

CZĘŚĆ PIERWSZA

POLSKA JAKO MIEJSCE. REMEDIACJE FIZYCZNEJ PRZESTRZENI POLSKI W IZRAELSKIEJ PAMIĘCI ZBIOROWEJ

W tej części rozdziału przyjrę się wędrującym schematom pamiętania Polski jako fizycznego miejsca od początku kształtowania się społeczeństwa izraelskiego aż do pojawienia się turystyki typu „leisure” do Polski. Edward Relph podkreśla istotną rolę, jaką odgrywa miejsce w doświadczeniu ludzkim: „Bycie człowiekiem oznacza życie w świecie, wypełnionym znaczącymi miejscami. Być człowiekiem to mieć swoje miejsce i je znać” (1976, s. 1). Za Relphem przyjmę fenomenologiczną definicję „przestrzeni” i „miejsca”, która kładzie nacisk na unikatowość ludzkiego doświadczenia świata, gdzie kluczową rolę odgrywają znaczenia nadawane intencjonalnie przez ludzi każdemu aspektowi egzystencji (1976, s. 7). Dla Relpha przestrzeń jest subiektywnie odczuwaną i doświadczaną przez człowieka jednostką geometryczną, wypełnioną treścią, której nadajemy intencjonalne znaczenia (Relph 1976, s. 8–10). W ludzkim doświadczeniu otaczająca nas przestrzeń wypełniona jest miejscami, określanymi przez badacza jako „centra specjalnego znaczenia”. Są to punkty, w których przebywamy i którym nadajemy treść, wiążemy z nimi nasze intencje i cele, o których pamiętamy i którym wyznaczamy – jako jednostki i społeczeństwa – subiektywnie odczuwalne granice (Relph 1976, s. 10–11). Badacz podkreśla równocześnie, że granice te są do pewnego stopnia płynne, a obszary poszczególnych miejsc mogą się przenikać i zazębiać (Relph 1976, s. 22). Na kluczowość kategorii miejsca dla wspomnień zwraca uwagę wielu badaczy (por. np. Mowla 2004; Schama 1995; Othman, Nishimura, Kubota 2013). Przykładowo, odwołując się do obserwacji Edwarda Caseya, Igor Knez stwierdza, że wspomnienia wydarzeń lub osób niezwykle rzadko są pamiętane bez równoczesnego powiązania ich z konkretnym miejscem (2014, s. 184). Knez zauważa ponadto, że dwoma kluczowymi kategoriami, porządkującymi wspomnienia, są czas i miejsce. Posługując się terminem „chronotop”, używanym przez Michaiła Bachtina między innymi na określenie ludzkiego doświadczenia

egzystencji w czasoprzestrzeni, można przyjąć, że poznawanie miejsca w życiu człowieka jest zawsze powiązane z egzystencją w czasie, zakładającą nieustanny ruch w doświadczanej przestrzeni (por. np. Holquist 2009, 2010; Bemong i in. 2010; Ulicka 2008). Badacze tacy jak Michael Holquist, Nele Bemong, Pieter Borghart czy Danuta Ulicka zwracają uwagę na wieloznaczność terminu „chronotop”, stosowanego w różnych znaczeniach zarówno w samych pismach Bachtina, jak i przez posługujących się nim badaczy. Za Holquistem przyjmę klasyfikację, która dzieli rozwój rozumienia pojęcia „chronotopu” u Bachtina na trzy podstawowe okresy. Holquist wskazuje, że we wczesnej twórczości Bachtin formułuje pojęcie chronotopu jako powszechnego ludzkiego doświadczenia, rozwijając ją, w późniejszym okresie, do koncepcji czyniącej z niego podstawowy aspekt funkcjonowania jednostki. Na kolejnym etapie Bachtin eksploruje doświadczenie językowe jako realizujące chronotypiczność ludzkiej egzystencji. Według Holquista Bachtin wskazywał między innymi, że egzystencjalne doświadczenie człowieka nie polega na statycznym zajmowaniu pozycji w określonym miejscu, ale staje się nieustającym zadaniem, polegającym na tworzeniu relacji między sobą a światem. Przez poruszanie się w rzeczywistości czasoprzestrzennej nadajemy sens naszej egzystencji, niejako porządkując elementy doświadczanej przez nas rzeczywistości. Z tego powodu chronotop w ujęciu Bachtina może być rozumiany jako podstawowy aspekt doświadczenia człowieka, bez którego nie jest możliwe poznawanie świata (Holquist 2010, s. 20–33). Ta niemożność wyjścia poza chronotypiczność egzystencji sprawia, że pamięć Polski jako fizycznego miejsca będzie ściśle powiązana z poruszaniem się w wybranych elementach jej rzeczywistości, których wybór będzie określał rodzaje relacji, jakie podróźni będą nawiązywać z poznawaną rzeczywistością, a także – jakie jej elementy pozostaną poza zasięgiem ich poznania.

Jak podkreśla Relph, różne grupy kulturowe mogą nadawać odmienne znaczenie tym samym miejscom. Każde miejsce może też pełnić różne funkcje dla różnych zbiorowości (Relph 1976, s. 22). Należy się więc spodziewać, że izraelska pamięć zbiorowa przechowała charakterystyczne dla siebie, odmienne od chociażby polskiej, wspomnienia przestrzeni Polski. W tym miejscu zwrócę uwagę na znaczenia nadawane w izraelskiej pamięci zbiorowej Polsce, rozumianej jako fizyczne miejsce, oraz poszczególnym „centrom specjalnego znaczenia” znajdującym się na jej terytorium. Za Relphem przyjmuję, że granice miejsc nigdy nie są wyznaczone raz na zawsze, a nadawane im znaczenia i intencje mogą się zmieniać (1976, s. 28). Opierając się na tym założeniu, zwrócę uwagę na zmiany w percepcji fizycznej przestrzeni Polski od początków kształtowania się społeczeństwa izraelskiego do czasów współczesnych.

Chronotyp Polski można podzielić na trzy zasadnicze okresy: etap zapomnienia jednej z wielu przestrzeni diaspory, czas silnego powiązania przestrzeni z wątkiem Zagłady, pozbawiony jednak, poza nielicznymi wyjątkami, fizycznego z nią kontaktu,

oraz okres doświadczenia jej przestrzeni po upadku komunizmu, który zapoczątkował zjawisko popularyzacji podróży na jej terytorium wśród Izraelczyków⁵⁴. Przyjęta przeze mnie kategoryzacja kładzie nacisk na zróżnicowanie w rozpowszechnieniu dwóch rodzajów wiedzy o przeszłości: pamięci semantycznej i epizodycznej. Według Endela Tulvinga pamięć semantyczna definiowana jest jako zdolność do przypominania sobie znanych informacji o świecie oraz znaczeń, jakie mają używane przez nas w danym języku pojęcia⁵⁵. Nie musi być koniecznie związana z wydarzeniami z osobistego życia. Pamięć epizodyczna oznacza natomiast zdolność do przypominania sobie osobistej historii. Przywołane rodzaje pamięci mogą się ze sobą przenikać, gdy osoba wspominająca korzysta z obu zasobów mnemoniczych (Tulving 1972, s. 385–386). Według Kneza wspomnienie miejsca jest silnie związane z pamięcią epizodyczną, ponieważ świadomość, że przebywaliśmy w konkretnym miejscu, kieruje procesem przypominania wydarzeń z osobistego życia (2014, s. 165). Przykładowo, osoba, która nigdy nie była w Polsce, może mieć pewne wyobrażenia o niej oraz znać konkretne fakty z nią związane, opierając się na pamięci semantycznej. Jeżeli jednak nigdy nie znalazła się w jej przestrzeni, nie będzie miała jej pamięci epizodycznej. Osoba, która odbyła podróż, będzie najprawdopodobniej przypominała sobie ten epizod ze swojego życia, przywołując wspomnienia fizycznej przestrzeni, w której się znajdowała. Taki człowiek, myśląc o Polsce, będzie mógł oczywiście opierać się na wyobrażeniach zaczerpniętych z pamięci semantycznej, jednak nie będzie to jedyne ich źródło.

Uważny czytelnik zauważy pewne podobieństwa między rozróżnieniem pamięci epizodycznej i semantycznej a zaproponowanym przez Jana Assmanna modelem pamięci komunikacyjnej i kulturowej. Pamięć zarówno epizodyczna, jak i semantyczna obejmuje codzienne doświadczenia człowieka⁵⁶, natomiast pamięci semantyczna i kulturowa (w ujęciu Assmanna) – utrwaloną wiedzę o świecie, niekoniecznie zaczerpniętą z naszych osobistych doświadczeń⁵⁷. Pomędzy koncepcjami Assmanna i Tulvinga

⁵⁴ Kaja Kaźmierska widzi w tym zjawisku jeden z przejawów ogólniejszego trendu rozpowszechnienia się podróży do stron rodzinnych „osób urodzonych w Europie Środkowo-Wschodniej, które w wyniku działań wojennych i powojennych zmian granic były zmuszone opuścić kraj urodzenia”. Badaczka zauważa, że zjawisko podróży do stron rodzinnych nastąpiło po kilkudziesięcioletnim okresie przestrzennej izolacji (Kaźmierska 2008, s. 11).

⁵⁵ Badacz wskazuje, że z tego powodu pamięć semantyczna jest niezbędna do posługiwania się językiem. Zob. Tulving 1972, s. 386.

⁵⁶ Astrid Erll pisze, że pamięć komunikacyjna „powstaje w wyniku codziennych interakcji”, zob. Erll 2018, s. 54.

⁵⁷ W ujęciu Assmanna: „Pamięć kulturowa zawsze ma swoich specjalnych nosicieli. Należą do nich szamani, bardowie i griotowie, tak samo jak księża, nauczyciele, artyści, pisarze, uczeni, mandaryni i inni skarbnicy wiedzy” (Assmann 2015, s. 69). Astrid Erll zwraca uwagę na „potrzebę] rozróżnienia odwołań do wydarzeń z epoki, w której żyje dany człowiek, od odwołań do epok bardziej odległych; rozróżnienia między nieoficjalnymi a oficjalnymi formami upamiętniania; między

występują jednak istotne różnice. Po pierwsze, o ile model Assmanna odnosi się do pamięci zbiorowej, o tyle dwupodział na pamięć epizodyczną i semantyczną należy do sfery pamięci indywidualnej – a więc tej, która w koncepcji Erll dzięki zapośredniczeniu przez media „transformuj[e] treści między jednostkowym a zbiorowym wymiarem pamięci” (2018, s. 183). Po drugie, zarówno w koncepcji Jana i Aleidy Assmann, jak i bardziej współczesnej jej redefinicji w ujęciu Haralda Welzera pamięć komunikacyjna jest związana z przekazem międzypokoleniowym (Saryusz-Wolska 2014a, s. 335–336). Jak ujmuje to Magdalena Saryusz-Wolska, istnienie pamięci kulturowej „wymaga współobecności różnych generacji, których przedstawiciele ustnie przekazują opowieści z przeszłości” (2014a, s. 335). Różnice te zadecydowały o wyborze modelu Tulvinga jako trafniej opisującego związek pamięci i miejsca niż dwupodział na pamięć komunikacyjną i kulturową.

Zmiana myślenia o Polsce podróżnych, odwiedzających jej przestrzenie, dokonuje się na poziomie indywidualnym, ale niekoniecznie na poziomie przekazu międzypokoleniowego. Podróżni mogą poruszać się po terenie Polski w grupie rodzinnej, jednak wielu będzie podróżowało samotnie albo biorąc udział w oficjalnym rytuale upamiętniania, takim jak wyprawy młodzieży organizowane przez izraelski system edukacji⁵⁸. Przekazywana z pokolenia na pokolenie pamięć komunikacyjna Polski mogła w rodzinach żydowskich emigrantów z Polski trwać przez dziesięciolecia, gdy większość Izraelczyków nie podróżowała do Polski, nie stykała się z nią osobiście i nie formowała jej pamięci epizodycznej. Przykładowo, przymusowi emigranci z marca 1968 roku, którzy osiedlili się w Izraelu, mogli przez dziesięciolecia przekazywać swoim dzieciom i wnukom za pomocą pamięci komunikacyjnej negatywny obraz Polski komunistycznej lat sześćdziesiątych. Zmiana w tym wizerunku mogłaby się dokonać dopiero podczas podróży owych potomków do Polski po upadku komunizmu, która na poziomie indywidualnych wspomnień, a więc pamięci epizodycznej,

modyfikowalną i negocjowalną codzienną pamięcią a tradycją obciążoną określonym znaczeniem; między oralnymi formami pamiętania a pamięcią, która opiera się na innych, bardziej wyszukanych technikach medialnych; a w konsekwencji – jak przedstawiała to A. Assmann – między względną płynnością a utwaleniem, między płynnymi i stabilnymi formami pamięci kulturowej”, która znalazła wyraz w koncepcji Jana i Aleidy Assmannów i była później redefiniowana w parach pojęć, takich jak: „*milieux de memoire* oraz *lieux de memoire* (P. Nora), (...) pamięć wernakularna oraz oficjalna (John Bodnar), czy (...) pamięć przeżyta oraz odległa (William Hirst i David Manier)”. Erll 2018, s. 56. Również rozróżnienie na pamięć epizodyczną i semantyczną zdaje się wpisywać w tego typu próbę zdefiniowania dwóch poziomów pamięci. Nie znaczy to jednak, że koncepcje Tulvinga i Assmannów są ze sobą tożsame.

⁵⁸ Jako oficjalny rytuał państwowy powinien on, w mojej opinii, w świetle koncepcji Assmannów zostać zakwalifikowany do kategorii pamięci kulturowej, mimo że na poziomie indywidualnym wspomnienia z tej podróży będą należały do sfery pamięci epizodycznej. Jest to kolejny argument, aby nie traktować pamięci epizodycznej jako tożsamej z pamięcią komunikacyjną.

miałaby szansę wytworzyć jej bardziej pozytywny wizerunek. Pamięć epizodyczna, związana z doświadczeniem miejsca, stanie się istotnym czynnikiem kształtującym sposób myślenia o Polsce.

POLSKA JAKO PRZESTRZEŃ ZAPOMNIENIA

W pierwszym z wymienionych okresów, czyli od czasów syjonistycznych pionierów aż do II wojny światowej, przestrzeń Polski w izraelskiej pamięci zbiorowej można rozumieć jako jedną z wielu odsłon terytorium diaspory, chociaż mającą do pewnego stopnia wyjątkowy charakter jako największa, a następnie druga co do wielkości diaspora żydowska na świecie⁵⁹. Badania Kai Kaźmierskiej sugerowałyby przy tym, że dla projektu syjonistycznego cała diaspora – niezależnie od odrębności kulturowej zamieszkujących różne kraje społeczności żydowskich – była nie tylko negatywnie oceniana, ale otrzymała również status niewartej wspomnienia przeszłości, którą należało objąć zapomnieniem⁶⁰. Badaczka wskazuje, że kategoria niepamięci jest nieodłącznym elementem procesów pamięciotwórczych, będąc równocześnie przeciwieństwem i dopełnieniem pamiętania (Kaźmierska 2008, s. 83). Proces kształtowania się izraelskiej pamięci zbiorowej, opisywany przez Kaźmierską, obejmował w dużym stopniu działania prowadzące do objęcia zbiorowym zapomnieniem dawnego życia. Jako przykład można wymienić „agresywną hebraizację”, której postulatem było dążenie do monolingualizmu. Zakładało ono natychmiastowe zaprzestanie mówienia językiem kraju pochodzenia, motywowane między innymi przekonaniem, że imigranci będą w stanie przyswoić sobie nowy język jedynie pod warunkiem porzucenia dotychczasowego języka komunikacji. Do działań sprzyjających zapomnieniu diaspory można również zaliczyć tendencje zmiany imion na hebrajskie oraz ogólny postulat monokulturowości, w którym nie było miejsca

⁵⁹ Jak zauważa Marcin Wodziński, polscy Żydzi w XVIII wieku stanowili około połowy światowej populacji żydowskiej (por. Wodziński 2010, s. 155). Oznacza to, że największa diaspora żydowska na świecie znajdowała się wtedy na terenie I Rzeczypospolitej. Po okresie intensywnych migracji w XIX wieku pojawiły się większe skupiska żydowskie w innych krajach, największe w Stanach Zjednoczonych, Argentynie, Brazylii i Kanadzie (por. Wodziński 2010, s. 226). Zgodnie z danymi przytaczanymi przez Jolantę Żyndl po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 roku Żydzi polscy tworzyli wciąż drugą co do wielkości, po Stanach Zjednoczonych, diasporę żydowską na świecie (por. Żyndl 2010, s. 247).

⁶⁰ Według Kaźmierskiej włączanie świata diaspory w obszar izraelskiej pamięci zbiorowej zaczęło następować dopiero niedawno. Badaczka zauważa ponadto, że nawet gdy współcześnie pamięć o diasporze pojawia się jako element izraelskiej pamięci zbiorowej, jest nadal często interpretowana w kontekście syjonistycznej wizji diaspory jako symbol przeszłości i świata śmierci, w opozycji do Izraela – symbolu życia. Por. Kaźmierska 2008, s. 186–187.

na wspomnienia dziedzictwa krajów pochodzenia imigrantów (Kaźmierska 2008, s. 182). Kaźmierska za Markiem Ziółkowskim wskazuje, że zbiorowa niepamięć może polegać na takich procesach, jak: „spychanie w podświadomość (zapominanie bierne)”, „eliminowanie z dyskursu” oraz „zapominanie aktywne”, w którym wspomnienia pewnych wydarzeń „przestają być podstawą działań indywidualnych bądź zbiorowych” (Kaźmierska 2008, s. 83–86). Można przypuszczać, że proces zapomnienia diaspory obejmował elementy wszystkich z wymienionych poziomów. Wspomnienia starego życia mogły być pod wpływem presji społecznej lub własnych przekonań ideologicznych spychane w podświadomość, elementy kultury, takie jak dziedzictwo językowe czy imiona, które mogły przypominać o dawnym życiu, były eliminowane z oficjalnego dyskursu, a nowy etos syjonistycznego człowieka zakładał zmianę zachowań, które nie miały się już opierać na wspomnieniach kraju pochodzenia. Proces zbiorowego zapomnienia diaspory obejmował nie tylko elementy kultury niematerialnej, ale również fizyczną przestrzeń diaspory. Włączenie fizyczności miejsca jako jednego z istotnych elementów zapomnienia diaspory można uznać za konsekwencję zmian kulturowych opisywanych przez Feldmana.

Jackie Feldman zwraca uwagę na towarzyszący formowaniu się ruchu syjonistycznego proces „terytorializacji żydowskiej historii”, w którym hebrajskie pojęcie *galut*, oznaczające równocześnie „diasporę” i „wyznanie”, przestało być rozumiane przede wszystkim jako koncept metafizyczny, a zaczęło odnosić się w sposób dosłowny do terytorium leżącego poza Ziemią Izraela. Fizyczna przestrzeń wygnania stała się antytezą obszaru, do którego Żydzi mieli powrócić po dwóch tysiącach lat nieobecności. Zamieszkiwanie w Ziemi Izraela stało się ucieleśnieniem wybawienia, siły i dumy narodu żydowskiego (Feldman 2008, s. 13–14). Równocześnie Ziemia Izraela, jak określa to Feldman, objawiła się jako kraj rodzinny (ang. *homeland*; zob. np. Feldman 2008, s. 13). Termin użyty przez badacza, powiązany znaczeniowo ze słowem „dom” (ang. *home*), budzi skojarzenia z przynależnością i bliskością. Relph wskazuje, że znaczenie, jakie nadaje człowiek obszarowi domu, jest związane z postrzeganiem go jako podstawy tożsamości, zarówno tej indywidualnej, jak i zbiorowej (1976, s. 39). Badacz widzi w nim również obszar doświadczania „egzystencjalnej wewnętrzności” (ang. *existential insiderness*) (Relph 1976, s. 55), czyli, jak ujmują to David Seamon i Jacob Sowers, „sytuacji głębokiej, świadomej imersji w miejsce” (2008, s. 4).

Konsekwencją przyjęcia przez ruch syjonistyczny nowego punktu odniesienia dla pojęć domu, kraju rodzinnego i terytorium własnego państwa był postulat zapomnienia terytorium poprzedniej ojczyzny, który to proces można rozpatrywać w kategoriach strukturalnej amnezji. Jan Assmann za J.A. Barnesem posługuje się terminem „strukturalnej amnezji” na opisanie procesu zbiorowego zapominania elementów przeszłości, które z punktu widzenia danej społeczności nie są potrzeb-

ne w terażniejszości (Assmann 1995, s. 366)⁶¹. Nastawienie ideologiczne pionierów zakładało strukturalną amnezję przestrzeni diaspory, a w szczególności próbę zapomnienia przestrzeni kraju, z którego się wywodzą, wraz z nadawanymi jej znaczeniami kulturowymi i symbolicznymi. Nowa tożsamość miała być pozbawiona tych wspomnień. Symboliczny stał się grób pierwszego premiera Izraela Dawida Ben Guriona. Jak wskazują Michael Feige i David Ohana (2012, s. 272), umieszczono na nim daty urodzenia, śmierci i datę emigracji do Ziemi Izraela, czyli na tereny ówczesnej Palestyny. Warto zauważyć, że jedyne odniesienie przestrzenne umieszczone na grobie to miejsce emigracji – Ziemia Izraela. Zestawienie tej informacji z datą wydarzenia kontrastuje z widoczną na grobie datą urodzenia pozbawioną informacji o mieście urodzenia – Płońsku. Pominięcie informacji o pochodzeniu można rozumieć jako element strukturalnej amnezji terytorium diaspory, z którego wywodził się pierwszy premier Izraela. Grób ojca założyciela państwa można rozumieć jako jedno z mediów izraelskiej wspólnoty pamięci, które miało wskazywać granicę między przestrzenią wartą zapamiętania (nowy żydowski dom we własnym państwie), a tym skazanym na zapomnienie (stary obszar diaspory). Z powodu wyraźnego postulatu zapomnienia przestrzeń Polski we wspomnieniach pierwszych pionierów była zatem w najlepszym razie utożsamiana z przeszłością, a niejednokrotnie celowo starano się, aby pamięć o kraju pochodzenia nie była przekazywana dalej. Biorąc pod uwagę kluczową rolę, jaką Relph przypisuje domowi w postrzeganiu tożsamości indywidualnej i zbiorowej, można przyjąć, że proces ten wiązał się z intensywną przemianą tożsamościową, ponieważ, w skrajnym przypadku, oznaczał całkowite wyrzeczenie się miejsca pochodzenia, które zwykle postrzegane jest jako dom⁶². Jak pokażę później, z perspektywy czasu projekt zapomnienia znaczących z punktu widzenia jednostek miejsc można uznać za jedynie częściowo udany, na co wskazują media pamięci, takie jak literatura hebrajska czy wspomnienia osób urodzonych na terenie Polski, które zwłaszcza po 1989 roku odbywają wycieczki śladami rodziny. Na zmianę percepcji obszaru kraju w formującym się społeczeństwie izraelskim⁶³ kluczowy wpływ miały Zagłada i jej implikacje dla projektu syjonistycznego.

⁶¹ Według Assmanna proces ten może polegać na prostym akcie zaprzestania przekazywania informacji o wydarzeniach z przeszłości, ale również na bardziej systematycznych działaniach, takich jak niszczenie dokumentów, książek czy przedmiotów symbolicznie związanych z przeszłymi wydarzeniami lub też tworzeniem warstwy literackiej i symbolicznej, która opowiada odmienną wersję wydarzeń.

⁶² Na wysokie „koszty biograficzne” procesu radykalnego postulatu monokulturowości młodego państwa zwraca również uwagę Kaźmierska. Por. Kaźmierska 2008, s. 182.

⁶³ Odnosząc się do formującego się społeczeństwa izraelskiego, będę miała na myśli zarówno okres przed powstaniem państwa Izrael, jak i po deklaracji niepodległości w 1948 roku. Ponieważ projekt syjonistyczny podjął próbę stworzenia nowego żydowskiego społeczeństwa w Ziemi Izraela

POLSKA JAKO ODLEGŁA PRZESTRZEŃ ZAGŁADY

Jak zauważa Kaźmierska, paradygmat negacji diaspory, którego źródeł należy się doszukiwać już w początkach formowania się ruchu syjonistycznego, pozostawał silny również po powstaniu państwa Izrael (Kaźmierska 2008, s. 186–187)⁶⁴. Tragedia Zagłady spowodowała jednak, że negacja nie mogła już od tego czasu polegać na prostym zapomnieniu, opartym na procesach zbiorowej, strukturalnej amnezji. Nieoczekiwanie to, co miało zostać skazane na zapomnienie – życie żydowskiej diaspory poza Izraelem – zaczęło o sobie przypominać nagłówkami gazet publikowanych w Palestynie. Opisywały one najpierw dyskryminację, a później kolejne okrucieństwa i masowe mordy popełniane na Żydach przez hitlerowców. Tom Segev, analizując szczegółowo doniesienia hebrajskojęzycznej prasy z czasów II wojny światowej, zauważa:

Wieści nie płynęły falą, tylko kapały powoli i początkowo nie poruszyły tych, którzy je słyszeli. (...) Doniesienia te nie zawsze były wiarygodne. Co więcej, nie wszystkie informacje znane gdzie indziej znano także w Palestynie; także nie wszystkie wieści docierające do przywódców Agencji Żydowskiej od razu ukazywały się w mediach. Jednak informacje dostępne redaktorom dzienników w Tel Awiwie wystarczyły, by mogli powiadomić czytelników, że hitlerowcy systematycznie mordują Żydów, między innymi w komorach gazowych. Gazety zazwyczaj publikowały takie historie obok głównych doniesień z frontów walk, jak gdyby był to zaledwie lokalny aspekt prawdziwego dramatu. Oceniając sprawę z punktu widzenia historyka, można powiedzieć, że lekceważyły jedno z największych wydarzeń stulecia (2018, s. 72–73).

Europejska społeczność żydowska została systematycznie unicestwiona w tak bezprecedensowy sposób, że Zagłada stała się kluczowym wydarzeniem historii najnowszej, a izraelskie społeczeństwo nie mogło uciec od konfrontacji z ludobójstwem. Uświadomienie sobie skali tragedii, a następnie próby przepracowania jej następowały jednak powoli i opornie. Jak wskazuje Segev, syjonistyczni reprezentanci społeczności Żydów żyjących w czasie II wojny światowej w Palestynie pod mandatem brytyjskim z jednej strony uważali, że wewnętrzne problemy osadników stanowią priorytet wobec działań pomocowych dla Żydów z diaspory, z drugiej zaś – byli bezsilni i najzwyczajniej nie posiadali na tyle dużych zasobów finansowych czy wpływów politycznych, aby w realny sposób zmienić los Żydów europejskich, mordowanych przez nazistów (Segev 2018, s. 81). Oficjalni przedstawiciele żydowskich

jeszcze przed powstaniem państwa, można, moim zdaniem, założyć, że społeczeństwo izraelskie zaczęło formować się już w czasach przed powstaniem państwa.

⁶⁴ Na temat negatywnego obrazu diaspory w projekcie syjonistycznym zob. również Zerubavel 1995, s. 17–22.

osadników ustanawiali okresy żałoby narodowej na wieść o kolejnych zbrodniach, a w listopadzie 1942 roku wydali oświadczenie stwierdzające, że mordowanie Żydów europejskich realizowane jest według planu mającego na celu anihilację całej społeczności (2018, s. 74). Reakcje ogółu społeczeństwa były złożone. Wobec ogromu tragedii wiele osób oddawało się eskapizmowi. Segev oddaje panującą atmosferę w ten sposób:

W marcu 1943 roku „Ha-Arec” zamieścił w czarnej ramce – jak w nekrologu – artykuł redakcyjny komentujący doniesienie, że liczba zabitych w Europie Żydów doszła do trzech milionów (...). W kinie w Tel Awiwie wyświetlano *Pinokia* Walta Disneya. Krytykowi filmowemu „Dawaru” spodobało się to, co obejrzał: „Hebrajskojęzyczna publiczność na pewno wykorzysta tę niezapomnianą okazję, by spędzić czas w przyjemnej, fantastycznej krainie baśni i choć na chwilę uciec od świata, w którym ozywają najpotworniejsze koszmary” (2018, s. 77).

Żydowski osadnicy w Palestynie przeżywali niepewność co do losów rodzin pozostawionych w Europie. Jednak, jak zauważa Segev, informacje o tragedii mogły być przez nich niejednokrotnie wypierane, już to ze względu na niewyobrażalną skalę tragedii (2018, s. 73), już to z powodu syjonistycznego etosu, który kazał zbuntować się wobec starego porządku diaspory, porzucić Europę i zacząć nowe życie w Ziemi Izraela (2018, s. 76). Powszechne było przekonanie, że ci, którzy pozostali w Europie, są sami sobie winni, ponieważ nie posłuchali ostrzeżeń syjonistów i nie wyjechali na czas (Segev 2018, s. 106). Z potępieniem Żydów diaspory mieszało się sprzeczne wobec tej intuicji poczucie winy mieszkających w Palestynie współbraci za to, że wyjeżdżając, niejako porzucili swoich bliskich, zostawiając ich na pastwę okrutnego losu (Segev 2018, s. 76).

Szoa zostało zinterpretowane w syjonistycznej wizji jako ostateczny etap przesładowań żyjącej w rozproszeniu, nieposiadającej własnego państwa diaspory żydowskiej. Jak ujmuje to Feldman,

Zagłada nastąpiła w przestrzeni i w czasie, któremu przypisywano negatywną wartość. Dla ojców założycieli państwa wygnanie wyrażało poniżenie, wstecznicstwo i cierpienie. Stąd Holokaust był „naturalną” konsekwencją żydowskiego życia poza krajem rodzinnym. Wygnanie ucieleśniało utratę fizycznej więzi z ziemią oraz utratę żydowskiego, kolektywnego doświadczenia jako narodu (Feldman 2008, s. 31–32).

Takie rozumienie Szoa spowodowało przestrzenne powiązanie tego wydarzenia z fizycznym terytorium diaspory. Równocześnie, ponieważ mniej więcej połowę wszystkich ofiar Zagłady stanowili polscy Żydzi, a większość miejsc masowego mordu nazistowski oprawcy umieścili na terenie Polski, pamięć Holokaustu została silnie skojarzona z konkretnym odniesieniem geograficznym – Polską, stanowiącą

symboliczny żydowski cmentarz. Jagoda Budzik za dwie podstawowe metafory toposu Polski jako żydowskiego cmentarza przyjmuje relacje przestrzenne, które można określić jako „punktowe” i „całościowe” rozumienie symbolicznej przestrzeni Polski. Pierwsza z metafor polega na skoncentrowaniu uwagi odbiorcy na punktowych odniesieniach do najbardziej wyrazistych i najpowszechniej znanych, umieszczonych przez nazistów na terenie Polski, miejsc kaźni, „zacierając semantyczne granice między terminami: «Polska» i «Auschwitz»”. Kolejna traktuje całą jej przestrzeń jako jeden wielki cmentarz. Drugi sposób ujmowania terytorium Polski jest w dużej mierze podyktowany nazistowskimi praktykami dehumanizacji ofiar, polegającymi na tym, że tereny, na których ciała lub ich szczątki były przez oprawców umieszczane, pozbawiane były charakteru grobu, a ślady po miejscu pochówku zamordowanych – zacierane. Doprowadziło to do sytuacji, w której dokładne obszary, gdzie spoczywają ciała ofiar, są do dzisiaj często nieznane lub nieoznaczone. W konsekwencji, jak ujmuje to Budzik, „Żałoba po nich [ofiarach Zagłady] częstokroć nie ma zatem przestrzennego punktu odniesienia, a przestrzeń tych odebranych cmentarzy jest wyznaczona symbolicznie” (2019, s. 9).

Według Kaźmierskiej pierwsze dekady istnienia państwa Izrael charakteryzowały się negacją wspomnień o Holokauście na poziomie państwowym, przy równoczesnym „rozdarciu między potrzebą zapomnienia a zapamiętania” Zagłady. Badaczka wskazuje na oddziaływanie mechanizmów zbiorowego i indywidualnego wyparcia, jak i procesów odwrotnych – niemożności zapomnienia i potrzeby pamiętania (Kaźmierska 2008, s. 192–193). Jak zauważa Julia Resnik, mimo że przez pierwsze dwie dekady istnienia państwa Izrael wspomnienia Holokaustu były niemal nieobecne w dyskursie narodowym, a przez to również słabo reprezentowane w edukacji szkolnej, funkcjonowały one jednak jako pamięć żywego, przekazywanego ustnie „środowiska pamięci” (*milieu de mémoire*). Pierre Nora definiuje je w opozycji do „miejsc pamięci” (*lieux de mémoire*), czyli oficjalnych upamiętnień, których potrzeba pojawia się zwykle, gdy środowisko pamięci zanika (Resnik 2003, s. 303–305)⁶⁵. Resnik wskazuje, że ponieważ w początku lat pięćdziesiątych około jedną trzecią wszystkich mieszkańców Izraela stanowili ocaleni z Holokaustu, „ich obecność była częścią krajobrazu izraelskiego społeczeństwa” (2003, s. 303). Temat Szoa był również podejmowany w literaturze, a wraz z procesem Adolfa Eichmanna, którego elementem były świadectwa ocalałych, stał się tematem bardziej obecnym w świadomości społecznej. Relph podkreśla współzależność miejsca i społeczności, dla której jest ono w ten czy inny sposób ważne. Z jednej strony fizyczność miejsca wpływa na jego sposób postrzegania wewnątrz danej zbiorowości, z drugiej – to

⁶⁵ Na temat *milieu de mémoire* i *lieux de mémoire* zob. Nora 2022, zwłaszcza s. 95–96, 103–105, 116–126.