

Martyna Wielewska-Baka

Izraelska eszet chail, eszet smecha : o potrzebie rozszerzenia problematyki aksjologicznej na pojęcia emocji i afektów w odniesieniu do tradycyjnego judaizmu

Jednak Książki. Gdańskie Czasopismo Humanistyczne nr 3, 89-103

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JEDNAK KSIĄŻKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

ESSEJE

IZRAELSKA *ESZET CHAIL, ESZET SMECHA.* O POTRZEBIE ROZSZERZENIA PROBLEMATYKI AKSJOLOGICZNEJ NA POJĘCIA EMOCJI I AFEKTÓW W ODNIESIENIU DO TRADYCYJNEGO JUDAIZMU*

(WOKÓŁ FILMU *WYPEŁNIĆ PUSTKĘ RAMY* BURSHTAIN, 2012)

MARTYNA WIELEWSKA-BAKA

„I found it an exhilarating moment. It was the first time I had ever held a Torah scroll”.

Blu Greenberg, *On Women and Judaism*¹

Niniejsza krótka praca ma przede wszystkim charakter projektujący: sygnalizuje potrzebę przeformułowania języka emocji (co znajduje odzwierciedlenie w szeroko podejmowanych dziś dyskursach literaturoznawczych i filozoficznych) oraz zwraca uwagę na kierunek ewentualnych zmian. Esej ten opiera się na

* Autorka dziękuje doktor Joannie Lisek z Zakładu Studiów Żydowskich Uniwersytetu Wrocławskiego za cenne wskazówki merytoryczne i uwagi krytyczne.

¹ B. Greenberg, *On Women and Judaism. A View from Tradition*, Philadelphia, Jerusaleń 1996, s. 33.

dwóch założeniach: 1) konieczności opracowania języka emocji (uczuć i afektów) w feministycznej myśli judaistycznej oraz 2) niewystarczalności języka i narzędzi filozoficznych do omówienia specyficznie pojętych emocji. Pierwsze założenie wskazuje na ogromny potencjał współczesnej żydowskiej myśli feministycznej, która ma szansę nie tyle na przeformułowanie roli i sensu emocji w judaizmie, ale – być może w sposób najbardziej pełny – mogłaby usystematyzować znaczenie uczuć w myśli religijnej. Natomiast drugie założenie pokazuje, jak bardzo niektóre pojęcia i koncepty filozoficzne nie przystają do adekwatnego opisu emocji (uczuć) i afektów. Jest to pozostałość europejskiej tradycji, która zwykła traktować sferę emocjonalną człowieka jako część jego natury zmysłowej, całkowicie odrębnej od natury rozumowej. Dualizm ten zaważył na jednoznacznie mniejszym zainteresowaniu sferą uczuciową w myśli filozoficznej. Wydaje się, że film pt. *Wypełnić pustkę* w reżyserii Ramy Burshtein może stanowić doskonały punkt wyjścia dla obydwu poczynionych założeń.

90 | Wprowadzenie osobnych badań nad językiem i rolą emocji mogłoby pozwolić na bardziej subtelne operowanie różnymi (nieraz przeciwstawnymi) kategoriami, których znaczenie jest albo zbyt płynne, albo zbyt jednoznaczne. Dzieje się tak na przykład z pojęciem tradycji żydowskiej, o które upomina się odważnie i na przekór utartym drogom myślenia Shulamit Volkov. Pojęcie to jest niemal niemożliwe do sprecyzowania ze względu na niehomogeniczne życie historycznej diaspory. Wydawać by się mogło, że utworzenie Izraela dało szansę na scalenie wielokulturowej społeczności żydowskiej, ale – jak pokazuje niedługi okres politycznej niepodległości – małe państwo na zachodnim skrawku Bliskiego Wschodu rozpada się na coraz drobniejsze społeczności, których granice wyznaczają odrębności kulturowe, etniczne, religijne i polityczne. Co ciekawe, wspomniana Volkov nie stawia znaku równości pomiędzy tradycją a żydowskim prawem wskazując, iż „życie Żydów porządkowały przykazania absolutnego, rzekomo niezmiennego prawa religijnego (*halacha*) i tylko ono miało władzę regulowania jego wszystkich przejawów”². Według autorki „wynalezienie własnej tradycji” było nowoczesnym przedsięwzięciem i wiązało się z procesem asymilacji z kulturą niemiecką przełomu XIX i XX wieku³. Być może Volkov ma na myśli różnicę pomiędzy tradycją żydowską a tradycją judaistyczną, choć przy takiej dychotomii pojawiają się kolejne problemy – zwłaszcza gdy chcemy przyjrzeć się życiu kobiet w tradycji judaistycznej. Jak pisze Anna Szwed, „judaizm to przede wszystkim ortopraksja, gdzie manifestacją prawdziwej wiary jest właściwe działanie. Właściwe

² S. Volkov, *Tradycja wynaleziona. O powstaniu nowoczesnej żydowskości w Niemczech*, [w:] tejże, *Pomysł na nowoczesność. Żydzi niemieccy w XIX i na początku XX wieku*, przeł. J. Górny, P. Pieńkowska, Warszawa 2006, s. 132-133.

³ Tamże, s. 133.

działanie natomiast to postępowanie zgodnie z Prawem”⁴. Na innym polu – starcia myśli feministycznej z „patriarchalnym judaizmem” – kontrowersyjne rozróżnienie Volkov jest właściwie sensotwórcze i operacyjne: w tradycyjnym judaizmie kobiety mają nie tyle dostęp do tradycji, co do prawa. Oczywiście należy to dobrze rozumieć: *halacha* jest wytworem tradycji, ale do tradycji – jako do całości społeczno-kulturowego dorobku, który ulega twórczym przemianom – mają właściwy dostęp mężczyźni. „Studiowanie, poznawanie, wiedza są wartościami męskimi” – stwierdza Anka Grupińska – „Dziewczyna i kobieta mają konkretnie określoną rolę społeczną, która przypisuje je do gospodarstwa domowego”⁵. Taka opozycja jest naturalnym uproszczeniem, ponieważ wystarczy spojrzeć na inny aspekt tradycji, uwzględniający potrzebę jej przekazywania i zaangażowania w treści kształtujące rozumienie świata, a staje się oczywistym, że rola kobiety jest w tym zakresie znacząca.

Powyższe problemy jednoznacznie pokazują, że pisanie o kobietach i ich roli w tradycyjnym judaizmie nie może obejść się bez rozpowszechnionej dzisiaj judaistycznej myśli czy teologii feministycznej⁶. Przedmiotem feministycznego oglądu staje się zarówno prawo, jak i tradycja judaistyczna. Można tu znaleźć publikacje skierowane ku problemom fundamentalnym, takim jak wpisana w teksty patriarchalna (zatem autorytatywna i władcza) manipulacja rolami społecznymi. Przykładem jest analiza *ketuby* (prawnego kontraktu zawieranego przez narzeczonych przed ślubem, określającego prawa i obowiązki małżonków⁷) dokonana przez Laurę S. Levitt, która wskazuje jednoznacznie negatywne sposoby narzucania kobietom heteroseksualnej tożsamości. Dzieje się tak za sprawą retorycznej warstwy tekstu *ketuby*: jego sugestywnych powtórzeń i ustanowienia autorytetu poprzez semantyczne zrównanie pojęć prawa, zwyczaju, obowiązku i boskiego nakazu. W tekście *ketuby* ujawnia się głęboka potrzeba reinterpretacji tradycji, a sama autorka używa performatywnego słownictwa, którego siłę ma symbolizować twórczy przedrostek „re-”: *reconfigure, reevaluation, reinterpretate*, itp.⁸. Istnieją oczywiście mniej radykalne teksty,

⁴ A. Szwed, *Ta, która spogląda na króla. Rola kobiety w tradycyjnym judaizmie*, [w:] *Kobiety i religie*, pod red. K. Leszczyńskiej i A. Kościańskiej, Kraków 2006, s. 15.

⁵ A. Grupińska, *Najtrudniej jest spotkać Lilit. Opowieści chasydzkich kobiet*, Kraków, Budapeszt 2008, s. 123.

⁶ Feministyczna teologia judaizmu pełni fundamentalną rolę w reinterpretacji religijnej myśli żydowskiej. Ten niezwykle ciekawy obszar badań wskazuje, jak bardzo odmienne (nieraz po prostu przeciwstawne) mogą być reinterpretacje tradycyjnych tekstów, dokonane bądź w porządku maskulinistycznym, bądź feministycznym. O rzetelne podejście metodologiczne dopomina się, jak sądzę, w dużej mierze Judith Plaskow w swojej znanej książce *The Coming of Lilith. Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston 2005.

⁷ Terminy hebrajskie bądź w jidisz podaję zapisane kursywą, tłumacząc w nawiasach ich znaczenie za różnymi opracowaniami, wykorzystanymi w niniejszym tekście.

⁸ L.S. Levitt, *Reconfiguring Home: Jewish Feminist Identity/ies*, [w:] *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*, red. T.M. Rudavsky, New York, London 1995, s. 39-49.

stanowiące zarazem kamień milowy w reinterpretacji i rozumieniu roli kobiet w judaizmie. Za jedną z wzorcowych publikacji można uznać zrównoważoną ideowo i zarazem emocjonalną książkę Blu Greenberg pt. *On Women and Judaism*. Greenberg, założycielka prężnie dziś działającej organizacji *Jewish Orthodox Feminist Alliance (JOFA)*⁹, nie myślała o radykalnym przedefiniowaniu judaizmu. Jej publikacja pozostaje ujmującym zapisem pragnienia trwania w jego granicach.

Nie ulega wątpliwości, że istnieje i powinna istnieć dyskusja wokół takich terminów jak *nidda* (kobieta w czasie menstruacji) czy *aguna* (prawnie zamężna kobieta), wokół sporów o udział kobiet w życiu publicznym (np. w sądownictwie, zwłaszcza w sprawach rozwodowych) czy w życiu religijnym. Te realne problemy bezpośrednio wpływają na wartkie formułowanie się dyskursów o konstrukcji ról kobiet, ograniczaniu wolności i niemożności autodefinicji w pozareligijnych kategoriach. Ale nie ulega wątpliwości także to, że teza o opresyjności ortodoksyjnych środowisk patriarchalnych jest również wytworem historyczno-politycznym i społeczno-kulturowym. Skonstruowane zwłaszcza w Europie stereotypy¹⁰ niemal mechanicznie odnajdują swoje miejsce w społecznym życiu Izraela, nierzadko służąc za narzędzie politycznej walki czy kulturowej opresji. Szczególnie w Izraelu nie istnieje możliwość jednostronnego spojrzenia na społeczności ultraortodoksyjne – dotyczy to zarówno życia mężczyzn, jak i kobiet – ponieważ kształt *charedim* (tradycyjnych, religijnych środowisk żydowskich) uwarunkowany jest przez sytuację pozareligijną. Mówienie o emocjach w odniesieniu do judaizmu może więc przybierać różne formy i mieć różne znaczenie. Tutaj skupię się jednak na kategorii emocji, która nie tyle z zewnątrz warunkuje życie wspólnoty, co raczej staje się podstawą kobiecego rozumienia wartości.

⁹ Zob. stronę internetową organizacji: <http://www.jofa.org/> [dostęp 09.07.2013]. Zakładka „Historia” i wypowiedzi założycielek w sugestywnym skrócie obrazują problemy, z jakimi zmagaly się założycielki.

¹⁰ Posługuję się pojęciem stereotypu w jego odmianie narodowej (plemiennej). Stereotyp etniczny sformułowany jest „zgodnie z przyjętym systemem wartości” danej zbiorowości oraz „zawiera skrótowe wyobrażenia nie tylko o jednostkach, lecz o całej zbiorowości”. Zob. J. Detka, *Żydzi, Żydki, Izraeli... O nazywaniu i przeżywaniu Żydów w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XIX wieku*, [w:] *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*, pod red. A. Fabianowskiego i M. Makaruk, Warszawa 2005, s. 136 (Detka przytacza rozumienie stereotypu za A. Eisenbachem).

Wartość tradycji a wartość emocji

Panujące obecnie światopoglądowe przekonanie, mniej lub bardziej postulatyczne, wymaga rezygnacji z jednego zawłaszczającego punktu widzenia, monolitycznej przednowoczesnej narracji, proponując w zamian wieloaspektowość, tolerancję i otwartość. To, co jest zamknięte i ograniczone do niepodważalnych ram – nawet jeśli proponuje sensowną i spójną interpretację świata według danej wspólnoty – może budzić podejrzliwość i niechęć. W tym kontekście debiutancki film Ramy Burshtein, *Lemale et habalal* (2012, ang. *Fill the Void*, pol. *Wypełnić pustkę*), ukazujący od środka życie ortodoksyjnej społeczności chasydzkiej, ociera się niebezpiecznie o idealizację tradycyjnego świata, wymagającego przecież krytycznego przekształcenia społeczno-kulturowego. Wątki podejmujące „drogi emancypacji” kobiet (na przykład ich decyzyjność w sprawie wyboru partnera i ślubu dziecka, a także główny temat: próby wyzwolenia się Shiry z ograniczeń społeczno-religijnych i oczekiwań rodzinnych) wydają się zbyt mało radykalne przy oczywistej degradacji roli ortodoksyjnych Żydówek w świecie zdominowanym przez chasydzkich mężczyzn¹¹. Kobiety pozostają poza centralnym kultem, a obrazowo przedstawia to bardzo dobrze męsko-damska separacja w różnych sferach: w książce pt. *Córka rabina* Revy Mann bohaterka może jedynie spoglądać na *upszerin*, ceremonię postrzyżyn syna (obcięcie włosów na trzecie urodziny, symbolizujące gotowość do rozpoczęcia życia w wierze) z galerii dla kobiet w *szulu* (domu nauki, synagodze); w *Lemale et habalal* bohaterki jedynie przyglądają się śpiewającym w święto Purim mężczyznom. W świecie żydowskim ta separacja nie jest traktowana jako pomniejszenie roli kobiety czy odsunięcie jej od kultu (co nieustannie dziś próbuje się podkreślać), choć we wciąż aktualnej książce *On Women and Judaism* Blu Greenberg jednoznacznie ocenia podobne rozdzielanie kobiet, oczekujących w czasie *shivah* (okresu żałoby) w foyer (podczas gdy mężczyźni swobodnie mogą oplakiwać zmarłego): „It was as if once the moment of prayer began, the women no longer existed”¹². Poza licznymi feministycznymi reinterpretacjami, dokonywanymi w duchu pozytywnego przekształcenia tradycji, można wskazać także na interesującą rozbieżność rozumienia tej separacji w kontekście ról społecznych. Z jednej bowiem strony pozycja kobiet – oddzielonych, niedopuszczonych do ceremonii zarezerwowanych dla świata męskiego

¹¹ Zob. ciekawy artykuł traktujący o społeczności chasydzkiej i jednoczesnym nieistnieniu społeczności chasydek: M. Wodziński, *O bocianach z żabiej perspektywy, czyli kobiety i chasydyzm*, [w:] *Nieme dusze? Kobiety w kulturze żydyszej*, pod red. J. Lisek, Wrocław 2010.

¹² B. Greenberg, dz. cyt., s. 30.

– sytuuje je w infantylnym świecie dzieci w opozycji do dojrzałego środowiska dorosłych mężczyzn. Kobieta jest dzieckiem, które nie wie – tak być może należałoby rozumieć psychologiczne rozważania Carol Gilligan zapytującej o definicje wiedzy i niewiedzy. Te właśnie kategorie okazują się regulować pozycje kobiety w patriarchalnym świecie¹³. Z drugiej jednak strony funkcja kobiety wykracza daleko poza rolę niedojrzałego, niedopuszczonego do głosu i uczestnictwa dziecka. Znajdując się bowiem *poza* – poza centrum synagogi czy pokoju, przebywając w foyer, w przedpokoju, za drzwiami – jest w ukryciu, jest poza-pomad, w pozycji podglądaczki, *voyeur*, Robbe-Grilletowskiego apsychoologicznego narratora. Pozycja *voyeur* jest bezpieczna, jednocześnie zdystansowana i dociekliwa. Od feministycznego zacięcia zależy interpretacja dwuznacznej Robbe-Grilletowskiej żaluzji, *la jalousie*: czy będzie to zasłona, spoza której można przyglądać się światu męskiemu; czy będzie to zazdrość, że w tym świecie się nie uczestniczy. Inicjalna scena *Lemale et habalal*, w której Shira z matką podglądają w supermarkecie potencjalnego kandydata na męża, nie może zostać zinterpretowana jako przejaw infantyilizacji ultraortodoksyjnego świata (co było możliwe w *Côrce rabina*). To w istocie kobieta, która patrzy, Gilliganowska Psyche: „W tradycyjnych narracjach kobiety, które patrzą – zwłaszcza te, które patrzą hardo na mężczyzn – muszą za to płacić”¹⁴. Ale tak jak mitologiczna Psyche, zapalająca mimo zakazu kaganek, by ujrzeć swego kochanka Erosa, tak i w opowieści Burshtein żydowska bohaterka decyduje o tym, kiedy i w jakim świetle ujrzeć swojego potencjalnego męża.

Kluczowy problem z *Lemale et habalal* pozostaje jednak zagadnieniem uwikłanym w trudne dyskursy aksjologiczne, dotyczące wartości religijnych i moralnych, ale także – co stara się ukazać Burshtein za pomocą kilku symbolicznych scen – wartości emocjonalnych. Aksjologiczna obrona tradycyjnego świata jest narracją wpisaną w opowieść *Lemale*, bowiem rzeczywistość ortodoksyjna bezdyskusyjnie wymaga od Shiry stłumienia buntowniczego oporu przeciw rodzinnym oczekiwaniom (poślubienia męża zmarłej siostry i zaopiekowania się osieroconym dzieckiem), stłumienia własnych emocji i pragnień; wymaga jednokierunkowej dojrzałości do życia rodzinnego. Jeden wniosek jest nieunikniony: wolność Shiry w świecie chasydzkim jest iluzją, bowiem bohaterka opowieści Burshtein być może tłumia emocje i dopasowuje się ostatecznie do ultraortodoksyjnych

¹³ C. Gilligan, *Chodźcie z nami! Psychologia i opór*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2013.

¹⁴ Tamże, s. 11.

ram. Sama reżyserka, która przeszła na judaizm, z pewnością jednak nie krytykuje uwewnętrznionego świata¹⁵.

Motywacje postępowania Shiry wskazują na jej głęboką niesamodzielność psychiczną. Ta ostatnia – według klasycznej już Freudowskiej interpretacji referowanej przez Renatę Ziemińską – wynika z przedłużonej więzi kobiet z własną matką w okresie dzieciństwa¹⁶. Dla kobiecej psychiki charakterystyczne są zatem w ujęciu Freuda (i Ziemińskiej): niesamodzielność w podejmowaniu decyzji, „niedojrzałość moralna”, podporządkowanie i „nieumiejętność odróżnienia własnych potrzeb od potrzeb innych (stapianie własnych potrzeb z potrzebami innych)”¹⁷. „To nie jest kwestia uczuć” – odpowiada Shira na pytanie rabina o jej stosunek do zaręczyn z mężem zmarłej siostry, a swoją pozytywną decyzję tłumaczy szczerą chęcią usatysfakcjonowania innych. Bohaterka opowieści Burhstein niemal wzorcowo reprezentuje koncepcję etyki troski w rozumieniu wspomnianej już Carol Gilligan. Ziemińska skrótowo tłumaczy Gilliganowską innowację: podczas gdy męska moralność opiera się na poczuciu sprawiedliwości i równości, to w koncepcji kobiecej moralności okazują się kluczowe kategorie troski i odpowiedzialności; podczas gdy dla pierwszych ważny jest podmiot autonomiczny, to dla kobiet najważniejsze są relacje interpersonalne¹⁸. Co więcej, Shira wpada w pułapkę założeń etyki troski: małżeństwo staje się formą samopoświęcenia i w efekcie pojawia się fundamentalne pytanie o opresyjność środowiska, zdającego się projektować i narzucać oczekiwania¹⁹. Tym samym więc egzemplaryczne studium postaci Shiry może pokazać słabości teorii Gilligan. Ale, co jest kluczowe dla niniejszego wywodu, historia Shiry rozwija się w odwrotnym kierunku: to właśnie rebe, najwyższy autorytet religijnej społeczności, będzie tym, który da do zrozumienia bohaterce, że fundamentem małżeństwa są prawdziwe i szczerze uczucia.

Obrona wartości w opowieści Burshtein przebiega zatem inaczej i gdzie indziej. Pierwszą odpowiedzią jest pośrednie stanowisko Shiry, znajdującej się pomiędzy „orientacjami moralnymi”: tak, jak krytycznie widziała to Ziemińska²⁰. Bohaterka z *Lemale*

¹⁵ Por. wywiad z reżyserką R. Burshtein, *In praise of Arranged Marriage: Interview with filmmaker Rama Burshtein about Fill the void*, rozm. przepr. E. Abeel: http://www.huffingtonpost.com/erica-abeel/in-praise-of-arranged-marriage_b_3327139.html [dostęp 11.01.2013]. Bardzo ciekawe w tym wypadku byłoby podjęcie wątku kategorii „zdyscyplinowania”.

¹⁶ R. Ziemińska, *Etyka troski i etyka sprawiedliwości. Czy moralność zależy od płci?*, [w:] „Analiza i Egzystencja” 2008, nr 8, s. 117.

¹⁷ Tamże, s. 117.

¹⁸ Por. tamże, s. 119-121.

¹⁹ Ziemińska przytacza zarzuty wobec etyki troski, m.in. niebezpieczeństwo „niewolniczej postawy” kobiet, ich wyzyskiwania, czy właśnie samopoświęcenie, zob. tamże, s. 124.

²⁰ Tamże, s. 122-123: „[...] jest tylko preferencja kobiet dla etyki troski i preferencja mężczyzn dla etyki sprawiedliwości”.

nie przejawia Gilliganowskiej *fear success* („obawy sukcesu”, charakterystycznej dla „dziewcząt, które nie chcą wygrać rywalizacji w obawie przed społecznym odrzuceniem”²¹), a wręcz jest zdolna do zawistnych komentarzy wobec marginalizowanej społecznie ze względu na stan paniński Fridy. Co ciekawe, momentem zwrotnym w myśleniu Shiry o własnym zamążpójściu stało się dostrzeżenie możliwości „zamiany” cech kulturowej płci. Shira podejrziała (więc znów w roli *voyeurra*) Yochaya w intymnej scenie placzu, wytykając mu uzalanie się nad sobą i jednocześnie zapewniając go o miłości Boga.

Wydaje się zatem, że dyskusja o prawdziwej i złudnej wolności jest jak najbardziej prawomocna na poziomie omawiania ogólnie naddanych, genderowych ról społecznych. Istnieją jednak nadal bardziej ogólne sfery, w których nawet rola społeczna może zostać podporządkowana czemuś innemu. Tą sferą jest oczywiście religia i, na bardziej jeszcze powszechnym poziomie, poczucie sensu, samospelnienia i szczęścia. Niemożliwość negacji pewnych trwałych wartości, w obronie których staje Burshtein, zasadza się na wierze w ich nieobalalność. Tradycyjne wartości, a wraz z nimi tradycyjne role kobiet odnajdujących samospelnienie w życiu rodzinnym, możliwe są do podtrzymania, jeśli tylko uświadomić sobie niesprawiedliwą niewspółmierność krytyki. O ile bowiem można żywić przekonanie, że tradycyjne, patriarchalne społeczeństwo wyznacza kobietom jedynie margines wolności w działaniu, o ile można twierdzić, że poczucie wolności i nawet szczęścia są złudne (bo wyznaczone przez autorytatywne ramy patriarchy), to nie można już twierdzić, że intensywność odczucia i jego indywidualne przeżywanie są fałszywe. To ten właśnie niuans oddaje długa, intensywna, urzekająca scena modlitwy Shiry przed ślubem: autentycznego, wolno dojrzewającego szczęścia. To w istocie pytanie o wartość samej pozytywnej emocji i o to, czy krytyka ultraortodoksyjnych, ograniczających kobietę ram niweluje, degraduje bądź przekreśla całkowicie autentyczność emocji. Podobnie dzieje się przecież z rozwojem samoświadomości seksualnej, która nie może być narzucona Shirze, ale musi znaleźć własne tempo: osiągnięcie tej dojrzałości ukazane jest na przykład w intymnych momentach dialogów bohaterów (mąż zmarłej siostry, Yochay, mówi do Shiry, że nie jest ona już małą dziewczynką, młodszą siostrą Ester, ale piękną kobietą), a zwłaszcza w ostatniej scenie, kiedy małżonkowie po raz pierwszy – jako małżonkowie właśnie – zostają sami. Końcowy kadr to sylwetka Shiry, ale uwagę widza przyciąga zwłaszcza jej pełna szczęścia i obaw twarz, obaw być może nie tylko sprowadzających się do lęku przed inicjacją seksualną, ale do lęku przed małżeństwem w ogóle, jako nowym i nieznanym etapem w życiu. Burshtein nie ucieka zatem od zarezerwowanej dla języka tabu tematyki seksualnej, wręcz przeciwnie:

²¹ Tamże, s. 118.

ukazuje jej istotność z wnętrza świata chasydzkiego i dzięki takiemu właśnie – odśrodkowemu – punktowi widzenia buduje wiarygodną, krytyczną narrację.

Scenę modlitwy tuż przed zaślubinami można uznać za kluczową dla rozumienia roli emocji (w tym wypadku uczucia radości) i próby – nie tyle reinterpretacji – co przesunięcia akcentu w obrębie szeroko pojętej judaistycznej aksjologii. To przesunięcie akcentu jest ledwie dostrzegalnym detalem, bowiem w myśli judaistycznej istnieją ujęcia kategorii radości: na przykład święto *Simchat Tora*, Radość Tory, Stanisław Krajewski tłumaczy jako radość z (nadania) Tory, radość ze studiowania Tory, radość dla Tory oraz radość z Torą²²; istnieje, jak wiadomo, ujęcie radości w tradycji chasydzkiej. Ale obiecującym faktem okazuje się dostrzeżenie, zwłaszcza w odniesieniu do chrześcijańskiej tradycji, iż istnieją odmienne tradycje definiowania pojęcia szczęścia i radości, przy czym pierwsze odnosi się często do całokształtu ludzkiego życia i jest ostateczną wartością, druga jest natomiast raczej cechą niż wartością, stanem emocjonalnym towarzyszącym pewnym okolicznościom i czynnościom. Podczas gdy pojęcie szczęścia przynależy do porządku aksjologicznego, jest więc i celem, i wartością, o tyle radość jest stanem emocjonalnym (uczuciowym), zaledwie pośrednio związanym ze światem wartości. W myśli europejskiej długą tradycję kategoriycznego rozdzielenia sfery wartości od sfery emocji przelamała dopiero fenomenologia filozoficzna Maxa Schelera, który postawił tezę o kognitywnej funkcji uczuć: „[...] bezpośrednie ujęcie wartości ma charakter uczuciowy, to znaczy że bezpośrednie uchwytowanie wartości jest możliwe tylko w emocjonalnych funkcjach czucia lub też emocjonalnych aktach. Do istoty wartości według Schelera należy bowiem to, że źródłowo może być dana tylko «w czuciu czegoś»²³. Scheler zaklasyfikowałby pojęcie radości do stanów emocjonalnych, choć właśnie stanów, które nie są obojętne wobec świata wartości. W myśl słów Rabiego Nachmana z Braclawia: „Radość nie jest czymś przygodnym i obojętnym dla duchowego rozwoju. Jest dla niego niezbędna”²⁴.

Scena radości Shiry, rozumianej jako stan emocjonalny, symbolizuje „moment epistemiczny”, który jest trudny do opisanego za pomocą systematycznego słownika filozoficznego (uwzględniającego podział na rozum, zmysły, emocje, wartości itp.). Jest również bardzo trudny do opisanego za pomocą języka religijnego (objawienie, nawrócenie

²² S. Krajewski, *Radość Tory – wspólna radość, wspólna Tora*, [w:] *Wspólna radość Tory*, pod red. S. Krajewskiego i Z. Nosowskiego, Warszawa 2008, s. 31-33.

²³ M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatiach. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999, s. 239. Warto dokończyć cytata, by rozwiać ewentualne wątpliwości związane z relatywizmem i subiektywizmem: „W żadnym razie nie oznacza to jednak, by wartość miała istnieć, o ile jest przez kogoś odczuwana. W każdym bowiem czuciu wartości jest ona dana jako wyrażnie różna od czucia, w którym jest ujmowana”, (s. 239).

²⁴ Nachman z Braclawia, *Puste krzesło. Odnaleźć radość i nadzieję. Ponadczasowa mądrość chasydzkiego mistrza Rabiego Nachmana z Braclawia*, przeł. J. Moderski, Poznań 1996, s. 101.

itp.), ponieważ Shira doskonale rozumie świat wartości. Bohaterka nie ma kłopotu z uznaniem norm za wartości – to, co „powinno się” jest dla niej wartościowe z wielu względów: odczuwania szacunku, troski, empatii. Scena radości nie symbolizuje więc nagłego momentu metamorfozy niezrozumiałych praw religijnych w wartościowe moralnie nakazy. I kiedy we wcześniejszej, wspomnianej już scenie Shira mówi do rabina, że jej decyzja (zamażpójścia) nie jest kwestią uczuć, a rabin odpowiada jej: „to właśnie jest kwestia uczuć” – wypowiada być może kluczowe dla filmowej opowieści zdanie. Scena radości symbolizuje zatem nie tyle poznanie obiektywnych wartości, co proces ich stawiania się „dla –” (Shiry), zyskiwania ważności i mocy obowiązującej „dla –”. Jest to moment „odwróconej” intencjonalności, kiedy to nie świadomość osoby zwraca się ku czemuś, ale same wartości nakierowują się „na –”. O tej swoistej modalności wartości pisze współcześnie Hans Joas:

[...] nasze więzi z dobrem nie dają się ustanowić poprzez zwykłe postanowienie. Kazania moralne są jednym z najmniej skutecznych sposobów wychowywania [...]. Powodem jest fakt, że nasze przywiązanie musi zawierać moment pasywności – musimy czuć się zobowiązani, a nie sami zobowiązywać. W sędziwej niemczyźnie można znaleźć odpowiednie słowa, mówiono w niej o *Ergriffenwerden* i *Ergriffensein*, co oznacza «bycie chwytanym» i «bycie pochwyconym», a stosowano te słowa określając przywiązanie do dobra, ale nie wtedy, gdy mowa była o wyborze czy decyzji [...]. W owych formach przywiązania ukonstytuowanych przez «pochwycenie» nie czujemy się ograniczeni i zniewoleni. Można nawet powiedzieć, że mamy tym intensywniejsze poczucie bycia-u-siebie, im silniejsze są nasze zobowiązania²⁵.

Wydaje się, że owa umiejętność „pochwytywania” przez wartości, uczucie wolności podczas doświadczania wartości, a także Schelerowska koncepcja poznawczej roli emocji są kluczowe dla rozumienia znaczenia omawianej symbolicznej sceny w filmie. Tym samym bardzo dobrze wyjaśnia się, na czym polega umiarkowane i apologetyczne podejście Burhstein: w opowieści nie jest ważna „treść aksjologiczna”, konieczność postawienia pytania o to, co jest wartościowe. Ważny bowiem jest sposób interioryzacji i proces uwewnętrznienia wartości. W dużej mierze jest za to odpowiedzialna sfera emocjonalna człowieka. Historia o kobietach w judaizmie – opowiedziana przez kobietę – wskazuje, że nie ma przepaści pomiędzy wartością tradycji a wartością emocji. Twórcze i autentyczne przeżywanie tradycji polega przecież na emocjonalnym jej uaktualnianiu. I, warto dodać, owa scena radości Shiry jest o wiele bardziej złożonym stanem niż stan odczuwania szczęścia, bo zawiera w sobie i poczucie dobrego postępowania (być może zgodnego

²⁵ H. Joas, *Kulturowe wartości Europy. Wprowadzenie*, [w:] *Kulturowe wartości Europy*, pod red. H. Joasa i K. Wiegandta, przeł. M. Bucholc i M. Kaczmarczyk, Warszawa 2012, s. 13.

z wolą zmarłej siostry i rodziny, ale już zdecydowanie uwewnętrznionego), i obawę przed inicjacją seksualną, więc może i wstyd za własne uświadomione pożądanie, i dumę (kiedy inne kobiety składają jej życzenia). Ważność tak rozumianej rzeczywistości, w której mogą uaktualnić się wszystkie sfery być może nie zawsze jasno od siebie odgraniczone, podkreśla w wywiadzie sama reżyserka: „True life is having all those emotions together. For me this is Judaism, being able to hold all kinds of emotions together”²⁶.

Eszet chail, eszet smecha: kobieta silna, kobieta szczęśliwa

Nie istnieją głosy pochodzące znikąd – jedni mówią spoza społeczności ultraortodoksyjnych, inni z jej środka. Oznacza to ni mniej, ni więcej, że nie ma paradygmatycznej normy: wbrew pozorom *Córka rabina* Revy Mann, tak wyraziście stawiająca opozycje między światem zachodnim a religijnym, podkreśla tylko ambiwalencję i ryzyko mylących sposobów wartościowania. Na zniekształcony obraz społeczności tradycyjnych – jeśli nie antysemitki, to antyjudaistycznej – wpływają zwłaszcza historyczne i społeczne stereotypy, znajdujące podatny grunt w wielokulturowej społeczności izraelskiej. W tym kontekście warto zwrócić uwagę choćby na ciekawą postać matki Shiry i zmarłej Ester, Riwiki Mendelman, która niczym *jidiszę mame* nawet nie potajemnie kieruje życiem rodziny. To z jej inicjatywy – bo Riwka nie chce, by Yochay Goldberg odjechał z jej wnukiem do Belgii – wywiązuje się temat przyszłego małżeństwa Shiry i męża Ester. To Riwka posiada klucz do sejfu i to ona skrupulatnie notuje, ile pieniędzy schodzi na poszczególne cele. To ona, swoim uporem i desperacją, choć w żalobie i bliska szaleństwa z rozpacz po stracie córki, kieruje życiem rodziny. Nikt inny tylko Riwka Mendelman w sposób modelowy daje przykład, jak zadbać o szczęście każdego członka rodziny, nie tracąc z widoku samej siebie, własnych potrzeb i odczuć.

Odwołując się do początkowego akapitu niniejszego artykułu, to właśnie niemożliwość jednoznacznego zdefiniowania tradycji żydowskiej wpływa na rozbieżności w ocenie potrzeb i argumentacji. Opiera się to obecnie na tak prostym czynniku, jakim jest inne pochodzenie (zatem i doświadczenie społeczne) żydowskich feministek. W tekście zatytułowanym *Czy można pogodzić feminizm z praktyką religijną?*, stanowiącym treścią i zarazem precyzyjną mapę żydowskiej myśli feministycznej, Katarzyna Stańczak-Wiślicz

²⁶ R. Burshtein, dz. cyt.

zwraca uwagę na konieczność ustanowienia dwutorowości myślenia o kobietach i ich roli w judaizmie. „To, co dla feministek amerykańskich (Dworkin) jest osiągnięciem niewystarczającym, dla ruchu w Izraelu może być miarą sukcesu”, pisze Stańczak-Wiślicz²⁷. Przywołaną w nawiasie Andreę Dworkin, „niezaangażowaną religijnie amerykańską feministkę”, autorka tekstu słusznie sytuuje z dala od adekwatnego izraelskiego dyskursu feministycznego, który nie obarcza żydowskich kobiet – w przeciwieństwie do surowej oceny Dworkin – odpowiedzialnością za odegranie znaczącej roli we współtworzeniu nierówności płciowej w sferze ekonomicznej, społecznej czy religijnej oraz, w konsekwencji, o doprowadzenie do autodyskryminacji. Należy dodać, zgadzając się tym samym ze Stańczak-Wiślicz, że społeczności ultraortodoksyjne określają swoją tożsamość na zasadzie negacji: nie identyfikując się z palestyńską częścią (zagrożenie dla tożsamości żydowskiej w ogóle) lub nie identyfikując się z bardziej zsekularyzowaną społecznością izraelską. Warto wspomnieć o głosach Jody Meyers i Jane Rachel Litman, które zwracają uwagę na ścisły związek Holokaustu i religijnych środowisk (aszkenazyjskich zwłaszcza), dla których pamięć o wojennych wydarzeniach nadal stanowi podstawę do posiadania obaw związanych z przetrwaniem własnej społeczności i tradycji²⁸.

100

Tak pojęta *eszret chail*, dzielna kobieta²⁹, jest wyzwaniem dla nieizraelskich feministek, dla nieortodoksyjnej (zarówno żydowskiej, jak i nieżydowskiej) społeczności poddającej ocenie środowiska religijne, w końcu dla samych ortodoksyjnych kobiet, które widzą w emancypacji możliwość redefinicji własnej pozycji, sfery twórczej, intelektualnej, społecznej. Ale *eszret chail* pozostaje wciąż najtrudniejszą rolą dla tych, które jak Shira, chcą uczynić *halachę* niezmiennym przymierzem między sobą a *Haszem*, Bogiem. Prawdopodobnie wybór drogi moralności to najtrudniejszy problem w ustosunkowaniu się do (nie tylko żydowskich) społeczności tradycyjnych. Czy tak bardzo pożądane przez żydowskie środowiska tradycyjne przykazanie skromności³⁰ jest wytworem opresyjnego patriarchy, czy ideałem judaistycznej teologii? Pozytywna odpowiedź może się pomieścić prawdopodobnie tylko w indywidualnych narracjach, których podstawę będą

²⁷ K. Stańczak-Wiślicz, *Czy można pogodzić feminizm z praktyką religijną? Dylematy feministycznej teologii judaizmu*, [w:] *Kobiety i religie*, dz. cyt., s. 262.

²⁸ J. Myers, J.R. Litman, *The Secret of Jewish Femininity: Hiddenness, Power, and Physicality in the Theology of Orthodox Women in the Contemporary World*, [w:] *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*, red. T. M. Rudavsky, New York, London 1995, s. 70.

²⁹ *Eszret chail*, dzielna kobieta, sformułowanie pochodzące z Przypowieści Salomona, utwór śpiewany w Szabat. Zob. np. przedmowę w B. Szwarcman-Czarnota, *Mocą przepasały swe biodra. Portrety kobiet żydowskich*, Warszawa 2006, s. 7-11.

³⁰ Tzw. *cnijut* – przykazanie skromności dotyczące różnych sfer życia religijnych Żydów, np. sposobu mówienia, ubioru, zachowania.

tworzyć emocje. Być może – wobec wszechogarniającej krytyki i własnych wątpliwości – jedynie radość z wypełnianej *micwy* (przykazania halachicznego) może pomóc w ustosunkowaniu się i zachowaniu tradycji.

ACKNOWLEDGMENTS

Autorka dziękuje doktor Joannie Lisek z Zakładu Studiów Żydowskich Uniwersytetu Wrocławskiego za cenne wskazówki merytoryczne i uwagi krytyczne.

SUMMARY

Israeli *eszet chail, eszet smecha*. On the need of linking axiological terms to emotions and affections with reference to the traditional Judaism

101

This article attempts at recognising the dualistic and thus stereotypical discourse of axiological and emotional values. To do so, the author interprets Rama Burshtein's film entitled *Fill the Void* (2012), which describes life of the Haredi Jewish community. The analysis is especially focused on feminine narrations as nowadays it seems obvious that intellectual and social women's life is very much neglected in traditional religious societies. Therefore, questioning of connection between tradition, moral value and more individual emotion appears to be a chance for linking those three seemingly dissimilar discourses. The author is then interested in a wider perspective and emphasises the implicated significance of emotions, standing up for the worth of Orthodox Judaism and its values.

KEYWORDS:

(Orthodox/ Haredi/ traditional) Judaism, emotion, axiology, religion, Rama Burshtein

BIBLIOGRAPHY

Burshtein R., *In praise of Arranged Marriage: Interview with filmmaker Rama Burshtein about Fill the void*, rozm. przepr. E. Abeel: http://www.huffingtonpost.com/erica-abeel/in-praise-of-arranged-marriage_b_3327139.html [dostęp 11.01.2013].

Detka J., *Żydzi, Żydki, Izraelici... O nazywaniu i przeżywaniu Żydów w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XIX wieku*, [w:] *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*, pod red. A. Fabianowskiego i M. Makaruk, Warszawa 2005

102 Gilligan C., *Chodźcie z nami! Psychologia i opór*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2013.

Greenberg B., *On Women and Judaism. A View from Tradition*, Philadelphia, Jerusalem 1996, s. 33.

Grupińska A., *Najtrudniej jest spotkać Lilit. Opowieści chasydzkich kobiet*, Kraków, Budapeszt 2008, s. 123.

H. Joas, *Kulturowe wartości Europy. Wprowadzenie*, [w:] *Kulturowe wartości Europy*, pod red. H. Joasa i K. Wiegandta, przeł. M. Bucholc i M. Kaczmarczyk, Warszawa 2012, s. 13.

Krajewski S., *Radość Tory – wspólna radość, wspólna Tora*, [w:] *Wspólna radość Tory*, pod red. S. Krajewskiego i Z. Nosowskiego, Warszawa 2008.

Levitt L.S., *Reconfiguring Home: Jewish Feminist Identity/ies*, [w:] *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*, red. T.M. Rudavsky, New York, London 1995.

Myers J., Litman J.R., *The Secret of Jewish Femininity: Hiddenness, Power, and Physicality in the Theology of Orthodox Women in the Contemporary World*, [w:] *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*, red. T. M. Rudavsky, New York, London 1995.

Nachman z Braclawia, *Puste krzesło. Odnaleźć radość i nadzieję. Ponadczasowa mądrość chasydzkiego mistrza Rabiego Nachmana z Braclawia*, przeł. J. Moderski, Poznań 1996.

K. Stańczak-Wiślicz, *Czy można pogodzić feminizm z praktyką religijną? Dylematy feministycznej teologii judaizmu*, [w:] *Kobiety i religie*, pod red. K. Leszczyńskiej i A. Kościańskiej, Kraków 2006, s. 262.

Szwarcman-Czarnota B., *Mocą przepasały swe biodra. Portrety kobiet żydowskich*, Warszawa 2006, s. 7-11.

Szwed A., *Ta, która spogląda na króla. Rola kobiety w tradycyjnym judaizmie*, [w:] *Kobiety i religie*, pod red. K. Leszczyńskiej i A. Kościańskiej, Kraków 2006, s. 15.

Plaskow J., *The Coming of Lilith. Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston 2005.

Pyka M., *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999

Wodziński M., *O bocianach z żabiej perspektywy, czyli kobiety i chasydyzm*, [w:] *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*, pod red. J. Lisek, Wrocław 2010.

Volkov S., *Tradycja wynaleziona. O powstaniu nowoczesnej żydowskości w Niemczech*, [w:] *tejtze, Pomysł na nowoczesność. Żydzi niemieccy w XIX i na początku XX wieku*, przeł. J. Górny, P. Pieńkowska, Warszawa 2006, s. 132-133.

Ziemińska R., *Etyka troski i etyka sprawiedliwości. Czy moralność zależy od płci?*, [w:] „Analiza i Egzystencja” 2008, nr 8,

<http://www.jofa.org/> [dostęp 09.07.2013].