Żydowski antysyjonizm w świetle myśli Benjamina Mosera: między przymierzem a suwerennością

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje złożone relacje między judaizmem, żydowskością a syjonizmem, podkreślając konieczność rozróżnienia tradycji religijno-kulturowej od projektu narodowo-państwowego. Autor opiera się na publikacji Benjamina Mosera „Anti-Zionism: A Jewish History", która poprzez biografie przeciwników syjonizmu kwestionuje tezę, że żydowska tożsamość wymusza akceptację państwa Izrael. Tekst wskazuje na napięcie między ideą przymierza a dążeniem do suwerenności politycznej, analizując źródła sporu o żydowską tożsamość w kontekście kolonializmu osadniczego i europejskiego nacjonalizmu. Całość stanowi krytyczną refleksję nad mechanizmami sakralizacji polityki oraz wpływem pamięci zbiorowej na postrzeganie współczesnych konfliktów ideologicznych.

The article analyzes the complex relationships between Judaism, Jewishness, and Zionism, emphasizing the need to distinguish religious-cultural tradition from a national-state project. The author draws on Benjamin Moser's publication "Anti-Zionism: A Jewish History", which, through biographies of opponents of Zionism, challenges the thesis that Jewish identity mandates acceptance of the State of Israel. The text points to the tension between the idea of the covenant and the pursuit of political sovereignty, analyzing the sources of the dispute over Jewish identity in the context of settler colonialism and European nationalism. As a whole, it constitutes a critical reflection on the mechanisms of the sacralization of politics and the influence of collective memory on the perception of contemporary ideological conflicts.

Artykuł stanowi krytyczną analizę relacji między judaizmem, żydowskością a syjonizmem, opartą na dyskusji wokół książki Benjamina Mosera „Anti-Zionism: A

Jewish History”. Autor stawia tezę, że tożsamość żydowska nie jest monolitem wymuszającym akceptację projektu narodowo-państwowego, lecz przestrzenią ścierania się konkurencyjnych projektów emancypacyjnych. Kluczowym punktem wywodu jest konieczność metodologicznego rozdzielenia religijnego poczucia „wybrania” (rozumianego jako etyczne powołanie) od politycznej ekskluzywności i uprawnień władczych nad innymi. Tekst argumentuje, że choć syjonizm był racjonalną odpowiedzią na europejski antysemityzm, to istnienie silnej tradycji antysyjonistycznej dowodzi, że suwerenność terytorialna nie jest jedynym możliwym rezultatem historii żydowskiej. Ostatecznie autor postuluje prymat uniwersalnych norm moralnych i prawnych nad narracjami tożsamościowymi, twierdząc, że wartość poznawcza badań nad tym sporem zależy od rygorystycznego oddzielenia faktografii historycznej od osobistych przekonań badacza oraz od uznania podmiotowości wszystkich grup zaangażowanych w konflikt.

SŁOWA KLUCZOWE

żydowski antysyjonizm | Benjamin Moser | am segula | rozum publiczny | tożsamość diasporalna | kolonializm osadniczy | wyjątkowość powołania | relacja judaizm-syjonizm | etyka odpowiedzialności | krytyczny racjonalizm | galut | rozróżnienie antysyjonizmu od antysemityzmu | mechanizmy sakralizacji politycznej | historia idei

Konieczność rozróżnienia judaizmu, żydowskości i syjonizmu

Między przymierzem a suwerennością. Żydowski antysyjonizm, europejski nacjonalizm, kolonializm osadniczy i granice politycznej wyjątkowości w świetle myśli Benjamina Mosera

Naród, przymierze i wybranie. Antropologiczne, teologiczne i polityczne źródła sporu o żydowską tożsamość

Dzieje ludzkości można postrzegać jako nieustanne poszukiwanie form organizacji zbiorowego istnienia, które zapewniałyby człowiekowi bezpieczeństwo, przynależność, rozpoznawalność społeczną oraz możliwość przekazywania przyszłym pokoleniom materialnego i symbolicznego dorobku przodków. Rodzina, ród, plemię, wspólnota religijna, naród czy państwo to historycznie

zmienne odpowiedzi na potrzebę zakorzenienia jednostki w rzeczywistości przekraczającej granice jej biologicznego życia. Z perspektywy antropologii kulturowej wspólnotowość nie jest jedynie wynikiem dobrowolnego porozumienia; poprzedza ona indywidualną refleksję, organizuje doświadczenie społeczne i wyznacza dostępne człowiekowi sposoby interpretowania świata.

Jednocześnie historia polityczna dowodzi, że niemal każda forma zbiorowej identyfikacji może służyć zarówno ochronie godności jej członków, jak i uzasadnianiu szczególnych uprawnień wobec osób spoza wspólnoty. W tym napięciu między solidarnością wewnętrzną a zobowiązaniami zewnętrznymi, między historyczną odrębnością a normatywną równością, leży problem żydowskiej tożsamości, genezy syjonizmu oraz tradycji sprzeciwu wobec politycznych konsekwencji nacjonalizmu. Analiza tego zagadnienia wymaga przezwyciężenia metodologicznego uproszczenia, które utożsamia judaizm, żydowskość, syjonizm, obywatelstwo izraelskie i politykę państwa Izrael.

Kategorie te są historycznie powiązane, lecz nie są tożsame pod względem zakresu ani znaczenia. Judaizm to wielonurtowa tradycja religijna, prawna, filozoficzna i kulturowa, której ciągłość wykracza daleko poza ramy współczesnych państw narodowych. Żydowskość obejmuje natomiast złożone formy identyfikacji — religijnej, genealogicznej, etnokulturowej, językowej i historycznej, które mogą współwystępować w jednej biografii lub pozostawać od siebie niezależne. Syjonizm z kolei stanowi rodzinę nowoczesnych ideologii i ruchów narodowych, proponujących odmienne koncepcje odrodzenia żydowskiego życia zbiorowego, jego zakorzenienia terytorialnego i politycznego samostanowienia. Izrael jako państwo jest podmiotem prawa międzynarodowego, dysponującym instytucjami publicznymi, aparatem przymusu, systemem reprezentacji oraz konkretnymi zobowiązaniami wobec mieszkańców i społeczności światowej. Zatarcie tych rozróżnień prowadzi do błędów kategorialnych, gdyż przenosi odpowiedzialność polityczną instytucji na wspólnotę religijną, a historyczne przekonania teologiczne wykorzystuje do legitymizacji współczesnych decyzji publicznoprawnych.

W tym kontekście książka Benjamina Mosera „Anti-Zionism: A Jewish History” (wyd. Doubleday, wrzesień 2026) staje się interesującym przedmiotem badań nad historią idei, pamięcią zbiorową i konfliktami interpretacyjnymi wewnątrz nowoczesnych wspólnot. Autor rekonstruuje żydowskie tradycje krytyki syjonizmu poprzez dwanaście portretów biograficznych — od religijnych przeciwników świeckiego nacjonalizmu po współczesnych intelektualistów, prawników i artystów sprzeciwiających się polityce Izraela. Głównym zamysłem Mosera jest zakwestionowanie przekonania, że żydowska identyfikacja kulturowa lub religijna wymusza akceptację konkretnego projektu narodowo-państwowego. Obecność takich stanowisk dokumentuje również literatura niezależna od Mosera, w tym badania nad żydowskim ruchem socjalistycznym, judaizmem reformowanym czy ortodoksyjnym sprzeciwem wobec politycznego syjonizmu. Nie oznacza to

jednak, że przywoływane postacie tworzyły jeden spójny ruch ideologiczny lub że ich doświadczenia można sprowadzić do tych samych przyczyn. Przedmiotem krytycznej interpretacji pozostaje również sposób, w jaki Moser łączy historiografię z autobiografią, świadectwem moralnym i polemiką polityczną.

Opowieść autora rozpoczyna się od rodzinnej pamięci o żydowskim doświadczeniu europejskiego antysemityzmu i emigracji, by następnie przejść do rewizji przekonań wyniesionych z amerykańskiego środowiska żydowskiego. Szczególne znaczenie ma tu odziedziczony tom pism Theodora Herzla, który z symbolu rodzinnego ocalenia staje się przedmiotem intelektualnej krytyki. Tak skonstruowana narracja pełni wyraźną funkcję epistemologiczną: pokazuje, jak historyczne dziedzictwo i utrwalone wspomnienia organizują percepcję rzeczywistości, zanim zostaną poddane systematycznej analizie. Jednocześnie autobiograficzne doświadczenie rozczarowania nie stanowi automatycznego dowodu na prawdziwość wszystkich wniosków historycznych formułowanych przez autora.

Konieczność oddzielenia przekonań od dowodów

Właśnie dlatego najbardziej radykalne oskarżenia autora należy potraktować jako polemiczne tezy wymagające weryfikacji, a nie jako przesłanki, których prawdziwość została zagwarantowana siłą moralnego przekonania. Z punktu widzenia filozofii nauki rozróżnienie to odpowiada klasycznej zasadzie oddzielenia genezy przekonań od ich uzasadnienia. Fakt, że określona interpretacja zrodziła się z doświadczenia cierpienia, uczestnictwa w sporze politycznym lub odkrycia przemilczanych źródeł, może wyjaśniać motywację badacza, lecz nie rozstrzyga o wartości dowodowej jego twierdzeń. W tradycji krytycznego racjonalizmu Karla Poppera wartość wiedzy wiąże się z możliwością poddawania twierdzeń rygorystycznej krytyce i sprawdzaniu; z kolei w ujęciu Thomasa Kuhna zrozumienie pracy naukowej wymaga rozpoznania historycznych paradygmatów, które nadają określonym problemom status zagadnień godnych badania. Podejście Imre Lakatosa pozwala dodatkowo odróżnić pojedyncze hipotezy od szerszych programów badawczych, których trwałość zależy od zdolności do wyjaśniania nowych faktów bez konieczności tworzenia doraźnych uzasadnień dla zachowania wcześniejszych przekonań.

Zastosowanie tych koncepcji do sporów wokół syjonizmu oznacza, że nie wystarczy ani odrzucenie niewygodnej interpretacji jako politycznie motywowanej, ani uznanie jej za prawdziwą tylko dlatego, że sprzeciwia się ona dominującej narracji. Konieczne jest rzetelne rozpoznanie dokumentów, kontekstu, mechanizmów przyczynowych oraz alternatywnych wyjaśnień.

Ograniczenia takiego przedsięwzięcia trafnie wydobyła Atalia Omer, wskazując, że zestawienie odmiennych biografii przeciwników syjonizmu nie dowodzi automatycznie istnienia jednej, historycznie ciągłej i intelektualnie jednolitej tradycji. Równie istotny jest zarzut dotyczący selektywnego posługiwania się tekstami religijnymi w celu ustanowienia konkretnej wersji judaizmu jako jego autentycznej istoty.

Krytyka ta nie przekreśla znaczenia pracy Mosera, lecz pozwala precyzyjniej określić jej status metodologiczny. Jest to przede wszystkim rekonstrukcja wybranych, często marginalizowanych sposobów żydowskiego myślenia o polityce, której funkcja poznawcza polega na poszerzeniu historycznego pola interpretacji. Tak rozumiana praca badawcza nie musi pretendować do ostatecznego rozstrzygnięcia sporu, by ujawniać istotne zaniedbania wcześniejszej historiografii. Pierwszym zagadnieniem wymagającym pogłębionej analizy jest pojęcie narodu wybranego, gdyż to właśnie w nim krzyżują się podstawowe problemy teologii, antropologii religii, socjologii tożsamości oraz współczesnej filozofii politycznej.

Wyjątkowość powołania a wyjątkowość uprawnień w tradycji żydowskiej

Hebrajska kategoria am segula, odnosząca się do szczególnej relacji Izraela z Bogiem, wyrasta z biblijnej narracji przymierza, a nie z nowoczesnego systemu pojęć narodowościowych. W Księdze Wyjścia (19,5-6) szczególny status Izraela powiązano z wiernością przymierzu i wypełnianiem jego zobowiązań, natomiast Księga Powtórzonego Prawa (7,6-8) osadza wybranie w kontekście Bożej miłości i obietnic złożonych przodkom. Interpretowanie tych fragmentów jako deklaracji bezwarunkowej wyższości biologicznej jednego ludu nad innymi stanowiłoby zatem przeniesienie na starożytny tekst kategorii właściwych znacznie późniejszym doktrynom antropologicznym i politycznym.

Warto zauważyć, że sama tradycja judaistyczna nie wypracowała jednej, bezspornej interpretacji wybrania. Obok stanowisk akcentujących odpowiedzialność wynikającą z przymierza, pojawiały się koncepcje przypisujące Izraelowi szczególne predyspozycje duchowe. Wyrazistym przykładem tej różnorodności jest średniowieczna myśl Judy Halewiego; w swojej filozofii religijnej wyłożonej w Kuzari przedstawiał on Izrael jako wspólnotę obdarzoną szczególną zdolnością do doświadczenia prorockiego. Koncepcja ta nie jest jednak tożsama z dziewiętnastowieczną teorią rasową, gdyż zakorzeniona jest w metafizyce objawienia, duchowej antropologii i odrębnej teorii poznania religijnego.

Wprowadza ona istotną asymetrię między wspólnotami, która z perspektywy współczesnego egalitaryzmu może budzić pytania. Inną odpowiedź przyniosły nowoczesne interpretacje reformowane i rekonstrukcjonistyczne – zwłaszcza myśl Mordechaja Kaplana, który odrzucił teologiczną ideę szczególnego Bożego wyboru jednego ludu jako trudną do pogodzenia z demokratycznym rozumieniem równości. Rozdźwięk między tymi stanowiskami dowodzi, że spór o „naród wybrany" nie sprowadza się jedynie do przeciwstawienia religii nacjonalizmowi. Przebiega on również wewnątrz samej tradycji religijnej i dotyczy fundamentalnych założeń o naturze Boga, człowieka, wspólnoty oraz zobowiązania. Z perspektywy filozofii moralnej kluczowe pozostaje rozróżnienie między wyjątkowością powołania a wyjątkowością uprawnień. W pierwszym przypadku wspólnota uznaje, że ciąży na niej szczególny obowiązek praktykowania sprawiedliwości, wierności prawu religijnemu i troski o bliźnich. W drugim zaś szczególna pozycja grupy staje się podstawą do twierdzenia, że jej interesy lub roszczenia są nadrzędne względem potrzeb osób należących do innych wspólnot. Między tymi dwiema postawami zachodzi fundamentalna różnica w rozumieniu norm etycznych.

Religijne przekonanie o wybraniu nie uzasadnia politycznej ekskluzywności

Sam fakt, że grupa uznaje własną historię za wyjątkową lub przypisuje jej szczególne znaczenie religijne, nie prowadzi logicznie do wniosku, iż inni ludzie dysponują mniejszą godnością czy słabszym tytułem do ochrony prawnej. Wyprowadzenie takiej konkluzji wymagałoby dodatkowej przesłanki ustanawiającej hierarchię podmiotów, której nie da się uzasadnić samym odwołaniem do sakralnego charakteru własnej tradycji. Tutaj pomocna okazuje się socjologia religii Maxa Webera, a zwłaszcza jego rozpoznanie związków między przekonaniami o nadzwyczajnym powołaniu, religijną etyką postępowania a historycznymi formami legitymizacji władzy. Analiza weberowska nie wymaga rozstrzygania prawdziwości twierdzeń teologicznych; interesuje ją przede wszystkim ich zdolność do kształtowania instytucji i zachowań społecznych. Religijne przekonanie o szczególnej misji wspólnoty może bowiem prowadzić do wzmożonej samodyscypliny, rozwoju edukacji i solidarności, lecz w określonych okolicznościach może zostać również przekształcone w uzasadnienie politycznej ekskluzywności.

Kierunek tej przemiany nie jest zdeterminowany treścią pojedynczego dogmatu. Zależy on od sposobu interpretacji, struktury autorytetów religijnych, relacji ze świeckimi instytucjami oraz sytuacji historycznej, w której wspólnota działa. Analiza powinna zatem dotyczyć mechanizmu translacji przekonania teologicznego na normę instytucjonalną, a nie przypisywać całej tradycji

religijnej niezmiennych właściwości politycznych. Równie przydatna pozostaje koncepcja Émila Durkheima, według której życie religijne uczestniczy w wytwarzaniu i podtrzymywaniu reprezentacji zbiorowych, zapewniających wspólnocie poczucie trwałości oraz symbolicznej integralności. W takim ujęciu rytuał, pamięć, przekaz międzypokoleniowy i sacrum stają się mechanizmami reprodukcji więzi społecznej.

Nie oznacza to jednak, że obiektem sakralizacji musi pozostawać wyłącznie transcendencja. Procesy społecznej sakralizacji mogą obejmować także symbole polityczne, postacie historyczne, granice terytorialne, instytucje państwa czy wyobrażenia narodowego losu. Dlatego badanie relacji między judaizmem a syjonizmem wymaga sprawdzenia, w jakim zakresie określone znaczenia religijne zostały przeniesione na świeckie struktury narodowej mobilizacji. W tym kontekście można analizować zarzut formułowany przez niektórych religijnych przeciwników syjonizmu, że państwo, naród i terytorium zaczęły uzyskiwać znaczenie moralnie nadrzędne wobec zobowiązań wynikających z przymierza. Zarzut ten pozostaje stanowiskiem określonej tradycji interpretacyjnej, a nie bezsporną charakterystyką wszystkich odmian syjonizmu. Zasadniczej komplikacji dostarcza sama struktura biblijnego przekazu, w której wybranie nie jest jednoznacznie przedstawiane jako przywilej zwalniający z odpowiedzialności. Szczególnie znamienne pozostaje przesłanie Księgi Amosa 3,2, w którym szczególna relacja Boga z Izraelem zostaje powiązana ze szczególną odpowiedzialnością za popełnione nieprawości. W sensie teologicznym oznacza to możliwość odwrócenia potocznej logiki uprzywilejowania: im większa świadomość moralnego zobowiązania, tym trudniejsze staje się usprawiedliwienie zachowań naruszających jego treść.

Podobnie Księga Kapłańska 19,33-34 nakazuje traktowanie cudzoziemca przebywającego we wspólnocie z poszanowaniem miłości bliźniego, odwołując się do pamięci własnego doświadczenia obcości w Egipcie. Obecność tej normy w systemie religijnym opartym na silnym poczuciu odrębności pozwala dostrzec, że granica między swoimi a obcymi nie musi oznaczać zniesienia wspólnego człowieczeństwa. Można tu wskazać na szczególną strukturę etyczną: tożsamość zbiorowa zostaje zobowiązana do pamiętania o własnej krzywdzie właśnie po to, aby w przyszłości rozpoznawać krzywdę innych. Takie odczytanie nie wyczerpuje oczywiście całego normatywnego zróżnicowania tekstów biblijnych, obejmujących również nakazy wojenne czy surowe sankcje. Pozwala jednak zrozumieć, dlaczego tradycja prorocka stała się jednym ze źródeł żydowskiego uniwersalizmu etycznego oraz krytyki absolutyzowania władzy politycznej. Istotna jest tutaj relacja między pojęciem wybrania a kategorią ziemi, która w nowoczesnych sporach narodowościowych uzyskała znaczenie wyjątkowo doniosłe.

Rozdźwięk między religijnym przymierzem a nowoczesnym prawem

Księga Kapłańska 25,23 przedstawia ziemię jako należącą ostatecznie do Boga, a ludzkie posiadanie traktuje jako podlegające ograniczeniom wynikającym z porządku religijnego. Historyczna interpretacja tego fragmentu wymaga uwzględnienia jego miejsca w prawie jubileuszowym, które regulowało własność, dziedziczenie oraz mechanizmy przeciwdziałania trwałej utracie ziemi wewnątrz społeczności Izraela. Przeniesienie tej normy bezpośrednio na współczesne stosunki międzynarodowe byłoby anachronizmem; starożytny system własności nie odpowiada bowiem nowoczesnemu prawu narodów do samostanowienia ani normom konstytucyjnego obywatelstwa. Można jednak wydobyć z niego zasadę o znaczeniu filozoficznym: nawet silne roszczenie wspólnotowe nie musi oznaczać nieograniczonej dyspozycyjności wobec określonego terytorium i zamieszkujących je ludzi. Współczesna teoria prawa pozwala przełożyć ten problem na rozróżnienie między historycznym związkiem zbiorowości z ziemią, tytułem prawnym do nieruchomości, suwerennością państwową a indywidualnymi i zbiorowymi prawami dotychczasowych mieszkańców. Żadna z tych kategorii nie jest prostym odpowiednikiem pozostałych, zatem historyczne zakorzenienie narodu nie rozstrzyga automatycznie o prawach politycznych wszystkich osób obecnych na danym terytorium.

Tutaj uwidacznia się napięcie między religijną narracją o pochodzeniu wspólnoty a nowoczesnym porządkiem prawnym. Jeżeli szczególne przymierze jest traktowane jako wewnętrzny fundament tożsamości religijnej, pozostaje ono w sferze wolności sumienia, przekonań i zrzeszania się. Jeśli jednak zostaje wykorzystane jako przesłanka prawnego rozróżnicowania obywateli lub argument uzasadniający ograniczenia praw osób należących do innej wspólnoty, następuje zmiana jego funkcji społecznej. W filozofii prawa można to opisać jako przejście od normy wewnątrzgrupowej do normy powszechnie obowiązującej, która wymaga uzasadnienia wobec wszystkich podmiotów objętych jej skutkami. Problem nie dotyczy zatem samego istnienia religijnego przekonania, lecz warunków jego instytucjonalizacji.

Analogiczne napięcia występowały w chrześcijańskich koncepcjach szczególnej misji monarchii, islamskich doktrynach relacji między wspólnotą wiernych a państwem, narodowych ideologiach cywilizacyjnego posłannictwa oraz świeckich teoriach dziejowej konieczności. Każda z tych tradycji dostarcza przykładów, w których przypisywane wspólnocie szczególne zadanie stawało się albo uzasadnieniem obowiązków wobec ludzkości, albo źródłem roszczenia do wyjątkowej pozycji politycznej.

Rozum publiczny a tożsamość diasporalna

Do pogłębienia tej analizy przydatna okazuje się filozofia polityczna Johna Rawlsa, a w szczególności jego koncepcja rozumu publicznego. W pluralistycznym społeczeństwie jednostki mogą wyznawać odmienne doktryny religijne i filozoficzne, przyjmować niezgodne ze sobą metafizyczne obrazy świata oraz pielęgnować własne tradycje historyczne.

Legitymizacja podstawowych zasad konstytucyjnych nie powinna jednak zależeć wyłącznie od akceptacji jednej z tych doktryn. Wymaga ona racji, które można przedstawić współobywatelom uznawanym za wolnych i równych – nawet jeśli nie podzielają oni przekonań większości. Podobny problem podejmuje Jürgen Habermas w perspektywie demokracji deliberatywnej; traktuje on publiczne uzasadnianie norm jako proces komunikacyjny, w którym uczestnicy muszą uznawać wzajemną podmiotowość oraz prawo do kwestionowania przedstawianych argumentów. Zastosowanie tych koncepcji do problemu narodu wybranego nie oznacza eliminacji religii z życia publicznego. Oznacza natomiast konieczność rozróżnienia prawa wspólnoty do wyznawania przekonań o własnym, szczególnym powołaniu od prawa instytucji publicznych do nakładania konsekwencji wynikających z tych przekonań na osoby, które ich nie podzielają.

Drugim niezbędnym polem analizy jest pojęcie diaspory i wygnania. Z perspektywy historii żydowskiej trudno bowiem rozpatrywać tożsamość zbiorową bez uwzględnienia wielowiekowego doświadczenia życia poza granicami własnej suwerenności państwowej. Hebrajskie galut oznacza wygnanie, choć jego sensy historyczne, religijne i egzystencjalne nie pokrywają się całkowicie. Może ono odnosić się do konkretnych wydarzeń politycznych – utraty autonomii, przymusowych migracji czy rozproszenia ludności – ale również do teologicznego obrazu świata pozostającego w stanie niepełnego odkupienia. W tradycjach rabinicznych doświadczenie wygnania stawało się przedmiotem namysłu nad wiernością prawu religijnemu, zachowaniem wspólnotowej odrębności, relacjami z nieżydowskim otoczeniem oraz możliwością prowadzenia życia etycznego w warunkach ograniczonej samodzielności politycznej. Tym samym diaspora nie była jedynie geograficznym oddaleniem od określonego centrum, lecz formą organizacji społecznej, w której kluczowe znaczenie zyskały instytucje edukacyjne, rodzinne, prawne i religijne. Z socjologicznego punktu widzenia żydowskie doświadczenie diasporalne ujawnia możliwość długotrwałego zachowania zbiorowej identyfikacji bez posiadania jednolitego aparatu państwowego. Szkoły, synagogi, wspólnotowe organizacje samopomocowe, sieci handlowe, autorytety rabiniczne, tradycje interpretacji tekstów oraz mechanizmy małżeństwa i dziedziczenia pozwalały odtwarzać więzi ponad granicami politycznymi.

Ambiwalencja diaspory i religijne podstawy antysyjonizmu

Pojęcie kapitału społecznego, rozwijane między innymi przez Pierre'a Bourdieu i Jamesa Colemana, pozwala wyjaśnić funkcjonowanie sieci wzajemności, zaufania i kontroli normatywnej. Konieczne jest jednak rozróżnienie zasobów sprzyjających integracji wspólnotowej od mechanizmów wytwarzających zamknięcie społeczne. W terminologii Webera można tu mówić o społecznych procesach monopolizacji dostępu do określonych dóbr, prestiżu lub możliwości uczestnictwa.

Wspólnotowa solidarność stanowi zatem zasób ochronny, choć nie jest kategorią pozbawioną ambiwalencji – ta sama instytucja może wzmacniać bezpieczeństwo swoich członków, a jednocześnie utrudniać jednostkom przekraczanie granic tożsamościowych. Wbrew uproszczonym interpretacjom diaspora nie była jednorodnym doświadczeniem wyłącznie cierpienia ani jednolitym programem duchowej rezygnacji z politycznej podmiotowości.

Żydowskie społeczności rozwijały odmienne strategie funkcjonowania w krajach islamu, chrześcijańskiej Europie, imperiach wielonarodowych i nowoczesnych państwach konstytucyjnych. Ich sytuacja zależała od ustroju politycznego, lokalnych stosunków gospodarczych, zakresu wolności religijnej, struktury prawnej oraz dominujących wyobrażeń o odmienności. Obok okresów przemocy, wypędzeń i przymusowej izolacji występowały procesy integracji, wymiany intelektualnej, mobilności ekonomicznej oraz współtworzenia kultury społeczeństw zamieszkania. Ujęcie diaspory wyłącznie jako pasma prześladowań uniemożliwiłoby zrozumienie jej dorobku cywilizacyjnego, natomiast przedstawienie jej jako harmonijnego modelu wielokulturowego współistnienia oznaczałoby pomniejszenie historycznej skali antysemityzmu i instytucjonalnego wykluczenia.

Szczególnego znaczenia nabiera koncepcja galut jako stanu religijnego, który nie musi zostać zniesiony wyłącznie poprzez odtworzenie suwerenności politycznej. W tradycjach antysyjonistycznych argumentowano, że oczekiwanie na odkupienie oraz powrót do Syjonu nie może być utożsamiane z przyzwoleniem na dowolne działania ludzkiej władzy politycznej. Ważnym punktem odniesienia stała się talmudyczna interpretacja trzech przysiąg, obecna w traktacie Ketubot 111a, wykorzystywana przez niektórych rabinów do uzasadniania sprzeciwu wobec zbiorowego narzucania politycznej suwerenności przed nadejściem ery mesjańskiej. Status normatywny tego fragmentu pozostawał jednak przedmiotem wielowiekowych sporów egzegetycznych. Nie wszyscy uczeni uznawali go za powszechnie obowiązujący zakaz, a interpretatorzy religijnego syjonizmu nadawali mu znaczenia odmienne od stanowisk reprezentowanych przez radykalnie antysyjonistyczne środowiska rabiniczne. Historycznie nie

istniał więc jeden, niekwestionowany stosunek judaizmu do idei powrotu i politycznego odrodzenia.

Syjonizm jako produkt nowoczesnego nacjonalizmu i kryzysu emancypacji

Zagadnienie to pozwala dostrzec złożoną relację między eschatologią a polityką. Religijna nadzieja na przyszłe odkupienie może służyć zachowaniu wspólnotowej tożsamości i podtrzymaniu wiary w sprawiedliwy porządek, lecz jej przekształcenie w konkretny program polityczny wymaga dodatkowych decyzji interpretacyjnych.

Filozofia religii opisuje podobne procesy w ramach sekularyzacji pojęć teologicznych — ich ponownej interpretacji i zastosowania do świeckich instytucji. W koncepcji Karla Löwitha nowoczesne wyobrażenia postępu i historycznego spełnienia pozostają powiązane z wcześniejszymi strukturami myślenia eschatologicznego, natomiast Carl Schmitt wskazywał na analogie między podstawowymi pojęciami nowoczesnej teorii państwa a kategoriami teologicznymi.

Żadna z tych teorii nie uprawnia do mechanicznego wyprowadzania określonej ideologii politycznej z jednego źródła religijnego. Pozwalają one jednak badać, w jaki sposób obietnica zbawienia, idea powrotu, koncepcja wspólnotowego przeznaczenia oraz wyobrażenie historycznej konieczności zyskują nowe znaczenia w świeckiej teorii narodowej suwerenności.

Przejście od wspólnoty przymierza do nowoczesnego narodu politycznego wymaga uwzględnienia przemian europejskich społeczeństw XVIII i XIX wieku. Industrializacja, urbanizacja, sekularyzacja, upowszechnienie edukacji oraz rozwój nowoczesnej administracji państwowej stworzyły warunki, w których język, kultura, historia i wyobrażenia o wspólnym pochodzeniu stały się podstawą żądań politycznego samostanowienia. Ernest Gellner interpretował nacjonalizm jako zjawisko związane z potrzebą kulturowej standaryzacji społeczeństwa przemysłowego; nowoczesna gospodarka i administracja wymagają bowiem rozpowszechnienia zrozumiałych kodów komunikacyjnych, kompetencji edukacyjnych oraz mobilności społecznej. W tym ujęciu nacjonalizm nie jest prostym przebudzeniem odwiecznej świadomości narodowej, lecz uczestniczy w historycznym wytwarzaniu form wspólnoty odpowiadających potrzebom nowoczesnej organizacji społeczeństwa. Benedict Anderson proponował odmienne, choć komplementarne wyjaśnienie, opisując naród jako wspólnotę wyobrażoną, której członkowie nie muszą znać się osobiście, aby doświadczać wzajemnej więzi i solidarności.

Rozwój druku, prasy, ujednolicania języków oraz wspólnych rytmów komunikacyjnych umożliwił milionom jednostek uczestnictwo w podobnych narracjach dotyczących przeszłości, teraźniejszości i zbiorowej przyszłości. Z perspektywy tej teorii wspólnota narodowa nie staje się mniej rzeczywista dlatego, że jest konstruowana poprzez symbole i narracje. Jej realność przejawia się właśnie w zdolności do organizowania działań społecznych, tworzenia instytucji i mobilizowania jednostek do ponoszenia kosztów na rzecz zbiorowości.

Eric Hobsbawm i Terence Ranger zwracali natomiast uwagę na znaczenie tradycji wynajdywanych, czyli praktyk symbolicznych przedstawianych jako dawne i niezmienne, choć często ukształtowanych lub przekształconych w stosunkowo niedalekiej przeszłości. Połączenie tych koncepcji pozwala analizować nowoczesne ideologie narodowe bez negowania autentyczności wcześniejszych więzi religijnych, kulturowych i genealogicznych.

Syjonizm polityczny należy umiejscowić wewnątrz tak rozumianej transformacji europejskiej nowoczesności. Jego geneza wiązała się zarówno z wielowiekową tradycją żydowskich odniesień do Syjonu i Jerozolimy, jak i z dziewiętnastowiecznym kryzysem emancypacji, rozwojem nacjonalizmów oraz nasilaniem się antysemityzmu. W Europie Środkowo-Wschodniej doświadczenie pogromów, ograniczeń obywatelskich i społecznej marginalizacji podważało przekonanie, że stopniowa modernizacja zapewni Żydom bezpieczeństwo. W państwach zachodnioeuropejskich, mimo rozszerzania praw obywatelskich, narastały ideologie rasowe, które kwestionowały możliwość pełnego włączenia Żydów do wspólnot narodowych. Sytuacja ta stawiała przed żydowskimi elitami politycznymi i intelektualnymi problem wyboru między konkurencyjnymi strategiami działania.

Możliwe było wzmacnianie liberalnej emancypacji, rozwijanie autonomii kulturowej, uczestnictwo w ruchach socjalistycznych, podtrzymywanie tradycyjnej organizacji religijnej, migracja albo budowa własnego projektu narodowego. Już w 1882 roku Leon Pinsker w publikacji Auto-Emancipation sformułował argumentację wskazującą na konieczność uzyskania przez Żydów zbiorowej podmiotowości politycznej, która ograniczyłaby ich zależność od zmiennego nastawienia większości społeczeństw.

Program ten poprzedzał ogłoszenie przez Theodora Herzla manifestu Der Judenstaat w 1896 roku i utworzenie zorganizowanego ruchu syjonistycznego podczas pierwszego kongresu w Bazylei w 1897 roku. Przywołanie Pinskerowskiej koncepcji autoemancypacji jest istotne, ponieważ pozwala uniknąć utożsamiania całej genezy żydowskiego nacjonalizmu wyłącznie z biografią Herzla. Żydowskie odrodzenie narodowe rozwijało się bowiem w ramach wcześniejszych inicjatyw organizacyjnych, osadniczych i kulturowych, obejmujących także środowiska Hovevei Zion. Ich programy nie były identyczne z późniejszym politycznym syjonizmem, lecz uczestniczyły we

wspólnym procesie przekształcania wyobrażeń o żydowskim życiu zbiorowym. W tym historycznym kontekście nie sposób interpretować syjonizmu wyłącznie jako abstrakcyjnego postulatu nacjonalistycznego, oderwanego od realnego zagrożenia. Dla części europejskich Żydów idea uzyskania własnego terytorium i politycznej samodzielności stanowiła odpowiedź na powtarzające się doświadczenie zawodności ochrony prawnej, antysemicką przemoc oraz ograniczenia wynikające z położenia mniejszości.

Różnorodność projektów emancypacyjnych poza syjonizmem

Argumentacja wskazująca na potrzebę bezpieczeństwa nie rozstrzyga jednak automatycznie o dopuszczalności wszystkich historycznych metod realizacji tego celu. Można uznawać rzeczywistość antysemickiego zagrożenia i racjonalność poszukiwania zbiorowych gwarancji bezpieczeństwa, a jednocześnie krytykować konkretne strategie osadnictwa, relacje z mocarstwami imperialnymi, politykę wobec ludności palestyńskiej czy późniejsze sposoby sprawowania władzy państwowej. Rozróżnienie motywacji, środków i skutków działania pozostaje tutaj fundamentalnym wymogiem metodologicznym. W naukach społecznych doświadczenie zagrożenia może być istotną przesłanką wyjaśniającą określone zachowania polityczne, lecz samo w sobie nie przesądza o ich normatywnej ocenie.

Kluczowe staje się zatem rozpatrywanie żydowskiej nowoczesności jako przestrzeni konkurencyjnych projektów emancypacyjnych. W Ameryce i Europie Zachodniej część środowisk judaizmu reformowanego wiązała swoją przyszłość z obywatelską integracją, rozwojem państwa konstytucyjnego oraz traktowaniem żydowskości przede wszystkim w kategoriach tożsamości religijnej. Znamiennym świadectwem tego nurtu jest przyjęta w 1885 roku Platforma Pittsburska, w której przedstawiciele amerykańskiego judaizmu reformowanego deklarowali rozumienie Żydów jako wspólnoty religijnej, a nie narodu oczekującego restytucji własnego państwa. Nie oznaczało to odrzucenia historycznej odrębności judaizmu ani rezygnacji z przekonania o jego szczególnej misji etycznej; przeciwnie – tożsamość religijna miała zostać zachowana jako integralny element życia obywateli uczestniczących w szerszym społeczeństwie politycznym.

Odmienną drogę proponowały środowiska socjalistyczne i żydowski ruch robotniczy, a zwłaszcza Bund, którego działalność rozwijała się od końca XIX wieku w realiach Imperium Rosyjskiego. Istotą tego projektu było poszukiwanie emancypacji poprzez organizację pracowniczą, walkę o prawa socjalne, rozwój świeckiej kultury jidysz oraz uczestnictwo w międzynarodowych ruchach politycznych. Żydowska tożsamość zbiorowa mogła w tym ujęciu zyskać wymiar narodowo-

kulturowy, nie wymagając jednocześnie przeniesienia życia wspólnotowego do odrębnego państwa. Literatura historyczna wskazuje, że sprzeciw wobec syjonizmu stanowił ważny element programów wielu żydowskich środowisk socjalistycznych przed pierwszą wojną światową.

Była to jednak krytyka wyprowadzana z przesłanek odmiennych od ortodoksyjnych zastrzeżeń teologicznych. Socjaliści kwestionowali przede wszystkim ekonomiczne i polityczne konsekwencje nacjonalizmu, podczas gdy część rabinów odwoływała się do religijnego znaczenia wygnania, obowiązków wynikających z Tory oraz sprzeciwu wobec świeckiego przejmowania kategorii mesjańskich. Rozpoznanie wielości tych stanowisk pozwala precyzyjniej określić wartość badawczą projektu Mosera.

Wielość interpretacji żydowskości i granice etyczne politycznego działania

Istnienie antysyjonistycznych interpretacji judaizmu, świeckich koncepcji emancypacji oraz żydowskich nurtów socjalistycznych podważa tezę, że nowoczesny syjonizm był jedynym możliwym rezultatem wcześniejszej historii żydowskiej. Nie dowodzi jednak, że historia ta prowadziła do antysyjonizmu w sposób konieczny. Rzeczywistość historyczna pozostaje bowiem przestrzenią konfliktu alternatywnych programów, z których każdy wyrasta z określonej konfiguracji doświadczeń, potrzeb, przekonań i możliwości instytucjonalnych.

Tradycja antysyjonistyczna może zatem być badana jako rzeczywisty element żydowskiego dziedzictwa intelektualnego, bez ustanawiania jej jedyną autentyczną interpretacją żydowskości. Wspólnota historyczna nie zyskuje bowiem intelektualnej autonomii poprzez zastąpienie jednej obowiązującej narracji inną, równie wykluczającą. Uzyskuje ją dzięki zdolności do rozpoznawania i krytycznego przepracowywania własnych wewnętrznych sporów.

Teologia wobec nacjonalizmu: wielość żydowskich interpretacji politycznego odrodzenia

Konieczne jest również uwzględnienie tradycji religijnego syjonizmu, która podważa prosty podział na judaizm jako religię uniwersalistyczną oraz syjonizm jako świecką doktrynę nacjonalistyczną. Kluczową postacią jest tutaj rabin Abraham Izaak Kook, jeden z najważniejszych przedstawicieli nowoczesnej żydowskiej myśli religijnej, który podjął próbę pogodzenia tradycyjnej refleksji teologicznej z procesami narodowego odrodzenia. W jego filozofii ruch świeckich pionierów mógł uczestniczyć w realizacji historycznych procesów o znaczeniu religijnym, nawet jeśli sami wykonawcy tych działań nie rozpoznawali ich w takich kategoriach. Kook interpretował narodową aktywność, przemiany społeczne i rozwój kultury jako elementy szerszego procesu duchowego,

wykraczającego poza bezpośrednią świadomość jednostek. Wprowadzenie koncepcji Kooka istotnie komplikuje analizę Mosera, gdyż wykazuje możliwość sformułowania religijnego uzasadnienia narodowej aktywności bez konieczności odrzucenia tradycji judaistycznej.

Nie rozstrzyga to jednak o zasadności konkretnych politycznych konsekwencji takich poglądów. Z perspektywy hermeneutyki filozoficznej istotne staje się ustalenie, czy znaczenie określonego działania historycznego może zostać wyprowadzone z teologicznej interpretacji dziejów oraz jakie granice należy przyjąć wobec prób usprawiedliwiania politycznych środków odwołaniem do ostatecznego celu religijnego. Pojawia się tu problem teleologicznego usprawiedliwienia działania, dobrze znany filozofii moralnej. Nawet jeśli określona koncepcja zakłada istnienie szczególnego celu historycznego, nie wynika z tego automatycznie, że każdy środek służący jego realizacji jest dopuszczalny. Współczesna etyka praw człowieka wymaga zatem odróżnienia prawa do religijnej interpretacji historii od moralnej i prawnej oceny działań podejmowanych w jej imieniu. Przeciwstawna tradycja, reprezentowana m.in. przez rabina Aarona Samuela Tamaresa, pozwala zbadać konsekwencje przyjęcia pierwszeństwa etycznych obowiązków człowieka nad aspiracjami politycznej wspólnoty. Tamares należał do myślicieli religijnych krytycznie odnoszących się do militarnego nacjonalizmu, instrumentalnego traktowania religii i podporządkowania moralności politycznej sile.

Jego myśl nie sprowadza się do ogólnego postulatu pokojowego współistnienia. Zawiera głębszą antropologiczną intuicję dotyczącą relacji między praktykowaniem przemocy a strukturą moralnej świadomości człowieka. W takim ujęciu przemoc nie jest wyłącznie technicznym instrumentem osiągania celu, lecz oddziałuje zwrotnie na podmiot, który się nią posługuje, zmieniając jego wrażliwość, sposób rozpoznawania dobra i zła oraz stosunek do innych ludzi. Zestawienie tej koncepcji ze współczesnymi teoriami socjalizacji, uczenia społecznego i moralnego dystansowania pozwala dostrzec mechanizmy utrwalania zachowań przemocowych przez instytucje, które pierwotnie przedstawiały je jako wyjątkowe środki konieczne dla zapewnienia bezpieczeństwa. Z perspektywy psychologii społecznej interesujące jest zastosowanie koncepcji moralnego wyłączania oraz neutralizacji odpowiedzialności. Albert Bandura opisywał procesy moralnego dystansowania, dzięki którym jednostki i organizacje mogą przedstawiać działania naruszające normy jako dopuszczalne, konieczne lub niewymagające indywidualnej odpowiedzialności. Mechanizmy te obejmują m.in. moralne usprawiedliwianie środków, korzystne porównania, rozpraszanie odpowiedzialności i dehumanizację ofiar. Analiza ta może znajdować zastosowanie w badaniu różnych form przemocy państwowej, terrorystycznej i społecznej, niezależnie od religijnej czy narodowej identyfikacji sprawców.

Wartość poznawcza takiego podejścia polega na możliwości rozpoznawania uniwersalnych procesów psychologicznych ułatwiających przekraczanie uznawanych wcześniej ograniczeń moralnych. Właśnie dlatego religijny sprzeciw Tamaresa wobec sakralizacji siły można zestawić ze współczesnymi badaniami nad instytucjonalną normalizacją przemocy, nie traktując refleksji rabinicznej jako wcześniejszej wersji naukowej teorii psychologicznej.

Wpływ pamięci zbiorowej na reakcje tożsamościowe

Analiza ta wymaga rozpoznania psychologicznych i społecznych konsekwencji długotrwałego zagrożenia zbiorowego. Historyczne prześladowania mogą utrwalać wzorce wzajemnej solidarności, podwyższoną czujność wobec sygnałów niebezpieczeństwa oraz silne utożsamianie bezpieczeństwa jednostki z bezpieczeństwem grupy. W obliczu rzeczywistych zagrożeń mechanizmy te pełnią funkcję adaptacyjną – umożliwiają szybką mobilizację zasobów i przekazywanie doświadczeń między pokoleniami. Jednocześnie socjologia konfliktu i psychologia grupowa wskazują, że poczucie zagrożenia sprzyja polaryzacji postaw, wzrostowi konformizmu oraz postrzeganiu wewnętrznej krytyki jako osłabiania wspólnoty.

Rozróżnienie tych mechanizmów jest kluczowe w badaniu społeczeństw, których pamięć historyczna naznaczona jest doświadczeniem masowej przemocy, wypędzeń i eksterminacji. Pojęcie pamięci zbiorowej Maurice'a Halbwachsa pozwala ujmować przeszłość nie jako niezmienny zbiór faktów istniejących poza społeczeństwem, lecz jako rzeczywistość interpretowaną i przekazywaną w określonych ramach społecznych. Pamięć rodzinna, edukacja, rytuały publiczne, instytucje religijne i narracje narodowe wyznaczają sposób selekcji przeszłości oraz nadawania jej znaczenia dla współczesnej tożsamości. Jan Assmann rozwinął tę perspektywę, odróżniając pamięć komunikacyjną – opartą na żywym przekazie międzypokoleniowym – od pamięci kulturowej, utrwalanej poprzez teksty, obrzędy, symbole i instytucje. W przypadku historii żydowskiej pamięć prześladowań stanowiła fundament organizowania wspólnotowego doświadczenia, choć jej interpretacje pozostają zróżnicowane. Jedne tradycje akcentują konieczność zachowania zdolności do samoobrony, inne zaś podkreślają wynikający z pamięci cierpienia obowiązek rozpoznawania zagrożeń wobec wszystkich ludzi. Różnica między tymi odpowiedziami nie wynika jedynie z intensywności zbiorowego doświadczenia historycznego.

Moser szczególnie mocno eksponuje ten drugi kierunek, interpretując żydowską tradycję antysyjonistyczną jako zasób moralny pozwalający zakwestionować utożsamienie bezpieczeństwa wspólnoty z polityczną dominacją.

Konieczność oddzielenia normatywnych ocen od faktografii historycznej

Książka Mosera zyskuje w ten sposób charakter nie tylko historyczny, lecz także wyraźnie normatywny. Autor nie ogranicza się do opisu wydarzeń i biografii, lecz angażuje się w spór o współczesne zobowiązania wynikające z pamięci o prześladowaniach. Takie podejście jest uprawnioną formą zaangażowanej refleksji intelektualnej, jednak nie zwalnia ono z obowiązku dokładności faktograficznej, rozpoznawania kontrargumentów i uwzględniania zróżnicowania historycznych motywacji. Atalia Omer zwraca uwagę na ryzyko idealizowania wybranych bohaterów antysyjonizmu, natomiast krytyczna recenzja opublikowana we wrześniu 2026 roku na łamach The New Yorker wskazuje na konkretne kontrowersje dotyczące interpretowania przez Mosera źródeł odnoszących się do III Rzeszy oraz stosunków między nazistowskimi władzami a organizacjami syjonistycznymi.

Zarzuty te wymagają analizy dokumentów, a nie rozstrzygnięcia poprzez wybór bardziej przekonującej moralnie narracji. Należy zatem zachować szczególną ostrożność wobec tezy sugerującej ideologiczną ciągłość lub zasadniczą zgodność między syjonizmem a narodowym socjalizmem. Fakt, że oba ruchy posługiwały się kategorią odrębności narodowej, nie dowodzi tożsamości ich celów, struktury ideologicznej, stosunku do przemocy ani projektowanego porządku politycznego. Antysemicka doktryna nazistowska, prowadząca do systematycznego prześladowania i eksterminacji Żydów, nie może zostać metodologicznie zrównana z żydowskimi projektami narodowymi, w których poszukiwano sposobów zabezpieczenia życia wspólnoty.

Historyczne kontakty instytucjonalne, negocjacje i porozumienia zawierane w warunkach politycznego przymusu wymagają odrębnej analizy motywacji, alternatyw działania, rzeczywistych skutków i stopnia odpowiedzialności uczestników. Nie wykluczają one stawiania trudnych pytań o oportunizm, selekcję priorytetów czy moralne koszty kompromisu, ale nie uzasadniają automatycznie tezy o ideologicznej wspólnocie celów. Własna radykalność interpretacyjna badacza nie może zastępować dokumentu, podobnie jak społeczna wrażliwość problemu nie stanowi racjonalnej podstawy jego wyłączenia z badań. Współczesna recepcja książki Mosera ujawnia konflikt między różnymi sposobami rozumienia krytyki historycznej.

Część komentatorów dostrzega w niej istotne przypomnienie żydowskich tradycji sprzeciwu wobec nacjonalizmu i politycznego podporządkowania praw Palestyńczyków. Inni wskazują na selektywność materiału, skłonność do wyprowadzania ogólnych wniosków z jednostkowych biografii oraz niedostateczne uwzględnianie różnorodności nurtów syjonistycznych. Jeszcze inne stanowisko akcentuje potrzebę badania historycznych alternatyw bez uznawania współczesnych

wydarzeń za nieuchronną konsekwencję ideologicznych założeń sformułowanych ponad sto lat wcześniej. W refleksji historyka Zagłady Omera Bartova kluczowe znaczenie zyskuje problem kontyngencji dziejowej, czyli możliwości dokonywania odmiennych wyborów politycznych w konkretnych momentach historii. Taki sposób rozumowania nie znosi odpowiedzialności za przeszłe działania, lecz sprzeciwia się interpretowaniu całej historii państwa i społeczeństwa jako realizacji z góry przesądzonego przeznaczenia.

Konflikt między lojalnością wspólnotową a krytyką

Odrębnym problemem pozostaje zdolność wspólnoty do akceptowania krytyki płynącej od jej własnych członków. Z perspektywy teorii tożsamości społecznej Henriego Tajfela i Johna Turnera przynależność grupowa współtworzy samoocenę jednostki, a podtrzymywane społecznie granice między grupą własną a obcymi kształtują percepcję konfliktów. W takich warunkach stanowisko formułowane przez członka wspólnoty bywa oceniane nie tylko przez pryzmat treści, ale i postrzeganej lojalności autora. O ile krytyk zewnętrzny jest traktowany po prostu jak przeciwnik, o tyle krytyk wewnętrzny jako osoba naruszająca oczekiwanie solidarności.

Mechanizm ten nie dotyczy wyłącznie społeczności religijnych. Występuje on w partiach politycznych, środowiskach zawodowych, organizacjach ideowych, ruchach narodowych czy instytucjach naukowych – szczególnie wtedy, gdy grupa znajduje się pod silną presją zewnętrzną. Historyczne doświadczenie żydowskich przeciwników syjonizmu można zatem rozpatrywać jako szczególny przypadek ogólnego zjawiska społecznego: konfliktu między lojalnością wspólnotową a obowiązkiem krytycznej oceny działań podejmowanych w imieniu grupy. Z perspektywy etyki odpowiedzialności nie ma sprzeczności między troską o bezpieczeństwo własnej społeczności a kwestionowaniem konkretnych rozstrzygnięć politycznych. Konflikt rodzi się dopiero wtedy, gdy identyfikacja wspólnotowa zostaje utożsamiona z przymusem aprobowania wszystkich działań jej przedstawicieli lub gdy sprzeciw polityczny zaczyna być interpretowany jako dowód osobistej lub kulturowej nieautentyczności. Wówczas dyskusja merytoryczna przesuwa się na poziom ocen tożsamościowych, a przedmiotem sporu staje się prawo uczestnika do wypowiadania się w imieniu własnego doświadczenia historycznego.

We współczesnych stosunkach społecznych znaczenie tej problematyki rośnie przez rolę technologii komunikacyjnych, przyspieszenie obiegu informacji oraz globalną widoczność konfliktów zbrojnych. Obrazy przemocy, relacje świadków, dane organizacji humanitarnych i wypowiedzi władz stają się elementami debaty, w której tradycyjne instytucje pośredniczące utraciły kontrolę

nad przepływem informacji. Nie oznacza to jednak automatycznego wzrostu prawdziwości przekazu.

Technologie cyfrowe ułatwiają bowiem zarówno dokumentowanie naruszeń praw człowieka, jak i rozpowszechnianie treści niepełnych, wyrwanych z kontekstu lub świadomie zmanipulowanych. W warunkach polaryzacji politycznej problemem staje się zatem nie tylko dostęp do materiału dowodowego, lecz przede wszystkim zdolność jego krytycznej interpretacji, weryfikacja źródeł oraz umiejętność odróżnienia indywidualnych świadectw od uogólnień dotyczących całych narodów, religii czy społeczeństw.

Kryteria rozróżnienia antysyjonizmu od antysemityzmu oraz odpowiedzialności zbiorowej

W tym świetle warto rozpatrywać współczesny spór o granice między antysyjonizmem a antysemityzmem. Krytyka konkretnej ideologii politycznej, decyzji państwowych, działań wojskowych czy rozwiązań instytucjonalnych nie jest pojęciowo tożsama z przypisywaniem Żydom zbiorowej winy lub wrogością wobec nich jako wspólnoty religijnej i etnokulturowej. Jednocześnie wypowiedzi deklarujące sprzeciw wobec syjonizmu mogą nieść treści antysemickie, jeśli odwołują się do stereotypów, przedstawiają Żydów jako zbiorowego sprawcę określonych zdarzeń lub przypisują im niezmienne cechy moralne.

Z perspektywy analizy języka politycznego decydujące znaczenie ma zatem treść konkretnego twierdzenia, jego uzasadnienie, adresat krytyki oraz zastosowane mechanizmy generalizacji. Sama deklaracja światopoglądowa nie pozwala ani potwierdzić, ani wykluczyć uprzedzeń – wymaga to wnikliwej analizy rzeczywistych znaczeń komunikatu i jego społecznego kontekstu.

Problem ten prowadzi do istotnego rozróżnienia między odpowiedzialnością historyczną a zbiorową. Ta pierwsza może obejmować ocenę działań instytucji, organizacji i konkretnych osób, a także obowiązek rozpoznawania skutków dawnych decyzji politycznych. Druga staje się problematyczna w momencie, gdy odpowiedzialność za określone czyny przypisuje się wszystkim członkom wspólnoty, niezależnie od ich indywidualnego udziału, przekonań czy rzeczywistych możliwości działania. Współczesna aksjologia praw człowieka opiera się na przekonaniu, że przynależność grupowa nie może zastępować ustalenia prawnie relewantnego związku między podmiotem a ocenianym działaniem. Zasada ta ma znaczenie również w odniesieniu do Palestyńczyków, których prawa, indywidualne doświadczenia i zróżnicowane stanowiska polityczne nie mogą być redukowane do działań konkretnych organizacji zbrojnych czy władz politycznych.

Badanie konfliktu izraelsko-palestyńskiego wymaga zatem konsekwentnego oddzielania społeczeństw od ich przedstawicieli, jednostkowych sprawców od zbiorowości oraz historycznych narracji od ustaleń dotyczących konkretnych naruszeń prawa. Ostatecznie filozoficzny sens sporu między judaizmem, syjonizmem a żydowskim antysyjonizmem polega na ujawnieniu zasadniczego pytania o relację między odrębnością a równością.

Wspólnota religijna może bowiem zachowywać własną koncepcję świętości, genealogii, przymierza i szczególnego powołania, a wspólnota narodowa – rozwijać pamięć historyczną, język i dążenie do samostanowienia.

Uniwersalne normy moralne ponad narracjami tożsamościowymi

Kiedy jednak działania te przybierają formę wykonywania władzy publicznej nad innymi, wchodzą w sferę zobowiązań podlegających ocenie według norm prawnych i moralnych, które wiążą wszystkich podmiotów. Problem wybrania przestaje być wówczas wyłącznie kwestią interpretacji tekstu religijnego; zaczyna dotyczyć instytucjonalnych warunków współżycia społecznego, granic suwerenności, ochrony mniejszości oraz zdolności państwa do uzasadniania swoich działań wobec osób niepodzielających jego dominującej narracji tożsamościowej. Nie można pominąć przy tym szczególnej trudności metodologicznej wynikającej z wieloznaczności samego pojęcia narodu. W języku potocznym rozumie się je genealogicznie, kulturowo, religijnie, historycznie lub obywatelsko, podczas gdy w konkretnych systemach prawnych poszczególne znaczenia mogą mieć odmienną doniosłość.

Z punktu widzenia antropologii społecznej rzeczywista wspólnota może istnieć niezależnie od państwa, natomiast z perspektywy prawa konstytucyjnego państwo może obejmować osoby należące do wielu narodów i tradycji. Uznanie szczególnej tożsamości zbiorowej nie przesądza zatem o dopuszczalnym zakresie władzy politycznej nad innymi. Dlatego warunki brzegowe politycznej implementacji przekonania o wybraniu wymagają zbadania nie tylko treści teologicznej, ale również sposobu definiowania podmiotu zbiorowego, mechanizmów przyznawania praw, instytucji ograniczających władzę oraz skuteczności ochrony osób znajdujących się poza dominującą wspólnotą. Przedłożone rozważania pozwalają wyznaczyć podstawę dalszej analizy historycznej, bez uznawania którejkolwiek z konkurencyjnych opowieści za niepodlegającą krytyce.

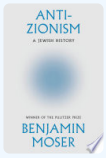
Żydowska tradycja antysyjonistyczna dostarcza ważnych świadectw intelektualnego sprzeciwu wobec określonych form narodowego samostanowienia, podczas gdy dzieje syjonizmu ukazują

znaczenie rzeczywistych zagrożeń, które skłaniały część społeczności żydowskich do poszukiwania bezpieczeństwa w politycznej suwerenności. Oba te doświadczenia należą do historii żydowskiej nowoczesności i wymagają analizy uwzględniającej ich odmienną genezę, niejednorodność oraz zmienne w czasie konsekwencje.

Praca Mosera pozostaje tutaj istotnym głosem krytycznym, którego wartość poznawcza nie zależy od bezwarunkowego uznania wszystkich postawionych w niej oskarżeń. Jej znaczenie przejawia się w zdolności do przywracania dyskusji o alternatywnych drogach rozwoju wspólnoty, kosztach narodowej mobilizacji oraz etycznych zobowiązaniach wynikających z doświadczenia historycznej krzywdy. Dalsze badania wymagają zatem przejścia od struktury religijnych pojęć wybrania, przymierza i diaspory do konkretnych procesów historycznych, w których dziewiętnastowieczny europejski nacjonalizm, polityka mocarstw imperialnych, antysemityzm, projekty kolonialne oraz konkurencyjne programy żydowskiej emancypacji zaczęły kształtować przyszłość Palestyny. To właśnie tam będzie możliwe precyzyjne rozpoznanie, które elementy późniejszych konfliktów wynikały z przyjętych założeń ideologicznych, które były konsekwencją interesów politycznych, a które stanowiły rezultat decyzji podejmowanych w zmieniających się warunkach historycznych. Rozróżnienie tych poziomów jest niezbędne, aby historia idei nie przekształciła się w historię przypisywanych zbiorowościom niezmiennych win i cnót, a krytyka politycznej przemocy zachowała właściwy jej przedmiot: działania ludzi, instytucji i państw, oceniane w świetle dowodów oraz norm obowiązujących niezależnie od narodowej i religijnej tożsamości uczestników.

> Czy historia idei może stać się narzędziem do przypisywania zbiorowościom niezmiennych win i cnót, czy raczej powinna służyć jako lustro dla konkretnych działań ludzi i instytucji? Ostatecznie to nie religijne teksty o przymierzu, lecz nasza zdolność do oddzielenia tożsamości od sprawowania władzy decyduje o tym, czy pamięć o własnej krzywdzie staje się fundamentem empatii, czy uzasadnieniem dla nowej przemocy. Prawdziwa autonomia wspólnoty nie rodzi się z narzucenia jednej narracji, lecz z odwagi do krytycznego przepracowania własnych wewnętrznych sporów w świetle norm, które obowiązują nas wszystkich niezależnie od wyznawanej wiary czy narodowości.

Inspiracje

[1] 

"Anti-Zionism A Jewish History" Benjamin Moser

Doubleday | ISBN: 9780385551250

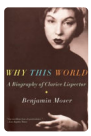
Benjamin Franzis Moser (ur. 14 września 1976) to amerykański pisarz, biograf, tłumacz i krytyk kultury. Urodzony w Houston w Teksasie, studiował historię na Uniwersytecie Browna, a następnie uzyskał tytuł magistra i doktora na Uniwersytecie w Utrechcie w Holandii, gdzie mieszka. Moser jest najbardziej znany ze swoich uznanych biografii literackich. Jego pierwsza ważna biografia, „Why This World: A Biography of Clarice Lispector" (2009), była finalistą nagrody National Book Critics Circle Award i zapoczątkowała globalny renesans twórczości Lispector, przynosząc mu pierwszą brazylijską Nagrodę Państwową za Dyplomację Kulturalną. W 2020 roku zdobył Nagrodę Pulitzera w kategorii biografii za książkę „Sontag: Her Life and Work" (2019). Moser, stypendysta Fundacji Guggenheima, opublikował również wspomnienia z historii sztuki oraz liczne tłumaczenia z języka niderlandzkiego, francuskiego i portugalskiego.

Benjamin Franzis Moser (born September 14, 1976) is an American author, biographer, translator, and cultural critic. Born in Houston, Texas, he studied history at Brown University and later earned an MA and PhD from Utrecht University in the Netherlands, where he resides. Moser is best known for his acclaimed literary biographies. His first major biography, 'Why This World: A Biography of Clarice Lispector' (2009), was a finalist for the National Book Critics Circle Award and spurred a global revival of Lispector's work, earning him Brazil's first State Prize for Cultural Diplomacy. In 2020, he won the Pulitzer Prize for Biography for 'Sontag: Her Life and Work' (2019). A Guggenheim Fellow, Moser has also published art history memoirs and numerous translations from Dutch, French, and Portuguese.

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

Benjamin Moser

2017 | Siruela | ISBN: 9788417151560



[5] "Sontag: Vida e obra"

Benjamin Moser

2022 | OBJECTIVA | ISBN: 9789897846281



[6] "El mundo del revés"

Benjamin Moser

2025 | Anagrama | ISBN: 9788433948441

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[7] "Der Judenstaat"

Theodor Herzl

BoD – Books on Demand | ISBN: 9783695185412

[8] "The New Ghetto"

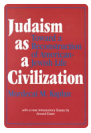
Theodor Herzl



[9] "Essays in the memory of Imre Lakatos"

Imre Lakatos, Robert S. Cohen, P.K. Feyerabend, Marx W. Wartofsky

1976 | Springer Science & Business Media | ISBN: 9789027706553



[10] "Judaism as a Civilization"

Mordechaj Kaplan

Jewish Publication Society of America | ISBN: 9780827605299



[11] "The City"

Max Weber

[12] "The rational and social Foundations of music"

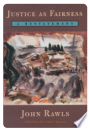
Max Weber

ISBN: 9780809300150



[13] "Basic concepts in sociology"

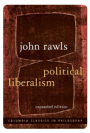
Max Weber



[14] "Justice as Fairness"

John Rawls

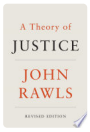
Belknap Press | ISBN: 9780674005112



[15] "Political Liberalism"

John Rawls

2005 | Columbia University Press | ISBN: 9780231130882



[16] "A Theory of Justice"

John Rawls

Harvard University Press | ISBN: 9780674042582



[17] "The Theory of Communicative Action"

Jürgen Habermas

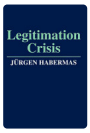
John Wiley & Sons | ISBN: 9780745694221



[18] "Between Facts and Norms"

Jürgen Habermas

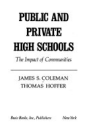
2015 | John Wiley & Sons | ISBN: 9780745694269



[19] "Legitimation Crisis"

Jürgen Habermas

1988 | ISBN: 9780745606095



[20] "Public and Private High Schools"

James S. Coleman, Thomas Hoffa

1987

[21] "From Hegel to Nietzsche"

Karl Löwith

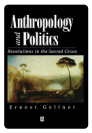
1964 | ISBN: 9780231074988



[22] "The Concept of the Political"

Carl Schmitt

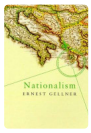
2007 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226738925



[23] "Anthropology and Politics"

Ernest Gellner

Wiley-Blackwell | ISBN: 9780631199175



[24] "Nationalism"

Ernest Gellner

1998 | ISBN: 9780753804803



[25] "Nations and Nationalism"

Ernest Gellner

1983 | Cornell University Press | ISBN: 9780801492631



[26] "Imagined Communities"

Benedict Anderson

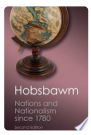
Verso | ISBN: 9780860915461



[27] "Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination"

Benedict Anderson

Verso | ISBN: 9781844670376



[28] "Nations and Nationalism since 1780"

Eric Hobsbawm

Cambridge University Press | ISBN: 9781107604629

[29] "L'invention de la tradition"

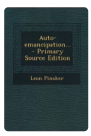
Eric J. Hobsbawm, Terence O. Ranger

2006 | Editions Amsterdam/Multitudes | ISBN: 9782915547207

[30] "Auto-Emancipation"

Leon Pinsker

1906



[31] "Auto-Emancipation... - Primary Source Edition"

Leon Pinsker

2014 | Nabu Press | ISBN: 9781294819202

[32] "Orot"

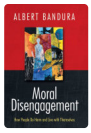
Abraham Izaak Kook



[33] "Social Foundations of Thought and Action"

Albert Bandura

Prentice Hall



[34] "Moral Disengagement"

Albert Bandura

2015 | Macmillan Higher Education | ISBN: 9781319044466



[35] "The Collective Memory"

Maurice Halbwachs

1980 | HarperCollins Publishers



[36] "Das kulturelle Gedächtnis Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen"

Jan Assmann

C.H.Beck | ISBN: 9783406703409

[37] "Egypt: theologie a zbožnost rané civilizace"

Jan Assmann

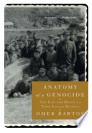
ISBN: 9788072980529



[38] "Monarchische Herrschaft im Altertum"

Jan Assmann

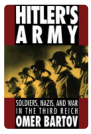
Walter de Gruyter GmbH & Co KG | ISBN: 9783110461794



[39] "Anatomy of a Genocide"

Omer Bartov

Simon and Schuster | ISBN: 9781451684551



[40] "Hitler's army: Soldiers, Nazis and War in the Third Reich"

Omer Bartov

Oxford University Press, USA | ISBN: 9780198023340



[41] "The Jewish State: The Struggle For Israel's Soul"

Yoram Hazony

2000



[42] **"A Just Zionism"**

Chaim Gans

2008 | Oxford University Press | ISBN: 9780195340686

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"The Jewish Question (1896)"**

Theodor Herzl

2025 | Never-Ending Tales | DOI: 10.2307/jj.29871088.34

Źródło

[2] **"The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change"**

Thomas Kühn

1977 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226217239.001.0001

Źródło

[3] **"Historical Structure of Scientific Discovery"**

Thomas Kühn

1962 | Science | DOI: 10.1126/science.136.3518.760

Źródło

[4] **"The Popperian versus the Kuhnian Research Programme"**

Imre Lakatos

1990 | Philosophy of Science and the Occult | DOI: 10.1515/9781438404981-015

Źródło

[5] **"II—Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes"**

Imre Lakatos

1969 | Proceedings of the Aristotelian Society | DOI: 10.1093/aristotelian/69.1.149

Źródło

[6] **"FROM ‘POLITICS AS A VOCATION’"**

Max Weber

1991 | Edinburgh University Press eBooks | DOI: 10.1515/9781474469654-020

Źródło

[7] **"History and Sociology in the Work of Max Weber"**

Guenther Roth, Max Weber

1976 | The British Journal of Sociology | DOI: 10.2307/589618

Źródło

[8] **"Political Liberalism: Reply to Habermas"**

John Rawls

1995 | The Journal of Philosophy | DOI: 10.2307/2940843

Źródło

[9] **"Political Liberalism."**

Philip Pettit, John Rawls

1994 | The Journal of Philosophy | DOI: 10.2307/2940773

Źródło

[10] **"Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research"**

Jürgen Habermas

2006 | Communication Theory | DOI: 10.1111/j.1468-2885.2006.00280.x

Źródło

[11] **"Religion in the Public Sphere"**

Jürgen Habermas

2006 | European Journal of Philosophy | DOI: 10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x

Źródło

[12] **"Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere"**

Jürgen Habermas

2022 | Theory Culture & Society | DOI: 10.1177/02632764221112341

Źródło

[13] **"The crisis of the European Union. A response"**

Jürgen Habermas

2012 | Publication Server of Goethe University Frankfurt am Main (Goethe University Frankfurt)

Źródło

[14] **"Social Theory, Social Research, and a Theory of Action"**

James S. Coleman

1986 | American Journal of Sociology | DOI: 10.1086/228423

Źródło

[15] **"Public and Private High Schools: The Impact of Communities"**

James S. Coleman, Thomas B. Hoffer

1987

Źródło

[16] **"High school achievement : public, Catholic, and private schools compared"**

James S. Coleman, Thomas B. Hoffer, Sally B. Kilgore

1982 | Basic Books

Źródło

[17] **"Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History"**

Helmut Kuhn, Karl Löwith

1949 | The Journal of Philosophy | DOI: 10.2307/2019738

Źródło

[18] **"From Hegel to Nietzsche : the revolution in nineteenth-century thought"**

Karl Löwith

1964 | Holt, Rinehart and Winston eBooks

Źródło

[19] **"From Hegel to Nietzsche"**

Karl Löwith

1941

Źródło

[20] **"THE CHRISTIAN FUTURE OR THE MODERN MIND OUTRUN By Eugen Rosenstock-Huessy. New York: Charles Scribner's Sons, 1946. $2.50."**

Karl Löwith

1946 | Church History | DOI: 10.2307/3160285

Źródło

[21] **"Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty"**

Carl Schmitt

1988

Źródło

[22] **"45. The Concept of the Political"**

Carl Schmitt, George Schwab, Tracy Burr Strong, Léo Strauss

2007 | Columbia University Press eBooks | DOI: 10.7312/blau17412-055

Źródło

[23] **"The Crisis of Parliamentary Democracy"**

Carl Schmitt

1923

Źródło

[24] **"The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol"**

Carl Schmitt

1996

Źródło

[25] **"Nations and Nationalism."**

Geoff Eley, Ernest Gellner

1984 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2070853

Źródło

[26] **"The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History."**

Ernest Gellner, Michael B. Carrithers

1986 | Man | DOI: 10.2307/2803125

Źródło

[27] **"POSTMODERNISM, REASON AND RELIGION"**

Ernest Gellner

2013 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9780203410431-2

Źródło

[28] "Political Leadership among Swat Pathans"

Ernest Gellner, Frederik Barth

1960 | British Journal of Sociology | DOI: 10.2307/587442

Źródło

[29] "Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism"

Laurie Jo Sears, Benedict Anderson

1994 | Journal of the American Oriental Society | DOI: 10.2307/604991

Źródło

[30] "Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania."

Benedict Anderson, Liisa H. Malkki

1996 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2077253

Źródło

[31] "Benedict Anderson. The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World. New York: Verso. 1998. Pp. x, 374. $19.00"

Daniel Chirot, Benedict Anderson

1999 | The American Historical Review | DOI: 10.1086/ahr/104.5.1651-a

Źródło

[32] "Old State, New Society: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective"

Benedict Anderson

1983 | The Journal of Asian Studies | DOI: 10.2307/2055514

Źródło

[33] "Introduction: Inventing Traditions"

Eric Hobsbawm

2012 | The Invention of Tradition | DOI: 10.1017/cbo9781107295636.001

Źródło

[34] "The Invention of Tradition"

Eric Hobsbawm, Terence Ranger

1986 | Labour / Le Travail | DOI: 10.2307/25142744

Źródło

[35] "Auto-emancipation and self-help"

Leon Pinsker

2013 | De Gruyter eBooks | DOI: 10.1515/9783110314724.34

Źródło

[36] "Auto-emancipation."

Leon Pinsker

University of Michigan Library Repository

Źródło

[37] "The Challenges of Writing a Literary History of Early Modernist Hebrew Fiction: Gershon Shaked and Beyond"

Shachar Pinsker

2008 | Hebrew Studies | DOI: 10.1353/hbr.2008.0031

Źródło

[38] "Act of Justice: Lincoln's Emancipation Proclamation and the Law of War. By Burrus M. Carnahan. (Lexington: University Press of Kentucky, 2007. x, 202 pp. $40.00, ISBN 978-0-8131-2463-6.)"

M. Pinsker

2008 | Journal of American History | DOI: 10.2307/25095690

Źródło

[39] "Social Foundations of Thought and Action : A Social Cognitive Theory"

Albert Bandura

1985

Źródło

[40] "Social Foundations of Thought and Action"

Albert Bandura

2002 | SAGE Publications Ltd eBooks | DOI: 10.4135/9781446221129.n6

Źródło

[41] "Mechanisms of moral disengagement"

Albert Bandura

2017 | Insurgent Terrorism | DOI: 10.4324/9781351155564-4

Źródło

[42] "Impeding ecological sustainability through selective moral disengagement"

Albert Bandura

2007 | International Journal of Innovation and Sustainable Development | DOI: 10.1504/ijisd.2007.016056

Źródło

[43] "On Collective Memory"

Maurice Halbwachs, Lewis A. Coser

1992 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226774497.001.0001

Źródło

[44] "La Mémoire collective"

Maurice Halbwachs

1950 | Social Science Open Access Repository (GESIS – Leibniz Institute for the Social Sciences)

Źródło

[45] "La topographie légendaire des évangiles en terre sainte : étude de mémoire collective"

Maurice Halbwachs

1941 | Social Science Open Access Repository (GESIS – Leibniz Institute for the Social Sciences)

Źródło

[46] "The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land. The Study of Collective Memory"

Maurice Halbwachs

2022 | Sociology of Power | DOI: 10.22394/2074-0492-2022-1-144-150

Źródło

[47] "Communicative and Cultural Memory"

Jan Assmann

2008 | Cultural Memory Studies | DOI: 10.1515/9783110207262.2.109

Źródło

[48] "Memory and Culture"

Jan Assmann

2015 | Memory | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199793839.003.0016

Źródło

[49] "Exodus and Memory"

Jan Assmann

Afterlife of Events | DOI: 10.1057/9781137470188.0013

Źródło

[50] "Between Integrated and First-Person History: Writing the Holocaust from Within"

O. Bartov

2023 | The Journal of Holocaust Research | DOI: 10.1080/25785648.2022.2153427

Źródło

[51] "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior"

Henri Tajfel, John C. Turner

2004 | Psychology Press eBooks | DOI: 10.4324/9780203505984-16

Źródło

[52] "An Integrative Theory of Intergroup Conflict"

Henri Tajfel, John C. Turner

2000 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/oso/9780199269464.003.0005

Źródło

[53] "Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations."

Henri Tajfel

1978

Źródło

[54] "Social identity and intergroup behaviour"

Henri Tajfel

1974 | Social Science Information | DOI: 10.1177/053901847401300204

Źródło

[55] "Self and Collective: Cognition and Social Context"

John C. Turner, Penélope J. Oakes, S. Alexander Haslam, Craig McGarty

1994 | Personality and Social Psychology Bulletin | DOI: 10.1177/0146167294205002

Źródło

[56] "Social comparison and social identity: Some prospects for intergroup behaviour"

John C. Turner

1975 | European Journal of Social Psychology | DOI: 10.1002/ejsp.2420050102

Źródło

Artykuły naukowe autora:

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

Bernard Henri Lévy, Benjamin Moser

2008

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

[60] "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: 8dfeae51-fea2-4e86-8f91-f7dac29713d4