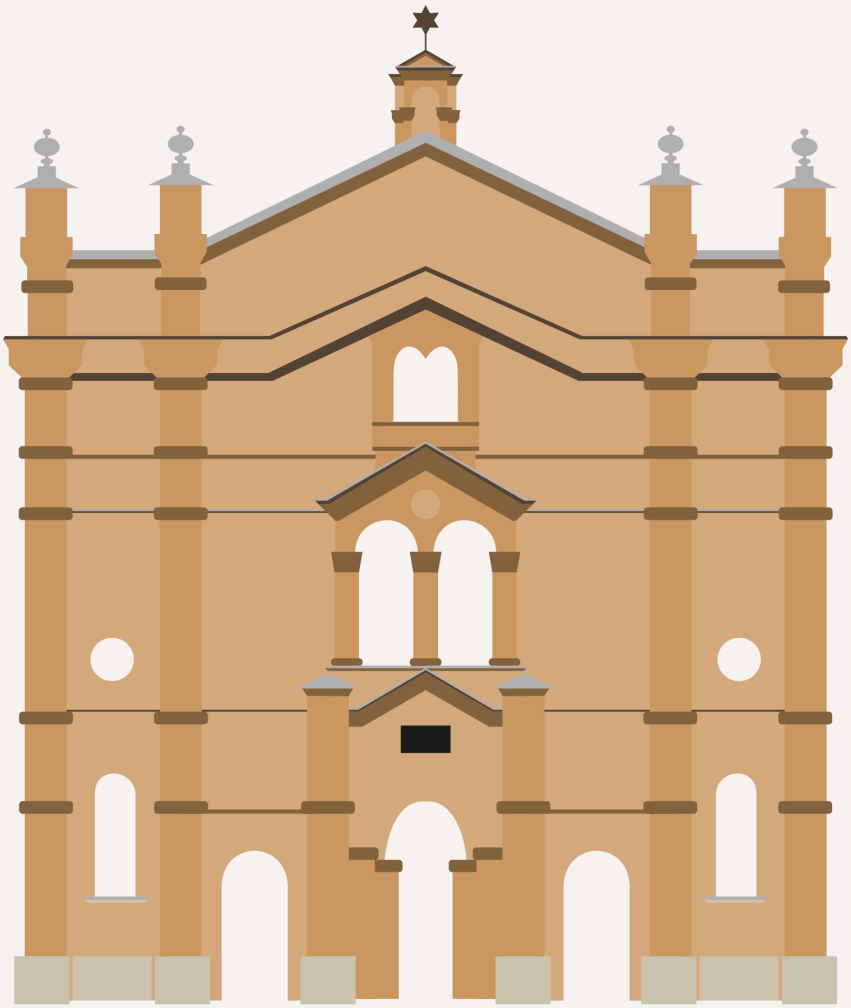
Judaista

STUDENCKIE CZASOPISMO NAUKOWE

NR 10/2024



ISSN 2450-8152

Judaista

Studenckie Czasopismo Naukowe

W czasopiśmie publikowane są artykuły, eseje, źródła, tłumaczenia, komunikaty, recenzje, sprawozdania i inne materiały dotyczące szeroko pojętej tematyki żydowskiej, obejmującej historię, kulturę, język i obyczajowość Żydów w Polsce i na świecie.

Informacje dla autorów:
Informacje dla autorów:

1. Redakcja zastrzega sobie możliwość dokonywania skrótów i opracowania redakcyjnego nadsyłanych tekstów.
2. Przyjmowane są jedynie niepublikowane wcześniej prace (zapisane w programach word, open office, rich text format) w formie pliku komputerowego z dołączonym wydrukiem, napisane według ogólnie obowiązujących reguł (tj. czcionka 12, Times New Roman, interlinia 1,5, teksty wyjustowane, 1800 znaków na stronie).
3. Redakcja zastrzega sobie prawo odmowy publikacji niezamówionych tekstów.
4. Ostateczna akceptacja tekstów przeznaczonych do druku wynika z pozytywnej opinii recenzenta i zespołu redakcyjnego.

Publikacja została sfinansowana ze środków Pracowni Badań nad Współczesnym Izraelem oraz Relacjami Polsko-Izraelskimi im. Teodora Herzla i Ozjasza Thona Instytutu Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Oddaję w Państwa ręce dziesiąty numer studenckiego czasopisma naukowego „Judaista". Pismo to wydawane jest przez Koło Naukowe Studentów Instytutu Judaistyki UJ pod patronatem Instytutu Judaistyki UJ. W specjalnym numerze finansowanym przez Pracownię Badań nad Współczesnym Izraelem oraz Relacjami Polsko-Izraelskimi im. Teodora Herzla i Ozjasza Thona znajdą Państwo teksty o tematyce izraelskiej, w tym artykuły traktujące o roli kobiet w Siłach Obronnych Izraela, wpływie wojny sześciodniowej na wizję Jerozolimy w tekstach piosenek izraelskich artystów oraz o lokalizacjach związanych z Eliaszem i Elizeuszem w itinerarium z pielgrzymki do Palestyny w VI wieku, jak również sprawozdanie z wyjazdu studentów judaistyki do Izraela, relacje studentów z ulpanów w Izraelu oraz wywiady z dr Ewą Węgrzyn i dr Arielem Rothem. W numerze zawarto także artykuł dotyczący ruchu zwanego jewitchcraftu oraz recenzję książki Aleksandry Jakubczak *Polacy, Żydzi i mit handlu kobietami*. Życzę miłej lektury.

Magdalena Wawoczny

KOŁO NAUKOWE
STUDENTÓW
INSTYTUTU JUDAISTYKI UJ

Opieka naukowa
Dr hab. Stefan Gąsiorowski, prof. UJ

Opiekun Koła Naukowego
Dr Ewa Węgrzyn

Redaktorka naczelna
Magdalena Wawoczny

Adres redakcji
Instytut Judaistyki UJ
ul. Józefa 19, 31-056 Kraków

Recenzenci
Dr hab. Michał Marciak, prof. UJ
Dr hab. Maciej Tomal, prof. UJ
Dr Ewa Węgrzyn
Dr Marek Tuszewicki

Łamanie, skład, oprawa graficzna
Wydawnictwo JAK
www.wydawnictwojak.pl

Autor okładki czasopisma
Jakub Jarnot

Spis treści

KONRAD MRÓZ	3	Lokalizacje związane z Eliaszem i Elizeuszem w itinerarium z pielgrzymki do Palestyny Anonima z Piacenzy w VI wieku
JAKUB GALAS	22	Konflikt między złotem a żelazem. Wpływ wojny sześciodniowej na wizję Jerozolimy utrwaloną w tekstach piosenek izraelskich artystów
AGATA TCHÓRZ	37	Rola kobiet w Siłach Obronnych Izraela
MILENA GAJEWSKA	49	Judaizm, magia i feminizm, czyli o ruchu zwanym *jewitchcraft*
	61	Rozmowa Magdaleny Wawoczny z dr Ewą Węgrzyn
	64	Rozmowa Zuzanny Kołodziejczak z dr Arielem Rothem
	68	Relacja z wyjazdu badawczego studentów Instytutu Judaistyki UJ do Izraela w listopadzie 2022 roku
	70	Relacje studentów Instytutu Judaistyki UJ z pobytu na izraelskich uczelniach wyższych w ramach realizacji programów językowych ULPAN
DAWID GAWLIK	75	Aleksandra Jakubczak, *Polacy, Żydzi i mit handlu kobietami* – recenzja
	83	Biogramy autorów

KONRAD MRÓZ
Uniwersytet Jagielloński

Lokalizacje związane z Eliaszem i Elizeuszem w itinerarium z pielgrzymki do Palestyny Anonima z Piacenzy w VI wieku

Locations related to Elijah and Elisha in the itinerary from the pilgrimage to Palestine of Anonymous from Piacenza in the 6th century.

Abstrakt: Celem artykułu jest analiza itinerarium z chrześcijańskiej pielgrzymki dotyczącej miejsc związanych z historią proroków Eliasza i Elizeusza. Pielgrzymka do Palestyny została zrealizowana przez anonimowego pielgrzyma z Piacenzy, przypuszczalnie w połowie VI wieku. Podczas swojej podróży znalazł się on w wielu lokalizacjach, które nawiązywały do wspomnianych wyżej proroków, w tym m.in. Sarepta, Góra Karmel, łaźnie Eliasza w Gadarze, Sebaste czy bliżej nieokreślone miejsce wniebowzięcia Eliasza nad Jordanem. Starano się ustalić, dlaczego właśnie ci prorocy zainteresowali pielgrzyma, a następnie podjęto próbę zlokalizowania tychże miejsc. Oprócz tekstu anonimowego itinerarium odwołano się także do innych źródeł dotyczących geografii Palestyny z okresu starożytnego.
Słowa kluczowe: Eliasz, Elizeusz, Palestyna.

Abstract: The aim of the article is to analyse the itinerary of a Christian pilgrimage to places related to the history of the prophets Elijah and Elisha. The pilgrimage to Palestine was made by an anonymous pilgrim from Piacenza, probably in the mid-6th century. During his journey, he visited many locations that referred to the above-mentioned prophets, including: Zarephath, Mount Carmel, the baths of Elijah in Gadar, Sebaste or the unspecified place of the Assumption of Elijah on the Jordan River. An attempt was made to determine why these prophets were of interest to the pilgrim, and then an attempt was made to locate these places. In addition to the anonymous text, the itinerary also referred to other sources regarding the geography of Palestine from the ancient period.
Keywords: Elijah, Elisha, Palestine.

Wstęp

Na terenach wchodzących w skład współczesnego Państwa Izraela znajduje się wiele lokalizacji o istotnym znaczeniu dla rozwoju judaizmu i chrześcijaństwa. Są to zwykle miejsca, które zostały wymienione w Biblii Hebrajskiej i Nowym Testamencie. Miejscowości te nabrały szczególnej wagi wraz z rozwojem chrześcijańskiego ruchu pielgrzymkowego. Pątnicy, którzy udawali się w daleką podróż do miejsc uznawanych przez nie za święte, często pozostawiali po sobie zapiski z podróży, tzw. itineraria. Dokumenty te stanowią interesujące źródło do badania historii i geografii Palestyny w okresie od IV do VII wieku n.e.

Wraz z upadkiem żydowskiego powstania Bar Kochby w 135 roku n.e. Judea została przemianowana na rzymską prowincję o nazwie Syria Palestina, a w Jerozolimie założono nową kolonię rzymską o nazwie Aelia Capitolina[1]. Tym samym Palestyna stała się nierozłączną częścią Imperium Rzymskiego na kolejne 500 lat.

Tereny Palestyny były zamieszkiwane przez wyznawców różnych religii. Żyli tam Żydzi, Samarytanie, chrześcijanie, a także wyznawcy kultów pogańskich[2]. Wraz z upływem czasu rosło jednak znaczenie wyznawców Jezusa z Nazaretu, którzy coraz bardziej oddzielali się od Żydów. Chrześcijanie zdobywali uznanie w całym cesarstwie, aż w końcu pod koniec IV wieku ich religia stała się religią państwową w Imperium Rzymskim[3].

Cesarz Konstantyn Wielki jako pierwszy zwrócił uwagę na Jerozolimę – miejsce życia i śmierci Jezusa z Nazaretu. Podczas synodu w Nicei w 325 roku nakazał odszukać grób i krzyż chrześcijańskiego mesjasza[4]. Decyzja ta wpłynęła na rozwój architektury sakralnej w Palestynie. Proces budowy nowych kościołów doprowadził do rozrostu szlaków pielgrzymkowych po chrześcijańskich sanktuariach.

Palestyna zaczęła więc przyciągać coraz więcej pątników, którzy zapisywali wspomnienia ze swojej podróży. Ciekawym przykładem takiego źródła jest anonimowe itinerarium pielgrzyma, który wyruszył z Piacenzy w Italii do Palestyny mniej więcej w połowie VI wieku. Była to jedna z ostatnich chrześcijańskich podróży w celach religijnych, która odbyła się przed najazdem arabskim na Palestynę w 614 roku. Niestety nic nie wiadomo o tajemniczym Anonimie z Piacenzy, poza opisem jego pielgrzymki. Według zachowanego itinerarium pielgrzym zwiedził całą Palestynę, przede wszystkim skupiając się na lokalizacjach związanych z chrześcijaństwem. Ponadto okazywał

---

[1] Ł. Niesiołowski-Spano, K. Stebnicka, *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, Warszawa 2020, s. 320.

[2] Tamże, s. 402.

[3] N. Lenski, *The Significance of the Edict of Milan,* [w:] *Constantine: Religious Faith and Imperial Policy*, red. E. Siecienski, Londyn 2017, s. 27.

[4] P. Maraval, *The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before 7th Century)*, "Dumbarton Oaks Papers" 56 (2002), s. 66.

on także zainteresowanie dla miejsc, w których wydarzyły się starotestamentalne opowieści. Wśród tych lokalizacji dominują te związane z historiami opisanymi w Torze, szczególnie dotyczące patriarchów lub przybycia Hebrajczyków do Kanaanu z Egiptu. Druga, obszerna grupa odwiedzonych miejsc dotyczy proroka Eliasza i jego następcy – Elizeusza. Biorąc pod uwagę pozycję tych dwóch postaci biblijnych w religii chrześcijańskiej, taki wybór lokalizacji nie jest zaskakujący.

Należy w tym miejscu spojrzeć na znaczenie proroka Eliasza w historii Jezusa z Nazaretu. Odgrywa on bowiem znaczącą rolę w teologii chrześcijańskiej. Kluczowym w jej odczytaniu jest fragment księgi Malachiasza mówiący: „oto Ja poślę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Pańskiego, dnia wielkiego i strasznego" (Ma 4,5). Dlatego też w Ewangelii według Mateusza uczniowie pytają Jezusa, dlaczego według żydowskich uczonych przed mesjaszem musi przyjść Eliasz. Jezus stwierdza, że prorok już przybył, a jego słuchacze uznają, że mówi on o Janie Chrzcicielu. To właśnie Jan Chrzciciel w pierwszej kolejności dopełnia oczekiwania eschatologiczne. Jednakże nie sposób nie zauważyć podobieństw między działalnością starotestamentowego proroka Eliasza a Jezusa[5]. Oboje wskrzeszali ludzi (Łk 7,11-16 i 1Krl 17,17-24) i byli pocieszani przez aniołów (Łk 22,43 i 1Krl 19,5-7). Eliasz sprowadził ogień z nieba (2Krl 1,9-14), a Jezus miał zesłać Ducha Świętego w postaci ognia (Łk 12,49). Sam Eliasz wydaje się być najczęściej wspominanym prorokiem w Nowym Testamencie, dlatego też nie powinno dziwić, że pielgrzymi, w tym Anonim, udawali się do miejsc związanych z jego działalnością. Z drugiej strony dużą rolę w znaczeniu tych miejsc odgrywała także ich lokalizacja i umiejscowienie na szlakach podróżnych.

Artykuł ten zostanie poświęcony dokładniejszej identyfikacji miejsc związanych z Eliaszem i Elizeuszem. Miejsca te (wymienione w kolejności, w jakiej były one odwiedzone przez Anonima z Piacenzy) to: Sarepta, Góra Karmel, łaźnie Eliasza w Gadarze, Sebaste i bliżej nieokreślone miejsce wniebowzięcia Eliasza nad Jordanem.

W miejscach, w których następują odniesienia do źródeł, przyjęto system skrótów, według którego oznaczenie IAP odnosi się do itinerarium Anonima z Piacenzy. Tekst ten został w oryginale zamieszczony przez Celistine Milani[6] w przekładzie Wilkinsona[7]. Był on podzielony na mniejsze, ponumerowane fragmenty. Podział ten jest identyczny w obu wersjach tekstu. Pozostałe skróty odnoszą się do nazw ksiąg biblijnych. Przy tworzeniu artykułu posługiwano się tekstem Biblii Tysiąclecia wydanej przez Wydawnictwo Księży Pallotynów w wersji z 2003 roku. Ze względu na anonimowość autora analizowanego itinerarium, dla ułatwienia zrozumienia tekstu, przyjęto nazewnictwo Anonima z Piacenzy lub Pielgrzyma, zapisanego wielką literą.

---

[5] X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 2002.

[6] C. Milani, *Itinerarium Antonini Placentini: un viaggia in Terra Santa del 560–570 d.C.*, Mediolan 1977.

[7] J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Jerozolima 1977.

Sarepta

Pierwszym z miejsc związanych z biblijnym prorokiem Eliaszem, do którego dotarł Anonim, jest miasto Sarepta (IAP 2). Z relacji pielgrzyma dowiadujemy się, że przybył tam z Sydonu. Według jego obserwacji było to małe miasto zamieszkane przez znaczną ilość chrześcijan. Dzisiejszą Sareptę identyfikujemy ze współczesną wioską Sarafand, znajdującą się na wybrzeżu Morza Śródziemnego w Libanie.

Według historii biblijnej, opowiedzianej w pierwszej Księdze Królewskiej, Eliasz udał się do tego miasta z nakazu Boga (1Krl 17,8-24). Otrzymał zapewnienie, że będzie go tam żywić nieznana z imienia wdowa. W dalszej historii czytamy o spotkaniu Eliasza z ubogą kobietą, która nie miała wystarczającej ilości mąki, aby upiec chleb dla proroka. Cud sprawił, że wdowa była w stanie codziennie zapewnić pożywienie dla siebie, syna i Eliasza. W konsekwencji kolejnych wydarzeń, prorok miał sposobność odwdzięczyć się za gościnę, przywracając do życia syna tej kobiety.

Anonim z Piacenzy zapisał, że zobaczył wszystkie kluczowe artefakty związane z opisaną wyżej biblijną historią. Odnalazł pokój, w którym mieszkał Eliasz, a także łoże, w którym spał (IAP 2). Można się domyślić, że jest to to samo posłanie, na którym został uzdrowiony syn wdowy. Innym zachowanym przedmiotem była marmurowa misa, napełniana przez wdowę. Izba ta miała być miejscem, gdzie dokonało się wiele cudów oraz gdzie składano ofiary. Nie wiadomo jednak, jakie dokładnie cuda miały się tam dokonać ani jakie ofiary składano.

Anonim nie jest jedynym pielgrzymem, który wspomniał o Sarepcie. Już na początku V wieku św. Hieronim[8] w jednym ze swoich listów do Eustochium wspominał o Sarepcie[9], opisując podróż niejakiej Pauli. Według jego relacji opuściła ona rzymskie kolonie w Bejrucie i Sydonie, skąd udała się do Sarepty, aby tam modlić się w miejscu związanym z Eliaszem. W dalszą drogę Paula udała się wzdłuż wybrzeża Tyru. Lokalizacja miasta między dwoma antycznymi, fenickimi miastami zgadza się z tym, co pisał Anonim. Co więcej oboje wspominają o miejscu związanym z Eliaszem. Trudno stwierdzić, czy widzieli oni to samo. Pielgrzym z Piacenzy używa łacińskiego słowa *cenaculum*[10], które można przetłumaczyć jako poddasze, co zgadza się z biblijną wersją, która używa hebrajskiego słowa *alijah*, oznaczającego pokój na górze. Nie wiadomo jednak jak dokładnie wyglądał budynek odwiedzony przez Anonima. Zapewne w czasach Eliasza miał on formę typowego ówczesnego domu, z kolei Hieronim twierdził, że odwiedzony przez Paulę budynek był wieżą. Trudno zatem jednoznacznie ustalić, czy chodzi o te same budynki. Biorąc pod uwagę różnicę czasową między podróżami wspomnianych pielgrzymów, można przypuszczać, że miejsce uległo zmianie.

[8] Święty i doktor Kościoła, autor przekładu Biblii na łacinę.
[9] J. Wilkinson, op. cit., s. 47.
[10] C. Milani, op. cit., s. 90.

Sarepta została także wspomniana przez Pielgrzyma z Bordeaux w jego słynnym *Itinerarium Burdigalense*[11]. Jednakże dowiadujemy się z tego źródła jedynie tyle, że to miasto znajdowało się na drodze z Sydonu do Tyru. Także ten pielgrzym w tym miejscu dostrzegał powiązania z historią proroka Eliasza. Według jego obliczeń miasto to znajdowało się 9 mil od Sydonu, 4 mile dalej znajdował się przystanek, przy którym można było wymienić konie, a z przystanku pozostawało 12 mil do Tyru. Zupełnie inaczej długość tej trasy przedstawił Pielgrzym z Piacenzy. Zapisał, że trasa między Sydonem, Tyrem a Sareptą wynosi 7 mil. Nie wiadomo, skąd biorą się te rozbieżności. Mogłyby one wynikać np. z błędów w obliczeniach. Nie ma też pewności, jakiej jednostki miary poszczególni podróżujący używali. Jeśli przyjrzeć się kolejnej pielgrzymce odbytej przez Teodozjusza[12] przed 518 rokiem, podaje on jeszcze inną odległość. Według niego Sarepta znajdowała się 12 mili od Sydonu[13]. Należy zaznaczyć, że u Pielgrzyma z Bordeaux i Teodozjusza różnica w odległościach nie jest znacząca. Co szczególnie może zaskakiwać to informacja zawarta w *Topografii Ziemi Świętej* Teodozjusza. Podaje on, że Sarepta położona jest blisko góry Karmel. Jest to dość dziwne, ponieważ wspomniana góra znajduje się w znacznej odległości od Sarepty. Dodatkowo z jego relacji dowiadujemy się, że miasto było zlokalizowane w Fenicji, zwanej Syria Secunda. W swojej narracji Teodozjusz podkreślał zależność Sarepty od Sydonu, określił je łacińskimi słowami Sarapta Sidoniae. Tłumaczy to tym, że dawniej była to osada zależna od Sydonu, ale w czasach powstania tekstu, było to już w pełni samodzielne miasto. Co równie ciekawe, w *Topografii…* można przeczytać, że znajdował się tam kościół pod wezwaniem Eliasza.

Nie tylko chrześcijańscy podróżnicy wspominali w swoich relacjach o Sarepcie. Nazwę tej miejscowości odnajduje się także na mapie z Madaby oraz w jednym z kluczowych dzieł starożytnego świata, czyli w *Historii Naturalnej* Pliniusza Starszego. Jest to monumentalne dzieło autorstwa rzymskiego pisarza, będące encyklopedią wiedzy starożytnych na temat otaczającego ich świata. Powstała ona znacznie wcześniej, przed pierwszymi zrealizowanymi pielgrzymkami, bo już w drugiej połowie I wieku n.e. Obszerna część tego dzieła została poświęcona geografii. W księdze V w jednym z rozdziałów autor opisuje Fenicję[14]. Niedługi fragment prezentuje miasta leżące na tym obszarze. Jednym z tych miast jest właśnie Sarepta. Została jednak jedynie wymieniona z nazwy, obok kilku innych miast. Sugeruje to, że w I wieku nie miała ona dużego znaczenia. W przeciwieństwie do np. wymienionego zaraz po niej Sydonu, który miał być sławny z przemysłu szklarskiego.

---

[11] The Bordeaux Pilgrim, op. cit., s. 15.

[12] Chrześcijański pielgrzym z VI w., autor dzieła *Topografia Ziemi Świętej*.

[13] J. Wilkinson, op. cit., s. 70.

[14] Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0137%3Abook%3D5%3Achapter%3D17 [23.11.2022].

Z drugiej strony, jak wynika z odkryć archeologicznych już w I wieku powstał tam zalążek portu[15]. Badacze przypuszczają, że miał on pełnić rolę przede wszystkim handlową. Edykt Dioklecjana z początku IV wieku ustalający górne limity na ceny produktów spożywczych, wymienia towary typowo fenickie, m.in. miód, pędy palm i orzeszki piniowe – wszystkie one były dostępne w rejonie Sarepty. Ciekawym odkryciem archeologów w tymże porcie były pierścienie cumownicze. Odnajdywano je już wielokrotnie w innych częściach imperium rzymskiego, ale było to pierwsze takie odkrycie na Bliskim Wschodzie[16].

Tylko Teodozjusz wspominał o istniejącym w Sarepcie kościele. Jednak oczywisty wydaje się fakt, że takowy kościół musiał istnieć, jeśli miejsce było licznie odwiedzane przez pielgrzymów. Ich milczenie na temat tego obiektu może być związane z przesunięciem akcentów z kościołów na budowle będące „świadkami" biblijnych wydarzeń. Podróżujących do Palestyny w celach religijnych szczególnie interesowały miejsca i obiekty, które były bezpośrednio związane z historiami biblijnymi. Zależało im na takich artefaktach, które mogłyby być naznaczone fizycznym dotykiem lub obecnością proroków, świętych czy też samego Jezusa. Może dlatego właśnie w swych opisach pomijali dość powszechny dla nich budynek, jakim był kościół. Oczywiście nie licząc tak kluczowych świątyń chrześcijańskich, jak te w Jerozolimie. Z drugiej strony można założyć, że ten konkretny kościół w Sarepcie powstał dość późno, dlatego wcześni podróżnicy o nim nie pisali.

Badania archeologiczne w XX w. odsłoniły fundamenty kościoła w Sarepcie. Cała nadziemna część budowli uległa zniszczeniu, oprócz jednej marmurowej podstawy kolumny. Plany gmachu, odtworzone na podstawie zachowanych fundamentów, wskazują na istnienie w tym miejscu bizantyjskiego kościoła. Jeśli przewidywania archeologów prowadzących wykopaliska w 1969 r. są prawidłowe, znajdująca się tam świątynia, składała się z 4 absyd. Byłaby to więc charakterystyczna budowla sakralna, kształtem przypominająca cztery muszle. Taki rodzaj budowli nosi nazwę tetrakonchos.

Warto na koniec przyjrzeć się także kwestii nazewnictwa Sarepty. Poszczególne wersje tekstu Anonima są dość spójne. Występują jedynie niewielkie oboczności w pisowni. Istnieją trzy wersje zapisu tej nazwy – *Sarapta*, *Saraptha* i *Sareptha*[17].

Góra Karmel

Drugim ważnym miejscem związanym z historią biblijnych proroków, do którego udał się Anonim z Piacenzy była Góra Karmel, a także okoliczny klasztor Elizeusza (IAP 3). Góra Karmel jest częścią pasma górskiego o tej samej nazwie ciągnącego się

[15] J. B. Pritchard, *Recovering Sarepta, A Phoenician City*, Princeton 1978, s. 49–70.
[16] Ibidem, s. 51–53.
[17] C. Milani, op. cit., s. 72–73.

od doliny Jezreela aż do Morza Śródziemnego i kończącego swój bieg w okolicach miasta Akka. Zbocza górskie są porośnięte bujną roślinnością, szczególnie obfitują w dęby, sosny i drzewa oliwkowe[18].

Według Biblii hebrajskiej to właśnie na tej górze Eliasz jako przedstawiciel boga Jahwe, miał rywalizować z kapłanami Baala, aby udowodnić, które z bóstw jest prawdziwe i posiada faktyczną władzę. Tym samym miał on przywrócić w lud Izrael wiarę w jedynego Boga (1Krl 18,30-39). Prorok miał też mieszkać w grotach na górze. Król judzki Achazjasz wysłał do Eliasza trzykrotnie poselstwo z nakazem zejścia z góry, jednak dwie pierwsze misje zakończyły się niepowodzeniem. Wysłannicy zostali zabici przez boski ogień spadający z nieba. Dopiero za trzecim razem, za zgodą Anioła Pańskiego, Eliasz zszedł z góry (2Krl 1,9-15). Na górze Karmel miał przebywać także Elizeusz. Tam też spotkał Szunemitkę, która prosiła go o uzdrowienie jej syna (2Krl 4, 25-37). Sama góra pojawia się także w proroctwach m.in. Izajasza (Iz 33,9), Jeremiasza (Jr 46,18), została także wspomniana w *Pieśni nad pieśniami* (PnP 7,6).

Pielgrzym relacjonuje, że góra Karmel znajdowała się w okolicach miasta Sykamina (IAP 3). Między wzniesieniem a miastem miał być obóz samarytański (*Castra Samaritanorum*). Powyżej tego obozu, a więc już na zboczach Karmelu, Anonim sytuował klasztor Elizeusza, w miejscu cudownego uzdrowienia dziecka Szunemitki przez proroka. W dalszej odległości, 6 lub 7 mili, Anonim umiejscowił miasto Porphyrion (IAP 3). Pielgrzym twierdził, że na samym szczycie góry Karmel znajdowały się małe, okrągłe kamyki, które trzęsły się w momencie ich ruszenia. W pewnym sensie były one przykładem eulogii[19], oddziałującej na osobę posiadającą taki przedmiot. W tym wypadku, Anonim wierzył, że kamyki chroniły kobiety i zwierzęta przed poronieniem.

Dyskusyjny pozostaje sam fakt czy Pielgrzym z Piacenzy faktycznie był na Górze Karmel. Opis góry i dokonujących się tam cudów jest bardzo krótki i oschły. Anonim podał jedynie kilka przybliżonych odległości między wzniesieniem a okolicznymi miasteczkami, nie zagłębił się także w żadne szczegóły. Co więcej, z itinerarium wynika, że opuścił on wybrzeże w Ptolemais, czyli we współczesnej Akce, a stamtąd udał się w dalszą podróż do Diocezarei. Krótki fragment o wybrzeżu Morza Śródziemnego wokół Karmelu wydaje się więc jedynie wtrąceniem informacji zasłyszanych od kogoś innego.

Co więcej, za tym, że Anonim nie odwiedził wymienionych miejsc, przemawiają także relacje z pielgrzymek innych pątników. Góra Karmel, zasadniczo wiązana przez wszystkich podróżujących chrześcijan z historią proroka Eliasza, nie była przez większość z nich odwiedzana[20]. Pielgrzym z Bourdeax oglądał wzniesienie jedynie

---

[18] E. G. Hirsch, A. Rhine, Mount Carmel, https://www.jewishencyclopedia.com/articles/4046-carmel-mount, [23.11.2022].

[19] Przedmioty, które zostały pobłogosławione przez duchownego i dzięki temu nabierały nowego, religijnego znaczenia.

[20] Leah Di Segni, *Christian Presence on Mount Carmel in Late Antiquity*, [w:] *Shallale: Ancient City of the Carmel*, red. Dar Shimon, Oksford 2009.

z Sykaminy, wspominając, że jest to miejsce związane z Eliaszem[21]. Samą górę jednak ominął kierując się do ważniejszych dla siebie miejsc. Podobnie Egeria w 383 roku n.e. spojrzała tylko na górę wspominając o jej powiązaniach z biblijnym prorokiem i udała się w dalszą podróż do Jerozolimy przez Sebaste[22]. Także kolejni pielgrzymi, jak np. Paula czy Teodozjusz, jedynie napomykali o Górze Karmel[23]. Warto zwrócić uwagę, że prawdopodobnie był to wybór całkowicie świadomy. Zapewne uważali oni, że są ważniejsze miejsca związane z prorokiem niż zbocza Karmelu, a przynajmniej na to wskazują ich wybory. Dziwi ten fakt, w końcu to w tym miejscu, według biblijnej historii, Izrael za sprawą Eliasza nawrócił się ponownie do Jahwe. A sam Bóg właśnie tam po raz kolejny pokazał swoją potęgę. Dlaczego więc dla chrześcijańskich pielgrzymów ważniejsze były takie miejsca jak Sarepta czy źródła Eliasza? Unikanie tego regionu mogło wynikać z mocno pogańskich konotacji tego miejsca lub z trudności związanych z górskim terenem.

Istniał w tym miejscu bowiem kult różnych bogów już od zamierzchłych czasów. Faraon Totmes III (1481–1425 p.n.e.) wymienił górą Karmel jako miejsce święte. W późniejszym czasie było ono prawdopodobnie łączone z fenickim bogiem Hadadem[24]. Ciągłość kultu jest potwierdzona przez relacje rzymskich historyków – Tacyta i Swetoniusza. Wspominali oni o bóstwie góry Karmel, które udzieliło cesarzowi Wespazjanowi pomyślnego proroctwa. Pod koniec II wieku n.e. lub na początku III w. na górze wzniesiono pomnik Zeusa Heliopolitańskiego, który nosił też inne imiona (Hadad, Baal, Jupiter Heliopolitański) [25]. Wraz z rozwojem chrześcijaństwa, lokalizacja ta stała się miejscem kultu proroka Eliasza[26]. Prawdopodobnie wydarzyło się to jednak dopiero w czasach krucjat.

Pielgrzym z Piacenzy wspomniał o kilku lokalizacjach skupionych wokół góry Karmel. Są to: Sykamina, Castra Samaritanorum wraz z okolicznym klasztorem Elizeusza i miasto Porphyrion. Biorąc pod uwagę bardzo skąpe informacje jakie Anonim pozostawił w itinerarium, ciężko jednoznacznie ustalić dokładną lokalizację wymienionych miast.

Sykamina w tekście łacińskim, w zależności od edycji, nazwana jest *Casucamina, Sycaminum* lub *Sugamina*[27]. Według Anonima lokalizacja ta znajdowała się w odległości pół mili w prostej linii od Ptolemaidy do Sykaminy, a 6 mili wzdłuż

---

[21] The Bordeaux Pilgrim, op. cit.

[22] Egeria, *The pilgrimage of S. Silvia of Aquitania to the Holy Places (circa 385 A.D.)*, Londyn 1891.

[23] Leah Di Segni, op. cit., s. 218–220.

[24] M. Avi–Yonah, *Mount Carmel and the God of Baalbek*, "Israel Exploration Journal" 2 (1952), s. 121.

[25] Tamże, s. 119–120.

[26] Tamże, s. 120.

[27] C. Milani, op. cit., s. 92–93.

wybrzeża (IAP 3). Castra miała być oddalone od tego miasta o jedną milę. To wszystkie informacje jakie przekazał Pielgrzym z Piacenzy o tej miejscowości.

Nazwa Sykamina została jednak poświadczona w wielu innych starożytnych źródłach. Prawdopodobnie najwcześniejszym z nich jest opis wybrzeża Morza Śródziemnego autorstwa Pseudo-Skylaxa[28]. W periplusie[29] opisującym wybrzeże Morza Śródziemnego oraz Czarnego, datowanym na połowę IV wieku p.n.e., została użyta nazwa Sykamina, wskazująca na miasto w okolicach góry Karmel[30]. Jednakże informacja ta jest uznawana za wątpliwą i pojawia się tylko jako przypuszczenie redaktora wydania krytycznego[31].

Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* wspomniał o Sykaminie. Miasto to pojawiło się w kontekście oblężenia Ptolemaidy przez Aleksandra Jannaja w 103 roku p.n.e. Mieszkańcy oblężonej miejscowości zwrócili się o pomoc do Ptolemeusza IX Sotera, który wówczas sprawował władzę królewską na Cyprze. Miał on przybyć do Sykaminy. Wzmianka ta sugeruje, że pod koniec II wieku p.n.e. znajdował się tam port. Zanim jednak tenże dotarł z odsieczą, miasto upadło, a jego obywatele nie opowiedzieli się po stronie Ptolemeuszów[32].

Miasto to zostało także uwzględnione przez Strabona w *Geografii*[33]. Jednak informacje tam zawarte nie pozwalają dokładnie zlokalizować Sykaminy. Miałaby się ona znajdować między Cezareą Nadmorską, określoną przez autora jako Wieża Stratona a Ptolemaidą/Akką. Została wymieniona razem z innymi miastami, takimi jak Bucolopolis czy Crocodeliopolis. Wszystkie one jednak miały być opuszczone w czasach Strabona, a jedyną ich pozostałością były te nazwy. Także Pliniusz Starszy w *Historii naturalnej* opisał miasto jako opuszczone[34].

Z pewnością jednak około sto lat później, w połowie I wieku n.e., miasto było zamieszkałe przez Żydów[35]. Jednym z jego mieszkańców mógł być uczeń rabina Akiwy, Szymon ha-Szikmoni. Wskazuje na to jego przydomek, hebrajski odpowiednik łacińskiego *Sycaminum*. Co więcej, nazwa miasta została także wspomniana w Talmudzie. Dokładnie w trzecim traktacie porządku Zeraim–Demaj[36]. Dotyczy on plonów, które zostały kupione od nie-Żyda i tym samym nie wiadomo czy odprowadzono od nich

---

[28] Imieniem Skylax został podpisany periplus z połowy IV w., nic więcej nie wiadomo na temat tej postaci.

[29] Periplus – grecki manuskrypt zawierający informację o portach i przystaniach oraz odległościach między nimi. Często zawierał także dodatkowe komentarze nawigatorów.

[30] Pseudo Scylax, *Periplous*¸ https://topostext.org/place/328350USyk [12.04.2023].

[31] Leah Di Segni, op. cit., s. 220.

[32] Tamże, s. 220–221.

[33] Strabon, *Geografia*, https://topostext.org/place/328350USyk [12.04.2023].

[34] Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, https://topostext.org/place/328350USyk [12.04.2023].

[35] Leah Di Segni, op. cit., s. 221.

[36] *Miszna Demai* [w] *Talmud*, https://www.sefaria.org/Mishnah_Demai.1?lang=bi (12.04.2023).

dziesięcinę. Owoce rosnące w okolicach Sykaminy były objęte obowiązkiem wydzielenia podatku. Na tej podstawie można przypuszczać, że rzeczywiście mieszkali w tamtym rejonie Żydzi, skoro ich prawo wyszczególniało produkty pochodzące stamtąd.

W późniejszych wiekach Sykamina była wielokrotnie wspominana w rzymskich itinerariach jako miejsce postojowe w czasie podróży po drogach rzymskich[37]. Pojawiała się wtedy zawsze na wybrzeżu Morza Śródziemnego, między Cezareą a Ptolemaidą. Wszystkie powyższe źródła sytuują Sykaminę jako miasto nadmorskie, portowe, znajdujące się u stóp góry Karmel. Prawdopodobnie przez jakiś okres było ono opuszczone, jednak zostało ponownie zaludnione. Teksty żydowskie sugerują, że stało się ono miastem żydowskim, co zresztą potwierdza Anonim. Można więc przypuszczać, że miasto to znajdowało się na terenie dzisiejszej Hajfy. Świadczą o tym także dowody onomastyczne. Sama nazwa Hajfa jako zamienna dla Sykaminy, została już wspomniana przez Euzebiusza w *Onomasticonie* [38]. Jest ona także obecna w źródłach talmudycznych[39].

Współcześni badacze wskazują na co najmniej trzy możliwe lokalizacje tego miasta w obrębie dzisiejszej Hajfy – Tell es-Samak, Haifa el- ʻAtika lub Bat Galim[40]. Szczególnie popularne jest pierwsze z wymienionych miejsc. Nosi ono również alternatywną nazwę Tell Szikmona, która wyraźnie nawiązuje do nazwy miasta użytej w Talmudzie[41]. Istnieją jednak pewne problemy z tą lokalizacją. Według Pielgrzyma z Piacenzy miasto znajdowało się w prostej linii od Akki do Sykaminy. W takim położeniu faktycznie znajdują się dwie z pozostałych propozycji, a więc Bat Galim i Haifa el- ʻAtiqa. Co więcej, Sykamina została opisana jako miasto żydowskie. W Tell es-Samak odkryto pozostałości po kościele i klasztorze, ale żadnych dowodów na obecność Żydów. Pewne jest za to, że dwie pozostałe lokalizacje, czyli Tell es-Samak i Haifa el- ʻAtika, były zasiedlone w okresie rzymskim oraz bizantyjskim. Więc jak najbardziej Anonim mógł o nich usłyszeć lub nawet je odwiedzić.

Kolejnym wspomnianym miejscem w itinerarium była Castra Samaritanorum. Powszechnie lokalizacja ta jest utożsamiana z Khirbet Kafr Samir[42]. Nazwa wyraźnie wskazuje, że była to miejscowość zamieszkała przez Samarytan. Także pisma rabiniczne wspominają, że w sąsiedztwie Hajfy znajdowały się osady wrogie Żydom[43]. Z drugiej strony archeolodzy odkryli na terenie Kafr Samir pozostałości dwóch kościołów, datowanych na późny okres bizantyjski[44]. Oznaczałoby to, że świątynie wznosiły się w tamtym miejscu w czasach, kiedy miasto było zdominowane przez Samarytan.

[37] Leah Di Segni, op. cit., s. 221.
[38] Tamże, s. 221.
[39] Tamże, s. 222.
[40] Tamże, s. 221.
[41] Tamże, s. 221.
[42] Tamże, s. 226.
[43] Tamże, s. 222.
[44] Tamże, s. 222.

Tworzy to problem w identyfikacji Khirbet Kafr Samir jako Castry. Ciężko więc jednoznacznie na podstawie wykopalisk określić, czy zaproponowana lokalizacja Kafr Samir odpowiada tej wspomnianej przez Pielgrzyma.

Należy zwrócić uwagę na opisane położenie Castry. Według Anonima znajdowała się ona u stóp góry Karmel, nie na wybrzeżu Morza Śródziemnego. Zgadza się to z lokalizacją Khirbet Kafr Samir. Także zachowane w języku arabskim nazewnictwo zachowało nawiązanie do łacińskiego Castra Samaritanorum.

Problemy z identyfikacją przysparza także trzecia miejscowość – Porphyrion, który według Pielgrzyma z Piacenzy, leżał w odległości sześciu lub siedmiu mil. Ale z samej relacji nie do końca wynika względem jakiego punktu jest podana ta odległość. W rzymskiej prowincji Fenicja Secunda[45] znajdowały się co najmniej dwa miasta o tej nazwie. Jedno z nich znajdowało się w dzisiejszym Libanie, według relacji Pielgrzyma z Bordeaux pomiędzy Bejrutem a Sydonem[46]. Można więc odrzucić tę opcję i skupić się na drugiej. Porphyrion znajdował się na drodze morskiej między Dorem a Ptolemais[47].

Najbardziej prawdopodobną lokalizacją miasta Porphyrion jest wspomniany już wyżej Tell al-Samak. Koncepcja ta zakładała całkowite odrzucenie propozycji jakoby Sykamina leżała na terenie współczesnego Tell al-Samak i uznanie jej położenia w Bat Galim lub Haifa el-'Atika. Jednakże nie jest to zgodne to z odległościami zaproponowanymi przez Pielgrzyma, które należałoby uznać za jedynie przybliżone. Nie kończy to jednak problemu. Według Anonima, dość blisko Sykaminy znajdowała się Castra, a znacznie dalej Porphyrion. Przyjęta w tym rozdziale identyfikacja miast całkowicie się z tym kłóci. Należy jednak pamiętać, że z dużym prawdopodobieństwem Pielgrzym nie odwiedził terenów góry Karmel, a jedynie o nich słyszał. Co więcej, nawet jeśli faktycznie Anonim był w tym miejscu, nie byłby to pierwszy raz, kiedy w swojej relacji pomylił nazwy miejscowości. Biorąc pod uwagę, że zdarzyło mu się pomylić ze sobą tak duże miasta jak Cezarea Nadmorska i Filipowa, nie powinien dziwić fakt, że także zdecydowanie mniejsze miasteczka w jego relacji uległy pomieszaniu.

Ostatnim miejscem wspomnianym w itinerarium w obrębie góry Karmel jest klasztor Elizeusza. Miałby się znajdować w miejscu, w którym pewna kobieta spotkała proroka, a tenże uzdrowił jej syna. Badacze jednoznacznie sugerują, że chodzi tutaj o Khirbet ed-Deir[48]. W miejscu tym w czasach krzyżowców znajdował się klasztor św. Brocardusa. Biorąc pod uwagę jednak, że nie był to jedyny monaster położony na zboczu Karmelu, trudno z dużą pewnością potwierdzić obecność klasztoru.

[45] Prowincja rzymska rozciągająca się od gór Antylibanu na wschód aż to miasta Palmyra.
[46] The Bordeaux Pilgrim, op. cit., s. 15.
[47] Leah Di Segni, op. cit., s. 222.
[48] Tamże, s. 226.

Łaźnie Eliasza

Podczas swojej dalszej wędrówki po Palestynie, Anonim z Piacenzy dotarł do Gadary (IAP 7). Dzisiaj miasto to jest znane jako Umm Qeis w Królestwie Jordanii. W tekście itinerarium użyto łacińskiej nazwy Gadera lub Gaddera (IAP 7). Interesujące jednak, z punktu widzenia miejsc nawiązujących do biblijnych proroków, są okoliczne łaźnie. Pielgrzym nazwał je łaźniami Eliasza – *termas Healiae* (IAP 7). Niestety jednak nie wyjaśnił, skąd to określenie. Pozostali pielgrzymi nie wspominali w swoich relacjach o tym miejscu. Jeśli już pisali o źródełkach związanych z prorokiem, to sytuowali je w okolicach Jerycha[49]. Jednakże relacja Anonima zgadza się z wykopaliskami archeologicznymi, które potwierdzają istnienie dużego kompleksu łaźni w okolicach miasta Gadara.

Dla Pielgrzyma termy te były związane z leczeniem osób trędowatych (IAP 7). Według opisu zawartego w itinerarium, mieli oni spędzać całą noc w zamkniętym pomieszczeniu, zanurzeni w wodzie. Przynosili ze sobą świece oraz kadzidła. Jeśli któryś z chorych mógł zostać uzdrowiony po zaśnięciu w wodzie, otrzymywał wizję. Samo zanurzenie i sen były typowymi praktykami w sanktuariach leczniczych w całym hellenistycznym świecie. Po takiej wizji powinno się powstrzymać przez kolejne siedem dni od kąpieli i po tym czasie człowiek miał być uzdrowiony.

Badania archeologiczne prowadzone były od 1979 roku przez Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie i Izraelski Urząd ds. Starożytności[50] pod kierownictwem Y. Hirschfelda i G. Solara[51]. Miejsce wykopalisk nazywane jest Hammat Gader. Mieści się ono nad rzeką Jarmuk, 7 km na wschód od Jeziora Galilejskiego[52]. Można znaleźć tam aż pięć gorących źródeł. Rzymskie łaźnie wykorzystywały głównie źródło Ein el-Maqle, którego temperatura sięga nawet do 51 stopni Celsjusza. Znajduje się w południowej części strefy wykopalisk, między rzymskim teatrem a rzeką Jarmuk.

Prawdopodobnie pierwszym, który wspomniał o gorących potokach płynących w tamtej okolicy był Strabon. W *Geografii* napisał o trujących gorących potokach w pobliżu Gedary[53]. W połowie III wieku n.e. o łaźniach napisał także Orygenes w komentarzu do Ewangelii według Jana[54]. Euzebiusz z Cezarei także wiedział o istnieniu Gadary, ulokowanej po drugiej stronie Jordanu. W *Onomasticonie* zapisał informacje o występujących tam gorących źródłach[55]. Warto także wspomnieć, że miejsce to było

[49] Leah Di Segni, op. cit., s. 220.
[50] Ówcześnie Israel Department of Antiquities, obecnie Israel Antiquities Authority.
[51] Y. Hirschfeld, *Hammat Gader*, [w] *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. 2, Jerozolima 1993, s. 569.
[52] Tamże, 569.
[53] Strabon, *Geografia*, Londyn 1930 s. 311.
[54] Y. Hirschfeld, op. cit., s. 565.
[55] Tamże, s. 565.

popularne wśród mędrców talmudycznych. Odwiedził tę lokalizacje między innymi Jehuda ha-Nasi[56].

Anonim z Piacenzy przybył do Hammat Gader w połowie VI wieku n.e., a więc w okresie największej świetności tamtejszych łaźni rzymskich[57]. Według odczytanej inskrypcji w tzw. Sali Fontannowej pod koniec V wieku n.e. cały kompleks gorących źródeł był podzielony na 16 części, w skład których wchodziły baseny, fontanny i hole[58]. Powierzchnia tego kompleksu szacowana jest na 5200 m^2 [59]. Szczególnie interesujący w odniesieniu do relacji Anonima jest długi korytarz oddzielający Owalną Salę od Sali Filarów. Wzdłuż tego przejścia znajdowały się wejścia do różnych pomieszczeń, z których część zawierała baseny[60]. Zgadza się więc to z opisem Pielgrzyma, mówiącym o zamykaniu chorych w pokojach łaziebnych.

Ostatnim interesującym aspektem dotyczącym Hammat Gader jest okoliczna rzeka Jarmuk. Jest ona jednym z dopływów Jordanu. I rzeczywiście w itinerarium informacja ta pośrednio została potwierdzona. Wprawdzie Pielgrzym napisał o tym, że woda z gorących źródeł bezpośrednio zasila Jordan, można jednak z dużym prawdopodobieństwem uznać, że miał on na myśli rzekę Jarmuk.

Sebaste

Sebaste było kolejnym punktem na trasie pielgrzymki Anonima z Piacenzy, związanym z życiem wspomnianych proroków (IAP 8). Tym razem jednak miejsce to dotyczyło życia, a raczej śmierci, ucznia Eliasza – Elizeusza. Pielgrzym relacjonował, że ze Scytopolis, mijając wiele miejsc w Samarii i Judei, przybył do głównego miasta regionu, czyli Sebaste. W mieście tym miał spoczywać prorok Elizeusz.

Współcześnie miasto to jest identyfikowane z Sebastia na terenie Autonomii Palestyńskiej. Są to rejony stolicy starożytnego Państwa Izraela, które ówcześnie nazywano Samarią, dając tym samym nazwę dla całego regionu[61]. W okresie panowania Heroda Wielkiego (37–4 rok p.n.e.) miejscowość ta została odbudowana, stając się jednocześnie typowym miastem rzymskim, z dominującą na wzgórzu świątynią. W tym także okresie uległa zmianie nazwa regionu. Dawna Samaria została przekształcona w Sebaste[62]. Nazwa ta odnosi się do greckiego odpowiednika łacińskiego słowa *augustus*. Tej zmiany dokonał król Herod prawdopodobnie w celu przypodobania

[56] Tamże, s. 565.
[57] Tamże, s. 566.
[58] Tamże, s. 566.
[59] Tamże, s. 569.
[60] Tamże, s. 571.
[61] N. Avigad, *Samaria (city)*, [w:] *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. 4, Jerozolima 1993, s. 1301.
[62] Tamże, s. 1302.

się cesarzowi rzymskiemu Oktawianowi Augustowi. Właśnie pod tą nazwą miasto to istniało w VI wieku n.e., kiedy odwiedził je Anonim. Lokalizacja miasta podana przez pielgrzyma zgadza się także z trasą wędrówki po Palestynie. Itineraria dotyczące wczesnochrześcijańskich pielgrzymek wyraźnie wskazują, że współczesna Sebastia, to starożytne Sebaste, odwiedzone np. przez Egerię.

Nasuwa się pytanie, czy na pewno Pielgrzym był osobiście w Sebaste? Jego opis tego miejsca jest dość zaskakujący. Napisał on jedynie, że został tam pochowany prorok Elizeusz. Sama Biblia Hebrajska, a dokładnie druga Księga Królewska, nie podaje miejsca pośmiertnego spoczynku proroka (2Krl 13, 20). Istotne jest jednak to, co napisali inni pielgrzymi i co odkryli archeolodzy.

Egeria podczas swojej pielgrzymki była także w Sebaste. Jako pierwsza wspomniała, że miasto to nosiło nazwę Samaria i o grobie Elizeusza[63]. Potwierdza to późniejsze słowa Anonima. Jednak warto zauważyć, że oprócz proroka, według podróżniczki, był tam pochowany także Jan Chrzciciel i Abdiasz[64]. Także św. Hieronim w liście 108 do Eustochium potwierdził słowa swojej poprzedniczki. Co ciekawe, w przeciwieństwie do Anonima z Piacenzy i Egerii, użył starszej nazwy – Samaria[65]. Uściślił jednak, że król Herod nazwał miasto Augusta lub po grecku Sebaste, na cześć cesarza. Wspomniał także spoczywających tamże Elizeusza, Abdiasza i Jana Chrzciciela. Zgadza się więc to z tym, co pisała Egeria oraz do pewnego stopnia z relacją Anonima. Także Teodozjusz w *Opisie Ziemi Świętej* wspomniał o Sebaste, według niego jednak Jan Chrzciciel został tam zamordowany[66].

Sama tradycja łączenia Samarii z postacią Jana Chrzciciela nie jest do końca zrozumiała. Według historii zapisanej w Ewangelii według św. Marka Herod, za namową Herodiady, nakazał zgładzić Jana (Mk 6, 17-29). Miało się to stać podczas uczty w dzień urodzin króla. Ewangelista nie podał jednak żadnej konkretnej lokalizacji. Przypuszczalnie jednak mało prawdopodobnym byłoby, aby przyjęcie to odbyło się na terenie Samarii. Tekst biblijny sugeruje, że w ciągu tej samej nocy wydano wyrok na Jana i ścięto mu głowę. Musiałby więc on przebywać w pobliżu. Działalność Jana Chrzciciela sytuuje się bardziej w okolicach Jordanu na Pustyni Judzkiej, a więc w znacznej odległości od Samarii. Zresztą w dużej odległości od jakiegokolwiek znaczącej siedziby ludzkiej, co wyraźnie podważa autentyczność tej relacji ewangelicznej. Najstarszą relacją, w której określono miejsce śmierci Jana są *Dawne dzieje Izraela*. Flawiusz opisał tę historię w zupełnie inny sposób. Tym razem to król Herod Wielki, bojąc się rosnącej popularności Jana Chrzciciela, postanowił sam go

[63] Egeria, op. cit.

[64] Jeden z dwunastu proroków mniejszych. Uznawany za autora Księgi Abdiasza, najkrótszej księgi Starego Testamentu. Utożsamiany także ze sługą króla Ahaba (1 Krl 18,3).

[65] Hieronim, *List 108 do Eustochium*, https://www.newadvent.org/fathers/3001108.htm [12.04.2023].

[66] J. Wilkinson, op. cit., s. 63.

zabić[67]. Święty miał jednak zostać uwięziony, a następnie zabity w twierdzy Macheront nad Morzem Martwym. Ta lokalizacja jest także znacznie bliższa działaniom Jana niż Samaria. Dlatego też nie jest jasne, skąd Teodozjusz czerpał swoją wiedzę na temat śmierci Jana Chrzciciela.

Kult tego świętego ostatecznie zadomowił się w Sebaste. W V wiek n.e. powstał w mieście kościół pod wezwaniem Jana Chrzciciela[68]. Znacznie później, bo w okolicach roku 726 n.e., pielgrzym o imieniu Wilibald także widział wszystkie trzy groby: Elizeusza, Abdiasza i Jana Chrzciciela.

Dlaczego więc Anonim z Piacenzy około roku 570 roku n.e. wspomniał tylko o jednym grobie. Szczególnie biorąc pod uwagę, że w mieście znajdował się wtedy kościół poświęcony jednemu z najwcześniejszych i najważniejszy świętych chrześcijańskich, jakim był Jan Chrzciciel. Może Pielgrzym tak naprawdę nigdy nie odwiedził tego miejsca, a jedynie ze słyszenia wiedział o nim, podobnie jak w przypadku Góry Karmel. Ciąg wymienionych miejsc sugeruje, że Sebaste znajdowało się na trasie pielgrzymki, pytanie więc dlaczego Anonim miałby je pominąć. Szczególnie, że było to także miasto biskupie, a więc ważne dla chrześcijan. Może w okresie, kiedy tam przebywał Pielgrzym, z nieznanego powodu, kult grobu Abdiasza i Jana Chrzciciela został tymczasowo porzucony. Chociaż jest to także raczej mało prawdopodobne. Trudno więc znaleźć odpowiedź na to pytanie.

Jordan

Rzeka Jordan, która kojarzona jest głównie ze chrztem Jezusa (J 1,31-34), okazała się dla Pielgrzyma istotnym miejscem z perspektywy wydarzeń związanych z Biblią Hebrajską (IAP 9). Anonim wskazał jedną lokalizację jako miejsce przekroczenia Jordanu przez Izraelitów (Joz 3-4), odnalezienia siekiery w wodach rzeki przez Eliasza (2 Krl 6, 1-7) i opowieści o wspominanym proroku karmionym przez kruki (1 Krl 17, 1-7). To także tam Eliasz miał zostać wzięty do nieba na oczach swoich uczniów (2 Krl 7-18).

Biorąc pod uwagę małą ilość szczegółów, określenie dokładnej lokalizacji miejsca przekroczenia Jordanu przez Izraelitów jest bardzo trudne. Pierwsza podpowiedź jaka pojawiła się w tekście itinerarium to wspomnienie „małej góry Hermon", która występuje w Księdze Psalmów (IAP 9). Zapewne Anonim z Piacenzy miał na myśli Psalm 89, gdzie w wersecie 13 napisano: „Tabor i Hermon wykrzykują radośnie na cześć Twojego imienia". Na pewno jednak nie chodzi w tym fragmencie o górę Hermon, której szczyt znajduje się na terenie dzisiejszej Syrii, a więc w zupełnie innej lokalizacji. Problematyczne jest także wspomnienie Hermonu obok góry Tabor w Psalmie 89. Badacze bowiem zgadzają się co do tego, że „mała góra Hermon", nazywana

[67] Tamże, s. 169.

[68] Tamże.

także Hermoniim, to Giwat ha-Mora. To wzniesienie rzeczywiście znajduje się w pobliżu Taboru, a więc nie nad rzeką Jordan.

O niewielkich wzniesieniach nad Jordanem pisał Teodozjusz[69], który odwołał się do Psalmu 114, w którym znajdują się takie słowa: „Góry, czemu skaczecie jak barany, pagórki niby jagnięta?" (Ps 114, 6). Autor *Topografii* stwierdził, że kiedy Jezus po swoim chrzcie przechodził tamtą okolicą, pagórki również przed nim skakały. Pewne jest jednak, że obaj pisarze chrześcijańscy, Anonim i Teodozjusz, byli w górzystej okolicy Jordanu. Co jednak ciekawe, w dziele Teodozjusza pada jeszcze inna nazwa wzniesienia, z którego miał zostać zabrany przez Boga Eliasz. Jest to Armona[70]. Ta informacja jednak nie pomaga w określeniu dokładnej lokalizacji wniebowzięcia Eliasza.

Ostatnią podpowiedzią jaką można uzyskać od Anonima z Piacenzy jest wspomnienie o mieście Livias (IAP 10), które znajdowało się niedaleko. Miejsce to identyfikowane jest z Teller-Rameh. Pozwala to mniej więcej stwierdzić, że Pielgrzym znajdował się na północny-wschód od Morza Martwego, w niewielkiej od niego odległości.

Kluczowe więc jest na początku ustalenie, dokąd pielgrzymi mogli podróżować w celu zobaczenia miejsca chrztu Jezusa z Nazaretu. Ewangelie podają, że Jan Chrzciciel działał w Betanii, po drugiej stronie Jordanu (J 1,28). Współcześnie badacze wskazują, że jest to Wadi[71] el-Kharrar[72]. Rzeczywiście w tym regionie odnaleziono pozostałości zabudowań z okresu rzymskiego i bizantyjskiego[73]. Szczególnie interesujące w tej kwestii są kościoły oraz klasztory. Wskazują one, że miejsce to cieszyło się kultem religijnym w czasach starożytnych. Także pielgrzymi wspominali o obecności świątyń i mnichów.

Z relacji Teodozjusza wynika, że znajdował się tam kościół Jana Chrzciciela zbudowany przez bizantyjskiego cesarza Anastazjusza I (491-518)[74]. Współcześni badacze identyfikują tę świątynię z odnalezionymi po zachodniej stronie Jordanu ruinami, znajdującymi się w Wadi el-Kharrar. Budynek ten pojawiał się również w itinerariach innych pielgrzymów jako znajdujący się dokładnie w miejscu chrztu Jezusa. Także Anonim zaświadczył o obecności w tamtej okolicy wielkiego monastyru Jana. Co więcej miały się przy nim znajdować dwa domy gościnne, zapewne przeznaczone dla pielgrzymów. Pielgrzym napisał też o jaskiniach, które były miejscem zamieszkania pustelników i pustelniczek. Przede wszystkim opisał obecność dziewic, których liczba zawsze musiała wynosić 7. Kiedy jedna z nich umierała, została pochowana w swojej

---

[69] J. Wilkinson, op. cit., s. 69.

[70] Tamże, s. 190.

[71] Wadi – sucha dolina na pustyniach, wypełniająca się wodą w porze deszczowej (PWN https://sjp.pwn.pl/slowniki/wadi.html), [12.04.2023].

[72] M. Waheeb, *Archaeological Excavations at the Baptism Site "Bethany Beyond the Jordan*, "Bible and Spade" 2001, s. 43.

[73] Tamże. 43.

[74] J. Wilkinson, op. cit., s. 69.

jaskini, a w nowo wykutej wnęce skalnej zamieszkiwała jej następczyni. Badania archeologiczne potwierdzają obecność dużej ilości jaskiń w wadi, w których rozwijało się życie monastyczne[75].

U wejścia do wadi znajduje się faktycznie niewielkie wzgórze, które można łączyć z nazwaną przez Anonima „małą górą Hermon"[76]. Byłoby więc to wzniesienie, z którego miał zostać przez Boga zabrany prorok Eliasz. A przynajmniej tak wierzyli chrześcijańscy pielgrzymi. W dalszej kolejności w itinerarium Pielgrzyma pojawiło się źródło, w którym Jan miał chrzcić. Zostało ono także zaświadczone przez innych pielgrzymów[77]. I faktycznie, takie źródło istnieje obok wspomnianego pagórka.

Ostatnią kwestią pozostaje wspomniana przez Anonima dolina, w której Eliasz miał być karmiony przez kruki. W polskim przekładzie Biblii użyto słowa Kerit, które oddaje zasadniczo hebrajskie *Kerit*. Badacze jednak nie są zgodni co do umiejscowienia tej doliny. Padają różnego rodzaju propozycje, jak np. Wadi al-Kalt czy Wadi al-Himar[78]. Żadna z nich nie jest jednak w pełni przekonująca.

Biblijna opowieść sugeruje, że miejsce to znajdowało się po zachodniej stronie Jordanu[79]. Co z grubsza zgadzałoby się z lokalizacją Wadi el-Kharrar. Oczywiście jest to jedynie przypuszczenie, niemożliwe do potwierdzenia. Dolina Kerit wcale nie musi być tożsama ze wspomnianym wadi. Możemy jednak przyjąć, że Anonim rzeczywiście przybył do Wadi el-Kharrar, które w ówczesnej tradycji było kojarzone z postacią Jana Chrzciciela, ale także z prorokiem Eliaszem. Warto także zauważyć, że do dzisiaj w tradycji chrześcijańskiej miejsce to jest utożsamiane z lokalizacją chrztu Jezusa.

Podsumowanie

Anonim podczas swojej pielgrzymki do Palestyny zwiedził, a przynajmniej opisał, zdecydowaną większość miejsc związanych z religią chrześcijańską. Należy jednak zaznaczyć, że równie mocno ciekawiły go miejsca z Biblii Hebrajskiej, a wśród nich uwagę zwracają te, związana z prorokami Eliaszem i Elizeuszem. W itinerarium wymienił kluczowe lokalizacje dla historii Eliasza. Są to m.in. góra Karmel, na której prorok pokonał kapłanów Baala, udowadniając wyższość boga Jahwe, Sarepta, gdzie uzdrowił młodego chłopca, a w końcu także dorzecze Jordanu, gdzie Eliasz ostatecznie miał zakończyć swoje ziemskie życie przez cudowne wniebowzięcie. Nawet te, wyjęte z całości fragmenty życia proroka, wskazują na jego podobieństwo do postaci Jezusa

[75] M. Waheeb, op. cit., s. 50.
[76] Tamże, s. 46.
[77] Tamże, 43.
[78] E. G. Hirsch, G. B. Levi, *Cherith*, https://jewishencyclopedia.com/articles/4305-cherith [12.04.2023].
[79] Tamże.

z Nazaretu przedstawionej w Ewangeliach, m.in. uzdrawianie, przywracanie do życia czy wniebowstąpienie.

Anonimowe itinerarium Pielgrzyma z Piacenzy umożliwia z różną dokładnością określenie lokalizacji miejsc odwiedzonych przez pątnika. Każdorazowo potrzebne było także porównanie tekstu źródłowego z innymi dziełami z epoki starożytnej. Taka kompilacja dała możliwość dokładniejszej lokalizacji danych miejscowości. Co więcej, spojrzenie na różne opisy chrześcijańskich pielgrzymek, które powstawały przez kilkaset lat, umożliwia także interpretację rozwoju tradycji dotyczącej danych miejsc kultu.

Analiza itinerarium umożliwia zbadanie w jakich dokładnie miastach lokalizowano w VI w. historie biblijnych proroków. Dzięki zachowanemu dziełu Anonima możliwa jest także obserwacja tego, jak wyglądał kult we wspomnianych miejscach, jakie budynki oraz przedmiot się tam znajdowały, czy dochodziło do jakiś cudów.

Tekst autorstwa Anonima z Piacenzy pozwala spojrzeć na tereny Palestyny, pierwotnie zamieszkałe przez Żydów, przez pryzmat chrześcijaństwa. Miejsca, które Pielgrzym postanowił odwiedzić wyraźnie pokazują, że nie jest możliwe pominięcie lokalizacji związanych z judaizmem. Ich znaczenie ulegało przemianom, jednak podstawowe informacje dotyczące ich przetrwały, dzięki osadzeniu w Biblii Hebrajskiej, która stała się dla chrześcijan Starym Testamentem.

Bibliografia

1. Źródła wydane

Bordeaux Pilgrim, *Itinerary from Bordeaux to Jerusalem*, Palestine Pilgrims' Text Society, Londyn 1887.

Egeria, *The pilgrimage of S. Silvia of Aquitania to the Holy Places (circa 385 A.D.)*, Palestine Pilgrims' Text Society, Londyn 1891.

Milani C., Itinerarium Antonini Placentini: un viaggo in Teraa Santa del 560–570 d.C., Vita e pensiero, Mediolan 1977.

2. Opracowania

Avigad N., *Samaria (city)*, [w:] "The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land" vol. 4, red. E. Stern, The Israel Exploration Society Carta, Jerozolima 1993.

Avi-Yonah M., *Mount Carmel and the God of Baalbek*, "Israel Exploration Journal" 2 (1952).

Di Segni L., *Christian Presence on Mount Carmel in Late Antiquity*, [w:] "Ancient City of the Carmel" red. S. Dar, Shallale, British Archaeological Reports, Oksford 2009.

Hirsch E. G, Rhine A., *Carmel Mount*, [w:] Jewish Encyclopedia.

Hirschfeld Y., *Hammat Gader*, [w:] "The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land" vol. 2, The Israel Exploration Society Carta, Jerozolima 1993.

Leon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, Pallottinum, Poznań 2002.

Lenski N., *The Significance of the Edict of Milan* [w:] "Constantine: Religious Faith and Imperial Policy," red. E. Siecienski, Routledge, Londyn 2017.

Maraval P., *The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before 7th Century)*, "Dumbarton Oaks Papers" 56 (2002).
Niesiołowski-Spanò Ł., Stebnicka K., *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, PWN, Warszawa 2020.
Pritchard J.B., *Recovering Sarepta, A Phoenician City*, University Museum of the University of Pennsylvania, New Jersey 1978.
Wilkinson J., *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Ariel Publishing House, Jerozolima 1977.
Waheeb M., *Archaeological Excavations at the Baptism Site "Bethany Beyond the Jordan"*, "Bible and Spade" 2001.

3. Źródła internetowe

Hieronim, *List 108 do Eustochium*, https://www.newadvent.org/fathers/3001108.htm [12.04.2023].
Hirsch E. G., Levi B., *Cherith*, https://jewishencyclopedia.com/articles/4305-cherith [12.04.2023].
Miszna Demai [w:] *Talmud*, https://www.sefaria.org/Mishnah_Demai.1?lang=bi [12.04.2023].
Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, https://topostext.org/place/328350USyk [12.04.2023].
Pseudo-Scylax, *Periplous*¸ https://topostext.org/place/328350USyk [12.04.2023].
Strabon, *Geografia*, https://topostext.org/place/328350USyk [12.04.2023].

JAKUB GALAS
Uniwersytet Jagielloński

Konflikt między złotem a żelazem. Wpływ wojny sześciodniowej na wizję Jerozolimy utrwaloną w tekstach piosenek izraelskich artystów

Conflict between gold and iron.
The impact of the Six-Day War on the vision of Jerusalem
captured in the lyrics of Israeli artists' songs

Abstrakt: Artykuł ma na celu ukazanie okoliczności powstania dwóch piosenek, które powiązane są z wydarzeniami wojny sześciodniowej 1967 roku. W tekście podjęta została próba analizy różnic pomiędzy idylliczną wizją złotej Jerozolimy, znanej z piosenki autorstwa Naomi Szemer pt. *Jeruszalajim szel zahaw* a wizją żelaznej i ciemnej Jerozolimy z piosenki Meira Ariela pt. *Jeruszalajim szel barzel*. W artykule przedstawiono tłumaczenie obu tekstów i podjęto ich analizę.
Słowa kluczowe: Jerozolima, piosenki, wojna sześciodniowa, artyści.

Abstract: The article aims to present the circumstances of the creation of two songs that are related to the events of the Six-Day War of 1967. The text attempts to analyze the differences between the idyllic vision of the golden Jerusalem, known from Naomi Shemer's song "Jerusalem of Gold," and the vision of the iron and dark Jerusalem from Meir Ariel's song "Iron Jerusalem." The article provides translations of both lyrics and undertakes their analysis.
Key words: Jerusalem, songs, six-day war, artists.

Wstęp

Znaczenie Jerozolimy w kulturze żydowskiej od wieków wyrażało się w wykorzystywaniu motywu tego miasta w wierszach, pieśniach i piosenkach. Pierwsze utwory, w których wzmiankuje się Jerozolimę, można odnaleźć już w Biblii Hebrajskiej. Jeden z najbardziej znanych tekstów, Psalm 137, opisuje uczucia wysiedlonych żydowskich mieszkańców miasta, którzy w wyniku podboju Judy przez Nabuchodonozora

w 597 roku p.n.e. zostali deportowani do Babilonii[1]. Oddzieleni od swojej ojczyzny Hebrajczycy deklarowali przywiązanie i lojalność wobec Jerozolimy wołając: „Jeżeli zapomnę cię, Jerozolimo, niech zdrętwieje moja prawica"[2]. Ta rozpoczęta w czasach starożytnych tradycja śpiewania o Jerozolimie była kontynuowana w kolejnych epokach. Jehuda ha-Lewi, poeta tworzący w XI wieku na Półwyspie Iberyjskim, został zapamiętany jako twórca wierszy o tematyce Syjonu (miejsca utożsamianego z Jerozolimą)[3]. W jednym ze swoich utworów wyraził swoją tęsknotę i przywiązanie do kraju przodków w słowach: *Libi be-mizrach we-anochi be-sof maaraw* (Moje serce jest na wschodzie, a ja na końcu zachodu)[4]. Kiedy pragnienie powrotu do Syjonu przybrało formę ruchu politycznego, Neftali Herc Imber wyraził je w słowach utworu Tikwatejnu (Nasza nadzieja): „Być narodem wolnym w swojej krainie, w kraju Syjonu i Jerozolimy". Pieśń ta, pod nazwą *Ha-Tikwa* (Nadzieja) stała się później hymnem Państwa Izrael. Wraz z utworzeniem państwa żydowskiego w 1948 roku, spełniło się marzenie powrotu do Jerozolimy. Dzieje młodego państwa są w sporej części historią wojen, które Izrael stoczył w imię obrony swojego istnienia, a jedna z nich, wojna sześciodniowa w 1967 roku, okazała się być wydarzeniem wyjątkowo ważnym z perspektywy historii piosenek o Jerozolimie.

Specyfika tradycyjnej narracji historycznej, referująca przyczyny, przebieg i skutki wojny, często nie uwzględnia tego, jak kultura może kształtować i oddziaływać na nastroje społeczne i opinię publiczną. Niekiedy też, w tekstach piosenek możemy odnaleźć odzwierciedlenie powyższych. Analizując wydarzenia wojny sześciodniowej, warto przyjrzeć się dwóm utworom, które stały się symbolem roku 1967 i wniosły swój wkład w interpretacje wydarzeń, które miały miejsce podczas walk o Jerozolimę.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie znaczenia dwóch utworów, których tematem jest Jerozolima – *Jeruszalajim szel zahaw* Naomi Szemer oraz *Jeruszalajim szel barzel* Meira Ariela. Popularność obu piosenek sygnalizuje zauważalny w literaturze przedmiotu wzrost zainteresowania hebrajskojęzycznych artystów i artystek tematyką Jerozolimy. Doktor Natan Szachar ustalił, że w latach 1949–1967 powstało 98 pieśni o tematyce jerozolimskiej, natomiast w latach 1968–2000 aż 295[5]. Samo pojęcie piosenek jerozolimskich może być nieznane polskojęzycznemu czytelnikowi. Jest ono tłumaczeniem hebrajskiej konstrukcji *smichut*[6] – *szirej Jeruszalajim* – która

---

1 Ł. Niesiołowski-Spanó, K. Stebnicka, *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, Warszawa 2020, s. 323–326.

2 Psalm 137,5.

3 K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2009, s. 249–250.

4 J. Ha-Lewi, *Libi be-mizrach we-anochi be-sof maaraw*, „Projekt Ben-Jehuda", https://benyehuda.org/read/8780, [05.05.2023].

5 Sz. Natan, *Me-"Jefe nof" le-„Jeruszalajim szel barzel"*, „Et-mul" 193, 2006, s. 22–25.

6 Smichut (status constructus) – jest to charakterystyczne dla języka hebrajskiego złożenie powstałe najczęściej z połączenia dwóch rzeczowników, które nadają znaczenie

w hebrajskojęzycznej kulturze jasno kieruje odbiorcę do wciąż poszerzającego się korpusu utworów towarzyszących uroczystościom i festiwalom związanym z Jerozolimą. Artykuł ma na celu wypełnienie pewnej luki. Pomimo tego, że w ostatnich latach ukazuje się coraz więcej książek oraz zbiorów poezji autorów i autorek izraelskich w tłumaczeniu na język polski, to w przypadku piosenek, przekłady są niezwykle rzadkie i zazwyczaj nie zostają opatrzone komentarzem wyjaśniającym okoliczności powstania danego tekstu czy wystarczającym aparatem krytycznym.

Odbicie wschodniej Jerozolimy w 1967 roku z rąk Jordańczyków i odzyskanie przez Izrael dostępu do Muru Zachodniego wywołały powszechny entuzjazm wśród Żydów[7]. Sprawnie przeprowadzona kampania militarna pozwoliła armii młodego państwa wkroczyć na półwysep Synaj, zająć Strefę Gazy, Zachodni Brzeg oraz odbić z rąk Syrii Wzgórza Golan. Wszystkie wymienione terytoria, zdają się mieć dużo większe znaczenie strategiczne dla Izraela niż Jerozolima. Jednak to właśnie przejęcie kontroli nad tym Świętym Miastem zapisało się wyraźnie w pamięci zbiorowej mieszkańców Izraela i do dziś każdego roku obchodzony jest w maju lub w czerwcu[8] Dzień Jerozolimy upamiętniający przyłączenie całej Jerozolimy do państwa żydowskiego[9]. Dostęp do wschodniej części starego miasta umożliwił Izraelczykom nie tylko nieograniczoną możliwość modlenia się przy Murze Zachodnim, ale także ogłoszenie zjednoczonej Jerozolimy stolicą Izraela w roku 1980[10].

Złota Jerozolima

Historia pierwszej piosenki, *Jeruszalajim szel zahaw* (Jerozolimo złota), zaczęła się od małej karteczki, na której córka poetki Naomi Szemer[11] zapisała imię i nazwisko

konstrukcji, którą tworzą. Zob. *Dikduk ha-smichut*, „Akademia Języka Hebrajskiego" 21.08.2018, https://hebrew-academy.org.il/2018/08/21/דקדוק-הסמיכות/ [20.05.2023].

7 K. Armstrong, *Jerozolima. Miasto Trzech Religii*, Warszawa 2000, s. 465.

8 Dokładna data zależy od tego, w którym miesiącu przypada 28 dzień miesiąca ijar (ósmy miesiąc kalendarza hebrajskiego).

9 Dzień Jerozolimy (hebr. Jom Jeruszalajim) obchodzony jest 28 dnia miesiąca ijar. Zob. M. Bendowska, *Jom Jeruszalajim*, [w:] *Polski słownik judaistyczny*, https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=18015, [03.05.2023].

10 „Cała i zjednoczona Jerozolima jest stolicą Izraela" – głosi punkt pierwszy uchwalonej przez Kneset 30 lipca 1980 roku ustawy. Tekst ustawy dostępny pod adresem: https://he.wikisource.org/wiki/חוק-יסוד:_ירושלים_בירת_ישראל, [20.03.2023].

11 Naomi Szemer (1930–2004) – izraelska piosenkarka, poetka i kompozytorka, nagrodzona za swoje dokonania Nagrodą Izraela w 1983 roku. Jej najbardziej znana piosenka to *Jeruszalajim szel zahaw*. Premier Izraela, Ariel Sharon, po śmierci Szemer w 2004 roku stwierdził, że dzięki jej twórczości „udało się […] połączyć nas z naszymi korzeniami, z naszymi początkami, z początkami syjonizmu". Zob. N. Shahar, *Naomi Shemer*, [w:]

młodej i dotychczas nieznanej piosenkarki, Szuli Natan[12], której głos chwilę wcześniej usłyszała w radiu. Kilka miesięcy później Naomi Szemer otrzymała od ówczesnego burmistrza Jerozolimy, Teddyego Kolleka[13], prośbę o napisanie piosenki o Jerozolimie, która miałaby uświetnić Festiwal Pieśni Izraelskiej. Kiedy powstał tekst piosenki, autorka słów przypomniała sobie o głosie Szuli Natan i stwierdziła, że jedynie on będzie pasował do tego utworu. Dzięki owej karteczce, mogła odszukać młodą piosenkarkę. W wywiadach Szemer wspomniała o wątpliwościach, jakie wyrażali organizatorzy wydarzenia. Szuli Natan nie była wtedy postacią bardzo rozpoznawalną, stąd pojawiły się zastrzeżenia, że ranga wydarzenia może przerosnąć jej artystyczne możliwości. Pomimo nalegań, aby wybrać do wykonania tego utworu kogoś bardziej doświadczonego, Szemer wytrwale sprzeciwiała się, twierdząc: „Ten sopran jest dla tej piosenki"[14].

Po raz pierwszy piosenkę *Jeruszalajim szel zahaw* wykonano na Festiwalu Pieśni Izraelskiej, który został zorganizowany jako element obchodów Dnia Niepodległości roku 1967. Występ Szuli Natan został bardzo ciepło przyjęty przez publiczność i zapewnił jej rozgłos nawet poza granicami Izraela. Przez trzy tygodnie poprzedzające wybuch wojny sześciodniowej, *Jeruszalajim szel zahaw* zdobywało coraz większe powodzenie. Popularność piosenki zbiegła się w czasie ze wzrostem napięcia w społeczeństwie, które przygotowywało się na kolejną wojnę.

Aby zrozumieć fenomen tego utworu i jego rolę w czasie wojny sześciodniowej warto przeanalizować jego warstwę tekstową[15]. W pierwszych wersach tekstu poetka Naomi Szemer tworzy malowniczą wizję miasta z kamienia, osadzonego pośród gór:

Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women, https://jwa.org/encyclopedia/article/shemer-naomi [12.03.2023].

[12] Szuli Natan (ur. 1947) – izraelska piosenkarka ludowa. Kiedy miała 2 lata, jej rodzina przeprowadziła się z Londynu do Izraela. W wieku 16 lat Natan zaczęła grać na gitarze i występować w programach radiowych, a wykonanie *Jeruszalajim szel zahaw* w 1967 r. zapewniło jej popularność. Jak podaje Jewish Women's Archive „jej doskonały śpiew i wrażliwa interpretacja" zadecydowały o sukcesie i popularności piosenki. Zob. Y. Daliot, *Shuly Nathan*, [w:] Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women, https://jwa.org/encyclopedia/article/nathan-shuly, [09.03.2023].

[13] Teddy Kollek (1911–2007) – izraelski polityki, burmistrz Jerozolimy w latach 1965–1993. Po zdobyciu przez Izrael pełnej kontroli nad Jerozolimą w 1967 r. swoje działania Kollek skoncentrował na modernizacji tego miasta. Zob. A. Rabinovich, *Teddy Kollek. Builder of Jerusalem*, Philadelphia-Jerusalem 1996.

[14] Historia ta została opowiedziana w wywiadzie z artystką w filmie dokumentalnym z serii *Be-mazal kochaw* ukazującym kulisy sławy Naomi Szemer. Zob. *Be-mazal kochaw. Naomi Szemer* [film] reż. Hirsz J., [w:] Ulpanej hasrata be-Israel – Hercelija 1970, https://archive.kan.org.il/main/vod/star_sign/8066/ [10.03.2023].

[15] Ze względu na popularność piosenki *Jeruszalajim szel zahaw* i jej rolę dla kultury izraelskiej, tłumaczenia utworu na język polski są dostępne. Zwykle nie są opatrzone aparatem naukowym i komentarzem. W pracy zdecydowano się na umieszczenie kolejnego, autorskiego tłumaczenia. Zob. www.iwrit.pl/um.php?um=jeruszalajim [20.05.2023].

Powietrze gór przejrzyste niczym wino	אויר הרים צלול כיין
I zapach sosen	וריח אורנים
Niesiony przez wiatr wieczorów,	נישא ברוח הערביים
Wraz z głosem dzwonów.	עם קול פעמונים.
I w śpiączce drzewa i kamienia	ובתרדמת אילן ואבן
Uwięzione w swoim śnie,	שבויה בחלומה
Miasto, które samotnie siedzi	העיר אשר בדד יושבת
I w jego sercu jest mur.	ובליבה חומה
Jerozolimo złota,	ירושלים של זהב
Miedzi i światła	ושל נחושת ושל אור
Dla wszystkich pieśni twoich	הלא לכל שירייך
Ja jestem skrzypcami.	אני כינור

Słowa te są wyrazem miłości do Jerozolimy, która zajmuje ważne miejsce w kulturze i tożsamości żydowskiej. Harmonijna i spokojna wizja, wychwalająca piękno i dostojność miasta, odwołuje się do najgłębszych wartości izraelskiego patriotyzmu, jakimi są powrót do ziemi ojców i matek oraz stworzenie państwa. Starożytny gród, zastygły w śpiączce w oczekiwaniu na powrót wygnańców, zdaje się nawiązywać do wielu biblijnych przedstawień Jerozolimy, opisujących miasto jako oblubienicę, której przeznaczeniem jest spotkanie z oblubieńcem – narodem żydowskim[16].

Samo wyrażenie *Jeruszalajim szel zahaw*, pełniące także funkcję tytułu piosenki, inspirowane jest nazwą biżuterii – *ir szel zahaw* (miasto ze złota). Wzmianka o tej biżuterii, mogącej mieć formę korony lub diademu, kształtem nawiązującej do wyglądu Jerozolimy, pojawia się już w Misznie[17]. U podstaw przyrównania piękna miasta do drogocennej biżuterii w piosence, leżało wspomnienie Szemer o wyuczonej w czasach szkolnych opowieści o rabinie Akiwie, który obiecał swojej żonie Racheli kupno wyjątkowego prezentu, kiedy polepszy się jego sytuacja materialna. Prezentem tym miało być *ir szel zahaw*. Historia ta stała się „kamieniem węgielnym" *Jeruszalajim szel zahaw*[18]. Wykorzystywanie motywów obecnych w żydowskich tekstach religijnych jest typowym elementem twórczości Szemer. W jednej ze swoich wypowiedzi stwierdziła:

[16] Por. Ezechiela 16,8-13.

[17] *Jeruszalajim szel zahaw*, [w:] Akademia Języka Hebrajskiego, https://hebrew-academy.org.il/2019/06/12/ירושלים-של-זהב/ [09.03.2023].

[18] N. Shahar, op. cit.

„Zestawiam odniesienia biblijne ze słowami codziennego języka ulicy. (…) Hebrajski ma trzy tysiące lat, dlaczego tego nie wykorzystać?”[19].

W dalszych wersach piosenki odbiorca otrzymuje dosłowne obrazy ilustrujące opustoszałe i zaniedbane miasto:

Ależ wyschły studnie,	איכה יבשו בורות המים
Pusty jest plac targowy	כיכר השוק ריקה
Nikt nie uczęszcza na Wzgórze Świątynne	ואין פוקד את הר הבית
W Starym Mieście.	בעיר העתיקה.
W jaskiniach w skale	ובמערות אשר בסלע
Hulają wiatry,	מיללות רוחות
I nie ma nikogo, kto jedzie nad Morze Martwe	ואין יורד אל ים המלח
Drogą w stronę Jerycha	בדרך יריחו.

Przedstawiona w powyższym ustępie wizja Jerozolimy jest kontrowersyjna. Obrazy wyschniętych studni i opustoszałych placów odwołują się zarówno do braku fizycznej obecności ludzi w mieście, jak i duchowego oraz kulturalnego upadku miasta. Szemer zdaje się odwoływać w tym miejscu po raz kolejny do motywów biblijnych. Na przykład w Księdze Izajasza znajdujemy bardzo podobny opis: „Miasta Twoje święte obróciły się w pustynię; Cyon w pustynię się obrócił, Jeruszalaim w pustkowie”[20].

Tak przedstawiony stan rzeczy spotkał się z krytyką. Oponenci twierdzili, że miasto przed wojną sześciodniową wcale nie było opustoszałe, lecz zamieszkałe przez ludność arabską. Główny zarzut pod adresem poetki wystosował niedługo po powstaniu utworu jeden z najpopularniejszych izraelskich pisarzy, Amos Oz[21]. Do uwag autora poetka odniosła się po wielu latach, w filmie dokumentalnym *El borot ha-majim* (Do studni) z 1981 roku: „Zajęło mi trochę czasu, aby sformułować swoją odpowiedź, przede wszystkim dla samej siebie. Ale nie zajęło mi wielu lat, aby zrozumieć, że to budzi we mnie straszną złość, to twierdzenie. To tak jakby człowiek tęsknił do swojej miłości i poszedł do swojego psychiatry, Amosa Oza, i ten psychiatra powiedziałby mu: „Nie martw się, ona nie jest sama w łóżku”[22].

---

[19] B. Mordechai, *Naomi Shemer*, „The Guardian”, 29. 06. 2004, https://www.theguardian.com/news/2004/jun/29/guardianobituaries.artsobituaries [12.05.2023].

[20] Księga Izajasza 64,10.

[21] A. Shapira, *Historia Izraela*, Warszawa 2018, s. 367–368.

[22] *El borot ha-majim* [film], reż. M. Kirszenbaum, “Ha-aruc ha-riszon”, 1981, https://archive.kan.org.il/main/special-projects/one-song-podcast/3973/ [13.04.2023].

Zdaniem poetki, pustka opisana w *Jeruszalajim szel zahaw* wyraża przede wszystkim brak obecności Żydów w mieście. W tym samym wywiadzie Szamer podkreśla, że jej celem było wyrażenie własnych uczuć, a zadanie przedstawiania arabskich problemów spoczywa na barkach arabskich poetów.

Mimo że poetyka rządzi się swoimi prawami, to stawianie znaku równości pomiędzy brakiem Żydów a pustką w mieście budzi wątpliwości, także u historyków. Anita Shapira[23] stwierdza, że przedstawiony w tekście opis Jerozolimy „nie miał nic wspólnego z rzeczywistością", przychylając się tym samym do sprzeciwu Amosa Oza wobec dzielenia mieszkańców Jerozolimy na „swoich" i „obcych"[24].

Obiekcje wyrażane wobec tekstu piosenki nie zdołały jednak przyćmić jej popularności i sukcesu. Kiedy wojna sześciodniowa się skończyła i Żydzi przejęli kontrolę nad wschodnią częścią Jerozolimy, Naomi Szemer dodała do tekstu kolejne zwrotki:

Wróciliśmy do studni,	חזרנו אל בורות המים
Na targ i na plac,	לשוק ולכיכר
Szofar woła na Wzgórzu Świątynnym,	שופר קורא בהר הבית
Na Starym Mieście	בעיר העתיקה.
W jaskiniach w skale	ובמערות אשר בסלע
Wschodzi tysiące słońc,	אלפי שמשות זורחות
Znów pojedziemy nad Morze Martwe,	נשוב נרד אל ים המלח
Drogą do Jerycha	בדרך יריחו.[25]

Słowa te oddają powszechny entuzjazm, jaki wywołało zdobycie części wschodniej Jerozolimy przez Izrael. Media w kraju obwieszczały komunikat wydany przez żołnierzy*: Har ha-bajit be-jadenu* („Wzgórze Świątynne w naszych rękach")[26]. Jak wspomniano wyżej, Izrael stał się zwycięzcą wojny sześciodniowej i znacznie poszerzył swoje terytorium, dzięki wkroczeniu na Wzgórza Golan, Zachodni Brzeg i Półwysep Synaj. Chociaż Izrael ostatecznie zrezygnował z obecności na dwóch ostatnich

[23] Anita Shapira – izraelska historyczka, specjalizująca się w historii Izraela, profesor emeritus Uniwersytetu w Tel-Awiwie.

[24] A. Shapira, *Historia Izraela*…, s. 367–368.

[25] Pełny tekst piosenki w języku hebrajskim można znaleźć pod adresem: https://shironet.mako.co.il/artist? type=lyrics&lang=1&prfid=738&wrkid=1619 [23.04.2023].

[26] Jedno z nagrań dokumentujących to wydarzenie i rejestrujących wspomniane słowa można odsłuchać na YouTube pod adresem: https://www.youtube.com/watch?v=jzC1OC4pgDU [13.03.2023].

obszarach[27], wizja ogromnego pod względem terytorialnym państwa była trudna do zaakceptowania przez niektórych Izraelczyków. Towarzyszyło im niekiedy poczucie utracenia małej, ale własnej ojczyzny oraz alienacji, wywołanej spotykaniem na nowych obszarach arabskich mieszkańców tych ziem. To uczucie dotyczyło także Jerozolimy. Zdobyta przez nich wschodnia część Starego Miasta okazała się nie być do końca „opustoszała", co wywoływało zaskoczenie. Fakt ten dobrze ilustruje, jak obrazy pustych placów targowych z piosenki Szemer budowały wizję miasta w umysłach mieszkańców jej zachodniej części.

W trwającej trzy dni bitwie o Jerozolimę (5–7 czerwca 1967 r.) poległo 97 izraelskich żołnierzy, a prawie 400 zostało rannych. Pomimo wielu ofiar po stronie żydowskiej, władze Izraela zdecydowały się nadać ceremonii wieńczącej zwycięstwo nastrój radosny. Podczas uroczystości miała być śpiewana pieśń Naomi Szemer, która wskutek minionych wydarzeń urosła do rangi nieformalnego hymnu narodowego[28]. Jednak nie wszyscy podzielali radość z odniesionego triumfu. Jeden z żołnierzy, dotknięty widokiem swoich martwych przyjaciół, uznał, że słowa popularnego utworu nie korespondują z cierpieniem, którego doświadczyli żołnierze. Stworzył on zatem własną wersję piosenki.

Żelazna Jerozolima

Historia *Jeruszalajim szel barzel* (Jerozolimo żelaza) swój początek ma w buncie młodego żołnierza, Meira Ariela[29]. Ariel przygotował odpowiedź na utwór Naomi Szemer.

---

[27] Stało się tak na mocy rezolucji Rady Bezpieczeństwa ONZ numer 242 z 22 listopada 1967 r. W celu „ustanowienia sprawiedliwego i trwałego pokoju na Bliskim Wschodzie" zalecono wycofanie się Izraela z zajętych przez niego terytoriów. https://www.jewishvirtuallibrary.org/un-security-council-resolution-242 [22.05.2023].

[28] W roku 1948 hymnem Państwa Israela stała się *Ha-tikwa.* Po zakończeniu wojny sześciodniowej, pod wpływem wzrostu znaczenia *Jeruszalajim szel zahaw*, pojawiła się propozycja, aby to właśnie tę piosenkę uczynić hymnem narodowym. Z taką propozycją wystąpił Uri Awneri. Mimo, że pomysł odrzucono, wciąż można spotkać się z postrzeganiem piosenki Szemer jako „drugiego hymnu Izraela". Zob. U. Hejtner, *Ha-himnon ha-szeni, Ha-blog szel Uri Hejtner*, 18 maja 2011, https://heitner.wordpress.com/2011/05/18/ההמנון-השני-3/ [10.04.2023].

[29] Meir Ariel – izraelski piosenkarz i autor piosenek. *Jeruszalajim szel barzel* zapewniła mu popularność i rozpoczęła karierę, która zaowocowała 8 albumami studyjnymi i 2 albumami koncertowymi. W ostatnich latach życia wycofał się z tworzenia muzyki, w związku z bojkotem jego twórczości po homofobicznych wypowiedziach uderzających w osoby LGBT+ (ostatecznie się z nich wycofał). Zob. I. Szatran, *Ha-homofobia lo harga et Meir Ariel. Hi hajta chelek me-chajaw*, "Ha-Arec" 2020, https://www.haaretz.co.il/gallery/opinion/2020-07-18/ty-article/.premium/0000017f-f14d-df98-a5ff-f3ed4e540000 [20.05.2023].

Chcąc dać wyraz żałobie związanej z utratą przyjaciół, spisał słowa piosenki, na melodię *Jeruszalajim szel zahaw*:

W Twoich ciemnościach, Jerozolimo	במחשכיך ירושלים
Znaleźliśmy kochające serce,	מצאנו לב אוהב
W czasie, kiedy przybyliśmy poszerzyć Twoje granice,	עת באנו להרחיב גבוליך
I usunąć wroga	ולמגר אויב

Już początkowe słowa utworu wprowadzają zupełnie inny nastrój. Tak jak w pierwszych wersach *Jeruszalajim szel zahaw*, tak też w tekście Ariela wyrażone zostały ciepłe uczucia związane z miastem. Ze względu na prowadzoną w *Jeruszalajim szel barzel* narrację pierwszoosobową, gdzie podmiotem zbiorowym najprawdopodobniej są żołnierze, padające w tekście wyznanie miłości zdaje się być jeszcze bardziej osobiste. Przybywający do Jerozolimy wojownicy, w ponurej i wojennej rzeczywistości, odnaleźli „kochające serce" miasta. Z jednej strony wyrażono w ten sposób miłość do Jerozolimy, z drugiej jednak, uczucie to zostało zrównoważone przez przedstawienie motywów przybycia żołnierzy: aby poszerzyć granice miasta oraz pokonać znajdującego się tam wroga.

Nasyciliśmy się głosem jego moździerzy	מקול מרגמותיו רווינו
I nagle nastał świt	– ושחר קם פתאום
Ledwo co wstał, jeszcze się nie wybielił,	הוא רק עלה, עוד לא הלבין הוא
A już był czerwony.	וכבר היה אדום.
Jerozolimo żelaza	ירושלים של ברזל
Ołowiu i czerni	ושל עופרת ושל שחור
Czyż nie wyzwoliliśmy	הלא לחומותייך
Twoich murów?	קראנו דרור
Batalion, trafiony, rzucił się naprzód	הגדוד, רגום, פרץ קדימה,
Pełen krwi i dymu,	דם ועשן כולו
I przychodziła matka po matce	ובאו אמא אחר אמא
W żałobnym korowodzie.	בקהל השכולות

Powyższe słowa są wyrazem zmęczenia przemocą, której świadkami byli żołnierze. Światło poranka, następującego po zakończeniu walk, odsłoniło ogrom strat i krwi. Celem Ariela było ukazanie innej strony wyzwolenia Jerozolimy. W wizji

artysty, po walce miasto nie jest już złote, lecz czarne, pełne żelaza i prochu. Choć zamiarem żołnierzy było wyzwolenie miasta, to cena, którą przyszło za to zapłacić była bardzo wysoka. Słowa Ariela są hołdem oddanym utraconym przyjaciołom, którzy niejako spoczęli w murach miasta. Ich śmierć nie była bolesna jedynie dla artysty, ale stała się także tragedią rodzin żołnierzy.

Zostały rozproszone wszystkie bataliony króla,	נפוצו כל גדודי המלך
Snajper – jego wieżyczka uciszona	צלף – נדם צריחו
Teraz można nad Morze Martwe	עכשיו אפשר אל ים המלח
Drogą do Jerycha	בדרך יריחו
Teraz można na Wzgórze Świątynne,	עכשיו אפשר אל הר הבית
I Ścianę Zachodnią,	וכותל מערב
Teraz w świetle półmroku,	הנה הנך באור ערביים,
Prawie cała jesteś złota	כמעט כולך זהב
Jerozolimo złota,	ירושלים של זהב
Ołowiu i marzenia	– ושל עופרת וחלום
Niech na zawsze w Twoich murach	לעד בין חומותיך
Zamieszka pokój.	ישכון שלום.[30]

Po raz pierwszy piosenka ta została wykonana publicznie 11 czerwca 1967 r., podczas uroczystości zorganizowanej na Górze Scopus[31]. Zgromadzeni w amfiteatrze Uniwersytetu Hebrajskiego spadochroniarze wysłuchali *Jeruszalajim szel zahaw* w wykonaniu piosenkarki Nechamy Hendel[32]. Po zakończonym występie na scenę wszedł Meir Ariel, zaczął śpiewać, a Nechama Hendel grała na gitarze podczas pierwszego wykonania piosenki *Jeruszalajim szel barzel*. W powyższej części tekstu, Ariel połączył wizję złota Szemer i swoją własną – żelaza. Śpiewał o marzeniu, które połączyło wojowników w walce o wyzwolenie Jerozolimy. Zgromadzeni na Górze

[30] Pełny tekst piosenki w języku hebrajskim można znaleźć pod adresem: https://shironet.mako.co.il/artist?type =lyrics &lang=1&prfid=605&wrkid=1618 [24.04.2023].

[31] Góra Scopus (Har ha-Cofim) – wzgórze położone w północno-wschodniej Jerozolimie. Mieści się na nim Szpital Hadassa i Uniwersytet Hebrajski.

[32] Nechama Hendel (1936–1998) – izraelska piosenkarka, gitarzystka, kompozytorka i aktorka. Szczególnie popularna i rozpoznawalna w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. W latach osiemdziesiątych wyjechała do Australii. Zob. https://www.nli.org.il/he/a-topic/987007299002405171 [24.04.2023].

Scopus zareagowali „niezwykłym hałasem" i próbowali śpiewać nowy tekst wraz z wykonawcą[33]. Prezenterka radiowa Riwka Michaeli[34] zarejestrowała wykonanie piosenki za pomocą urządzenia nagrywającego. Dzięki temu, *Jeruszalajim szel barzel* była odtwarzana w następnych dniach w radiu Kol Israeli i zebrała dużo pozytywnych reakcji.

Niekiedy utwór Ariela bywa określany jednak jako „gorzka i ironiczna parafraza"[35] słów Szemer. Sama autorka *Jeruszalajim szel zahaw* była na początku negatywnie nastawiona do zmian, które Ariel wprowadził do tekstu. W swoim wywiadzie Meir Ariel odniósł się do tego, co odczuwał po wyzwoleniu Jerozolimy i opisał swój stosunek do rozbrzmiewającej wszędzie piosenki Szemer: „Ja również oszalałem na punkcie tej piosenki. Ale widziałem też jak wyzwolono Jerozolimę, ile to kosztowało i co wtedy czułem."[36]. W tekście *Jeruszalajim szel barzel* Ariel opisał jaka była cena swobodnego wchodzenia na Wzgórze Świątynne i podążania nad Morze Martwe, drogą do Jerycha. Jego odczucia podziela Meir Gazit, który w trakcie wojny sześciodniowej był żołnierzem, a zatem bezpośrednim świadkiem tamtych wydarzeń. W swojej relacji napisał: „Ta piosenka [*Jeruszalajim szel zahaw*] naprawdę towarzyszyła nam w drodze do walki. Rzeczywiście był w niej swego rodzaju mistycyzm, ale z biegiem czasu uległ on zmianie"[37]. Meir Gazit, odniósł się także do wspomnianego wcześniej zarzutu, że *Jeruszalajim szel barzel* jest parodią słów Szemer. Jego zdaniem jej tekst jest wyrazem żałoby po stracie przyjaciół i nie może być uznawany za próbę wykpienia *Jeruszalajim szel zahaw*. Co więcej – „złoto i światło zawsze są lepsze niż żelazo i żałoba"[38].

Meir Ariel nie negował piękna poezji Szemer. Doceniał ogromny wkład *Jeruszalajim szel zahaw* w budowanie tożsamości izraelskiej, stwierdził wręcz: „To nie jest kolejna piosenka o Jerozolimie. Powiedziałbym, że jest to kolejna góra, na której położona jest Jerozolima"[39].

Czy te wizje są sprzeczne? Z jednej strony można stwierdzić, że majestatyczna wizja „złota, miedzi i światła" wyklucza wizję „żelaza, ołowiu i krwi". Warto jednak spojrzeć na tę kwestię z perspektywy ilustracji, która ukazała się w szabatowym wydaniu „Jedijot Acharonot" 30 czerwca 1967 r., a więc krótko po zakończeniu działań wojennych.

---

[33] Szaron O., *Be-machszakajich, Jeruszalajim. Krija be-'Jeruszalajim szel barzel' mi-et Meir Ariel be-1967 we-hajom*, „Hajo haja, bima ceira le-historia", 2015, s. 09.

[34] Riwka Michaeli (ur. 1938) – izraelska prezenterka radiowa i telewizyjna, komiczka. Uznawana niekiedy za „pierwszą damę izraelskiej rozrywki". Zob. https://www.nli.org.il/he/a-topic/987007312922405171 [12.04.2023].

[35] Szaron O., *Be-machszakajich, Jeruszalajim.* s. 85.

[36] Paz G., *Leehow we-lewaker, bo zmanit: Ma niten lilmod mi-jachaso szel Meir Ariel le-Jeruszalajim?*, „Dawar" 2017, https://www.davar1.co.il/78995/?fbclid=IwAR1qJNBRjoco5qp9XutlKJmAANMaeZSH5AQ-T4OOCxt2zlcEnFsyyRoAZQ [10.03.2023].

[37] Gazit M., *Zichronot mi-Jeruszalajim szel barzel*, „Ha-Arec" 2002, https://www.haaretz.co.il/misc/2002-05-09/ty-article/0000017f-e767-dea7-adff-f7ff7dc20000?fbclid=IwAR1ofz0ZzbdhuazlMQZiuE4LtmXZntqzas UIExJSgyhbp-VHZfla3-d7ms [12.03.2023].

[38] Tamże.

[39] Paz G., op. cit.



Il. 1. „Jedijot Acharonot" 30 czerwca 1967 r.[40]

Na powyższej ilustracji została przedstawiona postać biblijnego zdobywcy Jerozolimy, króla Dawida, błogosławiącego żołnierza i piosenkarkę, którzy zostali podpisani jako *Barzel* (Żelazo) i *Zahaw* (Złoto). Król Dawid wyraża podziw dla zasług obojga i docenia ich wkład w zdobycie miasta, gratulując im tego osiągnięcia. Wizje te uzupełniają się wzajemnie. Świadczy o tym wspólny wywiad Ariela i Szuli Natan w „Ha-Arec" zatytułowany: „Szuli niosła modlitwę, Ariel niósł spełnienie"[41].

Słowa te zdają się być dobrym podsumowaniem powyższych rozważań. Mimo historii przepełnionej brutalnością, dziejów wojen i podbojów, Jerozolima z punktu widzenia judaizmu i kultury żydowskiej nadal pozostaje najważniejszym miastem na Ziemi. Żadna bitwa, która rozegrała się na terenie Świętego Miasta, nie może zmienić jej świętości i wyjątkowego statusu. Jerozolima łączy zatem w sobie zarówno wizję Naomi Szemer, jak i Meira Ariela.

Zakończenie

Jak wspomniano powyżej, wojna sześciodniowa przyczyniła się do powstania piosenek o tematyce jerozolimskiej. Choć w niniejszym artykule skupiono się na dwóch

[40] Szaron O., op. cit., s. 95.
[41] Tamże, s. 49.

z nich, wydaje się najbardziej reprezentatywnych dla omawianej problematyki, należy wspomnieć także o innych utworach, które cieszyły i cieszą się nadal popularnością, a powstały w roku 1967. Należy do nich piosenka autorstwa Jossiego Gamzo pod tytułem *Ha-Kotel* (Mur Zachodni), która zrodziła się z wrażenia, jakie wywarł na autorze widok izraelskich żołnierzy po zakończeniu działań wojennych. Armia, pomimo zwycięstwa, „siedziała jak pokonana"[42]. Słowa utworu z jednej strony koncentrują się wokół żałoby po stracie przyjaciół, z drugiej strony zaś pojawia się w nich istotny dla piosenek jerozolimskich motyw kamienia. Hebrajskie słowo *ewen* (kamień) pojawia się w wielu utworach odwołując się do krajobrazu miasta i jego historii. W *Ha-Kotel* kamieniom nadano duże znaczenie metaforyczne:

Kotel[43] – hyzop[44] i smutek,	הכותל – אזוב ועצבת,
Kotel – ołów i krew.	הכותל – עופרת ודם.
Są ludzie o sercu z kamienia,	יש אנשים עם לב של אבן,
Są kamienie o sercu ludzkim.	יש אבנים עם לב אדם.[45]

Słowa te mogą wyrażać uniwersalną prawdę dotyczącą ogółu ludzkości, ale w kontekście wypowiedzi autora, można też dostrzec w nich nawiązanie do przekonania o wysokim etosie izraelskich żołnierzy, których krew wsiąkła w kamienie miasta, personalizując je. Ludźmi o sercu z kamienia byliby więc okrutni żołnierze jordańscy[46].

Wartym wspomnienia utworem jest także piosenka *Zot Jeruszalajim* (To jest Jerozolima), napisana przez Itana Pereca[47] w 1966 roku. Jej publikacja zbiegła się w czasie z wydarzeniami wojny sześciodniowej, co wpłynęło na jej odbiór przez społeczeństwo jako piosenki, która powstała na skutek czerwcowych wydarzeń 1967 roku. Tak jednak nie było – tekst piosenki wypływał z obawy autora przed terroryzmem i wzrostem napięcia pomiędzy Izraelem a jego sąsiadami[48]. Geneza piosenki została

[42] Opowieść autora o kulisach powstania piosenki: *Mibaad la-homa: Ejch nolad ha-szir „Ha-Kotel"*, „y-net", 25.05.2023 r., https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4966410,00.html [13.05.2023].

[43] Kotel – Mur Zachodni, Ściana Płaczu. Niekiedy w tłumaczeniach zachowana zostanie hebrajska nazwa Kotel.

[44] Najprawdopodobniej chodzi tutaj o występującą na terytorium Bliskiego Wschodu roślinę, lebiodkę syryjską.

[45] Pełny tekst piosenki w języku hebrajskim można znaleźć pod adresem: https://shironet.mako.co.il/artist?type= lyrics&lang=1&prfid=958&wrkid=1107 [24.04.2023].

[46] *Mibaad la-homa…*

[47] Itan Perec (ur. 1942) – izraelski artysta i pracownik socjalny. Zajmuje się terapiami holistycznymi, o czym można przeczytać na jego oficjalnej stronie: https://www.eitan-peretz.com/about. [13.05.2023].

[48] Wykład dr Weinera pt. *Ir ha-dmaot*: https://youtu.be/bgm2wY4nXvw?t=1254 [12.03.2023].

jednak zapomniana i dziś postrzega się jej tekst przez pryzmat wojny sześciodniowej. *Zot Jeruszalajim* opisuje krajobraz miasta, w którym Itan Perec uwzględnił obecność zarówno muzułmanów, chrześcijan jak i Żydów, co nie jest oczywiste, biorąc pod uwagę motywy znane z poezji Szemer.

Rok 1967 jest wyjątkowo ważną cezurą, nie tylko z punktu widzenia historii Izraela, ale także w historii piosenek jerozolimskich. Zarówno walka żołnierzy jak i ostateczne przejęcie kontroli nad całością miasta i zjednoczenie Jerozolimy znalazło wyraz w twórczości izraelskich artystów. W niniejszym artykule zwrócono uwagę na różne obrazy Jerozolimy, które wyłaniają się z tekstów *Jeruszalajim szel zahaw* i *Jeruszalajim szel barzel*. W pierwszej piosence roztoczona została majestatyczna wizja miasta, które zostało opuszczone i do którego należy powrócić. W drugiej przedstawiony został rachunek tego powrotu, a idylliczny obraz miasta zakłócono przez krew i śmierć.

Bibliografia

1. Źródła

Be-mazal kochaw. Naomi Szemer [film] reż. Hirsz J., „Ulpanej hasrata be-Israel – Hercelija 1970", https://archive.kan.org.il/main/vod/star_sign/8066/, [25.05.2023].

El borot ha-majim [film], reż. M. Kirszenbaum, "Ha-aruc ha-riszon", 1981, https://archive.kan.org.il/main/special-projects/one-song-podcast/3973/, [25.05.2023].

Fragment filmu dokumentującego zdobycie Jerozolimy w 1967: https://www.youtube.com/watch?v=jzC1OC4pgDU, [23.05.2023].

Mibaad la-homa: Ejch nolad ha-szir „Ha-Kotel", „y-net", https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4966410,00.html, [23.05.2023].

Wykład Amita Weinera pt. *Ir ha-dmaot*: https://youtu.be/bgm2wY4nXvw?t=1254, [22.05.2023 r.].

2. Opracowania

Armstrong K., *Jerozolima. Miasto Trzech Religii*, Prima Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2000.

Ha-Lewi J., *Libi be-mizrach we-anochi be-sof maaraw*, „Projekt Ben-Jehuda", https://benyehuda.org/read/8780, [19.05.2023].

Niesiołowski-Spanó Ł., Stebnicka K., *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.

Pilarczyk K., *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Rabinovich A., *Teddy Kollek. Builder of Jerusalem*, The Jewish Publication Society, Philadelphia-Jerusalem 1996.

Seroussi E., *Hatikvah: Conceptions, Receptions and Reflections*, "Yuval Online 9" vol. 9, 2015, https://jewish-music.huji.ac.il/volume-year/2015-volume-9, [20.05.2023].

Shapira A., *Historia Izraela*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2018.

Szachar N., *Me-"Jefe nof" le-„Jeruszalajim szel barzel"*, "Et-mul" 193, 2006.

Szaron O., *Be-machszakajich, Jeruszalajim. Krija be-'Jeruszalajim szel barzel' mi-et Meir Ariel be-1967 we-hajom*, „Hajo haja, bama ceira le-historia" 11, 2015.

3. Internet

Ariel Ch., *Bar Kochba ve-Bar Joch*aj, „Akademia Języka Hebrajskiego", https://hebrew-academy.org.il/2013/04/25/25.04.2023] ,בר-כוכבא-ובר-יוחאי/].

Bendowska M., *Jom Jeruszalajim*, [w:] Polski słownik judaistyczny, https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=18015, [25.04.2023].

Daliot Y., *Shuly Nathan*, [w:] "Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women" 31.12.1999, https://jwa.org/encyclopedia/article/nathan-shuly, [26.03.2023].

Dikduk ha-smichut, „Akademia Języka Hebrajskiego", 21.08.2018, https://hebrew-academy.org.il/2018/08/21/26.03.2023] ,דקדוק-הסמיכות/].

Gazit M., *Zichronot mi-Jeruszalajim szel barzel*, „Ha-Arec" 2002 https://www.haaretz.co.il/misc/2002-05-09/ty-article/0000017f-e767-dea7-adfff7ff7dc,20000?fbclid=IwAR1ofz0Zzbdhua-zlMQZiuE4LtmXZntqzasUIExJSgyhbp-VHZfla3-d7ms, [25.04.2023].

Hejtner U., *Ha-himnon ha-szeni, Ha-blog szel Uri Hejtner*, 18.05.2011, https://heitner.wordpress.com/2011/05/18/25.04.2023] ,ההמנון-השני-3/].

https://he.wikisource. org/wiki/25.04.2023] ,חוק-יסוד: _ירושלים_בירת_ישראל].

https://jwa.org/encyclopedia/article/shemer-naomi, [25.04.2023].

https://shironet.mako.co.il/, [25.04.2023].

https://www.davar1.co.il/78995/?fbclid=IwAR1qJNBRjoco5qp9XutlKJmAANMaeZSH5_AQ--T4OOCxt2zlcEnFsyyRoAZQ, [25.04.2023].

https://www.eitan-peretz.com/about, [25.04.2023].

https://www.nli.org.il/en, [25.04.2023].

https://www.jewishvirtuallibrary.org/un-security-council-resolution-242, [25.04.2023 r.].

Jeruszalajim szel zahaw, „Akademia Języka Hebrajskiego", 21.06.2019, https://hebrew-academy.org.il/2019/06/12/26.03.2023] ,ירושלים-של-זהב/].

Mibaad la-homa: Ejch nolad ha-szir „Ha-Kotel", „y-net", https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4966410,00.html, [25.04.2023].

Mordechai B., *Naomi Shemer*, „The Guardian" 29.06.2004, https://www.theguardian.com/news/2004/jun/29/guardianobituaries.artsobituaries, [25.04.2023].

Paz G., *Leehow we-lewaker, bo zmanit: Ma niten lilmod mi-jachaso szel Meir Ariel le-Jeruszalajim?*, „Dawar" 2017, [25.04.2023].

Shahar N., *Naomi Shemer*, [w:] "Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women" 23.06.2021, [25.04.2023].

Szatran I., *Ha-homofobia lo harga et Meir Ariel. Hi hajta chelek me-chajaw*, "Ha-Arec" 2020, online : https://www.haaretz.co.il/gallery/opinion/2020-07-18/ty-article/.premium/0000017f-f14d-df98-a5ff-f3ed4e540000, [26.03.2023].

AGATA TCHÓRZ
Uniwersytet Jagielloński

Rola kobiet w Siłach Obronnych Izraela

The Role of Women in the Israel Defense Forces

Abstrakt: W niniejszym artykule przedstawiono część historii Sił Obronnych Izraela, skupioną na roli kobiet w armii oraz ich drogi do równouprawnienia w IDF (Israel Defence Forces). Jego celem jest przybliżenie charakterystyki izraelskiego wojska i pozycji żołnierek w jego strukturach. W tekście przedstawiono dzieje żołnierek od momentu służby w jednostkach paramilitarnych przed ogłoszeniem przez Izrael niepodległości aż po XXI wiek oraz problemy przemocy wobec kobiet w wojsku izraelskim. W celu przybliżenia historii kobiet w siłach obronnych Izraela wykorzystano monografie, artykuły i informacje zawarte na stronach internetowych IDF.
Słowa kluczowe: Siły Obronne Izraela, służba kobiet w wojsku, armia, Izrael.

Abstract: This article presents a part of the history of the Israel Defense Forces, focusing on the role of women in the army and their path to equality in the IDF (Israel Defence Forces). The aim of the essay is to provide an overview of the characteristics of the Israeli army and the position of female soldiers within the army's structures. The text addresses the history of female soldiers from their service in paramilitary units prior to the declaration of the State of Israel's independence to the 21st century and the problems of violence against women in the Israeli army. It draws on monographs, articles, and information from IDF websites to explore the history of women in the Israeli army.
Keywords: Israel Defense Forces, women's service in the army, army, Israel.

Wstęp

W armii izraelskiej kobiety odgrywają istotną rolę, pełniąc różnorodne funkcje, począwszy od podstawowej służby wojskowej aż po stanowiska dowódcze. Od lat 40. XX wieku, kiedy wprowadzono obowiązkową służbę wojskową dla kobiet, ich udział w tych formacjach wzrastał, co przyczyniło się do zwiększenia równości płci w izraelskich siłach zbrojnych. W niniejszym artykule przedstawiono charakterystykę izraelskiej armii, ze szczególnym uwzględnieniem roli żołnierek i ich pozycji w jej

strukturach, a także dzieje działań żołnierek od momentu służby w jednostkach paramilitarnych przed ogłoszeniem niepodległości Izraela aż po XXI wiek oraz problemy przemocy wobec kobiet w wojsku izraelskim.

Historia służby kobiet w *Cahalu*[1]

Żydowskie kobiety wchodziły w skład jednostek paramilitarnych jeszcze na obszarze brytyjskiego Mandatu Palestyny w latach 1922–1948. Podczas II wojny światowej armia brytyjska we współpracy z Agencją Żydowską wezwała kobiety z jiszuwu[2] do wstąpienia w szeregi brytyjskich sił zbrojnych. Pełniły one jednak funkcje, które nie były związane z zadaniami bojowymi. Przed powstaniem Państwa Izrael głównymi siłami, które reprezentowały Żydów, była *Hagana*[3]. W trakcie wojny o niepodległość[4] 20% jednostek partyzanckich i bojowych stanowiły kobiety, które walczyły na równi z mężczyznami. Jednak, gdy po walkach o kibuc Gvulot[5] odnaleziono okaleczone ciała żołnierek, zdecydowano się na usunięcie kobiet z pozycji bojowych[6].

Oficjalne powstanie Sił Obronnych Izraela nastąpiło 12 dni po odczytaniu w Tel Awiwie Deklaracji Niepodległości, która głosiła o ustanowieniu Państwa Izrael. Dnia 26 maja 1948 roku działalność rozpoczęła jednolita organizacja wojskowa, której zadaniem było chronić terytorium oraz obywateli nowo powstałego państwa. Jednym z pierwszych postanowień premiera Izraela Dawida Ben Guriona[7] było rozwiązanie wszystkich jednostek paramilitarnych i utworzenie Sił Obronnych Izraela. Miały się one składać z wojsk lądowych, marynarki wojennej i sił powietrznych. Udział kobiet w służbie wojskowej w armii Izraela został wprowadzony w 1949 roku[8]. Przy tej okazji

---

1 Hebr. צה"ל, akronim od pełnej hebrajskiej nazwy.

2 Osadnictwo żydowskie w Palestynie.

3 Hebr. הגנה pol. obrona. Żydowska, tajna organizacja paramilitarna działająca w Mandacie Palestyny.

4 Wojna o niepodległość (1947–1949) – konflikt, który wybuchł po przyjęciu 29 listopada 1947 roku rezolucji Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 181 w sprawie podziału Palestyny na dwa państwa: żydowskie i arabskie. Mimo utworzenia Państwa Izrael w maju 1948 r., walki toczyły się do 20 lipca 1949 roku. https://www.nli.org.il/he/discover/history/israel-wars/independence-war [31.05.2022].

5 Gvulot – kibuc w południowym Izraelu, położony w północno-zachodniej części pustyni Negew.

6 M. Pogońska-Pol, *Kobiety w izraelskiej armii – trudy codzienności*, „Acta Universitatis Lodziensis Folia Historica„, 102, 2018, s. 200.

7 Dawid Ben Gurion – izraelski polityk, przywódca ruchu syjonistycznego, jeden z głównych założycieli państwa żydowskiego i pierwszy premier Izraela, źródło: https://encyklopedia.pwn.pl/ [26.04.2022].

8 B. Reich, D. H. Goldberg, *Historical Dictionary of Israel*, Plymouth 2008, s. 111.

powstał specjalny Korpus Kobiecy – CHEN[9]. Był on odpowiedzialny m.in. za dbałość o godne warunki służby i dobre samopoczucie kobiet w wojsku. Jednak głównym zadaniem tego korpusu była pomoc w realizacji potencjału kobiet w armii zgodnie z potrzebami i polityką IDF[10]. W 1952 roku wprowadzono ustawę, która prawnie wyznaczała kobietom rolę pomocniczą w *Cahalu*[11].

Poważnym testem dla wojska izraelskiego okazała się być wojna w 1956 roku. Była ona wynikiem decyzji prezydenta Egiptu, Gamala Abdela Nasera, o nacjonalizacji Kanału Sueskiego, co spotkało się ze sprzeciwem Izraela, Wielkiej Brytanii i Francji[12]. Dnia 29 października 1956 roku rozpoczęto operację, podczas której Siły Obronne Izraela, przy pomocy wojsk brytyjskich i francuskich, przejęły kontrolę nad całym Półwyspem Synaj. Działania te rozpoczęły transformację armii, która dotychczas była zbudowana wokół dużych, mobilnych formacji opancerzonych[13].

Podczas jedenastu lat między kampanią z 1956 roku a wojną sześciodniową, *Cahal* zaczął rozrastać się pod względem wielkości i efektywności. Armia przystąpiła do nabywania sprzętu wojskowego od Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych, Niemiec, Francji i Belgii. Tymczasem, dostawy broni z Bloku Wschodniego nieustannie rozbudowywały arabski arsenał[14], dlatego po 1956 roku w państwie żydowskim położono nacisk na rozwijanie brygad pancernych i zmechanizowanych.

Cahal zaczął także odgrywać ważną rolę w życiu społecznym Izraela. Była to instytucja, która łączyła wszystkie grupy młodego państwa. W wyniku częstych wojen, państwo nie mogło pozwolić sobie na luksus wyboru tylko najsilniejszych mężczyzn. W większości armii przypadłości takie jak płaskostopie, daltonizm czy analfabetyzm były uważane za podstawy do zwolnień ze służby wojskowej, jednak nie obowiązywało to w Izraelu. Bardziej powszechne były zwolnienia dla kobiet[15]. Obowiązujący wtedy system pozwalał kobietom zrezygnować ze służby na rzecz „zadań uznawanych za priorytetowe dla ich płci", czyli dla małżeństwa, macierzyństwa czy życia religijnego. Kobiety służące w armii pracowały w administracji jako nauczycielki lub pełniły służbę medyczną. Często wysyłane były także do pracy w nowo powstających kibucach. Alternatywą dla tych zadań była służba w policji granicznej, gdzie miały one takie same obowiązki jak mężczyźni[16].

---

[9] Hebr. ח"ן, חיל נשים, pol. Korpus Kobiecy; słowo CHEN to akronim dwóch hebrajskich liter ח i נ od słów *Cheyl Nashim*.

[10] B. Reich, D. H. Goldberg, op. cit., s. 111.

[11] M. Pogońska-Pol, op. cit., s. 200.

[12] D. Bensimon, E. Errera, *Żydzi i Arabowie. Historia współczesnego Izraela*, Łódź 1989, s. 164–165.

[13] J. Laffin, *The Israeli Army in the Middle East Wars 1948–73*, Londyn 1982, s. 13–14.

[14] Ibidem., s. 14–15.

[15] J. Laffin, op. cit., 1982, s. 27–29.

[16] M. Pogońska-Pol, op. cit., s. 203.

W 1967 roku wybuchł kolejny konflikt na dużą skalę, który zmienił oblicze Bliskiego Wschodu. Była to najkrótsza z izraelskich wojen, ponieważ trwała tylko sześć dni, w trakcie których Izrael przejął pełną kontrolę nad Strefą Gazy i Półwyspem Synaj aż po Kanał Sueski. Wojna sprawiła, że Izrael stał się regionalną potęgą[17].

Po wojnie sześciodniowej zmieniono strukturę w wojsku izraelskim. Wprowadzono rangę *Tat-Aluf*[18], która stała się równoważna generałowi dywizji. Również w zbrojeniach wprowadzono szereg zmian. Rozpoczęto program wymiany czołgów, dążono do ujednolicenia rodzajów paliwa i amunicji. Okres od zakończenia wojny sześciodniowej w 1967 roku do rozpoczęcia wojny Jom Kippur w 1973 roku, był zakłócony licznymi starciami Izraela z sąsiadami na froncie północnym, południowym i wschodnim, dlatego armia izraelska była zmuszona do licznych zmian w sposobach prowadzenia walk. Sukcesy Izraela w wojnie z sąsiadami wynikały w dużej mierze z jego systemu mobilizacji armii rezerwowej. W nagłych przypadkach żołnierzy wywoływano za pomocą specjalnych kodów. Z punktu zbiórki rezerwiści byli pospiesznie przenoszeni do swoich jednostek[19]. W sytuacjach kryzysowych kobiety miały pełnić rolę „rezerwy awaryjnej" – ich zadaniem było uzupełnienie niedoboru pracowników w fabrykach, podczas gdy mężczyźni byli mobilizowani do wojska. W ten sposób, zapewniano sprawne funkcjonowanie gospodarki narodowej w czasie wojny[20].

Dnia 6 października 1973 roku koalicja państw arabskich, pod przewodnictwem Egiptu oraz Syrii, zaatakowała Izrael i wywołała wojnę *Jom Kippur*[21]. Podczas Dnia Pokuty[22], wielu Izraelczyków pościło i modliło się w synagogach. Nie korzystano z mediów, a na drogach nie było samochodów. Utrudniło to mobilizację rezerw. By powołać do wojska żołnierzy w stanie spoczynku, rekrutujący musieli przeszukiwać synagogi. Zaskoczenie, jakim był atak wojsk arabskich, doprowadziło do rozbicia izraelskich linii obronnych. Mimo ciężkich warunków, jakie panowały po wybuchu wojny *Jom Kippur*, władze wojskowe nie wykorzystywały potencjału żołnierek, nawet jako wsparcia w sferze publicznej. Podczas trzech tygodni działań wojennych, kobiety nie walczyły ani nie brały czynnej roli w przemyśle wojskowym czy udzielaniu pomocy w nagłych wypadkach[23]. Wskutek działań wojennych podjęto decyzję o zwiększeniu liczby artylerii i liczebności żołnierzy. Po roku 1973, armia czynnej służby wzrosła do 150 tys. ludzi, rezerwy wzrosły do 237 tys. na pierwszej linii i 223 tys. na

[17] A. Shapira, *Historia Izraela*, Warszawa 2012, s. 345–358.

[18] Ranga w IDF, odpowiednik generała brygady.

[19] J. Laffin, op. cit., s. 20 – 23.

[20] D. Gavriely Nuri, H. Lahav, N. Topol, *Women' Representation in the Israeli Press During the Yom Kippur War (1973)*, GMJ: Mediterranean Edition 3(1) Spring 2008, s. 2.

[21] Hebr. מלחמת יום כיפור, *Milchemet Yom Kippur.*

[22] Hebr. יום כפור, *Yom Kippur* – jedno z najważniejszych świąt żydowskich o charakterze pokutnym., źródło: https://www.britannica.com/ [17.06.2022].

[23] D. Gavriely Nuri, H. Lahav, N. Topol, op. cit., s. 2.

drugiej[24]. Po wojnie, w związku z koniecznością rozbudowy wojska, armia przyjęła nową, rozszerzoną politykę w zakresie umieszczania kobiet w wojsku, umożliwiając im szkolenie w zawodach, które do tej pory były dostępne tylko dla mężczyzn. Otwarcie tych nowych ról opierało się na przekonaniu, że wcielanie kobiet do wojska uwolni mężczyzn od obowiązków na froncie izraelskim, umożliwiając im udział w walce, dlatego też większość wysiłków szkoleniowych skierowano na stanowiska takie jak instruktorzy, kierowcy, mechanicy lotniczy i pracownicy łączności[25].

Dnia 3 czerwca 1982 roku oddział terrorystów z organizacji Abu Nidala[26] przeprowadził próbę zamachu na izraelskim ambasadorze w Wielkiej Brytanii, Szlomo Argovie. Odpowiedzią Izraela na to wydarzenie była operacja „Pokój dla Galilei"[27], znana również jako pierwsza wojna libańska[28], która rozpoczęła się 6 czerwca 1982 roku[29]. Armia izraelska szybko zajmowała kolejne tereny, a planem stało się zdobycie Bejrutu. Wojna wywołała intensywną debatę w Izraelu. Po raz pierwszy rezerwiści nie zgodzili się na dołączenie do jednostek walczących w Libanie[30]. Premier Menachem Begin podał się do dymisji, a coraz głośniejsze były żądania zakończenia walk. Rząd koalicji narodowej, który objął władzę w 1984 roku postanowił wycofać się z Libanu. Jednak odwrót wszystkich wojsk izraelskich nastąpił dopiero 24 maja 2000 roku[31].

W tym czasie sytuacja kobiet w *Cahalu* zaczęła się zmieniać. W czasie wojny w Libanie dowództwo Korpusu Kobiecego po raz pierwszy ustaliło metodę wyboru kobiet do służby poza Zieloną Linią[32], określając kryteria, którymi należy się kierować przy ich wyborze. Szczegółowe przepisy nakładały na dowódców obowiązek podawania powodów odrzucenia kandydatury kobiety na dane stanowisko. Przykładem zmian w wojsku izraelskim jest historia Amiry Dotan, która w 1982 roku awansowała

---

[24] Yom Kippur War (pol. Wojna Jom Kippur) https://www.idf.il/en/minisites/wars-and-operations/yom-kippur-war/ [11.12.2021].

[25] I. Shafran Gittleman, *Women's Service in the Israel Defense Forces*, https://jwa.org/encyclopedia/article/israel-defense-forces [22.04.2022].

[26] Rewolucyjna Rada Fatah (znana szerzej jako Organizacja Abu Nidala) – palestyńska organizacja terrorystyczna.

[27] Hebr. שלום הגליל, *Shalom HaGalil.*

[28] Hebr. מלחמת לבנון הראשונה, *Milchemet Levanon HaRishona.*

[29] First Lebanon War (pol. pierwsza wojna libańska) https://www.idf.il/en/minisites/wars-and-operations/first-lebanon-war/ [11.12.2021].

[30] D. Bensimon, E. Errera, op. cit., s. 182 – 183.

[31] First Lebanon War: Background & Overview (pol. Pierwsza wojna libańska: tło i przegląd) https://www.jewishvirtuallibrary.org/background-and-overview-of-first-lebanon-war [11.12.2021].

[32] Zielona Linia była linią demarkacyjną w Bejrucie podczas libańskiej wojny domowej. Oddzielała ona głównie muzułmańskie frakcje w muzułmańskim Zachodnim Bejrucie od chrześcijańskiego Wschodniego Bejrutu, kontrolowanego przez Front Libański, źródło: https://www.britannica.com/ [22.04.2022].

na dowódcę Korpusu Kobiecego. Była pierwszą dowódczynią Korpusu Kobiet, która otrzymała stopień generała brygady. Po mianowaniu na stanowisko Dotan zaangażowała wiele wybitnych naukowczyń i osób publicznych, w tym oficerów rezerwy, jako doradców i orędowników w celu zwiększenia wkładu kobiet w IDF. W trakcie dowodzenia Dotan wzrosło znaczenie kursów przygotowujących do armii, które miały zrekompensować kobietom krótszy okres służby obowiązkowej[33].

Na poprawę sytuacji kobiet w armii izraelskiej wpływ miała także sprawa Alice Miller. Zażądała ona od armii izraelskiej szansy znalezienia się w jednej z najbardziej elitarnych jednostek IDF. Alice, po ukończeniu szkoły średniej, uzyskała cywilną licencję pilota oraz rozpoczęła studia na kierunku inżynierii lotniczej i kosmicznej. Mimo to, odmówiono jej możliwości zapisania się na prestiżowy kurs pilotażu w *Cahalu*. W 1994 roku, Alice wytoczyła proces przeciwko wojsku, a w historycznym głosowaniu Sąd Najwyższy Izraela uznał zakaz rekrutacji kobiet na kurs lotniczy za niezgodny z konstytucją[34]. Był to przełomowy wyrok, który skłonił parlament izraelski do uchwalenia „Poprawki do ustawy o równości służby wojskowej". Gwarantowała ona równość mężczyzn i kobiet w izraelskim wojsku[35]. Od tego momentu liczba stanowisk, które mogły zajmować kobiety zaczęła wzrastać: z 73% w 1995 do 92% w 2012 roku[36].

Dnia 1 sierpnia 2001 roku Korpus Kobiecy został włączony do Sztabu Generalnego, a dowódca korpusu został mianowany doradcą w kwestii kobiet przy szefie sztabu. Spotkało się to z obawami środowisk feministycznych przed osłabieniem walki kobiet o równouprawnienie w armii izraelskiej[37].

Izrael stoczył siedem dużych wojen i niezliczone potyczki z państwami arabskimi. Pomogło to w zbudowaniu silnej, ale i kosztownej armii. Przez niestabilność w regionie, w centrum uwagi kolejnych rządów są zakupy broni oraz gotowość do walki. Możliwość wojny, z potencjalnie wysoką liczbą ofiar, pozostaje przedmiotem głębokiego zaniepokojenia opinii publicznej. Dla większości Izraelczyków wizja przyszłości, w której będą żyć w pokoju ze swoimi sąsiadami na Bliskim Wschodzie, wydaje się być bardzo odległa[38].

Historia żołnierek w Siłach Obronnych Izraela jest wyjątkowa. Kobiety walczyły o powstanie Państwa Izrael i stały się ważną częścią jego wojska na przestrzeni lat. Chociaż nie zawsze były na równi z mężczyznami, to postacie takie jak Amira Dotan czy Alice Miller, zmieniły na zawsze pozycję kobiet w *Cahalu*. Dzięki temu żołnierki mogą służyć w zawodach administracyjnych lub jako nauczycielki czy pielęgniarki,

---

[33] I. Shafran Gittleman, op. cit.

[34] Breaking Barriers: Alice Miller's Story https://www.idf.il/en/minisites/our-soldiers/breaking-barriers-alice-miller-s-story/ [23.02.2022].

[35] K. Cochet, *Les Femmes dans L'armée de Défense d'Israël*, Paryż 2021.

[36] N. Mosze, שירות נשים בצה"ל (*Sherut Nashim BaTzahal*), Tel Aviv 2013, s. 3.

[37] B. Reich, D. H. Goldberg, op. cit., s. 111.

[38] Ibidem, s. 59–60.

ale również mogą być członkiniami jednostek bojowych, a nawet dowódczyniami. Otworzyło to drogę do kariery wojskowej wielu Izraelkom w obecnych czasach.

Siły Obronne Izraela współcześnie

Cel IDF to ochrona niepodległości Państwa Izrael oraz udaremnienie prób zakłócenia normalnego życia w kraju. Żołnierze *Cahalu* są zobowiązani do walki i wszelkich poświęceń w celu ochrony Państwa Izrael, jego obywateli i mieszkańców. Mają działać zgodnie z rozkazami, jednocześnie przestrzegając prawa, aby stać na straży ludzkiej godności, szanując wartość Izraela jako państwa żydowskiego i demokratycznego.

Nadrzędnym kodeksem etycznym, który kształtuje sposób działania wszystkich żołnierzy i jednostek IDF jest *Ruach Cahal*[39]. Podczas szkolenia podstawowego każdy żołnierz studiuje i analizuje go wraz ze swoimi dowódcami. *Ruach Cahal* czerpie z czterech źródeł: tradycji i dziedzictwa wojskowego Sił Obronnych Izraela, tradycji Państwa Izrael, jego demokratycznych zasad i praw, tradycji Narodu Żydowskiego w całej jego historii oraz uniwersalnych wartości moralnych, opartych na godności życia ludzkiego. Z tych źródeł wojsko przyswaja trzy podstawowe wartości: obronę państwa, jego obywateli i mieszkańców, patriotyzm i wierność państwu oraz zachowanie ludzkiej godności[40].

Zasadnicza służba wojskowa jest podzielona na trzy etapy (służba regularna, stała i rezerwowa). Służba regularna w Siłach Obronnych Izraela jest obowiązkowa dla każdego obywatela po ukończeniu 18 roku życia. Zwolnieni z niej zostali izraelscy Arabowie, religijne kobiety, osoby pozostające w związkach małżeńskich oraz osoby uznane za niezdolne fizycznie lub psychicznie. Jednak wiele osób, które mogłyby skorzystać z tych zwolnień, zgłasza się na ochotnika. Obowiązkowy pobyt dla mężczyzn trwa minimum 32 miesiące, a dla kobiet – 24. Po tym czasie, żołnierz może zdecydować się na stałą pracę w wojsku. Opiera się ona na umowie żołnierza z armią. Reszta społeczeństwa zobowiązana jest do służby w rezerwie. Dotyczy to mężczyzn do 45 roku życia i kobiet do 24 roku życia. Siły rezerwowe stanowią większość personelu wojskowego, a także są regularnie powoływane w celu szkoleń[41]. Według danych z 2020 roku w armii czynnej znajduje się 169,5 tys. żołnierzy, natomiast rezerwy liczą ich 465 tys.[42].

---

[39] רוח צה"ל; pol. Duch Sił Obronnych Izraela.

[40] Israel Defense Forces : Ruach Tzahal – Code of Ethics (pol. Izraelskie Siły Obronne: Ruach Cahal – Kodeks Etyki) https://www.jewishvirtuallibrary.org/ruach-tzahal-idf--code-of-ethics [12.12.2021].

[41] B. Reich, D. H. Goldberg, op. cit., s. 243.

[42] *The Military Balance. The Annual Assessment of Global Military Capabilities and Defence Economics*, London 2021, s. 344.

Po uchwaleniu w 2000 roku „Poprawki do ustawy o równości służby wojskowej", liczba kobiet w jednostkach bojowych zaczęła wzrastać. W 2011 roku było to 538 żołnierek, a na przestrzeni lat liczba ta zwiększała się. W 2021 roku, do pełnienia roli bojowej w armii izraelskiej, zaciągnęło się 3300 kobiet, w porównaniu do 2900 w 2020 roku i 2600 w 2019 roku[43]. Coraz więcej żołnierek awansuje także na wyższe stanowiska, takie jak dowódcy czy oficerowie[44]. Równocześnie ze wzrostem liczby kobiet służących jako żołnierze bojowi, władze IDF odnotowują zmniejszanie się odsetka kobiet służących na stanowiskach urzędniczych[45]. W 2011 roku pierwszą kobietą, która awansowała na stopień generała-majora (drugi najwyższy stopień wojskowy) w armii izraelskiej, została Orna Barbivai[46]. W marcu 2021 roku Aviv Kochavi[47] ogłosił, że zamierza zaproponować plan, zgodnie z którym w ciągu najbliższych pięciu lat liczba kobiet na wyższych oficerach wzrośnie o 50%[48].

Z większą liczbą kobiet w jednostkach bojowych związane są zmiany, jakie następują w armii. Dotyczy to m.in. dostosowania koszar do powstających jednostek mieszanych. Pierwszą z nich był batalion piechoty *Karakal*, założony w 2004 roku. Głównym zadaniem tej jednostki jest kontrola granicy izraelsko-egipskiej. Kobiety stanowią tam 70% żołnierzy tego oddziału[49]. W jednostkach mieszanych armia wprowadziła ścisłą politykę oddzielnych sypialni, pryszniców i łazienek dla żołnierzy płci męskiej oraz żeńskiej. Różnice między żołnierzami występują także w zakresie treningu, diety i ubioru. Kobiety otrzymują specjalny trening fizyczny, który ma na celu wzmocnienie górnej części ciała, a ich dieta jest bogata w żelazo i węglowodany[50]. Natomiast w kwestii ubioru, to mężczyźni podlegają bardziej rygorystycznym zasadom. Nie mogą oni nosić makijażu, długich włosów i biżuterii, co jest dozwolone

---

[43] *Israel military: A record year for women in combat units* https://www.i24news.tv/en/news/israel/diplomacy-defense/1637001832-israel-military-a-record-year-for-women-in--combat-units [22.04.2022].

[44] By the Numbers : IDF Women in Combat (pol. W liczbach: kobiety IDF w walce) https://www.idf.il/en/minisites/our-soldiers/by-the-numbers-idf-women-in-combat/ [15.12.2021].

[45] I. Shafran Gittleman, op. cit.

[46] Y. Katz, *IDF makes history naming first-ever female major-general*, https://www.jpost.com/Defense/IDF-makes-history-naming-first-ever-female-major-general [22.04.2022].

[47] Aviv Kochavi – szef Sztabu Generalnego Sił Obronnych Izraela. Jego rodzina ze strony ojca pochodzi z Krakowa.

[48] https://www.i24news.tv/en/news/israel/diplomacy-defense/1637001832-israel-military--a-record-year-for-women-in-combat-units [22.04.2022].

[49] Caracal, http://garinmahal.com/caracal [20.12.2021].

[50] D. Kraft, Why mixed-gender combats units are on the rice in Israel, https://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2018/0208/Why-mixed-gender-combat-units-are-on-the--rise-in-Israel [15.12.2021].

kobietom. Wydaje się, że wygląd żołnierek jest mniej regulowany, ponieważ dopóki nie biorą one udziału w walce, nie jest on tak ważny[51].

W ostatnich latach zauważalny jest także wzrost udziału kobiet religijnych w armii. Liczba ortodoksyjnych żołnierek w wojsku izraelskim znacznie się zwiększyła, z 935 w 2010 roku do 2499 w roku 2016[52]. Stanowi to ok. 26% absolwentek szkół religijnych. Wzrasta jednak nie tylko ilość poborowych, ale także liczba religijnych kobiet na wyższych stanowiskach w armii. Około 12% z religijnych żołnierek zostaje oficerami, w przeciwieństwie do 8% ogółu kobiet w armii[53]. Jednak decydując się na służbę, zmagają się one z licznymi trudnościami. W ortodoksyjnym środowisku nie otrzymują często wsparcia ani społeczności, ani rodziny. Wielu z religijnych przywódców sprzeciwia się udziałowi kobiet w armii, a w szczególności w jednostkach mieszanych. Wyzwaniem jest również praktyka wiary w świeckim wojsku. Często są one jedynymi osobami w jednostce, które obchodzą szabat czy potrzebują przerwy na modlitwę w ciągu dnia[54]. Trudne jest też zawiązanie znajomości z innymi żołnierkami, które nie są religijne. Konsekwencją tego jest samotność i poczucie wyalienowania[55]. Mimo trudności, jakie spotykają religijne kobiety podczas służby, według badań Knesetu, 52% z nich uważa, że ich przekonania religijne podczas służby wojskowej pozostają niezmienione, a aż 37% z nich stwierdziło, że służba w wojsku pogłębiła ich wiarę[56].

Problem przemocy wobec żołnierek w wojsku izraelskim

Wraz z większą aktywnością kobiet w armii, częściej zaczęły pojawiać się głosy mówiące o przemocy wobec żołnierek. W 1998 roku izraelski parlament uchwalił „Ustawę o zapobieganiu molestowaniu seksualnemu", która została przyjęta przez *Cahal* dwa lata później[57]. Doprowadziło to do wielu aktów oskarżenia o molestowanie i gwałty, które zakończyły kariery oskarżonych oficerów i wpłynęły na dyskusję publiczną

---

[51] D. S. Levin, *„You are always first a girl" : emerging adult women, gender and sexuality in the Israeli army*, „Journal of Adolescent Research" Vol. 26 : 2011, No. 1, s. 11.

[52] R. Eglash, Why a growing number of religious women want to serve in the Israeli military https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/why-a-growing-number-of-religious-women-want-to-serve-in-the-israeli-military/2017/11/09/81584046-bdee-11e7-9294-705f80164f6e_story.html [20.12.2021].

[53] Tamże.

[54] Tamże.

[55] Magdalena Pogońska-Pol, op. cit., s. 206–208.

[56] T. Pillegi, *Twice as many religious women volunteering for IDF* https://www.timesofisrael.com/number-of-religious-women-volunteering-for-idf-doubles/ [20.12.2021].

[57] E. Lomsky-Feder, O. Sasson-Levy, op. cit., s. 88–89.

w Izraelu[58]. Ustawa przygotowała specjalną procedurę w celu zgłoszenia molestowania seksualnego w izraelskiej armii. Według niego, ofiara musi zgłosić się do jednego z czterech przedstawicieli armii: dowódcy, żołnierzy wyznaczonych do rozpatrywania przypadków molestowania, oficerów medycznych lub Biura Równego Zatrudnienia (EEO). Następnie rozpoczyna się długi proces dochodzenia, które prowadzone jest przez wojskową policję śledczą (MIP)[59]. Dzięki ustawie powstało dziewięć Centrów Kryzysowych ds. gwałtów, które współpracują m.in. z armią. W ostatnim czasie zauważony został wzrost liczby żołnierzy IDF kontaktujących się z linią ds. przemocy seksualnej. Raport Stowarzyszenia Centrów Kryzysowych ds. gwałtów w Izraelu (ARCCI) jako jeden z głównych powodów podaje wpływ kampanii #MeToo[60]. Według raportu, w 2017 roku zgłoszono 1482 przypadki nadużycia seksualnego, o 91% więcej niż w 2012 roku, kiedy zgłoszono 777 przypadków. Z ogólnej liczby zgłoszeń, 839 skarg miało miejsce w okolicznościach wojskowych[61]. Wewnętrzne badanie IDF, z 2017 roku wykazało, że jedna na sześć żołnierek zadeklarowała, że była molestowana seksualnie podczas swojej służby[62].

Podsumowanie

Siły Obronne Izraela są jednymi z pierwszych[63], które włączyły kobiety do swoich szeregów. Jednak wraz ze zwiększonym udziałem żołnierek w amii, coraz bardziej widoczne są problemy, z jakimi muszą zmagać się kobiety podczas swojej służby. Latami podejmowały starania, by móc zajmować wysokie stanowiska w strukturach wojska. Dzisiaj jest to możliwe dzięki takim postaciom jak Amira Dotan czy Alice Miller. Widoczny jest również większy udział żołnierek w jednostkach bojowych, co jest niewątpliwym sukcesem armii izraelskiej. Jednocześnie przed *Cahalem* stoi wiele

---

[58] Tamże.

[59] S. Cummings, *Military Sexual Assault: A Comparative Case Study of Sexual Assault Policies in the United States, Israel, and Norway*, Bridgewater 2018, s. 77–80.

[60] #MeToo– ruch obywatelski istniejący od 2017 roku, mający zwrócić uwagę na problem molestowania seksualnego kobiet.

[61] A. Ahronheim, *Dramatic rise in number of IDF soldiers reporting sexual assault* https://www.jpost.com/israel-news/dramatic-rise-in-number-of-idf-soldiers-reporting-sexual-assault-572369 [16.12.2021].

[62] Tamże.

[63] Kobiety były włączane do armii brytyjskiej i amerykańskiej już w trakcie I wojny światowej, jednak pełniły one głównie role pomocnicze. Pierwszy kobiecy batalion powstał w 1917 r., w ZSRR. W trakcie II wojny światowej kobiety miały dostęp do większej liczby funkcji w armii, jednak na ogół kobiety były demobilizowane po zakończeniu wojen. H. Carreiras, *Gender and the Military: Women in the Armed Forces of Western Democracies*, Nowy Jork 2006, s. 7–9.

wyzwań w kwestii eliminowania przemocy wobec kobiet. Liczba żołnierek, które w trakcie służby państwu zostały ofiarami molestowania seksualnego lub gwałtu jest bulwersująca. Należy oczekiwać, że wraz ze wzrostem świadomości na temat tego problemu, pomoc ofiarom i system karania sprawców będzie bardziej skuteczny.

Bibliografia

1. Opracowania

Ahronheim A., *Dramatic rise in number of IDF soldiers reporting sexual assault* https://www.jpost.com/israel-news/dramatic-rise-in-number-of-idf-soldiers-reporting-sexual--assault-572369 [dostęp: 16.12.2021].

Bensimon D., Errera E., *Żydzi i Arabowie. Historia współczesnego Izraela*, Łódź 1989.

Carreiras H., *Gender and the Military: Women in the Armed Forces of Western Democracies*, Nowy Jork 2006.

Cochet K., *Les Femmes dans L'armée de Défense d'Israël*, Les Publications Des Jeunes Ihedn, Paryż 2021.

Cummings S., *Military Sexual Assault: A Comparative Case Study of Sexual Assault Policies in the United States, Israel, and Norway*, Bridgewater 2018.

Gavriely Nuri D., Lahav H., Topol N., *Women' Representation in the Israeli Press During the Yom Kippur War (1973)*, GMJ: Mediterranean Edition 3(1) Spring 2008.

Laffin J., *The Israeli Army in the Middle East Wars 1948–73*, Londyn 1982.

Levin S. D., *„You are always first a girl": emerging adult women, gender and sexuality in the Israeli army*, „Journal of Adolescent Research" vol. 26: 2011, No. 1.

Mosze N., שירות נשים בצה"ל (*Sherut Nashim BaTzahal*), Tel Aviv 2013.

Pogońska-Pol M., *Kobiety w izraelskiej armii – trudy codzienności*, „Acta Universitatis Lodziensis Folia Historica" 102, 2018.

Reich B., Goldberg D. H., *Historical Dictionary of Israel*, Plymouth 2008.

Shapira A., *Historia Izraela*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2012.

The Military Balance. The Annual Assessment of Global Military Capabilities and Defence Economics, IISS 2021.

2. Źródła internetowe

https://www.nli.org.il/he/discover/history/israel-wars/independence-war [31.05.2022].

https://encyklopedia.pwn.pl/ [26.04.2022].

https://jwa.org/encyclopedia/article/israel-defense-forces [22.04.2022].

https://www.idf.il/en/minisites/wars-and-operations/first-lebanon-war/ [11.12.2021].

https://www.jewishvirtuallibrary.org/background-and-overview-of-first-lebanon-war [11.12.2021].

https://www.britannica.com/ [22.04.2022].

https://www.idf.il/en/minisites/our-soldiers/breaking-barriers-alice-miller-s-story/ [23.02.2022].

https://www.jewishvirtuallibrary.org/ruach-tzahal-idf-code-of-ethics [12.12.2021].

https://www.i24news.tv/en/news/israel/diplomacy-defense/1637001832-israel-military-a--record-year-for-women-in-combat-units [22.04.2022].
https://www.idf.il/en/minisites/our-soldiers/by-the-numbers-idf-women-in-combat/ [15.12.2021].
https://www.jpost.com/Defense/IDF-makes-history-naming-first-ever-female-major-general [22.04.2022].
https://www.i24news.tv/en/news/israel/diplomacy-defense/1637001832-israel-military-a--record-year-for-women-in-combat-units [22.04.2022].
http://garinmahal.com/caracal [20.12.2021].
https://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2018/0208/Why-mixed-gender-combat--units-are-on-the-rise-in-Israel [15.12.2021].
https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/why-a-growing-number-of-religious--women-want-to-serve-in-the-israeli-military/2017/11/09/81584046-bdee-11e7-9294--705f80164f6e_story.html [20.12.2021].
https://www.timesofisrael.com/number-of-religious-women-volunteering-for-idf-doubles/ [20.12.2021].

MILENA GAJEWSKA
Uniwersytet Jagielloński

Judaizm, magia i feminizm, czyli o ruchu zwanym *jewitchcraft*

Judaism, magic and feminism,
or about the movement called *jewitchcraft*

Abstrakt: Artykuł ma na celu przedstawienie współczesnego ruchu żydowskich czarownic zwanego *Jewitchcraft* na tle judaizmu oraz ruchów neopogańskich, szczególnie religii Wicca. Praca zawiera skrótowe przedstawienie historii nowoczesnego czarownictwa, a także prezentację kształtowania się zjawiska żydowskiego czarownictwa. Stanowi również próbę wyjaśnienia emicznego rozumienia pojęć „magii" oraz „religii" w środowisku *Jewitches*. Tekst odnosi się też do relacji czarownictwa, zwłaszcza żydowskiego, a feminizmu.
Słowa kluczowe: Jewitchcraft, Jewitches, magia, religia, Żydzi, czarownictwo, feminizm.

Abstract: The article aims to present the contemporary movement of Jewish witches, called Jewitchcraft, against the background of Judaism and neo-pagan movements, especially the Wicca religion. The work contains a brief presentation of the history of modern witchcraft, as well as a presentation of the Jewitchcraft phenomenon development. It is also an attempt to explain the emic understanding of the concepts of "magic" and "religion" in the Jewitches community. The text also refers to the relationship between witchcraft, especially Jewish witchcraft, and feminism.
Key words: Jewitchcraft, Jewitches, magic, religion, Jews, witchcraft, feminism.

Wstęp

Wśród różnorodnych współczesnych religii neopogańskich powszechne jest zainteresowanie tak zwanym *witchcfraftem*, po polsku określanym jako czary lub też w środowisku neopogańskim jako czarostwo, a w formie słownikowej czarownictwo[1].

[1] Forma spotykana w słownikach to czarownictwo lub czarodziejstwo, aczkolwiek wśród osób wykonujących te praktyki i identyfikujących się jako czarownice, zwykle mówi się o „czarostwie".

Pod pojęciem *witchcraft* rozumie się praktykę magiczną taką jak wróżbiarstwo czy różnego rodzaju rytuały, którym przypisuje się czarodziejską moc. Co jednak ma to do judaizmu? Otóż okazuje się, że pośród niektórych, szczególnie wyznawczyń religii żydowskiej, pojawia się nie tylko zaciekawienie czarami, ale co więcej również samoidentyfikacja jako żydowskich czarownic (ang. *Jewitches*).

Aby zrozumieć to zjawisko należy pokrótce prześledzić historię współczesnego czarownictwa i neopogaństwa, jego stosunków z feminizmem, ażeby ostatecznie przejść do właściwego tematu, jakim jest sam *jewitchcraft*. Należy mieć na uwadze, że kwestie te są niezwykle rozległe, a rolą niniejszego artykułu nie jest wgłębianie się w zjawisko kształtowania się neopogaństwa, lecz zarysowanie tej tematyki wydaje się niezbędne dla zrozumienia pojęcia *jewitchcraft*. Podobnie sprawa wygląda z dywagacjami dotyczącymi stosunku judaizmu do magii oraz samego definiowania magii. Aczkolwiek niniejszy tekst ma na celu zaprezentowanie pewnego emicznego[2] podejścia do czarów w określonej grupie zwanej żydowskimi czarownicami.

Krótka historia neopogaństwa i współczesnego czarownictwa

Współczesne neopogańskie czarownictwo powstało w XX wieku, jednak swoimi korzeniami sięga do okresu wcześniejszego[3]. W XIX wieku wzrosło zainteresowanie ezoteryką i okultyzmem. Popularne wtedy stały się seanse spirytystyczne. Sławę zyskały takie postacie jak Madame Blavatsky[4] czy nieco później Aleister Crowley[5]. Jednocześnie z czasem narastała świadomość istnienia wierzeń przedchrześcijańskich, które w toku wydarzeń historycznych w Europie zaniknęły, a niektóre związane z nimi obrządki stały się częścią kultu chrześcijańskiego. Pokrywa to się oczywiście z początkami świeckiego badania religii[6]. Wreszcie w XX wieku zaczęły powstawać nowe ruchy neopogańskie. Część z nich nazywa się ruchami rekonstrukcyjnymi, ponieważ bezpośrednio odwołują się one do dawnych wierzeń przodków. Przykładami takich rekonstrukcyjnych religii neopogańskich są chociażby hellenizm – wzorujący się na antycznych wierzeniach Greków, Ásatrú – nurt rodzimowierstwa germańskiego,

---

[2] Model emiczny – próba ukazania wewnętrznego rozumienia terminu przez określoną społeczność.

[3] Zob. więcej: R. Hutton, *The triumph of the moon*, Oksford 1999, s. 205–252.

[4] Madame Blavatsky, właściwie Jelena Pietrowna Bławatska, ur. 12 sierpnia 1831 r. w Dnieprze, zm. 8 maja 1891 r. w Londynie; była pisarką, okultystką, medium spirytystycznym, stworzyła podstawy teozofii, które głosiło założone przez nią Towarzystwo Teozoficzne.

[5] A. Crowley, właściwie Edward Alexander Crowley, ur. 12 października 1875 r. w Royal Leamington Spa, zm. 1 grudnia 1947 r. w Hastings; był sławnym okultystą i mistykiem, założył Thelmę – nowy ruch religijny powstały na początku XX wieku.

[6] M.D. Bailey, *The Meaning of Magic*, „Magic, Ritual, and Witchcraft", vol. 1 nr 1, 2006.

związany z mitologią nordycką czy też rodzimowierstwo słowiańskie. Z kolei w ramach kultów kananejskich zrodziło się neopogaństwo semickie.

Wicca i feminizm

Jednym z najbardziej znanych ruchów neopogańskich, a zarazem okultystycznych, który szczególnie wpłynął na popularyzację magii, także w kulturze popularnej, jest Wicca. Powstał on w XX wieku, a swojej oficjalnej prezentacji doczekał się w latach pięćdziesiątych tego wieku. Opracowany został przez Doreen Valiente[7] i Geralda Gardnera[8], amatora antropologa i archeologa. Inspiracją do stworzenia Wicca stały się istniejące ówcześnie twierdzenia na temat rzekomego „kultu wiedźm"[9], którego popularyzatorką była Margaret Murray[10]. Sugerowała ona, że europejskie praktyki magiczne wywodziły się z przedchrześcijańskich wierzeń, pogańskiego kultu płodności skupionego wokół postaci Rogatego Boga. Uważała, że przedstawiciele chrześcijaństwa zidentyfikowali postać Rogatego Boga z diabłem i starali się zwalczać jego kult, co doprowadziło do oskarżeń o czary i utraty wielu wyznawców tej „teoretycznej", pogańskiej religii. Hipoteza istnienia kultu wiedźm, choć przez środowisko akademickie została odrzucona i współcześnie uznaje się ją za błędną[11], stała się niejako podstawą właśnie dla wierzeń wiccańskich.

Aktualnie najbardziej powszechnym założeniem religii Wicca jest wiara w parę bogów: Rogatego Boga i Potrójną Boginię, którzy niekiedy traktowani są wspólnie jako jedno bóstwo zwane Najwyższym Bóstwem. Trudno mówić tutaj o konkretnych dogmatach, ponieważ w Wicca brakuje centralizacji czy też zdefiniowanego rodzaju przywództwa duchowego, które ustaliłoby kanon wierzeń. Oczywiście istnieją bardziej

---

[7] D. Valiente, ur. 4 stycznia 1922 r. w Mitcham, zm. 1 września 1999 r. w Brighton; pisarka, autorka wczesnej liturgii wiccańskiej, wiccańska kapłanka.

[8] G. Gardner, ur. 13 czerwca 1884 w Blundellsands, zm. 12 lutego 1964 w drodze do Tunisu, był amatorem antropologiem i archeologiem; twierdził, że jest kontynuatorem tradycji dawnych społeczności czarownic. Uważany za Ojca Wicca.

[9] Kult wiedźm – hipoteza kultu wiedźm zakładała istnienie rzekomego kultu czarownic skupionego wokół Rogatego Boga. Powstała na początku XIX wieku z inspiracji Karla Ernsta Jarcke i Franza Josefa Mone. Współcześnie tę hipotezę uważa się za pseudohistoryczną.

[10] M. A. Murray, ur. 13 lipca 1863 r. w Kalkucie, zm. 13 listopada 1963 r. w Welwyn; egiptolożka, archeolożka, antropolożka i folklorystka, dużą część swoich badań skupiła na hipotezie kultu czarownic, którą spopularyzowała.

[11] Mimo początkowo pozytywnego przyjęcia prac Murray dotyczących istnienia rzekomego kultu wiedźm, to jej hipotezy nigdy nie zostały uznane przez specjalistów w temacie procesów czarownic. Właściwie wielokrotnie udowadniano błędy zawarte w jej publikacjach na ten temat. Zob.: Ronald Hutton, *The triumph of the moon*, op. cit.

zorganizowane grupy, jednak praktyki indywidualne też są dopuszczalne. Wiccanie mogą być zarówno deistami, agnostykami, jak i ateistami. Wśród deistów największą popularnością cieszy się duoteizm, ale także panteizm, politeizm i monoteizm[12]. Generalnie Wicca cechuje się pewnym synkretyzmem religijnym. Zaczynając od tego, że same wierzenia dotyczące Rogatego Boga i Potrójnej Bogini są synkretyczne[13], to dla jego wyznawców nieobce jest również szukanie powiązań z innymi religiami neopogańskimi[14].

W Wicca brakuje zatem konkretnych wytycznych dotyczących obrzędów czy wierzeń. Jednakże to właśnie Wiccanie zwani są „współczesnymi czarownicami". To, co kojarzymy z uprawianiem magii, czyli różnego typu rytuały magiczne przykładowo z wykorzystaniem świec, stawianie tarota czy też spisywanie Księgi Cieni, to elementy typowe właśnie dla praktyki wiccańskiej. Jednocześnie należy zaznaczyć, że czarownictwa nie praktykuje każdy Wiccanin oraz nie każda osoba zajmująca się stosowaniem magii to Wiccanin. Niemniej Wicca znacznie wpłynęło na popularyzację współczesnego zainteresowania praktykami magicznymi.

Wicca przyczyniło się nie tylko do obecnego w popkulturze obrazu czarownic, ale również do propagowania feministycznego postrzegania świata. Między innymi dzięki Wicca w kulturze popularnej upowszechniło się promowanie silnych kobiecych postaci[15]. Zarazem wskazuje się na to, że feministyczny obraz czarownic w mediach wpływa na rozwój Wicca. Wydaje się to dość naturalnymi zjawiskami, jeśli weźmiemy pod uwagę, że wiele odłamów ruchu Wicca jest silnie feministycznych[16]. Należy zauważyć, że Gerald Gardner, założyciela tej religii budzi kontrowersje. Wydaje się, że jego poglądy niekoniecznie wspierały kobiety, a w dodatku wykorzystywał on swoją pozycję do nadużyć seksualnych. Współcześnie jednak wielu wyznawców

---

[12] D.White, *Wicca: History, Belief, and Community in Modern Pagan Witchcraft*. Brighton, 2016, s. 86–87.

[13] Tamże.

[14] Z powodu specyfiki Wicca, ale też szeroko pojętych ruchów neopogańskich, niektórzy praktykujący czarownictwo czy też po prostu rozwijający się duchowo w kierunkach neopogańskich, nie definiują swojej przynależności do określonej grupy religijnej lub też poczuwają się do więcej niż jednej. Dość interesującym przypadkiem wskazującym na problematykę takiej jednoznacznej identyfikacji jest książka *Słowiańska wiedźma, Rytuały, przepisy i zaklęcia naszych przodków* autorstwa Dobromiły Agilles, która spotkała się z dużą krytyką ze strony środowisk rodzimowierskich. Stało się tak, gdyż w książce znalazły się treści rodzimowiercze połączone z treściami typowymi dla Wicca.

[15] Sztandarowym przykładem obrazu czarownic w popkulturze jest amerykański serial fantasy z 1998 *Czarodziejki* (ang. *Charmed*), który wyraźnie inspirowany jest Wicca. Serial był na tyle popularny, że w 2018 roku doczekał się rebootu.

[16] C. Jarvis, *Becoming a woman through Wicca: Witches and Wiccans in contemporary teen fiction*, Canaberra 2004.

Wicca, przynajmniej ze względu na te informacje, krytykuje lub wręcz potępia jego osobę[17]. Obecność kobiet w ruchu wiccańskim ma swoją długą tradycję i praktycznie trudno rozpatrywać Wicca bez nich. Co więcej istnieją grupy Wiccan skupione wyłącznie na kulcie Potrójnej Bogini z pominięciem Rogatego Boga[18].

Magia a religia żydowska

Odchodząc chwilowo od współczesnego czarownictwa, aby zrozumieć pojęcie *jewitchcraftu*, należy również spojrzeć na żydowskie podejście do magii. Nie jest żadną tajemnicą, że autorzy biblijni wyraźnie potępiali stosowanie różnego rodzaju praktyk czarodziejskich, wywoływanie duchów czy też wróżbiarstwo[19]. Z kolei Miszna zwalnia z zakazu magii iluzjonistów i dopuszcza naukę magii w ramach poznania, ale raczej bez praktycznego stosowania magicznych obrzędów. Znajomość magii była dozwolona dla sędziów, aby, gdyby zaszła taka potrzeba, w konkretnej rozprawie potrafili dostrzec zastosowanie zakazanych czarów i rozpoznać czarownika. Dopuszczalne miało być także stosowanie magii w celach śledczych[20].

W kontekście kultury ludowej, powszechne było stosowanie różnego typu amuletów czy segulot[21]. Począwszy od starożytności konstruowano wielorakiego rodzaju zaklęcia, co potwierdzają odkrywane przez archeologów misy z przekleństwami[22]. W ogóle zdaje się, że praktyki stosowane przez środowiska niezwiązane ze Świątynią Jerozolimską, a zatem też ze związanymi z nią autorami biblijnymi, traktowano jako magiczne i zakazane[23]. Mimo to znajdziemy również ślady stosowania obrzędów, które można uznać za czarodziejskie w samej Świątyni, w tym np. rytuały opierające się na myśleniu magicznym lub też nawet nasuwające na myśl zakazane wróżbiarstwo,

---

[17] Gardner miał uważać, że Rogaty Bóg dominuje nad Potrójną Boginią, ale też przede wszystkim wskazuje się tu na kontrowersje wokół magii seksualnej, która była szerokim polem do nadużyć. Arcykapłan i Najwyższa Kapłanka mieli współżyć w celach rytualnych, przy czym sam Gardner stawiał się w roli Arcykapłana, zaś na Kapłanki wybierano często młode kobiety. Więcej na ten temat w artykule: rikcw.medium.com/wiccas-problem-with-sexual-predators-and-paedophiles-a94f95ef931 [21.07.2023].

[18] Szczególnie w neopogaństwie istnieje również ruch zwany Ruchem Bogini, którego wyznawcy koncentrują się na postaciach żeńskich/niemęskich.

[19] Zob.: Wyj 22,17; Kpł 19,26; Kpł 20,27; Pwt 18,10-12.

[20] G. Bohak, *o*p. cit., s. 357–362.

[21] Segula – rodzaj dobroczynnego lub też ochronnego czaru pojawiającego się w tradycji żydowskiej.

[22] D. Levene, *Jewish Aramaic Curse Texts from Late-Antique Mesopotamia*, Lejda 2013, s. 1–2.

[23] G. Bohak, op. cit., s. 13–19.

czego przykładami są próba gorzkiej wody[24] czy Urim i Tummim[25]. Z kolei w opowieściach biblijnych i apokryficznych można przeczytać o tłumaczeniu snów[26], kontaktach z duchami[27], astrologii[28], czy obrządkach czarodziejskich[29]. Jak można zauważyć, już od samego początku stosunek judaizmu do magii był dość złożony. Wiązało się to również z postrzeganiem magii jako praktyk zakazanych, zaś podobne działania, ale stosowane za boskim przyzwoleniem, były dopuszczane[30]. Jak widać kwestia ta jest skomplikowana. Jednak definiowanie i postrzeganie magii przez autorów biblijnych i pierwszych wyznawców judaizmu nie jest przedmiotem tego artykułu.

Sprawa obrządków o znamionach magii w religii żydowskiej nie kończy się na starożytności. Także w późniejszych dziejach ludu Izraela używano przedmiotów, którym przypisywano działania magiczne, jak chociażby amulety mające na celu ochronę dzieci przed demonicą Lilit[31]. Przez okres średniowiecza i nowożytności rozwijał się mistycyzm żydowski, którego główny nurt stanowiła kabała[32]. Dlatego też wśród wielu wielkich myślicieli żydowskich powszechna była kabalistyka[33]. Uważano, że studiowanie ksiąg mistycznych daje możliwość poznania boskich tajemnic. Jedną z takich ksiąg jest *Sefer Jecira*[34], w której pojawia się wątek stworzenia świata przy

---

[24] Rytuał mający wykazać, czy kobieta oskarżona o zdradę męża rzeczywiście się jej dopuściła, jeśli on miał jedynie takie podejrzenia, a brakowało ku temu dowodów. Opisany w Lb 5, 11-31; Zob. także: G. Bohak *Ancient Jewish Magic: a history*, Cambrige 2008, s. 28–30.

[25] Urim i Tummim – sposób przekazywania przez kapłana woli boskiej przypominający rzucanie losów. Zob. 1 Sam 14, 41-42, 1 Sam 10, 22; 2 Sam 5, 23; Wyj 28, 30; A. Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Lejda 1996, s. 181.

[26] Rdz 40-41, Dn 4, 1-24.

[27] 1 Sam 28, 3-25.

[28] 4Q201.

[29] Tob 6-8; Tob 11.

[30] G. Bohak, op. cit., s. 20–21.

[31] Lilit – według legend żydowskich pierwsza żona Adama, która zbuntowała się przeciw swojemu mężowi i Bogu, a w następstwie stała się demonem. Według niektórych wierzeń atakowała kobiety w trakcie połogu i nowo narodzone dzieci. Aby się przed nią uchronić tworzono amulety z imionami trzech aniołów, które brzmiały: Senoj, Sansenoj, Semengelof. Zob. R. Graves, R. Patai, *The Hebrew Myths: The Book of Genesis*, Manchester 2005, s. 68.

[32] Kabała – pol. otrzymanie, tłumaczone też jako tradycja; nurt mistyki żydowskiej, którego przedmiotami zainteresowania są między innymi: studiowanie natury Boga, kreacja świata i upadek człowieka. Istnieje kilka odmian kabały, jak np. teozoficzna, chasydów nadreńskich czy luriańska.

[33] Wybitnymi przedstawicielami mistyki żydowskiej byli choćby: Nachmanides, Izaak Ślepy, Jehuda Löw ben Becalel czy Izaak Luria.

[34] Sefer Jecira – pol. Księga Stworzenia; podstawowy tekst mistyki żydowskiej opisujący stworzenie świata przez Boga. Jego powstanie szacuje się na II lub III wiek naszej ery. Zob.

pomocy liter alfabetu hebrajskiego. Nic więc dziwnego, że temu alfabetowi nadawano szczególną moc, wręcz możliwość wpływania na rzeczywistość, co poskutkowało powstaniem legendy o Golemie[35]. Niezwykłą potęgę przypisywano również ukrytym imionom Boga i aniołów[36]. Na przestrzeni wieków Żydom nieobce było także korzystanie z astrologii[37].

Trudno pokrótce przedstawić kabalistykę czy też różnego rodzaju praktyki magiczne, jakie pojawiały się w ciągu wieków w judaizmie zarówno w tym ortodoksyjnym, jak i w obrządkach ludowych. Właściwie jest to niemożliwe. Wydaje się jednak, że jest niezbędne choćby ogólne opisanie różnorodności ruchu kabalistycznego, aby wiedzieć na jakich podstawach opiera się *jewitchcraft*.

Czym jest *jewitchcraft*?

Wiadomo już, że ruchy okultystyczne i neopogańskie zyskiwały na popularności od XX wieku. Natomiast praktyki, które można by określić jako magiczne w religii żydowskiej pojawiały się już w starożytności. Kiedy zatem zaczyna się *jewitchcraft*? Otóż przynajmniej pod tą nazwą jest zjawiskiem dość nowym. Oficjalna strona osób identyfikujących się jako żydowskie czarownice powstała dopiero w 2020 roku[38]. Zaś od 2014 roku w East Bay w Północnej Kalifornii odbywa się kilkudniowe wydarzenie zwane: *JeWitch Collective* (pol. *Społeczność JeWitch*, wcześniej pod nazwą *JeWitch Camp – Obóz JeWitch*)[39]. Jeśli chodzi o nazwę tego ruchu, co dość oczywiste, zastosowano prostą grę słów: połączenie angielskiego określenia Żyda – *Jew* oraz czarownictwa – *witchcraft*. Na identycznej zasadzie powstał wyraz określający żydowskie czarownice, czyli *Jewitches* (*Jew* oraz *witch*, po polsku: wiedźma lub czarownica).

Jednakże, gdyby zapytać jednej z żydowskich wiedźm, kiedy *jewitchcraft* się zaczął, ona zapewne nie wskazałaby jako początku XXI wieku. Według praktykujących

---

Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia (wydanie dwujęzyczne), przekł., oprac. i komentarz Wojciech Brojer, Jan Doktór, Bohdan Kos, Warszawa 1995.

35 Golem – przypominająca człowieka postać ulepiona z gliny obecna w legendach żydowskich. Najbardziej znane z legend mówią o rabinie praskim Jehudzie Löw ben Becalelu znanym jako Maharal, który miał ulepić golema, a następnie ożywić go wypisując na jego czole hebrajskie słowo *emet* (pol. prawda). Jednak, gdy golem stał się niebezpieczny rabin usunął pierwszą literę, przez co powstało słowo *met* oznaczające śmierć, a wtedy golem na powrót stał się tylko glinianą figurą. W innych wersjach słowo *emet* zapisane zostało na pergaminie, który następnie umieszczono w ustach golema.

36 Zob. G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, Warszawa 2014, s. 63–68, 195–197.

37 M.Tuszewicki, *Żaba pod językiem: Medycyna ludowa Żydów aszkenazyjskich przełomu XIX i XX wieku*, Kraków 2015, s. 196–223.

38 jewitches.com/pages/about, [21.07.2023].

39 jewitch.org/about-us [1.11.2023].

jewitchcraft magia żydowska istniała wcześniej, tyle że zazwyczaj nie nazywano jej „magią", a niektóre praktyki bagatelizowano i nazywano „przesądami", na co miała wpływać historia Żydów aszkenazyjskich, którzy musieli się mierzyć z ruchami antyżydowskimi[40]. Żydowskie czarownice zwracają uwagę na istniejącą przez lata obok synagogi duchowość kobiecą i obrzędowością ludową, o czym będzie mowa poniżej. Jest więc zrozumiałe, co warto podkreślić, że *jewitchcraftem* zajmują się głównie kobiety[41].

Chociaż *jewitches* uważają, że magia żydowska towarzyszy Żydom praktycznie od wieków, a zatem tam, gdzie byli oni, tam i magia. Miejscem, gdzie ukształtował się omawiany ruch są Stany Zjednoczone Ameryki. To tam zorganizowano, już wcześniej wspomniany, *JeWitches Collective.* W dodatku znane nam *jewitches*, jak na przykład Cooper Kaminsky, Rebekah Erev byli/są mieszkańcami tego państwa[42]. Jednocześnie należy zauważyć, że trudno określić, jak przedstawia się sytuacja *jewitchcraft* w innych krajach. Brakuje konkretnych statystyk na temat rozwijania się ruchu, jak i danych dotyczących jego działaczy, co wiąże się ze specyfiką samego *jewitchcraftu*. Obserwując jednak, jakie hasła głoszą organizacje powiązane ze zjawiskiem *jewitchcraftu*, obecne wśród nich silne zainteresowanie feminizmem, prawami osób LGBTQ+ i przeciwdziałania dyskryminacji, można wysnuć wniosek, że *jewitches* zostają raczej osoby o poglądach lewicowych.

Jewitchcraft jest zatem przede wszystkim zwrotem ku duchowości i zwyczajom judaizmu ludowego. W ruchu tym nie ma centralizacji, a aby zostać żydowską czarownicą nie trzeba przechodzić żadnych rytuałów przejścia. Nie ma tu żadnych ustalonych reguł, które określałby, kogo nazywa się żydowską wiedźmą i właściwie proces stawania się częścią tej grupy polega wyłącznie na samoidentyfikacji[43]. Jednakże uważa się za istotne faktyczne bycie osobą praktykującą judaizm, a studiowanie religii żydowskiej stanowi ważną część *jewitchcraftu*[44]. Żydowskie wiedźmy nie odcinają się od swoich judaistycznych korzeni, wręcz przeciwnie, ale do swojej praktyki religijnej włączają magię i żydowski folklor. Zwracają szczególną uwagę na tradycyjne rytuały żydowskie, w których dopatrują się obrządków czarodziejskich oraz studiują różne żydowskie teksty, nie tylko Biblię Hebrajską, ale też teksty mistyczne, jak Księga Zoharu[45]. Przepisy religijne zawarte w Biblii, zakazujące stosowania czarów, reinterpretuje

[40] religionnews.com/2021/10/25/how-some-jewitches-are-embracing-both-judaism-and--witchcraft; jewitches.com/blogs/blog/jews-and-the-witchcraze, [21.07.2023].

[41] religionnews.com/2021/10/25/how-some-jewitches-are-embracing-both-judaism-and--witchcraft, [21.07.3023].

[42] timesofisrael.com/season-of-the-jewitch-the-occultists-reviving-jewish-witchcraft-and--folklore, [1.11.2023].

[43] religionnews.com/2021/10/25/how-some-jewitches-are-embracing-both-judaism-and--witchcraft; jewitches.com/blogs/blog/can-you-even-be-a-jewish-witch, [21.07.2023].

[44] jewitches.com/blogs/blog/can-you-even-be-a-jewish-witch, [21.07.2023].

[45] Zohar – podstawowy tekst mistyki żydowskiej, powstały w XIII w. Stanowi komentarz do części ksiąg Biblii Hebrajskiej.

się jako zakaz, ale wyłącznie praktyk negatywnych. Ogólnie zaś według członków ruchu *jewitchcraft* zaciera się granice między „religią" a „magią"[46]. Co ciekawe, takie podejście, postulujące nierozróżnianie tych pojęć, pojawia się także w środowisku akademickim[47]. Nic więc dziwnego, że typowe dla judaizmu, stosowane przez wieki praktyki, takie jak używanie amuletów czy studiowanie kabały, postrzegane są w tym kontekście jako magiczne.

Jewitchcraft, a feminizm

Praktykowanie żydowskiego czarownictwa to kwestia indywidualna, ale można wskazać kilka typowych rodzajów obszarów „magicznych", jakimi parają się żydowskie czarownice. Przede wszystkim popularna jest wcześniej wspominana kabała. Chętnie korzysta się również z różnego rodzaju obrządków i mitów ludowych[48]. Jednocześnie obchodzi się żydowskie święta i podkreśla związane z nimi rytuały. Tym samym celebruje się obrządki związane np. z paleniem świec[49] czy kobiecymi rytuałami Rosz Chodesz[50]. Widać w tym zainteresowanie typowo kobiecymi praktykami, ale korzysta się także z rytuałów typowych dla szerzej pojętego czarownictwa. Dopuszczalne jest używanie w różnych obrzędach np. kryształów, którym przypisuje się określone właściwości magiczne. Powszechne są także astrologia czy tarot, które, jak się zauważa, obecne były w kulturze żydowskiej od lat[51]. Pojawia się również samodzielne tworzenie amuletów oraz własnych rytuałów i zaklęć[52]. Generalnie w zwróceniu się ku ludowości i w sposobie wykonywania praktyk magicznych widać pewne podobieństwa ruchu *jewitchcraft* do innych ruchów neopogańskich.

Jewitchcraft podobnie jak Wicca ma silny związek z feminizmem, *a więc* jest ruchem przede wszystkim kobiecym. Żydowskimi czarownicami, co zrozumiałe, zostają głównie osoby płci żeńskiej. Podkreśla się istnienie kobiecej duchowości, która kształtowała się przez wieki obok męskiej synagogi. Zauważa się, że kobiety z ograniczonym

---

[46] religionnews.com/2021/10/25/how-some-jewitches-are-embracing-both-judaism-and-witchcraft/; jewitches.com/blogs/blog/jews-and-the-witchcraze, [21.07.2023].

[47] B. C. Otto, *Towards Historicizing „Magic" in Antiquity*, „Numen" vol. 60, 2013, nr 2/3, s. 308–304.

[48] jewitches.com/blogs/blog/can-you-even-be-a-jewish-witch, [21.07.2023].

[49] https://jewitches.com/blogs/blog/candles-in-jewish-magic

[50] Rosz Chodesz – święto nowiu księżyca, pierwszy dzień nowego miesiąca księżycowego; religionnews.com/2021/10/25/how-some-jewitches-are-embracing-both-judaism-and-witchcraft, [21.07.2023].

[51] religionnews.com/2021/10/25/how-some-jewitches-are-embracing-both-judaism-and-witchcraft; jewitches.com/blogs/blog/the-jewish-history-of-tarot; jewitches.com/blogs/blog/crystals-and-precious-stones-in-judaism, [21.07.2023].

[52] Tamże.

dostępem do edukacji religijnej, wykształciły swoje własne praktyki. Występuje przy tym zarzut wobec tradycyjnego żydowskiego postrzegania magii jako mizoginistycznego. Zwraca się uwagę na to, że kobiety nie tylko były przez lata wykluczane z praktyk „religijnych", ale również kojarzono je z praktykami „zakazanymi", czyli „magicznymi". Pojawiały się zatem zarzuty rabinów wobec kobiet o stosowanie czarów, podczas gdy sami praktykowali na przykład kabałę. Nawet w dość wczesnych tekstach żydowskich, jak przykładowo w Księdze Henocha[53] pojawia się wątek kobiet uczących się zakazanych magicznych praktyk od aniołów[54]. Dlatego też członkowie, a głównie członkinie, ruchu żydowskiego czarownictwa uważają, że za magię uznawano różne kobiece praktyki religijne, które były postrzegane negatywnie, jako te gorsze[55].

Poniekąd pokrewna organizacja do ruchu *jewitchcraft*, o której warto wspomnieć to Kohenet Hebrew Priestess Institute[56]. Jest to społeczność utworzona w 2006 roku, będąca zarówno ruchem feministycznym jak i duchowym, która w dodatku ma na celu propagowanie judaizmu feministycznego[57]. Kohenet skupia się na kobiecych postaciach z tradycji i historii żydowskiej oraz podkreśla ważną rolę praktyk religijnych prorokiń[58] i Szechiny[59]. W ten sposób zwraca uwagę na niekwestionowaną czynną obecność kobiet w religii żydowskiej już od starożytności. Jednocześnie propaguje się duchowe przywództwo kobiet. Kohenet proponuje nawet programy szkoleniowe przygotowujące cis- i trans-kobiety oraz osoby niebinarne do „kapłaństwa". Oprócz tego naucza się, jak tworzyć własne rytuały w razie potrzeby. Organizacja ta stara się troszczyć o problemy współczesnego świata, takie jak ochrona środowiska, wsparcie żydowskich osób LGBT+ i o różnych kolorach skóry[60]. Oprócz silnego feministycznego wydźwięku organizacji oraz nieortodoksyjnego podejścia do rytuałów, bezpośrednim

[53] Księga Henocha – apokryficzna księga Biblii Hebrajskiej, w której zawarto między innymi historię upadku aniołów. Zgodnie z treścią księgi pewna grupa aniołów miała poślubić ziemskie kobiety i spłodzić z nimi dzieci, co nie spodobało się Bogu. Opowieść ta zdaje się być rozwinięciem fragmentu z Rdz 6, 1-4.

[54] 4Q201; Zob. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabbaat – Masada – Nachal Chewer*, Kraków 2000, s. 135.

[55] religionnews.com/2021/10/25/how-some-jewitches-are-embracing-both-judaism-and-witchcraft; jewitches.com/blogs/blog/jews-and-the-witchcraze; jewitches.com/blogs/blog/can-you-even-be-a-jewish-witch, [21.07.2023].

[56] Kohenet Hebrew Priestess Institute (pol. Kohenet Instytut Hebrajskiej Kapłanki) – słowo „kohenet" wywodzi się z hebrajskiego i jest to żeńska forma wyrazu: „kohen" (כֹּהֵן) oznaczającego „kapłana", zatem „kohenet" to po prostu „kapłanka".

[57] jwa.org/thisweek/aug/14/2006/kohenet-hebrew-priestess-institute, [21.07.2023].

[58] Najbardziej znana prorokini Izraelitów to Debora. Przypisuje się jej autorstwo Pieśni Debory i Baraka; Zob.: Sdz 5, 1-31.

[59] Szechina – w judaizmie: boża obecność, ale też żeński aspekt Boga; kohenet.org, [21.07.2023].

[60] kohenet.org.

połączeniem tejże organizacji z żydowskim czarownictwem, jest Jill Hammer – Główna Kapłanka (Rav Kohenet), a także współzałożycielka Kohenet Hebrew Priestess Institute, która otwarcie przyznaje się do praktyki *jewitchcraftu*.[61]

Zakończenie

Oprócz Kohenet Hebrew Priestess Institute istnieją inne organizacje łączące w sobie feminizm i zainteresowanie czarownictwem czy też neopogaństwem, jak np. silniej związany z Wicca, Lilith Institute[62]. Temat neopogaństwa i czarownictwa w kontekście religii semickich, a także judaizmu to zjawisko niezwykle szerokie i stosunkowo nowe. Dlatego wciąż wymaga dalszych badań. *Jewitchcraft* jest niezwykle ciekawym ruchem, którego członkowie starają się nie rozgraniczać magii od religii, jednocześnie podkreślając żydowskie tradycje. Jego powstanie wydaje się być wynikiem kształtującego się przez lata zainteresowania religijnością ludową i kobiecą. Widać w nim również wpływy feminizmu i można się dopatrywać pewnych inspiracji do współczesnego czarownictwa. Ruch *jewitchcraftu* dopiero się rozwija, jednak już teraz jest niezwykle ciekawym tematem do badań dla uczonych zajmujących się ruchami okultystycznymi, neopogańskimi i samym judaizmem.

Bibliografia

1. Źródła wydane

Muchowski Piotr, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabbaat – Masada – Nachal Chewer*, Kraków 2000.

Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia (wydanie dwujęzyczne), przekł., oprac. i komentarz Wojciech Brojer, Jan Doktór, Bohdan Kos, Warszawa 1995.

2. Opracowania

Bailey Michael D., *The Meaning of Magic*, „Magic, Ritual, and Witchcraft", vol. 1, 2006, nr 1.

Bernd-Christian Otto, *Towards Historicizing „Magic" in Antiquity*, „Numen" vol. 60, 2013, nr 2/3.

Bohak Gideon, *Ancient Jewish Magic: a history*, Cambrige 2008.

Graves Robert, Patai Raphael, *The Hebrew Myths: The Book of Genesis*, Manchester 2005.

Hutton Ronald, *The triumph of the moon*, Oksford 1999.

[61] religionnews.com/2021/10/25/how-some-jewitches-are-embracing-both-judaism-and-witchcraft, [21.07.2023].

[62] lilithinstitute.com/lilithwp, [21.07.2023].

Jarvis Christine, *Becoming a woman through Wicca: Witches and Wiccans in contemporary teen fiction*, Canaberra 2004.
Jeffers Ann, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Lejda 1996.
Levene Dan, *Jewish Aramaic Curse Texts from Late-Antique Mesopotamia*, Lejda 2013.
Scholem Gershom, *Kabała i jej symbolika*, Warszawa 2014,
Tuszewicki Marek, *Żaba pod językiem. Medycyna ludowa Żydów aszkenazyjskich przełomu XIX i XX wieku*, Kraków 2015.
White Doyle, *Wicca: History, Belief, and Community in Modern Pagan Witchcraft*. Brighton, 2016.

3. Źródła internetowe

jewitches.com [21.07.2023].
jwa.org/thisweek/aug/14/2006/kohenet-hebrew-priestess-institute [21.07.2023].
kohenet.org [21.07.2023].
lilithinstitute.com/lilithwp [21.07.2023].
religionnews.com/2021/10/25/how-some-jewitches-are-embracing-both-judaism-and--witchcraft [21.07.2023].
rikcw.medium.com/wiccas-problem-with-sexual-predators-and-paedophiles-a94f95ef931 [21.07.2023].
timesofisrael.com/season-of-the-jewitch-the-occultists-reviving-jewish-witchcraft-and-folklore [1.11.2023].
www.jewitch.org/about-us [dostęp 1.11.2023].

Rozmowa Magdaleny Wawoczny z dr Ewą Węgrzyn, kierowniczką Pracowni Badań nad Współczesnym Izraelem oraz Relacjami Polsko-Izraelskimi im. Teodora Herzla i Ozjasza Thona w Instytucie Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Doktor Ewa Węgrzyn jest adiunktem w Zakładzie Historii Żydów w Instytucie Judaistyki UJ. W 2012 roku uzyskała stopień doktora nauk humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prowadzi badania naukowe z zakresu historii Żydów polskich po 1945 roku oraz emigracji Żydów z Polski do Izraela po drugiej wojnie światowej. Jej zainteresowania akademickie koncentrują się również na historii współczesnego Izraela, a także na języku hebrajskim[1]. Jest autorką książki *Wyjeżdżamy! Wyjeżdżamy?! Alija gomułkowska 1956–1960* oraz licznych publikacji naukowych.
Rozmowa odbyła się w Instytucie Judaistyki UJ w listopadzie 2023 roku.

Magdalena Wawoczny: Dziękuję za przyjęcie zaproszenia do rozmowy. Pracownia Badań nad Współczesnym Izraelem oraz Relacjami Polsko-Izraelskimi im. Teodora Herzla i Ozjasza Thona kończy swoją działalność. Jak narodził się pomysł powstania Pracowni?
Ewa Węgrzyn: Pomysł narodził się podczas konferencji w Oxfordzie w 2017 roku, kiedy reprezentowałam Instytut Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego z referatem pt. „The development of Israel Studies at Polish Universities". Wówczas zwrócił się do mnie – obecny również na konferencji – prof. Itamar Rabinovich z Izraela i zaproponował powołanie Pracowni Badań nad Współczesnym Izraelem oraz Relacjami Polsko-Izraelskimi, właśnie w Instytucie Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Profesor Rabinovich jest emerytowanym pracownikiem naukowym Uniwersytetu

[1] https://judaistyka.uj.edu.pl/wegrzyn [29.12.2023 r.].

w Tel Awiwie, a także byłym ambasadorem Izraela w Stanach Zjednoczonych w latach 90. XX wieku. Otrzymaliśmy grant od zewnętrznego sponsora z Israel Institute w Waszyngtonie i tak właśnie wszystko się zaczęło.

M.W.: Jakie były główne działania Pracowni?

E.W.: Do głównych działań Pracowni należały m.in. współpraca zarówno z polskimi, jak i zagranicznymi ośrodkami naukowymi pod kątem promowania studiów nad współczesnym Izraelem i relacjami polsko-izraelskimi, czy też przygotowywaniem publikacji, monografii i źródeł, które przedstawiają badania dotyczące współczesnego Izraela i relacji między Polską a Izraelem. Ponadto Pracownia organizowała krajowe i międzynarodowe konferencje, wykłady i spotkania, które prowadzone były przez przedstawicieli zagranicznych ośrodków kulturalnych i naukowych, zajmujących się badaniami współczesnego Izraela. Pomagaliśmy także w organizacji wyjazdów dla studentów i doktorantów UJ do Izraela.

M.W.: Z jakimi polskimi i zagranicznymi instytucjami współpracowała Pani w ramach działalności Pracowni?

E.W.: Współpracowałam z wieloma instytucjami w kraju oraz za granicą, których nie sposób wymienić wszystkich, m.in. z naukowcami z Uniwersytetu Wrocławskiego, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, czy Uniwersytetu Warszawskiego. Pracowałam także z naukowcami zza granicy, w tym z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Uniwersytetu w Tel Awiwie, Uniwersytetu w Heidelbergu i wieloma innymi. Oprócz tego podejmowałam współpracę z Żydowskim Muzeum Galicja, Jewish Community Center w Krakowie, Ministerstwem Spraw Zagranicznych oraz Ambasadą Izraela w Polsce,

M.W.: Jakie projekty zostały zrealizowane przez 6 lat działalności Pracowni?

E.W.: Przede wszystkim były to kursy i wykłady dotyczące współczesnego Izraela. Wykłady odbywały się dla studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego, jak i dla wszystkich zainteresowanych historią Izraela. Podczas spotkań otwartych były również debaty i pokazy filmów izraelskich. Pracownia organizowała również konferencje dotyczące Izraela współczesnego, wyjazdy naukowe studentów do Izraela, jak i przyznała stypendium naukowe dla doktoranta UJ, który prowadził kwerendę w Izraelu.

M.W.: Z jakimi znanymi badaczami i gośćmi z Izraela współpracowała Pracownia?

E.W.: Miałam okazję współpracować z fantastycznymi ludźmi. Wielokrotnie w ramach działalności Pracowni wykłady prowadzili prof. Daniel Blatman (Uniwersytet Hebrajski), prof. Dan Korn, dr Rafał Soroszyński (Uniwersytet Wrocławski) czy też prof. Uzi Rebhun. Odbyło się wiele ciekawych paneli i debat, w których udział wzięli zarówno pracownicy Instytutu Judaistyki UJ, jak i naukowcy z innych krakowskich

uczelni, np. prof. Łukasz Tomasz Sroka czy dr Agnieszka Bryc. Swoją obecnością podczas organizowanych przeze mnie wydarzeń zaszczycili nas byli ambasadorowie Izraela w Polsce Aleksander Ben Zvi i Zvi Rav Ner, jak również byli ambasadorowie Polski w Izraelu Agnieszka Magdziak-Miszewska i Maciej Kozłowski.

M.W.: Wspomniała Pani o wyjazdach do Izraela dla studentów. Ile takich wyjazdów udało się zorganizować?

E.W.: Udało nam się wesprzeć kilku studentów i doktorantów w ich działalności naukowej poprzez zapewnienie środków finansowych na pobyt w Izraelu w celu zbierania materiałów do prac naukowych. Oprócz tego Pracownia była współorganizatorem wyjazdów studyjnych do Izraela dla studentów Judaistyki UJ. Studenci mieli szansę odwiedzić archiwa, biblioteki i uniwersytety w Izraelu, co z pewnością przyczyniło się do pogłębienia ich wiedzy i rozwoju prac naukowych.

M.W.: W imieniu studentów judaistyki serdecznie dziękujemy za możliwość udziału w wydarzeniach organizowanych przez Pracownię. Dziękuję Pani za rozmowę i życzę wielu sukcesów w przyszłości.

E.W.: Dziękuję.

Rozmowa Zuzanny Kołodziejczak z dr Arielem Rothem, dyrektorem Instytutu Izraelskiego w Waszyngtonie – instytucji wspierającej Pracownię Badań nad Współczesnym Izraelem oraz Relacjami Polsko-Izraelskimi im. Teodora Herzla i Ozjasza Thona Instytutu Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Doktor Ariel Roth jest dyrektorem wykonawczym Instytutu Izraelskiego. Studia ukończył na Uniwersytecie Hebrajskim, a tytuł doktora uzyskał na Uniwersytecie Johnsa Hopkinsa w Baltimore, gdzie pełnił funkcję dyrektora programu studiów podyplomowych Global Security Studies oraz prowadził zajęcia dydaktyczne ze strategii wojskowej i współczesnych działań wojennych. Jest autorem książki *Leadership in International Relations* wydanej w 2010 roku, która dotyczy roli liderów w tworzeniu efektywnej równowagi sił oraz wielu artykułów naukowych opublikowanych w fachowych czasopismach akademickich[1]. Rozmowa odbyła się w formie zdalnej w kwietniu 2023 roku poprzez platformę Zoom w języku angielskim. Tekst został przetłumaczony na język polski[2].

Zuzanna Kołodziejczak: Bardzo się cieszę, że zechciał Pan porozmawiać i odpowiedzieć na kilka pytań ode mnie i studentów Instytutu Judaistyki UJ. 27 marca 2023 roku odwiedził Pan Kraków i nasz Instytut. Czy to była Pana pierwsza wizyta w Polsce?

Ariel Roth: Tak, pierwsza.

---

[1] https://israelinstitute.org/team/ariel-roth/ [31.01.2024 r.].

[2] Autorką tłumaczenia jest Magdalena Wawoczny.

Z.K.: Jakie są Pana wrażenia z pobytu w Polsce? Czy spotkały się one z Pana oczekiwaniami?

A.R.: To bardzo dobre pytanie. Nie jestem pewien, jakie dokładnie były moje oczekiwania. Przyznam, że byłem pełen niepokoju w związku z podróżą do Polski, ze względu na złożoność historii Żydów w Polsce oraz to, jak zakończyła się obecność Żydów w Polsce. Bardzo miło spędziłem czas na Uniwersytecie Jagiellońskim, zarówno na Wydziale Nauk Społecznych, jak i w Instytucie Judaistyki. Najbardziej podobały mi się spotkania ze studentami, a Kraków jest fascynującym i pięknym miastem. Szkoda, że podczas mojego pobytu pogoda nie dopisała, ale przez to jestem zdeterminowany, aby odwiedzić Polskę ponowne przy, mam nadzieję, lepszej pogodzie. Ogólnie moje doświadczenia w Polsce są pozytywne. W szczególności byłem bardzo podekscytowany entuzjazmem, jakim studenci wykazywali się opowiadając o studiowaniu historii Żydów, nauce języka hebrajskiego i studiowaniu historii Izraela współczesnego.

Z.K.: Miał Pan okazję poznać większość studentów krakowskiej judaistyki, ale czy dla czytelników mógłby Pan powiedzieć kilka słów o sobie, a także o instytucji, którą Pan reprezentuje?

A.R.: Oczywiście, jestem dyrektorem wykonawczym Instytutu Izraelskiego w Waszyngtonie. Dorastałem w Stanach Zjednoczonych, ale po ukończeniu szkoły średniej przeprowadziłem się do Izraela, służyłem w wojsku i tam studiowałem na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Obroniłem doktorat z dziedziny nauk politycznych, a od 10 lat pełnię funkcję dyrektora Instytutu Izraelskiego, który współpracuje z uniwersytetami na całym świecie, pomagając im zwiększyć ich zdolność do poszerzania wiedzy o Izraelu, zapewniając fundusze, wizytacje ekspertów prowadzących kursy itp. Uniwersytet Jagielloński jest partnerem Instytutu Izraelskiego od pięciu lat i przez ten czas zbudowaliśmy wspaniałą relację z Pracownią Badań nad Współczesnym Izraelem w Instytucie Judaistyki oraz przedstawicielami Wydziału Nauk Politycznych UJ.

Z.K.: Pozostańmy przy temacie akademickim. Wielu naszych studentów korzysta z hojnego wsparcia Instytutu Izraelskiego. Studenci od lat odwiedzają Izrael wraz z wykładowcami. Ostatni taki wyjazd odbył się w zeszłym roku w listopadzie 2022 r. Z relacji uczestników wynika, że była to bardzo udana podróż. Mamy również wielu studentów zainteresowanych karierą naukową w dziedzinie badań nad Izraelem. Czy mógłby Pan opisać, w jaki sposób Instytut Izraelski może pomóc tym młodym badaczom?

A.R.: To zależy, o jakim typie kariery mowa. Jeśli chodzi o studentów, którzy chcą zostać profesorami i są zainteresowani studiami podyplomowymi, na początek chciałbym zaoferować, aby wszyscy studenci, którzy są zainteresowani pracą na stanowisku profesora, mogli się ze mną skontaktować, abyśmy mogli porozmawiać o tym, jakie uczelnie i kierunki wybrać, czy jest sens studiować na uniwersytecie w Izraelu i jak

zintegrować naukę w Izraelu w ramach studiów doktoranckich. Jeśli okaże się, że nie jestem odpowiednią osobą, chętnie skontaktuję studentów z osobami w instytucjach w Izraelu, Europie i Stanach Zjednoczonych, gdzie będą mogli porozmawiać o potencjalnych projektach badawczych. Byłby to główny sposób, w jaki Instytut mógłby strukturalnie pomóc studentom kontynuującym studia magisterskie w zakresie studiów izraelskich. A kiedy już zdobędą doktorat i zechcą ubiegać się u nas o stanowisko post-doktora, również byłbym bardzo z tego zadowolony.

Z.K.: Wspaniale to słyszeć. Może mógłby Pan przekazać słowa inspiracji dla studentów, którzy chcą kontynuować karierę akademicką? Programy studiów doktoranckich mogą wydawać się skomplikowane, a Pan wie, jak czasochłonne i wymagające jest to doświadczenie.

A.R.: Słowa inspiracji to bardzo trudne zadanie. Bycie profesorem to wspaniała misja. Można badać i myśleć o interesujących kwestiach. Można poznawać przeszłość, aby zrozumieć teraźniejszość i przewidywać przyszłość. Można poznać fascynujących ludzi. Jednak droga do zostania profesorem jest trudna. Studentom, którzy się nad tym zastanawiają, powiedziałbym, że naprawdę trzeba poznać siebie i zadać sobie pytanie, czy jestem osobą, która może spędzać wiele godzin samotnie w bibliotece lub w archiwum, szukać i odnajdywać dokumenty, które potwierdzają moje założenia, ale także czy potrafię radzić sobie z frustracją, gdy tak się nie dzieje? To bardzo samotna i złożona sprawa. Osoba, która jest najlepszym studentem na studiach licencjackich, niekoniecznie jest najlepszym studentem, który jest najlepszym absolwentem. Najlepsi absolwenci to ci, którzy mają cierpliwość i samodyscyplinę, ponieważ to nie jest tak, że klasa i profesor siedzi nad tobą przez cały czas i mówi: „przeczytaj to". Ale zazwyczaj profesorowie mają wspaniałe możliwości podróżowania, poznawania nowych ludzi i nowych kultur. Przyjechałem do Polski, prawda? I nie sądzę, żeby tak się stało, gdybym nie zajmował się tą konkretną pracą. To długa, ale wartościowa podróż.

Z.K.: Całkowicie się z tym zgadzam. Odchodząc od naukowej tematyki, na zakończenie chciałabym zadać pytanie dotyczące Izraela. Wspomniał Pan o mieszkaniu w Izraelu, służbie w izraelskiej armii oraz studiach. Jakie jest Pana ulubione miejsce w Izraelu? Jaka jest pierwsza rzecz, która przychodzi Panu na myśl?

A.R.: W moim przypadku to podchwytliwe pytanie, bo moja siostra, z którą jestem bardzo blisko, mieszka w Izraelu.

Z.K.: Obawiam się, że nie wszyscy możemy odwiedzić Pana siostrę w Izraelu.

A.R.: Prawdę mówiąc, bardzo lubię Tel Awiw. Myślę, że to niezwykle ekscytujące miasto. Ma wszystko – kulturę, teatr, dobre restauracje, ładne bulwary, po których można spacerować, niesamowitą plażę i promenadę. Myślę, że każdy, kto odwiedzi Tel Awiw, nie będzie zawiedziony. Ale jeśli mam być szczery, uważam, że nie można jechać do

Izraela i nie odwiedzić Jerozolimy. Nie sądzę, że wszyscy zakochują się w Jerozolimie w ten sam sposób, ale nie można nie mieć silnych uczuć w stosunku do Jerozolimy, niezależnie od wyznania i poziomu wiary, stojąc w miejscu o tak bogatej historii. Dla porównania, Uniwersytet Jagielloński to najstarsza polska uczelnia, jednak to nic w porównaniu z Jerozolimą – mającą ponad 3000 lat. To niesamowite stać w tym mieście i myśleć o różnych kulturach i religiach, które są z nim związane. Twierdzę, odwiedzając zarówno Jerozolimę, jak i Tel Awiw, czuje się Yin i Yang współczesnego społeczeństwa izraelskiego. Jerozolima jest tętniącym życiem, nowoczesnym ośrodkiem miejskim, ale też zupełnie innym niż Tel Awiw. W Jerozolimie spotkasz o wiele więcej religijnych ludzi. W Jerozolimie zobaczysz bardziej konserwatywną kulturę społeczną niż w Tel Awiwie. Jeśli pojedziesz do Jerozolimy, a potem do Tel Awiwu, czasami trudno uwierzyć, że jesteś w tym samym kraju. Chociaż, teraz gdy o tym myślę, prawdziwą odpowiedzią na pytanie jest to, że pierwszą rzeczą, którą należy zrobić, jest pójście na lody, gdy tylko tam dotrzesz. Izrael naprawdę ma dobre lody, są prawie tak dobre jak lody włoskie. Studenci z Polski są szczęściarzami, że mogą wyjechać do Izraela na długi weekend. Loty nie są szczególnie drogie. Kiedy dorastałem w Stanach Zjednoczonych, dotarcie do Izraela kosztowało tysiące dolarów i trwało 12 godzin. Dlatego uważam, że studenci pod tym względem mają szczęście.

Z.K.: Dziękuje bardzo za poświęcony czas! Bardzo miło było z Panem porozmawiać i mam nadzieję, że odwiedzi nas Pan ponownie w najbliższej przyszłości.

A.R: Dziękuję!

Relacja z wyjazdu badawczego studentów Instytutu Judaistyki UJ do Izraela w listopadzie 2022 roku

Wyjazd badawczy do Izraela, w którym udział wzięli studenci judaistyki wraz z opiekunkami dr Magdą Sarą Szwabowicz i mgr Karoliną Koprowską, odbył się w dniach od 4 do 10 listopada 2022 roku. Został sfinansowany z mini-grantu POB Heritage – Mobilność: kursy i wymiana, dotacji ID UJ Dziekana Wydziału Historycznego UJ, Pracownię Badań nad Współczesnym Izraelem im. Teodora Herzla i Ozjasza Thona oraz Fundację Alef dla Rozwoju Studiów Żydowskich. W ciągu niespełna sześciu dni pobytu na Bliskim Wschodzie odkryliśmy dzieje zarówno dawnego jak i współczesnego Izraela.

Naszą wyprawę rozpoczęliśmy od zwiedzania Jerozolimy, w tym m.in. starożytnych murów miasta, miejscowej YMCA (ang. Young Men's Christian Association), siedziby Knesetu i Izraelskiego Sądu Najwyższego. Różnorodności religijnej tego kraju doświadczaliśmy odwiedzając miejsca kultu wyznawców judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Jednocześnie mieliśmy okazję poczuć współczesne życie w Świętym Mieście, np. na kampusie Uniwersytetu Hebrajskiego, w Bibliotece Narodowej Izraela czy spacerując po dzielnicy Jemin Mosze. Z kolei w Tel Awiwie mogliśmy zobaczyć życie studenckie na kampusie TAU (ang. Tel Aviv University) oraz pospacerować po „Białym Mieście"[1].

Wyjazd ten obfitował także w spotkania i interesujące rozmowy. Na terenie Uniwersytetu w Tel Awiwie byliśmy gośćmi The Institute for the History of Polish Jewry and Israel-Poland Relations, gdzie dr Dror Segev opowiedział nam o działalności instytutu i możliwościach stypendialnych dla studentów judaistyki. Mieliśmy również przyjemność i zaszczyt spotkać się z panią Lili Haber, która opowiedziała nam o historii swojej rodziny oraz działalności Związku Krakowian w Izraelu. Na Placu

[1] Tel Awiw określa się „Białym Miastem", ze względu na znajdujący się tam zespół kilku tysięcy białych budynków, wzniesionych w architektonicznym stylu zwanym Bauhaus.

Habimy odbyliśmy także spotkanie z Karoliną Przewrocką-Aderet, dziennikarką i stałą współpracowniczką „Tygodnika Powszechnego". Rozmawialiśmy o jej ostatniej książce *Polanim. Z Polski do Izraela*, a także o współczesnej emigracji do Izraela i o „Kalejdoskopie", polskojęzycznym kwartalniku ukazującym się w Izraelu.

Podczas wyjazdu studenci i studentki lepiej poznali historię oraz kulturę Izraela. Różnorodność odwiedzanych miejsc sprawiła, że mimo różnych zainteresowań naukowych, każdy znalazł coś dla siebie. Wzbogacające były spotkania z wspomnianymi wyżej osobami, a także wizyty na kampusach czy w Bibliotece Narodowej. Każde odwiedzone miejsce i spotkanie zrodziło w studentach nowe pytania, refleksje i inspiracje, które z pewnością przyczynią się do rozwoju prowadzonych przez nich badań.

Agata Tchórz

Relacje studentów Instytutu Judaistyki UJ z pobytu na izraelskich uczelniach wyższych w ramach realizacji programów językowych ULPAN

Włodzimierz Jędrzejewski
student II roku studiów II stopnia w Instytucie Judaistyki UJ

W sierpniu 2023 roku miałem przyjemność studiować na Uniwersytecie w Hajfie w ramach letniego, intensywnego programu Ulpan. Stypendium zostało ufundowane przez Rothschild Foundation Hanadiv Europe. Więcej informacji na temat stypendium można znaleźć na oficjalnej stronie World Union of Jewish Studies.

Nowy nabór do otrzymania stypendium zazwyczaj przeprowadzany jest w marcu i trwa do kwietnia, więc należy obserwować stronę Fundacji. Stypendium jest dostępne dla studentów w każdym wieku (co akurat było bardzo istotne w moim przypadku), na różnych etapach rozwoju (BA, MA, PhD) i z różnym poziomem znajomości języka hebrajskiego (od zera do biegłej znajomości).

Program letniego Ulpanu oferowany jest na 4 uniwersytetach:

- Ben-Gurion University of the Negev
- The Hebrew University of Jerusalem
- Tel Aviv University International School
- The University of Haifa

Wybrałem Uniwersytet w Hajfie, gdyż podczas moich dotychczasowych podróży nie miałem okazji odwiedzić miejsc w północnym Izraelu. Pieniądze otrzymane ze stypendium pozwalają pokryć koszty nauki (3,5 tygodnia) oraz zakwaterowanie w domach studenckich na kampusie uniwersyteckim. Hajfa jest trzecim pod względem liczby ludności miastem Izraela (ok. 300 tys. mieszkańców). Charakteryzuje się współistnieniem i wzajemnym szacunkiem różnych grup religijnych i etnicznych: Żydów, chrześcijan, muzułmanów i Druzów. Uniwersytet w Hajfie został założony w 1972 roku. Jest to największy uniwersytet w północnym Izraelu. To bardzo nowoczesny ośrodek,

w którym znajduje się 6 wydziałów (54 katedry), 8 szkół, 72 ośrodki badawcze i instytuty oraz inne programy specjalne. Na uniwersytecie studiuje ok. 18 tys. studentów z różnych środowisk, grup etnicznych i krajów. Na terenie Uniwersytetu znajduje się muzeum historyczno-archeologiczne ufundowane przez Rubena i Edith Hecht oraz bardzo duża biblioteka.

Zajęcia ULPAN-u prowadzone są od 8:30 do 13:00 lub 14:00. Piątki i soboty są wolne ze względu na szabat. Po zajęciach językowych w klasach wymagana jest praca własna, w tym dużo tzw. prac domowych, test połówkowy, egzamin ustny z publiczną prezentacją na wybrany temat oraz egzamin końcowy.

Do zalet kursu należy zaliczyć:

1. Kurs jest naprawdę bardzo intensywny, należy poświęcić 100% czasu i energii na naukę, jeśli chce się w pełni z niego skorzystać.
2. Kurs prowadzony jest przez profesjonalną i doświadczoną kadrę.
3. Zakwaterowanie w akademikach znajduje się blisko uczelni.
4. Uniwersytet i kampus położne są na szczycie góry Karmel, co powoduje pewne utrudnienia w korzystaniu z rozrywek Hajfy (10 km do centrum miasta), ale ułatwia skupienie się na nauce.
5. Międzynarodowe środowisko, studenci z całego świata – podaję w kolejności przybliżonej liczby studentów na wszystkich poziomach kursu: Korea, Chiny, USA, Turcja, Niemcy, Włochy, Francja, Czechy, Bułgaria, Słowacja, Austria, Grecja, Brazylia, Portugalia, Holandia, Japonia, Kanada, Szwajcaria i Polska.
6. Cztery, zróżnicowane poziomem grupy.
7. W pierwszych dniach zajęć można przenieść się do wyższej lub niższej grupy. Grupy liczą średnio od 10 do 18 osób.
8. Uniwersytet oferuje udział w ciekawych, bezpłatnych wycieczkach.
9. Uniwersytet służy pomocą w ważnych i trudnych sytuacjach, oferowane jest ubezpieczenie i pomoc medyczna.

Wśród wad kursu wymieniłbym:

1. Kurs jest naprawdę bardzo intensywny, 100% czasu należy poświęcić na naukę i nie ma, że boli. Tolerowane są tylko 2 nieobecności na zajęciach.
2. Odległość od centrum miasta – można poczuć się odizolowanym, bo każda wyprawa do centrum jest niczym ekspedycja, którą należy starannie zaplanować i brać pod uwagę to, że publiczny transport praktycznie nie funkcjonuje od piątku od godz. 15 do sobotniego zmierzchu.
3. Na kampusie jest jeden minimarket, dość drogi i z niewielkim asortymentem, a najbliższy supermarket jest oddalony o około 7 minut jazdy autobusem w miejscowości Isfiya. Na terenie Uniwersytetu znajdują się stołówki i kawiarnie, gdzie oferowane są posiłki w przystępnych cenach.
4. Nie najlepsze warunki w pokojach akademickich.

Poza nauką hebrajskiego, Uniwersytet w Hajfie oferuje bezpłatnie kilka wycieczek umożliwiających poznanie miejsc na północy Izraela, dzięki którym można poznać

historię Izraela od czasów biblijnych do współczesnych. Ciekawe dla mnie było spojrzenie na rozwój miast w korelacji z poszczególnymi falami imigracji.

Udział w wycieczkach nie wiąże się z żadnymi dodatkowymi kosztami. Wycieczki, zarówno te bliskie, jak i te dalsze, całodniowe, organizowane są w piątki przy udziale profesjonalnych przewodników.

W czasie mojego pobytu Uniwersytet zorganizował następujące wycieczki:

1. Hajfa – Centrum Carmel, ogrody Bahai, Kolonia Niemiecka, dzielnica arabska, rozwój osadnictwa w korelacji z rozwojem ruchów syjonistycznych.
2. Cezarea – bardzo ważny port i jako miejsce na mapie Morza Śródziemnego w ogóle, założenie miasta przez Fenicjan, czasy panowania Cesarstwa Rzymskiego, wypraw krzyżowych, Bizancjum, Imperium Osmańskiego, Mandatu brytyjskiego aż do czasów współczesnych.
3. Zikhron Ya'akov – jedna z pierwszych „nowoczesnych" osad założona przez pionierów żydowskich z czasów pierwszej aliji. Zikhron Ya'akov został założony w grudniu 1882 roku przez 100 żydowskich pionierów z Rumunii, członków ruchu Chowewej Syjon. Przy pomocy barona Edmonda Jamesa de Rothschilda zakupili dwie niewielkie działki. Miasto położone na górze Karmel ze wspaniałymi widokami na równinę nadbrzeżną aż po Morze Śródziemne. Jego urocza główna ulica handlowa pełna jest kawiarni, które stoją obok zabytkowych budynków. Miasto słynie również z winnicy Karmel, jednej z najlepszych winnic w Izraelu.
4. Safed – miasto położone na wysokości 937 metrów (jest najwyżej położonym miastem w Galilei i w Izraelu). Safed jest uznawany jako czwarte święte miejsce judaizmu (obok Hebronu, Jerozolimy i Tyberiady).
5. Jaffa (Yafo) i Tel Awiw.

Dodatkowo, już w ramach indywidualnej wycieczki odwiedziłem Akkę, jedno ze starożytnych miast portowych, którego historia sięga epoki brązu. Ze względu na swoje strategiczne położenie umożliwiające szeroki dostęp do Palestyny z Europy i Afryki, przez setki lat było ważnym portem. Swój szczyt rozwoju osiągnęło na przełomie XII i XIII wieku jako stolica Królestwa Jerozolimskiego. Od XIX wieku jego rola malała na korzyść sąsiedniego miasta portowego Hajfy. Akka kojarzy się przede wszystkim z wyprawami krzyżowymi.

* * *

Agata Tchórz
studentka II roku studiów II stopnia w Instytucie Judaistyki UJ

Dzięki stypendium Światowej Unii Studiów Żydowskich mogłam wziąć udział w letniej edycji Ulpanu na Uniwersytecie w Tel Awiwie, który odbył się w sierpniu 2022 roku.

Po teście wstępnym zostałam przydzielona do poziomu dalet. Na początku nie byłam przekonana, czy jest to poziom odpowiedni do moich umiejętności, ale już

w pierwszym tygodniu zajęć nauczycielki rozwiały moje wątpliwości. Dbały one o indywidualne potrzeby każdego ucznia i reagowały na nasze prośby (np. takie jak skupienie się na ćwiczeniu komunikacji ustnej).

Jednak najbardziej wzbogacające podczas miesięcznego pobytu w Tel Awiwie były codzienne spotkania z kulturami, historią i mieszkańcami Izraela. Dodatkowo, codzienne rozmowy w sklepie, restauracji czy po prostu na ulicy pozwoliły mi poczuć się swobodnie mówiąc po hebrajsku.

Oprócz codziennego, samodzielnego zwiedzania Tel Awiwu, Hajfy czy Parku Narodowego Apollonia, miałam możliwość skorzystać z wycieczki do Jerozolimy zorganizowanej przez Uniwersytet TAU. Było to ciekawe doświadczenie i choć wycieczka (ze względu na szabat) była krótka to intensywna, głównie dzięki przewodniczce, która opowiadała historię swojego miasta niezwykle interesująco.

Mój pobyt na letniej edycji Ulpanu w 2022 roku był niesamowitym doświadczeniem, podczas którego nauczyłam się wiele nie tylko o języku hebrajskim, ale także o kulturze Izraela i jego mieszkańców. Z pewnością przyda mi się to podczas mojej pracy naukowej, ale będzie także miłym wspomnieniem intensywnego i inspirującego miesiąca w Izraelu.

* * *

Magdalena Wawoczny
studentka II roku studiów II stopnia w Instytucie Judaistyki UJ

Po ukończeniu studiów licencjackich na kierunku Judaistyka w 2022 roku postanowiłam zaaplikować o stypendium World Union of Jewish Studies na intensywny kurs języka hebrajskiego, by sprawdzić umiejętności komunikacyjne nabyte przez trzy lata. Studia rozpoczęłam w 2019 roku, ale ze względu na wybuch pandemii Covid-19 i związanych z nią obostrzeń, nie mogłam odwiedzić Izraela wcześniej. Był to mój pierwszy raz, ale nie ostatni.

Zdecydowałam się na miesięczny kurs oferowany przez Uniwersytet w Tel Awiwie, gdyż właśnie to miasto chciałam zobaczyć najbardziej. Przed wyjazdem należało wykonać test, który miał na celu przydzielenie do odpowiedniej grupy językowej, którą w razie potrzeby można było zmienić na miejscu. Pomimo wątpliwości, zdecydowałam się zostać w grupie o poziomie dalet.

Zajęcia były bardzo ciekawe, zawierały zarówno ćwiczenia pisemne, dyskusje w grupach, czy rozmowy na różne, ważne tematy. Testy i zadania domowe były nieodłącznym elementem kursu. Po jego ukończeniu każdy z uczestników otrzymuje certyfikat, który poświadcza komunikatywność językową, jak i stanowi atrakcyjny element CV.

Oprócz nauki język hebrajskiego, podczas pobytu na Ulpanie można poczuć się jak student mieszkający w Izraelu. Oprócz zwiedzania, każdy uczestnik niejako wyrabia sobie codzienną rutynę. Przyjęło się, że w Polsce po zajęciach studenci spotykają

się na mieście w lokalach, za to w Izraelu po zajęciach grupy kursantów spotykały się na Tel Baruch, aby poplażować.

W czasie pobytu Uniwersytet zorganizował półdniową wycieczkę do Jerozolimy. Oprócz tego, odwiedziłam pobliskie miejscowości Tel Awiwu na własną rękę, jak również sam Tel Awiw. Podczas pobytu zdecydowałam się na zwiedzanie miasta szlakiem miejsc związanych z działalnością Polonii.

DAWID GAWLIK
Uniwersytet Jagielloński

Recenzja

Aleksandra Jakubczak, *Polacy, Żydzi i mit handlu kobietami*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2020, ss. 244, [4], il.

Moją uwagę na książkę Aleksandry Jakubczak zwrócił tytuł, który zapowiadał krytyczną analizę zjawiska handlu kobietami na ziemiach polskich. Praca okazała się niezwykle interesująca, ponieważ porusza znacznie więcej tematów, niż sugeruje tytuł. Autorka bada kwestię prostytucji w XIX i na początku XX wieku z kilku perspektyw. Do badań użyto nowoczesnej metodologii, która krytycznie odnosi się do źródeł rzucając nowe światło na funkcje prasy i używanego przez nią języka. Ponadto w trakcie czytania omawianej pracy czytelnik zapoznaje się z tłem historycznym omawianej problematyki.

Polacy, Żydzi i mit handlu kobietami to publikacja naukowa wydana w 2020 roku w Wydawnictwach Uniwersytetu Warszawskiego. Aleksandra Jakubczak jest absolwentką kierunków historia i hebraistyka na Uniwersytecie Warszawskim. Interesuje się historią społeczną i ekonomiczną Żydów wschodnioeuropejskich na przełomie XIX i XX wieku, migracjami, historią transnarodową, gender studies oraz studiami nad seksualnością. Obecnie jest doktorantką na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku[1].

Książka podzielona jest na wstęp, siedem rozdziałów i podrozdziały, bibliografię, wykaz skrótów, indeks osób, indeks rzeczowy, wykaz ilustracji oraz streszczenie w języku angielskim. Wewnątrz znajdują się również tabele z danymi liczbowymi towarzystw ochrony kobiet. Jej recenzje wydawnicze napisały Agnieszka Jagodzińska z Katedry Judaistyki we Wrocławiu, Marta Sikorska-Kowalska z Katedry Historii Polski XIX wieku na Uniwersytecie Łódzkim i Keely Stauter-Halsted z Uniwersytetu Illinois w Chicago.

[1] https://history.columbia.edu/person/jakubczak-aleksandra/, [23.11.2023].

Wstęp autorka rozpoczyna od przytoczenia fragmentów książek Józefa Macki z lat 1927 i 1938 na temat „nierządu" i handlu „żywym towarem", w których autor twierdzi, że władze carskie zachęcały do tworzenia domów publicznych, ponadto „[wszyscy trzej] zaborcy kazali sobie dostarczyć kobiety polskie dla celów rozpusty, a wykonawcy tych zleceń robili to, by zapewnić sobie wpływy u rządzących". W podobnym tonie wypowiadali się wspomniani dalej inni autorzy – Halina Siemieńska i Wacław Zaleski. Ich wypowiedzi potwierdzają jakoby powszechne przekonanie o rzekomym zepsuciu moralnym społeczeństwa w okresie po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, jakie mieli po sobie pozostawić zaborcy. Istotne jest też to, że takich publikacji pojawiło się więcej po zamachu majowym i ogłoszeniu sanacji moralnej życia publicznego, co miało służyć legitymizacji nowej władzy.

We wstępie prezentowany jest stan badań na temat handlu „żywym towarem" oraz trudności, jakie napotykają badacze tego zjawiska. Z jednej strony istnieje wiele relacji prasowych i publikacji z omawianej epoki, które mają potwierdzać istnienie tego procederu, z drugiej – znikoma ilość osób skazanych za handel „żywym towarem". Z powodu tego rozdźwięku autorka analizuje przekonanie o handlu kobietami na wielką skalę jako mit oraz skutek paniki moralnej, której ulegała prasa i część społeczeństwa. W wyniku alarmujących doniesień prasy o porwaniach, oszukiwaniu i przymuszaniu kobiet do pracy w domach publicznych powstały towarzystwa, mające uchronić kobiety przed popadnięciem w prostytucję. Z czasem powstało też międzynarodowe i lokalne prawo mające zapobiegać przymusowej prostytucji. Mit i panika moralna wywołały konkretne skutki w postaci powstania nowych ruchów społecznych i zmian natury prawnej.

W dalszej części wstępu opisano bogatą bazę źródłową książki, na którą złożyły się dokumenty władz zaborczych oraz liczne źródła prasowe w językach polskim, jidysz i hebrajskim, a także publikacje organizacji zwalczających handel kobietami. Dalej przedstawiony został układ pracy i streszczenie rozdziałów książki, jak również kilka uwag na temat terminologii, transkrypcji z innych alfabetów i dat.

W rozdziale pierwszym podane są definicje handlu kobietami funkcjonujące w XIX wieku. Jedna z nich opierała się na przekonaniu, że zatrudnienie w domu publicznym przy udziale osób trzecich jest równoznaczne z byciem ofiarą handlu „żywym towarem". Autorka rozumie jednak wspomniany handel jako rekrutację kobiet do domów publicznych przemocą lub podstępem i z tego punktu widzenia analizuje tytułową kwestię. Następnie można się dowiedzieć o zasadach reglamentacji prostytucji, której pionierką była Francja. Polegała ona na utworzeniu policji obyczajowej i nadzoru medycznego nad prostytutkami. Każda pracownica seksualna chcąca legalnie wykonywać swój zawód musiała zarejestrować się na policji. Do końca XIX wieku reglamentację wprowadzono w Prusach, Austro-Węgrzech i w Rosji. Zgodnie z nią policja udzielała licencji na prowadzenie domów publicznych, a zespoły medyczne miały kontrolować kobiety pod kątem chorób wenerycznych. Był to wynik plagi tych chorób w miastach, szczególnie wśród żołnierzy. Wprowadzono książeczki medyczne

dla pracownic seksualnych, które zastąpiły prostytutkom dokumenty identyfikacyjne. Przepisy państwowe definiowały też zasady porzucenia zawodu prostytutki. Uliczna prostytucja na własny rachunek stała się nielegalna.

W recenzowanej pracy opisano społeczny aspekt reglamentacji, która wiązała się z upokarzaniem kobiet. Porzucić zawód było trudno, obowiązkowe kontrole medyczne były zawstydzające, paszporty kobiet zatrzymywano na policji, a identyfikacji służyły książeczki zdrowia. Zdarzało się, że adnotację o zawodzie prostytutki wpisywano na listach mieszkańców danego budynku. Skutkiem tego wiele kobiet nie rejestrowało się i obok prostytucji reglamentowanej rozwijała się ta nielegalna.

W rozdziale pierwszym zanalizowane zostały społeczne wyobrażenia na temat skali handlu kobietami oraz jego zasięgu geograficznego. Aleksandra Jakubczak przytoczyła w nim m.in. niepewne dane podawane przez prasę codzienną, które były zawyżane i nie znajdowały potwierdzenia w rzeczywistości. Nie neguje, że ów handel istniał, a niektóre kobiety były oszukiwane i zmuszane do pracy w domach publicznych. Zaznacza jednak, że w wielu artykułach zatrudnianie kobiet w domach publicznych było utożsamiane z przymusem, a tak na prawdę nie zawsze było jego skutkiem. W kolejnych rozdziałach przytoczone są dowody na to, że wiele prostytutek świadomie udawało się do pracy za granicą, ponadto niektóre z nich po uwolnieniu przez towarzystwa ochrony kobiet kontynuowały pracę jako prostytutki.

W rozdziale drugim została przedstawiona teoria paniki moralnej, która według przytoczonej w tekście definicji jest „nieproporcjonalnym dużym niepokojem społecznym, wywołanym przeświadczeniem o istnieniu zagrożenia dla fundamentalnych wartości danego społeczeństwa". Wyolbrzymiony obraz „zagrożenia" odzwierciedla inne niepokoje, które wynikają z głębokich przemian społecznych. W drugiej połowie XIX wieku na ziemiach polskich były to m.in. szybka industrializacja, migracje ze wsi do miast, emigracja za granicę, zmiana struktury społecznej czy zawodowe usamodzielnianie się kobiet, które w dużej części znajdowały zatrudnienie w fabrykach. Dalej zostały opisane fale paniki moralnej w Europie Zachodniej i na ziemiach polskich. W osobnym podrozdziale autorka przedstawiła kwestię związku występującej w społeczeństwie paniki moralnej z antysemityzmem, ponieważ polscy komentatorzy prasowi często wspominali o udziale Żydów w handlu kobietami oraz rzekomo wysokim odsetku Żydówek wśród prostytutek. Według danych z dużych miast, jak Warszawa czy Łódź odsetek ten rzadko jednak przekraczał udział procentowy Żydów wśród mieszkańców danego miasta. Antysemicka „Rola" przedstawiała handel żywym towarem jako prowadzony jedynie przez Żydów. Inni twierdzili, że niemoralne zachowania są cechą społeczności żydowskiej, a Augustyn Wróblewski, lider polskiego ruchu neoabolicjonistycznego[2] stwierdził, że „Mojżesz zabraniał żydówkom oddawać się prostytucji, ale zezwolił żydom handlować obcemi

[2] Ruch przeciwników prostytucji.

dziewczętami"[3]. Przytoczono tu również inne przykłady demoralizującego wpływu Żydów na społeczeństwo, a więc mit Żyda-karczmarza celowo wpędzającego chłopów w alkoholizm oraz ciekawą teorię niemieckiego badacza Edwarda Bristowa, który dowodził, że pomówienia Żydów o handel chrześcijańskimi kobietami stanowiły useksualnioną wersję oskarżeń o mord rytualny na niewinnych chrześcijanach.

Panika moralna nie dotyczyła jedynie Polaków, ale także Żydów, którzy na łamach prasy żydowskiej czytali o wszechobecnym handlu kobietami. O znacznym udziale Żydów w tym procederze utwierdzała czytelników powtarzalność żydowskich nazwisk w doniesieniach o aresztowaniach handlarzy kobietami. Ponadto tematykę prostytucji i handlu kobietami podejmowali sławni żydowscy pisarze, w tym m.in. Mendele Mojcher Sforim, Szolem Alejchem i Szmuel Josef Agnon. Dlatego zapewne intelektualiści żydowscy i rabini zaczęli wreszcie debatować o stanie moralnym żydowskiego społeczeństwa w Europie Wschodniej. Obawiano się także i słusznie wzmocnienia nastrojów antysemickich.

Analiza struktury etnicznej jak również wyjaśnienie wysokiego odsetka Żydówek wśród prostytutek zostały przedstawione w rozdziale trzecim omawianej pracy. Można tam również przeczytać o współpracy chłopów i żydowskich przemytników. W zaborze rosyjskim paszporty były drogie, dlatego przemyt przez granicę stał się zajęciem popularnym i dochodowym. Przemytnicy zajmowali się nielegalnym przeprowadzaniem emigrantów przez granice zaborów, jednak często byli też uważani za handlarzy kobietami.

Rozdział czwarty opisuje sposób, w jaki panika moralna wpłynęła na prawodawstwo międzynarodowe. Organizowane przez neoabolicjonistów konferencje poskutkowały stopniowym wprowadzeniem prawa mającego powstrzymać handel kobietami. Mimo to w zaborach, zwłaszcza rosyjskim, opinia publiczna była zaniepokojona brakiem głębszego zaangażowania władz w zapobieganiu temu procederowi. Podobne zarzuty kierowano wobec władz austro-węgierskich. W rozdziale tym autorka przedstawiła historię międzynarodowego ruchu zwalczania handlu kobietami i przytoczyła przepisy, które w związku z tym wprowadzano w poszczególnych zaborach. Ponownie pojawiła się tu uwaga o tym, że za handel „żywym towarem" uważano każdą formę prostytucji, gdzie między klientem a prostytutką pojawiał się pośrednik. Dlatego historyk analizujący ten proceder powinien być wyczulony na ówczesną terminologię i pamiętać, że nie zawsze to, co w ówczesnej prasie i różnych publikacjach opisywano jako handel „żywym towarem", było nim w rzeczywistości. Pod tym określeniem mogła się bowiem kryć relacja, w której kobieta nie była przymuszana do zawodu prostytutki i wykonywała go z własnej woli. W rozdziale zaznaczono, że władze zaborcze nie ignorowały problemu handlu kobietami i prowadziły szczegółowe śledztwa (przeanalizowany został zwłaszcza przypadek zaboru rosyjskiego). Jako przykład podano

[3] A. Wróblewski, *O prostytucji i handlu kobietami*, [w:] red. R. Antonów, *Drogi hańby. Piśmiennictwo polskie przełomu XIX i XX wieku*, Wrocław 2013, s. 107.

donos złożony na teatr żydowski przez inny konkurencyjny teatr, również żydowski. W inkryminowanej instytucji miał się odbywać handel kobietami. W powszechnej opinii teatry współpracowały z agentami domów publicznych i pomagały w werbunku prostytutek. Inne podejrzane miejsca to szynki, gospody, kawiarnie i tancbudy.

W następnym rozdziale pokazano zorganizowaną walkę z handlem kobietami na ziemiach polskich. Instytucje walczące z prostytucją istniały już w połowie XIX wieku i początkowo miały charakter religijny. Posiadały przytułki, do których kierowano byłe prostytutki. Poprzez modlitwę i uczciwą pracą „upadłe" kobiety miały stać się pełnoprawnymi członkiniami społeczeństwa. Inne instytucje organizowały tzw. sale zarobkowe, w których kobiety uczyły się koronkarstwa, szycia, gotowania, czytania i pisania. Kobietom tym organizowano także wieczory rozrywkowe, by uchronić je przed demoralizującym wpływem kawiarni, tancbud i restauracji. Podobną działalnością zajmowały się także żydowskie i mieszane (chrześcijańsko-żydowskie) towarzystwa ochrony kobiet w różnych zaborach. Początkowo brakowało współpracy między żydowskimi i chrześcijańskimi placówkami tego typu, zdarzyło się nawet, że z jednego z nich wykluczono Żydów.

W rozdziale szóstym przedstawiono skutki paniki moralnej w postaci przemocy, jaka wybuchła w 1905 roku i do dzisiaj znana jest jako „pogrom alfonsów". W kilku miastach na terenach polskich demolowano domy publiczne, bito stręczycieli, a także same prostytutki. W Warszawie zamieszki trwały kilka dni. Prasa często przychylnie komentowała zajścia, tłumacząc je biernością władz wobec problemu prostytucji i handlu kobietami. Również tutaj autorka pokazała skutki i kilka aspektów tych wypadków. Dla części opinii publicznej przewaga Żydów wśród uczestników powyższych wydarzeń mogła być potwierdzeniem, że prostytucja to problem żydowski, z kolei dla Warszawskiego Żydowskiego Towarzystwa Ochrony Kobiet było okazją do spopularyzowania jego programu, a dla ruchu robotniczego było dowodem na zaangażowanie robotników w rozwiązanie palących problemów społecznych.

W końcowej części książki powrócono do analizy procederu handlu kobietami jako mitu. Przedstawiono proces jego powstawania i stopniowego obalania. Bardzo ciekawe jest zwrócenie uwagi na wykorzystanie tego mitu jako narzędzia kontroli kobiet. Na podstawie przykładów widać wyraźnie, że były one przedstawiane jako niedoświadczone i niesamodzielne istoty wymagające opieki i ochrony przed niebezpieczeństwami czyhającymi w mieście. Mit powstawał w czasie, kiedy zmieniała się obyczajowość kobiet, które wyrwały się z ciasnych norm społecznych, masowo migrowały do miast, a to z kolei postrzegano jako zagrożenie dla społeczeństwa[4]. Narracja o „naiwnych, nieznających życia istotach" to nie tylko próba utrwalania

[4] Społeczny aspekt zawodowej sytuacji kobiet i prostytutek omówiono szerzej w innych monografiach, m.in. w książce Alicji Urbanik-Kopeć, *Chodzić i uśmiechać się wolno każdemu. Praca seksualna w XIX wieku na ziemiach polskich*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2021.

patriarchalnych ról kobiet, które powinny pozostać zależne od mężczyzny. To także próba kontroli jednej klasy społecznej nad drugą, ponieważ zarówno kobiety, jak i mężczyźni z towarzystw walczących z handlem „żywym towarem", pouczali migrantki z obszarów wiejskich i małych miejscowości o moralności i zasadach życia w dużym mieście.

Omawiana książki jest na gruncie polskim nowatorska, ponieważ wykorzystano w niej adekwatne teorie z dziedziny antropologii i socjologii, jak teoria mitu, paniki moralnej, gender czy analiza języka jako narzędzia kontroli społecznej. Od samego jej początku wiadomo, że nie mamy do czynienia z tradycyjną analizą chronologiczną, ponieważ praca jest podzielona na rozdziały tematyczne. Przywołanie trzech publikacji z okresu dwudziestolecia międzywojennego sugeruje, że w czasach II RP można było z łatwością odwoływać się do moralnych ocen prostytucji i wykorzystywać je w sprawowaniu władzy. Jak do tego doszło, można się przekonać w czasie lektury. Taki zabieg wzbudza u czytelnika ciekawość.

Niewątpliwie celem autorki było nowe podejście naukowe do mitu handlu kobietami. Badania te w obecnej formie utrwalają przekonanie o ogromnej skali tego procederu i interesie władz rosyjskich (ale też pozostałych zaborców) w utrzymywaniu go na ziemiach polskich. Jak pisze badaczka, w polskich publikacjach dominuje bezkrytyczna analiza źródeł z czasów zaborów i okresu międzywojennego, a brakuje wykorzystania metod zachodnich socjologów i historyków, w tym np. teorii mitu.

Aleksandra Jakubczak przedstawia handel kobietami na ogromną skalę jako mit powstały w konkretnych warunkach społecznych. Co ważne i zgodne z założeniem wielowymiarowego spojrzenia na te kwestie, poruszono wiele aspektów mitu – przekonanie o ogromnej skali handlu kobietami, znacznym udziale Żydów w tym procederze, niemoralności i skłonności Żydów do handlu chrześcijańskimi kobietami, braku odpowiedniej reakcji władz zaborczych wobec „wszechobecnego" zjawiska. Opisano także stosunek opinii publicznej do prostytutek jako kobiet upadłych, niemoralnych, wymagających opieki i sprowadzenia na tzw. dobrą drogę. Uważam, że w kontekście walki z prostytucją bardzo istotne jest poruszenie kwestii kontroli społecznej kobiet – patriarchalnej i klasowej.

W pracy wspomniano także o medykalizacji języka, zgodnie z którą prostytucję opisywano jako chorobę nurtującą organizm społeczny czy gangrenę moralną. Moim zdaniem tej kwestii powinno się poświęcić więcej miejsca, jako że używanie terminów medycznych podsycało panikę moralną i utrwalało mit o silnym wpływie prostytucji na stan moralny narodu. Słownictwo medyczne jest używane do dzisiaj, najczęściej w krytyce jakiegoś zjawiska, które z medycyną nie ma nic wspólnego. Stosowanie takie zabiegu może mieć duży wpływ na odbiorcę. Jest to jednak temat na osobną publikację.

Poruszane kwestie dostarczają inspiracji do dalszych badań nad dziejami prostytucji i handlu kobietami, zwłaszcza w kontekście powstawania wyobrażeń społecznych i uprzedzeń. Jak widać, wyobrażenia te mogą mieć konkretne skutki, jak „pogrom alfonsów" w 1905 roku czy umacnianie stereotypów. Autorka pokazuje, że losy kobiet

były różne i niejednoznaczne, jednak w prasie i różnych publikacjach przedstawiano prostytutki przebywające w domach publicznych jednoznacznie jako ofiary, które padły łupem sutenerów i potrzebują pomocy. Bardzo cenne jest to, że badaczka analizuje zjawisko prostytucji bez uprzedzeń i nie ma odmawia kobietom sprawczości. Ponadto bogata bibliografia i liczne przypisy odsyłają do już istniejącej literatury, która szerzej omawia niektóre kwestie.

Zaletą książki, oprócz przytaczania kontekstu społecznego, jest częste podawanie przykładów opisywanych zjawisk. W trakcie lektury mamy okazję zastanowić się, na ile stosunek społeczeństwa do prostytucji jest aktualny czy podobne są narzędzia patriarchalnej kontroli i jakie są jej mechanizmy oraz na ile aktualny jest język opisu zjawiska uznanego za zagrażającego społeczeństwu. Opisana praca jest przykładem, w jaki sposób można badać stosunek społeczny do danego zjawiska, a także jak może zostać on wykorzystany w sprawowaniu władzy.

Biogramy autorów

KONRAD MRÓZ – student II roku studiów II stopnia w Instytucie Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Interesuje się historią świata starożytnego, szczególnie Bliskiego Wschodu oraz językami starożytnymi. Pracę licencjacką pisał na temat wpływów architektury hellenistycznej i rzymskiej na budownictwo w Judei w okresie panowania Heroda Wielkiego.

JAKUB GALAS – student I roku studiów magisterskich na warszawskiej hebraistyce. Praca licencjacka, obroniona w Instytucie Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, miała na celu ukazanie literackich obrazów Jerozolimy w hebrajskojęzycznych tekstach piosenek izraelskich artystów i artystek. Celem pracy było uwzględnienie historycznego kontekstu analizowanych tekstów. Zależności pomiędzy historią a literaturą, wraz ze współczesnym językiem hebrajskim, można wymienić jako główne zainteresowania badawcze autora.

AGATA TCHÓRZ – Studentka II roku studiów II stopnia w Instytucie Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obroniła pracę licencjacką pt. „Chayalot bodedot – sytuacja „samotnych żołnierek" w Siłach Obronnych Izraela" w Instytucie Judaistyki UJ. Pracę magisterską poświęciła sytuacji osób LGBT w Siłach Obronnych Izraela. W 2022 r. otrzymała stypendium Światowego Związku Studiów Żydowskich i uczestniczyła w intensywnym kursie językowym języka hebrajskiego na Uniwersytecie w Tel Awiwie.

MILENA GAJEWSKA – studentka II roku studiów II stopnia w Instytucie Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Uczestniczka międzynarodowych warsztatów dla młodych naukowców „Żydowskie dziedzictwo kulturowe w zachodniej Polsce. Dokumentacja cmentarzy żydowskich" oraz pomocniczka w organizacji międzynarodowych warsztatów „In Search of Ancient Gaugamela". Interesuje się religiami, a w szczególności judaizmem, starożytną religią żydowską oraz mitologią kananejską, historycznymi dziejami starożytnego Izraela, językiem hebrajskim współczesnym oraz biblijnym, biblistyką, angelologią, archeologią oraz psychologią i psychiatrią. Napisała pracę licencjacką zatytułowaną „Kult bogini matki i Aszery w kontekście starożytnej religii Izraela".

MAGDALENA WAWOCZNY – doktorantka na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie i studentka II roku studiów II stopnia w Instytucie Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Obecnie pełni rolę redaktorki naczelnej Studenckiego Czasopisma Naukowego Judaista. Pracę magisterską poświęciła tematyce likwidacji cmentarza żydowskiego i synagogi w Raciborzu w czasach PRL-u.

ZUZANNA KOŁODZIEJCZAK – studentka II roku studiów II stopnia w Instytucie Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, przewodnicząca Koła Naukowego Studentów Instytutu Judaistyki z roku akademickim 2023/2024. Przygotowuje pracę magisterską na temat polskiej literatury antysemickiej w międzywojniu.

WŁODZIMIERZ JĘDRZEJEWSKI – jest absolwentem informatyki (AGH) i podyplomowych studiów enologicznych (UJ). Obecnie jest studentem judaistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Zawodowo zajmuje się m.in. pracą nad rozwojem badań dotyczących leków wieku starczego. Jest współautorem zdjęć zaprezentowanych na wystawie fotograficznej „Nielekkomyślnie" przygotowanej przez studentki i studentów Instytutu Judaistyki UJ wraz z Żydowskim Muzeum Galicja. Prywatnie, jego zainteresowania skupiają się wokół podróży, literatury, języków, kultury, sztuki i tradycji żydowskich. Swój wolny czas spędza podróżując i dokumentując życie żydowskie za pomocą fotografii.

DAWID GAWLIK – Absolwent kulturoznawstwa (ze specjalnością porównawcze studia cywilizacji) i arabistyki, studiował również bohemistykę i filologię francuską. Nauczyciel języka francuskiego, obecnie student I roku studiów II stopnia w Instytucie Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

„Judaista" jest interdyscyplinarnym czasopismem, na łamach którego ukazują się teksty obejmujące szeroko rozumianą tematykę studiów żydowskich. Ideą czasopisma jest popularyzacja młodych badaczy judaizmu, zarówno studentów, jak i doktorantów. Periodyk stanowi platformę wymiany wyników badań naukowych, recenzji, tłumaczeń oraz sprawozdań z działalności Koła Naukowego Studentów Instytutu Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Student każdego kierunku i uczelni uprawniony jest do publikowania artykułów na łamach czasopisma pod warunkiem otrzymania pozytywnej recenzji naukowej oraz spełnienia wymogów redakcyjnych.

KOŁO NAUKOWE
STUDENTÓW



INSTYTUTU JUDAISTYKI UJ