Wielogłosowość pamięci: żydowska i palestyńska tożsamość w perspektywie kulturoznawczej na podstawie Anti-Zionism A Jewish History Benjamina Mosera

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje złożoność żydowskiej tożsamości poprzez pryzmat wielojęzyczności, przeciwstawiając monolit narodowy bogactwu praktyk językowych (hebrajskiemu, jidysz, ladino, judeo arabski). Autor omawia proces odrodzenia hebrajskiego jako narzędzia budowania nowoczesnego państwa, wskazując jednocześnie na marginalizację kultur diasporalnych i ideę doikayt – zakorzenienia w miejscu aktualnego życia. Istotnym elementem jest podkreślenie historycznych, wspólnych korzeni językowych i kulturowych Żydów oraz Arabów na Bliskim Wschodzie. Analiza ta podważa uproszczony obraz dwóch całkowicie odizolowanych cywilizacji, wskazując na hybrydyczność tożsamości i wzajemne przenikanie się tradycji w regionie, co stanowi klucz do zrozumienia współczesnych relacji i polityki pamięci.

The text analyzes the complexity of Jewish identity through the prism of multilingualism, opposing the national monolith with a richness of linguistic practices (Hebrew, Yiddish, Ladino, Judeo-Arabic). The author discusses the process of the revival of Hebrew as a tool for building a modern state, while simultaneously pointing to the marginalization of diasporic cultures and the idea of doikayt—rootedness in the place where one currently lives. A significant element is the emphasis on the historical, shared linguistic and cultural roots of Jews and Arabs in the Middle East. This analysis challenges the simplified image of two completely isolated civilizations,

highlighting the hybridity of identity and the mutual permeation of traditions in the region, which is key to understanding contemporary relations and memory politics.

Artykuł stanowi kulturoznawczą analizę żydowskiej i palestyńskiej tożsamości, rzucając wyzwanie uproszczonym, narodowym narracjom, które często redukują te grupy do jednowymiarowych bloków politycznych. Autor stawia tezę, że zarówno żydowskość, jak i palestyńskość są wewnętrznie zróżnicowane i wielowarstwowe, co przejawia się w bogactwie językowym (od jidysz po arabski), literaturze wygnania oraz prywatnych archiwach pamięci. Głównym celem tekstu jest przeprowadzenie rozróżnienia między kulturową i religijną więzią z ziemią a politycznym prawem do wyłącznej dominacji terytorialnej. Poprzez analizę koncepcji diaspory, etyki współzamieszkiwania oraz pluralistycznej polityki pamięci, autor argumentuje, że uznanie wzajemnej obecności i różnorodności doświadczeń jest jedyną drogą do ochrony ludzkiej godności. Tekst dowodzi, że tożsamość nie jest niezmienną esencją, lecz procesem, a przywrócenie marginalizowanych głosów – np. żydowskiego antysyjonizmu czy palestyńskich tradycji ustnych – pozwala wyjść poza logikę symbolicznego unicestwiania drugiego człowieka w imię narodowej racji.

SŁOWA KLUCZOWE

wielogłosowość pamięci | żydowska tożsamość | palestyńska tożsamość | pluralizm kulturowy | antysyjonizm żydowski | etyka współzamieszkiwania | literatura wygnania | Żydzi Mizrachim | doikayt | hybrydyczność tożsamości | polityka pamięci | diaspora żydowska | Nakba w literaturze | kulturoznawstwo odpowiedzialności

Wielojęzyczność jako dowód na pluralizm żydowskiej tożsamości

Język hebrajski, jidysz, arabski i ladino. Wielojęzyczność jako historia konkurencyjnych nowoczesności

Historia języków żydowskich stanowi doniosłe zagadnienie kulturoznawcze, a jej zróżnicowanie jest silnym argumentem przeciwko redukowaniu nowoczesnej żydowskości do jednej formy kulturowej. Przed powstaniem Izraela społeczności żydowskie funkcjonowały w rozległym świecie wielojęzycznych praktyk religijnych, literackich i codziennych. Hebrajski służył przede wszystkim liturgii, prawu i intelektualnej refleksji, choć znajdował zastosowania także poza sferą religijną. Jidysz rozwijał się głównie wśród Żydów aszkenazyjskich Europy Środkowej i Wschodniej, ladino w części społeczności sefardyjskich, natomiast w krajach arabskich i innych regionach Bliskiego Wschodu funkcjonowały odmiany judeoarabskie, judeoperskie oraz liczne inne formy językowe.

Historia ta nie może zostać sprowadzona do obrazu jednolitego narodu posługującego się przez stulecia jednym językiem codziennego życia. Nowoczesne odrodzenie hebrajskiego jako narzędzia powszechnej komunikacji było jednym z najważniejszych przedsięwzięć kulturowych XIX i XX wieku. Kluczową rolę odegrał Eliezer Ben-Jehuda (1858–1922), który od lat osiemdziesiątych XIX wieku rozwijał hebrajskojęzyczną prasę, słownictwo i praktyki komunikacyjne. Nie był on jednak jedynym architektem tego procesu; znacząca była również działalność nauczycieli, pisarzy, językoznawców oraz instytucji edukacyjnych. Akademia Języka Hebrajskiego, utworzona ustawą Knesetu z 1953 roku jako następczyni Komitetu Języka Hebrajskiego, pełni dziś funkcję instytucji normatywnej i badawczej, zajmującej się m.in. terminologią, gramatyką, ortografią i słownictwem historycznym. Z perspektywy antropologii języka odrodzenie hebrajskiego nie było jedynie procesem technicznym, mającym na celu usprawnienie komunikacji.

Wpłynęło ono również na kształtowanie nowoczesnej zbiorowej tożsamości, w której wspólny język postrzegano jako narzędzie niwelowania różnic między migrantami z różnych krajów. Nie oznacza to jednak, że proces ten przebiegał identycznie dla wszystkich grup. Dla jednych hebrajski stał się instrumentem kulturowej emancypacji i narodowego odrodzenia, podczas gdy dla innych jego instytucjonalna dominacja prowadziła do marginalizacji języków wcześniejszej codzienności. Istotnym kontrapunktem pozostaje nowoczesna kultura jidysz, obejmująca literaturę, teatr, prasę, działalność związkową, edukację i rozbudowane środowiska intelektualne. Pisarze tacy jak Szolem Alejch, Icchok Lejb Perec i Mendele Mojcher Sforim tworzyli nowoczesne formy żydowskiego doświadczenia literackiego, natomiast żydowski socjalistyczny Bund kładł nacisk na lokalną autonomię kulturową i polityczną.

W tym środowisku kluczowa była koncepcja doikayt, określająca ideę zakorzenienia i działania w miejscu rzeczywistego życia społeczności. Nie stanowiła ona prostego odrzucenia żydowskiej solidarności ponad granicami, lecz była alternatywą dla przekonania, że polityczna emancypacja wymaga terytorialnej migracji do jednego narodowego centrum. Z punktu widzenia kulturoznawstwa spór między hebrajskim a jidysz nie powinien być jednak przedstawiany jako

jednowymiarowa walka syjonizmu z antysyjonizmem. Istniały złożone stanowiska łączące zainteresowanie hebrajskim z przywiązaniem do kultur diasporalnych, a poszczególne języki służyły autorom o odmiennych orientacjach politycznych. Przedmiotem analizy powinien zatem być sposób, w jaki język stawał się instrumentem politycznej reprezentacji, edukacji i budowania wspólnotowej przyszłości. Nie można przy tym pominąć ogromnych strat kultury jidysz poniesionych wskutek Zagłady, która doprowadziła do śmierci milionów jej użytkowników i zniszczenia środowisk intelektualnych. Zanik określonych praktyk językowych nie może więc być przypisany wyłącznie późniejszej polityce językowej państwa Izrael.

Wspólne korzenie językowe i kulturowe Żydów oraz Arabów

Kluczową rolę odgrywa tutaj język arabski jako element historycznych tożsamości żydowskich i palestyńskich. W krajach Bliskiego Wschodu liczne społeczności żydowskie przez stulecia funkcjonowały w arabskim kręgu językowym, współtworząc literaturę, muzykę i życie gospodarcze regionu. Przeciwstawianie sobie języka hebrajskiego i arabskiego jako całkowicie obcych światów kulturowych jest zatem historycznie niepełne. Tradycje religijne, migracje, praktyki przekładowe i kontakty intelektualne tworzyły rozległą przestrzeń wzajemnych oddziaływań; ich istnienie nie wykluczało konfliktów ani braku pełnej równości społecznej, lecz wymaga odrzucenia uproszczonego obrazu dwóch cywilizacji żyjących w całkowitej izolacji.

Ella Shohat i Orit Bashkin analizują Żydów mizrachijskich jako problem granic kulturowego podziału Wschodu i Zachodu. Szczególnie doniosły wkład w krytyczne badanie wewnętrznej różnorodności społeczeństwa izraelskiego wniosła Ella Shohat w artykule Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims (1988). Autorka poddała krytyce perspektywę, w której konflikt izraelsko-palestyński przedstawiano wyłącznie jako starcie dwóch całkowicie odmiennych wspólnot: Żydów i Arabów. Wskazywała na znaczenie społeczności żydowskich pochodzących z krajów arabskich i innych regionów Bliskiego Wschodu, których historia podważała wyobrażenie o nieprzekraczalnej granicy między żydowskością a kulturą arabską. Shohat zwróciła szczególną uwagę na zjawisko społecznej i kulturowej hierarchizacji, w której europejskie wzorce nowoczesności zyskały uprzywilejowaną pozycję względem tradycji mizrachijskich.

Właściwa analiza wymaga jednak rozróżnienia pojęć Mizrachim, Sefardim i „Żydzi arabscy", gdyż ich zakresy historyczne i kulturowe nie są tożsame. Kategoria mizrachijska odnosi się zasadniczo do społeczności żydowskich związanych z Bliskim Wschodem oraz określonymi regionami Afryki

Północnej i Azji, choć współcześnie nabrała ona także znaczenia politycznego i socjologicznego. Pojęcie sefardyjskie wiąże się historycznie z Żydami Półwyspu Iberyjskiego i ich potomkami, choć w kontekstach religijnych bywa stosowane szerzej. Z kolei określenie „Żydzi arabscy" podkreśla przynależność językową i kulturową części tych społeczności, jednak nie wszyscy uznają je za adekwatny opis własnej tożsamości.

Wielowarstwowość doświadczeń i tożsamości Żydów Mizrachim

Badacz nie powinien zatem automatycznie przypisywać współczesnym osobom kategorii, których one same nie akceptują. Historia migracji żydowskich z krajów arabskich po 1948 roku nie może bowiem zostać wyjaśniona przez jeden uniwersalny mechanizm. Obok przypadków antyżydowskiej przemocy, dyskryminacji czy ograniczania możliwości życia społecznego i gospodarczego, kluczową rolę odgrywała polityka poszczególnych państw. Znaczenie miały także działania organizacji syjonistycznych, więzi rodzinne, przekonania religijne oraz oczekiwania dotyczące przyszłości w Izraelu. Ponieważ poszczególne społeczności opuszczały kraje pochodzenia w różnych okresach i warunkach, nie należy przedstawiać ich doświadczeń jako rezultatu jednej decyzji politycznej ani procesu całkowicie dobrowolnego.

Orit Bashkin w monografii Impossible Exodus: Iraqi Jews in Israel z 2017 roku analizowała złożone doświadczenia irackich Żydów, którzy przybyli do Izraela w pierwszych latach jego istnienia. Przedmiotem jej badań były między innymi trudności ekonomiczne, warunki funkcjonowania obozów przejściowych, przemiany tożsamości, działalność polityczna oraz strategie zachowywania wcześniejszego dziedzictwa kulturowego. Bashkin podkreśla, że migranci nie stanowili biernej zbiorowości podlegającej wyłącznie asymilacyjnym decyzjom instytucji państwowych. Podejmowali własne działania, rozwijali środowiska polityczne i kulturalne, a także negocjowali znaczenie irackiej przeszłości w nowych warunkach. Z perspektywy teorii hybrydyczności Bhabhy migracja nie prowadzi automatycznie do całkowitego zaniku wcześniejszej tożsamości.

Człowiek może posługiwać się hebrajskim w życiu publicznym, zachowując jednocześnie rodzinne tradycje językowe, muzyczne i kulinarne pochodzące z Iraku, Maroka albo Jemenu. To właśnie takie praktyki pozwalają rozpoznać wielowarstwowy charakter nowoczesnej izraelskiej kultury, której nie można sprowadzić do prostego przeciwstawienia europejskiego syjonizmu i biernie podporządkowanych migrantów wschodnich. Istotne pozostają rzeczywiste asymetrie społeczne, ale także historyczne procesy adaptacji, twórczości i stopniowej zmiany pozycji poszczególnych grup.

Koncepcja Shohat posiada szczególną wartość dla krytyki nadmiernie uproszczonych przeciwstawień cywilizacyjnych, przypominając, że żydowskość może współistnieć z arabskimi formami kultury i pamięci. Nie oznacza to jednak, że wszyscy Mizrachim podzielają antysyjonistyczne stanowisko autorki ani że ich współczesne preferencje polityczne można wyprowadzić z jednej teorii postkolonialnej. Przeciwnie – społeczności te reprezentują zróżnicowane orientacje ideowe i uczestniczą w różnych nurtach izraelskiego życia publicznego. Profesjonalne kulturoznawstwo powinno zatem odróżniać krytykę historycznych mechanizmów hierarchizacji od przypisywania całej społeczności jednej, koniecznej tożsamości politycznej.

Literatura jako zapis złożoności wygnania i tożsamości

Literatura wygnania i powrotu. Od żydowskiej kultury diasporalnej do palestyńskiej poetyki utraconego domu

Jednym z najważniejszych narzędzi analizy doświadczenia wygnania pozostaje literatura, gdyż pozwala ona ukazać wymiary życia społecznego niedostępne dla dokumentacji urzędowej czy statystyki demograficznej. Utrata domu w rejestrach może jawić się jedynie jako zmiana miejsca zamieszkania, utrata tytułu własności lub nadanie statusu uchodźcy.

W doświadczeniu indywidualnym proces ten obejmuje jednak głęboką zmianę relacji z pamięcią, językiem, czasem i własną biografią. Literatura umożliwia badanie tych zależności poprzez strukturę narracji, konstrukcję postaci, metaforykę przestrzeni oraz sposób przedstawiania nieobecnych. Nie oznacza to, że utwór literacki zastępuje dokument historyczny lub stanowi samodzielny dowód przebiegu zdarzeń; jego szczególna wartość tkwi w możliwości analizy kulturowych form interpretowania doświadczeń i społecznych sposobów nadawania im znaczenia. W historii żydowskiej kluczową rolę odgrywała literatura diasporalna, obejmująca tradycje hebrajskie, jidysz, ladino i wiele innych języków.

Twórcy ci podejmowali problem relacji między lokalnym zakorzenieniem a pamięcią o odmiennej historii religijnej i wspólnotowej. Taka sytuacja nie musi oznaczać całkowitego braku ojczyzny – człowiek może uznawać za własne miejsce kraj urodzenia, zachowując jednocześnie więź z odległym centrum symbolicznego dziedzictwa. Wyobrażenie diaspory jako jednolitego doświadczenia permanentnej bezdomności pozostaje zatem historycznie niepełne. W różnych epokach społeczności żydowskie rozwijały trwałe instytucje, literaturę, gospodarkę i lokalne formy patriotyzmu, mimo że część z nich mierzyła się z prawnymi ograniczeniami i przemocą antysemicką.

Szczególnie interesującym punktem odniesienia jest twórczość Franza Kafki, który w swojej literaturze podejmował problemy władzy, alienacji, nieprzejrzystości instytucji oraz trudności w poszukiwaniu społecznego uznania. Nie należy jednak sprowadzać jego dorobku do prostego komentarza do syjonizmu ani traktować literackiej wieloznaczności wyłącznie jako zapowiedzi późniejszych doświadczeń historycznych. Kafka funkcjonował w wielojęzycznym środowisku praskich Żydów, pisał po niemiecku i interesował się między innymi kulturą jidysz oraz syjonizmem. Ta wielość odniesień dowodzi, że nowoczesna żydowska tożsamość literacka może być wewnętrznie złożona, łącząc lokalne doświadczenie europejskie z zainteresowaniem odrębnymi tradycjami wspólnotowymi.

Literatura wygnania jako zapis nieodwracalności utraty

W palestyńskiej literaturze wygnania szczególne miejsce zajmuje Ghassan Kanafani. Jego nowela Powrót do Hajfy (ʿĀʾid ilā Ḥayfā) z 1969 roku stanowi jeden z najbardziej wpływowych utworów dotyczących pamięci Nakby, utraty domu i konsekwencji przemieszczenia. Fabuła koncentruje się na powrocie palestyńskiego małżeństwa do domu opuszczonego w 1948 roku oraz konfrontacji z rzeczywistością ukształtowaną przez kolejne dwie dekady. Kluczowy jest tu motyw dziecka utraconego podczas ucieczki, którego późniejsza biografia podważa możliwość prostego odtworzenia dawnego porządku rodzinnego. Utwór nie ogranicza się do nostalgii; podejmuje problem odpowiedzialności, tożsamości politycznej i nieodwracalności historycznych przemian. Współczesna analiza Sumayi Alhaj Mohammad i Danii Meryan, opublikowana w czasopiśmie "Race & Class", wskazuje na istotną relację między pamięcią miejsca, doświadczeniem wykorzenienia a możliwością przekształcania zbiorowej tożsamości. Z perspektywy teorii narracji literacki powrót do domu nie jest automatycznie równoznaczny z odzyskaniem wcześniejszej sytuacji.

Przestrzeń może zachowywać materialną ciągłość, a jednocześnie zyskać zupełnie nowe znaczenie społeczne. Dawny pokój może nadal istnieć, lecz być zamieszkiwany przez inną rodzinę, która posiada własne doświadczenia, więzi i pamięć. Ta sytuacja ujawnia konflikt między historycznym roszczeniem a nieodwracalnością ludzkich biografii. Literatura pozwala dostrzec moralną złożoność tego sporu, unikając przedstawiania go jako zagadnienia, które można rozstrzygnąć prostą zmianą właściciela lub nadaniem przestrzeni nowej nazwy.

Istotna jest w tym kontekście także twórczość Mahmuda Darwisza, w której pamięć miejsca, doświadczenie wygnania i język narodowej przynależności tworzą spójny poetycki obraz świata. Darwisz analizował problem palestyńskiej tożsamości, lecz jego dzieła nie były jedynie politycznymi

manifestami – obejmowały one refleksję nad miłością, śmiercią, językiem, pamięcią i egzystencjalną samotnością.

Interpretacja tych tekstów powinna zatem odróżniać historyczny kontekst ich powstania od autonomii artystycznej i filozoficznej. Redukowanie całej palestyńskiej literatury do świadectwa konfliktu politycznego mogłoby paradoksalnie ograniczać kulturową podmiotowość społeczności, której prawa do samoreprezentacji badacz deklaruje chęć bronić. Z perspektywy kulturoznawstwa porównawczego interesujące jest zestawienie żydowskich i palestyńskich form literatury diaspory, choć nie powinno ono prowadzić do tezy o całkowitej identyczności ich doświadczeń historycznych. Żydowskie tradycje wygnania i palestyńskie doświadczenia uchodźstwa kształtowały się w odmiennych warunkach; ich relacje z religią, państwowością i prawem mają zróżnicowany charakter. Możliwe jest jednak analizowanie wspólnych problemów kulturowych: znaczenia utraconego domu, pamięci rodzinnej, wielojęzyczności czy społecznej funkcji literackiego świadectwa. Takie porównanie nie wymaga ustanawiania moralnej równoważności wszystkich wydarzeń, lecz umożliwia rozpoznanie różnorodnych form ludzkiego reagowania na doświadczenie wykorzenienia.

Judith Butler i Daniel Boyarin: Diaspora jako etyka niepełnej tożsamości narodowej

Istotną reinterpretację problemu żydowskiej diaspory przedstawiła Judith Butler w monografii Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism z 2012 roku. Jej refleksja wyrasta z krytycznej analizy relacji między żydowską tożsamością etyczną a współczesnymi formami nacjonalizmu państwowego. Butler prowadzi dialog m.in. z Walterem Benjaminem, Hannah Arendt, Emmanuelem Lévinasem i Edwardem Saidem, poszukując rozumienia żydowskości jako tradycji zobowiązania wobec współzamieszkiwania świata z innymi ludźmi.

Nie oznacza to, że przywoływani przez nią autorzy reprezentowali identyczne stanowiska polityczne ani że ich poglądy można bezpośrednio sprowadzić do współczesnej krytyki Izraela. Kluczowa jest raczej próba wykorzystania wielości tradycji intelektualnych do rozpoznawania etycznych ograniczeń politycznej suwerenności.

Współzamieszkiwanie i diaspora jako alternatywy dla suwerenności terytorialnej

W filozofii Butler istotne miejsce zajmuje problem współzamieszkiwania, rozumianego jako sytuacja, w której ludzie dzielą określoną przestrzeń życia, nie mając pełnej możliwości samodzielnego wyboru wszystkich pozostałych jej mieszkańców. W tym ujęciu pluralizm nie jest

jedynie pragmatycznym kompromisem między wcześniej ukształtowanymi narodami, lecz elementem podstawowych warunków ludzkiego bytu społecznego. Człowiek funkcjonuje w świecie, którego nie stworzył samodzielnie i którego nie może prawomocnie całkowicie oczyścić z obecności innych ludzi.

Etyka współzamieszkiwania prowadzi zatem do zakwestionowania projektów dążących do ustanowienia trwałej zgodności między określonym terytorium a jedną, wyłączną tożsamością narodową. Daniel i Jonathan Boyarin rozwijali z kolei refleksję nad żydowską diasporą jako formą historycznego funkcjonowania wspólnoty, która nie wymaga całkowitego utożsamienia tożsamości kulturowej z terytorialną suwerennością. W artykule Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity z 1993 roku analizowali możliwość rozumienia żydowskości w kategoriach wielości lokalnych zakorzenień i więzi wspólnotowych przekraczających granice państwowe. Diaspora nie jawi się tu wyłącznie jako stanu niedokończonej historii, której naturalnym zwieńczeniem musiałoby być powstanie narodowego państwa; może być ona samodzielną formą kulturowego istnienia, z własnymi instytucjami, normami i sposobami przekazywania tożsamości.

Nie oznacza to jednak, że doświadczenie diasporalne było wolne od przemocy lub że brak własnego państwa gwarantował Żydom bezpieczeństwo. Antysemityzm, pogromy i Zagłada są drastycznymi świadectwami ograniczeń ochrony, jaką mogły zapewnić państwa zamieszkania. Etyka diaspory musi zatem zostać skonfrontowana z argumentami zwolenników żydowskiej suwerenności, którzy wskazywali na konieczność tworzenia instytucji zdolnych do samodzielnej ochrony prześladowanej społeczności. Spór ten nie może zostać rozstrzygnięty przez romantyzowanie życia w diasporze ani traktowanie wszystkich jego form jako nieuchronnego doświadczenia bezdomności.

Z perspektywy teorii kultury interesująca pozostaje możliwość rozumienia tożsamości jako procesu, a nie jednolitej substancji istniejącej poza historią. Stuart Hall w eseju Cultural Identity and Diaspora z 1990 roku wskazywał na napięcie między postrzeganiem tożsamości jako wspólnego dziedzictwa a uznaniem jej historycznej zmienności, nieciągłości i wewnętrznych różnic. Tożsamość nie jest w tym ujęciu prostym odkrywaniem niezmiennej esencji, lecz nieustannym wytwarzaniem znaczeń w odniesieniu do przeszłości i aktualnych warunków życia. Taka konstrukcja może zostać zastosowana do różnorodnych doświadczeń żydowskich i palestyńskich, bez podważania historycznej realności ich zbiorowych więzi.

Kluczowe okazuje się zatem rozróżnienie między uznaniem istnienia narodu a przyjęciem jednej, koniecznej formy jego organizacji politycznej. Wspólnota może zachowywać pamięć historyczną, język, religię i zbiorową solidarność, nie posiadając całkowitej zgodności co do przyszłej konstytucji, granic czy stosunku do państwowości.

Tożsamość poza polityką i narracjami państwowymi

Krytyczna refleksja nad syjonizmem nie musi zatem oznaczać negowania żydowskiej historii i tożsamości, podobnie jak krytyka działań palestyńskich organizacji politycznych nie stanowi automatycznie zakwestionowania istnienia narodu palestyńskiego. Kulturoznawstwo pozwala oddzielić społeczną realność tożsamości od prób ustanawiania jednej, niepodlegającej dyskusji reprezentacji jej interesów politycznych.

Pamięć kobiet i kultura codzienności. Między archiwum państwowym a rodzinnym przekazem

Ważnym ograniczeniem tradycyjnych narracji narodowych jest ich skłonność do koncentrowania się na wydarzeniach militarnych, działaniach przywódców i rozwoju instytucji państwowych. W takich ujęciach codzienne doświadczenia kobiet, dzieci, osób starszych i rodzin często stanowią jedynie tło dla zasadniczej historii politycznej. Kulturoznawstwo feministyczne i antropologia codzienności pozwalają zmienić tę perspektywę poprzez analizę nieformalnych praktyk przekazywania pamięci, pracy opiekuńczej, rodzinnych rytuałów oraz przedmiotów związanych z domem. Nie oznacza to, że wszystkie kobiety reprezentują identyczne doświadczenia ani że określone formy pamięci rodzinnej są wyłącznie ich domeną; wskazuje to jednak na potrzebę rozszerzenia pola badań poza instytucje publiczne, historycznie zdominowane przez mężczyzn.

Przykładem tej perspektywy jest palestyńska tradycja hikaye – ustne opowieści, w których kobiety przedstawiają doświadczenia rodzinne i społeczne, relacje między obowiązkiem a osobistymi pragnieniami oraz wzorce życia wspólnotowego. UNESCO wpisało palestyńskie hikaye na reprezentatywną listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości w 2008 roku, po wcześniejszym uznaniu tej tradycji za arcydzieło ustnego i niematerialnego dziedzictwa w 2005 roku. Według opisu UNESCO opowieści te były tradycyjnie przekazywane w domach, szczególnie podczas zimowych wieczorów, a ich treść obejmowała również krytyczną refleksję nad relacjami społecznymi i ograniczeniami nakładanymi na kobiety. Z perspektywy antropologii kulturowej kluczowe jest to, że hikaye funkcjonuje jako niematerialna praktyka przekazywania znaczeń, której wartość nie sprowadza się do historycznej dokładności poszczególnych fabuł. Opowieści fikcyjne mogą reprodukować normy społeczne, ale mogą również tworzyć przestrzeń ich kwestionowania. Kultura ustna nie jest więc jedynie niedoskonałą formą archiwum historycznego; posiada własną strukturę poznawczą i społeczną, która pozwala członkom wspólnoty interpretować doświadczenia i negocjować własną pozycję.

Taka perspektywa pozwala dostrzec, że historia Palestyńczyków nie ogranicza się do Nakby i konfliktu politycznego, lecz obejmuje rozbudowane tradycje literackie, rodzinne, muzyczne i społeczne. Z kolei żydowska kultura codzienności obejmuje bogaty świat praktyk domowych,

których znaczenie wykracza poza instytucjonalne formy politycznego nacjonalizmu. Rytuały szabatowe, tradycje kulinarne, przekaz rodzinny, praktyki opieki i świąteczne spotkania budują zbiorową tożsamość niezależnie od miejsca zamieszkania. Nie oznacza to, że wszystkie społeczności żydowskie kultywują identyczne obyczaje, gdyż ich historyczne zróżnicowanie jest znaczne. Dlatego profesjonalna antropologia powinna uwzględniać lokalne tradycje aszkenazyjskie, sefardyjskie, mizrachijskie i inne, unikając przedstawiania jednej formy kultury jako normy dla całej zbiorowości. Istotny pozostaje tutaj feministyczny problem relacji między publiczną a prywatną sferą życia.

Prywatna pamięć i materialne ślady przeciw oficjalnym narracjom

Państwo może przedstawiać określone wydarzenie jako narodowe zwycięstwo, podczas gdy rodzina doświadcza go jako śmierci bliskich, utraty domu albo niepewności egzystencjalnej. Podobnie symboliczna narracja zbiorowego odrodzenia często współistnieje z rzeczywistymi trudnościami związanymi z migracją, zmianą języka i zerwaniem wcześniejszych relacji społecznych. Analiza polityki pamięci wymaga zatem badania zróżnicowanych doświadczeń, których znaczenie nie zawsze odpowiada oficjalnej hierarchii wydarzeń narodowych.

W tym ujęciu szczególną wartość posiada dorobek Marianne Hirsch, która rozwinęła koncepcję postmemory, czyli postpamięci. W książce „The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust” z 2012 roku autorka analizowała sposoby, w jakie kolejne pokolenia odnoszą się do doświadczeń historycznych katastrof, których nie przeżyły bezpośrednio, lecz poznają je poprzez rodzinne opowieści, fotografie, gesty i kulturowe praktyki upamiętniania. Nie chodzi tu o utożsamienie pamięci potomka z osobistym doświadczeniem świadka, lecz o rozpoznanie szczególnej intensywności relacji do historii przekazywanej przez bliskich. Rodzinne zdjęcie czy przechowywany przedmiot mogą stąd zyskać znaczenie wykraczające poza ich wartość materialną, stając się elementem międzypokoleniowej więzi.

Zastosowanie tej koncepcji do doświadczeń żydowskich i palestyńskich wymaga zachowania odrębności obu historycznych katastrof, ale pozwala na badanie podobnych mechanizmów przekazywania znaczeń. Potomkowie ocalałych z Zagłady mogą budować własną tożsamość w relacji do rodzinnych świadectw prześladowań, a potomkowie palestyńskich uchodźców w oparciu o opowieści o dawnych miejscach zamieszkania i przymusowym przemieszczeniu. Nie oznacza to, że obie historie mają identyczny charakter ani że każda rodzina przekazuje pamięć w ten sam

sposób. Wskazuje to jednak na wagę prywatnego archiwum, którego treść może odbiegać od oficjalnej narracji publicznej.

Taka perspektywa prowadzi do kwestii dziedzictwa materialnego i archeologii politycznej, czego przykładem jest Hebron jako przestrzeń wielowarstwowej pamięci. Szczególnie istotnym polem zastosowania kulturoznawstwa pozostaje tu archeologia i zarządzanie zabytkami, ponieważ miejsca święte często służą do uzasadniania historycznej obecności różnych wspólnot. Archeologia dostarcza narzędzi rekonstruowania dawnych osad, praktyk gospodarczych i zmian kulturowych, jednak interpretacja tych wyników wymaga starannego oddzielenia znaleziska materialnego od współczesnych roszczeń politycznych.

Obecność zabytku związanego z określoną tradycją religijną stanowi świadectwo jej historycznej obecności, lecz nie nadaje automatycznie wyłącznego, współczesnego tytułu suwerennego nad całym obszarem. Profesjonalna archeologia musi zatem zachowywać niezależność metodologiczną wobec prób podporządkowania jej wyników wcześniej przyjętym programom narodowym.

Dziedzictwo Hebronu jako dowód pluralizmu przestrzeni

Wymownym przykładem jest Hebron, znany po arabsku jako Al-Chalil, którego Stare Miasto wpisano w 2017 roku na listę światowego dziedzictwa UNESCO. W uzasadnieniu wartości zabytkowej wskazano na szczególne znaczenie zespołu architektonicznego związanego z Meczetem Ibrahima i Grobem Patriarchów oraz zachowaną strukturę miejską, pochodzącą głównie z okresu mameluckiego i osmańskiego. Kompleks ten od wieków ma kluczowe znaczenie religijne dla judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, a historia miasta obejmuje również jego rolę jako ważnego ośrodka handlowego i pielgrzymkowego. UNESCO podkreśla wartość tradycyjnych dzielnic, targowisk, budynków mieszkalnych i instytucji dobroczynnych – form architektury odzwierciedlających historyczną wielość praktyk religijnych oraz społecznych. Z perspektywy antropologii przestrzeni nie można zatem postrzegać takiego miejsca wyłącznie jako abstrakcyjny symbol jednej religii; jest ono bowiem żywą tkanką miejską, w której mieszkańcy prowadzą codzienne życie rodzinne, społeczne i gospodarcze.

Ochrona dziedzictwa wymaga więc wyjścia poza samą konserwację zabytków i uwzględnienia warunków życia lokalnej społeczności. Problemy związane z dostępem, bezpieczeństwem, ograniczeniami w przemieszczaniu się czy utrzymaniem infrastruktury mają zatem istotny wymiar dla polityki kulturowej, nawet jeśli ich prawny aspekt wykracza poza kompetencje instytucji ochrony zabytków.

Z perspektywy historii religii kluczowe jest to, że Abraham stanowi postać centralną dla kilku odmiennych tradycji monoteistycznych, które różnie interpretują jego życie i znaczenie. Wspólne odniesienie do postaci patriarchy nie znosi teologicznych rozbieżności, ale pozwala dostrzec pewien zakres historyczno-symbolicznego współistnienia. Nie oznacza to jednak, że wspólne dziedzictwo automatycznie gwarantuje pokój polityczny, gdyż miejsca święte często stają się przedmiotem konkurencyjnych roszczeń. Wymaga to jednak uznania, że ich wartość kulturowa nie musi być całkowicie podporządkowana jednej współczesnej narracji narodowej. Tutaj należy powrócić do relacji między archeologią a prawem: znalezisko potwierdzające historyczną obecność danej społeczności nie nadaje automatycznie wszystkim jej współczesnym członkom wyłącznych praw do znajdujących się w pobliżu nieruchomości. Podobnie współczesne zamieszkiwanie miasta nie znosi doniosłości wcześniejszych warstw kulturowych. Właściwa ochrona dziedzictwa wymaga zatem jednoczesnego poszanowania danych archeologicznych, praw obecnych mieszkańców i pluralistycznego charakteru historii miejsca. Jest to jedno z najważniejszych praktycznych zastosowań zasady oddzielania pamięci religijnej od publicznoprawnego tytułu do wykonywania nieograniczonej władzy terytorialnej.

Instytucjonalna interpretacja pamięci a etyka świadectwa

Warto poddać analizie muzeum jako instytucję kulturową, której zadaniem jest nie tylko przechowywanie przedmiotów, ale także organizowanie publicznej interpretacji historii. W nowoczesnym muzealnictwie proces doboru eksponatów, konstruowania narracji wystawienniczej, określania kolejności sal i sposobów prezentowania świadectw bezpośrednio kształtuje doświadczenie odbiorcy. Ponieważ wystawa nie może objąć wszystkich dostępnych informacji, konieczny jest wybór określonych wydarzeń oraz sposobów ich przedstawienia. Nie oznacza to jednak, że każda selekcja stanowi manipulację ani że profesjonalna ekspozycja powinna rezygnować z koncepcji interpretacyjnej. Wymaga ona za to przejrzystości źródeł i gotowości do konfrontowania własnej narracji z nowymi ustaleniami historycznymi.

W kontekście żydowskiej pamięci Zagłady szczególne miejsce zajmuje Yad Vashem, izraelska instytucja powołana na podstawie ustawy Knesetu z 1953 roku. Jej działalność obejmuje archiwizowanie dokumentów, gromadzenie świadectw ocalałych, prowadzenie badań naukowych, edukację i upamiętnianie ofiar. Należy pamiętać, że dokumentowanie Zagłady rozpoczęło się już w trakcie wojny i bezpośrednio po jej zakończeniu, zarówno w różnych środowiskach żydowskich, jak i w innych instytucjach europejskich. Historia badań nad Zagładą nie może zatem zostać

sprowadzona wyłącznie do działalności państwa Izrael, choć Yad Vashem odegrało i nadal odgrywa kluczową rolę w międzynarodowej ochronie dokumentacji tego ludobójstwa. Z perspektywy teorii pamięci zasadnicze jest odróżnienie dokumentacyjnej wartości archiwum od sposobu publicznej interpretacji jego zasobów. Instytucja może gromadzić świadectwa o ogromnej wartości historycznej, a jednocześnie prowadzić określoną politykę wystawienniczą i edukacyjną, której treść podlega społecznej debacie. Właściwa analiza nie powinna więc automatycznie utożsamiać krytyki muzealnej narracji z kwestionowaniem rzeczywistości zbrodni, których dokumentacja pozostaje niezależnym przedmiotem badań. Podobnie uznanie wartości dokumentacyjnej określonego archiwum nie wymaga bezwarunkowej akceptacji wszystkich interpretacji politycznych przedstawianych przez osoby albo instytucje korzystające z jego materiałów.

Istotna jest również fotografia jako medium świadectwa. Roland Barthes w La chambre claire z 1980 roku analizował relację między obrazem fotograficznym, utratą a pamięcią. Fotografia pozwala zachować ślad określonej osoby albo sytuacji, lecz jej znaczenie nie jest całkowicie niezależne od kadrowania i kontekstu publikacji. Współczesna fotografia dokumentacyjna i reportażowa ma ogromny wpływ na publiczną wiedzę o przemocy, jednak wymaga rygorystycznej weryfikacji czasu, miejsca, autorstwa i autentyczności obrazu. Nie należy zatem traktować każdej sugestywnej fotografii jako samodzielnego dowodu całej narracji historycznej, ale nie można również pomniejszać wartości autentycznych świadectw wizualnych tylko dlatego, że wywołują silne reakcje emocjonalne. Susan Sontag w Regarding the Pain of Others z 2003 roku rozwijała krytyczną refleksję nad sposobem przedstawiania cierpienia w fotografii wojennej.

Wskazywała na ambiwalencję relacji między obrazem przemocy a reakcją moralną odbiorcy, którego współczucie nie musi prowadzić do trwałej zmiany zachowania. Problematyczna staje się sytuacja, w której cierpienie odległych społeczności zostaje przekształcone w powtarzalny spektakl medialny, podczas gdy jego rzeczywiste przyczyny i konsekwencje pozostają niewystarczająco rozpoznane. Odpowiedzialna prezentacja dokumentacji wizualnej wymaga zatem poszanowania godności osób przedstawionych, dokładności opisu i unikania instrumentalnego wykorzystywania ich doświadczeń do celów niezwiązanych z ochroną praw człowieka.

Kulturoznawstwo jako narzędzie oddzielenia więzi od dominacji

Ku kulturoznawstwu odpowiedzialności. Synteza semiotyki, antropologii i praw człowieka

Przeprowadzona analiza pozwala dostrzec kulturę jako obszar, w którym zbiorowe doświadczenia zyskują trwałość, stając się jednocześnie przedmiotem interpretacyjnych konfliktów. Geertz zwraca uwagę na znaczenie społecznych systemów symbolicznych, Gramsci i Hall umożliwiają badanie hegemonii oraz opozycyjnych odczytań przekazów, Jan i Aleida Assmann analizują instytucjonalne warunki pamięci, a Nora pozwala rozpoznawać jej materialne i symboliczne miejsca. Bourdieu wyjaśnia społeczną skuteczność języka i procesy naturalizowania hierarchii; Said, Bhabha i Spivak rozwijają krytykę reprezentacji oraz kulturowej dominacji, natomiast Shohat wskazuje na pułapki uproszczonych przeciwstawień między żydowskością a arabskością.

Właśnie połączenie tych narzędzi pozwala wyjść poza historię rozumianą wyłącznie jako ciąg decyzji politycznych, bez rezygnacji z faktograficznej weryfikacji zdarzeń. Kluczowe jest tutaj rozróżnienie między kulturą jako przestrzenią autonomicznej twórczości a kulturą wykorzystywaną do organizowania politycznej legitymizacji. Literatura, sztuka, religia i pamięć rodzinna mogą służyć rozwijaniu ludzkiej wolności, ale mogą też zostać podporządkowane jednolitej narracji narodowej. Nie oznacza to, że instytucje państwowe powinny rezygnować z upamiętniania własnej historii lub że wspólnoty nie mają prawa do ochrony dziedzictwa. Wymaga to jednak pozostawienia miejsca na odmienne interpretacje oraz krytycznej kontroli sytuacji, w których określona grupa uzyskuje monopol na definiowanie całej wspólnotowej przeszłości.

W kontekście żydowskiego antysyjonizmu istotne jest rozpoznanie, że historia religijnej i kulturowej tożsamości żydowskiej nie jest tożsama z historią jednego nowoczesnego programu państwowego. Judaizm rozwijał się przez stulecia w zróżnicowanych środowiskach językowych, filozoficznych i społecznych, których przedstawiciele mieli odmienne stosunki do władzy politycznej, mesjanizmu czy miejsc zamieszkania. Dlatego kulturoznawcza rekonstrukcja alternatywnych żydowskich tradycji nie wymaga negowania rzeczywistej historycznej więzi z Jerozolimą i Ziemią Izraela. Pozwala ona natomiast oddzielić tę więź od twierdzenia, że istnieje tylko jedna, politycznie konieczna forma jej współczesnej realizacji.

Pluralistyczna polityka pamięci jako ochrona ludzkiej godności

Równie istotne pozostaje uznanie palestyńskiej kultury jako historycznie rozwiniętej całości, obejmującej język, literaturę, architekturę, tradycje religijne, pamięć lokalną i różnorodne praktyki codzienności. Nie można ograniczać palestyńskiej podmiotowości do roli ofiary konfliktu, gdyż prowadziłoby to do pomijania autonomicznego dorobku twórczego tej społeczności.

Kluczowe znaczenie mają zatem badania nad tradycją ustną, literaturą, sztuką, muzealnictwem oraz historycznymi formami życia miejskiego i wiejskiego. Ich wartość nie polega wyłącznie na dokumentowaniu krzywdy, lecz na rozpoznawaniu zdolności społecznej do tworzenia znaczeń niezależnie od aktualnych uwarunkowań politycznych. Kulturoznawstwo pozwala w ten sposób na bardziej wymagającą interpretację problemu religijnego wybrania.

Jeżeli określona wspólnota uznaje własną historię za szczególnie zobowiązującą, przekonanie to może kształtować rytuały, praktyki pamięci i moralną solidarność. Nie oznacza jednak automatycznego uzyskania prawa do wyłącznego definiowania historii innych społeczności ani do podporządkowywania ich dziedzictwa własnym potrzebom politycznym. Granica między kulturową szczególnością a publicznoprawnym uprzywilejowaniem posiada zatem znaczenie zasadnicze dla pluralistycznego porządku społecznego. Z perspektywy antropologii religii istotne jest, że symboliczna więź z określonym miejscem nie musi prowadzić do ustanowienia jednego, wyłącznego sposobu sprawowania nad nim władzy. Możliwe jest zachowanie religijnego znaczenia przestrzeni przy jednoczesnym uznaniu praw ludzi reprezentujących inne tradycje. Nie oznacza to, że wszystkie spory dotyczące miejsc świętych można łatwo rozstrzygnąć poprzez wprowadzenie wspólnego zarządzania, gdyż wymagają one szczegółowych decyzji prawnych i instytucjonalnych.

Kulturoznawstwo umożliwia jednak rozpoznanie wielowarstwowego charakteru takich przestrzeni oraz wskazuje na niebezpieczeństwa wynikające z ich całkowitego utożsamiania z jedną nowoczesną tożsamością narodową. W tym punkcie szczególnie doniosłe staje się pojęcie pluralistycznej polityki pamięci. Nie polega ona na twierdzeniu, że wszystkie interpretacje historii są równie prawdziwe, ani na administracyjnym ustanawianiu symetrii między wydarzeniami o odmiennym charakterze. Wymaga natomiast rozwijania instytucji umożliwiających dostęp do dokumentacji, ochronę świadectw, niezależne badania i publiczne przedstawianie różnych doświadczeń. W takim ujęciu społeczna zgoda nie musi oznaczać całkowitej jednomyślności; wspólnota demokratyczna może bowiem rozwijać zdolność do współistnienia mimo trwałych różnic interpretacyjnych, o ile uznaje wspólne standardy prawne i poznawcze.

Szczególnej wartości nabiera tutaj możliwość łączenia kulturoznawstwa z technologiami cyfrowymi, których zastosowanie w archiwizacji, kartografii i dokumentowaniu świadectw może zwiększać dostępność źródeł historycznych. Cyfrowe mapy, archiwa fotografii i nagrania relacji świadków pozwalają przedstawić szerszy zakres doświadczeń niż tradycyjna ekspozycja muzealna o ograniczonej przestrzeni.

Digitalizacja nie zapewnia jednak automatycznie neutralności ani trwałości pamięci. Konieczne pozostaje zachowanie odpowiednich standardów metadanych, identyfikowania pochodzenia dokumentów, ochrony danych osobowych, niezależności badań oraz możliwości korygowania

błędnych opisów. Zasadniczym problemem przyszłej polityki dziedzictwa pozostaje zatem tworzenie warunków, w których historia żadnej społeczności nie zostanie uznana za nieistniejącą tylko dlatego, że jej przedstawiciele nie posiadają porównywalnego dostępu do władzy politycznej i instytucji kultury. Ochrona zabytków, języków, miejsc pamięci i archiwów stanowi zatem część szerszej ochrony ludzkiej godności. Człowiek może bowiem doświadczać naruszenia własnej podmiotowości nie tylko przez utratę domu i środków utrzymania, ale również przez trwałe pomijanie historii jego rodziny, języka i wspólnoty w publicznej reprezentacji miejsca, z którym pozostaje związany.

Pluralizm pamięci jako fundament wzajemnego uznania

W perspektywie całej rozprawy kluczowe jest, aby krytyczna rekonstrukcja Mosera służyła rozszerzaniu wiedzy o historii żydowskiej, a nie ustanawianiu kolejnej wyłącznej narracji. Jeśli historyczni przeciwnicy syjonizmu reprezentowali rzeczywiste i zróżnicowane tradycje intelektualne, przywrócenie ich do obiegu publicznego może zwiększyć zdolność wspólnoty do samodzielnej refleksji. Nie oznacza to jednak, że historiografia powinna automatycznie zastępować dominujące stanowisko państwowe inną, jednolitą interpretacją antysyjonistyczną. Właściwa krytyka polega na zachowaniu pluralizmu źródeł i możliwości konfrontowania argumentów – nawet wtedy, gdy prowadzą one do sprzecznych ocen tych samych wydarzeń.

Najważniejszy wniosek kulturoznawczy dotyczy relacji między pamięcią a zdolnością do uznania drugiego człowieka. Pamięć zbiorowa może budować solidarność i odpowiedzialność, ale może również zostać wykorzystana do ograniczania widzialności doświadczeń innych wspólnot. Język potrafi precyzyjnie opisywać krzywdę, lecz może także tworzyć kategorie, które ją maskują.

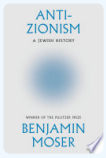
Mapa dokumentuje rzeczywiste przekształcenia przestrzeni, ale jej konstrukcja bywa sposobem na pominięcie wcześniejszych warstw osadnictwa. Muzeum chroni bezcenne świadectwa, a jednocześnie wymaga krytycznej refleksji nad selekcją prezentowanych wydarzeń. Odpowiedzialna kultura nie polega zatem na eliminowaniu symboli i tradycji, lecz na zachowywaniu możliwości ich krytycznej interpretacji. Moralna wartość pamięci wspólnotowej ujawnia się nie w próbie ustanowienia własnej historii jako jedynej historii miejsca, lecz w gotowości do rozpoznania obecności ludzi, których doświadczenia nie mieszczą się w dominującej narracji. Zasada ta ma szczególne znaczenie dla historii żydowskiej i palestyńskiej, ponieważ pozwala jednocześnie uznawać rzeczywistą więź kulturową z danym obszarem oraz obowiązek poszanowania praw osób reprezentujących inne tradycje. Nie znosi to konfliktów własnościowych ani sporów o

samostanowienie, ale wskazuje warunki, w których ich rozstrzyganie nie musi opierać się na symbolicznym unicestwianiu jednej ze społeczności.

Ostatecznie kultura jest przestrzenią, w której człowiek uczy się rozumieć własne miejsce w świecie i rozpoznawać obecność innych. Może być źródłem wykluczenia, gdy służy budowaniu zamkniętych hierarchii tożsamości, ale może też rozwijać odpowiedzialność, umożliwiając publiczne poznawanie odmiennych doświadczeń. Kulturoznawcze pogłębienie problemu wybrania prowadzi do wniosku, że szczególność wspólnoty nie musi stać w sprzeczności z powszechną godnością człowieka – pod warunkiem, że nie zostanie przekształcona w nieograniczone prawo do definiowania, podporządkowywania i wykluczania innych. Dalsze rozważania mogą zatem przejść ku antropologii obywatelstwa i globalnej sprawiedliwości, zestawiając historyczne formy żydowskiej i palestyńskiej przynależności z kosmopolityzmem Immanuela Kanta, republikańską teorią niedominacji Philipa Pettita, pluralistyczną filozofią polityczną Seyli Benhabib oraz współczesnymi koncepcjami transnarodowej odpowiedzialności. Pozwoli to rozpoznać, w jaki sposób kultura, prawo i instytucje publiczne mogą współtworzyć porządek, w którym człowiek zachowuje własną historię i tożsamość, nie uzyskując przez to prawa do pomniejszania człowieczeństwa innych ludzi.

> Czy szczególność wspólnoty i głęboka więź z dziedzictwem muszą nieuchronnie prowadzić do budowania zamkniętych hierarchii władzy? Prawdziwa wartość pamięci zbiorowej objawia się nie w próbie ustanienia własnej historii jako jedynej prawdy o danym miejscu, lecz w odwadze uznania obecności tych, których doświadczenia nie mieszczą się w dominującej narracji. Ostatecznie to właśnie w szczelinach między oficjalnym archiwum a prywatnym wspomnieniem kryje się szansa na porządek, w którym prawo do własnej tożsamości nie staje się licencją na pomniejszanie człowieczeństwa innych.

Inspiracje

[1] 

"Anti-Zionism A Jewish History" Benjamin Moser

Doubleday | ISBN: 9780385551250

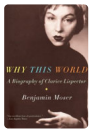
Benjamin Moser (ur. 14 września 1976) jest amerykańskim biografem, krytykiem literackim i tłumaczem. Urodzony w Houston w Teksasie, kształcił się na Uniwersytecie Browna, a tytuły magistra i doktora uzyskał na Uniwersytecie w Utrechcie. Moser jest powszechnie znany ze swoich dogłębnie udokumentowanych biografii wybitnych postaci kultury i literatury. Międzynarodowe uznanie przyniosła mu książka „Dlaczego ten świat: Biografia Clarice Lispector" (2009), która była finalistką nagrody National Book Critics Circle Award i ożywiła globalne zainteresowanie brazylijską autorką, przyznając jej brazylijską Nagrodę Państwową za Dyplomację Kulturalną. W 2020 roku otrzymał Nagrodę Pulitzera w kategorii biografii za książkę „Sontag: Jej życie i twórczość" (2019), autorytatywny opis życia i wpływu Susan Sontag. Jest również autorem licznych prac z zakresu historii kultury i sztuki, w tym „Świata na opak: Spotkania z holenderskimi mistrzami" (2023).

Benjamin Moser *(born September 14, 1976) is an American biographer, literary critic, and translator. Born in Houston, Texas, he was educated at Brown University and earned his MA and PhD from Utrecht University. Moser is widely recognized for his deeply researched biographies of prominent cultural and literary figures. He gained international acclaim for Why This World: A Biography of Clarice Lispector (2009), which was a finalist for the National Book Critics Circle Award and revived global interest in the Brazilian author, earning Moser Brazil's State Prize for Cultural Diplomacy. In 2020, he received the Pulitzer Prize for Biography for Sontag: Her Life and Work (2019), an authoritative account of Susan Sontag's life and influence. He has also written extensively on cultural and art history, including The Upside-Down World: Meetings with the Dutch Masters (2023).*

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] "Why this World"

Benjamin Moser

2009 | Oxford University Press, USA | ISBN: 9780199895823



[2] "The Upside-Down World"

Benjamin Moser

2023 | Liveright Publishing | ISBN: 9781324092261



[3] "Sontag"

Benjamin Moser

2019 | HarperCollins | ISBN: 9780062896414



[4] "Sontag: Vida e obra"

Benjamin Moser

2022 | OBJECTIVA | ISBN: 9789897846281



[5] "Por qué este mundo. Una biografía de Clarice Lispector"

Benjamin Moser

2017 | Siruela | ISBN: 9788417151560



[6] "El mundo del revés"

Benjamin Moser

2025 | Anagrama | ISBN: 9788433948441

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:

[7] "Dos groyse geyins"

Szolem Alejch

[8] "Di ḳleyne menṭshlekh"

Szolem Alejch

[9] "Krikh nisht ṿu mdarf nisht (June, 1972)"

Icchok Lejb Perec

[10] "Ḳontserṭ peredah ʿamami shel gadol ha-śaḥḳanim ha-Yehudim bi-yamenu"

Icchok Lejb Perec

[11] **"Fishke the Lame"**

Mendele Mojcher Sforim



[12] **"The Stoker"**

Franz Kafka

ISBN: 9781727569063

[13] **"People"**

Szolem Alejch



[14] **"Palestinian Resistance Literature Under Occupation, 1948-1968"**

Ghassan Kanafani

2026 | Verso Books | ISBN: 9781836744450

[15] **"Maqālāt "al-yawm al-sābi‘""**

Mahmud Darwisz

[16] **"Maqālāt "al-yawm al-sābi‘" (Mu’assasat al-Dirāsāt al-Filasṭīnīyah, 2019)"**

Mahmud Darwisz



[17] **"Journal of an Ordinary Grief"**

Mahmud Darwisz

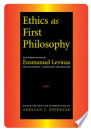
National Geographic Books | ISBN: 9780982624647



[18] **"Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism"**

Judith Butler

Columbia University Press | ISBN: 9780231146104



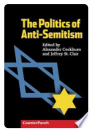
[19] **"Ethics as First Philosophy"**

Emmanuel Lévinas

Routledge | ISBN: 9781317828228

[20] **"Nationalism, Colonialism, and Literature"**

Edward Said



[21] **"The Politics of Anti-Semitism"**

Edward Said

AK Press | ISBN: 9781902593777



[22] "Budgets, Bonds, and Ballots: Voting Behavior in School Financial Elections"

Philip K. Piele, John Stuart Hall

1973



[23] "Beyond the Single Vision"

Marianne Hirsch

1981 | York, S.C. : French Literature Publications Company



[24] "In America"

Susan Sontag

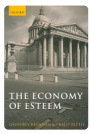
Wheeler Publishing, Incorporated | ISBN: 9781568958989



[25] "The Benefactor"

Susan Sontag

Penguin Classics | ISBN: 9780141190099



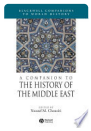
[26] "The Economy of Esteem"

Philip Pettit

OUP Oxford | ISBN: 9780199289813

[27] "Feminist Contentions: A Philosophical Exchange"

Seyla Benhabib



[28] "A Companion to the History of the Middle East"

Youssef M. Choueiri

2008 | John Wiley & Sons | ISBN: 9781405152044

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims"

Ella Shohat

1988 | Social Text | DOI: 10.2307/466176

Źródło

[2] **"Area Studies, Gender Studies, and the Cartographies of Knowledge"**

Ella Shohat

2002 | Social Text | DOI: 10.1215/01642472-20-3_72-67

Źródło

[3] **"FROM THE IMPERIAL FAMILY TO THE TRANSNATIONAL IMAGINARY: MEDIA SPECTATORSHIP IN THE AGE OF GLOBALIZATION"**

Ella Shohat, Robert Stam

1996 | Duke University Press eBooks | DOI: 10.2307/j.ctv11cw21n.9

Źródło

[4] **"Area Studies, Transnationalism, and the Feminist Production of Knowledge"**

Ella Shohat

2001 | Signs | DOI: 10.1086/495659

Źródło

[5] **"The Other Iraq: Pluralism and Culture in Hashemite Iraq"**

Orit Bashkin

2008 | Stanford University Press eBooks | DOI: 10.1515/9780804774154

Źródło

[6] **"New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq"**

Orit Bashkin

2012 | Stanford University Press eBooks | DOI: 10.1515/9780804782012

Źródło

[7] **"Impossible Exodus: Iraqi Jews in Israel"**

Orit Bashkin

2017

Źródło

[8] **"The Middle Eastern Shift and Provincializing Zionism"**

Orit Bashkin

2014 | International Journal Middle East Studies | DOI: 10.1017/s0020743814000609

Źródło

[9] **"SPECIFICS OF SCREENING THE LITERARY SPACE OF F. KAFKA'S NOVEL "CASTLE""**

F. Kafka, A. Balabanov, M. Haneke

2022

Źródło

[10] **"Arab integration: The causes of failure"**

Ghassān Kanafānī

2014 | DOI: 10.18356/6bcfa29c-en

Źródło

[11] **"Nationalism as a cause: Arab nationalism in the writings of Ghassan Kanafani"**

Ghassan Kanafani Orit Bashkin

2010 | DOI: 10.4324/9780203858363-12

Źródło

[12] **"“Sniffing the Trace of Air”: The Creativity of Influence in Ezra Pound's “The Return”"**

Sumaya M. Alhaj Mohammad

2017 | Asian Social Science | DOI: 10.5539/ass.v13n7p62

Źródło

[13] **"Ghassan Kanafani's Returning to Haifa : tracing memory beyond the rubble"**

Sumaya Alhaj Mohammad, Dania Meryan

2019 | Race & Class | DOI: 10.1177/0306396819885248

Źródło

[14] **"Public Governance and Economic Growth of Non-Oil-Exporting Arab Countries"**

Elham Mohammad Alhaj Yousef

2020 | International Journal of Business and Economics Research | DOI: 10.11648/j.ijber.20200904.14

Źródło

[15] **"Ghassan Kanafani's Returning to Haifa : tracing memory beyond the rubble"**

Sumaya Alhaj Mohammad, Dania Meryan

2019 | Race & Class | DOI: 10.1177/0306396819885248

Źródło

[16] "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity"

Daniel Boyarín, Jonathan Boyarin

1993 | Critical Inquiry | DOI: 10.1086/448694

Źródło

[17] "Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man"

Michael S. Kimmel, Daniel Boyarín

1997 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2654615

Źródło

[18] "Radical Jew: Paul and the Politics of Identity"

Daniel Boyarín

1994 | University of California Press eBooks | DOI: 10.1525/9780520920361

Źródło

[19] "A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity"

Lloyd Gaston, Daniel Boyarín

1997 | The Jewish Quarterly Review | DOI: 10.2307/1455200

Źródło

[20] "Theses on the Philosophy of History"

Walter W Benjamin

2020 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781003059509-26

Źródło

[21] "Libro de los pasajes"

Walter W Benjamin, Rolf Gerhard Tiedemann

2005 | Dialnet (Universidad de la Rioja)

Źródło

[22] "A Short History of Photography"

Walter W Benjamin

1972 | Screen | DOI: 10.1093/screen/13.1.5

Źródło

[23] "The Human Condition: Second Edition"

Hannah Arendt, Margaret Canovan, Danielle Allen

1998 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226586748.001.0001

Źródło

[24] "The Promise of Politics"

Hannah Arendt, Jerome Kohn

2005

Źródło

[25] "Encountering Jewish Politics"

Hannah Arendt

2011 | Encountering the Jewish Future | DOI: 10.2307/j.ctt22h6rwb.7

Źródło

[26] "Common Law Judging"

H. Arendt

2023

Źródło

[27] "[DOC] Twilight Of Jewish Philosophy Emmanuel Levinas Ethical Hermeneutics"

E. Lévinas

2021

Źródło

[28] "Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays"

Edward W. Said

2001

Źródło

[29] "Invention, Memory, and Place"

Edward W. Said

2000 | Critical Inquiry | DOI: 10.1086/448963

Źródło

[30] "Nationalism, Colonialism, and Literature"

Terry Eagleton, Fredric Jameson, Edward W. Said

1991 | University of Minnesota Press eBooks | DOI: 10.5749/9780816683444

Źródło

[31] "Power and Responsibility in Biblical Interpretation: Reading the Book of Job with Edward Said"

A. Nelson, Edward W. Said

2014 | DOI: 10.4324/9781315728803

Źródło

[32] "Representation: Cultural representations and signifying practices."

Stuart Hall

1997

Źródło

[33] "Questions of Cultural Identity"

Jessica Jacobson, Stuart Hall, Paul du Gay

1997 | British Journal of Sociology | DOI: 10.2307/591920

Źródło

[34] "Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies"

Stuart Hall, David Morley, Kuan-Hsing Chen

2006

Źródło

[35] "Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order"

Robert Reiner, Stuart Hall, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clark

1978 | British Journal of Sociology | DOI: 10.2307/589668

Źródło

[36] "Against Interpretation and Other Essays"

Susan Sontag

1966

Źródło

[37] "Against Interpretation"

David Hayman, Susan Sontag

1966 | Books Abroad | DOI: 10.2307/40121173

Źródło

[38] **"Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives"**

Aleida Assmann

2011

Źródło

[39] **"Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural"**

Aleida Assmann, Paulo Astor Soethe

2011

Źródło

[40] **"Transformations between History and Memory"**

Aleida Assmann

2008 | Social research | DOI: 10.1353/sor.2008.0038

Źródło

[41] **"Memory, Individual and Collective"**

Aleida Assmann

2009 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199270439.003.0011

Źródło

[42] **"Gun violence as a global public health, sociological, and criminal justice crisis: A multi-level research analysis"**

Rama Kant Dawar

2026 | Journal of Advances and Scholarly Researches in Allied Education | DOI: 10.29070/rrg85644

Źródło

[43] **"Transformational Leadership's Effect on Rethinking Local History Education"**

Deepanshu Sharma, Shashi Kant, Wako Jio, Shashank Mittal, Rakesh Kumar Gautam

2026 | Local History Education for Shaping Global Citizenship | DOI: 10.4018/979-8-3373-4119-4.ch011

Źródło

[44] **"A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency"**

Philip N. Pettit

2001

Źródło

[45] "The good polity : normative analysis of the state"

Alan Hamlin, Philip N. Pettit

1989 | Research Explorer (The University of Manchester)

Źródło

[46] "Reply to commentators on When minds converse: A social genealogy of the human soul"

P. Pettit

2026 | Mind & Language | DOI: 10.1111/mila.70044

Źródło

[47] "Modernity versus Postmodernity"

Jurgen Habermas, Seyla Benhabib

1981 | New German Critique | DOI: 10.2307/487859

Źródło

[48] "Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics."

Nanette Funk, Seyla Benhabib

1994 | The Philosophical Review | DOI: 10.2307/2185801

Źródło

[49] "Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory"

Dieter Misgeld, Seyla Benhabib

1987 | New German Critique | DOI: 10.2307/488282

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[50] "Left in Dark Times: A Stand Against the New Barbarism"

Bernard Henri Lévy, Benjamin Moser

2008

Źródło

[51] "The Roman Ethnozoological Tradition: Identifying Exotic Animals in Pliny's Natural History"

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

[52] "The R oman Ethnozoological Tradition: Identifying Exotic Animals in Pliny's Natural History"

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

[53] "Éloge de la nature morte"

Benjamin Moser

2009 | Books | DOI: 10.3917/books.008.0042

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 0763d15b-998a-43b5-a04c-372fec0b0b93