Wyższa Szkoła Pedagogiczna TWP w Warszawie
www.wsptwp.eu

11

Współczesna polityka społeczna

Wyższa Szkoła Pedagogiczna TWP w Warszawie została założona w 1993 roku. Jest jedną z najdłużej istniejących niepublicznych uczelni humanistycznych w Polsce. Placówki dydaktyczne są zlokalizowane w siedmiu miastach: Warszawie, Katowicach, Olsztynie, Lublinie, Człuchowie, Szczecinie i Wałbrzychu. Bogata oferta edukacyjna obejmuje pięć kierunków studiów: pedagogikę, socjologię, politologię, pracę socjalną oraz filologię angielską. Uczelnia posiada uprawnienia do kształcenia na poziomie studiów I stopnia – licencjackich, II stopnia – magisterskich oraz podyplomowych. WSP TWP wykorzystuje w swojej działalności dydaktycznej nowatorskie rozwiązania edukacyjne, takie jak: tutoring i mentoring akademicki, coaching oraz przedsiębiorczość, stosowane w wiodących ośrodkach akademickich świata.

Uczelnia rozwija system kształcenia na odległość (e-learning), w ramach którego kształci studentów i słuchaczy z Polski oraz innych krajów. Jako nowoczesna uczelnia wykorzystuje fundusze europejskie, realizując kilkanaście projektów edukacyjnych i badawczych. Aby zapewnić jak najlepszą ofertę edukacyjną, uczelnia prowadzi współpracę międzynarodową i krajową z ośrodkami naukowo-badawczymi, innymi uczelniami, instytucjami kształcenia ustawicznego, organizacjami pozarządowymi oraz środowiskami biznesowymi. Dzięki aktywności Akademickiego Biura Karier prowadzi działania doradcze i aktywizujące absolwentów i studentów w celu zwiększenia ich szans na rynku pracy i w gospodarce opartej na wiedzy.

Seria książek „Współczesna polityka społeczna" dotycząca rozwoju usług społecznych w Polsce powstała w ramach projektu „Społecznie Odpowiedzialna Uczelnia", realizowanego przez Wyższą Szkołę Pedagogiczną TWP w Warszawie ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego. Publikacje poruszają zagadnienia związane z teorią i praktyką wielosektorowej polityki społecznej, pedagogiki społecznej, gospodarki społecznej, społecznie odpowiedzialnego biznesu. Seria prezentuje prace uznanych zagranicznych ekspertów, którzy wnoszą nowe spojrzenie na zagadnienia społeczne.

Oz Almog

Wielokulturowy Izrael

Oz Almog Wielokulturowy Izrael



KAPITAŁ LUDZKI
NARODOWA STRATEGIA SPÓJNOŚCI

UNIA EUROPEJSKA
EUROPEJSKI
FUNDUSZ SPOŁECZNY

Projekt współfinansowany ze środków Unii Europejskiej
w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego

SPOŁECZNIE ODPOWIEDZIALNA UCZELNIA

WIELOKULTUROWY IZRAEL

Oz Almog

WIELOKULTUROWY IZRAEL

Przekład
Agnieszka Olek
Aleksandra Rawska
Wojciech Tworek

Rada Programowa:
prof. dr hab. Julian Auleytner, prof. dr hab. Andrzej Rejzner, dr hab. Ryszard Szarfenberg, dr hab. Mirosław Grewiński

Redakcja naukowa przekładu
prof. Aldona Frączkiewicz-Wronka

Redakcja językowa
Anna Rzędowska

Projekt okładki:
Sopocka Grupa Marketingowa Sp. z o.o.

© Copyright for the Polish edition by Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP w Warszawie, Warszawa 2011.

ISBN 978-83-61121-51-0

DOM WYDAWNICZY ELIPSA

Realizacja wydawnicza: Dom Wydawniczy ELIPSA
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa
tel./fax 22 635 03 01, 22 635 17 85
e-mail: elipsa@elipsa.pl, www.elipsa.pl

Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP w Warszawie
ul. Pandy 13, 02-202 Warszawa
tel. +48-22 823-66-23, fax: +48-22 823-66-69
http://www.wsptwp.eu

Książka jest przeznaczona do bezpłatnej dystrybucji, powstała w ramach projektu „Społecznie Odpowiedzialna Uczelnia" realizowanego przez Wyższą Szkołę Pedagogiczną TWP w Warszawie, współfinansowanego ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego, Program Operacyjny Kapitał Ludzki, Priorytet IV. Szkolnictwo Wyższe i Nauka, Działanie 4.2. Rozwój kwalifikacji kadr systemu B+R i wzrost świadomości roli nauki w rozwoju gospodarczym.

Publikacja wydrukowana na papierze ekologicznym

Spis treści

Prolog. Angina sektoris
Profesor Szewach Weiss 11

Wstęp do wydania polskiego
Aldona Frączkiewicz-Wronka 15

Wprowadzenie 23

Rozdział 1
Żydzi świeccy 29

Rozdział 2
Społeczność religijno-narodowa 68

Rozdział 3
Ultra-ortodoksyjni Żydzi 120

Rozdział 4
Imigranci z byłego Związku Radzieckiego 186

Rozdział 5
Etiopscy Żydzi 253

Rozdział 6
Palestyńscy Arabowie w Państwie Izrael 311

Rozdział 7
Społeczeństwo druzyjskie 370

Zakończenie 413

Wybrana bibliografia 419

Książkę tę dedykuję pamięci Dziadka Davida Leiba – syna Sary i Zecharyahu Ze'eva Lichtshine, który urodził się i dorastał w mieście Vladimir Volynsk (zwanym przez Żydów Ludmirem) i stracił w Holokauście brata (Shmuela) i cztery starsze od niego siostry, pamięci Babci Miriam („Mani") – córki Frimeta i Jony Rozenthal, która urodziła się i dorastała w miasteczku Gostynin (niedaleko Warszawy). Straciła w Holokauście brata (Izraela) i cztery siostry.

Oboje wyemigrowali do Palestyny w 1933 roku zaraz po zawarciu małżeństwa w Polsce i nigdy nie dowiedzieli się niczego o losach swoich najbliższych.





Chciałbym wyrazić swoją wdzięczność osobom, bez których pomocy i pracy ta książka nie mogłaby się ukazać po polsku. Oto one:

Prof. Julian Auleytner,

Pan Marek Pyz,

Prof. Sheizaf Rafaeli,

Prof. Szewach Weiss,

Pani Agnieszka Olek,

Pani Aleksandra Rawska,

Pan Wojciech Tworek

Prolog
Angina sektoris

PROFESOR SZEWACH WEISS

Profesor Oz Almog, należący do drugiego pokolenia socjologów izraelskich, którego prace naukowe ukazują się w prestiżowych domach wydawniczych w Izraelu i poza nim, wydaje nową książkę o wielokulturowym Izraelu. Jest to pierwsza z prac izraelskiego naukowca, wydawana w Polsce i w języku polskim, przed jej opublikowaniem w Izraelu. Sam fakt wydania książki profesora Almoga jest znaczącym świadectwem szczególnych relacji pomiędzy środowiskami naukowymi Polski i Izraela.

Izrael jest dla Polaków krajem interesującym poznawczo. Choć zabrakło już w Polsce Żydów nadal prowadzony jest dialog z judaizmem. Pochodzący z Polski Żydzi mieli wielki wkład w odbudowaniu „trzeciej świątyni" – trzeciej niepodległości i suwerenności państwa Izrael. To był wpływ socjopolityczny, kulturowy i demograficzny. Ruch syjonistyczny stworzony w końcu XIX wieku przez Teodora Herzla, znalazł szerokie poparcie wśród Żydów z Polski. Jak wiadomo Polska była największym centrum życia żydowskiego w Europie – przed II wojną światową mniejszość żydowska liczyła 3,5 mln osób.

Pierwsze pokolenie socjologów izraelskich od czasu mandatu brytyjskiego, aż do lat 70-tych pozostawało pod dominującym wpływem wybitnego badacza Szmuela Noacha Ajzenstadta. Wydane w 1965 roku *Społeczeństwo izraelskie* stało się Biblią izraelskiej socjologii. Uczniowie Ajzenstadta: profesorowie Bar Josef, Horowitz, Szapira, Lisak, Gutman, Jaar, Awineri i inni, nie mniej znaczący, kontynuowali podejście socjologiczne swego wielkiego poprzednika, wobec nowej rzeczywistości Izraela, który jest społeczeństwem wieloetnicznym. Tą drogą poszedł prof. Almog, dodając swój punkt widzenia, niekiedy dyskusyjny do tego stopnia, że spotykał się z polemiką w świecie akademickim, z której to polemiki prof. Almog zwykle wychodzi zwycięsko.

Badania prof. Almoga uchwytują szybko zmieniającą się dynamikę rzeczywistości młodego państwa: każda alija przynosi nową falę emigracji. Pod-

czas wyborów do I Knesetu w początku 1949 roku, na liście uprawnionych do głosowania było nie więcej niż 450 tys. osób. Lista wyborców do obecnego Knesetu, na początku 2009 roku, urosła do 5,5 mln.

Pierwsze pokolenie socjologów izraelskich prowadziło badania naukowe na podstawie mapy partyjnej i politycznej Izraela. W roku 1955 ukazał się artykuł profesora Binijamina Akzina, twórcy wydziałów prawa, administracji i nauk politycznych na Uniwersytecie Hebrajskim – „Rola partii w demokracji izraelskiej". Przedstawia on społeczeństwo Izraela jako „społeczeństwo partyjne" – w takim sensie, że każdy fragment życia społecznego opisywany jest jako regulowany związkami i zależnościami partyjnymi. Inny z profesorów, Jonatan Szapira, pisząc o kulturze politycznej Izraela porównał ją do bolszewickiej kultury politycznej. Partia Pracy, Mapaj, posługując się metodologią Morica Diverże, mówiącego o partiach „dominujących", tworząc koalicje, na czele których stała od lat 30. do 70. XX wieku, była taką partią. Dynamiczne społeczeństwo izraelskie nie rozdzieliło się na zróżnicowane sektory pod wpływem jednoczącego oddziaływania Mapaj, która mając wpływ na wszystkie sektory, powstrzymywała tendencje partykularne. Analizie wyborów w Izraelu poświęcił swe najważniejsze prace profesor Aszer Arian.

Do takiego świata naukowego wchodzi, ze swoim własnym podejściem profesor Oz Almog. Jego badania socjopolityczne poszerzone zostają o kwestie dynamiki migracji, wielokulturowości żydowskiej i arabskiej i „zderzenia cywilizacji" w Izraelu, syjonizmu i postsyjonizmu, kultury, kinematografii i demografii.

W oddawanej w ręce Czytelnika książce, rozdziela Almog wielokulturowy Izrael, poszczególne społeczności izraelskie, na siedem grup – sektorów: 5 żydowskich i dwie nieżydowskie. Pierwszą grupą są weterani, pochodzący głównie z Europy i Ameryk, aszkenazyjczycy, w większości niereligijni, świeccy a nawet ateiści. Do grupy tej należy pierwsze, drugie, trzecie i czwarte pokolenie. Liczy ona ok 3,3 mln osób. Druga grupa to społeczność religijno – narodowa, można dodać: syjonistyczno-narodowa, głównie złożona z aszkenazyjczków. Liczy ona od 600 do 800 tys. Trzecią są ultraortodoksyjni Żydzi, pochodzący w większości z krajów północnej Afryki i bliskiego Wschodu (nazywani są mizrachim, czasami sefardim) – ok. 800 tysięcy. Czwarty sektor – imigranci z byłego Związku Radzieckiego to ok. 1 mln 200 tys. Piąty sektor – Żydzi Etiopscy, kolejne 120 tys. to żydowskie sektory. W nieżydowskich, w sektorze szóstym, znajdują się Palestyńscy Arabowie mieszkający w państwie Izrael. Jest ich ok 1 mln 300 tys. (muzułmanów, chrześcijan i innych). Siódmy sektor to społeczeństwo druzyjskie – 120 tys.

Politycy starszego pokolenia, przyzwyczajeni do obrazu jednolitego społeczeństwa izraelskiego narzekają na te nowe zjawiska sektorialne w izra-

elskim społeczeństwie. Patrzą z niezadowoleniem na istniejące obok siebie dwa, trzy, cztery i więcej społeczeństw Izraela. Przytaczają słowa znanego prawicowego polityka dr Johanana Badera (absolwenta Uniwersytetu Jagiellońskiego), który nazwał to zjawisko „angina sektoris". Ci, którzy przeczytają książkę profesora Almoga, będą mogli się przekonać, że społeczeństwo przez niego opisywane tworzy po raz pierwszy nową, autentyczną kulturę izraelską – slang językowy, muzykę, sztukę, kino, która jest mieszanką starych tradycji i zwyczajów żydowskich, współczesnego Izraela i kultury śródziemnomorskiej.

Mówimy o małym społeczeństwie, liczącym 7 mln osób, małym kraju, mającym wspólne losy, wspólne troski. Ciasno. Cieszymy się razem, płaczemy razem, kłócimy się razem. Temperament polityczny jest tak wysoki jak temperatura. Żyjemy w przerwach między wojnami i wojnach między przerwami. Tworzy to kulturę polityczną oblężonej twierdzy, społeczeństwa otoczonego wrogami, albo innymi. Buduje to izolację kulturową, ale w tej izolacji „jesteśmy razem".

Dziś 25% par małżeńskich jest dwu etnicznych. Akademia i obowiązkowa armia (dwa lata dla kobiet i trzy dla mężczyzn) są najważniejszym swatem młodych Izraelczyków. Tam spotykają się wszystkie grupy etniczne współczesnego Izraela.

Jedność nie znaczy jednakowość. Nie tylko Polacy mają „dwie Polski". Izraelczycy mają „siedem Izraelów". Ale i Polacy i Żydzi dają sobie radę.

Profesor Almog stawia sobie i czytelnikowi pytanie jak opisywana sytuacja odbija się na mapie politycznej Izraela: parlamentarnej i samorządowej. Brak partii dominującej otwiera różne możliwości koalicyjne, tworzy warunki do permanentnych kryzysów koalicyjnych i przyspieszonych wyborów (ostatnich pięć Knesetów nie ukończyło swej kadencji); napięcia pomiędzy społecznością ortodoksyjną a świecką, trudności w wykonaniu planów długoletnich; zmniejsza frekwencje wyborczą (w latach pięćdziesiątych frekwencja wynosiła między 80 a 82%, a w ostatnich – około 60%). Platforma polityczno – parlamentarna służy bardziej interesom etniczno – partykularnym; zmniejszyła się liczba osób zapisujących się do partii. W takiej sytuacji tradycyjne zdolności koalicyjne polityków izraelskich pomagają stworzyć stabilność rządową i samorządową.

Istnieją państwa, dla których system koalicyjny jest bardziej odpowiedni niż dwupartyjny. Państwo Izrael jest takim państwa.

Wstęp do wydania polskiego

Moim, jako badacza i praktyka polityki społecznej, zadaniem było przygotowanie wstępu do polskiego tłumaczenia napisanej przez Oz'a Almog'a książki *Wielokulturowy Izrael*. Szczególną motywacją dla tego zadania był fakt ukończenia przeze mnie studiów podyplomowych prowadzonych przez MASHAV Israel Center for International Cooperation.

MASHAV to Centrum Współpracy Międzynarodowej Izraelskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, którego misją jest, poprzez rozpowszechnianie wiedzy, wzmacnianie kompetencji i kreowanie nowych umiejętności, wspieranie ludzi z różnych stron świata w ich pracy na rzecz społeczności lokalnych, regionalnych, krajowych i ponadnarodowych w duchu pokoju i akceptacji dla wielokulturowości. Przy tej szczególnej okazji myślę także o „moim" cedrze rosnącym gdzieś na wzgórzach Golan. Dlaczego moim? Bowiem dobrym zwyczajem jest, że każdy kto jest absolwentem różnych form kształcenia zorganizowanych przez MASHAV sadzi małe drzewko i dostaje certyfikat potwierdzający tę czynność.

Książka, do której napisałam wstęp, pozwoliła mi zrozumieć jak wiele wyboistych i pokrętnych dróg musieli przejść różni ludzie, aby powstał Erez Isreal, w którym zasadziłam drzewo.

Zadanie, które przede mną postawiono postrzegam jako trudne, bowiem książka Oz'a Almog'a nie jest de facto o polityce społecznej tylko o Izraelu. Autor koncentruje się przede wszystkim na jego strukturze etniczno-społecznej, trudnej politycznej drodze ludzi ku wolności i dążeniu do swojego miejsca na Ziemi, o niepewnych wyborach i ich konsekwencjach. Jest to również książka o wpływie preferowanych wartości na poziom i jakość życia, i o zmianach, które niesie za sobą globalizacja. Autor pisze także o obawach, które z niej wynikają dla tych, którzy cenią sobie nade wszystko tożsamość narodową i ciągłość kulturową jako wyznaczniki trwania i rozwoju narodów.

Bardziej niż o polityce społecznej jest to ksiązka o strukturze społecznej i w tym dla polityki społecznej tkwi jej siła i przydatność. Znajomość struktury

społecznej, szczególnie w sytuacji gdy jest ona zlepkiem heterogenicznych nacji z różnorodnymi historycznymi zaszłościami wyznacza skalę problemu przy konstruowaniu i realizowaniu polityki społecznej. Jest także istotnym punktem odniesienia dla racjonalnego zarządzania procesem zaspokajania potrzeb. społecznie uznanych za ważne

Socjologicznie definiując struktura społeczna to układ wzajemnie powiązanych elementów składowych społeczeństwa, np. ról społecznych czy pozycji, między którymi zachodzą mniej lub bardziej dynamiczne procesy oraz występuje hierarchia społeczna. Jest to też układ stosunków społecznych pomiędzy poszczególnymi osobami, kategoriami społecznymi lub organizacjami, który może przybierać różne postacie: hierarchii, dystansów, nierówności, czy podziałów i zróżnicowań. Struktura społeczna mimo, że jest immanentnym i stałym składnikiem każdego społeczeństwa, sama podlega nieustannym przeobrażeniom. Widać to szczególnie wyraźnie na przykładzie Izraela, który powstał praktycznie 60 lat temu. Od 1948 roku, w którym państwo Izrael zostało wpisane w porządek światowy, dawna, mało dynamiczna struktura społeczna biednych palestyńskich Żydów nagle przeistoczyła się w niezwykle intensywnie zmieniające się nowoczesne społeczeństwo, budujące jedną z najbardziej rozwiniętych gospodarek narodowych.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że jest to społeczeństwo narodowościowo bardzo zróżnicowane cechujące się dużym zaangażowaniu społecznym, politycznym i religijnym. Funkcjonalna wielokulutorowość jest z jednej strony szansą a z drugiej strony zagrożeniem dla budowania podstaw trwałego rozwoju. Pełna akceptacja ze strony władz okresowo nasilającej się migracji, wsparcie nowoprzybyłych emigrantów i atrakcyjność oferty socjalnej doprowadziła do silnego napływu do Izraela ludzi młodych. W porównaniu z wieloma krajami społeczeństwo tego kraju jest bardzo młode. Średni wiek populacji w 2007 roku wynosił 28,7 lat. Od początku 1980 roku, średnia długość życia całej populacji systematycznie wzrastała i wynosi obecnie 78,8 lat dla mężczyzn i 82,5 lat dla kobiet – jest to wynik powyżej średniej dla krajów OECD. Tempo starzenia się ludności jest wolniejsze, w stosunku do wskazanej grupy państw. Trzeba również dodać, że na strukturę społeczną współczesnego Izraela ma ogromny wpływ konflikt z Palestyńczykami. Konflikt ten odbija się na polityce, gospodarce i relacjach wewnątrz Izraela. Codziennym widokiem na ulicach tego państwa są uzbrojeni żołnierze. Szczególnie szokujący jest dla przybysza z zewnątrz, widok młodych ludzi z bronią przewieszoną przez ramię, którzy jak tylko skończą służbę w armii zasiądą w ławach uniwersytetu i znowu będą beztroskimi nastolatkami. Wieczna świadomość zagrożenia ze strony świata arabskiego, nieprzychylnego Izraelowi, doprowadziła politykę „państwa żydowskiego" do posunięć wpływających głęboko na relacje

wewnątrz społeczeństwa i rzutuje na szereg trudności w formułowaniu i realizowaniu dobrej polityki społecznej.

Na pytania: jak zatem wygląda współczesny Izrael? Jaka jest w istocie struktura społeczna „państwa żydowskiego"? odpowiada książka Oz'a Alomog'a. Pokrótce zatem zasygnalizuję kierunki analizy dominujące w książce, która na polskim rynku jest pierwszą tego rodzaju.

Izrael to zbudowane na starożytnych korzeniach jedno państwo o stu narodowościach. Ludność Izraela wzrosła z prawie 0,8 mln w roku powstania Izraela jako samodzielnego państwa, do 7,4 mln osób na koniec 2008 roku. Największe fale imigracji wystąpiły w latach 1948 i 1951 (około 688 000 imigrantów) i na początku lat 1990, (około 1 mln imigrantów z byłego Związku Radzieckiego). W latach 1948 i 2007 saldo migracji stanowiło prawie 40% całkowitego wzrostu liczby ludności, co zaowocowało tym, że w 2007 roku, nieco ponad jedna czwarta ludności w Izraelu była obcego pochodzenia (tj. nie urodzonych w granicach geograficznych państwa Izrael).

Geograficznie Izrael to miejsce wzajemnego oddziaływania wpływów kulturowych Afryki, Azji i Europy. Izrael nie jest afrykański, nie jest azjatycki, nie jest europejski – jest „izraelski". Utworzyli go Żydzi przybyli z niemal 80 krajów świata, wnosząc jako wartość – ale i jako problem – swoje historyczne przeżycia i życiowe nawyki – wyrosłe na gruncie kultur, w których żyli w diasporze. Analizując strukturę społeczną tego kraju, trzeba wziąć pod uwagę również liczne nacje arabskie, bowiem Arabowie to piąta część tamtejszego społeczeństwa, co znajduje wyraz w fakcie, iż zarówno język hebrajski jak i arabski są uznane za urzędowe.

Mały obszarowo Izrael, a zwłaszcza podzielona Jerozolima, to miejsce koncentracji i światowych wpływów niezwykle ważnych dla trzech wielkich monoteistycznych religii: judaizmu, islamu i chrześcijaństwa. Ludność Izraela, z punktu widzenia przynależności do określonego kultu religijnego, stanowili w 2007 roku: Żydzi (75,7% populacji), Arabowie (20% populacji, z czego 83,2% dotyczy muzułmanów; 8,4% Arabsko-chrześcijan, i 8,3% druzów). Nie-arbascy chrześcijanie (0,4% ludności) oraz osoby bezreligijne (3,9% populacji) stanowią niewielki ułamek społeczeństwa izraelskiego. Szczególne odłamy obywateli Izraela, jakim są Żydzi ultraortodoksyjni i Haredim nie są klasyfikowane jako odrębne w grupie ludności żydowskiej, ale szacuje się, że stanowią oni około 8% ogółu populacji. Z uwagi na silny poziom reprodukcji zaczynają pełnić coraz większą rolę w życiu politycznym Izraela. Ludność pochodzenia żydowskiego etnicznie głównie jest przyporządkowywana do następujących grup: Aszkenazyjczycy czyli ludność żydowska historycznie zamieszkująca Europę środkową, wschodnią i częściowo zachodnią, a od XVII wieku również Amerykę Północną. W tradycji łączeni byli z pokoleniami

Beniamina. Przybywali oni do Izraela jeszcze przed jego powstaniem, głównie z powodów politycznych byli bowiem europejskimi syjonistami. Ich migracja miała miejsce praktycznie od początku XX wieku ze szczególnym nasileniem w okresie po II wojnie światowej. Do czasu Holocaustu posługiwali się językiem jidysz, co obok różnic religijnych było podstawową cechą odróżniającą ich od Żydów sefardyjskich. W jidysz stworzyli odrębną kulturę i odrębną tożsamość. Sefardyjczycy to ludność żydowska zamieszkującej obszar Półwyspu Iberyjskiego i posługująca się dialektami judeo-romańskimi. W tradycji łączeni oni są z pokoleniem Judy i w sensie ścisłym stanowią około 10% mieszkańców Izraela, ale często do Sefardyjczyków zalicza się także Żydów wschodnich tzw. Mizrachim, którzy wyznają judaizm w tak zwanej sefardyjskiej tradycji prawno-liturgicznej – wtedy ich liczba jest oceniana na około 40%. Sefardyjczycy pochodzący z krajów arabskich (pierwotnie z Hiszpanii), przybyli do Izraela głównie ze względów religijnych.

Ostatnia grupa to tak zwani rosyjscy Żydzi, którzy przybyli po 1989 r. z terenów byłego Związku Radzieckiego w wyniku odwilży politycznej, którą przyniosła „pierestrojka", a także w konsekwencji poszukiwania stabilności ekonomicznej jako przeciwwagi dla gospodarczej niepewności w rozpadającym się ZSRR. Ich przybycie zrodziło konflikt na płaszczyźnie społecznej. Sefardyjczycy obawiali się, że Rosjanie zepchną ich z powrotem na margines społeczny. Ze strony ortodoksów rosyjscy Żydzi spotykali się z zarzutami, że wielu z nich nie jest Żydami z pochodzenia (spora ich część przybyła w mieszanych małżeństwach). Rosyjscy Żydzi zareagowali poczuciem wspólnoty, które kazało im stworzyć opozycyjne do reszty społeczeństwa struktury i partie oraz media.

Ludność nieżydowskiego pochodzenia etnicznego przeważnie jest przypisana do arabskojęzycznych grup o odmiennych cechach. Muzułmanie, z których większość to Sunnici, stanowią 75% ludności nieżydowskiej. Zamieszkują głównie w małych miasteczkach i wsiach, gdzie ponad połowa żyje w północnej części kraju. Beduini, do których należy około 30 plemion, jest rozproszona na rozległych terenach południowego Izraela. Jest to ludność pochodzenia koczowniczego, która przechodzi obecnie proces przekształcania się plemiennej organizacji społecznej w społeczność osiadłą i stopniowo zasilającą siłę roboczą Izraela. Drugą co do liczebności grupą mniejszościową w Izraelu, liczącą około 130 tys. osób, są Arabowie chrześcijanie. Mieszkają przeważnie w ośrodkach miejskich: w Nazarecie, Shfar'am i Hajfie. Następni to Druzowie, żyjących w 22 wioskach Izraela, którzy stanowią grupę autonomiczną pod względem kulturowym, społecznym i religijnym. Chociaż religia Druzów jest niedostępna dla osób z zewnątrz, to znaczna część jej filozofii – koncepcja tagijja – nawołuje do całkowitej lojalności wobec władz kraju, w którym

Druzowie mieszkają. I ostatnia znacząca grupa to około 3 tysięcy Czerkiesów, którzy żyją w dwóch wioskach w Galilei. Są oni sunnitami, chociaż nie mają arabskiego pochodzenia ani kulturowego zaplecza wśród społeczności muzułmańskiej. Zachowują odmienną tożsamość etniczną. Działają jednak w różnych sferach gospodarki i uczestniczą w życiu kraju, nie asymilują się ani z żydowską większością, ani z muzułmańską mniejszością.

Istotne podziały, jak wskazuje narracja książki Oz'a Almog'a, rodzą się w ramach poszczególnych społeczności i są konsekwencją nie tylko przynależności religijnej, ale także realizacji gospodarczego pomysłu na rozwój Izraela tych, którzy tworzyli jego zręby i byli silnie związani z ideologią syjonizmu głoszoną przez Teodora Herzl'a. Szczególnie znaczące dla rozwoju Izraela jest to, co dzieje się w obrębie kibuców, maszawów w których praktycznie nie uczestniczą struktury mniejszościowe.

Kibuce to unikalne, typowe tylko dla Izraela zjawisko społeczno-ekonomiczne. Jest to rodzaj spółdzielczego gospodarstwa rolnego, w którym ziemia i środki produkcji są wspólną własnością. Ideowym podłożem powstawania kibucu jest połączenie syjonizmu z socjalizmem. Podstawowym celem funkcjonowania kibucu było przekształcenie świadomości Żydów poprzez nauczenie ich pracy fizycznej na roli oraz walki w obronie wspólnoty.

Mieszkańcy kibucu nie mają własnego majątku, żyją i podzielają równe prawa, i obowiązki. Decyzje dotyczące strategii gospodarczej i podziału dochodów podejmuje walne zebranie wszystkich jego członków; ono też wybiera komitet kierujący życiem kibucu między walnymi zebraniami. Przynależność do wspólnoty jest dobrowolna. Kibuce przyczyniły się do rozwoju i rozkwitu gospodarczego kraju, a ich członkowie wnieśli znaczny wkład w proces organizacji i budowy nowoczesnego państwa izraelskiego, szczególnie po II wojnie światowej. Dzisiejsze struktury kibucowe stanowią dorobek trzech generacji. Tworzone z przyczyn ideologicznych dla rozwoju rolnictwa (pierwszy powstał w 1909 r.) zmieniły swój charakter. Założyciele kibucu stworzyli społeczność o wyjątkowym charakterze. Dzieci kibucu (sabra) urodzone w gotowej strukturze socjalnej modyfikowały ją po to, aby połączyć ekonomiczne, społeczne i administracyjne sfery jego przestrzeni społeczno-ekonomicznej.

Obecnie w Izraelu liczba kibuców wynosi 275, zamieszkuje je 2,5% populacji Izraela. Mimo, że kibuce zamieszkuje tylko 2,5% obywateli Izraela, ich znaczenie dla dynamiki społecznej i gospodarki jest duże. Udział kibuców w gospodarce narodowej Izraela wynosi 40% w rolnictwie, 7% – w produkcji przemysłowej, 10% – w turystyce i 9% – w eksporcie przemysłowym. Kibuce i ich struktura społeczna to obecnie duże wyzwanie dla polityki społecznej Izraela bowiem nasila się w nich kryzys motywacji, nie wszyscy jednakowo efektywnie pracują i w związku z tym nie chcą już akceptować równego

podziału wytworzonego zysku. Wiele dyskusji we współczesnym Izraelu koncentruje się wokół przyszłości kibuców i ich mieszkańców. Tematem przewodnim tych rozważań jest problem odpowiedzialności jednostki i społeczeństwa w dążącym do globalizacji świecie. Niektórzy obawiają się, że przystosowujące się do nowych warunków kibuce oddalają się od swych pierwotnych zasad prostego kolektywizmu. Mimo perturbacji kibuce nadal pozostają symbolem państwa żydowskiego, opierając się na zasadach komunistycznych: wspólnej pracy i „sprawiedliwego", czyli równego podziału osiąganych zysków. Wielu członków tej jedynej na świecie społeczności uważa, iż zdolność do kompromisu i adaptacja jest kluczem do przetrwania w pełnym napięć współczesnym świecie.

Funkcjonalną odmianą kibucu są maszawy w których odrzucono jako regułę współposiadanie środków produkcji, a przyjęto zasadę, w której każda rodzina posiada własne gospodarstwo i własny dom. Maszawy silnie ewoluowały ekonomicznie i społecznie: od relacji silnie wspólnotowych, którym podlegały również zakupy i sprzedaż wyprodukowanych dóbr do pewnej niezależności i większej swobody ekonomicznej w zakresie kształtowania wewnętrznych i zewnętrznych relacji na rynku. 3,2% ludności Izraela zamieszkuje około 450 maszawów, które tworzy średnio 60 rodzin. Maszawy dostarczają krajowi znaczną część produktów rolnych.

Izraelskie społeczeństwo jest bardzo rozwarstwione. Z jednej strony mamy bardzo niskie wskaźniki ubóstwa i wysokie stopy zatrudnienia, które cechuje średnia dla generalnej populacji żydowskiej a z drugiej, jest mniejszość arabska oraz ultraortodoksyjnych Żydów i Haredim, którzy z uwagi na duże rodziny, niedostateczne uczestnictwo w procesie edukacyjnym, niskie zatrudnienie cechuje wysoki wskaźnik ubóstwa. To dwu-lub trój- rozwidlenie w izraelskim społeczeństwie znajduje odzwierciedlenie w rozkładzie nierówności i wysokim wskaźniku ubóstwa. Wielkość współczynnika Giniego (0,38) obrazujący nierówności dochodów w Izraelu jest porównywalny z wartościami, które uzyskujemy w Polsce czy Stanach Zjednoczonych, ale plasuje się znacznie powyżej średniej dla krajów OECD (0,31 w 2005). Wskaźnik ubóstwa jest najwyższy wśród najszybciej demograficznie rozwijających się grup ludności. Według statystyk Banku Izraela, nieco ponad połowa Arabów i około 60% ultraortodoksów i Haredim żyje w deprywacji społecznej w porównaniu z zaledwie 12% w pozostałej populacji Izraela. Ponieważ rodziny arabskie i ultraortodoksyjne są z reguły wielodzietne nie dziwi fakt, że identyfikowane wśród tej ludności ubóstwo dzieci, jest wyższe niż w dowolnym kraju OECD. Dodatkowo analiza socjodemograficznych tendencji wskazuje, że 45% dzieci, które obecnie rozpoczynają naukę w szkołach podstawowych należy do wska-

zanych grup, stąd ujawnia się pilna potrzeba polityczna, aby odnaleźć to, co faktycznie musi być nadrzędnym celem społecznym Izraela.

Autor *Wielokulturowego Izraela* zadaje sobie pytanie, na które stara się odpowiedzieć w toku prowadzonego wywodu: czy ludzie biednych peryferii wydostaną się z niedoli i odłączenia w niedalekiej przyszłości? Według Oz'a Almog'a zmiana zależy od trzech rewolucji, które nadal czekają Izrael – są to: rewolucja w oświacie – przyciągnięcie nauczycieli na dobrym poziomie do wykonywania zawodu, rewolucja w transporcie publicznym (przede wszystkim szybkie pociągi) i rewolucja w szybkim Internecie (stworzenie we wszystkich częściach państwa wirtualnej przestrzeni, umożliwiającej swobodne i łatwe surfowanie z każdego miejsca). Zmiany te zbliżą centrum do peryferii i złamią współzależność między miejscem zamieszkania a poziomem socjoekonomicznym. Nie chodzi tu o zmianę w ciągu chwili, ponieważ naturą społecznych procesów jest to, że rozgrywają się w tempie wymiany pokoleniowej. Ale jeśli do chwili obecnej znaczna część spośród warstw biednych wytyczyła sobie drogę do izraelskiej klasy średniej, nie ma powodu, dla którego proces ten miałby nie być kontynuowany, a nawet przyspieszony.

Jak zatem funkcjonuje współczesny Izrael? Żeby to zrozumieć, trzeba sięgnąć do korzeni, o których opowiada książka Oz'a Almog'a.

Aldona Frączkiewicz-Wronka

Wprowadzenie

Izrael jest maleńkim państwem na Bliskim Wschodzie, którego powierzchnia nie przekracza 22 tys. kilometrów kwadratowych, a ludność liczy niespełna 7.5 miliona. Mimo to, od momentu powstania w 1948 roku aż po dziś dzień, Izrael budzi wielkie zainteresowanie na całym świecie. Stara i nowa historia, mitologia regionu, umiejscowienie państwa w sercu arabskiego i muzułmańskiego świata, czy wreszcie jego żydowski charakter, przemieniają Izrael w mit.

Mit państwa Izrael, podobnie jak inne mity, zbudowany jest częściowo na fałszywych obrazach. Podczas moich wykładów w kraju i zagranicą co rusz zaskakuje mnie, do jakiego stopnia ludzie nie znają Izraela, a w szczególności izraelskiego społeczeństwa. Nawet tym, którzy wielokrotnie odwiedzali Izrael, brakuje dogłębnej wiedzy na jego temat. Wielu pisze o nas artykuły i reportaże, komentuje bieżące wydarzenia i wyraża w nich swoje stanowisko, bazując na informacjach powierzchownych, częściowych, a często wręcz błędnych.

Najbardziej powszechnym błędem w podejściu do społeczeństwa izraelskiego jest ujęcie go jako bytu homogenicznego. Wielu mylnie przyjmuje, że istnieje pewien określony, choć zniuansowany, model Izraelczyka. Tymczasem w istocie, pod parasolem kultury dominującej, wspólnej dla większości obywateli państwa Izrael, funkcjonują grupy, diametralnie różniące się między sobą pod względem światopoglądu, religii, dążeń i stylu życia. Izraelskie społeczeństwo tworzy barwna paleta kultur i subkultur, podzielonych pod względem smaku, tradycji i zasad zachowania się (język, strój, jedzenie, mieszkanie, rozrywka, muzyka, edukacja, itp.), czynników ekonomicznych (dochody, zawód, oszczędności, majątek, itp.), zmiennych demograficznych (kraj pochodzenia, wielkość rodziny, rozproszenie geograficzne, wykształcenie, itp.), oraz światopoglądu (politycznego, religijnego, ideologicznego), tożsamości i otwarcia na zewnętrzne wpływy. Nie istnieje jeden paradygmat Izraelczyka, lecz wiele paradygmatów Izraelczyków o „zapośredniczonej tożsamości". Dwie najważniejsze zmienne decydujące o różnicach między grupami w społeczeństwie

izraelskim to, religia (rodzaj religii i sposób jej praktykowania) oraz kraj pochodzenia.

Izrael jest jednym z krajów, który przyjął najwięcej imigrantów po drugiej wojnie światowej, obok takich państw jak Stany Zjednoczone, Kanada, Australia, Nowa Zelandia, Niemcy, Francja i Wielka Brytania. Od powstania państwa do 2002 roku do Izraela przyjechało około 3 milionów imigrantów. Około 40% żydowskiej populacji Izraela urodziło się poza granicami kraju. Wraz z ich dziećmi, które urodziły się już w Izraelu, stanowili oni w 2002 roku dwie trzecie żydowskiej populacji.

Izrael przeżył dwie wielkie fale imigracji (hebr. *alija*). Pomiędzy tymi dwiema wielkimi *alijami*, do Izraela dotarły mniejsze fale imigracyjne, w latach 1956–1957, 1962–1964 i 1972–1973. W pozostałych latach miała miejsce imigracja bardziej umiarkowana, której wielkość szacuje się na 10–15 tysięcy imigrantów rocznie (przede wszystkim w latach osiemdziesiątych i w ostatnich latach).

Pierwsza wielka *alija* trwała trzy i pół roku od powstania państwa (maj 1948 – koniec 1951 roku). W jej toku do Izraela przybyło 687 tys. ludzi (średnio 196 tys. rocznie). Przed tą *aliją* żydowska populacja Izraela liczyła zaledwie 650 tys. ludzi, nic więc dziwnego, że nowi imigrancji mieli ogromny wpływ na demograficzną i kulturową tkankę państwa Izrael.

Połowę imigrantów, przybyłych w ramach wielkiej *aliji* po powstaniu państwa stanowili aszkenazyjczycy, to jest Żydzi pochodzący z krajów chrześcijańskich (Europy), połowę zaś Żydzi orientalni (hebr. *mizrachim*) (sefardyjczycy), czyli uchodźcy z krajów islamskich (Azji i Afryki). Z tych krajów imigrowały niemal całe społeczności żydowskie (Jemen, Irak i Libia), bądź ich istotna część (Maroko, Tunezja, Turcja, Iran, i inne).

Wielu spośród imigrantów z Europy w drodze do Izraela przeszło obozy dla dipisów (ocaleni z Holokaustu oraz ci, którzy trafili do obozów dla imigrantów na Cyprze). Wśród nich byli tacy, którzy przybyli jako część całej społeczności imigrującej do Izraela (na przykład Żydzi bułgarscy i jugosławiańscy), oraz tacy, którzy nie przybyli w ramach całej społeczności żydowskiej, jak na przykład Żydzi rumuńscy, polscy, czescy, itd.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych większość imigrantów przybyła z Maroka, Tunezji, Algierii i Rumunii. Po wojnie sześciodniowej rdzeń imigracji stanowili Żydzi z krajów Europy Zachodniej i ze Stanów Zjednoczonych, począwszy zaś od lat siedemdziesiątych, większość imigrantów przyjeżdżała z krajów byłego Związku Radzieckiego.

Druga wielka fala imigracyjna miała miejsce w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, gdy do Izraela przybyło co najmniej 956 tys. imigrantów, w zdecydowanej większości z krajów byłego Związku Radzieckiego.

Tabela 1. Imigracja do Izraela w latach 1948–2002

Okres	Liczba imigrantów (w tysiącach)	Średnia roczna liczba imigrantów (w tysiącach)	Liczba imigrantów na 1.000 mieszkańców na rok*
1948–2002	2.930	54	
1948–1951	687	196	180
1951–1960	294	33	18
1961–1967	289	41	17
1968–1979	405	34	9
1980–1989	154	15	4
1990–1999	956	96	18
2000–2002	137	46	7

* Dla średniej wielkości populacji w danym okresie.

Za: Mosze Sikron, *Demografia: Populacja Izraela – Cechy i Tendencje*, Karmel Publishing House, Jerozolima: 2004, s. 115.

W przeddzień powstania państwa Izrael w Palestynie mandatowej żyło 650 tys. Żydów, stanowiących około 6% narodu żydowskiego w tamtym czasie. Obecnie (dane z września 2009 roku) państwo Izrael liczy około 7.5 miliona stałych mieszkańców (wliczając w to arabskich mieszkańców wschodniej Jerozolimy, mieszkańców Wzgórz Golan, oraz Izraelczyków mieszkających w Judei i Samarii – na Zachodnim Brzegu Jordanu).

Około 75% stałych mieszkańców Izraela to Żydzi, 20% – Arabowie (muzułmanie, chrześcijanie i Druzowie), 5% (około 320 tys. mieszkańców) stanowią inni – imigranci i ich rodziny, którzy nie są Żydami, oraz mieszkańcy bez przynależności religijnej. Około 70% obecnej populacji żydowskiej urodziło się w Izraelu, 20% w Europie i Ameryce, a pozostałe 10% w Azji i Afryce.

W konsekwencji wysokiego przyrostu naturalnego oraz faktu, że Żydzi stanowią większość populacji kraju, Izrael jest jedynym krajem na świecie, w którym żydowska populacja utrzymuje tendencję wzrostową, w przeciwieństwie do społeczności żydowskich na całym świecie, które maleją bądź utrzymują się na stałym poziomie. Wyjątek stanowią żydowskie społeczności ultraortodoksyjne na całym świecie, które odnotowują szybki wzrost liczebności. Członkowie tych społeczności przeważnie sprzeciwiają się stosowaniu środków antykoncepcyjnych z pobudek religijnych, a w społecznościach tych nie występują przypadki asymilacji do środowiska nie-żydowskiego.

Obecnie krajem pochodzenia większości Izraelczyków jest Izrael. Blisko dwa miliony Izraelczyków to ludzie, którzy sami, i których rodzice urodzili się w Izraelu.

Mimo spadku w ostatnich latach odsetka przyjezdnych ze Wspólnoty Państw Niepodległych, pośród wszystkich nowych imigrantów osiedlających się w Izraelu najpopularniejszym krajem pochodzenia poza Izraelem jest były Związek Radziecki, włączając w to jego azjatyckie republiki. Społeczność ta liczy obecnie około miliona ludzi, włączając w to około 250 tys. ich dzieci, które urodziły się już w Izraelu.

Drugim z punktu widzenia wielkości krajem migracji jest Maroko. Społeczność marokańska liczy około 500 tys. ludzi, w tym 350 tys. urodzonych w Izraelu, których ojciec urodził się w Maroku.

Około 250 tys. Izraelczyków pochodzi z Iraku, w tym 170 tys. urodzonych w Izraelu, których ojciec urodził się w Iraku.

Około 220 tys. Izraelczyków pochodzi z Rumunii, w tym 120 tys. urodzonych w Izraelu, których ojciec urodził się w Rumunii.

Około 200 tys. pochodzi z Polski, w tym 150 tys. urodzonych w Izraelu, których ojciec urodził się w Polsce.

Masy imigrantów, przybywających z tak odmiennych krajów i kultur, przekształciły Izrael w fascynujący kraj wielokulturowy.

Celem tej książki jest przedstawienie czytelnikowi obrazu najważniejszych kultur i grup etnicznych składających sie na społeczną mozaikę Izraela. Z natury rzeczy obraz ten nie jest pełny. Brak w nim spojrzenia na imigrację zarobkową, zalewającą Izrael w ostatnim czasie, na ruch kibucowy, który zmienił swe oblicze nie do poznania, oraz na mniejsze kultury typu „Czarnych Hebrajczyków", Czerkiesów, Samarytan, Bahajów, itd.

Starałem się przedstawić zwięzły obraz „palety głównych kolorów" społeczeństwa i kultury izraelskiej. Książka nosi tytuł „Wielokulturowy Izrael", gdyż akcent położony jest w niej na opis i wyjaśnienie procesów przemian, które przechodzi każda z omawianych grup. Są to głębokie procesy, częściowo jawne, częściowo ukryte, które zmieniają i będą zmieniać w nadchodzących latach całą tkankę społeczną Izraela. Każdy, kto chce zrozumieć państwo Izrael, jego potrzeby i problemy, musi je brać pod uwagę.

Mam szczęście wykonywać jedną z najbardziej fascynujących profesji na świecie: jestem badaczem społeczeństwa izraelskiego. Nie jestem naukowcem, zamkniętym w wieży z kości słoniowej i nie ma tygodnia, w którym nie wyjeżdżałbym w teren, robił zdjęcia, wywiady czy po prostu szedł na rekonesans. Staram się docierać na peryferie, wchodzić do domów i mieszkań, rozmawiać, radzić się i nawiązywać kontakty z wybitnymi ludźmi, wzbogacającymi moją wiedzę i pomagającymi mi zrozumieć zmiany i tendencje dziejące się na bieżąco. We własnym mniemaniu jestem pracownikiem „wywiadu socjologicznego", którego celem jest zbudowanie jak najszerszej sieci informacji i skonfrontowanie świadectw z maksymalnej liczby źródeł. Bazuję na

różnorodnych źródłach: publikacjach (artykułach i książkach naukowych) studentów i kolegów z różnych dziedzin, raportach i badaniach instytucji publicznych i rządowych (na przykład Centralne Biuro Statystyczne – *Ha-Liszka ha-Merkazit li-Statistika*, Centrum Informacji Knessetu, ministerstwa, itd.), raportach i badaniach agencji reklamowych oraz agencji badań rynku, a także rozmaitych publikacjach ukazujących się w prasie w internecie, po hebrajsku, rosyjsku, angielsku i arabsku.

Książka oparta jest na moich badaniach oraz na badaniach i publikacjach innych osób i instytucji. Ponieważ książka skierowana jest do polskich czytelników, z których większość nie czyta po hebrajsku, oparta jest na tysiącach danych, a moją intencją było zamieszczenie maksimum informacji w ramach ograniczonej przestrzeni, dlatego zdecydowałem się zrezygnować z opatrywania tekstu przypisami. Czytelnicy władający hebrajskim znajdą odniesienia do zamieszczonych w książce zjawisk i danych na założonej przeze mnie i dr Tamar Almog stronie „Ludzie Izrael – Przewodnik po izraelskim społeczeństwie" www.peopleil.org, działającej pod patronatem Instytutu Samuela Neamana ds. Polityki Narodowej na Technionie i Uniwersytecie w Hajfie.

W ostatniej części książki zamieszczona została bibliografia dla poszerzenia wiedzy w języku angielskim i hebrajskim, które przybliżą czytelnikom kulturę i życie społeczeństwa Izraela.

Rozdział 1
Żydzi świeccy

SYJONISTYCZNA „KOLUMNA OGNIA”[1]

Totalny idealizm ma tendencję rozwijać się w rewolucyjnych społeczeństwach, które nakreślają koncepcje stworzenia nowego świata i nowego człowieka. Izraelskie społeczeństwo zostało utworzone z rewolucyjnej ideologii przez narodowy ruch stawiający sobie na celu wybawienie Żyda od klątwy diaspory. Syjonizm stworzył „kolumnę ognia” wartości (połączenie tradycyjnej żydowskiej więzi i nowych narodowych koncepcji) z ideologiczną istotą obejmującą całość. Syjonistyczny model wtargnął do prawie każdej sfery życia – do polityki, ekonomii, oświaty, sztuki i wielu innych dziedzin – nadając nowy wymiar egzystencji. Powstało odczucie, że jest dla kogo i dla czego żyć oraz ponieść ofiarę. Z tego punktu widzenia życie Żyda na Ziemi Izrael, również tego o świeckim światopoglądzie, podobne było pod względem psychologicznym do życia człowieka religijnego.

Wspólna tworząca się tożsamość i wielka społeczna solidarność, w okresie tworzenia się politycznej żydowskiej wspólnoty (jiszuwu) i początków państwa, nadały życiu w Izraelu charakter społeczności wierzących, powstałej z żydowskiej tożsamości i poczucia wizji, które stworzyła organizacja syjonistyczna. Wzmocniły się ona za pośrednictwem czterech dodatkowych czynników:

1. **Państwowość „tygla narodów” z jednej strony i segregacji etnicznej z drugiej strony**. Podobnie jak Stany Zjednoczone (zdefiniowane również jako „religia obywatelska”), Izrael jest społeczeństwem emigrantów, społeczeństwem charakteryzującym się elitarną koncepcją i również społeczeństwem pogranicznym, które zmagało się (także na poziomie mitycz-

[1] Wyrażenie zaczerpnięte z Biblii, Ks. Wj. 13,21 oznaczające prowadzenie przez człowieka, grupę czy mit. *A Jahwe szedł przed nimi podczas dnia jako słup obłoku, by ich prowadzić drogą, podczas nocy zaś jako słup ognia, aby im świecić, żeby mogli iść we dnie i w nocy*. Powstało jako tytuł telewizyjnego serialu dokumentalnego o dziejach syjonizmu, wyprodukowanego w latach osiemdziesiątych.

nym) z osadnictwem i rozwojem nowych terenów w kraju, a w ślad za tym z nienawiścią tamtejszych mieszkańców. W obu społeczeństwach wykształciło się dążenie do asymilacji i do akulturacji z kulturą autochtonów przy jednoczesnym zachowywaniu jasnych granic kulturowych opartych na koncepcjach kulturowej elitarności. Co więcej, dwa społeczeństwa stworzyły ideologię wielokulturowego tygla emigrantów. Oba zachowywały też więź z oryginalną kulturą pionierów i oryginalną religią (Izraelczycy z judaizmem, a Amerykanie z kulturą anglosaską i protestantyzmem), jednocześnie dążąc do stworzenia unikalnej świeckiej kultury.

2. **Etniczna homogeniczność**. Pod względem demograficznym i kulturowym populacja izraelska była bardziej homogeniczna od innych narodowych państw. U podstawy nowego izraelskiego społeczeństwa znajdowało się wspólne podłoże religii, narodu, historii i kultury Żydów.
3. **Częściowy rozdział religii od państwa**. Rozdział religii (ortodoksyjnej) od państwa w modelu izraelskiej religii obywatelskiej jest mniejszy od tego, który istnieje w modelach narodowościowych w społeczeństwie zachodnim. Związek emocjonalno-ideologiczny między judaizmem a syjonizmem wytworzył skomplikowane relacje izraelskiego systemu politycznego, ideologicznego i religijnego. Związek ten podyktował metafizyczny charakter mitów, rytuałów i symboli izraelskich.

   Jeśli na badaczy społeczeństwa zostało nałożone trudne zadanie dowiedzenia, za pomocą analizy znaczeń tekstów, niełatwego związku między religijnością a narodowością, to wydaje się, że w przypadku Izraela związek ten jest łatwiejszy do udowodnienia, ponieważ jest on bardziej widoczny w otwartej i demonstrowanej warstwie kultury (przykładowo: prawa dotyczące małżeństwa, prawo powrotu albo definicja, kto jest Żydem). Państwo izraelskie zdefiniowało siebie odgórnie w kategoriach tożsamości religijnej – pojęcia „państwa Żydów" i nie konstytuuje z tego względu państwa świeckiego na wzorach demokracji zachodnich. Wprawdzie syjonizm dopraszał się zmiany charakteru żydowskiej ortodoksji diaspory, jednakże – jak pokazało wielu badaczy – nie odgrodzono się od przeszłości, ale dopasowano stare religijne wartości do nowej rzeczywistości Ziemi Izraela i pionierskiej ideologii.
4. **Konflikt izraelsko-arabski**. Wciąż trwająca wojna, towarzysząca rewolucji syjonistycznej od jej zarania, stworzyła zwarty społeczny konglomerat, który łagodził (przynajmniej do wojny Jom Kippur) potencjalne społeczne różnice. Podczas wojny, jak można założyć, wyostrza się konsensus wokół „my" wobec wroga, a ostrze politycznego wewnętrznego podziału tępieje.

MIT SABRY JAKO SPOŁECZNY MODEL

Wraz z rozwojem jiszuwu hebrajsko-syjonistycznego w Palestynie pod koniec I wojny światowej oraz w latach dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku ukształtowało się pokolenie młodych o charakterystycznych cechach kulturowych. Pokolenie to, które na kulturę i mentalność izraelską wywarło większy wpływ niż każde inne pokolenie, przyjęło się nazywać „sabrami" (od nazwy kaktusa – sabry – popularnego w regionie, kłującego na zewnątrz, ale słodkiego wewnątrz).

Prestiż sabry, ustalenie jego typowego wyglądu i używanie przydomku „sabra" osiągnęły szczyt podczas wojny wyzwoleńczej, a zwłaszcza po jej zakończeniu, wraz z rozwojem izraelskiej kultury upamiętniania przeszłości. W tamtym okresie sabra stał się kulturowym bohaterem również w sztuce izraelskiej (literatura, poezja, piosenki, malarstwo, rzeźba, kino, sztuka i rozrywka), która podkreślała stereotypowe strony jego postaci.

Pierwsze pokolenie sabrów i pokolenia, które postępowały jego drogą (urodzeni w latach czterdziestych, pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dwudziestego wieku), są pokoleniami, których światopogląd został ukształtowany przez syjonistyczno-hebrajski system oświaty w Izraelu; pokoleniami używającymi języka hebrajskiego w mowie i piśmie, wychowanymi w świetle mitu osiedlającego się i broniącego pioniera. Młodzież ta pochodziła w większości z rodzin żydowskich emigrantów, którzy z pobudek syjonistycznych przybyli do Izraela przed powstaniem państwa, oraz uratowanych członków żydowskich rodzin ze wschodniej Europy, które zginęły w Holokauście. Wychowywali się w różnego rodzaju szkołach, m. in. w szkołach z internatem „Nurtu pracującego" i „Nurtu Oświaty Ogólnej"; spędzali wiele godzin i dni swojej młodości w domach młodzieży skupiających ruchy młodzieżowe; pod koniec nauki w szkołach średnich odbywali wolontariat dla zdobycia dodatkowych umiejętności w procesie osadnictwa (synowie moszaw i kibuców jako kontynuatorzy i synowie miast w ruchach młodzieżowych, w grupach szkoleniowych Palmachu, w jednostkach Nahalu); walczyli w szeregach podziemia (Ecel, Lechi, Hagana), oddziałach wojska brytyjskiego (podczas drugiej wojny światowej), w jednostkach walczących podczas wojny wyzwoleńczej, podczas Kryzysu Sueskiego w „operacji Kadesz", wojny sześciodniowej, wojny Jom Kippur i wojny libańskiej.

Model sabry zaczął być utożsamiany w społeczeństwie izraelskim z następującymi zwyczajami i stereotypami:

1. Wychowywanie do syjonistycznego posłannictwa w szkołach rolniczych, kibucach, ruchach młodzieżowych i miejskich gimnazjach.
2. Poczucie narodowej odpowiedzialności, oddania, ochotniczej pracy dla narodowych misji.

3. Negowanie diaspory i rozwinięcie poczucia wyższości nad Żydem z diaspory i nie-Żydem.
4. Pełna wyzwań, ciężka służba w elitarnych jednostkach Hagany i wojska izraelskiego (Palmach, spadochroniarze, kompanie rozpoznawcze, morscy komandosi, lotnictwo i inne).
5. Moda khaki, ubrania do pracy w kibucu, „biblijne" sandały, trójkątna czapka zwana „tembel" i chwiejący się lok na czole.
6. Kultura wspólnego śpiewania, które stało się rodzajem hymnów liturgii syjonistycznej – bębny (tam tamy), ożywianie uczuć narodowych za pośrednictwem muzyki i rymów (zespół Chisbatron, wojskowe grupy muzyczne, grupy śpiewacze i inne).
7. Kultura tańców ludowych; zwłaszcza *hora*, która stała się syjonistycznym rodzajem chasydzkiego tańca *szerle*.
8. Kultura wspólnego ogniskowania; *kumzic*, *finjan* (czajnik na kawę), *chizbat* (śmieszne opowiadania z puentą opowiadane przy ognisku), które wzmacniały przynależność do wspólnoty.
9. Etos ciężkiej pracy i praktycyzmu – z jidysz *tachles* (bezpośrednio, praktycznie), to znaczy: być pionierem, robotnikiem, obrońcą i żołnierzem zamiast filozofem i uczonym.
10. Styl mówienia bezpośredni, z hebrajskim, „izraelskim" akcentem i nieformalnym slangiem, zawierającym słowa i wyrażenia z języka arabskiego i jidysz.
11. Kultura znajomości Izraela, przejawiająca się wielką znajomością geografii i przyrody Izraela oraz dziedzictwa bitew.
12. Wycieczki i podróże na łono natury pełne wyzwań, zwłaszcza do Galilei, Pustyni Judzkiej i Pustyni Negew.
13. Kultura bycia w towarzystwie, społecznictwo, braterstwo, dom młodzieżowy, dzielnica i jednostka wojskowa (chłopcy i dziewczęta spędzają większość czasu razem, poza domem).
14. Opanowanie seksualne i uczuciowe.
15. Socjalizm kibucu i Histadrutu (centrali związków zawodowych).

Syjonistyczna kultura narodu miała ogromny wpływ, w okresie jiszuwu i w pierwszych dziesięcioleciach istnienia państwa, na całe społeczeństwo izraelskie. Jej wpływ był szczególnie znaczący we wszystkim, co dotyczy kształtowania stylu życia na Ziemi Izrael (nazywanego stylem sabrów) wśród wykształconej, dobrze sytuowanej aszkenazyjskiej elity *watikim*[2] – mianowicie

[2] *Watikim* – hebr. starzy, weterani. Co najmniej pierwsze lub drugie pokolenie osiedlonych w Izraelu.

imigrantów pierwszych alii (w okresie jiszuwu) oraz ich kulturowych i biologicznych potomków (pokolenie sabrów). Wymieńmy tu kilka przyczyn:

1. Ruchy młodzieżowe i kibuce odegrały bardzo znaczącą rolę we wprowadzeniu syjonistyczno-świeckiego stylu życia (nazywanego stylem sabrów). Większość wychowanków pochodziła z nurtu „Pracującego Osadnictwa" (kibuce, moszawim[3], moszawot[4]) albo z miejskich dzielnic z dobrze sytuowaną populacją (w pojęciach tamtej epoki). Natomiast populacja na peryferiach (osiedla imigrantów – hebr. *olim*, miasta rozwijające się, biedne dzielnice w miastach) nie otworzyła się z taką samą siłą na ten styl życia. To jedna z przyczyn, dla których wielu imigrantów pochodzących z państw muzułmańskich zachowywało arabski akcent domu ojca i nie przyswoiło sobie akcentu „izraelskiego", charakteryzującego młodych aszkenazyjczyków.
2. Syjonistyczna propaganda opierała się zwłaszcza na materiale pisanym (książki, gazety). Znaczna część społeczności miała trudności z językiem hebrajskim (zwłaszcza imigranci z państw arabskich) co wpłynęło na ich poziom otwarcia się na propagandę syjonistyczną sabrów w Izraelu.
3. Hagana, Palmach i pierwsze walczące jednostki wojska izraelskiego odegrały ważną rolę w stworzeniu i rozpowszechnieniu stylu życia sabrów. Ponieważ w okresie jiszuwu i na początku istnienia państwa w skład tych jednostek wchodziła większość aszkenazyjska, ich wpływ na tę warstwę był silniejszy.
4. Adaptacja nowoczesnego sposobu życia (racjonalistycznego, produktywnego, niezależnego lub demokratycznego) była nieodłączną częścią etosu syjonistycznego. Ponieważ istnieje korelacja pomiędzy gotowością adaptowania punktów widzenia i nowoczesnym sposobem życia a poziomem wykształcenia, naturalne jest, że bardziej wykształcona warstwa ulegała większym wpływom i bardziej oddziaływała na kulturę syjonistyczną sabrów.
5. Syjonistyczna mitologizacja stawiała na piedestale zwłaszcza pionierów i przywódców organizacji Pracy, którzy byli też wiodącymi postaciami ruchu syjonistycznego i jiszuwu na Ziemi Izrael. W większości mieli tę samą przeszłość społeczną i kulturową (wschodnia Europa, syjonistyczne organizacje młodzieżowe, pierwsze zawiązki osadnictwa syjonistycznego na Ziemi Izrael). Dlatego łatwo było ich potomkom (sabrom) utożsamić

---

[3] *Moszawim* – hebr., l. poj. *moszaw* (wioska, osada) – spółdzielnie rolnicze, które tworzyli syjoniści przybywający na Ziemię Izrael na początku XX wieku.

[4] *Moszawot* – hebr., l. poj. *moszawa* (kolonia) – osady wiejskie, gdzie w odróżnieniu od kibuców i moszaw ziemia i własność należy do prywatnych właścicieli. Rozwinęły się w czasie pierwszej alii (1881–1904).

się z ideologią, którą stworzyli. Odczucie wnuków i prawnuków mówiło: „Syjonizm to my. Przewodzimy i prowadzimy cały obóz". Równolegle uderzało to w poczucie dumy ludzi wywodzących się z etnicznych grup orientalnych i tworzyło blokady psychologiczne asymilacji kulturowej.

6. Już na początku drogi powstało nieuniknione napięcie pomiędzy ideologią syjonistyczną, która jest świecka w swoich najważniejszych wartościach (stworzenie nowego, nowoczesnego Żyda, który nie jest niewolniczo oddany wzorcowi religijnemu), a religijną ortodoksją. Religijni i zachowujący tradycję emigranci, którzy nie zgodzili się na rezygnację ze swojej orientacji wyznaniowej (a było takich wielu), odrzucali kilka z podstawowych założeń w kulturze syjonistycznej (na przykład nadawanie imion izraelskich zamiast tradycyjnych imion żydowskich) i spowalniali proces adaptacji syjonistycznych kodów sabrów. Praktycznie narodowo-syjonistyczna koncepcja znacznej części imigrantów z państw muzułmańskich różniła się nieco (z punktu widzenia przykładania znaczenia i orientacji) od syjonizmu wschodnioeuropejskiego. Była w swoich założeniach bardziej mesjanistyczna i religijna, częściowo z powodu wieloletniej tęsknoty wyrażającej się w powiedzeniu „w przyszłym roku w Jerozolimie". Dlatego nie czuli oni zupełnie konieczności zdjęcia kipy i zaprzeczenia religii. Przeciwnie; jednym z symbolicznych obrazów Żydów orientalnych (hebr. *mizrachim* – wschodni) jest Żyd wychodzący z samolotu i całujący ziemię swojej ojczyzny.

Drugie i trzecie pokolenie rodzin, które wyemigrowały do Izraela w czasach jego tworzenia i dwadzieścia lat po jego powstaniu (w większości ludzie urodzeni w Izraelu), odznaczyło się jeszcze większymi cechami sabry w porównaniu do swych ojców i dziadków. Stało się tak, ponieważ byli bardziej otwarci na panujące trendy (zwłaszcza ulegając wpływom szkoły, radia, telewizji, wojska i miejsc pracy). Obecnie sposób życia sabry przyjmuje się zarówno u Żydów aszkenazyjskich, jak i Żydów orientalnych, świeckich i religijnych. Nawet grupy pozornie dalekie od stylu życia sabry – takie jak ultraortodoksi, imigranci z byłego Związku Radzieckiego i Arabowie – ulegali i nadal ulegają wpływom modelu sabry, łącząc go w sposób świadomy i nieświadomy z własnym stylem życia (np. w sposobie mówienia).

Pokolenie Palmachu (urodzeni w latach 1920-1935) i pokolenie państwa (1935–1965) stanowią obecnie mężczyźni i kobiety w wieku średnim i starsi. Tak jak całe państwo Izrael, również oni przeszli długi i złożony proces rozwoju i pozbywania się złudzeń, by teraz zupełnie innymi oczami przyglądać się izraelskiej i światowej rzeczywistości. Z pewnością nie są naiwni i pełni motywacji, jak w przeszłości, a ich krytyka wobec tego, co się dzieje w państwie, jest ostra i wnikliwa.

Duch czasu, kształtujący świat pojęć i sposobów zachowania ich dzieci i wnuków, różni się całkowicie od ducha czasu, który kształtował ich świat, gdy byli dziećmi i młodymi ludźmi. Pomimo to cechy sabry nie zniknęły z ich osobowości; przejawy obecności tych cech można zobaczyć w wielu sferach życia.

Jest to zauważalne m. in. w ich wielkim zaangażowaniu w to, co się dzieje w państwie Izrael i w trosce o jego los (co powoduje też nieskończoną liczbę rozmów i dyskusji pełnych krytyki); w wielkiej przyjemności, jaką czerpią ze spotkań z przyjaciółmi, którzy jedli z tej samej menażki; w wyraźnej tendencji do nawiązywania bezpośrednich relacji i nieformalnych kontaktów (również z obcokrajowcami); w mniej materialistycznym podejściu do życia i w preferowaniu prostego, funkcjonalnego stylu życia zamiast krzykliwego i rzucającego się w oczy.

OSŁABIENIE MODELU SABRY I POJAWIENIE SIĘ POKOLENIA GLOBALNEGO

Przejawy osłabienia mitu i modelu sabry pojawiły się w literaturze, teatrze i kinie już w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Ale rozpad zarówno mitu, jak i modelu kulturowego następował w dużym tempie dopiero po kryzysie wojny Jom Kippur. Z czasem stawała się silniejsza tendencja analizowania mitycznego portretu sabry przy pomocy psychologicznych i socjologicznych narzędzi; wzrastała również krytyka jego charakterystycznych cech.

Począwszy od lat osiemdziesiątych, zwłaszcza po drugiej wojnie libańskiej, atak na mit sabry stał się jeszcze bardziej ostry; był to jeden z kluczowych tematów akademickiego dyskursu w naukach społecznych i humanistycznych.

Jednocześnie z intelektualnym atakiem na mit sabry, coraz słabsze stawały się tradycyjne przejawy jego stylu życia w osobowości i kulturze świeckiej młodzieży izraelskiej, która urodziła się i dorastała po wojnie Jom Kippur. Począwszy od końca lat osiemdziesiątych, kiedy nawet słowo „nostalgia" było uważane za zbyt rażące, wnukowie pokolenia Taszach zaczęli porzucać kulturę „khaki" i rozwijać własną młodzieżową kulturę – mniej uniformistyczną i oddaloną od stylu życia sabry, a bardziej zróżnicowaną. Po raz pierwszy pojawiło się przyzwolenie na powrót do symboli diaspory, od których sabra starał się oddalić jak od ognia. Przykładem może być powrót do rodzinnych imion pochodzących z diaspory, który stał się rodzajem deklarującej antytezy do hebraizacji imion w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Nawet samo pojęcie „sabra" stawało się mniej popularne w mowie codziennej i zamieniono je na neutralne słowo „Izraelczyk".

W latach dziewięćdziesiątych stawało się coraz bardziej jasne, że w Izraelu wyrasta nowe pokolenie młodych, posiadające cechy post-sabry, które wzmocniły się w ostatnim dziesięcioleciu za pośrednictwem rewolucji digitalnej (Internet, telefon komórkowy).

W przeszłości młodzi spędzali dni na grach ulicznych, czerpali wzorce osobowe z literatury i radia. Natomiast młodzi teraźniejszości obwarowują się w swoich pokojach, a swoich bohaterów znajdują w telewizji i Internecie. Ich obraz świata kształtuje się nie za pomocą książek, ale za pomocą ruszających się z wielką prędkością obrazów, którym towarzyszy elektroniczny dźwięk. Często oglądają telewizję, godzinami rozmawiają przez telefon komórkowy, wysyłają mało istotne wiadomości i surfują w Internecie (zwłaszcza w facebooku). Lubią hałas wokół siebie i słuchają muzyki, zwłaszcza grup zagranicznych. Odwiedzają też regularnie miejsca rozrywek: kluby taneczne, przyjęcia na plaży, kawiarnie, bary szybkiej obsługi czy puby. W porównaniu do swych rodziców, posługują się językiem uboższym i nie potrafią się tak dobrze wysławiać. Historię żydowską i syjonistyczną znają słabiej, ale ich zdolność przyswajania wiadomości audiowizualnych jest o wiele większa i mają znacznie świeższe informacje o tym, co dzieje się za granicą. Mają też większe aspiracje od swoich rodziców, a przekonanie o rozwijaniu osobistej kariery związanej z wysokimi zarobkami kształtuje się u nich w bardzo młodym wieku. Chcą dużo posiadać, są materialistami; lubią zakupy, są klientami modnych marek, modnych ubrań i fryzur, kolczykowania i tatuaży. Krótko mówiąc, są coraz bardziej podobni do swoich rówieśników z innych zachodnich państw i coraz mniej przypominają „Izraelczyków" z poprzednich pokoleń.

Aż do wojny Jom Kippur państwo Izrael było „społeczeństwem wizji" skierowanym ku narodowym celom; przede wszystkim ku ocaleniu narodu żydowskiego i utworzeniu hebrajskiego niezależnego państwa, które będzie światłem dla narodów. Wraz z upływem czasu straciło ono naiwność i swoją solidarność plemienną; stało się bardziej krytyczne, skłócone i egocentryczne. Naturalnie, proces ten nie był jednakowy we wszystkich grupach. Wśród religijnych narodowców miał miejsce przynajmniej do ostatniego dziesięciolecia proces odwrotny, ale wśród wykształconej, świeckiej i dobrze sytuowanej warstwy *watikim* zachodziła wzrastająca regresja, przyspieszana w wyniku wydarzeń i procesów miejscowych (wojny, emigracja, napięcia polityczne i etniczne, liberalizacja rynku ekonomicznego). Spowodowało to głęboką zmianę w pozycji i wizerunku narodowych instytucji, na czele z instytucjami politycznymi i obronnymi, gdzie wartości, które należały do najważniejszych w egzystencji izraelskiej – takie jak służba narodowa, praca ochotnicza czy zachowywanie hebrajskiej tradycji – uległy zmianie. Tak powstał żyzny grunt do tworzenia się nowych społecznych typów. Szczytem tego procesu był rozpad modelu

sabry, będącego przez wiele lat rodzajem latarni morskiej w świecie wartości, i jego zamiana na bardziej globalny, w którego centrum stoi yuppie.

Jest to dramatyczna zmiana (w kategoriach izraelskich); większość Izraelczyków jest świadomych, że ma ona miejsce, ale jednocześnie tłumi i nie przyjmuje jej wielkiego znaczenia. Ale wątpliwe, czy postać yuppie była w planach pokolenia założycieli przewidywana.

Wszystkie tendencje po epoce sabry, które zaczęły przyspieszać w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, wzmocniły się jeszcze bardziej w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku – zwłaszcza dzięki wzrastającemu wpływowi telewizji i Internetu, wzrostowi poziomu życia i pogłębieniu konfliktu z Palestyńczykami.

Podsumujmy w skrócie procesy, które wpłynęły na postać młodego świeckiego Izraelczyka:

1. Feminizacja społeczeństwa izraelskiego, to znaczy przejście do nieco bardziej złagodzonego modelu podziału płci, który stworzył niezależną i asertywną kobietę oraz wrażliwego mężczyznę.
2. Postępujące przenikanie się orientalnych grup etnicznych z grupami aszkenazyjskimi, które stworzyły nową klasę średnią – aszkenazyjsko-orientalną. Przenikanie to wyraża się również w izraelskim stylu życia łączącym śródziemnomorskość z amerykanizacją.
3. Otwarcie się na zagranicę i globalizacja Izraela. Proces ten wyraża się między innymi w normalizacji i spowszednieniu podróży za granicę, zwłaszcza zorganizowanych wyjazdów na wypoczynek do śródziemnomorskich hoteli i do Tajlandii, w napływie międzynarodowych sieci, w podążaniu młodych za międzynarodowymi markami.
4. Rewolucja w mediach, która uczyniła telewizję (a za nią Internet) izraelskim „Flecistą z Hameln". Izraelczycy uzależnili się od mediów, które dostarczają im nieustający strumień bodźców, bohaterów kultury i modele do naśladowania. Państwo Izrael stało się materialistyczne jak inne zachodnie społeczeństwa. Marzeniem Izraelczyka jest dziś zostać „idolem", tancerzem, śpiewakiem, modelem, prezenterem i zyskać sławę. Rewolucja w telekomunikacji wytoczyła wojnę edukacyjnym normom w rodzinie i szkołach oraz tradycji czytania książek i gazet. Przyczynia się też do wzmocnienia umiejętności w zakresie audiowizualnym i umiejętności gry aktorskiej wśród młodego pokolenia.
5. Przejście z modelu kultury narodowo-kolektywnej – kładącej nacisk na surowość, tłumienie uczuć, ukrywanie intymności i oddanie się wypełnianiu wizji syjonistycznej – do modelu kultury indywidualnej, kładącej nacisk na poszukiwania psychologiczne, na jawne okazywanie uczuć i na osobisty rozwój.

6. Przejście z syjonistycznego, antydiasporowego tygla narodów do kulturalnego pluralizmu i uprawomocnienie tożsamości łącznikowej (izraelsko-rosyjskiej, izraelsko-druzyjskiej, izraelsko-ultraortodoksyjnej, izraelsko-etiopskiej i innych). Jeśli model sabry był przede wszystkim modelem męskiego, żyjącego od pokoleń w Izraelu, dobrze sytuowanego, wykształconego aszkenazyjczyka, związanego z partią Mapai, model „nowego Srulika[5]" miesza ze sobą płci, status, orientacje religijne, ideologie i polityki.
7. Stworzenie zaskakujących połączeń pomiędzy kulturami i stylami z pozoru odległymi od siebie – rodzaj kolażu postmodernistycznego, w którym „wszystko pasuje do wszystkiego". Jednym z wyraźnych izraelskich przejawów tego zjawiska jest wzrost kultury New Age, stanowiącej mieszaninę myśli Freuda, Maharishi, rabina Carlebacha i chasydyzmu z Bracławia.
8. Rozwój wolnego rynku i społeczeństwa pogranicznego, a także wzrost orientacji materialistycznej, hedonistycznej, egoistycznej i karierowiczowskiej.
9. Rozwój kultury, rekreacji i rozrywek oraz pojawienie się pokolenia hedonistów i „ludzi stylowych", jako modelu przeciwstawnego do „zakonników w khaki". Dzisiejsi młodzi nie bawią się, aby obudzić się i wrócić rześkimi do pracy, ale ciężko pracują, żeby się bawić – w kawiarniach, restauracjach, klubach i centrach handlowych rozproszonych we wszystkich częściach Izraela.
10. Społeczeństwo syjonistyczne zakładało khaki i wyróżniało się demonstrowanym ascetyzmem oraz pogardą wobec piękna zewnętrznego. Izrael jest wprawdzie bardzo daleki od innych kultur, zwłaszcza chrześcijańskiej, jeśli chodzi o stosunek do piękna i estetyki, jednakże kapitalistyczna ekonomia wychowuje Izraelczyków w tej dziedzinie i obdarowuje ich nową wrażliwością. Izraelczycy mają obecnie więcej pieniędzy i czasu, aby zainwestować w produkty upiększające, zadbać o siebie i o otoczenie; nauczyli się i nadal uczą się wartości rynkowej urzekającego i eleganckiego produktu w pociągającym opakowaniu, wyrosłego w pięknym otoczeniu. Samo otoczenie produktu uważa się za część marki i wizerunku firmy; wyraża jej bogactwo, pomysłowość, nowoczesność i wydajną służbę klientowi oraz przykładanie wagi do szczegółów. Jednocześnie wraz z procesem kapitalizacji sztuka projektowania coraz bardziej opanowuje prawie każdą dziedzinę naszego życia i spycha wizualną szarość syjonistycznej

[5] Srulik – ilustrowana postać stworzona w 1956 roku przez Kariela Gardosha. Srulik ubrany w zielone spodenki khaki, czapkę „tembel" i biblijne sandały to postać symbolizująca pionierski, syjonistyczny i walczący Izrael.

ery. Częścią zjawiska jest wciąż wzrastająca liczba instytucji, w których można uczyć się sztuki projektowania jako zawodu i hobby (wyższe szkoły, szkoły i koła). „Nowe Sruliki" nie są niedbałe jak pokolenia sabrów, które ich poprzedziły; orientują się dobrze w globalnej linii mody (są *cool*), są bardzo twórczy w dziedzinie wyglądu zewnętrznego (ubrania, buty, fryzury, kolczyki, tatuaże) i projektowania wnętrz (kawiarnie, kluby i inne).

11. Rewolucja w nauce i komputeryzacja doprowadziły do rozkwitu izraelskiej gałęzi nowych technologii i do uczynienia Izraela jednym z najbardziej skomputeryzowanych państw, posiadającego najlepsze technologie na świecie (osobiste komputery, Internet, telefony komórkowe i inne). Rewolucja komputerowa i telekomunikacyjna oraz powstanie izraelskiego pokolenia „cyberprzestrzennego" ma wielki wpływ na słabnącą pozycję kultury narodowo-syjonistycznej. Kultura w swojej naturze rozwija się za pomocą zbioru konwencji i małych bodźców, które tworzą uwarunkowania, uwrażliwienia i smaki. Komputer i telewizja przynoszą potop uniwersalnych bodźców, które nie są zależne od geografii, klimatu, miejscowej mowy i tradycji oraz zastępują narodowe partykularne bodźce. Jeśli człowiek jest wzorcem pejzażu ojczyźnianego, dzisiejsi młodzi stają się coraz bardziej wzorcem wieloprogramowego pejzażu telewizyjnego i stron w sieci internetowej. „Nowe Sruliki" żyją w digitalnym świecie (mp3, telefony komórkowe i inne), myśląc i mówiąc „po komputerowemu".
12. Dominacja modelu yuppie – globalnego (niewątpliwie telawiwskiego), złożonego w Izraelu z trzech podmodeli: miejski karierowiczowski, kapitalistyczny, hedonistyczny yuppizm według modelu popularnego serialu telewizyjnego „Ramat Aviv Gimel"; duchowy bohemistyczny wspólnotowy yuppizm według modelu popularnego serialu telewizyjnego „Florentin"; yuppizm śródziemnomorski, który zyskał ludowy przydomek „*ars* – poetyckość" (hebr. *ars* – slangowe określenie młodych o niekulturalnym obyciu).

Jakie są typowe pragnienia pokolenia post-sabry w Izraelu (chodzi tu przede wszystkim o warstwę społeczeństwa świecką i zachowującą tradycję)? W naturalny sposób są bardziej osobiste, egocentryczne i funkcjonalne niż to się działo w przeszłości. Miłość, kariera, pieniądze, sława. Prawdopodobnie młodzi są też bardziej skoncentrowani na celach. Dzisiaj nie myśli się perspektywicznie, ale żyje się teraźniejszością. Nie znaczy to, że młodzi w Izraelu nie mają wielkich marzeń. Przeciwnie; wielkie marzenia są podstawą sukcesu firm zajmujących się nowymi technologiami, które zatrudniają licznych yuppie. Ale pod względem osobistym yuppie żyją dniem dzisiejszym. Kto wie, co będzie się ze mną działo za dziesięć lat, a nawet za miesiąc – mówi yuppie. Może mieć miejsce krach na giełdzie, ja mogę z dyrektora zamienić

się w bezrobotnego i co naturalne w Izraelu, można umrzeć w jakimś zamachu czy wypadku drogowym. W dziedzinach twórczości i sztuki jest to jeszcze bardziej nieprzewidywalne i ludzie, którzy zajmują się tym zawodowo, żyją w wiecznym poczuciu niepewności.

W tym miejscu należy dokonać ważnego rozróżnienia między pokoleniem byłych sabrów (urodzonych w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych), którzy nadal doświadczali w dzieciństwie typowych przeżyć charakteryzujących sabrę, na przykład w ruchach młodzieżowych – a pokoleniem ich potomków (urodzonych w latach osiemdziesiątych i później). Dzieci dorastały bez walk, w otwartym świecie – niektórzy powiedzą, że aż nazbyt otwartym, bo już w nim trudno skrystalizować konkretne pragnienia. Są też bardziej zależni od swoich rodziców i brakuje im społecznej perspektywy, którą daje czytanie książek.

W sondażu przeprowadzonym w 2007 roku zapytano młodzież, kim chciałaby być w przyszłości. 62% odpowiedziało, że chcą być sławni, ale tylko 30% chce tego bardzo, a 32% po prostu chce. 92% chce mieć wpływ, a z nich 60% bardzo tego chce. 49% bardzo chce być bogatymi, a 42% po prostu tego chce. 92% bardzo chce cieszyć się z życia, a 80% bardzo chce być spełnionymi.

Agent reklamowy, który przeprowadził ten sondaż, powiedział: „Młodzież chce odnieść sukces; nie jest dla nich jeszcze jasne, jak to się zdarzy, ale chcą tego dokonać. W zaskakujący sposób chęć „bycia sławnym" znajduje się stosunkowo nisko w hierarchii ich pragnień. Niezbyt ich to interesuje. To pokolenie, które wyrosło na etosie szybkiego wzbogacenia się w wyniku wykupu przedsiębiorstw start-up przez potentatów nowych technologii i na serialach takich jak „Ustawieni w życiu", opowiadający o losach czwórki młodych bohaterów, którzy w ciągu jednego dnia wzbogacili się w branży nowych technologii. Pokolenie, w którym każdy urodził się aby tańczyć, po to, aby zostać samemu idolem. Pokolenie, w którym z jednej strony jest dużo pluralizmu i otwartości, a z drugiej dużo zastoju i podążania wytartymi ścieżkami. Dużo mniej buntują się przeciwko swoim rodzicom, radzą sobie jakoś ze szkołą i już w wieku 14 lat wiedzą dobrze, że chcą odnieść sukces. W stosunkowo młodym wieku mówią o samorealizacji, o wyrażaniu siebie, o szczęściu i miłości. Ale bardzo często pojawia się odczucie, że co innego mówią, a co innego myślą. Mówią, że chcą uczestniczyć, ale w praktyce polegają na dorosłych; chcą wpływać, ale wolą pozostać pasywnymi. Chcą przede wszystkim cieszyć się życiem".

Jednym z najwyraźniejszych przejawów życia yuppie jest brak stałości. Znasz ogólny azymut, w którym twoje życie będzie postępować naprzód, ale nie masz pojęcia, co czeka cię po drodze. Dlatego też trudno i może niemożliwe jest ustalenie prognozy i skrystalizowanie pragnień. Nawet na poziomie osobistych stosunków staje się to z dnia na dzień trudniejsze. Przecież w na-

szej epoce co druga, albo co trzecia para się rozwodzi i kto wie, co w przyszłości stanie się z żoną czy mężem. Nawet kobiety, które były kiedyś opoką stałości, są obecnie pełne energii, fantazji i wiecznie niespokojne.

Nie ulega wątpliwości, że pragnienia młodych w krótkiej i dalekiej perspektywie są dziś dużo bardziej materialistyczne niż to miało miejsce w przeszłości. Liczy się pełny rachunek w banku, duże mieszkanie, luksusowy samochód. Dorosło tu młode pokolenie, które mierzy siebie i innych przede wszystkim i nade wszystko przez pryzmat pieniędzy. W sondażu dotyczącym konsumpcji, który został przeprowadzony ostatnio (2008) wśród młodzieży i opublikowany w gazecie „Globes" czytamy, że „jeśli chodzi o własny wizerunek, oscylują między chęcią „bycia jak wszyscy" a pragnieniem bycia wyjątkowymi i niepowtarzalnymi: kupią koszulkę jaką ma kolega, ale w unikalnym kolorze".

Kiedy zapytano młodych ludzi, jaką nagrodę chcieliby dostać z okazji letniej promocji, 43% zaznaczyło wypoczynek za granicą, 12% wybrało laptop, 6% wypoczynek w Izraelu, 4% VIP-owski bilet na występy, 4% iphone, a mały procent iPod. 25% odpowiedziało, że wszystko w podobny sposób.

Specjalista od reklamy i marketingu powiedział: „Młodzież ceni marki, które się dla nich robi. Według nich unikalna reklama jest sama w sobie tematem do rozmowy i ekscytującym wydarzeniem. Szukają, co mogą robić w czasie wolnym i podczas wakacji, i cieszą się, kiedy mogą wziąć udział w marketingowych wydarzeniach. Cenią sklepy firmowe, które takie wydarzenia przygotowują; chcieliby ponownie odwiedzać takie miejsca. Chcą, żeby ich wzruszano, zadziwiano i wprowadzano innowacje, ale w ramach ich rozrywek (przyjaciele, występy, muzyka, morze, zakupy)".

Jak już zostało powiedziane, yuppie cechuje nasycenie, a co za tym idzie – obojętność. Trudno go wzruszyć i dlatego również jego pragnienia nie są jakąś odważną nadzieją, aby spełnić marzenie. Praktycznie wyrosło w Izraelu aż nazbyt rozpieszczone pokolenie, które ma już wszystko i dlatego nie ma nic. Pokolenie, które niełatwo zadowolić i wzruszyć. Pisarka Arnona Gadot przedstawiła tę cechę w wierszu „Być dziewczynką", który napisała dla dzieci w 1984 roku.

Ja coś chcę
nie stąd
nie stamtąd
nie niebieskie
nie małe
nie duże
nie słone
nie herbatnik
nie jabłko
coś…

Z drugiej strony jest również coś prawdziwego w pragnieniach i marzeniach yuppie. Jest to brak pretensjonalności i hipokryzji. Bo przecież niemało hipokryzji i naiwnej pretensjonalności było w narodowej propagandzie.

ŚWIECKA POPULACJA *WATIKIM*

Niereligijny sektor sabrów obejmuje Żydów nie noszących kipy (zachowujących tradycje i świeckich), którzy nie należą do rodzin, które imigrowały do Izraela z byłego Związku Radzieckiego i Etiopii w ciągu ostatnich dwudziestu lat. Chodzi tu o populację 3,5 miliona osób, w której skład wchodzi 130 tysięcy członków kibuców.

Obecnie, bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, linia graniczna między Żydem religijnym a zachowującym tradycje nie jest wyraźna. Niemało ludzi noszących kipy prowadzi styl życia, który jest w swojej istocie świecki w porównaniu do wielu ludzi nie noszących kipy, a definiujących siebie jako „ludzie wierzący". Tworzy to pośredni margines demograficzny tego sektora, który zazwyczaj nie jest widoczny w sondażach. Kiedy Centralne Biuro Statystyki Izraela spróbowało przedstawić statystyczny obraz tej grupy, jednym z pierwszych działań był sondaż „Religijność w Izraelu", odnoszący się do lat 2002–2004, a opublikowany w kwietniu 2006 roku. Według tego sondażu 8% populacji żydowskiej zdefiniowało siebie jako ultraortodoksów, 9% jako religijnych,12% jako religijnych zachowujących tradycję, 27% jako zachowujących tradycję i 44% jako świeckich.

Pomimo to warto podkreślić, że zazwyczaj również Żyd uważający siebie za „wierzącego", „bliskiego Bogu", „zachowującego tradycję" bądź według każdej podobnej definicji nie zawierającej słowa „religijny", ale jednocześnie nie noszący kipy, bliższy jest w swoim zachowaniu i tożsamości do człowieka niereligijnego/zachowującego tradycję niż do „religijnego" (religijni ortodoksi sami definiują religijność jako zachowywanie 613 przykazań judaizmu, a nie selektywne zachowywanie norm religijnych) i dlatego logicznym jest włączenie tych ludzi do niereligijnego sektora sabrów.

Jednym z najbardziej zakorzenionych rozróżnień w społeczeństwie izraelskim jest rozróżnienie między Żydami orientalnymi (hebr. *mizrachim*) a aszkenazyjskimi (hebr. *aszekanazim*). Jednakże jeśli chodzi o podział statystyczny, owo rozróżnienie jest bardzo wątpliwe. Centralne Biuro Statystyki Izraela, a za nim inni izraelscy badacze, ustalają pochodzenie etniczne człowieka według pochodzenia jego ojca. Przykładowo człowiek zdefiniowany jako „Żyd orientalny", jest nim wówczas jeśli „jedno z jego rodziców jest Żydem orientalnym (urodzonym w Azji-Afryce) i nie urodzonym w Izraelu", nato-

miast jako „Żyd aszkenazyjski" zdefiniowany jest człowiek, którego „jedno z rodziców jest Żydem aszkenazyjskim (urodzonym w Europie-Ameryce) i nie urodzonym w Izraelu".

Ustalenie pochodzenia człowieka według pochodzenia jego ojca jest powszechnie przyjętą konwencją w świecie, ale mowa tu o arbitralnej konwencji i praktycznie zwodniczej, dyskryminującej i dlatego również anachronicznej. Opiera się ona na szowinistycznym założeniu, w sposób oczywisty nie empirycznym, według którego sposób życia w rodzinie dyktuje zwłaszcza ojciec/mąż, a nie kobieta/żona (praktycznie zaś dyktują go dwie strony w różnych dawkach).

W Izraelu opieranie się na pochodzeniu ojca jako czynniku definiującym pochodzenie wywołuje ostre burze w strukturze społecznej do tego stopnia, że pojawia się wątpliwość, czy w ogóle jest miejsce na to, aby go używać.

W ostatnich latach coraz bardziej powszechne staje się w publikacjach Centralnego Biura Statystyki Izraela a także ogólnie – rozróżnienie potrójne: między Żydami orientalnymi, aszkenazyjskimi i urodzonymi w Izraelu (takimi, których rodzice, a także oni sami urodzili się w Izraelu). Jednakże pomimo tego rozróżnienia, polepszającego rozdzielczość etnicznego obrazu demograficznego, wielu badaczy nadal przedstawia zniekształcony obraz różnic między Żydami aszkenazyjskimi a orientalnymi, ponieważ ich dane odnoszą się nadal do starej definicji pochodzenia.

Ważne jest aby ponownie podkreślić: że w ciągu wielu lat w Izraelu rozróżnienie między Żydem orientalnym a Żydem aszkenazyjskim wypływało z tego, że większość ludzi z Izraela albo ich rodzice urodzili się zagranicą. Obecnie większość członków sektora niereligijnego sabrów stanowią urodzeni w Izraelu; rodzice więcej niż połowy z nich również urodzili się w Izraelu. Według Centralnego Biura Statystyki Izraela w roku 2006 około 3,7 miliona Żydów (religijnych i świeckich razem) urodziło się w Izraelu; spośród nich 1,9 miliona to urodzeni w Izraelu, których ojciec również tu się urodził. Innymi słowy, większość Żydów aszkenazyjskich i większość Żydów orientalnych o wiele mniej wchłonęła kulturę aszkenazyjską czy orientalną w porównaniu do ich rodziców albo rodziców ich rodziców; na podstawę ich światopoglądu i stylu życia wpłynęły doświadczenia izraelskie i kody żydowskiej kultury popularnej (szkoły państwowe, telewizja czy wojsko).

Mimo to oczywiście nie ma mowy o jednorodnej grupie etnicznej. Hybrydyzacja i analiza szerokiej gamy społecznych zmiennych (oparta na sondażach, obserwacjach i wywiadach) wytworzyła podział na główne grupy socjoekonomiczne, mianowicie grupy z gospodarstwami domowymi o podobnym statusie ekonomicznym, konsumpcji, zamieszkania, pochodzenia, wykształcenia, rodziny oraz orientacji politycznej i religijnej.

1. Status wykształconych dobrze sytuowanych *watikim* (potomkowie ruchów młodzieżowych). Grupa ta złożona jest w większości z ludzi pochodzenia aszkenazyjskiego, którzy przeszli typowy proces socjalizacji sabrów urodzonych w Izraelu (ruchy młodzieżowe, gimnazja miejskie i szkoły rolnicze), i ich potomków (drugie i trzecie pokolenie, które nie wychowywało się koniecznie w ruchach młodzieżowych i dorastało w epoce globalno-materialistyczno-skomputeryzowanej).
2. Nowa klasa średnia (aszkenazyjsko-orientalna). Grupa ta złożona jest w dużej części z rodzin pochodzenia orientalnego czy mieszanego, które w ciągu trzech ostatnich dziesięcioleci wykazały ekonomiczną i edukacyjną ruchliwość, a teraz zamieszkują duże aglomeracje miejskie. Wyłom w murach etniczno-geograficzno-ekonomicznego getta uczynili własnymi siłami rodzice (większość dorastała na peryferiach w biednych rodzinach wielodzietnych). Ich potomkowie dorastali już w lepszych warunkach ekonomicznych i społecznych (wygoda materialna, dostępność nauki i oświaty, poczucie bezpieczeństwa i dumy osobistej).
3. Mniejszość tej grupy (10-20%) stanowią rodziny pochodzenia aszkenazyjskiego. W państwie, z którego pochodzili, rodzice albo dziadkowie należeli do mniej wykształconych i sytuowanych warstw wśród Żydów. Większość przybyła do Izraela w masowych imigracjach (po Holokauście).
4. Status biednych peryferii (pracownik fizyczny). Grupa ta złożona jest prawie w całości z ludzi pochodzenia orientalnego, posiadających niskie wykształcenie i zamieszkujących geograficzne peryferie państwa Izrael (Negew, północną Galileę, biedne dzielnice w dużych miastach). Dzieci, tak jak ich rodzice, dorastają w warunkach niedostatku; w ubóstwie ekonomicznym i duchowym (bieda, wyobcowanie i brak nadziei), które przechodzi na nie w spadku.

Każdą z tych trzech grup można podzielić pod względem biologiczno-kulturowym na cztery podstawowe pokolenia, gdzie każda warstwa wiekowa ma swoje szczególne charakterystyczne cechy:

1. Pokolenie rodziców – urodzeni w latach trzydziestych i czterdziestych (wiek 65–90). Urodzili się w Izraelu albo wyemigrowali do Izraela w młodym wieku.
2. Pokolenie synów – urodzeni w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych (wiek 40–65). Większość urodziła się i zdobywała wykształcenie w Izraelu.
3. Pokolenie wnuków – urodzeni w latach siedemdziesiątych, osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych (wiek 10–30). Większość urodzonych w Izraelu.
4. Pokolenie prawnuków – dzieci, które urodziły się w trzech ostatnich latach.

W praktyce rozróżnienie między różnymi grupami nie jest jednoznaczne, ponieważ rodziny i liczne jednostki (których liczba nie jest znana) znajdują się w obszarze pośrednim; trudno ustalić granice między dwoma albo trzema grupami. Często to samo gospodarstwo domowe zamieszkują rodzice i dzieci charakteryzujące się różnymi stylami życia. Źródłem różnic między pokoleniami jest zmieniający się duch czasu oraz otoczenie dorastania i zamieszkania. Zjawisko to popularne jest w Izraelu zwłaszcza wśród sektora świeckiego *watikim*, sektora religijno-narodowego i sektora mówiących w języku rosyjskim.

Style życia są dynamiczne i wiele ich elementów z czasem ulega zmianie odpowiednio do technologicznych, ekonomicznych, kulturowych i politycznych przemian mających miejsce w społeczeństwie izraelskim i na świecie.

Każdy ze stylów życia, jak już wspomniano, dzieli się na style podrzędne. Można zatem porównać style do podstawowych kolorów, jako że każdy kolor ma różne odcienie.

MIESZCZANIE *WATIKIM*

Status wykształconego, dobrze sytuowanego i od dawna osiedlonego w państwie Żyda (*watikim*) stanowił i stanowi najmocniejszą i najbardziej wpływową na izraelskie społeczeństwo warstwę. Około 70% *watikim* jest aszkenazyjczykami, urodzonymi w Europie albo w innych zachodnich państwach, bądź też urodzonymi w Izraelu jako potomstwo ojca, który urodził się w Europie, Ameryce czy Izraelu. Około 30% jest Żydami orientalnymi; oni lub ich ojcowie urodzili się w państwach muzułmańskich (w większości przypadków chodzi tu o Irak, Jemen, Syrię i Egipt). Znaczną część (liczba nieznana) stanowią ludzie pochodzenia orientalnego, w tej warstwie także są kobiety, które wyszły za mąż za aszkenazyjczyków. Rodzina w takim przypadku przyswaja sobie zazwyczaj tożsamość bardziej aszkenazyjską (z powodu dominacji mężczyzny).

Pod względem stylu życia można nakreślić linię podziału między warstwą dorosłych (45 lat i więcej), ukształtowanych przez doświadczenia naiwnych czasów epoki syjonistycznej, a młodszą warstwą (do wieku 45 lat), ukształtowaną przez wydarzenia, które rozegrały się w epoce postnarodowej, która w Izraelu jest też okresem ultrakapitalistycznym.

Większość ludzi tej warstwy zamieszkuje duże miasta, wspólnotowe osiedla i wioski (moszawy i kibuce). Praktycznie należy do tej grupy większość ludzi mieszkających tu w prywatnych albo dwurodzinnych domach na własnościowych działkach (w dzielnicach miejskich albo w wiejskich osadach.

Do lat osiemdziesiątych była to w państwie Izrael (poza moszawami imigrantów i kibucami) jedyna żydowska grupa posiadająca domy na własnej ziemi (wille w niewielkiej liczbie dzielnic i małych osad, takie jak Denya w Hajfie, Rechavia w Jerozolimie i Savyon). Obecnie sytuacja wygląda już inaczej; wielu przedstawicieli z innych warstw i grup izraelskiej populacji mieszka w domach wybudowanych na własnościowej działce.

Większość ludzi tej warstwy żyje na wysokim poziomie ekonomicznym (trzy najwyższe decyle na drabinie ekonomiczno-społecznej, dzielącej społeczeństwo według podziału zamożności), zamieszkuje w otoczeniu charakteryzującym się budowlami na wysokim poziomie jakości, zarządzaniem nieruchomością (sprzątanie, naprawy) i służbą publiczną (oświata dobrej jakości, wydajne służby miejskie, centra handlowe, dostępność rozrywek).

Powszechny model rodziny w tej grupie to para rodziców z trojgiem dzieci. Warstwę tą cechuje najwyższy w izraelskiej populacji wskaźnik liczby wdów żyjących samotnie. A to z powodu wysokiej średniej długości życia kobiet. Nie jest powszechnym zjawiskiem, aby dziadkowie mieszkali w jednym mieszkaniu z rodzicami i wnukami. Zwłaszcza z powodu przykładania dużego znaczenia do kwestii prywatności i z powodu lepszych warunków ekonomicznych. Zagorzały patriotyzm, który charakteryzował syjonistyczną populację Izraela, zepchnął rodzinę na dalsze (w porównaniu do przyjętego obecnie) miejsce w hierarchii wartości. W wielu rodzinach, państwo (albo dokładniej – służba narodowa) przejmowało działania związane z byciem w związku i rodzicielstwem. Obecnie hierarchia wartości zmienia się szybko na rzecz stawiania rodziny na jej szczycie. U młodych rodzin mamy do czynienia z troskliwym rodzicielstwem; dziecko znajduje się w centrum życia rodziny – czasem aż do utraty kontroli nad zachowaniem dzieci i stworzeniem młodego, egoistycznego, rozpieszczonego pokolenia (to niepokojące zjawisko występuje w całym zachodnim świecie).

Wśród pierwszego pokolenia (pierwsze alije – imigracje), drugiego (pokolenie Palmach) i trzeciego (Pokolenie Państwa) emigrantów syjonistycznych przyjęty był model patriarchalny rodziny, jednakże w wydaniu o wiele bardziej ułagodzonym i umiarkowanym, w porównaniu do europejskiego i amerykańskiego mieszczaństwa, a z pewnością do społeczności religijnych. Mężczyzna był traktowany jako głowa rodziny, którą trzeba szanować i słuchać jego zdania, ale nie jako tyran decydujący sam o wszystkim.

U młodych, o orientacji yuppie, model stosunków pomiędzy partnerami w związku jest zazwyczaj dużo bardziej równouprawniony. Manifestuje się to rozwojem równoległych karier i stosunkami dużo bardziej otwartymi i równościowymi niż to było przyjęte w poprzednich pokoleniach. Warto podkreślić, że większość ruchów i organizacji feministycznych wywodzi się z tej warstwy.

Kod bliskiej przyjaźni jest bez wątpienia podstawowym kodem w kulturze potomków ruchów młodzieżowych; ma swój początek w żydowskiej tradycji i solidarności, w ramach oświaty sabrów i w służbie wojskowej. Kod ten ma wiele przejawów – symboli i czynów. Duże znaczenie otwartych i przyjaznych kontaktów wyraża się między innymi w otwartej i fizycznej komunikacji międzyludzkiej. Mężczyźni mają w zwyczaju dotykać często rozmówcę, a nawet poklepywać jeden drugiego po ramieniu, wpatrywać się prosto w oczy i serdecznie ściskać ręce. U kobiet nie jest przyjęte poklepywanie, jednakże bardzo często całują się one i przytulają.

Potomkowie ruchów młodzieżowych zaprzyjaźniają się szybko i łatwo z ludźmi podobnymi do nich i w ogóle lubią wytwarzać pierwszy ciepły kontakt. Są zdecydowanymi amatorami towarzyskich spotkań z kolegami z pracy, z członkami rodziny i przyjaciółmi na wycieczkach, piknikach, w prywatnych mieszkaniach, kawiarniach, restauracjach, kołach domowych, młodzieżowych klubach kultury i sportu (zwłaszcza w okresie świąt), a także podczas kulturalnych i artystycznych wydarzeń, takich jak „Kulturalny szabat", przedstawień teatralnych, koncertów i występów muzycznych, przedstawień operowych, wystaw sztuki, wieczorów poetyckich dla publiczności, konferencji czy seminariów. Bardzo często dostarczają sobie pożytecznych rad (na przykład o miejscach turystycznych, o zakupach za granicą) i przekazują aktualne informacje o wspólnych znajomych. Podczas pierwszego spotkania z nieznanymi osobami ma miejsce zazwyczaj rodzaj izraelskiego obrzędu wymiany informacji, żeby ugruntować wspólną płaszczyznę porozumienia („Znasz to?", „Gdzie służyłeś w wojsku?" itp.). Służba wojskowa i jej przebieg jest ważnym punktem wymiany doświadczeń i tworzenia punktów stycznych dla wywołania bliskości.

Większość osób należących do tej warstwy zajmuje umiarkowane, lecz stanowcze stanowiska w kwestii spraw zagranicznych i obronności: gotowość na terytorialny kompromis, ale nie za wszelką cenę i nie na każdym terytorium. Według nich kompromis musi zobowiązywać również drugą stronę. W dziedzinie ekonomicznej powszechną koncepcją jest socjaldemokracja (oświecony kapitalizm). Niewielka mniejszość zajmuje bardziej radykalne socjalistyczne stanowiska w dziedzinie państwowo-obronnej oraz w dziedzinie ekonomii i opieki społecznej.

Rozróżnienie pomiędzy zwolennikami lewicy, prawicy i centrum jest w Izraelu – zwłaszcza wśród ludzi wykształconych i dobrze sytuowanych – trudne z dwóch podstawowych przyczyn.

Przede wszystkim większość ludzi w Izraelu zajmuje pragmatyczne stanowiska (nie czarno-białe) i ma tendencję do kształtowania swoich sposobów widzenia stosownie do zmieniającej się rzeczywistości. W wielu przypadkach

zmiana ta nie odzwierciedla się w sposobie głosowania, ale w sondażach. One zaś wciąż dowodzą, że w wielu tematach można znaleźć szerokie porozumienie między głosującymi na Kadimę, Likud, Partię Pracy, a nawet Merec. Obecnie, bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, duża jest wspólna płaszczyzna porozumienia ideologicznego, przynajmniej między tymi czterema dużymi partiami.

Po drugie, wielu ludzi z tej warstwy ma zapatrywania lewicowe w zakresie polityki zagranicznej i obronności, zaś prawicowe jeśli chodzi o problemy ekonomiczne. Co więcej, konserwatyzm identyfikowany zazwyczaj z prawicą i pluralizm identyfikowany zazwyczaj z lewicą nie zawsze idą w parze z koncepcjami dotyczącymi religii, praw obywatelskich, związków, rodzicielstwa i wielu innych dziedzin życia. Dlatego też uznanie człowieka jako „prawicowego" albo „lewicowego" jest w Izraelu problematyczne.

Mimo to nadal można zapytać: jaka jest liczba „radykalnych lewicowców"? W ostatnich wyborach (2009) nadarzyła się socjologiczna okazja umożliwiająca rozróżnienie między lewicą radykalną (niektórzy powiedzą: dogmatyczną) a ludźmi centrum. Stało się to w wyniku atmosfery patriotycznej, która wzmocniła się w całej społeczności Izraelczyków po „Operacji Płynny Ołów". W wyborach tych 99.611 osób zagłosowało na nową organizację Merec, 112.130 osób na Hadash, (w większości prawdopodobnie Arabowie), 12.378 na Partię Zielonych, 27.737 na Zieloną Organizację – Meimad (Żydowskie Państwo). Liczba radykalnych lewicowców w Izraelu wynosi mniej więcej około 200 tys. osób spośród świeckich Żydów (przy założeniu, że wyrazista lewica będzie głosowała również na Partię Pracy).

Duży procent (trudno ocenić jego wielkość, ale przyjęto, że jest dużo większy od ogólnej liczby populacji izraelskiej) tej warstwy obsadza wysokie funkcje w instytucjach rządowych (rząd, Kneset, ministerstwa rządowe, organizacje ekonomiczne, system obronny i oświata). W ostatnich latach miało miejsce powolne zmniejszanie ich liczby w instytucjach rządowych. W kliku dziedzinach – takich jak na przykład władza miejscowa i wojsko – najwyraźniej stracili swoją przewagę na skutek procesu starzenia się i szybkiej ruchliwości nowej klasy średniej (zwłaszcza populacji pochodzenia orientalnego).

Istnieją duże różnice (trudno oszacować ich dokładną wielkość) w zaangażowaniu politycznym pomiędzy pokoleniem pięćdziesięciolatków i starszych (pokolenie sabrów, które wychowywało się w ruchach młodzieżowych) a pokoleniem pięćdziesięciolatków i młodszych (pokolenie globalne). Wśród młodego pokolenia coraz silniejsza staje się tendencja do politycznego i społecznego eskapizmu. Kolektywny i totalny patriotyzm ery syjonistycznej, który charakteryzował poprzednie pokolenia, został zamieniony na stosunek indywidualny i egocentryczne ukierunkowanie na realizowanie się w sferze prywatnej (związek, kariera, miłe spędzanie czasu). Wyraża się to między

innymi w pogardzie wobec polityki i polityków oraz w zmniejszeniu się motywacji do służenia państwu (na przykład w dziedzinie służby obronnej). Stosownie do tego, popularne tematy rozmów dotyczą kariery, rozrywki, czasu wolnego, zakupów, miłości, związków i rodzicielstwa.

Natomiast dorosłe pokolenie (pięćdziesięciolatkowie i starsi), mimo że przeszło bolesny proces wychodzenia ze złudzeń, nadal okazuje silne zaangażowanie emocjonalne i troskę o losy państwa. Powszechnie panujący sposób widzenia wśród członków tej warstwy głosi: mamy uprzywilejowaną pozycję w projekcie izraelskim (między innymi z powodu służby wojskowej i publicznej na wysokich stanowiskach); jesteśmy odpowiedzialni za istnienie i przyszłość państwa Izrael (wynik syjonistycznego wychowania w domu, w szkole, w ruchach młodzieżowych i w wojsku).

Wielu spośród członków tej warstwy charakteryzuje się dobrą znajomością tego, co się dzieje na arenie politycznej, i znajomością dyskursu na tematy polityki wewnętrznej i zagranicznej. Wielu kształtuje opinię w społeczeństwie izraelskim oraz zna bezpośrednio albo pośrednio ludzi zajmujących wysokie i ważne stanowiska.

Polityka oraz system obronny są głównymi tematami rozmów salonowych i innych spotkań towarzyskich tej grupy. Kwestie tu poruszane dotyczą zazwyczaj działalności (ujmowanej w większości przypadków jako błędna) polityków i systemów instytucjonalnych, przygnębiającej sytuacji państwa i jego przyszłości (niektórzy nazwali to „rozmową biadolenia" albo „narzekaniem i bawieniem się").

Grupa potomków ruchów młodzieżowych – zarówno dorosłych, jak i młodych – jest świecka w swoim sposobie życia. Pomimo to większość nie jest nastawiona wrogo do religii. Pytani, jak wyraża się judaizm w ich sposobie życia, udzielają niejasnych i niejednorodnych odpowiedzi. Niektórzy twierdzą, że sam fakt, że żyją w państwie Izrael i mówią po hebrajsku, jest judaizmem. Inni widzą przejaw swego judaizmu w zachowywaniu religijnych uroczystości (obrzęd obrzezania, bar micwa, ślub, pogrzeb), jak również w obchodzeniu świąt Izraela wśród rodziny albo przyjaciół. Jeszcze inni mówią, że ustosunkowują się do wybranej liczby symboli, stanowiących dla większości Żydów na świecie wspólny mianownik – takich jak post w Jom Kippur, niespożywanie wieprzowiny, należyte przeprowadzanie sederu podczas święta Pesach. Wspólnym dla wszystkich członków tej grupy, w kontekście ich stosunku do religijnych zwyczajów jest fakt, że stanowi to dla nich przede wszystkim kwestię tradycji, a w mniejszym stopniu wiary. Ich stanowisko można zdefiniować jako „żydowską świeckość".

Ostatnio coraz bardziej rozprzestrzenia się w Izraelu tendencja tworzenia alternatywy dla tradycyjnych uroczystości żydowskich (zwłaszcza ślubu

i bar czy bat micwy). Większość przekraczających granice i łamiących konwencje w tej dziedzinie pochodzi z młodej, wykształconej warstwy potomków ruchów młodzieżowych. Mimo to nadal większość członków tej warstwy woli nie odstępować od żydowskiej tradycji obchodzenia świąt i rodzinnych uroczystości. Poniżej zostanie to dokładniej omówione.

Potomkowie ruchów młodzieżowych stanowią warstwę, w której skład wchodzi większość elity biznesowej Izraela. Co więcej, zdecydowana większość kobiet znajdujących się na wysokich pozycjach w gospodarce Izraela pochodzi z tej warstwy (z powodu równouprawnienia w rodzinie oraz silnego etosu wykształcenia i niezależności ekonomicznej).

Do grupy tej należy również większość właścicieli firm rodzinnych (parę pokoleń pracujących we wspólnym interesie), jak również właścicieli firm i przedsiębiorstw na poziomie średnim i wyższym.

W ostatnich latach zmienia się coraz bardziej – zwłaszcza wśród wykształconej warstwy – koncepcja kariery, zawodowe cele i profesjonalna tożsamość. Jeśli człowiek w przeszłości wybierał konkretny zawód na całe życie i rozwijał karierę w jednym albo maksymalnie w dwóch miejscach pracy, dzisiaj osobista kariera stała się elastyczna i zmienna. Jest też mniej zdefiniowana z punktu widzenia tożsamości, ponieważ profesje stały się w naszych czasach złożone i mniej utożsamiane z konkretnym miejscem pracy. Zmianę tę odzwierciedla pojęcie „kierowanie własną karierą", które weszło do miejscowego żargonu.

Trudno określić jeden ekonomiczny punkt widzenia wśród potomków ruchów młodzieżowych, ponieważ temat jest złożony i wielowarstwowy. Praktycznie ich punkt widzenia w znacznej mierze jest dwuwartościowy i stąd liczne sprzeczności. Dorosłe pokolenie wychowało się w dobie gospodarki socjalistycznej, gdy duża część gospodarki izraelskiej była w rękach Histadrutu (Centrali Związków Zawodowych) albo rządu, a status pracowników był zawsze zagwarantowany. Im szybciej rozwijała się gospodarka Izraela, tym bardziej dla większości jego obywateli stawało się jasne, że należy przejść w przyspieszonym tempie do gospodarki kapitalistycznej, gospodarki podażowej i popytowej, przedsiębiorczości i prywatyzacji. Sytuacja ekonomiczna wychowanków ruchów młodzieżowych poprawiła się bardzo, ale troska o byt wzrosła, zwłaszcza jeśli chodzi o ich potomstwo (których życie było o wiele mniej stabilne niż pierwszego pokolenia). Pierwsze pokolenie troszczyło się, żeby jego status i pensja nie ucierpiały, ale już jego potomkowie żyją w czasach finansowej niepewności, również w zaawansowanym wieku. Dlatego punkt widzenia dorosłych ma charakter dualistyczny są kapitalistami na zewnątrz, a wewnątrz socjalistami. Wśród większości młodego pokolenia koncepcja kapitalistyczna jest bardziej zakorzeniona pod wpływem ducha czasu. Pomimo to, do wciąż wzrastającej mniejszości zaczyna w ostatnich latach

docierać fakt, że „pozostałości" metody kapitalistycznej są niebezpieczne. Prowadzi to do zmian ideologicznych (w kierunku wrażliwości socjalnej i socjalistycznej), a w niektórych przypadkach również do zmian w sposobie życia (takich jak przeprowadzka z miasta na wieś).

Charakter konsumpcji dorosłego pokolenia (wychowanków ruchów młodzieżowych) można przedstawić następująco:

Ostrożna konsumpcja, której wydatki mierzone są z ręką na pulsie. Typowy konsument w tej warstwie rzadko ryzykuje. Wydawanie pieniędzy jest powściągliwe, bez rozrzutności, ekstrawagancji i ponoszenia wysokiego ryzyka (wyraża się to również w kwestii *overdraftu*). Ludzie uważają, aby nie wpaść w zasadzki mody i trendów, i aby nie wydawać dużych sum „bez potrzeby" na „przyjemności". Preferuje się produkt dobrej jakości, który wytrzymuje długi czas, zamiast produktu o krótkim czasie działania, zgodnego z tendencjami dzisiejszej mody. Wartość użytkowa i cena ważniejsze są zazwyczaj od piękna. Nie jest też powszechny punkt widzenia „kupmy to, co on kupił". Styl życia ruchów młodzieżowych wytworzył cechę unikania wystawności materialnej, ekscentryczności, przykuwania spojrzeń (nie jest przyjęte „życie na pokaz") i preferowania stałej linii (albo przynajmniej nieśmiałej) w kupowaniu produktów.

Większość konsumentów „kultury wysokiej" (teatr, balet klasyczny, koncerty muzyki klasycznej i jazz, wieczory i seminaria) w Izraelu pochodzi z tej grupy i spośród imigrantów ze Wspólnoty Niepodległych Państw. Kultura wspólnego bycia razem wywodząca się z ruchów młodzieżowych wpływa na sposoby spędzania czasu potomków tych ruchów. Przykładem są tu koła domowe (unikalna tradycja Izraela), wspólne śpiewanie, ludowe tańce, regularne spotkania z przyjaciółmi z czasów służby wojskowej czy piesze wycieczki w Izraelu.

Konsumpcyjny kod młodego pokolenia (orientacja yuppie) można scharakteryzować następująco:

To najbardziej przedsiębiorcza, nowatorska i najśmielsza grupa (awangardowa) w dziedzinie konsumpcji, zarówno w rozwijaniu i produkcji, jak również w marketingu (ludzie reklamy, mediów, interesów itp.). W Izraelu większość „tworzącego status" i przedsiębiorczego obywatela należy do tej grupy (artyści, pisarze, ludzie z dziedziny nowych technologii, ludzie mediów, naukowcy i inni).

Młode pokolenie przejawia dużo większą rozrzutność niż ich rodzice, zaś mniejszą tendencję do oszczędzania. Na szczycie hierarchii wartości tej grupy znajdują się walory estetyczne, odzwierciedlające się w wielu dziedzinach życia; np. w projektowaniu wnętrz, ubiorze czy gotowaniu.

Jest to grupa o największej wrażliwości ekologicznej i zdrowotnej w Izraelu (podobnie jak ich rówieśników w świecie zachodnim), co wpływa na decy-

zje w dziedzinie konsumpcji (produkty dietetyczne, zdrowsza żywność i inne). Motywacja ich czynów, związana z wartościami (równość, prawa obywatelskie, feminizm i inne), odgrywa ważną rolę przynajmniej u części młodej warstwy i wpływa również na sposoby konsumpcji (np. niekupowanie produktów, które zostały wyprodukowane w krajach Trzeciego Świata przy wykorzystywaniu do pracy małoletnich pracowników).

W warstwie tej powszechna jest gotowość do ochotniczej pracy na rzecz realizacji celów społeczno-wspólnotowych wbrew przeciwnej tendencji odłączenia się od wspólnoty i społeczeństwa, i zamknięciu się w sferze prywatności (zwłaszcza wśród młodszych).

NOWA KLASA ŚREDNIA

W latach siedemdziesiątych, po tym kiedy w społeczeństwie izraelskim pojawiło się wielu tanich robotników z ziem okupowanych i kiedy urodzeni w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych osiągnęli dojrzałość biologiczną, różnice etniczne w państwie Izrael zaczęły się stopniowo zmniejszać.

W latach osiemdziesiątych, gdy Likud doszedł do władzy, poprawiła się pozycja ludzi pochodzących z orientalnych grup etnicznych i wielu z nich znalazło drogę do przywództwa politycznego – początkowo na poziomie lokalnym, a później i na państwowym. Likud stał się domem, rodziną, symbolem i organizmem nowej ruchliwości społecznej. Praktycznie ugruntowanie się Likudu w rządzie i złamanie politycznej hegemonii partii Mapai przyspieszyły powstanie nowej klasy średniej.

Kapitalizm, który przyniósł z sobą Likud, przyczynił się w znaczny sposób do poprawy ekonomicznego poziomu życia tej warstwy. Rozwój drobnego handlu, inwestowanie na giełdzie oraz prace wykonawcze i podwykonawcze stały się korzystnymi sposobami na gromadzenie pieniędzy, własności i podnoszenia statusu społecznego bez konieczności posiadania wyższego wykształcenia albo protekcji partii Mapai.

Wielu członków tej warstwy to właściciele małego bądź średniego biznesu – kupcy, przedsiębiorcy budowlani, właściciele restauracji, taksówkarze i inni. Częściowo pracują w służbie państwowej (ministerstwa rządowe, urzędy miejskie i rady, szpitale, wojsko, oświata i inne), a częściowo robią karierę w zawodach związanych ze służbą obywatelską, w których jest mniej przeszkód społecznych i protekcji: ubezpieczenia, zawody techniczne, bankowość, turystyka, bycie wspólnikiem w kooperatywie z firmą transportu autobusowego Egged i inne. Ostatnio coraz więcej ludzi z tej grupy pracuje w takich dziedzinach biznesu, jak sport, moda czy media.

Proces kapitalizacji Izraela rozpoczął proces rozbijania (niedoprowadzony do końca) tradycyjnego związku między „niebieskim kołnierzykiem" i niskimi dochodami a pochodzeniem orientalnym (*mizrachi*); równocześnie zaś zneutralizował różnice między żydowskim stylem życia orientalnym a aszkenazyjskim. Ci, którzy mieszkali w dzieciństwie na ciasnych osiedlach bloków nazywanych „pociągowymi" (hebr. *rakewet*), zaczęli stopniowo nabywać przestronne mieszkania, a nawet domy na działkach własnościowych na peryferiach. Ci, którzy dorastali w tradycyjnej rodzinie wielodzietnej, zaczęli zakładać nowoczesne rodziny, z nie więcej niż czwórką dzieci. Ci, których rodzice nie wsiedli do samolotu od czasu ich imigracji do Izraela, zaczęli podróżować za granicę – na początku na tereny bliższe i tańsze, takie jak Grecja, Cypr i Turcja, a potem również do państw dalekich i drogich. Ci, których rodzice jeździli autobusem, mogli pozwolić sobie po raz pierwszy na nowy samochód. Początkowo popularny Subaru, a potem inne japońskie marki stały się symbolami grupy i okresu – eleganckie samochody (automatyczne skrzynie biegów, kierownice ze wspomaganiem, silniki dużej mocy i inne) o przystępnej dla wielu osób cenie.

W latach dziewięćdziesiątych i w pierwszym dziesięcioleciu nowego tysiąclecia, kiedy nowa mnogość towarów w sklepach stała się dostępna dla coraz większej grupy ludzi, powstała i ugruntowała się szeroka, nowa, dobrze sytuowana (niebogata i niebiedna) izraelska średnia klasa aszkenazyjsko-orientalna, która łączy w sobie wschodnie i zachodnie tradycje, sposoby zachowania i gusty. Również dobór bohaterów kultury zaczął bardziej odzwierciedlać nową klasę. Wiele znanych nowych osobistości ze świata mediów – aktorzy filmowi i teatralni, gwiazdy sportu, modele, politycy, muzycy, artyści estradowi – pochodzi z tej warstwy. To oni wzmocnili jej tożsamość jako wpływowej i szanowanej w społeczeństwie izraelskim.

Głęboka zmiana, jaka dokonała się w tej warstwie, widoczna jest zwłaszcza w młodym pokoleniu – urodzonych w latach osiemdziesiątych i później. Jest to pokolenie smsa, mp3, facebooka i Messengera. Większość urodziła się w Izraelu i ma rodziców, którzy też się tutaj urodzili. Pokolenie to charakteryzuje się łączeniem modeli sabry, tradycyjno-religijnych, globalnych i lokalnych (teren zamieszkania). Podstawowymi doświadczeniami, które je kształtują, są liceum, wojsko, wycieczka na Daleki Wschód albo do południowej Ameryki, studia akademickie w wyższej szkole (*college*) bądź na uniwersytecie.

W około 15% gospodarstw domowych obydwoje partnerów jest aszkenazyjczykami urodzonymi w zachodnich państwach (przede wszystkim w Europie) lub w Izraelu, jako potomstwo ojców urodzonych w Europie/Ameryce. W około 70% gospodarstw domowych obydwoje partnerzy urodzili się w państwach arabskich (Żydzi orientalni) albo są dziećmi rodziców,

którzy obydwoje urodzili się w państwach arabskich (zwłaszcza w północnej Afryce i Jemenie). Około 10–15% gospodarstw domowych tworzą pary mieszane: jedno z partnerów jest Żydem orientalnym, a drugie aszkenazyjczykiem. Większość członków tej warstwy zamieszkuje duże i średnie miasta oraz moszawy, jak na przykład Bat Yam, Holon, Nahariya, Netanya, Aszdod, Petah Tikva, Kiryat Bialik, Rosh HaAyin, Rishon LeZion, Ramat Gan albo Modi'in.

Większość „nowej klasy średniej" mieszka w okolicy(dzielnice, moszawy) charakteryzującej się średnim do wysokiego poziomem jakości budowy, zarządzaniem nieruchomościami (sprzątanie, naprawy) i służbami publicznymi (oświata na dobrym poziomie, sprawne usługi municypalne, centra handlowe i dostęp do rozrywek). Warstwa ta zaludnia w Izraelu większość nowych dzielnic (zbudowanych w ciągu ostatnich 10 lat przez przedsiębiorstwa budowlane) oraz prywatne budowy (wille, domki).

W dziedzinie warunków mieszkaniowych znaczna część tej grupy dokonała pionierskiego skoku w porównaniu do warunków, które charakteryzowały ich dzieciństwo (*ma'abarot* – tymczasowe obozy dla uchodźców, osiedla Amidar – wieloosobowe, w stylu sowieckim, o bardzo złym standardzie i inne). Przełom miał miejsce również w moszawach imigrantów w starych osadach, gdzie umożliwiono budowę bloków na ziemi rolniczej i podniesienie standardu z elementarnych małych domów Agencji Żydowskiej na wille.

Około 25% rodzin „nowej średniej klasy" zamieszkuje obecnie domy na działce własnościowej (większość rodzin urodzonych w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych) – przeważnie w nowych dzielnicach na peryferiach, nieopodal miast albo w ich centrum. Praktycznie do lat osiemdziesiątych tylko nieliczna mniejszość pochodzących z orientalnych grup etnicznych mieszkała w domach na działce własnościowej (z wyjątkiem tych w moszawach imigrantów, o czym była już mowa wcześniej).

Około 60% rodzin „nowej średniej klasy" mieszka w budynkach z lokalami mieszkalnymi o dobrym standardzie. Praktycznie większość rodzin w Izraelu mieszka w budynkach o wysokim standardzie, które umiejscowione są na obszarze dużych aglomeracji izraelskich należących do tej warstwy i do syjonistycznego mieszczaństwa *watikim*.

Domy z działkami własnościowymi w nowych dzielnicach na peryferiach („Zbuduj swój dom" i podobne) może bardziej niż inne rodzaje zamieszkania odzwierciedlają styl życia, a co za tym idzie, kody wartości „nowej klasy średniej". Zbudowane według planu mieszkańców i/albo przedsiębiorców budowlanych (którzy również w znacznej części należą do tej warstwy), mają bowiem na celu odpowiadać koncepcjom estetycznym wizerunku, który chcą pokazać otoczeniu i sprostać codziennym potrzebom.

Chodzi tu o prywatne domy, zbudowane na średniej powierzchni pół dunama[6]. Większość domów jest dwupoziomowa (parter, w większości przeznaczony na kuchnię i salon, oraz piętro mieszkalne), częściowo mają też piwnicę i strych (przeznaczone zazwyczaj na spiżarnię). Domy zamieszkiwane są w większości przypadków przez jedną rodzinę (4–6 osób).

Kolorowy prywatny dom, którego budowla inżynierska jest złożona i niestandardowa (czasem celowo efekciarska), mnóstwo wypukłości, pochyleń, okien łukowych i mnogość czerwonych dachów – wszystko to i dodatkowe elementy wyrażają sprzeciw wobec ceglanej i szarej schematyczności wspólnych domów i ludowych osiedli, od których wszyscy chcieli uciec.

Przeważająca część zamieszkujących/przedsiębiorców budowlanych wykorzystuje większość budowli, zostawiając dla siebie minimum podwórka i maksimum domu. W wielu przypadkach nie zadowalają się dozwolonymi wymiarami terenu na budowę i wynajdują architektoniczne „kombinacje" (rodzaj balkonów, dodatków, zakoli i innych), które mają na celu wykorzystania maksimum terenu przy minimum opłat podatkowych dla urzędu miasta.

Ogród jest bez wątpienia centralnym elementem domu, zarówno jako symbol statusu, jak i miejsce rozrywek, relaksu i przyjmowania gości. Rozkwit izraelskiego ogrodu doprowadził do wielkiego rozwoju szkółek leśnych w Izraelu w dwóch ostatnich dziesięcioleciach. Ich liczba i teren wzrastały, asortyment roślin i mebli ogrodowych poszerzał się, był coraz bardziej zróżnicowany, a same szkółki leśne stały się ważnym miejscem rodzinnych rozrywek, zwłaszcza w weekendy i w święta.

Powszechny model rodziny w tej grupie to para rodziców i 3–4 dzieci. Wartości rodzinne podobne są tu do znanych już ze środowiska potomków ruchów młodzieżowych – z jedną ważną różnicą: więzi między pokoleniami (dzieci, rodzice, dziadek i babcia) są pod wpływem kultury orientalnej i są znacznie silniejsze. Wyraża się to na przykład w częstszym uczestniczeniu w posiłkach rodzinnych (zwłaszcza w weekendy), w bardziej powszechnym zwyczaju zamieszkiwania starszego dziadka czy babci razem z dziećmi i wnukami, w stałych i mocniejszych związkach z dalszą rodziną (wujostwo, bratankowie, szwagrowie i inni). Pomimo to współczynnik rozwodów wśród młodych tej warstwy nie jest mniejszy.

Również model rodzicielstwa podobny jest do tej z warstwy potomków ruchów młodzieżowych, z jedną ważną różnicą: wychowuje się tu dzieci jak „królewny i królewiczów", nakładając na nich pragnienia i wysokie aspira-

[6] Dunam – jednostka powierzchni stosowana dawniej w Imperium Otomańskim, a dziś m.in. w Izraelu, równa 1000 metrów kwadratowych (przyp. red. nauk.).

cje charakteryzujące tę ruchliwą warstwę. W wielu rodzinach rozpieszcza się i traktuje dzieci w sposób szczególny również w ramach rekompensaty za ciężkie dzieciństwo, jakie mieli rodzice.

Wiele rodzin z tej grupy, zarówno dorosłych, jak i młodych, trzyma się nadal patriotycznego światopoglądu i przepełnionych jest miłością do państwa Izrael. Większość członków tej warstwy nie przyjmuje koncepcji lewicowych, które ujmowane są jako wyniosłość, zdradliwość i bujanie w obłokach.

Wielu z dorosłych członków pokolenia potomków ruchów młodzieżowych (powyżej 40. roku życia) cechuje dobra znajomość tego, co dzieje się na arenie politycznej i w dyskursie medialnym na tematy polityki wewnętrznej i zagranicznej. Polityka i system obronny są głównymi tematami rozmów podczas towarzyskich spotkań tej grupy, obok rozmów o rodzinie, przyjaciołach, zakupach i rozrywkach.

Polityka, zwłaszcza lokalna, stanowiła i stanowi dla tej warstwy ważny instrument aktywności. Wielu spośród przewodniczących rad terenowych i lokalnych jest ludźmi ze średniej klasy. Dlatego również wybory lokalne w tych miejscach są bardzo żywiołowe i doprowadzają często do wewnętrznych walk pełnych pomówień i szykan.

Tendencją polityczną staje się umiarkowana centroprawica. W przeszłości większość członków omawianej warstwy głosowała na Likud, a mniejszość na Szas i partie centrowe, które na przemian wchodziły i schodziły z izraelskiej sceny politycznej („Zmiana", „Partia Centrum", „Kadima" i inne). W ostatnich dwóch kampaniach wyborczych nastąpiło przesunięcie głosów na „Kadimę" (mimo to wielu głosujących na nią w przeszłości wróciło do Likudu).

Współczynnik głosujących na partie lewicowe z tej grupy jest równy prawie zeru. Są one traktowane jako partie aszkenazyjskie, wynoszące się z wysokiej pozycji społecznej z programem antynarodowym i antyżydowskim.

Z jednej strony w tej ruchliwej warstwie (aszkenazyjsko-orientalnej), której członkowie w większości urodzili się w Izraelu, zaszczepione jest bezpieczeństwo doświadczonych i odnoszących sukcesy *watikim*. Z drugiej strony – jak jest to przyjęte wśród innych grup na świecie wyróżniających się dużą ruchliwością międzypokoleniową – wielu nie ma nadal „spokoju społecznego", który panuje wśród „arystokracji Mayflowera" (z powodu piętna pochodzenia orientalnego, które nadal nie zniknęło, i różnic społecznych, które jeszcze nie zniwelowały się).

Członkowie tej warstwy (ponieważ wielu z nich odniosło sukces w życiu) nie denerwują się i nie protestują przeciwko złemu traktowaniu czy dyskryminacji etnicznej; w każdym razie nie w takim samym stopniu, jak czynią to członkowie biednej warstwy peryferyjnej i klasy robotniczej. Jednakże

u wielu nadal istnieje poczucie goryczy etnicznej i obrazy z powodu dyskryminacji i złego traktowania, jakiego zaznali ich rodzice w przeszłości. Prawdopodobnie dopóki nie ulegną likwidacji różnice w wykształceniu pomiędzy grupami etnicznymi i dopóki nie znikną z izraelskiego leksykonu pojęcia „aszkenazyjski"/„orientalny", nadal będą istnieć psychologiczne i kulturowe niewidzialne mury między aszkenazyjczykami i Żydami orientalnymi – nawet wśród warstwy średniej.

Warstwa ta jest w znacznej mierze warstwą świecką nacechowaną pozytywnym stosunkiem do żydowskiej tradycji, wyrażającym się łączeniem wielu religijnych elementów podczas rodzinnych uroczystości świątecznych i w zachowywaniu żydowskiej linii ortodoksyjnej w innych uroczystościach: obrzęd obrzezania, bar/bat micwa, śluby, pogrzeby. Wielu ma również w zwyczaju świętować wieczór szabatowy na łonie rodziny, zapalając świece i odmawiając kidusz.

Tradycyjność wyraża się również w dość powszechnym (w różnym stopniu) przestrzeganiu zasad koszerności, w przekazywaniu datków na instytucje religijne oraz w składaniu próśb u rabinów i kabalistów o ich poprowadzenie i udzielenie błogosławieństwa.

Popularny model zawodowej kariery wśród pierwszego dorosłego pokolenia (60 lat i starsi) w tej warstwie to mąż z „męskim" zawodem z wysokim wynagrodzeniem i żona z „kobiecym" zawodem („różowe kołnierzyki") ze średnim wynagrodzeniem. Tylko mniejszość kobiet w tej warstwie (których dokładna liczba nie jest znana) wykonuje prestiżowe zawody przynoszące wysokie wynagrodzenie (inżynieria, nauka, zarządzanie itp.). W młodym pokoleniu model ten zmienia się, gdyż coraz więcej młodych kobiet i mężczyzn pochodzenia orientalnego wchodzi na ścieżkę kariery zawodowej. Co więcej, znaczny procent, a może nawet większość spośród właścicieli drobnych niezależnych biznesów w Izraelu należy do tej grupy.

Warto podkreślić, że w ciągu trzech ostatnich dziesięcioleci warstwa ta zdobyła profesjonalne terytoria – takie jak polityka lokalna i krajowa, adwokatura, moda, szkolnictwo, wojsko – nad którymi w przeszłości sprawowała władzę prawie wyłącznie warstwa aszkenazyjska *watikim*.

Gust typowego przedstawiciela grupy aszkenazyjsko-orientalnej jest zróżnicowany, elastyczny i ulegający trzem głównym wpływom: wpływom orientalnym (śródziemnomorskim), wpływom izraelskim (styl sabry) i wpływom globalnym (zachodnim). Odzwierciedlają się one we wrażliwości, w modelach konsumpcyjnych, w sposobie zamieszkania i w wyglądzie zewnętrznym. Dobrym przykładem tego jest gust muzyczny, najczęściej słuchani są: Shlomo Artzi i Shalom Hanoch (wpływy muzyki zachodniej) obok Eyal Golana i Sarit Hadad (wpływy muzyki orientalnej).

Przedstawiciele warstwy aszkenazyjsko-orientalnej są spragnieni życia, towarzyscy i pełni radości. Dzięki nim rodzinne wydarzenia (obrzezanie, bar micwa, ślub) stały się radosnymi wspaniałymi przyjęciami z orientalną melodramatyczną pieśnią o rytmicznych uderzeniach, stanowiącą integralną część folkloru izraelskiego.

Również „kultura grilla", wyjazd na wypoczynek do hoteli Eilatu, Turcji, Cypru i Grecji stały się ulubioną tradycją izraelską w znacznej mierze dzięki popularności kultury orientu.

W dużym uogólnieniu naturalnie, na podstawie odniesionych wrażeń z rozmów z ludźmi biznesu (ale bez empirycznych dowodów), można powiedzieć, że mamy do czynienia w tej grupie z ludźmi o typie (używamy rodzaju męskiego jedynie dla wygody) asertywnym, żwawym, ciekawym i inteligentnym. Są oni otwarci i ciepli w swoich emocjonalnych reakcjach – ściskają się i nie okazują najmniejszego dystansu do innych. Dlatego też właściwym jest, mieć gest w wydatkach – często ponad swoje możliwości ekonomiczne (stąd wysokie współczynniki długów i *overdraftu*). Nawiasem mówiąc, mowa tu o zjawisku ogólnoświatowym, występującym wśród nowej klasy średniej na całym świecie – status konstytuujący siłę nabywczą (z punktu widzenia liczby osób) jest najbardziej znaczącym na światowym rynku.

Jedną z widocznych cech charakterystycznych członków tej warstwy jest brak wyrafinowania oraz tęsknota za przepychem i „krzyczącym" kiczem, przejawiającym się w wystroju wnętrza, miejscu zamieszkania czy rozrywkach (to cecha widoczna we wszystkich klasach średnich społeczeństw zachodnich).

Członkowie nowej średniej klasy to zdeklarowani miłośnicy zakupów (bardzo lubią oglądać wystawy sklepowe). Oglądają często telewizję i słuchają radia (zwłaszcza podczas jazdy samochodem). Ulegają oni, a jeszcze bardziej ich dzieci, wszechogarniającym wpływom reklam, amerykańskich seriali telewizyjnych oraz pokusom centrów handlowych zarówno w Izraelu jak i na świecie.

Bohaterowie kultury zachodniej produkującej gwiazdy – w kinie, w telewizji, w sporcie, w muzyce czy w modzie – stanowią dla nich ważne wzorce oraz modele myślenia i zachowania. Efektem tego jest wysoka konsumpcja popularnych zagranicznych marek (oryginalnych bądź podrabianych).

Ogólnie mówiąc, chodzi tu o grupę nastawioną najbardziej konsumpcyjnie (są i tacy, którzy uważają ją za najbardziej rozrzutną) w państwie Izrael. W każdym razie zwyczaj kupowania należy do głównych doświadczeń ich życia – zarówno dorosłych, jak i młodych.

Członkowie klasy średniej – zwłaszcza młode pokolenie – dokonali najbardziej znaczącego przełomu (w porównaniu do reszty grup w Izraelu) w dzie-

dzinie oświaty. Jeśli pokolenie babć i dziadków nie miało zazwyczaj nawet średniego wykształcenia, to wśród trzeciego pokolenia rozpoczęcie studiów wyższych staje się z czasem rozumiane, samo przez się (czy to w szkołach wyższych, czy na uniwersytetach), za coś oczywistego. Postęp w dziedzinie oświaty był wynikiem przełomowej poprawy poziomu życia w Izraelu, reform, jakie przeprowadzono (zmiana zasad egzaminu maturalnego) w szkołach średnich, oraz rozwoju publicznych i prywatnych szkół wyższych (collegów) w latach osiemdziesiątych. Około 43% członków omawianej warstwy ma wyższe wykształcenie na różnym poziomie (licencjat, magister, doktorat). Około 50% ma wykształcenie średnie i powyżej średniego (zawodowe wymagające świadectwa maturalnego). Niewielka mniejszość (około 7%; przede wszystkim starsi ludzie) ma wykształcenie niższe niż średnie.

Warstwie tej nie udało się nadal przebić (proporcjonalnie do ich liczby w populacji) do niektórych dziedzin nauki i prestiżowych studiów, takich jak: medycyna, inżynieria komputerowa, administracja i fizyka. Mimo to różnice są coraz mniejsze. Nadal widoczna jest mała liczba członków tej warstwy wśród izraelskich naukowców.

Wpływ „szerokiej średniej klasy" na społeczeństwo izraelskie jest duży i znaczący. Kapitalizacja, amerykanizacja, demokratyzacja, jak również śródziemnomorskie wpływy na kulturę izraelską są w znacznej mierze rezultatem zmian, które zaszły w tej grupie.

Przyszłość Izraelczyków jako społeczeństwa religijnego albo świeckiego uzależniona jest w znacznej mierze od tej grupy. Większość lubi „wygodne" życie i ulega czarom zachodniej kultury demokratycznej. Religia proponuje pocieszenie i stałość, a także również szacunek dla tych, którzy wypadli z „wyścigu szczurów", ale zarazem wzmacnia biedę, uprzedzenia i ogranicza wolność. Wedle mojego przypuszczenia w szerszej perspektywie pokoleń zarówno etniczny element (orientalny), jak również element religijny będą stopniowo zanikać w tej grupie i zaadaptuje ona coraz więcej globalnych wpływów.

ODŁĄCZONE PERYFERIE

Ta grupa społeczna złożona jest w większości z ludzi pochodzenia orientalnego (oni i ich rodzice – w większości przypadków oboje – lub dziadkowie urodzili się w państwach Azji i Afryki). Mają niskie wykształcenie. Dzieci, podobnie jak ich rodzice, dorastają w warunkach niedostatku oraz nędzy ekonomicznej i duchowej (bieda, wyobcowanie i brak nadziei), odziedziczonych w spadku.

Większość populacji tej warstwy zamieszkuje peryferyjne osiedla w miastach rozwijających się i moszawach imigrantów (przede wszystkim na północy i południu). Dodatkowe ich skupiska znajdują się w dzielnicach biedy i niedostatku w dużych miastach. Ofakim, Or Yehuda, Or Akiva, Beit She'an, Sderot, Dimona, Hatzor HaGlilit, Yokneam, Yeruham, Migdal HaEmek, Maalot, Mitzpe Ramon, Netivot, Kiryat Gat, Kiryat Malakhi, Kiryat Shmona, Shlomi.

W przeszłości istniał stały podział między biednymi a bogatymi obszarami. Obecnie, z powodu nowych trendów w dziedzinie zagospodarowania terenów i nieruchomości, istnieją biedne obszary, które są wykupywane przez zamożną populację w celu zainwestowania w dłuższej perspektywie. Część ulega poprawie już dzisiaj. Z tego powodu można obecnie znaleźć pewnego rodzaju wyspy ubóstwa wewnątrz bogatych dzielnic i odwrotnie.

Skupiska biednej populacji zlokalizowaliśmy za pomocą podziału na grupy konsumenckie, przeprowadzonego przez znaną firmę badającą rynek w Izraelu, i za pomocą uzyskanych wyników głosowań wyborczych. Założyliśmy, że skupiska te pojawią się w miejscach, w których miały miejsce znaczące liczby oddawanych głosów na partię Szas i Likud razem (bliskie i powyżej wyników krajowych w wyborach w 2006 roku).

Znacząca część tej warstwy zamieszkuje dzielnice i oddalone osiedla, cierpiące wskutek odłączenia geograficznego i kulturalnego od centrum kultury, interesów i rozrywek. Mowa tu o biednych dzielnicach charakteryzujących się niskim poziomem zaludnienia, zaniedbanym otoczeniem, źle działającymi służbami publicznymi i wysokim poziomem przestępczości. Typowa jest tu budowa uprzemysłowiona domów mieszkalnych (betonowe bloki w stylu sowieckim) pozbawionych tożsamości, obca naturalnemu pejzażowi lokalnemu (pustynnemu czy galilejskiemu) i podkreślająca istnienie osiedla jako brzydkiej, opuszczonej wyspy w naturalnym otoczeniu z niewykorzystanym potencjałem. Oto kilka cech tego mieszkalnictwa:

1. Zaniedbane podwórza, nieczyste (czasem ze śmieciami rozrzuconymi specjalnie bądź z koszów na śmieci rozsypanych przez wiatr), z niewielką ilością ozdobnej roślinności i brakiem zaplanowanego ogrodnictwa.
2. Brudne śmietniki, zardzewiałe pojemniki na odpady, kosze na śmieci wypełnione po brzegi, śmieci domowe i stare graty porozrzucane po ulicach i koło szosy – wyraz braku zaangażowania, dowód odczucia wyobcowania i nienawiści do miejsca (prawie wszyscy młodzi tej warstwy marzą, aby opuścić miejsce, w którym dorastali, na rzecz otoczenia o wyższych standardach).
3. Stare chodniki (asfalt, a nie przekładane kamienie), brak zarządzania nieruchomościami, bez napraw uszkodzonych i starych elementów.

4. Połamane szyldy i znaki drogowe – wyraz pogardy wobec lokalnej władzy w tych dzielnicach.
5. Zaniedbane przedszkola z zardzewiałym sprzętem do zabaw.
6. W wielu dzielnicach, a zwłaszcza w moszawach imigrantów, można zobaczyć pozostałości i reminiscencje starych domów Agencji Żydowskiej postawionych na początku lat pięćdziesiątych. Częściowo zostały odnowione, a częściowo zostały opuszczone i stały się ruiną.
7. W większości dzielnic zostały zbudowane synagogi i bejt midrasze – w większości przypadków partii Szas – i siedziby innych służb religijnych przeznaczonych dla pobożnej i zachowującej tradycje populacji, jak na przykład mykwy dla kobiet. Są to lokalne miejsca spotkań i wsparcia. W wielu przypadkach została zbudowana rodzinna wspólnotowa synagoga zaimprowizowana w samym bloku (zamknięty pokój znajdujący się w przestrzeni między kolumnami przed domem).
8. Wewnątrz dzielnic lub na ich krańcach pozostały małe centra handlowe wzniesione w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, zazwyczaj zniszczone i zaniedbane (wyeksploatowany odkryty beton). Miały na celu służyć miejscowej ludności (mieszkańcy innych dzielnic przychodzą kupować w nich bardzo rzadko). Należy do nich zazwyczaj sklep spożywczy albo dzielnicowy mały supermarket (z wyjątkowo tanimi produktami spożywczymi), kiosk i/albo mała kawiarnia, sklep z warzywami albo mięsny, a czasem również tanie sklepy z ubraniami.
9. Liczne małe firmy otwierają się i zamykają na zmianę z powodu niskiej marży i zysków oraz braku możliwości zainwestowania i rozwinięcia interesu.
10. Małe i prowizoryczne kioski, w których ludzie szukają sposobów, aby zarobić parę groszy od sąsiadów, lokalny sklep spożywczy albo niewielki market, w którym kupują zazwyczaj mieszkańcy dzielnicy, są popularnym kolorytem tych dzielnic – niekoniecznie w centrach handlowych, wspomnianych powyżej. Zazwyczaj chodzi o stary barak czy opuszczony dom. Pozwalają one mieszkańcom kupować podstawowe produkty na kredyt i na raty. Mają też duże znaczenie jako miejsca spotkań i wsparcia dla bezrobotnej ludności (bezrobotni chodzą tam napić się razem kawy i zapalić papierosa) .
11. Częścią kolorytu biednych dzielnic są również centra pomocy dla potrzebujących (żłobki dla dzieci, bezpłatne jadłodajnie i tym podobne).

W niemałej części miast Izraela biedne dzielnice stają się wyraźnymi enklawami w samym środku osady, podczas gdy obok nich albo wokół rozwijają się bogatsze dzielnice, które wchłaniają te biedne. Ma to miejsce dzięki dwóm procesom. Pierwszym jest rozwój dzielnic o wysokich standardach

i kultura budownictwa obok zastoju charakteryzującego dzielnice z osiedlami blokowymi. Drugi proces – na terenach graniczących z osiedlami blokowymi rozdzielane są pozwolenia na budowę na rolniczej ziemi, a na niej budowane są dzielnice z domami na działkach własnościowych albo budynkami zawierającymi lokale mieszkalne, o nie najwyższym standardzie budowy. Jest to okazją dla mieszkańców bloków, aby je opuścili i zakupili większe mieszkania. Swoje mieszkanie sprzedają imigrantom albo innych słabym populacjom przybyłym do dzielnicy. Miasto Aszdod jest najlepszym przykładem tego procesu. Absorpcja imigrantów w mieście dała sposobność mieszkańcom osiedli blokowych, aby opuścić je i przenieść się do okolicznych budynków z lokalami mieszkalnymi o wysokim standardzie i do domów z działką własnościową.

Najbardziej powszechny dom mieszkalny to blokowe osiedle „pociągowe" – w większości przypadków osiedle Amidar. „Pociągowa", monotonna, szablonowa forma emanuje anonimowością, zastojem w miejscu i industrializacją (człowiek jest jedynie śrubką ogromnej maszyny). Osiedle tak jakby rozmywało tożsamość jego mieszkańców. Stare fotele, ławki i krzesła przy wejściu do klatki schodowej, przeznaczone w większości przypadków dla starszej i bezrobotnej populacji. Starzy ludzie siedzą na nich godzinami i wpatrują się przed siebie. Najwyraźniejszym znakiem rozpoznawczym biednych dzielnic jest brak troski o wygląd zewnętrzny budynku, prowadzący aż do całkowitego zaniedbania. Znamionują to rysy, znaki rdzy, kawałki tynku i szprycu, które odpadły, wyblakła nieodnowiona farba, prowizoryczne okna i drzwi w zewnętrznych i wewnętrznych ścianach budynku. Stare klimatyzatory wbite są w ściany w nieuporządkowany sposób – z wielu skraplaczy kapie brud. Rurociągi wodne i skraplacze czynią zewnętrzną fasadę budynku brzydką. Przewody elektryczne i telefoniczne odłączyły się ze swojego miejsca albo luźno zwisają. Tynk pęka i odpada. Ściany i słupy są pobrudzone, a kolektory słoneczne zardzewiałe. Niejednorodne żaluzje okienne i balkonowe są w wielu przypadkach uszkodzone i połamane. Wąska, zaniedbana, brudna klatka schodowa, a w wielu przypadkach również bez oświetlenia – są przeciwieństwem prywatnych mieszkań w budynkach, które w większości przypadków są czyste i zadbane. Ogólnie mówiąc, istnieje głęboka różnica między prywatną a publiczną przestrzenią – jest to jedna z cech charakterystycznych biednego otoczenia mieszkalnego na całym świecie. Miejsca do wieszania prania zniszczone i z odchodzącą farbą. Skrzynki na listy połamane i wykrzywione, często bez nazwisk lokatorów (między innymi z obawy, aby nie otrzymywać niepożądanej poczty). Pranie wieszane na froncie domu albo na balkonie. W wielu przypadkach w miejscu nie przeznaczonym do tego.

Pranie rozwieszone jest na przyległych do okien i balkonów linach, służących do przetrzymywania rzeczy. Ubrania są czasem rozwieszane do suszenia

na podwórzach, a nawet w klatce schodowej. Wynika to z braku suszarek, z chęci zaoszczędzenia na prądzie lub z braku miejsca w domu. Wieszanie prania, w tym również bielizny, może świadczyć o zrezygnowaniu z prywatności – o rodzaju poddania się, ponieważ i tak wszyscy znają wszystkich i nie ma czego ukryć. Nie ma również czego ukryć, ponieważ nie ma sensu dążyć naprzód (brak nadziei). Stanowi to także wyraz braku wzajemnego liczenia się lokatorów ze sobą (ustawianie prywatnego prania w wejściu do wspólnego domu) i brak możliwości narzucenia wymogów ogółu na jednostkę (między innymi na skutek strachu). Kraty okienne (założone z powodu częstych włamań) czynią budynek brzydkim z powodu rdzy i niejednolitości. Zamknięcia i prowizoryczne dodatki, które miały służyć potrzebom jednej rodziny, w wielu przypadkach nie liczą się z estetyką całego budynku (wiele zostało zrobionych przez samych członków rodziny i bez zgody Urzędu Miasta).

Podsumowując, zaniedbanie stanowi wyraz braku pieniędzy, poddania się we wszystkim, co dotyczy przyszłej wartości własności, jak również odłączenia i rezygnacji, a w wielu przypadkach także niechęci lub nienawiści między sąsiadami (każdy robi, to co mu odpowiada najbardziej, nie licząc się z innymi mieszkańcami domu).

Samo mieszkanie składa się z małych i ciasnych pokoi, w tym z domowego salonu, utrudniających przyjmowanie gości i zmuszających do tymczasowych improwizacji miejsca. Ogólnie mówiąc, w mieszkaniach osiedlowych występuje chronicznie brak miejsca na skutek małej przestrzeni i dużych rodzin. Istnieje również problem przestrzeni prywatnej i intymnej – co zwiększa potencjalność napięć i konfliktów między członkami rodziny.

Powszechnym jest, że w tym samym bloku mieszkalnym i/albo osadzie/dzielnicy mieszkają członkowie rozbudowanej rodziny. Tworzy to rodzaj stylu życia klanowego opartego na współpracy i wzajemnej pomocy. Jego przykładami są wspólne posiłki, przekazywanie ubrań między dziećmi w rodzinie (z pokolenia na pokolenie), wspólne oglądanie telewizji oraz naturalnie pożyczki i wspomaganie członków rodziny, których spotkały problemy, albo takich, którym trudno przeżyć (bezrobotni, niepełnosprawni i inni).

Klanowy styl życia ma miejsce również z powodu zamieszkiwania w budynku z wieloma mieszkaniami (powszechnym jest, że zostawia się otwarte drzwi, a sąsiedzi bez skrępowania przechodzą z jednego mieszkania do drugiego), jak również z powodu ograniczenia mobilności (to warstwa z najmniejszym współczynnikiem posiadających samochód spośród świeckiego sektora *watikim*).

Rodziny z tej warstwy cierpią z powodu dużych napięć między partnerami bądź między rodzicami a dziećmi, czemu towarzyszą często elementy przemocy. Pośród tej warstwy jest niemało par, które z formalnego punktu

widzenia pozostają w związku małżeńskim, ale praktycznie nie żyją razem (w rozumieniu emocjonalnym). Wynika to w wielu przypadkach z wewnętrznych napięć i konfliktów mających swoje źródło w niedostatku i biedzie.

Bieda w społeczeństwie zachodnim naszych czasów charakteryzuje się przede wszystkim odczuciem wyobcowania, rozpaczy i złości na społeczeństwo, długimi okresami bezrobocia, chroniczną bezradnością (pasywne pogodzenie się z rzeczywistością bez pragnień jej zmiany), brakiem oszczędności i bezpieczeństwa finansowego, pogrążeniem się w długach, wadliwą opieką zdrowotną, niską średnią życia (w stosunku do reszty populacji), napięciami i przemocą w rodzinie, analfabetyzmem i ograniczonym formalnym wykształceniem, monotonnym życiem pozbawionym bodźców, uleganiem przestępczości i ciężkim ograniczeniem mobilności.

Wielu spośród tej grupy spędza dni wokół rozpadającego się bloku (osiedla „pociągowego"), z braku czynności „przepędzając dzień". Pobliska synagoga jest niemalże jedynym źródłem rozrywek dorosłych i starszych; tam znajdują odrobinę szacunku i zainteresowania społecznego. Młodzi chodzą bez celu po dzielnicy albo gromadzą się w centrum handlowym bądź w lokalnym Młodzieżowym Centrum Kultury i Sportu, dzieci grają w piłkę nożną albo w inne gry i zajęte są wzajemnym dokuczaniem, prowadzącym niekiedy do przemocy.

Mała różnica między zasiłkiem z Narodowego Zakładu Ubezpieczeń Społecznych czy zasiłkiem dla bezrobotnych a wynagrodzeniem za pracę w zawodach „niebieskiego kołnierzyka" w Izraelu skłania ludzi będących w kłopotach do nieszukania pracy. Ponieważ w osiedlach na peryferiach wybór prac jest ograniczony a poziom bezrobocia duży, wielu opanowuje wbrew ich woli chroniczne lenistwo, niszczące resztki dumy osobistej i radości życia.

Większość ludzi z tej warstwy nie robi kariery. Brak znaczących możliwości poprawy życia to najwidoczniejszy znak rozpoznawczy biednej warstwy na całym świecie. Jest to życie pozbawione stałości, ponieważ wystarczy, że fabryka napotka na trudności i dokonuje masowych zwolnień (są pierwszymi, których „wyrzucono na ulicę"). Większość utrzymuje się z pracy fizycznej – jako robotnicy w fabrykach albo pracownicy służb (na przykład porządkowych czy zarządzania nieruchomościami). Znaczna liczba zdobywa pracę przynoszącą zarobki za pośrednictwem organizacji zarządzania zasobami ludzkimi – np. w dziedzinie stróżowania. Ta podwykonawcza praca prowadzi do niegodnych i nazbyt powszechnych zjawisk – takich jak wykorzystywanie robotników wykonujących najniższą pracę.

Duża liczba osób potrzebuje dodatkowego zasiłku do dochodów z Narodowego Zakładu Ubezpieczeń Społecznych. Wielu też korzysta z pomocy organizacji charytatywnych i oferujących pomoc (darmowe jadłodajnie i inne). Młode pary zmuszone są przez wiele lat spłacać kredyt mieszkaniowy, żeby

kupić małe mieszkanie. Mimo, że mowa tu o biednym statusie, wielu posiada telefon komórkowy, a nawet dostęp do komputera czy Internetu.

Niemała część dzieci i młodzieży z tej grupy nie kończy dwunastu klas szkoły średniej i nie zdaje egzaminu maturalnego. Wielu zaczyna zarobkowanie (zazwyczaj dla własnego utrzymania) w okazyjnych pracach jeszcze przed wiekiem poborowym. Słabi wpadają w uzależnienie narkotykowe bądź w świat przestępczy – w otchłań, z której trudno się wydostać. Wysoki (w stosunku do innych grup) procent spośród nich nie kończy służby wojskowej; większość służy albo służyła w armii izraelskiej w funkcjach administracyjnych i usługowych. Pomimo to wojsko jest w wielu przypadkach deską ratunkową dla młodych z tej warstwy, jeśli udaje im się zdobyć tam stały etat z pensją w randze podoficera.

Towarzystwo „El Ha'Ma'ajan" (Do źródła) – sieć instytucji zajmujących się udostępnianiem nieformalnej edukacji dzieciom, młodzieży i dorosłym – zostało utworzone przez Szas już w 1985 roku i od tego czasu wciąż rozszerza się i rozwija swoją ofertę pomocy. Obecne jest ono w prawie każdej żydowskiej osadzie w Izraelu, gdzie zajmuje się, głównie po południu albo wieczorem, szeroką i różnorodną działalnością, taką jak lekcje Tory dla dorosłych, wykłady dla kobiet, kluby dla młodzieży czy lekcje przygotowawcze do bar micwy.

Polityka oświatowo-socjalna przywództwa partii Szas jest dwojaka: z jednej strony jest to chęć uratowania swoich braci z niedoli, z drugiej strony – pragnienie powiększenia i rozszerzenia wspólnoty wierzących za pomocą przemienienia Izraela w państwo Halachy. Te dwa pragnienia w pewien sposób neutralizują się, ponieważ z jednej strony ludzie Szasu ratują wielu ludzi od przestępstw, obdarowując ich życiem pełnym szacunku i podstawowym standardem ekonomicznej egzystencji, z drugiej zaś strony edukacja Szasu jest typową ultraortodoksyjną edukacją, która nie jest odpowiednia dla większości grupy jej wyznawców.

Wprawdzie Szas pomaga biednym warstwom, ale w ramach swoich instytucji oświatowych nie przygotowuje młodych, którzy mogliby stać się częścią systemu biznesowego, ekonomicznego, prawnego, wojskowego i medialnego państwa. Wewnątrz Szasu rabini nadal namawiają swoich uczniów, aby nie przystępowali do egzaminu maturalnego, a nauka – również we wczesnym wieku – ma charakter religijny, a nie ogólnoedukacyjny.

Niskie wykształcenie w środowisku warstwy peryferyjnej objawia się niewielką świadomością procesów społecznych rozgrywających się dokoła, brakiem wiedzy na temat podstawowych faktów dotyczących społeczeństwa, państwa i świata, uprzedzeniami do licznych tematów i coraz częstszym (w stosunku do innych warstw) popełnianiem błędów językowych.

Członkowie tej warstwy skłaniają się politycznie ku religijnej tradycyjnej prawicy. Światopogląd ich jest pełny licznych uprzedzeń i nienawiści do innych sektorów (Arabów, imigrantów z Rosji i Etiopii i innych). Powszechne wśród warstwy peryferyjnej jest ponadto głębokie poczucie złego ich traktowania i dyskryminacji, rozniecane przez instytucje Szasu. Z jednej strony grupa ta charakteryzuje się dużym zobowiązaniem, aby głosować na przedstawicieli Szasu, pomagających im w codziennym życiu. Z drugiej strony – z powodu odczucia stania w miejscu, bezradności i tradycyjnej nienawiści do władzy – istnieje w tej grupie wysoki współczynnik uchylających się od głosowania (z punktem widzenia: „czemu tracić czas na obietnice, które i tak nie będą spełnione").

Pomimo to nadal znaczna część mandatu Szasu pochodzi z tej warstwy. Duża liczba członków tej społeczności w przeszłości i najwyraźniej w wyborach bieżących głosowała na Likud. Pewna zaś liczba, której wielkość trudno ustalić, głosowała w ostatnich wyborach na „Izrael Naszym Domem" w wyniku zasadniczej linii politycznej i antyinstytucjonalnego wizerunku Avigdora Libermana.

Lokalne wybory – przede wszystkich w małych radach i rozwijających się miastach – są dla warstwy peryferyjnej niemalże jedyną okazją, aby poczuć, że jest w ich rękach polityczna siła i wpływy. Jawne i czynne poparcie jednego z kandydatów może przynieść (jeśli zostanie on wybrany) instytucjonalne poparcie różnego rodzaju – na przykład załatwienie pracy w lokalnej radzie albo zniżki w podatku od własności płaconym Urzędowi Miasta.

Warte podkreślenia jest to, że:

Kultura Szasu mieści w sobie praktycznie dwie społeczności, mające różny styl życia: z jednej strony przywódcy Szasu, aktywiści i uczniowie jej ultraortodoksyjnych jesziw (których analiza w tym przewodniku ma miejsce w ramach sektora ultraortodoksyjnego – hebr. *charedim*), z drugiej strony społeczność tradycyjno-syjonistyczna kształcąca się w szkołach nurtu oświaty państwowo-religijnej albo oświaty państwowej.

Pierwsza grupa stanowi mniejszość wśród wyborców Szasu, charakteryzuje się ultraortodoksyjnym stylem życia, który ma swoje źródło w litewskich jeszi-wach i w jesziwach założonych przez rabina Ovadię Yosefa. Wedle szacunkowej oceny, przynajmniej połowa głosów, jakie dostaje Szas, pochodzi od ludzi, którzy nie są religijni, ale zachowujący tradycje bądź są świeccy.

Druga grupa prowadzi styl życia świecki-zachowujący tradycję, związana jest z państwem (odbywa służbę w wojsku izraelskim) i nie przestrzega wszystkich 613 przykazań. Jej religijność przejawia się głównie w odmawianiu modlitwy kidusz w wieczór szabatowy, w nieregularnym odwiedzaniu synagog (zwłaszcza w wigilie świąt i w święta), w zachowywaniu świąt i uroczystości

przejściowych zgodnie z Halachą oraz w szukaniu porad u rabinów i kabalistów. Rabin Ovadia Yosef i rabini mu podporządkowani („Rada uczonych w Torze, rabinów, kabalistów i przywracających do wiary") są dla tej grupy duchowym autorytetem, ale nie zobowiązującym autorytetem prawnym czy religijnym.

W ciągu ostatnich trzydziestu lat miało miejsce odrodzenie kultu ludowej religii orientalnej. Ludzie gromadzą się tłumnie, aby dostać błogosławieństwo czy amulet od rabinów i kabalistów (niektórzy stali się kulturowymi bohaterami w całym społeczeństwie izraelskim), pomodlić się na grobie cadyków i pseudocadyków, świętować w towarzystwie wielu ludzi uroczystości rabina i kabalisty Baba Sali w Netivot i święto Lag BaOmer (hebr. trzydziesty trzeci snop) na górze Meron.

Ludowe świętowania przyczyniają się do rozwoju „subkultury" Szasu i wzmacniają jego pozycję wśród warstw żyjących w niedoli. Również powiększające się różnice między grupami krańcowymi w Izraelu przyczyniają się do zakorzenienia Szasu w sercach biednej orientalnej społeczności, ponieważ podkreślają uczucia zazdrości i frustracji obecne wśród zacofanej populacji (której większość – poza Arabami i ultraortodoksami – jest orientalna), wobec dobrze sytuowanej aszkenazyjskiej świeckiej elity.

Czy w niedalekiej przyszłości ludzie biednych peryferii wydostaną się z niedoli i odłączenia? Zmiana zależy od trzech rewolucji, które nadal czekają Izrael – są to: rewolucja w oświacie – przyciągnięcie dobrych nauczycieli do wykonywania zawodu i zapanowanie świata nowych technologii w tej dziedzinie, rewolucja w transporcie publicznym (przede wszystkim szybkie pociągi) i rewolucja w szybkim Internecie (stworzenie we wszystkich częściach państwa wirtualnej przestrzeni, umożliwiającej swobodne i łatwe surfowanie z każdego miejsca). Zmiany te zbliżą centrum do peryferii i złamią współzależność między miejscem zamieszkania a poziomem socjoekonomicznym. Nie chodzi tu o zmianę w krótkim czasie, ponieważ naturą społecznych procesów jest to, że rozgrywają się w tempie wymiany pokoleniowej. Ale jeśli do chwili obecnej znaczna część spośród warstw biednych wytyczyła sobie drogę do izraelskiej klasy średniej, nie ma powodu, dla którego proces ten miałby nie być kontynuowany, a nawet przyspieszony.

Rozdział 2
Społeczność religijno-narodowa

POWIĄZANIE RELIGII Z SYJONIZMEM

Podstawowy światopogląd religijno-narodowy próbuje zmierzyć się z napięciami między tradycją a nowoczesnością. Religijni narodowcy poszukiwali i nadal poszukują złotego środka między wiernością dla wartości tradycji i Halachy, a wiernością dla całej kultury świeckiej i syjonistycznej.

Religijny syjonizm jest w dużej mierze modelem pośrednim między ultraortodoksyjnością a syjonizmem sabrów. Dla ultraortodoksów religia jest sercem i kwintesencją istnienia, natomiast dla większości religijnych Żydów jest ona tylko dodatkiem do nowoczesnego sposobu życia, podobnego w swojej podstawie do świeckiego stylu. Przeciętny religijny narodowiec pozwala sobie na golenie brody, jednak zachowuje 613 przykazań. W codziennym życiu nie przestrzega ich wszakże wedle bardzo restrykcyjnych i specyficznych dla każdej czynności i dziedziny „instrukcji działania", tak jak to czyni ultraortodoks (w większości przypadków z powodu podporządkowania temu lub innemu rabinowi). Wielu czasem rezygnuje z modlitwy mincha i maariw, a nawet z zakładania tefilin. Również rozdział między kobietami a mężczyznami, w świecie religijnego narodowca nie jest tak ostry i restrykcyjny, jak w sektorze ultraortodoksyjnym. Także zasady koszerności nie są tak surowe, jak w świecie ultraortodoksyjnym, i jest wielu religijnych narodowców, którzy korzystają z restauracji, kawiarni i barów tak w Izraelu jak i zagranicą bez wcześniejszego sprawdzania, czy dane miejsce ma aktualne świadectwo koszerności (spożywanie niekoszernego pokarmu oraz dań sporządzonych z mięsa i mleka jest oczywiście niedopuszczalne).

Żyd religijny z reguły nie zamyka się w gettcie; szanuje prawo osoby świeckiej do takiego życia, jakie ona uważa za słuszne; nie blokuje ulic w proteście przeciw profanacji szabatu. Zazwyczaj sam znajduje złoty środek między obowiązkiem zachowywania micw (przykazań) a wygodami, które proponuje mu nowoczesność i technologia. W wielu domach znajdują się szabatowe zegary (zaprogramowane tak, aby wyłączały i włączały światło o określonej

godzinie), elektryczne podgrzewacze do potraw, a w piętrowych budynkach również szabatowe windy. Zbędnym jest chyba podkreślenie, że w sektorze ultraortodoksyjnym uchodzi to za jawną i wyraźną profanację szabatu.

Płaszczyzna łącząca religijnego narodowca i jego świeckiego brata powstała już w młodzieńczych latach społeczności religijno-syjonistycznej. Ruch Bnej Akiwa działał pod hasłem „Tora i praca w wizji i czynie" jako antyteza do separatyzmu ultraortodoksów. Połączenie słów *Tora* i *praca* wyrażało kwintesencję religijno-narodowej egzystencji, łączącą współistnienie Tory i przykazań z realizacją praktycznej działalności dla budowy narodu i państwa. Tak też jednocześnie studiując Torę i tworząc jesziwy, stanowili znaczącą i aktywną grupę budującą kraj i jego państwowość: w dziedzinach osadnictwa, oświaty, nauki, sądownictwa, medycyny, ekonomii, sztuki, polityki i systemu obronnego.

W odróżnieniu od ultraortodoksów większość religijnych narodowców nie zaadaptowała pojęcia „studiowanie Tory jest pracą" i w większości przypadków „nie uśmiercili siebie w namiocie Tory" oddalając się od nowoczesnego świata. Prawie wszyscy pracują, utrzymują siebie i swoje rodziny, i nie korzystają z datków dla członków jesziwy. Fakt, że wielu z nich zdobyło ogólne wykształcenie i świadectwo dojrzałości, ułatwia im włączenie się do rynku pracy w różnorodnych zawodach.

W przeciwieństwie do ultraortodoksów (a przynajmniej do skrajnych frakcji w tym obozie), sektor religijnych narodowców był i pozostał spokrewniony ze społeczeństwem izraelskim. Członkowie sektora mają łączność ze wszystkimi częściami społeczeństwa i w większości utożsamiają się z państwem Izrael i jego prawami, łącznie z odbywaniem służby wojskowej (dotyczy to nie tylko mężczyzn – przyp. red. jęz.). W przeciwieństwie do ultraortodoksów, współpracę ze świecką społecznością uważają za całkowicie naturalną. Nie obawiają się, że świeccy „sprowadzą ich na złą drogę". Dialog między tymi grupami jest tolerancyjny, kulturalny i nie krzykliwy. Nikt nie próbuje zmienić czyjejś religii i zdania. Kiedy religijny narodowiec mówi „kilku z moich najlepszych przyjaciół jest ludźmi świeckimi", w większości przypadków w ich głosie nie ma ani krzty cynizmu.

Wspólny mianownik narodowego religijnego syjonizmu, we wszystkich jego warstwach, to stanie na dwóch nogach – z których każda postawiona jest w innym świecie. Jedna stoi na religijnej ziemi, przyjmuje na siebie ciężar przykazań, uznaje Talmud i Torę, jest wierna zasadom żydowskiej wiary i prowadzi religijny porządek dnia. Druga zaś stoi na ziemi świeckiej i związana jest z nauką i sztuką, z państwowością i interesami, z osiedlaniem w państwie i służbą w wojsku. Popiera państwo Izrael całkowicie i przyjmuje zasady życia w demokratycznym państwie.

Ostrożne oscylowanie między dwoma światami podyktowało religijnemu syjonizmowi umiarkowany program (polityczny i religijny) i nie zmieniło się to do początku wojny sześciodniowej. Umiarkowanie odzwierciedlało się w kwestiach państwowych (podstawowe utożsamianie się z programem rządzącej partii, Mapaj), ekonomicznych (zaadaptowanie umiarkowanych socjalistycznych postaw), jak również w dziedzinie obyczajów religijnych (mieszane tańce dziewcząt z chłopcami, kobiety bez nakrycia głowy, brak religijnych instytucji oświatowych ponadlicealnych). Przez ostatnie trzydzieści lat harmonia ta została naruszona; ma to wielki wpływ na religijną i narodową społeczność, o czym będzie mowa później.

Jednakże również obecnie większość religijnych narodowców identyfikuje się bardziej z Żydami świeckimi niż z ultraortodoksami. W większości przypadków narodowiec religijny nie ogranicza siebie do konkretnego, zamkniętego i homogenicznego miejsca zamieszkania, jak to jest przyjęte w społeczeństwie ultraortodoksyjnym. Czuje się lepiej w dużym mieście, w mieszanej dzielnicy, w domu, gdzie część jego sąsiadów stanowią Żydzi świeccy. W zasadzie nie burzy to jego spokoju, gdyż wie, że sąsiedzi jedzą chamec w święto Pesach albo nie poszczą w Jom Kippur (nie jest mu też z tego powodu przykro). Ruch uliczny albo otwarcie centrów handlowych i miejsc rozrywek w szabat jest wprawdzie w jego oczach kłopotliwe, ale nie prawi on morałów Żydowi świeckiemu, aby się nawrócił, tylko przyjmuje zaistniałą sytuację ze zrozumieniem.

W religijnym syjonizmie powstało ciekawe, tradycyjne rozróżnienie, pomagające religijnym Żydom funkcjonować między dwoma światami. W społeczności tej wyrosła grupa duchowych przywódców (rabini) izolująca się od świata i żyjąca w świecie Tory, a obok nich – znaczna część grupy wierzących religijnych narodowców, próbująca wciąż adaptować kulturowe znaki tożsamości świeckiego świata. (Dychotomia ta zmienia się w ostatnich latach o czym będzie mowa poniżej.)

W religijno-narodowej społeczności o dużej ilości odłamów i grup, wielu rabinów uważa siebie (jest to także zdanie ich wiernych) za „mądrych uczniów" (uczonych obeznanych w Torze i żydowskim prawie) i dlatego stawiają siebie wyżej od innych.

Wraz z upływem żydowskiej historii rabini byli pod wieloma względami uważani za wyżej stojących od ludu i zyskujących wyjątkową pozycję. Wspólnota, której przewodniczył rabin, oczekiwała od niego jeszcze większego rygoru pod względem religijnym (a praktycznie pod każdym względem), włączając w to rygorystyczne przestrzeganie zasad w dziedzinie wyglądu zewnętrznego.

To przekonanie panuje nadal wśród szerokich grup w narodowym sektorze religijnym. Praktycznie wśród jego członków różnice między rabinami a ich

wiernymi, jeśli chodzi o zajmowanie centralnego miejsca religii w ich życiu, są znacznie większe niż ma to miejsce w sektorze ultraortodoksyjnym. Bo przecież u ultraortodoksów większość mężczyzn zajmuje się studiowaniem Tory (albo przynajmniej pozostają w ramach kolelu czy jesziwy) i przestrzega zasady modlitwy w minianie trzy razy dziennie, natomiast większość mężczyzn w narodowym sektorze religijnym nie zajmuje się cały czas sprawami związanymi z religią, ale przede wszystkim sprawami związanymi z dniem dzisiejszym, podobnymi do tych, którymi zajmują się Żydzi świeccy, to znaczy pracą, rozrywką i podobnymi rzeczami.

Dlatego rabini w narodowym obozie religijnym uważani są pod wieloma względami za rodzaj religijnej „kotwicy" w oceanie działań niekoniecznie związanych z religią. Jest to trochę podobne do sytuacji gospodyń domowych troszczących się o rodzinę w czasie gdy ich mąż pracuje. Rabini w narodowym sektorze religijnym troszczą się o wszystko, co dotyczy religii, w czasie gdy ich wspólnota zajęta jest utrzymywaniem siebie i uciechami tego świata. Tylko w niektórych gminach i niektórych odłamach pozycja rabinów w sektorze jako nauczycieli Halachy staje się podobniejsza do pozycji rabinów ultraortodoksyjnych, których decyzja jest ostateczna i którzy dzierżą w swoich rękach funkcję przywódczą i psychologiczną. Są rozjemcami w radach i prowadzą wiernych między teorią Halachy a codzienną praktyką. Najbardziej uzdolnieni spośród nich stają się też przewodnikami i duchowymi ikonami (zwłaszcza dzięki swoim kazaniom i publikacjom).

Religijnego narodowca można rozpoznać z łatwością po wyglądzie zewnętrznym. Podstawowy znak rozpoznawczy u mężczyzn to dziergana kipa, a u kobiet (mężatek) nakrycie głowy – chusta albo stylowy kapelusz. Męska garderoba jest nowoczesna, ale zazwyczaj tylko podstawowa, nieco ludowa, nie markowa, nie przyciągająca spojrzeń. Nie ma ona wyraźnych elementów stroju ultraortodoksów (takich jak chałat, czarny kapelusz czy sztrajmł – futrzana czapka) ani też wyraźnych elementów świeckich (takich jak obcisłe dżinsy, kozaki, płaszcz skórzany, bluzki w krzyczących kolorach czy tatuaże).

Kobiety w sektorze narodowo-religijnym od pokoleń obowiązują prawie niezmienione zasady ubioru. Strój jest nowoczesny i modny, ale zazwyczaj nie odkrywający ciała, a z pewnością nie nazbyt erotyczny. Kobiety interesują się nowinkami w modzie, cenią marki, ale większość stawia sobie wyraźne granice. Charakteryzuje je skromność (w różnym stopniu), stonowanie i właściwa stałość. Garderoba ich w większości przypadków nie zawiera obcisłych dżinsów i biodrówek, bluzek z odkrytym brzuchem, sukienek bez ramiączek, biustonoszy *push up* czy butów na szpilkach. Kobiety dbają o swój wygląd zewnętrzny, układają włosy i – w przeciwieństwie do ich sióstr z grupy ultraortodoksyjnej – większość nie nosi peruk; nie są też okryte od stóp do głów.

Rolę tę pełni nakrycie głowy – począwszy od modnych kaszkietów do różnorodnych wełnianych czapek. Są też i takie kobiety, które nie zakrywają głowy wcale.

TRUDNOŚCI Z OSZACOWANIEM POPULACJI RELIGIJNO-NARODOWEJ

W starodawnym plemiennym społeczeństwie społeczne granice były jasno określone. Członkowie plemienia znajdowali się na tym samym okrojonym obszarze geograficznym, określali siebie jako osobną grupę, zachowywali szczególne dla siebie zwyczaje i komunikowali się ze sobą wewnętrznym własnym językiem. Nowoczesne społeczeństwo jest heterogeniczne w swojej naturze, a funkcjonujący w nim człowiek jest bardzo mobilny i elastyczny. Członkowie tego samego obozu religijnego, etnicznego, narodowego, a nawet rodzinnego niekoniecznie mieszkają obok siebie i niekoniecznie utrzymują nieprzerwane więzi. Co więcej, człowiek nowoczesności ma zazwyczaj parę grup odniesienia (*Reference Groups*) i parę tożsamości, które tworzą to, co dziś nazywa się w socjologii tożsamością łącznikową (*hyphenated Identity*).

Otwarcie człowieka na zwiększającą się stale liczbę wpływów zewnętrznych tworzy zmieniające się kolaże światopoglądów i stylów życia. Wynikiem tego jest coraz trudniejsze skategoryzowanie ludzi pod względem socjologicznym. Są oni po prostu o wiele bardziej eklektyczni w swoim zachowaniu, a dużo mniej konsekwentni i przewidywalni.

Co więcej, proces indywidualizacji społeczeństwa i pojawienie się wielu tożsamości zmienia budowę autorytetu i władzy. Człowiek nowoczesności stał się bardziej autonomiczny, podporządkowany jednocześnie kilku zdecentralizowanym autorytetom i kontrola jego zachowania stała się o wiele trudniejsza.

Religijni narodowcy w Izraelu są dobrym przykładem tego zjawiska. Nie tylko trudno skategoryzować ich, ale również bardziej niż kiedykolwiek stają się niewyraźne granice między nimi a ultraortodoksami z jednej strony oraz Żydami świeckimi z drugiej. Praktycznie powstały bardzo niewyraźne granice między grupami utrudniające nawet oszacowanie ich demograficznej liczby.

Wielu Żydów religijnych może być obecnie z łatwością uważanych za ultraortodoksów (również tacy, którzy siebie tak nie definiują) i w takim samym stopniu wielu z nich może być zdefiniowanych z łatwością jako Żydzi „zachowujący tradycję".

Duża liczba spośród nich odchodzi od religii; to komplikuje sytuację jeszcze bardziej . Liczne dane dotyczące sektorów w Izraelu odnoszą się do rodziny

jako do jednostki statystycznej. Ale wśród Żydów religijnych nierzadko można znaleźć religijnych rodziców z jednym dzieckiem lub z kilkorgiem potomstwa, którzy przestali być religijnymi Żydami (w takim bądź innym stopniu).

Kiedy człowiek przestaje być religijny? Kiedy zdejmuje kipę (w przypadku mężczyzn)? A może od chwili, gdy zaczął zapalać światło w szabat? Jak skategoryzujemy go na przykład, jeśli nie zapala światła, ale włącza telewizję w szabat? Ultraortodoksi powiedzą bez wahania: „To nie jest Żyd religijny". Ale wielu Żydów religijnych będzie wahać się, czy wykluczyć go ze swojej społeczności. W takim samym stopniu można spytać, kiedy człowiek staje się ultraortodoksem? Czy może być nim na przykład człowiek, który przestrzega religijnych przykazań na poziomie rygoru ultraortodoksyjnego, ale pozwala sobie zjeść koszerny pokarm zatwierdzony niekoniecznie przez ultraortodoksyjne organizacje koszerności? I załóżmy, że wkłada do ust wyłącznie pokarm uznany za koszerny przez trybunał ortodoksyjnej wspólnoty i przestrzega w sposób żarliwy skromności, włączając w to oddzielenie mężczyzn od kobiet, ale jego córka nie zgadza się wyjść za mąż za pośrednictwem instytucji swatania, tylko w sposób przyjęty współcześnie (za pośrednictwem spontanicznego poznania partnera i zakochania). Czy w takim przypadku rodzina będzie zdefiniowana jako religijna? Zależy kogo się pyta. Krótko mówiąc, jest to duży problem.

W całościowej definicji członek sektora religijno-narodowego jest religijnym ortodoksyjnym Żydem, przynajmniej jeden stopień wyżej od Żydów definiujących siebie jako zachowujących tradycję. W większości przypadków kipa na głowie mężczyzn w tej grupie jest dziergana, utożsamia się go z ideologicznym potomkiem dynastii „Ha'mizrachi" – ruchu polityczno-syjonistyczno-religijnego utworzonego w 1902 roku w wyniku decyzji pierwszego kongresu syjonistycznego, aby postawić fundament dla świeckiej oświaty syjonistycznej (jego założyciele twierdzili, że istnieje nierozerwalny związek między Ziemią Izrael [Palestyną], narodem Izraela i Torą Izraela).

Religijny narodowiec jest Żydem ortodoksyjnym, ale również syjonistą. Jako taki, jest albo był wychowywany w instytucjach oświaty, które należą do nurtu syjonizmu religijnego, to znaczy w szkołach i jesziwach na poziomie szkół średnich dla chłopców i szkół średnich dla dziewcząt nurtu państwowego religijnego, albo w prywatnych placówkach oświaty, które w ostatnich latach wyrosły w ogólnym nurcie. Większość tych instytucji proponuje ogólne wykształcenie w zakresie szkół świeckich z dodatkiem i z naciskiem na nauki związane z religią (judaizm, Talmud i inne).

Ważną częścią typowego systemu oświaty religijnych narodowców są również młodzieżowe ruchy religijne: Ruch Bnej Akiwa (założony w 1929 roku i uważany za instytucję najbardziej utożsamianą z syjonizmem religijnym) oraz inne ruchy powstałe w ostatnich latach.

Religijni narodowcy (grupa nazywana także „religijnym syjonizmem" albo „dzierganymi kipami") należą do nurtu neoortodoksyjnego, łączącego świat Halachy ze światem globalnej kultury. Ich duchowe i społeczne zajęcia, zawód, który wybierają, a nawet ich rozważania polityczne – wszystko jest wynikiem tego połączenia. Centralna rola, jaką odgrywa państwo Izrael w życiu narodu żydowskiego pod względem religijnym, kulturalnym i egzystencjalnym stanowi drogowskaz w ich życiu. Wraz z dążeniem do otwarcia, oświecenia, tolerancji i dialogu z kulturami i światopoglądami innymi niż wyznawane przez grupę, państwo zaczyna odgrywać większą rolę.

Na marginesie wyznaniowego obszaru w Izraelu działają dwa ruchy – konserwatywny i reformowany, które poprowadziły judaizm i jego sposób życia o jeden krok naprzód (niektórzy powiedzą: o jeden krok za dużo). Konserwatywny judaizm (jego wyznawcy wolą nazywać go judaizmem tradycyjnym) jest nurtem judaizmu rabinicznego, który narodził się w Europie w XIX wieku. Żydzi konserwatywni za hasło stawiają sobie wypełnienie Halachy i dostosowanie jej do ducha czasów, ale nie zgadzają się na skrajne odchylenia od zasad Halachy i oddalenie się od tradycji tak jak to proponują Żydzi reformowani. Według nich oferta konserwatywna daje alternatywę nie tylko dla ortodoksji, ale także dla życia świeckiego.

Ruch konserwatywny w Izraelu posiada swoje centrum i około pięćdziesiąt działających gmin. Aktywuje on ruch młodzieżowy, Noam (Tradycjonalistyczną młodzież), oraz sieć szkół „Wzmocnienie dla studiów judaizmu". Centralne ciało reprezentujące wartości ruchu, Instytut Żydowskich Studiów Schechtera w Jerozolimie, jest instytucją akademicką uznaną przez radę szkolnictwa wyższego. Natomiast państwo Izrael nie uznaje za ważne ceremonii zawierania ślubów czy rozwodów przeprowadzanych przez rabinów tego ruchu.

Ruch reformowany (nazywany w Izraelu Ruchem Judaizmu Postępowego) jest nurtem religijnym w judaizmie, stawiającym niezależność jednostki nad tradycją, prawami i zwyczajami. To jednostka decyduje, czy będzie zachowywać przykazania, a jeśli tak, to które. Żydzi reformowani podchodzą bardzo elastycznie do rozumienia głównych zasad judaizmu, będąc przekonanymi o tym, że żaden Żyd nie powinien być zmuszany do przyjmowania choćby jednej z zasad wiary.

Ruch judaizmu postępowego w Izraelu jest częścią światowego ruchu liczącego miliony członków na pięciu kontynentach i w 36 krajach; obecnie stanowi największą religijną grupę w świecie żydowskim. Od 1973 roku światowe centrum stowarzyszenia ruchu mieści się w Jerozolimie i tam też znajdują się różne instytucje ruchu, zajmujące się działalnością syjonistyczną, społeczną, polityczną, lobbystyczną, oświatową i kulturalną. Ruch cieszy się wolnością

sprawowania kultu, jednakże ceremonie ślubne czy rozwody przeprowadzane przez rabinów reformowanych nie są uznawane przez państwo Izrael, a konwersja reformowana jest uznawana. Wielu ludzi w Izraelu rozpoznaje w ruchu reformowanym wpływy chrześcijaństwa; szkodzi to jego wizerunkowi.

Większość Żydów konserwatywnych i reformowanych nie nosi kipy, a społeczeństwo nie identyfikuje ich z sektorem religijno-narodowym. Fakt, iż duchowe centra obu ruchów znajdują się w Stanach Zjednoczonych, może również świadczyć o stosunkowo słabym wrośnięciu ich w miejscową ziemię. Co więcej, religijni narodowcy – nawet ci najbardziej umiarkowani – podchodzą do tych ruchów z rezerwą, a nawet widzą w nich zagrożenie. Dlatego nie mogą być włączone (z punktu widzenia socjologicznego) jako leżące w granicach sektora religijno-narodowego.

Należy zauważyć, że w ostatnich latach nastąpiło faktyczne zbliżenie (bez prawnych podstaw) pomiędzy religijnymi narodowcami a ruchami: konserwatywnym i reformowanym. Jednym z wyrazów tego zbliżenia jest wewnętrzna walka o udział i prowadzenie obrzędów religijnych przez kobiety (na co u Żydów reformowanych i konserwatywnych już zezwolono).

Jak duży jest obóz religijno-narodowy w Izraelu? Próba ustalenia dokładnej liczby może napotkać niemało trudności. Wyliczmy niektóre z nich:

Sektor religijno-narodowy nie jest zbudowany z jednej bryły. Mieści w sobie ludzi bliskich zachowaniu Żydów świeckich i wątpliwe jest, czy można zaliczyć ich do członków sektora. Sytuacja ta komplikuje się zwłaszcza wobec faktu, że w wielu rodzinach rodzice pozostali Żydami religijnymi, podczas gdy ich dzieci całkiem lub częściowo się zsekularyzowały. Przychodząc do domu rodziców, mogą nakładać kipę, a nawet uczestniczyć w modlitwach w synagodze (aby uszanować i ucieszyć rodziców), ale po powrocie do własnego domu zachowują się we wszystkim jak Żydzi świeccy. Czy więc zaliczyć ich do świeckiego sektora sabrów (z powodu ich prywatnego sposobu życia), czy do religijno-narodowego (z racji, że są częścią religijnej rodziny)? Odpowiedź wcale nie jest prosta.

Naprzeciw nich istnieją grupy w społeczności religijno-narodowej, które zbliżyły się w swoim światopoglądzie, tożsamości i sposobie życia do ultraortodoksów. Liczne instytuty badawcze zaliczają ich nawet w statystykach do ultraortodoksów. Ale zbliżenie to jednak nie jest absorpcją i wątpliwe, czy sami siebie zakwalifikowaliby do obozu ultraortodoksyjnego. Więc do jakiej społeczności ich zakwalifikować? Nie jest to proste pytanie.

Oszacowanie za pośrednictwem liczby uczniów w nurcie religijnej oświaty może przynieść niedokładne liczby między innymi z tego powodu, iż liczni świeccy i zachowujący tradycję rodzice zapisują swoje dzieci do państwowych szkół religijnych, a część nawet do sieci Szasu (Źródło Szkolnictwa Religijnego), proponującej szkolnictwo za darmo.

Istnieją jeszcze dwie niemałe trudności. Po pierwsze, w przeciwieństwie do ultraortodoksów, którzy skupiają się w zdefiniowanych dzielnicach i osadach, religijni narodowcy rozproszeni są po całym Izraelu i wielu z nich mieszka w dzielnicach zamieszkiwanych przez Żydów świeckich i zachowujących tradycję. Dlatego w przeciwieństwie do ultraortodoksów bardzo trudno oszacować ich liczbę wedle parametrów skupień geometrycznych.

Po drugie, w przeciwieństwie do ultraortodoksów Żydzi religijni nie głosują na jedną konkretną partię. Ich głosy rozkładają się w większości między Mafdal – Narodową Partię Pracy, Likud a partie prawicowe (jak Izraelska Unia Narodowa, Izrael Naszym Domem, Religijny Front Tory pod przewodnictwem Barucha Marzela). Dlatego trudno określić ich liczbę opierając się jedynie na danych z głosowania wyborczego. Co więcej, są też tacy zachowujący tradycję, którzy głosują na partie religijne i tym samym zmieniają wskaźniki liczbowe.

Przed kilkoma laty opublikowałem pierwsze obszerne oszacowanie sektora religijno-narodowego. Opierało się ono na badaniach religijności przeprowadzonych przez instytuty badawcze w Izraelu i Główny Urząd Statystyczny oraz według danych z głosowania w różnych komisjach wyborczych na terenie Izraela. Posiłkując się złożoną manipulacją matematyczną doszedłem do następujących wskaźników: Liczba populacji religijno-narodowej w Izraelu („Dziergane kipy") waha się w przedziale 570 tys.–600 tys. osób. Największa warstwa demograficzna (w której skład wchodzą również młodzi – potomkowie religijnych rodzin, którzy oddalili się w ostatnich latach od religii) wynosi najprawdopodobniej około 200 tys. osób.

PRZEZROCZYSTY SEKTOR

Członkowie sektora religijno-narodowegozamieszkują w wielu miejscach w Izraelu. Mieszkają praktycznie w niemal każdej osadzie z żydowską populacją. Poza religijnymi kibucami i moszawami oraz grupą osiedli żydowskich na terenie Judei i Samarii nie ma nawet ani jednej osady w Izraelu o homogenicznym skupisku czy nawet większości noszącej dziergane kipy.

Mimo to religijne rodziny mają tendencję do gromadzenia się w dzielnicach dużych miast i tworzenia tam miejscowej wspólnoty. Dzieje się tak zarówno z powodu konieczności posiadania wspólnej synagogi, instytucji dydaktycznych właściwych dla dzieci oraz z powodu innych posług religijnych, ale też wskutek naturalnego pragnienia każdego człowieka, aby mieszkać w środowisku ludzi do niego podobnych. Co więcej, Żydzi religijni szukają możliwości kupienia mieszkania w dzielnicach o dużym skupisku religijnej

populacji również dlatego, ponieważ zakładają, że w tych dzielnicach w szabat i podczas świąt będzie panowała święta atmosfera – tak ważna dla właściwego sposobu ich życia.

Pomimo wielkiego rozproszenia większość religijnych narodowców koncentruje się w czterech skupiskach: w Jerozolimie, Judei i Samarii, w miastach Sharonu (Petach Tikwa, Netania, Kfar Saba, Ra'anana, Giv'at Shmuel i inne), w moszawach i kibucach religijnych (19 osiedli w państwie Izrael jest częścią Ruchu Religijnych Kibuców, obejmującego kibuce religijne i kolektywne moszawy). Pozostałe znajdują się w innych częściach Izraela, najczęściej w dzielnicach dobrze rozwiniętych. Tylko nieliczni zamieszkują słabo rozwinięte dzielnice i osady określane jako będące na niskim poziomie socjoekonomicznym. Religijna populacja w dzielnicach słabo rozwiniętych i rozwijających się miastach przeszła albo proces sekularyzacji, albo – odwrotnie – wzmocnienie religijne i przyłączenie do Szasu. Dlatego utrzymywanie się sektora religijno-narodowego na tych terenach osłabło.

Warto podkreślić ważny punkt, który został przez wielu niezauważony: pomimo ich wizerunku, większość religijnych narodowców nie mieszka na ziemiach okupowanych i nawet nie za Zieloną Linią (obecnie duża część jerozolimskich dzielnic znajduje się za Zieloną Linią i uważa się je błędnie za osiedla żydowskie utworzone na zajętych terenach arabskich).

Według półrocznego raportu ludnościowego Zarządu Obywatelskiego na Zachodnim Brzegu Jordanu mieszka nieco ponad 300 tys. osób – z których 100 tys. jest ultraortodoksami (większość mieszka w Modi'in Ilit, Beitar Ilit, a część w nowym osiedlu Giv'at Ze'ev Ilit). Liczba ta nie obejmuje 20 tys. Żydów zamieszkujących Wzgórza Golan (z których tylko część jest Żydami religijnymi) i 190 tys. Izraelczyków zamieszkujących dzielnice zbudowane we wschodniej Jerozolimie po roku 1967 (gdzie większość jest ultraortodoksami i Żydami świeckimi).

Z raportu „Osiedla żydowskie na Zachodnim Brzegu – fakty i liczby, czerwiec 2009", opracowanego przez ruch Pokój Teraz, wyłania się następujący obraz:

1. „Osiedla żydowskie" są osiedlami, które utworzył Izrael po roku 1967 za Zieloną Linią na terenach zdobytych w Wojnie Sześciodniowej. Podczas wykonywania „Planu Odłączenia" (ewakuacji) latem 2005 roku usunięto 17 osiedli żydowskich w Strefie Gazy i 4 żydowskie osiedla w północnej Samarii.
2. Na Zachodnim Brzegu Jordanu (nie włączając wschodniej Jerozolimy) jest dzisiaj 120 żydowskich osiedli.
3. Teren wszystkich osiedli na Zachodnim Brzegu znajdujący się pod oficjalną jurysdykcją Izraela mieści się na około 520.050 dunamach, które stanowią 9,3% całego terenu Zachodniego Brzegu Jordanu.

4. Dodatkowo znajduje się na Zachodnim Brzegu Jordanu około 100 osad „nielegalnych" czy „niedozwolonych" (osiedla, które utworzyły rządy Izraela począwszy od lat dziewięćdziesiątych, ale w sposób niedozwolony i niezgodny z prawem). Większość tych osiedli została zbudowana przez członków sektora religijno-narodowego. Wedle szacunków organizacji Pokój Teraz w osiedlach tych zamieszkuje nieco więcej niż 4 tys. osadników; jest tu 1.600 karawan i około 270 stałych budynków. To naturalnie płynny obraz zmieniający się stosownie do sytuacji w terenie.
5. Ruch Pokój Teraz poczynił wysiłek pogrupowania osadników wedle ich ideologicznej orientacji. W osiedlach żydowskich zastosowano następujące kategorie:
   – *Ideologiczna* (osadnicy, którzy zdecydowali się zamieszkać w osiedlach żydowskich z pobudek ideologicznych osadnictwa Ziemi Izrael i uniemożliwienia procesu powstawania „dwóch państw": palestyńskiego i żydowskiego). Organizacja Pokój Teraz ustaliła, że mowa tu o 107.549 mieszkańcach, którzy stanowią 38,96% z całej liczby osadników na Zachodnim Brzegu.
   – *Radykalna ideologia* (organizacja Pokój Teraz nie dostarcza wyjaśnienia w kwestii tej kategorii; można założyć, że mowa tu o osadnikach, którzy założyli swoje efemeryczne, niezgodne z prawem osiedla o charakterze prowokacyjnym, aby okazać swój sprzeciw wobec Palestyńczyków i władz izraelskich, opierając się na radykalnej prawicowej ideologii mesjańskiej). Pokój Teraz podaje, że mowa tu o 2.399 mieszkańcach, stanowiących 0,87% z całej liczby osiedleńców na Zachodnim Brzegu.
   – *Ultraortodoksyjna* (ultraortodoksi, którzy przybyli do osiedla w poszukiwaniu taniego miejsca zamieszkania w okolicy zasiedlonej przez ultraortodoksów, ale bez koniecznego związku z polityczną ideologią). Pokój Teraz podaje, że chodzi tu o 80.265 mieszkańców, którzy stanowią 29,08% z całej liczby osiedleńców na Zachodnim Brzegu.
   – *Nieideologiczna* („Osiedleńcy jakości życia", w większości świeccy, przybyli na osiedla żydowskie z powodu niskich cen mieszkalnych i stosunkowo wysokiej jakości życia, nie zaś z przyczyn ideologicznych). Pokój Teraz podaje, że mowa tu o 85.832 mieszkańcach, którzy stanowią 31,09% z całej liczby osiedleńców na Zachodnim Brzegu.

Z tych danych można wyciągnąć trzy ważne wnioski. Przede wszystkim: większość religijno-narodowej populacji nie mieszka za Zieloną Linią. Po drugie: liczba osadników w religijno-narodowej populacji nie jest wyższa od 1/3 całego sektora, a praktycznie jest bliższa 1/4. Po trzecie: niewielką liczbę, prawie niezauważalną, stanowią osadnicy wyznający radykalną bezkompromisową linię polityki.

Na marginesie: około 2.264tys. Palestyńczyków mieszka na Zachodnim Brzegu Jordanu i około 250 tys. dodatkowo we wschodniej Jerozolimie (według danych palestyńskiego Głównego Urzędu Statystycznego, stan na koniec 2007 roku). Na Zachodnim Brzegu Jordanu 90% mieszkańców to Palestyńczycy, a około 10% to Żydzi nazywani przez lewicę izraelską i Arabów „żydowskimi osadnikami" (hebr. *mitnachalim*).

W czerwcu 2002 rząd Izraela zdecydował postawić barierę bezpieczeństwa, której celem było zapobieganie niekontrolowanym wejściom Palestyńczyków – zwłaszcza zamachowcom samobójcom – z Zachodniego Brzegu Jordanu na teren Izraela. Barierę tę stanowi przeszkoda w większości obszarów złożona z elektronicznego ogrodzenia, z którego dwóch stron wybrukowano drogi, zbudowano płoty z drutu kolczastego i wykopano tunele. Średnia szerokość blokady wynosi około sześćdziesiąt metrów. W paru miejscach ustawiony jest, zamiast płotu, mur o wysokości 6–8 metrów.

Trasa ogrodzenia przechodzi głównie przez teren Zachodniego Brzegu Jordanu, a nie na Zielonej Linii, ale dość blisko niej. Zdecydowana większość Żydów w Izraelu twierdzi, że budowa płotu była uzasadniona, a nawet niezbędna z punktu widzenia etycznego. Duża część Arabów w Izraelu i niewielka mniejszość lewicy żydowskiej odmawia prawa uznania tego czynu. Większa liczba Żydów, których liczba nie jest pewna, krytykuje trasę płotu, zwłaszcza wobec faktu, że nie przestrzegano przylegania do Zielonej Linii albo możliwie najbliżej do niej. Postawiono też zarzut, że płot uderza w wolność przemieszczania się Palestyńczyków i rozdziela konkretne osady palestyńskie.

Wedle raportu organizacji Pokój Teraz zaplanowana długość trasy bezpieczeństwa wynosi 790 kilometrów, z czego 40 kilometrów jest murem, a 750 kilometrów płotem. Gdyby płot był zbudowany na Zielonej Linii, długość wynosiłaby nieco ponad 300 kilometrów. 60% z trasy płotu zostało już zbudowane. Bariera bezpieczeństwa dołącza *de facto* do Izraela 8,6% terenów Zachodniego Brzegu Jordanu, w których znajduje się 49 osiedli żydowskich i około 190 tys. osadników. Po stronie wschodniej bariery bezpieczeństwa pozostaje 71 osiedli żydowskich, a w nich blisko 100 tys. osadników.

Z MARGINESU DO CENTRUM

HaMizrachi, organizacja państwowo-religijna wewnątrz ruchu syjonistycznego, która została utworzona oficjalnie w roku 1902, zaczęła krystalizować się na długo przed powstaniem państwa Izrael. Pisma rabina Jehudy Alkalai (1878–1798), sefardyjskiego rabina z okolic Bałkanów, uważanego za myśli-

ciela nurtu syjonistycznego, praktycznie wyprzedzają pisma wizjonera państwa żydowskiego Benjamina Ze'eva Herzla i można dostrzec w nich pierwsze sformułowanie światopoglądu syjonistyczno-religijnego.

W 1918 roku miał miejsce pierwszy kongres Ruchu HaMizrachi na Ziemi Izrael, a w 1920 roku centrum światowe organizacji HaMizrachi zostało przeniesione do Jerozolimy. Dwa lata po tym (w 1922 roku) został utworzony ruch Hapoel HaMizrachi, polityczna organizacja głosząca hasło budowy państwa i socjalizmu z zachowywaniem przykazań, studiowaniem Tory i religijnym szkolnictwem zgodnie z hasłem „Tora wa'Awoda" (Tora i praca).

Na początku lat dwudziestych, po tym jak HaMizrachi uzyskała autonomię w dziedzinie religijnej oświaty w jiszuwie (osadnictwie) żydowskim na Ziemi Izrael, organizacja ta zaczęła tworzyć swoje najważniejsze instytucje, wśród nich: Seminarium dla religijnych nauczycieli (1923), pierwszą religijno-narodową szkołę średnią Tachkemoni (1924), Merkaz Ha'Raw w Jerozolimie, pierwszą syjonistyczną jesziwę (1924), pierwszą religijną szkołę dla dziewcząt, Talpiot w Tel Awiwie (1923), organizację młodzieży religijnej – Bnej Akiwa (1929), Studium dla przedszkolanek (1933).

Jednocześnie utworzono ekonomiczne instytucje organizacji: Bank HaMizrachi (1925) i Kasę Chorych organizacji HaPoal HaMizrachi (1923, po upływie 4 lat połączoną z Kasą Chorych Histadrutu).

W latach dwudziestych i trzydziestych rozwinął się też religijny ruch rolniczy osiedleńczy na Ziemi Israel (Ruch Religijnych Kibuców) i został ustanowiony związek grup organizacji HaPoal HaMizrachi. Religijna partia narodowa została stworzona z wyniku połączenia organizacji HaMizrachi i HaPoal HaMizrachi.

W wyborach do trzeciego Knesetu (lipiec 1955) partie wystartowały we wspólnej liście pod nazwą Narodowy Front Religijny i zdobyły 11 mandatów. W 1956 roku zjednoczyły się ostatecznie i utworzyły Mafdal (Narodową Partię Religijną). Do 1967 roku Mafdal była partią centrową i stanowiła koalicję z partią Mapaj. Za zobowiązanie się do zachowania „koalicyjnego posłuszeństwa" Mafdal otrzymała z upływem lat ministerstwa: spraw wewnętrznych, religii, zdrowia i opieki społecznej, jak również obietnicę zachowania *status quo*, porozumienie z roku 1947 Davida Ben Guriona, respektujące religijne interesy w państwie w czterech dziedzinach: zachowywania szabatu, zasady koszerności, zawierania małżeństw i oświaty.

W sierpniu 1953 roku została ustanowiona w Knesecie ustawa o oświacie państwowej, mająca na celu zlikwidowanie wielu kierunków partyjnych w oświacie i wprowadzenie dwuczłonowego szkolnictwa: jednego religijnego, drugiego ogólnego. Tak powstał osobny kierunek w oświacie dla religijnych

narodowców, który ugruntował ich samoświadomość i pozycję jako oddzielnej grupy w społeczeństwie izraelskim.

W pierwszych dwóch dziesięcioleciach istnienia państwa Izrael religijni narodowcy pozostawali na marginesie społeczeństwa, jeśli chodzi o ich pozycję i oddziaływanie. Tylko nielicznym udało się dojść do wysokich stanowisk pozostając nadal z kipą na głowie choć wielu porzuciło religię na tym lub na późniejszym etapie. Liczba Żydów religijnych na kluczowych pozycjach w wojsku izraelskim, w mediach, w sztuce, w przemyśle, w nauce, w sądownictwie i w innych dziedzinach była znacząco niższa od liczby, jaką stanowili w populacji. Miało to dwie podstawowe przyczyny: przede wszystkim syjonizm był w swoich fundamentach ruchem wyznającym hasło stworzenia „nowego Żyda", który będzie niezależnym człowiekiem, niepodporządkowanym prawom religii. Dlatego też religijna ideologia została zepchnięta na margines. Po drugie, wywodzący się z Europy aszkenazyjczycy i ludzie świeccy, którzy przeprowadzili syjonistyczną rewolucję i ustanowili nowy *jiszuw* (osadnictwo) w państwie, oraz ich potomkowie (pokolenie 1948 – hebr. Taszach i pokolenie państwa) wiedli prym w dziedzinie oświaty, pełniąc większość wysokich funkcji i mianowali siebie na „strażników murów" dominującej kultury izraelskiej. Woleli też mianować na kluczowe pozycje podobnych do siebie ludzi.

Wszystko to zaczęło się zmieniać po wojnie sześciodniowej w 1967 roku. Bezapelacyjne zwycięstwo Izraela, który zdobył rozległe tereny, zwłaszcza na Zachodnim Brzegu Jordanu, wskrzesiło ideę „Historycznej Ziemi Izrael" (Ziemi Izrael w jej historycznych granicach, jak to zostało opisane w źródłach.).

Osadnictwo na zdobytych terenach Judei i Samarii (wedle wersji syjonizmu religijnego – na terenach wyzwolonych) rozpoczęto wkrótce po wygaśnięciu walk. W tamtym okresie wzrastał amerykański wpływ na społeczeństwo świeckie i osadnictwo na terenach przygranicznych, zwłaszcza na terenie z liczną ludnością arabską. Dla młodych noszących kipy pojawiła się więc jedyna w swoim rodzaju sposobność, aby stanąć po raz pierwszy na czele pionierskiego projektu osiedleńczego i czuć się prowadzącymi. W miarę jak wzrastał protest polityczny przeciw żydowskiemu osadnictwu – zwłaszcza ze strony partii Awoda (Pracy) i partii izraelskiej lewicy – projekt osiedleńczy powiększał się o nowe tereny w znaczeniu ideologicznej walki, wpływając na poczucie dumy i wartości żydowskich osadników. Kryzys tożsamości i przywództwa, który miał miejsce w państwie Izrael po wojnie Jom Kippur, wzmocnił przeświadczenie właścicieli „dzierganych kip", że stara elita partii Mapaj załamuje się, jest coraz bardziej chora i zepsuta, zatem nadchodzi teraz kolej na nich, aby wieść prym w społeczeństwie.

W lutym 1974 roku, po wojnie Jom Kippur, została utworzona organizacja „Gusz Emunim" (Blok Wierzących) – ruch społeczno-religijno-narodowy,

który postawił sobie za zadanie odnowienie osadnictwa w Judei i Samarii, na terenach znajdujących się w pobliżu Strefy Gazy, na pustyni Negew i w Galilei. Organizacja przyniosła dodatkowe zawiązki osadnictwa do Samarii (Ofra, Kedumim) i stała się najważniejszą siłą sprawczą w społeczności religijno-narodowej.

Entuzjastycznym zwolennikiem idei osiedleńczej była organizacja Likud. Po przewrocie w 1977 roku, gdy Likud doszedł do władzy, Menachem Begin uroczyście obiecywał: „Powstanie jeszcze więcej Elonej More" (Elon More – nazwa wsi w Samarii). Begin i Likud spełnili swoją obietnicę i przeznaczyli liczne fundusze na budowę osiedli żydowskich w Judzie, Samarii, Strefie Gazy i Wzgórzach Golan (wtedy właśnie hebrajski termin *hitnachalujot* – osiedla żydowskie – stał się kodem kulturowym).

Rozłam polityczny, który w latach osiemdziesiątych powstał w społeczeństwie izraelskim pomiędzy obozami lewicy i prawicy, był praktycznie również rozłamem demograficznym. Z prawej ustawili się wolnomyśliciele i niezależni liberałowie wywodzący się z grup Żydów pochodzących z Azji i Afryki (stanowili w społeczeństwie warstwę mniej wykształconą i gorzej sytuowaną) oraz Żydzi religijni (do nich dołączyli też później ultraortodoksi). Z lewej znaleźli się przede wszystkim wykształceni i dobrze sytuowani Żydzi świeccy – wielopokoleniowi obywatele Izraela. W takiej sytuacji syjonizm religijny zaczął być dla Likudu tym, czym były kiedyś kibuce dla partii Mapaj – grupą wybrańców wypełniającą wartości prawicy.

Nowy duch zaczął napełniać serca młodych członków wyznających syjonizm religijny. Na początku uważali siebie za godnych trzymania steru projektu syjonistycznego, ale jedynie u boku istniejącego świeckiego przywództwa. Gusz Emunim powstał wprawdzie z posłannictwa i religijnych ideałów, ale pociągnął też za sobą wielu ze społeczności Żydów zachowujących tradycje.

W tamtych latach wzrastała stopniowo liczba młodzieży religijnej mającej funkcje przywódcze i oficerskie w wojsku, i biorącej udział w akcjach osiedleńczych (przede wszystkim za Zieloną Linią).

Do wojny sześciodniowej przywództwo syjonizmu religijno-narodowego było złożone z przywództwa politycznego (przede wszystkim: przywódcy partii Mafdal), z członków religijnego kibuca, z intelektualistów, pracowników naukowych i w małej części z rabinów. Ci ostatni mieli wpływ na ministerstwo oświaty, do którego byli mianowani. Poza tym faktem ich pozycja nie była wysoka. Większość religijnych kibuców nie miała swojego rabina; rabini nie zajęli szczególnego miejsca w partiach przywódczych i zostali dołączeni na polityczną listę tylko jako ozdoba.

Przełom spowodowany wojną sześciodniową stworzył dwie nowe elity – rabinów syjonizmu religijnego i przywództwo osadników. Rabini stali się

głosem pokolenia i znacząco wpływali na podejmowanie decyzji przez osadników Zachodniego Brzegu Jordanu i Strefy Gazy. Kibuc religijny mianował po raz pierwszy rabinów do swoich kibuców. Obdarzano szacunkiem stojących na czele jesziw i na czele instytucji oświatowych. Członkowie drugiej elity to stojący na czele organizacji Gusz Emunim, którzy przynieśli odnawiającą się dobrą nowinę syjonizmu religijnego.

Niemalże mesjańska aureola otaczająca organizację Gusz Emunim wpłynęła również na Mafdal, która zaczęła prowadzić bardziej religijną i radykalną linię polityki. W tamtym okresie wzmocniła się bardzo siła młodych w partii, którzy w końcu zbuntowali się przeciwko ojcom założycielom i poprowadzili partię do „Buntu młodych". Zevulun Hammer (1936–1998), jeden z przywódców „młodych buntowników", po latach został ministrem i wicepremierem. Lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte stały pod znakiem rozłamów w Mafdal i stopniowo wzrastała siła małych partii prawicowych, które przyciągnęły do siebie również tysiące religijnych wyborców.

W wyniku ewakuacji Półwyspu Synaj i Chevel Jamit (kwiecień 1982) oraz palącego sporu publicznego wokół wojny „Pokój dla Galilei" (pierwsza wojna w Libanie, która wybuchła w czerwcu 1982 i trwała osiemnaście lat) w Izraelu rozjątrzyły się konflikty między prawicą i lewicą. Religijni narodowcy, a na ich czele żydowscy osadnicy, stali się mimowolnie jednym z symboli tego sporu. Na tym etapie zaczął powstawać szablonowy wizerunek religijnych narodowców i osadników. Żyd religijny w oczach Żydów świeckich i zachowujących tradycje budził asocjacje człowieka trzymającego się idei prawicowych (w większości przypadków radykalnych) i dopiero na drugim miejscu zachowującego przykazania.

W 1984 roku zawrzało w Izraelu w wyniku aresztowania „Żydowskiego Podziemia". To nazwa nadana organizacji żydowskich osadników, którzy dokonywali czynów terrorystycznych w odwecie przeciwko Palestyńczykom. Przyczyną powstania grupy była seria śmiercionośnych ataków terrorystycznych Arabów wobec osadników i osłabienie poczucia bezpieczeństwa tych ostatnich. Podziemie zostało utworzone i zaczęło działać w 1980 roku, a jego członkowie zdążyli dokonać dwóch odwetowych ataków terrorystycznych (eksplozje samochodów pułapek skierowane przeciwko burmistrzom członkom Organizacji Wyzwolenia Palestyny i atak terrorystyczny w Wyższej Szkole Islamskiej w Hebronie). Zostali złapani w kwietniu 1984 roku przez Szabak (Służbę Bezpieczeństwa Ogólnego), zanim zdążyli wykonać plan wysadzenia pięciu autobusów we wschodniej Jerozolimie.

Dwudziestu dziewięciu członków „Żydowskiego Podziemia" zostało w krótkim czasie zatrzymanych i postawionych przed sądem. Społeczność zareagowała na to mieszanymi odczuciami, oscylującymi między szokiem

wypływającym z faktu, że Żydzi dokonują czynów terrorystycznych, a zrozumieniem i sympatią. Część oskarżonych poddała się dobrowolnie karze, a inni próbowali przenieść oskarżenie do sądu politycznego. W centralnym wyroku trzech z członków Podziemia zostało skazanych na dożywocie, a inni na karę do siedmiu lat pozbawienia wolności. Skazani na dożywocie zostali uwolnieni w 1990 roku po skróceniu kary przez ówczesnego prezydenta Chaima Herzoga.

Sprawa „Żydowskiego Podziemia" pogłębiła jeszcze bardziej podział między społecznością świecką a społecznością religijno-narodową, na czele której stali osadnicy. Reakcją większości osadników było umocnienie się w politycznych poglądach i pogłębienie nienawiści wobec „nieskazitelnych", których większość należała do wykształconej aszkenazyjskiej warstwy społeczeństwa.

W tym samym czasie rozpoczął się stopniowy proces zmiany systemu wartości, na którym opierało się państwo Izrael od czasu jego powstania – proces, który pogłębił rozdział między świecką populacją aszkenazyjską, zakorzenioną w państwie od lat, a syjonizmem religijnym. Pionierskie osadnictwo przestało być głównym publicznym celem (między innymi z powodu zmniejszenia znaczenia sektora rolniczego). Bezpieczeństwo, a nawet absorpcja imigracji, zostały nieco zepchnięte na rzecz nowych wartości i innych zajęć, począwszy od praw jednostki aż po nowe technologie, komputery, ekonomię i finanse; począwszy od marzeń „Pokoju Teraz" do gorączkowego zajmowania się kwestią etyki, wygodą jednostki, prawami kobiet i innymi.

Sytuacja ta powodowała i powoduje konsternację wśród młodych należących do nurtu syjonizmu religijnego. Ci, którzy zostali wychowani na wartościach altruizmu i ochotniczej pracy, syjonizmu i osadnictwa, zobaczyli siebie podnoszących z dumą flagi, które wykształcona elita świecka już dawno zwinęła. Dano im zrozumieć, że są integralną częścią całego społeczeństwa izraelskiego, a teraz identyfikuje się z ich grupą, której wartości nie mają znaczenia, są anachroniczne, a nawet zagrażają nowemu systemowi wartości. Nagle oskarżają ich – zwłaszcza lewicowe partie i świeckie media – o zniszczenie „procesu pokojowego" z Palestyńczykami i o adaptowanie antydemokratycznych wzorców (takich jak rasizm wobec Arabów). Wynikiem tego było stałe poczucie zagrożenia utraty dumy jednostki i wartości własnej Żydów religijnych, bliskie uczuciu wyobcowania i goryczy wobec rządzącej elity świeckiej.

Ważna rola, jaką odegrało wojsko izraelskie dla podtrzymania religijnego syjonizmu i rosnącego udziału młodzieży sektora w czołowych jednostkach wojska, urzeczywistniła się w wojskowych kursach przygotowawczych (hebr. *mechina*), jesziwach Hesder i religijnych instytutach studiów żydowskich dla dziewcząt (*midraszot*) – wszystkie te instytucje rozwinęły się i upowszech-

niły w ostatnim dziesięcioleciu. Wojskowy religijny kurs przygotowawczy przeznaczony jest dla absolwentów jesziw na poziomie szkół średnich czy absolwentów szkół średnich. W ciągu roku albo półtora ma on za zadanie przygotować pod względem fizycznym i psychicznym do służby w wojsku izraelskim. Obecnie (stan na 2009 rok) istnieje trzydzieści religijnych kursów przygotowawczych; położony najbardziej na północ znajduje się w Ma'ajan Baruch (Mechina Górnej Galilei), a znajdujący się najbardziej na południu jest w Hazevie (Mechina Arawy).

Jesziwy Hesder łączą religijne studia wyższe ze skróconą służbą wojskową. Ich uczniowie (nazywani synami jesziw – hebr. *bejniszim*) pochodzą w większości z syjonistycznego-religijnego nurtu, po ukończeniu nauki w religijnym liceum albo jesziwie na poziomie szkoły średniej. W Izraelu (stan na 2009 rok) istnieje 47 jesziw Hesder, a w nich ponad 7500 uczniów. Liczba powoływanych do wojska izraelskiego w ramach Hesderu wynosiła w roku 2009 ok. 1.350 uczniów, którzy stanowią więcej niż 1/5 absolwentów szkolnictwa syjonistyczno-religijnego. Jego pozostali absolwenci uczęszczają do wyższych jesziw, na kursy przygotowawcze bądź wybierają zwykłą służbę wojskową.

Religijna midrasza dla kobiet jest religijną instytucją dla dziewcząt kończących liceum, łączącą intensywne studiowanie Tory z wielością przedmiotów dotyczących judaizmu. Czas trwania studiów to zazwyczaj rok albo dwa pełne lata, przed albo po odbyciu służby narodowej (służby w zastępstwie odbywania służby w wojsku izraelskim). Tylko nieliczne midraszot, przykładem może być ta w Migdal Oz, zachowują tryb studiów podobny do tego, który ma jesziwa Hesder, zazwyczaj łącząc w sobie zdobycie stopnia akademickiego bądź dyplomu uprawniającego do nauczania. Istnieje obecnie przynajmniej 25 religijnych midraszot rozrzuconych po całym Izraelu, w których uczy się około tysiąc dziewcząt, przed i po odbyciu służby wojskowej albo narodowej, w wymiarze pełnego programu, oraz około 2500 kobiet i dziewcząt w wymiarze częściowego programu.

W ten sposób, jesziwy Hesder, wojskowe kursy przygotowawcze i midraszot dla dziewcząt podniosły obóz „dzierganych kip" do pozycji znaczącej siły w wojskowych ramach i dały im poczucie, że należą do wiodących pod względem społecznym.

Porozumienia Oslo, podpisane z Autonomią Palestyńską we wrześniu 1993 roku, spowodowały załamanie w obozie religijno-narodowym, czego jednym z wyrazów była rzeź w grocie Makpela, dokonana przez religijnego lekarza Barucha Goldsteina.

W święto Purim hebrajskiego roku 5754 (25 lutego 1994) o godzinie piątej nad ranem do groty Makpela wszedł Goldstein ubrany w mundur wojska izraelskiego w randze kapitana. W tym czasie w grocie modliło się w „sali

Abrahama" 13 żydów, a w „sali Izaaka" 800 muzułmanów odprawiało modlitwę piątkową przed rozpoczęciem święta Ramadan. Goldstein przeszedł do „sali Izaaka" i przy pomocy karabinu „Galil", który był w jego posiadaniu, zamordował 29 modlących się muzułmanów, a 125 zranił. Z braku amunicji bądź z powodu zacięcia się broni zaprzestał strzelania i wówczas udało się modlącym zapanować nad nim i zabić go. Był to najcięższy przypadek terroru żydowskiego w Izraelu.

Państwowy Komitet Śledczy, który badał rzeź w grocie Makpela, doszedł do przekonania, że Goldstein działał sam, bez wsparcia czy pomocy innych. Co więcej, Baruch Goldstein nie nosił typowej dzierganej kipy. Urodził się na Brooklynie w Nowym Jorku i po latach stał się działaczem w Lidze Obronnej Żydów w Stanach Zjednoczonych – w owym czasie była to efemeryczna organizacja, do której większość noszących dziergane kipy podchodziła z rezerwą. Do Izraela wyemigrował w 1983 roku i pomimo iż był lekarzem środowiskowym w Kiriat Arba, i pracował jako lekarz służąc w rezerwie w wojsku, nadal był uważany za outsidera.

Pomimo nietypowej przeszłości był jednak mieszkańcem Hebronu (czyli osadnikiem wedle szeroko rozpowszechnionej definicji) i nosił kipę, zatem jego czyn urósł do rangi symbolu i rzucił plamę na cały religijny syjonizm.

Warto podkreślić, że większość przywódców sektora religijnego nie poczyniła większego wysiłku, aby tę plamę usunąć. Oczywistym jest, że prawie wszyscy reagowali wyrażając różne emocje – od rezerwy aż po wstręt. Co więcej, część radykalnej prawicy w Izraelu (prawie wszyscy noszący kipy) i niektórzy z mieszkańców Hebronu wyrażali przez lata jednoznaczne poparcie dla czynu Goldsteina.

Rząd złożony z partii Pracy i partii Merec, który przyjął za zasadę hasło „ziemie za pokój", uznał Organizację Wyzwolenia Palestyny za oficjalnego przedstawiciela narodu palestyńskiego i zgodził się na utworzenie palestyńskiego organizmu na Zachodnim Brzegu i w Strefie Gazy, w większości społeczności religijno-narodowej był uważany za rząd złoczyńców, który należy usunąć z Izraela. Wybuch nienawiści i obrazy wtargnął do obozu dzierganych kip. Protest, który stawał się z dnia na dzień coraz bardziej otwarty i gwałtowny, zagrażał wybuchem wojny bratobójczej. Jednym z jego przejawów był zbiorowy protest rabinów przeciwko ewakuacji osiedli.

Pogarda i brak szacunku wobec żydowskich osadników, które demonstrował ówczesny premier Icchak Rabin (zwłaszcza dwie jego pamiętne wypowiedzi kompromitujące osadników – pierwsza, w której nazwał ich „śmigłem helikoptera, które robi tylko szum" i druga, w której stwierdził, że „nie ruszają go"), tylko rozjuszyły obóz religijno-narodowy. Zdaje się, że bardziej od złości i bólu z powodu krzywdy zadanej historycznej Ziemi Izrael, w obo-

zie religijno-narodowym obawiano się zawalenia ideologii organizacji „Gusz Emunim" i rozbicia marzenia mesjańskiego, na którym została zbudowana cała kultura. Gusz Emunim walczył od tej pory o swoje istnienie, bardziej niż kiedy walczył o istnienie Ziemi Izrael.

Po zabójstwie Icchaka Rabina 4 listopada 1995 roku, kiedy obóz „dzierganych kip" zbierał ciężką społeczną krytykę, wydawało się, że Gusz zamierza przeprowadzić rachunek sumienia i radykalne zmiany w systemie wartości. W kilka dni po morderstwie rabin Aharon Lichtenstein stojący na czele jesziwy Hesder Har Etzion powiedział: „Jesteśmy rodziną mordercy. Został wychowany w najlepszych z naszych instytucji. Niemożliwe, że tego, kogo obdarza się zaufaniem, gdy świeci słońce, odrzuca się nagle, gdy zaczyna padać deszcz". Sam morderca, Yigal Amir, w zeznaniu złożonym przed Komisją Shamgara dodał: „Bez wyroku Halachy czy prześladowczego wyroku (hebr. *rodef*), które wydano na Rabina z ust kilku rabinów, o których wiem, miałbym trudności z dokonaniem morderstwa. Za takim morderstwem musi ktoś stać. Gdybym nie miał pleców i nie staliby za mną liczni ludzie, nie mógłbym działać".

Jednakże słowa rabina Lichtensteina i wypowiedź rabina Yoela Bin-Nun, jednego z założycieli Gusz Emunim (stwierdził, że mają w swoich rękach dowody i imiona rabinów, którzy wydali na Rabina „wyrok prześladowczy" i tym samym przygotowali grunt do morderstwa) były nie więcej jak samotnymi głosami. Większość obozu religijno-narodowego zrzuciła z siebie odpowiedzialność i przyjęła postawę atakowania atakujących (którzy częściowo wykorzystali morderstwo, aby rozliczyć się z osadnikami w ogóle).

Mimo to morderstwo i jego skutki rzeczywiście zasiało konsternację i uczucie dyskomfortu. Wielu z obozu religijno-narodowego przyznało, że Yigal Amir tak jakby odcisnął na ich czołach piętno Kaina, przynajmniej w pierwszym roku po zabójstwie, fakt ten utrudniał im utożsamianie się ze społecznością „dzierganych kip". Możliwe, że w tym czasie rozpoczął się ważny zwrot w kierunku zmiany kształtu kipy, ich wielkości i umiejscowienia – kosmetyczna zmiana zewnętrzna, która wyrażała wewnętrzne głębokie przeobrażenie.

Nawet jeśli w społeczności religijno-narodowej nie zachodził proces głębokiego rozrachunku a reakcją było głównie tłumienie nastrojów społecznych, zabójstwo Icchaka Rabina wyostrzyło siłę nienawiści wobec syjonizmu religijnego ze strony szerokich mas społeczeństwa. Dla syjonizmu religijnego stało się jasne, że nie stanowi już mostu pomiędzy grupami społecznymi w narodzie. Co gorsza, widziany jest jako prowadzący ruch osiedleńczy, który stanowił problem dla dużej części świeckiego wykształconego społeczeństwa (włączając w to media, które w Izraelu mają dużą siłę oddziaływania).

Trzy miesiące po zabójstwie Rabina, Izrael zalała fala śmiercionośnych ataków terrorystycznych. 25 lutego 1996 roku zginęło 27 osób w dwóch zamachach samobójczych w Jerozolimie i Aszkelonie. Tydzień po tym, 3 marca, wysadził się zamachowiec samobójca w autobusie w Jerozolimie, zabijając 18 osób. Następnego dnia, w wieczór święta Purim, na ulicy Dizengof w samym sercu Tel Awiwu wysadził się kolejny zamachowiec samobójca; zabił 13 osób.

Bilans grozy zamachów terrorystycznych, w których zginęły dziesiątki Izraelczyków, a setki zostało rannych, krańcowo zmienił publiczną atmosferę. Zabójstwo Rabina zostało zepchnięte na margines społecznej świadomości, a sondaże przed zbliżającymi się wyborami w 1996 roku wskazywały na małą przewagę dla kandydata prawicy Beniamina Netanjahu nad ówczesnym premierem Szimonem Peresem. W czternastych wyborach do Knesetu, które miały miejsce w końcu maja 1996 roku, Mafdal zdobyła 9 mandatów, co było zdumiewającym osiągnięciem, przypominającym wielkie dni partii. Zdawało się, że obóz religijno-narodowy otrząsnął się i na nowo wszedł na pas startowy.

Praktycznie, to jednorazowe osiągnięcie (w wyborach do piętnastego Knesetu Mafdal uzyskała 5 mandatów) torowało drogę noszącym dziergane kipy do powrotu w sam środek konsensusu. Można było też wyczuć tendencję (nieco patronacką, można powiedzieć) elity demokratycznej do życzliwych gestów wobec nich. Dla wielu osób w społeczności świeckiej stało się w tym czasie jasne, że pokój z Palestyńczykami jest bardzo odległy, a Izrael potrzebuje silnego wojska i wojowników o wielkiej motywacji i posłannictwie narodowym (cechy przypisywane młodym obozu religijno-narodowego). Z tego powodu zaczęto znów nobilitować tę społeczność. Jednocześnie nastąpił proces rozłamu w sektorze, o którym będzie mowa poniżej.

W okresie ewakuacji Gush Katif, znajdującego się koło Strefy Gazy (lato 2005), osadnicy budzili wielką empatię u wszystkich warstw społeczeństwa izraelskiego. Doceniano ich łagodne i bardzo ludzkie zachowanie (dokonywali ewakuacji płacząc). Mimo to empatia nie zmieniła społecznego przekonania o konieczności ewakuacji Gush Katif i czterech osiedli na północy Samarii. W tym sensie żydowscy osadnicy po raz kolejny zdali sobie sprawę, że nie udało im się „osiedlić" w sercach szerokiego społeczeństwa. Kilku przywódców z tego obozu publicznie dało wyraz tym nastrojom.

KRYZYS TOŻSAMOŚCI

Zabójstwo Rabina przyniosło praktycznie dwie skrajne reakcje. Z jednej strony ugruntowanie się na pozycjach wyjściowych oraz proces radykalizacji religijnej i politycznej (który zostanie omówiony później), z drugiej strony

proces umiarkowania i pluralizacji. Tak na przykład w 2001 roku powstała organizacja Realny Syjonizm Religijny; grupa młodych syjonistów religijnych, którzy obawiali się, że sytuacja społeczeństwa syjonistyczno-religijnego pogarsza się coraz bardziej. Oskarżali przywódców syjonizmu religijnego o wzmacnianie pozycji na terytoriach Zachodniego Brzegu Jordanu i Strefy Gazy, ignorując wielość innych problemów związanych z pozostawaniem tam, jak również lekceważąc prawdziwe problemy społeczeństwa izraelskiego, w szczególności społeczności syjonistyczno-religijnej. Głównym przesłaniem organizacji było nawoływanie całej społeczności syjonistyczno-religijnej, aby się obudziła ze snu o historycznej Ziemi Izrael.

Czy przesłanie to dotarło do społeczności religijnych narodowców? Spotyka się różne postawy. Część społeczności religijno-narodowej nie tylko nie przyjmuje do dzisiaj tej diagnozy, ale według nich należy pogłębiać osiedleńczy projekt i postawić go na samym szczycie narodowej drabiny priorytetów. To skrzydło „chardali" (*charedi dati leumi* – narodowych religijnych ultraortodoksów), o którym będzie jeszcze mowa później. Inna część, która według mojego założenia jest większością w społeczności religijnej, przyjmuje już fakt (w większości przypadków nie mając innego wyboru i odczuwając wielki ból), że sen o historycznej Ziemi Izrael nie spełni się i należy zwrócić narodową społeczność religijną ku innym horyzontom doskonałości i spełnień. Wielu nie przyznało tego publicznie, bo nadal sprawa żydowskiego osadnictwa stanowi rodzaj tabu w sektorze religijno-narodowym. Ale fakt, że obecnie większość społeczności religijno-narodowej nie mieszka w osiedlach za Zieloną Linią, wymaga jeszcze dokładniejszego zbadania. Również mniejszość uczestnicząca w demonstracjach w czasie ewakuacji osiedli świadczy o ogólnie panującym duchu. Praktycznie wraz z powstaniem muru obronnego dzielącego państwo Izrael od terytoriów Judei i Samarii skończył się sen o historycznej Ziemi Izrael.

Paradoksalnie właśnie wtedy kiedy projekt osiedleńczy coraz bardziej tracił swój splendor, wizerunek religijnych narodowców poprawił się w oczach całej żydowskiej społeczności łącznie z dużą częścią wykształconej warstwy aszkenazyjskiej. Poprawa tego wizerunku stała w sprzeczności do niepochlebnego i oczywiście stereotypowego wizerunku (jako żydowskich osadników) w oczach mediów zagranicznych, zwłaszcza zachodniej wykształconej elity. Dlaczego polepszył się wizerunek Żydów religijnych wśród żydowskiego świeckiego społeczeństwa? Poniżej przedstawiamy kilka socjologicznych przyczyn:

1. Osiągnięcia i wielki zasłużony wkład Żydów religijnych w wojsku izraelskim. Duża liczba Żydów religijnych w prestiżowych jednostkach walczących oraz wśród kadry dowódczej (duża w stosunku do ich całkowitej

liczby w populacji) stworzyła im wizerunek wartościowej i patriotycznej młodzieży, stawiającej służbę państwu na samej górze systemu wartości. Wizerunek ten wzmacnia się wobec wzrastającej przeciwnej fali unikania służby w wojsku izraelskim i ogólnej aspołeczności panującej w społeczeństwie izraelskim. Media odsłaniają, aż nazbyt często, historie żołnierzy i oficerów noszących kipy, którzy walczyli z wielką odwagą i poświęcili swoje zdrowie, a nawet życie dla ojczyzny. W pewnym stopniu historie te przypominają legendarne opowieści związane z członkami kibuców w okresie osadnictwa żydowskiego i w pierwszych dziesięcioleciach po powstaniu państwa. Wiele osób ze świeckiej warstwy mieszczańskiej (absolwenci ruchów młodzieżowych, obecnie emeryci), które potępiały w przeszłości Żydów religijnych z powodu żydowskich osiedli na terytoriach okupowanych, widzi w nich teraz ludzi nieobojętnych na losy państwa, charakteryzujących się wysokim morale, wiernych służbie ogółowi – wartościom, które stają się coraz bardziej zapomniane w Izraelu na rzecz osiągnięcia osobistego dobra i materializmu. Ponadto, ponieważ załamał się proces pokojowy, a Palestyńczycy rozczarowali wielu wśród wykształconej warstwy, znacznie zmalała wielka niechęć do religijnej prawicy, powszechna w latach dziewięćdziesiątych.

2. W ostatnich latach nastąpił znaczący wzrost udziału Żydów religijnych w mediach. Częściowo stali się oni celebrytami w radiu, prasie i telewizji, a ich wpływ na powszechny wizerunek religijnych narodowców nie jest mały. Można założyć, że serial telewizyjny „Srugim" („Religijni" – dosłowna nazwa od dzierganych kip, które noszą) znacząco wpłynął na bliższe zapoznanie się przez społeczność izraelską, również warstwę świecką, ze sposobem życia młodych religijnych Żydów. Nagle okazało się, że w ich osobistych zmaganiach jest wiele szczerości i ludzkiego czaru.
3. W ciągu dwóch ostatnich dziesięcioleci wyrosło nowe religijne pokolenie młodych, które przyswoiło sobie wiele składników stylu życia świeckiej społeczności, – na przykład podróżowanie z plecakiem na Daleki Wschód i do południowej Ameryki, uczestnictwo w festiwalach muzycznych i ubieranie się w markowe ubrania. W ten sposób różnice pomiędzy sektorem świeckim a religijnym stawały się coraz mniej wyraźne i osłabiły stary ustalony wizerunek. Ponadto obecnie pojawiło się, więcej niż kiedykolwiek wcześniej, wiele punktów styczności między Żydami świeckimi, zachowującymi tradycje i religijnymi, ponieważ religijni Żydzi wkraczają na terytoria, do których w przeszłości zabroniono im wejścia albo sami nie pozwalali sobie na to. Kontakty te, które tworzą przyjaźnie i zmieniają wcześniejsze ustalone zwyczaje, mają miejsce w wojsku izraelskim, na studiach, w miejscach rozrywek czy w pracy.

4. Negatywny wizerunek religijnych narodowców był powszechny w przeszłości, zwłaszcza wśród zakorzenionej w państwie warstwie aszkenazyjskiej. Ale w ostatnich latach społeczeństwo izraelskie niweluje podziały w dziedzinie grup etnicznych. Jednym z powodów i skutków tego procesu jest adaptacja gustów, światopoglądów i „wschodniego" (śródziemnomorskiego) sposobu życia, do serca kultury popularnej. HaMizrachim (Żydzi pochodzący z Azji i Afryki) zawsze byli bliscy religii i głosowali na prawicę. Dlatego też większość z nich nie czuła nienawiści do Żydów religijnych. Ich wzmocnienie polityczne i kulturowe wpłynęło również pośrednio na zbliżenie między aszkenazyjską świecką warstwą a Żydami religijnymi. Również imigranci z byłego Związku Radzieckiego nie są nieprzyjaciółmi religijnych narodowców i wielu z nich obdarza ich wielkim uznaniem. Oczywistym jest, że wielu imigrantów i ich potomków urodzonych już w Izraelu dalekich jest od religii, a część z nich nie jest nawet Żydami. Ale powszechne podlądy polityczne w społeczności rosyjskiej mają charakter prawicowy i wyraźnie skrajnie nacjonalistyczny ci tworzy głęboki wspólny mianownik z sektorem religijno-narodowym. Co więcej, w ostatnich latach w wojsku izraelskim powstała młoda nowa elita, będąca niejako koalicją mniejszości dyskryminowanych i odrzucanych w przeszłości: są to imigranci, mizrachim i Żydzi religijni. W koalicji tej narodziło się uczucie przyjaźni, wspólnego dzielenia losu i wzajemnego poszanowania. Podobna rzecz wydarzyła się w dziedzinie nowych technologii (które stają się domeną wielkej liczby Żydów religijnych i imigrantów z byłego Związku Radzieckiego) oraz w służbie publicznej (miejscowe rady, szkoła, policja).
5. W książce „Od starego Hebrajczyka do nowego Żyda – renesans judaizmu w społeczeństwie izraelskim" (Instytut Izraelski Demokracji, 2010) dziennikarz i badacz społeczności religijnej Yair Sheleg bada wciąż rosnącą od dwóch dziesięcioleci tendencję: intensywne i odnowione zajmowanie się duchowością, a szczególnie judaizmem. Sprawa ta znajduje wyraz w niezliczonej ilości inicjatyw: bejt midrasze (domy nauki), grupy nauczania, świeckie wspólnoty modlitewne, alternatywne ceremonie ślubów żydowskich, stacje radiowe i telewizyjne poświęcone judaizmowi, rubryki w gazetach poświęcone cotygodniowemu fragmentowi Tory odczytywanemu w synagodze. Pojawia się nostalgiczna kultura żydowska i humor żydowski (również w jidysz), piosenkarze komponują i wykonują starożytne pieśni modlitewne, nowe i odnowione, uczy się chasydyzmu i kabały. Zjawisko to jest związane z kryzysem tożsamości, które pojawiło się w społeczeństwie izraelskim wskutek osłabienia etosu syjonistycznego, pojawienia się kultury ratingowej, karierowiczostwa, hedonizmu i indywidualizmu. Mowa tu

o odczuciu nostalgii i tęsknoty za erą naiwności, tęsknotą do korzeni, do wspólnotowego, duchowego elementu (przeciwnego materializmowi). Proces, który ma miejsce w Izraelu, jest bezpośrednio związany ze wzrastającą falą „nowej duchowości" (New Age), zalewającą cały zachodni świat. Powrót do korzeni powoduje więc w Izraelu zaciskanie się więzi pomiędzy Żydami świeckimi a religijnymi i budzi szacunek u ludzi, którzy w przeszłości nienawidzili religii, wiążąc z nią negatywne konotacje.

Mimo to poprawa wizerunku religijnych narodowców nie wzmocniła ich oddziaływania na całe społeczeństwo izraelskie. Praktycznie dzieje się dokładnie odwrotnie. Wielu narodowców w społeczności religijnej ma świadomość, że choć wychowują swoją młodzież w wartościowy sposób, który zdobywa uznanie, to ich ogólny wpływ na charakter społeczeństwa izraelskiego jest w zasadzie niewielki. Przyczyna tego nie jest tylko polityczno-państwowa, ale również demograficzna i kulturowa. Znaczenie i wpływ syjonizmu religijnego w izraelskim życiu publicznym maleje w ostatnich latach z powodu dwóch ważnych procesów. Pierwszy to ustanowienie organizacji Szas, która doprowadziła do opuszczenia syjonizmu religijnego przez jego członków pochodzących ze wschodnich grup etnicznych i stworzenia dodatkowej agresywnej ultraortodoksyjnej alternatywy dla ich widzenia świata. Drugi proces to zmiana porządku wartości w państwie. Syjonizm religijny ze swoimi treściami został zepchnięty na margines porządku publicznego w państwie Izrael, na rzecz tematów takich jak praworządność rządu, media, ekologia, różnice społeczne czy sprawiedliwość i prawa obywatelskie.

Projekt osiedleńczy generalnie, nie tylko na Ziemiach Okupowanych, został zepchnięty na margines narodowego porządku, w dużej mierze z powodu kryzysu, jaki objął ruch kibucowy, oraz zmniejszenia znaczenia rolnictwa i osadnictwa na terenach przygranicznych. Syjonizm religijny jest więc zmuszony zebrać resztki powszechnego etosu, który towarzyszył Izraelowi przez cztery ostatnie dziesięciolecia – etosu osiedleńczego. Nieuniknionym wynikiem był kryzys wewnętrzny i świadomość utraty kierunku drogi.

Wyznaniowy czynnik w sposobie życia religijnych narodowców nigdy nie był homogeniczny. Można tu mówić o podstawowym kodzie, o którym wspomnieliśmy wyżej, ale we wszystkim, co dotyczy zachowania, poza wspólnym dla wszystkich mianownikiem (nakładanie kipy, zachowywanie 613 przykazań, skromny ubiór u mężczyzn i kobiet publicznie), powstał już na początku drogi cały wachlarz wielkiej różnorodności.

Jednakże w ostatnich latach obóz religijno-narodowy ma liczne grupy i podgrupy, których stopień religijności jest trudny do zdefiniowania i skatalogowania. Zmienia się w każdej grupie i u każdej jednostki. Dziennikarz i badacz Yair Sheleg zdefiniował to zjawisko pod nazwą „Nowa religijność

duchowa". Powstała ciekawa rzeczywistość, w której każdy człowiek staje się „rabinem samego siebie", bierze sobie z różnych miejsc to, co chce, i wybiera dla siebie to, co mu pasuje.

Kiedy dokładnie wydarzyła się ta zmiana, która być może pociągnęła syjonizm religijny na skraj unicestwienia politycznego i narodowego? Proces rozłamu można umiejscowić już wraz z powstaniem Gusz Emunim. Jednakże prawdopodobnie podstawowy powód zmiany był zewnętrzny: zmiana syjonistycznej społeczności świeckiej, a dokładniej: proces kapitalizacji i globalizacji, który rozpoczął się w połowie lat osiemdziesiątych.

Klasyczny syjonizm religijny dotyka dwóch światów, jest więc atakowany i musi się zmagać ze spotkaniem z kulturą postmodernistyczną i globalistyczną. Świat Halachy jest ustalony i stabilny, absolutny, wymagający i konserwatywny. Postmodernizm natomiast dąży do rozbicia istniejącego, ma tendencję do rozluźnienia kategorii i ujęć, do rozmazania tradycyjnej hierarchii i dychotomii. Z tego powodu rodzi się codzienny konflikt dzisiejszej kultury z myślą, że wszystko jest święte.

Ważną rolę w wewnętrznym rozłamie społeczności religijno-narodowej ma również rewolucja o prawa obywatelskie, na czele z feminizmem. Rewolucja ta, której korzenie sięgają początku XX wieku, nie ominęła również syjonizmu religijnego we wszystkich jego częściach. Wielu Żydów religijnych ma trudności ze znalezieniem swojego miejsca pomiędzy etosem feministycznym a konwencjami religii, czego wynikiem jest konsternacja i konflikt wewnętrzny.

Ogólnie rzecz biorąc można powiedzieć, że klasyczny religijny syjonizm dzieli się na dwa przeciwstawne kierunki: jeden to religijna radykalizacja wyrażająca się w tendencji do zaostrzenia czynnika ultraortodoksyjnego i tworzenia nowej ultraortoksyjności wraz z silną nacjonalistyczną radykalizacją (silna tendencja na prawo), drugi – elastyczność religijna (między innymi w dziedzinie pozycji mężczyzny i kobiety) i częściowe bądź całkowite odejście od religii. Poniżej wyjaśnimy przyczyny i przejawy tych dwóch tendencji.

TENDENCJA NARODOWO-ULTRAORTODOKSYJNA (CHARDALIT)

W ostatnich latach miało miejsce coraz większe zbliżenie (jakościowe i ilościowe) między obozem religijno-narodowym a ultraortodoksyjnym. Proces trwa nadal i za wcześnie jest oceniać, jak się skończy, ale wszystko przemawia za tym, że grupa nazywająca się Chardalim (*Charedim Leumim* – narodowi ultraortodoksi) zdecydowała się odłączyć od pępowiny religijno-narodowej.

Można powiedzieć, że religijne wzmocnienie to najwidoczniejsza i najważniejsza cecha nurtu narodowo-ultraortodoksyjnego, który stanowi (są to jedynie przypuszczenia) około 35% warstwy religijno-narodowej. Wyraża się to znaczącym wzrostem religijnych jesziw i ich uczniów, wzmocnieniem pobożności w nauce Pism Świętych zgodnie z nakazem: „Rozmyślaj o niej we dnie i w nocy" i położeniem nacisku na naukę Tory wśród kobiet.

W ciągu wielu lat większość uczonych w Torze, w judaizmie ortodoksyjnym pochodziła z litewskiego nurtu ultraortodoksów. Jesziwy Hesder i wysokie jesziwy syjonizmu religijno-narodowego nie odgrywały wielkiego znaczenia w Ziemi Izrael. Głównym ich celem było uzupełnienie religijnego wykształcenia absolwentów religijnych szkół średnich. W pewnym stopniu przypominało to powszechny w Tajlandii zwyczaj wysyłania młodych w wieku dorastania na rok lub dwa lata na religijne studia w buddyjskim sektorze, jako przygotowanie do prawdziwego życia.

Do początku lat osiemdziesiątych istniała tylko jedna jesziwa, która umożliwiała absolwentom państwowej religijnej oświaty studiowanie w atmosferze nieco przypominającej wielkie ultraortodoksyjne jesziwy. Była to jesziwa Merkaz HaRaw w dzielnicy Kiryat Moshe w Jerozolimie, którą założył w roku 1924 pierwszy naczelny rabin Ziemi Izrael – Avraham Icchak HaCohen Kook i stał na jej czele do śmierci do roku 1935. Jego syn, rabin Zvi Yehuda Kook, przejął funkcję w 1952 roku i stał na czele jesziwy przez trzydzieści lat, aż do śmierci.

Jesziwa Merkaz HaRaw była znana pod nazwą „Matki syjonistycznych jesziw" ponieważ większość tworzących jesziwy syjonistyczne w ciągu lat uczęszczało do niej albo było uczniami rabinów będących jej absolwentami. Uczniowie Merkaz HaRaw mieli możliwość opóźnić pobór do wojska nawet do dziesięciu lat; do momentu, aż poczują się na tyle wzmocnieni duchowo, aby zmierzyć się ze służbą wojskową. Jednakże na tym etapie byli w większości już żonaci, z dziećmi i dlatego odbywali skróconą służbę. W ciągu lat wielu absolwentów przeszło do jesziw ultraortodoksyjnych, które dostarczyły im bardziej znaczącego wyzwania religijnego. Większość jesziw na poziomie szkół średnich w społeczności religijno-narodowej charakteryzowało się przeciętnością, a siła ich duchowego wpływu była ograniczona.

Na początku lat dziewięćdziesiątych przywódcy jesziw syjonistycznych, rabini wychowawcy (*Ramim*) i grupy absolwentów zaczęli pracować nad uatrakcyjnieniem jesziw w procesie rywalizacji z ultraortodoksami. W pierwszym etapie powstała najbardziej radykalna grupa elity narodowych ultraortodoksów. Dobra passa trwała, liczba przyłączających się wzrastała, a z nią również grupa unikalnych jesziw i instytucji oświaty. Bardzo szybko narodowi ultraortodoksi przeistoczyli się w wyraźną pod-wspólnotę charakteryzującą

się intensywniejszym nauczaniem Tory, większą restrykcyjnością w dziedzinie religii wyrażającą się skrupulatnością w modlitwie, większą pobożnością, restrykcyjnością w kwestii zachowania zasad koszerności (mimo to nie w stopniu surowości ultraortodoksyjnej), skrupulatnym zachowaniem szabatu, dokładnym przestrzeganiem praw związanych z menstruacją i czystością, purytańskością w kontaktach z płcią przeciwną i oddzieleniem kobiet od mężczyzn w duchu ultraortodoksyjnym. Tendencja ta wpłynęła na cały sektor, w tym również na gałęzie mniej radykalne. Tak na przykład obecnie wielu spośród społeczności religijno-narodowej, również pary z centralnego ruchu, powstrzymuje się od mieszanych tańców podczas ślubu (tworzenia koła, a w nim tańczących razem kobiet i mężczyzn). Ponadto są tacy, którym nie wystarczają oddzielne koła, ale trudzą się postawieniem przegrody między parkietami mężczyzn i kobiet. Mówimy tu mianowicie o trzech stopniach: pierwszym – mieszanych tańcach – mieszanych kołach kobiet i mężczyzn, drugim – osobnych tańcach – oddzielnych kołach dla kobiet i mężczyzn, ale bez przegrody (wyszło z mody) i trzecim – osobnych tańcach oddzielonych przegrodą, a czasem na różnych krańcach sali (coraz bardziej powszechne w dwóch ostatnich dziesięcioleciach).

Należy podkreślić, że w dalekiej przeszłości (pod koniec lat sześćdziesiątych) pojęcie przegrody na ślubach społeczności religijno-narodowej wcale nie istniało. Tańce na ślubach były zazwyczaj mieszane, gdzie chłopcy razem z dziewczętami tańczyli, w stylu hora, jak to było przyjęte w organizacji młodzieżowej Bnej Akiwa.

Styl narodowych ultraortodoksów zawierał również cechy ultraortodoksyjne w dziedzinie wyglądu zewnętrznego: u mężczyzn większa od przyjętej kipa, biała koszula i ciemne spodnie, nici cicit na zewnątrz spodni (przez wszystkie lata mężczyźni z sektora religijno-narodowego mieli w zwyczaju chować nici cicit pod ubraniem), u starszych czasem długie pejsy na policzkach.

U kobiet zmiana wyraża się w skromniejszym i prostszym stroju zasłaniającym większość ciała. Praktycznie wśród tej grupy rozwinęła się wzmożona dyskusja w sprawie kobiecego ciała, a zwłaszcza wokół kwestii odkrywania jego części – dyskusja ta przypomina tę mającą miejsce w społeczeństwie ultraortodoksyjnym. W ostatnich latach powstała w społeczności religijno-narodowej hierarchia poziomu religijności według stopnia okrycia, mianowicie według długości spódnicy, długości rękawów, charakteru nakrycia głowy i bycia kobietą noszącą albo nienoszącą spodni.

Warto podkreślić, że w klasycznej syjonistyczno-religijnej ortodoksji powszechna jest tendencja do upodabniania się zewnętrznego, na ile jest to możliwe, do ogólnie panującego syjonistycznego nowoczesnego wyglądu;

dzieje się tak również w kwestii ubioru kobiet. W przeszłości większość kobiet obozu religijno-narodowego chodziła na co dzień z odsłoniętą głową, a nieliczne, które nie podążały za konwencjami, zasłaniały głowę chustką. Obecnie tylko mała liczba mężatek ze społeczności religijno-narodowej nie zakrywa sobie głowy. Żydówki z grupy narodowych ultraortodoksów podchodzą do tego wyjątkowo restrykcyjnie i zasłaniają sobie głowę do ostatniego milimetra.

Ponieważ nakrycie głowy stało się tak ważne, w sektorze religijno-narodowym powstał zdumiewający wachlarz stylów – począwszy od wełnianych czapek, poprzez berety w wielu kolorach, tkaninach i włóknach aż do bandanek.

Tendencja „wzmacniania" ma swój wyraz w radykalnym mesjanizmie i mistyce. Większość opiera się na założeniu, że spektakularne zwycięstwo w wojnie sześciodniowej oraz wyzwolenie Jerozolimy i Ściany Płaczu są znakami początku zbawienia (aramejskie – *Atchalta De'Geula*).

Również w oświacie zaszły procesy wzrostu wpływów narodowej ultraortodoksji. Coraz więcej instytucji czyni podział między chłopcami a dziewczętami już w początkowych klasach szkoły podstawowej. Początkowo były to prywatne sieci szkolnictwa, które powstały w latach osiemdziesiątych: Noam – sieć szkolnictwa narodowej ultraortodoksji powstała w 1982 roku w Petach Tikwie obecnie prowadzi działalność szkoły podstawowej, jesziwy na poziomie szkoły średniej; ulpany – szkoły średniej dla dziewcząt i Zvia (sieć szkół dla dziewcząt). Ale narodowi ultraortodoksi nie zadowolili się tym i rozpoczęli kampanię na rzecz podniesienia „poziomu religijności" w religijnych instytucjach oświatowych w pozostałych grupach. Religijni działacze polityczni i młodzi rodzice domagali się od kierownictwa szkół zmiany przyzwyczajeń religijnych. W innym wypadku nauczyciele i nauczycielki będący przedstawicielami tej nowej fali, będą stanowili część zespołu dydaktycznego w tych szkołach. W tym kontekście należy również wspomnieć o mianowaniu rabinów szkół w większości instytucji oświatowych oraz wprowadzenie nauczycieli – mężczyzn jako wychowawców w młodszych klasach, zjawisko nie istniejące w ogóle w nurcie szkolnictwa państwowego. Każda zreformowana szkoła nurtu religijno-państwowego dostała dodatkowy przydomek „religijna".

Po drugiej stronie utworzono narodowo-ultraortodoksyjne instytucje oświatowe charakteryzujące się czystością nauczania Pism Świętych, w wydaniu ultraortodoksyjnym. Część z narodowych ultraortodoksów ukończyła studia matematyczne i pozostałe świeckie przedmioty na specjalnych kursach letnich, inni całkowicie z nich zrezygnowali. W niektórych przypadkach Centrum religijnej oświaty w Ministerstwie Oświaty nie zgodziło się objąć protektoratem tych szkół i podporządkowano je niezależnemu Nadzorowi Oświaty Ultraortodoksyjnej.

Znacząca zmiana dotknęła również „stare" jesziwy na poziomie szkoły średniej. Pierwsze pokolenie wychowawców, w którym liczba rabinów ultraortodoksyjnych stopniowo się zmniejszała, zostało zasilone absolwentami Jesziw Hesder i wysokich syjonistycznych jesziw. Po raz pierwszy uczniowie mieli duchowych przywódców, z którymi mogli się utożsamiać, dzięki ich stosunkowo młodemu wiekowi, jak również dzięki faktowi, że służyli w wojsku izraelskim i przeszli niedawno sami przez życiowe doświadczenia i dylematy, które zostały postawione przed ich uczniami. Wyjątkowa więź, jaką stworzyli młodzi rabini wychowawcy ze swoimi uczniami, zachęciła absolwentów liceum, by również po jego ukończeniu kontynuować naukę w jesziwie.

Ale najbardziej znaczącą rewolucją, którą przeprowadzili narodowi ultraortodoksi, było rozszerzenie dziedziny szkolnictwa religijnego dla dziewcząt. Od połowy lat osiemdziesiątych zaczęły powstawać ulpany i midrasze dla kobiet przeznaczone do samej nauki Tory. Do tego czasu prawie we wszystkich przypadkach ponadlicealne nauki dla kobiet odbywały się w ramach zdobycia stopnia naukowego albo dyplomu. W ostatnich dwudziestu latach, tysiące młodych religijnych kobiet poświęciło rok ze swojego życia (a niektóre więcej) na naukę Tory, czego jedynym profitem była sama nauka.

Rabini ultraortodoksji narodowej zachęcają swoich wiernych do zawierania małżeństw w młodym wieku, zaraz po skończeniu służby wojskowej, a czasem nawet przed nią. Apelują do kobiet, aby w ogóle zrezygnowały ze służby narodowej i służby wojskowej dla dobra założenia jak najwcześniej rodziny. Wynikiem tego jest wiele wielodzietnych rodzin w tym nurcie (przeciętnie od pięciorga do siedmiorga dzieci).

Przejawy procesu radykalizacji w sektorze religijno-narodowym, który przygotował grunt do rozwoju sektora narodowo-ultraortodoksyjnego, już w połowie lat osiemdziesiątych były zauważalne dla badaczy społeczeństwa i dziennikarzy, jednakże dopiero w latach dziewięćdziesiątych, kiedy okazało się, że efemeryczna grupa rabina Meira Kahane zdobywa znaczącą pozycję w religijnej społeczności, wielu zrozumiało, że dzieje się tu coś znaczącego.

Rabin Meir Kahane (1932–1990) za pośrednictwem swojej organizacji Kach i jej wojowniczej ideologii wywarł wielki wpływ na wygląd mapy radykalnej prawicy w Izraelu. Do roku 1971 żył i działał w Nowym Jorku, był rabinem wspólnoty, redagował tygodnik żydowsko-religijny i w 1968 roku założył Ligę Obronną Żydów, radykalną organizację prawicową, która propagowała używanie siły w walkach między rasami – między Żydami i innymi etnicznymi mniejszościami w Stanach Zjednoczonych. Jego zwolennicy sądzą, że Kahane skierował Ligę Obronną Żydów ku ostrej kampanii w celu otwarcia bram Związku Radzieckiego Żydom, którzy chcą z niego wyemigrować.

W 1971 roku wyemigrował do Izraela, założył organizację polityczną Kach i zwerbował do niej wojującą młodzież religijną, zafascynowaną jego światopoglądem. Jego główne założenia to wypędzenie siłą Arabów izraelskich (przeniesienie) i utworzenie państwa Halachy, to znaczy zarządzanie państwem według praw Halachy, sądu hebrajskiego i przyznawanie pierwszeństwa tym prawom nad prawami Knesetu.

Jako symbol organizacji została wybrana żółta flaga, a na niej zaciśnięta pięść wzniesiona ku górze, znajdująca się wewnątrz Gwiazdy Dawida, i hebrajskie słowa *rak kach* („tylko tak"). Hasłem kampanii Kahane do zbliżających się wyborów do jedenastego Knesetu w 1984 roku było zdanie „Dajcie mi władzę a zajmę się nimi." Centralny Komitet Wyborczy nie przyjął jego listy, między innymi twierdząc, że „wyznaje rasistowskie i antydemokratyczne założenia, jawnie popiera akty terroru, próbuje rozbudzić nienawiść i nietolerancję między różnymi częściami populacji oraz zamierza urazić religijne uczucia i wartości części obywateli państwa".

Rabin Meir Kahane zwrócił się o pomoc do Najwyższego Sądu i odniósł sukces. W przeprowadzonych wyborach osiągnął próg wyborczy i wszedł do Knesetu jako jedyny członek swojej partii. Jako członek Izby Reprezentantów nadal forsował swoją linię polityki w burzliwych przemowach i propozycjach prawa, które – ku niezadowoleniu wielu członków Knesetu – były definiowane jako rasistowskie. Prowokacje prowadzone były też poza murami Knesetu. W sierpniu 1984 roku Kahane odwiedził Umm al-Fahm, aby zachęcić jego mieszkańców do emigracji do państw arabskich. Demonstracja przerodziła się w gwałtowne zamieszki, w których byli ranni.

W wyniku tego incydentu i innych scena polityczna i społeczna zaczęła ograniczać poczynania rabina Kahane. Plenum w Knesecie uznało decyzję ograniczenia jego immunitetu parlamentarnego i uniemożliwianie mu bezpośredniego dostępu do każdego miejsca. Państwowe środki przekazu nałożyły na niego bojkot (odwołany w wyniku jego petycji do Wysokiego Trybunału). Wojskowa rozgłośnia Galej Cahal poświęciła dzień transmisyjny na walkę z rasizmem i „kehenizmem".

Kneset powziął kroki mające na celu ograniczenie możliwości składania propozycji prawa zawierającego elementy rasizmu, między innymi poprawił Kodeks Karny i ustalił, że podżeganie do rasizmu będzie uważane za przestępstwo kryminalne, niosące za sobą karę pozbawienia wolności do pięciu lat. Ale najbardziej znacząca poprawka dokonana w „Zasadniczym prawie Knesetu" umożliwiła wykluczenie z listy osoby chcącej brać udział w wyborach do Knesetu, jeśli w jej celach albo czynach było negowanie istnienia państwa jako państwa narodu żydowskiego i/albo negowanie charakteru demokratycznego państwa i/lub podżeganie do rasizmu. W świetle tej poprawki

udaremniono liście Kach uczestnictwo w wyborach do dwunastego Knesetu w roku 1988.

Kahane został usunięty z areny politycznej, a organizacja Kach została wyjęta spod prawa, ale nie rozpadła się i kontynuowała swoją działalność nielegalnie. Dwa lata po tym rabina Kahane spotkała śmierć w tragicznych okolicznościach: w listopadzie 1990 roku, kiedy skończył przemowę w hotelu w Nowym Jorku, zbliżył się do niego człowiek ubrany jak ultraordoksyjny Żyd i zastrzelił go z bliskiej odległości. Morderca został złapany i rozpoznany jako muzułmanin egipskiego pochodzenia. Sądzono go pod zarzutem dokonania morderstwa, ale ława przysięgłych oczyściła go z zarzutów z braku wystarczających dowodów.

Po śmierci lidera zmieniono nazwę organizacji na „Kahane żyje". Jego syn kontynuator i przywódca grupy – rabin Benjamin Ze'ev Kahane został również zamordowany przez Arabów: w grudniu 2000 roku, kiedy jechał z żoną i sześciorgiem dzieci do domu w osiedlu żydowskim w Tappuah, wpadli w zasadzkę zabójczych strzałów palestyńskich zamachowców. Benjamin i jego żona zostali zamordowani, pięcioro z sześciorga jego dzieci zostało rannych.

W okresie politycznej i publicznej działalności rabina Meira Kahane nie tylko w Knesecie i w systemie sądowniczym, ale również w społeczności izraelskiej panował konsensus, że przekroczył on wszystkie granice. Zdaniem wielu osób, jego wypowiedzi odzwierciedlały rasistowski światopogląd zawierający elementy przemocy daleki od ducha judaizmu. Praktycznie większość społeczeństwa widziała w nim mijające dziwaczne zjawisko, z kontrowersyjnym, delikatnie ujmując, programem działania. Po latach rzeczywistość udowodniła coś przeciwnego.

Wprawdzie Kahane odszedł z tego świata, jednakże jego światopogląd i dziedzictwo nie tylko nie zniknęły wraz z nim, ale zaczęły zapuszczać korzenie w nazbyt szerokich warstwach obozu religijnego i ultraortodoksyjnego. Na początku była to działalność podziemna. Ale w wyniku olbrzymiej złości, jaką zrodził terror palestyńskich samobójców, wyszła na światło dzienne.

Organizacja „Kahane żyje", kontynuatorka dziedzictwa, była wprawdzie wyjęta spod prawa, ale kontynuowała organizowanie się w oddziały i wychodzenie od czasu do czasu na akcje protestacyjne. Dwójką kontynuatorów dziedzictwa Kahane są Baruch Marzel i Itamar Ben-Gvir, do których nazwisk media mają w zwyczaju przyłączać określenie „radykalny działacz prawicy". Ben-Gvir wsławił się prowokacjami przeciw władzy w ogóle a w szczególności przeciw Palestyńczykom. Marzel był członkiem sekretariatu organizacji Kach i stał na jej czele po śmierci Kahane.

Ten, kto cieszył się myślą, że radykalne i walczące dziedzictwo rabina Kahane zniknęło ze świata razem z nim, otrzymał pięć lat później bolesne

memorandum w postaci zabójstwa premiera Icchaka Rabina. Świeckiej społeczności ukazano wtedy rozmiary zjawiska, z punktu widzenia ilościowego i jakościowego. Nagle powstał urodzajny grunt ideologiczno-organizatorski w obozie religijno-narodowym, kiełkujący ziarnami mesjanizmu religijno-narodowego o cechach przypominających cechy innych radykalnych ruchów na świecie: poczucie własnej siły nad innymi, światopogląd antydemokratyczny (w rozumieniu przyjętym na Zachodzie) i antytolerancyjny (przede wszystkim wobec „lewicowych" Żydów i Arabów) oraz przyzwolenie na polityczną przemoc. Ucieleśnienie i postępujące rozpowszechnianie radykalnego światopoglądu religijno-prawicowego w obozie religijnym można było zobaczyć na Zjeździe zorganizowanym na początku września 1998 roku w Binianej HaUma (Międzynarodowym Centrum Kongresowym) w Jerozolimie, na którym nie mniej niż dwa tysiące osób dyskutowało nad kwestią zbudowania od nowa Świątyni żydowskiej.

Nurt narodowej ultraortodoksji jest obecnie w mniejszości; nie jest to wprawdzie mniejszość mało znacząca w obozie „dzierganych kip", ale punkt widzenia stawiający w centrum ultraortodoksyjną pobożność, zachowywanie przykazań i nacjonalizm izraelski znajduje wyrazy polityczno-instytucjonalne wśród grup i partii w Knesecie, na marginesie Agudat Israel, w enklawach wewnątrz partii Szas, a nawet w Likudzie. Ich instytucje nie mieszczą się w partiach, ale w wielkich i ważnych jesziwach, takich jak Merkaz Ha'Raw i jej córki, jesziwa Har Hamor, jesziwa Shavei Hevron i jesziwa Beit El oraz w rzędzie kolelów, midraszy dla dziewcząt i szkół afiliowanych do nich. Prowadzą je charyzmatyczni rabini, tacy jak Avraham Shapira, Zalman Melamed, Zvi Tau, Shmuel Tal, Elyakim Levanon, David Dudkevitz i inni.

Część narodowych ultraortodoksów nie znosi instytucji i systemu politycznego, odmawia uczestnictwa w wyborach i demonstruje wierność narodowym, religijnym oraz „wiecznym" i „wyższym" wartościom. W odróżnieniu od ekstremistów z grupy ultraortodoksów, nie odmawiają oni zasadniczo suwerenności instytucji państwowej, tylko twierdzą, że Państwo Izrael w obecnej postaci skończyło już swoją historyczną rolę i dlatego należy utworzyć nową organizację państwową, która wypełni proroctwo. Radykalna linia objawia się nie tylko w głosowaniu do Knesetu, ale też w mediach (rozgłośnia program siódmy i tygodnik „Beszewa", który jest w jej posiadaniu), w kazaniach, w lekcjach i pismach rabinów oraz innych działaniach.

Wraz z upływem lat powstała wyraźna więź między radykalną prawicą w polityce izraelskiej a społecznością narodowych ultraortodoksów. Więź ta zaostrzyła się bardzo podczas walki, którą prowadzili rabini narodowej ultraotodoksji przeciwko ewakuacji osiedli z Gusz Katif. Linia radykalna rozpala również konflikty między osadnikami w Judei i Samarii a ich sąsiadami Pale-

styńczykami, polegające na niszczeniu mienia i plantacji oliwek. Zachętę do takiego zachowania dały wersety Halachy rabinów narodowej ultraortodoksji, wedle których wolno skrzywdzić każdego Araba nie uznającego suwerenności narodu Izraela do ziemi. W zasadzie nie tylko Arabowie, ale również żołnierze wojska izraelskiego na terenach Judei i Samarii oraz oficerowie i policjanci wysłani, aby ewakuować nielegalne osiedle, nie dopuścić do osadnictwa czy niszczycielskich działań przeciwko Palestyńczykom, spotykają się od czasu do czasu z brutalnymi atakami z narodowych ultraortodoksów. Zaczyna się od przemocy słownej (wśród przekleństw i bluźnierstw, ultraortodoksi czasami nazywają żołnierzy nazistami), a często prowadzi do przemocy cielesnej i naruszania mienia – do zachowań należących w przeszłości do tabu.

Wiele czynników przyczyniło się do rozwoju zjawiska narodowej ultraortodoksji, wpływającej na religijną wspólnotę i budzącą się krytykę w środku i na zewnątrz. Obszerny przegląd tych czynników potrzebowałby osobnej książki i dlatego przypomnimy tu tylko kilka głównych czynników. Pierwszym czynnikiem są traumy Oslo i zabójstwo Rabina. Sektor religijno-narodowy porównywany był przez rabina Yuvala Sherlo do „nadzorującego zasady koszerności w ostatnim wagonie syjonistycznego pociągu", który przesiadł się do lokomotywy, aby galopować do przodu, ale wtedy odkrył ku swojemu niezadowoleniu, że pociąg skręcił na boczne tory i zatrzymał się. Boczny tor, idąc dalej tą metaforą, był na peryferiach Oslo, stolicy Norwegii, gdzie w 1993 roku zostały ustalone postanowienia pokojowe między Izraelem a Organizacją Wyzwolenia Palestyny.

Głęboka frustracja w obozie religijno-narodowym wyostrzyła świadomość (na poziomie świadomym i podświadomym), że proces osiedleńczy w Judei, Samarii i na terenach znajdujących się w pobliżu Strefy Gazy osłsbł i należy szukać innej elitarnej drogi. Jedną z dróg była doskonałość religijna. Świadomość, że świeckie społeczeństwo izraelskie nie uznaje akcji osiedleńczej na Ziemiach Okupowanych, co stanowiło nowoczesne ucieleśnienie dni „Wieży i palisady" (praktycznie większość świeckiego i zachowującego tradycje społeczeństwa unikała osiedlania się za Zieloną Linią, również gdy popierała projekt osiedleńczy) i stwarzało dysonans poznawczy.

Ojcem teorii dysonansu poznawczego jest Leon Festinger, społeczny psycholog amerykańskiego pochodzenia. Rozwinął ją w 1953 roku w wyniku badania religijnej sekty, którą napotkał kryzys tożsamości i wiary, na skutek niespełnienia się proroctwa ich przywódcy o przyjściu Mesjasza. Podstawowe założenie Festingera głosi, że człowiek dąży do wewnętrznej zgodności (*consistency*) pomiędzy danymi, ideami i prawdami wiary, które wyznaje. Sprzeczność albo brak dopasowania między wiadomościami, ideami, twierdzeniami czy różnymi prawdami wiary o otoczeniu, o samym sobie albo o zachowaniu

otoczenia, stwarzają od czasu do czasu w mózgu człowieka nazywany przez Festingera „dysonans". Dysonans może się wydarzyć, kiedy człowiek przeżywa nowe wydarzenie albo kiedy docierają do niego nowe informacje, które mogą zaprzeczyć albo zachwiać wcześniejszymi jego twierdzeniami czy prawdami wiary.

Badanie empiryczne dowodzi, że ta sprzeczność naruszająca podstawy budowy poznawczej i emocjonalnej, którą człowiek tworzy (a pośrednio również swoją tożsamość i pewność siebie), buduje odczucie psychicznej niewygody (frustracja, udręka, brak spokoju, strach i inne). Odczucie to, które można zdefiniować jako „psychologiczny ból", prowadzi jednostkę do próby pozbycia się albo przynajmniej zmniejszenia „dysonansu poznawczego" i dojścia znów do zgodności i harmonii pomiędzy prawdami wiary a twierdzeniami, które wyznaje. Dysonans wzrastał bezpośrednio do siły sprzeczności, którą rodziła nowa informacja i do stopnia ważności atakowanej pozycji czy sposobu widzenia.

Według tej teorii można było przypuszczać, że zburzenie wizji o historycznej Ziemi Izrael spowoduje taki dysonans w religijnym syjonizmie. Według Festingera ludzie mają tendencję, by rozwiązywać udrękę dysonansu za pośrednictwem jednej z trzech typowych dróg:

1. Przyznanie się do błędu. Rozwiązanie pożyteczne, ale trudne do spełnienia. Można oczekiwać, że dwie grupy „typów prawicowych" zaakceptują to rozwiązanie. Pierwszy typ to prawicowcy, dla których polityka nie stanowi szczytu zainteresowań. Łatwiej im przyznać się do błędu, ponieważ nie zagraża to ich wizerunkowi osobistemu, znaczeniu istnienia czy duchowej zawartości w ich życiu. Drugi typ to mniejszość w mniejszości, czyli prawicowcy aktywiści cechujący się odwagą i rzadką prawością intelektualną. Nowa rzeczywistość może nie sprawia, że opłakują grzechy ideologicznej przeszłości, ale są w stanie z odwagą i prawością przyznać się do błędów, które popełnili. Wielu z nich będzie próbowało „zmiękczyć" swój błąd za pomocą argumentacji „Nasza idea była słuszna, ale pomyliliśmy się po drodze", „Byliśmy młodzi i naiwni" albo „Okoliczności ówczesne usprawiedliwiły naszą wiarę". Pozostaną sfrustrowani i udręczeni jeszcze przez długi czas i możliwe, że rany ich otrzeźwienia nie wygoją się nigdy w ich sercu. Większość wycofa się z zaangażowania politycznego i schowa w swoim wewnętrznym świecie rodzinnym i zawodowym.
2. Znacząca zmiana informacji zaprzeczającej za pomocą interpretacji. Człowiek zrobi wszystko, co w jego mocy, aby zmniejszyć rozłam między jego wcześniejszymi prawdami wiary a nowymi wskaźnikami. Powie na przykład: „Nie myliłem się w głównej istocie mojej wiary i wizji, ale w interpretacji, jaką jej dałem, albo w konkretnych szczegółach, które powodowały

niedokładne oczekiwania" (jak na przykład ustalenie terminu przyjścia Mesjasza). Jednym z popularnych rozwiązań na uciszenie dysonansu tym sposobem jest fundamentalizm albo powrót do korzeni. Nie tylko nie przyznaje się do błędu, ale radykalizuje się poprzedni sposób widzenia. Powrót do korzeni tworzy urojony spokój ducha, ponieważ oddala do czasów przeszłości i odłącza od natychmiastowego spełnienia proroctwa.

3. Zaprzeczenie i tłumienie. Innymi słowy, wybór: zignorować albo stłumić zaprzeczającą i „zagrażającą" informację. To sposób, jaki zaadaptowali (i nadal adaptują) mesjanistyczni chasydzi Chabadu wraz ze śmiercią ich duchowego przywódcy rabina z Lubawicza w roku 1994. Nie przyjmują jego odejścia i czynią nieprzerwane wysiłki udowodnienia jego istnienia za pośrednictwem nadzwyczajnych cudowności. Wierzą, że jest królem Mesjaszem, i mówią o nim w czasie teraźniejszym (pamiętna jest ich kampania „Przygotujcie się na przyjście Mesjasza"). Można zakładać, że takie tłumienie powszechne jest również wśród społeczności religijno-narodowej. Wielu jej członków – świadomych, że syjonizm religijny znajduje się w jednym z jego najtrudniejszych okresów – woli przymykać oczy albo czekać, aż przejdzie złość. Ten sposób zachowania przypomina w pewnym stopniu próby stłumienia będące reakcją seniorów ruchu kibucowego na kryzys ekonomiczno-społeczny, który nawiedził ten ruch w latach osiemdziesiątych.

Podsumowując tę argumentację: nurt narodowej ultraortodoksji jest w dużej mierze jedną ze znaczących reakcji na dysonans wyznaniowy, który rozpoczął się w wyniku załamania wizji „historycznej Ziemi Izraela" i zwrotowi społeczeństwa izraelskiego ku syjonistycznym wartościom. W praktyce nurt narodowej ultraortodoksji przyjmuje dwa rodzaje rozwiązania, które wyszczególniono powyżej: zmianę zaprzeczającej informacji oraz zaprzeczenie i tłumienie trudnej rzeczywistości za pomocą wycofania się do głównych zasad punktu wyjścia (to praktycznie natura religijnego fundamentalizmu).

Drugim czynnikiem rozwoju zjawiska narodowej ultraortodoksji jest czynnik ekonomiczny. Wielu religijnych Żydów odkryło, że zajmowanie się religią jako profesją może dać dość wygodne i wynagradzające źródło utrzymania.

W tamtych czasach nadal byli połączeni z rządem (m. in. za pomocą partii prawicowych), wykorzystanie religii w celach zarobkowych było więc czynem pożądanym. Chodzi tu przede wszystkim o lata, w których rządziły partie prawicowe i Mafdal była w koalicji. Można przypuszczać, że w tym okresie noszącym kipy łatwiej było wejść pomiędzy służby publiczne albo do ciał ekonomicznych związanych z władzą. Jak w świecie nauki, tak również i tutaj powzięto kroki na rozszerzenie możliwości nauczania i stosownie do tego powiększenie liczby absolwentów.

Zmiana dotyczyła nie tylko liczby jesziw i uczniów; czas pobytu uczniów w jesziwie również został wydłużony. Jeśli przed dwudziestoma laty prawie wszyscy kończący piąty rok w Jesziwie Hesder wyszli na rynek pracy albo do wyższych uczelni, obecnie dziesiątki procent, czasem większość rocznika, zostaje na szósty i siódmy rok studiów, a część nawet dłużej. Nie tylko rabini zachęcają, by zostać, ale też program studiów został rozszerzony i otworzono program zaawansowanych studiów religijnych zawierający, między innymi, studia dające uprawnienia rabinatu. W większości jesziw stworzono również podstawy fizyczne i zbudowano mieszkania dla żonatych uczniów z dziećmi, oferta obejmuje ponadto stypendia i zapewnianie częściowych działań pomagających im w utrzymaniu się. Nade wszystko atmosfera studiów nie jest zbudowana już wokół pięciu lat programu. Powszechne odczucie mówi, że nauka Tory dla samej nauki może trwać wiele lat, nawet całe życie.

Religijne jesziwy zapewniają stypendia dla żonatych uczniów i w wielu przypadkach organizują dla nich i ich rodzin mieszkanie w pobliżu miejsca nauki, w budynkach mieszkalnych, które zostały zbudowane specjalnie w tym celu. Życie wokół jesziwy przypomina kibuc czy wspólnotowe osiedle i, ogólnie rzecz biorąc, jest dość wygodne dla młodych rodzin.

Trzecim czynnikiem jest reakcja sprzeciwu na kapitalizację i globalizację Izraela. Według literatury psychologicznej, kiedy społeczeństwo atakowane jest od zewnątrz i czuje się zagrożone, jedną ze spodziewanych reakcji jest zamknięcie się w sobie i powrót do korzeni. To istota fundamentalizmu, religijna reakcja na nowoczesność, zeświecczenie i pogarda wartości wiary. Fundamentaliści nawołują do powrotu do „prawdziwych" źródeł wiary i zastosowania praw religii w społeczeństwie z wykorzystaniem nowoczesnych środków (np. internetu) albo środków przemocy (np. działalności terrorystycznej). Nazwa powstała od łacińskiego słowa *foundo* (zakładać), od którego pochodzi rzeczownik *foundum* (fundamenty). Mianowicie wierzący musi trzymać się pierwszych fundamentów w sposób dosłowny i uproszczony. Termin przyjął się na początku poprzedniego wieku, definiując chrześcijański protestancki nurt religijny w Stanach Zjednoczonych, który nawoływał do powrotu do fundamentów religijnych i przyjmowania chrześcijańskich pism świętych (Starego i Nowego Testamentu) dosłownie i w całkowitym uproszczeniu.

Narodowa ultraortodoksja jest praktycznie źródłem fundamentalizacji religijnych narodowców, reakcją sprzeciwu na wzrastające przesiąkanie do społeczeństwa izraelskiego (a w szczególności do sektora religijno-narodowego) obcych wpływów (telewizja, kultura konsumpcyjna, liberalizm i inne). I rzeczywiście narodowi ultraortodoksi wystąpili przeciwko tendencjom sekularyzacji, nie pozwalając swoim instytucjom na kontakt z obcymi wpływami i trzymając się zasady „Studiowanie dla samego studiowania" (studiowanie

jedynie Tory – bez prac, egzaminów i innych spraw odwracających uwagę; studiowanie nie w celu otrzymania zapłaty czy korzyści). Narodowi ultraortodoksi dowiedli, że nie tylko potrafią mówić, ale wcielają swoje słowa w czyn: w roku 1997, kiedy zarząd jesziwy Merkaz Ha'Raw w Jerozolimie zdecydował otworzyć w swojej instytucji instytut nauki, w którym będzie można się również uczyć przedmiotów świeckich, grupa rabinów i uczniów pod przewodnictwem rabina Yisraela Zvi Tau zaktywizowała się, odcięła od tych działań i założyła jesziwę Har Hamor.

Separatyzm fundamentalistyczny ma wyraz również w charakterze zamieszkania. Fundamentaliści wolą mieszkać w enklawach narodowych ultraortodoksów w osiedlach (zwłaszcza żydowskich osadników), w dzielnicach (zwłaszcza w Jerozolimie) i w projektach budowlanych przeznaczonych tylko dla nich (zjawisko coraz bardziej popularne w dużych miastach). Z czasem powstały również jednostki narodowych ultraortodoksów w miastach rozwijających się i biednych dzielnicach w celu wzmocnienia miejscowej populacji. Jeśli w przeszłości większość absolwentów religijnego systemu oświaty mieszała się ze świeckim społeczeństwem, dziś pozostaje w granicach mieszkania i życia religijnego, podobnie jak dzieje się to u ultraortodoksów.

Jako pryncypium narodowi ultraortodoksi coraz bardziej odłączają się od świeckiego otoczenia i zamykają się w sobie; jest to reakcja obronna przed pokusami i marnościami tego świata. Odłączenie to również zachodzi na płaszczyźnie kontaktu z mediami. Wiele rodzin z tej grupy nie ma telewizji w domu między innymi dlatego, iż programy telewizyjne uważa się za źródło rozpusty i rozwiązłości. Pozostali będą trzymali w domu odbiornik telewizyjny do oglądania „czystych" kaset video, w których nie ma obawy, że będą źródłem demoralizacji. Jako substytut tworzą własne zamknięte sceny dyskusyjne, takie jak Radio Program Siódmy, wspólnotowe gazety i biuletyny synagogalne.

Czwartym czynnikiem jest wpływ New Age (Nowej Ery). Termin ten opisuje zespół teorii i wierzeń zapoczątkowanych w XX wieku i funkcjonujących do dziś. Pojęcie pojawiło się po raz pierwszy w latach osiemdziesiątych w mediach amerykańskich w celu scharakteryzowania duchowych grup zajmujących się medytacją, mediami, kryształami, medycyną holistyczną i dodatkowymi dziedzinami paranaukowymi obok teozofii i wierzeń metafizycznych. Ogólnie rzecz biorąc można powiedzieć, że Nowa Era jest rodzajem religii łączącej wybrane elementy z trzech wielkich religii, wierzeń pogańskich, tradycji mistycznej, źródeł filozoficznych i innych.

I rzeczywiście kultura narodowej ultraortodoksji wychodzi częściowo ku ideologicznym nurtom i stylom życia (takim jak np. wegetarianizm, weganizm czy ekologia), które powstały jako alternatywa dla konsumpcyjnej, dekadenckiej i narcystycznej kultury. Są to nurty elitarne, które nie są prze-

znaczone dla większości ani też skierowane do mas. W większości przypadków nacisk położony jest na samą duchowość, bez czynników materialnych czy komercyjnych. Nie dziwi więc, że również Żydzi świeccy przybliżają się do niektórych elementów narodowej ultraortodoksji. Między duchowymi i naturalistycznymi wspólnotami, które nie są religijne, a wspólnotami narodowo-ultraortodoksyjnymi istnieją wzajemne wpływy i liczne punkty styczności, takie jak ubiór, muzyka (w większości przypadków etniczna), jedzenie (naturalne, organiczne, szczególny rodzaj koszerności), mistyka żydowska (Kabała, chasydyzm i tym podobne.)

Większość narodowych ultraortodoksów zamieszkuje miejskie dzielnice, ale jest wśród nich pierwiastek wyznający zasadę powrotu do natury (również to jest cechą charakterystyczną fundamentalizmu), podobnie do formy pierwotnego osiedlania na Ziemi Izrael.

Ten sposób życia prowadzony jest przede wszystkim w części niedozwolonych osiedli w Judei i Samarii i charakteryzuje się częściową izolacją od władzy i całego społeczeństwa, restrykcyjnym przestrzeganiem zasad „hebrajskiej pracy" (w ideologii syjonistycznej pracy wykonywanej jedynie przez Żydów) i organicznym rolnictwem. Osadnicy ci budują swoje domy własnymi rękami, czasem starodawnymi technikami i z miejscowych materiałów, a nawet gromadzą wodę do picia w zbiornikach i kamiennych dzbanach. Część z nich jest pasterzami stad, hodowcami koni i innych zwierząt gospodarskich.

Najwyraźniejszy wyraz wpływu New Age widoczny jest w dziedzinie ubioru; nawet i on jest rodzajem kreacji. Dwa przykłady: połączenie między strojem hinduskim i chasydzkim oraz zapuszczenie nieuporządkowanej brody. Na marginesie styl ten informuje (nawet jeśli tylko za pomocą aluzji) o rozwoju wielosektorowej mody, łączącej różne światy, czasami sobie przeciwstawne: społeczeństwo świeckie (zapuszczone i nieuporządkowane włosy, kolczyk w uchu, kółko do nosa), społeczeństwo ultraortodoksyjne (długie kręcone pejsy i rzadka broda), kulturę wschodnią (wielka liczba tkanin, materiałów i kolorów) oraz kulturę sabrów i kibuców (sandały, kefije, bandanki). To połączenie stylów (ang. *fusion*) tworzy unikalną religijną modę niespotykaną w poprzednich pokoleniach.

Narodowi ultraortodoksi Nowej Ery, nazywani również *chasdalim* albo *chawakukim* (połączenie trzech wpływów: Chabadu, chasydyzmu rabina Nachmana z Bracławia i rabina Kooka), prowadzą właściwie pośredni romans z chasydyzmem – nurtem w judaizmie preferującym uczucie („praca w sercu") nad intelektem (studiowanie Tory i dysputa). Dlatego ich tańce są spontaniczne i osobiste, religijne pieśni wykonywane z pobożnością, z wielkim skupieniem i z zamkniętymi oczami. Nie przez przypadek istnieje pewne rozmazanie granic między nimi a chasydami z Bracławia (zwłaszcza dopiero co nawróconymi).

Inny wyrazisty objaw znaleźć można w dziedzinie muzyki. Religijni muzycy, częściowo tacy, którzy się właśnie nawrócili, widzą w swojej twórczości rodzaj posłannictwa religijnego: ich muzyka ma siłę wedrzeć się do serca każdego Żyda i wzruszyć głębiny duszy. Dość wielu twórców jest świadomych, że nie potrzebują muzy, aby tworzyć. Mówią tu o natchnieniu najwyższej Opatrzności; o rodzaju „ręki boskiej", która wyciąga z ich ust słowa i melodię.

W pewien sposób widzą siebie jako kontynuatorów członków plemienia Lewitów, którzy byli predestynowani do służby w świątyni, łącznie z hymnami i instrumentami muzycznymi. Chór złożony z co najmniej dwunastu Lewitów stał każdego dnia na mównicy, aby wykonać pieśń o ofierze i hymny na cześć Stwórcy świata. Inni grali na harfie i na fletach, na skrzypcach, trąbach i instrumentach wydających rozmaite dźwięki. Młoda mieszkanka osiedla żydowskiego w Hebronie dobrze to określiła w wywiadzie do gazety Haaretz: „My, ultraortodoksi, mamy jeden cel w życiu: przyłączyć się do Stwórcy świata. Jest wiele dróg, aby to zrobić, a dla nas muzyka jest tą drogą. Jest to więcej modlitwa niż śpiew.".

Jednym z kamieni węgielnych ruchu chasydzkiego jest praca dla Stwórcy wypływająca z radości, bo przecież „Smutek jest wygnaniem Boskiej obecności". Tak rozwijał się folklor „tiszów" (uroczystych posiłków u stołu Rebego, nakazywanych przez micwę), którym towarzyszyły niguny, tańce i wiele radości. Zbliżenie się społeczności religijno-narodowej z ideami chasydyzmu, fakt, że społeczność ta nie ma dworu chasydzkiego, oraz droga, która pozwala „nawiązać kontakt" ze Stwórcą za pomocą pieśni i tańców aż do utraty zmysłów, przygotowały grunt dla trendu żydowskiej muzyki soul.

Wzrastająca tendencja, która zyskała szerokie poparcie rabiniczne, pociągnęła za sobą olbrzymie części społeczności religijno-narodowej, zwłaszcza młodych ludzi. Obecnie jest rozumiana jako kulturalno-religijno-duchowa alternatywa do wszystkiego, począwszy od okazywania zachwytu wobec wykonujących artystów (tylko jeśli są wystarczająco „religijni" i tylko jeśli treści pieśni są „odpowiednie"), skończywszy na zdobywaniu biletów na występy i kupowanie płyt nowych „idoli muzycznych".

Dodatkowym czynnikiem rozwoju narodowo-ultraortodoksyjnej tendencji jest nasilenie się konfliktu izraelsko-arabskiego. W Izraelu, tak jak w innych miejscach na świecie, zauważalna jest więź, a nawet korelacja między radykalizacją religijną a radykalizacją polityczną. Bez wgłębiania się w czynniki psychologiczne zauważymy, że wynikają one z tych samych społecznych i psychologicznych źródeł, a wielu przypadkach rekompensują te same braki i frustracje. Dlatego nie jest to przypadkowe, że radykalizacja religijna związana jest z radykalizacją polityczną w społeczności narodowej, a może nawet z niej wynika.

Radykalizację wyostrzyła i rozpaliła seria śmiercionośnych zamachów terrorystycznych Palestyńczyków (przede wszystkim zamachowców samobójców), które ugruntowały wizerunek potwora muzułmanina w oczach dużej części obywateli Izraela, tym bardziej w oczach tych, którzy nie byli podejrzewani o bycie „przyjaciółmi Arabów." Co więcej, liczne zamachy były skierowane przeciw żydowskim osiedleńcom i społeczność religijno-narodowa, której większość synów zamieszkała w osiedlach za Zieloną Linią, zapłaciła dużą liczbą zabitych i poszkodowanych. Również to pogłębiło nienawiść wobec Arabów.

Była również w tej radykalizacji reakcja protestu przeciwko trwającej krytyce projektu osiedleńczego ze strony świeckiej wykształconej elity i nieuznawanie osiedli. Krytyka ta, zapoczątkowana głównie przez media, świat nauki, sztuki i sądownictwa, wywołała wielką złość w społeczności religijnej – ta zaś przyjęła sobie jako odpowiedź „politykę gestu palca środkowego". Mianowicie: nie tylko odpycham waszą krytykę, ale też utrzymuję mój punkt widzenia i politykę; stawiam dalej osiedla żydowskie i w to w sercu arabskich osiedli. Mówiąc w skrócie: mam was gdzieś!

TENDENCJA PLURALISTYCZNA

Obok zaostrzenia się problemów dotyczących religii można też zauważyć rysy pojawiające się w samej religii. Przejawia się to między innymi zwiększonym zainteresowaniem religii sferą twórczości – zwrotem ku mediom, telewizji i filmowi, poezji i sztuki teatralnej. Nową tendencją było też zajmowanie się w sposób jawny delikatnymi tematami – takimi jak seks (również przed ślubem), homoseksualizm, kawalerstwo, bezpłodność, porzucenie bez możliwości ponownego ślubu, rozwody, pozycja rabinów – w większości przypadków z punktu widzenia krytycznego i pluralistycznego, z odzwierciedleniem liberalnego sposobu myślenia rozprzestrzeniającego się w poszczególnych grupach i warstwach społecznych powodującego konsternację oraz niemałe napięcia.

Dodatkowym przejawem ukazującym te zmiany jest utworzenie nowej organizacji rabinów Tzohar, której deklarowanym celem jest „judaizm o otwartym i nowoczesnym podejściu". Organizacja ta liczy już klikuset rabinów. Jej działalność sprowadza się przede wszystkim do stworzenia w obecnym państwie Izrael nowoczesnej postaci rabina noszącego dzierganą kipę. Dąży się do tego, aby stworzyć postać lubianą, ale przede wszystkim „przyjazną dla otoczenia" świeckiego.

Działalność Tzoharu skierowana jest do zróżnicowanego społeczeństwa Izraela i polega między innymi na organizowaniu ceremonii ślubnych (zazwy-

czaj w bardziej przyjaznej atmosferze niż to miało miejsce w przeszłości), przygotowaniu panien i panów młodych, rozwijaniu i towarzyszeniu rabinom zaangażowanym we wszystkich dziedzinach życia społecznego, wydawaniu czasopism, organizacji konferencji dotyczących konkretnych problemów i zagadnień w judaizmie (w celu rozwijania umiejętności kontaktu i wzajemnego słuchania), organizacji wspólnych modlitw dla zainteresowanych, zwłaszcza podczas Strasznych Dni, publikowaniu badań i plakatów dotyczących spraw dyskutowanych w społeczeństwie, proponowaniu i rozwijaniu ustawodawstwa społecznego, zajmowaniu się rodziną i etyką przez pryzmat żydowskiego świata wartości, organizowania konferencji i dni dyskusji, dla rabinów i specjalistów z różnych dziedzin nauki, dotyczących problemów dyskutowanych obecnie w społeczeństwie.

Ale najwyraźniejszym i najważniejszym przejawem liberalizacji zachodzącej w sektorze religijno-narodowym i praktycznie siłą wiodącą tej tendencji był i nadal jest nowy religijny feminizm. Religijny feminizm jest ruchem domagającym się uprawomocnienia wartości feministycznych w myśli i Halasze żydowskiej. Nurt jest pełny wszelakich opinii, począwszy od ogólnego i niezdefiniowanego wzywania do większej niezależności dla kobiet w przestrzeni religijno-ortodoksyjnej, kończąc na znaczących żądaniach, takich jak zmiana wersetów Halachy, które preferują mężczyznę, zaangażowanie kobiet w decyzje halachiczne, a nawet żądanie zmiany norm modlitwy w synagodze.

Feminizm religijny narodził się w Stanach Zjednoczonych – w ojczyźnie nowoczesnego feminizmu zachodniego społeczeństwa. Zalążki feminizmu religijnego w Izraelu można zobaczyć w działalności Pniny Pelei, pierwszej w państwie założycielki ortodoksyjnych minianów kobiecych, które nawet czytały Torę, i Channy Kehat, która to założyła w 1998 roku organizację „Kolech" (hebr. twój (rodzaj żeński) głos). „Kolech" to forum religijnych kobiet, które powstało, aby wpływać na kobiecą tożsamość w syjonizmie religijnym i aby działać praktycznie na rzecz zmiany miejsca oraz postępu religijnej kobiety we wspólnocie i w rodzinie.

Przywództwo organizacji i liczne jej zwolenniczki, które zdobyła z upływem lat, doszły do wniosku, że należy zbadać pozycję religijną kobiety i zmienić zakorzenione konwencje przeszkadzające w spełnieniu jej intelektualnego potencjału oraz możliwości politycznego i społecznego wpływu. Wszystko to, pozostając wiernym Halasze, w obozie ortodoksyjnym bez „wślizgania" do nurtu konserwatywnego, który nie jest uznawany przez większość syjonizmu religijnego.

Organizacja „Kolech" w krótkim czasie zyskała popularność, siłę i zdefiniowała swoje cele, przedstawione poniżej według programu pojawiającego się na stronie internetowej organizacji:

– stworzenie wspólnego dialogu halachicznego między kobietami a mężczyznami,
– wzmocnienie kobiet i zachęcanie do tworzącego się dialogu kobiet w świecie żydowskim,
– społeczne poparcie kobiet, ich żydowskiego i izraelskiego świata (w ujęciu „Nie będziesz nastawał na życie swojego bliźniego"),
– poprawa niesprawiedliwości dotyczących kobiet i ich żydowskiego świata,
– właściwe zachowanie żydowskie w ramach organizacji i poza nią.

Praktyczna działalność organizacji obejmuje rozprowadzanie biuletynu o nazwie „Kolech" z cotygodniowym komentarzem do Tory pisanym przez kobiety z punktu widzenia feministycznego (rozprowadza się 60.000 egzemplarzy w 4.700 synagogach w Izraelu); ustanawianie filii w całym Izraelu i zjednoczenie wokół nauczania i równości płci; polepszanie kwalifikacji lobbystek religijnych, które chcą wprowadzić nowe kobiece ustawodawstwo; organizacja konferencji międzynarodowych na temat „Kobieta i jej judaizm"; członkostwo w różnych koalicjach kobiet w Izraelu i różnego rodzaju działalność pod tytułem „wzmocnienie kobiet".

Ponieważ mowa tu o organizacji działającej w społeczności religijno-konserwatywnej, jej pojawienie się i wzmocnienie, pomimo trudności, jakie napotkała, może być rozumiane jako swego rodzaju rewolucja.

Profesor Alice Shalvi (w przeszłości przewodnicząca Lobby Kobiet w Izraelu, a w latach 1975–1990 dyrektorka religijnej szkoły średniej dla dziewcząt „Pelech" w Jerozolimie) jest kolejną postacią kluczową w cichej rewolucji kobiet w syjonizmie religijnym. Poza jej działalnością akademicką uczyniła ze szkoły „Pelech" model o wielkim wpływie oddziaływania (obecnie istnieją jeszcze dwa oddziały: w Rehovot i Zikhron Ya'aqov). Shalvi wychowała swoje uczennice do pełnej realizacji siebie w sposób równy mężczyznom. I rzeczywiście wśród absolwentek tego liceum jest niemało kobiet zajmujących wysokie stanowiska.

Ogólnie mówiąc, w ostatnich latach wzrastało zainteresowanie społeczne feministycznymi aspiracjami i ich roszczeniami wśród społeczności religijnej. Od końca lat dziewięćdziesiątych feminizm zaczął zdobywać w Izraelu coraz więcej popleczników i odnosić znaczące sukcesy, które wzburzyły i zatrzęsły całym obozem. Oto kilka ważnych przykładów: rozpoczęcie przez kobiety nauki Talmudu (która była tradycyjnie terytorium mężczyzn) i otwarcie religijnych midraszot dla kobiet; rozwój grup modlitewnych dla kobiet (zauważalne w zgromadzeniach zwłaszcza w celu odczytywania Księgi Estery), otwarcie równouprawnionych minianów. Ponadto: kobiety religijne nauczają i uczą się Tory zarówno na wyższych uczelniach, jak i w innych instytucjach; kobiety, które zostały do tego przeszkolone na specjalnym kursie, są radczy-

niami Halachy w prawach dotyczących czystości rodziny i dają innym kobietom odpowiedzi na pytania dotyczące Halachy oraz w sprawach związanych z kobietami.

W ostatnich dziesięcioleciach, wraz z rozszerzeniem oświaty religijnej wśród kobiet w religijnym świecie, nastąpiły również zmiany w zaangażowaniu kobiet w synagodze. Zjawisko to wpłynęło na sposób obchodzenia bat micwy, która w przeszłości nie była w ogóle do przyjęcia w społeczności religijno-narodowej. W niektórych synagogach (zwłaszcza nurtu liberalnego) przyjęte jest, że w szabat po ceremonii bat micwy ojciec dziewczynki odczytuje fragment z Tory i błogosławi córkę. W niewielkiej liczbie synagog przyjęte jest, że sama bohaterka radosnej uroczystości wygłasza kazanie po modlitwie. Dla człowieka z zewnątrz te nowe zwyczaje mogą wyglądać jako nic nie znaczące zmiany, ale wśród religijnych narodowców mowa jest o zmianie głębokiej i wywołującej wstrząs.

Warto podkreślić, że stopień zaangażowania dziewcząt w sprawowanie kultu podczas ceremonii w synagodze jest kontrowersyjnym zagadnieniem pod względem społecznym i halachicznym. Wiadomo jest o odosobnionych przypadkach, kiedy kobiety zakładały filakterie albo odczytywały Torę w synagodze, ale zazwyczaj i w ciągu upływu pokoleń kobiety nie uczestniczyły w ceremonii czytania Tory, nie okrywały się tałesami i nie zakładały filakterii. Dlatego również ceremonia wejścia córki w wiek, w którym zacznie zachowywać micwy (przykazania), nie zawierała w przeszłości rytualnych i ceremonialnych elementów w synagodze.

Polepszyła się również pozycja kobiety w żydowskim świecie sądowniczym i zajęcie rabinicznych adwokatek w sądach rabinicznych zostało udostępnione kobietom, po odpowiednim programie studiów (obecnie istnieje tylko Instytut Kształcenia Adwokatek Sądu Rabinicznego, przygotowujący kobiety do tej funkcji).

Kobiety zaczęły też wchodzić w skład różnych rad religijnych, po długotrwałej walce, jaką prowadziła Leah Shakdiel za pomocą Stowarzyszenia Praw Człowieka. W roku 1997 powstała w Izraelu organizacja „Dłoń kobiecie" świadcząca pomoc kobietom, którym odmawia się rozwodów (do końca 2004 roku pomogła w ponad 300 przypadkach uzyskać zgodę na rozwód).

Dodatkowo zaczęto świadczyć pomoc kobietom, które były molestowane w instytucjach religijnych; skrystalizował się też i ustalił etyczny kod nakazujący unikania molestowania w religijnych instytucjach, w wyniku wniesionych przez rabinów skarg o molestowaniu.

Należy podkreślić, że owe kobiety nie definiują zmiany, której dokonują, jako antyreligijna. Stwierdzają nawet wzrost swojej religijności na skutek pogłębienia religii i niezależności, z którą decydują o właściwszej Halasze dla

kobiet; mowa tu o prawdziwym proteście wobec ustalonej tradycji. Nie bez powodu wielu rabinów w sektorze zachowuje rezerwę w tej sprawie.

Jednocześnie w obozie religijno-liberalnym wciąż wzrastała ideologiczna alternatywa do osadnictwa żydowskiego – społeczna służba na terenach Zielonej Linii, zwłaszcza w rozwijających się miastach i w słabych dzielnicach dużych miast. Czynnikami wiodącymi są „garinim toranim". „Garin Torani" (hebr. ziarno religijne) jest grupą rodzin albo jednostek pochodzących z syjonizmu religijnego (niekoniecznie liberalną jego częścią), organizującą się, aby na obszarze, który nie uważany jest za „religijny", zamieszkać razem w celu wzmocnienia więzi jego mieszkańców z judaizmem, stworzenia integracji i przeprowadzenia zmiany społecznej. Hasłem ich walki było: „Osiedlać się w sercach". Nie raz zdarzyło się, że religijne wspólnoty na peryferiach, które czuły się słabe pod względem wychowawczym, inicjowały albo zachęcały do przybycia tych organizacji do ich osiedla.

Również wśród młodych tego sektora można ostatnio zauważyć delikatne rysy wskazujące na tę tendencję. Tak na przykład coraz więcej młodych religijnych Żydów przystępuje do klubu żarliwych kibiców koszykówki (działalność ta była wcześniej domeną wyłącznie świeckiej społeczności). Ostatnio widać też wielu noszących dziergane kipy wśród młodych podróżujących na Daleki Wschód i do południowej Ameryki – takie doświadczenie dojrzewania (i odejścia od wiary) w przeszłości tyczyło się społeczności świeckiej.

Podobnie jak w tendencji narodowej ultraortodoksji, również tendencja pluralizacji znajduje swój wyraz w coraz bardziej widocznych cechach charakterystycznych. Wśród kobiet z obozu liberalnego w syjonizmie religijnym można znaleźć olbrzymi wachlarz stylów ubierania odzwierciedlających między innymi wielość opinii, światopoglądów i stylów życia. Począwszy od ubranych niedbale i na luzie, do elegantek, które „dopiero co wyszły z żurnala".

Większość nie przestrzega restrykcyjnie rękawa do łokcia, długich spódnic za kolana, zamkniętego pod samą szyję kołnierza. Część z nich, przede wszystkim te z bardziej liberalnego nurtu, chodzi w spodniach, w „stylu warstwowym" i stylu New Age. Moda ta jest praktycznie częścią stylu warstwowego – pierwszą warstwa są spodnie, a na nich spódnica albo sukienka, zazwyczaj krótkie. Paradoksalnie moda ta jest produktem wpływu mody New Age i ubiór żydowsko-orientalny, który jej towarzyszy, składa się z sari i noszonych pod nim spodni. Dziewczęta i młode kobiety zaczęły nosić spódnicę, a pod nią spodnie z powodu wygody i warunków pogodowych, a także z powodu skromności (bo przecież w spodniach pod spódnicą kobieta okryta jest jeszcze bardziej). Po krótkim czasie projektanci mody zaczęli projektować spódnico-spodnie w wielu stylach, jak również długie tuniki z odpowiednimi spodniami.

Bardziej liberalne kobiety z nurtu ortodoksyjnego ubierają się w tym stylu niekoniecznie z przyczyn skromności (nie wystrzegają się przecież chodzenia w spodniach), ale ze względu na modę. Według kobiet chodzi tu o ubiór dopasowany do ciała, nie zmuszający ich do zbyt długiej spódnicy, która ich zdaniem bardzo często jest mniej wygodna i elastyczna. Z jednej strony forma ta umożliwia im chodzenie w spodniach bez utraty wyraźnego efektu i symbolu ich religijnej tożsamości i „bez oddalania od nas ultraortodoksów". Z drugiej strony umożliwia im to chodzenie w spódnicy, bez podkreślania różnic między nimi a kobietami z sektora świeckiego. W ten sposób moda na spódnicę czy sukienkę plus spodnie stała się jednym z punktów rozpoznawczych religijnej nowoczesnej narodowej kobiety, chcącej żyć w dwóch światach. Swoim ubiorem wysyła komunikat kobiety zachowującej przykazania i jednocześnie liberalnej, będącej częścią społeczeństwa izraelskiego.

Większość mężatek w tej grupie nie nosi nakryć głowy, a te, które ją nakrywają, czynią to zazwyczaj z pobudek społecznych – wskutek nacisku w rodzinie, we wspólnocie, w miejscu pracy czy w grupie społecznej.

Mężczyźni ubierają się w stylu sportowym, noszą stroje modnych marek i nie odsłaniają nici cicit pod krańcem koszuli. Praktycznie jedynym szczegółem odróżniającym ich wygląd od wyglądu Żydów świeckich jest kipa na głowie. Jest ona dziergana, czasem w jednolitym kolorze, czasem z jednolitym tłem i ozdobą dokoła, a w wielu przypadkach jest kolorowa i małego rozmiaru.

Należy podkreślić, że następująca w ostatnich latach zmiana w modelu dzierganej kipy – ważnego symbolu syjonizmu religijnego – jest więcej niż kosmetyczna i może znamionować wielką burzę, jaka przechodzi nad syjonizmem religijnym. W ciągu wielu lat kipa ta miała rodzaj tradycyjnego standardu.

Klasyczna dziergana kipa była mała (w porównaniu do kipy ultraortodoksyjnej), płaska i kolista, jej średnica wynosiła od 9 do 13 centymetrów. Dziergana z cienkich i delikatnych nici bawełny w różnych kolorach, za pomocą jednego szydełka, techniką opartą na splataniu pionowych i poziomych supełków.

Zewnętrzne krańce udekorowane są różnego rodzaju geometrycznymi i malowniczymi formami. Złożone kroje w wielu kolorach i stworzenie delikatnej wypukłości kipy wymagają niesłychanej zręczności i długich godzin dziergania. Wzory kip wzięte są z literatury fachowej, z innych źródeł (takich jak wzory szycia) albo z wyobraźni osoby dziergającej.

Dziergana kipa przymocowana jest do głowy za pośrednictwem zwykłej spinki albo metalowym klipsem. Fryzura bardzo często dopasowana jest do kształtu kipy: Pełna z przodu ostrzyżona z tyłu. Z zasadzie dziergana kipa ma swoje ustalone miejsce na głowie – na ciemieniu.

W większości przypadków dziergająca była przyjaciółką bądź krewną rodziny noszącego kipę. Młoda dziewczyna pochodząca z religijnego domu odbierze swoje szkolenie dziergając kipę dla swoich braci czy ojca. Precyzja, przykładanie wagi do szczegółów i wkład czasu były wyrazem zaangażowania i sympatii, jakie czuła dziergająca do swojego „klienta". Dlatego też mężczyzna noszący prostą kipę mógł być uważany za człowieka samotnego.

Dziergana kipa spełniała również rolę w procesach socjalizacji młodych we wspólnocie. Córka uczy się sztuki dziergania od matki, kobiet z jej rodziny bądź od przyjaciółek; jest to część wychowywania jej do roli żony zachowującej przykazania. Syn zaczyna nosić kipę w wieku około dwóch lat. Matka czyni starania, aby kipa pozostała na jego głowie, co – jak łatwo przypuszczać – nie zawsze jej się udaje.

Społeczność religijnych nastolatków była czynną areną wymiany kip. Dziewczyna zaproponuje wydziergane kipy dla przyjaciół nastolatków. Później zacznie dziergać kipy dla poważniejszych adoratorów, aby w okresie zalotów dojść praktycznie do szczytu produkcji kip. Dziergając dla mężczyzny kipę, dziewczyna mogła pokazać mu (w sposób przyjęty ze społecznego punktu widzenia), że jest nim zainteresowana. I odwrotnie, chłopak mógł pokazać zainteresowanie dziewczyną prosząc ją, aby wydziergała dla niego kipę. Mowa tu więc o centralnym elemencie w ceremonii zalotów.

Dziergane kipy Bnej Akiwy i organizacji „Gusz Emunim" miały dwie główne cechy:

1. Jednolite tło – ciemne stanowcze kolory w odcieniach brązu, szarości, niebieskiego na zwykłe dni i białe tło na dni świąteczne (tło pasujące do białej koszuli).
2. Wąski wzór pasa na krańcach kipy, w większości przypadków proste kształty geometryczne z prostych linii, w dwóch-trzech stanowczych kolorach (szczególnie popularny – czarny).

Cechy te nie zostawiły szerokiego manewru na osobisty gust i różnorodność. Jednakże wraz z ulepszeniem metod dziergania, drutów i materiałów, obok wzrastającej otwartości na indywidualizm i modne trendy, wzrastała różnorodność włókien i wzorów oraz geometryczna złożoność. Stopniowo powstało miejsce na wyrażenie siebie i różnorodność.

Obecnie noszący klasyczny model reprezentują światopogląd konserwatywny w pojęciach obozu „dzierganych kip": kroczenie utartą ścieżką, religijna pobożność i dążenie do podkreślania najszerszego wspólnego mianownika syjonizmu religijnego. Model ten wyraża też państwowość i reprezentatywność, dlatego popularny jest wśród przywódców politycznych i rabinów syjonizmu religijnego. U tych ostatnich często występuje białe tło również podczas

zwykłych dni (pasujące do białej koszuli), dla podkreślenia duchowości i autorytarności w ich życiu i w wizerunku rabina.

W ostatnich latach zmieniają się prawie wszystkie tradycyjne elementy dzierganych kip. Tak na przykład zasady kolorów. Kipy mają coraz więcej„radosnych" odcieni. Na przykład – zielony, pomarańczowy, czerwony. Wzrastająca barwność symbolizuje wpływ feminizmu pozwalającego mężczyznom przyozdobić się w kolory uważane w przeszłości za kobiece oraz podkreślić indywidualizm i brak podporządkowania się standardowej linii grupowej.

Jednocześnie ma miejsce proces zmniejszania się kip, zwłaszcza na głowach wykształconych Żydów religijnych i posiadających orientację liberalną. Również umiejscowienie kipy staje się elastyczne i wędruje ona wzdłuż i wszerz czaszki. Kipa może więc opaść na bok głowy (podobnie do francuskiego beretu), na przód głowy albo na najdalszą część czaszki, jakby usiłując zasłonić jej istnienie. Mowa tu o podchodzących do religii w sposób płytki (tak zwanych „lajtowych" religijnych Żydach.)

Słowa i napisy pojawiły się po raz pierwszy w syjonizmie religijnym na kipach dla dzieci. Zarówno jako gest dla dziecka, które nauczyło się czytać i pisać, jak i w celu rozpoznawania noszącego (imię dziecka). Wraz z rozwojem tendencji indywidualistycznej w społeczeństwie izraelskim, kontrola treści napisów stawała się coraz słabsza. Dzisiaj różnorodność jest wielka i bogata – począwszy od numeru telefonu właściciela kipy, wydzierganym na jej krańcach (z dodatkiem ostrzeżeniem – nie w szabat), a skończywszy na przesłaniach politycznych czy żartobliwych, odzwierciadlających styl, gust i przynależność grupową noszącego kipę. „Kipy z napisami" przypominają czasem ruchomą reklamę. Są też autentyczne „dziergane reklamy" – rodzaj mrugnięcia w stronę konsumpcyjnego świeckiego świata.

Chociaż humor i ironia coraz wyraźniej panują nad manufakturą kip, niemało jest osób nierozbawionych z tego powodu, delikatnie mówiąc, ponieważ w ich oczach jest to wystąpienie przeciw narodowym symbolom. Rabini proszeni są o rozsądzenie w kwestii uprawomocnienia dodawania napisów, ich treści i kształtu. Proces ten odzwierciedla wielkie napięcie między Halachą i tradycją a duchem unowocześnienia tlącym się wśród wielu Żydów młodego pokolenia.

W ostatnich latach pojawiło się coraz więcej dzierganych kip bez żadnego wzoru. Narodziły się wśród religijnych ludzi nauki, liberałów, częściowo skłaniającym się ku lewicy pod względem politycznym, którzy chcieli uniknąć oznakowania i utożsamiania z centralnym nurtem syjonizmu religijnego. Ludzie ci noszą kipę w jednolitym kolorze, ciemną, zazwyczaj czarną, dzierganą w sposób standardowy, ale bez wzoru dokoła. Kipa taka nie przyciąga

uwagi (zlewa się z kolorem włosów) i nie wyostrza religijności noszącego ją, a jednocześnie zaświadcza, że jest on człowiekiem zachowującym przykazania. Obecnie coraz więcej młodych z tego sektora zakłada takiego rodzaju kipy. Czyniąc tak, chcą wyrazić brak przynależności sektorowej – „Nie należę do żadnej grupy".

Poza zdejmującymi kipy z przyczyn sekularyzacji i odejścia od religii można zauważyć w ostatnich latach małą grupę religijnych mężczyzn, którzy nie noszą kipy w dni codzienne, mimo że nie odwrócili się od religii i definiują siebie jako „zachowujący przykazania". Noszą ją przede wszystkim w szabaty i święta, w czasie modlitwy i błogosławieństw, a także w miejscach utożsamianych ze świętością (takich jak cmentarz czy synagoga).

Akt zdjęcia kipy rozumiany jest jako odcięcie pępowiny, która do tego momentu łączyła ich z sektorem religijno-narodowym. Według nich oznakowanie grupowe przyporządkowuje im dodatkowe cechy, które nie są dla nich właściwe i pożądane. Dlatego wolą zaprzestać noszenia kipy. Chodzi tu przede wszystkim o młodych wykształconych specjalistów pracujących w otoczeniu świeckim i zachowujących z nim wzajemne ścisłe związki. Widzą siebie jako niezależną część nowoczesnego społeczeństwa i nie chcą wyróżniać się od niej zewnętrznym wyglądem. Ponieważ noszenie kipy nie jest halachicznym przykazaniem, pozwalają sobie na jej zdjęcie. Trzeba podkreślić, że chociaż mowa tu o dość okrojonym zjawisku w społeczeństwie religijno-narodowym, nie można go zignorować wobec ukrytej w nim wymowy. Grupę tę przyjęło się nazywać „przezroczyści nosiciele kip". W kontekście tym warto zauważyć, że według widzenia „przezroczystych kip" definiowanie ich jako grupy albo podgrupy jest dla nich kłopotem, bo przecież cała ich egzystencja i poczynania wynikają z chęci nieprzynależenia do tej czy innej grupy społecznej. Praktycznie z powodu wspólnego mianownika z pewnością stanowią grupę albo przynajmniej jej część (nowocześni religijni Żydzi).

W dwóch ostatnich dziesięcioleciach pojawiło się w Stanach Zjednoczonych nowe zjawisko żydowskich kobiet noszących kipy (w tym i dzierganych), jak również tałes podczas ceremonii modlitewnych w synagodze, jako wyraz ich czynnego uczestnictwa w religijnym kulcie. Zostało to odebrane jako zagrożenie dla tradycyjnego kodu ubierania i naturalnie budzi kontrowersje oraz liczne pytania: czy kipa i tałes są elementami ubioru i czy ich założenie przez kobietę powoduje profanację religijną jako noszenie ubrań przeciwnej płci? Jaki jest związek, jeśli takowy jest, między zakładaniem kipy, feminizmem i prawami kobiet?

Zjawisko to nadal „nie wyemigrowało" do Izraela, poza sporadycznym występowaniem w konserwatywnych i reformowanych wspólnotach, i z pewnością nie przyjęło się w obozie religijno-narodowym. Mimo to można przy-

puszczać, że podobnie do innych licznych mód amerykańskich również ta dotrze do nas prędzej czy później. Zaostrzy najprawdopodobniej spór o miejsce religijnej kobiety w Halasze i w społeczeństwie, rozgrywający się od jakiegoś czasu w sektorze.

Można też przypuszczać, że religijne kobiety zaczną zakładać dziergane kipy – na początku jako modny, naiwny element bez żadnych zamierzeń, a stopniowo jako jawna demonstrację ideologiczną. Praktycznie już teraz proces ten odbywa się nieśmiało bez zauważenia go przez rabinów i innych strażników; możliwe, że również bez świadomości samych kobiet. Chodzi tu o dziergane kobiece czapki (zwłaszcza z nurtu „shanti" inspirowanego kulturą, duchowością i mistyką Wschodu) przypominające duże kipy Bucharów i „kipy saado" (noszone przez izraelskiego piosenkarza Yehudę Saado).

BYLI RELIGIJNI

Istotnym pytaniem w kwestii religijno-narodowej jest pytanie o siłę sprzecznych tendencji. Czy narodowo-ultraortodoksyjna tendencja jest silniejsza od tendencji pluralistycznej? Z powodu niewielkiej liczby badań w tym sektorze oraz wskutek trudności zbadania wiary i zachowań religijnych, bardzo trudno odpowiedzieć w zdecydowany sposób na to pytanie. Ale jedna sprawa jest jasna: liczba osób słabnących w religijności aż do opuszczenia religii w społeczności religijno-narodowej ustawicznie rośnie.

Błogosławionej pamięci profesor Moti Bar-Lev (umarł w 1996 roku), socjolog wychowania ze Szkoły Pedagogicznej na Uniwersytecie Bar-Ilan, badał przez dziesiątki lat szkolnictwo syjonistyczno-religijne oraz ramy i metody szkolnictwa nieformalnego. Bar-Lev poświęcił dziesięć lat życia na gruntowne badanie odchodzących od religii (hebr. *jecija besze'ala* – proces społeczny i duchowy, w którym człowiek przestrzegający przykazań zmienia swój sposób życia i religię, stając się człowiekiem świeckim). Już w połowie lat dziewięćdziesiątych Bar-Lev odkrył, że liczba odchodzących od religii w społeczeństwie izraelskim jest większa od liczby nawracających się – jeden na pięciu z młodych noszących dzierganą kipę, absolwent szkolnictwa religijnego w Izraelu nie prowadzi religijnego sposobu życia. W jesziwach na poziomie szkoły średniej, którymi społeczność religijno-syjonistyczna tak się szczyci, wskaźnik porzucenia religii dochodzi czasem do 20%. W liceach religijnych sytuacja jest o wiele gorsza, a w ulpanach dla dziewcząt znacznie lepsza – mniej niż 10%. W kibucach religijnych około 25% chłopców i dziewcząt porzuca religię. „Nie ma domu, w którym nie byłoby zmarłego", powiedział profesor Bar-Lev w wywiadzie udzielonym stronie internetowej organizacji młodzieżowej

Bnej Akiwa. „Zaraza pobiła już synów i córki znanych rabinów i stających na czele jesziw oraz dzieci publicznych postaci i znanych religijnych polityków. Każdego dnia syjonizm religijny traci dobrych, wartościowych i uzdolnionych ludzi. Religijne przedszkole, państwowa szkoła religijna, jesziwa na poziomie licealnym, jesziwa Hesder nie są już „polisą ubezpieczeniową przed zeświecczeniem". Przypuszcza się, że liczba odchodzących od religii w społeczności religijno-narodowej dochodzi już do 25–30%.

Liczby te nie biorą jednak pod uwagę procesów pośrednich, a mianowicie osób znajdujących się pomiędzy. *Datlasz* (były Żyd religijny) jest słowem wynalezionym w społeczności narodowej dla Żydów świeckich, którzy byli w przeszłości religijni. Nazywa się go również *datiloni* (połączenie hebrajskich słów *dati* – religijny i *chiloni* – świecki). Były religijny Żyd nie wypowiada ostrych stanowisk w zasadniczych zagadnieniach dotyczących religii i państwa. Żyje spokojnie, zgadzając się na życie dokoła. Były Żyd religijny przeszedł wprawdzie na drugą stronę ulicy do świeckiego świata, ale nie odłączył się całkowicie od swoich religijnych korzeni i tradycyjno-religijnego wykształcenia, jakie zdobył w dzieciństwie. Czasem nawet myśli o nich z tęsknotą. Spędza czas w kołach religijnych i w większości przypadków będzie wolał poślubić partnerkę religijną bądź zachowującą tradycję, albo też taką, która była – jak on – religijna w przeszłości. Wielu z nich posługuje się religijnymi i biblijnymi frazami i w wielu przypadkach woli, aby ich dzieci uczyły się w religijnej szkole.

Były Żyd religijny zachowuje rodzinną i emocjonalną więź z religijnym syjonizmem. Różnica polega na tym, że przestał przestrzegać przykazań, nie modli się, nie czyni błogosławieństw, nie przestrzega kwestii koszerności i w skrajnych przypadkach nie wierzy w Boga. Społeczność byłych Żydów religijnych jest dość zróżnicowana. Można w niej znaleźć takich, którzy opuścili religię głównie dla wygody, i tych, którzy uczynili to z ideologiczno-teologiczno-filozoficznych przyczyn. Stosownie do tego, różny jest poziom zachowywania micw (przykazań). Są mężczyźni, którzy definiują siebie jako Żydów świeckich, ale nadal nie wezmą do ust pokarmu trefnego albo nadal będą zakładać tefilin. Podobnie jak kobiety, w swej definicji świeckie, będą przestrzegały koszerności czy nawet chodzenia do mykwy.

Proces słabnięcia wiary zauważalny jest również wśród młodych noszących kipy. Sondaże przeprowadzone w Izraelu na początku 2000 roku wykazały znaczące zmiany zachodzące w sposobie życia syjonistyczno-religijnej młodzieży izraelskiej. Na początku pojawiły się niecodzienne zjawiska, które dla większej części społeczności religijno-narodowej albo nie były znane, albo były znane i zostały stłumione. Wśród nich wymienić można – palenie (papierosy, nargila, a nawet lekkie narkotyki), zabawa na dyskotekach domowych albo

w pubach, oglądanie filmów pornograficznych albo surfowanie po pornograficznych stronach internetowych, złamanie barier halachicznych i społecznych w dziedzinie stosunków między nim a nią; chodzenie z odkrytą głową i adaptowanie „dziwacznych fryzur".

Zjawiska te spotkały się z rezonansem publicznym w wyniku obszernego artykułu rabina Yony Goodmana, stającego na czele Wysokiego Instytutu Oświaty i Wiary w wyższej szkole Arot w osiedlu Elkanie (midrasza religijna szkoląca nauczycieli) pod tytułem „Młodzież syjonistyczno-religijna w samym sercu burzy: zmiany i przeobrażenia w ich kulturze i sposobie życia". Od tego czasu tendencja ta nie zatrzymała się a są tacy, którzy twierdzą, że w zasadzie tylko się wzmocniła.

Czemu tak się dzieje? Odpowiedź na to pytanie jest złożona i również (tak jak odpowiedź na pytanie: czemu społeczeństwo religijno-narodowe uległo tendencjom ultraortodoksji?) wymagałaby osobnej książki. Ograniczę się więc tylko do jednego powodu, który moim zdaniem jest najważniejszy: mianowicie chodzi tu o otwarcie się na świat.

Młodzi religijni narodowcy otwierają się obecnie bardziej niż kiedykolwiek na treści świata świeckiego. Dociera to do nich przez otoczenie zamieszkania, telewizję z różnorodnością programów, internet, służbę wojskową, podróże na Daleki Wschód i do Ameryki Południowej (liczni młodzi religijni Żydzi biorą udział w starej tradycji izraelskiej odbycia długiej wycieczki po wojsku), studia na uniwersytetach i w szkołach wyższych oraz przez wspólne miejsca pracy.

Otwierają się i nasiąkają treściami pluralizmu, równości praw, krytycyzmu, i samokrytycyzmu, karierowiczostwa, przedsiębiorczości czy materializmu. Jednocześnie wychodzą na światło dzienne tradycyjne normy, które w przeszłości należały do tabu i nie można było o nich rozmawiać. Zadawanie pytań powoduje u wielu osób znajdowanie heretyckich odpowiedzi. Jest też niemało takich, którzy opuszczają religię ze względu na korzyści, jakie chcą osiągnąć w życiu. W wielce materialistycznym i hedonistycznym społeczeństwie nieco trudniej jest być ascetą, idealistą i człowiekiem oddanym dużej wspólnocie.

Rozdział 3
Ultra-ortodoksyjni Żydzi
Pęknięcia w murze

ŻYCIE W TRWODZE

Pod koniec XVIII i na początku XIX wieku, wraz z industrializacją, urbanizacją i rosnącymi wpływami haskali (żydowskiego oświecenia), wśród narodu żydowskiego w Europie wschodniej zaczęła się kształtować tendencja do integracji z otaczającym społeczeństwem. Równolegle trwały procesy emigracji, sekularyzacji i asymilacji. Wielu Żydów porzuciło religijną tradycję na rzecz nowoczesnych zajęć, takich jak nauka, sztuka, handel czy przemysł.

Wskutek tych procesów nastąpił rozpad tradycyjnej gminy żydowskiej i rozpoczął się gwałtowny *kulturkampf*, który przybrał również charakter walki pokoleń: tradycyjnych rodziców przeciw buntowniczym dzieciom. Odejście od religii wzbudziło lęk i złość przywódców religijnych, rodząc reakcyjny ruch fundamentalistyczny – ortodoksję.

Maskile (zwolennicy idei oświecenia), którzy wyszli z żydowskiego środowiska, zostali uznani za grzeszników, kierujących się egoistycznymi i hedonistycznymi pobudkami, zaś sam proces odchodzenia od religii uznano za walkę między dobrem i złem. Obok demonizowania odstępców, ortodoksja zbudowała instytucje obronne, których bazową ideą była izolacja społeczności poprzez stworzenie przestrzeni chronionej wewnątrz duchowych murów separujących człowieka religijnego od zewnętrznego świata.

Uformowanie nurtu ortodoksyjnego przypisywane jest przede wszystkim rabinowi Mosze Soferowi (1762–1839) z Węgier, znanemu pod pseudonimem Chatam Sofer. To on odkrył dla ortodoksji slogan „Nowe jest zabronione przez Torę" (*Chadasz asur min ha-Tora*; Miszna, Orla, 3:9). Zdanie to, pojawiające się w Misznie w kontekście zakazu spożywania zboża z nowego roku, w ustach Chatam Sofera zyskało nowe znaczenie – zakaz „nowego" oznaczał sprzeciw wobec wszelkich nowinek.

W języku hebrajskim ultraortodoksję określa się terminem *charedim* (l. poj. – *charedi*). Jest to stosunkowo nowe pojęcie, jako że do lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku najczęściej w tym kontekście używano pojęć: „Żyd przestrzegający przykazań", „religijny" (*dati*), czy „gorliwy". W praktyce granica między „religijny" (*dati*) a *charedi* długo była nieostra, co widać na przykład w ubiorze *charedim* podczas powstawania państwa Izrael; przypominał wówczas strój religijnych syjonistów. Granica ta wyostrzała się z biegiem lat, wraz z postępującą radykalizacją i zamykaniem się społeczności ultraortodoksyjnej oraz wzrostem jej demograficznej i politycznej siły, umożliwiających tworzenie niezależnych struktur.

Literalne znaczenie słowa *charedi* to drżący, bojaźliwy i zatrwożony. Pojęcie to w kontekście religijnym pojawia się w księgach Izajasza 66:5: „Słuchajcie słowa Pana, drżący przed jego słowem" i Ezdrasza 10:3: „Drżący przed przykazaniem naszego Boga". Raszi (rabin Szlomo Icchaki), klasyczny komentator Biblii i Talmudu z XI/XII wieku, pod pojęciem *charedim* rozumiał sprawiedliwych, spieszących w trwodze ku zbliżeniu do słowa bożego. Pojęcie *charedi* wyraża zatem bojaźń religijno-psychologiczną na dwóch płaszczyznach – bojaźń przed mocą bożą i troska o wypełnianie przykazań, wyrażanych w niuansach Halachy (religijnego prawa żydowskiego).

Substrat psychologiczny nie wyczerpuje pojęcia *charedi*, jako że istnieją grupy religijne, także wewnątrz ortodoksji żydowskiej, nie określające się tym mianem. Mowa zatem o definicji społecznej, której zakres oparty jest o światopogląd i styl życia. Najkrócej można określić ów styl jako „żydowską religijność totalną" albo „bezkompromisowy fanatyzm religijny".

Z socjologicznego punktu widzenia zaistniał ciekawy fenomen, który określić można mianem „rywalizacji inflacyjnej". Jednostki i grupy wewnątrz społeczności ultraortodoksyjnej rywalizują między sobą bez ustanku o tytuł najbardziej gorliwych i oddanych religii. Stworzyło to dynamikę radykalizacji religijnej na wszystkich płaszczyznach: relacji międzyludzkich (rozdzielenie płci), seksualności, stroju, jedzenia (kaszrut), cenzury, nauki Tory, i innych. Dynamika ta wytworzyła się po pierwsze dlatego, że radykał budzi niepokój u bardziej umiarkowanego sąsiada, nierzadko zmuszając go do dostosowania się; po drugie zaś, gdyż gorliwość i radykalizm kreują tożsamość elitarną („ja/my jesteśmy lepsi i bardziej wartościowi niż inni").

Owa rywalizacja tworzy również między grupami wewnątrz sektora ultraortodoksyjnego napięcie i wrogość, dające o sobie znać między innymi w przejawach wzajemnej pogardy, fizycznych i politycznych walkach o terytorium (np. o władzę w dzielnicach i instytucjach publicznych) oraz w dyskryminacji (np. dyskryminacji sefardyjskich *charedim* przez aszkenazyjczyków w instytucjach edukacyjnych).

Należy pamiętać, iż społeczność ultraortodoksyjna nie jest ulepiona z jednej gliny i nierzadko poszczególne grupy dzielą głębokie różnice. Dopiero w ostatnich latach wzrosło naukowe zainteresowanie tą społecznością i przeprowadzono wiele badań, stopniowo odkrywających różnice i niuanse w obozie ultraortodoksyjnym. Różnice te narosły w ciągu ostatnich lat nie tylko ze względu na postępującą radykalizację *charedim*, lecz również ze względu na odwrotny proces – łagodzenie się środowiska. W wyniku trwającej na przestrzeni ostatnich lat infiltracji nowoczesnych światopoglądów i stylów życia do ultraortodoksyjnego świata, niezwykle trudne stało się zdefiniowanie *charedim* w ramach wyłącznie jednej kategorii.

Pomimo to nadal istnieją wspólne cechy legitymizujące zaliczenie rozmaitych rodzajów i odcieni ultraortodoksji do jednej subkultury w społeczeństwie izraelskim. Do wyraźnych i powszechnych cech charakteryzujących *charedim* należą:

1. **Żydowska religijność totalna**. Ultraortodoksyjny styl życia podyktowany jest gorącą wiarą, definiującą zachowanie i myślenie we wszystkich sferach codziennego życia, nie wyłączając intymnych sfer życia osobistego i rodzinnego. Ultraortodoksję można by więc określić jako „religijność na pełen etat": wszelkie inne formy aktywności, jak praca czy czas wolny, mają drugorzędne znaczenie, gdy życie jest poświęcone służbie Bogu. Służba ta zawiera tysiące reguł postępowania i myślenia, które każdy *charedi* przyswaja od urodzenia.
2. **Skrajna dbałość o wypełnianie przykazań judaizmu, rozumianych według ich najostrzejszych interpretacji**. Tu leży jedna z podstawowych różnic między *charedim* a religijnymi nacjonalistami (*datiim leumim*). Obie grupy podporządkowują się Halasze, lecz o ile religijni nacjonaliści (*datim leumim*) wypełniają prawo w relacji i otwarciu na nowoczesną kulturę, o tyle ultraortodoksja czyni to przez pełny zwrot ku najsurowszym rozstrzygnięciom prawnym i w silnym związku z tradycyjnym stylem życia Żydów w Europie Wschodniej. Jednym z przejawów tego podejścia jest surowa izolacja mężczyzn i kobiet we wszystkich sferach życia, innym – radykalizm w kwestii kaszrutu (rytualnej czystości pożywienia): *charedim* jedzą wyłącznie produkty spożywcze zatwierdzone jako koszerne przez kontrolerów kaszrutu (hebr. *maszgichim*, l.poj. – *maszgijach*) powołanych z ich ramienia. Pracownicy Związku Reklamodawców w Izraelu, wykonujący od czasu do czasu badania ratingowe dla ultraortodoksyjnych środków masowego przekazu, uznali to za jeden z najważniejszych czynników definiujących ultraortodoksyjny styl życia i przyjęli go jako definicję terminu *charedi*. W ich pojęciu „*charedi* to Żyd, któremu nie wystarczy certyfikat koszerności Naczelnego Rabinatu", lecz wymaga bardziej prestiżowego

certyfikatu, wydanego na przykład przez Sąd Rabinacki *Ha-Eda ha-Charedit* (hebr. Kongregacji Ultraortodoksyjnej) czy przez rabina Landau.

3. **Wszechobejmująca kontrola społeczna**. *Charedim* cechuje wszechobejmująca, stała i restrykcyjna (otwarta i skryta) kontrola społeczna. Ultraortodoksyjna religijność obejmuje między innymi stałą kontrolę seksualności oraz surową izolację mężczyzn i kobiet we wszystkich aspektach życia. Odstępstwo od normy spotyka się z surową karą – publiczną naganą, ostracyzmem czy – przede wszystkim – zamknięciem „buntownikom" i ich dzieciom dostępu do elitarnych instytucji edukacyjnych. Osoby o zachwianej reputacji mają również problemy w znalezieniu „wartościowego" małżonka dla siebie lub dla swoich dzieci.
4. **Nauka Tory jako najwyższa wartość**. *Charedim* uznają naukę Tory za najwyższą wartość i angażują ogromne środki w utrzymanie uczniów jesziw i rabinów. Jesziwa – uczelnia rabiniczna skupiająca się wyłącznie na przedmiotach religijnych – znajduje się w absolutnym centrum kultury ultraortodoksyjnej. Jest to kolejna cecha odróżniająca *charedim* od religijnych nacjonalistów (*datim leumim*): obie grupy widzą w nauce Tory centralną wartość judaizmu, lecz wśród *charedim* uznawana jest ona za najwyższą powinność religijną, nadającą centralną wartość codziennemu życiu mężczyzn, oraz decydującą o stylu życia kobiet, wspierających studiujących mężów.
5. **Całkowita podległość *admorowi* lub „uczonemu w Piśmie"**. Społeczność ultraortodoksyjna rządzona jest przez rabiniczny establishment złożony z uczonych w Piśmie, *poskim* (rabinów wydających decyzje w kwestiach Halachy, l. poj. – *posek*), rektorów jesziw i *admorów* (hebr. skrót – *adonejnu, morejnu we-rabejnu* – nasz pan, nauczyciel i rabin – zwyczajowy tytuł przywódcy chasydzkiego), cieszących się niemal ślepym poparciem swoich zwolenników. Codzienne życie ultraortodoksyjnego Żyda regulowane jest przez decyzje prawne określające co jest, a co nie jest zgodne z Torą. Elita rabiniczna (odpowiednio w każdym nurcie, frakcji, dworze chasydzkim, itp.) ma prawo ustnie i pisemnie wydawać rozstrzygnięcia halachiczne dotyczące każdej sfery życia. Rozstrzygnięcia te przyjmowane są bez zastrzeżeń przez ich zwolenników, z wyjątkiem sytuacji, gdy odmiennego zdania w danej kwestii jest osoba, posiadająca autorytet wystarczający do wydawania własnych sądów w kwestii Tory. Uczony w Piśmie uznawany jest za osobę posiadającą absolutną wiedzę w Halasze, a więc *de facto* za wyrażającą poglądy Tory. W związku z tym nie jest on zobowiązany do uzasadniania swoich decyzji halachicznych czy do podpierania ich wcześniejszymi – mimo iż wielu tak czyni. W ciągu ostatnich lat ukazało się wiele dzieł halachicznych, zawierających apodyktyczne decyzje wielkich rabinów

– przykładem mogą być zbiory rozstrzygnięć halachicznych rabina Chaima Kaniewskiego. W społeczności chasydzkiej rolę tę pełni często *rebe* bądź *cadyk*, postrzegany w tradycji jako kanał, przez który spływa do świata boska energia – stąd też jego instrukcje przyjmowane są bez sprzeciwu. *Charedi* nie podejmie ważnej decyzji życiowej bez akceptacji ze strony swojego rabina.

6. **Konserwatywny i purytański światopogląd**. Ultraortodoksyjny światopogląd podtrzymuje gorliwie ortodoksyjną tradycję Żydów wschodnioeuropejskich, określającą świat świecki jako nieetyczny, pusty, hedonistyczny i niszczycielski. W tym aspekcie społeczność ultraortodoksyjna jest tym, co w socjologii określa się mianem „kontrkultury": społecznością, budującą swój światopogląd i styl życia przez podkreślenie głębokich różnic dzielących ją i otaczające społeczeństwo (wliczając w to Żydów i nie-Żydów), oraz jej wyższości etycznej na tle innych (*charedim* są umiłowani przez Boga). Znajduje to swój wyraz z typowych cechach mediów, edukacji, polityki i ekonomii ultraortodoksyjnej.
7. **Wiara w przyjście mesjasza i odrzucenie wizji syjonistycznej**. *Charedim* podzielają przekonanie, że nadejście mesjasza będzie owocem wypełniania przykazań, widząc w ideologii syjonistycznej próby zakazanego przez prawo przyspieszania jego przyjścia (*dechijat ha-kec*). Nurty określające się jako ultraortodoksyjne (z wyjątkiem Chabadu i do pewnego stopnia także Szasu) postrzegają syjonizm jako świecką ideologię narodową stojącą w istotnej sprzeczności z judaizmem. Na wrogie relacje między *charedim* a syjonizmem pozostał nie bez wpływu fakt, iż syjonizm był dla wielu Żydów dominującym czynnikiem powodującym ich odejście od religii. *Charedim* stale podkreślają sprzeczności między tożsamością żydowską – syjonistyczną a żydowską ultraortodoksyjną. Należy tu zaznaczyć, że w ostatnich latach nastąpiło nieformalne złagodzenie stanowiska części świata ultraortodoksyjnego do syjonizmu: atak na syjonizm ustąpił postawie pragmatycznej, wyrażanej między innymi w większym zaangażowaniu *charedim* w działalność polityczną (na przykład w głosowaniu w wyborach do Knesetu), udziale w życiu społecznym (media, gospodarka), oraz w utożsamianiu się z walką państwa Izrael o przetrwanie (organizacje typu Zaka – hebr. skrót od *Zihuj Korbanot Ason*; Identyfikacja Ofiar Katastrof – ochotnicza organizacja zajmująca się identyfikacją i przygotowywaniem do pochówku zwłok ofiar wypadków i zamachów terrorystycznych).
8. **Społeczna izolacja i cenzura (życie pod ultraortodoksyjnym kloszem)**. Społeczność ultraortodoksyjną cechują zamknięcie i izolacja – duchowa i fizyczna – wynikające z pragnienia ograniczenia wpływów zewnętrznego świata, przede wszystkim zaś wpływów postrzeganych jako herezje nauki

i sztuki. Już u zarania ultraortodoksji, jej liderzy uznali nowoczesność za zagrożenie dla judaizmu i narodu żydowskiego. Do tej samej kategorii zaliczono haskalę i ruch judaizmu reformowanego, a w późniejszym okresie również syjonizm, ruch judaizmu konserwatywnego i inne ruchy społeczne wewnątrz narodu żydowskiego (np. socjalizm, komunizm).

Główną cechą utraortodoksyjnej kultury jest więc stała konieczność opierania się zagrożeniom zewnętrznego, świeckiego świata. *Charedim* uważają się za mniejszość toczącą walkę o przetrwanie narodu żydowskiego poprzez bezkompromisowe oddanie konserwatywnemu stylowi życia. Izolacja *charedim* objawia się w tworzeniu oddzielnych dzielnic mieszkalnych z wewnętrznymi instytucjami edukacyjnymi, ograniczeniu udziału w rynku pracy, unikaniu zasadniczej służby wojskowej, utrzymywaniu niskiego poziomu życia (zapewniającego ograniczoną mobilność), przepełnionym porządku dnia i codziennej dyscyplinie, a przede wszystkim w restrykcyjnej cenzurze mediów i informacji. W społeczności ultraortodoksyjnej funkcjonuje niezliczona ilość mniej lub bardziej oficjalnych organizacji najrozmaitszych rodzajów kontroli i cenzury. Tak na przykład każda gazeta ma własną komisję rabiniczną, której funkcją jest dbanie, by na łamy pisma nie prześlizgnęły się niepożądane treści (z punktu widzenia religii, edukacji czy polityki). Należy tu podkreślić, że cenzura i kontrola pełnią podwójną misję społeczną: po pierwsze, stanowią potężne narzędzie władzy w rękach liderów społeczności, po drugie zaś, ułatwiają ultraortodoksyjnej rodzinie przestrzeganie wszystkich praw i zwyczajów danej grupy. Podobnie jak certyfikat koszerności gwarantuje, że na rodzinnym stole znajdzie się pokarm koszerny *le-mehadrin* (termin określający najwyższe standardy koszerności) i zwalnia ultraortodoksyjnego klienta z konieczności pieczołowitego sprawdzania, kto, gdzie i jak wytworzył dany artykuł, tak też pieczęć cenzora zapewnia, iż w czasopiśmie znalazły się odpowiednie treści i pozwala zaoszczędzić czas i energię, przeznaczaną na dokładne sprawdzenie każdego fragmentu tekstu. Z natury rzeczy istnieje bezpośredni związek między społecznym prestiżem cenzora a poziomem „koszerności" treści poddanej jego kontroli.

Jedną z charakterystycznych cech literatury ultraortodoksyjnej, której pokaźną część stanowią komentarze do Tory i przykazań religijnych oraz pisma etyczne, są *haskamot* (l.poj. – *haskama*). *Haskama* to krótki tekst (może być list), pojawiający się na początku książki. Słowo *haskama* może mieć dwojakie zastosowanie: jako potwierdzenie „koszerności" treści i wysokiego poziomu publikacji oraz jako zakaz kopiowania i powielania treści książki bez zgody autora i wydawcy.

Warto zaznaczyć, iż w ostatnich latach nastąpiło stopniowe otwarcie ultraortodoksyjnego „getta" na otoczenie, czego wyrazem jest bardziej

elastyczna cenzura, a czasem nawet przymykająca oko na niejedno, przynajmniej w części frakcji ultraortodoksyjnych.

9. **Zewnętrzne cechy charakterystyczne**. *Charedim* noszą wyraźne cechy zewnętrzne, podkreślające ich jedność, tożsamość, konserwatyzm i odrębny światopogląd. Typowy strój *charedim* wykształcił się jeszcze w średniowieczu, pod wpływem lokalnej mody we wschodniej Europie. Z czasem jednak nabrał cech szczególnych i stał się najbardziej widocznym znakiem rozpoznawczym – rodzajem uniformu wyostrzającego ultraortodoksyjną tożsamość i wizerunek.

   Mimo istniejących różnic w stroju litwaków i chasydów oraz różnic pomiędzy poszczególnymi dworami chasydzkimi, można stwierdzić, że ultraortodoksyjny mężczyzna *charedi* nosi krótkie włosy, długie pejsy, najczęściej brodę, czarną jarmułkę z materiału, spodnie, marynarkę, czarne buty, *cicit* wypuszczone spod białej koszuli i czarny kapelusz. Ubiór ten nie zmienia się przez cały rok.

   Strój kobiet jest mniej jednolity, choć i one są przezeń rozpoznawalne, za sprawą dbałości o ubieranie się w ciemne kolory (czarny, ciemnobrązowy, granatowy), długie, luźne suknie i spódnice prostego kroju (najczęściej do połowy łydki) oraz luźne koszule z długimi rękawami i bez dekoltu. Nastolatki noszą włosy spięte w kucyk, a mężatki zakrywają je w całości, przeważnie peruką.

ODCIENIE CZERNI

Główna linia podziału biegnie między chasydami, litwakami i sefardyjczykami (*charedim* pochodzący z krajów Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej). Źródło podziału między chasydów i litwaków leży w historii judaizmu w XVIII-wiecznej Europie Wschodniej, wtedy to bowiem narodził się chasydyzm, jako bunt przeciwko elitaryzmowi świata rabinów i uczonych w Piśmie. Podstawowa różnica między tymi dwoma nurtami była na tle ekonomicznym: litwacy (nazywani tak, gdyż ich przywódcą był Gaon Wileński) byli grupą dobrze sytuowaną, którą stać było na wypełnianie przykazania nauki Tory w jesziwach; chasydzi rekrutowali się głównie z prostego ludu.

Nurt litewski stanowi około 30% populacji ultraortodoksyjnej w Izraelu. Litwacy reprezentują styl życia ukształtowany na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego i utożsamiają się z wielkimi jesziwami ufundowanymi w Litwie i Polsce na bazie idei jesziwy Wołożyn. Jesziwa jest jednostką bazową, będącą w praktyce jedyną instytucją litwaków, stanowiącą kuźnią gaonów i wybitnych uczonych.

Litwackim ideałem jest nauka Tory i zdolności w tej materii są naczelnym kryterium decydującym o statusie społecznym. Świat litwacki zorganizowany jest wokół instytucji edukacyjnych i jesziw. Litewskie jesziwy (także obecnie) stanowią elitę wśród uczelni talmudycznych, do których trafiają najlepsze umysły świata ultraortodoksyjnego. *Creme de la creme* stanowią jesziwy Poniewież, Mir, Hebron, Brisk (Brześć Litewski) i ITRI (*Israel Torah Research Institute*). Większość czołowych rabinów i przywódców duchowych ortodoksji była i jest absolwentami litewskich jesziw. Wybitne osiągnięcia w dziedzinie nauk religijnych legły u podstaw szczególnej dumy litwaków oraz ich poczucia wyższości wobec chasydów czy sefardyjczyków. Co ciekawe, obie te grupy przyjmują (choć często milcząco) wyższość litwaków, czego dowodem jest fakt, że wielu chasydów i sefardyjczyków puka do wrót litewskich jesziw, lecz niemal nigdy nie dzieje się odwrotnie.

Litwacki strój jest prosty i nowoczesny. W jego skład wchodzi czarna jarmułka, czarny kapelusz w kształcie elipsy („borsalino"), nowoczesny garnitur z krótką marynarką czasem kamizelką, długie spodnie, biała koszula, czarne wiązane buty, czarne skarpety, krótka i zadbana broda lub jej brak.

Nurt chasydzki, według szacunków, stanowi około 40% populacji *charedim* w Izraelu. Chasydyzm powstał jako ruch protestu, który konserwatywnej i hermetycznej religijności nadał nowy, szczególny wymiar – radość życia. W drugiej połowie XVII i na początku XVIII wieku wśród Żydów żyjących na terytorium Europy Wschodniej panowała ignorancja. Rabini i uczeni w Piśmie pochłonięci byli kazuistyką prawną i intelektualną, pozostając w oderwaniu od zwykłego człowieka. Ruch chasydzki zrodził się w XVIII wieku jako reakcja na ponurość egzystencji, w którą rzucona była większa część narodu żydowskiego. Ruch ten tchnął nowego ducha życia i radości w gminy żydowskie, uginające się pod ciężarem wrogości i pogromów. Chasydzki światopogląd utrzymuje, że Bóg kocha swój naród, nie oglądając się na pilność danego człowieka w nauce Tory; wiara kładzie akcent na uczucia (służba Bogu sercem), a nie na intelekt.

Powszechnie przyjmuje się, że ojciec chasydyzmu, rabin Izrael Baal Szem Tow (dalej: Beszt, 1698-1760) i jego uczeń, rabin Dow Ber, Magid z Międzyrzecza (1704–1772), stworzyli grunt pod rozlanie się chasydyzmu z Podola po Wołyń, Litwę, Ruś, Galicję i Polskę.

W 1772 roku, około 12 lat po śmierci Beszta, chasydyzm napotkał na ostry sprzeciw ze strony kilku wybitnych rabinów, z Gaonem Wileńskim na czele (zwanym też Gra – skrót od słów Gaon Rabbi Elijahu, 1720–1779). Pomiędzy dwoma nurtami – mitnagdami (hebr. *mitnaged* – oponent), zwanymi również litwakami, a chasydami rozpoczął się gwałtowny konflikt. Mitnagdzi zakwalifikowali chasydów jako sektę, zarzucając im wypaczanie zasad judaizmu

oraz nieprzestrzeganie przykazań i nauki Tory. Chasydzi bronili się oskarżając mitnagdów o suche podejście do judaizmu i o to, że czują bojaźń przed literą prawa, lecz nie przed samym Bogiem. Mitnagdzi nie poprzestali na walce duchowej – konflikt trwał około dwudziestu pięciu lat, w ciągu których chasydzi byli prześladowani fizycznie i materialnie – lecz ostatecznie mitnagdom nie udało się zdławić ruchu chasydzkiego, który podbił ogromne połacie terenu i zdobył rzesze zwolenników w świecie żydowskim Europy Wschodniej. W rezultacie wyodrębniły się dwa obozy, tudzież dwie ścieżki w społeczeństwie ultraortodoksyjnym. Do tej pory wyczuwalne jest między nimi napięcie, choć z biegiem lat granice uległy stopniowemu zatarciu. Obecnie także chasydzi zajmują się z oddaniem nauce Tory, a litwacy niejednokrotnie otaczają swoich przywódców atencją przypominającą chasydzki kult *cadyków*. W wielu litewskich jesziwach można spotkać uczących się chasydów. Od lat trwa także współpraca między dwoma obozami w świecie polityki.

Od reszty społeczeństwa odróżnia chasydów wygląd zewnętrzny. Ubiór dorosłego chasyda (tj. od trzynastego roku życia w górę) zawiera obrębioną czarną jarmułkę z materiału lub aksamitu i okrągły płócienny (jid. *sztaf*) lub aksamitny (jid. s*amet*) kapelusz. W szabat mężczyźni noszą *sztrajml* lub *spodik* (rodzaje futrzanych czap). Chasydzi pielęgnują długie, proste lub kręcone pejsy i długą brodę, noszą gładką, białą koszulę, zapiętą z prawa na lewo, na niej *cicit* z wełnianego *arba kanfot* (*talit katan*), bez krawata, oraz długi płaszcz po kolana.

W dzień powszedni chasyd nosi płaszcz uszyty ze zwykłego materiału (jid. – *rekl* lub *kapote*), w szabat – z jedwabiu w kwiaty (*geblimte bekesze*, *żupice* lub *chałat*) lub gładkiego jedwabiu (*a glate bekesze*, *kaftan*). *Gartl* – specjalny rodzaj pasa, oddzielający górną i dolną partię ciała, zakładany na czas modlitwy, w szabat przytwierdzony jest na stałe do jedwabnej kapoty. W skład stroju wchodzą czarne spodnie, długie bądź po kolana, czarne lub białe skarpety oraz wiązane lub wsuwane czarne buty. Na czas niektórych modlitw żonaci mężczyźni owijają się w biały *talit* (szal modlitewny) z czarnymi pasami. Każdy dwór chasydzki ma swoje szczególne znaki rozpoznawcze (rodzaj uniformu) – typ kapelusza, marynarki i koszuli, czy nawet miejsce przyszycia wstążki do kapelusza albo długość skarpety. Większość świeckich nie zna tych niuansów i postrzega *charedim* jako monolit, tymczasem dla *charedim*, w szczególności dla chasydów, są one oczywiste. Każdy dwór chasydzki ma także swą odrębną tradycję wewnętrzną i kod zachowań, niejednokrotnie przewyższające ilością i złożonością 613 przykazań judaizmu.

U podstaw chasydzkiej myśli i stylu życia leżą następujące idee:

1. **Unia mistyczna i radość życia**. Najwyższym celem duchowym chasyda jest pozostawać przez cały czas w łączności z Bogiem. Środkami do tego

celu są modlitwa, śpiew i taniec. Życie chasyda wypełniają niezliczone radosne ceremonie: obrzezania, bar micwy, śluby (rodzinne i rodzin *admorów*), *tisze* (celebrowanie szabatu przez społeczność chasydzką zgromadzoną wokół stołu *cadyka*), wprowadzenia zwojów Tory do synagogi, otwarcia rozmaitych instytucji, święta itp. Głośna modlitwa, śpiewy, tańce i ucztowanie odgrywają w nich istotną rolę. Zgodnie z chasydzkim poglądem, *Szechina* (boża obecność) nie spoczywa pośród smutku, więc jeśli można rozweselić się kieliszkiem wina czy szklanką wódki, nie ma w tym nic zdrożnego. Duże znaczenie ma muzyka chasydzka. Na wielu dworach chasydzkich wielką wartość ma *nigun* – melodia bez słów. Układanie nowych nigunów w duchu tradycji danego dworu jest gdzieniegdzie funkcją *admora*, a gdzie indziej specjalnie mianowanej do tego osoby.

2. **Miłość do każdego Żyda**. W przeciwieństwie do powszechnych wówczas tendencji gardzenia prostymi i niewykształconymi ludźmi, doktryna chasydzka stanęła na stanowisku, że należy cenić każdego Żyda za to tylko, że jest Żydem, bez względu na jego osiągnięcia intelektualne i religijne. Przywódcy chasydzcy wędrowali z miejsca na miejsce, by spotykać się z prostymi ludźmi, krzepić ich w wierze i opowiadać im historie *cadyków*. Nie przeszkadzało im to jednak (z wyjątkiem chasydów Chabad i Bracław) wyrażać w swych pismach krytykę czy wręcz nienawiść do świeckich Żydów, a w szczególności do syjonistów.
3. **Jesziwa chasydzka**. W ciągu dwustu lat, które upłynęły od powstania chasydzkiego ruchu protestu, chasydzi uznali wartość studiów nad Torą i utworzyli własne jesziwy.
4. Najważniejsza cecha chasydyzmu – **autorytet i centralna rola przywódcy duchowego**. *Admor* postrzegany jest jako *cadyk* (hebr. sprawiedliwy), będący ogniwem pośredniczącym między Bogiem a chasydami. Zgodnie z doktryną chasydzką, spływa z nieba na ziemię właśnie przez dusze *cadyków*. Powinnością każdego chasyda jest więc związać się silnym węzłem duchowym z jego mistrzem, co określa się mianem „przylgnięcia do *cadyka*" (*ha-dwekut ba-cadik*), ten zaś w jego imieniu puka do wrót niebios. Elementem tego poglądu jest obowiązek poddania się woli *cadyka*, a nawet zwyczaj składania mu darów pieniężnych (tzw. *pidjon*) w zamian za jego posługę. „Chasydyzmem" lub „dworem chasydzkim" określa się wewnątrz ultraortodoksji grupę chasydów uznających przywództwo określonego *admora*.

Członkowie danego dworu ubierają się w typowy dlań sposób, modlą w określonym stylu i w każdej kwestii radzą się ze swoim *admorem*, bez sprzeciwu stosując się do jego instrukcji. Frakcja, która nie ma swojego *admora* (jak Chabad czy Bracław), pozostaje w obrębie chasydyzmu, lecz nie wystę-

puje w niej zjawisko dworu chasydzkiego. *Admor*, nazywany też w chasydzkim socjolekcie *rebe*, jest najwyższym i niekwestionowanym autorytetem. Chasydzi odnoszą się do niego jak do świętego, zwracając się doń zawsze per „jego świątobliwość" (*kwod kduszato*). Także jego dzieci, wnuki i prawnuki cieszą się wyższym statusem społecznym i mianem „synów świętego" (*banim szel kadosz*).

Im większa i bogatsza jest dana frakcja chasydzka, tym bardziej po królewsku prowadzą się potomkowie *admora* – od małego ubierają się w strojne szaty, mają do dyspozycji prywatnych nauczycieli, podczas ceremonii siedzą obok *admora* (na dworze chasydzkim miejsce, w którym siedzi chasyd, świadczy o jego miejscu w hierarchii) itp. Tytuł *admora* dziedziczony jest zazwyczaj przez najstarszego syna. Młodzi przygotowywani do przejęcia tronu *admora* danego dworu swatani są najczęściej z córkami również pochodzącymi z rodów *admorów*, co tworzy między dworami chasydzkimi sieć zależności przypominającą powiązania między rodami królewskimi w dawnej Europie. Czasem z jakichś względów *admor* odstępuje od zwyczaju i wyznacza na swojego następcę młodszego syna, zięcia bądź inną osobę godną, jego zdaniem, tej roli.

W niektóre noce szabatowe i świąteczne *admor* urządza tak zwany *tisz* (jid. stół). Jest to ceremonia, w czasie której chasydzi gromadzą się w *bejt midraszu* (domu nauki) wokół stołu, za którym zasiada *admor*, spożywając świąteczny posiłek i wygłaszając nauki. W dużych dworach chasydzkich *tisz* bywa ogromny. Honorowe miejsca wokół stołu zajmuje chasydzka starszyzna. U szczytu stołu siedzi *admor*, otoczony przez swoich synów i służących (hebr. *meszamesz ba-kodesz,* w skrócie: *maszbak*). W sali na trybunach zaś kłębią się setki, a czasem nawet tysiące chasydów, zasłuchanych w słowa uwielbianego *admora* i podążających wzrokiem za najdrobniejszym jego ruchem.

Chasydzi wierzą, że w jedzeniu pobłogosławionym przez *admora* zawarta jest świętość. *Admor* smakuje jedzenie postawione przed nim na stole, a jego resztę (tzw. *sziraim*) rozdaje chasydom – zarówno wprost ze swojego talerza, jak i z dodatkowych porcji przygotowanych specjalnie na ten cel. Służący *rebego* kroczą w te i we wte po stole (w samych skarpetach), podając jedzenie chasydom, stojącym na trybunach otaczających stół *admora*.

Zwyczajem chasydzkim jest wręczanie admorowi *kwitlech* (kawałków papieru), na których spisane są ich prośby o błogosławieństwo. W większości przypadków na *kwitlech* zapisane jest imię osoby proszącej o błogosławieństwo na zdrowie, lepsze zarobki, znalezienie odpowiedniej żony itp.

Należy podkreślić, że ustawienie rabina w tak newralgicznym miejscu jest nowym zjawiskiem w judaizmie. Przez wiele lat rabin postrzegany był przede wszystkim jako ekspert w dziedzinie Halachy oraz człowiek wielkiego ducha

i sumienia, którego można poradzić się w kwestiach moralności, tak jak radzi się lekarza w sprawach zdrowia. W chasydyzmie rabin przeistoczył się w *axis mundi* chasydzkiego świata, w filar społeczności, zaangażowany w każdy aspekt jej życia, i w figurę ojca dla swoich wyznawców. Umieszczenie rabina w centralnym punkcie życia społeczno-religijnego zrodziło kult jednostki posunięty do takiego stopnia, że wzbudził on krytykę również wewnątrz świata ultraortodoksyjnego. Judaizm jest wszak religią monoteistyczną, stroniącą od deifikacji człowieka. Chasydzki styl życia doprowadził ponadto do unicestwienia autonomii jednostki. Przekazanie swojej władzy sądzenia w ręce rabina i *admora* przez unikanie osobistej odpowiedzialności za własne życie, osłabia i tworzy sieć zależności o głębokich konsekwencjach psychologicznych.

Większość dworów chasydzkich to społeczności zamknięte, do których trudno jest przyłączyć się człowiekowi z zewnątrz. Istnieją jednak frakcje chasydzkie, w których przyjmowanie *baalei tszuwa* (l. poj. – *baal tszuwa*, świecki Żyd, który stał się religijny) jest na porządku dziennym – przede wszystkim Bracław i Chabad.

W chasydzkim socjolekcie przynależność do danej grupy określa się przy użyciu jej formy w jidysz, na przykład „chabadnik" („lubawiczer"), „canzer", „belzer", „wiżnicer" itd.

Większość frakcji chasydzkich nosi nazwy od jidyszowych nazw miejscowości europejskich, w których zostały zapoczątkowane, np. Gur (Góra Kalwaria), Belz (Bełz), Wiżnic (Wyżnica). Niewielka część dworów założona została już w Izraelu i nie stanowi kontynuacji żadnego z ugrupowań europejskich. Grupy te nazywane są od imienia pierwszego admora, na przykład chasydyzm Aszlag (od rabina Jehudy Lejba ha-Lewi Aszlaga), chasydyzm Rachlin (od rabina Pinchasa Daniela ha-Kohena Rachlina). Wiele frakcji powstało w wyniku rozłamów – ich nazwy są zwykle modyfikacjami nazwy grupy, z których dany dwór się wyłonił: Canz Klojzenberg, Pinsk Karlin i inne.

Społeczność chasydzka zaspokaja większość potrzeb swoich członków. Najbardziej widocznym wyrazem związku chasyda z jego ugrupowaniem jest dzielnica chasydzka, wokół której zorganizowane jest życie całej społeczności. Każda frakcja zakłada własne instytucje edukacyjne, synagogi, sądy rabinackie, sklepy, przychodnie, domy weselne, domy starców i wiele innych instytucji społecznych, typu fundusze dobroczynne, organizacje pomocowe itp.

W przeszłości wiele dworów podzieliło się w rozmaitych okolicznościach, w efekcie czego powstały nowe frakcje chasydzkie. Do głównych czynników odpowiadających za podziały należą:

1. Zmarły *admor* nie mianował swojego następcy, bądź następca nie został zaakceptowany przez wyznawców. W konsekwencji nierozstrzygniętej walki o sukcesję konkurenci tworzą własne dwory złożone z ich zwolenników.

2. Grupa chasydów mieszkająca w mieście oddalonym od centrum, w którym przebywa ich *admor*, funkcjonuje bez stałego przywództwa i przewodnictwa. W takiej sytuacji miejscowy charyzmatyczny rabin może na własną rękę założyć nowy dwór albo swego rodzaju filię starego dworu.
3. *Admor* dziedziczący tytuł z dwóch różnych dworów tworzy wokół siebie nowe ugrupowanie złożone z chasydów tych dwóch grup.

W efekcie wielu podziałów, jedynie w Izraelu świat chasydzki składa się obecnie z około 160 frakcji chasydzkich. Frakcje te są w większości niewielkie, licząc czasem zaledwie kilka dziesiątek chasydów. W przeciwieństwie do nich dwory, które nie podzieliły się na przestrzeni dziejów, zachowały swoją siłę i dziś stanowią liczne, bogate i potężne grupy w sektorze ultraortodoksyjnym.

W praktyce nie sposób podać dokładnej odpowiedzi na pytanie o ilość funkcjonujących obecnie frakcji chasydzkich. W sektorze utraortodoksyjnym popularny jest żart: „ile jest chasydyzmów? To zależy, kogo zapytać. Litwak odpowie: za dużo! Chasyd: tylko jeden, mój! Sefardyjczyk: co to chasydyzm? Jest tylko mój rabin!"

Chasydzki nurt judaizmu dzieli się na następujące główne podnurty:

1. **Chasydzi polscy**. Reprezentują kulturę chasydzką, która rozwinęła się na ziemiach polskich. Do ważniejszych dworów należą chasydzi Canz (Sącz), Aleksander (Aleksandrów Łódzki) i Gur (Góra Kalwaria), spośród których ci ostatni byli największą frakcją chasydzką w przedwojennej Polsce i filarem ruchu Agudat Israel. Obecnie jest to największy i najsilniejszy chasydyzm w Izraelu.
2. **Chasydzi węgierscy**. Reprezentują ortodoksję i tradycję chasydzką pochodzącą z Węgier. Inspiracją dla chasydów węgierskich był rabin Mosze Sofer. Jego potomkowie stoją na najbardziej radykalnym stanowisku w społeczeństwie ultraortodoksyjnym przeciwko nowoczesności, haskali i syjonizmowi. Największe i najbardziej znane frakcje węgierskie to Wyżnic i Belz, połączone matrymonialnymi więzami zbliżającymi je do siebie, oraz Satmar (Satu Mare), uznawana za najliczniejszą grupę chasydzką na świecie, choć w Izraelu pozostaje ona marginalną.
3. **Chasydzi litewscy**. Reprezentują tradycje chasydzkie rodem z Litwy, w szczególności z miast Pińsk i Karlin (nie należy mylić ich z litwakami – mitnagdami, którzy nie są chasydami). Rozprzestrzenienie się chasydyzmu na Litwie dokonało się za sprawą dwóch wybitnych uczniów Magida z Międzyrzecza – Aharona z Karlina i Menachema Mendla z Witebska, który pierwotnie rezydował w Pińsku i był uczniem samego Beszta.
   Z chasydyzmów Pińsk i Karlin zrodziły się frakcje w Stolinie, Łachowiczach, Kobryniu, Kojdanowie (obecnie: Dzierżyńsk), Szereszowie i innych miej-

scach. Życie chasydów litewskich nie było łatwe, gdyż to w nich pierwszych uderzyły sankcje ogłoszone przez Gaona Wileńskiego i jego następców. Holokaust brutalnie przerwał rozwój litewskiego chasydyzmu. Jedną z grup litewskich, która rozwinęła działalność w Izraelu, była frakcja Karlin-Stolin, która utrzymywała minjany (kwora modlitewne) w Safedzie, Tyberiadzie, Tel Awiwie, Jerozolimie i Hajfie, gdzie przez jakiś czas rezydował *admor*, zanim wyjechał do Stanów Zjednoczonych.

4. **Chasydzi jerozolimscy** (*Anszej jeruszalaim*). Reprezentują tradycję kształtowaną przez starą społeczność aszkenazyjską w Jerozolimie, począwszy od schyłku XIX wieku. Najbardziej widoczne grupy to ha-Eda ha-Charedit i Neturei Karta (aram. – obrońcy miasta). Neturei Karta to ugrupowanie skrajnie radykalne i antysyjonistyczne. Na poziomie deklaratywnym sprzeciwia się istnieniu państwa Izrael i stara się unikać wszelkiego z nim kontaktu: członkowie Neturei Karta rezygnują z dotacji państwowych, bojkotują wybory do Knesetu i toczą wojny praktycznie z całym światem: przeciw *charedim* kandydującymi do parlamentu, przeciw bezczeszczeniu grobów, przeciw piosenkarzom ultraortodoksyjnym, za zamykaniem ulic w szabat, przeciw „obscenicznym połączeniom", które umożliwiają firmy telefonii komórkowej, przeciw letniej zmianie czasu przez świecką władzę żydowską itd.

   Słowa hymnu Neturei Karta również wymierzone są w żydowskie władze świeckie: „Pan jest naszym królem i Jemu służymy, nasza święta Tora jest naszym prawem i jej jesteśmy wierni, uczeni w Piśmie są naszymi przywódcami i ich słuchamy, nie uznajemy władz heretyków i odstępców, ich rządowi się nie podporządkowujemy, ich praw i nakazów nie przestrzegamy".

   Mimo iż mowa tu o małej grupie, która nie stanowi nawet promila sektora ultra-ortodoksyjnego, ha-Eda ha-Charedit jest wewnętrznie podzielona. W jej skład wchodzą chasydzi Satmar, odłam Blau (który oddzielił się od Neturei Karta), Szomrei Emunim (na który składają się dwory Toldot Aharon i Toldot Awraham-Icchak – dwie grupy należące wprawdzie do dworów węgierskich, lecz pozostające pod wpływem przywódców jerozolimskich i obecnie identyfikujące się mocniej z ha-Eda ha-Charedit), Duszinsky, Munkacz, część Bracławia i członkowie starej społeczności jerozolimskiej (nazywani „jerozolimczykami", pozostałości społeczności chasydzkich i litwackich zamieszkujących w mieście od początku XIX wieku). W sumie mowa o około 9000 rodzin.

   Neturei Karta składa się z grupy Tora we-Jir'a (hebr. Tora i bojaźń), zwanych też odłamem Kacenelenbogena lub „sykariuszami" (hebr. *sikarikin*), oraz z grupy Brisk.

„Jerozolimczycy" są z natury nastawieni antypaństwowo i przeciwko władzom, lecz mimo to zjednoczeni są pod sztandarem gorliwości, ubioru i koszerności. Radykalne stanowisko zbliżyło tę grupę do chasydów węgierskich, w szczególności do chasydów Satmar.

Z politycznego punktu widzenia „jerozolimczycy" zajmują ziemię niczyją pomiędzy ha-Eda ha-Charedit i Agudat Israel: w dzień wyborów do knesetu część z nich bojkotuje wybory zgodnie z nakazem ha-Eda ha-Charedit, część zaś głosuje na Agudat Israel. Co się tyczy kwestii kaszrutu czy demonstracji, uznają oni autorytet sądu rabinackiego ha-Eda ha-Charedit.

5. **Chasydyzm Chabad** (akronim: *Chochma, Bina, Daat* – hebr. mądrość, rozumienie, wiedza). Duża frakcja chasydzka, powstała w końcu XVIII wieku na Białorusi, dziś rozsiana po całym świecie, a w Izraelu największa po frakcji Gur.

Chabad postrzegany jest – zarówno przez szerokie społeczeństwo izraelskie, jak i przez społeczność ultraortodoksyjną – jako „coś innego", różniącego się od innych frakcji strukturą organizacyjną i instytucjonalną, ubiorem (przypominający strój litewski), związkiem z nowoczesnym społeczeństwem, stosunkiem do państwa Izrael, zaangażowaniem w życie polityczne oraz działalnością społeczno-religijną wśród Żydów na całym świecie. Chabad jest najbardziej pluralistycznym ugrupowaniem chasydzkim, a jego stosunek do świeckich Żydów cechuje nie odrzucenie, lecz sympatia, przyjaźń i bliskość.

Kołem zamachowym Chabadu jest dążenie do nawrócenia świeckich Żydów po dobroci, wypływające z przekonania, że są to „dzieci pochwycone przez gojów" (hebr. *tinok sze-niszba* – idea, według której Żyd niewychowany w ortodoksyjnym domu nie ponosi pełnej odpowiedzialności za swoje grzechy, wobec czego nie powinien być potępiany, lecz edukowany i nakłaniany do powrotu na łono wiary). Dążenie to siłą rzeczy wymusza ścisły związek ze świeckim światem. Chasydzi Chabad wierzą, że przywrócenie świeckich Żydów na łono wiary jest warunkiem przyjścia mesjasza, mesjanizm zaś jest elementem centralnym wiary chabadników.

Inną cechą charakterystyczną Chabadu jest status metafizyczny jego charyzmatycznego przywódcy, Menachema Mendla Schneersona, zwanego *rebem* z Lubawicz. *Rebe* z Lubawicz (1902–1994), siódmy *admor* w dynastii Chabad, przewodził ruchowi przez długie lata (1951–1994). Pod jego przywództwem ruch gwałtownie się rozwinął, obejmując działalnością praktycznie cały świat. *Rebe* z Lubawicz rozwinął sieć tysięcy *szluchim* (hebr. wysłanników, l. poj. – *szaliach*), rozproszonych po całym świecie. Niemal w każdym zakątku znajduje się przedstawicielstwo ruchu, zwane *Beit Chabad* (hebr. Dom Chabadu). Domy Chabadu, znajdujące się na Dalekim Wschodzie

czy w Ameryce Południowej, nawiedzają tłumy izraelskich turystów, szukających koszernego posiłku, miejsca, w którym można wspólnie celebrować szabat i święta żydowskie (zwłaszcza Pesach), wymienić informacje (np. skorzystać z darmowego internetu) czy po prostu spotkać się z ludźmi. Domy te, będące swego rodzaju izraelskimi konsulatami, zacieśniły relacje między Chabadem a świeckim i tradycyjnym społeczeństwem izraelskim.
Chasydzi Chabad prowadzą szkoły żydowskie w wielu krajach na świecie, przede wszystkim w republikach byłego Związku Radzieckiego. Ruch przoduje w zastosowaniu nowoczesnych technologii, takich jak łącza satelitarne, internet i kampanie reklamowe, do propagowania swej ideologii.
Ponieważ część chasydów Chabad wierzy, iż *rebe* z Lubawicz jest mesjaszem, ruch przezwany został przez lidera mitnagdów, rabina Elazara Menachema Szacha (1899-2001, rektor jesziwy Poniewież, wybitny litewski autorytet rabiniczny), „sektą najbliższą judaizmowi". Jednak w czasie antymesjanistyczej kampanii rabina Szacha, kult *rebego* z Lubawicz daleki był od intensywności, jakiej sięgnął tuż przed jego śmiercią. *Rebe* z Lubawicz ostro sprzeciwiał się publicznemu rozgłaszaniu, iż jest mesjaszem, widząc, że przynosi to więcej szkód niż pożytku, acz swojej tożsamości mesjańskiej ani nie potwierdził, ani nie zaprzeczył.
Śmierć Menachema Mendla Schneersona w 1994 roku wstrząsnęła chasydami, widzącymi w nim mesjasza – jeszcze do tej pory część z nich jest przekonana, że w istocie *rebe* nadal żyje. Po jego śmierci Chabad podzielił się na dwie grupy: większość, która pogodziła się z jego odejściem, oraz „mesjanistyczną" mniejszość, obwołującą *rebego* „królem mesjaszem, oby żył długo" i oczekującą jego rychłego objawienia się.
Również dziś chasydzi zwracają się do *rebego* modląc się na jego grobie i składając *kwitlech* w każdej ważnej sprawie życiowej, jak ślub, problemy zdrowotne, praca czy mieszkanie. Fakt, iż chasydzi Chabad nie mianowali nowego *admora*, wskazuje bądź na wielki kryzys, bądź na wielką wiarę ich ruchu – wszak to *rebe* jest osobowością dominującą i *spiritus movens* poszczególnych ruchów chasydzkich. Chasydzi Chabad zwykli mówić, że przyświeca im spuścizna *rebego* i dzięki niej nadal czują jego przewodnictwo.
Światowe centrum Chabad znajduje się w brooklyńskiej dzielnicy Crown Heights w Nowym Jorku, w siedzibie rebego z Lubawicz. Centralny *bejt midrasz* nazywa się 770 (od numeru domu) bądź *Beit Chajejnu* (hebr. Dom Naszego Życia). Izraelskie centrum ruchu znajduje się w Kfar Chabad, leżącym nieopodal telawiwskiego lotniska im. Ben Guriona, lecz wysłannicy Chabadu działają w każdym zakątku Izraela. W Izraelu zbudowano dwie dokładne kopie nowojorskiego *bejt midraszu*: jedną w Kfar Chabad, a drugą w dzielnicy Ramat Szlomo w Jerozolimie.

Chabad otwarcie nie deklaruje poparcia dla żadnej konkretnej partii, lecz również nie bojkotuje wyborów. W przeszłości był jednym z czołowych oponentów syjonizmu, lecz pod przywództwem rebego z Lubawicz zaczął prezentować konsekwentną jastrzębią linię narodową, której deklarowaną przyczyną nie jest ideologia narodowa, lecz dążenie do ratowania żydowskiego życia. W wyborach 1996 roku Chabad zaangażował się politycznie wobec zagrożenia, jakie widział w porozumieniach z Oslo – ruch poparł w wyborach Benjamina Netanjahu i to od niego właśnie wyszedł slogan: „Netanjahu – to dobre dla Żydów". Pomimo iż wielu chasydów Chabad nie służy w wojsku, reprezentują oni linię prawicową i aktywnie występują przeciw wszelkim decyzjom politycznym prowadzącym do wycofania się Izraela z Terytoriów. Przytaczają wówczas słowa *rebego*, który z wielką mocą wspierał ideę zachowania „pełności kraju" (*szlemut ha-arec*), jak gdyby odnosił się do tych kwestii i dziś, wiele lat po jego śmierci. Poparcie Chabadu dla syjonistycznego państwa wzbudziło gniew chasydów Satmar.

Chasydzi Chabad są zintegrowani z ogólnym społeczeństwem w większym stopniu niż inni *charedim*, co tworzy wizerunek tej grupy jako ruchu otwartego. Sukcesy w przyciąganiu wielu *baalei tszuwa* wzmocniły pozycję Chabadu w społeczeństwie ultraortodoksyjnym, lecz również wzbudziły antagonizmy w obu społeczeństwach: w świeckim – przez aspekt misjonarski (chabadnicy stoją na ulicach i namawiają Żydów do nakładania *tfilin*) i prawicowe stanowisko ruchu; w ultraortodoksyjnym – przez „nadmierną" bliskość do świata świeckiego oraz przez mesjanizm. W przeciwieństwie do innych frakcji, część chasydów Chabad rekrutuje się spośród tradycyjnej społeczności sefardyjskiej, spośród *datiim-leumiim* (religijnych narodowców) czy *charedim-le'umiim* (ultraortodoksyjnych narodowców).

6. **Chasydyzm Bracław**. Ruch założony został przez rabina Nachmana z Bracławia. Obecnie nie ma jednego lidera, gdyż po śmierci rabina Nachmana w 1810 roku jego chasydzi zdecydowali się nie obierać nikogo na jego miejsce – stąd powszechnie określa się chasydów z Bracławia jako *di tojte chsidim* (jid. martwi chasydzi).

   Istnieje wiele grup chasydów Bracław, skupionych wokół różnych jesziw i synagog pod przywództwem różnych rabinów – przede wszystkim w Bnei Brak, Jerozolimie, Jawneel i Safedzie. Sam Safed, otoczony górami i lasem, naznaczony jest w dużej mierze stylem bracławskim.

   „Kochwej Or" (hebr. „Gwiazdy światła"), jeden ze zbiorów dyskursów chasydów z Bracławia, podaje trzy naczelne zasady tego ruchu:

   1. Codzienna nauka Szulchan Aruch (kodeksu prawa żydowskiego) – rabin Nachman nakazywał niezwykle staranne przestrzeganie Halachy.

2. Codzienne odprawianie *hitbodedut* (hebr. odosobnienie), najlepiej na łonie natury. *Hitbodedut* to rodzaj osobistej rozmowy własnymi słowami człowieka z Bogiem. Jej celem jest duchowe uwznioślenie oraz wzmocnienie więzi człowieka z Bogiem. Nachman powiedział o *hitbodedut*, że jest ono „wartością najwyższą, przewyższającą wszystko" (*Likkutei Moharan Tinjana*, 25).
3. Uczestnictwo w zgromadzeniu chasydów w Rosz Ha-Szana (żydowski nowy rok). Rabin Nachman zwykł zapraszać do siebie swoich chasydów na Rosz Ha-Szana, twierdząc, że w nowy rok ma szczególną moc „osładzania gorzkich sądów" dla tych, którzy przybędą z nim świętować. Zdaniem jego ucznia, rabina Natana, Nachman pragnął, by również po śmierci nawiedzano jego grób, z czego wziął się powszechny wśród chasydów z Bracławia zwyczaj pielgrzymowania w Rosz Ha-Szana do Humania, przemysłowego miasta w okręgu Czerkaskim w centralnej Ukrainie, gdzie Nachman jest pochowany.

   Każdego roku w wieczór Rosz Ha-Szana zbierają się na grobie Nachmana z Bracławia dziesiątki tysięcy pielgrzymów, by odmówić tam *tikkun klali* (dziesięć psalmów ułożonych przez Nachmana w specjalnym porządku) i przyjąć w imieniu całego Izraela jarzmo królestwa bożego. Zwyczaj podróżowania do Humania w nowy rok przekroczył granice ultraortodoksji i obecnie praktykują go dziesiątki tysięcy Żydów z całego świata, włączając w to wielu nie tylko nieortodoksyjnych, ale również w ogóle niereligijnych Izraelczyków.

Chasydzi Bracław działają na rzecz przyciągnięcia świeckich Żydów (zwłaszcza młodych sefardyjczyków z nizin społecznych) ku religii poprzez rozprzestrzenianie materiałów (kaset, broszur, naklejek itd.) o treściach chasydzkich. Grupa tzw. NachNachów (*ha-Nach Nachim*) znana jest z tańczenia na ulicach i skrzyżowaniach do akompaniamentu muzyki chasydzkiej. Ich zachowanie zaskakująco przypomina model hipisowski z lat sześćdziesiątych, a to z kolei sprawia, że w powszechnej świadomości chasydyzm Bracław funkcjonuje jako swoisty „chasydyzm New Age" i ma dużą siłę oddziaływania na świeckich – zwłaszcza sefardyjczyków. Ponadto chasydzi Bracław zakładają i utrzymują w wielu miastach ośrodki, w których prowadzone są zajęcia na tematy religijne i chasydzkie oraz modlitwy otwarte dla wszystkich chętnych.

Chasydyzm Bracław, podobnie jak inne nurty chasydzkie, podzielony jest na pomniejsze frakcje. Jedną z nich jest powstała niedawno grupa, nazywana NachNachim (*ha-Nach Nachim*). Mantra: *Na Nach Nachma Nachman Me-Uman* (Na Nach Nachma Nachman z Humania) przylgnęła do chasydyzmu Bracław po tym, jak jeden z liderów chasydzkich, rabin Israel Ber

Odesser, „Mistrz Listu" (hebr. *baal ha-pitka*), znalazł w książce Nachmana z Bracławia list z tą frazą. Twierdził on, że Nachman powiedział mu, iż powtarzanie tej frazy przyspieszy zbawienie i nadejście mesjasza. To właśnie zwolenników rabina Ber Odessera nazywa się „NachNachami". Oni też są najbardziej rozpoznawalnymi chasydami Bracław w szerokim społeczeństwie z powodu urządzanych przez nich tańców na ulicach miast. Do tej grupy należy popularny muzyk chasydzki Adi Ran.

Większość chasydów Bracław nie identyfikuje się z żadnym nurtem wewnątrz tej frakcji chasydzkiej. Tłumnie ściągają na wykłady grupy charyzmatycznych rabinów, m.in. Eliezera Berlanda, Eliezera Szlomo Szika (Moharasza), Natana Libermensza, Gedaliahu Aharona Keniga i Szaloma Arusza.

7. **Sefardyjczycy (Szas)**. Według rozmaitych szacunków, nurt sefardyjski stanowi około 30% całej populacji ultraortodoksyjnej w Izraelu. Nurt ten wywodzi się z Hiszpanii oraz krajów Afryki wschodniej i północnej, gdzie Żydzi wykształcili tradycyjny model religijności, w odróżnienia od ultraortodoksji, która uformowała się w społeczności aszkenazyjskiej.

   Ultraortodoksja sefardyjska zrodziła się w latach pięćdziesiątych, kiedy młodzież sefardyjska rozpoczęła naukę w ultraortodoksyjnych aszkenazyjskich szkołach z internatem, a następnie w jesziwach litewskich. Sefardyjczycy chłonęli styl życia studentów aszkenazyjskich jesziw – język jidysz, strój, sposób nauki Tory – choć cały czas czuli się odsunięci na boczny tor życia społecznego. To wzbudziło u nich pragnienie stworzenia własnych ram instytucjonalnych, co ziściło się jednak dopiero w latach osiemdziesiątych.

   Równolegle rozwijał się krąg ultraortodoksji sefardyjskiej wśród tradycyjnych imigrantów, którzy w okresie mandatu brytyjskiego przybyli do Jerozolimy z Bagdadu i z Aleppo. Ów krąg, postrzegany jako skrajnie ultraortodoksyjny, odnowił jesziwę „Porat Josef" i przekształcił ją z niewielkiego sefardyjskiego *bejt midraszu* w wielką, ultraortodoksyjną jesziwę sefardyjską, na podobieństwo jesziw aszkenazyjskich.

   Dwie inne grupy współtworzyły sefardyjski nurt ultraortodoksyjny. Pierwszą stanowili absolwenci państwowych religijnych instytucji edukacyjnych, których część wprawdzie nie stała się *charedim*, lecz mimo wszystko styl ich religijności uformowany został w oparciu o model wschodnioeuropejskiej ortodoksji. Drugą zaś był nurt odnowy religijnej (*tszuwa*), złożony z jednostek, koleli (instytucji edukacyjnych dla żonatych) i jesziw, zaangażowanych w życie społeczne i kulturalne w regionach zamieszkanych przez imigrantów sefardyjskich.

   Partia Szas, tudzież – jak brzmi jej oficjalna nazwa – „Światowe Zjednoczenie Sefardyjczyków Strażników Tory" (*Hitachdut ha-Sfaradim ha-Olamit*

Szomrej Tora), to najbardziej znacząca część sefardyjskiej ultraortodoksji, choć istnieje też spora grupa chasydów-sefardyjczyków, przede wszystkich w szeregach Chabadu i Bracławia.

Sefardyjscy *charedim* nie mają jednego, określonego stylu ubierania się. Część ubiera się podobnie jak aszkenazyjscy *charedim* – w biało-czarne ubrania i czarną jarmułkę – a część zwyczajnie – w dżinsowe spodnie i kolorowe koszule, na głowę zakładając czarną albo dużą dzierganą jarmułkę.

W końcu lat siedemdziesiątych ukształtowała się warstwa sefardyjskich studentów jesziw, działających na rzecz poprawy ich statusu w politycznym i społecznym życiu Izraela. Początkowo każda lokalna grupa działała osobno, lecz z czasem zorganizowały się na poziomie krajowym w Szas. Partia, powstała jako ugrupowanie „synów Tory", zyskała poparcie rabina Szacha, a na jej czele stanęła „Rada Mędrców Tory" pod patronatem rabina Owadii Josefa. Na swoich sztandarach Szas umieściła hasła etniczne, mieszając autorytet religijny ze świadomością tożsamości sefardyjskiej i propagując ideał tradycyjnej religijności, sprzed modernizacji i sekularyzacji.

Szas odniosła imponujący sukces w wyborach wśród tradycyjnych Żydów sefardyjskich, stanowiących większość jej elektoratu. Ilość mandatów partii stale wzrastała, tak że z czasem stała się ona jednym z najbardziej wpływowych ugrupowań w polityce izraelskiej. W wyborach w 1996 roku Szas zdobyła 10 mandatów, a w 1999 roku odniosła ogromny sukces, zdobywając 17 mandatów, większość z nich kosztem Likudu.

Szas prowadzi własny, niezależny system oświaty, przyciągający do partii wielu ultra-ortodoksyjnych i tradycyjnych Żydów sefardyjskich, co z kolei przekłada się na jej siłę w Knesecie i w kuluarach władzy. Dopiero w wyborach roku 2003, po raz pierwszy od powstania partii, spadła ilość przedstawicieli Szas w parlamencie (do 11). Po raz pierwszy także Szas przesunął się do opozycji.

Należy rozróżnić między Szas – ruchem politycznym, społecznym i edukacyjnym, a sefardyjską ultraortodoksją jako fenomenem kulturowym i społecznym. Szas jest częścią szerszego świata społecznego i kulturalnego imigrantów z krajów muzułmańskich, który w wielu aspektach różni się od ultraortodoksyjnego świata aszkenazyjskiego. Sefardyjczycy prowadzą własne instytucje modlitwy i nauki, zarządzane przez ich liderów, jednocześnie utrzymując głębokie relacje ze światem ultraortodoksji aszkenazyjskiej. Z jednej strony, uznają autorytet litewskich mędrców Tory i podziwiają ich uczoność, a sefardyjskie rodziny widzą w wielkich jesziwach litewskich ideał dla swoich dzieci. Z drugiej strony, litwacy gar-

dzą i dyskryminują sefardyjczyków. Wielkie jesziwy litewskie przyjmują w swoje szeregi zaledwie skromny odsetek uczniów sefardyjskich. Zarówno litwak, jak i chasyd nie ożeni swoich dzieci z sefardyjczykami. Takie podejście obraża i dyskryminuje sefardyjczyjów, lecz ich uzależnienie od litewskich jesziw i niższy status w świecie nauki Tory (przynajmniej zgodnie z przekonaniem ogólnie przyjętym w świecie *charedim*) krępuje im ręce i wpływa na trwanie dziwnego *status quo*.

Rabin Owadia Josef jest niekwestionowanym liderem sefardyjczyków, a jego status przypomina status admora w chasydyzmie. Rabin Owadia Josef, urodzony 11 tiszri 5681 roku (23 września 1920) jest sefardyjskim uczonym w Piśmie, znawcą halachy i autorem książek religijnych. W latach 1973–1983 pełnił funkcję naczelnego rabina sefardyjskiego Izraela. Jest duchowym przywódcą partii Szas od jej powstania. Jego poglądy halachiczne, polityczne i społeczne w wielu aspektach odbiegają od poglądów dominujących w świecie aszkenazyjskiej ultraortodoksji. Różnice te biorą się po pierwsze z jego sefardyjskich korzeni, po drugie zaś z faktu, że jego siła i autorytet pochodzą w dużej mierze z poparcia kręgów nie ultraortodoksyjnych – w istocie większość głosujących na Szas nie jest *charedim*. Dlatego też aszkenazyjscy *charedim* z jednej strony poważają go, z drugiej jednak nie uznają za „lidera pokolenia" (hebr. *gadol ha-dor*).

Dzisiejszą społeczność ultraortodoksyjną można podzielić również na następujące grupy:

1. Rdzenni *charedim* i *baalei tszuwa* (nawróceni Żydzi). Rdzenna społeczność ultra-ortodoksyjna unika bliskiego kontaktu z *baalei tszuwa*. *Baalei tszuwa*, których ilość oceniana jest na kilkadziesiąt tysięcy (dokładna liczba nie jest znana), nie są przyjmowani do wszystkich frakcji chasydzkich, ich dzieci nie są przyjmowane na równych prawach do instytucji edukacyjnych, a rdzenni *charedim* unikają wchodzenia z nimi w związki małżeńskie. W gruncie rzeczy stosunek do *baalei tszuwa* jest więc dwojaki – z jednej strony strony doceniany jest ich powrót na łono religii, z drugiej zaś traktowani są jak Żydzi gorszego sortu, którzy nigdy nie osiągną poziomu autentycznego *charedi*.
2. Gorliwi i umiarkowani *charedim*. Gorliwi ultraortodoksi wyznają konserwatywną, a często wręcz skrajną ideologię religijną. Większość sprawuje kluczowe funkcje w sektorze ultraortodoksyjnym – w polityce, edukacji, mediach i instytucjach religijnych. W dużej mierze grupę tę stanowią więc rabini i wykładowcy jesziw. Przeciwko nim zaczęła się formować w ostatnich latach grupa określająca się jako „nowocześni *charedim*". Grupa rekrutuje się spośród litwaków i chasydów, aszkenazyjczyków i sefardyjczyków, *baalei*

tszuwa i „rdzennych" *charedim*, będących pod wpływem stylu życia amerykańskiej ultraortodoksji. Ludzi, określających się jako „nowocześni *charedim*" cechuje powszechne i zniuansowane używanie języka hebrajskiego (w tym z wieloma naleciałościami slangowymi), pracują w kontakcie ze świecką częścią społeczeństwa, ich poziom życia jest dość wysoki na tle społeczności ultra-ortodoksyjnej, posiadają domowy komputer podłączony do internetu, korzystają z kart kredytowych i telefonu komórkowego, niekoniecznie w wersji „koszernej" (tj. z wyłączoną możliwością używania w szabat czy np. dzwonienia pod „niewłaściwe" numery), a ponadto zaangażowani są w świeckie mass media. Wprawdzie kobiety ubierają się skromnie według standardów ultraortodoksyjnych, lecz mniej zachowawczo, ośmielając się wyjść poza paletę kolorów czarno-brązowo-niebieskich. Mężczyźni ubierają się w modne garnitury z kolorowymi krawatami. „Nowocześni *charedim*" wypełniają wszystkie przykazania judaizmu zgodnie z surową interpretacją prawa przyjętą przez ultraortodoksję.

Przeważająca większość liczebna „nowoczesnych *charedim*" jest w istocie zakładnikiem radykalnych liderów. Wynika to z kilku przyczyn:

1. Instytucje edukacyjne nadal znajdują się w rękach radykałów. Warstwa nowoczesna ma spętane ręce: nie istnieje wciąż system oświaty łączącej światopogląd ultraortodoksyjny z nowoczesnym stylem życia. Najlepsi nauczyciele pracują w najbardziej skrajnych placówkach, uważanych też za miejsca kształcące najlepiej (we wszystkich aspektach życia). Jako że „nowocześni" obawiają się o los swoich dzieci, o ich reputację w świecie ultraortodoksyjnym (decydującą o szansach na dobry *sziduch*) i wreszcie pragną dla nich jak najlepszego wykształcenia, zmuszeni są wysyłać je do instytucji radykalnych, nie odpowiadających ich stylowi życia.
2. Radykałowie kontrolują pieniądze pochodzące z dotacji i od sponsorów. Jako że większość „nowoczesnych *charedim*" nie jest szczególnie bogata, nie jest im łatwo tworzyć odrębne instytucje oświatowe. Działa tu też znana dynamika „kto będzie pierwszy". Prekursorzy obawiają się ceremonii kpiny i ośmieszenia, wystąpienie przeciw którym wymaga sporej odwagi cywilnej.
3. W społeczeństwie ultraortodoksyjnym wciąż brak pełnej akceptacji dla osiągnięć wykraczających poza naukę Tory. *Charedi*, który odniesie sukces jako np. prawnik, przedsiębiorca czy lekarz, nie zasłuży nawet na część uznania, jakie jest udziałem studenta jesziwy czy kolelu.

Większość *charedim* żyje obecnie w Izraelu, choć na świecie (głównie w USA, ale też w Kanadzie, Francji, Belgii, Wielkiej Brytanii i innych krajach) istnieją liczne społeczności ultraortodoksyjne. *Charedim* za granicą odróżnia od

charedim izraelskich wysoki odsetek pracujących mężczyzn. Chasydzi (z wyjątkiem chasydów Chabad) zwykle trudnią się handlem i pracą fizyczną, podczas gdy wśród amerykańskich litwaków powszechne jest posiadanie wyższego wykształcenia i praca w wolnych zawodach. Jednakże również w USA istnieje mniejszość poświęcająca długie lata nauce w jesziwie. Społeczności uczących się funkcjonują wokół jesziw, jak np. jesziwy Lakewood (największej na świecie), lecz są one znacznie mniejsze niż w Izraelu.

Największe nurty chasydzkie poza Izraelem to Chabad i Satmar, których centra znajdują się w Nowym Jorku. Podczas gdy pierwszy prezentuje znaczną otwartość na świat i głębokie zaangażowanie (zbyt głębokie, zdaniem jego przeciwników) w sprawy państwa Izrael, drugi nurt – Satmar – reprezentuje skrajnie purytański styl życia i wojujący antysyjonizm. Brak wykształcenia uniwersyteckiego i słaba znajomość angielskiego zmusza wielu z nich do podejmowania niskopłatnych prac, a ich rodziny do życia w biedzie.

MŁODE SPOŁECZEŃSTWO RZĄDZONE PRZEZ STARCÓW

Pytanie: „ilu *charedim* żyje w Izraelu?" nie doczekało się jednoznacznej odpowiedzi. Brak danych Centralnego Biura Statystycznego oraz jasnej definicji *charedi* zmusza badaczy do ustaleń w oparciu o pośrednie zmienne, każąc brać pod uwagę np. instytucje, w których uczą się dzieci, głosowanie na ultraortodoksyjne partie, ilość pobierających się par (przez zliczanie ogłoszeń w prasie ultraortodoksyjnej) czy ilość domów nie posiadających telewizji.

Zestawienie i przeegzaminowanie wielu szacunków przeprowadzonych w ostatnich latach pozwala przyjąć, że ultraortodoksyjna społeczność w Izraelu liczyła (w 2010 roku) około 800.000 ludzi (około 130.000 rodzin). Średni roczny przyrost społeczności ultraortodoksyjnej (urodzenia + imigracja) jest najwyższy w Izraelu, a ponadto w ostatnich latach zanotował lekki wzrost: 6% w 1996, 5% w 1998, 7,3% w 2000, 6% w 2001, 7% w 2002 roku. Dla porównania – roczny przyrost społeczności żydowskiej w tych latach wyniósł około 5% i spadał. Główną przyczyną wzrostu społeczności ultraortodoksyjnej jest wysoki przyrost naturalny (około 72% z całości przyrostu w roku 2001).

Roczna liczba urodzeń sięga około 35.000 (25% urodzeń w Izraelu). Każdego roku pobiera się około 5000 par ultraortodoksyjnych. Na podstawie badań Centralnego Biura Statystycznego, współczynnik urodzeń (przewidywana średnia liczba dzieci urodzonych przez kobietę w ciągu jej życia) kobiety ultraortodoksyjnej wyniósł 7,7 w 2001 roku, a w niektórych regionach nawet 8,9 i 9,0. Dla porównania: w 2001 roku współczynnik urodzeń dla całego społeczeństwa żydowskiego w Izraelu wyniósł 2,6. Innymi słowy,

współczynnik urodzeń w sektorze ultraortodoksyjnym wyraźnie przewyższa współczynnik urodzeń w innych sektorach społeczeństwa żydowskiego, zaś wewnątrz grup ultraortodoksyjnych, najwyższy współczynnik zanotowano w najważniejszych skupiskach *charedim*. Według ekonomisty Eliego Bermana, w 2000 roku na ultraortodoksyjną kobietę przypadło średnio 7,5 dzieci. Zatem mimo iż *charedim* stanowią zaledwie 6% żydowskiego społeczeństwa, ich udział w urodzeniach jest trzykrotnie większy. Berman stwierdził (do podobnych wniosków doszli też inni badacze), że między latami osiemdziesiątymi a dziewięćdziesiątymi średnia ilość dzieci na kobietę w społeczności *charedim* wzrosła o ponad jedno dziecko, podczas gdy w pozostałej części populacji nastąpił spadek o 0,3 – z 2,6 do 2,3 dziecka.

Wysoki przyrost naturalny w grupie *charedim* ma wiele przyczyn: doniosłość przykazania „bądźcie płodni i rozmnażajcie się" (hebr. *pru u-rwu* – Rdz. 1:28), czyniącego wielodzietność cnotą; dodatki i zasiłki rodzinne, rosnące z każdym dzieckiem od czwartego w górę, pomagające w utrzymaniu rodzin wielodzietnych (w 2003 roku zmieniona została polityka zasiłków rodzinnych – od tej pory na każde dziecko przypada równy zasiłek. Za wcześnie jednak na ocenę wpływu tej zmiany); wsparcie niepracujących studentów jesziw.

Przekrój wiekowy społeczności ultraortodoksyjnej znacznie się różni od przekroju całej społeczności żydowskiej. Znaczną jej część stanowią dzieci. W roku 2001 ilość dzieci w wieku 0–14 lat wyniosła ponad 104.000, stanowiąc blisko połowę spośród 210.000 ludzi, których liczyła wówczas społeczność *charedim*. Dla porównania, w tym samym czasie dzieci stanowiły zaledwie jedną czwartą całej społeczności żydowskiej.

Młodzież *charedim* w wieku 15–24 lat (wiek nauki w jesziwie) stanowi około 18% społeczności, co daje zbliżony wynik do całej społeczności żydowskiej, lecz już część dorosłych w wieku 25–64 lat to tylko 28%, w zestawieniu z 46% wszystkich Żydów.

Osoby starsze, w wieku od 65 lat i powyżej, stanowią jedynie około 4% *charedim*, wobec ponad 11% wszystkich Żydów. Zasadnicze różnice między ludnością ultraortodoksyjną a całą ludnością żydowską wynikają przede wszystkim z wysokiego przyrostu naturalnego *charedim*, którego skutkiem jest wysoki odsetek dzieci.

Paradoksalnie, choć starsi stanowią demograficzną mniejszość, społeczność ultraortodoksyjna, w przeciwieństwie do świeckiej, rządzona jest przez ludzi dorosłych czy wręcz starych (rodziców, rabinów, nauczycieli). Jednostka i społeczność okazują im niemal ślepe posłuszeństwo, a wielcy rabini, których decyzje halachiczne regulują życie społeczności, noszeni są na rękach. Sprawują władzę zarówno polityczną, jak i ekonomiczną, ponadto do ich kompetencji należy surowe karanie każdego, kto wyłamie się z szeregu.

Tak jak „wielki uczony w Torze" (hebr. *gadol ba-Tora*) w świecie ultraortodoksyjnym nie potrzebuje mianowania na stanowisko rabinackie ze strony państwa, tak też nie potrzebuje on formalnego tytułu żadnej instytucji. Społeczności i jej przedstawiciele nadają mu rangę pośrednio, często przez tytułowanie go określonym skrótem. Tytularyzm świata religijnego, najczęściej wyrażany rozmaitymi skrótami, dla większości świeckich Żydów jest zupełnie niezrozumiały, podczas gdy w sektorze ultraortodoksyjnym wyznacza on jasną hierarchię i niemal każdy *charedi* rozpoznaje status tego czy owego rabina, w dużej mierze za sprawą przypisywanego mu tytułu, np. *maran*, *gaon*, *raw*, *raw rabbi*, *dajan u-more cedek*, *aw bejt din*, *rosz awot batej din* itd. itp.

SACRUM POD KLOSZEM

Większość *charedim* skupiło się na przestrzeni lat w dwóch centralnych miastach – Jerozolimie i Bnei Brak. Żydowskie osadnictwo w tzw. Żydowskiej Dzielnicy jerozolimskiego Starego Miasta sięga XV wieku. W końcu XIX wieku zaczęto budować nowe dzielnice żydowskie (wszystkie dla religijnych mieszkańców) poza murami miasta, finansowane z pieniędzy pochodzących z diaspory, co doprowadziło do powiększenia się i przekształcenia Jerozolimy w miasto znacznie bardziej nowoczesne. Dzielnice te, zabudowane starymi, pięknymi, kamiennymi domami i cechujące się osobliwym stylem życia ich religijnych i ultraortodoksyjnych mieszkańców, z czasem stały się najbardziej wyraźnymi symbolami tożsamości Jerozolimy.

Najbardziej znaną i rozpoznawalną dzielnicą ultraortodoksyjną jest Mea Szearim. Założona została w 1874 roku, gdy jerozolimscy Żydzi zaczęli osiedlać się poza murami Starego Miasta. Z początku dzielnicę zamieszkiwali religijni, acz umiarkowani Żydzi. Wraz z powstaniem państwa rozpoczął się powolny, lecz konsekwentny proces *charedyzacji* i radykalizacji dzielnicy. Z biegiem czasu Mea Szearim stała się bastionem, w dosłownym znaczeniu tego słowa, Neturei Karta, znanych z ostrego sprzeciwu wobec państwa Izrael i syjonizmu.

Mea Szearim wybrała dla siebie los getta pod każdym względem, blokując tym samym swój rozwój gospodarczy i urbanistyczny. Lata zaniedbań, w połączeniu z błyskawicznym przyrostem naturalnym, wywarły głębokie piętno na dzielnicy i jakości życia jej mieszkańców. Oprócz Mea Szearim w Jerozolimie były jeszcze dwie dzielnice *charedim*, które zatrzymały się w czasie – okolice ulicy Sza'arei Chesed i okolice Knesetu. Trzy stare dzielnice jerozolimskie – Zichron Mosze, Geula i Kerem Awraham, które w pierwszych latach państwa były dzielnicami mieszanymi, w ciągu dwóch dekad zmieniły się w dziel-

nice ekskluzywnie ultraortodoksyjne, po części wskutek odpływu świeckich mieszkańców.

Po „podbiciu" centrum miasta i z braku rezerw okolicznych gruntów, *charedim* rozpoczęli przesuwać się na północ, w stronę terenów leżących poza rozwiniętym terytorium miejskim. W tamtych latach nawet ziemia przeznaczona pod budowę przez czynniki instytucjonalne była tania. Tak powstały jeszcze trzy dzielnice ultraortodoksyjne na północ od Mea Szearim – Batei Ungarin (zaludniona przez ultraortodoksyjnych imigrantów z Węgier), Beit Israel i osiedle chasydów Szomrei Emunim. Terytorium *charedim* powiększyło się w sposób znaczący.

Wojna sześciodniowa doprowadziła do stopniowego znacznego rozszerzenia przestrzeni miejskiej Jerozolimy. Obok dzielnic świeckich i religijnych wybudowane zostały dzielnice przeznaczone dla ludności ultraortodoksyjnej, niektóre z nich przestronne z wysokim budownictwem (w porównaniu z innymi miejscami w Izraelu zamieszkałymi przez *charedim*), m.in. Kirjat Canz, Kirjat Belz, Szchunat Har Nof, Szikun Chabad, Ramot Alon czy Ramat Polin.

Wraz z upływem czasu postępował proces „pełzającej *charedyzacji*" części dzielnic świeckich i umiarkowanie religijnych. Wiele dzielnic, w których w przeszłości mieszkali świeccy Żydzi, przybierało coraz bardziej ortodoksyjny charakter. Przykładem są Ramat Eszkol, Maalot Dafna, Ramot czy Kirjat Jowel, w których *charedim* z wolna zastępują świeckich mieszkańców, przenoszących się do innych dzielnic lub poza miasto. Proces ten budzi lęk i resentyment wśród świeckiej części populacji miasta, mającej poczucie, że Jerozolima staje się coraz bardziej religijna, a oni wypychani są na zewnątrz.

Bnei Brak, osiedle w sercu Gusz Dan, zostało założone w 1924 roku przez grupę chasydów z Warszawy na ziemi zakupionej od sąsiadującej wioski arabskiej. W 1949 roku Bnei Brak uzyskało prawa miejskie. W pierwszych latach istnienia miejscowość zasiedlona była przez religijnych syjonistów, a więc ludzi o umiarkowanym światopoglądzie religijnym. Zbudowali oni wiele domów mieszkalnych, a nawet jesziwę Bnei Akiwa dla uczniów szkół średnich. Przez pewien czas zdawało się, że Bnei Brak okrzepnie jako miasto świeckie z mniejszością religijną: w pewnym momencie Histadrut założył dzielnice dla swoich członków, w tym Szikun ha-Histadrut.

Początek radykalnych zmian miał miejsce w końcu lat pięćdziesiątych, gdy świeccy i umiarkowanie religijni mieszkańcy miasta przenieśli się z centrum na przedmieścia. Ich miejsce zajęli *charedim*, częściowo nowi imigranci. Proces ten nabrał przyspieszenia w latach osiemdziesiątych, wraz z wyborem Hanocha Irensteina z Agudat Israel do władz miasta. Irenstein, przedsiębiorca na dużą skalę, postawił sobie za cel przekształcenie Bnei Brak w najważniej-

sze centrum ultraortodoksji w Izraelu, ale jego sukces przeszedł najśmielsze oczekiwania. Obecnie Bnei Brak to tętniące życiem ultraortodoksyjne miasto, z tysiącami synagog i instytucji oświatowych, oraz bezlikiem prywatnych i publicznych usług przeznaczonych dla *charedim*. Niewielu świeckich odwiedza miasto, przez większość Izraelczyków postrzegane jako odcięte od świata, ultraortodoksyjne getto.

Wysokie tempo wzrostu ultraortodoksyjnej populacji w ostatnich latach oraz będący efektem wysokiego popytu wzrost cen mieszkań w dużych miastach, zmusiły młode małżeństwa, których rodzice nie byli w stanie sprostać drożyźnie na rynku nieruchomości, do porzucenia centralnych miast *charedim* – Bnei Brak i Jerozolimy. Można wskazać dwa główne kierunki, w których podążyła ultra-ortodoksyjna ludność:

1. **Stare miasta i osiedla**. W miastach i osiedlach, w których już wcześniej istniały małe skupiska *charedim*, zbudowano nowe, duże dzielnice, zaplanowane z myślą o mieszkańcach żyjących według najbardziej surowych wymogów życia religijnego. Do miast i osiedli, które uległy częściowej *charedyzacji*, należą Aszkelon, Aszdod, Beer Szewa, Hacor ha-Glilit, Tyberiada, Beit Szemesz, Jawneel, Pardes Chana, Zichron Jaakow, Nes Cijona, Petach Tikwa, Safed, Netania, Hajfa, Kadima, Rechowot i Riszon Le-Cion. Ultraortodoksyjne dzielnice powstały także na peryferiach kraju, na przykład w Ofakim, Sderot, Netiwot, Kirjat Malachi czy Migdal Ha-Emek, charakteryzujących się niskimi cenami nieruchomości. Należy podkreślić, że skupiska *charedim* w starych miastach (z wyjątkiem Bnei Brak) znajdują się przeważnie w dzielnicach mieszanych, chyba że z założenia projektowane były jako osiedla dla *charedim*, jak Kirjat Canz w Netanii czy Szchunat Bobow w Bat Jam.
2. „**Projekty**". W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych powstały nowe osiedla *charedim* poza Zieloną Linią: Immanuel, Modi'in Illit, Beitar Illit i Matitjahu. W końcu 1997 roku powstało osiedle Elad w centrum kraju, na wschód od Petach Tikwy, które w niespełna dekadę uzyskało status miasta. W 2008 roku, w efekcie zamrożenia budowy w Modi'in Illit i Beitar Illit, Elad stała się niemal wyłącznym rozwiązaniem problemów mieszkaniowych w sektorze ultraortodoksyjnym.

   Osiedla te, nazywane w ultraortodoksyjnym socjolekcie „projektami" (hebr. *ha-projektim*), zostały zbudowane wyłącznie z myślą o *charedim*. Zdołały przyciągnąć młode małżeństwa, zarówno z racji ich ultraortodoksyjnego charakteru, jak i ze względu na stosunkową bliskość do Jerozolimy i Bnei Brak. Należy podkreślić, że w obu dużych miastach *charedim*, Jerozolimie i Bnei Brak, przyspieszono budowę nowych dzielnic: Ramot Alon, Sanhedria i Har Nof w Jerozolimie, Ramat Herzog, Ramat Aharon i Ramat Elchanan w Bnei Brak.

Miasta i dzielnice *charedim* mają ograniczoną objętość. Główną tego przyczyną są wynikające z ortodoksyjnego stylu życia ograniczenia w budownictwie wielopiętrowym. Ortodoksyjni Żydzi nie korzystają z wind w szabat i święta, mimo iż istnieje rozwiązanie dopuszczalne przez niektórych interpretatorów prawa żydowskiego, tak zwana „winda szabatowa" (zatrzymująca się automatycznie na każdym piętrze). Wobec tego większość budynków sięga najwyżej pięciu-sześciu pięter. Gdyby nie to ograniczenie, w ich miejsce można by postawić znacznie wyższe budynki, zwiększając tym samym liczbę mieszkańców.

Rezerwy ziemi w nowych ultraortodoksyjnych miastach są na wyczerpaniu, co powoduje wzrost cen istniejących mieszkań. Na podstawie różnych rachunków przyjmuje się, że tempo wzrostu populacji *charedim* wymaga rocznej budowy 3000–5000 jednostek mieszkalnych. Ponadto nie jest możliwe przeniesienie małych grup *charedim* do dzielnic w miastach świeckich, gdyż ludność ta wymaga dostępu do wielu usług komunalnych (synagog, instytucji oświatowych, łaźni rytualnych itp.), których tworzenie dla małych grup nie ma uzasadnienia ekonomicznego.

Widocznym rozwiązaniem jest budowa ultraortodoksyjnych miast na peryferiach kraju, w oparciu o model Beitar Illit, Elad czy Modi'in Illit. Projektowane miasta peryferyjne wpłyną na obniżenie cen mieszkań i dadzą odpowiedź na zapotrzebowanie na mieszkania w nadchodzących dziesięcioleciach. Dwa zaplanowane miasta to Charisz (na końcu drogi nr 6 w Wadi Ara) i Kasif (na skrzyżowaniu drogi 80, między Beer Szewą i Aradem). W dalekosiężnych planach mówi się o założeniu trzeciego miasta, w sąsiedztwie ultraortodoksyjnego moszawu Jesodot, w regionie Nahal Sorek.

JARZMO PRZYKAZAŃ

Ultraortodoksyjna dziewczyna od najmłodszych lat przyswaja sobie trzy podstawowe wyrażenia, odnoszące się do jej dorosłego życia: „pomoc dla niego" (hebr. *ezer kenegdo*, Rdz 2:20), „małżonka twoja we wnętrzu twego domu" (hebr. *Esztecha be-jerchetej bejtecha*, Ps. 128:3) i „Pełnia chwały królewskiej córki jest wewnątrz [pałacu]" (hebr. *kol kwuda bat melech pnima*, Ps. 45:14). Te trzy cytaty podkreślane są przez wszystkie poradniki życia małżeńskiego czytane przez ultraortodoksyjne dziewczęta przygotowujące się do ślubu. Ich znaczenie to po pierwsze: miejsce kobiety jest obok lub za mężczyzną. Jest ona jego pomocą (*ezer*), nie zaś partnerem, współprowadzącym rodzinę. Po drugie, kobieta musi być skromna. Po trzecie, jest ona królową domu. Należy

jej się szacunek i posłuch wśród dzieci, przykazaniem jest jej pomagać, a nawet kupować jej ubranie czy biżuterię na każde święto.

Głową rodziny jest ojciec i wszyscy członkowie rodziny, począwszy od matki, a kończąc na niemowlętach, mają odnosić się do niego z należnym szacunkiem. Ojciec jest przewodnikiem domu. Na jego barkach spoczywa troska o rozwój duchowy rodziny, czyli prowadzenie wszystkich jej członków drogą Tory i przykazań.

W związku z zasadami skromności (hebr. *cniut*) obowiązującymi *charedim*, przestrzega się oddzielenia chłopców od dziewcząt od młodego wieku we wszystkich płaszczyznach życia, stąd przeznacza się im oddzielne pokoje w domu.

Terminologia ultraortodoksyjna różni się od świeckiej. „Dziećmi" określa się dzieci przed osiągnięciem wieku bar i bat micwy (13 i 12 lat). „Chłopcem" (*bachur*) i „dziewczyną" (*bachura*) określa się młodzież od bar micwy do ślubu. Po ślubie stają się oni „mężczyzną" i „kobietą".

Ultraortodoksyjne dziecko jest od momentu narodzin przygotowywane do jedynej drogi – wypełniania woli bożej. O kształcie tej drogi decyduje płeć dziecka. Na chłopców nałożone jest „jarzmo Tory i przykazań" (hebr. *ol Tora u-micwot*) – ich obowiązkiem jest przykładać się do nauki Tory i wypełniania *micw* (przykazań judaizmu). Dziewczęta mają mieć wyrobiony światopogląd religijny, co w praktyce oznacza akceptację ich miejsca i funkcji w społeczeństwie – przyjęcie nadrzędnej roli mężczyzn i utrzymywanie rodzin, w których mężczyźni zajmują się nauką Tory, a kobiety ich w tym wspierają.

Religijne prawo żydowskie obliguje rodziców do nauczania ich dzieci od małego wypełniania przykazań, mimo iż faktycznie dzieci zobowiązane są ich przestrzegać dopiero od 12. (dziewczęta) i 13. (chłopcy) roku życia. Dziecko w ultraortodoksyjnym domu od pierwszych świadomych chwil obserwuje rodziców, pokazujących mu, jak wypełniać tę czy tamtą *micwę*. W pierwszych latach życia dziecka funkcję tę pełni matka, gdyż ojciec w tym czasie znajduje się w jesziwie, kolelu lub w pracy, podczas gdy matka przynajmniej pół dnia spędza w domu.

Szacunek i posłuszeństwo względem rodziców jest centralną wartością w życiu ultraortodoksji, będąc praktycznym przełożeniem przykazania „czcij ojca swego i matkę swoją". Rodzice nie starają się być przyjaciółmi swoich dzieci – są ich rodzicami, a więc kimś, kto pokazuje drogę i nie znosi cienia buntu. Relacja ta wpajana jest dzieciom od małego, przede wszystkim przez pochwały i nagrody za dobre zachowanie. Sprzeciw, nawet najdrobniejszy, postrzegany jest jako brak szacunku wobec rodziców, a dziecko opierające się woli rodziców jako zadzierające z samym Bogiem, który wszak już w dziesięciu przykazaniach zawarł nakaz: „czcij ojca swego i matkę swoją". W przeszłości chętnie

uciekano się do przemocy fizycznej jako środka wychowawczego, obecnie zjawisko to maleje pod wpływem rabinów i rozwoju współczesnej psychologii.

Relacje rodziców i dzieci budowane są w dużym stopniu w oparciu o rozmaite *micwy*. To rodzice uczą dzieci żyć od małego w zgodzie z przykazaniami. Rodzice tłumaczą je dzieciom, a na początkowym etapie wykonują je wraz z nimi. Na przykład bardzo wcześnie (gdy dziecko zaczyna mówić, czyli około roku od urodzenia) rodzice mówią wraz z dziećmi błogosławieństwa poranne, przed jedzeniem itp. Większa część błogosławieństwa wypowiadana jest przez matkę lub ojca, podczas gdy dzieci wymawiają tylko końcówki słów lub pojedyncze słowa, do czasu gdy w pełni opanują błogosławieństwo oraz czas jego wypowiadania. Kolejny etap ma miejsce, gdy dzieci nieco podrosną. Wówczas ojciec wyjaśnia im rozmaite prawa związane z wypełnianiem przykazań. Chłopcy chodzą z ojcem do synagogi, gdzie przyswajają sobie modlitwy, melodie i zwyczaje typowe dla ich społeczności. Dziewczynki uczą się od matki zapalać świece szabatowe i oddzielania *chala* (przykazanie oddzielania części ciasta dla kapłanów, oparte na Lb. 15:18-20). W ultraortodoksyjnej rodzinie nie tylko uczy się dzieci religii, ale również wpaja im tradycję i modele zachowań, kształtujące tożsamość dziecka oraz poczucie przynależności, towarzyszące mu przez całe życie.

Należy zaznaczyć, że zabawki dziecka w ultraortodoksyjnej rodzinie zarówno pod względem ilości, jak i jakości znacznie różnią się od zabawek świeckiego dziecka. Dziecko *charedim* ma znacznie mniej zabawek, przy czym większość z nich ma znaczenie w jego wychowaniu, a ich celem jest otoczyć dziecko pożytecznymi treściami religijnymi. *Charedi* nie kupi dzieciom gry bądź książki, nie zatwierdzonej uprzednio przez grupę odpowiednich rabinów.

Większość rodzin ultraortodoksyjnych to rodziny wielodzietne, stąd na matce spoczywa poważny ciężar opieki nad domem, a w wielu rodzinach również utrzymania domu. Powinnością córek jest przejęcie odpowiedzialności za część codziennych zajęć. W ten sposób wykonują dwie funkcje jednocześnie – pomagają matce, zdejmując część ciężaru z jej ramion, oraz zdobywają rozmaite umiejętności z zakresu prowadzenia domu i poznają prawa religijne z nimi związane, przygotowując się do wejścia w związek małżeński i założenia własnej rodziny.

Większość ultraortodoksyjnych rodzin nie posiada samochodów, a nawet jeśli, to nie prowadzą ich kobiety. Z tego powodu w godzinach popołudniowych rodzice nie mogą podwozić swoich dzieci, co powszechne jest wśród świeckich, i muszą one sobie radzić same – korzystać z transportu publicznego, jeździć na rowerze lub chodzić piechotą. Konieczność szybkiego usamodzielnienia się dziecka wynika też z faktu wielodzietności ultraortodoksyjnej rodziny, w której matka jest tylko jedna, a dzieci, potrzebujących jej uwagi, wiele.

W jesziwie, do której chłopcy wstępują po ukończeniu szkoły podstawowej, lekcje kończą się w późnych godzinach wieczornych, więc ich udział w omaganiu w domu maleje. Mimo to pomagają nadal, przede wszystkim w dni wolne od szkoły. W ten sposób tworzy się naturalna więź między rodzeństwem. Im więcej rodzi się dzieci, tym więcej dużych dzieci pomaga swojemu młodszemu rodzeństwu. Sytuacja ta uczy dzieci pomagać w domu, zarówno matce, jak i młodszym braciom lub siostrom. Najczęściej dzieci nie mają własnych pokoi, wobec czego muszą się nauczyć dzielić przestrzenią i rzeczami, zwracać uwagę na innych i ustępować im.

Atmosfera stworzona w takim domu opiera się na silnej więzi między dziećmi w różnym wieku. Więź ta trwa mimo faktu, że od pewnego wieku chłopcy i dziewczęta zaczynają unikać kontaktów fizycznych. Również wobrębie rodziny nie ma pocałunków, uścisków, a nawet podawania ręki na powitanie i pożegnanie. Wyrażanie uczuć ma miejsce tylko w przestrzeni słownej.

Dzieci *charedim*, podobnie jak w innych nurtach religijnych, od małego uczą się powstrzymywać i wypierać wszelkie pokusy. Z natury rzeczy samo życie w rodzinie wielodzietnej wymaga powściągliwości. W takiej rodzinie nie jest możliwe znajdować się cały czas w centrum uwagi – czasami trzeba poczekać na jedzenie, czasem słodycze pojawiają się tylko w szabat i trzeba na nie czekać cierpliwie.

Większość ultraortodoksyjnych rodzin ma niskie dochody, co zmusza je do uważnego planowania wydatków. Często nie mogą sobie pozwolić na kupowanie dzieciom wszystkiego, czego one zapragną, przez co dzieci uczą się ograniczać swoje potrzeby i nierzadko nie są nawet świadome istnienia drogich czy markowych produktów.

Zwyczaj sprawdzania i porównywania cen oraz skrupulatnego planowania wydatków zaszczepiony jest w dzieciach od urodzenia. Gdy dorastają i zakładają własne rodziny, przyzwyczajenie to staje się stylem życia, dzięki czemu mimo stosunkowo niskich dochodów są w stanie utrzymać swoje rodziny, a nawet zaoszczędzić pieniądze na wydatki związane z wydaniem za mąż i ożenieniem swych dzieci.

Dziewczęta w społeczności ultraortodoksyjnej znajdują się pod ścisłą kontrolą rodziców, braci i otoczenia. Skromność (*cniut*) jest naczelną cnotą, na każdym kroku wpajaną dziewczynie i kobiecie. Za pojęciem „granic skromności" kryje się system niepisanych reguł wyznaczających styl ubierania się, sposób mówienia i zachowania, obligujący członków określonej grupy. Zasadnicza część tych reguł dotyczy kobiet.

Społeczeństwo otaczające reaguje na sposób zachowania kobiet i akceptuje go bądź odrzuca – na wiele sposobów, najczęściej tak, jak odnosi się do danej kobiety. Kobieta skromna, nie rozmawiająca z mężczyznami twa-

rzą w twarz, wypełniająca wszelkie zalecenia religijne, nazywana jest *frume* – pobożna. Z kolei kobieta buntująca się, łamiąca zasady skromności, nazywana jest *pucerke* – próżniaczka.

Przestrzeganie szabatu to jedno z głównych przykazań judaizmu, zachowywane we wszystkich kręgach religijnych. Wyjątkowość *charedim* w tej kwestii wyraża się w atmosferze świętości niosącej ludzi podczas celebrowania szabatu. Szabat świętowany jest w podniosłym nastroju, dalekim od automatycznego wypełniania rutynowych czynności. Ponadto działania całego tygodnia podporządkowane są szabatowi: aby mieć możliwość świętowania go zgodnie z Halachą, ultraortodoksyjna rodzina (zwłaszcza kobieta) zaczyna przygotowywania już w niedzielę, a kończy w piątek po południu, tuż przed rozpoczęciem szabatu.

Istnieje wiele szczegółowych praw i zwyczajów, przestrzeganych przez rodziny *charedim* od momentu rozpoczęcia szabatu aż po koniec „dnia odpoczynku". Część z nich ma miejsce w domu, a część w synagodze: błogosławieństwa, modlitwy, śpiewy, lekcje Tory, *tisz*, czytanie gazet, wizyty bliskich. Przestrzeganie szabatu umożliwia rodzinie wspólne spędzanie długich godzin z dala od trosk życia codziennego. W szabat rodzice, zwłaszcza ojciec, spędzają dużo czasu na wspólnych zabawach i nauce cotygodniowego fragmentu Tory z dziećmi. Szabat służy też tworzeniu głębokiej więzi między dziećmi a dziadkami, gdyż powszechne jest odwiedzanie wówczas dalszej rodziny. Raz na jakiś czas rodzina jeździ świętować szabat do dziadków czy wujostwa, czyli spędzić wspólnie czas od piątku po południu do soboty wieczorem.

TALMUD TORA

Począwszy od trzeciego roku życia, chłopcy i dziewczęta w społeczeństwie ultraortodoksyjnym żyją oddzielnie. Instytucje edukacyjne utwierdzają ten podział. Instytucje dla chłopców podzielone są na następujące szczeble:

Żłobek (3–4 lata) – podobnie jak przedszkole dla dzieci świeckich. W części przedszkoli językiem mówionym jest jidysz.

Mechina (przygotowanie) (4–6 lat) – podobnie jak przedszkole w świecie świeckim. *Mechina*, jak nazwa wskazuje, przygotowuje dzieci do rozpoczęcia nauki w szkole podstawowej, nazywanej przez *charedim Talmud Tora* bądź *cheder*.

Talmud Tora (6–13 lat), tudzież *cheder* (*chejder*) w wymowie aszkenazyjskiej. *Talmudei Tora* (l. mn.) znajdują się w dzielnicach mieszkalnych i dzieci chodzą do nich piechotą lub podwożone są gimbusami. Powszechny jest długi dzień szkolny.

Jesziwa ktana (mała jesziwa) (13–15/16 lat) – nauka obejmuje wyłącznie przedmioty religijne

Jesziwa gdola (duża jesziwa) (od 16. roku życia do ślubu) – przeważnie szkoła z internatem, w której nauczane są wyłącznie przedmioty religijne (głównie Talmud).

Kolel (przeznaczony dla żonatych)

W dniu trzecich urodzin niemowlę w rodzinie ultraortodoksyjnej staje się dzieckiem. Z racji młodego wieku nie jest jeszcze zobowiązane do wypełnienia przykazań, lecz od tego momentu jego rodzice zobligowani są do wypełniania micwy nauczania („Będziecie ich uczyć swoich synów" – Pwt. 11:19). Od trzecich urodzin rodzice zaczynają przyzwyczajać dziecko do przestrzegania Tory i micwot. W tym wieku rozchodzą się też ścieżki chłopców i dziewcząt. Chłopcy pójdą do *chederu*, a dziewczynki do miejscowego przedszkola. W większości przypadków *cheder* należy do określonej społeczności, grupy chasydzkiej itp. i jest jedną z wielu instytucji należących do tej grupy, obok synagogi, jesziwy, szkoły dla dziewcząt, kolelu, itd. W *chederach* tego typu naczelnik instytucji mianuje dyrektora, podlegającego mu w sprawach biurokratycznych i pedagogicznych.

W czwartej klasie (w wieku 8 lat) chłopcy rozpoczynają naukę Talmudu. Uczą się stwierdzeń mędrców Talmudu, pytań i dialektyki ukierunkowanych na zrozumienie Miszny. Nauka Talmudu wymaga pilności, cierpliwości, zdolności analitycznych i systematyczności. W tym samym roku chłopcy zapisywani są do jesziw. Wyczekiwanie pozytywnej odpowiedzi z prestiżowych jesziw powoduje spore napięcie i zmusza ich do pilnej nauki.

Nazwa „małej jesziwy" pochodzi od „małego" wieku jej uczniów, w stosunku do wieku studentów „dużej jesziwy". Nauka w „małej jesziwie" trwa trzy lata, równoległe do klas 9-11 w świeckim systemie edukacji. Mimo iż nauka w 8. klasie *chederu* stanowi przygotowanie do nauki w „małej jesziwie", po przejściu do nowej instytucji uczniowie doznają szoku kulturowego. Nawet gdy przychodzą z *chederu*, w którym nauka Talmudu w 8. klasie wypełnia większą część dnia, nie jest to nauka przypominająca naukę w jesziwie. W „małej jesziwie" nauka Talmudu staje się centrum życia ucznia.

W „dużej jesziwie" studiują chłopcy od 16/17. roku życia do ślubu. Po trzech latach przygotowań w „małej jesziwie" gotowi są wstąpić w mury „dużej jesziwy". W „małej jesziwie" uczyli się w *chewrucie* (w parze z innym uczniem), lecz pod ścisłą kontrolą grona pedagogicznego, przymuszającego te „jeszcze dzieci" do nauki. W „dużej jesziwie" panuje znacznie bardziej dojrzała atmosfera. Zupełnie inny jest stosunek nauczycieli do uczniów, a rygor praktycznie nie istnieje. W przeważającej większości studenci wstępują do jesziwy powodowani pragnieniem nauki, nie ma więc potrzeby permanentnej

kontroli i przymuszania. Nauka w większej części jest samodzielna. To, czego uczy się student (np.: którego traktatu Talmudu), ustalają władze jesziwy, lecz to, w jaki sposób, w jakim tempie i z jaką dokładnością to robić, zależy od samych studentów. Jest to także czas, w którym nie tylko władze i nauczyciele nadają ton życiu jesziwy. Wybrani studenci mają znaczny wpływ na obraz uczelni, na przykład na decyzję, którego traktatu będą się uczyć w następnym semestrze, Z niektórymi z nich rektor jesziwy będzie studiował w *chewrucie* i przygotowywał ogólne zajęcia. *Maszgijach* (osoba pełniąca rolę duchowego przewodnika studentów) będzie się z nimi konsultował i na nich opierał w kwestii opieki nad młodszymi uczniami. W toku naturalnej selekcji część z nich odznaczy się jako „rektorzy jesziw następnej generacji", a ich reputacja rozniesie się po wszystkich jesziwach. Pragnienie dostania się do jednej z czołowych „małych jesziw" jest niczym w porównaniu z dążeniem do wstąpienia do elitarnej „dużej jesziwy". Poza oczywistymi korzyściami płynącymi z wysokiego poziomu naukowego i duchowego takiej szkoły, panuje pewien snobizm wyrażający się w mówieniu: „studiuję w Hebronie" (czyli w jesziwie „Hebron" w Jerozolimie). Jesziwa jest również odskocznią do świata *sziduchu* (swatania małżeństw). Młodzieniec studiujący w prestiżowej jesziwie, jak Poniewież (Bnei Brak), Hebron (Jerozolima) czy Mir Brachfeld (Modi'in Illit) będzie miał większe wzięcie oraz większe szanse na zdobycie „pełnej puli" (mieszkanie + koszta wesela).

Okres zapisów cechuje duże napięcie i intensywna nauka. Gdy nadchodzi ten czas, kandydaci przybywają do wybranych przez siebie „dużych jesziw", by tam poddać się egzaminom ze znajomości Talmudu. Tak przynajmniej rzecz się ma w jesziwach litewskich i sefardyjskich. W jesziwach chasydzkich, należących do określonej frakcji (Gur, Belz, itp.), przejście z „małej" do „dużej" jesziwy następuje automatycznie, a egzaminy przeprowadzone są jedynie *pro forma*. W folklorze opowieści o jesziwach powtarza się motyw *iluja* (*iluj* – wybitny uczeń jesziwy), który zaprzeczył słowom rektora jesziwy, czym zmusił go do zamknięcia tomu Gemary i opuszczenia *bejt midraszu*. W niektórych jesziwach przeprowadza się wprawdzie egzaminy raz lub dwa razy w roku, ale nie pełnią one roli bata na uczniów, gdyż żaden z nich nie mierzy w stopnie czy osiągnięcia – i bez tego wszyscy wiedzą, kto jest wyróżniającym się uczniem, a kto próżnuje. W czasie „sederu" (czasu poświęconego na naukę) prymusa otaczają inni uczniowie, dyskutujący z nim o przerabianym tekście. Jego opinia cieszy się wielkim uznaniem. Rzecz jasna, również na rynku *sziduchów* będzie on pożądaną partią. Niektóre jesziwy próbują zachęcać studentów do nauki również w czasie wolnym, zwłaszcza w piątki i w *mocei szabat* (sobotnie wieczory po zakończeniu szabatu). W tym celu przeprowadzane są wówczas egzaminy, a zaliczający je otrzymują skromne stypendium.

W przeciwieństwie do „małych jesziw" (może z wyjątkiem jesziw chasydzkich i nielicznych litewskich), wszystkie „duże jesziwy" mają internaty. Niemal wszystkie jesziwy starają się zapewnić studentom odpowiednie warunki komfortu (oczywiście bez luksusów), lecz koniec końców poziom internatu determinuje sytuacja ekonomiczna jesziwy i jej wiek (im jesziwa starsza, tym gorsze warunki).

Kolel jest instytucją edukacyjną podobną do jesziwy, lecz dla żonatych uczniów (nazywanych *awrachim*, l. poj. – *awrach*), kontynuujących naukę po ślubie. Początkowo kolele przeznaczone były dla kształcenia elity urzędników religijnych i zajęcia w nich były podporządkowane związanym z tym określonym celom, na przykład nauce Halachy dla rabinów bądź dajanów (sędziów religijnych), oraz ograniczone do konkretnej liczby lat, wymaganej do osiągnięcia zamierzanego poziomu wykształcenia.

W przeciągu ostatnich sześćdziesięciu lat nauka Tory stała się wartością samą w sobie, a w społeczeństwie *charedim* stało się powszechne przekonanie, że mężczyzna powinien uczyć się Tory tak długo, jak tylko to możliwe, nawet jeśli nie czyni tego w określonym celu. Przyjmuje się, że to Hazon Isz (Awraham Jeszaja Karelic 1878–1953) i rabin Szach rozwinęli i rozpropagowali podejście, które nie ma sobie podobnych w całym świecie: dziesiątki tysięcy ludzi, których zawodem jest nauka Tory. Fenomen ten zyskał nazwę „społeczności uczących się". W przeszłości *awrachim*, chcący kontynuować naukę po ślubie, musieli znaleźć zamożnego dobroczyńcę, który będzie finansował ich naukę. Jedną z możliwości, do których powszechnie się uciekano, było poślubienie córki bogatego człowieka, zainteresowanego posiadaniem uczonego zięcia. Dziś można stwierdzić z pewnością, że niemal każdy *charedi* zaczyna po ślubie nową drogę życia w kolelu. Część porzuca szkolną ławę wkrótce potem, lecz część studiuje latami – niektórzy nawet przez całe życie.

Ultraortodoksyjna społeczność porównuje uczących się Tory do szczepu Lewiego; był on oddzielony od reszty narodu Izraela i nie otrzymał pól ani winnic, jak pozostałe szczepy. Jedyną jego funkcją była służba Bogu w świątyni, podczas gdy ciężar jego utrzymania brał na siebie cały naród. Potrzeba utrzymywania tak dużej liczby *awrachim* tłumaczona jest następująco: szczep Lewiego był jedną dwunastą narodu Izraela, w całości poświęconą Bogu. Również ultraortodoksyjna społeczność stanowi niewielką część narodu żydowskiego, która również powinna być w całości poświęcona Bogu. Gdyby każdy Żyd w Izraelu przestrzegał przykazań, można byłoby wówczas desygnować małą grupę studiujących, a całą resztę wysłać do pracy.

Oto zasadnicze przyczyny, które złożyły się na powstanie instytucji kolelu. Istnieją też bardziej specyficzne przyczyny, dla których mężczyźni świeżo po ślubie siadają w ławach kolelu. Jak wiadomo, wiek małżeństwa w ultraorto-

doksyjnym społeczeństwie jest bardzo niski (wśród chasydów – 18 lat, wśród litwaków – 20 plus). Liderzy *charedim* obawiają się, że pójście tak młodych ludzi do pracy, zwłaszcza do pracy wśród świeckich, może wstrząsnąć ich światem wartości. Kolel stanowi więc religijny i duchowy inkubator, w którym *awrach* pozostaje przynajmniej do czasu, gdy nabierze sił i będzie gotów zmierzyć się z permisywnym społeczeństwem poza jego murami. Kolejną przyczyną jest konieczność utrwalenia i zakorzenienia w młodym człowieku nauk, które wyniósł z jesziwy. Lata spędzone w kolelu pogłębiają jego wiedzę i przemieniają go w „uczonego w Piśmie".

Status *awracha* w społeczeństwie nieortodoksyjnym nie jest wysoki. Wielu widzi w nim „pasożyta" unikającego pracy i wykorzystującego swój status społeczny, by wymigać się od służby wojskowej. Jego żona postrzegana jest jako ofiara, niosąca na swych barkach ciężar utrzymania domu, po to tylko, by jej mąż w końcu wylądował w raju. W odpowiedzi na te zarzuty *charedi* odpowie, że korzyści pochodzące z nauki Tory przewyższają te, które daje służba wojskowa. W jesziwach powtarza się studentom, że sukcesy Cahalu i państwa Izrael są bezpośrednio związane z ich wysiłkiem wkładanym w naukę Tory. Żołnierze bronią Izraela na poziomie fizycznym, a studenci jesziw na poziomie duchowym.

Większość koleli to małe instytucje, sięgające kilku dziesiątek uczniów. Około 2005 roku ministerstwo skarbu zadecydowało o niefinansowaniu koleli kształcących mniej niż 25 uczniów, co spowodowało fuzję wielu małych koleli. W końcu 2010 roku w państwie Izrael było zarejestrowanych około 70.000 *awrachim* uczących się przez cały dzień. W 2010 roku kolele otrzymywały od państwa Izrael dotację w wysokości około 850 szekli miesięcznie na każdego studenta. Każdy kolel decyduje o własnym charakterze, odpowiadającym temu, kto stoi na jego czele i kształcącym się w nim uczniom. Wiele koleli jest powiązanych z określonymi jesziwami i przyjmuje w swe szeregi przede wszystkim ich absolwentów. Są kolele przodujące w każdej z dziedzin nauk religijnych wykładanych w jesziwach – w Halasze, w sądownictwie religijnym itd. Część koleli wyróżnia fakt ich przynależności do określonego prądu czy grupy w judaizmie – do frakcji chasydzkiej, do określonej etniczności, do danej grupy społecznej (np. *chozrim bi-tszuwa*) czy światopoglądu (syjonizm, antysyjonizm itp.).

Głównym źródłem dochodów *awrachim* są zapomogi, stypendia oraz dochody ich pracujących żon. W większości żyją oni w biedzie, większą część dnia spędzając na nauce Talmudu i komentatorów. Wsparcie udzielane studentom koleli przez państwo, w tym „zapomoga dla *awracha*" i „minimalne wynagrodzenie" (mowa o 11.000 studentów koleli otrzymujących co miesiąc zasiłek), budzi gniew społeczności świeckiej, widzącej w tym eksploatację i pasożytnictwo.

KOSZERNA CÓRKA IZRAELA

Uwaga i środki wkładane w edukację dziewcząt są nieznaczne w porównaniu z edukacją chłopców, gdyż od nich nie oczekuje się, że zostaną „uczonymi w Piśmie". Instytucje edukacyjne dla dziewcząt to:

Przedszkole (3–6 lat) – odpowiadające żłobkowi i przedszkolu w edukacji świeckiej. W części przedszkoli językiem mówionym jest jidysz.

Szkoła podstawowa dla dziewcząt (6–13 lat) – sieci „Bejt Jakow", „Bejt Malka" chasydów Belz czy „Bejt Bracha" chasydów Karlin.

Szkoła ponadpodstawowa dla dziewcząt (13–18 lat) – odpowiada poziomowi gimnazjalnemu i licealnemu.

Seminarium dla dziewcząt (18–20 lat) – odpowiada edukacji pomaturalnej i wyższej, jej celem jest przygotowanie zawodowe dziewcząt.

Pierwsze lata dziewcząt w szkole poświęcone są nauce czytania, rachunków i innych podstawowych przedmiotów. Po około pół roku nauki, większość dziewcząt jest już w stanie czytać i może zacząć się modlić z *siduru* (modlitewnika). Po ukończeniu dwunastego roku życia dziewczyna osiąga wiek *bat micwy* i uznawana jest za osobę dorosłą, zobowiązaną do wypełniania wszystkich przykazań. W 6. klasie przyjęte jest organizowanie klasowej celebracji *bat micwy*.

Ultraortodoksyjna szkoła średnia kształtuje model uczennicy jako klasycznej *jidisze mame* (jid. żydowskiej matki) – skromnej i pobożnej, rodzącej i wychowującej dzieci w atmosferze ciepła, czystości i bojaźni bożej. System edukacji rodzi między dziewczętami ostrą rywalizację o tytuł wzorowej *balebuste* (jid. gospodyni, pani domu). Już w seminarium odznaczają się one własnoręcznymi wypiekami, umiejętnością szycia czy skromnego ubierania się. Ostatni rok w szkole (8. klasa) jest równocześnie rokiem najtrudniejszym, choć wcale nie z racji nauki: przed półroczem organizowane są zapisy do szkół średnich. Szkoły średnie nie są szkołami rejonowymi, w związku z czym pozwalają sobie przeegzaminować kandydatki. Kryteria są bardzo wymagające i obejmują sprawdzenie rodziny kandydatki, jest stylu ubierania i ocen. Szkoły ostro rywalizują ze sobą, próbując pozyskać najlepsze kandydatki o nieskażonej reputacji i odrzucić kandydatki słabsze. W efekcie wiele dziewcząt otrzymuje negatywne odpowiedzi jednocześnie z wielu miejsc. W tym roku dziewczęta starają się „być w porządku" we wszystkich aspektach; napięcie to widoczne jest w ich zachowaniu i w tematach ich rozmów. Pod koniec całego, często trudnego i wyczerpującego, procesu większość dziewcząt znajduje sobie miejsce w lepszych lub gorszych seminariach, i jedynie wyjątkowe przypadki znajdują się poza systemem.

Okrzepnięcie społeczności ultraortodoksyjnej oraz fakt, że każda absolwentka szkoły podstawowej Bejt Jakow widzi naturalną kontynuację swej

drogi w szkole średniej, a także wysoki przyrost naturalny w sektorze, zrodziły nieznany wcześniej problem: nadwyżki kandydatek względem miejsc w liczących się szkołach średnich. Skutkiem tego była naturalna rywalizacja między szkołami, z których każda pragnie mieć w swoich szeregach najlepsze uczennice, i w ten sposób umacniać swój elitarny wizerunek. W tym celu powołano system selekcji kandydatek.

Komisja rekrutacyjna, złożona z grona nauczycielek szkoły średniej, ma głos decydujący o przyjęciu bądź odrzuceniu kandydatki. Przeważnie nie ma zaskoczeń, a kryteria są dość jasne: dziewczęta z elitarnych rodzin ultra-ortodoksyjnych (córki rabinów, rektorów jesziw, osób sprawujących funkcje religijne czy *awrachów*) są cenione najbardziej. Również dziewczęta znane z wybitnych ocen oraz mające dobrą reputację (skromne, bogobojne) raczej nie napotkają przeszkód na swej drodze. Problem zaczyna się z dziewczętami z „prostych", zwłaszcza sefardyjskich rodzin. Przed dziewczyną z takiej rodziny mogą zostać zamknięte drzwi do seminarium, a jej samej poda się jedynie lakoniczną, ustną odpowiedź o „zamkniętej już liście przyjęć", lub nawet o „wypełnieniu kwoty przez seminarium", z myślą o kwocie sefardyjek. W efekcie tej sytuacji wiele dziewcząt na początku roku szkolnego pozostaje poza systemem nauczania, choć jedyną ich winą jest „niewłaściwe" pochodzenie. Aby walczyć z tym haniebnym zjawiskiem, rabin Josef Szalom Elijasziw, jeden z duchowych przywódców litewskich, nakazał seminariom przyjmowanie „kwot" uczennic sefardyjskich (decyzja ta ma wpływ jedynie na litewskie seminaria, które teoretycznie otwarte są dla wszystkich, w przeciwieństwie do seminariów chasydzkich, z góry przeznaczonych dla dziewcząt z danej grupy). W rezultacie szkoły średniej rozpoczęły prawdziwy pościg za silnymi kandydatkami sefardyjskimi, podczas gdy słabe postawione zostały przed poważniejszym problemem: teraz, po wypełnieniu kwot, żadna siła na świecie nie otworzy przed nimi bram dobrej szkoły średniej. Uczennica słaba lub o złej reputacji, nawet jeśli pochodzi z rodziny aszkenazyjskiej, spotka się z podobnymi problemami. Jednak często, po łzach, wywieraniu nacisków i negocjacjach rabinów zostanie ona przyjęta do szkoły średniej. Tego typu praktyki wywołały poczucie dyskryminacji wśród sefardyjek. To, jak również fakt, że praktyka nauczania w aszkenazyjskich szkołach średnich kompletnie ignoruje liderów społeczności sefardyjskich, doprowadziło do powstania sefardyjskich szkół średnich, jak np. Ateret Rachel.

Choć Talmud nie jest przedmiotem nauczania w szkołach dla dziewcząt, przedmioty religijne zajmują poczesne miejsce w curriculum. Dziewczęta uczą się Biblii, objaśnień modlitw, Halachy, judaizmu, a nawet historii narodu żydowskiego. Z całego obfitego programu nauczania judaizmu, lekcje Halachy są najbardziej praktyczne; skupiają się na prawach dotyczące modlitwy,

skromności, relacji międzyludzkich, szacunku dla rodziców itd. Mimo dużej ilości czasu poświęcanego na przedmioty religijne, dziewczęta nie zaniedbują przedmiotów świeckich, ucząc się m. in. matematyki, angielskiego, informatyki, chemii, fizyki, historii czy geografii. Szkoły średnie w Bnei Brak i Jerozolimie nie zgłaszają swoich uczennic do matury, aby nie umożliwiać im nauki w instytucjach wyższej edukacji czy pracy w świeckich miejscach. Szkoły na ultraortodoksyjnych peryferiach z tych samych powodów zgłaszają uczennice do matury częściowej. Aby umożliwić im aplikowanie do seminariów, uczennice egzaminowane są przez instytucje zewnętrzne, jak np. przez Henrietta Szold Institute.

Po ukończeniu szkoły średniej większość dziewcząt kontynuuje naukę w seminariach nauczycielskich. Seminaria działają często przy szkołach średnich sieci „Bejt Jakow", stanowiąc ich naturalne przedłużenie. Zdecydowana większość uczennic kontynuuje naukę w tej samej instytucji, a często też w tej samej klasie. W przeciwieństwie do jesziw, większość seminariów nie posiada internatów. Po skończonych lekcjach dziewczęta wracają do domów. Program nauczania w seminariach obejmuje tradycyjne przedmioty, konieczne do uzyskania certyfikatu nauczyciela, oraz przedmioty akademickie. Dwa lata seminarium wyposażają uczennicę w pogłębioną wiedzę na temat Biblii, Halachy, żydowskiego światopoglądu itp.

Z szacunku dla studentek, których część jest już mężatkami, seminarium nie poprzestaje na zwykłych nauczycielkach, lecz zatrudnia także nauczycielki z wyższym stopniem i – co najważniejsze – rabinów. Spośród palety możliwości oferowanych przez seminarium – matematyki, angielskiego, hebrajskiego, komputerów i in. – każda uczennica wybiera przedmiot, w którym chce się specjalizować jako nauczycielka.

W ostatnich latach, wraz ze wzrostem zapotrzebowania, seminaria zaczęły otwierać ścieżki inżynierskie dla informatyczek, księgowych, a nawet fotografek i filmowczyń (eufemistycznie nazywając to ścieżką „multimedialną"). Nowe tendencje – w tym zwłaszcza ścieżka informatyczna – spotkały się z ogromnym zainteresowaniem studentek. Wiąże się to ze znacznie większymi szansami, dawanymi przez owe ścieżki absolwentkom na rynku pracy, w porównaniu z tradycyjnymi ścieżkami nauczycielskimi. Większość dziewcząt, które nie znalazły odpowiadającej im opcji w ich seminarium, kontynuuje naukę w innym miejscu, oferującym kursy w trybie wieczorowym, bądź zapisuje się na kursy zawodowe już po zakończeniu nauki w seminarium (często już jako matki).

Dodatkowym czynnikiem kształtującym rynek edukacyjny w sektorze ultraortodoksyjnym są wyższe szkoły (koledże). Wielu rzutkich przedsiębiorców szybko rozpoznało zmianę w podejściu *charedim* do wyższego wykształce-

nia i otworzyło wyższe szkoły uczące rozmaitych profesji. Ich zdecydowana większość nadaje rozpoznawane dyplomy, choć i ta dziedzina nie jest wolna od szarlatanerii. Wyższe szkoły oferują naukę rozmaitych dziedzin – grafiki, medycyny alternatywnej, zawodów biurowych, zawodu asystentki medycznej, informatyki, architektury, technika medycznego, księgowości, a nawet prawa (zawodu, o którym długie lata ultraortodoksyjna kobieta nie śmiałaby pomyśleć) – przeważnie na poziomie wyższym niż seminaria.

MECHANIZM SWATANYCH MAŁŻEŃSTW

Społeczność ultraortodoksyjna jest *de facto* w całości oparta na rodzinie, będącej osią życia religijnego. Najwyższym celem człowieka, określającego się jako *charedi*, jest założyć pobożną żydowską rodzinę. Stosunek ultraortodoksyjnego społeczeństwa do małżeństwa i posiadania dzieci różni się wielce od stosunku doń społeczeństwa świeckiego. Świeccy rodzice raczej nie ingerują w wybór partnera dla ich dzieci, podczas gdy w rodzinie ortodoksyjnej to rodzice ponoszą odpowiedzialność za wyswatanie dzieci. Niemal każdy krok rozważany jest przez pryzmat jego konsekwencji dla *sziduchu* (hebr. swatania) dzieci. Każda rodzina uczyni wszystko, by znaleźć dla swoich dzieci odpowiedni *sziduch*. Naczelnym kryterium jest, rzecz jasna, uczoność mężczyzny oraz skromność i pochodzenie (hebr. *jichus*) żony, choć w ostatnich latach zyskały na wadze także inne kwestie, jak uroda czy majątek (pan młody lub panna młoda z zamożnej rodziny). Większość rodzin funkcjonuje zgodnie z zasadą FIFO (*first in first out*), czyli najpierw swatane są starsze, a dopiero później młodsze dzieci.

Wiek małżeństwa w społeczności *charedim* zależy od dwóch czynników: płci i przynależności społecznej. Dziewczęta rozpoczynają spotkania w sprawach *sziduchu* wraz z ukończeniem szkoły średniej, to jest w wieku 18 lat. Wśród chasydów często spotkania te zaczynają się wcześniej, w wieku 17 lat, w klasie 12. (chasydzi Bracław pobierają się już w wieku 16–17 lat). Chłopcy chasydzcy także zaczynają spotkania matrymonialne w wieku 18 lat. W kręgach litwackich chłopcy zaczynają szukać żon mając 21–22 lat.

Zanim jeszcze syn lub córka osiągnie odpowiedni wiek, oferty matrymonialne zaczynają spływać do rodziców. W kręgach ultraortodoksyjnym chłopcy i dziewczęta nie spotykają się, stąd o ofertach matrymonialnych informowani są najpierw rodzice. We wszystkich frakcjach ultraortodoksyjnych oferty pojawiają się w podobny sposób: krewni znają chłopca lub dziewczynę, która zbliża się do małżeńskiego wieku, *szadchan* (swat) lub *szadchanit* (swatka) dzwoni do chłopca lub dziewczyny, by podać mu imię i nazwisko pary, która wydaje

się dla niego lub niej odpowiednia. W tej chwili obie rodziny rozpoczynają na temat drugiej strony dogłębne dochodzenie, którego nie powstydziłoby się prawdziwe biuro śledcze. Każdy, kto miał kiedyś kontakt z proponowaną „partią", jest skrupulatnie przepytywany: jakie są jego cechy? Co to za rodzina? Jak żyją ze sobą rodzice? Czy jest pilnym uczniem? Jak wygląda? Czy jest zdrowy? Kim są jego przyjaciele? Itp., itd. Na tym etapie niektóre rodziny nie pozostawiają żadnych niedopowiedzeń, badając każde zagadnienie aż do wyczerpania tematu, inne zaś przeprowadzają znacznie bardziej oględne śledztwo. Mimo wszystko istota badań jest ta sama dla wszystkich. Oczywiście, nauczycielki i przyjaciółki dziewczyny poddawane są szczegółowym badaniom przez rodzinę chłopca.

Gdy sprawdzany jest przyszły pan młody, rodzina dziewczyny sprawdzi w jesziwie (bądź jesziwach), w której się uczył, jego stopień zaawansowania. Im bardziej chłopiec ceniony jest przez grono pedagogiczne jako *talmid chacham* (uczony w Piśmie), *iluj* (wybitny uczeń, geniusz), tym lepsza jest jego pozycja na rynku matrymonialnym. Sprawdzanie chłopca obejmuje również zdobycie informacji na temat społecznego i religijnego tła wszystkich członków jego rodziny oraz ich statusu materialnego.

Każda dziewczyna ma kilka dobrych przyjaciółek i nauczycielek, których nazwiska podaje *szadchanowi* do przekazania sprawdzającej ją rodzinie, z nadzieją na dobrą rekomendację z ich strony. Przyjaciółki z kolei starają się wspierać się nawzajem i chwalić cnoty potencjalnej panny młodej. Mimo to nierzadko napotykają one problemy natury halachicznej i pytają, czy mogą przekazać informacje, mogące zaszkodzić przyjaciółce, jak na przykład informację o chorobie. Z tego powody dziewczęta uczą się w seminariach praw *szmirat ha-laszon* (praw określających granice obmawiania, oczerniania itp.), z naciskiem na to, co wolno, a czego nie wolno powiedzieć w toku swatania.

Litwaczka podzieli się z najlepszymi przyjaciółkami (i tylko najlepszymi – przed innymi dziewczętami strzegąc swych sekretów) doświadczeniem, przez które przechodzi, poradzi się ich i weźmie ich opinie pod uwagę. W wypadku wahań, zagubienia i niemożności podjęcia decyzji poradzi się nauczycielki, uważanej za „rozumiejącą się w tych sprawach", lub, zgodnie z niedawno rozpowszechnionym zwyczajem, skontaktuje się z rabinem, uznawanym za eksperta w tej dziedzinie. Oni pomogą jej zdecydować, czy jest zainteresowana danym chłopcem, czy nie.

W kręgach chasydzkich, gdy po sprawdzeniu oferta zostanie uznana za interesującą, ojciec dziewczyny (czasem też oboje rodzice) spotyka się z chłopcem. Jeśli przejdzie i ten egzamin, matka chłopca spotyka się z dziewczyną i decyduje, czy jest to odpowiednia partia dla jej syna. Gdy obie strony postanowią, że warto „iść naprzód", rodzice spotykają się, by porozmawiać

o kwestiach finansowych – o podziale kosztów wesela i mieszkania dla młodej pary.

Chasydka nikomu, nawet najlepszym przyjaciółkom nie zdradzi, że jest w trakcie swatania. Dopiero przed ostatnim spotkaniem, pod koniec którego rodzice piją już *lechaim* za młodą parę (spotkanie to odbywa się już po podjęciu decyzji), uchyli rąbka tajemnicy jedynie przed kręgiem najbliższych przyjaciółek.

W świecie litewskiej ultraortodoksji przyjęte jest, by rodzice panny młodej kupili młodym mieszkanie lub przynajmniej zapłacili większą część jego ceny. Im wyższy jest status pana młodego w jesziwie, tym wyższe są wymagania finansowe jego rodziny. Nie zawsze rodzina panny młodej jest w stanie zapłacić pełną cenę mieszkania – wtedy do akcji wkracza *szadchan*, starając się znaleźć kompromisowe wyjście z sytuacji. W świecie chasydzkim ciężar kosztów małżeństwa obie strony ponoszą przeważnie po równo.

Po tym, jak rodzice przystaną na przedstawianą im propozycję *sziduchu*, młodzi zaczynają spotykać się ze sobą. Forma spotkań zależy od kręgu, z których pochodzą obie rodziny. Wśród chasydów spotkania przeprowadzane są najczęściej w domu *szadchana* lub osób trzecich. Młodzi rozmawiają ze sobą w stałej obecności któregoś z domowników, nie słuchającego i nie ingerującego w rozmowę. Młodzi nie mogą pozostać sami, gdyż Halacha zabrania mężczyźnie i kobiecie, nie będącym małżeństwem, przebywać samotnie w zamkniętym pomieszczeniu (tzw. zakaz *jichudu*). Liczba spotkań ogranicza się do trzech lub czterech, po których para musi podjąć ostateczną decyzję. W społeczności chasydzkiej ogromną wagę przywiązuje się także do słów *rebego*. Zdarza się, że *rebe* naciska na dany *sziduch*, lecz nawet gdy tak się nie dzieje, rodzice radzą się z *rebem* i proszą o błogosławieństwo dla młodej pary. Jeśli rebe zatwierdzi *sziduch* – młodzi pobiorą się. W przeciwnym wypadku – nie.

Wśród litwaków wygląda to nieco inaczej. Po wyrażeniu przez rodziców zgody, *szadchan* organizuje pierwsze spotkanie. Zaczyna się ono w domu, ale kontynuację ma już w miejscu publicznym – czasem młodzi spacerują w parku, czasem siadają w hotelowym lobby. Wszystko po to, by przez przypadek nie znaleźć się w sytuacji *jichudu*. Na spotkania oboje przychodzą w najlepszych ubraniach. Liczba spotkań zależy od potrzeb konkretnej pary. Jeśli oboje chcą kontynuować spotkania w celu wyjaśnienia istotnych dla nich kwestii, mają prawo spotykać się aż do ostatecznej decyzji. *Szadchan* od czasu do czasu wypytuje rodziców, czy jest postęp między młodymi. W ostatnich latach nastąpił spadek w ilości spotkań wśród litwaków i część społeczności litewskiej postępuje w tej materii na podobieństwo chasydów. Ostateczna decyzja należy do młodych. W razie decyzji pozytywnej niektórzy rodzice udają się do

któregoś z wielkich rabinów litewskich prosić o błogosławieństwo dla młodej pary.

Gdy po serii spotkań młodzi postanawiają związać się węzłem małżeńskim, organizowane jest ostatnie badanie. Za pośrednictwem organizacji Dor Jeszarim przeprowadzane są testy genetyczne, w celu uniknięcie wad i chorób genetycznych u ich dzieci. Testom tego typu od dawna poddawani są wszyscy chłopcy i dziewczęta. Każde z nich otrzymuje swój kod. Aby sprawdzić dopasowanie genetyczne danej pary, przesyła się organizacji ich kody. Organizacja w odpowiedzi wysyła list, podając, czy para jest dopasowana genetycznie, czy też ewentualnie mogą wystąpić w przyszłości jakiekolwiek problemy. List nie podaje, o jakich problemach mowa, u kogo one istnieją oraz jakie są szanse narodzin zdrowych dzieci, lecz jedynie: tak lub nie, aby w maksymalnym stopniu zachować dyskrecję i nie zmniejszyć niczyich szans na małżeństwo w przyszłości. W przypadku, gdy wszystko jest w porządku, rodzice młodych spotykają się, by się poznać i przedyskutować kwestie finansowe. Obie strony dochodzą do porozumienia, kto ile pieniędzy włoży w kupno mieszkania dla młodej pary oraz w jaki sposób podzielą między siebie koszty ślubu, umeblowania i wyposażenia mieszkania. Niektórzy sporządzają na tę okazję oficjalny dokument. W razie jakichkolwiek problemów, rolą *szadchana* jest znaleźć rozwiązanie satysfakcjonujące obie strony. Chasydzi czasem zwracają się również do *rebego*, aby rozsądził spór.

Po tym, jak rodzice doszli między sobą do porozumienia, rozpoczyna się ciąg uroczystych ceremonii, częściowo powszechnych wśród wszystkich tradycyjnych i religijnych Żydów, a częściowo specyficznych dla *charedim*. Najważniejsze z nich to *wort* (jid. słowo – ceremonia, podczas której narzeczony, narzeczona i ich rodzice wyrażają zgodę na małżeństwo), publikacja ogłoszenia o zaręczynach i ceremonia zaręczyn (hebr. *erusin*), obejmująca również podpisanie dokumentu *erusin* (zobowiązania się narzeczonych do małżeństwa, a ich rodziców do uczynienia wszystkiego, co w ich mocy, by wprowadzić to zobowiązanie w życie), uroczystą ucztę i wręczanie tradycyjnych prezentów.

Relacje między narzeczonymi, jak również długość okresu narzeczeństwa, różnią się między chasydami a litwakami. U litwaków narzeczeństwo trwa trzy lub cztery miesiące. Ogólną tendencją jest dążenie do skrócenia tego okresu, aby nie doprowadzić narzeczonych do sytuacji intymnych, którym nie sposób sprostać w granicach Halachy. U chasydów narzeczeństwo trwa około roku, co ma umożliwić pieczołowite przygotowania do ślubu. Również relacje między narzeczonymi wyglądają inaczej. Narzeczeni niemal się nie widują, utrzymując więcej kontaktów z teściami *in spe* niż ze sobą.

Ślub jest jednym z najważniejszych wydarzeń w ultraortodoksyjnym świecie, nie tylko dla państwa młodych, ale również dla ich rodzin i całej społecz-

ności. Z racji tego łączy w sobie niezliczoną ilość ceremonii i funkcji (część z nich występuje tylko u *charedim*), które zaczynają się jeszcze przed dniem ślubu. Każda rzecz ma swoją funkcję i symboliczne znaczenie – nie sposób tu wszystkich wymienić – począwszy od sukni panny młodej, przez wspólne uczenie się państwa młodych praw dotyczących czystości rytualnej, zwyczaj „ojfrufu" (wzywania narzeczonego do publicznego czytania Tory w szabat poprzedzający ślub), zwyczaj pielgrzymki panny młodej na grób *cadyka* (u chasydów), kończąc, rzecz jasna, na samej ceremonii zaślubin. Osobliwością cechującą ultraortodoksyjne śluby jest ceremonia *jichudu*. Po uściskach i pocałunkach kończących ceremonię zaślubin pod *chupą* (baldachimem), młoda para, trzymając się za ręce, wchodzi do oddzielnego pokoju. Po raz pierwszy wówczas młodzi dotykają się nawzajem – według Halachy jakikolwiek dotyk między dwojgiem ludzi nie będących małżeństwem jest zakazany. Po raz pierwszy również pozostają sami w zamkniętym pomieszczeniu, czego także Halacha zabrania mężczyźnie i kobiecie, nie będącym małżeństwem. Młodzi spędzają w oddzielnym pokoju około godziny, podczas której zaproszeni goście jedzą pierwsze danie uczty weselnej, postrzeganej jako wypełnianie przykazania religijnego.

Wesele nie kończy się w dniu ślubu. Siedem pierwszych dni po ślubie to odświętne dni dla państwa młodych. W domu są stale razem i wszędzie chodzą razem, z wyjątkiem modlitwy w synagodze, na którą pan młody idzie sam. Przyjęte jest spędzać ten czas w domu, a nie np. w hotelu, aby stworzyć bliskość i rozpocząć budowę więzi między małżonkami, mogącymi wówczas poświęcić sobie całą uwagę. Przez ten pierwszy tydzień młode małżeństwo wychodzi z domu odziane w odświętne ubrania.

Ultraortodoksyjni rodzice angażują się w życie dzieci także po ślubie. Uważają, że dzieci, które pobrały się w młodym wieku, należy wychowywać i pouczać nawet gdy już opuszczą dom rodzinny. Ingerencja w życie młodej pary prowadzi czasem do tarć między małżonkami, bądź między małżonkami i rodzicami.

PURYTANIZM PŁCIOWY

Wczesna dojrzałość chłopców znajduje swój wyraz w zmianie ich wyglądu zewnętrznego wraz z osiągnięciem przez nich wieku bar micwy. Do osiągnięcia trzynastego roku życia syn ultraortodoksyjnych rodziców zakłada przeważnie ciemne spodnie i koszulę w pasy w kolorze niebieskim, szarym lub brązowym. Dzień po bar micwie przestaje być „dzieckiem" (*jeled*) i staje się „chłopcem" (*bachur*), który powinien ubierać się jak dorosły. Oczywiście, chło-

piec ubrany jak dorosły nie gania na plac zabaw, nie tarza się w piasku i nie zjeżdża ze zjeżdżalni, lecz zachowuje się tak, jak oczekuje od niego otoczenie – jak młody dorosły.

Rolą chłopca uczącego się w jesziwie, przez wszystkie lata jego dojrzewania, jest nauka Tory, modlitwa i wypełnianie praw związanych z szabatem we wszystkich ich aspektach. Młody chasyd powinien dodatkowo być „świętym" (*kadosz*) i „czystym" (*tahor*). Zapanowanie nad popędem seksualnym to jeden z naczelnych problemów, z którymi mierzy się dorastający *charedi*. Wojna między fizycznością a ideologią oraz brak psychologicznego przygotowania są dlań poważnym wyzwaniem. Uczeń jesziwy wypiera swoją cielesność – nigdy nie spojrzy na swojego członka, a już na pewno go nie dotknie (taka jest norma, rzeczywistość może być nieco inna). Halacha w dokładny sposób opisuje zachowanie mężczyzny w kąpieli, w toalecie czy gdy kładzie się spać. Młody chasyd nie będzie spał na brzuchu lub na plecach, lecz będzie pilnował, by spać na boku. Gdy przytrafi mu się „nocny incydent" i znajdzie rano ślady nasienia na ubraniu, nie będzie studiował Tory ani modlił się (poza zmówieniem *mode ani* – błogosławieństwa po przebudzeniu się), zanim nie obmyje się w mykwie lub nie wyleje na siebie 9 *kabin* (miara talmudyczna) wody w celu rytualnego oczyszczenia się (prysznic nie nadaje się do tego celu, koniecznie musi to być woda z naczynia). Młody człowiek powinien uważać, na co patrzy, dobrze więc, jeśli idąc ulicą będzie patrzył pod nogi – by nie widzieć kobiet. Odwiedzając przyjaciela w domu, nie zamieni słowa z jego siostrą lub matką. Z braku wyboru, młody człowiek zwróci się do kobiety, nie patrząc jej w twarz, lecz z wzrokiem wbitym w podłogę.

W jesziwach nie istnieją struktury instytucjonalne dające odpowiedzi w temacie „ja i moje ciało". Niektórzy uczniowie, zwłaszcza rekrutujący się z nowocześniejszych domów, zbierają strzępy wiedzy z różnorakich źródeł (np. od starszych braci), lecz większość studentów jesziw nie wie niemal nic o ciele kobiety czy o akcie seksualnym.

Młody *charedi* jest najczęściej samotny. Nie ma możliwości otwartej rozmowy z rodzicami bądź nauczycielami, szczególnie w sprawach ascezy czy walki przeciw popędom. Jego zadaniem jest samemu przezwyciężyć potrzeby i popęd seksualny. Każda wzmianka o sprawach płciowości wprawi rozmówców w zmieszanie. Nauczyciele w *chederach* i „małych jesziwach" przeskakują fragmenty Tory i Talmudu, zawierające opisy lub rozważania na tematy związane z seksem.W jesziwach „mocniejsi" chłopcy ochotniczo wspierają chłopców „słabszych" lub odczuwających silniejszy popęd seksualny, przez wspólne uczenie się *musaru* (dzieł etyki żydowskiej), czy szczere i przyjacielskie rozmowy.

Zagadnienia duchowe, nie dające spokoju uczniowi jesziwy, dalekie są od problemów tego świata. Młody *charedi* lęka się o swój los w przyszłym świe-

cie i ze wszech miar stara się usatysfakcjonować Boga. Przykładowe pytania męczące studenta jesziwy to: „czy zmówiłem błogosławieństwo po jedzeniu przed pójściem spać?", „czy powiedziałem odpowiednie słowa w modlitwie *Szmone Esre* („sprowadzający rosę" latem i „tchnący wiatr i sprowadzający deszcz" zimą)?". „czy nie zapomniałem pobłogosławić i policzyć *omer*?". Wielu chłopców odczuwa frustrację, gdyż ich zdaniem nie udaje im się osiągnąć wysokiego poziomu duchowego, duchowej satysfakcji.

U dziewcząt zmiana rozpoczyna się przed dniem *bat micwy*. Gdy dziewczęta osiągają wiek około siedmiu lat, nakładane są na nie surowe ograniczenia związane z rozdzieleniem płci. Z tej perspektywy dziewczęta traktowane są niemal jak dorosłe kobiety. Od tego momentu nie wolno im wchodzić do męskiej sekcji synagogi i muszą trzymać dystans od swoich braci. W wyglądzie zewnętrznym zmian praktycznie nie ma. Od wczesnego dzieciństwa dziewczęta noszą długie spódnice, zapięte pod szyją koszule z długimi rękawami i rajstopy. Stopniowa zmiana zachodzi w mentalności. Otoczenie oczekuje od dziewcząt, by zachowywały się jak dorosłe kobiety, więc wraz z przejściem do seminarium czują się one bardziej dorosłe, zatem starają się mówić i zachowywać odpowiednio do ich wieku.

Po *bat micwie* i rozpoczęciu nauki w seminarium dziewczęta zaczynają uzewnętrzniać (w ramach obowiązujących norm skromności) swoją kobiecość, piękno i powab. Uczennice seminariów wychodzą z koleżankami do centrów handlowych, aby za drobne kieszonkowe kupować ozdoby na włosy, tanią biżuterię itp. Wraz ze zbliżaniem się wieku *sziduchu* dziewczęta, zachęcane przez matki, coraz więcej wagi przykładają do schludnego, ładnego i godnego wyglądu zewnętrznego – wszak nigdy nie znamy dnia i godziny, w której ktoś spojrzy na dziewczynę przez pryzmat potencjalnego *sziduchu*. Dziewczęta nie mają zakazu patrzenia na chłopców, dzięki czemu mogą oceniać ich w synagodze zza *mechicy* (przegrody dzielącej męską i żeńską część synagogi). Religijni Żydzi są przekonani, że kobiety nie mogą podniecić się seksualnie jak mężczyźni, w związku z czym nie ma powodu ich przed nimi ukrywać. Gdy znany jest już kandydat na narzeczonego, dziewczęta przychodzą w wieczór szabatowy i w szabat do synagogi, by obejrzeć kandydata bez zwracania na siebie niczyjej uwagi.

Tematyka seksu, płciowości, ciąży, narodzin, karmienia itp. ignorowana jest niemal zupełnie – to nie są tematy do rozmów. Mimo to natura płynie własnym rytmem; dziewczęta mają okres raz w miesiącu i muszą sobie z tym radzić. W rodzinach skrajnie pobożnych unika się i tego tematu. Podczas menstruacji dziewczęta i kobiety używają podpasek; używanie tamponów praktycznie nie ma miejsca w społeczności ultraortodoksyjnej, w tym również wśród tzw. „nowoczesnych *charedim*". W niektórych rodzinach matka bierze na siebie ciężar wyjaśnienia córkom zasad postępowania. Gdy w rozmowie pada

słowo „ciąża", oczywiste jest, że dziewczyna nie będzie zbyt dociekliwa, gdyż wie, że nie jest to temat do rozmów. Podobnie jak w przypadku chłopców, tak też w przypadku dziewcząt nie istnieją struktury instytucjonalne, tłumaczące kwestie płciowości i seksu. Stąd też wiele dziewcząt, zapisując się na kursy przedmałżeńskie, nie ma pojęcia, jak przychodzą na świat dzieci. Jedynie w najbardziej otwartych seminariach dziewczęta rozmawiają na tematy związane z seksem, odkrywanym przez nie na rozmaite sposoby.

Ultraortodoksyjny purytanizm żydowski, podobnie jak w przypadku innych purytańskich religii, zajął okrutne i niemożliwe do zniesienia stanowisko w sprawie onanizmu. Mimo iż onanizm nie jest wprost zakazany w Torze, mędrcy talmudyczni dostrzegli w nim wielki grzech, odnosząc się do wszelkiego nasienia jako do życia w potencji, a do onanizmu jak do morderstwa, w którym człowiek zabija potencjalne życie. Zasadniczo rzecz biorąc, mędrcy talmudyczni surowo oceniają wszelką aktywność seksualną bez partnera, widząc w akcie seksualnym więź między mężczyzną i poślubioną mu kobietą, której celem powinna być prokreacja. Z natury rzeczy wiele kobiet, a zwłaszcza mężczyzn, łamie ów zakaz religijny kosztem pogłębiającego się poczucia winy. Sprostanie purytańskim normom stało się jeszcze trudniejsze wraz z rozwojem świata cyfrowego, dającego łatwy dostęp do pornografii.

ZAWÓD: NAUKA TORY

Obok „zwykłej" gospodarki w państwie Izrael istnieje też gospodarka ultraortodoksyjna, która pod wieloma względami jest bytem samym w sobie. Obraca ona niemal wyłącznie własnymi pieniędzmi, złożona jest głównie z pracujących w specyficznych dlań profesjach, oparta jest na przekonaniach i normach wyodrębniających ją z innych światowych gospodarek, a nawet ma swój własny humor, zrozumiały tylko dla tych, którzy stanowią jej część. Pod wieloma względami stanowi więc „gospodarczą autonomię".

Średnie miesięczne dochody na osobę w sektorze ultraortodoksyjnym sięgają około jednej czwartej średnich miesięcznych dochodów w całej izraelskiej populacji. Fakt ten spycha wielu *charedim* poniżej linii biedy i plasuje duże miasta ultraortodoksyjne na czele listy najbiedniejszych miast w kraju. Bnei Brak przoduje na tej liście. Według danych z 2003 roku, co drugie dziecko z Bnei Brak było biedne. Jerozolima nie pozostaje daleko w tyle (różnica wynika z bardziej heterogenicznej ludności miasta) – 39% dzieci żyjących w stolicy określano w tym samym roku jako biedne.

Wyjściem klasycznej rodziny ultraortodoksyjnej z ciężkiej sytuacji ekonomicznej jest życie pozbawione luksusów. Rodziny o bardzo niskich dochodach

nie stać na kupno „wszystkiego", a często musi ona oszczędzać nawet na podstawowych produktach. Dla litewskich *awrachów* ideałem jest życie proste, bez luksusów. Nawet gdy rodzina cieszy się dochodami wyższymi niż przeciętne (np. gdy matka dostaje wysoką pensję), jej poziom życia nie wzrasta. Prostota wyrażana jest w bezpretensjonalnym umeblowaniu, ubiorze i jedzeniu. Standardowy salon litewski składa się z prostego regału książkowego, przeładowanego do granic możliwości, dużego, prostego stołu szabatowego i starej kanapy. W innych kręgach ultraortodoksyjnych bieda jest stylem życia pozbawionym możliwości wyboru. Preferencje biednej rodziny są oczywiste – przede wszystkim kupno jedzenia i uregulowanie stałych opłat – prądu, telefonu, szkoły dla dzieci. Cała reszta znajduje się daleko w hierarchii potrzeb. Kółka zainteresowań dla dzieci? Tylko, jeśli jest taka możliwość. Wakacje? 60% *charedim* nie wyjeżdża na wakacje nawet raz w roku. Samochód? Tylko dla nielicznych, których na to stać. Generalnie rzecz biorąc, wszelkie zbytki znajdują się na końcu (jeśli w ogóle) listy wydatków ultraortodoksyjnej rodziny.

Należy zaznaczyć, że w większości przypadków bieda jest efektem wyboru ojca rodziny, decydującego się kontynuować naukę w kolelu. Około 60% mężczyzn *charedim* między 20. a 64. rokiem życia określana jest – przynajmniej wg danych oficjalnych – jako *awrachim*, których zawodem jest nauka Tory (dane z 2006 r.), a więc jako niepracujący. Jest to fenomen zaskakujący, nie mający sobie podobnego w społeczeństwach zachodnich. Nawet jednak gdy ojciec postanawia znaleźć pracę i zacząć zarabiać na utrzymanie rodziny, nie ma pewności, że uda mu się wznieść rodzinę powyżej linii biedy. Jego niskie wykształcenie w połączeniu z dużymi potrzebami rodziny sprawiają, że trudno mu będzie znaleźć posadę, która poprawi ich sytuację materialną. *Charedim* mają także szczególne wydatki, obciążające dodatkowo rodzinny budżet: specjalne ubrania i buty (niektóre z nich – np. *sztrajml*, *cicit*, *tfilin* czy peruki dla kobiet – kosztują dużo pieniędzy), wydatki na święta (kupno „czterech gatunków" na sukkot czy macy na pesach), srebrne naczynia na rozmaite okazje (70% rynku srebrnych naczyń w Izraelu należy do *charedim*!) itd.

Jak udaje się rodzinie sprostać tym wszystkim wydatkom i utrzymać się na powierzchni? Sekret tkwi w fakcie, że jawne dochody stanowią jedynie mniejszą część budżetu rodziny. Miesięczna pensja studenta kolelu składa się z dwóch części – z zasiłku wypłacanego przez ministerstwo religii i z datków zebranych przez rektora kolelu. Zasiłek rządowy jest niewielki i wynosi nieco ponad 1000 szekli miesięcznie. Suma ta zmienia się co roku, w zależności od sukcesów negocjacyjnych przedstawicieli partii ultraortodoksyjnych. Ponieważ rodziny ultraortodoksyjne określane są jako biedne, wiele z nich (według danych: około 11.000 *awrachów* każdego roku) otrzymuje również wyrównanie do „dochodu minimalnego". Rodziny otrzymują też od państwa „dodatek na

dzieci", mogący sięgać do 2.500 szekli miesięcznie. Rodziny ultraortodoksyjne utrzymują się na powierzchni także dzięki wielu ulgom – takim jak ulga na internat dla dzieci, ulga na podatek miejski, ulga na przedszkole, ulga na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne – których rodziny świeckie nie otrzymują (z racji różnic w stylu życia). Koszyk ulg może sięgać nawet sumy 10.000 szekli miesięcznie.

Wiele koleli daje *awrachom* dodatkowe stypendium, które rektor kolelu rozdziela z dotacji wpłaconych przez dobroczyńców z Izraela lub częściej – z zagranicy. W tym celu rektor opuszcza rodzinę i kolel, leci za granicę, tułając się od jednej gminy żydowskiej do drugiej, sypiając w tamtejszych domach gościnnych (hebr. *hachnasat orchim* – dom, często podarowany gminie w tym celu przez jej bogatego członka, w którym goście i potrzebujący otrzymują nocleg i pożywienie za darmo) i pukając do drzwi potencjalnych sponsorów. Niektórym rektorom koleli dopisuje szczęście i znajdują dobroczyńcę, gotowego wziąć na siebie pełne utrzymanie kolelu (o dobroczynności wśród *charedim* będzie mowa dalej). Aby zwiększyć skromny dochód, część *awrachów* uczęszcza dodatkowo do „kolelu wieczorowego" (hebr. *kolel erew* – codziennie, między 21.00 a 22.00 wieczorem). Dzięki temu ich budżet zasilany jest przez kolejne kilkaset szekli miesięcznie. Niektórzy chodzą też do „porannego kolelu" (*kolel boker*), przed poranną modlitwą, lub do „kolelu weekendowego" (*kolel sziszabat*). Również oni otrzymują w zamian kilkaset szekli miesięcznie.

Znaczna część koleli nie poprzestaje na comiesięcznej wypłacie, lecz stara się „tu i ówdzie" pomagać swoim studentom. Niektóre posiadają oddzielny fundusz pożyczkowy dla studentów, inne finansują im stomatologa, jeszcze inne wysyłają żony studentów po porodzie do sanatorium. Są i takie, które stać na to wszystko na raz. W miesiącu świątecznym wypłaca się najczęściej półtorej pensji, aby pomóc studentom poradzić sobie z wysokimi wydatkami, lecz bez wątpienia największe sumy wypłacane są w przeddzień święta Pesach. Rektorzy koleli dają z siebie wszystko, by pomóc studentom pokonać wszystkie trudności ekonomiczne, nastręczane przez to najdroższe święto w roku. Tak czy owak, stypendium dla studenta kolelu jest bardzo niskie i nie da się z niego żyć. Aby powiązać koniec z końcem, wielu *awrachów* ima się więc rozmaitych dodatkowych zajęć na czarno: uczą dzieci w *chederze*, dają korepetycje, uczą się w *chewrucie* ze studentami jesziw, pracują jako kierowcy, sprzątacze, sprzedawcy, robią remonty itp.

Istnieje też wiele amerykańskich fundacji wspierających kolele, na czele z Jad le-Awraham. Czasem finansują oni każdego *awracha* z osobna, zgodnie ze zwyczajowym układem „Issachar i Zewulun". Gdy Jakub pobłogosławił swoich synów i ich plemiona, w każdym z błogosławieństw odniósł się do

cech każdego z nich. „Issachar, osioł kościsty, leży między kamieniami" (Rdz. 49:14), to znaczy Isaschar ma twarde plecy i zdolny jest nieść bez wytchnienia ciężkie jarzmo Tory, a gdy się zmęczy, kładzie się na chwilę, po czym rusza dalej nieść to brzemię. Zewulun z kolei, „zamieszka na brzegu morza" (Rdz. 49:13) – czyli jest to plemię, które zajmuje się handlem, utrzymuje plemię Isaschara i umożliwia mu zajmowanie się Torą. Jego zapłatą jest powiększanie nauki Tory w Izraelu. Podobne układy zawierane obecnie zyskały sobie nazwę „układu Isaschara i Zewuluna". W tym wypadku *awrach* siedzi i studiuje Torę, podczas gdy mecenas troszczy się o jego utrzymanie, mając w ten sposób swój udział w cnocie nauki Tory.

Aby zrozumieć, jak ultraortodoksyjnej rodzinie udaje się przetrwać finansowo, należy poznać sposób, w jaki robi zakupy. Sektor ultraortodoksyjny, jako sektor zjednoczony i posiadający dużą siłę nabywczą, ma też wielką siłę przetargową. W efekcie liderom udaje się uzyskać dla niego spore ulgi mieszkaniowe, komunikacyjne czy na artykuły żywnościowe, a to za sprawą zawieranych zbiorowych układów z rozmaitymi przedsiębiorstwami. Należy również wziąć pod uwagę, że wydatki *charedim* na podstawowe produkty, takie jak jedzenie, ubrania czy zdrowie, są znacznie mniejsze od wydatków świeckich. Sklepy w dzielnicach zamieszkałych przez *charedim* są zwykle znacznie tańsze niż w dzielnicach świeckich. Działają tam też sklepy celujące w wielodzietne rodziny, wyspecjalizowane w sprzedaży produktów w wielkich opakowaniach i po specjalnych cenach. Powoduje to znaczne obniżenie kosztów życia typowej rodziny ultraortodoksyjnej.

Jednak przede wszystkim społeczność ultraortodoksyjna odznacza się wysoką wrażliwością na dobroczynność (hebr. *cedaka*). Nie ma rodziny, która nie łożyłaby pieniędzy na którąś z niezliczonych organizacji dobroczynnych – dotyczy to także rodzin biednych. Źródłem tego jest prawo żydowskie, zgodnie z którym każdy człowiek powinien przekazać dziesiątą część swych zarobków na dobroczynność. Człowiek pragnący się wykazać może oddać piątą część, lecz nie więcej, aby z ofiarującego sam nie stał się potrzebującym.

W ultraortodoksyjnym społeczeństwie istnieje bez liku organizacji dobroczynnych rozdzielających jedzenie, ubranie i inne rodzaje pomocy. Najczęstszą metodą jest tzw. *gmach* (skrót od słów *gmilat chasadim* – czyny miłosierdzia). W sektorze ultraortodoksyjnym działają ich tysiące. *Gmach* jest organizacją bezpłatnie wypożyczającą potrzebującym rozmaite przedmioty. Istnieją *gmachy* specjalizujące się w składanych łóżkach, smoczkach, lekarstwach i wszystkim, co tylko może przyjść do głowy. Również pieniądze. Pożyczanie pieniędzy uważane jest za najwyższy stopień *micwy* dobroczynności, gdyż pożyczka nie jest dana ubogiemu w sposób mu uwłaczający – jako podarunek, a jej wręcze-

nie ratuje jednostkę od upadku ekonomicznego. Większość *gmachów* operuje dolarami, mimo iż spora ich część działa w oparciu o datki lokalne – dzieje się tak ze względu na silny kurs dolara w stosunku do dotkniętego inflacją szekla. *Gmachy* udzielają różnych pożyczek, w zależności od polityki danego *gmachu* oraz zasobności kasy w danym momencie. Standardowy *gmach* pożycza od 100 do 10.000 dolarów, bez procentu. Jedynym warunkiem jest złożenie podpisów przez dwóch poręczycieli.

Aby zwiększyć wypłacalność, duże *gmachy* otworzyły swego rodzaju „rachunki bankowe" lub „programy oszczędnościowe". Wielu ludzi wpłaca do *gmachów* pieniądze, które zaoszczędzili na ślub dzieci. *Gmachy* zobowiązują się wypłacić wkład „w tym świecie" (czyli w praktyce do miesiąca od zażądania wypłaty), zachowując odsetki „dla przyszłego świata". Pieniądze oczywiście nie leżą bezczynnie na koncie, lecz pożyczane są osobom potrzebującym. Ów system, w którym pożyczkę z jednego *gmachu* oddaje się pożyczką z innego, wpędził wiele osób w zamknięty krąg pożyczek. Sytuację obrazuje popularny wśród *charedim* żart o Żydzie, który przed śmiercią w testamencie kazał dwóm szefom *gmachów* nadal pożyczać sobie pieniądze co miesiąc, ale już bez jego pośrednictwa. Dla niektórych krąg pożyczek to sposób na życie. Inni wpadli weń, bo nie mieli innych możliwości na zdobycie dużej sumy pieniędzy na ślub dzieci. Jeszcze inni uczynią wszystko, byle tylko nie wpaść w zaklęty krąg – pożyczka – zwrot – pożyczka – zwrot i tak dalej.

Charedim radzą sobie także dzięki rozmaitym ulgom i zapomogom rządowym, których celem jest ulżyć rodzinom o niskich dochodach – ulgi na podatek miejski, dopłata do „minimalnego zarobku" z ubezpieczenia społecznego, ulga żłobkowa, ulga na edukację dzieci, ulgi podatkowe (dla otrzymujących minimalną płacę), dodatki na dzieci. W 2003 roku sytuacja ultraortodoksyjnych rodzin uległa pogorszeniu wraz z cięciami dodatków na dzieci. Cięcia, które wśród *charedim* zyskały miano „dekretów 5763 roku" (hebr. *gzerot taszsag*) wraz ze wszystkimi negatywnymi konotacjami tego słowa w tradycji żydowskiej, wpędziły wiele rodzin w bardzo trudną sytuację życiową. Nowe prawo ustaliło jeden dodatek na każde dziecko, w wysokości 120 szekli miesięcznie. Przez to rodzina z ośmiorgiem dzieci, która wcześniej otrzymywała co miesiąc 4799 szekli miesięcznie z ubezpieczenia społecznego, począwszy od 2003 roku zaczęła dostawać jedynie 960 szekli miesięcznie. Cięcia ograniczyły dodatki na dzieci średnio o 45% i powiększyły liczbę biednych rodzin.

Oczywiście, lwia część społeczeństwa utrzymuje się z pracy, czy to jednego, czy obojga małżonków. Należy podkreślić, że znaczna część, a według niektórych nawet większość pracy wykonywanej w sektorze ultraortodoksyjnym, opłacana jest na czarno, w celu uniknięcia płacenia podatków. Skutkuje to ekonomicznymi i etycznymi wypaczeniami gospodarki ultraortodoksyjnej,

lecz wielu ludziom ułatwia życie. Po latach nauki w kolelu większość *awrachim* idzie do pracy – niektórych zmusza do tego sytuacja ekonomiczna, inni nie odnaleźli dla siebie miejsca w nauce Tory. W tej kwestii chasydzi różnią się od litwaków. Wśród litwaków szerzej przyjęte jest siedzieć i uczyć się całe życie. Nawet gdy *awrach* myśli o pójściu do pracy, presja społeczna zmusza go do pozostania w kolelu. Jeśli nie presja społeczna, to lęk przed tym, „co powie *szwer* (jid. teść)", który przecież łożył spore sumy, żeby jego zięć został uczonym w Piśmie. Gdy jednak litewski *awrach* w końcu postanowi porzucić ławy kolelu, w większości przypadków poświęci pewien czas na naukę „poważnego zawodu" – wymagającego pracy umysłowej, nie fizycznej.

Niektórzy chasydzi porzucają kolel wkrótce po ślubie, inni uczą się dłużej. Nieliczni jedynie pozostają *awrachim* przez długi czas. Nie bez wpływu jest fakt, że kobieta chasydzka oczekuje od swojego męża, by dobrze zarabiał, podczas gdy ona zajęta jest opieką nad domem. Gdy *chasyd* postanawia opuścić kolel i pójść do pracy, stara się znaleźć ją w ramach własnej społeczności. Do pożądanych pozycji należą: *melamed* (nauczyciel) w *chederze*, asystent *melameda* i tym podobne. *Chasyd* nie jest wybredny i nie gardzi pracą fizyczną magazyniera czy sklepikarza. Niewielu chasydów uczy się zawodów – ciekawym wyjątkiem są chasydzi Belz, których *admor* namawia do nauki profesji równolegle obok nauk w kolelu.

Decydując się porzucić kolel, zarówno *awrach* litewski, jak i chasydzki, stają przed poważnym problemem. Ograniczona znajomość matematyki, którą dał im *cheder,* oraz zerowa znajomość angielskiego raczej nie pomagają im znaleźć dobrej pracy. *Chasydowi* przeszkadza to w mniejszym stopniu, gdyż (jak już zostało powiedziane) szuka on pracy wewnątrz swojej społeczności. Litwak nie ma wyboru – zanim zacznie uczyć się konkretnej profesji, musi poświęcić przynajmniej rok na kursy douczające.

Znaczna część *awrachim* wychodzących z kolelu na rynek pracy poszukuje pracy w oświacie: niektórzy, przede wszystkim chasydzi szukający pracy w ramach własnej społeczności, zaczynają nauczać w *chederach*. Przejście z uczenia się w kolelu do nauczania w chederze dokonuje się przeważnie bez przygotowania. Nowy nauczyciel rzucany jest na głęboką wodę i musi szybko nauczyć się pływać. Inni szukają pracy w jesziwach jako wykładowcy i przewodnicy duchowi (hebr. *maszgichim*, l. poj. – *maszgijach*). O pracę w jesziwach ubiegają się *awrachim* pochodzący ze wszystkim nurtów judaizmu ultraortodoksyjnego i nie sposób jednoznacznie wskazać grupy preferującej tę dziedzinę.

Naturalnym rynkiem pracy dla *charedim* jest rynek usług religijnych w Izraelu w ramach lokalnych rad religijnych – etaty rabinów miejskich, dzielnicowych i firmowych, urzędników ślubnych, pracowników mykw, kontrolerów kaszrutu, rzeźników rytualnych itp., proponowane są jedynie *charedim* i cieszą

się dużym zainteresowaniem. Tajemnicą poliszynela jest, że aby otrzymać etat z ramienia rady religijnej, nie potrzeba szczególnych umiejętności, lecz koneksji w partii rządzącej. Rada religijna (hebr. *ha-moaca ha-datit*) to ciało rządowe istniejące w każdym mieście Izraela i troszczące się o potrzeby religijne jego mieszkańców. Rada podzielona jest na kilka wydziałów: wydział kaszrutu, wydział ślubów, wydział mykw, wydział pochówków i wydział *eruwów* (*eruw* – symboliczne ogrodzenie terenu, pozwalające na zawieszenie części zakazów dotyczących Żydów w szabat). Każdy wydział zatrudnia wielu pracowników, podporządkowanych miejskiemu rabinowi.

Wielu rabinów miejskich i dzielnicowych czerpie dodatkowe dochody z przemysłu ślubnego. Wprawdzie rabinowi nie wolno przyjmować zapłaty za poprowadzenie ceremonii zaślubin, ale mimo to płaci się im „pod stołem" sumy, które (w zależności od chęci i możliwości darczyńcy) sięgać mogą nawet 1000 szekli za ślub.

Wielu *charedim* dostarcza prywatnych usług religijnych. Przykładowe zawody to *sofer stam* (piszący zwoje Tory, *tfilin* i *mezuzy)*, *mohel* (rzezak rytualny), sprzedawca judaików, drukarz, redaktor ksiąg religijnych, obrońca rabiniczny (odpowiednik adwokata w sądzie rabinackim), perukarka, sprzedawca artykułów koszernych itd. Organizacja imprez rodzinnych (bar micwy, śluby itp.) daje pracę całej armii *charedim*: począwszy od zawodowych *szadchanów*, przez kateringowców, fotografów i śpiewaków, a kończąc na sprzedawcach sukni ślubnych. Niemało *charedim* utrzymuje się z dystrybucji i sprzedaży rozmaitych towarów, począwszy od lekarstw i produktów naturalnych, przez ubrania, po książki. Niewielki, lecz bynajmniej nie nieznaczny procent mężczyzn ima się żebractwa, traktując to jak każdą inną pracę. Około czterech miesięcy rocznie *sznorer* (jid. żebrak) spędza za granicą (przeważnie w USA lub Wielkiej Brytanii), chodząc od drzwi do drzwi i zbierając dolar do dolara. Pieniądze wysyła rodzinie w Izraelu, żyjącej dzięki nim na niezgorszym poziomie.

W większości domów, w których mąż jest *awrachem*, a kobieta pracuje na utrzymanie rodziny, sytuacja materialna jest daleka od doskonałej. W ultraortodoksyjnej społeczności, z akcentem na społeczność litewską, to kobieta bierze na siebie ciężar utrzymania męża i dzieci. To od jej woli poświęcenia się i zgody na pracę na dwóch etatach na raz (w domu i w pracy zawodowej) zależy, czy *awrach* będzie mógł kontynuować naukę w kolelu. Przez wszystkie lata nauki w seminarium kobiecie wpaja się, że utrzymywanie „domu Tory" jest wielką cnotą. Także nauka przedmiotów zawodowych ma na celu przygotowanie jej do sprostania zadaniu utrzymania „domu Tory", któremu poświęci się po ślubie. Do niedawna ultraortodoksyjne kobiety miały bardzo ograniczony wybór zawodów. Mogły podjąć pracę nauczycielki, księgowej, pra-

cownicy biurowej lub założyć własny biznes. Dwóch pierwszych profesji uczyły się w seminarium, dwie ostatnie nie wymagają uprzedniego przygotowania, lecz uczone są w praktyce. Aby zdobyć źródło utrzymania, wiele kobiet decyduje się otworzyć własny biznes. Niektóre robią tak z braku innego wyboru (nie mają wyuczonego zawodu, nie mogą znaleźć pracy w zawodzie itp.), inne zaś są powodowane nadzieją na wzbogacenie się. Otwierając własny biznes, większość kobiet zaczyna ostrożnie, od sprzedaży detalicznej (mały sklep prowadzony w domu, lub w przydomowym magazynie). W razie sukcesu mogą otworzyć prawdziwy sklep; w przeciwnym wypadku łatwo im pozbyć się towaru bez dodatkowych strat. Do zawodów popularnych wśród kobiet należą również: typistka, sekretarka, kwiaciarka, szwaczka, kucharka, sprzedawczyni, opiekunka, niania itp.

Presja społeczna, wywołana faktem, że otrzymanie etatu nauczycielki czy przedszkolanki graniczyło z cudem, zaowocowała wprowadzeniem informatyki do programów nauczania seminariów. Informatyka rozpoczęła inwazję nowych przedmiotów i profesji do seminariów, w tym również zawodów związanych z sektorem high-tech. Wdarcie się świata politechniki do życia ultraortodoksyjnych kobiet postawiło je przed rozmaitymi problemami halachicznymi i etycznymi, z którymi wcześniej praktycznie nie miały do czynienia. Większość problemów związana była z sektorem high-tech, który zyskał wśród nich największą popularność. Pojawiły się pytania: „czy można pracować w zespole z mężczyznami?"; „czy mogę pracować w jednym biurze z mężczyzną?" i tym podobne. Ponadto kobiety postawione zostały przed wyborem: dom czy kariera? Zajmowanie się dziećmi czy praca do piątej po południu? Przy czym nie chodzi tu o pytanie, czy rodzić dzieci, czy nie, lecz o to, czy mają być one wychowane przez matkę, czy przez opiekunkę.

Te oraz wiele innych, podobnych problemów sprawiły, że przedsiębiorcy nawiązali kontakt z firmami software'owymi, próbując stworzyć w nich „grupy ultraortodoksek" – zespoły złożone z ultraortodoksyjnych kobiet, pracujących w oddzielnych pokojach na tzw. „etacie matki" (do siedmiu godzin dziennie). W niektórych firmach pomysł ten przyjął się, w innych nie spotkał się z pozytywnym odzewem.

Problemy halachiczne, które najwyraźniej zarysowały się w firmach high-tech, dotyczą *charedim* pracujących w niemal każdej dziedzinie. W rezultacie podjęto próby stworzenia miejsc pracy odpowiadających ultraortodoksyjnym kobietom. Niemal wszystkie przedsiębiorstwa na rynku, zatrudniające ultraortodoksyjne pracownice, czynią to pod nadzorem rabinicznym, sprawdzającym, czy praca przebiega w zgodzie z prawem żydowskim. Firmy z kolei starają się przestrzegać wszystkich zasad, gdyż strata certyfikatu rabinicznego oznaczałaby dla nich utratę dobrej i oddanej siły roboczej.

CICHA REWOLUCJA ULTRAORTODOKSYJNA

W ostatnich latach dokonuje się w sektorze cicha rewolucja. Większość świeckich nie jest jej świadoma, lecz każdy *charedi* może opowiedzieć o jej codziennym wpływie. Na najważniejszych forach ultraortodoksyjnych konserwatywne kody zachowań zakazują wszelkiej wzmianki o zachodzących zmianach i jej znaczeniach. Co więcej, powszechnie sądzi się, że mowa jedynie o rozwoju ekonomicznym, który przyswoił sobie stary, ultraortodoksyjny świat. Jest to oczywiście ułuda, typowa dla społeczeństwa, któremu brak perspektywy socjologicznej i nie rozumie procesów społecznych. Rewolucja ta nie nastąpi w ciągu dnia czy dwóch dni, lecz jest długotrwałym procesem, którego tempo zmienia się na przestrzeni lat i który napotyka na poważny opór. Mimo to, moim zdaniem, pociąg opuścił już stację początkową i nie zawróci ze swej drogi.

Zmiany w społeczeństwie ultraortodoksyjnym wynikają z następujących głównych przyczyn:

1. Strukturalne wypaczenia ekonomiczne i inne – efekt inflacji radykalizacji religijnej i hermetyczności, idące w parze z błyskawicznym przyrostem demograficznym, nieuchronnie popychające *charedim* ku kryzysowi (zwłaszcza normy pracy, nauki i skromności).
2. Postępujące otwarcie na świeckie media i naukę, kruszące z wolna mury ultraortodoksyjnego getta i obalające funkcjonujące mity (przede wszystkim negatywny obraz świeckiego świata).
3. Dojrzewające młode pokolenie, urodzone w Izraelu, które przyswoiło sobie wrodzone cechy izraelskie.
4. Wzrost stopy życiowej, który wstrząsnął tradycją ubogiego społeczeństwa i stworzył nowe potrzeby.
5. Stara warstwa przywódcza, której część wymarła, a część jest w podeszłym wieku, stopniowo traci dominującą pozycję w społeczeństwie. Maleje autorytet nadzoru rabinicznego i co rusz wybuchają wewnętrzne walki o sukcesję, wstrząsające strukturami całej społeczności.
6. *Charedim* przybywający do Izraela z Ameryki i Europy na studia w jesziwach lub na kilka lat oraz *chozrim bi-tszuwa* są bardziej otwarci na nowoczesność od izraelskich *charedim*. Pod ich wpływem izraelska ultraortodoksja przyjmuje nowe normy odnośnie języka, stroju i rozrywki (w tym np. chodzenia do kina), uznając za ich przykładem, że nie stoją one w sprzeczności z ultraortodoksyjnym światopoglądem. Mimo iż rektorzy jesziw są przeciwni tym wpływom i starają się z nimi walczyć, w praktyce są oni zależni od pieniędzy studentów z zagranicy.

7. Relacje *charedim* i świeckich Żydów uległy intensyfikacji, na co wpływ miały zmiany w zwyczajach mieszkaniowych i ekonomii *charedim*, oraz rozkwit internetu. *Charedim*, a zwłaszcza partia Szas, od lat współtworząca rząd, mają dziś istotny wkład w prace izraelskiego rządu, co przyczynia się do ich postępującej integracji z izraelskim stylem życia. *Charedim* nie żyją już na marginesie, lecz znajdują się w ważnych ośrodkach władzy, mających wpływ na całokształt życia w państwie (Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, Ministerstwo Komunikacji, Ministerstwo Spraw Socjalnych itd.).
8. Krytyka wyrażana przez świeckie środki masowego przekazu pod adresem ultraortodoksji, nie jest jej obca i ma coraz bardziej widoczny wpływ (głównie przez to, że *charedim* są ekonomicznie zależni od świeckich). Większość *charedim* odrzuca tę krytykę pod rozmaitymi pretekstami; jak wynika z rozmów z liderami ultraortodoksyjnymi, wiedzą oni, że jest w niej więcej niż tylko ziarno prawdy. Wielu z nich (obecnie również wielu liderów) rozumie, że zmiany są konieczne. Krytykę, nierzadko przechodzącą w jawną kpinę bądź wrogość, streścić można do następujących punktów:
   a) społeczność ultraortodoksyjna stoi na stanowisku konserwatywnym i odrzuca wartości liberalne. Jej przedstawiciele w parlamencie zapobiegają ekspansji liberalnego prawodawstwa, a jej gazety poddają informacje cenzurze;
   b) *charedim* nie podlegają obowiązkowi służby wojskowej, będącej podstawą świeckiego światopoglądu, co przyczynia się do postrzegania ich jako egoistów, działających poza systemem i nie broniących państwa przed jego wrogami;
   c) *charedim* traktują politykę instrumentalnie, przede wszystkim jako środek do zdobycia pieniędzy. Niemal nigdy nie słyszy się ultraortodoksyjnych posłów, walczących o coś innego niż pieniądze;
   d) *charedim* szerzą elementy mistyczne i emocjonalne, sprzeciwiając się racjonalizmowi i nauce;
   e) edukacja ultraortodoksyjna odrzuca wartości oświeceniowe, kształcąc, z perspektywy świeckiej, ignorantów i nieuków (nie znających podstaw nauk ścisłych, języków, historii itp.);
   f) społeczność ultraortodoksyjna uchodzi za nieproduktywną (tudzież – mówiąc kolokwialnie – pasożytniczą), gdyż wielu jej członków, miast pracować na swoje utrzymanie, uczy się i żyje z rozmaitych zasiłków. Co więcej, dzięki artykułom publikowanym na łamach popularnych gazet, społeczeństwo dowiedziało się o rozmiarach przekrętów i machlojek, do których uciekają się *charedim*, by wyciągnąć od państwa pieniądze i nie płacić podatków. Praktyki te budzą powszechne oburzenie, zwłaszcza w społeczeństwie umacniającego się etosu kapitalistycznego;

g) w okolicach zamieszkałych przez *charedim* świeccy często odczuwają atmosferę zagrożenia ich wolności osobistej – swego rodzaju „przymusu religijnego";
h) kult admorów na dworach chasydzkich odbierany jest przez świeckich jako prymitywny, dziecinny i niedemokratyczny;
i) wielu *charedim* (zwłaszcza warstwa najbardziej radykalna) odrzuca syjonizm i kpi z symboli państwowości (np. nie stają na baczność na dźwięk syreny w Dni Pamięci). *Charedim* stanowią zagrożenie dla świeckiej tożsamości żydowskiej, gdyż uważają się za najwyższą instancję decydującą, kto jest Żydem i czym jest naród żydowski. *Charedim* zagrażają również pojęciu religijności nie-ultraortodoksyjnych osób przestrzegających przykazań, gdyż prezentują ich teologiczną antytezę i odmienny styl życia oraz podważają drogę religijnego syjonizmu;
j) jednolity strój *charedim* przeczy nowoczesnej estetyce;
k) ścisła kontrola nad rodziną i przymuszanie jej do postępowania zgodnego z twardymi normami stoją w sprzeczności z demokratycznym etosem wolności i indywidualizmu;
l) prasa ultraortodoksyjna przedstawia świat świecki jako etycznie chromy, co jest ujęciem obrażającym świeckich;
m) *charedim* mają wiele dzieci, co przeczy etosowi świeckich rodziców (troska o każde dziecko z osobna);
n) *charedim* postrzegani są jako zagrożenie demograficzne. Jeśli tempo ich przyrostu naturalnego utrzyma się na obecnym poziomie i nie nastąpią żadne inne zmiany w demografii pozostałych sektorów, w 2028 roku *charedim* będą stanowić 20,5% populacji żydowskiej i 15% całej populacji Izraela;
o) lękowi towarzyszy kpina i pogarda. Jej źródła tkwią w pojęciu syjonizmu jako zaprzeczenia diaspory, widzącym w starym świecie żydowskim kulturową skamielinę, dla której nie ma miejsca w nowoczesnym świecie. *Charedim*, zachowujący ultra-tradycyjny styl życia, odgradzają się od nowoczesnych „oczywistości", takich jak prawdy naukowe czy społeczeństwo wielokulturowe. W najlepszym wypadku postrzegani są jako rezerwat, oglądany podczas szabatowych spacerów do Mea Szearim; w najgorszym – jako prymitywni fundamentaliści.

Należy podkreślić, że większość świeckich w istocie nie zna świata *charedim*, w swoich opiniach ograniczając się do uogólnień, stereotypów i przesądów, narosłych wokół ultraortodoksji. Także środki masowego przekazu mają tendencję do przedstawiania jednowymiarowego, najczęściej negatywnego obrazu świata *charedim*. Oni zaś czują się tym dotknięci i odbierają to jako próbę ich szkalowania; w dużej mierze obie strony toczą między sobą dialog

dwóch głuchych. Jednakże zmiany zachodzące w społeczeństwie świeckim (zbliżenie do religii) oraz ultraortodoksyjnym pozwalają widzieć na horyzoncie zbliżenie między *charedim* a świeckimi, nie tylko w stylu życia, lecz także w poziomie wzajemnego zrozumienia.

Co zmieniło się i co się zmienia w społeczeństwie ultraortodoksyjnym? Oto widoczne już zmiany, wskazujące jednocześnie na dalszy rozwój wydarzeń:

1. **Kultura pracy**. Obecnie coraz więcej *charedim* pracuje w zawodach, które wcześniej były im obce: prawnicy, księgowi, informatycy, importerzy, przemysłowcy, pracownicy reklamy i marketingu itp. W skupiskach ludności ultraortodoksyjnej każdego roku otwierane są wyższe szkoły uczące rozmaitych zawodów oraz prywatne instytuty i kursy przysposobienia zawodowego. W ostatnich latach powstało również wiele agencji pośrednictwa pracy specjalizujących się w ultraortodoksyjnym rynku, z których wyróżniającą była agencja Mafteach (hebr. klucz).
   Według badania przeprowadzonego przez Związek Przemysłowców Dystryktu Jerozolimy, opublikowanym w 2008 roku, w ciągu ostatnich ośmiu lat nastąpił sześciokrotny wzrost liczby *charedim* zaangażowanych w przemysł w Jerozolimie i okolicach (w szczególności kobiet, przede wszystkim w branżach high-tech!).
2. **Kultura edukacji**. Wiele dróg było zamkniętych przed szukającym pracy *awrachem*, z racji podstawowych braków w wykształceniu. Program nauki w chederze zawiera bardzo niewiele przedmiotów świeckich, a i te uczone są na poziomie zaledwie podstawowym. W jesziwach przedmioty świeckie w ogóle nie są brane pod uwagę. Rabin Szach gwałtownie sprzeciwiał się wprowadzeniu świeckich przedmiotów do jesziw, oponując nawet przysposobieniu zawodowemu *awrachim*, którzy sami tego chcieli. Gdy w 1996 roku rabin Szach zapadł w śpiączkę, pojawiła się pierwsza rysa na wybudowanym przez niego murze: w Bnei Brak powstało „Ultraortodoksyjne Centrum Przysposobienia Zawodowego" (*Ha-Merkaz ha-Charedi le-Hachszara Mikcoit*).
   W ostatnich latach do listy dołączyły instytucje nadające *charedim* dyplomy akademickie. Są to instytucje umożliwiające młodzieży religijnej – zarówno z kręgów narodowo-religijnych (*dati-leumi*), jak i ultraortodoksyjnych – zdobywanie wykształcenia w warunkach odpowiadających ich stylowi życia oraz w drodze połączenia nauki przedmiotów religijnych i świeckich.
   W Bnei Brak założona została ultraortodoksyjna wyższa szkoła (kolegż) Machbar (skrót od *Michlelet Bnei Brak ha-Charedit* – Ultraortodoksyjny Kolegż Bnei Brak), w której nauka postrzegana jest jak na wydziale zamiejscowym znanych uniwersytetów izraelskich, takich jak Bar Ilan, Uniwersytet Hajfski czy Michlelet Hadasa.

Kolejną ultraortodoksyjną instytucją edukacyjną jest Touro College. Touro College jest amerykańską wyższą szkołą specjalizującą się w zarządzaniu, lecz w jego murach naucza się też innych przedmiotów, w połączeniu ze studiami żydowskimi.

Ha-Michlala ha-Charedit Jeruszalaim (hebr. „Ultraortodoksyjny Koledż Jerozolima") to wyższa szkoła religijna przeznaczona dla *charedim*. Koledż został założony w 2000 roku przez Adinę Bar Szalom, córkę rabina Owadii Josefa. Jest to pierwszy ultraortodoksyjny koledż w Izraelu. Jego absolwenci otrzymują dyplomy znanych instytucji, np. Uniwersytetu Bar Ilan. Koledż prowadzi też kursy przygotowawcze z hebrajskiego, angielskiego i matematyki oraz kursy przygotowujące do egzaminu psychometrycznego, którego wynik decyduje o przyjęciu kandydata na uniwersytet.

Ultraortodoksyjny Kampus: Miasteczko Studenckie Ono, to pierwsza instytucja akademicka (Uniwersytet Bar Ilan), która dostosowała się w 2002 roku, do wymogów społeczności ultraortodoksyjnej. Ultraortodoksyjny Kampus to oddzielne miasteczko studenckie, ulokowane w Or Jehuda (mieście należącym do telawiwskiej aglomeracji) i umożliwiające *charedim*, mężczyznom i kobietom, zdobycie dyplomu akademickiego w atmosferze naukowej i społecznej odpowiadającej ich stylowi życia. W Ultraortodoksyjnym Kampusie uczy się ponad 1.600 studentów na studiach licencjackich w zakresie prawa, licencjackich i magisterskich w biznesie oraz na kursach przygotowawczych.

W Ha-Michlala ha-Charedit w Jerozolimie i w Kampusie Ultraortodoksyjnym w Kirjat Ono ma miejsce stały wzrost w liczbie studentów i nauczanych zawodów – w tym zawodów, które jeszcze niedawno nie miały wstępu do świata *charedim*, takich jak praca socjalna, informatyka, psychologia, media i nauki społeczne.

Wyższa Szkoła Techniczna (*Beit Sefer Gawoa le-Technologia*) to instytucja umiejscowiona w Jerozolimie, łącząca przedmioty akademickie z nauką Tory dla mężczyzn, oraz prowadząca *midraszę* (seminarium) dla kobiet. Wyższa Szkoła ma cztery wydziały w Jerozolimie, dwa dla kobiet i dwa dla mężczyzn. Nadaje tytuł licencjata w wielu dziedzinach technicznych.

Również Uniwersytet Otwarty (*Ha-Uniwersita ha-Ptucha*) otworzył ścieżkę dla *charedim*, a jego śladem idą obecnie najstarsze uniwersytety w kraju.

Wszystkie te instytucje łączy dążenie do dopasowania się do wymogów społeczności ultraortodoksyjnej. Nauczyciele (zarówno mężczyźni, jak i kobiety) przestrzegają podziału na zajęcia dla kobiet i mężczyzn – i tak np. mężczyźni uczą mężczyzn odpowiedniego dla nich materiału. Pomimo tylu instytucji i faktu, że liczbę ich uczniów szacuje się w tysiącach, na razie trudno to jeszcze nazwać rewolucją społeczności *charedim*. Wciąż większość

mężczyzn preferuje naukę w kolelu nad pracą zawodową. Mimo to nurt ten rośnie w siłę; bez wątpienia z czasem coraz więcej i więcej *charedim* będzie szukało dróg rozwoju poza kolelem.

3. **Kultura służby cywilnej** (*szerut leumi*). Większość młodych *charedim* nie służy w wojsku dzięki historycznym porozumieniom o zwolnieniu z tego obowiązku, co (jak zaznaczono wcześniej) budzi złość świeckiej części społeczeństwa. Nie wchodząc w detale tej drażliwej kwestii, wystarczy powiedzieć, że minister bezpieczeństwa może odroczyć o rok pobór studenta jesziwy, dla którego „nauka Tory jest zawodem", czyli kogoś, kto przeciętnie uczy się co najmniej 45 godzin tygodniowo i nie ima się innych zajęć (pracy lub przysposobienia zawodowego). Odroczenie służby wojskowej może być przedłużane co rok, aż do osiągnięcia określanego przez prawo wieku zwolnienia z poboru, bądź do momentu, w którym wojsko zdecyduje się na stałe zwolnić ultraortodoksyjnego poborowego ze służby.
   W ostatnich latach i w tej materii zaszły pewne zmiany. Siły Obronne Izraela otworzyły specjalne ścieżki służby wojskowej dla *charedim*, zarówno jako żołnierzy w jednostkach wsparcia technologicznego (w lotnictwie, wywiadzie, marynarce, logistyce itp.), jak i żołnierzy w jednostkach frontowych w ramach batalionu „Necach Jehuda" (Nachal Charedi), w którym służą sami mężczyźni i mają zapewnioną koszerną żywność *le-mehadrin*. Wspólne modlitwy są nierozdzielną częścią porządku dnia, a w trakcie służby i zaprawy wydzielany jest czas na naukę Tory. Dowódcy, świadomi wymogów stawianych przez ultraortodoksyjny styl życia żołnierzy, są przygotowani, by im sprostać. Służba nadzorowana jest przez zespół rabinów i wychowawców, których żołnierze mogą poradzić się na każdy temat. Na razie do służby wojskowej zgłosiło się kilka tysięcy osób, lecz to, co niegdyś było trefne dla *charedim*, z wolna zyskuje coraz większą akceptację (najczęściej milczącą rabinów) i cieszy się coraz większym zainteresowaniem.
   Pod koniec roku 2010 Cahal opublikował dane związane z poborem *charedim*. Według nich, około tysiąca młodych *charedim*, żonatych i nieżonatych, zaciągnęło się w ciągu roku do zasadniczej służby wojskowej. W odniesieniu do 2009 roku nastąpił dwudziestopięcioprocentowy wzrost w liczbie poborowych *charedim*. Obecnie około 2.500 *charedim* służy w wojsku; przeważnie w projektach przeznaczonych specjalnie dla nich i w Nachal Charedi. Większość *charedim* zaciąga się w ramach programu „Szachar" (hebr. świt, skrót od *sziluw charedim* – integracja *charedim*), w trakcie którego żołnierze przechodzą również przysposobienie zawodowe. Dla państwa jest to podwójny sukces: nie dość, że *charedim* służą w wojsku, to jeszcze po wyjściu do cywila dołączają do rynku pracy dzięki zdobytym umiejętnościom zawodowym. Projekt „Szachar", rozpoczęty w 2007 roku przez Siły

Powietrzne jako eksperymentalny dla 38 uczestników, w 2010 przyciągnął już ponad 530 *charedim*. Również wojsko określa integrację *charedim* jako sukces i planuje wprowadzenie w życie kolejnych projektów przeznaczonych dla ultraortodoksyjnych żołnierzy.

Ostatnimi czasy wiele nowych możliwości otworzyła przed *charedim* służba cywilna (ratownictwo medyczne, straż pożarna, policja, praca w samorządach lokalnych itp.), można więc spodziewać się, że i te opcje stopniowo znajdą coraz więcej chętnych.

4. **Kultura konsumpcji**. Otwarcie się społeczności ultraortodoksyjnej na nowoczesność zaowocowało znaczącym podniesieniem się poziomu życia. Już dziś można stwierdzić, że coraz więcej ludzi żyje na średnim poziomie – w większości są to pracujący bądź samozatrudnieni. Zmiana ta wpływa także na spadek (na razie niewielki) przyrostu naturalnego – tendencję, która moim zdaniem będzie się z czasem wzmacniać.

   Zmiana w kulturze pracy pociąga za sobą zmiany w kulturze konsumpcji *charedim*, która coraz bardziej upodabnia się do ogólnej kultury konsumpcji. W przeszłości *charedim* postrzegani byli jako kupujący jedynie najtańsze produkty. Wiele przedsiębiorstw nie fatygowało się reklamować swoich produktów wśród *charedim*, z przekonania, że tak czy owak *charedim* na ich produkty nie stać. Wbrew temu, badania rynku przeprowadzone w ostatnich latach odkryły, że ultraortodoksyjny klient zwraca dużą uwagę na markę kupowanego produktu. Dla przykładu, badania instytutu Geocartography z 2008 roku pokazały, że ponad jedna trzecia *charedim*, planując zakupy, bierze pod uwagę markę i nazwę towaru. Dotyczy to także marek podstawowych produktów, typu nabiał czy płatki śniadaniowe.

   Po odkryciu ogromnego potencjału tkwiącego w tak dużej grupie społecznej, wiele firm zaczęło kierować do niego kampanie reklamowe. Jak grzyby po deszczu wyrastały agencje reklamowe, specjalizujące się w sektorze ultraortodoksyjnym. Dziś praktycznie nie ma dużej agencji reklamowej i marketingowej, która nie prowadziłaby oddziałów do spraw klientów ultraortodoksyjnych, rosyjskojęzycznych i arabskich.

   Aby zrozumieć doniosłość zmian w ultraortodoksyjnej kulturze konsumpcji, wystarczy spojrzeć na liczby, publikowane co rusz w mass mediach. Dla przykładu, corocznie sektor ultraortodoksyjny kupuje artykuły żywnościowe warte 2,6 miliarda szekli, wydając na inne niezbędne produkty – jak ubranie, obuwie, i sprzęt gospodarstwa domowego – dodatkowo 2,2 miliarda szekli (dane z 2006 roku).

   Zmieniają się również miejsca, w które *charedim* chodzą na zakupy. Przed około piętnastu laty nie istniały supermarkety dla *charedim*. Wyprawa do supermarketów w Ramat Gan czy w Tel Awiwie była wydarzeniem porów-

nywalnym do wyprawy za granicę. Wielkie lodówki, atrakcje, błyskotki i niekończące się półki pełne jedzenia oślepiały *charedim*. Obecnie nie ma dzielnicy w Bnei Brak, w której nie byłoby takiego supermarketu. W niektórych dzielnicach działa ich nawet kilka i toczą ze sobą ostrą rywalizację o klienta. Część sieci przeznaczonych dla *charedim* to filie wielkich sieci, występujące pod zmienionymi nazwami: Paszut Zol należy do grupy Ko-Op, sieci Alef i Szefa Szuk należą do Super Sol. W całym kraju istnieje (dane z 2008 roku) 36 ultraortodoksyjnych sieci, obracających 4 miliardami szekli rocznie.

Rozwój nie ograniczył się do branży spożywczej – praktycznie w każdej branży nastąpił rozwój sieci ultraortodoksyjnych, działających we wszystkich skupiskach *charedim* w Izraelu. Wielu *charedim* robi obecnie zakupy także w sieciach świeckich; widok ultraortodoksyjnej rodziny spacerującej w centrum handlowym nie jest już niczym nadzwyczajnym (szczególnie w centrum handlowym Ayalon nieopodal Bnei Brak i w centrach jerozolimskich). Niegdyś nie było przyjęte jadać na ultraortodoksyjnej ulicy. Dziś punkty sprzedające fast food rozlały się po skupiskach *charedim*. Również restauracje koszerne *le-mehadrin* otwierają się jedna po drugiej, a zapotrzebowanie wciąż rośnie.

Charedim są wiernymi pasażerami transportu publicznego. Do korzystania z niego zmusza ich rzeczywistość – 68% z nich (dane z 2006 roku) nie posiada samochodu. Jednakże ostatnio i ta norma ulega zmianie. W okresie świąt i w dni wolne od pracy wielu *charedim* wypożycza samochody, nie chcąc uzależniać rodzinnych wycieczek od zatłoczonego transportu publicznego.

W 2007 roku 82% *charedim* posiadało telefon komórkowy. Według danych jednej z firm telefonii komórkowej, działającej w sektorze ultraortodoksyjnym, na 250.000 właścicieli telefonów komórkowych używanych przez *charedim*, około 150.000 to telefony „koszerne". Są to aparaty, dopuszczone do użytku przez *charedim* przez specjalną komisję rabiniczną, w których dostępna jest jedynie funkcja rozmów (niedostępna jest zaś funkcja sms). Pierwszą firmą, która odpowiedziała na wezwania rabinów, była firma Mirs, co według badań rynku umożliwiło jej zdobycie 20% rynku ultraortodoksyjnego. W jej ślady poszły pozostałe firmy telefonii komórkowej. Pomimo jasnych dyrektyw ze strony rabinów, około 40% *charedim* obok „koszernego" telefonu posiada zwykły aparat, dzięki korzystaniu z rozmaitych promocji oferowanych przez operatorów telefonii komórkowej.

5. **Kultura spędzania wolnego czasu, rozrywki i rekreacji**. Zgodnie z ultraortodoksyjnym kodeksem postępowania, rozrywka i rekreacja są postrzegane negatywnie, jako marnowanie czasu, który mógłby być

poświęcony nauce Tory. Jednak inną sprawą jest tradycja, a inną rzeczywistość: według danych z badań przeprowadzonych w ostatnich latach, około 40% *charedim* jeździ na wakacje raz w roku, najchętniej w końcu sierpnia (po święcie Tisza be-Aw rozpoczyna się przerwa semestralna w jesziwach), w Pesach i Sukkot. Większość spędza wakacje w Izraelu, z całymi rodzinami. Najpopularniejszymi miejscami na urlop są „święte miasta": Tyberiada, Safed i Jerozolima.

Niektórzy preferują zorganizowane wyjazdy z pobytem w hotelu, inni, zwłaszcza biedniejsi, zamieniają się mieszkaniami z inną rodziną.Większość hoteli nie jest koszerna *le-mehadrin* w ciągu całego roku. Ultraortodoksyjne agencje turystyczne, z których część jest dobrze zorganizowana i zadomowiona na rynku, a część powstaje *ad hoc* na potrzeby turystyki w danym roku, starają się dostosować hotele do potrzeb ultraortodoksyjnej klienteli. Po wynajęciu hotelu na okres kilku lub kilkunastu dni, sprowadzają one zespół *maszgichim* koszerujących kuchnię, organizują programy zajęć i wycieczek, po czym uruchamiają akcję promocyjną. Większość rodzin nie korzysta z telewizorów i magnetowidów znajdujących się w pokojach hotelowych, lecz nie wszystkie – co znajduje swój wyraz w ogłoszeniach i *paszkwilach* (*paszkwil*, l. mn. – *paszkwilim* – odezwy wieszane na murach ortodoksyjnych dzielnic) skierowanych przeciwko organizatorom „koszernych wczasów", w których klienci przestrzegani są, by nie polegali na zapewnieniach agentów, lecz sprawdzili dokładnie, czy jadą w miejsce bez „obscenicznych urządzeń", które „niejednego doprowadziły do upadku". Poziom wczasów bywa różny. Niektórzy poprzestają na małym i wakacje spędzają w internatach jesziw, lecz coraz bardziej rozwija się branża luksusowych wycieczek dla *charedim*, w kraju i za granicą (do najpopularniejszych kierunków należą Austria i Szwajcaria). Mimo iż wakacje za granicą nadal przekraczają możliwości finansowe przeciętnego *charedi*, również w tym sektorze odczuwalny jest ostatnio wzrost wyjazdów za granicę, zarówno wśród turystów indywidualnych, jak i zorganizowanych. Coraz więcej *charedim* decyduje się również na spędzanie wolnego czasu w „świeckich" miejscach, takich jak publiczne parki czy place zabaw.

Stale wzrasta też popyt na przedstawienia i koncerty przeznaczone dla ultraortodoksyjnego odbiorcy, co doprowadziło do wyłonienia się grupy ultraortodoksyjnych celebrytów, przede wszystkim wśród piosenkarzy chasydzkich. Rozwija się ultraortodoksyjny przemysł filmowy oraz teatr, z racji norm skromności (*cnijut*) skierowany głównie do kobiet i dzieci.

6. **Kultura medialna**. Jeszcze niedawno prasa ultraortodoksyjna ograniczała się do gazety „Ha-Modia" (przezywanej „Prawdą" Agudat Israel); nieco później dołączył do niej „Jated Neeman", pretendujący do bycia wykład-

nią punktu widzenia Tory. Na rynku pojawiło się jeszcze kilka tygodników, lecz żaden z nich nie zdobył tak dobrej pozycji, jak dwa powyższe. W ostatnich latach wydarzyła się rewolucja w świecie ultraortodoksyjnych środków masowego przekazu. Powstawały nowe gazety, z których na wyróżnienie zasługuje „Ha-Mewaser", oparty na programie bardziej nowoczesnym i otwartym niż u jego poprzedników. Tygodniki „Miszpacha" i „Ba-Kehila" zdobyły poczesne miejsce na rynku, na którym jak grzyby po deszczu zaczęły także wyrastać gazety lokalne i bezpłatne.

Gazety te nie uprawiają „dworskiego dziennikarstwa" w rodzaju „ha-Modii" czy „Jated Neeman". W większości zatrudniają młodych dziennikarzy, nie bojących się wyciągać na powierzchnię problemów drążących społeczność *charedim*. O weekendowego czytelnika rywalizuje znacznie więcej gazet. Największy zasięg ma sieć gazet lokalnych „Kaw Itonut Datit", docierająca do 37,5% społeczeństwa ultraortodoksyjnego. Kolorowy tygodnik „Miszpacha" czyta 31,9%, weekendowe edycje „Ha-Modia" i „Jated Neeman" czyta w weekendy zaledwie 25,5% społeczeństwa ultraortodoksyjnego, co wynika z ostrej konkurencji ze strony tygodników i prasy lokalnej. Resztę rynku dzielą między sobą mniejsze magazyny, w tym także sprofilowane, jak na przykład „Kfar Chabad" dla chasydów Chabad czy „Idisz Sztrajml" dla czytających w jidysz.

„Kol Chai", religijna rozgłośnia radiowa, powstała i nadająca dla słuchaczy ultraortodoksyjnych oraz narodowo-religijnych (*dati-leumi*), zatrudnia prezenterów, dziennikarzy i korespondentów ultraortodoksyjnych, choć większość zespołu stacji rekrutuje się spośród społeczności narodowo-religijnej. W ciągu tygodnia słucha jej około 31% sektora. Niedawno powstała również nowa, ultraortodoksyjna rozgłośnia radiowa „Kol ba-Rama", zyskująca rosnącą popularność. Za jej uruchomienie odpowiada Ariel Konik (wydawca „Kaw Itonut Datit"). Sporo słuchaczy gromadzą również pirackie stacje radiowe, w większości skierowane do sefardyjskich *charedim*.

Ostatnimi laty zwiększyło się też zaangażowaniu *charedim* w ogólne środki masowego przekazu. Do wyróżniających się postaci należą Kobi Arieli, Jedidia Meir, Josi Elituw, Jakow Eichler i Israel Eichler.

Internet wdarł się do świata *charedim* mimo protestów ze strony rabinów i rozmaitej maści aktywistów. „[Sprzeciw elit wobec internetu] To dekret, któremu społeczność nie jest w stanie sprostać" – opisał sytuację Jehuda Meszi-Zahaw – mieszkaniec Mea Szearim, w młodości związany ze skrajnymi aktywistami z nurtu Neturei Karta. Z biegiem lat, zwłaszcza po założeniu organizacji Zaka, odszedł od skrajnych poglądów, a nawet zaczął działać na rzecz zbliżenia między świeckimi i religijnymi Żydami.

Przewrót, nawet jeśli jedynie częściowy, miał miejsce w połowie grudnia 2007 roku. Rabiniczna Komisja do spraw Mass Mediów" obwieściła, że zezwala *charedim* prowadzącym interesy na korzystanie z internetu, po tym, gdy znaleziono techniczne rozwiązania blokujące treści uznawane za szkodliwe i sprowadzające na złą drogę. Pozwolenie dotyczyło jedynie ograniczonej liczby stron internetowych, sprawdzonych i zatwierdzonych przez komisję. Przełom był możliwy dzięki ciągłej presji ultraortodoksyjnych przedsiębiorców, których branże zmuszały do używania internetu. Tymczasem wirus internetu rozprzestrzenił się w wielu domach. Forum „Be-Chadrei Charedim", założone w 2002 roku przez chasyda Chabad jako forum typu hyde park, z czasem przekształciło się w ogromny, najważniejszy i najbardziej opiniotwórczy portal ultraortodoksyjny. Forum, do którego w 2007 roku zapisanych było ponad 3.000 *charedim*, włączając w to dziennikarzy, posłów, i przedstawicieli inteligencji, podzielił się na rozmaite pomniejsze podfora tematyczne (rodzina, Chabad, informacje itp.), zarówno po hebrajsku, jak i w jidysz. Także sefardyjczycy stworzyli własne forum, będące trybuną protestu przeciw aszkenazyjskiej dyskryminacji.

Dla *Charedim* portal „Chadrei Charedim" pełni rolę „wirtualnej mykwy" – miejsca wymiany plotek i nowinek w społeczności. Tematy rozmów na forum są jednak znacznie zróżnicowane – od spraw codziennych, przez *najes* (jid. nowiny), po politykę. Nierzadko można znaleźć na forum krytykę liderów czy stanowiska społeczności w zasadniczych sprawach, na przykład w kwestii poboru do wojska, „społeczności uczących się" czy biedy z wyboru. Również zdjęcia, pojawiające się na forum, niejednokrotnie podważają stare normy.

Na początku 2008 roku działało w Sieci kilkadziesiąt ultraortodoksyjnych stron internetowych, z których część poświęcona była sferze *sacrum*, a część sferze *profanum* – gospodarce, rozrywce, informacjom, rodzinie itp.

Ultraortodoksyjny internet należy bez wątpienia do najważniejszych czynników, powodujących otwarcie się sektora na świat zewnętrzny, co z perspektywy socjologicznej oceniać można jako rewolucję informacyjną. Internet umożliwia zdobywanie wiedzy o otaczającym świecie bez wychodzenia z domu, z pominięciem cenzury i kontroli społecznej. Internet otwiera fora wymiany opinii. Wreszcie internet odkrywa przed *charedim* obrazy, które wcześniej były przed nimi cenzurowane, w tym strony erotyczne i pornograficzne, będące w świecie *charedim* jawnym pogwałceniem norm skromności (*cnijut*). Zjawisko to wstrząsa posadami świata ultraortodoksyjnego. Klosz, pod którym przez lata żyli *charedim*, zaczyna pękać. To z kolei spotyka się z krytyką ze strony „strażników bram" społeczności i można się spodziewać, że będzie się ona nasilać. Efekty jednak są już

widoczne: władza rabinicznego establishmentu słabnie i stopniowo postępuje proces zbliżenia między światem ultraortodoksyjnym i świeckim.

Należy podkreślić, że opisane powyżej zmiany są raczej wstępem do zmian. Co więcej, równolegle do procesu otwierania się i odchodzenia od radykalizmu, trwają procesy radykalizacji. Jest to zjawisko znane socjologii, w którym dwa procesy pośrednio równoważą się. Upłynie sporo czasu, nim ultraortodoksja zmieni się od wewnątrz, co będzie procesem niezwykle trudnym i bolesnym (już teraz proces ten pochłania wiele ofiar). Mimo to, wbrew innym autorom, jestem przekonany, że proces ów wydarzy się jeszcze w tej dekadzie, i będzie nadchodził w coraz silniejszych falach. Aż do teraz czekaliśmy na uderzenie pierwszej fali, które zaowocowało pojawieniem się pierwszych rys na murach ultraortodoksji oraz ukazaniem problemów i przeszkód czyhających na dalszej drodze. Druga fala uderzy szybciej i mocniej niż pierwsza, przemieniając zjawiska marginalne, wywołane przez pierwszą falę, w powszechne i dominujące.

Rozdział 4
Imigranci z byłego Związku Radzieckiego
Mała Rosja w Izraelu

KORZENIE SPOŁECZNOŚCI ŻYDOWSKIEJ W KRAJACH SŁOWIAŃSKICH

Nikt nie wie ze stuprocentową pewnością, kiedy i jak powstała społeczność żydowska w krajach słowiańskich. Istnieje przypuszczenie, że Żydzi przybyli na tereny Kaukazu, Czeczenii i Dagestanu już w okresie niewoli babilońskiej. Doświadczywszy prześladowań w okresie hellenistycznym i w czasie wojen muzułmańskich w Cesarstwie Perskim, osiedlili się nad brzegiem Morza Czarnego, na Półwyspie Krymskim i w Gruzji. W okresie między VII a początkiem XI wieku na terenach od Wołgi, przez góry Kaukazu, po Morze Czarne, Morze Kaspijskie i Półwysep Krymski powstało państwo Chazarów – Kaganat Chazarski. Chazarowie byli plemionami ludów koczowniczych i kupców, ich kolebką była prawdopodobnie Turcja. Wiedza historyczna o Chazarach jest luźno oparta na mało wiarygodnych źródłach, takich jak książki podróżnicze, *hagadot* (hebr. opowieści) i pisma religijne. Również odkrycia archeologiczne dostarczają wiedzy na ich temat.

Na początku XIX wieku historycy i filozofowie wysunęli przypuszczenie, iż przodkami Żydów aszkenazyjskich, w tym Żydów rosyjskich, byli Chazarowie, skupieni wokół Bulana, jak nazywano ich władcę. Według teorii chazarskiej, po upadku państwa chazarskiego w XIII wieku, wielu Żydów kaganatu migrowało na tereny Rosji i Polski, dając tym samym początek społeczności Żydów aszkenazyjskich. Żadna solidna podstawa empiryczna, ani też badania historyczno-genetyczne przeprowadzone w ostatnich latach nie potwierdzają tej tezy. Można przypuścić, że społeczność Żydów z Europy Wschodniej została uformowana na przestrzeni setek lat w drodze migracji, wypędzeń oraz konwersji na judaizm. Wypędzenia Żydów z krajów Europy Zachodniej, a także pogromy w czternastowiecznych Niemczech, doprowadziły do ich osiedlenia się w Polsce oraz na terenach na wschód od niej.

U schyłku XVIII wieku Rosja zajęła wielkie obszary Rzeczypospolitej, w efekcie około milion Żydów zostało włączonych pod rosyjskie panowanie, zatem Rosja stała się w owym czasie największym na świecie skupiskiem Żydów. Podobnie jak chrześcijanie w innych krajach, także chrześcijanie w Rosji patrzyli na Żydów nieprzychylnym okiem, nakładali na nich rozmaite nakazy oraz wydawali przeciwko nim liczne dekrety. Na przykład za panowania Katarzyny Wielkiej wytyczono Żydom „strefy osiedlenia", w których zmuszeni byli pozostawać. Zabroniono im zamieszkiwać na wsiach, o ile nie zajmowali się rolnictwem. Oczywiście, byli także władcy, jak car Aleksander II, którzy mieli więcej serca dla Żydów, jednak ogólną tendencją była wrogość oraz wykluczenie, sedno antysemickiej tradycji.

NOWY ANTYSEMITYZM I POCZĄTKI EMIGRACJI DO PALESTYNY

W końcu XIX oraz na początku XX wieku narodził się w Rosji nowoczesny antysemityzm („nowy"), będący kombinacją nienawiści religijnej i narodowej. Pogrom w Kiszyniowie (1903) oraz proces Bejlisa (1911) miały fundamentalne znaczenie w historii dziejów narodu żydowskiego, przyczyniając się do emigracji wielu Żydów z Rosji. Większość z nich uciekła do Stanów Zjednoczonych i Europy Zachodniej, a tylko niewielka część wybrała emigrację do Palestyny.

W Rosji, w przeciwieństwie do innych państw europejskich, ruch syjonistyczny kwitnął. Powstawały ważne organizacje oraz ruchy syjonistyczne, jak na przykład Chibat Syjon (hebr. *Chib(b)at Cij(j)on* – Miłość Syjonu). Faktem jest, że w drugiej połowie XIX wieku, tj. od czasu zorganizowanego ruchu emigracyjnego, Żydzi rosyjscy stanowili znaczną część populacji imigrantów. Duża grupa imigrantów z Rosji (25 tys. ludzi) przybyła do Palestyny już w okresie *pierwszej alii* (1882-1904) (hebr. *alija*, l. mn. *alijot – wstępowanie*; termin oznaczający powrót do ziemi Izraela), a jej członkowie pomagali tworzyć pionierskie rolnicze osady żydowskie, m.in. Riszon le-Cijon, Zichron Jaakow, Rechowot i Hederę. Około 40 tys. Żydów rosyjskich wyemigrowało do Palestyny w okresie *drugiej alii* (1904-1914), kiedy kładziono fundamenty życia społecznego Żydów w Palestynie.

REWOLUCJA BOLSZEWICKA A ŻYDZI

W lutym 1917 r. rządy w Rosji przeszły z rąk cara Mikołaja II z dynastii Romanowów w ręce Gieorgija Lwowa stojącego na czele liberałów. Nastał

koniec pięćsetletnich rządów carów. W przeciągu trzech miesięcy władza przeszła w ręce Aleksandra Kiereńskiego.

W październiku tego samego roku (1917), wybuchła rewolucja bolszewicka. Komuniści, pod wodzą Włodzimierza Iljicza Lenina, obalili liberalny rząd Aleksandra Kiereńskiego i przejęli władzę – początkowo w Moskwie, a stopniowo również w innych częściach Rosji (wojna domowa trwała kilka lat). W XX wieku ZSRR stał się jednym z dwóch mocarstw światowych. Drugim mocarstwem było oczywiście USA. Pomiędzy nimi zaostrzała się zimna wojna odzwierciedlająca walkę dwóch konkurujących ideologii. Po jednej stronie socjalizm i dyktatura, po drugiej demokracja i kapitalizm.

Szacuje się, że w rewolucji w Rosji, w pogromach i towarzyszących im rzeziach, zabito między 70 tys. a 250 tys. Żydów. Wielu z nich zginęło z rąk tzw. Białej Armii, ponieważ byli podejrzewani o związki z bolszewizmem. Stosunek władzy do Żydów polepszył się po zwycięstwie „czerwonych"; między innymi władze sowieckie wyznaczyły terytorium pod utworzenie Żydowskiego Obwodu Autonomicznego w Birobidżanie (ostatecznie projekt ten nie powiódł się).

OKRES MIĘDZYWOJENNY

Powstały po rewolucji bolszewickiej aparat władzy komunistycznej, wojna domowa oraz I wojna światowa w ogromnym stopniu zmieniły życie Żydów w Związku Radzieckim. Przede wszystkim przyczyniły się do zmniejszenia ich liczby. Z pięciu milionów Żydów, którzy zamieszkiwali carską Rosję do wybuchu I wojny światowej, pozostało około trzech milionów. Część Żydów – na mocy ustaleń, jakie zapadły po wojnie – stała się obywatelami polskimi.

Konstytucja Związku Radzieckiego nadawała równe prawa wszystkim obywatelom oraz gwarantowała suwerenność wszystkim narodom zamieszkującym w jego granicach, w tym także i Żydom. Lenin wydał nawet rozkaz zakazujący jakichkolwiek przejawów antysemityzmu. Aby zsowietyzować naród żydowski, aparat władzy państwowej utworzył dwa specjalne organy do spraw Żydów: *Komisarion* (Komisariat Żydowski) do spraw żydowskich oraz *Jewsekcję*. Komisarion rozwiązał wszystkie instytucje żydowskiego życia społecznego w imię jedności narodowej i zabronił działalności partii żydowskich. Podobnie i Jewsekcja wszelkimi sposobami zwalczała Żydów, w szczególności religię żydowską, język hebrajski oraz najmniejsze przejawy ruchu obywatelskiego.

Częścią walki przeciwko religii żydowskiej i jej liderom były organizowane przez Jewsekcję popisowe procesy publiczne, w których skazywano za prak-

tykowanie judaizmu i przestrzeganie przykazań religii żydowskiej, m.in. za praktykowanie micwy obrzezania, a także za tradycyjne nauczanie w chederze. W procesach orzekano karę śmierci dla wyznawców i przywódców judaizmu. W konsekwencji zamykano domy modlitw, aresztowano rabinów, zabraniano druku modlitewników żydowskich (hebr. *sidur*, l. mn. *sidurim*), konfiskowano zwoje Tory i zabraniano micwy obrzezania (hebr. *Micwat ha-Mila*). Prześladowania i zakazy zepchnęły działalność religijną do podziemia. Władze Związku Radzieckiego nałożyły ponadto ograniczenia na ruch syjonistyczny. Wszyscy uczestnicy ogólnorosyjskiej Rady Syjonistycznej, która zebrała się w Moskwie, zostali aresztowani (1920). Na syjonistów nałożono zakaz zgromadzeń, zakaz wysyłania i otrzymywania listów z Palestyny oraz zakaz wydawania książek hebrajskich. Wielu z działaczy ruchu syjonistycznego zostało aresztowanych i wysłanych do pracy przymusowej w obozach na Syberii. Organizacja *He-Chaluc* (hebr. pionier), przygotowująca swoich członków do emigracji do Palestyny, została zlikwidowana (1926), a działalność *Poalej Syjon* (hebr. *Poale Cijon* – Robotnicy Syjonu), socjalistycznej partii syjonistycznej, zdelegalizowano (1928).

Prześladowania dotykały także żydowskich działaczy Partii Komunistycznej. W trakcie stalinowskich czystek wielu z nich wypędzono do obozów pracy na Syberii lub fizycznie unicestwiono w egzekucjach bez procesu. Artyści, pisarze i naukowcy pochodzenia żydowskiego byli oskarżani o zdradę, aresztowani, a następnie posyłani na śmierć.

Wobec braku odrębnych instytucji społecznych i wychowawczych, jak również w obliczu prześladowań religijnych, stale rosła asymilacja Żydów w Związku Radzieckim. Pogłębiało się ich odcięcie od tradycji i zwyczajów żydowskich, od Żydów Diaspory oraz od Żydów mieszkających w Palestynie. Niemniej jednak, mimo prześladowań i odcięcia kulturowego, projekt syjonistyczny nie zniknął ze świadomości rosyjskich Żydów. Wiadomości napływały różnymi kanałami. Granice nie były szczelnie zamknięte. W okresie nazywanym *trzecią aliją* (1919–1923) do Palestyny wyjechało 15.800 rosyjskich Żydów. Liczba *olim* (hebr. *ole*, l. mn. *olim* – robiący aliję, imigrant) z Rosji w tych latach stanowiła 50% ogólnej populacji *olim* w Palestynie. Podobna liczba Żydów rosyjskich (15.500) zrobiła *aliję* w latach 1924–1931.

W ramach kolektywizacji ludności i tworzenia obwodów autonomicznych dla narodów ZSRR, władze sowieckie opracowały plan osadnictwa rolniczego dla narodu żydowskiego w Birobidżanie, we wschodnim obszarze Związku Radzieckiego (1928). Sześć lat po stworzeniu planu osadnictwa, Birobidżan ogłoszony został Żydowskim Obwodem Autonomicznym (1934). Język jidysz uznano za język urzędowy Obwodu. Mimo propagandy, Żydzi radzieccy nie przenosili się masowo do Birobidżanu, a wielu z tych, którzy przybili z zamia-

rem osiedlenia się w Obwodzie, szybko opuszczało ten region. W szczytowym okresie osadnictwa Żydzi stanowili tylko jedną piątą mieszkańców Obwodu. Projekt zakończył się fiaskiem.

W latach trzydziestych, pod wpływem zmian zachodzących w samym państwie, zmienił się charakter ekonomicznej aktywności Żydów w Związku Radzieckim. Likwidowano małe prywatne gospodarstwa, a w ich miejsce zakładano wielkie gospodarstwa państwowe; rozwijały się przemysł i usługi. W tym czasie Żydzi byli przedstawicielami wolnych zawodów, pracowali jako nauczyciele, lekarze i naukowcy, byli też artystami. Odnotowano także wzrost liczby Żydów zatrudnionych w księgowości i w administracji. Społeczność żydowska, będąca w większości społecznością robotników i rzemieślników, w ciągu kilku dziesięcioleci zmieniła się i przekształciła w klasę średnią. Na tym etapie emigracja do Ziemi Izraela nie była możliwa.

II WOJNA ŚWIATOWA I ZAGŁADA ŻYDÓW ZSRR

Przed II wojną światową ZSRR zamieszkiwało około 3 milionów Żydów. W latach 1939–1940 Związek Radziecki zaanektował tereny wschodniej Rzeczypospolitej, państwa bałtyckie, Besarabię oraz północną Bukowinę. Na obszarach tych zamieszkiwało 1.880–1.900 tys. Żydów, a wśród nich 250–300 tys. żydowskich uchodźców, którzy uciekli z terenów podbitej przez Niemców Polski. W rezultacie, w czasie niemieckiej inwazji na ZSRR w czerwcu 1941 r., pod rządami sowieckimi znalazło się 5.150–5.250 tys. Żydów. Ponad połowa ogólnej populacji Żydów w Europie. Oczywiście, populacja żydowska była bardzo zróżnicowana pod względem struktury społecznej, stylu życia, nawet pod względem świadomości i tożsamości narodowej. Byli wśród niej na przykład *maskilim* (hebr. *maskil*, l. mn. *maskilim* – oświecony) czyli Żydzi zintegrowani z sowiecką administracją, sztuką i nauką. Grupa ta była wyraźnie zasymilowana, zeświecczona i słabo przywiązana do tradycji religii żydowskiej. Obok istniały również wiejskie społeczności żydowskie, które w większości podtrzymywały tradycję, posługiwały się językiem jidysz, a ich życie koncentrowało się wokół tekstów i symboli żydowskich. ZSRR był jedynym państwem w Europie, które zostało podbite częściowo i którego ludność została rozdzielona między dwie strefy: część ludności znalazła się pod władzą okupacyjną nazistów, druga część we władzy Sowietów.

W czasie przygotowań do Planu Barbarossa armia niemiecka otrzymała rozkaz zgładzenia wszystkich Żydów. Ich eksterminację na terenach okupowanych przez Niemców prowadzono według rozmaitych metod: poddawano Żydów torturom, umieszczano w gettach, głodzono, wykonywano egzekucje,

wysyłano do obozów zagłady. Tylko nieliczni spośród ludności nieżydowskiej narażali swoje życie i ukrywali Żydów. Część ludności, wśród której były osoby zajmujące średnie i najniższe stanowiska w aparacie sowieckim, kolaborowała z Niemcami i czynnie pomagała w mordowaniu Żydów. Reakcja większości miejscowej ludności, na oczach której dokonywała się zagłada Żydów, wahała się przeważnie między obojętnością a radością z krzywdy bliźniego. Także radziecki ruch partyzancki, w którego szeregach walczyło wielu Żydów, nie podjął prawie żadnych kroków zmierzających do uratowania ich, skupiając się raczej na zadawaniu strat wrogowi, niszczeniu dróg transportowych oraz na innych nieregularnych działaniach tego typu. Co więcej, również wśród partyzantów powszechne były antysemickie zachowania wobec współwalczących Żydów.

Z początkiem inwazji niemieckiej na ZSRR, mężczyźni – w tym i Żydzi – zostali powołani do czynnej służby wojskowej. Wielu Żydów, także tych, na których nie ciążył obowiązek poborowy, walczyło w szeregach Armii Czerwonej. Niektórzy twierdzą, że ich odsetek w armii był większy od odsetka, jaki stanowili w całej populacji państwa. Także w najwyższym dowództwie Armii Czerwonej Żydzi stanowili liczną grupę. Co najmniej 161 tys. bojowników pochodzenia żydowskiego otrzymało odznaczenia za zasługi wojenne, co stawia ich na piątym miejscu wśród innych narodów, mimo że przed wybuchem II wojny światowej byli na siódmym miejscu pod względem wielkości populacji. Najwyższym odznaczeniem za posłuszeństwo w walce był tytuł honorowy Bohatera Związku Radzieckiego. Podczas wojny przyznano go 11.612 żołnierzom i dowódcom Armii Czerwonej. Wśród tych, którzy dostąpili zaszczytu, było około 150 Żydów; 52 z nich poległo w walce.

Wraz z wyzwoleniem terenów okupowanych ZSRR tylko nieliczni Żydzi powrócili do swoich domów. Czekała na nich gorzka rzeczywistość. Całe wsie starte z powierzchni ziemi, wielkie obszary zmienione w cmentarzyska, nieme i przerażające.

ROZCZAROWANIE STALINEM I ZIMNY PRYSZNIC DLA IZRAELSKIEJ LEWICY

W roku 1943 grupa intelektualistów żydowskich, z inicjatywy Ławrientija Berii, utworzyła Żydowski Komitet Antyfaszystowski (ros. *JAK, Jewriejskij Antifaszistskij Komitiet*). W czasie wojny Komitet pełnił ważne funkcje propagandowe. Po wojnie jego rola zmalała, głównie z uwagi na kontakty nawiązane w państwach Zachodu, jak również z powodu obaw przed dążeniami narodowościowymi Żydów po utworzeniu Państwa Izrael. Nadzieja, iż wła-

dze sowieckie – po tym jak Żydzi wykazali się wiernością wobec Matki Rosji i po traumie, jaką przeżyli – przeprowadzą szeroką kampanię w celu wyeliminowania antysemityzmu, szybko zgasła. Rosja wróciła do punktu wyjścia, nie nauczyła się swojej lekcji. Żydzi ZSRR bardzo szybko zorientowali się, że antysemityzm nie tylko nie został wyeliminowany, ale że jest on podsycany przez władzę centralną.

Na początku 1948 r. w zaaranżowanym wypadku został zamordowany przewodniczący Żydowskiego Komitetu, aktor Żydowskiego Teatru Miejskiego w Moskwie, Solomon Michoels. W ciągu kilku lat aresztowano i uwięziono pozostałych członkowie Komitetu. Część z nich zamordowano w więzieniu. Działania te były częścią tajnej kampanii przeciwko tzw. „kosmopolitom"; wiadomo było, że chodzi o Żydów.

O dziwo, nie przeszkodziło to ZSRR zaopatrywać walczących syjonistów w broń i popierać ich dążenia do utworzenia międzynarodowej siedziby dla narodu żydowskiego, a co za tym idzie stanąć po stronie syjonistów w głosowaniu Organizacji Narodów Zjednoczonych. Entuzjastyczne przemówienia delegatów Związku Radzieckiego w ONZ (m.in. Andrieja Gromyko) na temat słusznych praw narodu izraelskiego do palestyńskiej ojczyzny, dotarły do Żydów i obudziły ich nadzieje. Do otworzonej w Moskwie Ambasady Izraelskiej kierowano liczne prośby o to, aby zaciągnąć się do sił zbrojnych Izraela i walczyć przeciwko państwom arabskim.

Jednak nadzieja wnet została rozwiana. Wraz z proklamowaniem Państwa Izrael w 1948 roku zabroniono *alii* z ZSRR do Izraela. Ponieważ tylko uchodźcy z Polski mogli opuścić Związek Radziecki, tysiące Żydów rosyjskich starało się wykorzystać szansę i dotrzeć do Izraela przez Polskę, podając się za jej obywateli. Była to ostatnia fala uchodźców przed zamknięciem żelaznej kurtyny dla obywateli ZSRR. W rzeczywistości granice nie były jednak hermetycznie zamknięte, ponieważ na przestrzeni lat zdarzały się niewielkie odpływy emigrantów żydowskich z ZSRR. Jakimś sposobem zdołali okrężnymi drogami uzyskać pozwolenie na zrobienie *alii* albo wydostać się ze Związku Radzieckiego przez kraje ościenne. Według danych izraelskiego Centralnego Biura Statystycznego (hebr. *Ha-Liszka ha-Merkazit le-Statistika*) od 1948 do 1971 roku z republik europejskich ZSRR przybyło do Izraela około 51 tys. ludzi.

Jak mówiono, do śmierci Stalin mógł spać spokojnie. Po zwycięstwie nad nazistami, powiększeniu imperium sowieckiego o Europę Wschodnią i Centralną oraz po niekwestionowanym ustanowieniu władzy absolutnej Stalin mógł spocząć na laurach, lecz właśnie w tym okresie wznowił swoją kampanię wielkich czystek i procesów pokazowych przeciwko wydumanym wrogom pań-

stwa – w starym, dobrym stylu sądownictwa Moskwy z lat 30-tych. Tym razem los padł na naród żydowski, ruch syjonistyczny i Państwo Izrael.

W końcu 1952 roku zorganizowano w Pradze – w Republice Czechosłowacji, państwie satelickim działającym według rozkazów Związku Radzieckiego – pokazowy proces grupy urzędników państwowych, oskarżonych o „agenturę na rzecz imperializmu amerykańskiego". Główne miejsce na ławie oskarżonych zajął Rudolf Slánský, z pochodzenia Żyd. W procesach, przygotowanych przez sądy praskie, podkreślano żydowskie pochodzenie Slánskiego oraz większości innych oskarżonych. Procesy zakończyły się wyrokami skazującymi, Slánský otrzymał karę śmierci. Jeszcze nie ucichło echo procesów praskich, gdy 13 stycznia 1953 r. Związek Radziecki ogłosił postawienie przed sądem dziewięciu lekarzy pochodzenia żydowskiego („sprawa lekarzy kremlowskich"). Zostali oskarżeni o przynależność do organizacji żydowskiej mającej związki z dobroczynnym JOINT'em (ang. *American Jewish Joint Distribution Committee*). Ponadto posądzono ich o spisek mający na celu otrucie przywódców Związku Radzieckiego. Jak dowodzono, w przeszłości lekarze przyczynili się do śmierci dwóch przywódców sowieckich. Jednym z nich miał być Andriej Żdanow. Teraz spisek, zdemaskowany przez radziecką lekarkę, dr Lidię Timaszuk, miał na celu uśmiercenie pięciu wysokich rangą dowódców wojskowych, w tym admirałów i marszałków: Iwana Koniewa, Aleksandra Wasilewskiego i Siemiona Timoszenkę. Media sowieckie okrzyknęły lekarzy żydowskich „przebierańcami w białych kitlach". Równocześnie zaczęły pojawiać się pogłoski o przewidywanych wypędzeniach Żydów ze Związku Radzieckiego.

Sprawa procesu wstrząsnęła Izraelem. Doszło do odłączenia od Mapam (hebr. *Mifleget Poalim Meuchedet*) frakcji lewicowej pod przywództwem Mosze Sneh'a; w dalszej perspektywie proces ten spowodował podział w ruchu kibucowym. 4 kwietnia 1953 r., niecały miesiąc po śmierci Stalina, wydano w Moskwie oficjalny komunikat o uwolnieniu lekarzy, po tym jak zostali oczyszczeni z zarzutów; ujawniono też, że ich zeznania zostały wymuszone groźbami. Z czasem ogłoszono, że osoby odpowiedzialne za sfingowanie spisku zostały zatrzymane i ukarane. Uwolnienie lekarzy było pierwszą jaskółką odwilży po śmierci Stalina. Po tych wydarzeniach, 20 lipca 1953 r., obwieszczono odnowienie stosunków dyplomatycznych między Związkiem Radzieckim a Państwem Izrael. Wcześniej bowiem (11 lutego 1953) Sowieci zerwali stosunki dyplomatyczne z Izraelem, po tym jak członkowie Podziemia Crifin (hebr. *Machteret Crifin* – „nacjonalistycznego podziemia rekrutującego się z bojowników Lechi", utworzonego na początku lat 50-tych wskutek zajść antysemickich i antyizraelskich w Bloku Wschodnim w latach 1952–1953, których apogeum były Procesy Praskie) podłożyli bombę pod ambasadę radziecką w Ramat Gan.

Józef Stalin zmarł 5 marca 1953 roku. Po jego śmierci członkowie dogmatycznych ruchów lewicowych ogłaszali żałobę (w szczególności członkowie ruchu *Ha-Szomer ha-Cair*). W czasopiśmie „*Al ha-Miszmar*" (hebr. Na Straży) opisywano życie Stalina; wydrukowano tam również nekrolog po jego śmierci. Gdy wszystkie zbrodnie Stalina zaczęły wychodzić na jaw, przyszło otrzeźwienie, wywołując chwilowy rachunek sumienia.

Można byłoby przypuszczać, iż śmierć Stalina położy kres groźbom wiszącym nad kulturą i narodowością 3 milionów Żydów zamieszkujących ZSRR. Jednakże w okresie spuścizny stalinowskiej kontynuowane były działania mające na celu wynarodowienie Żydów. Spośród 450 domów modlitwy, które do 1953 roku ostały się na terenie ZSRR, w ciągu następnej dekady władze sowieckie zamknęły ponad 350. Być może koniec terroru stalinowskiego czynił walkę łatwiejszą, lecz jego praktyki nadal były głęboko zakorzenione w świadomości spadkobierców.

ZA ŻELAZNĄ KURTYNĄ

Otwarcie granic Związku Radzieckiego dla odwiedzających (dziennikarzy, turystów, artystów, sportowców i wielu różnych delegacji) w okresie post-stalinizmu umożliwiło obywatelom ZSRR żydowskiego pochodzenia, świadomym swojej narodowości i religii (już wówczas stanowili tylko niewielką część ogólnej populacji żydowskiej) zdobycie licznych i wiarygodnych informacji na temat tego, co się dzieje w Izraelu oraz jak wygląda sytuacja Żydów na świecie.

Po II wojnie światowej część Żydów wróciła do judaizmu, mimo iż wielu z nich wychowano w duchu ateizmu (należy zaznaczyć, że w 1929 roku do sowieckiej organizacji *Ha-Kofrim ha-Lochamim* (hebr. Walczący Ateiści) należało 200 tys. Żydów, którzy wraz z rodzinami stanowili ponad jedną trzecią populacji żydowskiej w Związku Radzieckim). Oznaką powrotu do religii był napływ Żydów do domów modlitw w całym kraju, w szczególności zaś do Wielkiej Synagogi w Moskwie. Dom modlitwy (synagoga) pełnił funkcje nie tylko ściśle religijne, lecz odgrywał też bardzo ważną rolę narodową, będąc niemal jedynym miejscem spotkań dla Żydów oraz zapewniając wielu spośród nich pomoc materialną i duchową.

W latach 1949-1953, w okresie największego terroru stalinowskiego skierowanego przeciw ludności pochodzenia żydowskiego, odnotowano znaczny spadek liczby uczęszczających do synagogi w czasie szabatu oraz w dni powszednie. Jednocześnie w okresie świątecznym, przede wszystkim podczas Strasznych Dni (hebr. *Jamim ha-Noraim*), Żydzi – zwłaszcza młodzi – licznie

przybywali do synagog. Zgromadzenia i modlitwy odprawiano w tajemnicy, w strachu przed antysemickim społeczeństwem. Wyjątkiem były rejony zamieszkiwane przez społeczności górskie Żydów gruzińskich czy bucharskich, gdzie wolno było stosunkowo swobodnie praktykować religię (zamieszkująca tam ludność wyznania muzułmańskiego była o wiele bardziej tolerancyjna niż chrześcijanie).

Punktem zwrotnym w przebudzeniu narodowo-syjonistycznym okazał się rok 1956 i operacja „Kadesz" (hebr. *Miwca Kadesz*), a także jej następstwa. Przebudzenie narodowe objęło swoim zasięgiem nowe kręgi społeczności żydowskiej, w tym młodzież, która do tej pory trzymała się z dala od spraw żydowskich i syjonistycznych. W czasie trwania operacji „Kadesz" organizowano zbiórki pieniędzy dla izraelskiego funduszu *Keren ha-Magen* (hebr. Fundusz Obrony Tarczy). Znacząco wzrosło zainteresowanie Izraelem oraz możliwościami emigracji. Radzieccy Żydzi odważali się jawnie sprzeciwiać jaskrawej propagandzie antyizraelskiej tego okresu.

Począwszy od połowy lat 50-tych do połowy lat 60-tych, odnowa kultury żydowskiej daje się szczególnie zauważać w dużych miastach. Organizowane są koncerty i spektakle jidysz, powstają amatorskie zespoły, towarzystwa czytelnicze i śpiewacze (np. towarzystwo twórczości Szolema Alejchema), wydawane są żydowskie czasopisma i książki w języku jidysz. Przedstawienia teatralne, koncerty i inne wydarzenia kulturalne były istotnym elementem działalności syjonistycznej, podtrzymującym jej żar i wzmacniającym tożsamość narodową żydowskiego społeczeństwa ZSRR. Paradoksalnie, zarówno władze sowieckie, jak i ruch syjonistyczny używały teatru i działań artystycznych w celach propagandowych.

Żar judaizmu tlił się jeszcze w domach modlitw, szczególnie w okresie świąt, kiedy tysiące modlących się przybywało do synagog. Władze sowieckie nie ustępowały w wysiłkach, aby nie dopuścić do zgromadzeń – w większości przypadków bez powodzenia.

ŻYDZI AMERYKAŃSCY ANGAŻUJĄ SIĘ W WALKĘ O PRAWO DO WYJAZDU DLA ŻYDÓW ZSRR

W dniach 22–24 września 1954 roku Komisja Kongresu Stanów Zjednoczonych dla Agresji Komunistycznej wysłuchiwała zeznań przywódców organizacji żydowskich na temat tragicznej sytuacji Żydów w Związku Radzieckim. Było to pierwsze oficjalne działanie podjęte przez Stany Zjednoczone na rzecz Żydów radzieckich po śmierci Stalina. Zeznawano o dyskryminacji, o prześladowaniach religijnych oraz o polityce przymusowej asymilacji. Informacje

te idealnie pasowały do negatywnego obrazu ZSRR ze szczytowego okresu zimnej wojny. Jednym z pierwszych prominentnych działaczy na rzecz Żydów ZSRR był senator żydowskiego pochodzenia, Jacob K. Javits.

Nie ma wątpliwości, że ze wszystkich mocarstw zachodnich Stany Zjednoczone miały największą możliwość wpływu na politykę Związku Radzieckiego w sprawie żydowskiej, zarówno ze względu na swoją siłę polityczną, jak również dzięki potencjałowi ekonomiczno-handlowemu. Naturalnie więc wysiłki i starania Państwa Izrael oraz Żydów amerykańskich były skierowane do rządu amerykańskiego, aby wypłynął, na ile to możliwe, na poprawę sytuacji Żydów w Związku Radzieckim.

Pierwsze owoce tych działań pojawiły w okresie prezydencji Johna F. Kennedy'ego, którego ambicją było otwarcie nowej karty w stosunkach między Wschodem a Zachodem, czemu służyć miało utrzymywanie bliskich kontaktów z Chruszczowem. We wrześniu 1963 roku senatorowie Jacob K. Javits i Abraham Ribicoff oraz sędzia Sądu Najwyższego Arthur Joseph Goldberg zwrócili się do Kennedy'ego z prośbą o cichą interwencję na rzecz Żydów w ZSRR, z wykorzystaniem do tego kanałów dyplomatycznych. Równocześnie stopniowo rosła świadomość międzynarodowa na temat sprawy żydowskiej. W wielu instytucjach i organizacjach międzynarodowych – np. w ONZ i w Radzie Europy – pojawiały się dyskusje na temat sytuacji Żydów w ZSRR. Były to zaledwie pierwsze kroki, podejmowane bardzo ostrożnie, jak zresztą cała polityka prowadzona w tym czasie przez mocarstwa. Należy zauważyć, że w tym okresie ZSRR zaczęło odgrywać znaczącą rolę na arenie polityki bliskowschodniej, udzielając rosnącego poparcia państwom arabskim, jawnie zwalczającym Izrael.

Odrodzenie żydowskiej tożsamości narodowej w Związku Radzieckim oraz jawna i rozległa działalność syjonistyczna, jak również echa walki żydowskiej społeczności międzynarodowej na rzecz Żydów w Związku Radzieckim, stopniowo wpływały na władze, które zmuszone były poświęcić więcej uwagi czemuś, co nazywały kwestią w stosunkach wewnętrznych. Z uwagi na rozgłos sprawy na arenie międzynarodowej, Związek Radziecki był teraz bardziej wyczulony na problem społeczności żydowskiej.

W końcu kwietnia 1964 powstały w Stanach Zjednoczonych dwa ruchy mające na celu wywalczenie dla Żydów radzieckich prawa do opuszczenia kraju. Na Amerykańsko-Żydowskiej Konferencji do Spraw Żydów Sowieckich (*American Jewish Conference on Soviet Jewry*) w Waszyngtonie wybrano, z cichym poparciem rządu izraelskiego, 24 przewodniczących największych amerykańskich organizacji żydowskich. Po upływie trzech tygodni zawiązano bojówkę studencką *Maawak ha-Studentim lemaan ha-Jahadut* (hebr. *Walka o Żydów Sowieckich*; ang. *Student Struggle for Soviet Jewry – SSSJ),* jako jednostkę działającą

w terenie. Utworzenie tej organizacji było, w dużej mierze, prywatną inicjatywą jednego człowieka, uciekiniera z Niemiec – Jaakowa (Jacoba) Birnbauma. Uważał on, że działania polityczne oraz naciski dyplomatyczne nie są wystarczające. Zwołał około dwustu studentów w sali Uniwersytetu Columbia w Nowym Jorku. 1 maja zorganizowano pierwszą demonstrację: około tysiąca młodych ludzi z Uniwersytetu Columbia, Queens College, Yeshiva University oraz z Żydowskiego Seminarium Teologicznego (ang. *Jewish Theological Seminary*) utworzyło koło na ulicy przed budynkiem misji sowieckiej przy ONZ i przez cztery godziny w kompletnej ciszy pikietowało na znak solidarności z „uciszonymi Żydami". Niełatwo było przekonać Żydów amerykańskich do wyjścia i publicznej walki, która komplikowała stosunki między mocarstwami. Także Żydzi ultraortodoksyjni (hebr. *charedim*), w szczególności przywódcy ruchu Chabad Lubawicz, którym udało się wysłać swoich chasydów do ZSRR, obawiali się, że ingerencja Zachodu tylko rozzłości Kreml i pogorszy sytuację Żydów radzieckich.

Ruchy wolnościowe i atmosfera zmian w USA, walka o prawa obywatelskie i podstawowe swobody (prawa czarnych, kobiet i młodych) oraz zaangażowanie się w zimną wojnę, w wojnę w Korei i w Wietnamie – wszystko to przygotowało podłoże do walki społecznej mającej na celu wyswobodzenie Żydów z ZSRR. Pod naciskiem USA, władze Związku Radzieckiego umożliwiły wyjazd niewielkiej liczbie Żydów. Po wojnie sześciodniowej możliwość tę na powrót zlikwidowano.

ASIRE CIJON PROSZĄ: „WYPUŚĆ LUD MÓJ"

Brakuje danych, które obrazowałyby stosunek większości Żydów z ZSSR do Państwa Izrael w czasie wojny sześciodniowej. Możliwe, że powszechnie przyjęta opinia, według której wojna ta była główną przyczyną przebudzenia narodowo-syjonistycznego, jest przesadzona. Nie ma jednak żadnej wątpliwości, że wojna wywarła niemały wpływ na część populacji żydowskiej, zwłaszcza na młode pokolenie urodzone w latach II wojny światowej lub zaraz po niej. Zasymilowany Żyd, niezaprzeczalnie przedstawiciel większości populacji żydowskiej, być może wolał ignorować istnienie Izraela, jednakże brawurowe zwycięstwo tego państwa w wojnie wywoływało u niego poczucie dumy i satysfakcji z porażki strony arabskiej wspieranej przez siły sowieckie.

Z całą pewnością zwycięstwo Izraela w wojnie sześciodniowej odbiło się szerokim echem także za żelazną kurtyną. Dodało impetu sporej grupie Żydów i było impulsem dla nowej fali entuzjazmu syjonistycznego. Wielu Żydów przestało się obawiać i wystąpiło o pozwolenie na wyjazd. Ukształto-

wało się nowe pokolenie *seruwnikim* (hebr. Żyd, któremu odmówiono prawa do emigracji ze Związku Radzieckiego; inne nazwy to *refusenik*, l. mn. *refusenikim*, lub *asir(e) cijon*), którym udało się wykorzystać do swojej walki przedstawicieli zachodnich mediów w Moskwie. W rzeczywistości wpływ był wzajemny: zdecydowane działania Żydów amerykańskich ośmieliły Żydów radzieckich do pokonania ich starych lęków i do odważnej walki o prawo do alii. Działania *seruwnikim* utwierdziły Żydów amerykańskich co do słuszności i jeszcze bardziej wzmocniły ich wysiłki na rzecz wyswobodzenia współbraci w ZSRR.

Próbując zmierzyć się z problemem, władze sowieckie stosowały podwójną taktykę. Część działaczy aresztowano; miało to zastraszyć pozostałych. Najbardziej „krzykliwym" wydano jednak pozwolenia na opuszczenie kraju, aby tym samym oddzielić ich od Żydów pozostających w Związku Radzieckim.

Rezultaty były odwrotne do oczekiwań; na całym świecie, a zwłaszcza w Izraelu, wzrosło poparcie dla walki o prawo do alii.

Jednym z najwybitniejszych i najbardziej wpływowych działaczy tego czasu był Jaakow Kedmi, urodzony się w Związku Radzieckim jako Jasza Kazakow, w 1967 roku dwukrotnie wtargnął do Ambasady Izraelskiej w Moskwie, żądając udzielenia mu pomocy w zrobieniu *alii* do Izraela. W obawie, że jest to prowokacja ze strony KGB, pracownicy ambasady nie śpieszyli się, aby mu pomóc. Kazakow wtargnął więc do Ambasady Stanów Zjednoczonych i przedstawił podobne żądania. Został zatrzymany, a następnie przesłuchiwany w piwnicach więzienia KGB. W tym czasie przesłano mu wezwanie do służby w Armii Czerwonej, jednakże sprzeciwił się poborowi. W zamian zadeklarował chęć służby w Siłach Zbrojnych Izraela (hebr. *Cahal*, skrót od hebr. *Cawa Hagana le-Jisrael*). W grudniu 1967 roku Kazakow zwrócił się z listem do władz, wydrukowanym przez dziennik „Washington Post". Zrzekał się obywatelstwa radzieckiego i prosił o umożliwienie mu *alii* do Izraela. Dwa miesiące po opublikowaniu listu, w lutym 1968, Kazakow został wydalony ze Związku Radzieckiego i sam pojechał pociągiem do Wiednia. Stamtąd, dwudziestoletni wtedy chłopak, udał się do Izraela.

W Izraelu Kazakow kontynuował swoją ożywioną działalność, żądając jawnej pomocy dla Żydów Związku Radzieckiego w walce o prawo do emigracji do Izraela. Działał odwrotnie do oficjalnej polityki Izraela, utrzymującego, że lepiej jest prowadzić działania po cichu, aby nie narażać się władzom sowieckim. Rząd izraelski z początku nawet obawiał się, że Kazakow może być agentem KGB. Przy wsparciu deputowanych Knesetu, którzy przedstawiali go jako bohatera narodowego, Kazakow zdołał jednak zyskać zainteresowanie izraelskiej opinii publicznej i stał się jednym z pierwszych jawnych działaczy społecznych na rzecz Żydów z ZSRR.

W 1970 roku Kazakow poleciał do Nowego Jorku, gdzie wraz z innym działaczem *alii*, Dowem Sperlingiem, zorganizował dziewięciodniowy strajk głodowy naprzeciwko budynku Organizacji Narodów Zjednoczonych. Strajk odbił się szerokim echem w Izraelu i na świecie. Podczas protestu Kazakow posłużył się biblijnym wersetem: „Szalach et Ammi" (hebr. *Wypuść lud mój*), który odtąd stał się głównym hasłem walki o prawo do *alii*.

Hasło trafiło na nagłówki gazet, między innymi wskutek niezwykłego wydarzenia, które nastąpiło jeszcze w tym samym roku (1970) w ZSRR. Grupa młodzieży żydowskiej spróbowała porwać mały samolot z lotniska nieopodal Leningradu (ob. Sankt Petersburg). Akcja otrzymała nazwę „Operacja «Ślub»" (hebr. *Miwca Chatuna*). Grupa *refusenikim*, m.in. Josef Mendelewicz, Edward Kuzniecow, Silva Zalmanson i Marek Dymszic, została złapana, zanim jeszcze zaczęli operację. Oskarżono ich o zdradę i skazano na karę śmierci. Wskutek nacisków międzynarodowych karę zamieniono na 12 do 15 lat pozbawienia wolności. Kim byli ci odważni ludzie, którzy wkrótce (Kuzniecow, Mendelewicz) stali się symbolami walki o prawo Żydów do wyjazdu ze Związku Radzieckiego? Byli oni intelektualistami żydowskiego pochodzenia, urodzonymi w republikach ZSRR. Już na początku lat 60-tych, pomimo grożących za to kar, każdy z nich był zaangażowany w działalność protestacyjną, akcje antysowieckie oraz w naukę języka hebrajskiego i zasad judaizmu. Wszyscy w końcu wyemigrowali do Izraela. Tam kontynuowali działalność mającą na celu umożliwienie Żydom wydostania z ZSRR.

Stosowana przez władze sowieckie taktyka aresztowań lub wypędzeń działaczy przyniosła odwrotny rezultat. Aresztowani byli żywym dowodem na to, że amerykańskie ruchy powinny angażować się w walkę o prawa Żydów radzieckich. Od tego momentu nie walczono już o abstrakcyjne cele, jak np. prawo do emigracji, ale o faktyczne uwolnienie uwięzionych i wywalczenie dla nich prawa do wyjazdu do Izraela.

Pojęcie *Asire Cijon* (hebr. Więźniowie Syjonu), którego źródłem są słowa Rabiego Jehudy ha-Leviego: „Syjonie, czy nie zapytasz o twoich więźniów", zostało użyte w kontekście politycznym już w latach 40-tych i 50-tych. Odmowa wydania przez Związek Radziecki pozwolenia na emigrację wielu Żydom, którzy złożyli oficjalne podanie (byli to właśnie *Mesurve ha-Alija*, nazywani też *refusenikim*), była często komentowana w Izraelu i na świecie, stając się integralną częścią negatywnego obrazu dyktatury imperium sowieckiego na Wschodzie. Część Żydów, którym odmówiono prawa do alii (hebr. *Mesurve ha-Alija*), aktywnie protestowała przeciw utrudnieniom sowieckiego systemu, w wyniku czego została aresztowana, stając się *Asire Cijon* – „Więźniami Syjonu". Kilku z nich torturowano, kilku zmarło w areszcie, wielu uważanych jest za bojowników o prawa człowieka, więźniów sumienia. Dzięki poświęce-

niu *Asire Cijon* inne państwa zaczęły wywierać na Związek Radziecki nacisk (na płaszczyźnie politycznej, pod przykrywką działań artystów oraz różnych grup i społeczności) o uwolnienie „Więźniów Syjonu". Proces ten trwał aż do upadku ZSRR; ostatni „Więźniowie Syjonu" zostali uwolnieni w latach 80-tych.

ALIJOT LAT 70-TYCH I 80-TYCH

W 1971 roku rozpoczął się bój o *aliję*, o powszechne prawo do emigracji. Od tej pory, przez około dwadzieścia lat, naprzeciw siedziby sztabu ONZ organizowano tygodniowe wiece solidarności, a wielkie kongresy wznosiły flagi protestu i gromadziły się w przeróżnych częściach świata, tworząc tym samym organizacje patronackie na rzecz Żydów w ZSRR.

Odwilż w stosunkach z USA na początku lat 70-tych zaowocowała możliwością uzyskania pozwoleń na wyjazd. W 1972 roku do Izraela przyjechała pierwsza duża grupa *olim*. Liczyła 56 tys. o*lim chadaszim* (hebr. nowych imigrantów). Falę emigracji poprzedziły zorganizowane w Tel Awiwie demonstracje pod hasłem „Szalach et Ami", w czasie których żądano uwolnienia Więźniów Syjonu.

Falę emigracji nazwano *Alijat ha-Seruwnikim* (od hebrajskiego czasownika *lesarew* – odmawiać; *seruwnikim* – Żydzi, którym odmówiono prawa do emigracji). *Alija* przypadła na okres zaostrzania się podziałów kulturowych w Izraelu. *Olim* spotkali się ze sprzeciwem ze strony części społeczeństwa izraelskiego, a dokładniej Żydów pochodzenia orientalnego. Społeczność orientalna skarżyła się, że jest na gorszej pozycji i nie otrzymuje takiego pakietu świadczeń, jakie dostają *olim* aszkenazyjczycy (tego typu hasła protestacyjne pojawiały się na demonstracjach Czarnych Panter). Postrzegali *olim* jako grupy konkurujące o przydział środków z kasy państwowej. Jedną z nazw, jakie zyskała sobie alija lat 70-tych, była więc „alija volvo i willa" (sarkastyczna parafraza gestu victorii, który obywatele radzieccy żydowskiego pochodzenia wykonywali po opuszczeniu samolotu już w Izraelu; znak ten miał symbolizować ich zwycięstwo nad reżimem komunistycznym, ale zaczęto go ironicznie odczytywać jako żądania o wille i volvo).

Wojna Jom Kippur przyniosła zarazem troski, jak i powody do dumy. Ze Związku Radzieckiego dochodziły do Izraela listy sympatii i poparcia. Żydzi radzieccy byli dumni z dokonań armii izraelskiej; mogli teraz śmiało odpierać ustawiczne zarzuty antysemitów, że Żydzi to tchórze.

Pod koniec lat 70-tych fala emigracji wzrosła. Jednocześnie organizowano procesy pokazowe przeciwko działaczom syjonistycznym. W roku 1979,

w ramach wymiany więźniów, wypuszczono na wolność Edwarda Kuzniecowa. Wraz z nim uwolniono cztery inne osoby zamieszane w akcję uprowadzenia samolotu (operacja „Ślub"). Kuzniecow wyemigrował do Izraela i tam starał się zainteresować opinię publiczną sytuacją *olim* z ZSRR. Z czasem (wraz z aliją z lat 90-tych) Kuzniecow stał się jednym z najbardziej wpływowych *olim* z ZSRR i objął stanowisko redaktora naczelnego dziennika „Wiesti".

W latach 1967–1985 wyemigrowało ze Związku Radzieckiego około 165 tys. Żydów. Większość *olim*, którzy przybyli do Izraela w tym czasie, miała silne poczucie swojej żydowskiej tożsamości i reprezentowała poglądy syjonistyczne. *Olim* mieli także bardzo silną motywację, aby zasymilować się w społeczeństwie izraelskim. Przeprowadzone badania pokazują, że już po pięciu latach spędzonych w kraju, 87% rosyjskich *olim* z republik europejskich oraz 67% *olim* z południa ZSRR, będących w wieku 18–54 lat, biegle lub prawie biegle posługiwało się językiem hebrajskim. Prawie 95% z nich czuło się pełnymi Izraelczykami.

NIESPODZIANKA GŁASNOSTI

W pierwszej połowie lat 60-tych doszło do pogorszenia stosunków między ZSRR a USA, co w konsekwencji spowodowało praktycznie całkowity zastój emigracji. Wszystko zmieniło się w chwili, gdy Michaił Gorbaczow objął władzę sowiecką. Głasnost (ros. *jawność*) była elementem reform państwowych, które Gorbaczow przeprowadził w Związku Radzieckim w 1985 roku. Celem Gorbaczowa, jego założeniem w polityce głasnosti, było wywarcie nacisku na konserwatywnych członków partii komunistycznej, którzy sprzeciwiali się nowej organizacji gospodarki – pieriestrojce. Na Zachodzie łączono pojęcie głasnosti z wolnością słowa i ujawnieniem wcześniej zatajanych faktów historycznych, jednakże głównym celem tej polityki było zwiększenie przejrzystości zarządzania państwem oraz zmiana w aparacie państwowym, gdzie najważniejsze decyzje polityczne były dotąd podejmowane przez wąskie grono ludzi sowieckiego aparatu lub politbiura i nie podlegały żadnej krytyce. Mimo wszystko, głasnost przynosiła ludziom powiew wolności (nową wolność). Wolność krytyki. Była pionierskim krokiem ku, przynajmniej częściowej, demokracji. Władza mniej kontrolowała prasę, tak że nawet dystrybucja oficjalnej gazety reżimu, „Komsomolskiej Prawdy", została w okresie głasnosti zabroniona w Czechosłowacji.

W czasie głasnosti docierało do obywateli więcej szczegółów na temat praktyk i okrucieństwa, którego dopuściła się władza, kiedy Stalin stał na jej czele. Mimo iż Nikita Chruszczow w słynnym referacie o kulcie jednostki

skrytykował Stalina, wiedza o rzeczywistych rozmiarach zbrodni stalinowskich ciągle była zatajana. Nawet Gorbaczow i jego współpracownicy, zwłaszcza po próbie zamachu przez czynniki konserwatywne i po ich sprzeciwie wobec reform Gorbaczowa, nie mogli przewidzieć, w jakim tempie potoczą się wydarzenia oraz że dojdzie upadku Związku Radzieckiego w 1991 r.

Tak czy inaczej, jednymi z pierwszych praktycznych implikacji polityki głasnosti było uwolnienie tysięcy więźniów politycznych i przeciwników władzy, w tym także Więźniów Syjonu, na których czele stało dwóch starych dysydentów. Po uwolnieniu stali się żywymi symbolami walki Żydów w ZSRR: Natan Szaranski i Ida Nudel. Szaranski był zapalonym syjonistą. Już w latach 70-tych stał się głównym rzecznikiem spraw Więźniów Syjonu oraz *refusenikim*. W marcu 1977 roku został zatrzymany i fałszywie oskarżony. W lipcu 1978roku, uznając Szaranskiego winnym zdrady i szpiegostwa na rzecz Stanów Zjednoczonych oraz podżegania i propagandy antysowieckiej, sąd skazał go na 13 lat pozbawienia wolności. Szaranski spędził 16 miesięcy w moskiewskim więzieniu Lefortowo, po czym został wysłany do gułagu na Syberii. Dzielnie przeżył pobyt w obozie przejściowym i obozie pracy. Pomogły mu siła charakteru oraz pragnienie, aby ziścić swój sen o alii. W końcu udało mu się spełnić swoje marzenia, a rzeczywistość przerosła wszelkie oczekiwania.

Podczas lat spędzonych w więzieniu, Szaranski stał się symbolem walki o prawa człowieka w Związku Radzieckim oraz walki, jaką wyznawcy judaizmu musieli toczyć z systemem. Starania żony Szaranskiego, Awital, silne naciski ze strony Zachodu oraz żądania uwolnienia stawiane przez Kneset doprowadziły do zwolnienia Szaranskiego. Po 11 latach, w lutym 1986 roku, na mocy zawartego porozumienia przekazano do Związku Radzieckiego pięciu szpiegów, w zamian otrzymując trzech szpiegów zachodnich. Wśród nich był „szpieg" Szaranski. Wymiany dokonano na Moście Glienicke, rozdzielającym Niemcy Wschodnie od Zachodnich. Zaraz po przekroczeniu mostu Szaranski otrzymał izraelski paszport od ambasadora Izraela w Niemczech. Kiedy przyjechał do Izraela, witano go entuzjastyczne; w powitaniu brali udział nawet premier Szymon Peres i minister spraw zagranicznych Icchak Szamir. Po przybyciu do kraju Szaranski poprosił o zmianę imienia; nie chciał, aby nazywano go Anatolij – wybrał hebrajskie imię Natan, którym posługiwał się przez długie lata spędzone w więzieniu.

Szaranski bardzo szybko stał się postacią kultową nie tylko w Izraelu, ale również na świecie, gdzie przyjmowany był z królewskimi honorami. 15 grudnia 2006 roku Szaranski otrzymał Prezydencki Medal Wolności (ang. *Presidential Medal of Freedom*) z rąk George'a Busha. Tym samym został pierwszym Izraelczykiem, a czwartym nie-Amerykaninem (po Nelsonie Mandeli, papieżu

Janie Pawle II i Matce Teresie), który otrzymał dwa najważniejsze medale amerykańskie – Złoty Medal Kongresu oraz Prezydencki Medal Wolności.

Ida Nudel, jak wielu innych *refusenikim*, rozpoczęła działalność dysydencką po wydarzeniach związanych z próbą uprowadzenia samolotu w maju 1970. Po tym, jak w roku 1971 złożyła podanie o wizę, aby wyjechać z sowieckiej Rosji, i otrzymała odmowę, w dalszym ciągu składała podania o zgodę na emigrację. Bez powodzenia. W 1972 zwolniono ją z pracy. Korespondowała ze swoimi towarzyszami z ruchu syjonistycznego, których aresztowano; wysyłała im do więzienia książki, lekarstwa i jedzenie. W imieniu aresztowanych wystąpiła z petycją do władz w Moskwie, reprezentowała ich także przed władzami obozów i więzienia. Innym aspektem jej działalności były demonstracje i spotkania z obcokrajowcami, którzy odwiedzali Moskwę. Ujawniała przed nimi (a więc i przed całym światem) łamanie podstawowych praw człowieka wobec więźniów w jej kraju.

Oczywiście, władze nieprzychylnie patrzyły na jej działania. Nudel była nękana i przesłuchiwana przez KGB. Kiedy w czerwcu 1978 roku przewiesiła przez balustradę balkonu pisemną prośbę o to, by móc dołączyć do rodziny swojej siostry Jeleny w Izraelu, sąd skazał ją na cztery lata zesłania na Syberii. W trakcie odbywania kary Ida Nudel stała się symbolem *seruwnikit* (hebr. rodz. żeński od *seruwnik*) i zyskała rozgłos wśród światowej opinii publicznej. Zaangażowanie w jej sprawę tak ważnych osobistości, jak Ronald Regan, Margaret Thatcher, Jane Fonda czy Liv Ullman, w połączeniu ze słabnącą siłą imperium radzieckiego, doprowadziły do jej uwolnienia i do *alii*. Ida Nudel wyemigrowała do Izraela 15 października 1987 roku.

Wkrótce po przyjeździe do kraju czczono ją jak bohaterkę. Nudel jednak wybrała prywatność i zniknęła z oczu opinii publicznej. Jej autobiograficzna książka *Ręka w ciemności – autobiografia więźniarki Syjonu* (hebr.*Jad ba-Choszecha – Otobiografia szel Asirat Cijon*) została wydana w 1990 roku i natychmiast stała się bestsellerem.

ROZPAD ZSRR, POCZĄTEK WIELKIEJ ALII

W 1987 roku, podczas wizyty Gorbaczowa w Waszyngtonie, ćwierć miliona osób demonstrowało w obronie prawa radzieckich Żydów do wyjazdu. W rok po tym, 22 kwietnia 1988, izraelski dziennik „Jediot Acharonot" (hebr. *Najświeższe Wiadomości*) jako pierwszy opublikował wiadomość o zmianie polityki państwa sowieckiego względem Żydów. Sewer Plocker, jeden z redaktorów „Jediot Acharonot", który relacjonował ten sensacyjny materiał, pisał wtedy: „W okolicach Pesach 1988 zwrócił się do mnie prof. Chaim Ben-Szachar,

wtedy pełnomocnik amerykańskiego biznesmena żydowskiego pochodzenia, Edmunda Hammera, i zasugerował, aby przeprowadzić z jego klientem wywiad do świątecznego wydania dziennika. Hammer zarządzał wielką spółką paliwową, słynął z licznych kontaktów handlowych z sowieckimi przedsiębiorstwami. Wokół jego nazwiska krążyły historie o powiązaniach z Kremlem, o tym jak w ponurym okresie rządów Breżniewa mógł swobodnie wjeżdżać i opuszczać granice ZSRR. Biuro Hammera zorganizowało rozmowę telefoniczną. W słuchawce odezwał się żywy głos, choć słychać było, że mówca jest w podeszłym wieku. Tematy były zwyczajne – Hammer: „W tym tygodniu biesiadowałem w towarzystwie nowego Sekretarza Generalnego KC KPZR, Michaiła Gorbaczowa. Wielki przywódca z tego Gorbaczowa. Zapytałem go: „Towarzyszu Gorbaczow, dlaczego by nie umożliwić swobodnego wyjazdu Żydom z waszego kraju do Izraela?". Odpowiedział: „Macie rację, panie Hammer, obiecuję wam, że w ciągu kilku miesięcy otworzę granice ZSRR Każdy Żyd, który zechce, będzie mógł wyjechać". Wiadomość opublikowana przez Plockera nie wywołała specjalnego poruszenia. Pracownicy Sochnutu i *Liszkat Ha-keszer* (hebr. *biuro kontaktu*) odnieśli się do tej rewelacji z drwiną. Tylko nieliczni dzwonili do dziennika i mówili: „Wyrządziliście wielką szkodę Żydom w ZSRR. Nie wolno wam drukować historii wyssanych z palca. Hammer to fantasta. Jesteśmy w kontakcie z nowym rządem i mamy nadzieję, że stopniowo na przestrzeni pięciu lat uda się umożliwić *aliję* dla, może, stu tysięcy ludzi". Na Pesach 1988 roku taki scenariusz wydawał się iluzją. Blisko rok po tych wydarzeniach granice zostały otwarte i rzeczywistość przeszła najśmielsze oczekiwania. Gorbaczow dotrzymał słowa.

W 1988 roku, czterdzieści lat po utworzeniu państwa, w Izraelu mieszkało około 200 tys. Żydów pochodzących z krajów Związku Radzieckiego, głównie z Rosji. Liczba ta obejmuje także Żydów, którzy przybyli do Izraela przed powstaniem państwa.

W 1989 roku, na początku wielkiej *alii*, około 80% radzieckich Żydów zamieszkiwało w republikach europejskich (dane sporządzone na podstawie spisu ludności z tegoż roku). Największe skupiska Żydów w ZSRR były w Rosji – ok. 550 tys. ludzi, na Ukrainie – ok. 500 tys., na Białorusi – ok. 100 tys., w krajach bałtyckich (na Łotwie, Litwie i w Estonii) – ok. 40 tys. oraz w Mołdawii – ok. 65 tys. Żydów. Największe miasta republik europejskich, w których zamieszkiwali Żydzi, to Moskwa – ok. 200 tys., Leningrad – ok. 100 tys., Odessa – ok. 60 tys. Około 20% radzieckich Żydów zamieszkiwało w tym czasie w republikach azjatyckich. Przeważnie skupiali się w republikach muzułmańskich w Azji – ok. 170 tys. (z tego 95 tys. w Uzbekistanie) i w państwach na obszarze Południowego Kaukazu (Armenia, Gruzja) – ok. 25 tys. ludzi.

Bardzo szybko okazało się, iż potencjalne liczby *olim* ze Związku Radzieckiego mogły być o wiele większe., Emigracją do Izraela byli zainteresowani także ci, którzy nie mieli żydowskiego pochodzenia, m.in. nie-żydowscy małżonkowie lub partnerzy osób będących Żydami oraz dzieci z tych związków. Na mocy *prawa powrotu* (hebr. *Chok ha-Szwut*) wszyscy oni mieli prawo zrobić *aliję* do Izraela, nawet jeśli nie byli Żydami w rozumieniu zasad Halachy.

W końcu lat 80-tych zmieniono nazwę tożsamości Żydów w ZSRR na „inne narody mówiące po rosyjsku". W tych latach odnotowano także duży kryzys ekonomiczny; towarzyszył mu rosnący antysemityzm. Czynniki te powodowały, iż wielu Żydów decydowało się na emigrację z ZSRR. W 1989 roku zniesiono większość ograniczeń co do wyjazdów z ZSRR, w tym także zakaz wyjazdu do Izraela. Spora część Żydów radzieckich podjęła wyzwanie i postanowiła polepszyć jakość swojego życia. Szybko postanowiła skorzystać z nadarzającej się okazji i emigrować. Do roku 1989 kierunkiem emigrantów żydowskich z ZSRR było USA. Badania pokazują, że aż 90% wszystkich wyjeżdżających Żydów wolało emigrować do „kraju nieograniczonych możliwości". W końcu października 1989 Stany Zjednoczone zmieniły zasady wjazdu na swoje terytorium. Do tej pory był on praktycznie nieograniczony; teraz limit dopuszczalnej liczby imigrantów z całego obszaru ZSRR nie mógł przekroczyć 50 tys. osób rocznie. Ograniczenie to działało na korzyść *alii*. Cienki strumień emigracji, wielkości 2 250 osób w całym roku 1988, zmienił się w falę 13 tys. *olim* w roku 1989, aż do 189 tys. w roku 1990. Na początku *olim* przybywali przez przystanki zachodnie (Finlandię, Węgry i Rumunię). Później przylatywali bezpośrednio do Izraela. W okresie największego szczytu na Lotnisku im. Ben Guriona (w Lod pod Tel Awiwem) lądowało dziennie 1 000 *olim*.

W maju 1991 roku Związek Radziecki uznał prawo każdego obywatela do emigracji. W pół roku po tym ZSRR rozpadł się. Świat osłupiał ze zdziwienia. Upadek komunizmu zaskoczył wszystkich ekspertów, udowadniając, że procesy społeczne są jak procesy naturalne: erozja następuje powoli, po czym, ni z tego ni z owego, mur upada.

Począwszy od 1991 roku, rozpoczęły się kolejne fale emigracji. W pierwszym roku *alija* została oszacowana na 145 tys. *olim*, do roku 1992 liczba ta zdołała spaść do 64 tys., a następnie ustabilizowała się, tak że corocznie *aliję* robiło ok. 66 tys. *olim*.

Wiosną 1993, po tym jak ze Związku Radzieckiego wyemigrowało do Izraela ok. 400 tys. *olim*, z wizytą do Moskwy przybył premier Icchak Rabin. „Na zakończenie jego wizyty", pisał Sewer Plocker, „zorganizowany został uroczysty pokaz honorowy na cześć Izraela. Tysiące Żydów wypełniło wielką salę zgromadzeń Partii Komunistycznej między ścianami Kremla. Ogromna scena

była przyozdobiona izraelskimi flagami i symbolami państwowymi – jeszcze nie tak dawno stali na niej w szeregach członkowie KPZR ubrani w szare garnitury, zawsze zagniewane twarze, ogorzałe od wódki. Tej nocy zgromadzili się tam młodzi ludzie z Tel Awiwu i Moskwy, wygłaszali przemowy po rosyjsku i hebrajsku. Odśpiewano „Ha-Tikvę".

W 1994 roku lobby na rzecz Żydów ZSRR poinformowało, że Rosja umożliwia swobodną emigrację. W roku następnym liczbę wszystkich *olim chadaszim* (hebr. *nowych imigrantów*) z byłego Związku Radzieckiego szacowano na ok. 530 tys. ludzi. Około jednej trzeciej *olim* przybyło z Moskwy lub Sankt Petersburga. Następna wielka grupa przyjechała z Ukrainy. Żydzi z Rosji i jej republik europejskich stanowili ponad 3/4 całej populacji rosyjskich *olim*. Pozostała część przybyszów pochodziła z krajów azjatyckich (większość z nich z krajów muzułmańskich WNP, Azerbejdżanu oraz Uzbekistanu). Warto zaznaczyć, iż żydowscy emigranci obierali kierunek nie tylko na Izrael. Z ogólnej liczby emigrantów żydowskich w latach 1990-1995 (ok. 920 tys.) większość (ok. 600 tys., co stanowiło 65%) emigrowała do Izraela. Reszta fali emigracyjnej z tego okresu (180 tys., tj. około 20% z ogółu Żydów emigrujących z ZSRR) przybyła do USA. Rozmiar tej emigracji został ustalony w dużej mierze na podstawie zezwoleń wydanych przez amerykańskie władze emigracyjne (nie więcej jak 50 tysięcy zezwoleń rocznie dla całego ZSRR, w tym dla jego żydowskich obywateli). Innym kierunkiem emigracji były Niemcy, dokąd w latach 1989–1995 wyemigrowało z ZSRR około 45 tys. ludzi, a wśród nich 30 tys. Żydów.

Tempo *alii* w drugiej połowie lat 90-tych (1995–2000) wahało się pomiędzy 45 tys. a 65 tys. *olim* każdego roku, tak że w sumie na przestrzeni tych lat przyjechało ich do Izraela około 300 tys.

Badanie przeprowadzone przez izraelskie Ministerstwo Absorpcji Emigracji, opublikowane w 2004 roku, przedstawia interesujący obraz czynników mających wpływ na *aliot* z byłego ZSRR:

– ok. 10% *olim* oświadczyło w badaniu, że przyjechali do Izraela, chociaż „nie chcieli emigrować" lub „nie bardzo chcieli emigrować";
– ok. 15% *olim* oświadczyło, że przed podjęciem decyzji o wyjeździe do Izraela rozważali możliwość emigracji do innego państwa (85% nie brało pod uwagę takiej możliwości);
– 11% badanych wskazało na „brak możliwości wyboru innego państwa" jako „ważny" lub „bardzo ważny" czynnik. 27% *olim* stwierdziło że był to czynnik „częściowo ważny". Według 62% badanych czynnik ten „nie był ważnym powodem alii";
– 18% *olim* w b. ZSRR czuło się całkowicie „obywatelami, w ogóle nie czuli się Żydami" (82% czuło się przynajmniej „odrobinę Żydami");

– 16% *olim* podkreśliło, iż możliwość „życia jako Żyd w kraju żydowskim" nie nie miała ważnego znaczenia przy podjęciu decyzji o *alii*. 63% stwierdziło, że czynnik ten był „ważny" lub „bardzo ważny" w motywacji do *alii*.

Badacze zjawiska zgadzają się w swoich opiniach, iż przed 1995 r. *olim* z ZSRR opuszczali kraj urodzenia z powodów związanych z ich żydowskim pochodzeniem (antysemityzm itd.), a nie z tzw. uniwersalnych przyczyn emigracji. Z tych samych powodów obierali Izrael za kierunek swojej emigracji (powodem była chęć zamieszkania w państwie żydowskim). Natomiast po roku 1995, prawdopodobnie z uwagi na zmiany sytuacji w byłym Związku Radzieckim, czynniki uniwersalne (m.in. chęć polepszenia poziomu i jakości życia) zaczynają przeważać.

Rosyjscy *olim*, nawet jeśli wziąć pod uwagę tylko ogrom *alii*, w nieodwracalny sposób zmienili Izrael pod względem ekonomicznym, edukacyjnym, kulturowym i pod wieloma innymi. Równolegle z asymilacją *olim* na różnych płaszczyznach ich nowej izraelskiej egzystencji, bardzo szybko stworzyli własną wszechstronną rosyjskojęzyczną subkulturę. W jej strukturach funkcjonował osobny system edukacji, prasa, sklepy, a nawet delikatesy, puby oraz kluby. Wszystko stworzone na potrzeby i odpowiadające zainteresowaniom społeczności *olim*.

BŁYSKAWICZNA ABSORPCJA I MOBILNOŚĆ SPOŁECZNA

Oczywiście, absorpcja *olim* nie obyła się bez trudności. Jednakże już w końcu lat 90-tych badania wielokrotnie udowodniły, że absorpcja wielkiej fali emigrantów z byłego ZSRR była fenomenalnym sukcesem. Bez wątpienia, nie odnotowano drugiego takiego przypadku w dziejach ludzkości. Zwłaszcza jeśli weźmiemy się pod uwagę stosunek wielkości populacji *olim* do wielkości społeczności ich przyjmującej (*olim* z ZSRR w ciągu dekady zaczęli stanowić 20% społeczeństwa izraelskiego – są to wręcz niewiarygodne liczby). Weźmy przykład dane dotyczące zatrudnienia. Wejście *olim* na rynek pracy odbyło się bardzo szybko i na szeroką skalę. W krótkim czasie odsetek zatrudnionych wśród *olim* zaczął dorównywać odsetkowi zatrudnionych wśród „starej" populacji izraelskiej (określanej hebrajskim słowem *watikim*, l. poj. *watik – weteran*). Badania wskazywały, że już w roku 1990, czyli po półtorarocznym pobycie w Izraelu, 60% *olim* w wieku od 15 lat stanowiło siłę roboczą. Bezrobocie wśród *olim* spadło z 38,5% w roku 1991 do 11% w roku 1996.

Prawdą jest, że na początku *olim* zatrudniani byli do prac tymczasowych i sezonowych, zasadniczo nisko płatnych. Niemniej jednak, po upływie kilku lat wielu z nich zaczęło piąć się po drabinie zawodowej. W 1994 roku 9,6%

olim było zatrudnionych na wyższych stanowiskach, jako pracownicy naukowi oraz kadra zarządzająca, 13,4% wykonywało zawody wolne lub techniczne, a 29,9% było zatrudnionych na stanowiskach określanych jako „specjalistyczne". Poza tym, w ciągu zaledwie dwóch dekad, odsetek gospodarstw *olim* osiągających dochód powyżej średniej krajowej był porównywalny z tym dla gospodarstw ogółu społeczeństwa (30%).

Dane dotyczące warunków mieszkaniowych robią jeszcze większe wrażenie, w wielu przypadkach wydają się wręcz nieprawdopodobne. W 2007 roku ok. 65% *olim* mieszkało we własnym mieszkaniu (w porównaniu do 70% wśród ogółu społeczeństwa); spośród nich 14% zmieniło mieszkanie na mieszkanie o wyższym standardzie. Także przyswajanie języka przebiegało sprawnie, szczególnie wśród młodych *olim*. W badaniu przeprowadzonym w 1996 roku na reprezentacyjnej próbie *olim*, 23% badanych oświadczyło, że „mówi całkiem dobrze", zaś 19% oświadczyło, że „mówi bardzo dobrze".

Również Siły Zbrojne Izraela (hebr. *Cahal*) szybko i skutecznie przyjęły *olim* w swoje szeregi, zaś oni sami wnet zrozumieli, że mają do czynienia z bardzo ważnym narzędziem mobilności w społeczeństwie izraelskim. W 1998 roku, niecałą dekadę po *alii*, w Cahalu służyło około 6 tys. żołnierzy z rodzin imigrantów z ZSRR; wśród nich stopień oficerski miało blisko 400 mężczyzn i 25 kobiet.

W sektorze szkolnictwa wyższego *olim* już przed upływem pierwszej dekady zdołali dogonić populację *watikim*. W 1996 roku odsetek studentów wśród całkowitej liczby *olim* przybyłych w latach 1989–1995 wynosił 5%, podczas gdy odsetek studentów w kraju dla całego społeczeństwa wynosił w tych latach 3,2%.

Nie dziwi więc fakt, iż większość *olim* odczuwała satysfakcję i była zadowolona ze swojej nowej ojczyzny, czemu zresztą dała wyraz w sondażach: pod koniec ich pięcioletniego pobytu w kraju 75–80% *olim* było zadowolonych ze swojego miejsca zamieszkania, 6066% było zadowolonych ze swojej pracy, 60–70% było zadowolonych ze swojego życia towarzyskiego, a 35–50% było zadowolonych z życia kulturalnego. 80% *olim* podkreśliło, że czują atmosferę „domu Izraela", 90-95% było pewnych, że pozostanie w Izraelu, a 90% wskazało, że jeżeli jeszcze raz przyszłoby im dzisiaj zadecydować, czy zrobić *aliję*, ponownie by to zrobili. W miarę jak wydłużał się pobyt *olim* w Izraelu, ich satysfakcja odczuwana w różnych dziedzinach życia rosła.

EKSPLOZJA PRASY ROSYJSKIEJ

Jednym z symptomów szybkiej absorpcji i zarazem jej przyczyną był rozwój różnych rosyjskojęzycznych narzędzi komunikacji, przede wszystkim

rosyjskojęzycznej prasy. Według ostrożnych szacunków, w latach 1989–1991 przybyło do Izraela około 500 zawodowych dziennikarzy (włączając w to redaktorów i fotografików prasowych). Tylko garstka z nich znalazła zatrudnienie w branży dziennikarskiej lub wydawniczej. Niemniej jednak, nawet ci nieliczni w wielkim stopniu przyczynili się do podniesienia, niskiego dotąd, poziomu gazet wydawanych w języku rosyjskim.

Dzięki udanemu połączeniu ogromnego głodu informacji wśród nowych *olim*, dominującej roli mediów drukowanych (przed założeniem kanału telewizyjnego Israel Plus) oraz powstania grupy rosyjskich odbiorców, lata 90-te okazały się złotym wiekiem prasy rosyjskojęzycznej w Izraelu. Odbiorcy prasy rosyjskiej uważali (a część z nich do dzisiaj tak sądzi), że gazety to towar niezastąpiony. Cenili słowo drukowane o wiele bardziej niż przeciętny Izraelczyk, Europejczyk czy też Amerykanin. Istnieje na to wiele wyjaśnień. Jednym z nich jest poziom wykształcenia *olim*, wyższy od poziomu przeciętnego hebrajskiego czytelnika. Dość powszechnym widokiem w piątki byli *olim* wracający do domu z zakupami przed szabatem. W jednej ręce kosz z warzywami i owocami, w drugiej ręce zwitek gazet i czasopism. Zazwyczaj był to jakiś tytuł wydawany codziennie („Wieremia", „Wiesti", „Nowosti", „Nasze Strany") i jakiś tygodnik lub inne czasopismo o tematyce bliskiej kupującemu.

W badaniu przeprowadzonym przez Centralne Biuro Statystyki Izraela w grudniu 1993 ustalono, że tylko 14,3% nowych *olim* czytało dzienniki hebrajskie w dni powszechnie, a 13,3% na koniec tygodnia, podczas gdy czytelnictwo prasy rosyjskiej wydawanej w Izraelu rozpowszechnione było wśród całej społeczności *olim*.

W roku 1999, według artykułu opublikowanego w dzienniku „Haaretz", w Izraelu wydawano ponad 50 gazet w języku rosyjskim. Wśród nich były 4 dzienniki, 11 tygodników, 5 miesięczników oraz około 40 gazet lokalnych. Szacuje się, że dystrybucja wszystkich rosyjskojęzycznych gazet lokalnych w weekendy (od tłum. piątek-sobota) osiągała rocznie liczbę ćwierć miliona egzemplarzy. „Wiesti", najbardziej poczytna gazeta, sprzedaje się w liczbie 40 tys. egzemplarzy (mimo że nie publikuje się oficjalnych danych na temat dystrybucji), „Nowosti" w 20 tys. egzemplarzy, „Wieremia" – 12 tys., a „Nasze Strany" w 3 tys. Gazety w języku rosyjskim zawierają dodatki i sekcje tematyczne według zainteresowań czytelników: ekonomia i społeczeństwo, kobiety i moda, działy przeznaczone dla młodzieży i dla dzieci, rozrywka i sztuka, kolumny plotkarskie, sportowe, literackie i kulturalne. W niektórych gazetach są nawet specjalnie wydzielone działy o tematyce erotycznej.

Przeciętny czytelnik rosyjski traktuje „swoją" gazetę jak adres, pod który może się zgłosić po radę, przyjść z różnorakimi skargami – począwszy od narzekań na Izraelski Narodowy Instytut Ubezpieczeń (hebr. *ha-Mosad*

le-Bituach Leumi), Sochnut lub inną instytucję rządową – albo poprosić o pomoc w znalezieniu pracy czy mieszkania. W Związku Radzieckim przyzwyczaili się odnosić do gazety jako przedłużenia instytucji kontrolujących państwa, rzecznika praw obywatelskich, kancelarii prawych, a nawet jak do posterunku policji. Redakcje rosyjskojęzycznych gazet co miesiąc otrzymywały tysiące listów. Czytelnicy, którzy mieszkali niedaleko redakcji, pojawiali się w niej osobiście, aby przekazać opinię na tematy opisane w gazecie, poprosić o pomoc lub po prostu otworzyć przed kimś serce. Takie zachowanie było powszechne w Związku Radzieckim, zresztą do pewnego stopnia także w Izraelu.

Na charakter i styl z gazet w języku rosyjskim wielki wpływ miało nagłe wyzwolenie się spod purytańskiego jarzma sowieckiej kontroli. Odzwierciedla to nie tylko krytyczna postawa wobec władzy, ale także częste publikowanie materiałów o tematyce erotycznej, zwykle sprytnie dołączonych w formie dodatku. Ponadto krytycyzm, który charakteryzował rosyjskojęzyczne gazety, był bardzo ostry; używano agresywnego stylu, który w prasie w języku hebrajskim był niedopuszczalny ze względu na brak jakiejkolwiek poprawności politycznej.

Pod koniec poprzedniej dekady, kiedy problemy wielu *olim* zostały rozwiązane, zaczęli oni czuć się Izraelczykami w nie mniejszym stopniu niż Rosjanami. Zmalał poziom agresji wobec izraelskiego establishmentu w rosyjskiej prasie. Jednak przejawy wrogości do różnych grup społeczeństwa izraelskiego, tj. do Żydów orientalnych i sefardyjskich, do *watikim*, do zamożnych Żydów mieszkających na północy kraju, do izraelskich Arabów i do Etiopczyków krótko mówiąc: wobec każdego, kto nie jest „nasz" – w dalszym ciągu miały miejsce.

Stosunek rosyjskich mediów do izraelskiej kultury był w tych latach raczej powściągliwy i mało entuzjastyczny. Nie zmieniło się to zresztą do dzisiaj. Kulturowe i artystyczne dziedzictwo Rosji było natomiast stawiano na piedestale. Ze stron gazet nie schodziły tematy rosyjskie – obszerne relacje na temat rosyjskich gwiazd w Izraelu, opisy lokalnych sukcesów (np. Teatr Geszer – hebr. most), jak również duża dawka kultury ze starego kraju.

Rewolucja telewizji, która zbiegła się dokładnie z początkiem fali imigracji, w znaczącym stopniu pomogła w absorpcji. Sondaż Instytutu Badań „Mutagim" (hebr. marki), przeprowadzony w maju 2000, wykazał, że 97% *olim* z byłego Związku Radzieckiego posiadało w tym czasie przynajmniej jeden odbiornik telewizyjny, a 38% miało dwa odbiorniki. Blisko 95% rodzin rosyjskojęzycznych posiadało w tym samym roku dostęp do telewizji wielokanałowej (satelitarnej lub kablowej). Wielu z nich nie było zadowolonych z dostępnej oferty izraelskiej telewizji publicznej i podłączało telewizję satelitarną dostarczaną przez prywatne firmy pirackie, które oferowały pakiet

kilkudziesięciu kanałów z państw rosyjskojęzycznych (Gruzji, Armenii, Rosji, Ukrainy itp.).

Większość imigrantów raczej nie oglądała programów nadawanych w języku hebrajskim. Hebrajskojęzyczne kanały telewizyjne wzięły sobie te dane do serca i dostosowały się do rzeczywistości. Na przykład w 2006 roku *Aruc 10* (hebr. Kanał 10) rozpoczął tłumaczenie na rosyjski wszystkich programów ramowych, emitowanych w godzinach od 19:00 do 23:00. Wydawało się, że rozpoczęcie emisji po rosyjsku, przy jednoczesnym poszerzeniu oferty programowej i końcu ery jednokanałowej telewizji nadającej programy tylko dla widzów hebrajskojęzycznych, zakłóci proces adaptacyjny *olim*. W rzeczywistości wydarzyło się coś wręcz odwrotnego. Oglądanie transmisji na żywo ze starego kraju znacznie złagodziło traumę po przyjeździe na nowe miejsce i towarzyszące temu poczucie straty, charakterystyczne dla imigrantów z całego świata. Możliwość prowadzenia dwujęzycznej i dwukulturowej egzystencji zwiększyła poczucie szczęścia *olim* ze Związku Radzieckiego. Programy rosyjskojęzyczne pozwoliły rodzinom niezamożnym uzyskać dostęp do zróżnicowanej rozrywki.

Przełomowym momentem w historii rosyjskich mediów w Izraelu było utworzenie w 2002 roku kanału telewizyjnego w języku rosyjskim, o nazwie *Israel Plus* lub *Aruc 9* (hebr. Kanał 9). Kanał 9, transmitowany drogą satelitarną lub w telewizji kablowej, skierowany był zarówno do *olim*, jak i do „starych" Izraelczyków, ponieważ większość nadawanych programów opatrzona była tłumaczeniem na hebrajski. W praktyce programy na kanale oglądali wyłącznie widzowie rosyjskojęzyczni.

Aruc 9 nadaje wiadomości, magazyny spraw bieżących, teleturnieje, talk show i rozrywkę, programy religijne i na temat żydowskich tradycji, seriale obyczajowe, sensacyjne i komediowe, filmy fabularne i wiele innych. Poziom oglądalności kanału jest stosunkowo niski, jednak spełnia oczekiwania jego właściciela. Kanał ten pełni ważną rolę informacyjną, nadając aktualne wiadomości w języku rosyjskim dla widzów rosyjskojęzycznych. Wiadomości na Kanale 9 są przygotowywane przez ekipę reporterów wiadomości Kanału 2 (hebr. *Aruc 2*), dlatego też tematyka i informacje emitowane w wiadomościach na obu kanałach są zwykle podobne, a nawet identyczne. W 2009 roku podjęto decyzję o powołaniu nowej samodzielnej ekipy reporterskiej produkującej wiadomości. Miało to związek z upływem okresu umowy między dwoma kanałami.

IZRAEL W ALII

Utworzenie partii *Israel ba-Alija* (hebr. Izrael w Alii) Natana Szaranskiego miało wielki wpływ na Rosjan. Poczuli się pewni swojej siły oraz tego,

że mogą się zintegrować ze społeczeństwem izraelskim i wpływać na jego kształt. Partia wyrosła z racjonalnej analizy *olim*, których ogromna siła demograficzna pozwala wydelegować swoich przedstawicieli do izraelskich struktur rządowych, aby służyli interesom *olim*. Nie zabrakło również elementu emocjonalnego, podgrzewanego przez rosyjskie media, mianowicie poczucia, że izraelskie społeczeństwo nakłada na rosyjskich *olim* stygmaty i stereotypy „emigranckich oportunistów, którzy wykorzystują nas i żyją na nasz koszt", „mafiosów" i „prostytutek". Stereotypy te rozwinęły się w wyniku napięć naturalnie towarzyszących procesom imigracji i absorpcji, w wyniku rozwoju statusu oligarchów rosyjskojęzycznych republik, jak również powodowane były przez element nacjonalistyczny wbudowany w izraelskie społeczeństwo oraz przez szybki rozwój nowej branży erotycznej – „call girls" z importu (w tym czasie była to w Izraelu zupełna nowość). Chociaż mowa tu o garstce sutenerów i prostytutek, zabarwili oni obraz całej populacji rosyjskojęzycznych *olim*. Izraelskie media zalały opowieści o mafii, zabójstwach, przemycie, pijaństwie, przemocy i handlu kobietami, znajdując miejsce w nieobiektywnych sprawozdaniach, które dodatkowo wzmacniały uprzedzenia. Do stereotypizacji przyczyniła się zwłaszcza pogłoska, iż wielu imigrantów nie było Żydami. Czynniki religijne i tradycyjne, zwłaszcza podżeganie przez przywódców i rabinów partii Szas, zostały otwarcie użyte przeciwko „*olim*, którzy zagrażają żydowskiemu, religijnemu charakterowi Izraela".

Na tym tle Natan (Anatolij) Szaranski, uznawany za światowego lidera *olim* i symbol walki Żydów przeciwko komunistycznemu reżimowi Związku Radzieckiego, na Forum Syjonistycznym, na czele którego stał, utworzył w marcu 1996 partię *Israel ba-Alija*. Partia po raz pierwszy startowała w wyborach do 14. Knesetu (1996), zdobywając 7 mandatów, ku zdumieniu *watikim*. *Israel ba-Alija* weszła w skład koalicji rządowej pod przewodnictwem Beniamina Netanjahu, otrzymując dwie teki ministerialne: Natan Szaranski został ministrem przemysłu i handlu, a Yuli Edelstein, choć w przeszłości był znanym przeciwnikiem *alii* i Więźniów Syjonu, otrzymał tekę ministra ds. *alii*.

W kadencji 14. Knesetu dwaj jego deputowani, Michael Nudelman i Juri Stern, odeszli z partii i utworzyli frakcję Alija, która później połączyła się z partią *Israel Beitenu* (hebr. Nasz Dom Izrael), której przewodniczył Awigdor Lieberman.

Zmiana statusu Szaranskiego i jego współpracowników ze nowych *olim* na deputowanych Knesetu i ministrów w rządzie Izraela była nieprawdopodobna. Odzwierciedlała asertywność, poczucie bezpieczeństwa i pewność siebie *olim*, którzy zdawali się mówić reszcie społeczeństwa: „Jestem tutaj i martwię się o siebie". Postawa odwrotna do wzorca zachowań *olim* z poprzednich *alii*

(głównie z krajów arabskich) wzmocniona była silnym profilem demograficznym rosyjskiej *alii*.

W wyborach do 15. Knesetu (1999) partia Israel ba-Alija postanowiła skoncentrować się na sprawie Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, które było kontrolowane przez Szas, a przez *olim* postrzegane jako najbardziej problematyczne (ze względu na problemy dotyczące zawierania małżeństw i uznania żydowskiego pochodzenia imigrantów). Główne hasło wyborcze, które zostało wybrane i odbiło się szerokim echem, brzmiało: *„EmWeDe pod SZAS kontrol? Niet! EmWeDe pod NASZ kontrol"* (ros. MSW pod kontrolą Szas? Nie! MSW pod naszą kontrolą). To hasło bojowe ponownie wyrażało komunikat wysłany przez imigrantów do całego izraelskiego społeczeństwa: „Jesteśmy asertywni, stanowimy siłę społeczną, nie czekamy, aż ktoś o nas zadba, tylko dbamy o siebie, szybko uczymy się zasad demokratycznego społeczeństwa".

W wyborach Israel ba-Alija zdobyła 6 mandatów, a Szaranski dołączył do rządu Baraka jako minister spraw wewnętrznych. Yuli Edelstein przyjął stanowisko ministra do spraw absorpcji imigrantów. Po wyborach partia Szaranskiego rozpadła się, gdy odeszli z niej deputowani Knesetu, Roman Bronfman i Aleksander Cinker. Założyli oni frakcję *Ha-Bchira ha-Demokratit* (hebr. Demokratyczny Wybór), która w 2003 roku wystartowała w wyborach z listy wspólnej z partią *Merec*. Od tego momentu jej popularność zaczęła spadać, głównie po nieudanych wyborach do 16. Knesetu (2003), w których zdobyła tylko 2 mandaty.

Spadek siły politycznej *Israel ba-Alija* oraz jej zniknięcie z izraelskiej areny politycznej wraz z liderem Natanem Szaranskim, niekoniecznie odzwierciedlały spadek siły *olim*. Wręcz przeciwnie; była to oznaka szybkiej integracji. Większość *olim* już nie potrzebowała „etnicznych partii" do reprezentowania swoich interesów i zaczęła zachowywać się nie jak gorsza mniejszość, tylko jak pewni siebie obywatele, którzy mogą sobie pozwolić na głosowanie według własnego światopoglądu politycznego.

WYBUCH INTIFADY

Udana absorpcja imigrantów w systemie politycznym nowej ojczyzny, nadal nie gwarantowała pełnej asymilacji kulturowej i całkowitej akceptacji przez społeczeństwo izraelskie. Proces trwał nieco dłużej i jeszcze nie widać jego końca.

W rzeczywistości stosunek większości starego społeczeństwa do imigrantów w pierwszej dekadzie był obojętny. Prawdziwą wrogość odnotowano głównie w niższych, niewykształconych warstwach społecznych oraz w środowisku *cha-*

redim. Mimo iż *alija* była ogromna i znacznie zmieniła społeczeństwo Izraela pod względem demograficznym i kulturowym, proces przebiegał w atmosferze względnej ciszy i spokoju. Od czasu do czasu prasa hebrajska podejmowała temat (zazwyczaj w kontekście wyjątkowych zdarzeń związanych z *olim*), ale temat szybko przycichał nie wzbudzając szczególnej uwagi opinii publicznej. Podobnie, o ile powstanie partii *Israel ba-Alija* wywołało szum polityczny, nie wzbudziło ono większego zainteresowania wśród samych *olim*.

Można przypuścić, że obojętność wobec *olim* wynikała ze zmian, jakie zaszły w latach 80-tych, z osłabienia siły syjonistycznego idealizmu i wzrostu znaczenia „kultury ja" w społeczeństwie izraelskim. Fakt, że *alija* z ZSRR nie wpłynęła negatywnie na sytuację osobistą Izraelczyków (nie podwyższyła stopy bezrobocia wśród „starej" części społeczeństwa) sprawiał, że nie byli oni szczególnie zainteresowani losem *olim*. W rzeczywistości *alija* nie tylko nie pogorszyła sytuacji *watikim*, ale bardzo ją poprawiła. Na przykład w latach 1989–1995 gospodarka Izraela wzrosła o 6% w skali roku (2,5% *per capita*). Liczba zatrudnionych w 1995 wzrosła o 31% w porównaniu do liczby zatrudnionych w 1989 roku. Od 1990 do 1994 r. wzrost dochodów netto na głowę w rodzinie *watikim* odnotowano średnio na poziomie 14,3%, co daje 3,4% w skali. Średnia stopa oszczędności w rodzinie w latach od 1986–1987 do 1992–1993 wzrosła z minus 120 do plus 52.

Ponieważ w tym czasie gospodarka rozwijała się również ze względu na inne czynniki (np. porozumienia z Oslo i rozwój przedsiębiorczości w ramach otwartego rynku), większość społeczeństwa nie przypisuje wzrostu obecności *olim*. Co więcej, prasa izraelska ma tendencję podkreślać negatywy izraelskich realiów, a mniej ukazywać ich pozytywne aspekty, zatem i ona prawie nie podjęła tematu gospodarczego ani też kulturalnego wkładu imigrantów. Przez długi czas pozostawała wobec nich dość obojętna.

Następnie wybuchła druga intifada (nazywana przez Arabów Intifadą Al-Aksa), rozpoczęta po wizycie Ariela Szarona na Wzgórzu Świątynnym (28 września 2000). To gwałtowne powstanie przybrało na początku formę protestów, by wkrótce przekształcić się w serię masowych morderczych ataków samobójczych na izraelskich obywateli, zwłaszcza po wyborze Ariela Szarona na premiera Izraela. Intifada Al-Aksa niemal całkowicie zniszczyła porozumienia z Oslo z 1993 roku i nasiliła konflikt do poziomu, jakiego nie widziano od dziesięcioleci. Porządek dzienny i lista priorytetów Izraela uległy zmianie. W cieniu terroru zapomniano o problemach imigracji. Zasadnicze teoretyczne pytanie, czy społeczeństwo izraelskie wymaga od nowo przybywających, aby odcięli się od swojej przeszłości i dostosowali bezwarunkowo do nowej kultury, czy też jest to dojrzałe, wyrozumiałe i realistyczne społeczeń-

stwo, zdolne zaakceptować i tolerować odmienność i niepowtarzalność *olim*, którzy chcą być jego częścią, zostało odsunięte na dalszy plan.

Przemoc intifady postrzegano jako zagrożenie dla istnienia państwa. Zepchnięto w cień debaty między różnymi grupami społeczeństwa żydowskiego. Coraz więcej nazwisk „Rosjan" pojawiało się wśród tych, którzy zginęli w atakach i wśród walczących. Coraz silniejsze było poczucie wśród „starej" części społeczeństwa, że rosyjscy *olim* są ich krwią z krwi, kością z kości. Nie było podziału na „oni" i „my".

Redaktor Sewer Plocker napisał w jednej ze swoich kolumn: „Bez Rosjan, dziś już to wiedzą „starzy" Izraelczycy, nawet ci, którzy nie chcą tego przyznać na głos, Izrael nie odniósłby zwycięstwa w intifadzie. Ich hart ducha dodał nam siły. Ich ciche cierpienie koiło nasze rozdzierające cierpienie. W czasie najgorszego terroru rosyjskie getto w Izraelu dało przykład wszystkim Izraelczykom, jak przyjmować straty. Zacisnąć zęby i nadal tu mieszkać. W Ramat-Awiw Gimmel, jednej z północnych dzielnic Tel Awiwu, mówiono o końcu państwa i otwierano konta w Szwajcarii. W Afuli Alit, gdzie około połowa mieszkańców to „Rosjanie", dzieci nadal jeździły autobusami do szkoły. Babuszki modliły się nad świeżymi mogiłami. Role się odwróciły, *olim* uczyli *watikim* praktycznego syjonizmu".

Wielu zgodzi się, że wydarzeniem, po którym nastąpiło uznanie i akceptacja „Rosjan" w społeczeństwie izraelskim, był atak terrorystyczny, który miał miejsce w piątkowy wieczór 1 czerwca 2001 roku (w Dzień Dziecka) w klubie Dolfi-Disco nieopodal delfinarium w Tel Awiwie. Klub tańca, bardzo popularny zwłaszcza wśród imigrantów z krajów WNP, w piątek w nocy, w szabat, był wypełniony po brzegi. Palestyński zamachowiec-samobójca wmieszał się w tłum młodych ludzi stojących w kolejce do wejścia. Zdecydował, że kolejka jest odpowiednio gęsta, i wysadził się w powietrze. Wybuch dużego ładunku, zawierającego ostre metalowe odłamki i przedmioty, spowodował śmierć 17 nastolatków na miejscu. Kolejne 4 osoby zmarły później od ran, a 120 osób doznało różnego rodzaju obrażeń. Odpowiedzialność za atak wzięła na siebie organizacja *Hezbollah-Palestyna* (hebr. *Chizballa Palestin*). Później okazało się, że terrorystę przywiózł na miejsce arabski mieszkaniec Jaffy. Siedmioro zabitych było uczniami szkoły średniej *Szewach Mofet* w Tel Awiwie. Wiele ofiar było absolwentami lub uczniami tej szkoły; większość uczniów stanowili w niej rosyjscy *olim* lub dzieci *olim* z Rosji. Wydarzenie to nazwano „atakiem terrorystycznym na Rosjan", ale w rzeczywistości to nie „Rosjanie" zostali zaatakowani, tylko młodzież; dzieci *olim*, które wciąż świeżo odczuwały trudy swojej integracji w Izraelu. Nie zdołali do końca określić nowej tożsamości, nie byli jeszcze Izraelczykami, ale już nie byli Rosjanami.

Społeczeństwo izraelskie po raz pierwszy odkryło rozdźwięk kulturowy, jaki zaszedł w ich rzeczywiści. Nieszczęście wywołało natychmiastowe uczucie empatii wobec *olim* ze Związku Radzieckiego – przede wszystkim ze strony mediów, które, jak wspomniano, do tej pory zupełnie ich ignorowały. Rosjanie dołączyli do pogrążonej w smutku, osieroconej rodziny izraelskiej. W tragicznych okolicznościach zyskali swoistą odznakę przynależności.

Dla Izraelczyków był to jeszcze jeden straszny atak intifady, ale nie dla rosyjskich *olim*. Wielu z nich nie miało wątpliwości, że zamiarem terrorystów było zaatakować w szczególności nowych imigrantów. Atak zdestabilizował rosyjską społeczność w Izraelu. Większość rodzin, które przybyły, zrobiły to dla swoich dzieci, aby zapewnić im przyszłość lepszą niż w Rosji. Asymilacja *olim* do nowych warunków była ciężka. Niektórzy do dzisiaj walczą z tym problemem. Myśl o dzieciach dodaje im siły. W momencie, gdy ranne zostały dzieci, Izrael przestał być bezpieczny. Każdy powód, każdy argument i myśl, które dodawały siły – runęły. Nie była to tylko ciężka, osobista tragedia w pojedynczych rodzinach dotkniętych atakiem. Problem dotyczył wszystkich *olim* z ZSRR i sięgał znacznie dalej. Po ataku powstało wiele inicjatyw upamiętniających. Wyprodukowano film, wydawano książki z historiami ofiar i ich rodzin. Wystawiano spektakle, poświęcone zabitym. Powstawały specjalne pieśni. Na całym świecie organizowano konkursy rysunkowe. Ustanowiono fundusz pomocy i stworzono stronę web w sieci.

KASJERKA LUBA I JEJ WALKA O MIEJSCE W SPOŁECZEŃSTWIE

Wydarzeniem medialnym o fundamentalnym znaczeniu dla historii *alii* z ZSRR była bardzo udana seria skeczy w popularnym programie humorystyczno-satyrycznym „*Erec Nehederet*" (hebr. cudowny kraj). Program był transmitowany w 2003 roku na Kanale 2 (*Aruc 2*). Gwiazdą skeczu (w roli głównej wystąpił aktor i komik Tal Friedman) była rosyjska kasjerka, która ma w nosie klientów, „starych Izraelczyków" i nieustannie ich beszta. Wkurza się na *watikim*, którzy jej przeszkadzają, są nieuprzejmi i grubiańscy. W tym czasie (a właściwie do dzisiaj), kasjerkami w dużych supermarketach były w większości starsze kobiety pochodzenia rosyjskiego (a więc z ciężkim rosyjskim akcentem). Skecz odzwierciedlał powszechne zjawisko, dobrze znane wszystkim Izraelczykom.

Groteskowa postać kasjerki, traktująca klientów jak sierżant swoich rekrutów, była zbudowana na stereotypach i podkreślała trudności, jakie miała słabsza grupa społeczna, tj. rosyjscy *olim*, starający się uczciwie zarobić na życie

i zintegrować z aroganckim, żyjącym w dostatku i hermetycznie zamkniętym społeczeństwem izraelskim. W praktyce skecz był znacznie bardziej subtelny i przewrotny. W mojej ocenie wywarł odwrotny skutek – wzbudził sympatię i uznanie dla asertywnej kasjerki, poddał krytyce klientów – *watikim,* gburowatych i aż nadto asertywnych Izraelczyków. Luba odzwierciedlała perfekcjonizm rosyjskiej elity (w przeciwieństwie do partackiej kultury izraelskiej), pewność siebie i swojej pozycji oraz godność osobistą *olim*, którzy nie biją przed nikim pokłonów, nawet przed „panami tej ziemi". Nie wprost, skecz wyraził również protest wyzyskiwanych robotników, którzy starali się zachować godność w kulturze agresywnego i nieludzkiego kapitalizmu. Wraz z emisją serii skeczy z udziałem Luby, wzrastało zaangażowanie widzów i mediów. Zabawna kasjerka stała się bardzo popularną postacią w izraelskiej opinii publicznej. Wyciągnęła z cienia anonimowe rosyjskie kasjerki, a pośrednio także cały sektor rosyjski.

Po emisji ostatniego odcinka, szczególnego i bardzo wzruszającego (autorzy skeczu „zwolnili" Lubę, co spowodowało jeszcze większą falę solidarności), Michal Ben-David napisała na stronie MSN: „W ostatnich miesiącach nie zdarza się dzień, w którym nie padłyby nowe słowa, które weszły do codziennego języka – *'seder* (zamiast hebr. *beseder* – w porządku), *'ctaeret* (zamiast hebr. *mictaeret* – przepraszam, przykro mi), *kasze* (hebr. ciężko, trudno). Ten, kto nie wie, o czym mówię, niech się obudzi. Osobiście uważam, że oprócz języka hebrajskiego powstał tutaj odrębny język. *Luwit* – język Luby. Izraelczycy, którzy nie mają zwyczaju cytować powiedzeń postaci z małego ekranu, przyjęli do siebie Lubę z pobliskiego supermarketu. Właśnie wtedy, kiedy jest już ktoś, kto pokazuje nam, gdzie nasze miejsce, dopóki nie zostaniemy stałymi klientami, i że na kasie ekspresowej „można skasować tylko pięć produktów", dopóki myślimy, że „jest praca, jest język, nie jest trudno", pojawiają się cięcia w „*Erec Nehederet*" i pozbywają się żywego człowieka. Luba przeszła na emeryturę. Pytam, gdzie Amir Perec, gdy potrzeba, żeby stanął w obronie pracowników? Rzeczywiście, jest „*ciężko*".[...] Było mi smutno, kiedy Luba opuściła supermarket. Na prawdę byłam smutna. Wszyscy jej przyjaciele stali przy jej boku (nawet dostawca Mustafa, jak przystało na prawdziwego przywódcę). Było mi smutno, bo ona jest tak zwyczajna, właśnie dlatego, że zna trzy i pół zdania po hebrajsku, i dlatego, że jest bezsilna wobec tego, co się dzieje w kraju. Jest głosem słabych, a mimo to udało się jej zmienić rapera Subliminala i jego grupę *Ha-Cel* (hebr. cień) w chłopców na posyłki, obnażyła Amira Fay Guttmana, posadziła Gaja Pinesa na kasie i poczuł, co to znaczy – właśnie z tych powodów powinna być częścią programu, ba, jego główną częścią" (16.02.2004).

ROSYJSKOJĘZYCZNY „SZERYF" KTÓRY WYKPIŁ KPIARZY

W *„Erec Nehederet"* wyśmiewano postaci Rosjan. Przedstawiano ich jako upartych, bezkompromisowych, despotycznych i obcych. W innym stałym skeczu programu, zatytułowanym *„Ha-Blog szel Mai"* (hebr. blog Mai), pojawiła się nowa rosyjska postać. Skecz jest parodią videoblogu młodzieżowego (prawdopodobnie BlogTv). Bohaterkami są trzy koleżanki: klasowa królowa piękności, anorektyczka i grubaska. Mówią slangiem typowym dla niezbyt rozgarniętych nastolatek, które uganiają się za przystojniakami. W skeczu pojawiają się jeszcze dwaj niepopularni synowie *olim*: Rosjanin Jurij i jego niski kolega Gamad (hebr. karzeł, gnom). Desperacko i bez powodzenia zabiegają o względy dziewcząt z blogu. Jurij mówi dobrą hebrajszczyzną, zmienił imię na Roi i denerwuje się za każdym razem, kiedy nazywają go Jurij Do każdego, kto nazwał go dawnym imieniem, krzyczy wtedy: „Roi! Roi!!! Nie Jurij!!!".

Podobnie jak przedstawiono Jurija, upartego, bezkompromisowego, bez poczucia humoru i autoironii (autoironia jest bardzo ważną cechą izraelskiej kultury), w innym skeczu programu *„Erec Nehederet"*, przedstawiono postać polityka Awigdora Liebermana. Co ciekawe, on także, podobnie jak Luba i Jurij, kpił ze śmiejących się z niego widzów i zarazem stopniowo przeistoczył się w typowo izraelskie zjawisko – stał się integralną częścią tożsamości izraelskiej w erze, gdy etos sabry przestał obowiązywać.

Awigdor (Evet) Lieberman urodził się w 1958 roku w Kiszyniowie w Mołdawii, będącej wówczas częścią Związku Radzieckiego. Podczas nauki na Uniwersytecie w Kiszyniowie pracował jako ochroniarz i napisał sztukę zatytułowaną „Studenci". Ponoć zdobył nawet za nią nagrodę literacką. Lieberman wyemigrował do Izraela 18 czerwca 1978 roku. Nauczył się hebrajskiego w kibucu. Odbył służbę wojskową w skróconym wymiarze (nazywanym *szlaw bet*) jako kwatermistrz w artylerii. Później skończył studia pierwszego stopnia w dziedzinie nauk społecznych i powoli zaczął kroczyć drogą, która zawiodła go w końcu na sam szczyt izraelskiej piramidy politycznej. W 1986 roku został mianowany członkiem rady nadzorczej spółki zajmującej się nieruchomościami – *He-Chewra ha-Kalkalit L-Iruszalaim Baam* (hebr. Spółka Ekonomiczna Jerozolimy, ang. nazwa: Jerusalem Economy Ltd.). W tym samym czasie z jego inicjatywy zaczęto wydawać tygodnik w języku rosyjskim *„Joman Jeruszalmi"* (hebr. Dziennik Jerozolimski), w którym publikowano także artykuły jego autorstwa. W 1988 roku nawiązał kontakt z Beniaminem Netanjahu, który powrócił do Izraela po zakończeniu misji ambasadora Izraela w biurze ONZ i starał się o miejsce na liście Likudu w wyborach do Knesetu. Przez następnych dziesięć lat towarzyszył Netanjahu. Po jego wyborze na przewodniczącego Likudu w 1992 roku, został powołany na stanowisko dyrektora

generalnego partii Likud, która nagle znalazła się w kryzysie. W 1996 roku, po wyborze Beniamina Netanjahu na stanowisko premiera, Awigdor Lieberman został mianowany dyrektorem generalnym kancelarii premiera. Biografia Liebermana, jego wygląd, brak manier i auto-ironii oraz ciężki rosyjski akcent malowały publiczny wizerunek nowego *ole*, który odniósł sukces. Od twardego i przebiegłego „ochroniarza" do polityka, który w zawrotnym tempie, dzięki zażyłości i lojalności wobec swojego szefa, jak również dzięki swojej stanowczości, mądrości i pewności siebie, osiągnął wysoką pozycję. Netanjahu mógł podbić serca *olim* przez swoje powiązania z Liebermanem. I odwrotnie, Lieberman podbił serca *olim* dzięki powiązaniom z Netanjahu. W grudniu 1997 roku Lieberman zrezygnował z urzędu, po tym jak wszczęto przeciwko niemu śledztwo (zostało umorzone), i rozpoczął przygotowania własnej kampanii politycznej. Przepełniony głębokim poczuciem prześladowań, Lieberman wiedział, w jakie struny uderzać, żeby trafić do serc imigrantów, którzy identyfikowali się z politykiem i jego światopoglądem. Sam zbudował swoją polityczną markę, gdy więc z sondaży zaczęło wynikać, że poparcie dla Netanjahu spada, odciął pępowinę i ruszył po polityczne przywództwo Izraela.

3 stycznia 1999 roku Lieberman zwołał konferencję prasową w *Bet Sokolov* (domu dziennikarzy w Tel Awiwie) i ogłosił powstanie *partii Israel Beitenu* (Nasz Dom Izrael). W tym samym roku partia otrzymała w wyborach 4 mandaty, a w 2000 roku utworzyła w Knesecie koalicję z dwoma innymi frakcjami prawicowymi: *Moledet* (hebr. ojczyzna) i *Tkuma* (hebr. wskrzeszenie), wcześniej tworzącymi wraz z partią *Cherut* (hebr. wolność) koalicję *Ha-Ichud ha-Leumi* (hebr. Unia Narodowa). Razem utworzyły frakcję *Ichud Leumi-Israel Beitenu* (hebr. Unia Narodowa – Nasz Dom Izrael). Na tym etapie Lieberman już nie był kuriozum; stał się zjawiskiem politycznym, które reprezentuje coś o wiele głębszego i powszechniejszego niż sektor rosyjski. Innymi słowy, Lieberman był znakiem rozwoju poglądów „republikańskich" (prawicowych) w izraelskim społeczeństwie. Składają się na nie dwa elementy:

1. Lekceważenie poprawności politycznej i niejasny program polityczny, swego rodzaju oportunizm polityczny, mający na celu przypodobanie się wszystkim stronom.
2. Przekazanie jasnego komunikatu stronie arabskiej: „Stajemy do walki z wami, rzucamy wam rękawicę".

Podobnie jak inni popularni i wyrobieni politycy, także Lieberman i jego kariera polityczna przeszły skomplikowaną drogę: odsunięcie od rządu (2001), utworzenie partii *Ha-Ichud ha-Leumi* (hebr. Unia Narodowa (2002), objęcie stanowiska ministra transportu (w drugim rządzie Ariela Szarona, 2003). Pod koniec 2004 roku partia *Israel Beitenu* odłączyła się od *Ha-Ichud ha-Leumi* i wystartowała w wyborach do 17. Knesetu z niezależnej listy. W wybo-

rach Israel Beitenu powiększyła liczbę mandatów do 11, największe poparcie uzyskując wśród imigrantów z byłego Związku Radzieckiego.

30 października 2006 roku Lieberman doprowadził swoją partię do zawiązania koalicji rządowej, na czele której staną premier Ehud Olmert. Lieberman został mianowany wicepremierem i ministrem ds. strategicznych w 31. rządzie (później wraz z partią wycofał się z rządu z powodu rozbieżności poglądów co do negocjacji z Palestyńczykami).

W wyborach do 18. Knesetu (2009) *Israel Beitenu* zdobyła 15 mandatów i była partią trzecią co do wielkości. W marcu 2009 roku, wraz z ustanowieniem 32. rządu Izraela, na czele którego stanął Beniamin Netanjahu, Lieberman został mianowany wicepremierem i ministrem spraw zagranicznych. W ten sposób stał się członkiem Gabinetu, nieoficjalnym doradcą premiera. W 2009 roku umieszczono go na liście 100 najbardziej wpływowych ludzi magazynu „*Time*". Z jednej strony popularność, z drugiej nienawiść – nasiliły się, gdy w październiku 2010 roku Lieberman doprowadził do zatwierdzenia przez rząd poprawki do Prawa o obywatelstwie – w poprawce tej określono, iż obywatele będą składać przysięgę na wierność Izraela jako państwa żydowskiego i demokratycznego. Należy podkreślić, że w tym momencie Lieberman był identyfikowany jako przede wszystkim polityk, natomiast jego związek z *aliją* z ZSRR był już mniej istotny.

Lieberman był i nadal jest popularny wśród rosyjskich *olim*, ponieważ mówi wszystko bez ogródek, szorstkim i agresywnym stylem bez strachu wyraża poglądy prawicy (ale nie religijno-mesjanistycznej prawicy). Jego bezpośredni i dumny styl (ale bez mądrzenia się i robienia wyrzutów) wyraża poglądy wielu *olim*. Postrzegany jest jako potężny człowiek, który nie chowa się za polityczną apologetyką. W podobny sposób postrzegany jest w Rosji Putin.

Medialność oraz głośno wyrażany gniew przeciw społeczności arabskiej zaskarbiły Liebermanowi i jego partii sympatię oraz głosy *watikim*, którzy byli w przeszłości zwolennikami Likudu. Błyskawiczny sukces przy wyraźnie „rosyjskim" nie-sabrowskim charakterze Liebermana budziły sprzeczne reakcje w społeczeństwie. Z jednej strony podejrzliwość i wrogość (głównie ze strony starej lewicowej elity, w tym również dużej części mediów), a sympatię i podziw z drugiej (najczęściej ze strony sympatyków Likudu i *olim*). Jedno jest pewne: w świecie izraelskiej polityki Lieberman stał się marką.

ROSYJSCY CELEBRYCI

Szybka absorpcja imigrantów na rynku pracy, w systemie edukacji i w strukturach wojskowych zrobiły swoje i przyspieszyły proces asymilacji

olim w Izraelu. Uznano ich za prawowitych obywateli państwa. Izraelczycy, którzy spotykali *olim* w różnych sytuacjach życia codziennego, zdali sobie sprawę, że jest to wartościowa grupa społeczna. Stopniowo nawiązywali stosunki przyjacielskie. Podczas gdy służba wojskowa w dalszym ciągu odgrywała ważną rolę w absorpcji imigrantów (ze względu na intensywność kontaktów międzyludzkich, jakie gwarantowała młodzieży), rolę niemniej ważną odegrało uznanie ich przez *watikim* za część społeczeństwa izraelskiego. Coraz więcej zdjęć żołnierzy, a następnie oficerów rosyjskich publikowały hebrajskie media: „Oni są jednymi z nas, mają swój wkład w nasze społeczeństwo".

Komercyjne kanały TV wniosły pośredni, aczkolwiek istotny wkład w akceptację rosyjskiej *alii* i wprowadzenie jej do świadomości rozległej izraelskiej rodziny. Im bardziej rozpowszechniane i popularne stawały się reality shows – np. „*Ha-Ach ha-Gadol*" (hebr. wielki brat – *Big Brother*), „*Hisardut*" (hebr. przetrwanie – *Survivor*), „*Kochaw Nolad*" (hebr. narodziny gwiazdy – *American Idol*), „*Rikudim im Kochawim*" (hebr. tańce z gwiazdami – *Dancing with the Stars*) – oraz seriali telewizyjnych, tym więcej sercv podbijały rosyjskie talenty. Niektórzy *olim* stali się celebrytami i prawdziwymi „bohaterami kultury" – postaciami, których nazwiska znane są większości Izraelczyków.

Bez wątpienia największym celebrytą mediów, który wypłynął ze środowiska *olim* z dawnego ZSRR, był barwny i ekscentryczny milioner, Arkadij Gajdamak. Paradoksalnie, nie zagrał w żadnym filmie, ba, nawet nie mówił po hebrajsku. Jednak jego błyskawiczne pojawienie się i zniknięcie stanowi integralną część historii *alii* z ZSRR oraz transformacji Izraela w „rosyjską enklawę".

Arkadij Aleksandrowicz Gajdamak urodził się w 1952 roku w Moskwie. Jego ojciec był administratorem szpitala, a matka pracowała w spółce zajmującej się dystrybucją żywności. 8 kwietnia 1972 roku, w dniu swoich dwudziestych urodzin, Arkadij zrobił aliję do Izraela. Przez krótki czas mieszkał w kibucu *Bet ha-Szita*, skąd przeniósł się do Hajfy, a tam pracował jako marynarz pokładowy w spółce „Zim". Podczas jednego z rejsów pozostał we Francji. W wywiadach dla mediów mówił, że przyjechał do Francji bez grosza i zaczął pracować jako robotnik. Po jakimś czasie skompletował ekipę remontującą domy. Następnie, kiedy już wystarczająco nauczył się języka francuskiego, rozpoczął pracę jako tłumacz z języka francuskiego na rosyjski. Gdy urządził się w Paryżu, w 1976 roku założył agencję tłumaczeniową, która przekładała dokumenty dla rządu francuskiego oraz dla przedstawicielstwa handlowego ZSRR. Udało mu się nawiązać kontakty, które pomogły mu później w karierze. Nie wiadomo, jak udało mu się zdobyć pieniądze. Krążą pogłoski, że zbił fortunę pośrednicząc w transakcjach bronią i szkoleniach wojskowych między rosyjskim Ministerstwo Obrony i Rządem Republiki Czeskiej, a Angolą, gdy doszło tam do wojny domowej.

W 2005 roku Gajdamak przeistoczył się z postaci całkowicie anonimowej dla izraelskiej publiczności w jedną z najbardziej medialnych osobowości w kraju. Zaczęło się od inwestowania w sport, a dokładniej od momentu, w którym stał się sponsorem drużyny koszykówki *Ha-Poel Jeruszalaim*, sponsorem drużyny piłki nożnej *Bnei Sachnin*, a przede wszystkim sponsorem legendarnej drużyny piłkarskiej *Beitar Jeruszalaim*, która wtedy po raz pierwszy w swojej historii zakończyła sezon dubletem. Jeszcze większą konsternację wywołała jego seria masowego wykupywania biznesów, m.in. sieci spożywczych i stacji radiowej. Wydawało się, że nic go nie powstrzyma i że sprawia mu przyjemność uwielbienie oraz zainteresowanie mediów i opinii publicznej. Mit Gajdamaka urósł w Izraelu do prawie monstrualnych rozmiarów. Równocześnie stawiał pod wielkim znakiem zapytania sposób zachowania izraelskich mediów.

Im bardziej Gajdamak stawał się sławny, tym większą przyciągał uwagę mediów. Szybko okazało się, że był poszukiwany pod zarzutem oszustw podatkowych i nielegalnego handlu bronią z reżimem w Angoli (łamał tym samym nałożone na nią międzynarodowe embargo sprzedaży broni), oraz pod zarzutem posługiwania się sfałszowanymi dokumentami (konkretnie: fałszywym dyplomem uznania). Później, we Francji, również został skazany zaocznie i orzeczono przeciwko niemu karę 6 lat więzienia. W czasie, gdy przebywał w Izraelu, co rusz podejrzewano go o pranie brudnych pieniędzy i prowadzenie nielegalnych interesów. Żadne z podejrzeń nie skończyło się wszczęciem postępowania. Niejasny charakter jego interesów wcale nie wpłynął na spadek popularności Gajdamaka w mediach i wśród izraelskiej opinii publicznej, a może nawet miał odwrotny skutek. Prawdą jest, iż wielu ludzi mediów zdawało sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakie niosło wykreowanie Gajdamaka na bohatera kultury, ale większość społeczeństwa (zwłaszcza ludzie z niższym wykształceniem) postrzegała go jako hojnego milionera, nieszkodliwego Żyda, którego obrotność, „mądrość ulicy" i tak zwany życiowy spryt doprowadziły w ciągu zaledwie kilku lat do niebywałej fortuny. Był doskonałą alternatywą dla starego typu bohaterów znanych z świata mediów, ekonomii, polityki i wojska. Zupełnie jak bohater filmowy. Co więcej, pozytywny wizerunek Gajdamaka kreowała jego działalność na rzecz wielu organizacji, w tym różnych organizacji charytatywnych i instytucji religijnych (takich jak jesziwy czy domy nauki). Był także darczyńcą *Magen Dawid Adom* (izraelska jednostka medyczna zajmująca się ratownictwem, krwiodawstwem; pogotowie ratunkowe), *Hacala Israel* (hebr. ratownictwo Izraela; organizacja ochotników, którzy działają na *podobieństwo Magen Dawid Adom*, z tą różnicą, że ratownictwo medyczne spełnia wymogi religijne) i wielu innych. Jego popularność wzrosła w czasie drugiej wojny libańskiej, kiedy założył „miasto namiotów" w Hof

Nicanim, gdzie mogli zamieszkać mieszkańcy Północy, którzy nie chcieli pozostać w zasięgu pocisków, a nie mogli znaleźć innego rozwiązania. W listopadzie 2006 roku, kiedy kassamy spadały na Sderot, Gajdamak zapłacił za kilkudniowy pobyt setek mieszkańców północnego Izraela w hotelach Eilatu. Rzecz powtórzyła się w 2007 roku, kiedy grad rakiet ponownie spadał na Sderot.

Niesiony na fali popularności, Gajdamak zdecydował się na kolejny krok i w lutym 2007 roku ogłosili powstanie ruchu *Cedek Chewrati* (hebr. sprawiedliwość społeczna), aby następnie ustanowić nową partię o tej samej nazwie. Ruch zaistniał po publikacji sondaży, które przewidywały, że partia na czele z Gajdamakiem może odnieść sukces w następnych wyborach do Knesetu. Deklaracja o powstaniu ruchu została ogłoszona na konferencji prasowej i odbiła się szerokim echem w izraelskich mediach. Gajdamak oświadczył, że jeśli jego partia wystartuje w wyborach, on sam nie zamierza być kandydatem, ale będzie nadzorował jej działania jako przewodniczący. W wyborach samorządowych 11 listopada 2008 roku partia wystartowała w wielu miastach. Gajdamak sam ubiegał się o stanowisko prezydenta Jerozolimy, próbując przyciągnąć wyborców, także spośród ludności palestyńskiej. Został pokonany. Otrzymał 3,6% głosów, a żaden z kandydatów z listy nie otrzymał miejsca we władzach Jerozolimy. Po wyborach stwierdził, że polityka izraelska przestała go interesować. Partia nie przedstawiła swojej kandydatury w wyborach do 18. Knesetu. Od tego czasu Gajdamak zmierzał już po równi pochyłej. Z czasem zaczęły napływać informacje o roszczeniach zgłaszanych przeciwko niemu, o upadłości spowodowanej globalnym kryzysem i o kapitale, który jest znacznie mniejszy niż szacowano. Kluby sportowe, które finansował, bez wyjaśnienia odrzuciły jego wsparcie i Gajdamak ostatecznie opuścił kraj w 2008 roku. Zniknął z życia Izraelczyków. Sporadycznie pojawiały się migawki z wywiadami przeprowadzanymi w Moskwie, gdzie odtąd przebywał.

Dziwna historia Gajdamaka, zwłaszcza historia jego sukcesu, gdy w krótkim czasie stał się bohaterem kultury izraelskiej, mimo że nie mówił nawet po hebrajsku (izraelskim mediom udzielał wywiadów w języku angielskim), jest sama w sobie nieprawdopodobną opowieścią, która zapewne doczeka się ekranizacji. Już teraz można wymienić co najmniej trzy powody, dla których Gajdamak odniósł sukces: Po pierwsze, osiągnął tak znaczącą pozycję, ponieważ coraz bardziej konsumpcyjne społeczeństwo izraelskie z podziwem patrzy na nowych bogaczy, którzy bez ograniczeń wydają pieniądze. Po drugie, rewolucja w mediach doprowadziła do powstania swoistej linii produkcyjnej nowych celebrytów: warunkiem zrobienia kariery i zyskania popularności niekoniecznie była osobowość, ale przede wszystkim mieszanka skandali,

tajemnic, pieniędzy i polityki. Gajdamak był więc dla izraelskich mediów idealnym bohaterem. Po trzecie – podobnie jak w przypadku Liebermana – bezpośredni i gburowaty rosyjski styl Gajdamaka jednych urzekał, innych odrzucał, ale nawet niechęć może przyczynić się do wzrostu popularności. Krytyk literatury i telewizji, Ariana Melamed, tak pisała przed wyborami do władz miasta Jerozolimy: „W tej mieszance arogancji i bluzgów, rażącego braku obycia kulturalnego i rzetelnej wiedzy, w dalszym ciągu zapraszano go do studia. Gajdamak odnosi się do dziennikarzy przeprowadzających wywiad jak do szczeniaków, którzy nie mają własnej opinii, on zaś, jeśli tylko zechce, może rzucić im kość lub po chamsku uciszyć. To on określa zasady gry, a oni merdają ogonem. I co? Udaje mu się ich kupić, nie wydaje przy tym ani grosza, bo nie musi. Jego zagadkowość, pieniądze, styl życia, niejednoznaczne plany na przyszłość to fascynujące tematy, które tak pochłaniają dziennikarzy, że zapominają o podstawowym obowiązku poinformowania widzów, kim jest ten człowiek. [...] I pozostanie zagadką, egocentryczny maniak zakochany w sobie, przyprawiający o mdłości nuworysz, filantrop na pokaz, *control freak*, sentymentalny, że aż się robi niedobrze, obsesyjny manipulator gotowy zrobić wszystko, aby wygrać i odnieść sukces.”.

Nie jest do końca jasne, czy Gajdamak przyczynił się do polepszenia wizerunku *olim* ze Związku Radzieckiego, czy raczej go pogorszył. Można tylko zgadywać, że odpowiedź jest złożona. Z jednej strony, na pewno miał wpływ na wykreowanie wizerunku *ole*, który odniósł sukces. Już sam fakt, że mówiący po rosyjsku człowiek stał się tak popularny, że wszystkie media uganiają się za nim, zdaje się mówić: Rosjanin to nie tylko stary imigrant stojący na rogu ulicy ze skrzypcami i proszący o datek, ale także, i może przede wszystkim, niezależny człowiek, który wie jak owinąć sobie wszystkich wokół palca. Z drugiej strony, wiele wskazuje na to, że jego opinia kryminalisty i ekscentryka oraz nieustająca obcość wzmocniły powszechne stereotypy na temat społeczności rosyjskich *olim*.

PRZYCZYNY FENOMENALNEGO SUKCESU *OLIM*

Począwszy od 2001 roku, *alija* z rosyjskojęzycznych republik do Izraela stopniowo malała, z 35 tys. *olim* w 2001 roku do mniej niż 10 tys. w 2005. W roku 2006 liczba rosyjskich imigrantów na 1000 dotychczasowych mieszkańców wynosiła jedynie 2,7 (w porównaniu z 3,1 w 2005 roku). W latach 1990–1991 wskaźnik ten wyniósł ponad 35 *olim* na 1000 dotychczasowych mieszkańców w całej dekadzie lat 90-tych lub wyniósł średnio 17 *olim* na 1000 mieszkańców. Spadek liczby rosyjskojęzycznych *olim* przybywających do Izra-

ela jest uzasadniony gospodarczą i polityczną stabilizacją w krajach WNP, trudną sytuacją bezpieczeństwa w Izraelu oraz większą konkurencyjnością innych ośrodków migracji na świecie. Możliwe również, że Izrael w pełni już wykorzystał potencjał *alii* z ZSRR.

Liczbę imigrantów z państw byłego ZSRR do Izraela szacuje się dziś (dane na rok 2010) na 1 140 tys. osób. Blisko milion z nich przybyło w ostatniej wielkiej *alii* (1989–2006), pozostali *olim* przyjechali do Izraela w latach 70-tych i 80-tych. Dane te dotyczą łącznie wszystkich imigrantów z WNP – a więc z republik zarówno europejskich, jak i azjatyckich. Kaukascy Żydzi, którzy uważani są za odrębną grupę etniczną wśród *olim*, liczyli w sumie 60 tys. osób. Spośród nich około 10 tys. przybyło w latach 1971–1980. Duża, 50-tysięczna fala *olim* przybyła po 1989 roku. Także wspólnota gruzińska uważana jest za odrębną społeczność. Liczy 55 tys. Żydów, z których 15 tys. wyemigrowało do Izraela w latach 70-tych (stanowili wtedy jedną dziesiątą całej fali imigracji), a reszta wraz z ostatnią falą w latach 90-tych.

Około 60 tys. gospodarstw domowych imigrantów nie ma charakteru rodzinnego; ich skład obejmuje tylko jedną osobę lub grupę osób, które nie są spowinowacone ani spokrewnione. Około 20% imigranckich gospodarstw domowych należy do rodzin, w których skład wchodzą przedstawiciele starszego pokolenia, czyli dziadek lub babcia (w porównaniu do 6% ogółu gospodarstw w całym społeczeństwie izraelskim).

Wśród *olim* wskaźnik rodzin z jednym dzieckiem (w wieku do 17 lat) jest wyższy niż wśród ogółu żydowskiej ludności Izraela. Wynika to ze względów praktycznych (dobra sytuacja ekonomiczna rodziny jako warunek wskazany dla posiadania dzieci) oraz ze wzorców kulturowych przywiezionych z ZSRR (niższy współczynnik dzietności). Należy pamiętać, że wśród *olim* współczynnik największych rodzin (sześcioosobowych i większych) jest niższy w porównaniu z ludnością żydowską. Ten odsetek dla ogółu gospodarstw domowych imigrantów wyniósł 7,2% w 1994 roku, w porównaniu z 11,4% dla ludności żydowskiej (i 13% dla urodzonych w Europie). Dziś odsetek ten jest jeszcze mniejszy.

Inną cechą gospodarstw domowych *olim* jest wysoki odsetek rodzin niepełnych (szczególnie rozwiedzionych kobiet z dziećmi). W 2002 roku odnotowano wśród imigrantów 4860 niepełnych rodzin, co stanowiło ok. 19% wszystkich rodzin imigranckich. Wskaźnik ten był wyższy niż dla ogółu rodzin niepełnych wśród ludności żydowskiej, który wyniósł w tym samym roku 13%. Wynika to w części ze stosunkowo wysokiego wskaźnika rozwodów wśród *olim* z ZSRR.

Nie ulega wątpliwości, że społeczność rosyjska dodała znaczącego kolorytu współczesnej kulturze izraelskiej. Dzięki szybkiej asymilacji kulturowej i mobilności ekonomicznej ta grupa społeczna w stosunkowo krótkim czasie

nabrała znaczącej siły nabywczej. W agencjach reklamowych przeprowadzających badania rynku zaczęły pojawiać się specjalne działy marketingu i reklamy skierowane do sektora rosyjskiego. „Starym" Izraelczykom i samym imigrantom dostarczały wiedzy na temat wzorców zachowań i kodów kulturowych (do badań wykorzystywano ankiety i grupy dyskusyjne).

Alija z ZSRR daleka jest wciąż od pełnej asymilacji. Enklawy biedy i wykluczenia w samym sercu miast, powszechne stereotypy i uprzedzenia wśród wielu warstw społeczeństwa wobec rosyjskich *olim*, jak również uprzedzenia wśród samych *olim* w stosunku do innych społeczności (głównie z powodu braku podstaw kultury demokratycznej), grupy sfrustrowanej młodzieży (zwłaszcza w miastach i osiedlach na obrzeżach), która stawała się coraz bardziej agresywna i była narażona na przestępczość (według danych przedstawionych przez nadinspektor Suzi Ben-Baruch, szefa Jednostki ds. Przestępczości Nieletnich Policji Izraela, przed Komisją ds. Absorpcji w Knesecie w 2003 roku, odsetek młodzieży ze środowisk imigrantów z krajów WNP wynosił 10,8% ogółu młodzieży izraelskiej i odpowiadał za 18,9% wszystkich przestępstw dokonanych z udziałem nieletnich w kraju); napięcia między małżonkami oraz między rodzicami a dziećmi na tle pojawiającego się naturalnego rozdźwięku w środowisku imigrantów; trudności stawiane imigrantom przez instytucje religijne w sprawie konwersji, zawierania małżeństw oraz integracji w społeczeństwie żydowskim. Wszystkie te i inne problemy w dalszym ciągu nękają i prawdopodobnie w najbliższej przyszłości nadal będą nękać izraelskie społeczeństwo.

Pomimo trudności i problemów oraz wziąwszy pod uwagę ogrom populacji imigrantów i problemy (związane zwłaszcza z bezpieczeństwem), z którymi kraj zmaga się na co dzień, obraz, jaki się wyłania, jest optymistyczny dla Izraela i imigrantów. Szeroko uogólniając, można powiedzieć, że mamy do czynienia z fenomenalną absorpcją, bezprecedensową w historii współczesnej. Badania poziomu zadowolenia zarówno wśród imigrantów, jak i wśród starej części społeczeństwa pokazują za każdym razem, że zdecydowana większość izraelskiej opinii publicznej uważa, iż *alija* przyniosła wiele korzyści Izraelowi i *olim*. Skąd tak wielki sukces? Można przedstawić kilka powodów:

1. Doświadczenia poprzednich fal imigracji i wyciągnięcie z nich wniosków przez Izrael pozwoliło zapobiegać błędom lub zmniejszać ich konsekwencje. Izrael zdołał stworzyć stosunkowo szeroki i elastyczny system pomocy i świadczeń dla *olim*. Agencja Żydowska – Sochnut, Ministerstwo Absorpcji Emigracji oraz władze lokalne dobrze nauczyły się lekcji z poprzednich procesów absorpcji imigrantów i działały stosunkowo sprawnie. Uruchomiły kompleksowy zestaw usług, zawierający m.in. ofertę kierowaną do poszczególnych sektorów ludności, np. samotnych matek, imigrantów

w wieku 45 lat i starszych, młodzieży zagrożonej wykluczeniem społecznym. Departament Imigracji i Absorpcji podjął nawet aktywne działania, aby zachęcić organizacje „trzeciego sektora" (rosyjskiego) do rozwoju usług dla grup szczególnie narażonych w początkowej fazie absorpcji. W ramach koszyka świadczeń adaptacyjnych, imigranci mieli dodatkowo dostęp do pożyczek oraz – do swojej dyspozycji – centrum informacyjne i biuro porad w języku rosyjskim.

Ministerstwo zajmujące się absorpcją imigrantów działało poprzez samorząd lokalny, przyznając specjalne środki na programy realizowane w lokalnych społecznościach i w miejscach, do których napłynęli *olim*. Również w tym okresie Ministerstwo ds. Absorpcji zaczęło tworzyć mechanizmy, które umożliwiły efektywny kontakt z samorządem lokalnym. Między innymi powołano specjalny departament do działań na rzecz integracji społeczności imigrantów; stawiano na współpracę urzędów i władz oraz opracowano programy i porozumienia dotyczące wspólnych działań na rzecz jakości absorpcji i poprawy jakości życia imigrantów w ich miejscach zamieszkania.

2. Z inicjatywy rządu utworzono tymczasowe dzielnice z przyczepami kempingowymi, co pozwoliło na szybkie rozwiązanie problemu mieszkaniowego *olim*. Firmy budowlane zyskały czas potrzebny na wzniesienie nowych budynków mieszkalnych. Cały ten proces przyśpieszył fakt, że imigranci przybyli w okresie wzrostu gospodarczego i swobody działalności gospodarczej. Tak naprawdę rozwój branży budowlanej wprawił w ruch koła gospodarki i porwał do góry cały system gospodarczy, a wraz z nim *olim*, którzy jednocześnie korzystali z tego wzrostu i przyczyniali się do niego.
3. W społeczeństwie izraelskim ogromną wartość mają wolontariat i wszelka działalność na rzecz społeczności. Wiele organizacji, w szczególności organizacji kobiecych (WIZO, tj. Międzynarodowa Syjonistyczna Organizacja Kobiet, *Naamat*, *Emuna*), wytrwale działało na rzecz absorpcji i niestrudzenie pomagało imigrantom w poczuciu, że są mile widziani w ich nowym kraju.
4. W przeciwieństwie do poprzednich *alii*, wielu rosyjskich *olim* przygotowało się do przyjazdu do Izraela. W badaniu przeprowadzonym na początku 1995 roku wśród reprezentatywnej próby rosyjskich i ukraińskich Żydów, liczącej około 3500 osób, wskazano na statystycznie istotne oddziaływanie trzech zmiennych niezależnych na motywację badanych mających zamiar wyemigrować do Izraela z Rosji i Ukrainy. Były to:
   a) porady i wskazówki od krewnych i znajomych, którzy wyemigrowali do Izraela (pozytywna rekomendacja okazała się najważniejszym czynnikiem determinującym),

b) obecność krewnych pierwszego stopnia w Izraelu,
c) wcześniejsze wizyty w Izraelu osób biorących udział w badaniu.
Olim z ZSRR woleli, i słusznie, nieformalne wsparcia od formalnych systemów wsparcia. Innymi słowy, woleli krewnych i przyjaciół, którzy przybyli na krótko przed nimi. Znajomości i kontakty między ludźmi z podobnych środowisk i o podobnych doświadczeniach umożliwiały efektywną komunikację. Zaangażowanie rosyjskich *olim* w pomoc dla nowych imigrantów pozwalało na bardziej bezpośredni i subtelny kontakt między urzędnikiem udzielającym pomocy a tym, który tej pomocy potrzebował, dlatego absorpcja postępowała szybko, bez zbędnej biurokratyzacji. Fakt, iż rząd „osobiście" wspierał absorpcję dodatkowo działał na korzyść procesu.

5. Społeczeństwo izraelskie okazało się stosunkowo tolerancyjne w kwestii rozwoju różnych dziedzin rosyjskiej kultury – zarówno wskutek odejścia od polityki „tygla kulturowego", która w swojej naturze była nietolerancyjna, jak i wskutek zachodzących procesów demokratyzacji. Także dążenie do wzmocnienia więzi ze słabnącą rosyjską siłą przyczyniło się do postawy tolerancji wobec importu kultury rosyjskiej do Izraela.
6. Identyfikowanie się większości imigrantów ze swoją tożsamością żydowską natychmiast stworzyło bezpośredniego związek między nimi a ludnością miejscową. Ostatecznie ustabilizowało to przejawy wrogości i rasizmu, charakterystyczne dla innych społeczeństw „imigranckich". Tożsamość żydowska uprawniała *olim* do wysuwania roszczeń o swoje prawa (co jest niezwykłym zjawiskiem wśród imigracji na świecie) w imieniu utrzymania zbiorowej własności Ziemi Izraela w rękach Żydów („prawo narodu żydowskiego").
7. Absorpcję ułatwiał także element wschodnio-europejski, nieodłączny w izraelskiej kulturze już od czasów *jiszuwu*, tj. żydowskiego osadnictwa w Palestynie (patrz na przykład muzyki, literatury i języka).
8. Niepewna sytuacja gospodarcza w Rosji oraz trudności w wyemigrowaniu do Europy i na Zachód sprawiły, że życie w Izraelu stało się najlepszą alternatywą. Trudności umocniły związki rodzinne i osobiste *olim* oraz sprawiły, że ich oczekiwania finansowe nie były wysokie, co ułatwiło absorpcję (*olim* nie byli rozpieszczeni).
9. Mogłoby się wydawać, że człowiek, który żył w komunistycznym systemie gospodarczym, będzie miał bierny stosunek do pracy i kariery zawodowej. W początkowym okresie *alii* z ZSRR wielu spekulowało, że Izrael zaleje fala „biurokratycznych urzędników", którzy przychodzą do pracy po to, by pić jedną herbatę za drugą. W praktyce okazało się, że jest dokładnie odwrotnie. W gospodarstwach domowych *olim* odsetek zatrudnionych jest większy niż odsetek w gospodarstwach domowych ogółu populacji żydow-

skiej. Na 36% gospodarstw domowych *olim* przypadają dochody dwóch pracujących osób, w porównaniu z ogółem społeczeństwa, gdzie odsetek ten wynosi 33% . W 10% gospodarstw domowych imigrantów są trzy lub więcej osoby mające stały miesięczny dochód, w porównaniu z 6% żydowskich gospodarstwach domowych w Izraelu (dane na 2008 r.).

Większość imigrantów była i nadal jest silnie zorientowana na sukces i zrobienie kariery. Dowodzą tego wszelkie dane. W dużym uogólnieniu można powiedzieć, że *olim* nie traktują pracy z niechęcią, nawet jeżeli wykonywanie jej oznacza spadek ich statusu społecznego. Ciężko pracują (również w nadgodzinach), inwestują w przyszłość swojego potomstwa, oszczędzając pieniądze i wkładając je w edukację. Wykonują duży wysiłek, aby włączyć się do kultury firmy, w której pracują; uczą się i naśladują. (Przypomina to sukces członków ruchu kibucowego, którzy odeszli w tym czasie z kibuców.). Zjawisko to może być wyjaśnione jako reakcja przeciwko uciskowi przedsiębiorczości gospodarczej w ZSRR. Inne możliwe przyczyny to np. naukowy racjonalizm, etos pracy charakteryzujący kulturę europejsko-rosyjską, pewność siebie ułatwiająca osiąganie celów („jestem zdolny/a; nie ma powodu, abym miał/a nie odnieść sukcesu") i instynkt przetrwania imigranta, a zwłaszcza imigranta-Żyda. Można wskazać także inne wytłumaczenie. Rosyjscy *olim* przybyli ze świata kultury chrześcijańskiej, która zmierza do wyjaśnienia rzeczywistości za pomocą „atrybucji wewnętrznej", nie zaś „zewnętrznej" . Innymi słowy, twój los zależy bardziej od ciebie samego niż od czynników zewnętrznych, takich jak szczęście, Bóg, wrogowie itp. Oznacza to, że zarzuty i skargi dotyczące nietolerancji i dyskryminacji nie mogą służyć za gotowe i wystarczające wyjaśnienie trudności, niepowodzeń i porażek. Mimo że wielu imigrantów było w trudnej sytuacji finansowej, w Izraelu prawie nie odnotowano demonstracji *olim*. Z reguły traktują oni trudną sytuację jako tymczasową, a silne pragnienie sukcesu ma w wielu przypadkach moc samospełniającą.

Bardzo racjonalne i inteligentne podejście życiowe większości *olim* skutkowało prawidłowym i mądrym planowaniem wydatków rodziny oraz właściwą strategią, która służyła wzrostowi gospodarczemu. Rosyjscy *olim* inwestowali w edukację, w naukę hebrajskiego, oszczędzali pieniądze. Poznawali i uczyli się izraelskiego systemu społecznego, rozwijali korzystne relacje i związki międzyludzkie. Wielu rodzinom imigranckim (szczególnie zaraz po przyjeździe do Izraela) udało się przetrwać w tym kraju dzięki wspólnej egzystencji z inną rodziną lub z dziadkami. W ten sposób mogli obniżyć wydatki, równocześnie otrzymując od rządu pakiet świadczeń socjalnych, który byłby dla nich niedostępny, gdyby mieszkali osobno.

W rosyjskiej kulturze nie brakuje mistycyzmu i przesądów, pierestrojka to czas ich prawdziwego rozkwitu. Mimo to podstawowym podejściem w kulturze imigrantów jest racjonalizm. *Olim* mają tendencję do rozważania i wyboru tego, co racjonalne. Być może jest to związane z wysokim profilem wykształcenia imigrantów, z represjami religijnymi i wspieraniem nauki w ZSRR. Agencje reklamowe i agencje badania rynku doskonale wiedzą, jak trafić do rosyjskiego konsumenta, który nie jest impulsywny, ale analizuje fakty, porównuje ceny, wykonanie i korzyści, konsultuje się z ekspertami i uważa, aby przy zakupie nie kierować się emocjami. Wielu każe także zwrócić uwagę na długoterminowe myślenie, cechujące imigrantów. Rosyjski *ole* woli raczej kupić jedną parę drogich butów (głównie importowanych) niż kilka tańszych par. Wynika to ze względów społecznych, takich jak ocena wyglądu („kiedy wyglądam dobrze, inni ludzie traktują mnie z szacunkiem"). Z tego samego powodu wielu *olim* ostrożnie podchodzi do zakupu imitacji. Często czytają instrukcje obsługi nowych urządzeń (w przeciwieństwie do typowych izraelskich konsumentów) i rzadko kiedy robią ryzykowny zakup.

10. Bez wątpienia pozycja kobiety w kulturze rosyjskiej odegrała niebagatelną rolę w absorpcji imigrantów. W kulturze rosyjskiej, która przeniknęła także do Izraela, kobieta ma o wiele wyższą pozycję na drabinie społecznej i służenie mężowi oraz spełnianie jego pragnień, na pewno nie jest jej jedyną misją życiową. Model ten ma swoje historyczne uzasadnienie. Wbrew powszechnemu przekonaniu, feminizm nie rozpoczął się w Stanach Zjednoczonych (jak się powszechnie zakłada), tylko w Związku Radzieckim, choć nie przyjął tam demokratycznego charakteru, jaki znany był na Zachodzie. Ojcowie komunizmu – Karol Marks i Fryderyk Engels – uważali wyzwolenie kobiety za nieodzowną część rewolucji socjalistycznej. Rząd sowiecki z Leninem na czele próbował nawet (w 1920 roku) promować pełną równość płci. W kwestiach takich jak małżeństwo, rozwód i narodziny kobiety mogły same podejmować decyzje. Co prawda w okresie despotycznych rządów Stalina zniesiono wszelkie udogodnienia, m.in. zakazano aborcji i wprowadzono kontrolę urodzeń, gdy jednak okres władzy komunistycznej skończył się, status kobiet uległ poprawie. Świecki charakter ZSRR działał na dobro kobiet i wpływał na poprawę ich sytuacji – rzecz niemożliwa w państwach religijnych, ponieważ większość religii ma tendencję do dyskryminowania kobiet.

    Większość społeczności rosyjskiej w Izraelu popiera równouprawnienie płci. W wielu rodzinach rosyjskich *olim* oboje dorosłych członków pracuje. Co więcej, w znacznej części rodzin to kobieta jest główną żywi-

cielką. W rosyjskiej kulturze istnieje jednak wyraźny podział ról na kobiece i męskie. Podejście samych zainteresowanych dodatkowo utrwala ten podział, zarówno w życiu społecznym, jak i w relacjach intymnych. Zgodnie z obowiązującymi podziałami, męskość i kobiecość należą do odrębnych światów. Rolą mężczyzn jest zachować męskie cechy (ubiór, rozrywki, mowa itp.). Nie jest np. do przyjęcia, aby rosyjski mężczyzna nosił ubrania lub elementy ubioru damskiego – i vice versa. Funkcjonuje ponadto pogląd, iż kobieta musi być matką, żoną i babcią. Oczekuje się od niej, aby „rozpieszczała" męża, a przede wszystkim, aby była ładna i godnie go reprezentowała. Innymi słowy, mamy do czynienia z feminizmem w sferach ekonomii i edukacji, ale w nietypowym kolorycie kulturowym.

11. Ogromny rozmiar *alii* był atutem w procesie absorpcji. Podobny schemat obserwujemy w przypadku imigracji Żydów, Włochów czy Chińczyków do USA. Rosyjskojęzyczna społeczność Izraela stworzyła instytucje i organizacje wzajemnej pomocy oraz sieci pomocy społecznej. Tym samym budowała mosty między krajem pochodzenia a krajem przyjmującym. Na obszarach zamieszkiwanych przez rosyjskich *olim* powstały istotne ośrodki rosyjskiej kultury (muzyki, teatru, tańca, sieci sklepów spożywczych itp.). Powstała przestrzeń kulturowa do życia; szok przejścia został złagodzony.
12. Rosyjski Żyd (szczególnie z grupy lepiej wykształconych) jest w istocie mężczyzną dumnym z siebie i ze swojej kultury – ta „plemienna" duma została w nim zaszczepiona w już młodym wieku. Uczucie ma w dużej części związek z rosyjską edukacją, sprzyja osiąganiu doskonałości. Należy pamiętać, że takie podejście ma swoje uzasadnienie w roli, jaką kultura rosyjska odegrała w Europie i na świecie: wybitne osiągnięcia w nauce, literaturze, sztuce, muzyce, sporcie i wielu innych. Możliwe, że w rosyjskiej dumie etnicznej *olim* odnajdziemy także element obrony lub rekompensaty za niedogodności, jakich doznali z rąk reżimu sowieckiego (rosyjscy imigranci są świadomi negatywnego wizerunku reżimu sowieckiego na Zachodzie).

    Ich elitaryzm, czasem irytujący *watikim*, odgrywa niebagatelną rolę w procesie integracji. Wiąże się z dwiema sprawami. Po pierwsze, z motywacją do tworzenia na miejscu ośrodka rosyjskiej kultury, co amortyzuje proces absorpcji (masz poczucie, że przyjeżdżasz do miejsca, które odpowiada twoim potrzebom). Po drugie, z brakiem postawy poddańczej wobec „starych" Izraelczyków, z dążeniem do integracji z izraelskimi elitami oraz z ambicją, aby zdobyć wpływowe i poważne stanowiska (patrz wyżej: partie imigrantów).

JAKI WPŁYW MIELI *OLIM* NA SPOŁECZEŃSTWO I KULTURĘ?

Alija z ZSRR miała dalekosiężne skutki dla społeczeństwa i kultury izraelskiej. Oto kilka kluczowych efektów:

1. Fala *olim* z krajów byłego ZSRR zmieniła równowagę demograficzną między orientalnymi a aszkenazyjskimi Żydami w Izraelu. Po latach społeczność Żydów orientalnych, która do tej pory stanowiła większość, głównie ze względu na swój duży przyrost naturalny, straciła prowadzenie na rzecz Żydów aszkenazyjskich. W 1980 roku odsetek Żydów orientalnych (Żydzi ci lub ich przodkowie urodzili się w Azji lub Afryce) stanowił 47%, podczas gdy odsetek Żydów aszkenazyjskich (oni lub ich przodkowie urodzili się w Europie) stanowił 41% populacji izraelskiej. Dziś sytuacja się zmieniła. Już w 2002 roku odsetek Żydów orientalnych spadł do 29% populacji, podczas gdy odsetek Żydów aszkenazyjskich na nowo osiągnął wartość 41%. Pozostałą część społeczeństwa stanowili urodzeni w Izraelu oraz ich drugie i kolejne pokolenia.

   Wskutek fali emigracji ze Związku Radzieckiego, ludność pochodzenia rosyjskiego (urodzeni w ZSRR i ich dzieci), stała się najliczniejszą grupą w Izraelu. Pod koniec 1996 roku mieszkało tu prawie 900 tys. osób przybyłych ze Związku Radzieckiego, a więc ponad 20% całej populacji żydowskiej Izraela. Spośród nich 75–80% to *olim* z roku 1989 i ich dzieci. Jeżeli w szacunkach uwzględni się populację imigrantów z ZSRR, którzy przybyli do Izraela w latach siedemdziesiątych, okaże się, że cała populacja *olim* ze Związku Radzieckiego (urodzeni w ZSRR i ich dzieci) stała się największą siłą w Izraelu (nieco ponad 20% całej populacji).

   W rezultacie mamy do czynienia z grupą etniczną na wielką skalę. Potencjał i moc rosyjskich *olim* dają im niebywałą możliwość wpływania na zmiany w równowadze sił między różnymi grupami etnicznymi w społeczeństwie. Ogrom populacji sprawia, że język rosyjski zajmuje centralne miejsce wśród języków używanych w Izraelu (zaraz po hebrajskim). Zjawisko to ma wiele konsekwencji w dziedzinie komunikacji, kultury, polityki i ekonomii. Do Izraela przybyła spora grupa wykształconych rosyjskich elit, dzięki czemu stał się jednym z najważniejszych ośrodków kultury rosyjskiej na świecie.
2. *Alija* z ZSRR zmieniła izraelskie społeczeństwo, które stało się bardziej heterogeniczne. Zmniejszyła się polityczna i kulturowa dominacja starej elity. Masy *olim* z ZSRR nie tylko przyczyniły się do stworzenia wielokulturowości w Izraelu, ale również nadały prawomocność temu zjawisku. Społecznościom wcześniej marginalizowanym – zwłaszcza Żydom religijnym i *charedim* – pomogły odzyskać siłę w społeczeństwie.

3. *Alija* z ZSRR była jednym z najważniejszych czynników ogromnego rozwoju izraelskiej gospodarki w ostatnich dwóch dekadach. Absorpcja prawie miliona ludzi stworzyła popyt na produkty (powstał nowy krąg konsumentów) i wymusiła duże inwestycje w kapitał produkcyjny w sektorach gospodarki mieszkaniowej, biznesu i usługowym. Wielu *olim* przybyło z własnym kapitałem (legalnym i nielegalnym), który zainwestowali w izraelskich bankach. Wykwalifikowana siła robocza, wysoka motywacja do osiągnięcia sukcesu i do rozwoju wśród *olim* (doskonale pasujące do warunków rynku kapitalistycznego) walnie przyczyniły się do rozwoju gospodarki Izraela. Przypomnijmy raz jeszcze, że większość *olim* była gotowa do podjęcia pracy poniżej swoich kwalifikacji – obojętnie czy byli to lekarze lub lekarki, których zatrudniano na stanowiskach pielęgniarzy lub pielęgniarek, czy też inżynierowie, którzy podejmowali pracę nauczycieli. W konsekwencji, w prawie każdym przedsiębiorstwie lub instytucji w kraju niemal natychmiast polepszyła się jakość wykonywanej pracy.
   Przede wszystkim jednak *alija* z ZSRR sprowadziła do Izraela wielki potencjał kapitału ludzkiego. Około 40% *olim* (w porównaniu z 19% *watikim*), którzy przybyli tu w latach 90-tych, posiadało wyższe wykształcenie (ponad 13 lat nauki). W grupie tej duży odsetek stanowili przedstawiciele wolnych zawodów. Według danych Ministerstwa Absorpcji Emigracji, w *alii* w latach 1989–1997 przybyło do Izraela co najmniej 80 tys. inżynierów, około 18 tys. lekarzy i lekarzy dentystów, 17 tys. artystów i pisarzy, około 19 tys. pielęgniarek i posiadaczy zawodów paramedycznych, a także około 38 tys. nauczycieli (wszyscy z ZSRR). Jak znaczący był to zastrzyk specjalistycznej siły roboczej, można wywnioskować z faktu, że lekarze, którzy przyjechali wtedy do Izraela, powiększyli ogólną liczbę lekarzy w kraju o około 11%!
   Alija miała także wysoki odsetek wysoko wykwalifikowanych techników i doświadczonych pracowników przemysłu. Ich potencjał w niektórych przypadkach już dawno został dobrze ulokowany (np. przez branże zajmujące się nowymi technologiami), a w innych (szczególnie, kiedy drugie pokolenie *olim* osiągnie dorosłość) czeka na swój czas.
   Bez wątpienia *alija* z ZSRR przyczyniła się również do wzrostu stopy ubóstwa w Izraelu (głównie wśród społeczności z republik azjatyckich ZSRR oraz wśród części ludności z republik europejskich, którzy wyemigrowali do Izraela w podeszłym wieku). Jednak w przeciwieństwie do ubóstwa w drugim i trzecim pokoleniu, charakteryzującego społeczność *charedim*, Żydów orientalnych i sefardyjskich oraz Arabów izraelskich, ubóstwo wśród *olim* z Rosji może mieć w dużej mierze charakter tymczasowy. Należy zauważyć, że dzisiaj większość najuboższych *olim* nie pochodzi z krajów islamskich.

Tradycyjny związek zależności między ubóstwem a pochodzeniem etnicznym przestał być oczywisty. W każdym razie, fakt ten pozbawił Żydów orientalnych ich tradycyjnego argumentu odnośnie związku między problemami ekonomicznymi a dyskryminacją ze względów etnicznych.

4. W latach przypadających na okres *alii* odnotowano tendencje wzrostowe przestępczości gospodarczej. Częściową odpowiedzialność można przypisać emigracji z WNP. Za resztę odpowiedzialne jest Prawo Powrotu (hebr. *Chok ha-Szwut*). W konsekwencji Izrael stał się centrum przestępstw finansowych i gospodarczych. Niezmiernie trudno jest wyciągnąć od właściwych organów dokładne dane na temat rozmiarów przestępstw takich jak pranie brudnych pieniędzy czy prostytucja w kontekście imigracji z krajów WNP. Od grudnia 1999, gdy walka o ustanowienie prawa o zapobieganiu praniu pieniędzy w Izraelu zaostrzyła się, szefowie policji sporządzali coraz więcej raportów na temat popełniania przestępstw – takich jak oszustwa podatkowe oraz pranie brudnych pieniędzy – przez nowych imigrantów z byłego ZSRR.

   Eksperci badający ten temat nie mają żadnych wątpliwości, że handel ludźmi (przywóz kobiet głównie z Europy Wschodniej) i prostytucja są nagminne, a Izrael zajmuje czołowe miejsce w literaturze światowej opisującej te zjawiska. Każdego roku sprowadza się do Izraela setki kobiet, które zostają następnie zatrudnione w przemyśle seksualnym. Zwykle są przemycane przez zorganizowane grupy przestępcze (mafię), która zatrudniają pracowników w Izraelu oraz w państwach-matkach, zwłaszcza w krajach WNP. W większości przypadków kobiety odpowiadają na propozycję pracy w charakterze kelnerek, tancerek lub pań do towarzystwa, lecz po przyjeździe do Izraela orientują się, że padły ofiarami handlu ludźmi i są zmuszane do uprawiania prostytucji. Należy podkreślić, że odsetek rosyjskich *olim* w tej branży jest znikomy, ale bezsprzecznie wyrosła ona w Izraelu wraz z pojawieniem się fali przybyszów z byłego ZSRR, którzy przynieśli ze sobą także negatywne i marginalne zjawiska.

5. *Alija* z ZSRR zmieniła krajobraz izraelskich osiedli i terenów mieszkalnych. Ogólnie rzecz biorąc, spora część nowych *olim* zamieszkała w miastach zlokalizowanych w pobliżu wielkich aglomeracji; można je nazwać „miastami pośrednimi". Prawdopodobnie miały na to wpływ trzy czynniki: niskie ceny zakupu i wynajmu mieszkań, rosnący rynek zatrudnienia w mieście oraz ogromne zapotrzebowanie na mieszkańców o wysokim statusie społecznym, którzy mogliby podnieść poziom miast (zwłaszcza mających dotąd wysoki odsetek ludności biednej). Małe miasta pozwoliły również imigrantom na tworzenie dużych społeczności etnicznych wewnątrz społeczności miejskiej. Powstała przestrzeń kulturowa oraz

ważne ośrodki władzy (zwłaszcza w samorządzie lokalnym). Można przypuszczać, że skupiska powstawały według określonej dynamiki: gdy pierwsza grupa *olim* przybywała na nowe miejsce i była z niego zadowolona, jej śladem przybywali następni. Już w 1994 roku, pięć lat po rozpoczęciu alii, w miastach zaczęły tworzyć się rejony skupiające imigrantów, a następnie całe miasto nabierało rosyjskiego charakteru. Na północy: Górny Nazaret, Karmiel, Or-Akiva, Kirjat Jam, Akka, Migdal Ha'emek, Neszer, Afula, Jokneam Alit i Migdal-ha-Emek. Na południu: Arad, Sderot, Aszdod, Beer Szewa, Dimona, Ofakim, Jerucham. W centrum: Ramla, Netania, Bat Jam, Petach Tikwa, Kfar Saba, Lod, Holon, Ramat Gan, Riszon le-Cijon, Or Jehuda oraz Azor.

Większość miast w aglomeracji Tel Awiw przyjęło raczej mały odsetek imigrantów. Koszty wynajmu były zbyt wysokie, brakowało ponadto dogodnej polityki warunkowej pomocy finansowej dla *olim*. Miasta w okręgu Tel Awiw oraz w obrębie Dystryktu Centralnego, gdzie odsetek imigrantów jest niski, pełniły w ostatnich latach rolę przedmieść zamożnej klasy średniej. Są to na przykład: Ewen Jehuda, Ra'anana, Kfar Saba, Hod Ha'szaron, Jawne, Herzlija, Giwatajim lub Ramat ha-Szaron. Również miasto Bne Barak przyjęło niewielką liczbę imigrantów, co było głównie spowodowane scharedyzowana społecznością miasta oraz wysokimi cenami mieszkań. Także odległy Ejlat rzadko przyciąga imigrantów.

Hajfa jest największym ulubionym miastem rosyjskojęzycznych *olim*. Wprawdzie imigranci nie stanowią największego odsetka jej mieszkańców (14%), to jednak pod względem wielkości Hajfa jest największym w kraju skupiskiem rosyjskich *olim*. Można przypuścić, że europejski, zrelaksowany charakter miasta i jego bliskość do morza były atrakcyjne dla imigrantów. Inną przyczyną jest spora ilość mieszkań do wynajęcia oraz sklepów do prowadzenia działalności handlowej. Dzielnice Hajfy, Hadar i Neve, zostały zwolnione zostały przez „starą" ludność, a działalność handlową przeniesiono ze śródmieścia do centrów handlowych na obrzeżach. Podobny proces miał miejsce w Tel Awiwie, ale nie na taką samą skalę; odsetek rosyjskich imigrantów w połowie lat 90-tych sięgał 9%.

Stałe osiedlenie się nowych imigrantów z ZSRR w miastach rozwijających się spowodowało nie tylko znaczny wzrost ludności w tych miejscowościach (w latach 1991–1994: 487–560 tys., czyli 15% mieszkańców), ale także istotną zmianę w ich składzie etnicznym. Imigranci z ZSRR, wśród których znaczna część pochodziła z Europy, przyczynili się do wzrostu znaczenia ludności pochodzącej z Europy i Ameryki – tj. Żydów aszkenazyjskich – w miastach rozwijających się, a szczególnie w miastach dotkniętych ubóstwem na południu Izraela.

Nader trudno *olim* adaptowali się w wiejskich i wspólnotowych osiedlach żydowskich (jak np.: *moszawot*, *moszawim*, kibuce, *mecapim*, osady wspólnotowe), charakteryzujących się domami z ogródkiem i wiejskimi terenami mieszkalnymi na wysokim poziomie. Tylko w Kiriat Arba, w pobliżu Hebronu, odsetek nowych imigrantów wyniósł w 1994 roku około 16%, ze względu na tanie mieszkania proponowanych nowym imigrantom.

Zatrudnienie imigrantów na obszarach miejskich zmieniło demograficzny, ekonomiczny i kulturalny charakter niektórych izraelskich miast – jak np. Aszdod i Riszon le-Cijon, dwa miasta o największej stopie wzrostu populacji w latach 90-tych. W Aszdod w 1999 roku mieszkało około 170 tys. mieszkańców; jedna trzecia z nich, czyli około 57 tys., byli to nowi *olim* ze Związku Radzieckiego. Większość przybyła do Izraela w tym samym dziesięcioleciu. Pierwszą branżą, która odczuła *aliję* i skorzystała na niej w tym portowym mieście, była branża nieruchomości. Początkowo *olim* kupowali małe domy. Popyt spowodował wzrost cen małych mieszkań w mieście. To zaś umożliwiło sprzedającym mieszkania *watikim* poprawę standardu życia i kupno większych domów. Boom budowlany w Aszdod miał ten sam schemat, a role *watikim* i *olim* były podobne jak w Hajfie.

Według danych z 2007 roku w 22 miastach Izraela imigranci stanowili ponad jedną czwartą mieszkańców. W 13 miastach ponad 30% ludności! Główne miejsca na liście zajmują: Górny Nazaret (44%), Arad (42,5%), Ariel (42%), Or Akiva (39,9%), Karmiel (37,9%), Kirjat Jam (36,8%), Maalot Tarszicha (34,7%), Sderot (34,5%), Aszdod (34,4%), Kacrin (33,7%), Aszkelon (33,2%), Neszer (30,4%), Kirjat Gat (30,2%), Beer Szewa (29,7), Hadera (28,3%), Afula (28,2%), Migdal Ha'emek (27,6%), Netania (27,6%), Ofakim (27,4%), Lod (26,4%).

Jaki jest poziom życia? Ponad dwadzieścia lat od rozpoczęcia *alii* rysuje się wyraźny podział w warunkach mieszkaniowych rosyjskojęzycznych imigrantów. Jedna grupa *olim*, można ich nazwać „odgradzający się" (imigranci mający problemy z asymilacją), to ludność najuboższa, wśród której jest znaczny procent rodziców samotnie wychowujących dzieci oraz ludzie przybyli do Izraela w podeszłym wieku. Grupa ta stanowi około jednej czwartej populacji rosyjskich *olim*; obejmuje znaczną część (dokładny odsetek nie jest znany) imigrantów republik azjatyckich (Kaukaz itp.). Ludność mieszka w małych miastach z dala od centrum kraju lub w zaniedbanych dzielnicach dużych miast, zwykle w małych mieszkaniach. Obok imigrantów mieszka w tych dzielnicach „stara" ludność żydowska ze słabszych ekonomicznie warstw społecznych (głównie Żydzi orientalni).

Większość mieszkańców tych dzielnic ma wyższe wykształcenie, ale niskie dochody. Emeryci i renciści otrzymują świadczenia. Mają trudności i czę-

sto nie udaje im się zaadaptować do warunków zatrudnienia (stąd wysoki wskaźnik bezrobocia w tej grupie). Wielu z nich to pracownicy tymczasowi, zatrudnieni jako robotnicy niewykwalifikowani lub w sektorze usług (wykonują takie prace, jak np. czyszczenie i konserwacja, opieka, kierowanie pojazdami, ochrona, stróżowanie, praca kasjera). Jeśli chodzi o spojrzenie na świat, cechuje ich elitarne podejście. Wyżej cenią kulturę rosyjską od izraelskiej. Niektórzy z nich to więźniowie nostalgii i idealizacji czasów sowieckich.

Ze względu na trudności językowe i adaptacyjne korzystają przede wszystkim z rosyjskich mediów. Wspólna płaszczyzna z innymi grupami społeczeństwa izraelskiego jest minimalna, wskutek ograniczonej komunikacji, nikłego kontaktu w środowisku pracy oraz słabej mobilności. Grupa ta ma również powierzchowną znajomość izraelskiego społeczeństwa, przejawia zatem wiele uprzedzeń wobec innych społeczności żydowskich. Jej przedstawiciele wyróżniają się zewnętrznie: ich ubrania są proste, funkcjonalne, nie na czasie i niemarkowe. Ze względu na trudności finansowe są zmuszeni kupować imitacje i podróbki towarów wysokiej jakości albo odzież drugiego gatunku. Większość z nich żyje w ubogich dzielnicach, w skupiskach imigrantów („Mała Odessa"), obok biednych rodzin *watikim* i ciężko pracujących samotnych osób (rodzaj gett biedy). Wielu starszych ludzi żyje samotnie w wynajętych mieszkaniach lub w mieszkaniach dla osób starszych wymagających częściowej opieki (dzielnice z lat 40-tych, 50-tych i 60-tych). Jeśli mieszkają z dziećmi, zajmują się opieką nad małymi wnukami, podczas gdy rodzice są w pracy. Jedyne rozrywki, na jakie mogą sobie pozwolić, są bezpłatne: siedzenie na ławeczkach w ogrodach i parkach w pobliżu domu, wypożyczanie książek z biblioteki, rozmowy i gry (na przykład szachy) z przyjaciółmi i sąsiadami. Jeżeli stać ich na mały wydatek, idą do teatru, ale tylko na spektakle w języku rosyjskim.

Pomimo złej sytuacji finansowej wśród ciężko pracującej ludności rosyjskojęzycznej nie rozwinęły się symptomy charakterystyczne dla ubóstwa i nędzy, występujące u populacji narażonych na ubóstwo na całym świecie. W przeciwieństwie do „starych" mieszkańców swojej dzielnicy (w większości Żydów sefardyjskich i orientalnych), którym brak świadomości ekologicznej oraz wrażliwości na środowisko i otoczenie (dbanie o wygląd budynku, sprzątanie klatki schodowej i ogrodu, itp.), wielu nowych *olim* ma taką świadomość i wrażliwość (być może ze względu na swoje wykształcenie). Skutkuje to fizyczną modernizacją osiedli i terenów mieszkalnych (w porównaniu z ich stanem z odległej przeszłości), a czasami nawet stopniowa zmianą statusu tych osiedli. Ponieważ wiele rodzin imigranckich dba o estetyczny wygląd otoczenia, pomimo trudnej sytuacji finansowej

i braku środków pieniężnych, *olim* (w przeciwieństwie do *watikim*) nie mają tendencji do rozwijania niechęci wobec otoczenia, w którym żyją. Duży wpływ na to ma porównanie z trudnymi warunkami, w jakich żyli w ZSRR. W wielu przypadkach skupisko imigrantów mieści się w jednym budynku mieszkalnym. Często lokatorzy takiego budynku organizują jego remont. Ze względu na brak możliwości finansowych, zwykle nie przeprowadza się gruntownej renowacji, ale przede wszystkim „lifting elewacji", modernizując fasadę budynku, dzięki czemu mieszkanie w nim jest przyjemniejsze. Często władze lokalne włączają się w projekt i pomagają w pracach remontowych.

W miastach, do których napłynęło wielu rosyjskich imigrantów (głównie ze słabszych warstw), w dawnych głównych centrach biznesowych powstały skupiska imigrantów. W następstwie, strefy te także zyskały koloryt rosyjski i zmieniły się w dzielnice podobne do dzielnic imigranckich w Europie i w USA, jak na przykład Chinatown, Little Italy czy Little Hadassah w Nowym Jorku. Centra miast z rosyjskimi napisami można znaleźć w Bat Jam, Holonie, Haderze, Górnym Nazarecie oraz w dzielnicach Hadar i Neve Szaanan w Hajfie. W latach 90-tych społeczność *watikim* wyprowadziła się do miejskich dzielnic mieszkaniowych o wyższym standardzie lub do mieszkań na przedmieściach. Ich miejsce zajęła populacja *rosyjskich olim*.

Drugą grupę pod względem stylu życia stanowi populacja *olim* o wiele bardziej złożona. Są to najczęściej „najstarsi" imigranci (wg stażu lat w Izraelu), którzy charakteryzują się dużą mobilnością społeczną, ustatkowali się finansowo, zaś ich sytuacja ekonomiczna pozwala im na wyprowadzenie się z biedniejszych dzielnic i osiedli mieszkaniowych oraz na kupno mieszkania w zamożniejszych dzielnicach. W większości przypadków są to nowe mieszkania (najwyżej 10-letnie) o wysokim standardzie. Należy pamiętać, że średni dochód najstarszych *olim* jest podobny do dochodów osiąganych przez ogół populacji. Dane te są wręcz nieprawdopodobne, wziąwszy pod uwagę sytuację ekonomiczną *olim* w momencie gdy przybyli do Izraela oraz okres, jaki minął od tego czasu.

Większość rosyjskojęzycznych rodzin, które charakteryzują się wysoką mobilnością, mieszka tam, gdzie ceny mieszkań są w dalszym ciągu niższe od cen obowiązujących w starych, zabytkowych częściach dużych miast – a więc np. w dzielnicach Aszdod, Holonu, Bat Jam, Krajot czy Górnego Nazaretu. Także standardy budownictwa i koszty utrzymania budynków są tam niższe w porównaniu z kosztami w zamożnych luksusowych dzielnicach, choć nadal wysokie wobec ubogich dzielnic, w których mieszka pierwsza grupa *olim*.

W ciągu krótkiego czasu (10–15 lat) przedstawiciele grupy dołączyli do tak zwanej „klasy średniej" Izraela. Faktycznie, mowa tutaj o ludności dobrze wykształconej, która nie musiała nadrabiać braków w edukacji i dlatego jej mobilność społeczna była na wysokim poziomie. Tylko niewielka grupa spośród „najstarszych" *olim* mieszka w luksusowych dzielnicach i ma domy z ogródkiem. Co ważne, duże i luksusowe mieszkanie nie jest priorytetem wśród rodzin rosyjskich *olim*. Większość z nich woli wydawać pieniądze na edukację i kulturę.

6. Odsetek małżeństw Żydów z nie-Żydami był w Związku Radzieckim bardzo wysoki. Według danych władz sowieckich, w 1988 roku w całym ZSRR 58% żydowskich mężczyzn i 48% żydowskich kobiet pozostawało w związku małżeńskim z partnerem nie będącym Żydem, a w samej Rosji odsetek ten sięgał do 73% wśród mężczyzn i 63% wśród kobiet. 60% dzieci urodzonych w rodzinach żydowskich pochodziło z małżeństw mieszanych.
   Większość imigrantów jest Żydami albo według własnej definicji, albo według prawa Halachy. Jednakże około 300 tys. ludzi spośród wszystkich rosyjskich *olim* nie spełnia kryteriów prawa żydowskiego i nie jest Żydem według definicji ortodoksyjnych Żydów (tj. synem żydowskiej matki). W krajach WNP rzeczywista przynależność etniczna ustalana była na podstawie pochodzenia ojca. Tłumaczy to, dlaczego wielu *olim*, którzy nie są Żydami według prawa żydowskiego, wyrosło ze świadomością przynależności do narodu żydowskiego. Co więcej, tak też było traktowanych przez społeczeństwo nie-żydowskie. Zaledwie około 25 tys. imigrantów, a więc poniżej 10% *olim*, wolała i aż do dzisiaj woli figurować w spisie ludności jako chrześcijanie. Szacuje się, że imigranci z WNP faktycznie podwoili populację chrześcijan w Izraelu (większość z nich nie deklarowała władzom wyznania chrześcijańskiego). Przypomnijmy: *olim*, Żydzi i nie-Żydzi, przyjechali do Izraela na mocy Prawa Powrotu, które przyznaje takie same prawa do życia w ojczyźnie osobom, które urodziły się Żydami, ich partnerom, który nie są Żydami, oraz nieżydowskim dzieciom i wnukom żydowskich rodziców i dziadków, niezależnie od tego, czy Żydzi ci nadal żyją i czy emigrują do Izraela razem z nieżydowskimi krewnymi, czy nie.
   Nie wolno zapomnieć, że praktykowanie religii i tradycji żydowskich było zakazane w ZSRR w całym okresie panowania władzy sowieckiej. Jakiekolwiek ujawnienie lub odkrycie tożsamości żydowskiej, obojętnie czy powodowane względami narodowymi czy religijnymi było tępione i zwalczane przez rząd. Nawet na płaszczyźnie nieformalnej, tj. przez tradycje rodzinne, przekazywano z pokolenia na pokolenie raczej skromne treści dotyczące tradycji żydowskiej. Odpowiedzialnością za taki stan rzeczy

można obarczyć wielopokoleniowe procesy modernizacji i sowietyzacji oraz zniszczenie tradycyjnych żydowskich skupisk w zachodniej części ZSRR podczas Zagłady. Oszacowanie dokładnej liczby nie-Żydów wśród imigrantów ze Związku Radzieckiego jest trudne, ponieważ po przyjeździe nie notowano, jakiego wyznania są *olim*. Dopiero później, w badaniach podsumowujących, spisywano, jaką religię deklarują imigranci. Proces rejestracji i nabycia praw obywatelskich jest długotrwały i nawet po kilku latach nie wpisuje się religii imigrantów w Wydziale ewidencji ludności w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych. Część z nich zdążyła opuścić kraj lub zmarła. Czasami religia była oznaczona jako nieznana. Ponadto można założyć, że wielu (liczba nie jest znana) sfałszowało swoje dokumenty (przynajmniej na początku *alii*, do czasu, aż Agencja Żydowska zaczęła stosować bardziej ostrożny system sprawdzania dokumentów), aby uciec z ZSRR i skorzystać z pakietu socjalnego przyznawanego nowym *olim* w Izraelu.

Wysoki wskaźnik nie-Żydów wśród imigrantów spowodował wzrost liczby nie-żydowskich obywateli Izraela. Osłabiło to żydowski charakter Izraela, dostosowując kraj do kulturowego modelu państwa świeckiego („państwo wszystkich obywateli"). Niemniej jednak, należy podkreślić, iż większość *olim* (nawet tych, którzy nie są Żydami według prawa żydowskiego) ma silne poczucie przynależności do żydowskiej zbiorowości Izraela Co więcej, świadomość ta wzmacnia się w miarę upływu czasu. Mówią po hebrajsku, odbywają służbę wojskową w Siłach Obronnych Izraela, uważają się za świeckich Izraelczyków – członków narodu żydowskiego. Pojęcie przynależności do narodu żydowskiego jest dla nich przede wszystkim określeniem narodowości, ale również określeniem religii. Większość *olim* to ludność świecka, ponieważ sami siebie tak określają – albo z racji stylu życia, jaki prowadzą (nieprzestrzeganie koszerności, podróżowanie w szabat itd.), albo w związku ze swoim stanowiskiem w kwestiach religii i państwa (ślub cywilny, cywilny pochówek, prowadzenie działalności gospodarczej w szabat, przyzwolenie na sprzedaż mięsa wieprzowego, rozdział religii i państwa itp.). W wyniku *alii* ze Związku Radzieckiego nastąpił w Izraelu gwałtowny wzrost konsumpcji niekoszernego mięsa. Wzrosła też liczba ślubów cywilnych. Zmiany te przyczyniają się do zmniejszenia religijnego, żydowskiego charakteru państwa.

7. Siła demograficzna rosyjskich *olim* jest ogromna, dlatego też wpływ, jaki wywierali i nadal wywierają na politycznej mapie Izraela, jest potężny. W wyborach w 1992 roku rosyjskojęzyczna siła zadecydowała o wygranej kandydata Partii Pracy (nieżyjącego już Icchaka Rabina), a w wyborach w 1996 roku przechyliła szalę na korzyść Beniamin Netanjahu (w 1992 roku około 60% głosów, które otrzymał Rabin, oddane było przez

imigrantów z byłego ZSRR; w 1996 roku Szymon Peres otrzymał od nich jedynie 20% głosów).

W kwestiach ogólnych większość imigrantów ma prawicowe poglądy polityczne (amerykańska definicja „republikanów" dobrze pasuje do zilustrowania poglądów *olim*). Istnieje ku temu kilka powodów:

– historyczny i symboliczny związek między „lewicą" a komunizmem. Partia Pracy jest postrzegana jako lokalny odpowiednik bolszewizmu, a termin „lewica" traktowany jest z odrazą przez *olim* z ZSRR;
– wielu *olim* z republik europejskich ZSRR prawdopodobnie postrzega Arabów jako izraelską wersję azjatyckich narodów ZSRR, wobec których odczuwali pogardę jeszcze w Związku Radzieckim. Naukowcy zauważyli, że wielu imigrantów zabrało ze sobą część swojej radziecko-sowieckiej przeszłości – np. poczucie etnicznej wyższości wobec „niebiałej" ludności;
– fakt, że rosyjska prasa (zwłaszcza popularna gazeta „Wiesti") jest kontrolowana przez grupę dziennikarzy o ewidentnie prawicowej orientacji, może również częściowo wyjaśniać polityczne inklinacje *olim*. Abraham Ben-Jaakow, który przeprowadził badania rosyjskiej prasy w Izraelu, napisał: „Nierzadko dziennik „ Wiesti" jest tubą partii prawicowych, mimo zapewnień swojego redaktora naczelnego, Edwarda Kozniecowa, iż jego gazeta jest niezależna politycznie";
– reżim sowiecki był systemem władzy scentralizowanej i despotycznej. Także radziecki system edukacji w domu i w szkołach opierał się na autorytarnych zasadach i żelaznej dyscyplinie. Zasadniczo oddziaływało to na całość sowieckiej kultury, częściowo wywodząc się z postawy *homo sovieticus*. *Olim* wyrażali, na przykład swoją pogardę dla izraelskiego „bałaganu", szeroką krytykę izraelskiego anarchicznego systemu edukacji, który nie jest w stanie w pełni zapanować nad uczniami. Nauczyciele-*olim* są zszokowani, że „*starzy*" izraelscy nauczyciele siedzą na ławce podczas lekcji czy wykładu oraz że uczniowie wymachują rękami (w najlepszym wypadku) lub przerywają nauczycielowi i wtrącają własne uwagi (w najgorszym wypadku). Wielu z nich potrzebowało długiego czasu, aby dostosować się do rzeczywistości szkolnej, która zresztą przeszkadza im do dziś. Imigrantom przeszkadza również izraelski brak ogłady i taktu.

Sztywne podejście *olim* wyjaśnia (przynajmniej częściowo) tendencję do głosowania na partie prawicowe. Rosyjskojęzyczny elektorat charakteryzuje mocne przywiązanie do silnych przywódców („stuprocentowych mężczyzn"), takich jak Ariel Szaron, Awigdor Lieberman,Tommy Lapid, Szaul Mofaz, Arkadij Gajdamak.

Imigranci, zwłaszcza ze starszego pokolenia, często darzą sympatią kulturę wojskowych (a już całkowicie mundury). Umiłowanie drygu wojskowego

przynosi rezultaty między innymi w sztuce i sporcie (*olim* z żelazną dyscypliną przychodzą na treningi) oraz stawia pewne wymagania. Pokaz musi się rozpocząć o ustalonej godzinie i w odpowiedniej sali, od publiczności oczekiwany jest stosowny strój (niedbały byłby potraktowany jako brak zasad i szacunku wobec artysty); – życie w niedemokratycznym państwie pozostawiło u dorosłych imigrantów niedemokratyczny osad, prowadzący do schematycznego światopoglądu („czarno-białe podejście") i bezkompromisowego obrazu rzeczywistości; – poczucie niższości i wrogości wobec społeczności wykształconych i zamożnych w Izraelu (uważanych przez *olim* za posiadaczy lewicowych poglądów) sprawiło, że głosowanie w wyborach było niejako głosowaniem przeciwko opozycji; – racjonalizm imigrantów pozwolił im odczytać – prawdziwe, ich zdaniem – intencje strony arabskiej i przyjąć postawę mniej naiwną od lewicy, realizowali więc Realpolitik.

Trudno to zmierzyć, ale nie można wykluczyć, że *alija* z ZSRR doprowadziła do wzrostu postaw nietolerancyjnych w Izraelu. Można spodziewać się, że w przyszłości posłużą one za fundament radykalnym i skrajnym organizacjom niedemokratycznych orientacji (jak to miało miejsce w ZSRR czy w krajach Europy wschodniej). Różne badania prowadzone w przeszłości pokazały, że wśród rosyjskich *olim* istnieją silne stereotypy Żydów orientalnych i Arabów. I tak np. badania przeprowadzone przez Instytut Dachaf we wrześniu 1998 pokazują, że około 1/4 imigrantów żywi negatywne uczucia wobec Żydów orientalnych, z czego 1/4 ma do nich bardzo negatywny stosunek. Badania pokazały również, że wielu *olim* ma bardzo słabe zaufanie do systemu politycznego, policji i prasy. Znaczna część imigrantów wyraziła poparcie dla silnej władzy.

Uprzedzenia i stereotypy, które są powszechne wśród *olim*, wyrastają z etnicznej dumy oraz z kilku innych powodów:

– nieznajomość innych grup społecznych i różnorodnych kultur w Izraelu (brak wiedzy przyczynia się do błędnych uogólnień);
– typowe podejście europocentryczne, czyli pogarda dla przedstawicieli kultury orientalnej i lewantyńskiej (zaimportowana z ZSRR);
– brak podstaw edukacji w duchu demokratyczno-pluralistycznym, w tym także brak wykształcenia czy przygotowania psychologicznego, dzięki którym dostrzega się wspólny mianownik między ludźmi (w czasach sowieckich takie dziedziny, jak psychologia i socjologia, które w znacznym stopniu przyczyniły się do rozwoju zachodnich demokracji, były tłamszone lub były na usługach władzy);
– zamykanie się w domach (wielu rosyjskich *olim* nie zna dobrze innych grup w izraelskim społeczeństwie i nie ma z nimi fizycznego kontaktu wskutek ograniczonej mobilności);

– brakuje wzajemnej komunikacji między społecznościami – *olim* są odbiorcami programów i relacji rosyjskich mediów);
– niestosowanie zasad poprawności politycznej – *olim* często mówią do siebie otwarcie to, co wielu Izraelczyków mówi w tajemnicy – po części dlatego, że *olim* uważają to za dialog wewnętrzny „między nami", który nie dotyczy *watikim*.

8. *Alija* z ZSRR wpłynęła na wzrost liczby rodzin i osób, które doświadczyły lub są narażone na zaburzenia zdrowia psychicznego. Niesie to ze sobą ryzyko rozwoju dewiacji społecznych. Imigracja do innego kraju jest procesem trudnym i boleśnie odczuwalnym zarówno w życiu osobistym, jak i społecznym. Nie ma rodziny imigrantów, która nie przeszłaby choć jednego kryzysu i w której *alija* nie pozostawiła żadnych blizn. *Olim* musieli porzucić swoje dziedziny wiedzy fachowej w Rosji i zdobyć nowy zawód lub zawód zbliżony, lecz często o mniejszym prestiżu oraz poniżej ich poziomu intelektualnego i umiejętności. Lekarze, inżynierowie, artyści i wykonawcy innych szanowanych zawodów zostali bez pracy lub wykonywali ją w ogromnym stresie. Wielu z nich zmuszonych było zdobyć przysłowiowy grosz żebrząc na rogach ulic (zjawisko kloszardów).
   Niektóre czynniki kryzysowe jeszcze się nie pojawiły. Inne już wybuchły. Nie dotykają one lub są tłumione przez „starą" część izraelskiego społeczeństwa. W przyszłości społeczeństwo izraelskie stanie przed wieloma problemami. Będzie musiało stawić czoła bólowi, który rośnie i znajduje ujście różnymi drogami. Niewykluczone, że nastąpi wzrost liczby samobójstw i przemocy w rodzinie. Zwiększy się liczba zdemoralizowanej młodzieży (zwłaszcza wśród tych, którzy wypadli z systemu edukacji) zasilającej świat przestępczości, prostytucji, alkoholizmu i narkotyków. Być może zaczną pojawiać się gangi uliczne i marginalne grupy społeczne, przyczyniając się do powstania subkultury wyobcowania i nienawiści przeciwko Izraelowi i Izraelczykom. Z drugiej strony, kryzysy i problemy wzbogaciły literaturę i sztukę. Chcąc nie chcąc, inspiracją dla sztuki są często bolesne doświadczenia, jakie przynosi życie w wyobcowaniu i na marginesie społeczeństwa.
9. *Alija* z ZSRR przywiodła nie tylko wielu zawodowych artystów, lecz również liczną grupę odbiorców kultury (czytelnicy książek i gazet, muzycy i malarze amatorzy). Z punktu widzenia społeczeństwa izraelskiego był to „zastrzyk siły kulturalnej", którego moc i witalność są szczególnie cenne w okresie, gdy populizm i płytkość dominują we wszystkim. Wśród *olim* jest ponadto wielu sportowców i trenerów sportowych; przyczyniają się oni do rozwoju sportu wyczynowego w Izraelu. Nade wszystko jednak odsetek ludzi wykształconych jest niezwykle wysoki wśród imigrantów: 55%

posiada wyższe wykształcenie pierwszego stopnia (w porównaniu z 29% ogółu populacji izraelskiej), 15% to absolwenci studiów wyższych drugiego stopnia (w porównaniu z 9% populacji ogólnej), 22% ma wykształcenie średnie (w porównaniu z 14% ogółu ludności izraelskiej). Wysoki poziom wykształcenia *olim* wyraża się ich gustach kulturalnych (smak, znajomość form kultury wysokiej). Szacunek dla edukacji i szerokich horyzontów są także związane z wysokim w kulturze rosyjskiej statusem wyższego wykształcenia.

W kulturze rosyjskiej pisarze, artyści i naukowcy cieszą się szacunkiem, a ich status społeczny jest wysoki. Liczne kluby literackie *olim* wyrastały jak grzyby po deszczu w całym kraju. Niemal dwieście księgarni i sklepów muzycznych porozrzucanych od Dan do Ejlatu obsługiwało setki tysięcy rosyjskojęzycznych *olim*. Stowarzyszenie „Mofet" oferowało dodatkowe godziny nauki dla dzieci imigrantów, jako uzupełnienie nauczania w szkołach państwowych. To, oraz wysoki odsetek *olim* wśród zwiedzających muzea, liczne programy naukowe i kulturalne na kanałach rosyjskojęzycznych, a także wiele podobnych zjawisk ilustruje, jak ważną rolę odgrywa kultura w społeczności rosyjskich Żydów.

ZACHŁYŚNIĘCIE SIĘ WOLNOŚCIĄ

Społeczność rosyjska lubi się bawić. Jest aktywna, pełna życia, hedonistyczna. Ma doskonale rozwinięte wyczucie rozrywki – uwielbia tą na wysokim poziomie, co wpłynęło na szybki i zarazem imponujący rozwój sektora rozrywkowego i kulturalnego, nastawionego głównie na odbiorców imigrantów. Rosyjskojęzyczni Żydzi lubią bawić się na całego. Dlatego, że kochają „wesołe życie" i na ogół uzewnętrzniają swoje uczucia radości i zadowolenia, a także dlatego, że nawet w czasach kryzysu nauczyli się prowadzić normalne życie. Zdołali uniknąć przygnębienia i depresji, gdy sytuacja w ZSRR była ciężka. Także ubiór emanujący erotyzmem odzwierciedla pewnego rodzaju radość życia oraz sprzeciw wobec purytanizmu, jaki charakteryzował ZSRR. Z rosyjskim charakterem łączy się także tradycja picia wódki; ma głębokie korzenie historyczno-kulturowe i stanowi dodatkowy element narodowy, który wyjaśnia witalność całego sektora.

Intensywna rozrywkowość *olim* odzwierciedla poczucie ulgi, rekompensatę za długie lata ucisku radzieckiego reżimu. Jeden z moich rozmówców porównał to do dziecka, które nigdy dotąd nie widziało żadnej zabawki, a teraz zostało wpuszczone do całego sklepu z zabawkami. Pragnie kupić wszystkie i cieszyć się nimi jak najdłużej. Przejście ze zniewolenia w świecie komuni-

stycznym w wolność, jaką oferowały kapitalizm i demokracja, uwolniło tłumione dotąd namiętności. Czasami wydaje się, że imigranci chcą w ciągu jednego pokolenia nadrobić to, co straciło wiele poprzednich generacji. Kultura konsumpcyjna i wyszukane rozrywki charakterystyczne dla rosyjskojęzycznych *olim* przekładają się na konkretne liczby: ponad 200 rosyjskich delikatesów, około 150 rosyjskich restauracji, dziesiątki nocnych klubów, barów i dyskotek rozsianych po całym kraju (zwłaszcza w skupiskach imigrantów), których usługi skierowane są przede wszystkim do rosyjskojęzycznej społeczności. Tylko na obszarze Tel Awiwu działa co najmniej dwadzieścia takich klubów, zaś w Hajfie osiem.

Zapotrzebowanie na sztukę i rozrywkę na wysokim poziomie zawsze było integralną częścią rosyjskiej kultury i tradycji, toteż rosyjscy *olim* przywieźli je ze sobą do Izraela. Wysoka częstotliwość rosyjskojęzycznych wydarzeń kulturalnych jest odbiciem silnej potrzeby kultury w całym sektorze rosyjskim. W samej Hajfie odbywa się co miesiąc około 20 przedstawień teatralnych i różnorakich wydarzeń muzycznych. Z wywiadów przeprowadzonych z impresariami rosyjskiego sektora rozrywkowego można się dowiedzieć, że liczba imprez artystycznych sprowadzanych do Izraela z krajów WNP rośnie z roku na rok. Łączną liczbę wydarzeń kulturalnych szacuję się rocznie na około 700 (liczba dotyczy imprez w dużych salach, obliczonych na 500 miejsc siedzących). Imprezy odbywają się przez okrągły rok, w tym także w sierpniu, który uważany jest w Izraelu za miesiąc ogórkowy (wyjątkiem są imprezy dla dzieci, mających wtedy letnie wakacje). Niemal każdy znany piosenkarz rosyjski (również ci o międzynarodowej renomie) przyjeżdża do Izraela przynajmniej raz na trzy lata, a niektóre sławy, jak Borys Mojsejew (piosenkarz żydowskiego pochodzenia, który w Rosji jest uważany za pierwszorzędnego wykonawcę, a jego utwory zawsze plasują się na listach przebojów) odwiedza Izrael niemal co roku. Jak ważnym centrum kultury rosyjskiej stał się Izrael, świadczy również fakt, że każde większe wydarzenie kulturalne, które ma swoją premierę czy pokaz w Moskwie, dociera potem do Izraela.

Wielu rosyjskojęzycznych *olim*, bez względu na wiek, dla przyjemności zajmuje się muzykowaniem (głównie na fortepianie i gitarze). Praktyką jest doskonalenie swoich umiejętności. Najbardziej popularna jest samodzielna nauka gry na instrumentach muzycznych (czyli naśladowanie, nauka z podręczników, podpatrywanie przyjaciół). Wielu nastolatków uczęszcza na kursy nauki gry na skrzypcach, fortepianie, perkusji i innych instrumentach, a następnie doskonali te umiejętności w czasie wolnym. Grają w orkiestrach i uczęszczają do konserwatoriów miejskich. Hobby to ma swoje źródło w tradycjach elit Związku Radzieckiego. Żydowska inteligencja w ZSRR (wyższa warstwa społeczna składająca się z ludzi dobrze wykształconych i przedsta-

wicieli wolnych zawodów) traktowała naukę gry na instrumentach jako część klasycznego wschodnioeuropejskiego wychowania oraz symbol statusu społecznego, który wyróżniał ich potomstwo od tłumu dzieci klasy robotniczej. W Izraelu do elitaryzmu doszedł jeszcze inny aspekt: „Jesteśmy zdolniejsi i bardziej kulturalni od izraelskich sabrów – jesteśmy społecznością na poziomie.".

Hobbystyczne zamiłowanie do muzyki przekłada się na liczbę rosyjskojęzycznych zespołów śpiewaczych i tanecznych, zarówno dziecięcych, jak i dla dorosłych. Działają przy miejskich ośrodkach kultury i klubach młodzieżowych niemal wszędzie tam, gdzie mieszka nawet niewielka liczba *olim* z ZSRR. Ich występy można oglądać na zebraniach, festiwalach i imprezach w różnych miastach.

Obok wydarzeń i koncertów muzycznych (muzyka klasyczna, pop, rock i in.) odbywają się co roku pokazy tańca, występy klaunów, pokazy cyrkowe, występy rozrywkowe artystów i grup z rosyjskojęzycznych republik – wszystkie są skierowane do rosyjskojęzycznej publiczności w Izraelu.

Teatr jest fundamentem kultury słowiańskiej. Nie przypadek więc, że jedną z pierwszych instytucji kulturalnych, jakie rosyjscy *olim* założyli w Izraelu, był teatr. Teatr Geszer (hebr. most) został założony w 1991 r. przez Jewgienija Ariego, znanego moskiewskiego reżysera teatralnego, który do dziś pełni funkcję dyrektora artystycznego tego teatru. Geszer jest dofinansowywany przez Ministerstwo Edukacji i Kultury, Ministerstwo Absorpcji Emigracji, Agencję Żydowską, Urząd miasta Tel Awiw-Jaffa, Fundusz Rozwoju Tel Awiwu (hebr. *Keren Tel Awiw le-Pituach*) oraz Forum Syjonistyczne. Obecnie teatr ma swoją siedzibę w Jaffie pod adresem Sderot Jeruszalaim 9. Większość członków zespołu aktorskiego Teatru Geszer to nowi imigranci z Rosji. Początkowo teatr wystawiał tylko sztuki w języku rosyjskim, jednak z czasem zaczął wystawiać także przedstawienia hebrajskojęzyczne. Geszer jest jednym z nielicznych na świecie teatrów dwujęzycznych, którego zespół aktorski występuje na przemian w sztukach w języku hebrajskim i rosyjskim (dziś większość przedstawień w teatrze jest wyłącznie hebrajskojęzyczna).

Status społeczny teatru wykracza poza jego podstawowe funkcje artystyczne, toteż Geszer jest przez wielu uznawany za instytucję kulturalną będącą najbardziej rozpoznawalnym symbolem rosyjskiej *alii* z lat 90-tych. W ciągu zaledwie kilku lat zaskarbił sobie życzliwość i uznanie zarówno ze strony instytucji państwowych, jak i publiczności izraelskiej. Miały na to wpływ: szybkość z jaką teatr powstawał w Izraelu, odwaga *olim*, żeby wystawiać sztuki w języku hebrajskim pomimo trudności adaptacyjnych i językowych, wysoki poziom produkcji teatralnych, a przede wszystkim dobór wyśmienitego repertuaru artystycznego oraz reżyseria Jewgienija Ariego.

Specjalne podejście do języka, głęboko zakorzenione w kulturze rosyjskiego teatru, oraz podejście aktorów do języka hebrajskiego, wywarło ogromne wrażenie na widzach. Na scenie Teatru Geszer mówiono wysokim, literackim hebrajskim, mimo że aktorzy mieli ciężki rosyjski akcent. (Było w tym coś, co przywodziło nostalgiczne wspomnienie teatru Ha-Bima z okresu *jiszuwu*. Z biegiem lat w całym kraju powstawały kolejne rosyjskojęzyczne grupy teatralne. Niektóre profesjonalne, inne amatorskie. Co więcej, rokrocznie średnio 9 teatrów z krajów byłego bloku komunistycznego odwiedza Izrael. Każdy z nich gra około 14 spektakli na terenie całego kraju. Przedstawienia cieszą się dużym zainteresowaniem wśród *olim*. Są gotowi zapłacić nawet 200 nowych szekli za bilet (cena biletu i tak jest niższa od ceny, jaką trzeba zapłacić na czarnym rynku za bilet na takie samo przedstawienie w Moskwie lub w innym rosyjskim mieście). Wśród przyjeżdżających są przedstawienia małych zespołów, zdarzają się też najzwyklejsze chałtury, ale większość spektakli jest przygotowywana przez znane i szanowane teatry rosyjskie, mające za sobą długą tradycję. Miejsca, w których pokazywane są sztuki importowane z krajów b. ZSRR, to sceny największych teatrów Izraela (Ha-Bima, Teatr Jerozolimy, Teatr Hajfy). Zdarza się, że spektakle grane są w pałacu kultury w Aszdod, Aszkelonie, Netanii i Riszon le-Cijon. W miastach z wielkimi skupiskami rosyjskojęzycznych *olim*, takich jak Netania, Hadera, Karmiel, Ma-alot, Riszon le-Cijon, Hajfa i Aszdod, istnieje cała gama lokalnych teatrów amatorskich wystawiających sztuki w językach rosyjskim i jidysz.

W fali rosyjskich *olim* było wielu rzeźbiarzy, fotografików, malarzy i ilustratorów. Pootwierali swoje pracownie, gdzie tworzą i nauczają przedmiotów artystycznych (głównie malarstwa). Najbardziej znanymi ośrodkami są Ha-Studio le-Ciur Akwarel (hebr. studio malarstwa akwarelowego) w Aszdod oraz Bet Sefer le-Omanut Chazutit (hebr. szkoła sztuk plastycznych) w Rechowot. Ośrodki te zapewniają młodszemu pokoleniu – a w rzeczywistości: prawie wyłącznie dzieciom *olim* – profesjonalne kursy podstaw rysunku. Kształcenie opiera się na metodach akademizmu. Mamy tu do czynienia z metodą nauczania w duchu sowieckim, wymagającą od uczniów ogromnego zaangażowanie, ciężkiej pracy i obowiązkowej obecności.

Ponadto, na terenie kraju rozsiane są kluby gier (logicznych, planszowych z pytaniami z wiedzy ogólnej itp.), tańca towarzyskiego i literatury zrzeszające środowiska rosyjskich *olim*. Populacja ta charakteryzuje się wysokim wskaźnikiem czytelnictwa (dokładne dane procentowe nie są znane), nie tylko ze względu na zamiłowanie do lektury, ale również na stosunkowo dużą liczbę emerytów i rencistów (14,8% ogółu imigrantów z krajów b. ZSRR – dane na 2006 r.). Czytają głównie w domu (przeważnie po obejrzeniu telewizyjnych programów informacyjnych i przed snem), ale także czekając na autobus czy

siedząc gdzieś na ławce w parku lub nad brzegiem morza. Książki często wędrują z rąk do rąk, od przyjaciela do przyjaciela, a informacje o tym, które książki warto przeczytać, rozchodzą się pocztą pantoflową. Wśród warstw wykształconych przyjął się zwyczaj polecania najbliższym i znajomych ciekawych książek. Wśród osób w wieku 30–50 lat (zwłaszcza wśród kobiet) dość powszechną praktyką jest rozmowa z przyjaciółmi na temat książek i literatury. Rosyjscy *olim* mają zwyczaj włączać do swojego języka codziennego zwroty i metafory literackie, zwłaszcza z klasycznego rosyjskiego języka literackiego, czym po części podkreślają swój wyższy status inteligencki.

Olim z krajów b. ZSRR mają w swoich domowych księgozbiorach różne pozycje. Niektóre z książek zostały przywiezione do Izraela ze starego kraju, inne zakupiono już na miejscu. Książki umieszczone są zwykle w widocznym miejscu (jak biblioteczka lub regał w salonie). Nie spełnia ono tylko roli dekoracyjnej, ale jest funkcjonalne i przyjemnie; można oddać się w nim lekturze, co też robią domownicy. Rodzice-*olim* wydają znaczne sumy na zakup rosyjskojęzycznych książek dla dzieci (oprócz podręczników *olim* zwykle nie kupują książek w języku hebrajskim) i czytają je swoim pociechom. Wielu nabywców książek to dziadkowie i babcie, dla których lektura jest ważnym kanałem komunikacji z wnukami-sabrami (hebr. *cabarim* – określenie urodzonych w Izraelu)

W Izraelu co kilka miesięcy wychodzą rosyjskojęzyczne czasopisma na temat literatury rosyjskiej, światowej i hebrajskiej. W wielu bibliotekach publicznych są całe działy z literaturą rosyjską. Obok półek gromadzą się czytelnicy, którzy wybierając nową książkę, dzielą się uwagami na tematy związane z lekturą. Na przestrzeni ostatnich dwóch dekad otworzono w Izraelu – zwłaszcza w rosyjskich dzielnicach w centrach miast – wiele sklepów oferujących książki, płyty CD i DVD w języku rosyjskim. W licznych bibliotekach publicznych w całym kraju, w młodzieżowych ośrodkach kultury i sportu, domach kultury, klubach kultury imigrantów i księgarniach sprzedających książki w języku rosyjskim (np. sklepy Ha-Koloseum, Moskwa i Don Kichot w Hajfie) odbywają się spotkania klubu książek, wykłady z pisarzami rosyjskimi oraz izraelskimi pisarzami tworzącymi w języku rosyjskim, wieczory poetyckie i prezentacje nowych książek wydanych w języku rosyjskim. Także w młodzieżowych ośrodkach kultury i sportu w całym kraju powstają kluby czytelnicze i miłośników rosyjskiej literatury pięknej – na przykład klub o nazwie „Literatura" w Młodzieżowym Ośrodku Kultury i Sportu w Aszdod.

Od 2002 rokrocznie, w miesiącach zimowych, odbywa się Tydzień Książki Rosyjskiej, analogicznie do starszej imprezy – Tygodnia Książki Hebrajskiej. Punkty sprzedaży mieszczą się na terenie nowego dworca autobusowego w Tel Awiwie, w Centrum Handlowym *Lew ha-Mifrac* w Hajfie oraz w 500 księgar-

niach zajmujących się sprzedażą książek w języku rosyjskim. Ponadto co roku w Centrum Kongresowym w Jerozolimie odbywa się Międzynarodowy Festiwal Literatury Rosyjskiej (hebr. *Ha-festiwal ha-Beinleumi la-Sifrut ha-Rusit*), na którym prezentowane są setki tysięcy tytułów wydawniczych współczesnej literatury z krajów b. Związku Radzieckiego. Festiwal jest organizowany przy wsparciu finansowym wiodących wydawnictw z Rosji i Izraela (Wydawnictwo *Giszre-Tarbut*) oraz pod patronatem rosyjskiego Ministerstwa Kultury. Czytelnicy mają okazję spotkać na festiwalu wielu najwybitniejszych współczesnych pisarzy rosyjskich.

Oprócz festiwalu literatury mają tez miejsce rozmaite inne festiwale skierowane głównie do rosyjskojęzycznej publiczności. Większość z nich organizują centra handlowe w ramach swoich działań marketingowych. Stolicą rosyjskich festiwali jest Aszdod, będące skupiskiem blisko 70 tys.(dane z 2006 r.) *olim* z b. Związku Radzieckiego, drugie po Hajfie pod względem wielkości tego sektora. Prywatni inicjatorzy i stowarzyszenia kulturalne, przy wielokrotnym wsparciu i zachęcie władz lokalnych, organizują festiwale kulturalne wychodząc naprzeciw zapotrzebowaniu na kulturę wśród społeczności Żydów rosyjskich.

W młodzieżowych ośrodkach sportu i kultury oraz w centrach sztuki odbywają się co jakiś czas festiwale sztuki rosyjskiej. Biorą w nich udział najwybitniejsi artyści i twórcy pochodzący z b. Związku Radzieckiego. Sieć izraelskich kin Cinematheque organizuje festiwal współczesnych filmów rosyjskich. Jest również festiwal jazzu i rocka. Dla przykładu, festiwal rockowy „*Kursik*" na plaży Kursi (na wschód od Jeziora Tyberiadzkiego), uważany za „rosyjski Woodstock", stał się kultową imprezą młodzieży rosyjskiej imigracji w Izraelu i, chociaż odbywa się nieoficjalnie, największą alternatywną imprezą dla młodych *olim* lub potomków *olim* z ZSRR.

W Izraelu mają też miejsce doroczne festiwale bardów. Bard to śpiewający człowiek orkiestra: poeta, kompozytor, adaptator i pieśniarz, który śpiewa i gra dla publiczności własne utwory, a czasami wykonuje też utwory innych bardów. Najznakomitsi bardowie to Włodzimierz Wysocki, Bułat Okudżawa, i Aleksandr Galicz. Największy festiwal organizowany jest co dwa lata nad Jeziorem Tyberiadzkim. Dodatkowo na terenie całego kraju odbywają się lokalne, mniejsze festiwale.

CZY ROSYJSKA SUBKULTURA PRZETRWA PRÓBĘ CZASU?

Wykrystalizowanie się różnych form społecznych i kulturalnych, we wspólnocie *olim* z b. Związku Radzieckiego w Izraelu niekoniecznie jest dowodem

izolacji i alienacji tej grupy. Niekoniecznie stanowi też przeszkodę w ich integracji z resztą izraelskiego społeczeństwa. Wręcz przeciwnie, zjawisko to wyraża pewność siebie, poczucie wspólnoty i chęć przynależności do obydwu kręgów kulturowych jednocześnie; jest to częste zjawisko w społeczeństwach wielokulturowych. Oczywiście, natychmiast pojawia się wielkie socjologiczne pytanie: jak długo ono potrwa? Porównania z innymi grupami, analiza historii imigrantów w Izraelu, jak również badania przeprowadzone wśród młodych rosyjskiego pochodzenia, ale urodzonych już w Izraelu, wyraźnie wskazują na osłabianie się rosyjskiego kolorytu. Właściwie można się spodziewać, że w ciągu dwóch, trzech pokoleń znaczna część cech, które dzisiaj wyróżniają rosyjskich *olim* rozmyje się, a nawet zniknie. Tymczasem droga jeszcze daleka. Według danych przedstawionych przez agencję reklamową McCann Erickson w 2001 roku, 67% populacji rosyjskich *olim* posługuje się w domu tylko językiem rosyjskim, 23% rosyjskim z domieszką słów hebrajskich, 9% mówi zarówno po hebrajsku, jak i po rosyjsku, a tylko 1% porozumiewa się wyłącznie po hebrajsku.

Badanie przeprowadzone w 2008 r. przez dr. Leonida Friedmana z inicjatywy organizacji *non-profit* Forum Rodziców (hebr. *Forum Horim* – Ruch na rzecz Integracji) wykazały, że tylko 28,4% młodzieży pochodzenia rosyjskiego uważa się w pełni za Izraelczyków, a 70% postrzega siebie jako częściowo Izraelczyków lub nie postrzega siebie jako Izraelczyków w ogóle. Większość (86,6%) woli określać siebie jako obywateli szczególnego rodzaju – rosyjskich Izraelczyków. Badania wykazały ponadto, że tylko połowa młodzieży-*olim* ma przyjaciół sabrów. 70% stwierdziło, że chciałoby mieć przyjaciół, którzy są „starymi" Izraelczykami. Najbardziej obrazujące są następujące dane: prawie wszyscy młodzi *olim* (90%) uważają, że należy zachować ich rosyjską kulturę, jednocześnie 70% twierdzi, że trzeba się uczyć nowej od osób urodzonych w Izraelu. Jednakże, kiedy przyjrzymy się wzorcom zachowań młodego pokolenia rosyjskich *olim,* znajdziemy znaczne różnice między urodzonymi w Izraelu a ich rodzicami, którzy urodzili się za granicą. Jest to oznaką procesów asymilacji zachodzących w tym środowisku.

Dzieci *olim* urodzone w Izraelu mają tendencję do utraty obcego akcentu. Sondaże pokazują, że w całej społeczności, wraz ze spadkiem wieku, maleje odsetek osób czytających (literatura, prasa itp.) w języku rosyjskim oraz posługujących się nim w mowie i piśmie (zwłaszcza między znajomymi). Spada liczba widzów teatralnych, osób odwiedzających wystawy oraz uczestników innych wydarzeń kulturalnych przeznaczonych dla rosyjskojęzycznych odbiorców w Izraelu. W zależności od wieku, waha się tożsamość imigrantów ustawiona na skali: „Rosjanin – Izraelczyk". Sondaże pokazują, że określając swoją tożsamość dzieci rosyjskich *olim* mają tendencję do podkreślania ele-

mentu „izraelskości", w przeciwieństwie do ich rodziców, dla których ważniejszy jest element „rosyjskości".

Proces osłabiania się elementu „rosyjskości" w kulturze izraelskiej można zaobserwować na przykładzie rosyjskiej prasy. W badaniu telefonicznym przeprowadzonym w 2006 roku przez Instytut Brandmana ds. Badań Rynku (hebr. *Machon Brandman le-Mechkarei Szuk* – firma specjalizująca się w rozwiązaniach reklamowych i marketingowych skierowanych do grup etnicznych) wykazano, że 88% imigrantów w wieku powyżej 12 lat czyta prasę. 23% z nich czyta prasę wyłącznie w języku hebrajskim, a 37% wyłącznie w języku rosyjskim. 28% badanych czyta prasę w obydwu językach, podczas gdy 5% czyta częściej prasę hebrajską niż rosyjską; 9% czyta więcej gazet po rosyjsku niż po hebrajsku, a 14% czyta prasę w obydwu językach bez wskazywania preferencji.

Pomimo wciąż intensywnego zapotrzebowania rzeczywistość się zmienia. Naturalne zainteresowanie czytelników ich starą ojczyzną było zaspokajane przez tytuły z zeszłej dekady za pomocą licznych i szczegółowych opisów wydarzeń w krajach b. Związku Radzieckiego. Częstokroć relacje prasowe były obszerniejsze niż te w rosyjskich gazetach, też zresztą dostępnych w Izraelu. Jednak z biegiem lat kwestia związków nowych *olim* z ich starą ojczyzną traciła na intensywności, chyba że ciągle utrzymywali kontakty z krewnymi i znajomymi, którzy tam pozostali. W grudniu 2004 roku Efraim Ganor, redaktor naczelny „Nowosti", przyznał w wywiadzie dla dziennika „Haaretz", że skończył się rozkwit prasy w języku rosyjskim: „Liczba czytelników kurczy się. Młode pokolenie czyta już po hebrajsku, a tymczasem nie przybywa nowych czytelników".

Dziś, po blisko dwóch dekadach niestrudzonej, rozmaitej działalności medialnej, wzlotów i upadków, lansowaniu medialnych gwiazd i „rzemieślników", sensacyjnych odkryć i całkiem sporej liczby kaczek dziennikarskich – większość ludzi rosyjskich mediów w Izraelu musi przyznać, choć może nieotwarcie, że ich czas się kończy. Nakład gazet z każdym dniem się kurczy. Obcina się ich budżety. Treść, przekazywana w formach już przestarzałych, w większości przypadków skierowana jest do nielicznej grupy odbiorców. Zagraniczne kanały telewizyjne znalazły się w pułapce z powodu orzeczenia izraelskiego Sądu Najwyższego, zakazującego im nadawać reklamy skierowane do izraelskich odbiorców. Jednocześnie *Aruc 9*, izraelski kanał tematyczny w języku rosyjskim, stopniowo szykuje sobie grunt pod emisję w języku hebrajskim. Również stacje radiowe zmagają się z niskimi budżetami. A to jeszcze nie koniec. Można spodziewać się dalszych cięć w wydatkach. Witryny internetowe w języku rosyjskim gorączkowo poszukują nowych treści i reklam, które pomogłyby im przetrwać bez konieczności zmiany języka. I co najważniejsze, istnieje wyraźna korelacja między wiekiem a zapotrzebowaniem na

media w języku rosyjskim. Wszystkie media (w tym Internet) odnotowują następującą tendencję: im niższy jest wiek imigrantów, tym mniejsze ich zapotrzebowanie na media rosyjskojęzyczne, a większy popyt na media w języku hebrajskim.

Ogólnie rzecz biorąc, wiele badań przeprowadzonych wśród *olim* dowodzi, że im większe jest rozwarstwienie i dłuższy staż życia w Izraelu, tym bardziej pozytywny jest ich stosunek do izraelskiego społeczeństwa i większe otwarcie na otaczające grupy społeczne, a równocześnie rośnie negatywny stosunek do społeczeństwa w kraju pochodzenia. Oczywiście, model segregacji wciąż jest najbardziej powszechny i jest wielce prawdopodobnie, że nie zmieni się w niedalekiej przyszłości. Segregacja między populacją nie-Żydów a *olim*, jak również między *olim* mieszkającymi w osiedlach a *olim* mieszkającymi w peryferyjnych dzielnicach, będzie postępować. Na tym etapie najbardziej rozpowszechniony wśród *olim* jest model społeczeństwa średnio zasymilowanego, który łączy asymilację i odseparowywanie się; życie z podwójną tożsamością, zbudowaną z elementu rosyjsko-żydowskiego, zakorzenionego w kraju pochodzenia, oraz elementu izraelskiego, pochodzącego od społeczeństwa ich przyjmującego. Rosyjski ton wybrzmiewa i niknie we wrzawie izraelskiej kultury, która – podobnie jak inne w erze globalnej „coca-kolonizacji" – wsysa elementy innych subkultur i kultur narodowych w dowolnym miejscu na świecie.

Rozdział 5
Etiopscy Żydzi

CZARNOSKÓRZY ŻYDZI

Pochodzenie Żydów etiopskich pozostaje nierozwiązaną zagadką, ze względu na brak samych dowodów. Skromna ilość źródeł pisanych to głównie relacje posłańców i podróżników europejskich, którzy odwiedzali Etiopię w różnych okresach. Na dodatek, zagadnienie pochodzenia dotyka skomplikowanych i głośnych kwestii politycznych, społecznych i religijnych powstałych wokół tego problemu, a ich źródła wynikają z różnych uwarunkowań.

Oczywiście, im wcześniejszy okres, tym większa mgła owiewa te relacje i tym bardziej są one fragmentaryczne. Oscylują między fantazją a rzeczywistością; między faktami a pragnieniem, żeby były prawdą. W rzeczy samej, nikt nie wie na pewno, jak dokładnie powstała żydowska społeczność w Etiopii. Trudno jest nawet ustalić, czy mamy do czynienia z potomkami starożytnych Hebrajczyków, czy też z plemionami i grupami lokalnymi, które na przestrzeni wieków, również pod wpływem chrześcijaństwa i islamu, przyjęły nowe zwyczaje i praktyki.

Pytanie o pochodzenie nie dotyczy wyłącznie etiopskich Żydów. W ostatnich latach coraz częściej prowadzone są badania, zwłaszcza w świetle rozwoju genetyki, nad kontrowersyjną kwestią pochodzenia Żydów. Jednakże w przypadku Żydów etiopskich zagadnienie jest szczególnie intrygujące z uwagi na afrykańskie pochodzenie tej społeczności. Wszakże Żydzi od niepamiętnych czasów byli łączeni głównie z kontynentami Azji i Europy oraz z białymi rasami (z wyjątkiem Żydów z Afryki Północnej, Jemenu i Indii). Teraz zaś dla wielu nagle stało się jasne, że nawet w głębi Czarnego Lądu żyją Żydzi.

Na temat pochodzenia etiopskich Żydów istniało kilka teorii. Niektóre uzasadnione, a niektóre trochę mniej.

Według jednej z nich mamy do czynienia z żydowskimi imigrantami (niektórzy twierdzą, że mowa o potomkach grupy, która odłączyła się od plemienia Dan), którzy przywędrowali do Etiopii przez Nil, Morze Czerwone lub

innymi drogami kontynentalnymi. Podczas wędrówki zwiększali swoje wpływy i dołączały do nich lokalne plemiona afrykańskie, na przykład przez zawieranie małżeństw. Teoria ta opiera się na świadectwach, które opisują zjawiska fal migracji w strefie Nilu (kolebka narodzin Żydów) i na południe od niego.

Teoria druga głosi, że Żydzi etiopscy są potomkami wygnańców z Judy a ich garnizon miałby stacjonować w rejonie Asuanu.

Trzecia teoria łączy pochodzenie społeczności etiopskich Żydów z miejscową ludnością. Według tej hipotezy, społeczność uformowała się na bazie lokalnych grup etnicznych, które na przestrzeni wieków, pod wpływem kulturowym lub poprzez konwersję, przyjęły judaizm. Ci, którzy twierdzą, że mowa jest nie o migrujących plemionach, ale o lokalnych plemionach etiopskich, które pozostawały pod wpływem czynników zewnętrznych, opierają się na analizie antropologicznej, wskazując, iż cechy fizyczne etiopskich Żydów są identyczne jak cechy fizyczne Etiopczyków nie-Żydów. Opierają się także na fakcie, że niektóre wierzenia, obyczaje i literatura etiopskich Żydów mają swoje paralele w Etiopskim Kościele Ortodoksyjnym, a w niektórych przypadkach zostały z niego wprost przejęte.

Czwarta teoria brzmi naprawdę jak z bajki. Bezpośrednio łączy królową Sabę z etiopskimi Żydami. W księdze „Kebra Nagast" („Chwała Królów"), będącej głównym zbiorem literatury abisyńskiej, opartym według twierdzeń badaczy na źródłach żydowskich i chrześcijańskich, opisano dzieje królowej Saby i króla Salomona. Jest to opowieść o tym jak królowa Saba przybyła do Jero*zolim*y, aby odwiedzić króla Salomona, ponieważ słyszała o jego mądrości i bogactwie. Władczyni była pod wielkim wrażeniem Salomona. Kiedy królowa Saba wróciła do Etiopii, urodziła syna imieniem Menelik. Gdy Menelik osiągnął pełnoletniość, postanowiła wysłać syna do jego ojca, Salomona. Menelik powrócił do Etiopii, a Salomon wysłał z nim całą delegację kapłanów oraz Tablice lub Arkę Przymierza. Menelik przybył do państwa-miasta Aksum i założył tam żydowskie królestwo.

Teoria piąta zakłada, że Biete Izrael (tak nazywają siebie etiopscy Żydzi) to Żydzi, którzy po zniszczeniu Pierwszej Świątyni, wraz z wygnanymi plemionami Izraela, udali się na południe. Do wygnania dziesięciu plemion przyczyniło się królestwo Asyrii w ostatnich trzech dekadach VIII w. p.n.e. Według tej tradycji jedno z plemion zostało wypędzone do ziemi Kuszytów, do Etiopii. Przekazywana ustnie historia dziejów etiopskich Żydów opiera się właśnie na tej teorii. W książce Jael Kahany „Czarni Bracia"[1] Abba Uri (postać uwielbiana przez etiopskich Żydów) opowiada, że po zburzeniu Pierwszej Świątyni

[1] Hebr. „Achim Szchorim" (1977 r.).

Izraelici udali się do Egiptu i tam się osiedlili. Po wojnie egipskiej królowej Kleopatry przeciwko Rzymianom, przywędrowali na terytorium dzisiejszej Etiopii i osiedlili się w Aksum, które wiele lat później stało się stolicą dynastii salomońskiej.

Fakt, że etiopscy Żydzi nie znają Miszny, Talmudu, późniejszych komentarzy, świąt Chanuki i Purim (które są późnymi świętami), stanowi poparcie dla tej teorii. Inny dowód, który wspiera teorię powstania Biete Izrael w okresie po zburzeniu Pierwszej Świątyni, to modlitwa etiopskich Żydów, podczas której *kesim* (kapłani) recytują *zemirot*, zaś tłum modlących się stoi za nimi, podobnie jak w przypadku *zemirot*, recytowanych w świątyni.

Szósta teoria, nieco bardziej szczegółowa, utrzymuje, że po zniszczeniu Pierwszej Świątyni wygnańcy z Izraela przybyli do Elefantyny w Egipcie (hebr. *Jaw*) i założyli tam osadę żydowską. Kiedy Elefantyna została zniszczona pod koniec V wieku p.n.e., Żydzi opuścili to miejsce i powędrowali wzdłuż Błękitnego Nilu, w kierunku południowym, aż do jego źródeł w pobliżu Jeziora Tana w Etiopii i tam zamieszkali. Teoria ta opiera się na inskrypcjach umieszczonych na dzbanie; wykazują one cechy dialektu kuara (języka mówionego w rejonie Jeziora Tana), którym posługiwali się etiopscy Żydzi. Niektórzy badacze całkowicie odrzucają tę teorię i dowodzą, że odległość geograficzna jest zbyt duża, jak również zbyt duże są różnice w zwyczajach.

Kolejna, siódma teoria podkreśla bogactwo kulturowe i materialne Etiopii, która utrzymywała prężne kontakty z Arabią Południową. Bliskość geograficzna ułatwiała przepływ ludzi i towarów pochodzących z Południowej Arabii do Etiopii i odwrotnie. Teoria ta zakłada, że żydowscy kupcy z Południowej Arabii przebywali przez Morze Czerwone i osiedlali się w Etiopii. Dowodem miałby być fakt, że w pierwszych wiekach nowej ery wielu mieszkańców Południowej Arabii przyjęło judaizm. Badacze twierdzą, że zmiana religii spowodowana była siłą i ogromnym wpływem społeczności żydowskiej w tym czasie. Nieco inna wersja tej teorii sugeruje, że etiopscy Żydzi to potomkowie kupców z czasów Salomona. Ich statek zatonął i dlatego pozostali w Etiopii.

Ósma teoria głosi, iż Żydzi w Etiopii to jeńcy wojenni, którzy zostali tam przywiezieni przez abisyńskiego władcę Kaleba. W VI w. n.e. pokonał on króla Arabii Południowej imieniem Josef Dhu Nuwas. Kaleb usadził więźniów w granicach swojego kraju i w ten sposób stali się zalążkiem społeczności żydowskiej w Etiopii Zwolennicy tej hipotezy jako dowód wskazują, że jeden z synów władcy zwany był Zeysrael.

AUTONOMIA ŻYDOWSKA W CIENIU PODBOJÓW ISLAMU I CHRZEŚCIJAŃSTWA

Historiografia Czarnego Lądu nie jest oparta na faktach, jak dzieje się to w przypadku historii Europy czy Chin, Indii czy krajów arabskich, bowiem mowa o obszarze geograficznym, który był i nadal w dużym stopniu jest podzielony między odłamki grup – kultury plemienne, które nie osiągnęły wysokiego poziomu świadomości historycznej i nie mają w zwyczaju przywiązywać takiej wagi do materiałów i źródeł historycznych. Z tej przyczyny historia starożytnej Etiopii ma wiele luk, a zwłaszcza w historii dziejów społeczności żydowskiej na tym obszarze.

Ogólnie rzecz biorąc, bez wchodzenia w szczegóły i kontrowersje historyczne, można powiedzieć, że los Żydów, podobnie jak los innych grup etnicznych i religijnych, przez wieki zależał od wojen i zmieniających się władców. Największy wpływ miały nieustające walki pomiędzy islamem a chrześcijaństwem oraz wojny między grupami etnicznymi w zmieniających się granicach Etiopii i Erytrei. Zdarzali się władcy, którzy utrzymywali dobre stosunki z Żydami. Byli też tacy, którzy wydawali przeciwko nim dekrety i prześladowali ich.

Biete Izrael (hebr. Dom Izraela) to nazwa społeczności żydowskiej, która istniała w Etiopii setki, a może tysiące lat. Po dojściu do władzy dynastii salomońskiej, grupę etniczną nazwano *Ajhud* [gyyz, Żyd]. Później, z rozkazu cesarza Izaaka, nazwę zastąpiono obraźliwym przydomkiem *Felasza,* co w języku gyyz oznacza „wędrowiec, obcy".

Aż do czasów współczesnych brakuje informacji o styczności i kontaktach między etiopskimi Żydami a resztą narodu żydowskiego. Wiadomości, które docierały w średniowieczu, opierały się na odległych pogłoskach o wojnach przeciwko chrześcijanom, bądź pochodziły z ust etiopskich jeńców wojennych odkupionych przez Żydów, zwłaszcza w Egipcie w XV i XVI w.

Do pierwszego kontaktu pomiędzy Biete Izrael a resztą diaspory żydowskiej doszło prawdopodobnie pod koniec IX wieku. Żydowski kupiec i podróżnik Eldad ha-Dani przybył do Kairuanu i opowiadał o niezależnym królestwie żydowskim – królestwie Biete Izrael. Byli rabini, którzy dawali wiarę jego słowom, byli też tacy, którzy wątpili w ich autentyczność. Miejsce pochodzenia ha-Daniego jest nieznane, ale przyjęło się zakładać, że pochodził z jednej z żydowskich społeczności na Półwyspie Arabskim, być może z Nadżranu. Jego pisma łączą w sobie elementy realistyczne i fantastyczne. Ich wiarygodność jest raczej wątpliwa.

Aż do XVIII wieku docierały do Europy zaledwie fragmenty ustnych relacji na temat etiopskich Żydów. Pierwszą pisemną informację na ich temat

opublikował angielski podróżnik, James Bruce, który w 1765 r. powrócił z wyprawy do Afryki i w swoich relacjach wzmiankował o istnieniu społeczności Biete Izrael. Badacz, który wyruszył, aby odkryć źródła Nilu w Etiopii, ujął w swoich rozległych opisach także opis życia miejscowych Żydów.

Żydzi etiopscy zaistnieli w świadomości Europejczyków – zarówno Żydów, jak i chrześcijan – dzięki pismom misjonarzy protestanckich działającym w Etiopii w XVIII wieku. Prowadzili tam działalność misyjną z ramienia Londyńskiego Towarzystwa Szerzenia Chrześcijaństwa wśród Żydów.

W XIX wieku działalność chrystianizacyjna w Etiopii wzmogła się. Misjonarze zakładali szkoły. Przynieśli ze sobą tysiące egzemplarzy Biblii w języku amharskim, co spowodowało wzrost liczby czytelników, a także wzrost liczby zainteresowanych religią monoteistyczną. Wielu Żydów przeszło na chrześcijaństwo; możliwe, że byli także Etiopczycy, którzy – zainspirowani chrześcijańską literaturą (zwłaszcza Biblią) – zbliżyli się do źródeł żydowskich. Społeczność nawróconych na chrześcijaństwo znana jest dziś jako Felasz Mura.

Powoli zaczęły napływać wiadomości o sukcesach misjonarzy wśród Biete Izrael w Etiopii. Po tym, jak opublikowano liczne listy i pisma, które rabin Jakow Sapira wysłał z Etiopii, nawiązano kontakt korespondencyjny między diasporą żydowską a społecznością Biete Izrael. Korespondencję prowadzili Żydzi z całego świata. Ich celem było ratowania Biete Izrael z rąk chrześcijańskiej misji.

W 1891 r. badacz Awraham Epsztajn opublikował wydanie krytyczne znanej książki „Eldad ha-Dani". Rękopis opatrzył uwagami na temat stylu, wstępem, wyjaśnieniami i aneksami; dołączył do niego szczegółową analizę na temat Felasza i ich zwyczajów. Śmiało można wysunąć przypuszczenie, że to dzieło przyczyniło się do stworzenia pierwszego mostu łączącego diasporę z Żydami Biete Izrael.

Pierwszym Żydem, który aktywnie działał na rzecz zbliżenia etiopskich Żydów z ich braćmi, był rabin Azriel Hildesheimer. Wysyłał depesze i listy do różnych rabinów. Razem z rabinami drukował w żydowskich gazetach całej Europy apele wzywające do ratowania Żydów w Etiopii. Jego prośby doprowadziły ostatecznie francuską organizację Alliance Israélite Universelle (hebr. *Kol Israel Chawerim*) do wyboru Josepha Halevi'ego na wysłannika do Biete Izrael. Halevi, finansowany przez barona Rothschilda, przybył do Etiopii w 1867 r. i spotkał się z Żydami. Po powrocie do Europy opublikował informacje na temat etiopskiej społeczności żydowskiej. Halevi proponował zakładanie szkół żydowskich w osadach, w których mieszkali Żydzi. Niestety, jego propozycje zostały odrzucone, a sprawa utknęła w martwym punkcie.

TĘSKNOTA ZA SYJONEM

Społeczność etiopskich Żydów na początku XX wieku szacowano na około 50 tys. ludzi. Jej członkowie skupieni byli w trzech prowincjach Etiopii: w Uello, obejmujacej obszary do Lasta; w Tigre, która obejmuje obszary Szire, Tamcza (gdzie dominuje język tigre), oraz w prowincji Gonder, obejmującej regiony Uegera, Uelkait, Tsegida, Semien, Kuara, Gonder (gdzie dominuje język amharski). 85% członów Biete Izrael zamieszkiwało prowincję Gonder. Większość mieszkała na wsiach i jej styl życia zasadniczo nie różnił się od stylu życia reszty miejscowej ludności.

Ze względu na wielkość Etiopii (51 razy większej od Izraela) odległości między skupiskami etiopskich Żydów były bardzo duże. Dystans geograficzny w połączeniu brakiem rozwiniętej infrastruktury drogowej utrudniał kontakty między wsiami. To doprowadziło do powstania różnic pomiędzy sposobami życia w poszczególnych wsiach oraz wyjaśnia zróżnicowanie językowe w Etiopii. Odnotowuje się tam około 72 różnych dialektów (wśród nich najważniejszą grupę stanowią języki semickie, natomiast druga grupa obejmuje języki kuszyckie).

Świętą księgą etiopskich Żydów jest „Orit" (prawdopodobnie od aramejskiego *Oraita* = Tora; Księga Tory; hebr. *Ha-Tora*) napisana w gyyz, świętym języku lokalnym z rodziny języków semickich. Gyyz jest najstarszym językiem semickim Etiopii. Aż do XII w. był językiem urzędowym w Abisynii, potem jego rolę przejął język amharski. Święte pisma etiopskich Żydów, na czele z „Orit", zostały napisane w języku gyyz. Nieliczni, najczęściej są to *ha-kesim* (hebr. *kesim* = kapłani społeczności), potrafią jeszcze odczytać święte księgi napisane w gyyz.

„Orit" zawiera Chumasz (Pierwszych Pięć Ksiąg Tory). Do niego dołączone są wszystkie święte księgi Tanachu nazywane „Mecyhaf Kyddus" oraz liczne apokryfy. Dodatkowo zawiera on jeszcze inne święte księgi społeczności etiopskich Żydów, takie jak „Tyyzaza Sanbet" (hebr. *Micwat Ha-Szabat* = Micwa Szabatu), „Abba Elias" (hebr. *Sefer Abba Eliahu* = Księga Abby Eliahu), „Ardyyt" (hebr. *Sefer ha-Talmidim* = Księga Uczniów) i wiele innych.

Mesgid to nazwa synagogi społeczności Biete Izrael. Źródłem nazwy jest słowo *sgida* (hebr. cześć, uwielbienie) i dlatego nazywana jest także *biet hamasgid* (hebr. *bet ha-sgida* = dom, w którym oddaje się cześć; dom kultu). Nazwą *mesgid* posługiwali się także Żydzi z Elefantyny, nazywając tak synagogę. W społeczności Biete Izrael synagogę określa się jeszcze paroma innymi nazwami, wśród nich: *celot biet* (amh. kaplica) i *biet mekdas* (amh. świątynia).

Kies (hebr., l.mn. *kesim)* to duchowy przewodnik, *kohen* lub *rabin* w judaizmie etiopskim. Jego najprostszym znaczeniem jest kapłan w języku amharskim.

Do obowiązków *kesim* należało odprawianie modlitw, ceremonii małżeństwa i rozwodu, towarzyszenie zmarłemu w konwoju do pochówku i modlitwa pokutna, przestrzeganie praw dotyczących rytualnej czystości (hebr. *tohora*) i nieczystości (hebr. *tuma*), przeprowadzanie sądów w sprawach religii, przeprowadzanie arbitrażu między zwaśnionymi stronami, nakładania sankcji na tych, którzy łamią religijne i społeczne konwencje, oraz edukacja dzieci w społeczności. Funkcja ta nie była dziedziczona i każdy mógł ją sprawować.

Etiopscy Żydzi ściśle przestrzegali szabatu, a podczas modlitwy mieli zwyczaj czytania *paraszy*[2] w języku gyyz i jego tłumaczenia na język amharski. Szczególny nacisk kładziono na prawo rytualnej czystości i nieczystości oraz na powstrzymywanie się od spożywania zabronionych pokarmów. Społeczność żydowska w Etiopii żyła według własnego kalendarza. Rok liczył 50 tygodni. Także liczba dni stworzenia była inna. Święto Szawuot obchodzono 50 dni po siódmym dniu Pesach (nie zaś, jak w innych społecznościach, 50 dni po pierwszym dniu Pesach). W miesiącu *aw* zwyczajem było pościć przez 17 dni na pamiątkę zniszczenia Świątyni. 29. dnia miesiąca *cheszwan*, 50 dni po Jom Kipur[3], obchodzono *Sygyd* – dzień postu, w którym aż do południa modli się o budowę świątyni oraz o aliję do Izraela. Następnie przygotowuje się wielką świąteczną ucztę.

Etiopscy Żydzi od zawsze pozostawali wiernymi żydowskiej religii. Jerozolima była i jest dla nich centrum kultu. Nie ma modlitwy, w której nie wymienialiby tego świętego miasta. We wszystkich proszą Najwyższego, aby przywrócił ich do ziemi przodków. Kiedy modlą się i kiedy dokonują rytualnego uboju zwierząt, robią to zwróceni w kierunku Jerozolimy. Podczas święta *Sygyd* odmawia się modlitwę o pokój dla Jerozolimy, wznosi się prośby i błagania do Najwyższego o szybki powrót do Izraela.

W rozmowach w rodzinnym gronie i podczas ważnych wydarzeń było zwyczajem wspomnieć Jerozolimę i wyrażać pragnienie powrotu do Syjonu. Dziadkowie i ojcowie opowiadali historie o świętej Jerozolimie i podkreślali, że tylko wtedy, gdy pojawią się sprawiedliwi, którzy przestrzegają praw Tory i spełniają przykazania (hebr. *micwa*, l.mn. *micwot*), będzie można powrócić do Izraela, aby składać ofiary w świątyni i żyć w Ziemi Świętej. O Jerozolimie mówiło się nawet podczas gier towarzyskich. Opowiadano historie o ludziach, którzy wierzyli, że pewnego dnia uda im się wstąpić do Jerozolimy.

Starsi społeczności opowiadali, jak w porze odlotu bocianów kobiety i dzieci, starzy i młodzi przerywali swoją pracę, odwracali spojrzenie ku pta-

---

[2] Tygodniowa porcja czytań Pięcioksięgu (tłum.).

[3] Hebr. Dzień Pokuty/Pojednania.

kom frunącym po niebie i z wielkim wzruszeniem śpiewali: *Samla samla arczyn, Jerusalem dehane* (gyyz: Do Boga wołamy, chroń Jerozolimę).

Tęsknota do Syjonu znalazła wyraz w jednym z mitów założycielskich społeczności Biete Izrael. Historia Abby Mahari opowiada o tym, jak wielu ludzi Biete Izrael w 1862 roku opuściło swoje wioski i poszło w kierunku północnowschodnim, w stronę Morza Czerwonego, z zamiarem dotarcia do Jerozolimy. Na czele ich wędrówki stał człowiek imieniem Abba Mahari (gyyz: uczeń). Podróż zakończyła się niepowodzeniem. Jest kilka epilogów tej smutnej historii. Jednak wszystkie są zgodne co do jednego: wyrażają podziw dla Mahari, postaci, która dla etiopskich Żydów uosabia tęsknotę do Syjonu.

Ze względu na odcięcie od reszty społeczności żydowskiej, etiopscy Żydzi nie mieli świadomości projektu syjonistycznego zaczynającego nabierać tempa na przełomie XIX i XX wieku. Ten stan rzeczy zaczął się zmieniać na początku XX wieku, w wyniku działań jednego człowieka. Stał się on osobą najbardziej utożsamianą z działalnością na rzecz przywrócenia Żydów z Etiopii na łono narodu żydowskiego. Działalność ta ostatecznie doprowadziła do zorganizowania *alii* społeczności etiopskich Żydów do Izraela.

W 1904 r., czterdzieści lat od misji Josefa Haleviego, dr Jacques Faitlovitch, student Haleviego, wyruszył do Etiopii. Jego misję gorąco poparł naczelny rabin Safedu, ha-Raw Cadok Ha-Kohen. Od tego momentu Faitlovitch stał się głównym wysłannikiem. Aż do swojej śmierci w 1955 r. był łącznikiem pomiędzy Żydami z Europy a Żydami z Biete Izrael. Obok niego działało jeszcze dwóch wybitnych ludzi, którzy do dzisiaj są uważani za kluczowe postaci epopei o *alii* etiopskich Żydów: Taamrat Emmanuel i Jona Bogale.

Emmanuel urodził się w 1888 roku we wsi w pobliżu miasta Gonder. Jego matka i ojciec byli Felasz Mura. Emmanuel chodził do szwedzkiej chrześcijańskiej szkoły we włoskiej Erytrei. Szkołę tę prowadziło Londyńskie Towarzystwo Szerzenia Chrześcijaństwa wśród Żydów (ang. *London Society for Promoting Christianity amongst the Jews*). W wieku 16 lat Taamrat poznał dr Jacquesa Faitlovitcha. Dołączył do niego w jego drodze powrotnej do Paryża. Taamrat Emmanuel został wysłany do szkoły dla nauczycieli przy organizacji *Alliance israélite universelle* (hebr. *Kol Israel Chawerim*) w Paryżu. Następnie w szkole rabinów we Włoszech zdał egzamin ze znajomości halachy i otrzymał certyfikat potwierdzający jego kompetencje rabinackie. Tam również został nauczycielem (profesorem). W 1920 r. powrócił z Faitlovitchem do Etiopii. Stamtąd, w 1921 r., wyjechali razem do Palestyny. Po powrocie do Etiopii w 1923 roku Faitlovitch założył w Addis Abebie żydowską szkołę kształcącą nauczycieli. Jego uczeń Taamrat został dyrektorem szkoły. Placówka ta służyła również jako ośrodek kultury dla wszystkich Żydów w Addis Abebie. Jej śladem zakładano szkoły w rejonie Gonderu i w Górach Semien. Faitlovitch

chciał swoimi działaniami zmienić zwyczaje społeczności etiopskich Żydów. Chciał zbliżyć ich do judaizmu rabinicznego. Etiopscy Żydzi nie przyjęli tych wysiłków entuzjastycznie. Faitlovitch walczył z misjonarzami i zrobił wiele dla Biete Izrael. W tym czasie zaczęła się również rozwijać społeczność żydowska w Addis Abebie.

Taamrat jest uznawany za głównego intelektualistę Etiopii (pełnił funkcję przewodniczącego Rady ds. Edukacji Ludności w Etiopii i miał znaczny wkład w przygotowanie pierwszego słownika amharskiego). Stał się prominentnym przywódcą społeczności żydowskiej w Addis Abebie. Rozpoczął tłumaczenie Tanachu (Biblii Hebrajskiej) z języka gyyz, który przestał być językiem mówionym, na powszechny w użyciu język amharski.

W szkole założonej przez Faitlovitcha i Taamrata uczył się pewien chłopiec, Jona Bogale. Zaskarbił sobie sympatię Faitlovitcha, który zabrał go, wraz z trójką innych dzieci, do Jerozolimy. W Palestynie Bogale uczył się przez dwa lata w jerozolimskiej Szkole Tachkemoni. Następnie, w 1924 roku, wysłano go do Niemiec, gdzie uczęszczał do żydowskiej szkoły we Frankfurcie. Nauczano tam judaizmu i przedmiotów ogólnych w języku niemieckim. Po pięciu latach, w 1929 r., Bogale został wysłany do Lozanny, aby kontynuować naukę. Tam nauczył się francuskiego. Później wysłany został do Paryża, gdzie studiował w kolegium dla nauczycieli przy *Alliance israélite universelle*.

W 1931 roku Bogale przybył do Etiopii i w Addis Abebie dołączył do lokalnej szkoły żydowskiej, kierowanej przez Taamrata Emmanuela. Rozpoczął tam pracę jako nauczyciel. Z czasem stał się wybitnym liderem społeczności Żydów w Etiopii, a później prominentną osobistością podczas ich *alii*.

LIST RABINÓW Z EREC ISRAEL

Wskutek intensywnej działalności dr Faitlovitcha, w 1908 roku czterdziestu trzech najważniejszych rabinów w Erec Israel i w diasporze wystosowało pismo do etiopskiej społeczności Żydów. Wśród podpisanych byli ówczesny Naczelny Rabin Sefardyjski, ha-Raw Elijahu Mosze Panigel oraz ha-Raw Jaakow Dawid Wilowski z Safedu (znany jako Ridvaz = Rabbi Yaakov David Ben Ze'ev). List ten zawierał wyrazy uznania żydowskiej tożsamości wspólnoty („Do naszych braci, synów Abrahama, Izaaka i Jakuba żyjących w Abisynii") oraz obietnicę duchowego wsparcia i modlitwy o zjednoczenie przebywających na wygnaniu.

Wsparcie i uznanie Naczelnego Rabinatu Erec Israel dla etiopskich Żydów zostały ponownie wyrażone w 1921 r. w apelu podpisanym przez dwóch naczelnych rabinów Erec Israel: rabina Abraham Icchaka ha-Cohena Kooka

i Naczelnego Rabina Sefardyjskiego Jakuba Meira. Napisali oni: „W Abisynii, z dala od centrum żydowskiego życia, żyją ponad dwa tysiące lat Żydzi, którzy pomimo trudności i kłopotów, jakie na nich spadały, pozostali wierni swojej religii i ludowi. Ale zerwany został jakikolwiek związek między nimi a wielkim światem żydowskim i wiele z podstaw judaizmu zostało przez nich zapomnianych tak, że wisi nad nimi groźba odcięcia się". Apel kończył się wzruszającym wezwaniem do ratowania społeczności: „Ocalcie, bracia, naszych braci Felasza od zniszczenia i asymilacji. Pomóżcie powrócić do nas naszym dalekim braciom, niechaj nie zginie plemię z ludu Izraela pod niebem Ha-Szem... Ocalcie od zniszczenia pięćdziesiąt tysięcy świętych dusz z domu Izraela!"[4]. Jednak poza tym jednym listem, odcięcie wspólnoty Biete Izrael nadal trwało. Została zapomniana w świadomości żydowskiej i syjonistycznej.

WŁOSCY FASZYŚCI I PRZEŚLADOWANIA ETIOPSKICH ŻYDÓW

Działalność dr Jacquesa Faitlovitcha pokrzepiła ducha w etiopskich Żydach i podniosła ich żydowską wiarę. Jednak II wojna światowa przerwała prace Faitlovitcha i Komitetu (*waadu*), który założył.

W 1935 roku Włochy dokonały inwazji na Etiopię. W roku następnym, kiedy wojska Mussoliniego zbliżyły się do miasta, szkoła w Addis Abebie została zamknięta. Książki rozkradziono i sprzedano. Faitlovitch musiał opuścić Etiopię, a jego uczeń Taamarat Emmanuel, prześladowany, uciekł z uczniami szkoły do Gonderu, a następnie do Jerozolimy. Kierownictwo szkoły żydowskiej przejął Bogale. On także nie uniknął prześladowań z rąk włoskich faszystów.

Ciekawostka: podejmując różne próby zawarcia porozumienia z Wielką Brytanią, aby uznała Włoską Afrykę Wschodnią, Mussolini proponował rozwiązać „problem żydowski" w Europie i w Palestynie przez osadnictwo żydowskie w północno-zachodniej Etiopii, w prowincjach Godżam i Begiemdyr (Gonder). Plan obejmował również społeczność Biete Izrael, która mieszkała w tej okolicy od tysięcy lat. Proponowane państwo żydowskie miało być połączone federacją z włoskim imperium.

Prawa rasowe, ogłoszone we Włoszech i obowiązujące także we Włoskiej Afryce Wschodniej, doprowadziły między innymi do tego, że w 1940 roku skazano na śmierć czterdziestu czterech przywódców społeczności Biete Izrael,

[4] Cyt. za: Michael Corinaldi, „Lebilti jidach mimeno nidach" – hebr. „aby nie wyganiał od siebie wygnańca", 2 Sm 14,14 (tłum.).

oskarżonych o zdradę i bunt. W 1941 roku z Rzymu dotarły rozkazy, aby wykonać plan zagłady Biete Izrael, analogicznie do zagłady Żydów w Europie i Afryce Północnej. Jego realizację uniemożliwiła klęska Włoch w starciu z siłami alianckimi podczas wojny wyzwoleńczej w Etiopii.

Po wypędzeniu Włochów do władzy powrócił cesarz Hajle Sellasje I, a Bogale został mianowany oficjalnym tłumaczem etiopskiego Ministerstwa Oświaty. Przez wiele lat był uważany za lidera (przez wielkie L) *par excellence* etiopskich Żydów.

DŁUGA PODRÓŻ Z AFRYKI DO IZRAELA

Dopiero po powstaniu państwa Izrael w 1948 r. wznowiono działania na rzecz etiopskich Żydów. Były podejmowane zwłaszcza przez Agencję Żydowską – dyskretnie i z dala od świadomości izraelskiego społeczeństwa, które samo w tym czasie walczyło o przetrwanie.

W 1952 r. Bogale zrelacjonował Faitlovitchowi zamiar etiopskiego rządu, aby przeprowadzić chrystianizację Biete Izrael. Po tej relacji do Etiopii został wysłany dr Aleksander Rosenfeld z Agencji Żydowskiej w celu zbadania sytuacji tamtejszych Żydów. Rosenfeld przedstawił raport, w wyniku którego podjęto decyzję o założeniu szkoły żydowskiej w mieście Asmara pod kierownictwem Jony Bogale. Szkoła powstała w 1953 roku, a jej pierwszych absolwentów wysłano później do wioski Kfar Batia. Od tej pory celem organizacji żydowskich stała się *alija* z Etiopii, jednak ze względu na sprzeciw Hajle Sellasje wobec opuszczenia kraju przez żydowskich obywateli, państwo Izrael zajęło niejasne stanowisko i *alija* nie doszła do skutku. Później założono jeszcze około 19 szkół w rejonach żydowskich. Szkoły te powstały z datków organizacji żydowskich z całego świata, zwłaszcza Żydów ze Stanów Zjednoczonych oraz częściowo Żydów z Europy. W nocy 24 stycznia 1958 r. chrześcijańscy przeciwnicy Bogale spalili szkołę żydowską, a jego samego próbowali zabić. Na szczęście go tam nie było. W zamachu nikt nie został ranny, ale powstały duże straty materialne.

Oprócz troski o szkoły, Agencja Żydowska zajmowała się także zakładaniem szpitali i synagog oraz wypłacała zapomogi i zasiłki dla potrzebujących. Jednakże był to tylko bardzo skromny wkład, który niestety nie poprawił znacznie warunków życia etiopskich Żydów.

W pierwszych dwóch dekadach istnienia Izraela w kręgach władz państwowych prowadzono rozległe dyskusje, czy należy przeprowadzić *aliję* wspólnoty Biete Izrael. Naczelny Rabinat Izraela, zasadniczo popierający aliję etiopskich Żydów, w latach 50-tych nakazał zobligować członków Biete Izrael do

konwersji potwierdzającej żydowskie pochodzenie, tj. do tzw. *giur le-chumra*. *Giur le-chumra* stanowił warunek do zawarcia małżeństwa *ke-daat Mosze we-Jisrael,* czyli zgodnie z żydowskim prawem. Decyzja Naczelnego Rabinatu została zatwierdzona przez izraelski Sąd Najwyższy w 1966 roku. Jednak w praktyce robiono niewiele.

Pierwszymi izraelskimi emisariuszami *alii* etiopskich Żydów byli: Jona Bogale, Jehuda Siwan, rabin Szmuel Barr. Budowali oni *bate(i)-midrasz*, czyli seminaria dla nauczycieli żydowskich w Asmarze i w Addis Abebie. 18 stycznia 1955 r. dwanaścioro dzieci żydowskich zrobiło *aliję* do Izraela. Zamieszkały w wiosce Kfar Batia. Ci młodzi ludzie uczyli się judaizmu, języka hebrajskiego i innych przedmiotów. Przygotowano ich do roli wysłanników, którzy później wrócili do etiopskich wsi i służyli społeczności jako nauczyciele działający z ramienia Agencji Żydowskiej. Członkowie społeczności Biete Izrael zetknęli się ze zwyczajami i tradycjami Izraela. W konsekwencji zaczęła zachodzić stopniowa i ostrożna harmonizacja między tradycyjnymi praktykami społeczności etiopskiej a praktykami ortodoksyjnego judaizmu.

W styczniu 1958 r. profesor Chaim Gewarjahu z Departamentu Edukacji i Kultury Tory w Diasporze (hebr. *ha-Machlaka le-Chinuch u-le-Tarbut Toraniim ba-Gola*), jednego z departamentów Agencji Żydowskiej, wysłał młodego rabina Moszego Bar-Judę do żydowskiej wsi Ambuber w rejonie etiopskiego płaskowyżu. Bar-Juda został przyjaźnie powitany, niemniej jednak z lekkim podejrzeniem, że jest nikim innym jak misjonarzem, który stosuje nowe sprytne sztuczki, aby nawrócić ludzi na chrześcijaństwo.

Po powrocie izraelscy politycy wypytywali go o zwyczaje członków Biete Izrael, o ich prawa oraz konkretne zagrożenia dla istnienia społeczności ze strony chrześcijańskich sąsiadów. Jednakże doniesienia Bar-Judy nie wpłynęły na zmianę pasywnej polityki wobec Biete Izrael, prowadzonej przez rząd pod przewodnictwem partii Mapai. Możliwe, że u podstaw takiego zachowania leżała również obawa konfrontacji z Mafdal oraz strach przed popsuciem, jakże napiętych w tym okresie, stosunków między dwiema partiami.

Pod koniec 1958 r. Agencja Żydowska w sposób jednostronny zerwała kontakt ze swoimi wysłannikami w Etiopii. Taką decyzję podjął następca prof. Gewarjahu. Mimo to Agencja Żydowska zaoferowała się dostarczyć pomoc medyczną etiopskim Żydom poprzez organizacje, które nie kojarzą się bezpośrednio z państwem Izrael, tj. poprzez JOINT, ORT i Światowy Kongres Syjonistyczny. Organizacje te planowały budowę szkół technicznych, jednakże rząd Etiopii stanowczo sprzeciwił się tworzeniu odrębnych szkół dla społeczności Biete Izrael.

Kontakty Izraela ze społecznością Biete Izrael zacieśniały się – częściowo za sprawą polityki Izraela, mającej na celu wzmocnienie więzów politycz-

nych, gospodarczych i wojskowych z Afryką. Działania te były entuzjastycznie popierane przez ówczesnego cesarza Etiopii Hajle Sellasje I. Wysyłano więc delegacje wojskowych oraz ekspertów z dziedziny gospodarki i rolnictwa, aby pomóc afrykańskiemu przyjacielowi.

Hajle Sellasje został koronowany na cesarza Etiopii w 1930 roku. Szybko stał się jedną ze znanych i wpływowych postaci w historii całego Czarnego Lądu. Przeprowadził modernizację swojego kraju, obejmującą m.in. budowę infrastruktury gospodarczej i edukacyjnej. Stworzył zaawansowany mechanizm scentralizowanych rządów. Dał narodowi spisaną konstytucję i stworzył nowoczesne wojsko.

W latach okupacji Etiopii przez wojska Mussoliniego Hajle Sellasje wyjechał do Europy. Opowiadał o horrorze, jaki faszyści zgotowali w jego kraju, i organizował siły partyzanckie przeciwko okupantom. W czerwcu 1940 r. alianci oficjalnie uznali go za swojego sojusznika. 5 maja 1941 r. wrócił zwycięsko do Addis Abeby i na powrót zaczął piastować funkcję cesarza.

Hajle Sellasje był według tradycji 225. potomkiem króla Menelika I (jego pełny tytuł po koronacji brzmiał: „Jego Cesarska Mość Hajle Sellasje I, Zwycięski Lew z plemienia Judy, Wybrany z woli Boga, Król Królów Etiopii"). Jak już wspomniano, według abisyńskich wierzeń Menelik I był synem króla Salomona i królowej Saby.

Podobnie jak jego poprzednicy, Hajle Sellasje był silnie związany z Jerozolimą. Etiopscy cesarze, którzy rządzili przed nim, posiadali dużo ziemi w Jerozolimie. Hajle Sellasje poszedł ich śladem i wraz z żoną kupił ziemię w sercu Jerozolimy. Cesarzowa nabyła też grunty w pobliżu rzeki Jordan; podarowała je Kościołowi Etiopskiemu. Hajle Sellasje odwiedził Jerozolimę kilka razy, a nawet przez trzy miesiące mieszkał z całą rodziną w dzielnicy Rechawia, gdy udał się na wygnanie po faszystowskiej inwazji na jego kraj.

Przez większość swojego panowania Hajle Sellasje utrzymywał bliskie stosunki z Izraelem. Zarówno dlatego, że uważał siebie za potomka narodu żydowskiego, jak również z uwagi na przyjaźń, pomoc i wsparcie, jakie w czasie swojego długiego panowania otrzymał od Państwa Izrael. Według zagranicznych relacji, to Izrael ostrzegł Hajle Sellasje w 1960 roku, podczas jego wizyty w Ameryce Południowej, o planowanym zamachu stanu w Etiopii co pozwoliło cesarzowi na szybki powrót do kraju i zduszenie rebelii w zarodku.

Począwszy od 1960 r. pomoc Izraela dla Hajle Sellasje umożliwiła zorganizowanie etiopskiej policji. Głównym doradcą przy jej formowaniu stał się wydelegowany do Etiopii generalny inspektor Jehuda Prag. Podczas tej misji (1960–1963) sam Hajle Sellasje odznaczył Praga najwyższym złotym medalem cesarza.

Pomimo bliskich więzi między Izraelem i Etiopią, w całym okresie panowania Hajle Sellasje rząd izraelski nie zachęcał społeczności Biete Izrael do *alii*. Jednym z powodów był sprzeciw Hajle Sellasje wobec opuszczenia kraju przez Żydów. Działo się tak również ze względu na podnoszone z wielu stron wątpliwości co do żydostwa społeczności etiopskiej oraz z obawy przed trudnościami z jej adaptacją do warunków izraelskich. Większość społeczeństwa Izraela nie wiedziała o istnieniu tej społeczności, trudno więc było uzyskać poparcie opinii publicznej dla całej sprawy.

W 1972 r. izraelska telewizja wyemitowała program dokumentalny zrealizowany przez dwóch reportażystów kanału rządowego (wówczas jedynego programu o ogólnokrajowym zasięgu), którzy odwiedzili społeczność Biete Izrael w Etiopii. Wtedy po raz pierwszy obywatele Izraela zapoznali się z kwestią Żydów w Etiopii. Dla wielu z nich było to sensacyjne wydarzenie; być może emisja ta była zarodkiem zasadniczych zmian postawy rządu Izraela wobec etiopskich Żydów.

W 1973 r., w obliczu wojny Jom Kipur, Etiopia zerwała stosunki z Izraelem oraz wydaliła ze swojego terytorium bardzo liczną delegację izraelskich doradców. 12 września 1974 r. Hajle Sellasje został obalony przez juntę wojskową o nazwie Derg (tzn. „komitet"). Oskarżony o kradzież dziesiątek milionów dolarów ze skarbca Etiopii, cesarz został wraz z rodziną skazany na areszt domowy, a większość jego majątku skonfiskowano. Hajle Sellasje zmarł w areszcie domowym – we własnym pałacu, w niejasnych okolicznościach (niektórzy podejrzewają, że został uduszony poduszką).

W tej sytuacji jeden powód, dla którego nie można było przeprowadzić *alii* etiopskich Żydów, był już nieaktualny.

PRZEŁOMOWE ORZECZENIE RABINA OWADII JOSEFA, PIERWSZA FALA *OLIM* Z ETIOPII

W 1973 roku, właśnie wtedy, gdy granicie Etiopii zostały zamknięte przed Żydami i Izraelczykami, a może właśnie dlatego, miał miejsce pierwszy punkt zwrotny w sprawie etiopskich Żydów. Presja na rząd Izraela, aby sprowadzić etiopskich Żydów, wzmagała się. Jednym z jej owoców było sporządzenie „Raportu Litwaka" – był to raport Ministerstwa Absorpcji i *Alii*, w którym rekomendowano rezygnację z planów przeprowadzenia *alii* etiopskich Żydów. Raport dostał się w ręce Moszego Bar-Judy, który upublicznił go na żywo w programie „Ale(i) Kotarot" (hebr. Pierwsze Strony Gazet). To wywołało istną burzę wśród opinii publicznej. Członkowie społeczności etiopskiej w Izraelu zdali sobie sprawę, że muszą zwrócić się do Naczelnego Rabi-

natu i poprosić o jednoznaczne orzeczenie halachiczne dotyczące ich statusu i przynależności do społeczności żydowskiej. Podobnie miała się rzecz w przypadku orzeczenia w sprawie Żydów z Indii. Starszy sierżant armii izraelskiej, Chezi Owadia, pełniący wtedy funkcję sekretarza generalnego Izraelskiej Rady ds. Etiopskich Żydów (hebr. *Ha-Waad ha-Israeli lemaan Jehude(i) Etiopia*), zwrócił się z prośbą do Owadii Josefa.

W 5733 roku wg kalendarza hebrajskiego (rok 1973 w kalendarzu gregoriańskim), w oparciu o komentarz Radbaza i rabina Jaakowa Kastro oraz o ostatnie orzeczenia, rabin Josef orzekł co następuje: „Felasza są Żydami, którzy muszą uratować się od asymilacji i przyśpieszyć swoją *aliję* do Izraela... Muszą studiować w duchu Tory i być częścią budowli naszej świętej ziemi, muszą powrócić w jej granice".

Co więcej, rabin Josef również usilnie prosił instytucje zajmujące się *aliją* o pomoc w tej świętej misji, która jest „micwą ratowania naszych braci, by nie wyganiać od siebie wygnańca [2 Sm 14,14], bowiem kto ratuje jedno życie jakby cały świat ratował" [cytat z Miszny, traktat Sanhedryn, 4, 5 – tłum.].

Orzeczenie rabina Owadii Josefa stało się punktem zwrotnym w stosunku rządu izraelskiego i Agencji Żydowskiej co do kwestii *alii* etiopskich Żydów. Na prośbę ówczesnego ministra spraw wewnętrznych, Szlomo Hillela, który wyróżniał się szczególnie życzliwym podejściem do *alii* z Etiopii, rząd podjął decyzję o powołaniu międzyresortowego zespołu. W pracach tego zespołu, kierowanego przez Dyrektora Generalnego w Ministerstwie Sprawiedliwości, brali udział przedstawiciele Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, Ministerstwa Absorpcji i Ministerstwa Religii. Mieli oni za zadanie wyjaśnić, czy Prawo Powrotu dotyczy Felasza, oraz przedstawić swoją opinię na ten temat.

Zespół zbadał problem i jednogłośnie wydał opinię zawierającą ogólne zalecenie. Opierała się ona na orzeczeniu Naczelnego Rabina Owadii Josefa, do którego rabin aszkenazyjski Szlomo Goren dołączył w 1975 roku swoje orzeczenie („Są braćmi, naszą krwią z krwi i kością z kości, Żydami *ka-dat we-cha-din*"), że Felasza są Żydami uprawnionymi do emigracji do Izraela w ramach Prawa Powrotu. W świetle orzeczenia rabinów rząd izraelski postanowił, że „wizy imigracyjne będą wydawane Felasza na mocy Prawa Powrotu". Jednak, jak można było oczekiwać, wszystko działało z opóźnieniem i zalecenie nie zostało wdrożone. Częściowo winę ponosi tu etiopska junta wojskowa, która przejęła władzę w 1974 r. i udaremniła możliwość masowej imigracji. Tymczasem w Etiopii wzmogła się wojna domowa, która zachwiała stabilnością kraju. Nowa władza tłumiła wszelkie przejawy niezależności kulturalnej w całej Etiopii, w tym Biete Izrael. Junta nie wystąpiła oficjalnie przeciwko judaizmowi i Żydom, ale wyrażała niechęć do syjonizmu i Izraela.

NIEOFICJALNA *ALIJA* PRZEZ SUDAN

Do 1977 r. ani jeden Żyd z Etiopii nie wjechał do Izraela w ramach Prawa Powrotu. W marcu tego roku Szlomo Hillel, ówczesny minister spraw wewnętrznych, wydał jawne oświadczenie, że „każdy Felasza jest uprawniony do *alii* do Izraela oraz do korzystania ze wszystkich praw przysługującym *olim* na podstawie Prawa Powrotu".

Oświadczenie nie przyczyniło się do podjęcia działań przez instytucje odpowiedzialne za wspieranie *alii*. Jednakże po „rewolucji" w Izraelu w 1977 roku, kiedy premierem został wybrany Menachem Begin, oznajmił on: „Przyprowadźcie mi etiopskich Żydów". Po raz pierwszy dobra wola nowego izraelskiego rządu doprowadziła do działań praktycznych. Agencja Żydowska podjęła kroki mające na celu potajemne sprowadzenie etiopskich Żydów. Początkowo rządząca w Etiopii junta i Izrael zgodziły się na umowę „Żydzi za broń", ale po ujawnieniu porozumienia transakcja została podważona i granice dla *alii* zamknięto. Zaledwie 1800 Żydom udało się wyemigrować.

W obliczu nieistniejących stosunków dyplomatycznych między Izraelem a Etiopią, Mosad nawiązał kontakt z wysokimi przedstawicielami władz w graniczącym z Etiopią Sudanie. Tak rozpoczęła się operacja ewakuowania tysięcy etiopskich Żydów przez Sudan. Dochodzili pieszo do sudańskiej granicy. Tam czekali w obozach przejściowych do czasu, aż okręty Izraelskiej Marynarki Wojennej oraz samoloty transportowały ich do Izraela. Jona Bogale, jego żona i córka, byli wśród imigrantów, którzy przyjechali do Izraela w 1979 r. *Alija* przywódcy społeczności Biete Izrael była symbolem całego dramatycznego procesu. W tym samym roku Bogale przemawiał na Kongresie Żydów Amerykańskich i wzywał do natychmiastowej ewakuacji etiopskich Żydów z uwagi na toczącą się w Etiopii wojnę domową. Jego walka o *aliję* dla etiopskich Żydów powiodła się; obserwował operację „Mojżesz", a później pomagał etiopskim *olim* organizować nowe życie. Bogale zmarł w sierpniu 1987 roku i został pochowany obok swojego mentora, profesora Taamrata Emmanuela. Dwadzieścia lat później, w 2007 r., Rada Miasta Rechowot podjęła decyzję, aby jego imieniem nazwać szkołę. Był to pierwszy żydowski przywódca etiopski, którego naród izraelski oficjalnie upamiętnił.

Do roku 1984 przybyło do Izraela około 5 tys. etiopskich Żydów. Co najmniej 4 tys. zginęło podczas niebezpiecznej podróży. Umierali wskutek epidemii, głodu i morderczych ataków bandytów. Najpierw czekali w obozach, aż wyruszą do Sudanu. Potem rozpoczynała się trudna piesza wędrówka całych rodzin, osób starszych i małych dzieci, która często trwała miesiąc. Po niej imigranci zmuszeni byli czekać dwa lata w obozach dla uchodźców w Sudanie, aż ich przetransportowano do Izraela. Agenci Mosadu instruowali Żydów, którzy przybywali do obozów oczekiwania, aby ukrywali swoją

żydowską tożsamość. Przestrzeganie tego polecenia było trudne ze względu na konieczność utrzymania koszerności, zachowania reguł rytualnej czystości oraz żydowskiego rytuału pogrzebowego we wrogim środowisku.

Ta trudna podróż stała się traumatycznym i symbolicznym kamieniem milowym w historii dziejów etiopskich Żydów. Ciągłe naciski skłoniły rząd Izraela do wykonywania coraz bardziej drastycznych ruchów: operacji „Mojżesz", która otrzymała swój kryptonim od imienia tego, który – jak mówi Tanach – wyprowadził Izraelitów z Egiptu.

OPERACJA „MOJŻESZ"

Operacja rozpoczęła się w listopadzie 1984 r. Około 8 tys. etiopskich Żydów przetransportowały izraelskie samoloty. Większość tych, którzy przybyli do Izraela w tej jawnej operacji powietrznej, pochodziła z rejonu Gonder. Sudan zgodził się na potajemy udział w operacji, mimo że był państwem muzułmańskim i nie utrzymywał stosunków dyplomatycznych z Izraelem. Zgodnie z umową, szczegóły operacji były znane tylko kilku wysokim rangą członkom rządu sudańskiego i nie były publikowane ani w izraelskich, ani w światowych mediach. Oprócz izraelskiego Mosadu, w operacji pomagał Czerwony Krzyż, który dostarczył namioty dla uchodźców, pomoc medyczną i żywność.

5 stycznia 1985 r. operacja została wstrzymana wskutek przecieku informacji do prasy. Ujawnienie *alii*, utrzymywanej dotąd w tajemnicy, spowodowało zmiany polityczne w regionie. Przywódca Sudanu, Dżafar Nimejri, który dotąd przymykał oko na przepływ przez jego kraj żydowskich uchodźców do Izraela, został obalony w kwietniu 1985 r. Stosunki między Izraelem a Sudanem znalazły się w krytycznym punkcie. W Etiopii i Sudanie pozostało blisko 15 tys. Żydów czekających na wyjazd. Wiele rodzin zostało podzielonych. Część rodziców lub dzieci pozostała w Etiopii, część zdążyła wyjechać do Izraela. Jeszcze w tym samym roku, w tak zwanej operacji „Szeba" (w Stanach Zjednoczonych znanej jako operacja „Joshua"), przeprowadzonej z inicjatywy ówczesnego wiceprezydenta Stanów Zjednoczonych, George'a Busha seniora, z obozów w Sudanie przetransportowano do Izraela około tysiąc Żydów.

TRUDNOŚCI ABSORPCJI I ZNIEWAGI W NOWEJ OJCZYŹNIE

Pierwsi *olim* zostali zakwaterowani w ośrodku Histadrutu dla uchodźców w Aszkelonie. Następnie zostali przeniesieni do mieszkań tymczasowych lub,

co było najbardziej przyjętą praktyką, do przyczep kempingowych, których osiedla zostały specjalnie stworzone na potrzeby absorpcji imigrantów. W ten sposób powstały etiopskie osady biedy, przez ponad dekadę utrudniające *olim* wydostanie się i integrację w społeczeństwie izraelskim.

Pomimo wielu środków zainwestowanych w naukę obyczajów i języka hebrajskiego oraz w przygotowanie do życia w Izraelu, trudności absorpcji były liczne i złożone. Po pierwsze, ze względu na niewystarczającą ilość środków. Po drugie, wskutek uprzedzeń panujących w izraelskim społeczeństwie. Różnice kulturowe były oczywiście ogromne. Etiopska społeczność *olim* była konformistyczna, miała cechy społeczności wiejskiej opartej na tradycyjnym rolnictwie i własnych kodach kulturowych. Po przyjeździe do Izraela większość z etiopskich *olim* po raz pierwszy spotkała się z nowoczesnym społeczeństwem technologicznym, społeczeństwem uprzemysłowionym i demokratycznym, w którym nieustannie zachodzą zmiany.

Przejście z jednej kultury do drugiej było błyskawiczne. *Olim* zostali wystawieni na ogromną ilość bodźców z otoczenia, z których części nie rozumieli. Musieli wszystko ogarnąć i pojąć w krótkim czasie. Przejść z trzeciego świata do świata technologicznego, działającego według zupełnie innych norm i konwencji. Wielu w obliczu tego czuło bezradność; ogarnęły ich paraliż i depresja.

Co więcej, *olim* ocalali z obozów przywieźli ze sobą ogromne poczucie winy z powodu krewnych, którzy zginęli lub pozostali w Etiopii. Uczucie nasilała tęsknota do etiopskiego modelu życia, tęsknota do krewnych i przyjaciół, ale przede wszystkim poczucie alienacji, rozpaczy i rozczarowania życiem w Izraelu. Z czasem doszedł jeszcze kompleks niższości i poczucie zniewagi wynikające z bycia czarnoskórą mniejszością, z braku kapitału ludzkiego i materialnego w białym, bogatym i wykształconym społeczeństwie, jak również z dyskryminacji, arogancji i uprzedzeń ze strony izraelskiego społeczeństwa.

Istniał jeszcze jeden powód frustracji: wątpliwość wniesiona ze strony władz religijnych (i pośrednio ze strony całego społeczeństwa żydowskiego) co do żydostwa *olim*. Do czasu operacji „Mojżesz" etiopscy Żydzi byli rejestrowani jako „należący do narodu żydowskiego", podczas gdy rubryka w dokumencie tożsamości, w której określano religię, pozostawała pusta. Podczas przygotowań do operacji „Mojżesz", Rada Naczelnego Rabinatu zwołała posiedzenie, na którym ustalono, że *olim* będą musieli przejść *giur le-chumra,* zanim zostaną uznani za Żydów (w całym tego słowa znaczeniu). Procedura, w tym *twila* (rytualna kąpiel w mykwie) i obrzezanie, była przeznaczona dla przypadków, gdy istniała wątpliwość co do żydostwa *olim*.

Rozzłoszczeni etiopscy *olim* protestowali naprzeciwko Pałacu Salomona (hebr. *Heichal Szlomo*; uprzednio siedziba Naczelnego Rabinatu) i wraz z *kesim* urządzili strajk głodowy. Po spotkaniu z ówczesnym Naczelnym Rabinem

Awrahamem Shapira, Rabinat postanowił „zadowolić się" *twilą* i zrezygnować z *hatafat dam*[5], które są zwyczajowymi elementami *giur le-chumra*, jeśli istnieje choćby mała wątpliwość co do żydowskiego pochodzenia. Pomimo to ułatwienia zły posmak pozostał. Gorycz nie zniknęła. Wielu *olim* czuło, że choć gorliwie strzegło swej wiary w obliczu prześladowań i realnych gróźb śmierci przez setki lat, są traktowani przez innych jak Żydzi drugiej kategorii, jeśli w ogóle traktuje się ich jak Żydów.

I znowu tym, który stanął po ich stronie i zrobił dużo, by usunąć wszelkie wątpliwości co do żydostwa etiopskiej społeczności, był ówczesny Naczelny Rabin Sefardyjski, Owadia Josef. Rabbi Josef orzekł, polemizując z orzeczeniami rabbiego Herzoga, że Felasza są Żydami pod każdym względem. Jednakże w jego decyzji powtórzył się wymóg *giur le-chumra* wszystkich członków wspólnoty z obawy przed mieszaniem się z nie-Żydami („ponieważ istnieją obawy, iż ze względu na izolację od reszty Izraela przez okres tysięcy lat, do plemienia wmieszali się również goje").

Tymczasem w 1986 r., po złożeniu wniosku przez przedstawicieli etiopskiej społeczności do Sądu Najwyższego, Naczelny Rabinat wyraził zgodę na specjalne zasady rejestracji małżeństw etiopskich Żydów. W tym celu powołał rabina Chaima Dowida Szalusza, Naczelnego Rabina Netanii, na krajowego rejestratora małżeństw etiopskich Żydów. Później rejestracja małżeństw dokonywana była tylko przez rabina Josefa Hadanę, Naczelnego Rabina etiopskich Żydów w Tel Awiwie. Zupełnie inaczej wygląda sytuacja w przypadku każdego innego Żyda, który może zarejestrować się w *Liszkat ha-Nisuin*[6] w pobliżu miejsca zamieszkania. W konsekwencji procedura rejestrowania małżeństw była bardzo wydłużona, co wywoływało oburzenie i napięcia wśród społeczności. Ostatecznie powołanych zostało dodatkowych 4-5 rejestratorów małżeństw dla Żydów pochodzących z Etiopii, do których mogli oni się zwracać w sprawie rejestracji małżeństw. Ważne jest, aby podkreślić, że mimo tych ustaleń rabini, którzy rejestrują małżeństwa w różnych miastach, do dzisiaj upierają się co do obowiązku *giur le-chumra*, a osoby chcące zawrzeć związek małżeński, które sprzeciwiają się temu wymaganiu, napotykają trudności.

Problem z rejestracją małżeństwa jest głównym problemem absorpcji religijnej społeczności z Etiopii. Od czasu do czasu pojawiają się skargi członków tej społeczności w innych sprawach religijnych. Śmiertelny cios poniósł status *kesim*. Wraz z przybyciem Biete Izrael do Izraela powstało tarcie mię-

---

[5] Hebr. *hatafat dam brit* = przelanie krwi przymierza; ceremonia obrzezania, polegająca na delikatnym nakłuciu i upuszczeniu kropelki krwi, przeprowadzana w przypadku gdy chłopiec lub mężczyzna był wcześniej obrzezany, ale nie w rytuale religijnym (tłum.).

[6] Biuro małżeństw, urząd z ramienia Ministerstwa Religii zajmujący się m.in. rejestracją małżeństw (tłum.).

dzy Instytucją Naczelnego Rabinatu a instytucją *kesim*, po tym jak Rabinat zakwestionował koszerności mięsa pochodzącego z uboju dokonanego przez *kesim* oraz poddał w wątpliwość ich żydowskie pochodzenie. Sprzeciw wobec religijnego statusu *kesim* oraz utrata autorytetu starszego pokolenia w etiopskiej społeczności (patrz poniżej) osłabiły pozycję *kesim*. Wielu z nich cieszy się szacunkiem, jednakże ich władza i wpływy są bardzo ograniczone, zwłaszcza wśród młodego pokolenia (które stanowi większość sektora etiopskiego).

W rzeczywistości do dziś nie wyłoniło się we wspólnocie etiopskiej alternatywne przywództwo. Chociaż w izraelskim Knesecie było trzech deputowanych pochodzenia etiopskiego: Adisu Massala (w 14. Knesecie z ramienia Partii Pracy – hebr. *Mifleget ha-Awoda* – oraz z partii Jeden Naród – hebr. *Am Echad*), Mazor Bahaina (w 17. Knesecie z ramienia partii Szas) oraz Shlomo Neguse Molla (w 17. i w 18. Knesecie z ramienia partii Kadima), ich siła polityczna jest bardzo ograniczona, zarówno wśród społeczności etiopskiej, jak i wśród ogółu społeczeństwa izraelskiego.

Należy zwrócić uwagę, że religijny spór z rabinatem miał też dwie pośrednie konsekwencje pozytywne. Po pierwsze, media relacjonowały to wydarzenie, wskutek czego nieznacznie wzrosła empatia w stosunku do etiopskich *olim* wśród świeckiej części społeczeństwa. Po drugie, po przyjeździe do Izraela doszło do wewnętrznego konfliktu między Tigre (społeczność posługująca się językiem tigre) a przybyszami z rejonu Gonder (posługującymi się językiem amharskim), którzy zostali razem umieszczeni w ośrodkach absorpcji. Konflikt osłabł w momencie rozpoczęcia walki przeciwko władzy religijnej Naczelnego Rabinatu. Walka połączyła zwaśnione strony.

OPERACJA „SALOMON”

W 1985 roku gospodarka Etiopii załamała się pod wpływem suszy, głodu i wojny domowej. Etiopska junta wojskowa pod przymusem przeniosła 600 tys. cywilów do różnych obszarów w południowej Etiopii, w ramach obowiązkowego programu przesiedlania i tworzenia wsi i reform na obszarach wiejskich [od tłum.: rząd twierdził, że jego celem była pomoc ludności z zagrożonych suszą terenów północnych, a w rzeczywistości miał na celu przeniesienie ludności na tereny, gdzie były utrudnione jakiekolwiek ruchy antyrządowe]. W czasie trwania programu przesiedlania wprowadzono surowe ograniczenia w przemieszczaniu się dla wszystkich mieszkańców Etiopii, w tym dla Żydów. *Alija* do Izraela stała się praktycznie niemożliwa.

Etiopia i Izrael odnowiły stosunki dyplomatyczne, gdy we wrześniu 1987 roku Etiopia stała się Ludowo-Demokratyczną Republiką. Od listopada

1988 do maja 1991 roku 15 tys. Żydów, głównie z terenów wiejskich północnej Etiopii, przetransportowano autobusami do Addis Abeby, stolicy kraju. Tam umieszczano ich w obozach dla uchodźców, gdzie czekali na zezwolenie na wyjazd do Izraela. Operacja ta, finansowana przez środowiska żydowskie z USA i Kanady, położyła kres wiejskiemu osadnictwu żydowskiemu w Etiopii. Napotykała jednak na wiele trudności. W mieście nie funkcjonowały służby medyczne i wielu etiopskich Żydów zapadało w obozach na groźne choroby: malarię, żółtaczkę i gruźlicę. Izraelscy lekarze, szkoląc pomoc paramedyczną wśród lokalnej społeczności żydowskiej, zdołali pomóc około 4 tys. etiopskich rodzin żydowskich. Program pomocy medycznej, wraz z programem szczepień dla 20 tys. dorosłych i dzieci, zmniejszył śmiertelność wśród etiopskich Żydów oczekujących na możliwość *alii*.

17 grudnia 1989 r. Izrael otworzył ambasadę w Addis Abebie. Stosunki między obu rządami weszły na nowe tory współpracy, zwłaszcza w dziedzinie wojskowości. Izrael dostarczył rządowi Etiopii broń i amunicję oraz wysłał ekspertów i doradców, aby wyszkolić Straż Prezydencką Mengystu.

Konsekwencją umocnienia stosunków dwustronnych była umowa między państwami, na mocy której rząd Etiopii, w zamian za pomoc gospodarczą i rolną oraz dostawę sprzętu medycznego i leków, zobowiązał się do umożliwienia imigracji pięciuset etiopskim Żydom w ciągu miesiąca. W Izraelu premier Icchak Szamir mianował Uriego Lubraniego odpowiedzialnym za tę *aliję*. Działalność Lubraniego wobec rządu Etiopii przyniosła rezultaty i rząd zatwierdził przeprowadzenie *alii* etiopskich Żydów. Do marca wyjechało około 3 tys., po czym *alija* została wstrzymana.

Na początku 1991 roku rządy Mengystu Hajle Marjama stanęły w obliczu katastrofy zbliżających się do Addis Abeby sił rebeliantów. Nieuchronne obalenie prezydenta Mengystu wzbudziło obawy, że los tysięcy Żydów, którzy oczekiwali w mieście na wyjazd do Izraela, jest w niebezpieczeństwie. Dlatego też rząd izraelski, pod wodzą Icchaka Szamira, rozpoczął za pośrednictwem Stanów Zjednoczonych, negocjacje z władcą Etiopii, w celu uzyskania zgody na szybki wyjazd Żydów do Izraela.

Pod koniec maja 1991 r., na kilka dni przed zdobyciem Addis Abeby przez rebeliantów, Mengystu uciekł z Etiopii i schronił się w Zimbabwe. Negocjacje między stronami zostały przyspieszone i udało się osiągnąć porozumienie między wysokimi funkcjonariuszami reżimu Mengystu a Izraelem co do przeprowadzenia *alii* etiopskich Żydów do Izraela w zamian za kwotę około 35 mln dolarów oraz możliwość schronienia w Stanach Zjednoczonych dla kilku wysokich funkcjonariuszy administracji Mengystu.

Po osiągnięciu porozumienia między dwoma krajami, rząd Izraela wydał rozkaz Cahalowi, aby rozpocząć powietrzną misję ratowania etiopskich Żydów.

W przeciągu 34 godzin (24–25 maja 1991) około 30 samolotów pasażerskich i towarowych kursowało pomiędzy portem lotniczym Ben Guriona a portem lotniczym w Addis Abebie, przewożąc około 14.400 etiopskich Żydów. W operacji uczestniczyły również organizacja JOINT, Mosad oraz setki żołnierzy z Jednostki Szaldag (nazywanej także po hebr. *Jechidat ha-Komando szel Chel ha-Awir* = Jednostka Komandosów Sił Powietrznych), którzy zabezpieczali strefę lotniska.

Akcja, nazwana operacją „Salomon", ustanowiła rekord świata: 1087 osób zostało przetransportowanych w samolocie Boeing 747 obsługiwanym przez izraelskie linie lotnicze El Al – podczas lotu na pokładzie przyszło na świat dziecko, a zatem liczba pasażerów powiększyła się o jeden.

KRYZYS ABSORPCJI DRUGIEJ FALI *OLIM*

Mimo że po operacji „Mojżesz" zdobyto doświadczenia i wyciągnięto wnioski, nie powstrzymało to ciągnącego się kryzysu absorpcji także w przypadku *alii* z operacji „Salomon".

Kryzys imigracji etiopskich Żydów, którzy zostali zmuszeni do przeskoczenia 30 lat do przodu, z tradycyjnego społeczeństwa patriarchalnego do społeczeństwa nowoczesnego i otwartego, zaczął się już w kraju pochodzenia. Imigranci i uchodźcy byli potajemnie przywożeni ze swoich wsi do Addis Abeby, Gonderu i tam czekali przez długi czas w trudnych warunkach. Narażeni na przemoc, alkoholizm i inne zwyczaje, których wcześniej na wsi nie znali, czuli się zagubieni. Dochodziło do głębokich kryzysów w rodzinach, przygnębionych brakiem działania i sfrustrowanych. Gdy przybyli do Izraela, trudności tylko się wzmogły.

Różne badania i analizy, przeprowadzone w ciągu ostatnich dwóch dekad, ukazały wiele problemów związanych z asymilacją imigrantów. Większość z nich wynikała z różnic kulturowych. Oto kilka najważniejszych:

1. Okazało się, że istnieje ogromna przepaść między utopijną wizją Izraela, jaką mieli etiopscy *olim* przed *aliją*, a tym, co zastali po przyjeździe do Izraela. Na przykład *olim* z Etiopii, żyjący według prawa religii żydowskiej (według starej tradycji), spodziewali się, że wszyscy obywatele państwa będą religijni. Fakt, że ich żydostwo zostało zakwestionowane i nałożono na nich obowiązek konwersji, tylko wzmocnił ich poczucie rozczarowania i frustracji.
2. Okazało się, że tempo życia społeczeństwa izraelskiego jest zbyt szybkie i *olim* się w nim gubią. Inaczej też postrzegają czas. Badanie Gadiego Ben-Ezera ukazuje, iż czas pojmowany przez Etiopczyków ma charakter

cykliczny. Różni się od czasu linearnego w kulturze zachodniej. Brak czasu cyklicznego powodował dezorientację oraz zaburzenia w funkcjonowaniu *olim*.

3. W Etiopii zachowywano wyraźny, tradycyjny podział ról w rodzinie. wynikający z pojmowania rodziny jako najwyższej wartości. Wraz z *alijją* do Izraela władza rodziców i ich autorytet osłabły. Zburzony został również tradycyjny model rodziny, wskutek odwrócenia się ról pomiędzy rodzicami a ich dziećmi oraz ze względu na absorpcję młodzieży etiopskiej w internatach (patrz poniżej). Spowodowało to kryzys, zwłaszcza wśród starszych członków etiopskiej społeczności.
4. Przejście z życia na wsi, w otwartej przestrzeni i blisko natury, do życia miejskiego w dzielnicach i osiedlach mieszkaniowych; przejście z zawodów rolniczych, które dawały poczucie sensu i radości życia, do zawodów monotonnych, pozbawionych witalności i znaczenia (strażnicy, personel sprzątający, pracownicy produkcji) – wszystko to powodowało, że wielu pogrążało się w rozpaczy i apatii.

   Zawody i zajęcia (rolnictwo i rzemiosło) oraz narzędzia, które gwarantowały *olim* przetrwanie i przeżycie w kraju pochodzenia – w znacznej mierze stały się bezużyteczne i nie pasowały do warunków życia w Izraelu. Wielu czuło się jak dzieci, które muszą się wszystkiego nauczyć, lub jak niewidomi, głusi i niemi w nieznanym świecie.
5. Obraz czarnoskórego człowieka w zachodnim świecie przepełniony jest uprzedzeniami i stereotypami. W każdym przypadku jego pozycja na drabinie społecznej jest niższa. Niestety, nadal ma to wpływ na status „czarnych Żydów". Wielu skarży się na rasistowskie podejście lub co najmniej protekcjonalny stosunek wielu *watikim*. W Etiopii wielu *olim* nie było świadomych istnienia stygmatów rasowych i tego, że w obrębie narodu żydowskiego będą wyróżniającą się mniejszością rasową. W momencie, gdy to odkryli, przeżyli ogromny szok. Wyczulenie Etiopczyków na swój wizerunek i poczucie zniewagi, które wielu z nich nosiło w sercu, znalazło ujście w wydarzeniu mającym związek ze zniszczeniem krwi pozyskanej w akcji krwiodawstwa. 24 stycznia 1996 r. opublikowano w dzienniku „*Maariw*", że jednostki krwi oddanej przez *olim* z Etiopii są przekazywane do utylizacji. W rzeczywistości okazało się, że według polityki MDA (*Magen Dawid Adom*), o czym z resztą nie poinformowano Ministerstwa Zdrowia, w latach 1984-1996 zostały zniszczone prawie wszystkie jednostki krwi pobranej od *olim* z Etiopii i ich potomków. Ujawnienie tego faktu wywołało gniew i wzburzenie.

   28 stycznia 1996 r., kilka dni po ujawnieniu działań *Magen Dawid Adom*, około 10 tys. członków społeczności etiopskiej demonstrowało naprze-

ciwko kancelarii premiera pod hasłem „Nasza krew (jest taka sama) jak wasza" (hebr. *Damenu ke-damechem*). Policja, która przygotowała się na cichą demonstrację, była zaskoczona rozmiarem protestu. Demonstranci zaatakowali policję kijami, poleciały kamienie, a nawet barierki. W odpowiedzi policja użyła armatek wodnych, granatów ogłuszających, gazów łzawiących i gumowych kul. Około 20 demonstrantów i 41 funkcjonariuszy policji zostało rannych. Około 600 samochodów należących do pracowników kancelarii premiera zostało uszkodzonych. Była to najbardziej burzliwa demonstracja w historii Izraela, aż do wydarzeń z października 2000 r. Demonstracja ta wyryła się w zbiorowej pamięci *olim* z Etiopii jako wydarzenie przełomowe, ilustrujące według nich rasizm społeczeństwa izraelskiego. W konsekwencji tych wydarzeń powołano komisję do ich wyjaśnienia pod przewodnictwem byłego prezydenta Izraela, Icchaka Nawona.

Komisja ustaliła, że decyzja, aby nie wykorzystywać krwi *olim* z Etiopii, nie została wydana przez Ministerstwo Zdrowia i była spowodowana przyczynami medycznymi, które nie miały podłoża rasistowskiego. Jednakże komisja ustaliła także, że procedura pozyskiwania krwi była niewłaściwa. Poleciła zmiany procedury pobierania krwi od dawców, w ten sposób, aby podejście do każdego dawcy było indywidualnie i nie miało nic wspólnego z przynależnością do grupy społecznej.

6. Większość imigrantów nie miała w swoim sąsiedztwie żadnej społeczności lub grupy miejscowej, z którą identyfikowałaby się etnicznie i do której mogłaby przynależeć, jak to było w przypadku *olim* – orientalnych Żydów czy też Żydów aszkenazyjskich, którzy napływali w okresie jiszuwu. Z punktu widzenia technicznego, *olim* z Etiopii klasyfikowani są jako *mizrachim* – orientalni (hebr. *mizrachim* = wschodni; pochodzący z Azji – Afryki). Jednak nawet z punktu widzenia Centralnego Biura Statystyki Izraela (hebr. *Ha-Liszka Ha-Merkazit le-Statistika*) mowa jest o grupie o odrębnym pochodzeniu. *Mizrachim/sefardim,* czyli Żydzi orientalni/sefardyjscy, nie przygarnęli ich pod swoje skrzydła i etiopscy Żydzi sami musieli ustanowić odrębne instytucje religijne dla swoich potrzeb. Wzmocniło to dodatkowo ich poczucie odmienności i obcości.
7. Traktowanie *olim* z Etiopii jak biedną populację i skupianie ich w ośrodkach absorpcji odciąga ich od codziennych zajęć, opóźnia włączenie się do społeczeństwa oraz zmienia w biernych i zależnych od instytucji absorpcji i ich urzędników. W konsekwencji maleją także możliwości zatrudnienia *olim*. Ośrodki absorpcji przekształciły się w miejsca stałego zamieszkania, stając się swego rodzaju gettami, a ulpany i zasiłki na utrzymanie działały jak ochrona przed pójściem do pracy. A kiedy *ole* nie jest w stanie samo-

dzielnie funkcjonować w społeczeństwie, nie jest panem swojego życia, odebrany zostaje mu także szacunek.

8. Ze względu na brak mieszkań, wielu etiopskich *olim* mieszka, podobnie jak ich poprzednicy z operacji „Mojżesz", w tymczasowych lokalach, które zdążyły przekształcić się w zaniedbane dzielnice i stworzyć kulturę ubóstwa.
9. Największą trudność stanowiły różnice i braki w edukacji, w tym trudności językowe (w pisaniu i mówieniu). Spośród tych, którzy przybyli do Izraela w operacji „Mojżesz" i „Salomon", 80% nie umiało pisać i czytać nawet w języku ojczystym. Przybyli do Izraela jako analfabeci. Ten stan rzeczy zmienił proces absorpcji i integracji w gehennę zarówno dla strony przyjmującej imigrantów, jak i dla samych przybyszów. Izraelski system edukacji dołożył wszelkich starań, aby poprawić poziom wykształcenia wśród *olim*. Zainwestowano w to wiele środków. Niemniej jednak ze względu na ogromną przepaść oraz z powodu popełnienia strategicznych błędów (czasem nieumyślnych, a czasem z powodu zazdrości i braku mądrego podejścia) działania nie przyniosły oczekiwanych rezultatów i przepaść istnieje do tej pory.

   Różnice w wykształceniu mają bezpośredni wpływ na pewność siebie *olim* z Etiopii i ich niski status w społeczeństwie. Wpływają również na ich szanse zatrudnienia. Wielu pracodawców nadal unika zatrudniania Etiopczyków (nawet jeśli mają wyższe wykształcenie) z powodu błędnego założenia, że społeczność ta nie jest w stanie dobrze funkcjonować w zorganizowanym systemie.

POCZĄTKI PROBLEMU FELASZ MURA

Operacja „Salomon" ukazała w całej pełni problem Felasz Mura. Określenie *Felasz Mura* lub *Felas Mura* oznacza *Falaszim Mumarim* (hebr. Felasza – ci, którzy odeszli od wiary, konwertowali się), czyli tych etiopskich Żydów, którzy przeszli na chrześcijaństwo. W opinii naukowców proces przechodzenia na chrześcijaństwo wśród społeczności Felasz Mura rozpoczął się w XIX w., gdy nasiliła się działalność chrześcijańskich misjonarzy w Etiopii, i trwał w wieku XX.

Głównym problemem społeczności Felasz Mura jest kwestia ich żydostwa, a co za tym idzie, prawo do *alii* do Izraela. Tuż przed operacją rząd zdecydował, że akcja ewakuacyjna nie obejmie około 2800 Żydów bądź potomków tych, którzy przeszli na chrześcijaństwo (członków społeczności Felasz Mura), a którzy przyjechali do Addis Abeby, ponieważ także chcieli wyemigrować do

Izraela. Decyzja o nieewakuowaniu Felasz Mura była prawomocna do czasu wyjaśnienia problemu poprzez interpretację Prawa Powrotu. W tym miejscu warto również zauważyć, że znaczna liczba imigrantów z operacji „Salomon", a nawet z operacji „Mojżesz" (Chaim Diwon, ówczesny ambasador Izraela w Etiopii, szacował tę liczbę na 300 osób), prawdopodobnie chrześcijan, była gotowa udać Żydów, aby móc otrzymać izraelską wizę.

Większość rodzin Felasz Mura wyemigrowała do Izraela po operacji „Salomon" i przeszła konwersję na judaizm, ale niektórzy pozostali w Addis Abebie, nie mając pewności, co ich czeka. Wiele żydowskich organizacji dobroczynnych, takich jak JOINT i NACOEJ, dostarcza im pomoc humanitarną. Debata na temat ich prawa do *alii* czy do imigracji toczy się od lat między izraelskimi instytucjami rządowymi a społecznością etiopską.

EWAKUACJA Z KARAWAN

W 1990 r., w przeddzień przyjazdu ogromnej *alii* z ZSRR i Etiopii, władze Izraela powołały architekta Jony Fitelsona, który miał ogromną wiedzę i doświadczenie w dziedzinie projektowania modułowych jednostek mieszkalnych oraz szybkiego planowania i realizacji tego typu projektów, na stanowisko kierownika zespołu projektowego do budowy mieszkań tymczasowych. Celem było rozwiązanie problemu braku mieszkań.

27 tys. karawan i przyczep mieszkalnych zostało ustawionych w ciągu dwóch lat jako natychmiastowe i tymczasowe rozwiązanie problemu mieszkaniowego. Miały służyć *olim* za dom, aż do zakończenia budowy stałych mieszkań i osiedli przez Ministerstwo Budownictwa i Gospodarki Mieszkaniowej.

Rozmieszczenie jednostek mieszkalnych według regionów kraju wygląda następująco: około 30% jednostek mieszkalnych zlokalizowanych jest w centrum Izraela, a około 30% na północ od Netanii. Pozostałe moduły postawiono na Negewie, w Judei i Samarii (Zachodni Brzeg) oraz w Strefie Gazy. Największe osiedla powstały w Beer Szewie (Nachal Baka, gdzie zainstalowano 2308 jednostek mieszkalnych), w pobliżu Akry (w Chacarot Josef ustawiono 1658 sztuk), w Chacor (Chacorit – 918 jednostek) w pobliżu Hajfy (914 jednostek w Newe Karmel). Chciano rozstawić jednostki mieszkalne w możliwie największej liczbie miejsc, nawet w małych skupiskach, liczących zaledwie kilkadziesiąt jednostek. W rezultacie całkowita liczba osiedli, które ustawiono, wynosiła około 430.

Na początku wcale nie utworzono specjalnych osiedli dla *olim* z Etiopii, ale gdy przybyli do kraju w szybkiej misji, całkowicie zasiedlili kilka dzielnic, w których nie mieszkały populacje innych *olim*. Przybysze z krajów byłego

ZSRR przez krótki czas zamieszkiwali osiedla karawan, do momentu przeprowadzki do stałych mieszkań. W odróżnieniu od nich Etiopczycy pozostali w tych osiedlach przyczep znacznie dłużej niż przewidywał to plan przeniesienia ich do stałych mieszkań.

Ewakuacja z karawan pod koniec lat 90-tych i przeprowadzka do własnych mieszkań były pierwszą oznaką zmian na lepsze w absorpcji *olim* z Etiopii.

KONIEC *ALII*

W 2003 r., po nieustających naciskach i obradach, rząd izraelski podjął historyczną decyzję, aby przeprowadzić *aliję* Felasz Mura. Oto najważniejsze wydarzenia:

W 2005 r. podjęto decyzję o podwojeniu liczby *olim* z Etiopii, która wówczas wynosiła około 300 osób miesięcznie. Według założeń, aż do 2007 r. mieli wyjechać do Izraela wszyscy Felasz Mura kwalifikujący się do *alii* oraz osoby oczekujące w obozach, razem około 13 tys. ludzi, po czym obozy miały zostać zamknięte na dobre.

Jednak decyzja ta została odrzucona przez Ministra Spraw Wewnętrznych, co wzbudziło gniew izraelskich organizacji skupiających przybyszów z Etiopii. Oficjalnym powodem władz był brak środków w budżecie, ale można przyjąć, że istniały również względy polityczne i religijne (pojawił się zarzut, że obozy te przyciągnęły wielu „gapowiczów"). Nie brakowało też skomplikowanych problemów technicznych ze sprawdzeniem kwalifikacji *olim* do *alii*.

Od operacji „Salomon" istniały w Etiopii dwa ośrodki pomocy, w Addis Abebie i w Gonderze. Tam czekali członkowie Felasz Mura, którzy chcieli zrobić *aliję* do Izraela. Przedtem większość z nich opuściła swoje domy i nieruchomości. Z biegiem czasu warunki w obozach pogarszały się. Narastała frustracja. Ponadto w obozach przejściowych w Gonderze panowała atmosfera wielkiego napięcia. Rozpowszechniano plotki i wzajemne donosy. Uzbrojeni strażnicy patrolowali teren wokół obozu.

W 2005 r. zamknięto ośrodek pomocy w Addis Abebie, który udzielał wsparcia tysiącom oczekujących na *aliję*. Wokół niego pozostawionych zostało tysiące ludzi (którzy w końcu wyjechali do Izraela), bez pomocy żywnościowej i bez jakiegokolwiek odpowiedniego wsparcia edukacyjnego i religijnego. W praktyce wstrzymano w Addis Abebie wszystkie programy pomocowe, finansowane ze środków organizacji NACOEJ (szkoła żydowska, dom modlitwy, centrum społeczności żydowskiej, które prowadziło program dożywiania i dostarczało ciepły posiłek dla dzieci do lat sześciu i dla dzieci ze szkoły żydowskiej, program rozdawania żywności dla młodych matek i kobiet w ciąży).

Ogółem, od podjęcia decyzji 16 lutego 2003 do 2007 na terytorium Izraela wjechało około 12 tys. osób ze społeczności Felasz Mura. Jednakże w obozie w Gonderze wciąż wielu oczekiwało z nadzieją na *aliję*. W 2007 r. Agencja Żydowska miała tylko jednego stałego przedstawiciela w Addis Abebie. Był on w stałym, codziennym kontakcie z obozem w Gonderze i sam jeden zajmował się procedurami imigracyjnymi Felasz Mura, którzy otrzymali pozwolenie na *aliję*. W Gonderze zaś urzędował wysłannik Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, który przeprowadził wywiady z rodzinami i był upoważniony z ramienia Agencji Żydowskiej podejmować decyzję o tym, kto otrzyma pozwolenie na *aliję*.

W listopadzie 2010 r. rząd zatwierdził przeprowadzenie *alii* dodatkowej liczby Felasz Mura „z powodów religijnych i humanitarnych". W ten sposób *alija* z Etiopii została zakończona. Jednym ruchem i bez zadawania zbędnych pytań, ministrowie zatwierdzili transfer miliardów szekli (kwota szacowana jest na 4 mld szekli) na absorpcję 8 tys. osób, które nie są Żydami, z obozu przejściowego w Gonderze. Nawet Prawo Powrotu ich nie uznaje. Rząd ogłosił, że w ten sposób kończy zorganizowany transport Felasz Mura i więcej już nie wyda zgody żadnym innym kandydatom z Etiopii na wjazd do Izraela na podstawie przynależności do tej społeczności. Aby wjechać do Izraela, wymagane jest spełnianie wszystkich poniższych warunków:

1. Kandydat musi mieć „pochodzenie żydowskie od matki" oraz musi „poprosić o konwersję".
2. Kandydat musi być wpisany do „Rejestru społeczności oczekujących w Gonderze" przechowywanego w sekretariacie rządu izraelskiego, według danych aktualnych na 2010 r.
3. Krewni kandydata w Izraelu muszą złożyć wniosek w jego imieniu w ciągu trzech miesięcy od 14 listopada 2010.

Według decyzji rządu, na przestrzeni 3–4 lat *alija* obejmie szacunkowo do 200 *olim* miesięcznie, a tempo jej wzrostu będzie o wiele niższe niż w latach 2001–2007.

Fale *alii* do Izraela oraz wysoki wskaźnik dzietności etiopskich kobiet sprawiły, że sektor etiopskich Żydów odznaczał się szczególnie szybkim tempem wzrostu (w latach 90-tych wskaźnik wynosił 6% rocznie w porównaniu z 1,8% wśród ogółu populacji żydowskiej).

Do 2009 r. pochodzący z Etiopii stanowili grupę około 120 tys. osób (1,5% ogólnej populacji Izraela), z czego około jedną trzecią stanowili urodzeni w Izraelu, a dwie trzecie urodziły się w Etiopii. Prognozy Centralnego Biura Statystyki Izraela na najbliższe lata wskazują na znaczny wzrost liczby mieszkańców pochodzących z Etiopii, głównie dlatego, że większość populacji etiopskich Żydów to młodzi ludzie, ok. 40% w porównaniu z 27% wśród populacji

chrześcijan, 33% wśród druzów oraz w porównaniu z ok. 26% wśród ludności żydowskiej i 28% wśród całej populacji Izraela.

Dzisiaj wszyscy członkowie sektora etiopskiego mają babkę lub dziadka, którzy urodzili się w Etiopii. Większość ich rodziców urodziła się w Etiopii. W wielu przypadkach dziadkowie żyją i wnuki wciąż mają kontakt z ich stylem życia i światopoglądem. Można przypuszczać, że kiedy pokolenie dziadków i babć odejdzie, związki kulturowe z Etiopią osłabią się.

KRYZYS RODZINY

W Etiopii, podobnie jak w innych społeczeństwach tradycyjnych, małżeństwa nie są zawierane w wyniku romantycznych i jawnych spotkań (w stylu zachodnim i indywidualistycznym), ale w drodze swatania (wybór należy do rodziny mężczyzny). Kluczową rolę w połączeniu dwojga ludzi odgrywa pochodzenie oraz szacunek (co oczywiście nie wyklucza późniejszego zakochania się małżonków). Wzajemna lojalność małżonków jest podstawowym i absolutnym nakazem, wynikającym zarówno z przykazań religijnych („Nie cudzołóż"), jak i z konserwatywnego, tradycyjnego stylu życia.

W większości społeczności żydowskich było przyjęte, że młodzieniec w wieku 18 lat i dziewczyna w wieku lat 13 mogą zawrzeć związek małżeński. Zdarzały się pojedyncze przypadki, gdy rodzice postanowili pożenić dzieci w młodszym wieku. Wtedy, mimo iż doszło do zaślubin, mąż nie mógł obcować z żoną. Rodzice pana młodego dawali gwarancję rodzicom panny młodej, że dziewczyna będzie pod ich opieką oraz że będą strzec jej zdrowia i czystości (tj. dziewictwa), aż osiągnie dojrzałość płciową, tj. do lat trzynastu. Dopiero wtedy pan młody stawał się jej prawowitym małżonkiem.

W Izraelu obowiązują całkowicie odmienne normy. Coraz więcej młodych par zamieszkuje razem przed ślubem (co nie było dopuszczalne w przeszłości) i współżyje ze sobą. Zdarza się, że pobierają się, kiedy kobieta jest już w ciąży. Społeczeństwo etiopskie jest gotowe zazwyczaj przymknąć oko na takie praktyki, pod warunkiem, że następnym krokiem jest małżeństwo, a nie tylko przygoda.

Współczesne związki zawierane są nie tylko na podstawie pochodzenia etnicznego i społecznego, ale również na podstawie kryteriów społeczno-ekonomicznych. W Izraelu kształtuje się warstwa wykształconych Etiopczyków. Otrzymali oni wykształcenie na elitarnych uczelniach. Są młodzi, robią karierę. Coraz częściej są już ustawieni finansowo i osiągnęli pewien status społeczny. Mają więc rozrywkę, poszukując „na rynku" singli takich jak oni.

Młodzi etiopscy single również odkryli czar internetowych serwisów randkowych – na przykład na stronie Mellkom (www.mellkom.com), która oferuje szeroką gamę usług, artykuły i informacje przydatne dla sektora etiopskiego, jest też randkowy serwis online o całkiem przyzwoitym standardzie. Ma kwestionariusz do wypełnienia wraz ze wszystkimi danymi, fotografią i rozróżnieniem, czy poszukuje się mężczyzny, czy kobiety.

Jedna tradycyjna zasada nadal pozostaje aktualna, nawet w Izraelu – zakaz małżeństw z krewnymi. Pokrewieństwo jest zdefiniowane do siedmiu pokoleń wstecz. Dlaczego etiopscy Żydzi (należy zaznaczyć, że również etiopscy chrześcijanie) przestrzegają liczenia siedmiu pokoleń, zanim zezwolą na zawarcie małżeństwa? To zwyczaj nie do przyjęcia dla ortodoksyjnego judaizmu, ale według słów *kies* (duchownego przywódcy etiopskiego) Melka Ezri: „Siedem jest świętą liczbą w Halasze: szabat, *szmitta* (rok szabatowy) co siedem lat, siedem tygodni liczenia Omer (*Sfirat ha-Omer*), w siódmym pokoleniu już nie płynie ta sama krew. To tradycja od naszych ojców. W Etiopii zdarzyło się, że krewni przez pomyłkę zawarli małżeństwo, ale gdy stało się jasne, że to błąd, para od razu rozwiodła się i nie wydawała na świat dzieci w grzechu". Oczywiście zasada siedmiu pokoleń, jest wielkim ograniczeniem i trudnością dla młodych ludzi. Dlatego wielu rabinów spoza etiopskiej społeczności wydało orzeczenia halachiczne, które łagodzą tę kwestię (zwaną „małżeństwem wśród krewnych").

Młoda para, która nie zdecyduje się na ślub według tradycji, w wielu przypadkach (nie we wszystkich, oczywiście) nie otrzyma błogosławieństwa rodziny i być może nawet usłyszy mocne przekleństwa. Reakcje rodziny mogą przyjąć formę klątwy na dzieci, ostentacyjnej nieobecności na ślubie, a nawet zerwania wszelkich kontaktów z młodą parą. Dalsza rodzina panny młodej i pana młodego również może przystąpić do bojkotu, szczególnie ze względu na szacunek dla rodziców, który został zniszczony.

Należy zaznaczyć, że większość etiopskich Żydów unika związków małżeńskich z członkami Felasz Mura, którzy zresztą stanowią w Izraelu nieznaczną część imigrantów etiopskiego pochodzenia. Małżeństwa między Etiopczykami a Żydami z innych społeczności Izraela lub z nie-Żydami są rzadkością, co wzmacnia zamknięty i odizolowany charakter tej grupy w Izraelu.

Alija do Izraela spowodowała drastyczne zmiany kulturowe w modelu etiopskiej rodziny. Etiopscy Żydzi mieszkali w Afryce, zgodnie z patriarchalnym porządkiem. Siła i władza należały do ojca rodziny. Wiek mężczyzny dawał mu władzę i przywództwo, a więc w środowisku domowym starsi byli przywódcami społeczności i jej rzecznikami w kontaktach ze światem zewnętrznym. Ich mądrość dyktowała funkcjonowanie społeczności i sposoby rozwiązywania problemów we wszystkich dziedzinach życia. Wraz z *aliją* do

Izraela, zmniejszyła się wartość mądrości starszych, ponieważ nie miała wartości we współczesnym społeczeństwie. W izraelskiej rzeczywistości młodzi i wykształceni ludzie, posługujący się językiem hebrajskim, wyprzedzili starszyznę, będących dawniej pasterzami i nauczycielami społeczności. Zmiana miała konsekwencje w osłabieniu nie tylko struktury etnicznej, ale również rodziny.

Oczywiście, Etiopczycy są społecznością zamknięta w sobie i nieśmiałą (choć wydaje się, że ta cecha kulturowa uległa zmianie w młodym pokoleniu). Z tego powodu mieli poważne trudności z przyzwyczajeniem się do bezpośredniości, wylewności i szorstkości, czyli typowych izraelskich cech. Kontrast między mentalnością etiopską a izraelską zaostrzył kryzys absorpcji i nie ominął nikogo; dzieci, młodych i starych. Styl życia i kody zachowań społeczeństwa izraelskiego, które kompletnie zakłóciły etiopskie kody kulturowe, podkopały fundamenty tradycyjnej komórki: rodziny. Zachwiały i zmieniły światopogląd i przekonania, przewartościowały priorytety.

Kobiety, wychowane w duchu prawie ślepego posłuszeństwa mężczyźnie, szybciej dostosowały się do nowej rzeczywistości. Wiele z nich korzysta z pomocy i wsparcia instytucji odpowiedzialnych za absorpcję i z opieki społecznej. Pracują. Uczą się. Wkrótce znaczna część mężczyzn zostanie daleko w tyle. Podział ról między mężem i żoną w wielu rodzinach (nie we wszystkich, oczywiście) odwrócił się. Kobiety stały się żywicielkami rodziny; ogniwem, które łączy rodzinę z instytucjami życia społecznego. Pozycja wielu mężczyzn obniżyła się, a wraz z tym zmalała ich władza, poczucie własnej wartości i szacunku. Wszystko to ma, oczywiście, bezpośredni wpływ na relacje intymne w związkach, na powstanie nowej struktury hierarchii w rodzinie, na relacje między rodzicami a dziećmi, na zburzenie dotychczasowych konwencji i na wiele innych spraw.

W Etiopii mężczyzna cieszył się najwyższym statusem w rodzinie. Jego decyzje były ostateczne. On roztaczał władzę, wydawał polecenia swoim „poddanym" (żonie i dzieciom) i oczekiwał, że wypełnią je bez sprzeciwu. Od kobiety wymagano, aby była cicho; nie tylko, gdy znalazła się w towarzystwie innych mężczyzn, ale także przy mężu, w ich własnym domu. Miarą dobrej żony i matki było potulne zachowanie i posłuszeństwo wobec męża. Życiowym celem kobiety było zaspokajanie jego potrzeb. Podział ról w rodzinie był jasny. Kobieta prowadziła gospodarstwo domowe, mężczyzna zarabiał i był przedstawicielem rodziny poza domem. Niektóre kobiety zajmowały się garncarstwem, haftem i rękodziełem; ich wkład finansowy był niewielki. Nikt nie spodziewał się (i zarazem nie umożliwiał tego), że kobieta będzie niezależna finansowo – ani też, oczywiście, że zdobędzie wykształcenie i będzie rozwijać się zawodowo.

W stosunkowo krótkim czasie, jaki upłynął od dwóch fal *alii* z Etiopii, zaszła istotna zmiana w układzie sił między płciami w rodzinie etiopskiej. Można powiedzieć w dużym uogólnieniu (na podstawie badań wśród rodzin imigrantów na świecie), że kobiety przystosowują się do zmian szybciej i łatwiej niż mężczyźni. W porównaniu z mężczyznami, kobiety łatwiej się uczą, zmieniają i adaptują do nowych realiów.

Izraelski system ubezpieczeń społecznych (hebr. *Ha-Mosad le-Bituach ha-Leumi*), wypłacający matkom zasiłki macierzyńskie, zwiększył kwoty pieniężne wypłacane kobietom. W ten sposób również wpłynął na wzorce społeczne i rodzinne, ponieważ zwiększył się stopień aktywnego udziału kobiet w zarządzaniu budżetem domowym oraz w podejmowaniu decyzji. W Izraelu kobiety są, jak się wydaje, o wiele bardziej zaangażowane w kształcenie się niż ich partnerzy. W Etiopii rolą ojca było przygotować dzieci do życia. Na zebrania rodziców w szkołach w Etiopii przychodzili wyłącznie ojcowie. Tutaj, jak już wspomniano, porządek został odwrócony.

Zmiana statusu kobiety etiopskiej zmieniła również jej oczekiwania wobec płci. Oczekiwania są dodatkowo wzmacniane przez coraz większą ekspozycję kobiet na przekazy feministyczne obecne w systemie edukacji oraz w mediach. Wiele kobiet, zwłaszcza młodych, już nie staje z trwogą i pokorą przed swoimi mężczyznami. Oczekują od nich, że je zrozumieją, pomogą w pracach domowych, że będą się do nich odnosić z szacunkiem i równością. Przestały postrzegać siebie jako gorsze. Przeciwnie, niektóre nawet postrzegają mężczyznę w kategorii raczej ciężaru aniżeli majątku czy zalety i decydują się na zawieranie małżeństw w późniejszym wieku.

Chociaż sporo mężczyzn czuje się zagrożonych w świetle zmian spowodowanych imigracją, wielu z nich reaguje obojętnością lub bezsilnością. Z drugiej strony, coraz więcej kobiet etiopskich, w szczególności samotnych matek (ich wskaźnik jest wyższy niż w ogólnej populacji) bierze odpowiedzialność za swoje życie i za życie rodziny. Kobiety przejmują inicjatywę i pracują poza domem. Silne pragnienie sukcesu oraz stabilności finansowej zachęca je do zdobywania wykształcenia i umiejętności zawodowych lub naukowych. Więcej kobiet niż mężczyzn zasiada w szkolnych ławkach różnych instytucji naukowych. Ich obecność jest szczególnie zauważalna na krótkich kursach zawodowych, kursach podyplomowych, kursach pielęgniarstwa czy opieki nad dziećmi.

Naturalnie, tak radykalne zmiany równowagi sił pomiędzy płciami powodują napięcia. Mężczyźni pozostawieni z tyłu odczytują to często jako pogardę, łamanie konwencji oraz realne zagrożenie dla swojej władzy i statusu. Niektórzy reagują agresją. Shlomo Molla, szef Departamentu Etiopskich *Olim* w Agencji Żydowskiej, który później został deputowanym Knesetu,

w ten sposób podsumował w jednym z wywiadów kryzys małżeństwa i rodziny: „W Etiopii kobieta znała swoją rolę, mężczyzna znał swoje miejsce, także dzieci (…). Tam nie ma systemu opieki społecznej. Nie ma sądu. Władze nie interweniują. Policja nie interweniuje. Kobieta nie wychodzi z domu, dzieci pasą stada i zbierają drewno do ogniska, a żywicielem jest mężczyzna. Nie ma uniwersytetu. Nie ma stresów. Nie ma zegara. Ne ma fabryk. Nie ma szefa. Człowiek jest sam sobie panem. Wolno uderzyć kobietę, wolno bić dzieci. W Etiopii nie istnieje pojęcie gwałtu w rodzinie. Kobieta należy do męża i nie może powiedzieć *nie*. Lecz w Izraelu etiopskie kobiety bardzo szybko poznały swoje prawa. Zetknęły się z pracownikami socjalnymi, prawnikami, pracownikami organizacji WIZO i Naamat oraz policją. Wnet zmienił się układ w związkach. Nagle i kobieta musi udać się do banku, aby podpisać rachunek, ma pieniądze i przysługują jej prawa. Kilka miesięcy później pójdzie do pracy w fabryce. Pojawia się zazdrość. Kobieta zaczyna się buntować, oczywiście dochodzą inne problemy etiopskie. Mężczyzna zaczyna czuć się sfrustrowany. Jeśli kobieta mówi mu „nie" w nocy, to pewnie dlatego, że zdradza go z sąsiadem. I tak zaczyna się katastrofa"[7].

Ogólnie rzecz biorąc, dorosłym trudno jest, a czasami wręcz staje się niemożliwe, zmienić nawyki i wzorce zachowań ukształtowanych przez lata. Z tego powodu dorośli Etiopczycy niczym się nie różnią od swoich rówieśników z innych tradycyjnych grup społecznych w Izraelu. Wielu dorosłych w defensywie próbuje utrzymać swoją tradycyjną pozycję lub przynajmniej pozwala na stopniowe jej osłabienie. Niektórzy znaleźli wygodne schronienie w alkoholu (głównie w spożyciu piwa), stają się coraz bardziej brutalni bądź w ciszy tłumią emocje. Ich frustracja rośnie, zważywszy, że ich żony zaadaptowały się do wzorców miejscowych; zmieniają zwyczaje, wychodzą do pracy poza domem i w ten sposób demonstrują swoją niezależność.

Nieuniknione tarcie z liberalnymi wartościami Zachodu wytwarza negatywną mieszankę wybuchową. W wielu rodzinach wybuchają kłótnie. Dochodzi do ciężkich scysji, które prowadzą nie raz do agresywnych zachowań, a w wyjątkowych przypadkach nawet do przemocy fizycznej. Niekiedy przybiera ona formę pobić, samobójstw i morderstw (należy zauważyć, że do dzisiaj wielu mężczyzn nie przyjęło do wiadomości zamieszania, jakie powstało wokół bicia kobiet, i dalej kontynuuje te praktyki, które zresztą były powszechnie akceptowane w Etiopii). Wskaźniki samobójstw i zabójstw kobiet w rodzinach społeczności etiopskiej są znacznie wyższe niż wskaźniki demograficzne w populacji izraelskiej. Choć są to zjawiska skrajne i szczególne, niemniej

[7] Sari Makower-Balikow, „Co ty jesteś, architekt? Z całym szacunkiem", Ma'ariv, 26.05.2006, s. 20–23.

jednak wpływają negatywnie na wizerunek społeczności wśród izraelskiej opinii publicznej.

Według raportu izraelskiego Ministerstwa Opieki Społecznej i Świadczeń Socjalnych (hebr. *Misrad ha-Rewacha we-ha-Szerutim ha-Chewratiim*), w 2004 roku 16% wszystkich pozostających w 60 schroniskach dla maltretowanych kobiet w Izraelu stanowiły kobiety pochodzenia etiopskiego. Najbardziej jeżące włos dane dotyczą zabójstw w rodzinach. W latach 2003–2007 19 etiopskich kobiet zginęło z rąk swoich partnerów. W większości przypadków mowa tu o zabójstwie, po którym dochodzi do samobójstwa męża-mordercy. Liczby te wskazują na alarmujący poziom przemocy między małżonkami lub partnerami pochodzenia etiopskiego, w porównaniu do reszty społeczeństwa.

Instytucje i agencje rządowe próbują powstrzymać rozwój przemocy na różne sposoby; prowadzą szkolenia dla lekarzy, pielęgniarek i śledczych, opracowują programy nauczania skierowane do odbiorców już od najmłodszych lat, organizują kampanie informacyjne (w tym warsztaty i seminaria dla rodzin pochodzenia etiopskiego). Powstają ośrodki dla maltretowanych kobiet. Egzekwowane są zakazy zbliżania się dla mężczyzn stosujących przemoc, wydawane są przeciwko nim orzeczenia sądów, orzeczenia pozbawienia wolności i inne. Te programy i działania pogłębiają poziom świadomości, ale brak środków utrudnia dostarczenie kompleksowych rozwiązań.

Na marginesie należy zauważyć, że zjawisko to nie jest wyjątkowa dla imigrantów z Etiopii. Badania przeprowadzone w państwach przyjmujących wielu imigrantów wskazują, że ludzie ci rzadko korzystają z rozwiązań i pomocy oferowanych przez instytucje społeczne ds. integracji; prawdopodobnie ze względu na trudności w komunikacji, brak zaufania i bariery kulturowe zwłaszcza wśród imigrantów z tradycyjnych kultur.

Kryzys rodziny wyraża się również w wysokim, stale rosnącym wskaźniku rozwodów. W Etiopii liczba rozwodów była bardzo niska, ponieważ najczęstsze powody rozstań w związkach (zdrada, przemoc itp.) nie istniały w zamkniętej, religijnej i tradycyjnej społeczności wiejskiej. W rzadkich przypadkach zdarzał się pozew składany przez jedno z małżonków w sądzie cywilnym Etiopii.

W etiopskim społeczeństwie znana była tradycyjna procedura mediacyjno-pojednawcza, nazywana *ark* (gyyz: przyjaciel, drużba). *Ark* składała się z kilku etapów zmierzających do osiągnięcia zgody w małżeństwie: osobiste przeprosiny, zaangażowanie rodziny, a na końcu zwrócenie się do miejscowego mediatora. *Szymaglie* (amh. mediator, cieszący się szacunkiem społeczności starszy, l. poj od *szymaglocz*) nie jest spokrewniony z rodziną skłóconej pary. Jeśli konflikt jest szczególnie trudny i nie jest łatwo go rozwiązać, zwraca się do kilku członków *szymaglocz*, z których najstarszy pełni rolę przewodniczącego. W przypadku gdy wysiłki *kiesocz* (kapłanów społeczności) lub *szymaglocz*

(starszyzna) do osiągnięcia zgody w małżeństwie nie powiodły się, w obecności rodziców zaczynały się negocjacje co do warunków rozwodu. *Szymaglocz* sporządzali dokument rozwodowy, a obowiązkiem rozwodzącej się pary było go uszanować. W Izraelu ten sposób mediacji nadal jest powszechnie akceptowany, ale z biegiem lat tradycja ta osłabła, jak reszta innych tradycyjnych zwyczajów. Tymczasem, liczba rozwodów w sektorze etiopskim nadal rośnie i wynosi obecnie 20%–30%.

Nawiasem mówiąc, stroną powodową są częściej kobiety niż mężczyźni, niezależnie od faktu, że większość rozwiedzionych kobiet nie wychodzi za mąż ponownie – w przeciwieństwie do większości rozwiedzionych mężczyzn, którzy żenią się ponownie lub żyją w związku partnerskim, uznawanym przez prawo cywilne (hebr. *jeduim ba-cibur*). W wielu przypadkach drugie małżeństwo nie jest w stanie przetrwać z uwagi na spore obciążenie finansowe (obowiązek alimentacyjny względem byłej małżonki i dzieci), które mu towarzyszy.

Rodzina niepełna (z jednym rodzicem) jest głównym i bolesnym problemem dla *olim* z Etiopii. Rodziny niepełne powstają w wyniku separacji lub rozwodu, jak również w następstwie porzucenia lub śmierci jednego rodzica. Wielu ojców lub matek zginęło podczas niełatwej podróży z Etiopii do Sudanu, w drodze do Izraela. Byli też mężczyźni, którzy zostali zwerbowani do etiopskiego wojska wbrew ich woli, i nikt do dziś nie wie, co się z nimi stało. Liczba niepełnych rodzin znacząco wzrosła po *alii*, w wyniku wysokiego współczynnika rozwodów w okresie adaptacji do życia w Izraelu. Badanie przeprowadzone w 2002 r. wykazało, że jedna na cztery rodziny z dziećmi w tym sektorze to rodzina niepełna. Według danych z Instytutu Brookdale, rodziny niepełne stanowią od 17% do 28%. Sytuacja jest o tyle trudna, że 36% z nich to rodziny z trojgiem lub więcej dzieci, a tylko 5% matek jest zatrudnionych. Rodziny te potrzebują kompleksowej pomocy, która uwzględniałaby ich potrzeby rodzinne, zawodowe, ekonomiczne i społeczne.

Należy zauważyć, że młode pokolenie, które wychowało się w Izraelu, powiela partnerskie wzorce zachowań wobec odrębnej płci. Inaczej niż ich rodzice i rodzice ich rodziców. Znajduje to wyraz w tym, że coraz więcej młodych ludzi czyni swoje żony współodpowiedzialnymi w podejmowaniu decyzji, pomaga im w pracach domowych i w robieniu zakupów, dochodzi do porozumienia w sprawach podziału obowiązków domowych, wydatków i zabawy z dziećmi. Taki mężczyzna jest wśród młodych kobiet o wiele bardziej szanowany niż mężczyzna „w tradycyjnym stylu". Zmiany są powolne, ale jest to już widoczna tendencja.

Tymczasem poważny kryzys występuje w wielu rodzinach etiopskich na terenie całego kraju, zwłaszcza w strefach dotkniętych biedą. Dotyka boleśnie młode pokolenie i znajduje odzwierciedlenie w szybkim tempie wzro-

stu i nasilenia przestępczości. Badania przeprowadzone w 2003 r. przez dr Arnona Edelsteina z Instytutu Kryminologii na Uniwersytecie Hebrajskim (hebr. *Ha-Machon le-Kriminologia*) dla Ministerstwa Absorpcji Emigracji i Biura do Walki z Narkotykami i Alkoholem (hebr. *Ha-Reszut le-Milchama be-Masim we-Alkohol*) wykazały, że około jedna trzecia młodzieży etiopskiej miała doświadczenie z narkotykami, w wielu przypadkach przed 15. rokiem życia. Jedna czwarta zażywających narkotyki popełniła przestępstwa przeciwko mieniu w celu zdobycia środków na nabycie narkotyków. Liczba uczniów szkół średnich pochodzących z Etiopii, którzy używają narkotyków, jest dwa razy większa niż liczba młodzieży *watikim* sięgającej po narkotyki.

Z danych opublikowanych przez policję w 2004 r. wynika, że choć młodociani *olim* z Etiopii stanowili jedynie 1,3 % młodzieży w kraju, ich udział w prowadzonych przez policję postępowaniach z udziałem niepełnoletnich wyniósł w tym roku 2,8 %. Zjawisko przestępczości i wandalizmu wśród młodzieży Etiopii od tego czasu tylko się nasila. Rokrocznie wskaźniki przestępczości wśród nieletnich rosną. Wzrasta także spożycie alkoholu, narkotyków miękkich i twardych. Jak na razie, nie widać na horyzoncie żadnego rozwiązania.

GETTA BIEDY I WYKLUCZENIA

Według danych Centralnego Biura Statystyki Izraela z 1999 r., *olim* z Etiopii skupieni byli głównie w Centralnym Dystrykcie (35,6%) oraz Dystrykcie Południowym (25%). W Hajfie mieszka 18,8% populacji etiopskich *olim*. Mniejsze skupiska *olim* znajdują się w Dystrykcie Północnym (9%), Jerozolimie (6,1%) i Tel Awiwie (3,6%). 1,6% *olim* mieszka w Judei i Samarii (Zachodni Brzeg).

W rzeczywistości pochodzący z Etiopii są skupieni w niewielkiej liczbie miejscowości. W 14 miejscowościach mieszka ponad 3 tys. osób z tego sektora, w tym w 7 z tych miejscowości mieszka ponad 5 tys. osób. Te miejscowości to Hajfa, Riszon leCijon, Aszdod, Beer Szewa, Aszkelon, Rechowot i Netania. Netania jest miejscowością, w której mieszka największa liczba *olim* z sektora etiopskiego: 10,2 tys. osób.

Miejscowości, w których mieszkają *olim* z Etiopii, nie leżą w jednym obszarze geograficznym. Również pod względem poziomu gospodarczo-społecznego są to ośrodki zróżnicowane. Obok miejscowości peryferyjnych jak Kirjat Malachi, Netiwot, Kirjat Ekron, Kirjat Gat i Afula, można znaleźć skupiska ludności etiopskiej również w zamożnych ośrodkach miejskich regionów centralnych, takich jak Ra'anana, Kfar Saba i Hercelija. Jednakże dzielnice

zamożnych miast w regionach centralnych, w których mieszkają społeczności etiopskie, to przeważnie dzielnice biedy, ulokowane w strefach miejskich, które nie są uważane za prestiżowe.

W obrębie miejscowości peryferyjnych odsetek mieszkańców pochodzenia etiopskiego jest znacznie większy niż wśród ogółu populacji. W Kirjat Malachi mieszkańcy etiopscy stanowią ponad 17% ludności miasta, w Afuli – 8%, w Kirjat Ekron – 7,4%, w Kirjat Gat – 6,4%, w Netiwot – 4,9% mieszkańców.

Innymi słowy, mimo że w szacunkowo odsetek przedstawicieli sektora etiopskiego, którzy zamieszkali w tzw. „miastach rozwoju"[8] oraz w osadach na peryferiach, nie jest wysoki, gdy jednak weźmiemy pod uwagę wielkość tych miejscowości, liczba mieszkańców, którzy do nich napłynęli, była proporcjonalnie znacznie większa w porównaniu z innymi miejscowościami. Dlatego też *aliję* z Etiopii identyfikuje się z tymi miastami.

Skupiska ludności słabej i odciętej od reszty społeczeństwa na jednym homogenicznym obszarze stworzyły dzielnice biedy (slumsy), gdzie mieszkańcy żyją poniżej minimum socjalnego. Na przykład dzielnica Kirjat Mosze w Rechowot stała się dzielnicą najbardziej utożsamianą z ubóstwem etiopskim. Została zbudowana w latach 50-tych. Przeprowadzono nawet projekt renowacji Menachema Begina, ale mieszkania i budynki mieszkalne w dzielnicy nadal są odrapane i tanie. W połowie lat 90-tych, kiedy *olim* z Etiopii zaczęli wyprowadzać się z karawan i szukać małych mieszkań, znaleźli tam pewnego rodzaju rozwiązanie: cztery betonowe ściany za cenę, z którą można spokojnie spać w nocy, a w dzień spokojnie żyć.

W ten sposób Kirjat Mosze zmieniła się w dzielnicę biedy, w małą Addis Abebę. *Watikim* pouciekali i zostawił ją dla *olim*. Zaniedbaną, brudną, bez odpowiedniej infrastruktury edukacyjnej i z bezczynnymi mieszkańcami. W słoneczne dni na ulicach wygrzewają się koty. Rozwieszone pranie powiewa z balkonów niczym flagi ubóstwa, świecące dziury wyzierają z jednolitych kolorów spodni i koszul.

Starcy z apatycznym, przygaszonym wzrokiem siedzą bezczynnie w klatkach schodowych i na skwerkach. Dzieci i młodzież wałęsają się w grupach i od czasu do czasu wybucha między nimi jakaś kłótnia. To właśnie w tych dzielnicach poziom przestępczości, spożycie narkotyków i alkoholu stale rosną. Policja przeprowadza tam patrole. Czasem wezwana jest do interwencji, gdy w jakimś domu dojdzie do wybuchu agresji. Ogólne wrażenie, jakie sprawiają takie miejsca, to brak wyjścia i beznadzieja.

---

8 Tzw. *ajarot pituach* to miasta powstałe wskutek planu rozwoju osadnictwa w latach 50-tych (tzw. plan Szarona), główne w Galilei i na Negewie (tłum.).

Kirjat Mosze, jak również okolice stacji kolejowej w Lod (*Szchunat ha-Rakewet*) oraz dzielnice w Aszdod, Netanii, Chaderze, Kirjat Malachi i inne miejsca w całym kraju, są smutnym symbolem przypominającym o trudnościach w absorpcji *olim* z Etiopii.

Dlaczego powstały skupiska dzielnic etiopskich?

Pierwszym powodem jest charakter absorpcji. *Olim* z Etiopii (w przeciwieństwie do *olim* z krajów WNP) nie zostali bezpośrednio ulokowani w stałych miejscach zamieszkania (innymi słowy, nie była to absorpcja bez ingerencji władz, takich jak np. podejmowanie decyzji co do wyboru miejsca zamieszkania, pracy i sposobu życia). Przeciwnie, już na samym początku ludzie zostali skupieni w ośrodkach absorpcyjnych i w osiedlach karawan. Decyzja w sprawie absorpcji imigrantów z Etiopii za pośrednictwem Agencji Żydowskiej, a nie w sposób bezpośredni, była uzasadniana niskim poziomem wykształcenia *olim* oraz niewielkimi środkami, które przywieźli ze sobą do Izraela. Również brak masy krytycznej, tj. starej imigracji etiopskiej w Izraelu (etiopskich *watikim*), którzy mogliby służyć jako pomoc, ludność przyjmująca falę *olim* przynajmniej podczas operacji „Mojżesz", jest jedną z przyczyn problemów tej absorpcji.

Lokalizacja ośrodków absorpcji i osiedli karawan w Izraelu w istotny sposób wpłynęła na miejsce stałego pobytu *olim*. Innymi słowy, ośrodki absorpcji były ważnym czynnikiem w obecnym rozlokowaniu *olim* sektora etiopskiego w kraju. Większość imigrantów, którzy opuścili ośrodki absorpcyjne, przeniosła się do pobliskich miejscowości. Jednakże, na bardzo wczesnym etapie, gdy rząd zorientował się, że powstają skupiska biedy i obszary zaniedbane, opracował politykę rozpraszania emigrantów. W tym celu zaoferowano etiopskim *olim* dodatki do wynajmu oraz kredyty hipoteczne na zakup mieszkania. Raty kredytu hipotecznego były bardzo niskie. W rzeczywistości po kilku latach kredyt ten bardziej przypominał dotację na zakup mieszkania. Wysokość pożyczki zależała od regionu. Im droższy region, tym większa była pomoc finansowa. Miało to umożliwić *olim* zamieszkanie także w dzielnicach i miejscowościach zamożnych. Jednakże deklarowana polityka rządu w sprawie rozpraszania *olim* z Etiopii nie udała się i w praktyce większość *olim* żyje głównie w dużych skupiskach w niewielu miastach (głównie w Dystrykcie Centralnym i Południowym), w dzielnicach i osiedlach o niskim poziomie społeczno-ekonomicznym.

Można wskazać kilka powodów tej sytuacji:

1. Gros imigrantów, którzy przybyli w czasie operacji „Mojżesz", nie przywiozło ze sobą żadnego majątku i w większości dostało przydział mieszkań z zasobów komunalnych. Mieszkania te znajdują się zwykle w „miastach rozwoju" i w dzielnicach, których status społeczno-ekonomiczny jest niski.

Co więcej, wielu imigrantów obawiało się zaciągania dużych zobowiązań finansowych (zamieszkanie w zamożniejszych miejscowościach i osiedlach pociąga za sobą większą pożyczkę, a więc i wyższe zobowiązania miesięczne przez dłuższy okres).

2. Pojawienie się licznych rodzin *olim* powodowało ucieczkę dotychczasowych mieszkańców, *watikim*, a więc w konsekwencji i spadek wartości mieszkań. W dzielnicach pozostały tylko najbiedniejsze i najsłabsze grupy społeczne, jako sąsiedzi i osoby przyjmujące nowych *olim*.
3. Niektóre z ośrodków absorpcji powstały w pierwszej kolejności w biednych dzielnicach (np. w dzielnicy Szimszon w Aszkelonie i dzielnicy Szaul ha-Melech w Beer Szewie). Po zakończeniu pierwszej absorpcji nie zaproponowano *olim* żadnej alternatywy. Nadal mieszkali w tych samych budynkach ośrodków absorpcji. Tym razem było to ich miejsce stałego zamieszkania. W ten sposób powstało skupisko wysokiej koncentracji *olim* w zubożałych dzielnicach. Ponadto podczas operacji „Mojżesz" cztery ośrodki absorpcji zlokalizowane w trzech osiedlach o niskim statusie społeczno-ekonomicznym (w Górnym Nazarecie, Aszkelonie i Afuli) zostały zamienione na stałe mieszkania. Było to jawne obejście wyraźnego zalecenia zawartego w rozporządzeniu Ministerstwa Absorpcji *Alii* z 1985 roku. Mieszkańców tych ośrodkach nie pytano o zdanie. Niektórzy twierdzą, że posunięcie to spowodowane było brakiem funduszy i odmową izraelskiego Ministerstwa Finansów (hebr. *Misrad ha-Ocar*) w sprawie przyznania niezbędnych środków na finansowanie programu wyjścia *olim* z ośrodków absorpcyjnych.
   Kiedy na początku lat 90-tych napłynęła fala przybyszów z operacji „Salomon", *olim* zostali zakwaterowani w osiedlach karawan utworzonych na obszarach wiejskich lub w strefach przemysłowych na obrzeżach dużych miast. Osiedla te zostały zbudowane dla imigrantów z krajów WNP, ale oni albo nie chcieli w nich mieszkać, albo opuścili je w stosunkowo krótkim czasie. Tym samym utworzony został zapas tymczasowych i najtańszych „rozwiązań mieszkaniowych" (w porównaniu do lokali w budynkach mieszkalnych znajdujących się w miastach). Po krótkim pobycie w hotelach, *olim* z Etiopii zostali zakwaterowani w karawanach.
4. *Olim* sami zwracali się z prośbą, aby móc osiedlić się w miejscowościach, w których już istniały skupiska imigrantów z Etiopii. Pragnienie *olim,* aby zachować strukturę rodzinno-społeczną, sprawiały, że kupowano nieruchomości zlokalizowane w jednym miejscu. Zagęszczenie *olim* na tym samym obszarze odzwierciedla ich potrzebę bliskości w rodzinie i w grupie etnicznej, a nawet chęć zachowania wspólnego stylu życia, który był przyjęty w Etiopii (zjawisko to jest mniej wyraźne wśród imigrantów z krajów WNP). Tak więc, mimo początkowego i szczerego zamiaru rządu, aby skie-

rować *olim* za pomocą programu tanich hipotek do 52 z góry ustalonych miejscowości, rząd był zmuszony dorzucić do listy dodatkowe miejscowości, w których już powstały skupiska *olim* z Etiopii, i to ze względu na naciski ze strony samych *olim*. Jeden z nich nawet złożył skargę do Sądu Najwyższego, w której dowodził, iż projekt tanich hipotek nie pozwala mu na nabycie mieszkania tam, gdzie on sam chce.

5. Można z całą pewnością założyć (chociaż nie przeprowadzono w tej sprawie żadnego badania dowodowego), że na rozmieszczenie *olim* na terenie całego kraju wpłynęły po części także uprzedzenia i stereotypy populacji *watikim* (z różnych sektorów) wobec *olim* z Etiopii. Wielu mieszkańców jawnie bądź skrycie wyrażało swój sprzeciw co do osiedlania się *olim* w ich sąsiedztwie. Wielu nawet odmawiało sprzedaży lub wynajmu mieszkania dla etiopskich *olim*. *Olim* zaś wyczuwali wrogość, z jaką się ich traktowało, i w wielu przypadkach woleli mieszkać w dzielnicach i przy ulicach, gdzie są skupiska członków ich społeczności.

   Koncentracja ludności sektora etiopskiego w dzielnicach biedy i w opłakanych warunkach mieszkaniowych nie uszły uwadze rządu. W 2005 r. międzyministerialna komisja złożona z dyrektorów generalnych pod przewodnictwem Szmuela Awuhawa (ówczesnego dyrektora generalnego Ministerstwa Budownictwa i Gospodarki Mieszkaniowej) wydała zalecenie w sprawie pięcioletniego planu dla dzielnicy Kirjat Mosze w Rechowot. Plan zakładał wymianę ludności poprzez przyciągnięcie do dzielnicy naukowców i mieszkańców o wyższym statusie społeczno-ekonomicznym, przy równoczesnej ewakuacji i zakwaterowaniu w nowych miejscach rodzin wielodzietnych, obecnie mieszkających w dzielnicy. W celu zrealizowania planu sporządzono raport, w którym wyszczególniono szereg kroków, między innymi zachęcanie młodych par do zamieszkania w dzielnicy przez podniesienie limitu kredytów hipotecznych i udzielenie warunkowych dopłat, zwolnienia z podatku oraz ulgi podatkowe. Aby zachęcić mieszkańców do opuszczenia lokali, komisja proponowała im kupno większych domów w innej dzielnicy z przeniesieniem hipoteki. Zwolnione mieszkania odnawiano lub na ich miejscu budowano nowe i sprzedawano je na wolnym rynku.

Na usprawiedliwienie rządu należy zaznaczyć, że chociaż wielu *olim* mieszka w zaniedbanych dzielnicach, większość z nich posiada mieszkania na własność. Zjawisko to nie jest typowe dla kultury ubóstwa. Zakup mieszkań umożliwiono dzięki udzielanym na korzystnych warunkach kredytom hipotecznym, które opracował rząd Rabina na początku lat 90-tych dla *olim* z Etiopii w ramach zachęcania ich do opuszczania ośrodków absorpcji, osiedli karawan i do integracji w innych miejscowościach na terenie całego kraju.

Kwota i warunki pożyczki są korzystniejsze niż kwoty i warunki pożyczek udzielanych reszcie społeczeństwa; korzystniejsze nawet od tych, jakie otrzymują *olim* z krajów byłego ZSRR.

Brakuje nadal danych na temat wzorców wyboru miejsca zamieszkania przez młode pary pochodzenia etiopskiego, ludzi urodzonych już w Izraelu. Jednakże z wywiadów, które przeprowadziliśmy (z młodymi Etiopczykami, z pracownikami władz lokalnych i ekspertami rynków nieruchomości) wynika, że na horyzoncie widoczna jest już zmiana. Sporej liczbie młodych par, szczególnie wśród wykształconych warstw, udaje się wyjść z etiopskiego „getta" i nabyć mieszkanie w dzielnicy nienacechowanej etnicznie, w dzielnicach o standardzie wyższym niż te, w których mieszkają ich rodzice (np. w Aszdod, Netanii, Chaderze).

KRYZYS EDUKACJI

Tak jak w kwestii mieszkań, polityka absorpcji rządu w sprawach edukacji, miała na celu integrację młodego pokolenia etiopskich *olim*. Absorpcja miała tu polegać na kierowaniu małych grup uczniów do izraelskich placówek oświatowych. W duchu tej polityki, Ministerstwo Edukacji poinformowało władze lokalne, aby zapobiegały tworzeniu się skupisk etiopskich uczniów. W tym celu ustalono limity, Odsetek etiopskich uczniów nie mógł przekraczać 30% wszystkich uczniów w szkole i 25% uczniów w klasie.

Za polityką rozproszenia stały istotne względy. Uczniowie-*olim* potrzebują pomocy w nauce języka, we włączeniu się do systemu edukacji oraz w integracji społecznej. Rozproszenie uczniów pomiędzy dużą liczbę placówek oświatowych miało za zadanie zmniejszyć obciążenie systemu.

Jednakże mimo iż określono konkretne założenia i podjęto działania w celu rozproszenia, w rzeczywistości i tak powstawały skupiska. Większość uczniów etiopskiego pochodzenia koncentruje się w ograniczonej liczbie struktur edukacyjnych i jest odcięta od reszty uczniów. Dane z Departamentu Absorpcji *Alii* przy Ministerstwie Edukacji Narodowej z roku 2006 wskazują, że w około 30 szkołach podstawowych i gimnazjach (hebr. *chatiwa beinaim*, odpowiednik polskiego gimnazjum) odsetek uczniów etiopskiego pochodzenia jest wyższy niż 40%, w czterech z tych szkół odsetek przekracza 60%. Największa liczba szkół z wysokim odsetkiem uczniów pochodzenia etiopskiego jest w Netanii, gdzie mieszka około 3,5 tys. etiopskich dzieci w wieku szkolnym.

Badanie Centralnego Biura Statystyki Izraela z 2008 roku ukazuje, że w szkołach podstawowych, gdzie uczą się dzieci ze społeczności etiopskiej, grupa tych uczniów stanowi średnio 24,8% wszystkich uczniów danej szkoły,

podczas gdy odsetek etiopskich dzieci w ogólnokrajowej grupie rówieśniczej wynosi tylko 2,9%. W szkołach średnich, w których uczą się uczniowie pochodzenia etiopskiego, grupa ta stanowi średnio 20%, podczas gdy ich odsetek w stosunku do ogółu populacji uczniów szkół średnich wynosi mniej niż 2%.

Ponadto wielu studentów pochodzenia etiopskiego w instytucjach oświatowych uczy się w zróżnicowanych warunkach. Z raportu Izraelskiego Towarzystwa na Rzecz Żydów Etiopskich (hebr. *Ha-Aguda ha-Israelit lemaan Jehude(i) Etiopia*) z 2004 r. wynika, że w wielu gimnazjach stosuje się segregację w drodze ustanawiania „jednorodnych klas" (o zrównanym poziomie lub profilowanych), na przykład klas z poszerzonym programem nauki religii lub klas naukowych, klas złożonych tylko z wybitnych studentów i odwrotnie, „klas słabszych", gdzie większość stanowią uczniowie pochodzenia etiopskiego. Powodem podziału na oddzielne grupy jest możliwość skoncentrowania się na zagadnieniach maturalnych odpowiednich dla uczniów-*olim* etiopskich. Zagadnienia te różnią się od zagadnień, które uczniowie-*watikim* wybierają na maturze, co powodowane jest ułatwieniami egzaminacyjnymi, do których uczniowie-*olim* mają prawo.

Dlaczego tak się stało? Oto kilka powodów:

1. Ministerstwo Edukacji traktowało politykę rozpraszania uczniów i ustalania limitów dla szkół jako gołosłowną deklarację. Nie miało ani możliwości, ani też chęci egzekwować jej w praktyce. W rzeczywistości polityka nie została wdrożona na szeroką skalę. Zazwyczaj kwestie rozproszenia uczniów zostały pozostawione lokalnym uwarunkowaniom i szkołom. Nawiasem mówiąc, polityka limitów (kwot) Ministerstwa Edukacji została zniesiona w grudniu 2002 r., po wniesieniu skargi do Sądu Najwyższego przez imigranta etiopskiego pochodzenia, którego syn nie został przyjęty do szkoły podstawowej w Chaderze, oraz po opinii wydanej przez prokuratora generalnego Izraela. Adwokat wnoszącego skargę z zadowoleniem przyjął decyzję, ponieważ oskarżał Ministerstwo Edukacji o decyzje będące na granicy rasizmu („jedynym kryterium przyjęcia ucznia do szkoły był kolor jego skóry, a nie jego indywidualne zdolności").
2. Niektórzy twierdzą, że przyczyny segregacji tkwią w szeroko zakrojonej praktyce kierowania uczniów – etiopskich *olim* do państwowych szkół religijnych, już na samym początku ich absorpcji w kraju. Na początku lat 80-tych Zewulon Hammer, pełniący w tym czasie funkcję ministra edukacji i przewodniczącego partii Mafdal, spotkał się z naczelnymi rabinami, w związku decyzją rabina Owadii Josefa, że Etiopczycy winni być uznani za Żydów i otrzymać prawo do *alii* i edukacji. Wkrótce potem minister poinformował swoją administrację, że dzieci z Etiopii będą się uczyć w państwowych szkołach religijnych w pierwszym roku ich nauki w Izraelu. Nie

dano im możliwości skorzystania z konstytucyjnego prawa wyboru między świeckim a religijnym systemem edukacji. Rząd izraelski i Agencja Żydowska poparły tę politykę.

Hammer i jego partyjni koledzy uważali, że edukacja religijna jest niezbędna dla etiopskich Żydów, którzy byli przez wieki odcięci od judaizmu rabinicznego. Należy podkreślić, że nic podobnego, ani tego typu rozważania, ani żadna polityka, nie miały miejsca w odniesieniu do imigrantów z byłego ZSRR, którzy przecież w większości odeszli od judaizmu, wielu nawet się zasymilowało.

Partia Pracy poparła tę politykę z nieco innego powodu. Liderzy chcieli uniknąć „błędów" absorpcji ruchu robotniczego w latach 50-tych, a zwłaszcza wysuwanego przeciwko niemu oskarżenia, że narzucił świecką edukację Żydom pochodzącym z religijnych i tradycyjnych społeczności.

Co więcej, byli tacy, którzy sugerowali, że szkoły religijne będą mniejszym zagrożeniem dla imigrantów. Będą dla nich wsparciem i zmniejszą szok przejścia z tradycyjnego do nowoczesnego społeczeństwa. Co więcej, byli tacy, którzy uważali, że ze względu na wątpliwości dotyczące żydostwa *olim* z Etiopii, posłanie ich dzieci do państwowych szkół religijnych ułatwiłoby ich akceptację jako Żydów.

Decyzje Hammera miały konsekwencje polityczne. Po pierwsze, polityka ta zwiększyła nakład środków finansowych dla publicznego szkolnictwa religijnego, które pozostawało pod nadzorem jego partii Mafdal. Po drugie, edukacja uczniów etiopskich i zaangażowanie ich rodzin w sprawy edukacji dostarczały Mafdal potencjalnych wyborców. Osoby odpowiedzialne za publiczny system edukacji religijnej w pewnym momencie opowiedziały się przeciwko niemu z pobudek politycznych. Twierdziły, że system zajmował się głównie wyzwaniem duchowym i narodowym, a jego celem powinno być przede wszystkim wspomaganie edukacji i absorpcji dzieci *olim* żydowskich, szczególnie *olim* o tradycyjnej orientacji.

Rzeczywiście, publiczny religijny system edukacji zapłacił wysoką cenę. Już wcześniej system ten odczuwał przeciążenie oraz ucieczkę „dobrych rodzin" do szkolnictwa prywatnego. Teraz, ze względu na przyjęcie imigrantów z Etiopii (z których większość miała duże trudności językowe oraz w nauce), zyskał sobie opinię systemu „pomocy dla ubogich." Sytuacja była tak zła, że osoby nadzorujące i kierujące tym systemem były gotowe „zrezygnować" z części uczniów etiopskich i skierować ich do świeckiego systemu edukacji.

Oczywiście, większość rodzin *olim* nie miała zbyt wielkiej wiedzy na temat różnic pomiędzy różnymi systemami edukacji oraz pomiędzy szkołami. Większość z nich zazwyczaj posłusznie przyjmowało to, co im zaofero-

wano. Co więcej, przywództwo religijne etiopskich Żydów, które w Etiopii przewodziło społeczności, poparło szkoły religijne (Hammer skonsultował się z nimi). Stężenie uczniów-*olim* w publicznych szkołach religijnych wynikało z decyzji sądów rabinackich, ponieważ rodzina, która przechodzi konwersję, musi wysłać swoje dzieci do religijnej placówki edukacyjnej. Często była to również wola rodziny. W ten sposób zasadnicza większość uczniów-*olim* etiopskich uczęszczała do publicznych szkół religijnych. Należy pamiętać, że począwszy od 1995 r. dzieci z sektora etiopskiego nie mają obowiązku uczyć się w religijnym systemie edukacji. Jest to jedna z opcji, pozostawiona do rozważenia indywidualnie przez każdą rodzinę. W roku szkolnym 2003-2004, według danych Centralnego Biura Statystyki, 68,2% wszystkich uczniów-*olim* etiopskich uczyło się w publicznych szkołach religijnych, 31% w szkołach publicznych (niereligijnych) i 0,8% w szkołach *charedim* (tj. religijnych ultraortodoksyjnych).

Co ważne, absorpcja etiopskich Żydów w publicznym systemie edukacji była jednym z powodów dla rozwoju sieci prywatnych szkół religijnych. Z jednej strony oficjalne przywództwo religijnych syjonistów było dumne z edukacji, którą zapewnia *olim* z Etiopii. Z drugiej liczne rodziny, zwłaszcza warstwy wykształcone i dobrze usytuowane, zabierały swoje dzieci z tego systemu i przenosiły je do prywatnych szkół, do których etiopscy Żydzi prawie nie mieli wstępu.

Obraz byłby niepełny, gdyby pominąć fakt, że publiczny religijny system edukacji także odnosił sukcesy z *olim*. Charyzmatyczni nauczyciele i nauczycielki, z idealistycznym, wrażliwym podejściem i oddaniem pełnili funkcje, prawie że rodzicielskie wobec młodzieży, wskazując jej kierunek do sukcesu w dalszej drodze, już jako dorosłym.

3. Internat jest instytucją edukacyjną, która tanio lub nawet za darmo zapewnia warunki mieszkaniowe i ekonomiczne. Wychowankowie spędzają w szkole z internatem kilka lat, podczas których przez większość czasu pozostają odcięci od swoich rodzin i społeczności. Widują się z nimi tylko na święta i w wakacje. Ma to na celu wywrzeć odpowiedni wpływ na uczniów lub zmienić ich. *Wioska młodzieży* (hebr. *kfar noar*) jest społecznością oświatową, zwykle w ramach szkoły z internatem, gdzie środowisko społeczne ma duże znaczenie w sprawowaniu opieki nad młodzieżą i w jej przystosowaniu do samodzielnego życia.

   Do 1995 roku internaty działały w ramach Agencji Żydowskiej i *Alii Młodzieży*. Potem przeszły pod zarząd instytucji odpowiedzialnych za edukację. Na początku lat 90-tych działało120 szkół z internatem; w połowie tej dekady liczba wzrosła do 290. Uczniowie pochodzenia etiopskiego w wieku 12–17 lat, w ogromnej większości byli umieszczani w religijnych

szkołach z internatem. Lwia część tych szkół działała w publicznym religijnym systemie edukacyjnym. Tylko niewielka część należała do religijnego, ultraortodoksyjnego systemu edukacyjnego Szas (w latach 80-tych, 2/3 szkół z internatem pozostawało pod nadzorem tych dwóch odłamów religijnych). Dzieci wysyłano do szkoły z internatem, ponieważ ich rodzice nie byli w stanie w tym momencie zadbać o ich edukację. Ponadto znaczna liczba dzieci przyjechała do Izraela bez rodziców. Polityka rządu w owym okresie zakładała zapewnienie dzieciom żydowskiej edukacji religijnej, a wiec siłą rzeczy religijne szkoły z internatami były idealnym rozwiązaniem. „W latach 80-tych szkoły z internatami były dla *olim* z Etiopii deską ratunku", mówi Malkamo Jaakow, inspektor krajowy i osoba odpowiedzialna za pochodzących z Etiopii wychowanków internatów, w wywiadzie dla magazynu *„Kaw ha-Ofek"* (hebr. *Linia Horyzontu)* w czasopiśmie Izraelskiego Towarzystwa na rzecz Żydów Etiopskich (2007). „Kiedy przyjechaliśmy do Izraela, nie rozścielono przed nami czerwonego dywanu. Przybyliśmy z bagażem trudnych doświadczeń utraty bliskich w podróży do Sudanu. Wtedy nie było rodziców, zostaliśmy odcięci. Jednakże dzieci, które przyjechały same, były syjonistami. Większość wiedziała, po co tutaj jest. Była wielka chęć do nauki, nie było niebezpieczeństwa bycia narażonym na negatywy kultury młodzieżowej".

Większość młodzieży, która przyjechała do Izraela w pierwszej wielkiej fali imigracji (operacja „Mojżesz", do końca 1984 r.), została wchłonięta w szkołach z internatami *Alii Młodzieży* po wielu trudnościach, tułaniu się i traumie rozłąki z rodziną. Około 3,5 tys. uczniów pochodzących z Etiopii uczyło się w roku szkolnym 2006/2007 w szkołach z internatem należących do Stowarzyszenia na Rzecz Rozwoju Edukacji i *Alii* Młodzieży (hebr. *Ha-Aguda le-Kidum ha-Chinuch we-szel Aliat ha-Noar*) na terenie całego kraju. Stanowili jedną piątą wszystkich studentów (ok. 17.000) tych szkół. Tak wynika z danych Zarządu ds. Edukacji na Obszarach Zasiedlonych, Szkół z Internatami oraz *Alii* Młodzieży w Ministerstwie Edukacji.

W ostatnich latach, wraz z przeprowadzkami rodzin do miejsc stałego zamieszkania, wzmaga się tendencja do powstawania wspólnoty. Nastąpił stopniowy spadek liczby młodzieży pochodzenia etiopskiego w szkołach z internatem. Ponadto skrytykowana została praktyka masowego umieszczania młodzieży w tego typu szkołach, ponieważ spowodowała wyalienowanie młodzieży i zerwanie więzi między dorastającymi ludźmi a ich rodzinami, co doprowadziło do ich oderwania się od społeczności w ogóle. W ostatnich latach odnotowano znaczny spadek liczby młodzieży z rodzin *olim* etiopskich uczących się w szkołach z internatem, a także w szkołach państwowych.

4. W wielu szkołach rodzice z rodzin *watikim* (głównie w sektorze ludności religijnej i *charedim*) unikali zapisywania swoich dzieci do szkół, w których uczyły się etiopskie dzieci. Jednocześnie były i nadal istnieją szkoły, które nieoficjalnie nie dopuszczają do przyjęcia uczniów z Etiopii pod różnymi pretekstami. Spory na temat uczniów etiopskich w miejscowościach i w szkołach w ostatnich latach ponownie znalazły się na porządku dziennym. Pierwsze strony gazet poświęcone były relacjom na temat dzieci z etiopskiej społeczności, które nie zostały przyjęte do danej szkoły, albo na temat dzieci, które uczyły się w klasie lub były w grupie przedszkolnej składającej się tylko z etiopskich dzieci.
   Na początku grudnia 2007 r. przez Izrael przetoczyła się burza, gdy ujawniono przypadek dyskryminacji na tle etiopskiego pochodzenia w placówce oświatowej w Petach Tikwa. Dyrektor publicznej szkoły religijnej „Le-Merchaw" utworzył dla czterech uczennic pochodzenia etiopskiego klasę specjalną, z jednym nauczycielem do wszystkich przedmiotów, oddzielnym transportem do domu, a nawet oddzielnymi godzinami przerw. Wszystko dlatego, że „nie są wystarczająco religijne" i ich rodziny nie należą do narodowej religijnej wspólnoty. Członek kierownictwa szkoły przedstawił reporterowi ynet następujące wyjaśnienie: „Nasza szkoła jest elitarna pod względem edukacyjnym i religijnym. Z powodów religijnych odmawiamy przyjęcia uczniów, u których w domach są odbiorniki telewizyjne lub których domy mają dostęp do Internetu. Ponadto mamy prawo nie przyjąć uczennic etiopskich z powodu ich niskiego poziomu wiedzy". „Apartheid w szkole!" – krzyczały nagłówki gazet. Ministerstwo Edukacji wyraziło oburzenie zachowaniem instytucji i potępiło jej działanie. Należy podkreślić, że szkoła „Le-Merchaw" jest instytucją „zwolnioną" („zwolnione" są finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji, ale zwolnienie z obowiązku nauczania przedmiotów podstawowych nie jest nadzorowane przez Ministerstwo), a więc pozostaje pod ograniczoną kontrolą państwa.
5. Etiopscy uczniowie mają prawdziwe trudności, aby wpasować się w ramy systemu i odnieść sukces. Dzieje się tak, ponieważ wielu po prostu nie jest w stanie dotrzymać kroku swoim rówieśnikom i wypadają z poszczególnych ram lub całkowicie z systemu. Należy jeszcze raz podkreślić, że tylko niewielu etiopskich *olim* miało podstawowe wykształcenie. Wielu z nich nie potrafiło czytać i pisać w żadnym języku. Większość nie znała hebrajskiego. Dzieci nie mogły także pomóc swoim niepiśmiennym rodzicom. Oprócz biedy dokuczał dzieciom brak znajomości języka kraju, do którego przybyły; obce im były przedmioty, których ich nauczano, oraz kultura.

Wiele badań przeprowadzonych wśród młodych Żydów etiopskich wskazuje na niższy od średniego poziom pisania i czytania, niższy poziom umiejęt-

ności matematycznych i technicznych oraz znaczne różnice w wiedzy ogólnej w tym sektorze.

Poziom wykształcenia ludności napływowej z Etiopii w wieku od 18 do 64 lat został zanalizowany w badaniu zasobów ludzkich przez Centralne Biuro Statystyki Izraela w latach 2004–2005. Badanie wykazało następujący podział:

Wykształcenie podstawowe: około połowa (49%) *olim* z Etiopii posiadało wyłącznie wykształcenie podstawowe, od zera do ośmiu lat nauki (w porównaniu do 5% ogółu populacji żydowskiej).

Wykształcenie gimnazjalne (między szkołą podstawową a liceum): ok. 7% *olim* z Etiopii miało ukończonych 9–11 lat nauki (w porównaniu do 11% ogółu populacji żydowskiej).

Pełne wykształcenie średnie: ok. 32% *olim* miało ukończone 12 lat nauki (w porównaniu do tego samego odsetka ogółu populacji żydowskiej).

Wykształcenie powyżej wykształcenia średniego: ok. 12% miało ukończone 13 lat nauki (w porównaniu do połowy ogółu populacji żydowskiej).

W przeciwieństwie do sytuacji uczniów-*olim* z krajów byłego ZSRR, osiągnięcia naukowe uczniów-*olim* z Etiopii nie poprawiają się znacząco z upływem lat. Na przykład poziom osiągnięć w dziedzinie matematyki nie zrównuje się z poziomem osiągnięć uczniów urodzonych w Izraelu nawet po dwunastoletnim i dłuższym pobycie w kraju. Dane te mają również zastosowanie do uczniów z drugiego pokolenia, którzy urodzili się w Izraelu, a mają rodziców urodzonych w Etiopii.

Najbardziej znanym miernikiem osiągnięć w szkole średniej jest odsetek uczniów zdających egzamin maturalny. Według danych Ministerstwa Edukacji w 2006 r. odsetek uczniów pochodzenia etiopskiego, którzy przystąpili do egzaminu maturalnego, wynosił 84%, w porównaniu do 90% w całym sektorze żydowskim (z wyłączeniem sektora *charedim*). Z drugiej strony, odsetek uczniów, którzy otrzymali świadectwo maturalne (a więc zdali egzamin maturalny), wśród maturzystów pochodzących z Etiopii w roku szkolnym 2005/2006 wynosił 46%, a więc o wiele niżej od odsetka uczniów w całym sektorze żydowskim (71%) z wyłączeniem *charedim*. Innymi słowy, różnica w liczbie uczniów, którzy uzyskali świadectwo maturalne, nie wynika z tego, iż pochodzący z Etiopii rzadziej przystępują do egzaminu (różnica tylko 6%), ale z niskiego odsetka uczniów, którzy zdają ten egzamin.

Analizując dane dotyczące ogółu populacji uczniów w wieku 17 lat, nie tylko absolwentów klasy XII (maturalnej), otrzymujemy podobne wyniki. W 2005 r., według danych z Centralnego Biura Statystyki oraz z Ministerstwa Edukacji, jedynie 30% z uczniów pochodzących z Etiopii w wieku 17 lat (uczniowie klasy XII oraz młodzież poza systemem edukacji) kwalifikowała się

do otrzymania świadectwa maturalnego, w stosunku do 55% ogółu młodzieży żydowskiej w tym samym przedziale wiekowym; sektor młodzieży *charedim* nie był brany pod uwagę. Różnica wyniosła 25%.

Różnice między młodzieżą pochodzenia etiopskiego w wieku 17 lat, a ogółem populacji żydowskiej w tym wieku, znajdują również odzwierciedlenie w odsetku uczniów, którzy ukończyli dwanaście lat nauki szkolnej. 12% *olim* z Etiopii nie ma ukończonych dwunastu lat nauki w szkole (w porównaniu do 5% ogółu populacji w wieku 17 lat, wyłączając z szacunków *charedim*). Warto jeszcze doprecyzować i wspomnieć o tym, że obliczenia „osób, które porzuciły naukę" opracowano na podstawie danych z Ministerstwa Edukacji, zawierających uczniów ze szkół, które nie są nadzorowane przez Ministerstwo.

Należy również zauważyć, że mimo różnic pomiędzy odsetkiem uczniów etiopskich otrzymujących świadectwo maturalne a resztą żydowskiej populacji (z wyłączeniem *charedim*), można zauważyć tendencję corocznego wzrostu uczniów, którzy kwalifikują się do uzyskania świadectwa maturalnego. Prawdopodobnie jest to rezultat różnych programów społecznych i integracyjnych, mających pomóc *olim* przystosować się do życia w Izraelu.

Ogólny rozdźwięk między rodzicami pochodzącymi z Etiopii a gronem pedagogicznym szkół, odcięcie uczących się w szkołach z internatem od ich rodzin, tworzenie oddzielnych klas dla etiopskich uczniów, wszystko to składa się przeciwko dorastającym *olim* i powoduje ich rozpacz. Niestety, z tych powodów często porzucają naukę.

Odsetek osób przerywających naukę wśród uczniów pochodzenia etiopskiego jest wyższy niż w populacji ogólnej. Według danych Centralnego Biura Statystyki Izraela w roku szkolnym 2003/2004 odsetek uczniów pochodzenia etiopskiego przerywających naukę w klasach VII–XII wynosił 4,3%. Odsetek uczniów porzucających naukę w klasie IX (a więc przed przejściem do wyższych klas, np. gimnazjalnych) wyniósł 4,5%. Dla porównania, współczynnik przerywania nauki w klasach VII–XII wśród uczniów urodzonych w Izraelu w tym samym roku wynosił 2,6%. Według danych Izraelskiego Towarzystwa na rzecz Żydów Etiopskich, wskaźniki dotyczące niejednoznacznego przerywania nauki (nieobecność na zajęciach) wśród uczniów tego sektora są najwyższe – jeden na trzech uczniów w wieku od 14 do 17 lat. Podobne wskaźniki odnotowano wśród zagrożonej młodzieży etiopskiej.

KULTUROWA PRZEPAŚĆ

Dlaczego trudno wyrównać luki edukacyjne pomiędzy *olim* z Etiopii a resztą ludności żydowskiej? Pierwszym i najważniejszym powodem jest

deprywacja środowiskowa, zwłaszcza w domu. We wsiach Biete Izrael w Etiopii powszechne były dwa sposoby zdobywania edukacji i uczenia się. Jeden polegał na pójściu do szkoły, drugi na pozostaniu w domu i nauce od starszych. Wielu rodziców wolało wychowywać swoje dzieci w domu, w „systemie" rodzinnym, z kilku powodów:

1. Szkoły państwowe były wspólne dla wszystkich religii (chrześcijanie, muzułmanie i Żydzi), a rodzice nie chcieli, aby ich dzieci uczyły się z gojami, by broń Boże nie zeszły na manowce.
2. Większość szkół była oddalona od rodzinnych wsi i dotarcie do nich zabierało kilka godzin pieszej wędrówki.
3. Bez pomocy dzieci w gospodarstwie jego utrzymanie było bardzo trudne.

Zachowania dorosłych dostarczało nauki i wzoru do naśladowania, dzieci uczyły się zasad postępowania, umiejętności życia rodzinnego i dziedzictwa kulturowego swojej grupy etnicznej. Naśladowanie dorosłych było dla większości jedynym sposobem uczenia się.

Pozostawione w domu dzieci uczyły się od rodziców lub od starszego rodzeństwa, jak wykonywać wszystkie prace domowe, prace w polu i przy wypasie. Pomagały w pracy. Z uwagą słuchały opowieści i historii z ust rodziców i dziadków, słuchały rozmów dorosłych i próbowały uzyskać odpowiedzi na nękające je pytania.

W Izraelu, powstała sprzeczność między tradycyjnym autorytatywnym modelem kształcenia a izraelskim modelem pajdocentrycznym, gdzie dziecko jest w centrum. Status dzieci w Izraelu jest odmienny od tego przyjętego w Etiopii. W Izraelu poświęca się im więcej uwagi niż dorosłym. Dotyczy to wielu dziedzin. Uczą się języka i miejscowych zwyczajów szybciej niż ich rodzice. Często stają się przedstawicielami rodziny i pełnią rolę tłumaczy dla swoich rodziców. Szybkie zaznajomienie się ze zwyczajami przyjętymi w Izraelu powoduje odwrócenie ról. Podczas gdy w Etiopii to dzieci potrzebowały rodziców, tutaj rodzice zależą od swoich dzieci.

Wpływ oraz władza rodzicielska szybko słabną. Rodzice, którzy przestali sprawować nadzór nad dzieckiem i zamienili się z nim rolami, często nie wiedzą, co się z dzieckiem dzieje, co robi, czego się uczy. Nie są w stanie go kontrolować. Jego język jest dla nich obcy. W wielu przypadkach nie ma prawie żadnego porozumienia i chęci wysłuchania drugiej strony. Rośnie i pogłębia się przepaść międzypokoleniowa.

Głównym powodem (według opinii pracowników socjalnych) jest to, że wielu rodziców znajduje się w głębokim, regresywnym kryzysie. Są przygnębieni, mają niski obraz własnej osoby. sa zdezorientowani co do swoich pragnień i aspiracji, pochłonięci codzienną walką o przetrwanie. Oczywiście, w takiej sytuacji jest im trudno zauważyć burzę uczuć i problemy, z jakimi

borykają ich dzieci i dorastająca młodzież. Nie tylko nie stanowią pewnego oparcia, ale czasami, wskutek nagromadzonego napięcia, nie mają cierpliwości i są bardzo krytyczni wobec swoich „rozczarowujących" dzieci.

Dorastająca młodzież, która w ojczystym kraju widziała w postaci rodzica kogoś, kto odnosi sukcesy, model godny naśladowania, teraz jest również rozczarowana obrazem osoby, która nie jest w stanie poradzić sobie z nową rzeczywistością, często stara się trzymać z dala od niej i od tego, co ona oznacza. Powoduje to gniew i poczucie winy, z którymi młodzież nie jest w stanie sobie poradzić. W obliczu braku komunikacji i kontroli wielu rodziców pozostaje biernymi w stosunku do swoich dzieci. Jeśli już stosują jakieś kary, często nie jest to kara wychowawcza, ale fizyczna i wymierzona w gniewie – groźby, krzyki, bicie. Przykładowa kara: nakazuje się dziecku uklęknąć w kącie pokoju i przez kilka minut musi pozostawać w tej pozycji. Kiedy kara przybiera formę prawdziwej przemocy, ojciec może zostać aresztowany, a sytuacja będzie się tylko pogarszać. Wyrażenie aprobaty ma zwykle formę ustnej pochwały, najczęściej bez kontaktu fizycznego (przytulania, pieszczot), a na pewno nie w miejscach publicznych.

Dzieci mają dużo wolności i niezależności, chociaż wiele z nich jest w trudnej sytuacji finansowej i osobistej, mimo woli rodziców. W kontaktach ze światem zewnętrznym wykazują bardzo dużo samodzielności. W rzeczywistości wiele z nich czuje się zagubionych i niepewnych; nie umie sobie radzić i nie wie, jak z powodzeniem zaadaptować się w systemie.

Badanie ogólnokrajowe na temat absorpcji młodzieży pochodzenia etiopskiego, które zostało przeprowadzone przez Instytut Brookdale pod koniec lat 90-tych wykazało, iż:

– ok. 18% to dzieci wychowujące się w niepełnej rodzinie (jeden rodzic) i około jedna czwarta z nich pochodzi z rodzin wielodzietnych z sześciorgiem lub więcej dzieci poniżej 18 lat,
– połowa młodzieży pochodzącej z Etiopii ma starszych rodziców (w wieku powyżej 55 lat),
– ponad 72% dorastała w rodzinach, które żyją poniżej granicy ubóstwa,
– ponad 70% przeżyło krytyczne lata rozwoju w nowym środowisku (dostosowywania się do środowiska izraelskiego) mieszkając w osiedlach karawan, w ośrodkach absorpcji lub dzielnicach biedy.

Te i inne czynniki przyczyniają się do tego, że średni poziom osiągnięć dzieci i młodzieży pochodzenia etiopskiego jest niższy od poziomu osiągnięć dzieci z innych sektorów.

Wczesne dzieciństwo to najważniejszy okres, w którym nabywa się umiejętności czytania i pisania. Ponad 72% dzieci pochodzenia etiopskiego, począwszy od 2006 roku, dorastała w rodzinach, które żyją poniżej granicy ubóstwa.

Zdecydowana większość okres kształtowania osobowości przeżyła w osiedlach karawan, w ośrodkach absorpcji lub w dzielnicach biedy.

Badania pokazują, że wszelkie bodźce oraz pomoce naukowych w domu dziecka odgrywają kluczową rolę w jego rozwoju. Badania prowadzone były przez PACT w 1999 r. Matki pytano o czynności, które lubią wykonywać z małymi dziećmi. W badaniu okazało się, że matki pochodzące z Etiopii nie wykonują prawie żadnych działań wspomagających rozwój swoich dzieci (gry, zajęcia edukacyjne i pomoc w pracach domowych). Liczby te są jeszcze bardziej znaczące, gdy porównujemy preferencje matek pochodzących z Etiopii z preferencjami matek pochodzących z krajów byłego ZSRR lub matek z rodzin *watikim*.

85% matek z sektora etiopskiego ma ukończonych mniej niż dziesięć lat nauki, w porównaniu z 4% matek żydowskich z sektora *watikim*, z 2% matek z byłego ZSRR oraz z 21% matek pochodzących z Kaukazu (republiki wschodnie b. Związku Radzieckiego).

40% rodzin pochodzących z Etiopii nie mówi po hebrajsku w domu, w porównaniu z 10% rodzin z sektora *watikim*. Podobna sytuacja występuje w rodzinach z sektora rosyjskiego (40%) i kaukaskiego (38%).

Do 42% dzieci z rodzin etiopskich nie ma w domu książek dla dzieci, w porównaniu z 3% dzieci z rodzin *watikim*, z 3% dzieci *olim* z byłego ZSRR oraz z 15% dzieci w rodzinach *olim* z Kaukazu. Tylko w 15% rodzin *olim* etiopskich czyta się dzieciom książki, w porównaniu z 60% z rodzin *watikim*, 63% rodzin *olim* z b. ZSRR oraz z 59% rodzin z *olim* Kaukazu.

Raptem 29% matek pochodzenia etiopskiego stymuluje rozmowy ze swoimi dziećmi, w porównaniu z 39% matek *watikim* i 42% matek z byłego Związku Radzieckiego.

Zaledwie 3% matek z etiopskiej społeczności odpowiedziało, że bawią się z dziećmi lub wykonują działania edukacyjne wspomagające ich rozwój, w porównaniu z 78% matek ze społeczności *watikim* i 69% matek z grupy rosyjskiej.

Brak działań stymulujących rozwój dziecka, takich jak puzzle lub inne gry rozwijające umiejętność myślenia, powoduje, że między dzieckiem a jego rówieśnikami wytwarza się przepaść. Innymi słowy, dziecko w wieku poniemowlęcym z rodziny etiopskiej zaczyna swój start ze znacznie słabszej pozycji niż dziecko z rodzin z innego sektora, nawet z sektorów niezamożnych.

W badaniu naukowym przedstawionym w styczniu 2006 r. w Biurze Głównego Eksperta (hebr. *Liszkat ha-Mad(d)an ha-Raszi*) w Ministerstwie Edukacji wskazano na następujące cechy rodziców etiopskich uczniów:

1. Kontakt z dziećmi oparty jest niemal wyłącznie na języku mówionym, a nie pisanym. Książki i inne pisane materiały nie są powszechne wśród

imigrantów z Etiopii, po części dlatego, że tradycje kultury w kraju pochodzenia były przekazywane ustnie. W związku z tym można oczekiwać, że poziom umiejętności pisania będzie w tych rodzinach niższy.
2. Ograniczony przekaz języka amharskiego dla dzieci. Większość dzieci ze społeczności etiopskiej nie mówi po amharsku, ale rozumie ten języka na bardzo podstawowym poziomie – a zatem nie można stwierdzić, że mają one nabytą znajomość języka ojczystego.
3. Niewielu rodziców mówi płynnie po hebrajsku. Utrudnia to pomoc dzieciom mającym trudności w nauce. Brak pewności językowej rodziców przenosi się na dzieci.
4. Niewielu rodziców posiada umiejętność czytania i pisania w obu językach. Ten czynnik sprawia, że bardzo trudno jest dzieciom nauczyć się dodatkowego języka, poza hebrajskim.
5. Przykładanie mniejszej wagi do nauki języka hebrajskiego oraz brak świadomości jego znaczenia dla przyszłego sukcesu w izraelskim społeczeństwie. W badaniu wykazano, że rodzice o niskim statusie społeczno-ekonomicznym nie stawiają swoim dzieciom wysokich wymagań językowych oraz, że niewielu gra z dziećmi w gry językowe. W rezultacie słownictwo i sposób wysławiania się dzieci są dosyć ograniczone. Co więcej, nawet rodzice o niskim statusie społeczno-ekonomicznym, którzy często rozmawiają z dziećmi, posługują się językiem o wiele niższym rejestrze niż język podręczników czy język używany w szkole.
   Według danych na 2008 r. spora część rodzin z sektora etiopskiego ma niski status społecznego-ekonomiczny. To stanowi kolejną przeszkodę w rozwoju umiejętności pisania i czytania w domu, a tym samym opóźnia rozwój języka pisanego wśród dzieci.
6. Szkoły w Etiopii opierały się na tzw. nauczaniu frontalnym. Uczniowie uczyli się na pamięć materiałów dydaktycznych. Ci, którzy uczyli się w Etiopii, cierpieli z powodu braku podstawowych umiejętności czytania i pisania. Mimo, że programy nauczania na ulpanach były przystosowane dla *olim* z Etiopii, wielu z nich nie było w stanie zdobyć wystarczających umiejętności pisania w języku hebrajskim i nie mogło pomóc swoim dzieciom w nauce.

Równie ważnym czynnikiem sprawiającym trudności etiopskich uczniom w systemie nauczania jest kultura. Eksperci, którzy pracowali z uczniami z Etiopii, twierdzą, że różnice kulturowe powodowały i nadal powodują trudności w osiągnięciu sukcesu. Na przykład kulturowe kody hierarchii i szacunku dla autorytetu. Społeczeństwo etiopskie opiera się na tradycyjnym, patriarchalnym kodzie zachowań, który uporządkowany jest według kryteriów wewnętrznej hierarchii. Jest on źródłem postrzegania szacunku i rygoru

jako wartości. Naturalnym jest szacunek dla tego, który jest wyżej na drabinie społecznej. Mężczyźni nad kobietami, dorośli powyżej młodych, mędrcy społeczności wyżej swojego stada, wykształceni nad niewykształconymi, funkcjonariusze instytucji i organizacji rządowych (oficerowie, nauczyciele, urzędnicy itp.) nad zwykłymi ludźmi.

Amharski termin *abbat* (ojciec) odnosi się do człowieka w podeszłym wieku lub duchownego, niekoniecznie biologicznego ojca, i wyraża szacunek. Od młodego człowieka wymaga się, aby służył dorosłemu („oddawał mu szacunek") i słuchał jego poleceń. Izraelskie społeczeństwo, zupełnie odwrotnie, ma tendencję pomniejszania oficjalności i pomijania zwrotów językowych, które wyrażałyby szacunek i wskazywały na hierarchę wśród rozmówców. Powoduje to często niezrozumienie, gdy Etiopczycy spotkają się z urzędnikami z różnych instytucji, w tym z nauczycielami i dyrektorami szkół. Według kodu kulturowego, to kobiety muszą składać uszanowanie mężczyznom, a nie odwrotnie. Kiedy ojciec etiopski rozmawia z nauczycielką swojego syna, czuje się znieważony i zmieszany. To on musi zwracać się z szacunkiem do nauczycielki, która ma władzę, ale w jego oczach to kobieta, jest zobowiązana do wyrażania szacunku.

Drugi przykład dotyczy postrzegania samego siebie. Eksperci twierdzą, że *olim* z Etiopii postrzegają „ogół" i „jednostkę" inaczej niż są one postrzegane wśród rodowitych Izraelczyków. Jednostka jest zawsze postrzegana jako część ogółu (kolektywu/zbiorowości), co powoduje zmniejszenie tożsamości indywidualnej. Stąd wśród Etiopczyków tendencja do podobnych zachowań w grupie, do naśladowania siebie nawzajem. W restauracji wybiorą z menu danie, które zamówili wcześniej ich znajomi; będą opowiadać historię podobną do tej, jaką usłyszeli z ust innej osoby; wybiorą miejsce do zamieszkania, które inni wybrali przed nimi.

Jest zwyczajem, że jednostka szczyci się osiągnięciami grupy i społeczności oraz czerpie z nich korzyści. Stąd w społeczności duża jest pomoc wzajemna, której udzielenie jest niemal obowiązkiem. Z drugiej strony, kara zbiorowa jest niedopuszczalna, a nawet niezrozumiała. W rezultacie zbiorowej percepcji, problemy jednostki są często przedstawiane jako problemy grupy. Niestety, na poziomie szkoły takie podejście utrudnia – zarówno uczniom, jak i nauczycielom – rozwiązywanie indywidualnych problemów w klasie.

Trzecim przykładem jest cykliczne postrzeganie czasu. Cechująca Etiopczyków cierpliwość łączy się z ich podejściem do pojęcia czasu. W zasadzie czas odgrywał marginalną rolę w codziennym życiu w Etiopii. Czas definiowano w odniesieniu wschodu i zachodu słońca, a nie według godzin, minut i sekund. Nikt się nie spieszył. Jednakże wraz z przyjazdem *olim* znaleźli się w szaleńczym tempie nowoczesnego życia, które wymaga od nich ścisłego

przestrzegania harmonogramu w pracy, w szkole i w kontaktach z instytucjami i urzędami. Stąd już krótka droga do problemów i konfliktów.

Wszystkie cechy wymienione powyżej zmieniają się wraz z upływem czasu oraz pod wpływem otoczenia. Co więcej, w ostatnich latach pojawiają się oznaki „buntu młodych". Nie chodzi tylko o to, że młodzi Etiopczycy przestali ślepo przestrzegać kodu kulturowego, ale świadomie postępują przeciwko jego zasadom. Dzieje się to zarówno jako symboliczny wyraz integracji ze „starym" społeczeństwem izraelskim (*watikim*), którego wartości są często sprzeczne z wartościami tradycyjnego etiopskiego społeczeństwa (młodzi chcą powiedzieć: „Patrzcie, nie jestem takim uległym i zamkniętym w sobie Etiopczykiem, jak myśleliście"), jak również jako wyraz protestu i gest sprzeciwu. Zjawisko to utrudnia również pokonywanie problemów w systemie edukacyjnym.

Należy zauważyć, że władze izraelskie, wraz z organizacjami wolontarystycznymi w kraju i na świecie inwestują ogromne środki oraz pokłady niewyczerpanej energii, aby wspomagać procesy edukacyjne wśród społeczności etiopskiej. Wiele różnych stowarzyszeń i organizacji non-profit wspólnie czyni wysiłki, aby pomóc w absorpcji *olim* z Etiopii, zwłaszcza w ich integracji w systemie edukacji. Na przykład Izraelskie Towarzystwo na rzecz Etiopskich Żydów (hebr. *Aguda Israelit lemaan Jehide(i) Etiopia*), Unia Organizacji *Olim* Etiopii (hebr. *Ichud ha-Irgunim szel Ole(i) Etiopia*), „Bahalaczin" (amhr. Nasza Kultura), Organizacja Non-Profit „Fidel" (amhr. litera, alfabet), Fundacja im. Hanana Aynora (hebr. *Keren Chanan Ajnor*), Organizacja Non-Profit ALMAYA (hebr. *Ha-Amuta le-Kidum ha-Miszpacha we-ha-Jeled be-Kehila ha-Etiopit b-Israel* = Stowarzyszenie na rzecz Postępu Rodziny i Dziecka Społeczności Etiopiskiej w Izraelu), organizacja non-profit „Amutat Ha-Cwi" (hebr. stowarzyszenie jeleń; stowarzyszenie promujące sport na rzecz postępu etiopskich *olim*), Narodowy Projektu *Olim* Etiopii (hebr. *Ha-Projekt ha-Leumi szel Ole(i) Etiopia*, ang. *the Ethiopian National Project*).

Oprócz wyżej wymienionych stowarzyszeń i organizacji, powstało wiele inicjatyw lokalnych w zależności od potrzeby czasu i miejsca. Inicjatywy te mogą być realizowane tylko na poziomie jednej szkoły, samorządu lokalnego, władz miejskich itd.

Do realizowania programów wysyła się nauczycieli. Finansowane są liczne różnorodne projekty mające na celu pomóc zespołom, które wspierają absorpcję *olim*. Na przykład około 100 animatorów kultury i edukacji działa w ok. 250 szkołach w całym kraju. Większość z nich pracuje ze społecznością z Etiopii. Animatorzy (są wśród nich Etiopczycy, którzy przeszli odpowiednie szkolenia), Ministerstwo Edukacji oraz koordynatorzy pracujący z *olim* w szkołach, przewodniczący grup rodziców pochodzących z Etiopii, nauczy-

cielki żołnierek oraz oficerowie regularnej służby wojskowej, wszyscy działają na rzecz społeczności. Opracowany został także unikalny program nauczania dla uczniów pochodzenia etiopskiego, który już częściowo przynosi rezultaty.

MŁODZI AFRO-IZRAELCZYCY

W 2006 r. opublikowane zostały dwa ważne raporty, które bardzo dobrze obrazują sytuację. Zawierają one szereg ciekawych danych. Są to: raport Banku Izraela oraz raport Izraelskiego Towarzystwa na rzecz Żydów Etiopskich. Obraz, jaki rysuje się po ich lekturze, jest zarazem pesymistyczny i optymistyczny; co więcej, w dużej mierze odzwierciedla dzisiejszą sytuację.

Z jednej strony, sektor etiopski nadal pozostaje w tyle za społecznością *watikim* prawie we wszystkich dziedzinach (edukacja, status ekonomiczny, poziom życia, dostęp do usług medycznych etc.). Dane dotyczące zatrudnienia są szczególnie przygnębiające. Okazuje się, że około połowa członków społeczności etiopskiej, którzy ukończyli 13 lub więcej lat nauki w szkole, nie jest zatrudniona zgodnie z posiadanymi kwalifikacjami i wykształceniem. Odsetek zatrudnionych w sektorze etiopskim jest wyższy o 6% w stosunku do ogółu ludności żydowskiej – wynosi 77% w porównaniu do 71%. Niemniej jednak, wśród osób z sektora etiopskiego, które ukończyły 13 lat nauki i więcej, poziom osób zatrudnionych zgodnie z posiadanym wykształceniem jest o 17% niższy niż poziom dla ogółu społeczeństwa – wynosi 44% w porównaniu do 61%.

Wynagrodzenie nauczycieli akademickich pochodzenia etiopskiego jest niższe od przeciętnego miesięcznego wynagrodzenia w gospodarce narodowej: 74% etiopskich pracowników akademickich zarabia poniżej przeciętnego miesięcznego wynagrodzenia, a około połowa z nich otrzymuje wynagrodzenie o wiele niższe niż przeciętne. Ponadto prawie jedna trzecia pracowników pochodzenia etiopskiego, którzy są zatrudnieni na stanowiskach akademickich, pracuje nad projektami skierowanymi tylko do członków ich społeczności, czy to bezpośrednio, czy też pośrednio. Praca w tego typu projektach ogranicza możliwość zatrudnienia na stałe. W tym kontekście należy więc zauważyć, że około połowa pracowników akademickich pochodzenia etiopskiego nie jest zatrudniona na stałe (na etacie).

Przede wszystkim jednak wśród populacji etiopskich Żydów odnotowuje się wysoki odsetek zatrudnionych wśród pracowników niewykwalifikowanych. Prawie jedną trzecią *olim* z Etiopii zatrudnionych w 2006 roku stanowili pracownicy niewykwalifikowani, podczas gdy w ogóle społeczeństwa pracownicy niewykwalifikowani stanowią tylko 7%.

Co więcej, w Izraelu nadal powszechne są przejawy lekceważenia i niechęci, a czasem nawet przejawy rasizmu wobec etiopskich Żydów. Można je zaobserwować w różnych strukturach, takich jak system szkolnictwa czy miejsca zatrudnienia.

Z sondażu przeprowadzonego przez Agencję Żydowską w tym samym roku (2006) wynika, że około jedna czwarta Izraelczyków-*watikim* nie zna lub nigdy nie spotkała *olim* z Etiopii. Ponad połowa uważa, że integracja tej społeczności ze społeczeństwem izraelskim jest słaba lub bardzo słaba. Shlomo Molla tak podsumowuje sytuację w jednym z wywiadów:

> „Kiedy brak jest spokojnego domu, kiedy rodzina jest zniszczona od wewnątrz, a obecna jest zazdrość, frustracja i przemoc, dzieci sobie nie radzą. Porzucają szkołę, zaczynają parać się przestępczością. Społeczeństwo izraelskie nie może strawić kogoś innego, z innym kolorem skóry, z obcym akcentem, więc wyrzuca Etiopczyków i wyrzeka się ich. Gdy do budynku wprowadzają się Etiopczycy, *watikim* sprzedają tanio swoje mieszkania i uciekają. I tak powstaje getto alienacji".

Także obecność Etiopczyków w izraelskich mediach jest znikoma i zasadniczo pojawiają się oni w niepochlebnym kontekście morderstw, samobójstw i krzyków rozpaczy.

Jednakże, obok niepowodzeń, braków i frustracji widoczna jest tendencja rozwoju i poprawy. Odnotowuje się na przykład istotny wzrost wykształcenia wśród imigrantów z Etiopii (w wieku 22–64): liczba etiopskich pracowników naukowych w 2006 r. była szacowana na 2500–3000 osób. W latach 1995/1996 oraz 2003/2004 nastąpił 9% wzrost wśród osób ze społeczności etiopskiej, które ukończyły 13 lub więcej lat nauki. Odsetek osób niewykształconych zmniejszył się o 13% i w tym roku wynosił 42% (w porównaniu do 55% w 1995 r.). Odsetek osób, które ukończyły12 lat nauki, wzrósł o 9%, niemal dwukrotnie, a w 2006 r. wynosił 20%.

Szczególnie imponujące sukcesy odnotował Cahal. Obok wyraźnego braku adaptacji oraz porzucania nauki i przestępczości wśród etiopskich żołnierzy odnotowuje się wzrost ich udziału w jednostkach bojowych (w tym w prestiżowych jednostkach) oraz wzrost liczby żołnierzy z rangą oficera.

Ponadto coraz więcej młodych Etiopczyków ma odwagę przełamywać bariery i pojawia się w miejscach i w organizacjach, w których w przeszłości przedstawiciele sektora etiopskiego byli nieobecni. Także w medycynie, dziennikarstwie, modzie, muzyce, prawie, ekonomii, nowych technologiach oraz w służbach cywilnych. Obok zamiataczy ulic, dozorców, ochroniarzy i wielu kasjerek w supermarkecie, zaczęli pojawiać się prawnicy, aktorzy teatralni, piosenkarze, naukowcy i inżynierowie pochodzenia etiopskiego. To prawda, że są nieliczni i ich odsetek w stosunku do populacji ogólnej jest

bardzo niski. Jednakże szklany sufit pękł i szczęściarze, którym się udało, przecierają szlak.

Młode pokolenie jest dziś mniej nieśmiałe i bardziej asertywne od swoich rodziców. W szkole i podczas służby wojskowej młodzi nauczyli się bezpośredniego stylu rozmowy (określanego hebrajskim przymiotnikiem *dugri*, co można tłumaczyć jako prosty, bez owijania w bawełnę – tłum.), stylu *cabarim* (sabrów). Nauczyli się śmiać z samych siebie i z innych (stąd popularność występów rozrywkowych typu „stand-up"), co dowodzi, ze ich pewność siebie wzrasta. Stopniowo młodzi wracają do afrykańskich korzeni i wielu identyfikuje się z afro-amerykańską kulturą, tak popularną w Stanach Zjednoczonych. W największych miastach organizowane są w klubach serie imprez dla młodych izraelskich Etiopczyków W ten sposób tworzy się rodzaj afro-izraelskiej kultury, która ma swój urok. Kultura ta jest coraz bardziej obecna w Internecie.

Pod koniec pierwszej dekady nowego tysiąclecia zaobserwowano wzrost liczby Etiopczyków, którymi szeroko interesowały się media, ze względu na ich sukcesy i nieprzeciętne talenty oraz dlatego, że weszli do panteonu sław. Podobnie jak ma to miejsce w Stanach Zjednoczonych oraz Europie, również w Izraelu dwie dziedziny, w których dominują czarnoskórzy bohaterowie kultury, to sport i moda (w przeciwieństwie do świata zachodniego, w Izraelu czarni muzycy nie wywierają wielkiego wpływu).

Po osiągnięciu dojrzałości przez pierwsze pokolenie urodzonych w Izraelu potomków rodzin etiopskich oraz wskutek wzrostu liczby wykształconych Etiopczyków rośnie w siłę grupa młodych liderów. Wielu jej członków łączy siły, aby pomóc swojej społeczności w różnych dziedzinach. Są wspierani przez instytucje badawcze i organizacje, które sporządzają raporty statystyczne i podają je do publicznej wiadomości, co wpływa na kształtowanie polityki.

Także izraelskie media stały się bardziej świadome i wyczulone na sytuację etiopskich Żydów. Medialne lobby polityczne działające na korzyść sektora etiopskiego staje się coraz bardziej skuteczne (choć nadal nie jest wystarczająco silne). Jednocześnie od wielu organizacji i osób prywatnych w Izraelu i za granicą płyną środki pieniężne na rzecz rozwoju i poprawy sytuacji społeczności etiopskich Żydów w Izraelu.

Badania nad sektorem etiopskich Żydów zaczęły w ostatnich latach nabierać rozpędu i stały się przedmiotem zainteresowań uczonych zajmujących się badaniami nad judaizmem i Biblią Hebrajską oraz historyków, językoznawców i badaczy języków semickich, antropologów, rabinów i innych ekspertów. Stowarzyszenie Studiów nad Żydami Etiopii – SOSTEJE (hebr. *Ha-Aguda le-Madae(i) Jahadut Etiopia*) prowadzi badania nad społecznością etiopską oraz zachęca inne ośrodki do tego typu działań. Stowarzyszenie co kilka lat orga-

nizuje konferencję międzynarodową na tematy związane z aktualną sytuacją etiopskiej społeczności. W konferencji biorą udział najznakomitsi badacze Etiopii oraz narodu żydowskiego, historycy, kulturoznawcy i etnolodzy, w tym znawcy kultur ludów afrykańskich.

Rozdział 6

Palestyńscy Arabowie w Państwie Izrael

Przybrane dzieci w izraelskiej rodzinie

OD REŻIMU WOJSKOWEGO DO „PAŃSTWA WSZYSTKICH OBYWATELI"

W przeddzień powstania państwa Izrael w roku 1948 Ziemia Izraela znajdowała się pod zarządem brytyjskich władz mandatowych. Dwie trzecie jej ludności stanowili Arabowie, jedną trzecią – Żydzi. Rezolucja ONZ nr 181 z 29 listopada 1947 zadecydowała o zakończeniu mandatu brytyjskiego i utworzeniu dwóch niepodległych państw – arabskiego i żydowskiego. Liderzy społeczności żydowskiej zaakceptowali plan podziału, podczas gdy kierownictwo społeczności arabskiej w Palestynie – Ziemi Izraela, pod przewodnictwem Mohammada Amina Al-Husajniego, odrzuciło go stanowczo. Ponadto, wraz z odrzuceniem planu ONZ, w całym kraju nasiliły się arabskie ataki na cele żydowskie. Lokalne punkty zapalne wkrótce przerodziły się w wojnę domową, a ta, wraz z wkroczeniem wojsk państw arabskich do państwa Izrael, w wojnę regionalną.

Arabowie nie docenili sił i determinacji Żydów, sądząc, że są w stanie zniszczyć nowo powstałe państwo syjonistyczne. Owszem, na początku wojny udało im się osiągnąć strategiczne cele w różnych regionach Izraela, lecz z biegiem walk coraz większą przewagę zdobywał Cahal (*Cwa Hagana le-Israel* – Siły Obronne Izraela). Ostatecznie wojna zakończyła się zdecydowanym zwycięstwem Żydów nad Palestyńczykami i wojskami państw arabskich.

Część mieszkańców arabskich uciekła ze swych domów z obawy o życie lub za namową wojsk arabskich, które zajęły zamieszkane przez nich terytoria. Część została wypędzona siłą lub otrzymała nakaz czasowej ewakuacji. W wielu miejscach Żydzi bezskutecznie namawiali swoich arabskich sąsiadów do pozostania w domach – Arabowie obawiali się, że zwycięscy Żydzi zrobią z nimi to, co oni sami zrobiliby z nimi w razie zwycięstwa.

Badania naukowe na temat przyczyn i skutków wojny 1948 roku leżą w centrum politycznego i historiograficznego sporu, i jak dotąd historykom nie udało się stworzyć pełnego i zgodnego obrazu wydarzeń oraz okoliczności, które doprowadziły do palestyńskiej tragedii. Należy podkreślić, iż mimo gorącego sporu toczącego się między żydowskimi historykami na ten temat, w kręgu historyków arabskich nie ma dyskusji, a przynajmniej nie jest ona prowadzona jawnie. Tak jak w polityce, tak i w historiografii, tworzą oni jednolity front, prezentując jednostronny i często po prostu zniekształcony obraz wydarzeń, zgodnie z którym wojna była syjonistyczno-kolonialistyczną prowokacją, przeprowadzoną w celu wygnania Palestyńczyków i poszerzenia granic młodego państwa, a więc czymś, co w języku nauk politycznych określa się mianem „czystki etnicznej". Wciąż nie powstała praca na temat recepcji wojny przez społeczność Arabów izraelskich i można przypuszczać, że większość Arabów w Izraelu nie jest zbytnio zainteresowana książkami o historii wojskowości. Można jednak z dużą dozą pewności przypuszczać, że wizja historii prezentowana przez historyków, artystów, media i polityków arabskich, sformułowana i rozpropagowana w niezliczonych mowach i za pośrednictwem rozmaitych platform medialnych, jest powszechnie przyjmowana również wśród arabskiej społeczności w Izraelu. W efekcie i Żydzi, i Arabowie kultywują dwie przeciwstawne wizje historii oraz tego, kto był wówczas ofiarą, a kto agresorem.

Konsensus wśród badaczy panuje co do jednego – jeszcze w trakcie wojny, w czerwcu 1948 roku, rząd Izraela oparł się prośbom uchodźców i naciskom międzynarodowym, i nie zezwolił na ich powrót. Decyzji tej nie zmieniono do dziś. W konsekwencji wiele arabskich wiosek zniknęło z mapy Izraela. Na części z nich wybudowano nowe miejscowości izraelskie, na części Keren Kajemet Le-Israel (Narodowy Fundusz Izraela) zasadził lasy. Część opustoszała i niszczała, a część dzielnic mieszanych w dużych miastach opuścili ich palestyńscy mieszkańcy. Opuszczone wioski zostały w wielu przypadkach zasiedlone na nowo w latach pięćdziesiątych przez fale imigrantów, głównie ocalonych z Holokaustu oraz wygnanych z państw arabskich. Państwo Izrael przywróciło wielu miejscom, zamieszkałym w przeszłości przez Palestyńczyków, ich starożytne hebrajskie nazwy, część zaś nazwało na nowo. Tak na przykład Madżdal zmienił się w Aszkelon, Bisan wróciła do nazwy Beit Szean, na ruinach Bait Mahsir zbudowano moszaw Beit Meir, a jerozolimskie dzielnice Talbija i Malha przemianowano na, odpowiednio, Kommemijut i Manahat (choć w praktyce mieszkańcy Jerozolimy po dziś dzień używają ich nazw arabskich).

Wojnę 1948 roku zakończyło podpisanie w roku następnym porozumień z Rodos, które określiły linię zawieszenia broni (tzw. Zieloną Linię). Do Ara-

bów, którzy pozostali w granicach państwa Izrael, dołączyli w wyniku wymiany terytoriów mieszkańcy Wadi Ara (Nachal Iron) i tzw. Trójkąta (terytorium na równinie Szaron, obejmujące m. in. arabskie miejscowości Umm El-Fahm i Talbije). Części uchodźców udało się wrócić do domów w obrębie Zielonej Linii, zanim granice zostały szczelnie zamknięte.

W początkowym etapie większość uchodźców skupiła się w obozach wokół dużych miast granicznych, na terytoriach, które w przyszłości określane miały być mianem Zachodniego Brzegu Jordanu i Strefy Gazy, podczas gdy część wcześniej lub później przeniosła się do sąsiednich państw arabskich, licząc na ich ochronę i rychłe zwycięstwo, umożliwiające im powrót do domów. Państwa arabskie nie podjęły się zintegrowania uchodźców z lokalną ludnością, traktując ich jak element obcy i przejściowy. Bieda i alienacja panująca w obozach uchodźców kształtowały przez lata uczucia wściekłości i bezsilności, które zrodziły wśród Palestyńczyków syndrom ofiary i wreszcie doprowadziły do narodzin zorganizowanego terroru palestyńskiego.

Palestyńczycy odnieśli się do tych wydarzeń jak do kataklizmu, który spadł na nich z niebios, i nazwali je „Nakba" (arab. النكبة – katastrofa, tragedia). Z biegiem czasu wśród Palestyńczyków z kraju i diaspory rozwinęła się oddzielna narracja historyczna, opisująca to konstytucyjne zdarzenie w ich dziejach, której znaczna część, jak już wspomniano, jest zniekształcona bądź przynajmniej niepełna i tendencyjna.

Mieszkańcy arabscy, którzy pozostali w granicach państwa albo zdołali wrócić na jego terytorium, otrzymali prawo do obywatelstwa izraelskiego, a wraz z nim także prawo wyborcze do Knesetu. Już w składzie pierwszego Knesetu (1949) znalazło się trzech arabskich posłów – dwóch z ramienia Demokratycznej Listy Nazaretu (partia powołana do życia przez Mapai; *Mifleget Poalej Erec Israel* – Partia Robotników Ziemi Izraela) i jeden z Komunistycznej Partii Izraela (Maki – *Ha-Miflaga ha-Komunistit Ha-Israelit*). Na marginesie, pierwszą syjonistyczną partią, która otworzyła swe bramy dla arabskich członków w roku 1954, był Mapam (*Mifleget ha-Poalim ha-Meuchedet* – Zjednoczona Partia Pracy). Partia Pracy (*Mifleget ha-Awoda*) zaczęła przyjmować w swoje szeregi Arabów dopiero na początku lat siedemdziesiątych, a jej śladem poszły inne ugrupowania.

Zatem już od samego początku arabscy obywatele Izraela byli rozdarci między dwie tożsamości i w praktyce między dwa sprzeczne uczucia: z jednej strony utożsamiali się z palestyńskimi i arabskimi braćmi, płonącymi nienawiścią do Żydów i Izraela, z drugiej zaś mieli naturalne poczucie przynależności do państwa, w którym żyli, oraz rosło ich uczucie sympatii do żydowskich sąsiadów, z którymi utrzymywali codzienne kontakty. To rozdarcie było i jest niezwykle poważnym problemem arabskich obywateli Izraela, główną zaś

strategią zmagania się z nim pozostaje zaprzeczenie i nadzieja na lepsze czasy.

Stosunek władz młodego państwa Izrael do arabskich obywateli nacechowany był podejrzliwością i w pewnym stopniu pozostał taki do dziś. W rezultacie na skupiska arabskiej społeczności narzucono reżim wojskowy (na podstawie mandatowych Przepisów o Stanie Wyjątkowym z 1945 roku – *The Defence [Emergency] Regulations*) i związane z tym rozmaite ograniczenia. Granice reżimu wojskowego ustalono według klucza geograficznego, ale w praktyce dotknął on jedynie Arabów, po pierwsze dlatego, że w praktyce nie był on egzekwowany u Żydów, a po drugie dlatego, że ograniczony został do terytoriów zamieszkanych wyłącznie przez Arabów. W mieszanych miastach, jak Hajfa czy Jaffa, nie wprowadzono reżimu wojskowego, a mieszkający tam Arabowie cieszyli się znacznie większą swobodą.

W ramach reżimu wojskowego przyjęto w latach pięćdziesiątych tzw. Prawo o Porzuconym Majątku, Prawo o Rozwoju oraz Prawo Nabywania Nieruchomości (Zezwolenie na Działalność i Odszkodowania), służące jako podstawa prawna do wywłaszczania Arabów (zarówno od tych, którzy w wyniku wojny o niepodległość stali się uchodźcami, jak i tych, którzy pozostali na terytorium Izraela). Wywłaszczenie pozostało otwartą raną społeczności arabskiej i stworzyło powszechne poczucie bycia wykorzystanym i okradzionym, co z kolei stało się ważnym substratem syndromu ofiary, charakteryzującego izraelskich Arabów i ich pamięć historyczną.

Zdarzenie konstytucyjne, w historii Arabów w państwie Izrael, miało miejsce 29 października 1956 roku. W tym dniu, który był pierwszym dniem wojny synajskiej (Operacji Kadesz), Dowództwo Grupy Centrum (*Pikud Merkaz*) izraelskiego wojska rozkazało nałożyć blokadę na arabskie wioski położone w obrębie tzw. Małego Trójkąta, leżące na granicy z Jordanią. Blokada została zaprowadzona w ramach gotowości na potencjalny wybuch wojny z Jordanią. Jeden z dowódców batalionów, którego zadaniem było otoczyć kordonem osiem wsi arabskich w południowej części Małego Trójkąta, rozkazał żołnierzom „strzelać, by zabić, bez żadnych sentymentów" do każdego Araba znajdującego się poza domem po wprowadzeniu blokady, włączając mieszkańców wracających do domów z pracy poza wioską. Pomimo jasnych poleceń, które dowódca wydał swoim oficerom, niemal wszyscy odwołali się do swoich odczuć etycznych i nie wykonali rozkazu. Spośród ośmiu dowódców plutonów wchodzących w skład batalionu, jedynie dowódca oddziału działającego w Kafr Kasim, wykonał wydany mu rozkaz dosłownie. Jego żołnierze zatrzymali mieszkańców wioski wracających pieszo i samochodami do wioski, zastrzelili 43 osoby, w tym 9 kobiet i 17 nieletnich, raniąc dodatkowo 13. W samej wiosce zginęły jeszcze 4 osoby; mieszkańcy wliczają również do

liczby ofiar człowieka, który zmarł na udar po tym, jak dowiedział się, że jego syn zginął w masakrze, oraz dziecko zabitej ciężarnej kobiety, podając liczbę 49 ofiar. Wydarzenie to z niezwykłą mocą wstrząsnęło arabską społecznością w Izraelu.

W styczniu 1957 jedenastu żołnierzy i oficerów zamieszanych w masakrę w Kafr Kasim stanęło przed sądem. Wyrok zapadł w październiku 1958 roku. W uzasadnieniu wyroku sędzia Beniamin Halewi zdefiniował „rozkaz jawnie niezgodny z prawem", którego wykonania żołnierz ma powinność odmówić. Ośmiu oskarżonych skazano na długoterminowe kary więzienia (od siedmiu do siedemnastu lat), lecz żaden z nich nie odsiedział swojego wyroku do końca. Choć po masakrze odprawiona została „sulcha" (tradycyjny arabski rytuał pogodzenia się zwaśnionych stron) pomiędzy państwem Izrael a mieszkańcami wsi, minęły długie lata, nim pamięć masakry zatarła się w zbiorowej świadomości Arabów. Po latach to Żydzi wrócili do rozważań nad jego historią i moralnym znaczeniem, a dziś naucza się o nim w szkołach.

Pod koniec lat pięćdziesiątych podjęto naciski w celu zniesienia reżimu wojskowego i niektóre jego ograniczenia faktycznie zostały usunięte. Równolegle pozycja Arabów poprawiła się, głównie za sprawą największego związku zawodowego – Histadrutu – który w 1958 roku rozpoczął przyjmowanie Arabów w swoje szeregi. W 1966 roku ówczesny premier Lewi Eszkol zniósł reżim wojskowy, choć część jego władzy przejęła policja, tak że pozostałości reżimu likwidowano stopniowo jeszcze w ciągu następnych lat.

Po zniesieniu reżimu wojskowego w obrębie Zielonej Linii i po jej wymazaniu w wyniku wojny sześciodniowej – która odnowiła kontakty między izraelskimi Arabami a pozostałymi Palestyńczykami – społeczność arabska w Izraelu z wolna ocknęła się i rozpoczęła proces integracji społecznej oraz rozwoju gospodarczego i edukacyjnego.

Po wojnie Jom Kippur, wraz z osłabieniem pozycji starej elity politycznej, wśród Arabów izraelskich coraz większą popularność zyskiwało krytyczne podejście do państwa i jego instytucji. Począwszy od tego okresu, można dostrzec konsekwentny i przybierający na sile proces budzenia się świadomości narodowej Arabów izraelskich („palestynizacji"), wyrażający się głównie w ostrych protestach, wygłaszanych przez ich przedstawicieli w Knesecie, oraz w publikacjach i wywiadach arabskich intelektualistów ze świata nauki, sztuki i mediów, wypowiadających się przeciwko władzom Izraela. Masy arabskie pozostały pasywne i po dziś dzień rzadko demonstrują, a jeszcze rzadziej uciekają się do przemocy jako narzędzia walki politycznej.

Do wyjątkowego wydarzenia, które wymknęło się spod kontroli, doszło w marcu 1976 roku – w dniu, który przeszedł do historii jako „Dzień Ziemi". Od czasu powstania Izraela był to pierwszy przypadek siłowej konfrontacji

pomiędzy izraelskimi Arabami a władzami. Zamieszki wybuchły po podjęciu przez władze decyzji o przejęciu 20.000 dunamów ziemi nieopodal Sachnin w celu „judaizacji Galilei". Liderzy Nowej Listy Komunistycznej (Rakach – *Reszima Komunistit Chadasza*) oraz jej działacze w lokalnych władzach wezwali do generalnego strajku i demonstracji w dniu 30 marca. Główne protesty miały miejsce we wsiach Sachnin, Arraba i Deir Hanna. Demonstracje, które początkowo przebiegały pokojowo, szybko przerodziły się w zamieszki. Zablokowane zostały szosy, a protestujący sięgnęli po kamienie i butelki z benzyną. Gdy policji nie udało się przejąć kontroli nad tłumem, do akcji wkroczyło wojsko. W czasie zamieszek zginęło sześciu arabskich protestujących – czterech zabitych przez wojsko i dwóch przez policję. Trzech spośród zabitych było mieszkańcami Sachnin. Protesty rozlały się po całym kraju, włączając w to Judeę i Samarię (Zachodni Brzeg Jordanu) oraz Strefę Gazy. Mimo iż władzom szybko udało się je stłumić, walka i urazy nie zostały zapomniane – „Dzień Ziemi" stał się corocznym dniem demonstracji izraelskich Arabów oraz swoistą okazją do podkreślenia ich tożsamości i poczucia dyskryminacji w społeczeństwie izraelskim.

Należy podkreślić, że choć większość arabskiej społeczności utożsamia się z przesłaniem „Dnia Ziemi", zaledwie jej niewielki wycinek bierze w nich aktywny udział. Ów fenomen dowodzi, że w sektorze arabskim, podobnie jak w całym izraelskim społeczeństwie, ma miejsce proces politycznego eskapizmu. Świadczy o nim również między innymi zmniejszający się odsetek głosujących w wyborach oraz brak zaufania i szacunku do polityków, bez względu na reprezentowaną przez nich opcję polityczną.

Koniecznym jest tu dodać, że reprezentacja arabskiej ludności w Knesecie zawsze była nieproporcjonalnie mała w stosunku do jej faktycznej wielkości i wagi w społeczeństwie. Fakt ten ma ogromny negatywny wpływ na możliwości negocjacji i oddziaływania Arabów na społeczeństwo izraelskie w ogóle i na lokalną politykę w szczególności. Spośród wielu czynników, jakie złożyły się na ów stan rzeczy, najważniejsze są następujące trzy:

1) rozparcelowanie głosów będące efektem wewnętrznych konfliktów,
2) bojkot wyborów (w pewnych okresach),
3) działalność części ludności arabskiej w partiach syjonistycznych, przeznaczających małą ilość (jeśli w ogóle) mandatów dla swoich arabskich członków.

W 1982 roku powołano Najwyższy Komitet Monitorujący Izraelskich Arabów, którego członkowie z biegiem czasu stali się znaczącą częścią kierownictwa społeczności arabskiej. W początkowym etapie Najwyższy Komitet Monitorujący składał się z jedenastu przewodniczących arabskich samorządów lokalnych i ze wszystkich arabskich parlamentarzystów. Obecnie w skład

komitetu wchodzą arabscy samorządowcy, parlamentarzyści oraz przedstawiciele pozaparlamentarnych organizacji Arabów izraelskich. W praktyce jednak jedynie sekretariat komitetu, złożony z około dwudziestu członków, spotyka się, by podejmować decyzje.

W wyborach 1984 roku po raz pierwszy większość Arabów oddała głosy na partie nie-syjonistyczne (żydowskie). Większość ta, początkowo niewielka (51%), rosła w szybkim tempie w następnych latach. Wraz z wybuchem pierwszej Intifady w końcu 1987 roku większość izraelskich Arabów wyraziła poparcie dla powstania palestyńskiego państwa na tzw. Terytoriach (tzn. na Zachodnim Brzegu Jordanu i w Strefie Gazy), a nawet zorganizowała demonstracje poparcia dla Intifady (w zdecydowanej większości pokojowe), choć w badaniach opinii publicznej zarówno wówczas, jak i obecnie, większość z nich wyraziła wolę zachowania statusu obywateli izraelskich. Ów ważny i interesujący fenomen zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ świadczy o ich stosunkowej satysfakcji z życia w ramach demokratycznego państwa syjonistycznego, będącego zarazem jedyną demokracją na Bliskim Wschodzie.

Porozumienia z Oslo w 1993 roku spotkały się z poparciem ze strony liderów arabskiej społeczności Izraela. Mimo iż arabskie partie nie były częścią koalicji (udział arabskich partii w rządzie pozostaje swoistym tabu, zarówno dla Żydów, jak i dla Arabów), korzystały one w trzynastym Knesecie ze szczególnego porozumienia o współpracy z rządem Icchaka Rabina.

Zabójstwo Icchaka Rabina oraz ogólny wzrost napięcia i agresji w relacjach izraelsko-palestyńskich pod koniec lat dziewięćdziesiątych wywarły głębokie piętno na stosunku Arabów do państwa i społeczności żydowskiej. Akty przemocy, incydentalne w przeszłości, następowały teraz jeden po drugim, a uczucie nadziei ustąpiło miejsca rozczarowaniu i poczuciu obcości, zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i osobistej. W sposób być może paradoksalny, z perspektywy kulturowej nastąpiło zbliżenie między tymi dwoma sektorami społeczeństwa, wyrażające się w przyjęciu izraelskiego i zachodniego stylu życia przez młode pokolenie Arabów (o tym dalej). Jednak równolegle do wzrostu stopy życiowej, zarówno wśród Żydów, jak i Arabów, nastąpił proces radykalizacji politycznej, będący efektem wplątania się w niekończący się konflikt z Palestyńczykami na Terytoriach, oraz postępującej radykalizacji religijnej (islamizacji) społeczności arabskiej, wyrażający się między innymi w antyizraelskich kazaniach w meczetach czy we wzroście w siłę Ruchu Islamskiego (patrz dalej).

W badaniu przeprowadzonym w 1999 roku, odpowiadając na pytanie o „preferowane rozwiązanie problemu izraelskich Arabów", jedynie 21% respondentów wyraziło zgodę na dalsze istnienie Izraela jako syjonistycznego państwa żydowskiego. Jednakże 55% odpowiedziało „tak" lub „raczej tak" na

pytanie: „czy Izrael ma prawo istnienia w obrębie Zielonej Linii jako syjonistyczne państwo żydowskie?".

Na wzrost skrajnych nastrojów nie bez wpływu był też czynnik demograficzno-kulturowy. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych młodzież poniżej dwudziestego czwartego roku życia stanowiła już 61,5% arabskiej populacji. Mowa więc o ogromnej grupie młodych ludzi, sfrustrowanych brakiem perspektyw i szukających ujścia dla rozpierającej ich energii oraz możliwości potwierdzenia wyjątkowości i sensowności ich egzystencji. Wielu skanalizowało tę energię w działalność polityczną i religijną.

25 września 2000 roku ówczesny szef opozycji Ariel Szaron wyraził chęć wstąpienia na Wzgórze Świątynne, pod pretekstem dokonania inspekcji remontu przeprowadzanego tam przez Wakf – muzułmańską organizację opiekującą się Wzgórzem i znajdującymi się tam meczetami. Trzy dni później Szaron w obstawie policji wkroczył na Wzgórze Świątynne, prowokując zamieszki, w których rannych zostało około 25 Palestyńczyków i 28 policjantów. Zaraz potem wybuchły zamieszki w Jerozolimie, okupione ciężką daniną krwi (7 zabitych i około 100 rannych Palestyńczyków).

30 września na Terytoriach ogłoszono strajk generalny, uważany za oficjalne rozpoczęcie Intifady Al-Aksa, oliwy do ognia dolało zaś zabicie przez wojsko nastolatka Muhammada al-Durrah nieopodal żydowskiej osady Necarim w Strefie Gazy. Równolegle doszło do zamieszek w izraelskich miejscowościach arabskich, w których manifestantom udało się na krótko zablokować ulice. W konsekwencji tych wydarzeń Najwyższy Komitet Monitorujący Arabów Izraelskich ogłosił na następny dzień strajk generalny. W ciągu kolejnego tygodnia sytuacja zaostrzała się coraz bardziej – nie ustawały zamieszki, w których kamienie i butelki z benzyną ciskano w stronę przejeżdżających samochodów (w jednym przypadku przypłacił to życiem żydowski kierowca jadący trasą Hajfa – Tel Awiw) i policji, płonęły opony i samochody. Centrum starć znajdowało się w Wadi Ara (głównie w Umm El-Fahm); stamtąd walki rozlały się na inne miejsca na północy kraju – Nazaret, skrzyżowanie Lotam, Herodion, Kafr Manda, Kafr Kanna i inne.

Wydarzenia te zaszokowały społeczność żydowską, jak gdyby oto spełniał się koszmar o Arabach jako piątej kolumnie. Zablokowanie głównych szlaków transportowych, jak szosa Wadi Ara czy szosa Haifa – Tel Awiw, wzburzyło gniew i przerażenie. W odpowiedzi nie przebierano w środkach. Policja i Straż Graniczna użyły gazu łzawiącego, armatek wodnych, pałek, gumowych pocisków, a w pewnych przypadkach snajperzy oddali nawet w stronę demonstrantów strzały z ostrej amunicji. Gdy po tygodniu ucichły walki, straty wynosiły 12 zabitych młodych Arabów obok jednego zabitego Żyda.

Każda ze stron tłumaczyła tragiczne skutki w inny sposób: zdecydowana większość Żydów w Izraelu była zdania, że Arabowie – jak zwykle – sami na siebie sprowadzili tę tragedię, wobec czego nie mają prawa skarżyć się na twardą i usprawiedliwioną odpowiedź sił bezpieczeństwa. Wielu przekonywało: nie dość, że izraelscy Arabowie (a zwłaszcza ich liderzy) dowiedli, iż ich oddanie sprawie palestyńskiej jest silniejsze od ich tożsamości jako obywateli państwa Izrael, to jeszcze zareagowali na śmierć protestantów z wielką hipokryzją, nie biorąc pod uwagę tego, kto sprowokował zamieszki, kto rozpalił nastroje i kto użył przemocy wobec zwyczajnych żydowskich mieszkańców Izraela oraz policji (zgodnie ze stanowiskiem policji funkcjonariusze oddali strzały w obawie o własne życie). To przełożyło się następnie na żydowski bojkot restauracji i innych przedsiębiorstw arabskich. Nastąpiło również ograniczenie działalności na rzecz arabsko-żydowskiego współistnienia, a część inicjatyw rozwiązano. Po upływie kilku miesięcy życie znów popłynęło dawnym nurtem, a żydowska społeczność, jak zwykle, zaczęła dumać nad kolejnym kryzysem.

Tymczasem większość Arabów odebrało październikowe wydarzenia jako wyraz ich dyskryminacji i kpiny z ich godności. Uważali, że protesty były uzasadnione (demonstrantów przedstawiano jako bohaterów nie zaś chuliganów), a wymknęły się spod kontroli na skutek działań izraelskiego rządu. Twierdzili też, że policjanci strzelali ostrą amunicją, bo mieli przed sobą Arabów, a nie Żydów. Powszechna była teza, że policjanci strzelali, by zabić, powodowani nie strachem o własne życie, lecz nienawiścią i rasizmem. Zarówno same wydarzenia, jak i ostra odpowiedź na nie ze strony żydowskiej doprowadziły do zamknięcia się społeczności arabskiej w sobie i jej odsunięcia się od polityki (z wyjątkiem kręgu fundamentalistów islamskich). Interakcje z Żydami zostały drastycznie ograniczone i musiało upłynąć kilka lat, by nastąpiła pewna poprawa w tej kwestii. Tym niemniej skutki wydarzeń października 2000 roku widoczne są po dziś dzień i wielu Arabów wciąż widzi w nich wyraz żydowskiej nienawiści i dowód na to, że byli, są i będą w Izraelu obywatelami drugiej kategorii.

Reasumując: wydarzenia roku 2000 doprowadziły do gwałtownego pogorszenia się stosunków żydowsko-arabskich w Izraelu. Prowadzone co jakiś czas badania pokazują ponury obraz wszystkiego co żydowskie w oczach Arabów; w przypadku obrazu Arabów w oczach Żydów rzecz ma się jeszcze gorzej (przykłady poniżej).

Paradoksalnie, wydarzenia roku 2000 miały też pozytywne skutki. Po pierwsze, izraelski rząd z Ehudem Barakiem na czele przychylił się do prośby liderów arabskich o powołanie komisji śledczej w celu zbadania przebiegu wydarzeń. Przewodniczącym komisji mianowany został sędzia Teodor Or

(stąd nazwa „komisja Ora"). W swoim raporcie komisja ostro skrytykowała ministrów, oficerów policji oraz liderów społeczności arabskiej. Sama komisja również spotkała się z krytyką; zarówno ze strony rządu i Knesetu, jak również ze strony izraelskich Arabów. Z politycznego punktu widzenia udało się jednak przywództwu izraelskich Arabów osiągnąć bezprecedensowy sukces – powołanie państwowej komisji śledczej (komisja Ora), która zbadała przebieg wydarzeń oraz stan arabskiej społeczności w Izraelu.

Po drugie, w następstwie wydarzeń izraelskie media bardziej, niż kiedykolwiek wcześniej, zainteresowały się stanem społeczności (gospodarki, edukacji itd.) izraelskich Arabów i coraz częściej dały się słyszeć głosy wołające o zasypanie przepaści panujących w społeczeństwie izraelskim. Apele te dały wymierne efekty – w 2010 roku rząd zatwierdził wieloletni program na łączną sumę 800 milionów szekli, którego celem było promowanie inicjatyw gospodarczych oraz rozwój infrastrukturalny i gospodarczy w miejscowościach zamieszkanych przez mniejszości. Co więcej, minister do spraw mniejszości, Awiszaj Brawerman, doprowadził do włączenia 40% mniejszości do tzw. Narodowej Mapy Regionów Preferencyjnych (rządowego planu rozwoju peryferii). Zwiększono ilość stypendiów dla arabskich studentów oraz środki pomocowe na powstanie centrów badawczych i rozwojowych w miejscowościach arabskich.

Po trzecie, arabska elita przeniosła ciężar walki na rzecz izraelskich Arabów z polityki do mediów i – przede wszystkim – do sądów. Na tym polu wyróżnia się założona w 1996 roku organizacja Adalah. Do środków stosowanych przez organizację należy zwracanie się do sądów (przede wszystkim słanie petycji do Sądu Najwyższego) oraz innych władz w kwestiach dotyczących praw arabskiej mniejszości; lobbing na rzecz wprowadzenia rozstrzygnięć prawnych, które zabezpieczą równouprawnienie mniejszości arabskiej, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym; udzielanie porad prawnych jednostkom, organizacjom pozarządowym i instytucjom arabskim w Izraelu; apelowanie do sądów, instytucji i forum międzynarodowych o propagowanie praw mniejszości arabskiej w szczególności i praw człowieka w ogóle; organizacja sesji naukowych, konferencji i warsztatów; wydawanie publikacji i raportów podejmujących tematy związane z prawami mniejszości arabskiej w szczególności i praw człowieka w ogóle.

Droga medialna i prawna zrodziła nowe, interesujące zjawisko: arabscy intelektualiści (prawnicy, naukowcy, dziennikarze itp.) otwarcie i bez ustanku apelują o zmianę oblicza państwa Izrael – z narodowego państwa Żydów na „państwo wszystkich obywateli", którego prawo nie preferowałyby Żydów. Nawołują o pozbawienie Izraela jego żydowskiego charakteru, ekskluzywnie żydowskiej symboliki oraz praw imigracyjnych (tzw. prawa powrotu) i o oby-

watelstwie (prawo obywatelstwa i wjazdu do Izraela), traktujących Żydów w sposób preferencyjny. Podstawową zasadą, którą ich zdaniem powinno kierować się izraelskie prawodawstwo, jest przekonanie, że państwo należy do wszystkich jego obywateli. W związku z tym tożsamość państwowa powinna być tożsamością polityczną, nie narodowo-etniczną, a państwu powinny przyświecać jedynie wartości demokratyczne, nie zaś preferencje narodowościowe. Ich celem jest więc zniesienie obecnie obowiązującej definicji Izraela jako „państwa żydowskiego i demokratycznego". Czołowym reprezentantem tego dążenia, popieranego przez większość izraelskich Arabów, jest arabska partia Balad (*Brit Leumit Demokratit* – Narodowe Przymierze Demokratyczne).

Z jednej strony, żądania te budzą zdecydowany sprzeciw większości izraelskich Żydów, w tym w dużej mierze warstwy wykształconej. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że podważają one ideologię syjonistyczną, która doprowadziła do stworzenia państwa Izrael jako schronienia dla narodu żydowskiego oraz miejsca, w którym jest pielęgnowana kultura żydowska, ale również dlatego, że przez większość Żydów rozumiane są one jako prowokacja i zaplanowany atak, którego faktycznym celem jest doprowadzenia do końca państwa Izrael, a wraz z nim do końca mieszkającej tam społeczności żydowskiej. Z drugiej strony jednakże owe żądania uruchomiły nowy, niezwykle interesujący dyskurs na temat definicji miejsca, funkcji i celów państwa Izrael, zarówno w życiu Żydów, jak i Arabów, oraz doprowadziły do wyostrzenia różnic ideologicznych wewnątrz każdego z tych sektorów społeczeństwa.

W GĄSZCZU SPRZECZNYCH TOŻSAMOŚCI

Izraelscy Arabowie, niemal bez wyjątków, uważają się za część narodu palestyńskiego. Większość z nich łączą rodzinne więzi z Palestyńczykami z Zachodniego Brzegu Jordanu, Strefy Gazy, Jordanii, Syrii i Libanu. Ponadto Arabowie-Beduini utrzymują rodzinne więzi z Beduinami z tych krajów oraz z Półwyspu Synajskiego.

Liczba Palestyńczyków na świecie pozostaje kwestią sporną. Szacunki mówią o około 9 milionach, spośród których 3,5 miliona zamieszkuje tereny Autonomii Palestyńskiej (1,3 miliona Strefę Gazy i 2,2 miliona Zachodni Brzeg), a 4 miliony – Jordanię. We wschodniej Jerozolimie żyje ich około 210 tys.

W Izraelu żyje obecnie 1,4 miliona Palestyńczyków, którzy stanowią 20% populacji. Arabowie izraelscy nie tylko stanowią mniejszość w państwie, lecz są też mniejszością w narodzie palestyńskim. Poczucie bycia mniejszością w mniejszości zaostrzyło poczucie alienacji i zagubienia, charakterystyczne dla arabskich obywateli Izraela.

Muzułmanie stanowią nieco ponad 90% arabskiej populacji Izraelu. W Izraelu żyje około 1.250 tys. muzułmanów i 125 tys. chrześcijan arabskich. Należy zaznaczyć, że począwszy od 1977 roku, na skutek spadku średniej ilości urodzeń w rodzinie, nastąpił jedynie nieznaczny wzrost muzułmańskiej populacji.

Beduini to semickie plemiona koczownicze lub półkoczownicze wywodzące się z Arabii Saudyjskiej. Beduini należą do sunnickiego nurtu w islamie. Do 1948 roku społeczność beduińska na pustyni Negew liczyła od 65 tys. do 90 tys. ludzi. Podczas wojny 1948 roku i w jej następstwie większość z nich stała się uchodźcami w sąsiednich krajach arabskich – Egipcie i Jordanii – a zaledwie około 11 tys. pozostało na Negewie. W okresie reżimu wojskowego (1948–1966) zostali wysiedleni z ich ziemi, a ich mobilność ograniczona została do terenów północnego Negewu.

Ponieważ znaczna część społeczności beduińskiej zamieszkuje nielegalne wioski oraz czasowe obozowiska (namioty i szałasy), a zatem nie jest uwzględniana w oficjalnych spisach, niezwykle trudno określić dokładnie wielkość całej populacji. Nielegalnym osiedlem określa się w literaturze tematu oraz w dokumentach państwowych osiedle, którego istnienie nie jest uznawane przez państwo, przez co nie jest ono zarządzane przez władze lokalne, nie jest włączone w zakres działań samorządu regionalnego ani objęte lokalną jurysdykcją, a jego mieszkańcom nie jest zapewniony dostęp do podstawowych usług, takich jak podłączenia prądu, wody czy telefonu oraz dostęp do opieki zdrowotnej czy edukacji. Takie osiedle nie jest również uwzględniane w planach rozwoju infrastruktury drogowej i transportu.

Mimo iż prawo izraelskie uznaje poligamię za przestępstwo, za które grozi kara do pięciu lat więzienia, nadal jest to zjawisko dość powszechne w społeczności beduińskiej (odsetek rodzin poligamicznych szacuje się na 20–35%). Rodzinę beduińską cechuje też niezwykle wysoka ilość urodzeń – średnio nieco ponad 7 urodzeń na kobietę, w efekcie czego populacja beduińska jest wyjątkowo młoda: jej połowę stanowią dzieci poniżej 13. roku życia. Kolejnym tego skutkiem jest szybki przyrost naturalny społeczności – według szacunków w Izraelu żyje obecnie 220 tys. Beduinów, z czego 60 tys. na północy kraju, a reszta na południu – przede wszystkim na Negewie. Należy podkreślić, że Beduini z północy kraju (głównie Galilei) niemal zupełnie porzucili koczowniczą egzystencję, a poziom ich życia jest wysoki również w odniesieniu do ich arabskich sąsiadów. Wielu Beduinów z północy służy w siłach bezpieczeństwa i przechodzi proces „izraelizacji".

W późnych latach sześćdziesiątych i wczesnych siedemdziesiątych rząd zaczął wprowadzać w życie plan osiedlenia Beduinów w siedmiu ośrodkach miejskich na Negewie: Rahat, Tel Shewa, Ar'ara, Kuseife, Segew Szalom,

Hura i Lakja. Celem programu było skupienie ludności beduińskiej na ograniczonym terytorium, poprawienie ich poziomu życia oraz zapobieżenie osiedlaniu się i roszczeniu sobie przez nich praw do ziemi nie będącej ich własnością. Obecnie Rahat to największe miasto beduińskie i czwarte co do wielkości miasto arabskie w Izraelu.

Budowa infrastruktury i zapewnienie dostępu podstawowych usług – oświaty, służby zdrowia, transportu, wodociągów itp. – zachęciło około połowę populacji beduińskiej do osiedlenia się w tych miejscowościach, podczas gdy reszta nadal odmawia opuszczenia nielegalnych wiosek, w dalszym ciągu mieszkając w ciężkich warunkach życiowych i w trudnym położeniu społeczno-ekonomicznym.

Beduini w znacznym stopniu utrzymują się z hodowli owiec i wielbłądów oraz z sezonowych upraw, choć na przestrzeni lat nastąpiła zmiana w tym i w innych aspektach życia społeczności. W rezultacie osiedlenia w miastach i odcięcia od tradycyjnych źródeł utrzymania, Beduini zwrócili się w stronę innych możliwości zarobkowania, bez wykształcenia i przygotowania zawodowego, co pogłębiło ich zależność od izraelskiego rynku pracy. W ostatnich latach wśród Beduinów mieszkających na południu doszło do radykalizacji religijnej oraz – równolegle – do wzrostu przestępczości (kradzieże, przemyt, rozboje) wśród młodych.

Arabscy chrześcijanie są mniejszością w sektorze arabskim, stanowiąc mniej niż 10% całej arabskiej ludności Izraela. Chrześcijanie dzielą się na wiele pomniejszych grup wyznaniowych; głównymi pośród nich są: grecki kościół prawosławny, grecki melchicki kościół katolicki, kościół rzymskokatolicki oraz kościół maronicki (brak klarownych danych co do wielkości każdego z nich).

Większość arabskich chrześcijan (70%) mieszka na północy kraju, tworząc istotną (15%) część arabskiej populacji regionu. Ponad połowa społeczności arabskich chrześcijan skupiona jest w ośrodkach miejskich: w Nazarecie (20 tysięcy chrześcijan), Hajfie (16,9 tys. chrześcijan, z czego 13,5 tys. to Arabowie), Szefa-'Amr (8,7 tys.), Tel Awiw-Jaffa (5,5 tys., z czego 3,5 tys. to Arabowie), I'billin (4,7 tys.), Kafr Jasif (4,6 tys.), i Nazaret Illit (4,3 tys.).

Społeczność arabskich chrześcijan wyróżnia z całej arabskiej populacji wiele cech szczególnych. Jest to w istocie społeczność przypominająca stylem życia konserwatywne nacje katolickie z basenu Morza Śródziemnego, takie jak Grecy, Włosi, Hiszpanie czy Portugalczycy. Arabski chrześcijanin w Izraelu jest zatem pod wieloma względami Europejczykiem, z istotnym dodatkiem palestyńskiej tożsamości etnicznej i narodowej oraz języka i zwyczajów arabskich.

Orientacja europejska wyraża się w niemal każdym aspekcie życia arabskiej rodziny chrześcijańskiej. Przykładem może być średnia ilość urodzeń

przypadających na chrześcijankę, nie tylko znacznie niższa niż u muzułmanek, ale również niższa niż średnia żydówek. Siłą rzeczy dom chrześcijański jest mniej zatłoczony od sąsiadującego domu muzułmańskiego (średnio 3,2 osoby w chrześcijańskim gospodarstwie domowym wobec 5,2 w muzułmańskim). Brak wprawdzie dokładnych badań na ten temat, lecz panuje ogólna zgoda wśród badaczy, że średni poziom zarobków i wykształcenia rodziny chrześcijańskiej w znaczącym stopniu przewyższa poziom rodziny muzułmańskiej, a prawdopodobnie również i żydowskiej. Większość chrześcijan mieszka w skupiskach miejskich (patrz wyżej) i spory ich odsetek prowadzi rodzinne przedsiębiorstwa albo robi karierę w prestiżowych zawodach (lekarze, prawnicy, księgowi, inżynierowie itp.). Statystycznie rzecz biorąc, chrześcijanie w Izraelu dożywają późniejszego wieku niż muzułmanie. Również przyrost naturalny społeczności chrześcijańskiej jest znacznie niższy, w związku z czym przeciętny wiek chrześcijanina wynosi 29 lat (chrześcijanki – 29,5), półtora raza przewyższając przeciętny wiek muzułmanina. W przeciwieństwie do muzułmanów, w populacji chrześcijańskiej kobiety mają niewielką przewagę liczebną. Większa część chrześcijan nie określa siebie mianem religijnych (być może dlatego, że w porównaniu do judaizmu czy islamu chrześcijaństwo w sposób stosunkowo niewielki wpływa na reguły życia codziennego); jedynie jedna trzecia zadeklarowała się w badaniach jako „religijni" lub „głęboko religijni".

Na tożsamość Arabów izraelskich – muzułmanów i chrześcijan – składają się cztery różne elementy: element religijny (dla większości – muzułmański; dla chrześcijańskiej mniejszości jest to element mniej istotny); element narodowy – arabski; element etniczny – palestyński; element obywatelski – izraelski. Poza głównymi czterema funkcjonują też inne elementy kształtujące tożsamość izraelskich Arabów, w tym przynależność klanowa, lokalna (miasto lub wieś, w której mieszkają), rodzinna, klasowa i zawodowa.

Wraz z rozpoczęciem procesu pokojowego w 1993 roku, a później po zamieszkach roku 2000 i wybuchu drugiej Intifady, nastąpiło wzmocnienie izraelskiego składnika tożsamości Arabów na tle ich dążeń do równouprawnienia i zmiany żydowsko-syjonistycznego charakteru państwa na państwo wszystkich obywateli. Równolegle doszło do osłabienia tożsamości palestyńskiej i wzmocnienia się tożsamości partykularnej (lokalnej, rodzinnej, zawodowej). W tym samym czasie miał miejsce zanik poczucia uczestnictwa w życiu społecznym u izraelskich Arabów, czego powodem było nie tylko rozczarowanie fiaskiem procesu pokojowego, ale też wzmaganie się z jednej strony nastrojów religijnych wśród Arabów, z drugiej zaś przesunięcie się większości Żydów na prawo (w wyniku zamachów terrorystycznych, ostrzału kassamów z Gazy oraz działalności Hezbollah na północy). Znaczącą rolę w pogłębianiu się przepaści między tymi dwiema społecznościami odegrali arabscy liderzy,

którzy nie zdobyli się na potępienie palestyńskiego terroru, nie marnując jednocześnie żadnej okazji, by zaatakować Izrael (będzie o tym mowa dalej).

Pomimo dystansu dzielącego Żydów i Arabów w Izraelu, izraelskość nadal odgrywa ważną rolę w ich tożsamości i stylu życia, coraz bardziej oddzielając ich od ich palestyńskich braci, mimo iż sami Arabowie rzadziej odwołują się do niej i wygląda na to, że nie uświadamiają sobie jej wagi. Tożsamość ta, nie oznaczająca identyfikacji z syjonizmem, lecz z ludźmi żyjącymi wokół nich, krystalizuje się przez kontakty (fizyczne i medialne) ze społecznością żydowską oraz, rzecz jasna, przez wspólne doświadczenia społeczno-polityczne (wojny, rozwój polityczny i gospodarczy itd.). Społeczeństwo arabskie w Izraelu jest w większości otwarte, uprzejme, zaskakująco przyjazne i bezpośrednie, stąd łatwo mu nawiązać ciepłe relacje z Żydami (których również cechuje otwartość i bezpośredniość). Większość Arabów przyjaźni się z Żydami na płaszczyźnie osobistej (nie politycznej), a na bazie spotkań w pracy, restauracji, szkole, uniwersytecie czy na zakupach powstają więzi przyjaźni i braterstwa. Kontakty te wywierają wpływ na rozmaite dziedziny życia, począwszy od ubrania i jedzenia po język. Na codzienny dyskurs arabski składa się szczególna mieszanka języka arabskiego przeplatanego hebrajskim, niezrozumiała dla nieobeznanego ucha. Podobnie też kolokwialny hebrajski zawiera wiele słów i wyrażeń arabskich, w większości przejętych za czasów *jiszuwu* (osadnictwa żydowskiego przed powstaniem państwa Izrael).

Młode pokolenie Arabów wystawione jest ponadto na zachodzące obecnie w społeczeństwie izraelskim procesy demokratyzacji i kapitalizacji. Młodzież coraz częściej wyjeżdża poza miejsce zamieszkania, odwiedza centra handlowe, bawi się w klubach i innych miejscach rozrywki. Wielokulturowe i ultrakomercyjne społeczeństwo izraelskie do pewnego stopnia zaciera poczucie separacji i obcości. Arab mieszkający w dzielnicy nowych imigrantów z byłego Związku Radzieckiego w Karmiel czy Nazarecie, nie będzie czuł się jedynym obcym w dzielnicy. Dodatkowo kody zachowań dyktowane przez komercjalizację i materializm wypierają w niektórych sytuacjach kody ideologiczne czy religijne. Dziś, inaczej niż w przeszłości, chce się, by klient kupował jak najwięcej, i dlatego zawsze traktuje się go uprzejmie, miast sprawdzać jego pochodzenie. Dzięki temu arabski klient czuje się znacznie swobodniej i znacznie bardziej „u siebie" niż kiedyś.

ARABSKIE WYSPY NA ŻYDOWSKIM MORZU

Ludność arabska skupiona jest zasadniczo w pięciu regionach geograficznych:

1. **Galilea**. Granice Galilei wyznacza Dolina Jezreel i Dolina Beit Szean od południa, dolina Jordanu, jezioro Genezaret i Dolina Hula od wschodu, wybrzeże Morza Śródziemnego i dolina Zewulun od zachodu. Galilea jest najbardziej heterogenicznym spośród obszarów zamieszkanych przez izraelskich Arabów – mieszkają tam obok siebie chrześcijanie i muzułmanie, w tym Beduini, oraz większość populacji druzyjskiej (w niektórych miejscowościach, m. in. w Szefa-'Amr, także w dzielnicach arabskich). Większość muzułmanów arabskich w Galilei dzieli się na dwie główne grupy – Fellahów i Beduinów.
2. **Trójkąt**. Trójkąt (w języku arabskim المُثَلَّث, *Al-Mut'lat*) obejmuje Haderę (w Dystrykcie Hajfy), Szaron i Petach Tikwę (w Dystrykcie Centralnym). Trójkąt graniczy z północną częścią Zachodniego Brzegu. Jego nazwa pochodzi od figury, jaką tworzą miasta okręgu widziane z powietrza. Znaczącą większość mieszkańców Trójkąta stanowią Fellahowie, obok nieznacznej grupy Beduinów.
3. **Negew**. Negew obejmuje Dystrykt Południowy, zamieszkany głównie przez Beduinów. Pustynia Negew zajmuje ponad połowę terytorium państwa Izrael, rozpościerając się na 13 tysiącach kilometrów kwadratowych. Kształtem przypomina trójkąt ostrokątny, którego wierzchołkiem jest Ejlat. Wschodni wierzchołek trójkąta sięga południowej części Morza Martwego, a zachodni – położonego nad Morzem Śródziemnym miasta Aszkelon. Znaczna część osiedli leżących w obrębie tego terytorium nie jest uznawana przez administrację państwową. Większą część Arabów z Negewu stanowią Beduini. W przeważającej mierze miejscowości na Negewie to wioski zamieszkałe wyłącznie przez Beduinów, często noszące nazwy od nazw plemion je zamieszkujących. Część tych miejscowości została wybudowana przez państwo dla kilku konkretnych plemion lub ogólnie dla ludności beduińskiej. Mieszka w nich obecnie około połowy wszystkich Beduinów żyjących w tym regionie.
4. **Hajfa**. Około 10% spośród 270 tys. mieszkańców Hajfy to Arabowie.
5. **Centrum kraju**. W okolicach Tel Awiwu znajdują się trzy istotne skupiska ludności arabskiej:
   – Jaffa, w której Arabowie stanowią 4% spośród 400 tys. mieszkańców miasta Tel Awiw-Jaffa;
   – Lod, w którym Arabowie stanowią jedną piątą spośród 70 tys. mieszkańców;
   – Ramle, w którym Arabowie stanowią jedną piątą spośród 70 tys. mieszkańców.
6. **Dystrykt Jerozolimy**. Kolejnym wielkim skupiskiem ludności arabskiej jest Dystrykt Jerozolimy, mimo iż położone są w nim jedynie trzy miejscowości arabskie: Abu Gosz, Ein Nakuba i Ein Rafa. Większość arab-

skich mieszkańców dystryktu mieszka w Jerozolimie. Ludność ta została przyłączona do Izraela w 1967 roku po zdobyciu przez wojska izraelskie wschodniej Jerozolimy i zjednoczeniu jej z zachodnią częścią miasta. Do 1967 roku odsetek arabskich mieszkańców regionu był niski.

Warto zaznaczyć fakt, że większość Arabów mieszka w środowiskach ekskluzywnie arabskich z demograficznego punktu widzenia, czyli na swego rodzaju kulturowych wyspach. Około 70% populacji arabskiej zamieszkuje w 114 wyłącznie arabskich wioskach oraz małych i średniej wielkości miastach (zaledwie w kilku miejscowościach, z Szefa-'Amr na czele, mieszkają również Druzowie; Żydzi nie mieszkają w żadnym z nich).

Spośród wszystkich miejscowości w Izraelu, w których Arabowie stanowią większość, jedenaście ma prawa miejskie:
– Nazaret – 73 tys. mieszkańców,
– Rahat – 53 tys. mieszkańców,
– Umm El-Fahm – 47 tys. mieszkańców,
– Tajbe – 37 tys. mieszkańców,
– Szefa-'Amr – 37 tys. mieszkańców,
– Baka-Dżatt – 35 tys. mieszkańców,
– Szagor – 31 tys. mieszkańców,
– Tamra – 29 tys. mieszkańców,
– Sachnin – 26 tys. mieszkańców,
– Tira – 23 tys. mieszkańców,
– Kafr Kasim – 20 tys. mieszkańców.

Około 25% arabskiej ludności mieszka w miejscowościach określanych przez Centralne Biuro Statystyczne (*Ha-Liszka ha-Merkazit li-Statistika*) jako „mieszane", to jest w takie, w których Żydzi stanowią większość, a Arabowie mniejszość. Zgodnie z danymi z 2003 roku, zaledwie 1% ludności arabskiej mieszka w miejscowościach żydowskich. Następujące miejscowości uznaje się obecnie za mieszane:
– Jerozolima – jedna trzecia mieszkańców miasta to Arabowie,
– Akko – jedna piąta mieszkańców miasta to Arabowie,
– Lod – jedna piąta mieszkańców miasta to Arabowie,
– Ramle – jedna piąta mieszkańców miasta to Arabowie,
– Ma'alot-Tarszicha – jedna piąta mieszkańców miasta to Arabowie,
– Hajfa – jedna dziesiąta mieszkańców miasta to Arabowie,
– Nazaret Illit, 8% mieszkańców miasta to Arabowie,
– Tel Awiw-Jaffa – 4% mieszkańców miasta to Arabowie.

W ostatnich latach również w mieście Karmiel pojawiła się znaczna grupa arabskich mieszkańców, która być może w przyszłości zmieni jego charakter

na miasto mieszane. Do tej pory nie przeprowadzono systematycznych badań dotyczących tożsamości religijnej mieszkańców Karmiel, można więc jedynie szacować, że w mieście żyje 500–700 rodzin arabskich, stanowiących około 6% populacji miasta.

Arabowie mieszkający w mieszanych miejscowościach skupieni są w dzielnicach, w których stanowią większość populacji. Na przykład w dzielnicach Ha-Rakewet i Pardes Szanir w Lod Arabowie stanowią 95% mieszkańców, podobnie na Starym Mieście w Akko; w dzielnicach Adżami i Giwat Alija w Jaffie – 80%. W Hajfie Arabowie skupieni są w Dolnym Mieście (głównie w dzielnicach Hallisa i Wadi Nisnas) i w Hadar. Niewielka grupa mieszka w różnych częściach Karmel, w których dominują Żydzi (przede wszystkim w dzielnicy Kababir, będącej siedzibą muzułmańskiej społeczności Ahmadija). Arabowie mieszkają tylko w jednym osiedlu społecznościowym (*jiszuw kehilati*) – Newe Szalom, kooperatywie wiejskim zamieszkałym przez 50 rodzin żydowskich i arabskich (około 225 osób), posiadających izraelskie obywatelstwo. Życie zorganizowane jest według zasad równości i koegzystencji. W osiedlu funkcjonuje dwujęzyczny i dwunarodowy system edukacji.

Z reguły Arabowie nie mieszkają w żydowskich osiedlach społecznościowych; po pierwsze dlatego, że preferują środowisko rodzinne i klanowe, a po drugie, gdyż w osiedlach tego typu funkcjonuje rada absorpcyjna, zajmująca się selekcją kandydatów na mieszkańców. Rzadkie kandydatury arabskie (podobnie jak kandydatury rodzin z jednym rodzicem czy związków jednopłciowych) są niemal zawsze odrzucane. W 2000 roku Sąd Najwyższy polecił umożliwić przyjęcie arabskiego mieszkańca do osiedla Kacir, przychylając się tym samym do wniosku Adela Kedana, który w 1995 roku wraz z żoną i dziećmi wystąpił z prośbą o pozwolenie na osiedlenie się w Kacir-Harisz, lecz prośba została odrzucona ze względu na jego narodowość. Pięć lat później, w uzasadnieniu bezprecedensowego wyroku, Sąd Najwyższy stwierdził, że nie wolno traktować inaczej Żydów i Arabów, rozdzielając państwową ziemię. Ustalono, że państwo nie miało prawa nadać Agencji Żydowskiej ziemi w celu założenia osiedla społecznościowego Kacir, funkcjonującego na bazie dyskryminacji nie-Żydów.

Choć wyrok ten w praktyce nie zmienił stanu rzeczy, temat ów powraca tu i ówdzie z okazji wniosków składanych do Sądu Najwyższego przez organizacje praw Arabów (składanych prawdopodobnie głównie z przyczyn politycznych). Większość Żydów w Izraelu postrzega wysiłki tych organizacji zmierzające do zburzenia – pod osłoną sądu – murów osiedli społecznościowych, jako dążenie do stopniowego zawładnięcia ziemią przez Arabów, przede wszystkim w Galilei, gdzie znajduje się większość osiedli tego typu.

Należy przy tym podkreślić, że doświadczenie mieszkańców tego typu osiedli jest dwustronne – również Żydom nie pozwala się, w sposób nieoficjalny, na wprowadzanie się do miejscowości arabskich. Nieliczni, którzy próbowali uczynić to w przeszłości, spotkali się z przemocą miejscowych i zrezygnowali.

Arabska wieś to przestrzeń życiowa dość hermetyczna z punktu widzenia stylu życia mieszkańców, funkcjonująca jednocześnie jako jednostka mieszkalna i społeczna. W każdej wiosce żyje kilka klanów, których starszyzna kieruje życiem mieszkańców, choć trudno porównać to do władzy, jaką sprawują samorządy lokalne w świecie zachodnim. W praktyce każdy klan ma pewną autonomię w obrębie wioski, a z kolei każda rodzina funkcjonuje wewnątrz klanu jako zamknięta podjednostka, z silnym wsparciem obu stron. W społeczności arabskiej jest ogólnie przyjęte, że właściciel ziemi przekazuje jej część swoim synom, by ci mogli wybudować na niej swoje domy. Przekazywanie ziemi nie jest podyktowane jedynie względami mieszkaniowymi, lecz również wolą zabezpieczenia pozostania tej ziemi w rękach danej rodziny i klanu. Z tego też względu nie przekazuje się ziemi córkom (mimo iż nie ma ku temu przeciwwskazań w islamie), z obawy że po ich ślubie ziemia mogłaby przejść w ręce innego klanu. Fakt ten ma decydujący wpływ na wzrost i rozwój arabskich miejscowości, który nie dokonuje się według z góry założonego planu, lecz jako ciąg chwilowych i doraźnych rozwiązań problemów mieszkaniowych młodych par.

Arabskie miejscowości przeszły w dwudziestym wieku proces poważnych przemian, do których zaliczyć można m. in. wzrost poziomu życia, ekspansję nowoczesnych wzorców kulturowych, zmiany w paradygmacie życia rodzinnego (przede wszystkim dramatyczny spadek liczby urodzeń), zmiany w podejściu do współpracy z władzami urbanistycznymi.

Mimo to społeczność arabska pozostaje pod głębokim wpływem tendencji konserwatywnych, religijnych i nacjonalistycznych, dyktujących obowiązujący styl życia, w tym również wzorce mieszkaniowe i rodzinne. Tendencje te ukształtowały, zarówno w sensie fizycznym, jak i społecznym, arabskie wsi i miasta, nadając im unikalny charakter, wyróżniający je spośród innych izraelskich miejscowości. Izraelscy Arabowie są niezwykle mocno przywiązani do miejsc, w których mieszkają. Cenią sobie lojalność względem wsi bądź miasta, w którym spędzają większość lat swojego życia, i liczą na to, że również ich potomstwo będzie tam mieszkać. Istotą tej więzi jest zarówno wspomniana wcześniej kwestia własności ziemskiej, jak również historyczne i rodzinne poczucie zakorzenienia.

W UŚCISKU RODZINY, KLANU I WSI

Pomimo wszystkich istotnych zmian, które zaszły na przestrzeni ostatnich lat, społeczność arabska pozostaje zamkniętą społecznością rodzinną, odznaczającą się wysoką kontrolą społeczną nad jednostką oraz ciągłą i intensywną jej więzią z bliższą i dalszą rodziną. Świętość instytucji rodziny i klanu doskonale ilustruje kwestia imion i nazwisk. Arabscy rodzice przywiązują ogromną wagę do uwiecznienia swoich rodziców i dziadków przez nadawanie ich imion swoim dzieciom. Daje im to poczucie ciągłości i wzmacnia więzi rodzinne. Dziecko noszące imię dziadka stanowi jego żywe wspomnienie dla następnych pokoleń, stając się kolejnym ogniwem w rodzinnym łańcuchu.

Status osoby starszej w arabskim społeczeństwie (przede wszystkim w jego muzułmańskiej części) zdeterminowany jest przez konstrukcję tradycyjnej rodziny. Na przestrzeni lat przyjęte było, że rodzina stanowi skonsolidowaną jednostkę społeczną, zarówno pod względem mieszkaniowym, jak i ekonomicznym. Wszyscy członkowie wielopokoleniowej rodziny mieszkali pod jednym dachem lub w sąsiednich domach, podczas gdy majątek rodziny, w szczególności ziemia, będąca podstawą gospodarki w społeczeństwie rolniczym, pozostawała własnością głowy rodziny i była zapisana na jego nazwisko. Wszyscy członkowie rodziny pracowali razem w gospodarstwie pod okiem głowy rodziny, do którego należała też kontrola rodzinnych dochodów. Po ślubie synów ojciec przekazywał im część rodzinnej ziemi, by mogli na niej postawić swoje domy. W ten sposób tworzona była zależność ekonomiczna członków rodziny (włączając w to żonatych synów i ich dzieci) od starych rodziców, którzy cieszyli się dzięki temu wysoką pozycją społeczno-ekonomiczną. Konsekwencją pozycji dziadków oraz ich fizycznej bliskości do dzieci i wnuków było pozostawienie opieki nad nimi w rękach rodziny. Wielodzietna rodzina arabska (przeważnie muzułmańska) ułatwiała sobie zadanie, dzieląc ciężar opieki nad seniorami między liczne potomstwo. Dziadkowie byli doglądani w ich domach i nie było w zwyczaju wysyłać ich do domu starców czy innych domów opieki – byłoby to jednoznacznie odebrane jako ich porzucenie i jako zdrada tradycji, wynoszącej rodzinę na piedestał.

Odsetek Arabów wśród mieszkańców domów starców jest wyraźnie niższy od ich odsetka w grupie osób starszych w Izraelu (6% w 2006 roku). Praktycznie rzecz biorąc w sektorze arabskim działa tylko jeden, chrześcijański dom starców: kościelny dom starców św. Franciszka. Na opisaną sytuację wpływ miał również czynnik ekonomiczny. Przekazanie osoby starszej do domu opieki pociąga za sobą znaczne koszty. Z reguły pobyt osoby starszej w domu opieki finansowany jest z pieniędzy wypłacanych przez zakład ubezpieczeń społecznych (emerytura, dodatek na opiekę). Gdy starsza osoba zostaje

w domu, pieniądze te zasilają rodzinny budżet. Wiele rodzin woli nie rezygnować z tego źródła dochodu.

Kolejnym wyraźnym świadectwem wagi rodziny w społeczności arabskiej jest kultura jedzenia. Posiłek w społeczeństwie arabskim stanowi wydarzenie społeczno-kulturalne, bez względu na to, czy odbywa się w gronie rodzinnym, czy zorganizowany jest z myślą o gościach. Matczyna kuchnia jest zakodowana w świadomości każdego dziecka arabskiego jako doświadczenie konstytutywne i niezbędny budulec tożsamości etnicznej. Zjawisko to widać wyraźnie zwłaszcza w arabskich wioskach. Ze względu na tamtejszy styl życia, więzi rodzinno-plemienne oraz częste uczty, jedzenie stanowi łącznik wiążący wszystkich razem. Wokół jedzenia, poczęstunku i gościnności wyrosła na przestrzeni pokoleń cała odrębna kultura. Odświętne uczty, podobnie jak rodzinne uroczystości, wymagają szczególnych przygotowań. W arabskiej rodzinie wielopokoleniowej zadanie to wypełniają kobiety, dzieląc między siebie obowiązki. Na marginesie trzeba dodać, że to kobiety są agentkami modernizacji, przede wszystkim na polu kulinarnym: pod wpływem kultury izraelskiej stopniowo porzucają potrawy wymagające dużo pracy, na rzecz potraw łatwych i szybkich do przyrządzenia.

Ślub w społeczności arabskiej, a w szczególności w jej muzułmańskiej części, to coś znacznie więcej niż rodzinna uroczystość – to raczej główne wydarzenie rozrywkowe. Bierze się to z wysokiej częstotliwości ślubów w tym sektorze, ich czasu (większość par pobiera się w miesiącach letnich), miejsca (najczęściej pod gołym niebem lub w dużych salach), czasu trwania (tradycyjne wesela często trwają nawet kilka dni) oraz dużej ilości zaproszonych. Bardzo często wesela przekraczają więc ramy rodzinnego wydarzenia i przeradzają się w masowe imprezy będące dla młodych świetną okazją do spotkania i poznania się. Syna łączy z rodzicami silna więź, również po ślubie i założeniu własnej rodziny, w dużej mierze dlatego, że buduje on swój dom w ich bezpośrednim sąsiedztwie, a to z kolei sprawia, że widują się na co dzień. Również córka pielęgnuje bliskie relacje z rodzicami, tym bardziej, że w większości przypadków mieszka w tej samej albo sąsiedniej wiosce. Rozwódki wracają zwykle do domu swych rodziców.

Relacje z teściami też są bliskie, w szczególności relacje kobiety z rodzicami jej męża; wszak po ślubie przeprowadza się ona do domu męża, a więc w praktyce rozstaje się ze swoją i dołącza do jego rodziny. Teściowa przyjmuje wobec niej do pewnego stopnia rolę drugiej matki, pomagając jej w obowiązkach domowych, odkrywając przed nią sekrety kuchni i prowadzenia gospodarstwa domowego oraz będąc jej życiowym doradcą i przewodnikiem. Powinnością żony jest okazywanie szacunku teściowej. Co się tyczy męża, honor matki nie jest mniej ważny od honoru żony, wobec czego może się zda-

rzyć, że w wypadku konfliktu między nimi obiema stanie po stronie matki. Zgodnie z tradycją okazywanie szacunku teściom (zwłaszcza teściowej) jest również powinnością męża, lecz kładzie się na to mniejszy nacisk niż w przypadku żony.

Wiejska ludność arabska pozostaje w znacznym stopniu pod wpływem tradycyjnej kultury klanowej. Klan jest grupą spokrewnionych ze sobą ludzi, odwołujących się do wspólnego praprzodka. W miastach może mieszkać nawet do trzydziestu czy czterdziestu klanów. Każdy z nich kontroluje określone terytorium danej miejscowości i nie zdarza się, by rodziny należące do danego klanu nie mieszkały na jego terytorium. Między klanami trwa ostra rywalizacja, sięgająca apogeum w czasie wyborów do władz lokalnych.

Ustanowienie demokratycznie wybieranych samorządów lokalnych miało dalekosiężne skutki dla pozycji małych i słabych klanów w arabskich skupiskach. Głosy marginalnych klanów stały się języczkiem u wagi w wyborach lokalnych i gwarancją pozycji i bezpieczeństwa. Obecnie prestiż klanu zależy od zasięgu jego wpływów we władzach lokalnych, a funkcja przewodniczącego lokalnego samorządu symbolizuje najwyższą władzę jego klanu we wsi, czerpiącego spore korzyści z jego pozycji. Klany cieszą się dużą siłą polityczną we władzach municypalnych, gotowe są więc walczyć o jej utrzymanie, a co za tym idzie, o utrzymanie wpływów w wiejskich ośrodkach władzy. Wprowadzenie bezpośrednich wyborów na przewodniczących lokalnych samorządów nie osłabiło tego zjawiska. Zwycięscy kandydaci wybierani są najczęściej z klucza klanowego, a nie dzięki ich osobistym cechom i predyspozycjom czy wsparciu partii centralnych. Wsparcie klanowe nosi nazwę „al-aa'ilija". Rywalizujące między sobą klany niejednokrotnie sięgają po przemoc.

W przeszłości na czele arabskiej rodziny stał szejk. Szejk to honorowy tytuł wskazujący na szacunek i wysoki status społeczny, jakim cieszyła się nosząca go osoba. Szejk uznawany był za człowieka odpowiedzialnego za rodzinne sprawy. W większości przypadków osiągał swą pozycję za sprawą wieku, mądrości, umiejętności lawirowania w świecie polityki czy uczoności w sprawach religii. Zmiany, które dotknęły arabską społeczność w Izraelu, zachwiały pozycją starszyzny w ogóle i szejka w szczególności. Szejkowie zostali zepchnięci na margines działalności społecznej i sprowadzeni do roli pasywnej, z dostarczycieli usług społecznych najwyższego rzędu stając się ich odbiorcami i ciężarem dla poszczególnych rodzin. Także klan utracił pozycję jednostki ekonomicznej, zaś punkt ciężkości przeniósł się na pojedynczą rodzinę. Pomimo utraty znaczenia jako jednostka ekonomiczna, klan nadal jest niezwykle istotnym punktem odniesienia dla swoich członków. Jedność klanu symbolizują ceremonie ślubów i zwyczaje żałobne. Szczególnie ważna jest rola klanu jako instytucji rozwiązującej spory między jednostkami a gru-

pami oraz decydującej o rozkładzie sił we wsi czy dzielnicy. Jedność klanu wyrażana jest też utrzymywaniem ciągłych kontaktów telefonicznych, wzajemnych odwiedzin oraz – rzecz jasna – zgodnym głosowaniem w lokalnych wyborach na kandydata namaszczonego przez klan.

Również dalsza rodzina to ważna jednostka w życiu Arabów. W wielu przypadkach kilku żonatych braci mieszka w jednym budynku na różnych piętrach, przez co oni i ich rodziny stale pozostają w bliskim kontakcie. Członkowie takiej rodziny (zwłaszcza mieszkający w jednym budynku) zapraszają się na rodzinne spotkania, posiłki, poranną kawę czy popołudniową herbatę, a nawet na wspólne oglądanie telewizji.

PĘKNIĘCIA W KRÓLESTWIE MĘŻCZYZN

Tradycja arabska, broniąc się przed potencjalnym zagrożeniem ze strony kobiet, zakazuje swobodnych spotkań chłopców i dziewcząt przed ślubem, nie daje im też prawa wyboru przyszłego małżonka. W zamian kultura klanowa wypracowała inne wzorce. Do najbardziej powszechnych należą: *załadż al-badal* – małżeństwo wymienne na zasadzie: „daj mi twoją siostrę, a ja ci dam moją", wydanie córki za kuzyna ze strony ojca oraz małżeństwo wyswatane. W każdym z przypadków decyzję podejmują rodzice; zdanie syna ma znaczenie drugorzędne, a zdanie córki – jeszcze mniejsze.

Zaręczyny w rodzinie muzułmańskiej celebrowane są w dwóch etapach. Najpierw organizuje się małą uroczystość rodzinną z udziałem wyłącznie mężczyzn i przyszłej panny młodej, a następnie, zaraz po jej zakończeniu, wydaje się duże przyjęcie z udziałem obu rodzin, sąsiadów, przyjaciół i szanowanych osobistości.

Jedną z przyczyn małżeństw endogamicznych w arabskim społeczeństwie jest dążenie do utrzymania majątku w rękach danej rodziny. W tym samym celu tradycja klanowa pozbawia kobietę prawa spadku: mimo iż islam daje jej takie prawo (w wysokości połowy spadku mężczyzny), w tradycji klanowej dziedziczenie jest wyłącznym prawem mężczyzn. Kobieta jest od najmłodszych lat wychowywana do niedochodzenia swoich praw i do rezygnacji ze swojej części spadku na rzecz braci. Córki dziedziczą tylko w wyjątkowych przypadkach: gdy brak męskich spadkobierców. Ojcowie namawiają więc synów do małżeństw z kuzynkami, które nie mają braci, żeby majątek pozostał w rodzinie.

Większość arabskich par nie wychodzi razem bawić się przed ślubem, a przynajmniej nie przed zaręczynami. Kobiety (zwłaszcza religijne) na ogół nie szukają rozrywki poza domem, nawet w gronie przyjaciółek, z wyjątkiem

imprez zorganizowanych, takich jak wyjazd na piątkowe modlitwy w meczecie Al Aksa na Wzgórzu Świątynnym lub na uroczystości rodzinne.

Większość mężatek ma ograniczony dostęp do rozporządzania domowym budżetem. Jedynie nieliczne mają otwarte osobne konto w banku. Niewiele kobiet (znacznie mniejszy odsetek niż w populacji żydowskiej) posiada karty kredytowe – wg danych instytutu „Mutagim" z 2007 roku, 25% procent Arabek powyżej 18. roku życia dysponuje kartami kredytowymi wystawionymi na ich nazwisko. Niezwykle skromny odsetek Arabek posiada własny samochód, co ogranicza je do zakupów w sklepach i u handlarzy w pobliżu miejsca zamieszkania. Im bardziej rodzina jest religijna, tym niższy w niej status kobiety.

Niski status kobiety i jej podległość mężczyźnie wyraża się również na płaszczyźnie politycznej. Do połowy lat siedemdziesiątych jedynym wyrazem aktywności politycznej Arabek izraelskich było głosowanie w wyborach. Począwszy od Dnia Ziemi w 1976 roku, kobiety coraz częściej zaczęły pojawiać się na zgromadzeniach publicznych. W ostatnich latach coraz wyraźniejsza stała się obecność kobiet na konwentach wyborczych, choć nie siedzą one razem z mężczyznami. Tak czy inaczej, decyzje o głosowaniu podejmują mężczyźni w imieniu całej rodziny i nie jest przyjęte, by kobieta lub syn zagłosowali wbrew woli ojca. W arabskich miastach kobiety nie rywalizują o funkcje polityczne. Działalność polityczna pozostała domeną ekskluzywnie męską. Gdy kobiety podejmowały próbę rywalizacji o zdobycie wpływu na wiejskie ośrodki władzy, napotkały na opór ze strony konserwatywnych kręgów, zaangażowanych po stronie konkurujących z nimi mężczyzn. Gdy zaś kobiety zażądały dostępu do list wyborczych do władz lokalnych, w większości przypadków umieszczano je na ich końcu, bez szans na mandat. Wiele zrezygnowało z działalności politycznej w obawie przed społecznym odrzuceniem.

Podrzędny status kobiet w społeczeństwie arabskim (zwłaszcza muzułmańskim) wyraża się również w ich ograniczonych oczekiwaniach i podziale ról społecznych. Zaledwie niewielka liczba Arabek robi niezależną karierę w prestiżowych zawodach prawnika, przedsiębiorcy, lekarza czy naukowca (zdecydowana większość z nich to chrześcijanki). Rolą kobiety w tradycyjnej rodzinie jest zajmowanie się gospodarstwem domowym i praca na roli, lecz nawet w tych kwestiach nie wolno jej postępować wbrew woli męża, a wszelkie odchylenie od normy często kończy się karą słowną lub cielesną. Wysoki odsetek kobiet z arabskiego sektora narażony jest na zakaz wychodzenia z domu, pracy zawodowej, edukacji czy swobody poruszania się, pod pretekstem troski o dobre imię ojca, męża czy rodziny. Pomimo to ostatnimi laty nastąpił znaczący wzrost poziomu wykształcenia społeczności arabskiej. 33% ma wykształcenie średnie (11–12 klas), kolejne 20% – wykształcenie poma-

turalne bądź wyższe. Jednym z efektów rosnącego poziomu edukacji kobiet jest otwartość i wzrost oczekiwań, mające wpływ na rozmaite aspekty życia społeczeństwa arabskiego (zwłaszcza młodzieży).

Wraz ze wzrostem poziomu wykształcenia i spowodowanym nim większym otwarciem na wpływ żydowskiego i zachodniego społeczeństwa, wzmacnia się poczucie równości płci w społeczności arabskiej i następuje stopniowe osłabienie kultury patriarchalnej. W społeczeństwie arabskim nie funkcjonuje wiele organizacji feministycznych, a te, które istnieją, działają niezwykle bojaźliwie, lecz ostatnimi laty w arabskich mediach można usłyszeć coraz więcej głosów krytyki ze strony młodych kobiet.

Zmiana dokonuje się również we wzorcach ślubu i relacji między małżonkami. Coraz więcej kobiet samodzielnie decyduje o tym, z kim się pobiorą, kierując się, tak jak w świecie zachodnim, uczuciami. Zmiana ta w dużej mierze możliwa jest dzięki nowym środkom komunikacji, takim jak telefon komórkowy czy internet, umożliwiającym utrzymywanie intymnych kontaktów poza kontrolą rodziny. Jeśli w przeszłości normą w społeczności arabskiej było pobieranie się w bardzo młodym wieku, to obecnie wiek ślubu i narodzin potomstwa znacznie się podniósł za sprawą podjęcia przez kobiet edukacji. Wraz z tym w ciągu ostatnich lat podniósł się odsetek niezamężnych kobiet w wieku powyżej 30 lat. Na ową grupę składają się w dużej mierze kobiety, które poświęciły młode lata swojego życia na zdobycie wykształcenia i niezależności finansowej, „spóźniły się na pociąg" i nie znalazły męża lub nie są gotowe iść na kompromis (czyli na wyswatanie przez rodzinę) i wolą pozostać w stanie wolnym. Kobiety arabskie, które zdobyły wyższe wykształcenie (a zatem były wystawione na normy równouprawnienia płci), domagają się równości w rodzinie i mają większy wpływ na jej funkcjonowanie (np. w kwestii zarządzania rodzinnym budżetem).

Jednym z wyrazów modernizacji arabskiej rodziny w Izraelu oraz poprawy statusu kobiety jest znaczący spadek ilości urodzeń. O ile w 1960 roku na muzułmankę przypadało 9,23 dziecka, to w 2006 wskaźnik ten wyniósł 3,97 (wobec 2,75 dla żydówki). Tendencja spadkowa trwa do dziś. W przypadku arabskiej chrześcijanki współczynnik ten wynosi 2,14 dziecka, co odpowiada mniej więcej stanowi w Europie. Mimo to, zgodnie z danymi Centralnego Biura Statystycznego z 2006 roku, 36% rodzin arabskich, w większości muzułmańskich, liczy 6 lub więcej osób, co daje prawie cztery razy wyższy wynik niż wśród rodzin żydowskich (10%). Szacuje się jednak, że liczby te będą maleć z biegiem czasu, zgodnie z ogólną tendencją spadkową liczby urodzeń wśród młodych muzułmanów. Średnia urodzeń dla muzułmanek w roku 2007 wyniosła mniej niż czworo dzieci, a jeśli pominąć w rachunku Beduinki, współczynnik ten wyniesie 3,2 dziecka.

SEPARACJA ŻYDÓW I ARABÓW

Większość ludności arabskiej zamieszkuje peryferie Izraela. W przeszłości terytoria te były w dużym stopniu odizolowane od centrów miejskich na równinie nadmorskiej. Obecnie, za sprawą rozbudowy i usprawnień sieci drogowej, kontakt z centrum jest znacznie łatwiejszy. Mimo to wciąż transport arabski nie dojeżdża do tych miejsc z dużą częstotliwością i zdaje się, że Arabowie wolą pracować i spędzać wolny czas w okolicach miejsca zamieszkania. Przedsiębiorca pracujący w miejscowościach żydowskich (a jest takich wielu) najczęściej dowozi tam swoich pracowników samochodami. Nad ranem wyruszają oni do pracy (np. na budowę) i wracają do domu wieczorem. Separacja utrudnia jeżdżenie na zakupy do największych centrów handlowych w kraju. Mimo to ostatnimi laty, wraz z rozkwitem kultury centrów handlowych w Izraelu oraz gwałtownym wzrostem ilości samochodów w arabskim sektorze, można dostrzec coraz więcej rodzin muzułmańskich bawiących się i kupujących w galeriach handlowych w całym kraju.

Separacja społeczna i kulturowa Żydów i Arabów w Izraelu znajduje pełny wyraz na dwóch istotnych płaszczyznach: w służbie wojskowej i w mediach. Zgodnie z izraelskim prawem arabscy muzułmanie nie podlegają obowiązkowi służby wojskowej. Poza Beduinami, jedynie około 120 muzułmanów każdego roku zgłasza się do służby ochotniczej. Niedawno umożliwiono im alternatywną opcję do służby wojskowej – służbę cywilną, w ramach której ochotnik pracuje na rzecz lokalnej społeczności w służbie zdrowia, straży pożarnej, pomocy społecznej itp. W 2007 roku rząd podjął dwie uchwały odnośnie utworzenia Sekretariatu Narodowej Służby Cywilnej w urzędzie premiera. Przeprowadzone badania pokazały, że niebagatelna część arabskiej młodzieży jest gotowa podjąć służbę cywilną. W międzyczasie jednak politycy arabscy zaczęli wywierać naciski, by nie zgłaszać się do służby cywilnej, argumentując (był to raczej pretekst), że Arabowie nie powinni odbywać służby cywilnej, dopóki w państwie nie zapanuje równouprawnienie wszystkich obywateli. Arabowie płacą wysoką cenę społeczną za niesłużenie w wojsku. Cahal jest wielkim ruchem młodzieżowym, tworzącym wspólny mianownik dla młodych ludzi pochodzących z rozmaitych grup i warstw społecznych, umacniającym w nich poczucie tożsamości państwowej i obywatelskiego zaangażowania.

W wielu krajach, cechowanych całą paletą kultur peryferyjnych, centralne media służą jako czynnik jednoczący je wszystkie. W Izraelu jest inaczej. Trzy sektory społeczeństwa stworzyły dla siebie swoje własne media, które z jednej strony w dużym stopniu pomagają kultywować kultury peryferyjne i ich tradycje, z drugiej zaś utrudniają ich integrację. Najbardziej odcięci od dominujących izraelskich mediów są Arabowie.

W arabskiej prasie w Izraelu w ciągu ostatnich trzech lat zaszły znaczące zmiany. Do lat osiemdziesiątych arabska prasa była głosem tej czy innej partii. W konsekwencji rozwoju prasy lokalnej w języku hebrajskim, pod wpływem lokalnych inicjatyw pojawiło się również wiele miejscowych gazet po arabsku. Pierwsza udana próba skopiowania wzorca hebrajskiej gazety lokalnej na gruncie arabskim miała miejsce w 1983 roku, kiedy to właściciel lokalnej agencji reklamowej, Lotfi Maszur (zm. 2006), pracujący wówczas dla arabskich gazet, postanowił wydawać lokalną gazetę w Nazarecie, pod nazwą „A-Senara" („Wędka"). Pojawienie się tygodnika, który później przekształcił się w popularną stronę internetową, było wyzwaniem dla tradycyjnej, subsydiowanej prasy arabskiej i zwiastowało nadejście ery niezależnych, prywatnych gazet. W 1987 roku pojawił się kolejny prywatny tygodnik, wychodzący w Nazarecie, pod nazwą „Kul Al-Arab" („Wszyscy Arabowie"). Nakład tygodnika, który z czasem także przerodził się w portal internetowy, wynosi 30 tys. egzemplarzy. Z racji swojego zorientowania na biznes, gazeta uznawana jest za stosunkowo niezależną.W roku 1988 Bassam Gaber, dziennikarz pracujący w hebrajskiej redakcji Radio Kol Israel, założył w Tajbe tygodnik „Panorama". Zajęła ona pozycję neutralną i z biegiem czasu stała się czołowym tygodnikiem w języku arabskim, zwłaszcza po uruchomieniu strony internetowej „Panet", przyciągającej tysiące internautów z kraju i całego świata.

Gazeta partii komunistycznej „Al-Ittihad", ukazująca się od 1944 roku, to jedyny arabskojęzyczny dziennik w Izraelu. Większość jego dziennikarzy jest członkami partii, sama zaś gazeta jest trybuną dla liderów partii i jej przedstawicieli w Knesecie. Redaktorem naczelnym gazety od dnia jej założenia był Emile Habibi, zdymisjonowany ze stanowiska po usunięciu go z partii w 1989 roku, w konsekwencji jego protestu przeciw konserwatywnej strategii, za którą opowiedziało się kierownictwo partii. Jego następcą mianowany został Salim Dżubran, a sama gazeta, podobnie jak cała partia komunistyczna, popadła w głęboki kryzys. W roku 1992 redaktorem naczelnym został Nazir Madżali, który przeprowadził proces liberalizacji gazety, wprowadzając do niej treści pozapartyjne, m. in. kolumnę sportową. Eksperyment ten dobiegł końca wraz ze zwolnieniem Madżalego w 1999 roku po opublikowaniu krytycznego artykułu pod adresem sekretarza generalnego Maki, Mohammeda Nafy, oraz po sporze o przyszłą linię ideologiczną gazety.

Proces upolitycznienia izraelskich Arabów doprowadził do pojawienia się wielu czasopism reprezentujących rozmaite opcje polityczne; większość z nich nie sprostała wymogom rynku. Czasopismem wyróżniającym się pod względem nakładu i wyraźnej linii politycznej jest „Fasel El-Makel", trybuna partii Balad. Lider ruchu, były poseł Azmi Biszara (który w międzyczasie

wyjechał z Izraela w obawie, że będzie postawiony przed sądem pod zarzutem popełnienia przestępstwa przeciw bezpieczeństwu państwowemu), jest przedstawiany na łamach pisma jako jeden z najwybitniejszych intelektualistów świata arabskiego, zajmujący się w swej twórczości problemami ogólnoarabskimi, jak na przykład renesans współczesnego języka arabskiego, renesans kultury panarabskiej czy polemika między nurtem religijnym a świeckim w krajach arabskich.

Pisma Ruchu Islamskiego starają się nawiązać do przestrzeni ogólnoislamskiej przez podkreślanie centralnego charakteru Ziemi Świętej, a zwłaszcza meczetu Al-Aksa, w kształtowaniu islamskiej tożsamości. Piszący dla tych czasopism dążą do przyłączenia się do ogólnoislamskiego dyskursu dziennikarskiego podejmując m. in. temat wojen przeciwko narodowi islamskiemu czy problemy społeczności muzułmańskich na świecie. Indywidualistyczny i gospodarczy zwrot społeczności arabskiej w ciągu ostatnich lat dał o sobie znać także w arabskiej prasie. Choć nadal dominuje w niej problematyka polityczna (walka Palestyńczyków o niepodległość oraz mniejszości arabskiej w Izraelu o równouprawnienie), akcent przesuwa się stopniowo na kwestie gospodarcze, kulturowe i rozrywkę: kuchnię, modę, sport, sztukę, dom i nieruchomości. Również reklama stała się bardziej dominująca i wyrafinowana.

Jak wielu Arabów czyta prasę izraelską w języku hebrajskim? Odpowiedź jest prosta: bardzo niewielu. Według danych zebranych przez instytut badania rynku „Mutagim" w 2007 roku, 78% sektora arabskiego preferuje prasę w języku arabskim. Przodujące tytuły to „Panorama", „Kul Al-Arab" i „A-Senara". Obok nich czytane są również czasopisma niszowe i magazyny, m. in. „Al-Mitak" i „Al-Szuruk" (organy prasowe północnego i południowego odłamu Ruchu Islamskiego), miesięczniki dla kobiet („Lady", „Lilak"), dodatki sportowe i prasa lokalna. 89% społeczności arabskiej ma w zwyczaju czytać gazety weekendowe (w przeważającej większości arabskojęzyczne). Do kiosków dociera także prasa wydawana w Autonomii Palestyńskiej i w państwach arabskich.

Lista rozgłośni radiowych słuchanych przez izraelskich Arabów jest znacznie skromniejsza. Według danych instytutu badań rynku „Mutagim" z roku 2007, 65% populacji arabskiej słucha radia, średnio przez jedną, dwie godziny dziennie. „Kol Israel" w języku arabskim („Reszet Dalet") cieszy się zainteresowaniem 50% dorosłej populacji. Specjaliści od marketingu i komunikacji w sektorze arabskim twierdzą, że arabskojęzyczny kanał izraelskiej rozgłośni radiowej nie jest wiarygodny; postrzega się go jako element machiny propagandowej. Radio „A-Szams" (lokalna rozgłośnia z Nazaretu) nadaje przede wszystkim z myślą o młodym odbiorcy i jedynie około 30% jej słuchaczy rekrutuje się spośród dorosłej populacji. Izraelscy Arabowie słuchają również

pirackich stacji radiowych. Rozgłośnie te, w większości nadające z Galilei, mają najczęściej charakter czysto rozrywkowy, rzadko podejmują kwestie aktualne i cierpią na brak środków. Rozgłośnie radiowe Autonomii Palestyńskiej odbierane są głównie w jej pobliżu. Arabowie izraelscy słuchają również stacji libańskich, jordańskich, syryjskich i egipskich.

Wraz z pojawieniem się przekazów satelitarnych w Izraelu Arabowie uzyskali dostęp do setek programów telewizyjnych w języku arabskim, przede wszystkim z rejonu Zatoki Perskiej. Według danych agencji reklamowej Schreiber-Migzarim z 2008 roku, 81,7% populacji ogląda codziennie telewizję. Zdecydowana większość (80,7%) ogląda programy informacyjne. W rankingach prowadzą jawnie tendencyjne i antyizraelskie wiadomości arabskiej telewizji satelitarnej Al-Dżazira z wynikiem 51,1%. Najdłużej – od dwóch do dwóch i pół godziny dziennie – oglądane są kanały rozrywkowe. Oglądalność izraelskich stacji telewizyjnych ograniczona jest praktycznie do programów informacyjnych i sportowych. Programy w języku arabskim transmitowane przez telewizję izraelską nie przyciągają Arabów przed ekrany.

Samowykluczenie się przez całą społeczność arabską ze źródła wspólnych bodźców, jakim jest ogólnokrajowa telewizja, to zjawisko wyjątkowe. W Europie, Australii i Stanach Zjednoczonych mniejszości mają swoje kanały nadające w ich językach, lecz równocześnie poziom oglądalności innych popularnych kanałów telewizyjnych wśród mniejszości jest dość wysoki. Dlaczego więc Arabowie nie korzystają z mediów żydowskich, będących tak istotnym łącznikiem kulturowym? Po pierwsze, ich hebrajski jest często niewystarczająco zaawansowany, w związku z czym Arabowie naturalnie zwracają się ku mediom nadającym w ich języku. Po drugie, hebrajskojęzyczne media kładą mocny nacisk na treści żydowskie i na wspólny mianownik narodowy, kulturowy, ideologiczny i polityczny, co niezwykle utrudnia Arabom utożsamienie się z programem. Po trzecie, Arabowie czują się w naturalny sposób związani ze światem arabskim – programy arabskie podtrzymują ich tożsamość i wzmacniają naturalną więź z szerokim światem arabskim. Po czwarte, społeczność arabska jest z natury zamknięta i konserwatywna, toteż preferuje swoją wewnętrzną kulturę (fenomen ten można zauważyć w kulturze imigrantów muzułmańskich w Europie i Stanach Zjednoczonych; spośród wszystkich imigrantów muzułmanie pozostają najbardziej zamknięci na kulturę popularną i zanurzeni we własnym świecie). Po piąte, w hebrajskojęzycznych mediach bardzo rzadko występują prezenterzy i aktorzy arabscy. Arabskiemu widzowi jest więc niezwykle trudno utożsamić się z tymi stacjami czy programami. Również programy bezpośrednio dotyczące społeczności arabskiej często koncentrują się na negatywnych zjawiskach typu przemoc, demonstracje czy krytyka polityczna, rzadko pokazując jej pozytywy i osiągnięcia.

Wydarzeniami, które przerwały rutynę i być może zwiastują radykalne zmiany w tej materii, było pojawienie się grupy młodych Arabek w popularnych programach typu reality show (zwłaszcza Miriam Tukan w izraelskiej edycji „Idola") oraz nade wszystko serialu „Arabska robota" (*Awoda Arawit*), wyemitowanego po raz pierwszy 24 listopada 2007 roku w programie 2. „Arabska robota" to komediodramat napisany przez Saida Kaszuę, pisarza i dziennikarza izraelsko-arabskiego. Serial ukazuje z przymrużeniem oka kwestię relacji arabsko-żydowskich w Izraelu. Postać Amdżada przypomina nieco biografię autora serialu, Saida Kaszui. Serial w humorystyczny sposób opowiada historię arabskiej rodziny w Izraelu, kpiąc ze stereotypów Żyda i Araba i pozwalając im przeglądać się w sobie nawzajem.

Separacja medialna Żydów i Arabów ma charakter obustronny. Także media arabskie wyłączają się z kolektywnego doświadczenia izraelskiego, skupiając na częściowym i tendencyjnym przedstawianiu izraelskiego społeczeństwa. Bohaterowie kultury izraelsko-żydowskiej, których każde świeckie dziecko żydowskie rozpozna w mgnieniu oka, nie istnieją w arabskich środkach masowego przekazu. Jedynym wyjątkiem są wybitni sportowcy – Arabowie uwielbiają gwiazdy sportu, nawet jeśli są Żydami.

Odcięcie od środków masowego przekazu ma ogromny wpływ na kulturową separację Arabów w Izraelu. Pozostają oni ślepi i głusi na ważne wydarzenia zachodzące w społeczności żydowskiej, dyktującej ton w kraju. Fakt bycia poza głównym nurtem wydarzeń w Izraelu pogłębia ich poczucie alienacji. Wielu młodych nie tylko nie stara się podnieść poziomu swojego hebrajskiego, ale wprost nie zna wystarczająco podstaw, które umożliwiłyby im podjęcie dalszej edukacji czy lepiej płatnej pracy.

Separacja determinuje również wzrost postaw skrajnych, zarówno w kręgach arabskich i żydowskich. Badania przeprowadzone w ostatnich latach pokazują, że wśród Arabów izraelskich spadło przekonanie o legitymacji państwa, zaś do 12% wzrosła akceptacja dla posługiwania się przez Arabów pozaprawnymi środkami, w tym przemocą. W badaniu z 2009 roku 46% badanych stwierdziło, że nie są gotowi posłać dzieci do szkoły hebrajskiej, a 47% nie chciało mieć żydowskiego sąsiada. 40,5% arabskich obywateli państwa Izrael neguje Holokaust.

Z drugiej strony, badania pokazały, że około 1/3 młodzieży żydowskiej odczuwa strach przed izraelskimi Arabami, przy zaledwie 10% deklarujących sympatię dla nich. Jedynie około 25% stwierdziło, że „rozumie arabską społeczność w Izraelu".

TRADYCYJNA GOSPODARKA Z INICJATYWĄ

Podwaliny przemysłu izraelskiego położone zostały – jeszcze przed powstaniem państwa – przez brytyjskie władze mandatowe i przez żydowskich imigrantów. Arabowie niemal nie mieli udziału w industrializacji kraju. Większość była miejscowymi rolnikami, kupcami bądź drobnymi rzemieślnikami. Gospodarka arabska pozbawiona była tendencji modernizacyjnych, nie odbiegając pod tym względem od typowej gospodarki krajów arabskich. Wraz z powstaniem państwa, rząd izraelski skupił się na rozwoju przemysłu w miastach zamieszkałych przez Żydów.

Proces industrializacji w miejscowościach arabskich rozwijał się przez wiele lat w zwolnionym tempie. W latach pięćdziesiątych wybudowano kilka fabryk (w zasadzie warsztatów), których pracowników można było policzyć na palcach jednej ręki. Produkcja przeznaczona była na wewnętrzny rynek wsi i miast arabskich. W latach sześćdziesiątych miał miejsce pewien wzrost, ale trudno mówić o drastycznej zmianie – w fabrykach arabskich zatrudnione było zaledwie 1,8% arabskiej siły roboczej. Reszta pracowała w zakładach sektora żydowskiego.

W latach siedemdziesiątych w większości miejscowości arabskich istniała już infrastruktura konieczna dla rozwoju przemysłu (prąd, woda, sieć drogowa, wiedza i kapitał). Sytuację wykorzystały przedsiębiorstwa tekstylne i odzieżowe, otwierając filie w arabskich osiedlach. Firmy te zyskały podwójnie: po pierwsze mogły liczyć na pomoc rządową dla inwestycji w defaworyzowanym środowisku, po drugie uzyskały dostęp do taniej siły roboczej, głównie kobiet, dla których praca w fabryce w granicach miejsca zamieszkania była dobrym rozwiązaniem. Większość fabryk i szwalni powstała w oparciu o kapitał żydowski: zwykle fabryka-matka finansowała zakup maszyn do szycia dla arabskiego podwykonawcy.

Rozwój przemysłu w arabskim sektorze przyspieszył w latach osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych. Nie bez wpływu na sytuację była pierwsza Intifada na Terytoriach, która wybuchła w 1987 roku i zaowocowała szybkim wzrostem przedsiębiorczości w arabskich miastach i wioskach, zwłaszcza sąsiadujących z Zieloną Linią. Poza szwalniami i fabrykami tekstylnymi dominował przemysł budowlany (włączając w to wyroby żelazne i dekoracje), drzewny i gastronomiczny (nabiał, pieczywo itp.). Pięć lat po wybuchu Intifady ilość fabryk w arabskim sektorze podskoczyła do około 900, a średnia liczba robotników pracujących w jednym zakładzie podwoiła się, z siedmiu na początku lat osiemdziesiątych, do czternastu dziesięć lat później. Dodatkowo fabryki weszły na znacznie wyższy stopień zaawansowania, a część zaczęła działać w zupełnie nowych gałęziach przemysłu (elektronika, obróbka dia-

mentów, wyroby szklane). W przeciwieństwie do nich większość warsztatów rozwinęło dwojaką działalność – warsztatów samochodowych bądź małych przedsiębiorstw zapewniających materiały i usługi dla budownictwa (stolarstwo, ślusarstwo itp.).

Zakłady przemysłowe i warsztaty powstały przeważnie na otwartych terenach między domami, co spowodowane było brakiem zorganizowanych terenów przemysłowych. Jeszcze dziś zdecydowana większość małych firm ulokowana jest na parterze domów mieszkalnych. Zaledwie około 16% ze wszystkich przedsiębiorstw w sektorze funkcjonuje w budynkach z góry do tego przeznaczonych, lecz nawet wówczas budynki te znajdują się w dzielnicach mieszkalnych.

Pomimo znacznej poprawy, struktura arabskiej gospodarki w Izraelu – przemysłu i usług – pozostaje opóźniona pod każdym względem wobec świeckiej gospodarki żydowskiej. Wszystkie badania dowodzą, że produkty zakładów przemysłowych będących arabską własnością sprzedawane są przede wszystkim w arabskim sektorze, podczas gdy rynek żydowski jest głównym celem produktów zakładów będących własnością żydowską. Próbując przebić się na rynek żydowski, większość arabskich przedsiębiorców napotyka liczne przeszkody, głównie ze strony sieci handlowych.

Gałęzią działalności arabskiej przyciągającą jak magnes żydowską klientelę jest gastronomia, a zwłaszcza humusownie i restauracje z kuchnią bliskowschodnią. Żydzi szaleją za zwyczajnym, smacznym i pożywnym jedzeniem arabskim, a wychodzenie do arabskiej restauracji to jedna z najpopularniejszych rozrywek w kraju. Restauracje te odznaczają się również atmosferą przyjaźni i sympatii panującej między żydowskimi klientami a arabskimi właścicielami. Popularnością cieszą się również arabskie sklepy sprzedające przyprawy, mięso, suche jedzenie w dużych opakowaniach, mieloną kawę, baklawę itp. Żydzi ciągną do nich z uwagi na świeży towar, niskie ceny, a także na możliwość targowania się, której to „przyjemności" nie daje im wizyta w centrum handlowym.

Przemysł arabski cechuje to, iż zatrudnia głównie kobiety i niewykwalifikowaną siłę roboczą, zdobywającą w pracy konieczne umiejętności. Płace są niskie, a warunki zatrudnienia często nie spełniają norm izraelskiego prawa pracy. Jednym z powodów, dla których w sektorze arabskim nie powstały zakłady i firmy zatrudniające dużą ilość osób, jest podział plemienno-klanowy i tendencja do sekciarstwa, na którą cierpi ta społeczność. Rzadkością są wspólne inwestycje członków różnych klanów. Nadal funkcjonuje podział klanów wewnątrz dzielnic czy wsi, więc jeśli członkowie różnych klanów wolą nie mieszkać obok siebie, trudno oczekiwać, by chcieli ze sobą pracować. W efekcie funkcjonuje mnóstwo małych i rodzinnych przedsiębiorstw. Także

w przypadku firm działających w wolnych zawodach (szkoła nauki jazdy, firma budowlano-remontowa, usługi techniczne itp.), na siłę roboczą składają się główny przedsiębiorca i wspólnicy oraz kilkoro jego dzieci i krewnych. Kancelaria prawnicza zatrudni prawników, w większości członków jednego klanu. Praktycznie nie istnieje firma, która zatrudniałaby profesjonalistów ze wszystkich miejscowości czy klanów. Powinności względem rodziny uniemożliwiają tworzenie dużych firm i przedsiębiorstw.

Z jednej strony, nepotyzm w interesach oparty jest na prostym rachunku ekonomicznym. Każdy pracujący w rodzinnym interesie prędzej czy później uzyskuje dostęp do rodzinnych pieniędzy, a zatem logiczne jest unikanie zatrudniania niespokrewnionych pracowników. Z drugiej jednak strony, takie ograniczenie uniemożliwia firmie rozwinąć skrzydła. Selektywny dobór zasobów ludzkich ma również wpływ na jakość pracy przedsiębiorstwa, gdyż kryterium zatrudnienia pracowników nie są ich umiejętności, lecz przynależność rodzinna bądź klanowa.

Warto podkreślić, że otrzymanie pracy w sektorze arabskim jest zależne nie tylko od koneksji rodzinnych, ale też od protekcji, często finansowej. Każdy Arab zna dobrze pojęcie „łasta" „واسطة", czyli załatwić coś komuś (pracę, zniżkę, itp.) poprzez koneksje i znajomości. „Łasta" to w istocie potężny mechanizm, na którym opiera się gospodarka w sektorze arabskim. Dla przykładu – podwykonawca, który chciałby wziąć udział w przetargu, poszuka dojścia do instytucji, która ogłosiła przetarg. Nauczyciel, starający się o awans, musi znać kuratora bądź kogoś, kto zna kuratora lub innego wysokiego urzędnika w ministerstwie oświaty, aby jego wniosek nie zginął w gąszczu innych. Człowiek z powiązaniami lub – jak mawiają Arabowie – „endu łasta" „عندو واسطة" („mający koneksje") cieszy się wysokim statusem społecznym, a często też korzyściami majątkowymi za „pomoc" potrzebującym. Swoją drogą, nie raz tytuł ten przylgnął do ludzi, którzy swoją pozycję zbudowali w uczciwy sposób, lecz pocztą pantoflową rozeszła się pogłoska, jakoby i oni otrzymali tę czy inną posadę dzięki „łasta".

Najpowszechniejszą kategorią zawodową w społeczności arabskiej, także chrześcijańskiej i beduińskiej, jest „robotnik wykwalifikowany" (budowlaniec, spawacz, elektryk), zdobywający umiejętności poprzez wieloletnią praktykę, a nie w wyniku uczestnictwa w kursach przysposobienia zawodowego (w większości przypadków mowa o ciężkiej pracy fizycznej, wymagającej nie tylko umiejętności, ale i krzepy). W 2005 roku 40,2% zatrudnionych Arabów należało do tej kategorii, wobec 14,6% Żydów.

Rzadko zdarzają się Arabowie izraelscy piastujący stanowiska menedżerskie. Na podstawie danych Centralnego Biura Statystycznego z 2006 roku, odsetek menedżerów wśród zatrudnionych Arabów wyniósł 2% i był trzykrot-

nie mniejszy od odsetka menedżerów wśród Żydów (6%). Odsetek menedżerów w całej populacji arabskiej wyniósł 0,8% (0,67% dla muzułmanów), w porównaniu do 3,4% Żydów. Częściowym wyjaśnieniem tego zjawiska jest podejście Arabów do zawodu menedżera. Wielu Arabów, którzy nigdy nie uczyli się zarządzania w szkole, kieruje drobnymi prywatnymi przedsiębiorstwami (na przykład podwykonawca zatrudniający kilku robotników czy właściciel warsztatu samochodowego zatrudniający kilku mechaników), a skoro tak, nie postrzegają oni siebie jako menedżerów w powszechnym znaczeniu tego słowa. Wolą raczej określać się mianem dziedziny, w której funkcjonuje ich biznes, chociaż w istocie zajmują się zarządzaniem. W ich hierarchii zawodowej menedżer (lub dyrektor) to ktoś, kto zarządza w sposób formalny, jak na przykład dyrektor szkoły lub dyrektor wydziału we władzach lokalnych. Niski odsetek menedżerów w arabskim sektorze wynika również z faktu, że zawód ten wymaga często wyższego wykształcenia, takie zaś ma mniejszy odsetek populacji arabskiej niż żydowskiej. Nie będzie również przesadą stwierdzenie, że cywilny rynek pracy w Izraelu nie kwapi się zatrudniać arabskich pracowników. W związku z tym wykształceni Arabowie są gotowi, a czasem wręcz zmuszeni, szukać pracy poniżej ich wykształcenia i kwalifikacji, stąd rzadziej osiągają pozycje menedżerskie.

Arabscy akademicy często pracują w pedagogice i oświacie, co spowodowane jest głównie trudnościami w znalezieniu pracy odpowiadającej ich uniwersyteckiemu wykształceniu. Według danych z 2001 roku, 37% z nich pracowało w oświacie, podczas gdy, dla porównania, odsetek akademików żydowskich pracujących w tym sektorze wyniósł zaledwie 15%. Należy dodać, że liczba arabskich nauczycieli pracujących w szkołach i przedszkolach żydowskich jest bliska zeru. Większość z nich pracuje w oświacie arabskiej. W większości przypadków w szkołach żydowskich nawet arabski nie jest nauczany przez Arabów.

Ekonomiczną przepaść między Arabami a Żydami najwyraźniej odzwierciedla sytuacja w branży nowych technologii (high-tech) – najbardziej prestiżowej gałęzi izraelskiego przemysłu. Od początku ubiegłej dekady zaawansowane technologie uchodzą za awangardę inicjatywy i postępu technicznego. W ciągu ostatnich dwudziestu lat Izrael stał się w tej dziedzinie potęgą na skalę światową, co pokazuje m.in. ilość inicjatyw *start-up* zakupionych za miliony dolarów przez gigantów technologicznych z całego świata; stałe zapotrzebowanie na profesjonalistów w dziedzinie oraz oferowane im atrakcyjne zarobki.

Niewielki odsetek izraelskich arabów pracujących w branży kłuje w oczy. W 2006 roku, według danych stowarzyszenia „Sikkuj" (hebr. szansa – stowarzyszenie działające na rzecz równości Żydów i Arabów w Izraelu), w branży

nowych technologii zatrudnionych było 207 tysięcy ludzi, z czego 6000 Arabów, czyli zaledwie 2,8%, mimo iż Arabowie stanowią jedną piątą populacji kraju. Skąd ta przepaść? Po części bierze się to z barier, które Arabowie napotykają na swojej drodze. Wielu Żydów dwa razy zastanowi się, zanim zatrudni Araba. W żydowskim społeczeństwie nadal obecny jest strach przed innym, zwłaszcza przez Arabem, powodowany stereotypami zrodzonymi przez historyczny konflikt między dwiema nacjami. Dlatego nawet nie będący rasistą Żyd może z pobudek niemerytorycznych odmówić przyjęcia do pracy Araba. Arab postrzegany jest bowiem jako „nie-swój", a jego ogólny obraz jest negatywny. Często o odrzuceniu jego kandydatury decyduje fakt, że pracownik miałby dostęp do zastrzeżonych danych. Część winy leży po stronie arabskich kandydatów do pracy. Na rozmowach kwalifikacyjnych często brak im pewności siebie, co stanowczo zmniejsza ich szanse na otrzymanie pracy. Inżynierów arabskich jest też mniej niż żydowskich, gdyż arabski system oświaty jest po prostu słabszy. Ministerstwo oświaty nie poważa arabskich szkół, a i te same nie traktują się poważnie – niewielu uczniów zdaje maturę i to właśnie tam zaczyna się ich ciąg porażek. W rezultacie pracownicy branży twierdzą, że Arabowie przychodzą na rozmowy kwalifikacyjne gorzej przygotowani i brak im pewności siebie.

Kolejną barierą jest miejsce zamieszkania. Większość Arabów mieszka na północy, podczas gdy przemysł high-tech kwitnie w centrum kraju. Wiele firm odrzuca kandydatów mieszkających w oddalonej miejscowości na północy, nawet jeśli ci zobowiążą się przeprowadzić do centrum po otrzymaniu posady. Stan ten potwierdza większa ilość Arabów pracujących w branży w Hajfie niż w Tel Awiwie. Ponadto w branży nowych technologii powszechne jest zjawisko „kolega przyprowadza kolegę". Najczęściej kolega to ktoś, z kim dorastało się w jednej dzielnicy, uczyło w szkole czy służyło w wojsku. W konsekwencji większość pracowników danej firmy pochodzi w istocie z jednej społeczności.

Być może jednak przede wszystkim przepaść ta jest odbiciem przepaści kulturowej między Arabami a Żydami. U podstaw sukcesu w sektorze nowych technologii leży nonkonformistyczne myślenie, zakorzenione od wieków w tradycji żydowskiej, choćby w nauce Talmudu, której istotą jest kazuistyka i odwracanie argumentów, a więc myślenie kreatywne i niekonwencjonalne. Nie jest to jednak wyłącznie domeną szkół religijnych – także świecki system oświaty promuje myślenie, kreatywność, konkurencyjność i ambicję. Dzieci od małego uczone są formułować nowe idee, spierać się, improwizować. W przeciwieństwie do tego kultura arabska wychowuje do posłuszeństwa, konserwatyzmu, chodzenia utartym szlakiem i często nie propaguje sukcesów indywidualnych. Tendencja do współzawodniczenia silniej widoczna jest u arabskich chrześcijan niż u muzułmanów, również ze względu na ogólnie

panujące przekonanie, że dla sukcesu w życiu koneksje ważniejsze są niż talent i kreatywne myślenie.

Przemysł budowlany to jedna z najważniejszych dziedzin, w które angażują się arabscy przedsiębiorcy, zarówno ze względu na wielkie inwestycje arabskiej populacji w budowę domów mieszkalnych, jak i ze względu na okresy wzrostu na żydowskim rynku budowlanym. Arabscy podwykonawcy umiejscowieni są na dnie zawodowej piramidy: zajmują się budową, wykopami i robotami ziemnymi, betoniarstwem i kamieniarstwem, kładzeniem rur, kanalizacją i melioracją oraz pracami drogowymi. Wyraźnie brak ich w gałęziach przemysłu wymagających wysokich kwalifikacji i znajomości zaawansowanych technologii. Arabscy przedsiębiorcy, ze względów bezpieczeństwa, nie są też dopuszczani do rządowych inwestycji budowlanych i infrastrukturalnych.

Z natury rzeczy, zasięg działalności większości przedsiębiorców budowlanych jest znacznie ograniczony w porównaniu do firm izraelskich. Najczęściej są oni angażowani jako podwykonawcy przez duże firmy w sektorze żydowskim lub jako wykonawcy małych inwestycji w miejscowościach arabskich i żydowskich. Firmy budowlane są przeważnie przedsiębiorstwami rodzinnymi lub przynajmniej opierają się na koneksjach rodzinnych; zatrudniają niewielu etatowych pracowników i nie wymagają dużej inwestycji kapitału. Wielu przedsiębiorców rozpoczyna karierę jako robotnicy wykwalifikowani w firmie budowlanej, z czasem wybijając się na biznesową niezależność.

Tylko w jednej, co ciekawe – prestiżowej – profesji na rynku, nie istnieje przepaść między Żydami a Arabami: w medycynie. W izraelskiej służbie zdrowia, zarówno publicznej jak i prywatnej, zatrudnione są tysiące lekarzy arabskich. Zdecydowana większość z nich pracuje w ośrodkach zdrowia położonych nieopodal skupisk społeczności arabskiej, na północy kraju (HaEmek w Afuli, Poria w Tyberiadzie, Rambam w Hajfie, Hillel Jaffe w Haderze, szpital w Neharii), na południu i na Negewie (Barzilai w Aszkelonie, Soroka w Ber Szewie) i w centrum (Meir w Kfar Saba), ale również w centrum Gusz Dan (Rabin w Petach Tikwie, Ichilow w Tel Awiwie, Szeba w Tel HaSzomer). Rzut oka na rozkład zasobów ludzkich w dużych ośrodkach zdrowia wystarczy, by odkryć wielu arabskich dyrektorów oddziałów, ordynatorów, wykładowców na wydziałach medycyny, a nawet jednego dyrektora państwowego szpitala.

Namacalnym dowodem na romans ludności arabskiej z zawodem lekarza jest Kafr Kara w Wadi Ara. We wsi mieszka co najmniej 137 kardiologów, ginekologów, neurologów, dentystów i lekarzy rodzinnych. Według prostego rachunku, w Kafr Kara jeden lekarz przypada na 145 mieszkańców, co daje dwukrotnie lepszy wynik niż na Zachodzie. Należy do nich dodać około 50 studentów medycyny, z których wielu studiuje za granicą (dane z 2007 roku).

Dlaczego tak się dzieje? Zgodnie z jedną opinią, medycyna to jedyny zawód, w którym praktycznie nie istnieją bariery dla elit arabskich i można odnieść sukces bez protekcji. Zgodnie z inną opinią, w przeciwieństwie do większości prestiżowych profesji, w medycynie kwestia języka nie odgrywa aż tak istotnej roli. Być może również medycyna bardziej niż cokolwiek innego pomaga uwolnić się od stereotypów i przesądów, gdyż często rodzi bezpośrednie i przyjazne relacje między lekarzem a pacjentem.

Coraz więcej arabskiej młodzieży przyciąga również opieka nad chorymi w szpitalach, przychodniach, domach starców i instytucjach opieki. W 2007 roku opublikowane zostały wyniki badań, przeprowadzonych na reprezentacyjnej próbie 100 pielęgniarek pracujących w różnych sektorach służby zdrowia – 50% w sektorze arabskim i 50% w żydowskim. Badania pokazały, że 33,2% wszystkich pielęgniarek stanowiły pielęgniarki arabskie. Zawód pielęgniarki jest zatem jedną z niewielu profesji, w której panuje arabsko-żydowska symbioza i atmosfera równości.

CZY IZRAELSCY ARABOWIE SĄ BEZROBOTNI I BIEDNI?

Izraelski dyskurs społeczny o biedzie i jej znaczeniu, prowadzony na najrozmaitszych scenach (artykuły, badania, felietony w prasie, seminaria i konferencje itp.), jest w swojej większości ubogi, płaski i podatny na manipulacje ze strony osób zainteresowanych, ponadto brak mu gruntownego zrozumienia problemu biedy i jej złożonych konsekwencji.

Obraz biedy i bezrobocia w społeczności arabskiej budowany jest zarówno przez badaczy, jak i przez szeroką społeczność, głównie na podstawie danych Centralnego Biura Statystycznego oraz Narodowego Instytutu Ubezpieczeń (*Ha-Mosad le-Bituach Leumi*, w tym zwłaszcza na podstawie publikowanego przezeń „Raportu o biedzie". W oparciu o dane oficjalne rysuje się pozornie ponury obraz. Na przykład „Raport o biedzie" z 2007 roku podaje, że z danych o dochodach przed wypłatą zasiłków (gwarantowanego minimalnego dochodu, zasiłku dla bezrobotnych, dodatków na dzieci) i potrąceniem podatków wynika, że 58,3% rodzin w sektorze arabskim (wobec 28,3% w żydowskim) żyje w biedzie. Dzięki zasiłkom, a więc pomocy państwa, 11,8% z nich zostaje podniesione ponad próg biedy. W sumie w 2007 roku, po wypłaceniu zasiłków, liczba biednych rodzin w arabskim sektorze wyniosła 143.000, czyli 51,4% ogółu rodzin arabskich w Izraelu.

„Raport o biedzie" podaje zestawienie Żydów i Arabów według podziału na dystrykty. Wynika z niego, iż w 2007 roku ponad 40% rodzin arabskich żyło w biedzie (w Dystrykcie Jerozolimy i Dystrykcie Południowym liczba ta

sięgnęła 70%), wobec 30% ubogich rodzin żydowskich. Gdy wziąć pod uwagę ilość ludzi, a zwłaszcza ilość biednych dzieci, uzyskuje się jeszcze bardziej ponury obraz, gdyż średnia ilość dzieci w rodzinie arabskiej przewyższa ilość dzieci w rodzinie żydowskiej. Według danych z 2007 roku, ponad 50% dzieci arabskich żyło w biedzie (ponad 70% w Dystrykcie Jerozolimy). Wśród Żydów (z wyjątkiem Dystryktu Jerozolimy) współczynnik ten wyniósł mniej niż 30%.

Sytuacja społeczno-ekonomiczna poszczególnych samorządów lokalnych szacowana jest według koszyków. Samorządy, których sytuacja społeczno-ekonomiczna jest najgorsza, zaliczane są do pierwszego koszyka; te, których sytuacja jest najlepsza, tworzą koszyk dziesiąty. Według danych Centralnego Biura Statystycznego z 2004 roku, samorządy arabskie znajdują się w krytycznym stanie: 45% z nich lokują się w dwóch pierwszych, a 97% w czterech pierwszych koszykach. 2% z koszyków 6 i 5 spadły o jeden stopień niżej. W koszykach 5 i 6 znajdują się tylko dwie gminy arabskie, a w koszykach 7–10 nie ma żadnego arabskiego reprezentanta.

Jak się ma rzecz z pracą? Według danych z 2006 roku blisko dwie trzecie (60,4%) arabskiej populacji nie pracuje i/lub szuka pracy, co daje odsetek 1,5 razy wyższy od stanu populacji żydowskiej (41,4%). Co więcej, szczególnie niski jest odsetek kobiet funkcjonujących na rynku pracy. W roku 2006 zaledwie było to 19,1% kobiet powyżej piętnastego roku życia. Innymi słowy, cztery na pięć arabskich kobiet znajduje się poza rynkiem pracy.

Czy obraz biedy i bezrobocia w arabskim sektorze jest dokładny i faktycznie aż tak tragiczny? Czy mamy tu do czynienia z instytucjonalną dyskryminacją? Pogłębione badania społeczności arabskiej dowodzą, że obraz, jaki rysuje się z oficjalnych danych, odzwierciedla wprawdzie chroniczny problem sektora, lecz pomiary i oceny, przedstawione przez większość raportów są w najlepszym wypadku częściowe, a w najgorszym – zwodnicze.

W istocie dane dotyczące gospodarki arabskiej w ogóle i pomiarów biedy w szczególności, dotknięte są poważnymi błędami metodologicznymi, które kwestionują samą istotę definicji sektora arabskiego jako sektora nędzy. Nie oznacza to, rzecz jasna, że bieda nie dotyczy Arabów izraelskich. Współczynniki biedy, podawane na podstawie danych zebranych przez oficjalne instytucje, budzą jednak szereg poważnych obiekcji. Poniżej przedstawionych zostanie kilka z nich, stawiających pod znakiem zapytania dane Centralnego Biura Statystycznego i Narodowego Instytutu Ubezpieczeń, na których opierają się media i większość (jeśli nie wszystkie) organizacji społecznych oraz instytucji zajmujących się tą problematyką.

1. **Wątpliwa wiarygodność odpowiedzi w ankietach**. Wielu naukowców wskazuje na to, że wiarygodność odpowiedzi udzielanych przez ankieto-

wanych budzi spore wątpliwości. Arabowie są z natury podejrzliwi w stosunku do czynników państwowych czy instytucjonalnych, w związku z czym nie kwapią się podać pełnych danych odnośnie swoich zajęć i dochodów.

2. **Samowykluczenie**. Większość arabskich kobiet (zwłaszcza muzułmanek) wychodzi w młodym wieku za mąż, poświęcając się założeniu rodziny i opiece nad domem, przez co nie mają czasu na pracę zawodową, nie szukają jej i, siłą rzeczy, nie są zarejestrowane w urzędzie pracy. Faktyczna liczba osób poszukujących pracy jest więc niewielka. Ponadto w tradycyjnych społecznościach nie jest przyjęte, by kobieta wychodziła sama poza wioskę (większość nie prowadzi też samochodu), co zamyka przed nią możliwości zatrudnienia, z racji ograniczonych możliwości zarobkowych w granicach miejsca zamieszkania.
3. **Niewłaściwy pomiar dochodów**. W sektorze arabskim wysoki odsetek prowadzących samodzielną działalność gospodarczą nie rejestruje większości dochodów. Rozmiar czarnego i szarego rynku w sektorze jest ogromny; znaczna, jeśli nie większa część interesów dokonuje się tam bez wystawiania rachunków i informowania stosownych władz. Nie sposób więc ustalić faktycznych zarobków netto danej rodziny. Ponadto niebagatelna część miejsc pracy w sektorze arabskim (być może większość) nie jest zorganizowana w zgodzie z prawem i pracownikom nie są płacone składki przewidziane prawem pracy (urlop, emerytura itd.). W związku z tym w interesie wielu pracodawców arabskich jest nie informować stosownych władz o swoich pracownikach. Także żydowscy przedsiębiorcy i osoby prywatne często zatrudniają Arabów płacąc im gotówką, bez faktur czy odcinka wypłaty. Wielu zwyczajnie wykorzystuje ignorancję i/lub ciężką sytuację materialną arabskich pracowników.

   Błędem jest również mierzenie poziomu życia przez pryzmat dochodów. Generalnie rzecz biorąc, znacznie bardziej miarodajne jest badanie poziomu wydatków, co daje wgląd w siłę nabywczą zarobionych pieniędzy. W sektorze arabskim siła nabywcza na przykład artykułów żywnościowych jest większa, m. in. dzięki systemowi kupowania w ilościach hurtowych. Różnica cen między towarami w hurcie (ryż, strączkowe, herbata, przyprawy) może sięgać nawet 10% w stosunku do tych samych produktów sprzedawanych w małych opakowaniach w supermarketach. Świetny przykład stanowi też wzrost budownictwa mieszkalnego w sektorze arabskim. W każdym miejscu znajdzie się jeden lub kilku rzemieślników, specjalizujących się w określonym fachu związanym z budową i remontami (hydraulika, elektryka itd.). Podczas budowy domu rodzina, przyjaciele i sąsiedzi często angażują się do pomocy. Brat kładzie tynk, kuzyn – podłogę, jeden przyjaciel – fundamenty, inny – załatwia rabat u rzemieślnika. Wzajemna

pomoc jest na porządku dziennym m. in. dlatego, że dom uchodzi za centralny punkt w życiu rodziny; coś, bez czego człowiek nie obejdzie się w życiu (np. nie ożeni się). Specjaliści zbadali, ile kosztuje postawienie domu w sektorze arabskim, i doszli do wniosku, że koszt budowy (wraz z ziemią) wynosi od jednej trzeciej do połowy ceny domu w sektorze żydowskim.

4. **Pomijanie dziedziczonego majątku**. Wiele arabskich rodzin posiada dziedziczony majątek, przede wszystkim prywatną ziemię, który nie jest uwzględniany w statystykach. Według danych stowarzyszenia „Sikkuj", ponad 40% prywatnej ziemi w Izraelu jest w rękach arabskich, co daje dwukrotnie wyższy wynik niż odsetek Arabów w populacji. Na dodatek w obrębie arabskich miejscowości odsetek prywatnej ziemi jest wyższy niż publicznej. Spośród całej ziemi będącej pod jurysdykcją arabskich miejscowości, 45% to działki prywatne. W arabskich miejscowościach Dystryktu Hajfy i Dystryktu Centralnego odsetek ziem prywatnych sięga niemal 60% ziem danej miejscowości. W Dystrykcie Północnym prywatne działki w miejscowościach arabskich stanowią 47% ziem. Współczynniki te są wyższe od danych w miejscowościach żydowskich. Większość Arabów nie przywiązuje wagi do posiadanej przez nich (faktycznie lub potencjalnie) ziemi do tego stopnia, by mierzyć jej wartość rynkową. Wielu również nie potrafi ocenić wartości rynkowej ziemi (sięgającej często bardzo wysokich sum). Dzieje się tak dlatego, że ziemia nie jest traktowana przez nich jako własność prywatna, lecz rodzinna (przechodząca w spadku z ojca na syna) i nie jest ona na sprzedaż; nie ma w zwyczaju zamieniać jej na pieniądze lub inne środki. Wielu nie jest świadomych, że żydowski Izraelczyk, chcąc wybudować lub kupić dom, musi wyłożyć ogromne pieniądze na działkę, której cena stanowi lwią część kosztów całego przedsięwzięcia. Wielu nie wie, że większość nieruchomości w Izraelu nie należy do ich użytkowników (w przeciwieństwie do arabskich właścicieli), lecz są im dzierżawione na 50 lat. Ponadto wiele rodzin arabskich (zwłaszcza mieszkających na wsi) posiada pola lub sady dające im produkty na własny użytek lub na sprzedaż, co również zwiększa rodzinne dochody, choć i one nie są ujmowane przez statystyki.
5. **Pomijanie specyficznego stylu życia**. Ludzie zwykli generalizować, myśląc o biedzie, choć sytuacja świeckiego Żyda o niskich dochodach znacznie odbiega od sytuacji Araba czy ultraortodoksyjego Żyda, mających takie same przychody. Ubogi świecki Żyd jest najczęściej samotny, wyobcowany i niestabilny finansowo, z racji materialistycznego i indywidualistycznego podejścia do życia ludzi jego pokroju. Tymczasem społeczność arabska jest z założenia społecznością rodzinną, która przejmuje odpowiedzialność za swoich członków. Arab o niskich dochodach nie będzie więc

zostawiony na pastwę losu, a jego poziom alienacji będzie znacznie niższy niż ubogiego świeckiego Żyda (w sektorze ultraortodoksyjnym pomoc społeczności często rozciąga się również na bezpośrednią pomoc finansową).

Reasumując, podane powyżej przykłady ukazują niepokojącą przepaść między oficjalnymi danymi a rzeczywistością widzianą gołym okiem. Jeżdżąc po nawet najbardziej zaniedbanych osiedlach arabskich, trudno znaleźć potwierdzenie tezy, jakoby tereny te cierpiały straszną nędzę typową dla Trzeciego Świata. Rzadko można spotkać tam ludzi w łachmanach czy dzieci cierpiące głód. Większość arabskich mieszkańców utrzymuje przyzwoity poziom życia, wielu żyje w przestronnych domach – nawet według kryteriów europejskich. Prawdziwa nędza panuje w obozach Beduinów na Negewie i w kilku dzielnicach biedy w mieszanych miastach (Jaffa, Ramle, Lod czy Akko), których wszyscy mieszkańcy nie stanowią nawet jednej czwartej społeczności sektora.

Również obraz biedy gmin arabskich jest w najlepszym wypadku niepełny. Kto jest winny ciężkiej niedoli pracowników tych gmin? Odpowiedź będzie zależała od tego, kogo się zapyta. Liderzy arabscy twierdzą, iż mają do czynienia z instytucjonalną dyskryminacją ze strony władz. Przedstawiciele ministerstwa spraw wewnętrznych winią arabskie władze lokalne. Ich zdaniem największym problemem jest niepłacenie oraz nieudolne pobieranie podatków od nieruchomości. W efekcie w gminach arabskich pobór podatków wynosi jedynie 4%, podczas gdy w gminach żydowskich sięga 70%, przy średniej 60%.

Badania poziomu konsumpcji, przeprowadzone przez agencje reklamowe i agencje badania rynku, umacniają tezę, że arabskie społeczeństwo w Izraelu nie jest biedne. Badania przeprowadzone przez agencję reklamową „Mutagim" w 2007 roku pokazały, że 72% Arabów izraelskich ma komputer w domu, 55% z nich jest podłączona do internetu. Niemal we wszystkich (97%) arabskich gospodarstwach domowych jest telewizor. 70% posiada kuchenkę mikrofalową, 65% – klimatyzację, 60% – magnetowid lub odtwarzacz DVD, 30% suszarkę do prania i zmywarkę do naczyń. 45% pojechało za granicę przynajmniej raz w latach 2002–2007, 25% jeździ na granicę raz w roku.

Stan rynku nieruchomości także kreuje obraz inny niż zbudowany na oficjalnych danych: zdecydowana większość arabskich obywateli Izraela (92,6%) mieszka w mieszkaniach (domach) własnościowych, co daje wyższy odsetek od populacji żydowskiej (ok. 70%). Wynik ten jest wyższy nawet od wyniku dla dziewiątego decyla społeczności żydowskiej, wynoszącego 84,4%. Ponadto z danych firmy Mosaic (iGeo), zajmującej się badaniami rynku, wynika, że 15% domów w sektorze arabskim należy do warstwy najbardziej wartościo-

wych w Izraelu, to jest wycenianych na ponad 450 tys. dolarów. Około 50% arabskich nieruchomości mieszkalnych usytuowało się na średnim poziomie 150 tys.–250 tys. dolarów. Zaledwie 25% zaliczono do najniższej warstwy, wartej poniżej 150 tys. dolarów. Wniosek płynący z tej klasyfikacji jest taki, że jedynie co czwarta mniej więcej rodzina w sektorze mieszka w warunkach cechujących w Izraelu warstwę biedną.

Ponadto badania nad biedą przeprowadzone na całym świecie wskazują na fakt, że bieda wyraża się przede wszystkim w niedoli psychicznej, poczuciu sięgnięcia dna, braku satysfakcji z życia i beznadziei. Tymczasem badania opinii społecznej przeprowadzone przez Centralne Biuro Statystyczne w 2006 roku zapytały ankietowanych o ich poczucie satysfakcji z życia. 76% muzułmanów izraelskich i 85% żydów odparło, że jest usatysfakcjonowane (lub bardzo usatysfakcjonowane) z życia. Muzułmanki usatysfakcjonowane są bardziej (79%) z ich życia niż muzułmanie (72%). Sytuacja materialna satysfakcjonuje 39% muzułmanów i 56% żydów. Ponad połowa muzułmanów (52%) stwierdziło, że ich sytuacja materialna poprawi się w najbliższych latach, a 60% oceniało, że ich życie stanie się lepsze (wobec 51% żydów).

Należy podkreślić, że w sektorze arabskim są biedni ludzie i przypadki nędzy, ale zdecydowanie nie można mówić o sektorze biedy, a na pewno nie biedy rodem z Trzeciego Świata. Można oczywiście stwierdzić, że biedny Arab jest „relatywnie biedny", to znaczy w porównaniu z innymi grupami społecznymi w Izraelu. Zdaje się jednak, że większość „rzeczników ubogich" wśród arabów generalnie ignoruje ów wymiar porównawczy. A przecież w porównaniu do środowiska ultraortodoksyjnego czy etiopskiego, a nawet w porównaniu do niemałego środowiska rosyjskojęzycznego oraz peryferiów żydowskich, sytuacja Arabów wcale nie wypada źle (w statystycznym uogólnieniu). Powyższe dane dowodzą więc, że z perspektywy historycznej i międzynarodowej, większość Arabów izraelskich jest daleko od życia w biedzie i codziennego zmagania się z niedolą materialną i duchową na podobieństwo Trzeciego Świata.

W praktyce w Izraelu nie ma grup takiej nędzy, gdzie ludzie mieszkają na ulicach, żebrzą i walczą o chleb. Stosunkowo niewielu jest też bezdomnych siedzących na chodnikach i topiących swój smutek w alkoholu (powszechny widok w krajach zachodnich).

Większość Arabów, i oczywiście zdecydowana większość ich liderów, unika pogłębionej dyskusji na temat biedy, w obawie przed obaleniem powszechnego wyobrażenia o „sektorze defaworyzowanym". Poczucie dyskryminacji i defaworyzacji do tego stopnia zakorzeniło się w ich świadomości, że stało się nierozerwalną częścią arabskiej tożsamości. W rezultacie większość zdaje się ignorować inne społeczności w kraju cierpiące biedę w nie mniejszych roz-

miarach niż Arabowie, a często i w większych (np. ultraortodoksi czy Etiopczycy). Większość z nich tłumaczy też arabską biedę dyskryminacją na tle rasistowskim.

Przepaść między obrazem przedstawianym przez Arabów (zwłaszcza liderów arabskich w kraju) a faktyczną sytuacją niepokoi wielu Żydów, wierzących, że jest to jeden z czynników wpływających na trwanie napięcia między dwoma sektorami. Przypomina to lekko chorego człowieka, wrzeszczącego jakby miał zaraz umrzeć – taki chory postrzegany jest jako hipochondryk, a to z kolei znacznie zmniejsza motywację otoczenia do leczenia go i sprawia, że nikt nie daje mu wiary, nawet gdy faktycznie cierpi.

NOWY KONSUMENT ARABSKI

Na przestrzeni wielu pokoleń cała sprzedaż w społeczności arabskiej miała miejsce na lokalnych i regionalnych targowiskach, jarmarkach i bazarach. Część targowisk była stacjonarna, część okresowa i ruchoma. Na niektórych targowiskach handlowano jedynie suchymi bądź świeżymi artykułami żywnościowymi, na innych trzodą, przyprawami, tkaninami, dywanami, rękodziełem i innymi produktami, które miały jakąkolwiek wartość w handlu wymiennym. Modernizacja, którą społeczność arabska przeszła w dwóch ostatnich dekadach, zepchnęła targowiska na margines życia gospodarczego, a ich miejsce zajęły lokalne sklepy oraz centra handlowe w sektorze żydowskim. W zwyczajach konsumpcyjnych mniejszości arabskiej w Izraelu nastąpiły ostatnio radykalne zmiany. Niedawne badania dowodzą, że arabski klient staje się coraz bardziej czuły na punkcie jakości marki oraz zabiegów marketingowych, takich jak promocje, prezentacja i lokacja produktu (opakowanie, oznaczenie, reklama itp.).

Wszystkie agencje reklamy i badań rynku donoszą o rewolucji konsumpcyjnej w sektorze arabskim, widocznej w przejściu od kupowania podstawowych, nieprzetworzonych i niemarkowych produktów, do produktów przetworzonych i dóbr luksusowych coraz lepszych marek; od konsumpcji skupionej na artykułach żywnościowych i ubraniach, po kupna dóbr zbywalnych (sprzęt elektryczny i elektroniczny, samochody, wakacje za granicą itp.). Rosną wydatki na media, rozrywkę, samorealizację, zdrowie, edukację i inwestycję w dzieci. Poniższe dane świetnie ilustrują ten proces: 33% gospodarstw domowych kupuje gotowe posiłki; 40% – produkty dietetyczne; 51% młodych matek karmi swoje dzieci substytutami matczynego mleka.

Główną odpowiedzialność za zmianę arabskiej kultury konsumpcji ponosi młode pokolenie. Według dostępnych danych, zdecydowaną większość sek-

tora arabskiego stanowią młodzi. Jak wynika z danych Centralnego Biura Statystycznego (2006), ponad 75% populacji to młodzi ludzie poniżej 35. roku życia. Około 200.000 spośród nich to młodzież w wieku 12–18 lat: nowe pokolenie, kształtujące nowe wzorce konsumpcji. Większość młodych ludzi pragnie żyć tak, jak ich rówieśnicy na Zachodzie. Cenią sobie wolność, niezależność, edukację, muzykę, rozrywkę, romantyczne związki, lecz w praktyce zmagają się z niewielką paletą możliwości i dużą dozą ograniczeń. Młodzieżowy bunt ma miejsce również wśród nich, jednakże na skalę mniejszą niż w rozwiniętych społeczeństwach zachodnich, czego przyczyną jest wpajany im od małego szacunek i pokora wobec starszych pokoleń oraz liderów.

Wielu młodych ludzi odwiedza często centra handlowe i najczęściej sami kupują sobie ubrania czy telefony komórkowe. Według dostępnych danych, młody Arab przoduje na tle innych grup w zainteresowaniu nowinkami technicznymi. W 2006 roku badanie instytutu Mutagim ujawniło, że 85% Arabów w wieku 18–35 lat posiadało telefon komórkowy, 15% z nich miało telefon trzeciej generacji, a 68% – domowy komputer.

Równie ważne jest dla nich ubieranie się według ostatniej mody, choć w ramach pewnych granic. Mimo wszystko każdego wieczora muszą wrócić do wioski i zmierzyć się z krytycznym spojrzeniem przechodniów. Młode Arabki raczej nie kupią sobie koszulki odsłaniającej brzuch czy spódniczki mini, chłopcy postarają się nie wyglądać zbyt wyzywająco. Małą popularnością cieszy się tu również tatuaż i piercing.

Mimo to, wyraźny jest wpływ młodych ludzi na wzorce konsumpcji w sektorze, przede wszystkim w dziedzinie mody. Młodzi są znacznie bardziej ekstrawertyczni od starszego pokolenia i w wielu przypadkach przekraczają budżet, co niejednokrotnie jest źródłem konfliktu z rodzicami, zwłaszcza na tle urządzanych przez nich niezwykle wystawnych wesel.

Prawdziwa przepaść między starszym a młodszym pokoleniem istnieje jednak we wszystkim, co dotyczy surfowania w internecie. Według danych instytutu badawczego TGI z 2008 roku, 64% populacji arabskiej korzysta z internetu. Do wiodących portali należą Panet, Farfesh, Yahala, bokra.net. Panet, najpopularniejszy portal arabski w Izraelu, założony w 2002 roku jako strona internetowa tygodnika „Panorama", stał się symbolem zawrotnego sukcesu i dowodzi głębokości, do jakiej internet przeniknął sektor arabski. Panet należy do pierwszej dziesiątki najpopularniejszych stron internetowych w państwie Izrael. Google Trends podaje, że Panet ma więcej wejść niż Tapuz i nrg. Badania instytutu Geocartography z listopada 2008 roku stwierdziły, że 35% arabskich użytkowników internetu ustawiło Panet jako ich stronę domową, drugą pozycję zajął Google. Również Facebook zdobywa coraz większą popularność w kręgu młodych Arabów (jak wynika z badań

instytutu Mutagim z 2010 roku, do Facebooka dołączyło co najmniej 196.268 izraelskich Arabów).

Przepaść pomiędzy młodym a starszym pokoleniem internautów jest ogromna. O ile wśród młodzieży w wieku 18–24 lat około 90% korzysta z internetu, to już w grupie ludzi mających 45–54 lat współczynnik ten spada do 40%, a w grupie +65 do zaledwie 12%. Popularność internetu jest więc odwrotnie proporcjonalna do wieku. Wiadomo też, że około 60% internautów nie pisze w Sieci po arabsku. Używają hebrajskiego (18%), arabskiego pisanego czcionką łacińską (25%) lub angielskiego (15%). Dane te dają do myślenia, jeśli wziąć pod uwagę tradycyjne różnice między arabskim pisanym i mówionym – okazuje się, że internet zbliża je ku sobie, będąc środowiskiem, w którym kształtuje się nowoczesny język arabski, będący mieszanką tradycyjnego arabskiego, hebrajskiego, angielskiego i kodów ogólnie przyjętych w komunikacji e-mailowej czy esemesowej.

CZY ARABOWIE SĄ DYSKRYMINOWANI?

Umacnianie się poczucia dyskryminacji i promowanie kultury skargi nie powinno przesłonić faktu, że dyskryminacja i ucisk Arabów przez Żydów obecne są na wielu płaszczyznach życia. Wprawdzie inne grupy społeczeństwa izraelskiego (przede wszystkim ultraortodoksi, Etiopczycy i Druzowie) czują się dyskryminowane i kultywują zawiść względem starej społeczności żydowskiej, więc Arabowie nie mogą rościć sobie prawa do oryginalności, lecz faktycznie ich sytuacja często jest znacznie trudniejsza niż innych. Składają się na to trzy przyczyny: bycie poza szeroką rodziną żydowską, mówienie innym pierwszym językiem (nie hebrajskim) oraz bycie świadomie kojarzonym przez Żydów z grupą uważaną za wrogą Izraelowi (Arabowie ogólnie i Palestyńczycy w szczególności).

W praktyce dyskryminacja – każda dyskryminacja – z definicji nie jest czymś wymiernym, często trudno ustalić jej granice i może być niewidoczna gołym okiem. Ponadto również protestujący przeciwko dyskryminacji mają problem ze wskazaniem na specyficzny czynnik dyskryminacyjny. Przyczyna jest następująca: ktoś, kto dyskryminuje, robi to najczęściej skrycie, czasem nawet nie będąc tego świadomym. Wprawdzie tu i ówdzie można dostrzec objawy jawnej dyskryminacji, jak na przykład w przypadku wywłaszczania właścicieli ziemskich w miastach arabskich, lecz w większości przypadków dyskryminacja, zarówno indywidualna, jak i instytucjonalna, czyniona jest skrycie, tak że trudno jednoznacznie powiedzieć: kto, gdzie i kiedy. To samo odnosi się do dyskryminacji kobiet przez mężczyzn albo czarnych przez białych.

Zaskakujące, ale do tej pory nie przeprowadzono badań empirycznych potwierdzających dyskryminację Arabów na rynku pracy. Być może po prostu każdy, kto zna dobrze styl życia w Izraelu i światopogląd większości Izraelczyków, wie, że gdy Żyd i Arab starają się o tę samą posadę, szanse Żyda są wielokrotnie wyższe. W 2006 roku opublikowana została historia arabskiego informatyka, którego każde podanie o pracę w zawodzie było odrzucane. Dopiero gdy to samo podanie wysłał pod fałszywym imieniem „Jechiel", zostało ono przyjęte, a on zaproszony na rozmowę kwalifikacyjną.

Bez wątpienia tłem jego problemów zawodowych były stereotypy i przesądy. Ich powszechność potwierdzają również liczne badania. Przykładem może posłużyć ankieta przeprowadzona przez Geocartography w 2006 roku na zlecenie Centrum do Walki z Rasizmem. Pokazała ona, że połowa populacji żydowskiej czuje obawę i niepokój na dźwięk języka arabskiego. 18% odczuwa nienawiść względem Arabów, 68% nie chciałoby mieć arabskiego sąsiada, 46% nie chciałoby, żeby Arab odwiedził ich w domu, a 41% popiera rozdział Żydów i Arabów w miejscach rozrywki. Wsparcie dla idei separacji rośnie wraz ze spadkiem dochodów i wzrostem poziomu religijności. Separację popierają częściej Żydzi wschodni (hebr. *mizrachim* – Żydzi wywodzący się z krajów arabskich) niż aszkenazyjczycy.

63% Żydów zgadza się ze zdaniem, że „Arabowie przedstawiają zagrożenie dla bezpieczeństwa i demografii Izraela", natomiast 31% jest odmiennego zdania. Najwięcej identyfikujących się z cytowanym zdaniem rekrutuje się z kręgów religijnych, ultraortodoksyjnych, imigranckich i spośród ludzi o niskich dochodach. 40% sądzi, że „państwo powinno zachęcać Arabów do emigracji"; 52% jest innego zdania. 34% zgadza się z twierdzeniem, że „kultura arabska jest mniej wartościowa niż izraelska", jednakże 57% utrzymuje coś przeciwnego (za artykułem Eliego Aszkenaziego, „68% Żydów nie chce arabskiego sąsiada", „Haarec", 22 marca 2006).

Należy podkreślić, że opinie te nie są zakotwiczone w ideologii rasistowskiej, dzielącej ludzi na lepszych i gorszych (choć widoczna jest korelacja między religijnością a brakiem tolerancji w Izraelu). Wynikają one raczej z utożsamiania Arabów izraelskich z milionami Arabów i muzułmanów z zagranicy, widzących w Izraelu wroga i jawnie nawołujących do jego unicestwienia, czego efektem jest odczuwana przez liczną grupę izraelskich Żydów mieszanina lęku i odrazy.

Wielu Żydów nie zgadza się podlegać arabskiemu przełożonemu, a nawet pracować w jednej grupie z Arabami. W wielu przypadkach nie wynika to z pobudek etnicznych, lecz z powszechnego postrzegania służby wojskowej jako koniecznego warunku przyjęcia do pracy, jednak w praktyce to głównie Arabowie cierpią z tego powodu.

Znaczna niedoreprezentacja Arabów jest również widoczna w służbie publicznej. Arabscy obywatele Izraela od pięciu dekad próbują zaangażować się w służbę publiczną i podejmować pracę w państwowych przedsiębiorstwch w wymiarze odpowiadającym ich liczebności. Mimo to odsetek arabskich pracowników w służbie państwowej w 2005 roku (na podstawie badań instytutu Sikkuj) wyniósł zaledwie 5,7% (3.251 spośród 57.085 zatrudnionych), choć społeczność arabska stanowi około 20% populacji państwa. Na 55 tysięcy pracowników zatrudnionych w przedsiębiorstwach rządowych Arabowie stanowili mniej niż 1%. Wśród 557 członków rad nadzorczych państwowych spółek znalazło się jedynie 54 Arabów, to jest 9,7% – połowa odsetka populacji. Rok później sytuacja nie była lepsza. Z opublikowanego we wrześniu 2007 raportu końcowego Komisji Służby Publicznej (*Neciwut Szerut Ha-Medina*) na rok 2006 wynikło, że w końcu tego roku w służbie publicznej zatrudniono 3.389 Arabów izraelskich, co stanowiło 5,9% wszystkich pracowników służby publicznej (57.267).

Knestet, rząd i żydowskie media próbują walczyć z defaworyzacją Arabów poprzez prawodawstwo, uchwały i krytyczne artykuły, ale jak dotąd bez większych rezultatów. Na początku 2004 roku Komisja Służby Publicznej złożyła raport Komisji Ustawodawczej Knesetu (*Waadat ha-Chuka*), w którym podała, że mimo uchwalenia prawa o proporcjonalnej reprezentacji, obowiązującego już od trzech lat, Arabowie stanowią zaledwie 6,1% pracowników ministerstw. Okazało się też, że Ministerstwo Handlu i Pracy nie promowało części programu, dotyczącej współpracy arabskich osiedli z parkami przemysłowymi.

Arabowie izraelscy nie mają proporcjonalnej reprezentacji we władzach Histadrutu, w Izraelskim Związku Przemysłowców (*Hitachdut Ha-Taasjanim Be-Israel*) oraz w innych organizacjach ekonomicznych i semi-ekonomicznych. Przemysł strategiczny (zbrojeniówka, przemysł lotniczy) oraz wiele znaczących przedsiębiorstw są zamknięte dla pracowników arabskich ze względu na podwyższony status bezpieczeństwa. Przyczyną nie jest więc dyskryminacja, lecz kwestia bezpieczeństwa państwowego, choć w praktyce efekt jest taki, że wiele gałęzi przemysłu inżynieryjnego jest dla Arabów niedostępnych.

Nawet jeśli istnieje poważna dyskryminacja Arabów w przemyśle, ekonomii i służbie publicznej, należy zadać pytanie, do jakiego stopnia jest to główny czynnik wpływający na niedoreprezentację Arabów na rynku pracy. W odpowiedzi wymienić można wiele przyczyn innych niż dyskryminacja. Przykładem może być ograniczona mobilność, spowodowana naturalną wśród Arabów tendencją do mieszkania w pobliżu krewnych; przywiązanie do życia w społeczności i wola mieszkania obok szerokiej rodziny uniemożliwia elastyczność na rynku pracy.

Ponadto niejednokrotnie zachowanie, które na pierwszy rzut oka wygląda jak dyskryminacja powodowana stereotypami, jest w istocie czymś innym.

Przykładowo, żydowski przedsiębiorca poszukujący sprzedawcy może preferować kandydata żydowskiego, mniej uzdolnionego do tego stanowiska niż kandydat arabski, wierząc, że żydowscy klienci łatwiej nawiążą kontakt z żydowskimi sprzedawcami i na odwrót (przekonanie to podzielają zresztą arabscy pracodawcy, zatrudniający Arabów ze względu na fakt, iż odbiorcą ich usług i towarów są Arabowie). Z punktu widzenia przedsiębiorcy mowa o decyzji czysto biznesowej, choć kandydat arabski może odnieść fałszywe wrażenie, że decyzja wypłynęła z pobudek rasistowskich. Można zatem oskarżyć żydowskiego pracodawcę o strach przed utratą klientów, bądź o zmarnowanie szansy na wniesienie skromnego wkładu w zmniejszenie wzajemnej wrogości dwóch narodów, lecz nie o dyskryminację rasistowską. Wielu Żydów wpada w tę pułapkę, niesprawiedliwie tłumaczoną przez Arabów jako rasizm. Można przyjąć, że w analogicznej sytuacji przedsiębiorca arabski postąpiłby tak samo. Również pobudki byłyby te same lub przynajmniej podobne. Należy też pamiętać, że w izraelskiej rzeczywistości to Arabowie szukają pracy na żydowskim rynku, a nie na odwrót. Sytuacja ta rodzi rażący brak symetryczności, podsycający poczucie defaworyzacji.

Służba wojskowa stanowi ramy, w których młodzież żydowska uczy się, jak rozwijać się w życiu i osiągać zamierzone cele, zdobywa doświadczenie i umiejętności w rozmaitych zawodach, a także nawiązuje znajomości, które pomogą jej w dalszym życiu. W CV izraelskiego Araba brakuje tego rozdziału, co zdecydowanie osłabia jego pozycję wyjściową na cywilnym rynku pracy i komplikuje jego sytuację życiową.

Kolejnym czynnikiem wpływającym na przepaść na rynku pracy między Żydami a Arabami jest tak zwany „współudział ofiary". Samowykluczenie jest jedną z przyczyn nieskładania przez Arabów podań do służby cywilnej czy pracy w przedsiębiorstwach zarządzanych przez Żydów. Mówią często: „nie dość, że z góry będą preferować kandydata żydowskiego, to jeszcze nikogo tam nie znam, nie mam znajomości, a więc na pewno mnie mnie przyjmą". Poczucie beznadziei pozbawia ich umiejętności podjęcia ryzyka oraz determinacji do walki o poprawę swojego losu, a więc wydatnie zmniejsza ich szansę na osiągnięcie sukcesu w karierze zawodowej, zgodnie z zasadą, że kto nie gra – nie wygra. Swoją drogą, podobnie wyglądała w przeszłości sytuacja kobiet na rynku pracy. Brak równości wynikał przede wszystkim z faktu, że kobiety nie aplikowały o ambitne posady na rynku. Obecnie nastąpiła znaczna poprawa w porównaniu z tym, co było niegdyś, i coraz więcej kobiet ośmiela się walczyć o posady, które do niedawna były wyłączną domeną mężczyzn. Ponadto, większość Arabów wysyłając swoje CV, nie dba o profesjonalny styl czy o podkreślanie wyznaczników ich statusu. Wychodzą raczej z błędnego założenia, że inwestowanie na tym polu nie ma sensu, gdyż istotne znaczenie ma treść

resume, a nie jego styl czy forma. Nie są wystarczająco świadomi (z powodu ich kulturowej alienacji i braku doświadczenia) ważności wizerunku (opakowania); kody mobilności i selekcji są im obce. Oto przykład: instytucja akademicka, w której studiowałeś, jest ważnym symbolem statusu w Izraelu. Arab z wyższym wykształceniem będzie sądził, iż zdobywając dyplom, pokonał już wszystkie przeszkody. W praktyce jednak, w procesie selekcji kandydatów do posady w służbie cywilnej sprawdza się również, między wierszami, u kogo się uczyłeś, jaki masz dyplom, kto cię rekomenduje i tym podobne.

Wielu Arabów, w tym również ci z maturą, a nawet z dyplomami uniwersytetów, słabo władają hebrajskim – problemy sprawia zwłaszcza hebrajski pisany. Fenomen ten znany jest dobrze wykładowcom akademickim; studenci i studentki mówiący arabskim, ambitni i zmotywowani do nauki, posługują się w piśmie łamanym hebrajskim na poziomie szkoły podstawowej. Tymczasem znajomość języka stanowi warunek konieczny dla rozwoju kariery, a brak znajomości równa się porażce już na samym jej początku.

W dyskusjach na temat dyskryminacji i defaworyzacji, podobnie jak w dyskusji o biedzie, dominuje tendencja ignorowania aspektu porównawczego, który ma ogromne znaczenie w ukazaniu pełnego obrazu spraw. Wielu badających sytuację Arabów izraelskich, świadomie bądź nieświadomie ignoruje komponent porównawczy, będący niezwykle istotny dla zrozumienia czynników powodujących przepaść między Arabami a świeckimi Żydami.

Obserwator patrzący z dystansu, zwłaszcza nie będący świadom procesów, które zaszły w państwie Izrael od jego powstania, może odnieść wrażenie, że Arabowie mieli się dobrze finansowo, dopóki nie przyszli syjoniści i nie zrujnowali im życia. Dane tymczasem wskazują jednoznacznie na wzrost średniej długości życia Arabów izraelskich (niektórzy twierdzą, że w ciągu ostatnich pięciu lat wzrosła nawet o 20 lat) oraz spadek zachorowań i śmiertelności po powstaniu państwa. Obecnie Arabowie izraelscy znacząco wyprzedzają w tych parametrach Arabów państw ościennych.

Aby w pełni poznać stan arabskiego sektora i ustalić, do jakiego stopnia jest on defaworyzowany, należy porównać go ze stanem podobnych mniejszości w państwach zachodnich. Raport końcowy przygotowany przez Unię Europejską pt. „Muzułmanie w Unii Europejskiej – dyskryminacja i islamofobia" porównuje odsetek ubogich Arabów w Izraelu i na świecie. Według danych raportu 68% gospodarstw domowych imigrantów z Pakistanu i Bangladeszu w Wielkiej Brytanii (stanowiących większość tamtejszych muzułmanów) znajduje się poniżej progu biedy, wobec 23% z całej populacji Izraela (według „Raportu o biedzie" Narodowego Instytutu Ubezpieczeń na rok 2007) i ponad 51% rodzin arabskich. Według danych stowarzyszenia Sikkuj na ten sam rok, 45% spośród nich znajduje się poniżej progu biedy. Co gorsza, 73% dzieci

bangladeskich i pakistańskich w Wielkiej Brytanii żyje w biedzie, wobec 31% całej dziecięcej populacji brytyjskiej (w Izraelu: 55,7% dzieci arabskich wobec 20,3% dzieci izraelskich). Według badań Brytyjskiej Izby Handlowej (*British Chambers of Commerce*) z 2007 roku, imigranci z Bangladeszu i Pakistanu zarabiają 182 funty tygodniowo (czyli około 5.820 szekli miesięcznie), wobec 332 funtów zarabianych tygodniowo przez białych (około 10.625 szekli miesięcznie). W tym samym czasie w Izraelu przepaść w zarobkach była znacznie mniejsza, wynosząc przeciętnie 5.230 szekli dla zatrudnionego Araba wobec 7.178 szekli dla Żyda.

Dane dotyczące poziomu bezrobocia wśród Arabów izraelskich podobne są do danych dotyczących muzułmanów w krajach europejskich, a nawet nieco od nich niższe. W roku 2006 poziom bezrobocia w Izraelu wyniósł 8,4% wśród Żydów i 11.5% wśród Arabów. Jak wynika z raportu Unii Europejskiej, poziom bezrobocia w państwach Unii wyniósł, jak następuje: 10% w Niemczech i 25% wśród tamtejszych muzułmanów; 6,5% i (odpowiednio) 16% w Holandii; 5% i 15% w Wielkiej Brytanii; we Francji, według oficjalnych danych, 9% oraz 24% wśród tamtejszych Turków i imigrantów z krajów Maghrebu. Najgorszy wynik odnotowano w Belgii: 7% dla całego społeczeństwa wobec 38% w kręgu belgijskich muzułmanów. Powyższe dane dają jasny obraz: sytuacja Arabów w Izraelu jest niemal pod każdym względem nieporównanie lepsza od sytuacji ich pobratymców w Europie. Wynika z tego, że za nierównością na rynku pracy stoi między innymi (jeśli nie głównie) czynnik kulturowy: islam (a zwłaszcza pozycja kobiety w islamie), nie zaś kwestia wrogości Żydów i Arabów czy żydowskiej hegemonii w Izraelu.

17 sierpnia 2004 roku publicysta Said Al Hamad opublikował w dzienniku „Al-Ajjam", ukazującym się w Bahrajnie, artykuł atakujący panującą w świecie arabskim„kulturę zapóźnienia". Jego zdaniem to właśnie ona – nie zaś imperializm, kolonializm czy globalizacja, z którą walczą arabscy intelektualiści – stanowi realne zagrożenie dla społeczeństwa arabskiego. „Kiedyż wreszcie ockniemy się i zrozumiemy wielkość wyzwania, jakie stanowi kultura zapóźnienia?" – pisał Al Hamad – „Jej klęski są tym dla nas groźniejsze, iż są [intelektualiści] wykazujący się jej zrozumieniem i zawierający z nią przymierze".

OBROŃCY AL-AKSA

Początki Ruchu Islamskiego w Izraelu przypadły na końcowe lata brytyjskiego mandatu. Ruch zaczął organizować się podczas Wielkiego Powstania Arabskiego. W konsekwencji jego porażki wielki mufti Jerozolimy, Moham-

mad Al-Hussaini, zmuszony był udać się na emigrację i lata II wojny światowej spędził w Berlinie, podejmowany przez Hitlera. Znacznie opóźniło to rozwój ruchu, który uzyskał faktyczne poparcie dopiero po wojnie, w dużej mierze za sprawą współpracy muftiego Al-Hussainiego z Bractwem Muzułmańskim, pełniącym rolę ruchu-matki dla wszystkich nowoczesnych ruchów islamskich.

Podczas wojny o niepodległość (1948) również Ruch Islamski poniósł dotkliwe straty. Współpraca z Najwyższym Komitetem Arabskim oraz otrzymywanie pomocy od egipskiego Bractwa Muzułmańskiego doprowadziło do zamknięcia wszystkich instytucji ruchu w państwie Izrael. W latach reżimu wojskowego Ruch Islamski został zdławiony. Kontrolę nad jego instytucjami na Zachodnim Brzegu przejęły władze jordańskie i jedynie w Strefie Gazy ruch przeżywał nieznaczną aktywizację.

Wojna sześciodniowa spowodowała ożywienie społeczności palestyńskiej, zarówno za sprawą OWP, który przekształcił się z organizacji marionetkowej w organizację wojskową, jak i za sprawą palestyńskich ruchów islamskich, w tym także Ruchu Islamskiego w Izraelu. Udział swój miały również kontakty, nawiązanie przez Arabów izraelskich i Arabów z terytoriów, na których zachowały się szczątki politycznych organizacji islamskich. W ramach wznowienia kontaktów wysłano część ludzi Ruchu Islamskiego w Izraelu na nauki w instytucjach religijnych na Terytoriach. Równolegle władze saudyjskie umożliwiły Arabom izraelskim pielgrzymowanie do Mekki.

W 1971 roku Abdullah Nimar Darwish, absolwent wyższej szkoły islamskiej w Nablusie, założył Ruch Islamski w Izraelu. W latach siedemdziesiątych ruch rozwinął sieć instytucji, działających równolegle do instytucji państwowych na rzecz społeczności muzułmańskiej. Ruch zajmował się między innymi kupowaniem komputerów dla szkół, organizacją islamskiej ligi piłkarskiej, organizacją wesel, poradnictwem małżeńskim, zakładaniem klubów, działalnością dobroczynną na rzecz biednych itp.

Równolegle do tych działań grupa liderów ruchu, na czele z Darwishem, założyła Usrat Al-Dżihad (arab. Rodzina Dżihadu), pierwszą muzułmańską organizację terrorystyczną w Izraelu. Przywódcy organizacji zostali zatrzymani w 1979 roku w konsekwencji próby zamachu, co zaowocowało porzuceniem (przynajmniej oficjalnie) przez Ruch Islamski terroru jako narzędzia walki politycznej.

W latach osiemdziesiątych nastąpiło gwałtowne umocnienie Ruchu Islamskiego, wskutek następujących przyczyn:

1. Po porozumieniach pokojowych z Egiptem władze izraelskie zezwoliły na pielgrzymowanie do Mekki.
2. Po rewolucji islamskiej w Iranie Ruch Islamski odnotował wzrost we wszystkich krajach arabskich.

3. Po wojnie sześciodniowej i ponownym zetknięciu się Arabów izraelskich z ich krewniakami z Jerozolimy i terytoriów okupowanych, Arabowie izraelscy odkryli na terytoriach kontrolowanych do niedawna przez Jordanię, silną i zorganizowaną sieć instytucji religijnych, kultywujących jednocześnie kulturę arabską i islamską. Wzajemne wizyty następowały jedna po drugiej, a władze izraelskie, w oparciu o pomoc muzułmańskich urzędników religijnych w Izraelu, znalazły autorytety i sędziów religijnych z Terytoriów, którzy zgodzili się sprawować analogiczne funkcje religijne w Izraelu.
4. Po zawarciu porozumień pokojowych z Egiptem, izraelscy muzułmanie uzyskali dostęp do akademii religijnej Al-Azhar w Kairze.
5. Muzułmanie otrzymali wsparcie finansowe z zewnątrz i zdecydowali się je przeznaczyć na inwestycje w edukację i pomoc społeczną, podobnie jak religijna partia Szas w Izraelu.
6. Swój wpływ mieli również kaznodzieje z Terytoriów, propagujący wśród izraelskich muzułmanów nawrót do islamu i rozprzestrzeniający publikacje religijne sprowadzane z Egiptu. Podobny wpływ na Terytoriach miała również organizacja Hamas.
7. Przepaść ekonomiczna, która narosła w społeczności arabskiej, popchnęła biednych i sfrustrowanych na łono religii.
8. Arabowie izraelscy poczuli rozczarowanie państwami arabskimi, które po raz kolejny ich zawiodły.
9. Rosnąca przepaść gospodarcza i kulturowa między Arabami a Żydami popchnęła wielu spośród nich ku religii, jako oferującej pocieszenie. W miejsce uczucia zawiści, religia rozwija uczucie wyższości, nieoparte na sukcesie w rozumieniu zachodnim.

Wzmocnienie islamu poskutkowało radykalizacją polityczną. W 1981 roku odkryto religijne podziemie działające w Trójkącie. Jego członkowie zostali postawieni przed sądem za posiadanie broni bez zezwolenia oraz podpalanie pól i sadów. Wyrazem wzrostu religijności było też zakładanie lokalnych filii ruchu, organizacji dobroczynnych, wolontariatu itd.

Wraz z wybuchem pierwszej Intifady w 1987 roku Ruch Islamski powołał Radę Pomocy Islamskiej, w celu pomocy potrzebującym na Terytoriach, zwłaszcza bezpośrednio bądź pośrednio poszkodowanym w wyniku działań wojska. W 1995 roku Szabak (*Szerut ha-Bitachon ha-Klali* – izraelska służba bezpieczeństwa) zamknął Radę Pomocy Islamskiej, w ramach retorsji za udzielanie pomocy finansowej rodzinom członków Hamasu, lecz wkrótce otwarto ją ponownie, pod szyldem Rady Pomocy Humanitarnej o podobnych funkcjach. W 1997 roku także ta rada została na krótko zamknięta, a następnie narzucono ograniczenia na jej działalność.

W 1989 roku Ruch Islamski przystąpił do rywalizacji o władzę w arabskich miastach i wsiach. W wyniku wyborów Ruch uzyskał większość w sześciu arabskich samorządach lokalnych oraz znaczący wpływ w wielu innych. Największy sukces Ruch odniósł za sprawą szejka Raeda Salaha w Umm El-Fahm, które stało się tym samym centrum Ruchu Islamskiego w Izraelu. Salah zdołał wykorzystać mit „meczet Al-Aksa w niebezpieczeństwie", według którego jakoby intencją Żydów było usunięcie meczetu ze Wzgórza Świątynnego. Mit ów znalazł pożywkę w rozwoju żydowskiej skrajnej prawicy, nie ustającej w wygłaszaniu radykalnych deklaracji.

W 1996 roku nastąpił rozłam w Ruchu Islamskim na tle sporu ideologicznego w kwestii udziału w wyborach do czternastego Knesetu. Nurt centralny z szejkiem Nimarem Darwishem opowiedział się za udziałem, powołał wspólną listę z Arabską Partią Demokratyczną (*Ha-Miflaga Ha-Arawit Ha-Demokratit*) pod przywództwem Abdulwahaba Darawshe i zdobył dwa mandaty. Drugi nurt, pod przywództwem szejka Raeda Salaha i jego następcy, Kamala Chatiba, zbojkotował wybory. Mimo rozłamu, obie frakcje mienią się Ruchem Islamskim. Raed Salah i członkowie północnego odłamu stanęli na stanowisku, że uczestnictwo w Knesecie legitymizuje państwo syjonistyczne, twór polityczny powstały na tragedii narodu palestyńskiego. Liderzy odłamu południowego twierdzili za to, że Arabowie izraelscy nie mogą porzucić kraju i pozostawić swej świętej ziemi w rękach syjonistów, wobec czego lepiej znaleźć drogę funkcjonowania w istniejących ramach. Nie ma alternatywy dla uczestnictwa w systemie – nie z miłości dla syjonizmu, lecz z konieczności uzyskania realnego wpływu na rzeczywistość. Rozłam 1996 roku był kulminacją ciągu sporów, rozpoczętych przed laty w wyniku brzemiennych w znaczenie wydarzeń: porozumień z Oslo, pierwszej wojny w Zatoce Perskiej (1991), izraelsko-jordańskich porozumień pokojowych (1994), klęski OWP w pierwszej wojnie libańskiej i wygnania jej członków do Tunezji.

W 1996 roku Ruch rozpoczął remont Stajni Salomona pod Wzgórzem Świątynnym, niszcząc znajdujące się tam artefakty archeologiczne. Wydarzenia z tuneli pod Ścianą Zachodnią, do których doszło w tym roku, popchnęły Ruch Islamski do zorganizowania pierwszego masowego protestu w Umm El-Fahm, pod szyldem „meczet Al-Aksa w niebezpieczeństwie". Protest przekształcił się w coroczną demonstrację siły i motto Ruchu Islamskiego w Izraelu.

W 1997 roku w Nazarecie rozpoczął się konflikt, spowodowany próbą zbudowania przez Ruch Islamski meczetu w sąsiedztwie Bazyliki Zwiastowania. Przechodząc rozmaite metamorfozy, konflikt ciągnął się latami i w połowie 2009 roku nie był jeszcze rozwiązany. W tym samym czasie Ruch Islamski rozpoczął akcję ratowania porzuconych meczetów, w większości z okresu Nakby, co doprowadziło do licznych starć z policją i populacją żydowską.

W odpowiedzi na wizytę Ariela Szarona, ówczesnego lidera opozycji, na Wzgórzu Świątynnym, Ruch Islamski podburzał społeczność Arabów izraelskich. Nawet po wizycie obie frakcje ruchu nawoływały do użycia przemocy w celu „obrony wzgórza". Według komisji Ora nawoływania te w istotnym stopniu przyczyniły się do rozpalenia atmosfery w arabskim społeczeństwie i eskalacji wydarzeń październikowych. Zdaniem komisji poseł Abdulwahab Darawshe i szejk Raed Salah, ponosili winę podżegania, lecz nie zostali pociągnięci do odpowiedzialności. Z kolei członkowie Ruchu Islamskiego z szejkiem Raedem Salahem na czele twierdzili, że wydarzenia październikowe były planową masakrą przeprowadzoną z inicjatywy i za zgodą izraelskiego rządu.

W 2002 roku zamknięta została „Rada Pomocy Humanitarnej" i po pewnym czasie w jej miejsce powstała „Organizacja Rady Pomocy Humanitarnej". W tym samym roku minister spraw wewnętrznych Eli Jiszai postanowił zamknąć trybunę odłamu północnego Ruchu, lecz w ostateczności jego decyzja nie weszła w życie. Decyzja ta podyktowana była antyżydowskimi publikacjami pisma, nazywającymi Żydów „bakteriami wszechczasów", a Izrael „wszą gnieżdżącą się na ciele świata arabskiego, ssącą jego krew (...) i zezwalającą pchlim rabinom bić w meczet Al-Aksa", oraz tekstami sławiącym terrorystów-samobójców i ich morderstwa.

W 2003 roku zatrzymano liderów odłamu północnego Ruchu Islamskiego pod zarzutem współpracy z Hamasem. Dwie trzecie zatrzymanych zwolniono natychmiast, reszta pozostała w areszcie i zwolniona została w toku 2005 roku, po podpisaniu ugody. Zarówno areszt, jak i ugoda, wzbudziły sprzeciw – odpowiednio: lewicy i prawicy. Najważniejsze przestępstwa, z jakimi łączono arabskich działaczy, to przestępstwa gospodarcze (pranie pieniędzy), kontakt z obcym agentem i organizacjami terrorystycznymi, z których w efekcie ugody pozostawiono tylko to pierwsze. Obie te afery utrwaliły w oczach większości społeczności żydowskiej wizerunek Ruchu Islamskiego jako organizacji terrorystycznej.

W toku Intifady Al-Aksa, Ruch Islamski ograniczył nieco swą działalność (ze względu na nacisk ze strony władz oraz złagodzenie stanowiska ruchu), lecz pozostał ważnym czynnikiem na politycznej scenie Arabów izraelskich.

W istocie cele Ruchu Islamskiego podobne są do celów każdego nowoczesnego ruchu islamskiego, a jego ideologia przypomina ideologię Bractwa Muzułmańskiego, będącego jego ruchem-matką. Ruch Islamski w Izraelu, podobnie jak wszystkie inne fundamentalistyczne ruchy w świecie arabskim, przyjął za swoją maksymę hasło: „islam jest rozwiązaniem" (*al-islam hu al-hal*). Eksplikacja tego hasła na gruncie palestyńskim jest następująca: cała Palestyna jest świętym dobrem muzułmańskim (*Wakf*), toteż żaden

muzułmanin nie ma prawa zrezygnować z jakiejkolwiek jej części. Rezygnacja z części Palestyny jest równoznaczna z rezygnacją z części religii. Należy ustanowić jedno państwo muzułmańskie, w którym Żydzi, którzy urodzili się na jego terenie, będą mogli nadal w nim mieszkać i cieszyć się pełnią praw obywatelskich. Szejk Ibrahim Sarsur, przywódca frakcji północnej ruchu w latach 1998–2010, powiedział na seminarium Instytutu Trumana w Jerozolimie: „Pytany jestem, czy marzę o powstaniu państwa muzułmańskiego (...). Zaprzeczam, bym o tym marzył. Gotów jestem marzyć o państwie islamskim jedynie pod jednym warunkiem – mianowicie, że pewnego ranka obudzę się i spiker w radio „Kol Israel" obwieści mi, że przeważająca większość żydów przeszła z własnej woli na islam".

Główna codzienna działalność Ruchu Islamskiego w Izraelu koncentruje się na meczetach. Meczet jest instytucją nie służącą jedynie modlitwie, lecz również udzielaniu pomocy społecznej i zdrowotnej, oraz edukacji: nauce czytania i pisania dla dorosłych, przysposobieniu do prostych zawodów, nauce higieny. W każdej dzielnicy istnieje główny meczet i połączona z nim *madżma* (centrum społecznościowe). Przed dojściem Ruchu Islamskiego do władzy w Umm El-Fahm, w meczetach można było zobaczyć jedynie modlących się starców. Po zdobyciu władzy przez ruch, w każdy piątek meczety wypełnia młodzież.

Kontrolę nad rytuałem religijnym sprawuje imam – w praktyce każdy muzułmanin, posiadający odpowiednią wiedzę i zdolności, może wypełniać tę funkcję. Imamowie mianowani są przez ministerstwo ds religii, w związku z czym głoszą kazania przeważnie na tematy religijne i społeczne oraz o pożytku płynącym dla człowieka z wiary. Ruch Islamski dodał przed mianowanym swojego kaznodzieję, skupiającego się na sprawach politycznych. Kazania te nawiązują do polityki Izraela (zwłaszcza wobec Palestyńczyków) czy ostatnich wydarzeń i nierzadko mają odcień antyizraelski.

Oprócz działalności w meczetach Ruch Islamski prowadzi wiele innych działań religijnych i społecznych: lekcje islamu, akcje propagujące obozy islamskie dla dzieci i młodzieży, remonty porzuconych meczetów, opieka nad działającymi meczetami, zbiórka i podział pieniędzy z dobroczynności, pomoc rodzinom potrzebującym na Terytoriach, pomoc rodzinna (poradnictwo rodzinne, mediacja podczas konfliktów,), organizacja ligi piłkarskiej, wydawanie prasy i inne. W przeciwieństwie do większości ruchów islamskich na świecie, Ruch Islamski w Izraelu nie ma jednej, oficjalnej struktury. Działalność ruchu zorganizowana jest przez setki stowarzyszeń, działających w wybranym przez siebie celu i utrzymujących ze sobą kontakt w różnym nasileniu. Obok stowarzyszeń działa wiele wyróżniających się postaci, tworzących nieoficjalną warstwę przywódczą, choć ich wpływy wynikają z ich charyzmy i kontaktów, nie zaś z organizacji Ruchu.

Ruch Islamski, w dwóch jego frakcjach, zdobył z biegiem lat szerokie wpływy w społeczeństwie arabskim, dzięki połączeniu agendy religijnej z pomocą społeczną dla potrzebujących, w tym dla palestyńskich braci zza Zielonej Linii. Pomimo to w sektorze arabskim jest wielu ludzi, zwłaszcza młodych, wykształconych, świeckich, którym nie odpowiadają próby zawładnięcia dyskursem społecznym i rutyną życia przez Ruch Islamski, gdyż nie podoba im się ubieranie wszystkiego w płaszcz religijno-prawny.

Ruch Islamski, a zwłaszcza jego północny odłam, znajduje się na celowniku władz i służb bezpieczeństwa od lat dziewięćdziesiątych, co widać w inwigilacji, aresztach, karach więzienia i nakazach zamknięcia instytucji oraz czasopism ruchu. Mimo to władze i sądownictwo izraelskie postrzegane są przez społeczność żydowską jako pobłażliwe i bezsilne wobec Ruchu Islamskiego. Żądania posłów i ministrów o zdelegalizowanie Ruchu słychać od początku dekady, lecz póki co nie wyszły one poza puste deklaracje. W praktyce nie dzieje się wiele.

Należy podkreślić, że wpływ islamu na społeczeństwo arabskie nie ogranicza się jedynie do grupy fundamentalistów. W praktyce w ostatnich dziesięcioleciach nastąpiło zbliżenie większej części sektora do religijnego światopoglądu i stylu życia. Pytanie „ilu jest religijnych w arabskiej społeczności muzułmańskiej?" jest pytaniem źle zadanym z punktu widzenia socjologii, gdyż niemal każdy arabski muzułmanin utrzymuje jakiś kontakt z religią. Świeccy ateiści niemal nie występują wśród Arabów, istnieją jedynie różne poziomy religijności, począwszy od wybiórczego i szczątkowego przestrzegania przykazań i norm społecznych islamu, po fanatyzm religijny. Bierze się to z faktu, że islam, w przeciwieństwie do ortodoksyjnego judaizmu, nie wymaga od wiernych wypełniania mnóstwa przykazań (np. modlitwy trzy razy dziennie czy nakładania tefilin). Różnica między osobą religijną (hebr. *dati*) a tradycyjną (*masorti*) w społeczeństwie arabskim jest płynna. Często w tej samej rodzinie jedna siostra jest religijna, a druga tradycyjna. Na uniwersytecie można spotkać dobrych przyjaciół, z których jeden gorliwie przestrzega przykazań, a drugi traktuje je raczej swobodnie, bez szkody dla ich przyjaźni. Powszechnie przyjęte jest, by każdy robił to, co mu odpowiada, stosownie do oczekiwań jego środowiska i jego światopoglądu.

Pozostaje jednak pytanie: ilu jest fundamentalistów islamskich w Izraelu? Lub innymi słowy: ilu jest obywateli, dla których religia stanowi istotę egzystencji? Pytanie to ma znaczenie nie tylko w aspekcie demokratycznym, ale też politycznym i kulturowym, gdyż w sektorze arabskim, podobnie jak w innych sektorach Izraela, trwa ostra rywalizacja pomiędzy nurtami fundamentalistycznym i pluralistycznym.

Do tej pory nikt nie udzielił satysfakcjonującej i powszechnie akceptowanej odpowiedzi na to pytanie, można jednak pokusić się o jej uzyskanie w inny

sposób. Badanie przeprowadzone przez instytut badania opinii publicznej Dachaf na zlecenie kanału 99 (kanał Knesetu) po drugiej wojnie libańskiej (sierpień 2006) daje dodatkową wskazówkę co do ilości gorliwych muzułmanów w społeczności arabskiej. W odpowiedzi na pytanie: „kogo chciałbyś widzieć w roli zwycięzcy drugiej wojny libańskiej?", 18% odparło, że przywódcę Hezbollah Nasrallę, 27%, że Izrael, a 36% odparło, że nie popierało żadnej ze stron. Jako że istnieje bezpośredni związek między stanowiskiem radykalnie antyizraelskim a poziomem religijności wśród muzułmanów, można przypuścić, że większość (lub wszyscy) ludzi, którzy wyrazili to stanowisko, to gorliwi muzułmanie.

Zestawienie danych tego badania i danych badań Centralnego Biura Statystycznego pokazuje, że odsetek fundamentalistów muzułmańskich wśród Arabów izraelskich wynosi 10–15% , co równa się około 150 tysiącom ludzi.

Istnieją istotne różnice w kwestiach wiekowych, edukacyjnych i ekonomicznych między grupą fundamentalistyczną a tradycyjną-świecką, świadczące o tym, że religijność zdobywa więcej zwolenników wśród niższych klas społeczeństwa arabskiego. Do religijnej grupy należy wyższy odsetek osób starszych i w podeszłym wieku, kobiet, żonatych, członków rodzin wielodzietnych (powyżej pięciorga dzieci), słabo wykształconych (poniżej matury), bezrobotnych, członków rodzin z jednym żywicielem (najczęściej – mężem), osób o niskich dochodach i rodzin żyjących w niskich standardach mieszkalnych.

Zbliżenie do religii wyraża się wśród Arabów izraelskich w szerokiej gamie zjawisk, począwszy od ruchów neofickich, przez usztywnienie zwyczajów i wzmożenie zakazów religijnych, po wyodrębnienie się charyzmatycznego i wpływowego przywództwa religijnego oraz budownictwo meczetów w miastach i wsiach arabskich. Gwoli ilustracji można dodać, że dziś około 3/4 każdej wiejskiej biblioteki poświęconych jest sprawom islamu i tematom pokrewnym. We wsiach powstały koła nauki Koranu i Islamu w duchu bliskim Bractwu Islamskiemu. Wsie wypełniły się noszącymi tradycyjne stroje (dotyczy to także kobiet) i zapuszczającymi brody. Rośnie wpływ młodych zelotów, zakładających grupy uczące się islamu i organizujących uroczystości religijne. Ich działalność, będąca odpowiedzią na odstępstwa od wiary i uleganie zachodnim wpływom, rozciąga się na inne kręgi społeczne, podczas gdy ich bazą pozostają wyłącznie najniższe i najuboższe warstwy społeczne.

Podobnie jak w innych społeczeństwach fundamentalnych, także wśród Arabów najwyraźniejszym wyrazem procesu fundamentalizacji jest ostre i nieznoszące kompromisu rozdzielenie kobiet i mężczyzn, a także purytanizm wyrażający się, podobnie jak w innych miejscach, m.in. w wyglądzie muzułmańskich kobiet. Porównanie zdjęć Arabów sprzed 30–60 lat i współczesnych odkrywa diametralne różnice – przede wszystkim w kwestii ubiorów

kobiecych. W praktyce jedynie u schyłku lat dziewięćdziesiątych nastąpiła wyraźna akceptacja dla fundamentalistycznego stroju w społeczeństwie arabskim w Izraelu, choć równolegle miał miejsce proces przeciwny – przyjęcie przez część społeczeństwa stroju bardziej swobodnego i mniej tradycyjnego. Ten drugi proces odzwierciedla modernizację Arabów oraz wzmocnienie pozycji kobiety w rodzinie i społeczności arabskiej, będąc też stopniowym wyzwoleniem (przynajmniej w części społeczeństwa arabskiego) spod panowania tradycyjnego patriarchatu.

W Izraelu nie istnieją formalne procedury karania tych, którzy naruszyli tradycyjne normy ubioru. Dzieje się tak z prostego względu, że sądownictwo izraelskie nie podlega prawom islamu. Mimo to większość muzułmanek boi się reakcji otoczenia – nie tylko dlatego, że może ono objawić się w przemocy słownej i fizycznej, lecz również, a być może zwłaszcza dlatego, że może ono wydatnie utrudnić im znalezienie męża, a już na pewno „wartościowego męża", co dla Arabki jest karą nie do zniesienia. Nie chcą one także zostawić plamy na dobrym imieniu ich rodziny i klanu (napiętnowana kobieta wywiera piętno na rodzinie). Dlatego też kobiety dalekie od fanatyzmu wolą nie ryzykować i nie pokazywać się poza domem bez „wymaganego minimum", to jest bez zakrytej większości ciała (choć czasem w spodniach) i nakrycia włosów jakąkolwiek chustą. Większość muzułmanek ubiera się skromnie, ze względu na moc nakazu religijnego, przymus społeczny, tradycyjne normy bądź wolny wybór. Gorliwe muzułmanki zakrywają całe ciało, od stóp do głów, w tym twarze. Inne poprzestają na stroju zakrywającym ciało od ramion w dół. Muzułmanki spędzające znaczną część swego czasu wśród świeckich Żydów, czy to w pracy, czy na uczelni, przechodzą stopniowy proces laicyzacji i przyjmują swobodniejszy styl ubierania się.

Generalnie rzecz biorąc, w małych osiedlach arabskich tradycja przestrzegana jest w znacznie silniejszym stopniu niż w miastach, między innymi ze względu na wzmożoną kontrolę społeczną cechującą małe i odizolowane społeczności. W dużych miastach, jak Nazaret czy Akko, kobietom jest znacznie łatwiej przekraczać normy, gdyż kontrola społeczna jest mniejsza. W miastach mieszanych elastyczność jest znacznie większa, z racji nowoczesnych wpływów i zacierania się granic między dzielnicami żydowskimi i arabskimi.

Wiele muzułmanek znajduje własne sposoby na obejście litery prawa, lecz czynią to nader ostrożnie. Ubierają się w stylu atrakcyjnym, ale nie prowokującym, powściągliwym, lecz nie monotonnym. Nie buntują się i nie są wyzywające, lecz utrzymują politykę „postępującej kobiecości". Czasami po cichu robią krok naprzód i czekają na odzew otoczenia. Ostra reakcja, głównie ze strony rodziny, powoduje, że wycofują się za nową linię graniczną. W wielu przypadkach otrzymują jednak milczące przyzwolenie konserwatywnego oto-

czenia na stopniowe naginanie surowych reguł. Wielu muzułmanów, nawet jeśli otwarcie się do tego nie przyznaje, jest dumnych z atrakcyjnych żon, wobec czego niejeden jest gotów zaakceptować drobne ustępstwa w kwestii skromnego ubioru.

Stopniowe zmiany są możliwe w wymiarze praktycznym, po pierwsze dlatego, że są one nieznaczne na tle całego zjawiska i niezbyt rażące, a po drugie, gdyż nie ma jednoznacznego prawa wyjaśniającego precyzyjnie, co wolno, a czego nie wolno, lecz jedynie podstawowe reguły, które można rozmaicie interpretować. Lawirowanie między regułami i balansowanie na ostrzu noża to w dużej mierze kod charakteryzujący nie tylko muzułmanki, ale cały sektor arabski w państwie Izrael.

Rozdział 7

Społeczeństwo druzyjskie

Między arabskością a żydowskością

ARABOWIE O BŁĘKITNYCH OCZACH

Pod względem historycznym religia druzyjska pozostaje nadal tajemnicą, a rozwikłanie zagadki jej początku i rozwoju wymaga wielu jeszcze dociekań. Pytanie o genetyczne i kulturalne pochodzenie Druzów owiane jest aurą tajemnicy, zwłaszcza wobec faktu, że chociaż ich tradycja osadzona jest w kulturze arabskiej, to jednak wygląd Druzów jest unikalny; w przeciwieństwie do większości Arabów wielu z nich ma jasną cerę, włosy i oczy.

Druzowie nie dokumentowali swoich dziejów prawie w ogóle i nie zachowywali uporządkowanych archiwów (może z powodu strachu przed władzą). Co więcej, z jakiegoś powodu tylko nieliczni historycy i socjologowie wybrali specjalizację dotyczącą badania kultury druzyjskiej (w większości sami Druzowie, którzy nie zachowują wymaganego w pracy naukowej dystansu do omawianego tematu) i również ten fakt utrudnia zrozumienie ich początków i rozwoju. Nawet pytanie dotyczące ich pochodzenia genetycznego nie znalazło jeszcze zdecydowanej odpowiedzi. Są tacy, którzy twierdzą, że religia druzyjska jest sektą, która odgałęziła się od Islamu i rozprzestrzeniła w różnych miejscach na Bliskim Wschodzie. Są też tacy, którzy widzą w jej wyznawcach potomków etnicznych grup, którzy żyli na tym terenie i wymarli z biegiem dziejów. Jeszcze inni łączą Druzów z pochodzeniem perskim, tureckim, indyjskim, a nawet europejskim.

Wśród uczonych Druzów przeważa teoria, że pierwsi wyznawcy ich religii należeli w większości do plemion arabskich, które przed rozprzestrzenieniem się Islamu i później wyemigrowały do Syrii z dwóch kierunków na Półwyspie Arabskim – z północy i z południa. Dodatkowe przypuszczenie (wedle mojego mniemania będące najbardziej do przyjęcia) wiąże Druzów z ludami Kaukazu i centrum Azji. I prawdą jest, że istnieje dość duże podobieństwo w wyglądzie zewnętrznym Druzów z Czerkiesami oraz Seldżukami.

To, co jest bardziej wiadome, to pochodzenie geograficzne Druzów żyjących w państwie Izrael – czyli państwa Liban i Syria. Migracja na tereny Galilei i Karmelu miała miejsce w różnych okresach i z różnych powodów związanych z operacjami wojskowymi oraz działaniami obronnymi. Wielu Druzów przybyło na te tereny w wyniku wewnętrznych wojen druzyjskich w Libanie, które miały miejsce po klęsce Emira Fachr al-Dina, zadanej przez wojska otomańskie w roku 1633, i które zmusiły ich do ucieczki. Przyłączyli do nich również Druzowie z terenu Aleppo (arab. Halab) w Syrii, którzy osiedlili się zwłaszcza w Daliyat Al-Karmel (wielki klan w wiosce rzeczywiście rozpoznawany był jako „Halebi").

Jeśli chodzi o religię druzyjską, przyjęta hipoteza głosi, że powstała właśnie w Egipcie na początku XI wieku w części Isma'ilizmu (odłamu islamu szyickiego). Słowo „Duruz" pochodzi od imienia jednego z założycieli religii, Nasztakina Darazi, działającym razem z twórcą religii i głównym jej popularyzatorem, Hamzą ibn-Ali. Druzyjska wersja głosi, iż wyłączono go spośród grupy wierzących, ponieważ uważano za fałszywego proroka, który popularyzował religię również po tym, gdy została zamknięta dla wiernych, i twierdził, że jest posłańcem Boga. Darazi był uwłaczającym przydomkiem, ale w ciągu lat stał się przyjętą nazwą również wśród Druzów. Druzowie nazywani są również Al Muwaḥḥidūn (monoteistami) i Bnej Maarof (synami łaski).

Tak jak to działo się na Bliskim Wschodzie, również religia druzyjska miała wielu przeciwników i była prześladowana z wielkim okrucieństwem, zwłaszcza przez odłamy muzułmańskie. Przyjmuje się, że do roku 1043 każdy chętny mógł bez przeszkód przystąpić do druzyjskiej grupy wyznaniowej; dopiero po tej dacie Druzowie zatrzasnęli bramy i przestali do swojej religii dopuszczać ludzi z zewnątrz. Druzowie nie prowadzą działalności misyjnej i małżeństwa mieszane uważane są za poważne wykroczenie. Z tego właśnie powodu, jak wykazały niedawne badania naukowe, są z genetycznego punktu widzenia najbardziej homogeniczną grupą; większość z nich ma rzeczywiście wspólne związki krwi.

Zamknięcie Druzów jako etnicznej i religijnej grupy stworzyło ważny i ciekawy czynnik, tworzący socjologiczne podobieństwo między nimi a Żydami. Chodzi tu mianowicie o nakładanie się na siebie religii i narodowości. Z jakiegoś nieokreślonego powodu Druzowie nie mają zwyczaju mówić o sobie jako o „narodzie druzyjskim", a ich tożsamość nie przynależy do jakiegoś konkretnego terytorium (tak jak Żydzi wiążą siebie z Syjonem). Posiadają wprawdzie wyraźną terytorialną więź, ale wyłącznie ze swoimi osadami. Możliwe, że zmniejszenie narodowo-terytorialnej tożsamości miało na celu obronę ich samych przed wrogami. Druzowie zawsze przekazywali niejako informację: weźcie sobie władzę i dajcie nam religijną, klanową i geolokalną autonomię.

Jedyny symbol, który odwołuje się do nacjonalizmu w kulturze druzyjskiej, to flaga o kształcie gwiazdy w pięciu kolorach – czerwonym, żółtym, zielonym, niebieskim i białym. W Izraelu jedynie nieliczni są w ogóle świadomi istnienia tej flagi, między innymi dlatego, że Druzowie nie wieszają jej zbyt często w swoich osadach i domach.

Liczbę Druzów na świecie szacuje się na milion osób. W Syrii żyje ich około 500 tys., stanowiąc 3% syryjskiej populacji; większość zamieszkuje w Jabal Al-Druze i częściowo w Damaszku, na wzgórzach Hermonu i w rejonie Aleppo. W Libanie żyje około 400 tys. Druzów, którzy stanowią 7% całej libańskiej populacji. Skupieni są na obszarze Chouf, w górach Liban, w Wadi al-Taym. Mała mniejszość Druzów żyje też w Jordanii, w Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie.

Druzowie w Izraelu stanowią tylko 12% z całej światowej populacji druzyjskiej – nieco więcej niż 120 tysięcy osób. Duże znaczenie ma fakt, że zdecydowana większość Druzów na świecie żyje w arabskim, nieprzyjaznym Izraelowi otoczeniu. Fakt ten powinien z pozoru wpływać na charakter tożsamości Druzów w Izraelu. Mimo to temat więzi z braćmi poza granicami Izraela utrzymywany jest w tajemnicy i omawiany za zamkniętymi drzwiami.

W przeciwieństwie do Żydów w Izraelu, utrzymujących silne związki ze swoim narodem w diasporze, i w przeciwieństwie do Arabów w Izraelu, którzy widzą siebie jako osobną grupę oddzieloną od Palestyńczyków (pod każdym względem wynikającym z tego faktu), Druzowie (poza kilkoma wioskami na Wzgórzach Golan) stworzyli bardzo chwiejny model tożsamości oraz identyfikacji klanowej i narodowościowej, przekraczającej granice państw. Prawdą jest, że stoi przed nimi obiektywna trudność związana ze stanowiskiem Syrii i Libanu jako państw nieprzyjaznych Izraelowi. Ale również przyczyny kulturowe odegrały tutaj pewną rolę.

Nie ma wątpliwości, że nawet jeśli duża liczba Druzów nie przyznaje się do tego jawnie, świadomość odłączenia od ich etnicznych braci jest dla nich ciężka i z pewnością wyostrza odczucie ich wyobcowania w państwie Izrael zarówno jako grupa, jak i jednostki. Są praktycznie mniejszością w mniejszości w jeszcze jednej mniejszości. Pewnie i z tej przyczyny jedną z wyraźnych cech Druzów w Izraelu jest bardzo wyraźna partykularna tożsamość klanowa. Druz widzi siebie przede wszystkim i nade wszystko jako część etnicznej zbiorowości z jasnym i ostrym znakiem tożsamości; to ujęcie wpływa na prawie każdy aspekt w jego życiu. Co więcej, jest to tożsamość połączona, której łącznik i jego umiejscowienie ma znaczenie decydujące. Na pytanie: „kim jesteś?" większość Druzów odpowie bez wahania: „jestem Druzem – Izraelczykiem" (z akcentem na słowo *Druz* na pierwszym miejscu). Odpowiedź ta odzwierciedla ich własne rozróżnienie od Żydów i Arabów izraelskich, ale

także od ich braci Druzów na świecie, którzy nie są Izraelczykami. Wielki problem Druzów obecnie polega na tym, że prawa strona łącznika (izraelskość) wzmacnia się z wielką szybkością i zagraża ich tradycyjnej tożsamości, a tym samym ich kulturowej autonomii. Tak rodzą się sprawy niełatwe: konsternacja, dylemat i napięcie między tradycją a zmianą.

Miażdżąca większość Druzów w Izraelu (98%) zamieszkuje 18 osad. W 15 z nich stanowią większość populacji osady (wśród nich w 12 osadach stanowią więcej niż 90%). W trzech osadach są wyłącznie mniejszością w porównaniu do populacji muzułmańskiej i chrześcijańskiej.

Z punktu widzenia geograficznego osady sektora Druzów znajdują się w pięciu głównych geograficznych obszarach – jest to obszar Karmelu, obszar dolnej Galilei, obszar górnej Galilei, obszar zachodniej Galilei i Wzgórza Golan. Górna Galilea to największy druzyjski obszar, zarówno z punktu widzenia liczby druzyjskich wiosek, jak również z punktu widzenia liczby zamieszkujących go Druzów. 7 druzyjskich wiosek (połączonych pod kątem municypalnym w 5 miejscowych rad) znajduje się w Górnej Galilei i zamieszkuje je 30 tys. Druzów.

Obszar Karmelu zawiera najmniejszą liczbę druzyjskich osad – są to zaledwie 2 wioski. Mimo to liczba Druzów mieszkających na tym obszarze nie jest szczególnie niska – nieco ponad 21 tysięcy.

Obszar, w którym zamieszkuje najmniejsza liczba Druzów, to Wzgórza Golan – żyje tu 19.200 mieszkańców druzyjskich zamieszkujących 4 osady.

GDY MOJŻESZ SPOTKAŁ JEZUSA I MAHOMETA

Pomimo że Druzowie są rozpoznawani głównie dzięki swojej religii, nadal pozostaje ona wielką zagadką. Gdyby przeprowadzono sondaż na ten temat w społeczeństwie izraelskim, można by się przekonać, że 99% Izraelczyków, bez względu na religię, pochodzenie czy status socjoekonomiczny, nie wie tak naprawdę, co charakteryzuje druzyjską religię. Nawiasem mówiąc, również duża część populacji druzyjskiej (zwłaszcza młodzi) zna fundamenty swojej religii w sposób aż nazbyt powierzchowny. To, co większość społeczności izraelskiej naprawdę wie o druzyjskiej religii, to fakt, iż jest ona tajemnicza. Owa tajemniczość, mająca na celu pierwotnie bronić jej wyznawców przed prześladowcami, stała się jednym z najbardziej zauważalnych znaków rozpoznawczych Druzów na całym świecie i dodaje im aury romantycznego czaru.

Moim zdaniem – i to tylko moje przypuszczenie – istnieje dodatkowa przyczyna mętności religii druzyjskiej: jej eklektyzm i brak zespolenia. Druzowie opowiadają, że mają pisma święte i midrasz, nazywane „Listami mądrości"

(mowa tu o 111 listach zredagowanych w sześciu księgach). Mędrcy religii druzyjskiej czytają je podczas modlitwy, ale do tej pory żaden człowiek z zewnątrz, a w szczególności nie badacze, nie zajrzeli jeszcze do nich. Tajemnica zachowywana jest z wielką skrupulatnością. Przed paroma laty jeden z członków grupy podjął próbę opublikowania informacji na temat pism świętych – ostra reakcja przeciwko niemu zmusiła go do zaprzestania realizacji pomysłu. Z wielu aluzji jednak wynika, że listy napisane są w sekretnym języku, bogatym w dwuznaczne słowa, ze skłonnością do mistyki. Oprócz nich istnieją księgi z komentarzami, przepisane przez uczonych kaligrafów. Jak w większości pism uważanych za święte w innych religiach, pisma te zawierają (wedle tego, co przynajmniej pozwolono opublikować) dyskusję o stworzeniu świata, o prorokach, o nagrodzie i karze, o życiu pozagrobowym i o zmartwychwstaniu. Co dokładnie jest tam napisane? Nieliczni wiedzą, jeśli w ogóle ktoś ma o tym pojęcie.

Niejasność powstała wokół druzyjskich pism świętych wyjaśnia, moim zdaniem, charakteryzujący religię druzyjską brak zespolenia religijnego – zjawisko widoczne jest między innymi w dość chwiejnych i niejednolitych normach i rytuałach.

Druzowie wzięli na siebie dziewięć z dziesięciu przykazań – jako pierwsze: „Nie zabijaj" i „Nie cudzołóż". Przykazanie świętowania szabatu (soboty) nie zostało przyjęte, ponieważ według nich świat nie został stworzony w sześć dni. Również alternatywa muzułmańska (piątek) i chrześcijańska (niedziela) nie przyjęły się. Wynikiem tego jest fakt, że Druzowie odpoczywają od pracy wedle normy obowiązującej w państwie, które zamieszkują.

Jak każda religia, również druzyjska ma swoje najważniejsze zasady, niejako zakotwiczone w dziedzinie dotyczącej ludzkiej etyki. Zasady te nazywają się „ta'alim" i zawierają sześć nakazów. Ciekawym jest i najwyraźniej nieprzypadkowym, że również w tej dziedzinie sprawy pozostają ogólne i niezbyt jasne – praktycznie nie różnią się zbytnio od zasad przyjętych w chrześcijaństwie, judaizmie i islamie. Jest to więc wiara w jednego Boga, sprawiedliwość wyroków boskich (zgoda na dobro i zło), zachowywanie czystej mowy (na przykład bez plotek i wulgaryzmów), solidarność ze społecznością, wystrzeganie się od służenia bożkom, czynienie sprawiedliwości i dobra, oddalenie się od źródła zła (szatana) i determinizm (los człowieka ustalony jest wraz z jego urodzeniem).

Można założyć, że Druzowie – podobnie do sekty bahaickiej – stworzyli bliskowschodni kolaż składający się z części zaczerpniętych głównie z judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu szyickiego i sunnickiego. Do nich dołączyły wpływy, dodatki i uaktualnienia z religii azjatyckich (takich jak hinduizm i buddyzm) oraz wewnętrzna miejscowa tradycja, która przyjęła się wraz z upływem lat.

Przed około dwudziestoma laty tożsamość druzyjska napotkała na trudności i może właśnie z tego powodu zaczęto publikować więcej artykułów i książek po hebrajsku i po angielsku o Druzach. Większość została napisana przez członków tej społeczności, więc bardzo łatwo można zauważyć ich własne tendencje. Pomimo tego wiele z nich dostarcza bardzo wartościowej etnograficznej informacji, która rzuca światło na religię i tradycję druzyjską. Tendencja ta stała się silniejsza wraz z pojawieniem się internetu i dzisiaj można znaleźć niemało stron powstałych z inicjatywy organizacji czy ludzi prywatnych, zajmujących się druzyjską kulturą. Co więc jest wiadome z tego materiału, poza tym, co już zostało opisane powyżej?

Przede wszystkim wiemy, że druzyjska religia jest monoteistyczna, czyli uznaje istnienie jednego i jedynego we wszechświecie Boga, którego nie można pojąć ludzkim rozumem. Bóg stworzył i ukierunkował świat. Ale w przeciwieństwie do Boga żydowskiego, zaś podobnie do Boga w chrześcijaństwie i islamie, Druzowie wierzą w boskie objawienie pod postacią człowieka z krwi i ciała. W odróżnieniu od islamu i chrześcijaństwa, u Druzów mówi się jednak nie o jednym proroku, ale o siedmiu – pięciu z nich znanych jest nam z Biblii, a dwóch z Nowego Testamentu i Koranu: Adam, Noe, Abraham, Mojżesz, Jetro, Jezus i Mahomet. Jetro (Shu'ayb bądź Shoaib po arabsku), teść Mojżesza, opisany w Biblii jako postać dość drugoplanowa, u Druzów otrzymał wymiar mityczny i jego grób w Kfar Hittim nad Jeziorem Tyberiadzkim jest uważany za miejsce najświętsze dla społeczności. W Koranie i tradycji druzyjskiej mówi się, że Bóg wysłał proroka Shu'ayba do plemienia Madianitów, aby przestrzec ich przed służeniem bożkom; tutaj najwyraźniej ukryte jest jego znaczenie symboliczne i mitologiczne. Zgodnie z druzyjskim ujęciem, każdy z siedmiu proroków dał swój wkład i dopełnił naukę poprzedzającego go proroka, aż do utworzenia jednej pełnej wiary – druzyjskiej.

Do listy proroków, której postacie znane są w trzech różnych religiach monoteistycznych, Druzowie dołączyli pięciu świętych posłańców należących wyłącznie do ich religii. Pierwszym i uważanym za założyciela druzyjskiej religii, jak już wspomniano, jest Hamza ibn Ali.

Gdy przyglądamy się zwyczajom Druzów, można powiedzieć, że poza daleko sięgającą i zadziwiająco pluralistyczną adaptacją proroków monoteistycznych z podkreśleniem roli proroka Jetro, druzyjska religia nie wyróżnia się w sposób szczególny przynajmniej w porównaniu do kilku odłamów islamu. Ale w jednej rzeczy przynajmniej jest szczególna i bardzo zaskakująca: w wierze w reinkarnację. Wiara ta, której trudno znać źródła, wpływa w sposób bardzo widoczny na sposób życia i światopogląd Druzów, zwłaszcza na ich podejście do życia i śmierci.

Druzowie wierzą w reinkarnację i wyrok z nieba. Wiara jest oparta na przekonaniu, że Bóg stworzył określoną i zmieniającą się liczbę dusz i na pewnym etapie ubierają się one w ciało człowieka. Kiedy człowiek wyziewa ducha, przechodzi on na noworodka, który narodził się dokładnie w tej samej sekundzie. Stąd ujęcie ciała człowieka jako ubrania, które zdejmuje się i zamienia w chwili śmierci.

Wiara w wędrówkę dusz przyniosła niezliczoną liczbę legend o dzieciach i dorosłych, którzy pamiętali i pamiętają najmniejsze szczegóły na temat tego, który umarł i przywędrował do ich dusz. Dla wielu spośród społeczności kwestia śmierci jest rzeczywistym dowodem na istnienie zjawiska reinkarnacji.

Wiara w reinkarnację stworzyła również unikalne dla Druzów rytuały pogrzebowe i żałobne. Obecnie wśród Druzów istnieją dwa zwyczaje grzebania: wedle jednego z nich wykopuje się dół w wyznaczonej części cmentarza, gdzie wkłada się trumnę ze zwłokami umarłego i zasypuje ziemią. Po upływie kilku lat kopie się na tym miejscu, wyciąga pozostałości starej trumny i grzebie się znów. Na druzyjskim cmentarzu nie ma macew, nie przeprowadza się uroczystości wspomnieniowych i z biegiem czasu w wielu przypadkach miejsce pochówku człowieka tego lub innego ulega zapomnieniu. Druzowie nie płacą również za miejsce na grób, macewę czy ceremonie pogrzebowe, które dopełniane są ochotniczo przez rodzinę i przyjaciół.

Do wyjątków należy główny cmentarz wojskowy w Kfar Isfija i dwa dodatkowe w Bejt Jan i Hurfeisz w Galilei, gdzie pochowani są druzyjscy żołnierze, którzy zginęli w wojnach Izraela. Na tych wojskowych cmentarzach znajdują się macewy na grobach żołnierzy, tak jak na cmentarzach wojskowych żydowskich w całym Izraelu. W Dzień Pamięci o żołnierzach wojska izraelskiego jako obowiązkowa odbywa się wojskowa uroczystość upamiętniająca poległych Druzów. Mimo to rodziny druzyjskie nie odwiedzają grobów swoich bliskich w ciągu roku, przekonani, że zmarli kontynuują życie jako młodzi ludzie w innych miejscach.

Ostatnio zwiększyła się liczba prywatnych macew, które osierocone rodziny druzyjskie stawiają w swoich osadach (za formalnym pozwoleniem, a czasem również bez niego). Macewy te są zadziwiająco podobne do macew zmarłych żydowskich, zarówno w zewnętrznym stylu, jak i w napisach. Odzwierciedlają one szybko zachodzący proces izraelizacji, której podlega grupa.

Drugi rodzaj pochówku polega na wykopywaniu wielkiego i głębokiego dołu, na którym i wokół którego buduje się kilka pokojów i wnęk. Do nich wkładane są ciała, które zostają tam aż do końca procesu gnicia, kończącego się wpadnięciem resztek szkieletu do dołu.

Czy wiara w reinkarnację rzeczywiście łagodzi żal po śmierci bliskiej osoby? Trudno powiedzieć. Możliwe, że łagodzi w pewnym stopniu traumę. Do

dzisiaj nie zostało przeprowadzone żadne badanie, które zbadałoby to delikatne zagadnienie. Niektórzy twierdzą, że wiara w reinkarnację jest powodem, dla którego druzyjscy wojownicy cenią i rozwijają odwagę – i możliwe, że jest to jeden z powodów na znakomitość, jaką odznaczają się Druzowie w wojsku izraelskim. Znane druzyjskie przysłowie mówi: „Jeśli nie ma ucieczki od śmierci, wstyd umrzeć ze strachu i bojaźni".

W przeszłości pojawiła się ciekawa teoria, jakoby sposób widzenia przyjmujący reinkarnację był jednym z powodów, dla których Druzowie nie starali się nigdy utworzyć dla siebie państwa czy niezależnej jednostki państwowej. Wedle tego ujęcia, jeśli człowiek w następnym wcieleniu może urodzić się w innym państwie, istnienie stałych państwowych granic nie ma jakiegokolwiek sensu. Człowiek w swoim jestestwie – jako wieczna dusza – istnieje bowiem poza miejscem i czasem.

Również druzyjski dom modlitwy odzwierciedla ostrożność i introwertyzm, które charakteryzowały kult druzyjski na przełomie dziejów. Druzyjskim domem modlitwy jest hilwa (dom odosobnienia). W przeszłości w każdej wiosce istniała jedna hilwa, natomiast obecnie jest zazwyczaj kilka domów modlitwy, które służą różnym klanom.

Według druzyjskiej tradycji, hilwa znajduje się w odosobnionym miejscu, aby hałasy czy inne czynniki nie przeszkadzały wprowadzanym tam szejkom (druzyjskim przywódcom duchowym – hebr. *szeikhim*). Jednakże wraz ze wzrostem populacji druzyjskiej i rozwojem zabudowań w wioskach dalekie hilwot zostały wchłonięte do środka nowych dzielnic. Większość hilwot przylega do grobu szejka, cadyka albo propagatora druzyjskiej religii. W przeciwieństwie do meczetu czy kościoła, zewnętrzny kształt hilwy jest w większości prosty i skromny, jak jeden z domów mieszkalnych. Tylko w ostatnich latach pojawiły się bardziej okazałe budowle, może dzięki poczuciu bezpieczeństwa, które zdobyli Druzowie w swojej pozycji i ogólnej odnowie druzyjskiej religii w Izraelu. Tak na przykład w wiosce Daliyat al-Karmel została odnowiona stara budowla, a jej wygląd zewnętrzny stał się wytworniejszy.

Tylko *uqqal* (*okal*/*akel* – oświeceni) mają prawo modlić się w hilwach. Na początku zgromadzenia zezwala się na uczestnictwo również kandydatom mającym dołączyć do *uqqal*, ale podczas trwania wieczoru muszą opuścić miejsce. Modlitwa prowadzona jest zawsze przez mężczyzn.

Religia druzyjska charakteryzuje się niewielką ilością świąt i uroczystości świątecznych. Możliwe, że wypływa to z głębokiego strachu przed byciem widocznym i z tajemniczości otaczającej religię druzyjską. Święto jest wyrazem odczucia religijnego i kwestia jego świętowania może odkryć szczegóły, których ujawnienia zabrania religia. Ale religia bez świąt i uroczystości jest jak samochód bez kół. Dlatego Druzowie świętują swoją tożsamość, tradycję

i swoje wspólne przeżycia w kilku punktach zwrotnych w ciągu roku. Poniżej przedstawiam główne:

Święto ofiarowania (Il al-Adha), nazywane wielkim świętem (Al-id al-Kabir), jest najważniejszym świętem druzyjskim i swoje źródło ma w podobnym święcie obchodzonym przez muzułmanów. Święto zaczyna się również tego samego dnia, kiedy zaczyna się muzułmańskie Eid ul-Adha, to znaczy w dziesiątym dniu miesiąca Dhu al-Hijjah wedle kalendarza muzułmańskiego. Podczas trwania święta oczekiwane jest, aby wierni pokutowali za grzechy, pojednali się z bliźnimi i spróbowali się nawrócić.

Uroczystości trwają cztery dni – począwszy od ostatniego z dziesięciu dni nawrócenia (Liali al Oszer), które poprzedzają święto. Dziesięć dni uważanych jest za dni łaski; gorliwi poszczą każdego dnia (jedzą w nocy).

W wigilię święta wielu należących do społeczności wstrzymuje się od każdej pracy; są tacy, którzy nie pracują już dwa dni przed rozpoczęciem święta.

Podczas święta *uqqal* gromadzą się w hilwie, opowiadają historię stworzenia świata i mają w zwyczaju zatwierdzać przyłączenie nowych członków religii po tym, jak ukończyli swoje studia i okazali się tego godni.

Podczas święta Druzowie wspomagają biednych, miejsca święte, ośrodki kultu i inne. Przyjęte jest również skończyć w tym terminie spory między ludźmi za pośrednictwem przeprowadzenia „sulchy".

Szanowani członkowie społeczności mają w zwyczaju przyjmować gości w pierwszym dniu święta, zwłaszcza w godzinach porannych, a następnego dnia składają swoim gościom rewizytę.

Święto daje sposobność odnowienia ubrań, mebli i uczynienia gruntownego porządku w domu. Jest też w zwyczaju kupować słodycze i wyroby piekarnicze, a zwłaszcza piec szczególne rogale.

W Święto ofiarowania (عيد الاضحى) Druzowie mają zwyczaj zabijać baranka i zjadać jego mięso, upieczone na ogniu (symbol ofiarowania). Od dopełniania tego zwyczaju zwolniona jest rodzina, w której jeden z synów umarł tego roku. Inny zwyczaj każe przygotować stół wypełniony po brzegi świątecznymi słodyczami i ciastkami, a także obdarowywać dzieci pieniędzmi.

Drugim co do znaczenia świętem są uroczystości w miejscu pochówku proroka Shu'ayb (Nabi Shua'ayb, Nabi Shoaib). Utożsamiany w druzyjskiej tradycji z Jetro, teściem Mojżesza, prorok Shu'ayb jest ojcem proroków i wysłannikiem Boga.

Różne tradycje i legendy utożsamiły Kfar Hittim z miejscem pochówku proroka Shu'ayb.

Święto obchodzone jest w tym miejscu w dzień upamiętniający proroka 25 kwietnia. Praktycznie już dzień wcześniej, 24 kwietnia, zaczynają się uroczystości, zgromadzenia, modlitwy i spotkania towarzyskie wokół grobu.

Liczne druzyjskie rodziny odwiedzają grób w ciągu czterech dni święta, aby otrzymać błogosławieństwo i dopełnić ślubowania. Ponieważ jest tu mowa o masowych zgromadzeniach, miejsce służy pośrednio za popularną arenę nawiązań znajomości między pannami a kawalerami. Wiele par druzyjskiej społeczności spotkało się po raz pierwszy właśnie w Nabi Shu'ayb.

Na terenie Izraela znajdują się jeszcze cztery święte miejsca o mniejszym znaczeniu poświęcone prorokowi Shu'ayb i również tam mają miejsce modlitwy w dniu jego pamięci.

Miejsca święte dla Druzów znajdują się prawie we wszystkich osadach i dodatkowych miejscach w Galilei, na Wzgórzach Golan i w Karmelu. Większość z nich upamiętnia proroka, religijną historyczną osobowość, cadyka albo postać do naśladowania. Wierzący pielgrzymują do nich, aby pomodlić się, zapalić świece, złożyć ślubowania (dla społeczności jest to bardzo ważna uroczystość) albo uzyskać błogosławieństwo. Wszystkie święte miejsca (zwłaszcza *makamim*) mają roczny termin modlitw i zgromadzeń. Druzowie wierzą, że postać, której poświęcone jest miejsce, będzie adwokatem modlącego się tam do Boga, a modlitwy te zostaną wysłuchane.

MĘDRCY I NIEŚWIADOMI

Judaizm, chrześcijaństwo i islam przypisywały świętość w różnym stopniu również religijnym mędrcom, przywódcom i cadykom, którzy pojawili się wraz z rozwojem dziejów. W judaizmie byli to rabini i wybijające się postaci pokolenia, w chrześcijaństwie księża i zakonnice, a w islamie kalifowie, mullot, muftim, imamim (przewodnicy). Druzowie odnoszą się z wielką czcią do szejków, którzy są też kapłanami religii oraz przywódcami klanów i całej społeczności. Druzyjska tradycja jest pełna historii o licznych cudach, które sprawili różni szejkowie; ich groby stanowią centrum pielgrzymek w celu modlitwy, błogosławieństw o sukces, uzdrowień z chorób i innych zmartwień oraz ślubowań.

W prawie każdym druzyjskim domu znajduje się przynajmniej jeden portret któregoś ze sławnych Druzów, ważny jako znak tożsamości. Najbardziej popularny jest portret szejka Amina Tarifa z wioski Julis w Galilei, który przez 65 lat (1928–1993) był największym autorytetem duchowym w społeczności druzyjskiej Izraela, jednocześnie sprawując mądre i umiarkowane przywództwo religijne i polityczne. Sukcesję objął po nim jego wnuk Mowafak Tarif.

Zasady „ta'alim" zostały przetłumaczone w druzyjskim społeczeństwie na prawa i praktyczne przykazania, które w większości przechodzą z pokole-

nia na pokolenie jako prawo ustne, ale ci, którzy wykonują je w praktyce, to członkowie stosunkowo małej grupy – wspomniani już *uqqal* (*okal/akel*) – czyli mędrcy druzyjskiej religii. Pozostali nazywają się *dżuhhal* (*dżohal/dżahel*) – czyli „nieświadomi"; są to ludzie świeccy pozbawieni religijnej wiedzy.

Proces przejścia z *dżuhhal* do *uqqal* nie jest skomplikowany; wiąże się głównie z deklaracją zainteresowanego przyjęcia na siebie religijnego sposobu życia i z dość krótkim okresem dodatkowej nauki, tak aby w końcu otrzymał zgodę na bycie *uqqal*. Przydomek ten nie dostarcza tylko obowiązków, ale też daje szczególne prawa – przede wszystkim prawo czytania pism świętych (których nie są ujawnia się oczom niereligijnych osób).

Jaka jest dokładna liczba „*uqqal* w druzyjskiej społeczności? Nikt tego nie wie z całkowitą pewnością, ponieważ nie został przeprowadzony nigdy właściwy sondaż dotyczący tej kwestii. Mimo to, jak wynika ze społecznego sondażu, który Główny Urząd Statystyczny przeprowadził w roku 2004, około połowa Druzów (48%) definiuje siebie jako „niereligijnych" (dla porównania tylko 18% muzułmanów i 35% Arabów chrześcijan zdefiniowało tak siebie). Około 39% Druzów zdefiniowało siebie jako religijnych (w tym 19% jako „bardzo religijnych"). Pozostali (13%) zdefiniowali siebie jako „nie tak bardzo religijnych". Dane te świadczą o procesie sekularyzacji, jakim objęte jest druzyjskie społeczeństwo.

W przeciwieństwie do społeczeństwa żydowskiego, w druzyjskim nie istnieje jakikolwiek podział geograficzny (miejsce zamieszkania) i instytucjonalny (instytucje oświaty, miejsca pracy) między religijnymi a świeckimi członkami społeczności. Jedni i drudzy dzielą te same dzielnice, ich dzieci uczą się w tych samych szkołach, a ich dorosłe potomstwo zainteresowane jest akademickimi studiami i zajęciami w celu utrzymania rodziny niezależnie od tego, jaki jest ich poziom religijności.

Co więcej, można znaleźć w druzyjskiej społeczności rodziny nuklearne, w których część członków zalicza się do *uqqal*, a pozostali (zamieszkujący tę samą posiadłość) do *dżuhhal*. Z wywiadów, które przeprowadziliśmy, wynika, że wśród tych rodzin nie ma napięć na tle różnic religijnych i członkowie rodziny traktują się nawzajem z dużą tolerancją.

Trzeba zaznaczyć, że również wśród tych, którzy nie są religijni (*dżuhhal*), pojawia się podrzędne rozróżnienie między dwiema grupami, widoczne w sondażach dotyczących tożsamości religijnej). Pierwszą grupą są świeccy, którzy żyją w sposób podobny do świeckiej populacji żydowskiej. Nie przestrzegają z wielką precyzją tradycji podczas uroczystości rodzinnych (takich jak na przykład ślub), ich znajomość druzyjskiej tradycji nie jest wielka, a często wręcz bardzo mała. Ponadto mają tendencję do integrowania się z całym społeczeństwem izraelskim, m.in. poprzez prowadzenie rozmów po hebrajsku, nadawa-

nie potomkom hebrajskich imion i posyłanie dzieci do hebrajskich instytucji oświatowych. Większość ludzi w tej grupie to młodzi poniżej 30. roku życia.

Druga grupa to zachowujący tradycję – ci, którzy nie stali się *uqqal*, ale mają głęboką więź z druzyjską tradycją religijną i kulturalną. Więź ta odzwierciedla się bardziej tradycyjnym światopoglądem i sposobem życia. Przykładem może tu być większe przestrzeganie u kobiet skromności (m.in. nieodkrywanie części ciała).

Co czyni Druza religijnym? Przyjęte jest że *uqqal* są ostrożniejsi w mowie, błogosławią posiłek i napój, który wkładają do ust, nie jedzą wieprzowiny, nie piją alkoholu, nie przysięgają nadaremno na Boga, nie uprawiają hazardu, nie palą i starają się za wszelką cenę oddalić od tych radości, które nie płyną z wypełniania przykazań. I co najważniejsze, przestrzegają purytańskiej skromności, mianowicie unikają przebywania w środowisku mieszanym z kobietami i mężczyznami (to znaczy z tymi, które nie są spokrewnione w linii bezpośredniej – jak żona, córka, siostra, matka).

Poza surowością w dziedzinie skromności (u *dżuhhal* stopień purytańskości jest inny u każdej rodziny i odzwierciedla mocną ciągłość więzi oraz świadomości religijnych), to co odróżnia w sposób widoczny *uqqal* od *dżuhhal*, to zasady wizerunku zewnętrznego. U religijnych kobiet przyjęte jest zakrywać włosy chustą albo dużym białym welonem zwanym *nikab* albo białym szalem nazywanym *futa*. Religijni mężczyźni golą sobie włosy na głowie, zostawiają wąsy, a czasem też brodę. Ogolone włosy odzwierciedlają męskość, skromność, czystość fizyczną i duchową, oddalenie się od drugorzędnego zajmowania się sobą. Na ogolonych głowach religijni Druzowie noszą *laffę*– biały okrągły tarbusz, którego górna część jest płaska z czerwonymi odcieniami.

Na laffę *uqqal* zakłada zazwyczaj *chattę* – synonim białej kefii, której rola polega na ochronie głowy, karku i szyi przed słońcem. Kipa druzyjska nazywa się *takije*. Dziergana ręcznie z wełny, jest biała albo wielokolorowa i przeznaczona dla mężczyzn zachowujących tradycję, którzy nie są koniecznie *uqqal*. Jej symboliczna rola zbliżona jest częściowo do palestyńskiej kefii, mianowicie jest to rodzaj symbolu i znaku rozpoznawalności grupowej, a nie tylko religijnej.

Druzyjska tradycyjna galabija nazywa się *kombaz* albo*hinde* i ma dwie wersje – damską i męską. Jest to ciemna, nieprzezroczysta sukienka z długimi rękawami o szerokim kroju dla uniknięcia uwypukleń ciała, długa maksymalnie do kostek. Religijny Druz nosi też spodnie *szarwal* (po arabsku *allibass*), których szeroki krój charakteryzuje się tkanym wydłużonym worem z wielkiej ilości materiału w okolicach krocza. I tak jak w innych religiach, także w tradycyjnym ubiorze religijnym Druzów są jeszcze inne elementy, których część znika z upływem czasu, na skutek procesów modernizacji.

To co wspólne u *uqqal* i *dżuhhal*, to przestrzeganie godności kobiety i rodziny, której praktycznym przekładnikiem jest kultura patriarchalna w typowym arabskim stylu. Druzowie często zaznaczają, że pozycja kobiety jest u nich wysoka, przynajmniej w porównaniu z islamem. Jest w tym nieco prawdy, zwłaszcza gdy porównamy zwyczaje zakrywania ciała, nieco mniej restrykcyjne od tych, które charakteryzują gorliwych muzułmanów (szal, na przykład bardziej przezroczysty). Ale w gruncie rzeczy różnice między religijnymi Druzami a muzułmanami i religijnymi Żydami we wszystkim, co tyczy pozycji kobiety, nie są duże. Wszyscy oni dyskryminują kobietę . Naturalnie wszystko to zmienia się w ostatnich latach pod wpływem świeckiego społeczeństwa żydowskiego i wiadomości dochodzących z zagranicy (za pośrednictwem telewizji, internetu i podróży).

Pozycja *uqqal* podobna jest do statusu rabinów w żydowskim społeczeństwie świeckim i tradycyjnym. Ważni są nie tylko z racji służenia tradycyjnej społeczności – zwłaszcza podczas świąt i uroczystości przejścia z jednego statusu społecznego na drugi (narzeczeństwo, ślub, pogrzeb i inne), ale również z powodu zachowywania tradycji, kultury i druzyjskiej tożsamości. Jednak w odróżnieniu od pozycji rabinów wśród świeckich Żydów w Izraelu, wśród Druzów zwyczaje religijne były i zostały w znacznej mierze również dzisiaj zwyczajami całej społeczności (czyli *uqqal* i *dżuhhal* rozumianych jako jedna grupa).

NIE DENERWUJ WŁADCY

Takija jest pojęciem oznaczającym w kulturze arabskiej „obowiązek zachowania ostrożności". Główna zasada takii została wyrażona w arabskiej historii pragnieniem ukrycia czy przynajmniej skrywania szyickiej tożsamości, aby przetrwać pod wrogim panowaniem. Szyici potrzebowali takii, bo zazwyczaj byli mniejszością pod panowaniem sunnitów.

U Druzów, którzy cierpieli nie mniej, a może i więcej od szyitów, zasada takii stała się tak bardzo ważnym elementem ich przetrwania, że urosła do rangi świętej micwy (przykazania). W ciągu wielu lat Druzowie działali w świadomości, że ich obowiązkiem jest ukryć swą wiarę i religię, zwłaszcza w czasie niepokojów i kryzysu. Czynili to za pośrednictwem rozmazania tożsamości druzyjskiej i upodabniania się do muzułmańskiego sąsiada. Możliwe, że jest to jedna z przyczyn wielkiego podobieństwa kultury arabskiej i druzyjskiej.

Z punktu widzenia kulturowego zasada takii bardzo ułatwia Druzom stanie się równouprawnionymi obywatelami i przynależenie do państwa, również do Izraela. Przyspiesza ona procesy naśladownictwa i integracji.

Jednakże w sposób paradoksalny zasada ta stworzyła pośrednio rozszczepienia w druzyjskiej jedności, ponieważ w każdym państwie Druzowie stali się miejscowymi patriotami, wiernymi obywatelami centralnego rządu i w naturalny sposób zaadaptowali również pojęcie swojego wroga. W Syrii są Syryjczykami i dlatego również wrogami Izraela, w Libanie są Libańczykami, zaś w Izraelu stają się patriotami izraelskimi. Możliwe, że z tego właśnie powodu druzyjskiej religii nie udało się stać ruchem narodowościowym. Druzowie ugruntowali bowiem swoją grupową i religijną tożsamość, ale zostawili narodową tożsamość jako uwarunkowaną od ich obywatelstwa. To również wyjaśnia, dlaczego podczas wojny niepodległościowej, gdy zorientowali się, jaki jest kierunek walk, pospiesznie przeszli z przegrywającej strony arabskiej na zwycięską stronę żydowską.

W okresie rządu otomańskiego Druzowie nie byli uznawani w Erec Israel za oddzielną grupę, w przeciwieństwie do Druzów w Libanie, nakazem Kuszty (Stambułu) uznanych za osobną grupę. Również władze mandatu brytyjskiego nie widziały w Druzach oddzielnej grupy i nie dały im zgody na otwarcie własnych sądów religijnych.

Współpraca, która narodziła się między Druzami a wojskiem izraelskim podczas wojny wyzwoleńczej, stworzyła grunt do uznania społeczności druzyjskiej przez władze żydowskie. Ale proces ten zabrał niemało lat i przeprowadzano go etapami. W roku 1957 Druzowie zostali uznani w Izraelu za oficjalną grupę, mającą prawo do autonomii sądowej w sprawach statusu osobistego, a co za tym idzie, prawo do utworzenia religijnych sądów, które będą sądziły wedle druzyjskiego prawa religijnego. Wydarzenie to stało się symbolem przyjęcia społeczności druzyjskiej do społeczeństwa izraelskiego.

W roku 1961 została utworzona religijna rada społeczności. Krok ten ugruntował pozycję religijnej rady jako sterującej, pozycję przywództwa grupy oraz pozycję szejka Amina Tarifa jako niekwestionowanego przywódcy Druzów w Izraelu.

W 1962 roku zostało przyjęte prawo druzyjskich sądów religijnych, które umożliwiło powstanie druzyjskich sądów religijnych społeczności. Tym samym został dopełniony *de facto* proces uznania prawnego społeczności druzyjskiej jako oficjalnej grupy. Wszystko to umożliwiło Druzom prowadzenie interesów religijnych wedle przyjętego przez nich sądu i wedle ich wiary oraz wzmocniło ich tożsamość jako zauważalnej grupy w społeczeństwie izraelskim. Problemy poruszane w druzyjskim sądzie dotyczą wyłącznie spraw życia małżeńskiego (alimentów, utrzymywania dzieci, opieki prawnej, posłuszeństwa żony), spadków i prawa spadkowego, spisywania i dopełniania testamentów. Druzyjski sąd posiada jurysdykcję zajmować się innymi sprawami nie dotyczące życia małżeńskiego, lecz tylko za zgodą obydwu zainteresowanych sprawą stron.

W społeczności druzyjskiej próbuje się rozwiązywać spory wewnątrz samej społeczności i w większości przypadków również wewnątrz samego klanu (hebr. *chamula*), nie dopuszczając do ingerencji czynników z zewnątrz. Mimo to zdarzają się przypadki (takie jak np. morderstwo), w których policja ingeruje mimo wszystko.

Przyjęty mechanizm mediacji w społeczności to tradycyjna *sulcha*, przeprowadzana wówczas, kiedy istnieje konflikt między dwiema stronami włączający zazwyczaj rodziny stron. Nie chodzi tu o konflikt, którego przyczyną jest drobnostka; mowa o poważnym sporze (czasem nawet na tle naruszenia własności czy uszkodzenia ciała), sprowadzającym się zazwyczaj do konfliktu między rodzinami stron z użyciem siły. Czasem sulcha uwarunkowana jest przeniesieniem miejsca zamieszkania jednej z rodzin i zapłaceniem kary pieniężnej.

Pomimo odnoszenia się do Druzów jak do jednej społeczności, należy pamiętać, że druzyjska populacja nie stanowi zwartej grupy. Istnieją kulturalne różnice między Druzami w różnych miejscach w Izraelu, a nawet między Druzami z dwóch różnych osad. Podobnie istnieją różnice między różnymi klanami w tej samej społeczności i naturalnie między jednym człowiekiem a drugim.

Warto w szczególności oddzielić Druzów zamieszkujących osady za Zieloną Linią od Druzów żyjących na Wzgórzach Golan, którzy zostali włączeni do państwa Izrael po wojnie sześciodniowej w 1967 roku. Większość Druzów w czterech wioskach na Wzgórzach Golan nie zgodziło się na przyjęcie izraelskiego obywatelstwa, które im ofiarowywano. Uczynili to zwłaszcza jako akt demonstrujący wierność syryjskiemu rządowi, zakładając, że nadejdzie czas, gdy Wzgórza Golan zostaną zwrócone Syrii w ramach postanowień pokojowych (Druzowie obawiają się, i słusznie, że Syryjczycy będą chcieli się z nimi za to rozliczyć).

Mieszkańcy Wzgórz Golan mają w zwyczaju świętować publiczne prosyryjskie święta, jak na przykład syryjskie święto niepodległości. Czynią to między innymi za pośrednictwem zgromadzeń obok płotu granicznego. Po drugiej stronie płotu gromadzą się krewni z Syrii, aby świętować ze swoimi braćmi, a równocześnie zademonstrować jedność krewnych i związków krwi. Demonstracja ta jest niejako symbolem, że rozgraniczenie fizyczne, geograficzne-polityczne nigdy nie przyniesie rodzinnego i kulturalnego rozdarcia między Druzami na Wzgórzach Golan a Druzami w Syrii. Demonstracja ta wyraża także więź przynależności, mówiąc: nie czujemy się częścią państwa, a nawet nie częścią społeczności druzyjskiej w Izraelu, ale częścią społeczności druzyjskiej w Syrii i częścią syryjskiego narodu. Symboliczna więź z Syrią wyraża się również w zawieraniu małżeństw między Druzami i Druzyjkami

ze Wzgórz Golan a Druzami i Druzyjkami z Syrii. Wielu z nich rozpoczyna również studia na syryjskich uczelniach wyższych.

MÓJ DOM JEST MOJĄ FORTECĄ

Większość ziem w druzyjskich osadach stanowi własność prywatną. W społeczności przyjęte jest, iż synowie budują domy dla swoich rodzin na kawałku ziemi, który otrzymali od swoich ojców. W wyniku podziału ziem w spadku pomiędzy synami, bracia i członkowie rodziny mieszkają w fizycznej bliskości obok siebie. W ten sposób powstała w przeszłości sytuacja, w której poszczególne terytoria zamieszkiwane są przez członków tego samego klanu. Ta klanowa terytorialna ciągłość wypływa z faktu, iż kilka rodzin i klanów decyduje o podziale ziem graniczących ze sobą (zazwyczaj bez enklaw innych klanów). Jednakże czasem kawałki ziemi należące do rodziny są nieco bardziej oddalone i wtedy spadkobiercy budują swoje domy na tym miejscu.

Widziana z daleka, wioska druzyjska wygląda jak wioskowa osada wpisująca się harmonijnie w pejzaż i nie odbiegająca od naturalnej topografii górzystego terenu. Niskie budownictwo (do dwóch pięter) zachowuje zazwyczaj zarysy gór. W ostatnich latach pojawia się jednak coraz więcej kilkupiętrowych domów, które naruszają tradycyjną linię firmamentu. Druzyjska wioska – tak jak arabska – charakteryzuje się prywatnymi domami rozłożonymi w sposób niezorganizowany u podnóża góry. Każdy dom wyrasta jak miejscowa skała. Ciasne budownictwo wynika również z prywatnych budowli, które postawiono wedle własnego gustu i indywidualnych zapotrzebowań każdej rodziny, oraz z faktu, iż domy zostały zbudowane w różnych okresach. Jednakże właśnie z powodu spontanicznego przepełnienia i konieczności dopasowania budowli do miejscowej topografii, powstała harmonijna linia przypominająca tarasy i odróżniająca wioskę druzyjską, podobnie jak arabską, od żydowskiego osadnictwa, gdzie większość budowli została zbudowana w sposób zorganizowany i według ustalonej linii.

Przed powstaniem państwa i w pierwszych dziesięcioleciach po jego utworzeniu budowa w druzyjskich wioskach rozwijała się bez centralnego planu i w powolnym tempie charakteryzującym Bliski Wschód, gdzie każdy budował swój dom zgodnie z własnymi potrzebami i bez brania pod uwagę publicznych potrzeb, takich jak np. miejsce na przejazd pojazdów. Ilość pojazdów w osadzie była niewielka i posługiwano się głównie zwierzętami gospodarskimi. Życie codzienne toczyło się w obrębie klanu i mieszkańcy mieli w zwyczaju spędzać większość czasu w miejscu zamieszkania wielopokoleniowej rodziny bądź na terenach pasterskich czy rolniczych. Drogi przejazdowe były dopa-

sowane do tego stylu życia i składały się z ulic, które łączyły tereny różnych klanów, i polnych dróg łączących zamieszkiwaną część wioski z polami.

Po wojnie sześciodniowej budownictwo w druzyjskich osadach nabrało znacznego przyspieszenia. Obecnie zatwierdzane są plany budowlane dla większości wiosek, jednakże w wielu przypadkach budowa wykonywana jest niezgodnie z prawem planowania i budowy, co wywołuje liczne konflikty między miejscowymi radami a przedstawicielami organów państwa.

Dla pary druzyjskiej przestrzeń wyboru miejsca zamieszkania jest bardzo okrojona, ponieważ rodzice (męża) są tymi, którzy zazwyczaj obdarowują swoich synów kawałkiem ziemi. Umiejscowienie domu zależy zatem od umiejscowienia ziemi należącej do rodziny męża, a żona zamieszkuje tam, gdzie jej mąż wybudował dom.

W ostatnich latach, zwłaszcza wraz z coraz większą ilością małżeństw zawieranych między mieszkańcami różnych wiosek, odstępuje się od tego zwyczaju i coraz więcej mężczyzn przenosi się do miejsca zamieszkania swych żon. Zjawisko to wypływa również z wielkiego braku ziem, w wyniku którego wiele młodych par, chcących wybudować dom, zmuszonych jest zakupić działki – na przykład w dzielnicach byłych żołnierzy, którzy ukończyli służbę wojskową.

W druzyjskim społeczeństwie nie wynajmuje się domów u członków społeczności. Młoda para zamieszka prawie zawsze w nowym domu, który został dla niej wybudowany. Własność domu (którego budowa skończyła się lub zaczęła) stanowi niezbędny warunek, aby znaleźć męża lub żonę (za pośrednictwem swatania). Mężczyzna nie może ożenić się, jeśli nie ma w swoim posiadaniu domu. Rodzice przyszłej panny młodej zwykli to sprawdzić, zanim udzielą zgody na małżeństwo. Czasem z powodu niespodziewanych opóźnień przesuwa się budowa domu na czas po zaślubinach. W takich przypadkach młodzi małżonkowie zamieszkują zazwyczaj u rodziców męża, a w wyjątkowych przypadkach wynajmują dom do momentu ukończenia budowy własnego. Brak ziemi i wzrastające ceny są przyczyną rosnących problemów. Coraz więcej młodych Druzów musi opóźniać swój ślub; zjawisko to tworzy emocjonalne i erotyczne napięcia.

W druzyjskim prawie zazwyczaj najmłodszy syn dostaje w spadku dom rodziców. Tuż przed jego ślubem rodzice przenoszą się na dolne piętro, natomiast syn remontuje górne piętra i dostosowuje je do swoich potrzeb. Z tego powodu miejsce jego domu i jego żony jest ustalone z góry i nie przeniesie się on tam, gdzie mieszka rodzina żony.

Przyjęty zwyczaj mieszkania blisko siebie rodziny (a z pewnością w tej samej osadzie) tworzy wciąż wzrastające napięcie pomiędzy druzyjskimi obywatelami a władzami, czego jednym ze skutków jest wysoka liczba budowli

niezgodnych z prawem. Oznacza to stawianie prywatnych domów na ziemiach bez pozwolenia zabudowy albo dobudowywanie różnych elementów do domów i mieszkań już istniejących, bez wymaganych pozwoleń.

Starodawny tradycyjny dom w druzyjskich wioskach miał typową budowę, która dotrwała do naszych czasów. Wzniesiony z wyciosanego miejscowego kamienia, charakteryzował się małym rozmiarem, kształtem sześcianu, wieloma łukami i kilkoma kondygnacjami bez podziału na pokoje. Każda kondygnacja służyła do określonego celu – jak nocowanie, spożywanie posiłku i gotowanie albo jako nocne pomieszczenie dla małych zwierząt. Kondygnacje nie były rozdzielone ścianami.

Większość cech charakterystycznych dla druzyjskiego budownictwa – np. naturalny kamień, szeroka powierzchnia wejściowa (*rawia*) czy podwyższona centralna powierzchnia *mastabe* – zniknęły z upływem lat, ustępując miejsce nowoczesnej architekturze, pozostającej pod wpływem popularnych stylów budowlanych w państwie Izrael (zwłaszcza stylu „zbuduj swój dom")[1]. Mimo to istnieją nadal typowe cechy charakterystyczne domów i druzyjskiej kultury mieszkalnej, które korespondują z przeszłością i tradycją, zapewniając druzyjskiej osadzie szczególny wizerunek.

Tak jak w przeszłości, większość druzyjskich domów należących do rodziny (wielorodzinne kompleksy domów są rzadkością) ma jedno lub dwa piętra. Obecnie są one rozłożone na przestrzeni 100–300 metrów wraz z ogrodem wokół domu. W wielu przypadkach jest to też przestronna willa.

Dach jest szeroki i płaski; służy między innymi za miejsce rozrywki, wieszania prania, obrabiania i suszenia zbiorów rolnych, a także jako punkt obserwacyjny tego, co się dzieje dokoła, oraz przechowalnia jedzenia i sprzętu.

W wielu domach ustawiony jest na dachu duży bojler z czarnej gumy, służący do podgrzewania wody przeznaczonej do picia i do kąpieli. Zwyczaj używania wielkiego bojlera na wodę (nie ma takich w sektorze żydowskim) związany jest najprawdopodobniej z tradycją i druzyjskim instynktem samozachowawczym. Warto zaznaczyć, że w przeszłości nie było regularnej dostawy wody do domów w osiedlach druzyjskich (ani też takich bojlerów na wodę, jak w osiedlach żydowskich) i dlatego taki właśnie bojler służył za źródło wody w kryzysowej godzinie.

Większość domów posiada balkony z ciekłego betonu, drewna czy kafelków. Zbudowane tak, aby było z nich widać okolicę, balkony są w sposób

[1] Dzielnice małych i średnich wilii, zbudowanych w ostatnich latach na peryferiach miast zamieszkiwanych w dużej części przez nową średniozamożną klasę. Proces rozpoczął się w latach osiemdziesiątych w małych miastach, kiedy ziemię na budowę przydzielano miejscowej ludności oraz ludziom z zewnątrz, aby spowodować wzrost stałej populacji – np. w Jawne czy Atlit na północy. Obecnie w całym Izraelu jest wiele takich dzielnic.

symboliczny przestrzenne i wyostrzają więź między druzyjską rodziną a jej naturalnym otoczeniem (jest to rodzaj punktu obserwacyjnego).

W wielu domach znajdują się na froncie wyłożone kamieniami hole służące do przyjmowania gości i spędzania czasu na łonie wielopokoleniowej rodziny. Tuż obok widać dobrze utrzymane ogrody warzywne i kwiatowe, rosną drzewa owocowe i przyprawy. W druzyjskim ogrodzie powszechne jest zwłaszcza drzewko oliwne, symbolizujące trwałość więzi w rodzinie.

W wielu domach istnieje prywatna studnia lub zbiornik wodny, służący do zbierania deszczówki albo resztek wody, które zostały po umyciu dachu. W części domów używa się tej wody tylko do podlewania, jednakże ostatnio coraz więcej rodzin zbiera wodę deszczową do picia.

Z powodu braku ziemi na budowę, w ostatnich latach pojawiło się nowe zjawisko budowania domów trzy- i czteropiętrowych, służących do zamieszkania członkom tej samej wielopokoleniowej rodziny. Na każdym piętrze mieszka inny syn z żoną i dziećmi. Poprzez dawanie dodatkowych pozwoleń na rozbudowę domów już istniejących i na podłączenie do infrastruktury biura planowania i budowy zachęcają do budowy w tym stylu. W przeciwieństwie do nich, jest też wielu niezadowolonych ze zmiany szkodzącej naturalnemu tradycyjnemu pięknu druzyjskich osiedli.

Najważniejszym pokojem w druzyjskim domu jest salon, przygotowany z rozmysłem i z wykorzystaniem wielu środków. W salonie albo obok niego buduje się zazwyczaj miejsce do siedzenia na podłodze, symbolizującee więź z tradycją i związek z ziemią.

Umeblowanie druzyjskiego domu wybiera się z wielką pieczołowitością i kupuje zazwyczaj przy użyciu sporych funduszy. Powszechnie panującym stylem jest obecnie ozdobna dekoracja z wpływami ornamentowej sztuki arabskiej. Ozdoby salonu mają potrójną funkcję: stworzenie miłej atmosfery podczas odwiedzin gości, podkreślanie osiągnięć i znaczenia rodziny (a zwłaszcza właścicieli domu) oraz wyraz więzi i dumy grupowej.

Wielu lubi ozdabiać salon swojego domu starodawnymi tradycyjnymi narzędziami rolniczymi czy kuchennymi oraz zdjęciami i obrazami grobu proroka Shu'ayb, a nade wszystko portretami szanowanych w społeczności szejków (przede wszystkim jest to portret przywódców klanu, do którego należy rodzina, i portret szejka Amina Tarifa). Jednymi z ciekawszych elementów, bardzo charakterystycznych dla druzyjskich mieszkań, są zdjęcia i pamiątki z okresu pełnienia służby wojskowej – symbole jednostki, odznaczenia itp. Jeszcze jednym szczególnym elementem, powszechnym w licznych mieszkaniach druzyjskich, są zdjęcia pana domu w towarzystwie zasłużonych osobistości Izraela – polityków i wojskowych. Zdjęcia te mają na celu najwyraźniej zademonstrować odwiedzającemu ciepłą więź z Żydami, a przede

wszystkim podkreślić pozycję i znaczenie pana domu („zobaczcie, kim są moi przyjaciele"). Przywódcy społeczności trzymają księgi gości, a w nich dedykacje i wpisy ważnych ludzi, którzy gościli w ich domu.

POMIĘDZY KLANEM (*CHAMULĄ*) A RODZINĄ NUKLEARNĄ

Pierwotne społeczeństwo druzyjskie było złożone z plemion i odłamków plemion. Wraz z upływem pokoleń zanikała podstawowa społeczna struktura połączenia klanów, a jej miejsce zajęła struktura złożona z wielkiej liczby rodzin. Wielopokoleniowa druzyjska rodzina (klan) zajęła miejsce plemienia jako podstawowa jednostka społeczno-ekonomiczna i państwowa.

Związek z klanem jest nadal bardzo znaczący i widoczny zwłaszcza podczas wyborów (popieranie kandydata wybranego przez klan). Dodatkowym tego wyrazem jest spoczywający na każdym obowiązek uczestniczenia we wszystkich uroczystościach rodzinnych zarówno radosnych, jak i smutnych – każdego z członków klanu.

Powszechnie druzyjskie społeczeństwo uważa się za wspierające siebie materialnie i duchowo. Ludzie w osadzie, przede wszystkim członkowie klanu, zaangażowani są w życie swoich bliźnich. Ludzie bardzo dobrze się znają i związani są z życiem sąsiadów. W czasie żałoby przyjęte jest przychodzić i pocieszać także tych, których się nie zna osobiście.

Na samym wierzchołku hierarchii wartości w druzyjskim społeczeństwie stoi poszanowanie rodziny. Praktyczne przetłumaczenie tej najważniejszej wartości polega na okazywaniu szacunku rodzicom, dziadkom, babciom i starszym do ostatniej chwili ich życia. Szanować znaczy też: wypełniać wolę rodziców i pomagać im w każdy możliwy sposób. Córka bądź syn, którzy nie szanują rodziców, przynoszą wstyd i hańbę sobie i swojej rodzinie.

Mimo że do dziadków i babć wielopokoleniowa rozbudowana rodzina odnosi się nadal z szacunkiem i uznaniem, z upływem lat nastąpiła zmiana w ich pozycji. W przeszłości senior rodziny i klanu miał prawo do ostatniego słowa (i postawienia weta) na różnorakie tematy, także w bardzo poważnych sprawach; w wielu przypadkach była to decyzja, czy wnuczek ożeni się konkretną osobą. Ten rodzaj zaangażowania jest coraz mniejszy.

Konflikt pokoleń nasila się na tle procesów modernizacji młodego pokolenia. Starsi, którzy w wielkiej części należą do grupy religijnej i nie mówią płynnym hebrajskim, mają trudności z nadążeniem za tempem zmian. Nawet rozmowa z młodymi jest dla nich trudna, gdyż ci bardzo często mieszają hebrajski z arabskim i interesują się tematami dalekimi od świata star-

szych (programy telewizyjne, komputery, internet, muzyka digitalna i tym podobne).

Czystość grupy to jeden z fundamentów druzyjskiego społeczeństwa i tajemnica jej przetrwania przez ponad tysiąc lat. Według jej wierzeń, Druz nie może zmienić swojej religii. Ten, kto nie ma rodziców Druzów, nigdy nie będzie mógł przyjąć na siebie religii druzyjskiej albo przyłączyć się do grupy. Dlatego też zasada endogamii (prawo albo zwyczaj nakazujący wszystkim członkom społecznej jednostki zawierać małżeństwa tylko pomiędzy sobą) zachowywana jest z wielką gorliwością. Zgodnie z religią druzyjską małżeństwa mieszane są zabronione i kto tego nie przestrzega, zostaje wykluczony ze społeczności pod względem religijnym, rodzinnym i społecznym. Istnieją dziesiątki przypadków młodych Druzów w Izraelu, którzy ożenili się nie z Druzyjkami, ale we wszystkich przypadkach mieszkają poza osadami. Dzieje się tak, gdyż cała wioska, nawet ich rodzice, zrywają z nimi kontakt.

Struktura feudalno-patriarchalna społeczności druzyjskiej daje ojcu absolutną władzę w rodzinie wielopokoleniowej (klan albo dar), to znaczy władzę nad swoją żoną, synami, ich żonami i potomkami, a także nad córkami, które nie wyszły za mąż. Wraz z upływem lat, w wyniku procesu modernizacji i wdzierania się nowych koncepcji zachodniego pluralizmu, osłabiła się pozycja głowy rodziny. Mimo wszystko społeczeństwo druzyjskie jest jednak nadal dość patriarchalne w swoich koncepcjach i sposobie życia.

Druzowie wprawdzie wierzą, iż kobieta jest centrum społeczeństwa, jednakże jej rola ogranicza się do troski o dom, męża i dzieci. W ostatnich latach zachodzi rozluźnienie w definiowaniu tradycyjnych ról, między innymi jest to wynikiem wdzierania się wpływów feministycznych do zamkniętego druzyjskiego społeczeństwa (w o wiele mniejszym stopniu, jeśli porównać do świeckiego społeczeństwa żydowskiego) oraz rozpoczęcia przez kobiety studiów i pracy. Druzyjki wykonały wielki krok naprzód, przede wszystkim w dziedzinie wykształcenia, ale nadal nie kosztem ich tradycyjnych ról w domu i rodzinie; dotyczy to również młodych rodzin. Dualizm ten jest zauważalny zwłaszcza w domach religijnych i tradycyjnych.

Instytucja swatania była przez setki lat jedyną drogą, aby poznać współmałżonka w druzyjskim społeczeństwie. W przeszłości swatanie rozpoczynało się w momencie urodzenia dziecka albo tuż po nim, kiedy młodzi rodzice przeznaczali swoim potomkom przyszłych małżonków, gdy dorosną. W późniejszym okresie swatanie odbywało się w pobliżu terminu samego ślubu. Przyjęte było, że matka nastoletniego chłopca szukała dla niego odpowiedniej kandydatki i ustalała wszystkie konkrety z matką dziewczyny. Ostateczne pozwolenie dawał jej ojciec, którego rola w większości przypadków ograniczała się jedynie do przypieczętowania decyzji. Czynił tak, ponieważ żaden

rodzic nie chciałby być narażony na to, że jego córka zostanie starą panną. Należy zaznaczyć, że w przeszłości przyjęte było wydawać dziewczęta za mąż już w wieku 14 lat i dlatego nie odrzucano od razu propozycji małżeńskich.

W ostatnich latach splendor tradycyjnej instytucji swatania nieco zgasł i ingerowanie rodziców w kwestię, kim ma być współmałżonek ich dziecka, jest mniejsze. Równocześnie wzrasta niezależność dzieci w wyborze odpowiedniego dla nich partnera. Mimo to nadal nie ma tu mowy o normach charakteryzujących świeckie pluralistyczne społeczeństwo. Również obecnie w dużej części druzyjskich rodzin rodzice, bracia, a nawet sąsiedzi zaangażowani są w proces swatania.

W ostatnich latach w druzyjskich wioskach rozwinął się zwyczaj spędzania czasu w kawiarniach, które są również miejscem, gdzie można poznać partnera. Co więcej, telefon komórkowy i internet stały się sprawcami ogromnej zmiany w sposobach nawiązywania znajomości w grupie. Wielu szuka partnera za pośrednictwem internetowych serwisów randkowych, forów internetowych (np. druzyjskie forum studentów czy forum młodych Karmelu) oraz rozmów (czatów) w wirtualnych pokojach Druzów. Telefon komórkowy umożliwia osobisty kontakt młodym bez wiedzy bliskich (czy to za pośrednictwem rozmowy, czy smsów) i zaciera tradycję integrowania rodziny w proces swatania.

Staje się więc tak, że w wielu przypadkach tajemnica o związku zostaje odsłonięta rodzicom i innym członkom rodziny dopiero gdy związek zaczyna być poważny i dwie strony są zainteresowane, aby go zinstytucjonalizować.

W religijnych rodzinach para nie ma prawa spotkać się przed ślubem sam na sam. Zwyczajem jest, iż rodzina chłopaka w towarzystwie przedstawicieli osobistości miejsca *dżaha* – (جاهة) kieruje do rodziców dziewczyny prośbę, aby zgodzili się na ślub. Gdy odpowiadają pozytywnie, w domu panny młodej zostaje zorganizowane spotkanie z udziałem dwóch nuklearnych rodzin i bliskich znajomych. Omawia się wtedy warunki, które musi spełnić przyszły pan młody aby zdobyć rękę panny: wysokość posagu, miejsce zamieszkania i inne szczegóły dotyczące czasem spraw religii i społeczności, a wreszcie najważniejszy ze wszystkich – ustalenie terminu przeprowadzenia uroczystości nazywanej *ala'ak'ed* (العقد), która jest uroczystością podpisania kontraktu ślubnego i organizacją obchodów święta. Spotkanie tego typu przyjęte jest również wśród świeckich.

Po decyzji instytucjonalizacji związku i po otrzymaniu błogosławieństwa rodziców nie ma już konieczności ukrywania relacji przed społecznością i spotkania stają się coraz bardziej publiczne. Odtąd chłopak ma prawo odwiedzać swoją przyszłą żonę i rozmawiać z nią wyłącznie przed domem. W rodzinach bardziej konserwatywnych chłopak ma prawo wejść do domu wybranki serca,

ale nie pozostawać sam na sam z nią. Podczas pobytu u niej będzie obecny dodatkowy członek rodziny, prawiący funkcję „nadzorcy praworządności".

Tak jak w większości społeczności na świecie, również w Izraelu uroczystości zaręczyn i zaślubin są wydarzeniami, w których grupa świętuje nie tylko utworzenie nowej rodziny, ale też własną tożsamość i tradycję. Dlatego naturalne, że również u Druzów, tak jak u Żydów, muzułmanów i chrześcijan, zdecydowana większość rodzin przestrzega religijnego i tradycyjnego wymiaru tych uroczystości.

Tempo wzrostu populacji druzyjskiej zmniejszyło się w ciągu lat. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych średni roczny wzrost populacji wynosił 3,5%, w latach dziewięćdziesiątych już 2,3%, w roku 2001 tylko 2,14%, a w roku 2005 doszedł do 1,9%. W pierwszych dziesięcioleciach państwa (przed latami siedemdziesiątymi) Druzyjka rodziła średnio siódemkę dzieci. Wielka poprawa w poziomie opieki lekarskiej i warunków bytowych jako wynik życia w suwerennym państwie Izrael, a także wzrost poziomu wykształcenia i wysokości dochodów, przyczyniły się do zmniejszenia liczby potomków w rodzinie druzyjskiej, zbliżonej do norm występujących na Zachodzie.

PITA Z CZEKOLADĄ

Jedzenie stanowi dla Druzów ważny znak przynależności i tożsamości, widoczny wyraz ich więzi i solidarności ze społecznością, z klanem, a zwłaszcza z rodziną nuklearną i wielopokoleniową, ale też wyraz bliskiej kontroli nad jednostką. Tak jak w każdym tradycyjnym społeczeństwie, tak też u Druzów pokarm, jego składniki i normy odgrywają bardzo ważną rolę w stylu życia, w kulturowych warunkach i we wspólnej tożsamości. Jet to szczególnie ważne podczas świąt i uroczystości rodzinnych.

Druzyjska kultura jedzenia wykształca również ogólne wartości ważne dla wspólnoty, takie jak hojność, pomaganie ludziom i dobre sąsiedztwo, a także podział pokarmu dla potrzebujących, przygotowanie posiłków dla rodzin odbywających tydzień żałoby, przywitanie gości, zaangażowanie sąsiadek i krewnych do pomocy pani domu w gotowaniu na wielkie wydarzenia, pomoc w podawaniu jedzenia gościom, wypożyczanie naczyń i krzeseł. Przywiązywanie wielkiego znaczenia do spożywania pokarmów w druzyjskiej kulturze widoczne jest w wielu zwyczajach, zakazach i zasadach zachowania się przy stole.

Gościnność w druzyjskim społeczeństwie uważana jest za najwyższą wartość, a żywienie gości, które zawiera wiele rytualnych składników, jest centralną i ważną częścią w tradycji powitania. Wyraża się to w stosunku, jaki gospodarz okazuje gościowi.

Przyjęte jest okazywać szacunek gościowi obficie i wielką ilością posiłków (są bardziej różnorodne od tych spożywanych codziennie), tak aby gość poczuł się mile widziany i szanowany. Gospodarz siedzi u szczytu stołu, goście wokoło wedle porządku ich ważności i pozycji społecznej. Porządek ten pokrywa się z porządkiem podawania do stołu; najpierw podaje się najbardziej szanowanym, a potem schodzi się w hierarchii.

W przeszłości rodziny druzyjskie żyły w biedzie i odżywiały się zwłaszcza produktami żywnościowymi z rodzinnego pola oraz z miejscowego sklepu spożywczego. Posiłek był złożony głównie ze zbóż i roślin strączkowych, stanowiących nadwyżki zbiorów z pola. Były one gromadzone w domach na bardzo długi czas i służyły na wszystkie dni roku.

Kwestia przygotowania posiłków należała do kobiety. Głównie do tego ograniczały się jej zajęcia. Posiłek był przygotowany w sposób tradycyjny i większa jego część, włączając przyprawy i produkty podstawowe, była wyprodukowana samodzielnie (mleko kozie, rośliny strączkowe rodzimej produkcji, przyprawy, oliwa z oliwek, zboża, a nawet mięso). W druzyjskiej społeczności nauka sztuki gotowania przechodziła w ciągu wielu pokoleń z matki na córkę, a czasem również z dorosłych sióstr na młodsze. Nauka opierała się na nadzorowaniu uczącej się, włączając w to krytykę i dawanie uwag.

Wiele z potraw tradycyjnej kuchni druzyjskiej zostało zaczerpniętych z syryjskiej, libańskiej i palestyńskiej tradycji kulinarnej, jednakże istnieje też niemało niuansów i dodatków, które rozwinęły się w druzyjskiej tradycji kulinarnej samodzielnie. W kuchni druzyjskiej używa się bardzo często cienkiej pity wypiekanej na miejscu, przypraw zbieranych z dzikiej roślinności w zamieszkiwanych górzystych okolicach, świeżo mielonej baraniny i mięsa koziego, mleka owiec i kóz, ryżu, wyciskanej na miejscu oliwy z oliwek oraz kaszy pszennej.

Zgodnie z tradycją, Druzowie przestrzegają naturalności pokarmu; jest to na przykład czyste mleko, nie zmieszany olej, naturalny miód czy sery z czystego mleka. Tradycyjnymi druzyjskimi potrawami są potrawy nadziewane ryżem i mięsem, dania przyrządzone z pieczonego ciasta lub obrobionej i smażonej kaszy, sałatki ze świeżych lub smażonych warzyw, cienko pokrojone świeże mięso kozie i baranina, produkty z mleka koziego i owczego.

Naturalna oliwa z oliwek jest ważnym i powszechnym składnikiem w druzyjskim gotowaniu. W październiku i listopadzie Druzowie mają zwyczaj sami zrywać oliwki i sami też produkują oliwę w wielkich ilościach, aby zachować ją na długi czas. Na liście druzyjskich potraw brak jest różnego rodzaju zup i sosów.

Oczywiście, jak w każdej arabskiej kulturze, również u Druzów pita jest sercem posiłku i występuje w trzech postaciach. Najbardziej znana to lafa

– cienka i okrągła pita o średnicy do pół metra, złożona z mąki pszennej, do której dodaje się środka konserwującego aż do powstania ciasta.

Tak jak w kulturze arabskiej, również u Druzów kawa jest więcej niż napojem i powstały wokół jej spożywania zwyczaje i tradycje. Kawa podawana jest w naczyniach zrobionych z miedzi (fingan). Przyjęte jest pić ją po porannym wstaniu i przed śniadaniem z dodatkiem małych ciasteczek.

Mocne napoje są zakazane przez religię druzyjską, jednak wpływy kultury izraelskiej na młodych świeckich Druzów spowodowały zmiany. Zaczynają oni pić mocne napoje, a nawet sprzedają je na wsiach, co nie było znane w przeszłości. Obecnie podaje się nawet mocne napoje podczas domowych posiłków, jednakże Druzowie nie czynią tego, kiedy wśród nich obecny jest religijny Druz.

Tradycyjna kultura kulinarna jest nadal żywa i druzyjskie kuchnie są pełne jej aromatów, ale z biegiem lat staje się też coraz słabsza, stopniowo zamieniana zwyczajami sprowadzanymi z powszechnej kulinarnej kultury izraelskiej.

Druzowie, którzy wzbogacili się doświadczeniami kulinarnymi w różnych miejscach w Izraelu (w wojsku izraelskim czy restauracjach izraelskich), a nawet za granicą, zaczęli niedawno adaptować tradycyjne potrawy różnych grup żydowskich, jak na przykład malawach, czulent, kuskus, a nawet potrawy z obcych kultur, np. chińskie czy włoskie. Także przetworzone produkty spożywcze kupowane w supermarketach zastępują coraz częściej dawne naturalne i domowe produkty.

Co więcej, wyrosło nowe pokolenie młodych, mniej zainteresowane gotowaniem, a bardziej restauracjami. Młode kobiety wolą uczyć się i pracować w zawodach przynoszących zyski, co powoduje więcej gotowego jedzenia i zmianę w tradycyjnym podziale obowiązków pomiędzy mężem a żoną. Mężczyzna druzyjski nadal nie wchodzi do kuchni, ale wielu młodych pomaga w nakrywaniu do stołu, myciu naczyń i podawaniu potraw gościom.

Ciekawe zjawisko: w ostatnich latach wzrosła liczba druzyjskich restauracji, jednakże zaskakująco nie podają tam tradycyjnych potraw druzyjskich. Tylko nieliczne proponują druzyjskie wypieki i również one różnią się zazwyczaj jakością od tego, co jest przyjęte podawać rodzinie i gościom.

Wraz ze wzrostem poziomu życia powiększył się też rozmiar kuchni i dzisiaj w wielu domach druzyjskich, które w większości są przestronne, znajduje się szerokie miejsce służące do magazynowania i pracy. Również projekt wnętrza kuchni jest nowoczesny i ulepszony; na całej powierzchni leży marmur, a pośrodku – wielki zlew.

W prawie każdej kuchni można znaleźć większość elektrycznych narzędzi, począwszy od dużej lodówki, po piecyk, kuchenki elektryczne, mikrofalówkę, miksery, urządzenie do ciepłej i zimnej wody i oczywiście zmywarkę.

W wielu domach w kącie kuchni lub na strychu znajduje się spiżarnia służąca do gromadzenia zapasów żywnościowych. Jeśli poszukujemy pozostałości tradycji, można dzisiaj je znaleźć w postaci magazynowania pokarmu i przypraw w plastikowych butelkach, aby poczynić oszczędności w gospodarstwie domowych. Oprócz magazynowania naczyń kuchennych Druzowie mają w zwyczaju gromadzić uprzednio zakonserwowane potrawy. W tradycyjnych rodzinach druzyjskich miesiące letnie służą do przygotowania spiżarni oraz zakonserwowanej żywności na wszystkie pory roku, zwłaszcza na zimę. Kobieta odpowiedzialna za prace kuchenne magazynuje te produkty w szklanych butelkach zwanych *martaban* (مرطبان).

Warto podkreślić, że w druzyjskim domu prawie zawsze będą się znajdować duże ilości jedzenia, ponieważ stale odwiedzają dom goście, którzy przybywają bez wcześniejszych zapowiedzi. Mieszkańcy domu nie chcą opuszczać swoich gości w celu zrobienia zakupów, toteż zawsze znajdują się w domu rzeczy, z których można przygotować dla nich coś do zjedzenia.

Gotowanie i podawanie do stołu nadal należy do obowiązków przede wszystkim kobiety, nawet jeśli pracuje. Do jej pomocy włączają się córki, w ten sposób ucząc się sztuki przygotowywania przysmaków. Mimo wszystko, obecnie wraz z aktywnością zawodową kobiet wzrosła liczba mężczyzn pomagającym żonom w pracach kuchennych. Zazwyczaj praca ta wyraża się w „partiach łatwych do wykonania", jak na przykład rozpalaniu ognia i przygotowaniu jedzenia na grillu, smażeniu frytek, przyrządzaniu lekkich napojów i kawy, sprzątaniu ze stołu, a także w zmywaniu naczyń.

Jedynymi, którzy chcą się trzymać z gorliwością starodawnej tradycji kulinarnej, są religijni Druzowie. W ich rodzinach i w starszych społecznościach druzyjskich nie zaprasza się gości do stołu, ale podejmuje się ich wokół obrusu rozpostartego na podłodze w pokoju gościnnym albo w zachodnim pokoju posiedzeń (*hadiwan* – الديوان), umeblowanym w materace i dywany ścienne bez sof. W tym przypadku goście siedzą po stronie wewnętrznej pokoju, a gospodarze blisko drzwi, aby mogli usługiwać gościom szybko i wydajnie.

ZE SPOŁECZNOŚCI ANALFABETÓW DO WYKSZTAŁCONEGO SPOŁECZEŃSTWA

Do powstania państwa Izrael większość druzyjskiego społeczeństwa była pozbawiona wyższego nowoczesnego wykształcenia. Niewielka liczba umiała czytać, pisać i liczyć na poziomie możliwym do przyjęcia, nie wspominając o historii, fizyce i językach obcych. Poziom analfabetyzmu u kobiet był jeszcze

większy i praktycznie nie oczekiwano od nich niczego prócz pełnienia tradycyjnych funkcji w rodzinie.

Wraz z powstaniem państwa druzyjski sektor w społeczeństwie izraelskim został zidentyfikowany z sektorem mówiących w języku arabskim; jednym z następstw tej identyfikacji było włączenie uczniów druzyjskich do arabskiego państwowego systemu edukacji.

Pod koniec lat sześćdziesiątych wśród druzyjskiego kierownictwa zaczęły się pojawiać głosy domagające się odcięcia od arabskiego systemu edukacyjnego i ustanowienia oddzielnego systemu. Przyczyna była potrójna. Po pierwsze, była to obawa przed asymilacją młodego pokolenia z sektorem arabskim, która mogłaby, jak mniemano, doprowadzić do odcięcia się od religii, kultury i tradycji druzyjskiej. Po drugie, było to pragnienie odróżnienia Druzów od Arabów, pragnienie zacieśnienia związków z Żydami i oderwania się od negatywnej etykiety Arabów nadanej im przez Żydów. Kolejna przyczyna to chęć zachowania upragnionych etatów w szkolnictwie dla ludzi z sektora druzyjskiego i niedzielenia ich z arabskimi nauczycielami i dyrektorami. Odcięcie to umożliwiłoby włączenie do systemu szkolnictwa treści wyróżniających Druzów.

Jednakże mimo wciąż wracających próśb, władza żydowska wahała się i struktura szkolnictwa wspólnego z Arabami została zachowana przez jeszcze dwa dziesięciolecia. Pierwszy znaczący zwrot nastąpił w połowie lat siedemdziesiątych, kiedy rząd przyjął propozycję kilku rad co do podziału między sektorami. Ministerstwo Oświaty było jednym z pierwszych, które wprowadziło decyzję w życie i w 1977 roku wyłączyło kwestię zajmowania się Druzami i Czerkiesami z sekcji oświaty dla Arabów. (Oryginalnie Czerkiesi byli walczącymi plemionami na północy Kaukazu, w Turcji i na Bliskim Wschodzie, a ponadto stanowili diasporę o nieco mniejszym znaczeniu w reszcie świata. W Izraelu żyje mała społeczność Czerkiesów, skupionych w dwóch wioskach w Galilei – Kama i Rechaniya).

W roku 1991 został powołany komitet doradczy z ramienia rządu izraelskiego w celu sprawdzenia zmian w polityce oświatowej w sektorze druzyjskim i porównania oświaty druzyjskiej z ogólnym trendem panującym w państwie. Komitet wskazywał na konieczność dostarczenia oświacie druzyjskiej środków potrzebnych dla jej rozwoju; wprowadzenia technologii, pracowni i komputerów, a także poprawy fizycznych warunków uczenia i nauczania. Zaproponowano również likwidację etatu ministerialnego pełnomocnika do spraw druzyjskiej oświaty i nałożenie obowiązku opieki nad systemem oświaty w druzyjskich wioskach na dystrykt, do którego należą.

W 1992 roku, w wyniku dwóch decyzji rządowych w sprawie zniwelowania nierówności między środkami przydzielanymi druzyjskim osadom a żydow-

skim rozwojowym miastom, ministerstwo oświaty wprowadziło pięcioletni plan w celu zmniejszenia różnic edukacyjnych i budżetowych oraz porównania poziomu oświaty w druzyjskim sektorze z ogólnym poziomem systemu oświaty.

Dlatego też w ostatnich latach nastąpił sukcesywny wzrost w poziomie wykształcenia w społeczności druzyjskiej, wyrażający się zarówno w liczbie uczniów we wszystkich poziomach nauczania, jak również w liczbie dopuszczonych do matury. Znaczący wzrost nastąpił zwłaszcza w liczbie uczących się i dopuszczonych do matury dziewcząt druzyjskich.

Niewielką liczbę biorących udział w tym procesie zawdzięcza się modernizacji w tej grupie społecznej oraz stałemu włączaniu druzyjskich uczniów do żydowskiego państwowego systemu oświaty a także podnoszeniu poziomu nauczania (nauczyciele, nauczycielki i kierownicy zdobywają akademickie wykształcenie).

Ruch młodych Druzów w Izraelu, powstały w 2001 roku, stanowi wyjątkową organizację odzwierciedlającą szczególny punkt widzenia i stanowisko Druzów w społeczeństwie izraelskim. Organizacja działa we wszystkich druzyjskich osadach. W „credo" pojawiającym się na jej stronie internetowej czytamy: „Organizacja stawia sobie za cel zapewnienie wartości tradycji i dziedzictwa druzyjskiego, izraelskiej dumy, miłości ojczyzny i dobrego obywatelstwa. Organizacja wychowuje do ogólnoludzkich uniwersalnych wartości, takich jak prawda, etyka i sprawiedliwość, z położeniem nacisku na równość między ludźmi, godność człowieka i jego wolność.".

Symbol organizacji – złożony z pięciokątnej i pięciokolorowej druzyjskiej gwiazdy oraz żydowskiej gwiazdy Dawida – reprezentuje izraelskich Druzów.

POŻEGNANIE Z ROLNIKIEM I PASTERZEM STADA

W ciągu lat gospodarka druzyjskiej wioski nie różniła się bardzo od gospodarki wiosek innych mniejszości w Erec Israel: zarówno jedni, jak i drudzy utrzymywali się głównie z tradycyjnego rolnictwa. Z powodu warunków topograficznych wiosek, w większości górzystych, rolnictwo druzyjskie oparło się na uprawie plantacji (oliwek, winogron i owoców liściastych), a nieco mniej na uprawie zboża. Nieliczni pracowali na swoje utrzymanie zapewniając usługi w wiosce, a niewielka liczba znalazła pracę poza nią.

Upłynęło wiele wody w potokach północy i Karmelu, aby również i rolnictwo utraciło swoją wartość. Dzisiaj mniej niż 5% zatrudnionych w druzyjskim sektorze zarabia na chleb pracą na roli. Również jeśli doda się do nich członków rodziny (dzieci, żony, dorosłych), zaangażowanych do uprawy rodzinnej ziemi i zajmowania się plantacjami jako siła pomocnicza, nadal nie

ma to wyraźnego wpływu na druzyjską gospodarkę, w której obecnie przeważa charakter miejski.

Społeczeństwo druzyjskie w Izraelu znajduje się obecnie w apogeum procesu rozpadu starego porządku społecznego, który rozpoczął się wraz z ustanowieniem państwa i na początku formowania się nowego społecznego porządku. Mowa tu o stopniowym rozłączeniu się trzech głównych filarów utrzymania tej grupy: ziemia uprawna jako podstawa ekonomiczna, źródło utrzymania i główne zajęcie; wielopokoleniowa rodzina (klan) jako dominujący czynnik w ustalaniu porządku, władza i przywództwo społeczne; religia i tradycja jako duchowe źródło i najwyższy autorytet w kwestiach społeczno-kulturowych. Jednocześnie dochodzą źródła utrzymania wywodzące się z różnych dziedzin.

Rozwój ekonomiczny nie postępuje w takim samym tempie we wszystkich druzyjskich osadach na północy. Daliyat al Karmel i Isfiya są dużo bardziej rozwinięte pod względem ekonomicznym niż większość innych osad. W obydwu świetnie się rozwija handel i turystyka. Tysiące przybyszów z Izraela i z zagranicy odwiedza te dwie osady w weekendy, ku radości miejscowych przedsiębiorców i właścicieli restauracji.

Rozkwit ekonomiczny z jednej strony przyczynia się do podniesienia poziomu życia, ale z drugiej narusza podstawy tradycji i społeczne kody kulturowe. Pewna część społeczności wyraża obawę przed oddawaniem czci zachodniemu kapitalizmowi, widząc w nim realne niebezpieczeństwo dla istnienia grupy.

Jednym z ważnych skutków zmiany ekonomicznej jest nowa pozycja druzyjskiej kobiety. W galopującym tempie rośnie poziom wykształcenia Druzyjek oraz ich samoświadomość (przede wszystkim z powodu otwarcia się na wiedzę). Tym samym poprawia się ich pozycja w rodzinnym gnieździe; zaczynają mieć swój udział w decyzjach rodzinnych. Zmiana w statusie Druzyjki widoczna jest również w sposobie ubierania się młodych kobiet (coraz bardziej liberalnym i modnym), w zanikaniu instytucji swatania i w coraz większej niezależności ekonomicznej.

Dawniej druzyjskie kobiety skupiały się głównie na prowadzeniu gospodarstwa domowego i unikały wychodzenia do pracy poza domem. Miało to swoje tradycyjne przyczyny (całkowite podporządkowanie się mężowi), religijne (kontakt z obcymi mężczyznami) i praktyczne (np. sprawa mobilności). W ostatnim dziesięcioleciu obraz ten zmienił się, jako wynik procesów zeświecczenia i modernizacji nawiedzających druzyjskie społeczeństwo, otworzenia się na treści feministyczne (za pośrednictwem uniwersytetu, mediów w języku hebrajskim i angielskim oraz chęci poprawy jakości życia, którą można osiągnąć dzięki dodatkowej pracującej osobie w rodzinie). Dlatego też

coraz więcej kobiet wchodzi na rynek pracy. Wiele z nich jest nawet dopingowanych przez rodziny do zdobycia wyższego wykształcenia i osiągnięcia tym sposobem dodatkowego atutu na rynku pracy.

Większość Druzyjek z wyższym wykształceniem zwraca się ku profesji nauczania. Godziny pracy w tym zawodzie są najwygodniejsze i umożliwiają jednocześnie prowadzenie domu rodzinnego. Jednak z powodu szczupłej oferty etatów wiele z nich zostaje bezrobotnymi albo przenosi się do sektora handlowego (przede wszystkim w rodzinnym interesie), do pracy w restauracji albo rodzinnej piekarni oraz do pracy fizycznej w pobliskich fabrykach. Część dostaje zatrudnienie w charakterze urzędniczki w miejscowej radzie albo w oddziałach publicznych instytucji w osadach. Również zawody społeczne stają się w ostatnich latach coraz bardziej popularne wśród druzyjskich kobiet. Wyjście zamężnych kobiet i matek do pracy poza ich wioskami zobligowało do utworzenia przedszkoli i żłobków a tym samym stworzyło nową grupę opiekunek, przedszkolanek i pomocnic.

A co z zawodami bardziej prestiżowymi i przynoszącymi więcej zysków? Nielicznym, z wyjątkową odwagą i determinacją (w większości dzięki wsparciu rodziców i męża) udaje się dojść w karierze do zajęć, które w przeszłości były uważane za nieodpowiednie dla kobiet (adwokatura, medycyna, architektura i inne). Kobiety te mają decydującą rolę w zmianie statusu Druzyjki, gdyż torują drogę, tworzą modele sukcesu i zmiękczają tradycyjne fortece sprzeciwu.

Wielu Druzów ma nadal trudności z zaakceptowaniem zmian w tradycyjnych rolach kobiety, która powinna powstrzymywać się od każdej społecznej działalności czy pracy z mężczyznami. Problem ten mają nie tylko religijni Druzowie, ale też pewna grupa świeckich. Wiele zawodów pozostaje dla nich nadal niedostępnych – na przykład służba w siłach bezpieczeństwa albo samodzielne prowadzenie własnego interesu.

Druzyjki nie są zazwyczaj zatrudniane jako dyrektorki (również drugiego stopnia), ponieważ w społeczności tej nie jest przyjęte, aby mężczyzna był w jakikolwiek sposób podporządkowany kobiecie. Również zawody artystyczne (film, gra aktorska itp.) są zamknięte przed nimi, głównie z przyczyn obyczajowych i etycznych, a także z powodu niestandardowych godzin pracy.

Przykład demonstrujący pozycję druzyjskiej kobiety jako zamkniętej nadal między konserwatywnymi wartościami a nowoczesnym etosem można znaleźć w sposobach prowadzenia domu i prowadzeniu pojazdów przez kobiety. W większości druzyjskich rodzin to mężczyzna jest odpowiedzialny za bieżące nadzorowanie budżetu. Jest też zobligowany do wykonywania opłat oraz kontaktów z władzami i instytucjami (rada, poczta, bank); zna bardzo dobrze sposób ich działania i wie, jak dotrzeć do każdego miejsca, także znajdującego

się poza osadą. Co więcej, ojciec rodziny ma nieograniczone prawo wyjeżdżać z wioski. Mowa tu zarówno o prawie jazdy zapewniającym mu mobilność, jak również o prawie „społecznym" umożliwiającym wyjazdy, załatwianie spraw bez sprawdzającego i krytycznego oka mieszkańców wioski. Warto podkreślić, że przed rokiem siedemdziesiątym kobietom druzyjskim nie było wolno prowadzić pojazdów. Obecnie liczba kobiet zdobywających prawo jazdy wciąż rośnie, ale nadal nie jest przyjęte, żeby kobieta prowadziła samochód poza osadą, zwłaszcza jadąc sama.

Druzowie przykładają wielkie znaczenie do prestiżu wykonywanej profesji i będą chcieli uczyć się zawodu, który uważa się za ceniony, choć oczywiście nie zawsze jest to możliwe. Rodzice uczestniczą w podejmowaniu decyzji, stymulują dzieci w odpowiednim kierunku i szczycą się swoim potomkiem, któremu udało się zdobyć dla siebie prestiżową profesję.

Normą jest, iż Druzowie wolą pracować na terenie osady, którą zamieszkują, albo w jej pobliżu (niewiele zajęć obliguje oddalenie się od domu, jak na przykład wojsko izraelskie). Dzieje się tak z powodu głębokiej więzi z ich rodziną i z ziemią.

Prawie wszystkim mniejszościom na świecie w przyjęciu do pracy pomaga zwłaszcza polecenie ze strony przyjaciół, krewnych czy znajomych. Kiedy w osadzie pojawia się oferta szanowanej funkcji (na przykład dyrektor szkoły), cały klan angażuje się na rzecz swego kandydata. Zazwyczaj liczba funkcji w osadzie jest ograniczona i dlatego współzawodnictwo jest bardzo duże, a napięcia wielkie; czasem prowadzą one do przemocy słownej i fizycznej.

Wybory do zarządu rady stanowią rozwiązanie zatrudnieniowe, które z biegiem lat zakorzeniło się w osadach druzyjskich. Wybrany przewodniczący będzie wolał mianować członków swojej rodziny i spokrewnionych na upragnionych „popleczników". Nic więc dziwnego, że w wielu przypadkach wszystkie wysiłki okazują się dozwolone, aby zdobyć upragnione zwycięstwo w miejscowych wyborach. W północnej osadzie druzyjskiej Yirka między Karmielem a Akko w okresie poprzedzającym wybory w 2003 roku spory doprowadziły do rękoczynów i wymiany strzałów.

Wedle Ministerstwa Przemysłu, Handlu i Zatrudnienia (stan na 2003 rok), główne dziedziny, w których są zatrudniani Druzowie, to sektor publiczny – zwłaszcza zarządzanie, oświata, zdrowie, opieka społeczna i pomoc (40,5% z zatrudnionych); przemysł (20%) i budownictwo (11,8%). 40% z zatrudnionych Druzów utrzymuje się z prac zawodowych, 18,6% jest agentami, zajmującymi się handlem i usługami, a 14,1% ma wolne i akademickie zawody. Około 36% z zatrudnionych Druzyjek wykonuje zawody wolne i techniczne, zwłaszcza w dziedzinie nauczania.

Ważny punkt w związku z zatrudnieniem: podobnie do sytuacji u Arabów, również liczba Druzów pracujących w służbach państwa jest mniejsza od ich liczby w populacji. Zjawisko to wynika zarówno z ich koncentracji w małej liczbie osad dalekich od Tel Awiwu i Jerozolimy, jak również z jawnej i ukrytej dyskryminacji przez instytucje państwa. Sytuacja ta powoduje odczucia goryczy i wielkiej frustracji w społeczności.

Liczba Druzów pracujących na własny rachunek – mężczyzn i kobiet razem – jest podwójna w porównaniu do zatrudnionych Żydów; świadczy to o wielkim znaczeniu, jakie przykładają Druzowie do handlu i pracy na własny rachunek. Liczba druzyjskich mężczyzn definiowanych jako pracujący na własny rachunek wynosi ok. 20% (wobec 11% u Żydów), natomiast liczba Druzyjek definiowanych jako pracujące na własny rachunek wynosi ok. 12% (wobec 6% u Żydówek). Możliwe, iż liczba pracujących na własny rachunek wśród druzyjskich mężczyzn jest nieco zawyżona, ponieważ nie wiadomo, ilu jest najmowanych pracowników w siłach bezpieczeństwa.

Topograficzne warunki większości druzyjskich osad sąsiadujących z górami Galilei pogarszają ich dostępność. Oddalone są od miejskich wielkich centrów znajdujących się na pasie nadbrzeżnym (między Aszkelonem a Hajfą), na główne drogi wyjeżdża się z wiosek drogami drugorzędnymi, a dodatkowo system komunikacji miejskiej nie jest tak rozwinięty jak w żydowskich osadach (praktycznie cała Galilea cierpi z powodu wielkich problemów komunikacyjnych). Z sondażu przeprowadzonego przed kilkoma laty wynika, że ponad 70% z zatrudnionych Druzów jedzie do pracy własnym pojazdem, pojazdem z miejsca pracy, przejazdem zorganizowanym albo stopem. Mniej niż jedna trzecia korzysta z komunikacji miejskiej. Bez wątpienia ma to negatywny wpływ na możliwości znalezienia pracy lub utrzymania stałej posady.

Dziedziną, która przyciągała i przyciąga licznych Druzów, jest system obronny. Dane w tym punkcie są po prostu zadziwiające: zakłada się, że 30–40% z druzyjskiej siły roboczej zalicza się do sił bezpieczeństwa, w porównaniu do 15% w sektorze żydowskim. Niektórzy twierdzą, że przyczyną tej sytuacji jest także brak zachęty ze strony przywódców społeczności, którzy nie skłaniają swoich synów do zaangażowania się w inne dziedziny.

W poszczególnych wioskach (zwłaszcza oddalonych i górzystych, w których nie ma podstawy ekonomicznej na przyjęcie żołnierzy po skończonej służbie wojskowej) liczba zatrudnionych w ogniwach systemu obronnego dochodzi do 60% i więcej ze wszystkich pracujących.

Druzowie mają swoje przedstawicielstwo we wszystkich ogniwach systemu obronnego, począwszy od wojska izraelskiego, po służby graniczne, policję Izraela, Służbę Bezpieczeństwa Ogólnego (*szabak*), *szabas* (służbę w więzieniach) i przemysł wojskowy. Około 40% z pracowników służby granicz-

nej jest Druzami, około 18% pracowników służby w więziennictwie to też Druzowie.

Druzowie wchodzą w skład wszystkich organizacji wojska i policji, zwłaszcza w organizacji walczącej, w wielu przypadkach w walce z Palestyńczykami zarówno w ramach służby granicznej, jak również służby w więziennictwie, wymagającej pilnowania więźniów, którzy zagrażali bezpieczeństwu państwa. Fakt, że arabski jest ich językiem ojczystym, umożliwia wojsku izraelskiemu, służbie granicznej i służbie w więziennictwie zrobić pożyteczny użytek z ich zdolności wobec populacji palestyńskiej mówiącej po arabsku.

Wedle danych szabasu, aktualnych na rok 2006, 1.060 z 5.924 pracowników tej służby jest Druzami (prawie 18% ze wszystkich pracowników szabasu). Liczba ta góruje w widoczny sposób nad częścią, jaką stanowią w populacji. Druzowie z wielkim uznaniem odnoszą się do zawodów związanych z utrzymywaniem porządku. Służba we wszystkich siłach bezpieczeństwa jest dla nich związana z heroizmem i odwagą; stanowi symbol wierności państwu. Dodatkowo służba w różnych siłach bezpieczeństwa stanowi źródło utrzymania obiecujące stabilność ekonomiczną i socjalną.

Większość Druzów woli pracę w ogniwach systemu obronnego pomimo stosunkowo ciężkich warunków pracy (surowa dyscyplina, zagrożenie fizyczne, oddalenie miejsca pracy od osady, długa nieobecność w domu). Czynnikami wpływającymi na tę preferencję są:

– duża oferta etatów w różnych ogniwach systemu obronnego wobec niewielkiej oferty na rynku cywilnym,
– zatrudnienie, które nie jest uzależnione od zawodowych kompetencji czy wcześniejszych warunków poza odbyciem perfekcyjnie pełnej służby wojskowej,
– proces przyjmowania do pracy jest stosunkowo krótki i nie jest związany z niepotrzebną biurokracją, w szczególności gdy mowa o bezpośrednim przejściu z obowiązkowej służby wojskowej do służby zawodowej,
– praca w siłach bezpieczeństwa oznacza stosunkowo wysoką zapłatę, w porównaniu do tego, co mogliby dostać na rynku cywilnym, sieć ubezpieczeń socjalnych i różnych premii ekonomicznych (dodatki, pożyczki, w niektórych przypadkach wypożyczany samochód), a wiek odejścia na emeryturę jest stosunkowo wczesny w porównaniu z innymi sektorami w gospodarce i umożliwia rozwinięcie jeszcze drugiej kariery,
– odczucie równości w miejscu pracy bez dyskryminacji na tle pochodzenia czy religii,
– praca na zmiany oraz ustalone urlopy tygodniowe i miesięczne umożliwiają wielu uprawianie w wolnym czasie ziemi i plantacji, które są w ich posiadaniu jako dodatkowe źródło utrzymania wspomagające rodzinę,

– odczucie przynależności i włączenia do społeczeństwa izraelskiego przez osobisty wkład dla państwa Izrael i jego bezpieczeństwa,
– Druz w mundurze cieszy się z uznanej pozycji i prestiżu w społeczności.

Doświadczenie, jakie zdobyli podczas służby wojskowej, umożliwia młodym Druzom zajmowanie się zawodami posiadającymi charakter obronny również w sektorze cywilnym. Wielu z członków społeczności zatrudnia się jako ochroniarze w różnych publicznych miejscach (państwowe instytucje, centra handlowe, miejsca rozrywki).

Należy podkreślić, że jedynie mężczyźni pracują w służbie bezpieczeństwa. Druzyjki są zwolnione od służby wojskowej i dlatego nie mają za sobą takich doświadczeń. Naturalnie centra zatrudnienia w siłach bezpieczeństwa, a w szczególności funkcje związane z praktyką wojskową, wykonywane są na terenach oddalonych od peryferii osad (w Judei i Samarii, w okolicach Strefy Gazy – Aszkelon, Sderot, na granicach i w więzieniach dla więźniów zagrażających bezpieczeństwu Izraela itp.); w niewielkim stopniu są to funkcje utrzymywania porządku na miejscu. Dlatego wielka liczba mężczyzn zatrudnionych w siłach bezpieczeństwa wpływa na charakter życia w osiedlach druzyjskich. Tak na przykład w wielu osiedlach przez większość dni w tygodniu nie ma prawie wcale młodych mężczyzn, ale w weekendy ulice zalewane są przez noszących mundury. Dodatkowymi milczącymi świadectwami są osiedla „zbuduj swój dom"dla odbywających służbę w siłach bezpieczeństwa i oczywiście cmentarze wojskowe – obce zjawisko w wioskach pozostałych mniejszości w Izraelu.

Większość zatrudnionych w ogniwach systemu obronnego ma również wpływ na inne zawody: tylko mniejszość zatrudniona jest w akademickim sektorze i marketingu, a większość w sektorze usługowym. Wzrastająca popularność służby w siłach obronnych przyniosła też stosunkowe zmniejszenie liczby pracowników w gałęziach przemysłu z 33% wszystkich zatrudnionych na początku lat osiemdziesiątych do około 10% obecnie.

Według oficjalnych danych poziom społeczno-gospodarczy większości druzyjskiego społeczeństwa jest stosunkowo niższy w stosunku do całej populacji. Tak na przykład w roku 2002 średnia pensja mężczyzn w osiedlach druzyjskich wynosiła około 5400 szekli, a średnia pensja kobiet 2400 szekli. Dla porównania, średnia pensja w izraelskiej gospodarce w tym samym roku wynosiła 7604 szekli.

Co więcej, osiedla zamieszkiwane przez druzyjską populację zaklasyfikowane są przez Główny Urząd Statystyczny do 3 i 4 warstwy (z 10) w klasyfikacji społeczno-ekonomicznej pod względem poziomu życia przeprowadzonej.

W społeczeństwie druzyjskim jest wielu biednych, napotykających na codzienne trudności i żyjących z dnia na dzień. Również z punktu widze-

nia oficjalnych danych mowa tu o biednym społeczeństwie. Ale objazd po osiedlach druzyjskich pokazuje całkowicie inną rzeczywistość. Znaki ubóstwa i nędzy nie są powszechne. Przeciwnie, widoczny jest dość wysoki w skali światowej poziom życia i mieszkania. Ludzie nie są spieczeni słońcem, nie chodzą w łachach i nie można spotkać biednych, poniewierających się po ulicach i proszących o jałmużnę. Również większość domów nie jest ciasna i zapuszczona. Innymi słowy, mimo że oficjalnie społeczeństwo druzyjskie uważane jest za „biedne", faktycznie nie jest takie (w wielkim uogólnieniu). Duża część Druzów należących do „najniższej dziesiątki" (10% populacji znajdującej się najniżej na drabinie społeczno-gospodarczej) nie jest biedna według zachodniego rozumienia. Dzieje się tak z paru przyczyn:

– szara strefa i praca na czarno (przyjęte i powszechne w sektorze), zapłata bez rachunków, za pośrednictwem towarów albo usług zamiast opłaty pieniężnej itp.,
– ceny produktów (zwłaszcza spożywcze i ubraniowe) w druzyjskich osiedlach – niskie, czasem znacząco niższe od średniej ceny w żydowskich osiedlach,
– kultura pomocy i wzajemnego wsparcia, zakorzeniona w druzyjskim społeczeństwie, uniemożliwiająca człowiekowi dojście do sromotnej nędzy (głód, brak dachu nad głową),
– w rękach wielu rodzin – środki utrzymania, które nie wchodzą w skład oficjalnych raportów (plantacje, ogrody, warzywa, zbiorniki na wodę itp.);
– wiele rodzin nie płacących podatków (zwłaszcza podatku od własności) i nie zgłaszających raportu o swojej własności,
– wzniesienie domu mieszkalnego i jego utrzymanie znacznie niższe od średniej w żydowskim sektorze (wiele rodzin ma prywatną ziemię, a budowa jest najczęściej przeprowadzana przez krewnych).

SABRA MÓWIĄCY PO ARABSKU

Już w trzydziestych latach XX wieku, kiedy żydowski jiszuw (osada) w Palestynie z marginesowej mniejszości przekształcał się w grupę o wielkiej sile demograficznej, ekonomicznej, politycznej i wojskowej, pojawiły się pierwsze zwiastuny współpracy na płaszczyźnie obronnej między Żydami a Druzami.

Druzowie, mieszkańcy wiosek w Erec Israel i Syrii, którzy zostali zwerbowani przez ludzi Shai (Służby informacji Hagany), dostarczali rozmaitej informacji i nawet służyli pomocą we wprowadzaniu ukrytych druzyjskich agentów wśród ochotników pomagającym bandom arabskim działającym na terenie Galilei, którymi kierował Mohammad Amin al-Hussaini. Druzowie

sprzedawali też organizacji Hagany broń i amunicję, która była szmuglowana z Syrii czy Libanu albo kupiona w arabskich wioskach Galilei (porozumienie o sprzedaży broni i amunicji zostało podpisane między Abbą Hushi a Lababem abu Rukunem z wioski Isfiya).

Współpraca miała napotkać problemy, kiedy okazało się, że siły Arabskiej Armii Wyzwoleńczej Qawuqji (który podczas wojny wyzwoleńczej najechał z Syrii na Erec Israel) mają w swoim składzie oprócz irackich i syryjskich ochotników również żołnierzy druzyjskich. Na czele druzyjskiego pułku stał Szakib Wahab, kapitan w wojsku syryjskim.

Po pokonaniu pułku druzyjskiego Wahaba w bitwie o kibuc Ramat Yohanan w kwietniu 1948 roku zostało zawarte tajne „przymierze krwi" między Druzami a Żydami, zgodnie z którym Druzowie przestali popierać stronę arabską i przeszli na stronę żydowską. Zaraz po tym walczyli po stronie Hagany w bitwach o Ramat Yishai. Jednostka uczestniczyła również w patrolowaniu i pilotowaniu oddziałów wojska izraelskiego, które zaatakowały arabskie wioski Jaba i A'in ghazalé w Karmelu, gdzie Arabowie opanowali drogę Hajfa-Tel Awiw i zaatakowali żydowskie pojazdy.

W końcu lata 1948 roku Sztab Generalny wojska izraelskiego postanowił utworzyć regularną jednostkę złożoną z mniejszości Beduinów, Czerkiesów i Druzów. Do jej zadań należały cele wojskowe, jak patrol i wywiad, ale także polityczne: dążenie do pogłębienia podziałów między Druzami, Czerkiesami i Beduinami a palestyńskimi Arabami. Jednostka została zorganizowana na bazie etnicznej, każda mniejszość miała swój oddzielny oddział.

W listopadzie 1948 roku Ben Gurion wpadł na pomysł przekształcenia druzyjskiej jednostki w żandarmerię (rodzaj straży granicznej). W istocie pomysł został urzeczywistniony pomimo sprzeciwu przywódcy wojskowego w Galilei i na druzyjską jednostkę została nałożona misja strzeżenia granic.

W roku 1951 zdecydowano o powiększeniu jednostki mniejszościowej, a nazwa została zmieniona na jednostkę 300. Jednostka ta przekształciła się wkrótce w wojskową markę grupy, a jej sukcesy w znaczący sposób przyczyniły się do awansu druzyjskich oficerów w armii izraelskiej i do poprawy wizerunku tej społeczności w żydowskim społeczeństwie.

Na początku lat pięćdziesiątych społeczność druzyjska stała się celem ciężkich wewnętrznych sporów wokół pytania o obowiązkowy pobór do wojska. Część przywódców sprzeciwiała mu się, a inni byli za. W rezultacie szala wagi przechyliła się na rzecz obowiązkowego poboru i była to historyczna decyzja, która zawyrokowała o losie społeczności druzyjskiej w Izraelu.

W latach siedemdziesiątych wierność Druzów państwu nie podlegała już żadnej wątpliwości i rozróżnienie pomiędzy populacją druzyjską a arabską było silnie obecne w żydowskiej świadomości. W 1971 roku David Elazar, wów-

czas przywódca zwierzchnictwa północnego Sił obronnych Izraela, przekonał sztab generalny, by umożliwić Druzom służbę również w brygadzie piechoty „Golani", brygadzie pancernej, marynarce wojennej, kursach dla oficerów (Bahad 1) i ekspedycjach wojska izraelskiego za granicą.

W roku 1979 jednostka 300 została ogłoszona brygadą. Po raz pierwszy na dowódcę brygady został powołany Druz, pułkownik Hajel Salah, który później został przeniesiony do brygady pancernej i mianowany jej dowódcą. Z czasem został też pierwszym Druzem, który otrzymał stopień generała brygady.

W latach osiemdziesiątych w wojsku izraelskim coraz to nowe jednostki i funkcje zostały udostępnione dla Druzów. Jednocześnie obok procesu otwarcia się wojska izraelskiego na rekrutujących się Druzów, rozpoczął się przyspieszony proces normalizacji służby wojskowej w życiu społeczności, aż do przekształcenia jej w jedną z charakterystycznych cech grupy. Stało się to między innymi dzięki otwarciu się młodych Druzów na wojsko izraelskie jeszcze przed ich poborem. Oficerowie wojska przychodzą do szkół w druzyjskich osadach i dają młodym wykłady agitujące do służby wojskowej; dostarczają im również informacji o różnych armiach.

Druzowie cieszą się obecnie pełną równością w służbie bezpieczeństwa. Wszystkie jednostki wojskowe (włączając kurs pilotażu, kurs saperski, wywiadu wojskowego, Wyższą Szkołę Bezpieczeństwa Narodowego i inne) są dla nich otwarte, a awans na drabinie stopni wojskowych odbywa się wedle ich zdolności i wykonanych zadań, tak jak u innych.

Obecnie liczba rekrutujących się spośród Druzów jest stosunkowo wyższa od tej z sektora żydowskiego. W roku 2007 procent rekrutujących się Druzów ustalił się na 86%, z nich wszystkich rekrutowało się do formacji „walczącej" 57%. Zjawisko uchylania się od służby wojskowej nie jest prawie wcale znane, bo uchylający się jest uważany za kogoś, kto rzuca plamę na całą społeczność. Jednakże dziewczęta i pobożni Druzowie zwolnieni są ze służby wojskowej z powodów religijnych.

Długotrwała służba wojskowa przenosi młodego Druza z jego wioski w kompletnie inne ramy życia, w których nie ma znaczenia rywalizacja i konflikty między klanami. Młodzi Druzowie stykają się ze swoimi żydowskimi rówieśnikami we wszystkich jednostkach, uczą się ich poznawać i otwierają się na zachodnią kulturę. Długotrwała służba wojskowa stawia złożone wyzwania, zmienia system wartości młodego pokolenia, rozbija konwenanse i rzuca nowe światło na tradycję, zwyczaje i wiarę, w których wyrośli.

Służba wojskowa przyspiesza integrację Druzów w społeczeństwie izraelskim. Po pierwsze, podkreśla ich uprzywilejowaną pozycję w porównaniu do innych mniejszości i pogłębia ich utożsamianie się z państwem. Po drugie, wojsko jest uważane od zawsze za centralną oś w społeczeństwie izraelskim;

jest trampoliną dla związków społecznych i osobistych między mniejszością druzyjską a większością izraelską. Po trzecie, wojsko izraelskie czyni żołnierza dojrzalszym, wzmacnia go i daje mu narzędzia pomocne na przyszłej drodze życia. Druz kończący służbę wojskową rozpoczyna studia, pracuje poza miejscem zamieszkania, szuka lepiej płatnych zajęć, marzy o jeszcze wyższym poziomie życia, pracuje ciężko, wykazuje inicjatywę, demonstruje pracowitość i niezależność, które rozwinął w czasie służby w wojsku.

W wyniku bliskiego kontaktu z Żydami mówiony język Druzów przeplatany jest niezliczoną ilością słów i wyrażeń hebrajskich, odzwierciedlających również nowy system wartości. Widoczne jest to zwłaszcza wśród młodych odbywających służbę w wojsku. Słuchanie ich rozmowy jest ciekawym i fascynującym przeżyciem, bo stanowi wspaniały wyraz syntezy pomiędzy kulturą arabską a kulturą hebrajską. Czasami trudno rozróżnić, czy mówią po arabsko-hebrajsku czy po hebrajsko-arabsku. Druzyjki władają znacznie gorzej językiem hebrajskim z powodu słabszego kontaktu z żydowską populacją. Ale obecnie coraz więcej dziewcząt studiuje na uniwersytetach (przede wszystkim na uniwersytecie w Hajfie i w pobliskich szkołach wyższych); studia znacząco poprawiają ich umiejętność posługiwania się językiem hebrajskim. Trzeba też jednak podkreślić, że hebrajski nadal stanowi dla nich niemałą przeszkodę, zwłaszcza we wszystkim, co się tyczy wyrażania się na piśmie. Język młodych, pełny kolażów, wyraża nie tylko proces asymilacji Druzów w społeczeństwie izraelskim i rosnący wpływ popularnej kultury, ale też pogłębiającą się w społeczeństwie druzyjskim różnicę pokoleń. Wyrażenia językowe i liczne tradycyjne sposoby rozmowy po prostu coraz bardziej znikają z ich języka.

Postać żołnierza i oficera druzyjskiego w wojsku izraelskim jest pod wieloma względami rodzajem budzącej podziw „krzyżówki" między kulturami hebrajską i arabską. Jeśli chce się i dopasowuje – jest to możliwe. W tym względzie Druzowie zarysowują optymistyczną przyszłość dla Bliskiego Wschodu.

POLITYKA INTEGRACJI

Druzom udało się zawsze zbierać większą siłę polityczną od ich elektoratu. Przyczynę tego można znaleźć w stosunkach bliskości i zaufania istniejących między Druzami a Żydami, jak również w silniejszym połączeniu sektora druzyjskiego z instytucją izraelską w porównaniu do sektora arabskiego.

Dodatkowym możliwym powodem może być energiczne zabieganie syjonistycznych partii o druzyjskie głosy z powodu konieczności włączenia na listy kandydatów do Knesetu jakiegokolwiek przedstawiciela mniejszości arab-

skiej. Kandydat Druz spełniający tę funkcję przedstawiany jest jako przedstawiciel populacji mówiącej po arabsku. W dziennikarskim żargonie nazywano to zjawisko cynicznie: „Druz domowy".

Począwszy od drugiego Knesetu (1951–1955) do ósmego (1973–1977), druzyjska społeczność będzie reprezentowana za pośrednictwem jednego członka Knesetu – zawsze w ramach partii Pracy (Mapaj) i jej arabskich partii satelitów.

Kampania wyborcza do dziewiątego Knesetu (17 maja 1977 do 30 czerwca 1981) ustanowiła nową erę, której znakiem było utworzenie partii centrum Dasz (Demokratyczny Ruch na rzecz zmiany) na czele z generałem dywizji (w rezerwie) Yigaelem Yadinem. W kampanii tej został również pobity rekord w liczbie druzyjskich członków Knesetu, którzy kiedykolwiek zasiadali tu równocześnie – było ich czterech: Zidan Atshié i Shafik Asa'ad (z ramienia Dash), Jabr Moa'ddi (z ramienia Ra'am Zjednoczonej Listy Arabskiej) i Amal Nasr Aldin (z ramienia Likudu). W przyszłych Knesetach reprezentacja Druzów wracała do 1–2 przedstawicieli (aż do dwunastego Knesetu, w którym Druzowie nie mieli żadnego przedstawiciela, i Knesetu szesnastego, w którym reprezentacja wzrosła do trzech).

Wraz z wybuchem drugiej Intifady (październik 2000) Kneset rozpadł się i w wyborach, które odbyły się w lutym 2001 roku, większością głosów wygrał Ariel Szaron, który stworzył przyszły rząd. Szaron powołał członka Knesetu Salaha Tarifa z partii Pracy na ministra bez teki mianowanego z ramienia arabskiego sektora i ministra do spraw mniejszości w biurze premiera. Czynem tym Tarif zmienił historię „jako pierwszy nie żydowski minister w dziejach państwa Izrael".

Praktycznie większość Druzów głosuje na dwie duże syjonistyczne partie (zazwyczaj Partia Pracy i Likud) i na ich kandydatów na premiera, z małą tendencją na rzecz Partii Pracy i jej kandydatów. Zjawisko to odzwierciedla zmianę w statusie Druzów, zarówno z punktu widzenia ich zbiorowej tożsamości, jak również ich wizerunku w oczach Żydów – z grupy znajdującej się poza granicami izraelskiego kolektywu albo najwyżej na jego obrzeżach, w grupę uznawaną i uznającą siebie za nieodłączną część społeczeństwa izraelskiego.

Osiemnaste wybory do Knesetu (10 lutego 2009) odznaczyły się przejściem wielu wyborców druzyjskich z popierających partię Pracy do popierającym Kadimę, Likud i partię Avigdora Libermana „Izrael naszym domem". Członkami tego Knesetu jest czterech Druzów, z pięciu kandydatów z różnych partii.

Druzowie znani są z wysokiej frekwencji wyborczej. W latach 1951–1977 układała się ona wokół 84%. Jest to bardzo wysoka liczba w światowej skali, wyższa od liczb notowanych w żydowskim sektorze.

Od lat osiemdziesiątych frekwencja Druzów w zauważalny sposób spada. Zjawisko to łączy się z ogólną tendencją obniżenia się frekwencji w społeczeństwie izraelskim i jest to wyrazem pewnego rodzaju otrzeźwienia.

Druzowie nie mają reprezentantów w partiach arabskich. Poza krótkim okresem kadencji, kiedy Mohamad Naffa'a był członkiem Knesetu z ramienia Chadasz w dwunastym Knesecie (w wyniku podania się do dymisji innego członka partii), nigdy nie był członkiem Knesetu Druz z nie syjonistycznej listy. Zdarzyło się to dopiero w maju 2007 roku, kiedy adwokat Saeid Naffa z partii Balad został zaprzysiężony do Knesetu w wyniku podania się do dymisji przewodniczącego jego partii, Azmi Bishara. Ten ostatni opuścił Izrael na początku 2007 roku, gdy radca prawny zadecydował o otwarciu karnego śledztwa przeciwko niemu w wyniku podejrzenia o przekazywanie informacji wrogowi. Od tego czasu Bishar nie wrócił do Izraela.

Sposób głosowania Druzów na partie arabskie na przestrzeni lat charakteryzował się niskimi wskaźnikami procentowymi. W 1972 roku w ramach Rakah (Nowej Listy Komunistycznej, później Chadasz), która była partią arabską charakteryzującą się platformą narodową, zostało ustanowione po raz pierwszy druzyjskie ciało o nazwie „Komitet inicjatywy druzyjskiej". Komitet ten apelował o zlikwidowanie obowiązkowego poboru Druzów do izraelskiego wojska. Dodatkowo pracował nad umocnieniem tożsamości arabskiej wśród Druzów i nieco udało mu się zmniejszyć liczbę popierających partie syjonistyczne. W kampanii wyborczej roku 1973 Rakah otrzymała 2.000 głosów w sektorze druzyjskim – osiągnięcie to wywołało wrzenie i wewnętrzny konflikt w społeczności Druzów.

Rakah próbowała także naruszyć druzyjski konsensus przy pomocy rozdzielania stypendiów na studia we wschodniej Europie (które zdobyła dzięki połączeniu z macierzystą partią komunistyczną w ZSSR), ale ogólnie mówiąc Druzowie długo nie oddawali na nią głosów. Wędrówka głosów odbywała się prawie wyłącznie w kierunku partii syjonistycznych. Mimo to Rakah-Chadasz jest przodującą partią arabską w druzyjskiej społeczności (np. w wyborach 1988 roku otrzymała 17% ze wszystkich głosów w sektorze). Ogólna liczba poparcia arabskich partii stabilizuje się; w piętnastych (maj 1999), szesnastych (styczeń 2003) i siedemnastych wyborach do Knesetu (marzec 2006) wahała się między 10% a 12%.

Druzowie z kilku powodów nie skłaniają się do głosowania na arabskie partie: ponieważ utożsamiają siebie bardzo silnie z państwem Izrael (zwłaszcza na tle wspólnej służby wojskowej), z powodu zasady takii (religijny nakaz upodobnienia się pod względem kulturowym i społecznym do rządzącej większości, żeby bronić wolności kultu religijnego), a także z powodu interesownego i klasowego charakteru ich głosowań.

Druzyjskie głosowanie do Knesetu charakteryzuje się homogenicznością, której przyczyn należy szukać w głębokiej więzi z klanem. Dlatego jedna partia może być popularna w jednej wsi i odrzucana w sąsiedniej. Tak na przykład, w wyborach do dwunastego Knesetu (listopad 1988) narodowe partie arabskie otrzymały jedną czwartą głosów z wioski Beit Jann, natomiast w wiosce sąsiedniej Sajur zdobyły zaledwie mały procent. W wyborach do trzynastego Knesetu Szas otrzymała 22% z głosów w wiosce Sajur, w wiosce Yirka 8,7%, a w sąsiadującej wiosce Julis jedynie 0,1%.

Podobnie do sytuacji w arabskim sektorze, wybory do rady lokalnej grupie druzyjskiej mają szczególne znaczenie, a wyraża się to czynnym zaangażowaniem mieszkańców. Wyborcy czują, że wpływają bezpośrednio nie na usługi, jakie otrzymają od rady lokalnej, ale raczej na pozycję ich klanu w osadzie.

Jeszcze nie zostało przeprowadzone gruntowne badanie dotyczące tego tematu, ale z licznych rozmów, które odbyłem, wynika, że miejscowa działalność publiczna w większości przypadków nie wynika z motywacji spełnienia siebie albo ideologii, ale przede wszystkim z zimnej kalkulacji osiągnięcia ekonomicznej i społecznej pozycji, jak również możliwości wpłynięcia na sprawy społeczności, klanu i rodziny (decyzje takie jak mianowania, pozwolenie na budowę w miejscu na to nieprzeznaczonym i inne). Z tego powodu gromadzą się członkowie klanu wokół „ich" kandydata i robią wszystko, co jest w ich mocy, aby został wybrany. Jest to też wytłumaczeniem wyjątkowo wysokiej liczby uczestnictwa w wyborach municypalnych.

Mimo procesów modernizacji i wzrostu poziomu wykształcenia jedność klanowa wzmacnia się w każdej z kampanii wyborczych do lokalnych władz. Dzieje się tak z powodu chęci rządzenia budżetami władzy czy lokalnej rady, uważanej za dostarczyciela etatów i największego zamawiającego prace w osadzie. Krótko mówiąc, chodzi tu o politykę podziału łupu.

Pomimo znaczącej roli, jaką odgrywają rady w życiu wioski, należy pamiętać, że większość lokalnych rad w sektorze, odpowiednich do tych w sektorze arabskim, cierpi z powodu głębokich deficytów i ma trudności z przeprowadzaniem znaczących zmian. Czasem, gdy przewodniczący rady próbuje poprawić sytuację przez podniesienie poboru podatków i podatku od własności, może za to zapłacić drogą cenę.

Frekwencja wyborcza w lokalnych wyborach należy do najwyższych. Krajowe partie w tych wyborach są spychane przez klanowe lokalne listy, noszące tymczasowe nazwy, z których trudno odkryć, kto stoi za nimi.

Czasem dzieje się tak, że znana krajowa partia przedstawia kandydata w wyborach lokalnych. Jednakże w tym przypadku zazwyczaj postać kandydata zmienia się w wyborach do władz i bardzo szybko jest on utożsamiany wedle jego przynależności klanowej. Starający się o funkcję będzie zazwyczaj

unikał stworzenia bezpośredniej więzi, w ramach lokalnej listy, na której się znajduje, z jego macierzystą partią dającą mu protekcję i wsparcie finansowe. Dług partii spłaca przewodniczący rady i jego klanu w krajowej kampanii wyborczej do Knesetu.

Oddzielenie wyborów na przewodniczącego rady od wyborów na członków rady przynosi zaostrzenie klanowych walk o prestiż. W tej sytuacji wzrasta znaczenie klanu i zostaje uszkodzona struktura życia w osadzie. „Żyjemy na śmietnisku korupcji" – powiedział Salim Braik, badacz specjalizujący się w kulturze politycznej środowiska druzyjskiego. Braik wskazuje na szczeliny pomiędzy klanami, na korupcję i przemoc polityczną. Oto częściowa lista z ostatnich lat: w Sajur rzucono granat obronny w kierunku domu przewodniczącego rady, w Beit Jann podpalono samochód krewniaka przewodniczącego rady, w Abu Sinan (mieszane osiedle) chrześcijański zastępca przewodniczącego rady druzyjskiej otrzymał pogróżki na życie.

„Stojący na czele miejscowej władzy to zbiór przedstawicieli klanów, które centralna władza dogląda" – powiedział Braik w wywiadzie dla gazety Haaretz (grudzień 2004). „Nikt nie pyta, jaka będzie przyszłość osiedla. Nikt nie pyta, co jest dobre dla mieszkańców." Według niego „Lokalne władze to czynnik przeszkadzający rozwojowi. W systemie oświaty, jeśli dyrektor szkoły jest skłócony z przewodniczącym władz, oznacza to cierpienie dla uczniów. Nie będzie papieru do ksera.". Na marginesie: Braik zdecydował się zamieszkać z rodziną w Karmielu, żeby „nie posyłać swojego syna do druzyjskiej szkoły".

Pomimo napięć i tradycyjnych blokad, warto podkreślić, że w miejscowej polityce druzyjskiej zachodzi w ostatnich latach wiele zmian i punkty brane przy wyborze kandydata odnoszą się dzisiaj także do poziomu osobistego i do jego doświadczenia. Praktycznie większość przewodniczących lokalnych rad, jak również działacze Histadrutu, przewodniczący rad robotników i innych, są ludźmi młodymi (w wieku 40-50 lat), wykształconymi i ustabilizowanymi finansowo, którzy zdobyli bogate doświadczenie w zarządzaniu, tworzeniu planów i w kontaktach z mechanizmami władzy centralnej.

Jednakże w jednej podstawowej rzeczy została silna tradycja, bez żadnej zmiany: wykluczenie kobiet z pozycji przywódczych. Społeczeństwo druzyjskie otworzyło się ku postępowi i modernizacji w wielu dziedzinach, ale we wszystkim, co tyczy pozycji przywódczych kobiet, na wszystkich poziomach, jest to nadal społeczeństwo konserwatywne. Przez wszystkie lata istnienia państwa ani jedna kandydatka druzyjska nie została postawiona na przywódczym stanowisku – zarówno na poziomie lokalnym, jak i krajowym.

Obok starego przywództwa – mieszczącego w sobie szejków i polityczne przywództwo na poziomie krajowym i lokalnym – w społeczeństwie dru-

zyjskim rozwija się coraz bardziej przywództwo alternatywne i mniej formalne. Chodzi tu o wysokiej rangi oficerów w systemie obronnym, o wysoko postawionych urzędników w biurach rządowych, o zamożnych biznesmenów i o ludzi zajmujących się prestiżowymi zawodami. Elita ta zdobywa swój prestiż w środowisku dzięki swym osiągnięciom i pozycji, jak również z powodu zainteresowania, jakie znajduje w niej cała społeczność izraelska (zwłaszcza poprzez wywiady w mediach).

A co z polityką nierównego traktowania, bardzo częstą wśród arabskiego społeczeństwa w Izraelu? Mimo że społeczność druzyjska bardzo często podnosi niemal do rangi cudu swoje przymierze krwi z państwem Izrael, jej rządzący i synowie odczuwają długotrwałe nierówne traktowanie. Bardzo często obecne odczucie mówi, że nie są tak samo traktowani, jak ich bracia żydowscy, a ich ofiara nie jest dostatecznie doceniona. Jednak krytyka ta nie zamienia się w ostry protest z przemocą. Dzieje się tak dlatego, że Druzowie zdają sobie sprawę ze słabości wewnętrznej charakteryzującej zarząd ich osiedlami, a także z powodu zasady takii – czyli wierności władzy, pod której zwierzchnictwem znajdują schronienie.

Problem nierównego traktowania wypływa z prawdziwej rzeczywistości dyskryminacji tej grupy w wielu dziedzinach, ale również z obecnej w arabskim społeczeństwie tendencji do uskarżania się, z zakorzenionej wizji, że przyczyny siły i wpływu leżą przede wszystkim w osobistych stosunkach i łapówkach (dlatego Żydzi ujmowani są jako troszczący się tylko o siebie) oraz z wpływu krytyki wobec instytucji rządowych i jej przedstawicieli, popularnej obecnie w mediach, w sądzie i izraelskim życiu akademickim.

Zakończenie

GLOBALNA GOSPODARKA A PAŃSTWO IZRAEL

Pod koniec lat osiemdziesiątych, zwłaszcza po powstaniu drugiego rządu jedności narodowej w 1988 roku, rozpoczęła się nowa epoka w gospodarce izraelskiej – epoka ultrakapitalistyczna. Zmalała ingerencja rządu w gospodarkę, a centralizacja gospodarcza została ograniczona. Proces ów znalazł wyraz w trzech zasadniczych zjawiskach – zniesieniu subsydiów na podstawowe produkty, zmniejszeniu ulg i dotacji dla inwestorów, oraz prywatyzacji majątku państwowego. Równolegle trwał proces otwierania się Izraela na międzynarodowy wolny handel przez zniesienie ograniczeń i ceł na towary importowane – proces, który rozpoczął się jeszcze w latach siedemdziesiątych wraz z podpisaniem porozumienia o wolnym handlu z Europejską Wspólnotą Gospodarczą. Stopniowo zniesiono również ograniczenia w posiadaniu obcej waluty; początkowo przez sektor gospodarczy i nierezydentów, a następnie przez wszystkich mieszkańców Izraela. Ostatecznie zniesiono je całkowicie w przeddzień pięćdziesiątej rocznicy niepodległości (1998).

W ciągu dekady diametralnie podniósł się średni poziom życia w Izraelu, w wielu parametrach przekraczając poziom kilku państw europejskich, np. Grecji czy Portugalii. Największy wzrost miał miejsce w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych. W latach 1989–1995 PNB rósł w tempie 5,6% rocznie i podniósł się łącznie o około 40%. PNB na osobę wzrósł w tym okresie o około 3% rocznie, zwiększając się łącznie o około 16%. Wzrost PNB i PKB na osobę przełożyły się na wzrost konsumpcji we wszystkich branżach. W latach 1989–1995 prywatna konsumpcja w cenach stałych wzrosła o 60%, co daje średnio 7% rocznie. Prywatna konsumpcja na osobę w tym samym okresie wzrosła o 25%, czyli średnio 4% rocznie. Roczny dochód na przedsiębiorstwo w stałych cenach wzrósł w tym okresie o około 30%, mimo iż populacja wzrosła jedynie o 20%. Izraelczycy rozpoczęli „świętowanie zakupów", jak określiła to prasa; obfitość wdarła się do domów w oszałamiającym tempie. Dla zilustrowania tej zmiany można powiedzieć, że jedynie w 1995 roku Izraelczycy zakupili

130 tys. nowych samochodów, 50 tys. lodówek, 95 tys. magnetowidów, 40 tys. zmywarek do naczyń. W pierwszej połowie 1995 roku odnotowano 940 tys. wyjazdów za granicę. Wydatki Izraelczyków za granicą w 1995 roku wyniosły 1,5 miliarda dolarów. W tym samym roku Izraelczycy wykupili 6 milionów noclegów w hotelach na całym świecie.

W kwietniu 1997 roku Międzynarodowy Fundusz Walutowy przyłączył Izrael do listy państw uprzemysłowionych. Decyzja ta zaowocowało szybkim rozwojem izraelskiej gospodarki i związanym z tym wzrostem dochodów na mieszkańca. Pochlebna decyzja MFW nie tylko była prezentem gospodarczym, ale również znakiem końca dekady rewolucyjnej dla gospodarki, w której struktury własności, produkcji i urynkowienia przeszły głębokie zmiany. Państwo Izrael stało się społeczeństwem otwartego i konkurencyjnego rynku, w którym pieniądze i zysk są wyznacznikami istnienia; społeczeństwem, w którym artykuły określane jeszcze wczoraj jako „zbytek dla bogatych", w krótkim czasie stały się produktami powszechnego użytku; społeczeństwem, które przeszło od produkcji do usług i w którym klasa średnia szybko rozszerza się, a różnica między dwoma końcami skali (dolnym i górnym decylem) stale się pogłębia.

Im bardziej państwo stawało się kapitalistyczne i materialistyczne, tym bardziej traciło swój syjonistyczny charakter. Społeczeństwo izraelskie przestało być monolitem ze scentralizowaną gospodarką i homogeniczną konsumpcją na niskim poziomie życia, a stało się pluralistycznym społeczeństwem obfitości, w którym obywatel postrzegany jest już nie jako producent, lecz konsument. Kultura kapitalistyczna stłamsiła i nadal tłamsi kulturę syjonistyczną – nacechowaną wspólnotowością i solidarnością – również dlatego, że legitymizuje zysk, samorealizację, narcystyczny hedonizm (podejście, że żyje się tylko raz i dlatego należy jak najbardziej korzystać z życia). Kapitalizm stymuluje nierzadko okrutną rywalizację o środki, burzącą solidarność i tożsamość wspólnotową. Nic więc dziwnego, że ekonomiczny termin „prywatyzacja" stał się swego rodzaju socjologicznym i filozoficznym idiomem symbolizującym całą epokę postsyjonistyczną: „izraelską prywatyzację".

Globalny kapitalizm skruszył syjonistyczny styl życia przede wszystkim dlatego, że uderzał w zamkniętość i etnocentryzm cechujące społeczeństwo izraelskie. Kapitalistyczna filozofia zachęcała do importu różnorakich produktów z zagranicy, w tym wytworów kultury, takich jak muzyka i filmy, a zatem źródeł obcych wpływów kulturowych (przede wszystkim amerykańskich). Kapitalizm jest dziś w dużym stopniu duchową platformą jednoczącą większość świata, ideowym „opium" uzależniającym wielu ludzi pochodzących z różnych miejsc. Rozprzestrzenienie się gospodarki kapitalistycznej doprowadziło do homogenizacji kulturowej, stopniowo dławiącej unikalny charak-

ter każdego państwa, w tym także Izraela. Globalna gospodarka, oparta na zasadach kapitalistycznych, tworzy rusztowania, na których budowana jest nowa kultura dwudziestego pierwszego wieku.

Poprzez otwarcie się na zewnątrz Izrael stawał coraz bardziej podobny do innych państw i stopniowo tracił swoją kulturową unikalność. Należy podkreślić, że państwo Izrael nadal znacznie różni się pod względem kultury dominującej od innych krajów i nadal istnieje wiele cech narodowych, składających się na unikalny portret typowego Izraelczyka. Ponadto w państwie położonym z dala od Europy, w regionie państw arabskich – zapóźnionych, niedemokratycznych i wrogich – wizja „globalnej wioski" jawi się jak fatamorgana. Jednakże Bliski Wschód jest częścią kuli ziemskiej i można przyjąć, że również mieszkańcy Izraela poddadzą się w przyszłości pod naporem globalnej ofensywy ekonomicznej i kulturowej. Niektórzy specjaliści od Bliskiego Wschodu twierdzą, że ofensywa ta już wywarła swoje piętno. Tymczasem – kiedy widma wojny krążą z coraz większą mocą, a islam znów unosi swój miecz – Izrael nie przestaje być pod wpływem globalnych tendencji. „Narodowy koloryt" blaknie, a podobieństwo między stylem życia w Izraelu i w państwach zachodnich stale się zwiększa.

KULT NIEPODLEGŁOŚCI I PARADOKS NORMALNOŚCI

Etos – a w dużym stopniu i mit – wolnego wyboru to jeden z dominujących wyróżników późnego kapitalizmu, mający głęboki związek z ultraindywidualistycznymi wartościami człowieka globalnego i postnarodowego. W odróżnieniu od etosu narodowego, w którym tożsamość własna jest zapośredniczona w kolektywie, tożsamość nowego Izraelczyka (podobnie jak większości postaci postnarodowych w epoce globalnej) istnieje sama przez siebie. Etos własnego wyboru pojmuje kolektyw oraz każdą obecność innych – rodziców, nauczycieli, przyjaciół i zwykłych ludzi – jako czynnik opóźniający proces samorealizacji. W ostatnich dziesięcioleciach jesteśmy świadkami wielu pseudouduchowionych mantr sławiących etos własnego wyboru: „bądź sobą", „jeśli uwierzysz w siebie, granicą będzie tylko niebo", „naucz się siebie", „bądź ze sobą na tak", „człowiek nie pokocha drugiego, zanim nie pokocha siebie" i tym podobnych. Owe mantry oddają stopień, do jakiego wartości ultraindywidualne nowego Izraelczyka zyskały językowy wyraz w postnarodowej propagandzie.

Wprawdzie epoka postmodernistyczna rozbiła narodową metanarrację na mniejsze narracje, w tym na oddzielne narracje każdej z grup społecznych w Izraelu, lecz – zdaniem pewnych badaczy i kulturoznawców – wraz z rozkładem instytucji władz państwa narodowego nastąpił rozpad solidarności spo-

łecznej i poczucia odpowiedzialności obywatelskiej. Zainteresowanie samym sobą, a w szczególności uznanie prawa do osobistego szczęścia za najwyższą wartość, stymuluje powstawanie niezliczonej ilości małych narracji, aż do szczebla samotnego atomu – indywiduum: każdy człowiek ma swoją prywatną opowieść. Każdy człowiek ma swoje małe interesy.

Społeczeństwo izraelskie osiągnęło wielki sukces. Poziom i średnia długość życia należą tu do najwyższych na świecie. Społeczeństwo prowadzi wolny, krytyczny dyskurs i jest otwarte na świat. W zdumiewającym tempie wzrasta różnorodność wytwarzanych przez nie produktów materialnych i duchowych, pomysłowość i inicjatywa stają się coraz bardziej wyrafinowane, a badania stale potwierdzają, że zdecydowana większość Izraelczyków czuje się szczęśliwa i kocha życie w Izraelu. Nawet konflikt izraelsko-arabski, który nie został rozwiązany, a w ostatnich latach wręcz rozszerzył się do rozmiarów globalnego konfliktu izraelsko-muzułmańskiego i umieścił nas na celowniku Iranu, nie zgasił uśmiechu na twarzach Izraelczyków. Większość pozostała optymistami, wierzącymi w dobre jutro. Póki co, rzeczywistość potwierdza, że mają rację. Izrael zwyciężył w trudnych wojnach, przetrwał wstrząsające kryzysy i nie przestał się rozwijać.

Pomimo to nad społeczeństwem izraelskim zawisła chmura, budząca niepokój w sercach wielu Izraelczyków. Izrael stoi w obliczu niełatwych wyzwań. Podobnie jak w wielu innych państwach na całym świecie, tradycyjne systemy władzy, począwszy od polityki, przez system edukacji po mass media, chwieją się i rozpaczliwie potrzebują zmiany paradygmatów. Co więcej, wiele spośród przedstawionych w książce problemów sektorów społeczeństwa nie zostało rozwiązanych, lecz skomplikowały się jeszcze bardziej. Na przykład problem wysokiego przyrostu naturalnego i niskiego poziomu zatrudnienia *charedim* czy problem integracji Żydów etiopskich, Druzów i Arabów.

Ponadto w Izraelu, podobnie jak w wielu innych krajach zachodnich, dorosło młode pokolenie noszące problematyczne symptomy, przede wszystkim zależności, dziecinności, materializmu i egoizmu. Dla społeczeństwa, które nadal musi żyć pod bronią, zjawisko to może być katastrofalne w skutkach. Już teraz spada poziom funkcjonowania izraelskiego sytemu bezpieczeństwa.

Wszystkie te problemy są jednak niczym wobec problemu, który jest znacznie mniej widoczny, a znacznie bardziej dotkliwy: wielu ludzi czuje, że państwo Izrael traci żydowską i syjonistyczną duszę, która czyniła je wyjątkowym, i staje się „zwyczajnym krajem" – na dobre, ale też na złe. Rodzi się bowiem pytanie: jeśli zakończyła się epoka „wyższych celów" i, gdy wszystko sprowadza się do celów osobistych, jaki ma sens życie właśnie w Izraelu? Można przecież zakochać się, zrobić karierę i zarobić pieniądze w wielu innych miejscach, może nawet bez tych niebezpieczeństw i napięć.

Zgadza się, że antysemityzm znów podnosi głowę na świecie i że izraelska kultura jest droga i ukochana przez większość Izraelczyków. Faktem jest, że niewielu emigruje z Izraela, a więcej imigruje bądź powraca po dłuższym pobycie za granicą. Mimo to jednak nadal istnieje wiele miejsc na świecie, które z radością przyjmą izraelskich Żydów, zwłaszcza utalentowanych, którzy wniosą swój wkład do lokalnej kultury, tak jak czynili to z wielkim talentem przez setki lat Żydzi w różnych diasporach.

Czy Izrael czeka wielka fala emigracji? Na razie nic na to nie wskazuje. Możliwe jednak, że w społeczeństwie cichutko gromadzi się proch, który wybuchnie wraz z ostrzałem rakiet podczas następnej wojny. Mówię tu o cynizmie, nihilizmie i eskapizmie, które mogą szybko rozprzestrzenić się w świeckiej, zamożnej i wykształconej warstwie społeczeństwa, doprowadzając do fali emigracji, która pozbawi Izrael jego najcenniejszego majątku – ludzi.

Można już usłyszeć cyniczne pytanie: po co tkwić na Bliskim Wschodzie? Jaki jest sens być kwitnącą oazą na muzułmańskiej pustyni, zapóźnionej i niedemokratycznej? Przecież przepaść między nami i krajami arabskimi pogłębia się, a zawiść płonie? Dlaczego nie ustanowić „Nowego Izraela", już jako projekt kulturowy, a nie państwowy, na suburbiach Nowego Jorku albo w Australii?

Czy to pytanie wyłącznie teoretyczne? Okazuje się, że nie. Badanie przeprowadzone przez instytut Geocartography dla Konferencji Sderot dla Społeczeństwa (*Kenes Sderot la-Chewra*) w 2003 pokazało, że 68% dorosłej żydowskiej populacji jest zainteresowane zdobyciem dla swoich dzieci paszportu obcego kraju (w tym polskiego), obok paszportu izraelskiego. Jedynie około 1/5 respondentów (21%) zaznaczyła, że nie są zainteresowani wystaraniem się dla dzieci o obcy paszport. Jak można było się spodziewać, wśród starających się dla dzieci o obcy paszport przeważają młodzi i w średnim wieku (18–54 lat); raczej świeccy lub tradycyjni niż religijni i *charedim*.

Na razie mowa jedynie o drugim paszporcie (pomagającym w turystyce i interesach), a nie o alternatywnym dla izraelskiego. Również kwestia emigracji nie jest sprawą pilną, na pewno nie w obecnej sytuacji. Mimo to rezultaty badania są znaczące i dołączają do innych niepokojących danych – na przykład zniknięcie słowa *jored* (hebr. schodzący – pejoratywne określenie osoby emigrującej z Izraela, w przeciwieństwie do *ole* – wchodzący – powszechnie przyjętego terminu na imigranta do Izraela) z dyskursu publicznego i trwający spadek motywacji do służby w wojsku.

Izrael cierpi na „paradoks zwycięskiej rewolucji", jak określił to niegdyś wybitny socjolog Max Weber. Według tego paradoksu, rewolucja społeczna skrywa w sobie potencjał samodestrukcji, a więc w istocie to, co legło u podstaw jej sukcesu, osłabia pierwotną siłę przyciągania, aż do jej zniknięcia.

Jedyna droga do zachowania rewolucyjnego czaru to dolać nowej oliwy do ognia wartości społecznych. Ja, jako badacz izraelskiego społeczeństwa, nie mam wątpliwości, że jeśli Izrael utraci swoją unikalność – zginie. Jaka będzie ta unikalność po epoce syjonistycznej? Na to pytanie na razie nie ma odpowiedzi.

Wybrana bibliografia

Świecka populacja żydowska osiedlona w Izraelu od kilku pokoleń – „watikim"

Almog Oz (2004). *Preda miSrulik – Szinuj arachim ba'elita ha'israelit* [Rozstanie ze Srulikiem – zmiana w systemie wartości u izraelskiej elity], Or Jehuda: Uniwersitat Hejfa weZmora Bitan.

Almog Oz (2000). *The Sabra – The Creation of The New Jew*, Berkeley: The University of California Press.

Almog, Oz (2004). "One Middle Class, Three Different Lifestyles: The Israeli Case" in Baruch A. Kipnis (Ed.). *Geography Research Forum* (vol. 24). Ben Gurion University. Beer-Sheva, pp. 37–57.

Ben-Rafael Eliezer, Lisak Moshe, Sternberg Icchak (2007). *Elitot chadaszot beIsrael* [Nowe elity w Izraelu], Jeruszalaim: Mosad Bialik.

Ben-Rafael Eliezer, Peres Johanan (2006). *Kirwa u'meriwa: szesaim ba'chewra ha'israelit* [Bliskość i wrogość – pęknięcia w społeczeństwie izraelskim], Tel Aviv: Am Oved.

Mishal Nissim (2008). *Israel 60, 1948–2008: those were the year*, Jerusalem: Gefen.

Rosenblum Doron (1996). *Tugat ha'israeliut* [Smutek izraelskości], Tel Aviv: Am Oved.

Segev Tom (2001). *Ha'cijonim Ha'chadaszim* [Nowi Syjoniści], Jeruszalaim: Keter.

Segev, Tom (1998). *1949, the first Israelis*, New York: Henry Holt.

Shapira Anita (Ed.) (2004). *Israeli identity in transition*, Westport, Conn.: Praeger.

Shapira Anita (redakcja) (1998). *Acmaut: 50 ha'szanim ha'riszonot, kowec mechkarim bejn-tchumi* [Niepodległość: 50 pierwszych lat, interdyscyplinarny zbiór publikacji naukowych], Jeruszalaim: Merkaz Zalman Szazar.

Sheleg Yair (2010). *Me'iwri jaszan lihudi chadasz: Renesans ha'Jahadut ba'chewra ha'israelit* [Od starego Hebrajczyka do nowego Żyda: Renesans judaizmu w społeczeństwie izraelskim], Jeruszalaim, Ha'machon Ha'israeli le'domokratia.

Yaar Efraim, Shavit Zeev (autorzy i redaktorzy) (2001). *Megamot ba'chewra ha'israelit* [Tendencje w społeczeństwie izraelskim], Tel Aviv: ha'Universita ha'Ptucha.

Populacja religijno-narodowa („dziergane kipy")

Cohen Eldad (2002). *Ha'cijonut ha'datit – bejn charedim leumi'im ledati'im liberali'im: hisztakfut ha'pilug ha'chewrati-dati bacijonut ha'datit bemaarechet ha'chinuch* [Religijny syjonizm – między narodowymi ultraortodoksami a religijnymi liberałami: odz-

wierciedlenie podziału społeczno-religijnego w religijnym syjoniźmie w systemie oświaty, Ramat Gan: wydawnictwo nieznane.
Dahum Hanoch (2003). *Ma ata joter jehudi o israeli* [Czy jesteś bardziej Żydem czy Izraelczykiem], Tel Aviv: Hocaat Jediot Acharonot.
El Or Tamar (1998). *BePesach haba – naszim we'orianut ba'cijonut ha'datit* [Na przyszłe święto Pesach – kobiety i alfabetyzm w syjonizmie religijnym], Tel Aviv: Am Oved.
Goldberg Hadas (2000). *Kelawi jakum, ijun mechudasz be'ekronot ha'cijonut ha'datit weha'ortodoksja ha'modernit* [„Wstanie jak lwica", odnowione studium głównych zasad syjonizmu religijnego i nowoczesnej ortodoksji], Tel Aviv: Modan.
Harel Israel, Cohen Asher (2004). *Ha'cijonut ha'datit – idan ha'tmurot: asufat mechkarim le'zecher Zevulun Hammer* [Religijny syjonizm – era zmian: zbiór publikacji naukowych ku pamięci Zevuluna Hammera], Jeruszalaim: Mosad Bialik.
Hasson Shlomo (2005). *Hitnatkut – u'ma achar kach?* [Ewakuacja żydowskich osiedli – i co dalej?], Jeruszalaim: Mechon Floersheimer lemechkarej mediniut.
Peper Anshil (2007). *Bejn Tora lederech Erec: kejcad camcha ha'kehila ha'charedit – leumit welean moadot paneja* [Między Torą a zwykłym życiem: jak wyrosła narodowa wspólnota ultraortodoksyjna i gdzie skierowane jest jej oblicze], Jeruszalaim: Mechon Floersheimer lemechkarej mediniut (pirsum mispar 4/26).
Peri Yoram (2005). *Jad isz beachiw: recach Rabin wemilchemet ha'tarbut beIsrael* [Ręka podniesiona na brata: zabójstwo Rabina i wojna kulturowa w Izraelu], Tel Aviv: Bavel.
Ravitzky, Aviezer (1996). *Messianism, Zionism, and Jewish religious radicalism*, Chicago: University of Chicago Press.
Salmon Josef, Ravitzky Aviezer, Ferziger Adam (redaktorzy) (2006). *Ortodoksja jehudit: hebetim chadaszim* [Ortodoksja żydowska: nowe aspekty], Jeruszalaim: Hocaat sfarim al szem J.L. Magnes, Ha'Universita ha'iwrit.
Schwartz Dov (1999). *Ha'cijonut ha'datit bejn higajon limeszichijut* [Religijny syjonizm między logiką a mesjanizmem], Tel Aviv: Am Oved, Sifrijat ofakim.
Sheleg Yair (2000). *Ha'dati'im ha'chadaszim* [Nowi religijni], Jeruszalaim: Keter.
Waxman Chaim I. (Ed.) 2008). *Religious Zionism post disengagement*, New York: Jersey City, NJ: Michael Scharf Publication Trust of the Yeshiva University Press: KTAV Pub. House.
Zertal Idith, Eldar Akiva (2004). *Adonej ha'Arec – ha'mitnachalim u'medinat Israel 1967–2004* [Panowie Izraela – osadnicy żydowscy i państwo Izrael 1967–2004], Or Jehuda: Dvir.

Populacja ultraortodoksyjna

Appelbojm Chaim Ben Cirel (pseudonim) (2000). *Szachor al gabej lawan – hacaca el toch ha'intimiut ha'charedit* [Czarne na białym – spojrzenie na ultraortodoksyjną intymność], Ramat Gan: Hocaat Moach.
Ben Chaim, Avishai (2004). *Isz ha'haszkafa: Ha'ideologia ha'charedit al pi ha'raw Shach* [Człowiek światopoglądu: ideologia ultraortodoksyjna według rabina Shacha], Jeruszalaim: Mozaika – Ha'merkaz lecheker dat, chewra u'medina.
Berman, Emanuel, Klinov, Ruth (1998). *Sect, subsidy and sacrifice: an economist's view of ultra – orthodox Jews*, Cambridge: National bureau of economic research, inc.

Caplan Kimmy, Sivan Emmanuel (redaktorzy). (2003). *Charedim israelim: Hisztalwut belo tmija?* [Ultraortodoksi Izraelczycy: włączenie bez asymilacji?], Jeruszalaim: Mechon van Leer.

Caplan Kimmy, Stadler Nurit (redaktorzy) (2009). *Manhigut wesamchut ba'chewra ha'charedit beIsrael: etgarim wachalufot* [Przywództwo i władza w społeczeństwie ultraortodoksyjnym w Izraelu: wyzwania i alternatywy], Jeruszalaim: Mechon van Leer.

Friedman Menachem (1991). *Ha'chewra ha'charedit – mekorot, megamot wetahalichim* [Społeczeństwo ultraortodoksyjne – źródła, tendencje i procesy], Jeruszalaim: Mechon Jeruszalaim lecheker Israel.

Heilman, Samuel (1992). *Defenders of the faith: inside ultra-Orthodox*, New York: Schocken Books.

Lehmann David, Siebzehner Batia (2006) *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*. Oxford: Oxford University Press.

Leon Nisim (2009). *Charediut raka: Hitchadszut datit ba'jahadut ha'mizrachit* [„Lekka" ultraortodoksyjność: odnowienie religijne we wschodnim judaizmie, Jeruszalaim: Yad Yitzhak Ben Zvi.

Levy Amnon (1988). *Ha'charedim* [Żydzi ultraortodoksyjni], Tel Aviv: Keter.

Samet Moshe (2006). *He'chadasz asur min ha'Tora – prakim be'toldot ha'ortodoksja* [Nowe zabronione przez Torę – rozdziały z dziejów ortodoksji], Jeruszalaim: Merkaz Dinur wehocaat Karmel.

Stadler, Nurit (2009). *Yeshiva fundamentalism: piety, gender, and resistance in the ultra-Orthodox world*, New York : New York University Press.

Yohai Hakak (2004). *Bejn kodesz letachles – gwarim charedim lomdim mikcoa* [Między świętością a praktycyzmem – Mężczyźni ultraortodoksi uczą się zawodu], Jeruszalaim: Mechon Floersheimer lemechkarej mediniut.

Populacja arabska

Cohen Ra'anan (2006). *Zarim bewejtam – Arawim, Jehudim, medina* [Obcy w swoim domu – Arabowie, Żydzi, Państwo], Jeruszalaim: Dyonon.

El Hadż Madż (1996). *Chinuch bekerew ha'Arawim beIsrael: szlita weszinuj chewrati* [Oświata wśród Arabów w Izraelu: władza i zmiana społeczna], Jeruszalaim: Hocaat sfarim al szem J.L. Magnes.

Gabizon Ruth, Abu Ria Assam (1999). *Ha'szesa ha'jehudi-arawi beIsrael: meafienim we'etgarim, nejar emda 13* [Podział żydowsko-arabski w Izraelu: cechy charakterystyczne i wyzwania – oświadczenie 13, Jeruszalaim: Ha'machon ha'israeli ledemokratia.

Grossman David (1992). *Nochechim nifkadim* [Obecni, nieobecni], Tel Aviv: Hakibbutz hameuchad.

Hasson Shlomo, Michael Karayanni (2006). *Chasamim bifnej sziwion ha'Arawim beIsrael* [Przeszkody w równym traktowaniu Arabów w Izraelu], Jeruszalaim: Mechon Floersheimer lemechkarej mediniut.

Hayder Aziz (redaktor) (2005). *Sefer ha'chewra ha'arawit beIsrael: Uchlusja, chewra, kalkala* [Księga społeczeństwa arabskiego w Izraelu: populacja, społeczeństwo, ekonomia], Jeruszalaim: Mechon van Leer Hakibbutz hameuchad.

Kretzmer David (1990). *The Legal Status of the Arabs in Israel*, Westview Press Boulder, CO.

Rabinowitz Dani, Abu Baker Haula (2001). *Ha'dor ha'zakuf* [Wyprostowane pokolenie], Jeruszalaim: Keter, 2002.
Reches Eli (redaktor) (1998). *Ha'Arawim bapolitika ha'israelit: dilemot szel zehut* [Arabowie w polityce izraelskiej: dylematy tożsamości], Tel Aviv: Merkaz Dayan, Universitat Tel Aviv.
Samoha Sami (2005). *Madad jachasej Jehudim-Arawim beIsrael 2004* [Indeks stosunków żydowsko-arabskich w Izraelu 2004], Hejfa: Universitat Hejfa, Ha'merkaz ha'jehudi-arawi.
Stendel, Ori (1996). *The Arabs in Israel*, Brighton [UK] : Sussex Academic.

Imigranci z byłego Związku Radzieckiego i Wspólnoty Niepodległych Państw

Ben-Rafael Eliezer [et al.] (2006). *Building a Diaspora: Russian Jews in Israel, Germany, and the USA*, Leiden ; Boston : Brill.
Eckstein Zvi, Cohen-Goldner Sarit, Larom Tali (2006). *Asor lehisztalwut olej brit ha'moacot leszeawar be'szuk ha'awoda ha'israeli* [Dziesięć lat działalności imigrantów z byłego Związku Radzieckiego na izraelskim rynku pracy], Tel Aviv: Ha'merkaz lefituach al szem Pinchas Sapir lejad Universitat Tel Aviv.
Gindin Rachel, Rosenbaum Tamari Jehudit (2008). *Klitat ha'alija beIsrael: takcirej mechkarim – 2000–2008* [Absorpcja imigracji w Izraelu: streszczenia publikacji naukowych – 2000–2008], Jeruszalaim: Agaf ha'mechkar – Ha'misrad liklitat ha'alija.
Gomel, Elana (2009). *The Pilgrim Soul: Being Russian in Israel*, Amherst, NY : Cambria Press.
King Yehudit i inni (2005). *Hisztalwut jocej Kawkaz beIsrael: crachim, mediniut we'etgarim leatid* [Integracja pochodzących z Kaukazu z Izraelem: potrzeby, polityka i wyzwania na przyszłość], Myers – Joint – Mechon Brookdale – Merkaz Engelberg lijadim u'lenoar – tochnit ha'mechkar al klitat alija.
Mirsky, Julia (2005). *Israelim – sipur hagira* [Izraelczycy – opowieść emigracyjna], Mevaseret Zion: Zivonim.
Remennick Larissa, Prashizky Ana (Eds.) (2007). *Immigrant Scholars Write About Identity and Integration*, Ramat Gan:Sociolo gical Institute for Community Studies, Bar Ilan University.
Sheleg Yair (2004). *Jehudim szelo kaHalacha: al sugijat ha'olim ha'lo Jehudim beIsrael* [Żydzi niehalachiczni: o problemie imigrantów nie Żydów w Izraelu], Ha'Machon Ha'Israeli ledemokratia.
Sikron Moshe, Leshem Elazar (redaktorzy) (1998). *Diokana szel alija* [Portret imigracji], Jeruszalaim: Magnes.
Troen Ilan, Bade Klaus J. (Eds.) (2005). *Returning Home: Immigration from the Former Soviet Union*, Omaha, NE : Creighton University Press.

Populacja druzyjska

Azrieli Jehuda, Abu Rukn Gebber (1989). *Achawa szeamda bamiwchan* [Braterstwo, które zdało egzamin], Jeruszalaim: Hocaat ha'Histadrut ha'cijonit ha'olamit.
Dana Nisim (2000). *Ha'Druzim beIsrael – bejn masoret he'awar le'etgarej he'atid* [Druzowie w Izraelu – między tradycją przeszłości a wyzwaniami przyszłości], Jeruszalaim: Hocaat Jeruszalaim.

Falah Salman (2000). *Ha'Druzim bamizrach ha'Tichon* [Druzowie na Bliskim Wschodzie], Misrad ha'Bitachon – Ha'hocaa la'or.
Firro Kais (1999). *The Druz in the Jewish State*, Leiden: Brill.
Rabah Halabi (2006). *Ezrachim szwej chowot – zehut druzit weha'medina ha'jehudit* [Obywatele o równych obowiązkach – druzyjska tożsamość i żydowskie państwo], Hakibbutz hameuchad, Sidrat kaw adom.

Imigranci z Etiopii

Adega Abraham (2002). *Im ha'panim kadima* [Z obliczem zwróconym do przodu], Tcherikover moci'im laor.
alomon Hagar (2005). *Kehilot Israel bamizrach bameot ha'tsza-esre weha'esrim – Etiopia* [Wspólnoty Izraela na wschodzie w dziewiętnastym i dwudziestym wieku – Etiopia], Jeruszalaim: Yad Yitzhak Ben Zvi.
Ben-Ezer Gadi (1992). *Kmo or bekad: alijatam u'klitatam szel Jehudej Etiopia* [Jak światło w dzbanie: imigracja i absorpcja Żydów z Etiopii], Rubin Mass.
Hass Tal (2007). *Szikuf macawa szel kehilat jocej Etiopia beIsrael* [Odzwierciedlenie sytuacji wspólnoty pochodzących z Etiopii w Izraelu], Ha'aguda ha'israelit lema'an Jehudej Etiopia, Februar 2007.
Kessler David Francis (1996). *The Falashas: a short history of the Ethiopian Jews*, Routledge.
Parfitt Tudor, Trevisan Semi Emanuela (1999). *The Beta Israel in Ethiopia and Israel: Studies on Ethiopian Jews*, Routledge.
Shabtay Malka (1999). *Hachi achi: Masa hizdahut szel chajalim olim meEtiopia* [Jak mój brat: droga ku utożsamianiu żołnierzy imigrantów z Etiopii], Tel Aviv: Tcherikover.
Shabtay Malka (2001). *Bejn reggae lerap: etgar ha'hisztajchut szel noar jocej Etiopia beIsrael* [Między reggae a rapem: chęć przynależenia młodzieży pochodzącej z Etiopii do Izraela], Tel Aviv: Tcherikover.
Steven Kaplan (1994). *The Beta Israel: Falasha in Ethiopia: From Earliest Times to the Twentieth Century*, New York University Press.

OFERTA PUBLIKACJI KSIĄŻKOWYCH Z ZAKRESU POLITYKI SPOŁECZNEJ WYDAWNICTWA WYŻSZEJ SZKOŁY PEDAGOGICZNEJ TWP W WARSZAWIE

1. Auleytner J., *Polityka społeczna: Teoria i organizacja*, Warszawa 2000.
2. Auleytner J., Głąbicka K., *Polityka społeczna pomiędzy opiekuńczością a pomocniczością*, Warszawa 2000.
3. Auleytner J., *Edukacja bez granic*, Warszawa 2001.
4. Auleytner J., Głąbicka K., *Polskie kwestie socjalne na przełomie wieków*, Warszawa 2001.
5. Auleytner J., *Polityka społeczna czyli ujarzmianie chaosu socjalnego,* Warszawa 2002.
6. Auleytner J., *Polska polityka społeczna: Ciągłość i zmiany*, Warszawa 2004.
7. Auleytner J., *Polska polityka społeczna: Kreowanie ładu społecznego*, Warszawa 2005.
8. Auleytner J., *Polish Social Policy: The Forging of a Social Order*, Warszawa 2006.
9. Bąkiewicz M., Grewiński M. (red.), *Praca socjalna w środowisku lokalnym*, Warszawa 2009.
10. Bąkiewicz M., Grewiński M. (red.), *System lokalnej pomocy społecznej,* Warszawa 2010.
11. Bąkiewicz M., Omen M. (red.), *Rynek pracy otwarty dla wszystkich. Praktyczny poradnik dla studentów i absolwentów,* Warszawa 2010.
12. Frączkiewicz-Wronka A. (red.), *Zarządzanie publiczne w lokalnej polityce społecznej,* Warszawa 2007.
13. Gębska M., *Polityka edukacyjna Banku Światowego*, Warszawa 2007.
14. Głąbicka K. (red.), *Kształcenie ustawiczne w regionie zagrożonym wysokim bezrobociem*, Warszawa 2001.
15. Głąbicka K., *Polityka społeczna w Unii Europejskiej: Aspekty aksjologiczne i empiryczne*, Warszawa 2001.
16. Głąbicka K., *Wybrane elementy rynku pracy*, Warszawa 2001.
17. Głąbicka K., *Europejska przestrzeń socjalna: zarys problematyki*, Warszawa 2002.
18. Głąbicka K., Podobas I. (red.), *Ustawodawstwo socjalne: Stan prawny na dzień 30 czerwca 2003 r.*, Warszawa 2003.
19. Głąbicka K., Grewiński M., *Europejska polityka regionalna,* Warszawa 2003.
20. Głąbicka K., Grewiński M., *Polityka spójności społeczno-gospodarczej Unii Europejskiej,* Warszawa 2005.

21. Głąbicka K., *Rynek pracy w jednoczącej się Europie: Wybrane zagadnienia do studiowania*, Warszawa 2005.

22. Głąbicka K., Grewiński M. (red.), *Wokół polityki społecznej: Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Julianowi Auleytnerowi*, Warszawa 2008.

23. Grewiński M., *Europejski Fundusz Społeczny jako instrument integracji socjalnej Unii Europejskiej*, Warszawa 2001.

24. Grewiński M. (red.), *Przygotowanie Polski do absorpcji funduszy strukturalnych Unii Europejskiej*, Warszawa 2003.

25. Grewiński M. (red.), *Europejski Fundusz Społeczny i Europejski Fundusz Rozwoju Regionalnego – od teorii do praktyki,* Warszawa 2006.

26. Grewiński M. (red.), *Droga do spójności. Polityka regionalna i fundusze strukturalne UE,* Warszawa 2006.

27. Grewiński M., Kamiński S., *Obywatelska polityka społeczna*, Warszawa 2007.

28. Grewiński M., *Wielosektorowa polityka społeczna: o przeobrażeniach państwa opiekuńczego*, Warszawa 2009.

29. Mysłek W.,*Jan Paweł II wobec kwestii społecznej*, Warszawa 2008.

30. Nowak J. (red.), *Meandry wykluczenia społecznego,* Warszawa 2008.

31. Rejzner A. (red.), *Agresja w szkole: spojrzenie wieloaspektowe,* Warszawa 2004.

32. Rejzner A. (red.), *Przemoc i agresja w szkole: próby rozwiązania problemu,* Warszawa 2008.

„Społecznie Odpowiedzialna Uczelnia" to projekt współfinansowany ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego, realizowany przez Wyższą Szkołę Pedagogiczną TWP w Warszawie od 1 kwietnia 2009 r. do 30 kwietnia 2011 r.

Główne cele projektu to: tworzenie i upowszechnianie modelowych rozwiązań z zakresu współczesnej polityki społecznej, popularyzacja i upowszechnianie wiedzy naukowej z obszarów tematycznych związanych z: zabezpieczeniem społecznym, pedagogiką społeczną, gospodarką społeczną oraz społecznie odpowiedzialnym biznesem.

W ramach projektu *„Społecznie Odpowiedzialna Uczelnia"*:

- powstały cztery interdyscyplinarne grupy robocze (polityka społeczna, pedagogika społeczna, gospodarka społeczna, społecznie odpowiedzialny biznes), których efektem prac są cztery publikacje książkowe;
- uruchomiliśmy interaktywny portal edukacyjny promujący działania projektu oraz upowszechniający wiedzę z zakresu nauk społecznych – www.spolecznieodpowiedzialni.pl;
- przeprowadziliśmy dwa konkursy dla studentów i młodych naukowców: konkurs merytoryczny *„Społecznie Odpowiedzialni"* oraz fotograficzny *„Odpowiedzialność Społeczna w Obiektywie"*;
- zorganizowaliśmy mobilną wystawę fotograficzną w 6 miastach Polski, na Wydziałach Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP w: Szczecinie, Człuchowie, Lublinie, Olsztynie, Warszawie i Katowicach;
- upowszechniliśmy koncepcje oraz osiągnięcia naukowe zachodnich ekspertów z zakresu nauk społecznych poprzez przetłumaczenie zagranicznych publikacji książkowych;
- zorganizowaliśmy konferencję naukową popularyzującą działania i rezultaty projektu.

W 2009 roku projekt uzyskał patronat *„Europejskiego Roku Kreatywności i Innowacji"*.

Za całokształt działań w projekcie odpowiadał zespół zarządzający w składzie:

Anna Cygan – koordynatorka projektu
Dr hab. Mirosław Grewiński – ekspert ds. nauk społecznych
Tomasz Wroński – specjalistka ds. promocji i PR
Eliza Potyra – specjalistka ds. finansowych
Marek Pyz – specjalista ds. organizacji
Anna Świątek – asystentka koordynatorki projektu