Kontrowersja Syjonu: analiza mitu i przyszłość judaizmu

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi głęboką analizę historiograficzną i socjologiczną dzieła Douglasa Reeda w kontekście ewolucji judaizmu oraz mechanizmów tworzenia teorii spiskowych. Autor dekonstruuje pojęcie prawa deuteronomistycznego, wskazując na niebezpieczeństwa monokauzalnego postrzegania dziejów i redukcjonizmu etnicznego. Tekst łączy wątki biblijne z nowoczesnością, stawiając śmiałe paralele między dawnymi strukturami kapłańskimi a współczesnymi systemami algorytmicznymi. Analizując wpływ dezinformacji i historycznych fałszerstw, takich jak Protokoły mędrców Syjonu, publikacja rzuca światło na wyzwania związane z odpowiedzialną sztuczną inteligencją i nieprzejrzystością kodu. To interdyscyplinarne studium nad legitymacją władzy, kontrolą społeczną i potrzebą nowej hermeneutyki w dobie cyfrowej transformacji, gdzie pojęcie 'algorytmicznego Sanhedrynu' staje się nową formą regulacji rzeczywistości.

This article offers a profound historiographical and sociological analysis of Douglas Reed's work in the context of the evolution of Judaism and the mechanisms of conspiracy theories. The author deconstructs the concept of deuteronomistic law, pointing out the dangers of a monocausal view of history and ethnic reductionism. The text connects biblical themes with modernity, drawing bold parallels between ancient priestly structures and contemporary algorithmic systems. Analyzing the impact of disinformation and historical forgeries, such as The Protocols of the Elders of Zion, the publication sheds light on the challenges posed by responsible artificial intelligence and code opacity. This is an interdisciplinary study of the legitimacy of power, social control, and the need for a new hermeneutics in an era of digital transformation, where the concept of an "algorithmic Sanhedrin" is becoming a new form of regulating reality.

Artykuł analizuje mechanizmy myślenia spiskowego, dekonstruując narrację, która upatruje w judaizmie i syjonizmie źródło globalnych problemów. Krytycznie odnosi się do uproszczeń i

redukcjonizmu, jakim ulega historia i złożoność judaizmu w interpretacjach spiskowych. Ukazuje, jak lęk przed nieprzejrzystą władzą ekspercką i systemami prawnymi przekształca się w fantazmat o tajnym, wszechmocnym spisku. Artykuł argumentuje, że tego typu narracje, choć fałszywe, ujawniają głębokie obawy związane z autonomizacją systemów, takich jak prawo, finanse i technologia, które wymykają się kontroli społecznej. Zamiast szukać winnych w konkretnych grupach etnicznych czy religijnych, autor postuluje budowanie procedur krytyki, które koncentrują się na analizie struktur, praktyk i instytucji. Kluczowe jest otwieranie systemów decyzyjnych na krytykę i włączanie obywateli w proces formowania norm, aby prawo stało się wynikiem wzajemnego zrozumienia, a nie narzędziem w rękach „kapłanów".

SŁOWA KLUCZOWE

Kontrowersja Syjonu | prawo deuteronomistyczne | Talmud | Protokoły mędrców Syjonu | dezinformacja | logika monokauzalna | kryzys sueski | redukcjonizm etniczny | algorytmiczny Sanhedryn | teoria systemów | odpowiedzialna sztuczna inteligencja | hermeneutyka | historiografia biblijna | legitymacja władzy | mechanizmy kontroli

Douglas Reed: Ezdrasz i Nehemiasz jako twórcy separatyzmu

Gdy Reed lokalizuje „początek sprawy" w roku 458 przed naszą erą, w scenie Ezdrasza i Nehemiasza narzucających „rasowe wyznanie" małemu plemieniu Judy, dokonuje zabiegu, który współczesny historyk idei nazwałby radykalną retroprojekcją. Z rozproszonej, wielowątkowej tradycji biblijnej wypreparowuje bowiem jeden tylko wątek, tekstualny rdzeń prawa deuteronomistycznego, by potraktować go jak protokodeks totalitarny. W tej optyce nawet izraelscy prorocy – Jeremiasz, Ozeasz, Micheasz, Deutero-Izajasz – którzy w samej Biblii stanowią immanentną krytykę skostniałego kultu i przemocy, stają się jedynie świadkami przegranej. Późniejszy, zwycięski projekt lewitów jawi się tu jako „Prawo zniszczenia", w którym Boga utożsamiono z nakazem eksterminacji.

W tym miejscu pojawia się jednak pierwsza zasadnicza rekonstrukcja. Historiografia biblijna głównego nurtu widzi w tak zwanym deuteronomistycznym zespole tekstów nie monolit, lecz złożony, wielowarstwowy proces redakcyjny, nierozerwalnie związany z walką o tożsamość ludu w obliczu politycznej katastrofy: upadku królestw, deportacji i asymilacyjnej presji wielkich imperiów. Teksty o „całkowitym zniszczeniu" są

w tym ujęciu przede wszystkim językiem mitu wojennego i teologii dziejów, a nie programem prawnym w sensie pozytywistycznym. Ich literalne odczytanie jako trwałej normy etnicznej buduje mit, który sam judaizm później wielokrotnie problematyzuje, o czym świadczy długa historia rabinicznych reinterpretacji i neutralizacji nakazów eksterminacyjnych, aż po średniowiecznych myślicieli traktujących je jako wydarzenia dawno minione lub alegorie walki duchowej.

Talmud: analiza naukowa vs. mit „kodu nienawiści”

Drugi fundament źródłowej narracji przedstawia Talmud jako hermetyczny „płot wokół Prawa” – tekst rzekomo ukryty, antychrześcijański, który zawiera normatywny nakaz wrogości wobec wszystkich nie-Żydów. Tu właśnie pojawia się fundamentalny dysonans z wiedzą naukową, ponieważ współczesna historiografia i talmudologia odczytują ten zbiór zgoła inaczej. Widzą w nim nie skodyfikowany „kodeks nienawiści”, lecz ogromny zapis wielowiekowych dyskusji, sporów i kazuistycznych prób dopasowania prawa do nieustannie zmieniających się realiów. Owszem, znajdziemy tam wypowiedzi z dzisiejszej perspektywy wykluczające czy pogardliwe wobec „pogan”, lecz podobnie surowe sądy o „Żydach zatwardziałych w niewierze” formułowali chrześcijańscy Ojcowie Kościoła. Co istotne, wewnętrzny proces reinterpretacji doprowadził do zuniwersalizowania wielu kategorii, toteż liczni rabini średniowieczni i nowożytni odnosili obowiązek sprawiedliwości czy gościnności do wszystkich ludzi, nie tylko współwyznawców.

Z tego gąszczu interpretacyjnego Reed wybiera jednak tylko jedną maksymę: Talmud jako narzędzie separacji, mające chronić etniczną integralność w obliczu chrześcijańskiej większości. Na poziomie czysto funkcjonalnym ma on częściową rację. Normy dotyczące małżeństw mieszanych, relacji gospodarczych czy obchodzenia świąt otoczenia faktycznie służyły temu, co dziś nazwalibyśmy reprodukcją odrębnej tożsamości mniejszościowej. Problem polega na tym, że autor dokonuje kluczowego, hermeneutycznego przesunięcia akcentów, zamieniając „mechanizm ochrony mniejszości” w „plan destrukcji większości”. Z praktyki o charakterze defensywnym czyni w ten sposób projekt jednoznacznie ofensywny.

Mit chazarski: narzędzie delegitymizacji Izraela

Fakt, że „Protokoły mędrców Syjonu” – w tekście źródłowym przedstawione jako „niezwykle dokładny plan” rewolucji – są fałszerstwem, należy do najlepiej udokumentowanych epizodów w historii dezinformacji. Już w latach dwudziestych XX wieku londyński „The Times” oraz liczni badacze wykazali, że tekst stanowi zręczną kompilację, której szkielet zapożyczono z satyry politycznej Maurice’a Jolyego, a antysemicką treść wzbogacono wątkami z powieści Hermanna Goedschego. Choć szczegóły genezy

pozostają przedmiotem debaty, najprawdopodobniej sfabrykowano go w kręgach carskiej Ochrany. Niezależnie od tożsamości kompilatorów, nie mamy do czynienia z zapisem realnego zgromadzenia, lecz z projekcyjną fantazją, w której autorzy wkładają własne obsesje w usta wyimaginowanych „mędrców".

Demaskacja fałszerstwa nie unieważniła jednak jego realnych skutków. Przeciwnie, tekst ten stał się jednym z najtrwalszych i najbardziej toksycznych mitów politycznych, powracającym w narracjach skrajnej prawicy, w dyskursie części krajów arabskich, a współcześnie również w cyfrowych subkulturach. Trwałość tego fałszerstwa mówi nam coś fundamentalnego o strukturze współczesnej wyobraźni politycznej. Okazuje się, że łatwiej jest zaakceptować obraz spójnego, choć fikcyjnego planu, niż zmierzyć się z chaosem sprzężeń zwrotnych między globalnym kapitalizmem, nacjonalizmami, kolonialnym dziedzictwem a akceleracją technologiczną. To właśnie tutaj ujawnia się potęga, jaką ma logika monokauzalna: redukcja nieprzejrzystej złożoności do prostego obrazu wszechmocnego spisku.

Protokoły mędrców Syjonu: anatomia carskiej prowokacji

Opisanie roku 1956 jako „idealnej synchronizacji" dwóch rewolucyjnych sił, komunistycznej i syjonistycznej, stanowi jeden z najbardziej zręcznych elementów tej narracji. Trafia bowiem w samo serce zimnowojennego doświadczenia: wielobiegunowości kryzysów, ich wzajemnego medialnego przesłaniania i nieprzejrzystości motywów, jakimi kierowały się mocarstwa. Powstanie węgierskie przeciwko sowieckiemu reżimowi oraz kryzys sueski, w którym Izrael, Wielka Brytania i Francja zaatakowały Egipt po nacjonalizacji Kanału, rzeczywiście nałożyły się w czasie. Zachodnia opinia publiczna była rozdarta między oburzeniem na brutalne tłumienie zrywu w Budapeszcie a konfliktem na Bliskim Wschodzie, podsycającym napięcia wewnątrz samego „obozu zachodniego".

Interpretacja Reeda zakłada jednak, że konflikt bliskowschodni nie tyle przypadkowo „odwrócił uwagę" świata od Węgier, ile był świadomie zorganizowaną dywersją. Miała ona zostać zaprojektowana przez to samo talmudyczne centrum, które rzekomo rządzi zarówno Moskwą, jak i Tel Awiwem, Londynem oraz Waszyngtonem. Z perspektywy badań nad polityką zimnowojenną obraz jest zgoła odmienny. Kryzys sueski był wypadkową nawarstwionych brytyjsko-francuskich ambicji imperialnych, nacjonalizmu Nassera, izraelskich kalkulacji bezpieczeństwa i aspiracji do kontroli kluczowej arterii handlowej. Powstanie węgierskie stanowiło zaś rezultat wewnętrznych napięć w bloku sowieckim, kryzysu legitymizacji stalinowskiego modelu i spontanicznego buntu społeczeństwa.

To, że prezydent Eisenhower potępił swoich europejskich sojuszników za inwazję na Egipt, a jednocześnie nie zdecydował się na zbrojną interwencję na Węgrzech, wynikało z chłodnej kalkulacji geopolitycznej.

Obawiano się eskalacji konfliktu, a przy tym dążono do osłabienia starych imperiów kolonialnych. W tle niewątpliwie znajdowała się również polityka wewnętrzna USA, w tym rosnące znaczenie wyborców żydowskich, lecz sprowadzanie złożonej debaty do „głosów kontrolowanych przez syjonistów” to modelowy przykład redukcjonizmu etnicznego, który zastępuje analizę uprzedzeniem.

Jeżeli mimo to potraktujemy ten epizod jako symboliczny, odsłoni on pewną strukturalną cechę późnej nowoczesności. Lokalne powstania wolnościowe w Europie Środkowej, zakorzenione w doświadczeniu komunizmu jako totalitarnego zniewolenia, są natychmiast wciągane w grę globalnych interesów. W tej grze inne konflikty, jak ten o Kanał Sueski, mogą je skutecznie „przykryć” w sferze publicznej widzialności. Nie jest to jednak dzieło jednego centrum, lecz efekt nakładania się na siebie wielu autonomicznych systemów: gospodarki, mediów, dyplomacji i strategii militarnych.

Rok 1956: geneza teorii o „dwóch głowach rewolucji”

Reed wykonuje jednak manewr odwrotny. To, co wewnątrz samego judaizmu było polem nieustannego sporu i hermeneutycznego przesuwania akcentów, on spłaszcza do postaci twardego monolitu. W jego interpretacji lewici nie są już tylko grupą kapłańską, lecz stają się pierwowzorem nowoczesnej „niewidzialnej elity prawników”, która pod pozorem religii konstruuje precyzyjny system panowania. Prawo zyskuje tu status „objawionego ustawodawstwa”, którego celem nie jest zbawienie, lecz polityczna separacja i utrwalenie hierarchii. W tej figurze krystalizuje się coś, co dla socjologa prawa jest niezwykle symptomatyczne: głęboki lęk przed autonomią systemu prawnego.

Niklas Luhmann opisywał przecież nowoczesne prawo jako system operujący własnymi kodami, w dużej mierze niezależny od bezpośredniej woli politycznej czy moralnej, co w potocznej świadomości nieuchronnie rodzi obraz „prawników rządzących ponad głowami społeczeństwa”. W narracji Reeda lewici jawią się jako wczesne wcielenie tego lęku; prawo, które zaczyna żyć własnym życiem, zostaje natychmiast rozpoznane jako prawo obcego plemienia, prawo kasty kapłanów skrywającej się za boskim autorytetem. To spostrzeżenie jest kluczowe, ponieważ pokazuje, że mechanizm przenoszenia złożoności systemu prawnego na obraz „spisku kapłanów” powraca w nowoczesnej wyobraźni antyelitarnej, i to nie tylko w jej antysemickiej odmianie.

Niklas Luhmann: lęk przed autonomią systemów prawnych

W tym momencie dyskusja zyskuje nowy, kluczowy wymiar: znaczenie sztucznej inteligencji. Jeżeli bowiem porzucimy dosłowne rozumienie „prawa kapłanów” jako genealogii Lewitów, a zaczniemy traktować je jako metaforę dla pewnego klastra zjawisk – specjalistycznej wiedzy, hermetycznego kodu i nieprzejrzystych procedur decyzyjnych – to współczesne systemy algorytmiczne stają się naturalnymi kandydatami na kolejne wcielenie tej figury. To właśnie one dziedziczą tę specyficzną formę władzy opartej na niedostępności.

We współczesnej gospodarce finansowej, w zarządzaniu ryzykiem czy systemach scoringu kredytowego coraz więcej kluczowych rozstrzygnięć zapada na podstawie modeli, których pełnej logiki nie są w stanie intuicyjnie przeniknąć nawet eksperci. Z perspektywy teorii systemów Niklasa Luhmanna mamy tu do czynienia z postępującą autonomizacją, w której prawo, finanse i technologia splatają się w nowy, samoreferencyjny system. W oczach opinii publicznej ten splot bardzo łatwo przeistacza się w obraz „algorytmicznego Sanhedrynu”, który zza kulis steruje dostępem do zasobów, informacji i decyzji politycznych.

Środowiska biznesowe nie pozostają ślepe na ten problem. Z jednej strony promują AI jako narzędzie optymalizacji i przewagi konkurencyjnej, z drugiej zaś coraz głośniej mówią o potrzebie „odpowiedzialnej sztucznej inteligencji”, transparentności modeli i redukcji uprzedzeń w danych. Za tym technicznym językiem kryje się jednak fundamentalna intuicja: jeśli nie zbudujemy skutecznych mechanizmów kontroli i rozliczalności, systemy te zostaną przez społeczeństwo obsadzone w roli nowego „tajnego prawa”. Prawa, w którym uprzywilejowane elity decydują o losie reszty za pomocą kodu, którego nikt postronny nie rozumie.

W tym punkcie, paradoksalnie, krytyczna teoria społeczna spotyka się z najbardziej racjonalnym jądrem obaw wyrażanych w tekstach pokroju reedowskiego. Tam, gdzie rzeczywiście pojawia się nieprzejrzysta władza ekspercka, a decyzje o charakterze politycznym racjonalizuje się technicznym żargonem, istnieje realne ryzyko utraty legitymacji. Rozwiązanie nie polega jednak na wskazaniu jednej grupy jako „ukrytego rządu”, lecz na proceduralnym otwarciu systemu na krytykę. Chodzi o instytucjonalizację mechanizmów, które Jürgen Habermas określiłby mianem „proceduralnej jedności uzasadniania”, czyli włączenie obywateli w proces formowania norm, które ich bezpośrednio dotyczą.

Algorytmy AI: współczesna forma „prawa kapłanów”

Te same figury spisku talmudyczno-syjonistycznego, które stanowią oś narracji Reeda, w odmiennych kontekstach cywilizacyjnych układają się w zupełnie inną topografię interpretacyjną. W świecie arabskim,

zwłaszcza po roku 1948 i serii militarnych porażek w starciu z Izraelem, „Protokoły” i teksty pokrewne stały się narzędziem delegitymizacji syjonizmu. Często mieszały przy tym uzasadnioną krytykę kolonialnego wymiaru projektu państwowego z rasistowskimi uogólnieniami, przedstawiającymi Żydów jako zbiorowego sprawcę globalnych nieszczęść. Do dziś w części regionalnego krajobrazu medialnego funkcjonują one jako rzekomy dowód na istnienie światowego spisku, choć wielu arabskich intelektualistów i historyków jednoznacznie demaskuje je jako szkodliwe fałszerstwo.

W Stanach Zjednoczonych motyw „żydowskiego spisku” wszedł w osobliwy rezonans z protestanckim fundamentalizmem, teoriami o chrześcijańskiej tożsamości rasowej oraz głęboką niechęcią do państwa federalnego. Dla części skrajnej prawicy syjonizm i komunizm rzeczywiście jawiły się jako dwie głowy tego samego potwora, jednak główny nurt debaty publicznej, zwłaszcza po Holokauście, przeszedł ewolucję w przeciwnym kierunku. Antysemityzm zaczęto traktować jako modelowy, paradygmatyczny wręcz przypadek rasizmu, czego świadectwem stały się zarówno akty prawne, jak i standardy korporacyjne czy edukacyjne.

Europa posiada w tej materii własną, tragiczną specyfikę: jest bowiem równocześnie miejscem narodzin nowoczesnego antysemityzmu i Zagłady, ale także przestrzenią powojennej refleksji nad winą, pamięcią i prawami człowieka. Po 1945 roku narracje w stylu Reeda zeszły do podziemia, krążąc w skrajnych środowiskach, podczas gdy przestrzeń instytucjonalna została stopniowo nasycona normą „nigdy więcej”, co znajduje odzwierciedlenie w orzecznictwie, ustawodawstwie przeciw mowie nienawiści i politykach upamiętniania. Niemniej wraz z kryzysem finansowym 2008 roku, wzrostem nierówności i erozją zaufania do elit w sieciach cyfrowych powróciły dawne upiory: narracje o „bankierach z Wall Street”, „globalistach” i „finansowych talmudystach”, często już w zakodowanej, pozornie niewinnej formie.

USA, Europa i świat arabski: trzy obrazy judaizmu

To właśnie w tym punkcie na scenę wkracza figura „zemsty talmudycznej”, w której kluczowe wydarzenia XX wieku – od egzekucji w Norymberdze po masakrę rodziny Romanowów – odczytywane są jako rytualne sceny odwetu, rzekomo zakodowanego w starożytnym prawie. Historiografia głównego nurtu widzi jednak w Norymberdze coś zgoła innego: próbę zbudowania fundamentalnego precedensu dla prawa międzynarodowego, wprowadzającego pojęcia zbrodni przeciw ludzkości i osobistej odpowiedzialności przywódców. To, że data wykonania wyroku zbiegła się z żydowskim Dniem Pojednania, w tej spiskowej narracji staje się celowym znakiem, podczas gdy w kategoriach analizy socjologicznej jest co najwyżej przypadkową koincydencją, której symboliczne znaczenie nadano dopiero post factum.

Hannah Arendt, analizując proces Eichmanna, wskazywała na zupełnie inny wymiar tych wydarzeń. Podkreślała, że nowa kategoria „zbrodni przeciw ludzkości” nie stanowi zemsty żadnej konkretnej grupy, lecz jest próbą ochrony minimalnych warunków ludzkiego współistnienia tam, gdzie państwa narodowe

poniosły katastrofalną porażkę. Z jej perspektywy problemem nie było to, że Żydów wyróżniono jako odrębny punkt oskarżenia, ale że w ogóle trzeba było stworzyć kategorię prawną, w której masowe morderstwo obywateli przez własne państwo staje się przedmiotem międzynarodowego trybunału.

W tym sensie fantazmat „zemsty talmudycznej" mówi znacznie więcej o naszych współczesnych lękach przed symboliczną, niemal autonomiczną władzą prawa niż o samym judaizmie. Ujawnia się tu archetypiczny obraz tajemniczego tekstu, który zza kulis zarządza historią, nieustannie przywołując te same sceny upokorzenia i odwetu. Socjolog mógłby rzec, że jest to wyolbrzymiony cień nowoczesnego doświadczenia kodu prawnego – abstrakcyjnego systemu, który potrafi z mocą wsteczną przekształcić dawne czyny w zbrodnie lub, przeciwnie, objąć je amnestią.

„Zemsta talmudyczna": mechanizm kreowania wroga

Opis syjonizmu w analizowanym tekście stanowi modelowy przykład tego, jak ideologiczna matryca potrafi nadpisać historyczną złożoność, sprowadzając ją do prostej formuły. Syjonizm jawi się tu jako piąta faza „historii Syjonu", rzekomo wypracowana w tajnych kręgach talmudycznych jako desperacka odpowiedź na śmiertelne zagrożenie asymilacją. Emancypacja Żydów w XIX wieku, czyli ich stopniowe włączanie do europejskich społeczeństw, nie jest tu postrzegana jako projekt nowoczesności, lecz jako „ciemny wiek" z perspektywy kapłanów, którzy panicznie boją się rozproszenia mitycznej „rasowej energii".

Historia idei syjonistycznej jest jednak znacznie bardziej polifoniczna i wewnętrznie skonfliktowana. Mamy bowiem do czynienia z syjonizmem religijnym, socjalistycznym, liberalnym i rewizjonistycznym, a obok nich istnieje długa i bogata tradycja żydowskiego antysyjonizmu, zarówno w wersji religijnej, jak i świeckiej. Theodor Herzl nie był wysłannikiem „wschodnich faryzeuszy", lecz reprezentantem zasymilowanej inteligencji Europy Środkowej, którego myśl polityczna była bezpośrednią reakcją na antysemityzm końca stulecia, pogromy w Rosji i aferę Dreyfusa we Francji. Historyczna żydowska „miłość do Syjonu" (Chibbat Cijon) istniała od wieków, lecz nowoczesny syjonizm był także dzieckiem europejskiego nacjonalizmu, kolonializmu i idei państwa narodowego.

„Protokoły mędrców Syjonu", przedstawiane w tekście źródłowym jako „niezwykle dokładny plan" globalnej rewolucji, są w istocie jednym z najlepiej udokumentowanych fałszerstw w dziejach. Już w latach dwudziestych XX wieku dziennikarze „The Times" oraz liczni badacze wykazali, że tekst ten jest zręcznym plagiatem satyry politycznej Maurice'a Joly'ego „Dialog w piekle między Machiavellim a Monteskiuszem", wzbogaconym o wątki z antysemickiej powieści Hermanna Goedschego. Najprawdopodobniej powstał on w kręgach carskiej policji politycznej, choć szczegóły jego genezy pozostają przedmiotem debaty. Niezależnie od tożsamości kompilatorów, nie jest to protokół żadnego realnego zgromadzenia, lecz projekcyjna fantazja autorów, którzy swoje własne obsesje i lęki włożyli w usta fikcyjnych „mędrców".

Fakt, że „Protokoły” są fałszerstwem, nie umniejsza ich realnych, katastrofalnych skutków. Przeciwnie, stały się jednym z najtrwalszych tekstów konspiracyjnych, powracającym niczym upiór w narracjach skrajnej prawicy, w dyskursie politycznym części krajów arabskich, a dziś w cyfrowych subkulturach. Świadczy to o czymś niezwykle ważnym w strukturze współczesnej wyobraźni politycznej: łatwiej jest przyjąć obraz spójnego, choć fikcyjnego planu, niż zmierzyć się z chaosem sprzężeń zwrotnych między globalnym kapitalizmem, nacjonalizmami, kolonialnym dziedzictwem i rewolucją technologiczną.

W tym sensie autor taki jak Reed, odwołując się do „Protokołów” jako uniwersalnej matrycy, ucieleśnia pewną logikę nowoczesnego myślenia, które odmawia rzeczywistości jej fundamentalnej przypadkowości. Wszelkie historyczne sprzeczności, jak choćby ta między syjonizmem jako ruchem narodowym a komunizmem jako ruchem internacjonalistycznym, zostają bez trudu zniesione przez proste założenie istnienia tajnego centrum dowodzenia, dla którego obie ideologie są zaledwie użytecznymi narzędziami do osiągnięcia nadrzędnego celu.

Syjonizm i komunizm: ideologiczna fuzja przeciwieństw

Na drugim biegunie tej osi znajduje się judaizm amerykański, będący być może najbardziej radykalnym eksperymentem nowoczesności. Stanowi on bowiem próbę połączenia żarliwej tożsamości religijnej i etnicznej z bezprecedensowym poziomem integracji w społeczeństwie pluralistycznym, kapitalistycznym oraz dominującym technologicznie i kulturowo. Przez dekady amerykańscy Żydzi byli jednocześnie wzorcowymi obywatelami i krytyczną awangardą, współtworząc krwiobieg instytucji, elit uniwersyteckich, środowisk artystycznych czy ruchów na rzecz praw obywatelskich.

Przyszłość tej formacji zależy od dynamiki trzech przecinających się wektorów. Pierwszy to postępująca sekularyzacja i asymilacja, przejawiająca się w rosnącym odsetku osób, które definiują się jako „Żydzi kulturowi” lub całkowicie porzucają identyfikację, zachowując jedynie strzępy symbolicznego dziedzictwa. Drugi to trend przeciwny: renesans judaizmu ortodoksyjnego i ultraortodoksyjnego, zwłaszcza w społecznościach chasydzkich, które cechuje ogromny przyrost naturalny i rosnąca widoczność polityczna. Trzeci wektor to napięcie między historyczną identyfikacją z Izraelem a narastającą krytyką jego polityki wśród młodego pokolenia, szczególnie na lewicy.

W tym pękającym krajobrazie judaizm będzie musiał na nowo zdefiniować swoje minimum: co właściwie znaczy „być Żydem” w przestrzeni, gdzie nawet fundamentalne kryteria halachiczne, czyli zasady pochodzenia matrylinearnego, tracą swoją spajającą moc w zderzeniu z masowymi małżeństwami mieszanymi, konwersjami i tożsamościami hybrydowymi. Najbardziej prawdopodobny wydaje się scenariusz polifonii, w którym judaizm amerykański rozpadnie się na kilka równoległych, lecz odrębnych ścieżek. Jedna będzie ortodoksyjna, silnie wspólnotowa i pozostająca w napięciu z nowoczesnością, lecz

zarazem zdolna do skutecznej mobilizacji politycznej. Druga – liberalna, reformowana i konserwatywna – będzie eksperymentować z liturgią, etyką i zaangażowaniem społecznym. Trzecia, kulturowa, uczyni z judaizmu rezerwuar symboli, etosu i pamięci, a nie system dogmatyczny.

W tym sensie judaizm amerykański staje się laboratorium odpowiedzi na kluczowe pytanie: czy religia mniejszościowa jest w stanie przetrwać w superpluralistycznym społeczeństwie bez zamykania się w symbolicznym getcie? Jeżeli znajdzie na to sposób, konsekwencje tego faktu będą globalne, gdyż wzory z USA są eksportowane na cały świat. Jego porażka wzmocni natomiast dwa skrajne bieguny: strategię sekularyzacyjną, redukującą tożsamość do dziedzictwa kulturowego, oraz fundamentalistyczną kontrreakcję, dla której jedynym ratunkiem przed rozmyciem jest izolacja.

Sekularyzacja osłabia tożsamość judaizmu w USA

Europa pozostaje najbardziej paradoksalną sceną dla przyszłości judaizmu, będąc jednocześnie kolebką nowoczesnego antysemityzmu i miejscem Zagłady. To ten sam kontynent, który po wojnie wzniósł imponującą architekturę pamięci, skodyfikował prawa przeciw nienawiści i wypełnił swój krajobraz muzeami Holokaustu. A jednak to właśnie tutaj lęk przed publicznym noszeniem jarmułki, akty profanacji i fizyczne napaści wciąż stanowią element codziennego doświadczenia żydowskich obywateli.

Przyszłość europejskiego judaizmu rozstrzygnie się zatem w interpretacji zawołania „nigdy więcej”. Czy pozostanie ono żywym kontraktem społecznym, wiążącym większość z mniejszością, czy też ulegnie degradacji do pustego rytuału, odprawianego podczas kilku rocznicowych obchodów, po których wszystko wraca do starych kolein? W ostatnich latach obserwujemy bowiem w wielu krajach Unii niepokojący splot dwóch nurtów: antysemityzmu skrajnej prawicy, wciąż czerpiącego z mitu o „żydowskiej finansjerze”, oraz resentymentu części skrajnej lewicy i diaspory muzułmańskiej, który gniew wobec polityki Izraela przenosi na lokalne społeczności żydowskie.

Utrwalenie się tego trendu przekształci Europę w kontynent głęboko ambiwalentny dla judaizmu. Z jednej strony oferować będzie instytucjonalne gwarancje, państwowe wsparcie i solenne deklaracje elit; z drugiej zaś – narastające poczucie niepewności w tkance codziennego życia. Już dziś obserwujemy przepływy migracyjne z Francji do Kanady czy z krajów zachodnich do Izraela. W skrajnym scenariuszu, za dwie lub trzy dekady, judaizm europejski może skurczyć się do kilku silnych, lecz izolowanych ośrodków – Berlina, Londynu, Paryża, Antwerpii – które będą znacznie silniej zintegrowane z globalnymi sieciami żydowskimi niż z lokalnym otoczeniem.

Istnieje jednak scenariusz alternatywny, wymagający od Europy znacznie większej odwagi. Taki, w którym doświadczenie Holokaustu oraz późniejszych czystek etnicznych na Bałkanach i Kaukazie zostaje

potraktowane jako wspólny, negatywny fundament europejskiej tożsamości. Jego przesłanie brzmiałoby wówczas nie tylko „nigdy więcej Żydom”, lecz uniwersalnie: „nigdy więcej nikomu”. Judaizm, z jego pamięcią wygnania i prześladowań, ale też z unikalną kulturą dyskusji i interpretacji tekstu, mógłby stać się jednym z filarów europejskiej debaty – nie jako egzotyczna enklawa, lecz jako kluczowy partner w sporze o sens obywatelstwa, gościnności i granic. Wymaga to jednak wyjścia poza bezpieczną retorykę muzeum i uznania, że antysemityzm nie jest zamkniętym rozdziałem historii, lecz czułym barometrem kondycji samej demokracji.

Pamięć o Zagładzie jako fundament tożsamości Europy

W świecie arabskim judaizm w wymiarze demograficznym jest zjawiskiem niemal nieobecnym. Po 1948 roku, a zwłaszcza w następstwie wojen z lat 1956, 1967 i 1973, większość historycznych wspólnot żydowskich – z Maroka, Egiptu, Iraku, Jemenu czy Syrii – uległa rozproszeniu poprzez emigrację do Izraela, Francji oraz obu Ameryk. Pozostała po nich pamięć: figura głęboko ambiwalentna, nasycona jednocześnie nostalgią za utraconym sąsiedztwem i resentymentem wobec „zdrajców”, którzy mieli stać się częścią „państwa wroga”.

Przyszłość judaizmu w tej przestrzeni nie będzie zatem przyszłością liczebną. Prawdziwe pole gry leży gdzie indziej – w sferze narracji. Kluczowe pytanie brzmi: czy judaizm pozostanie w arabskiej wyobraźni wyłącznie maską Izraela, syjonizmu i konfliktu, czy też niespiesznie odzyska status realnego, współtwórczego elementu cywilizacji islamu, którym niegdyś był. W Maroku, w regionie Zatoki, a także w niektórych kręgach tunezyjskich i libańskich elit już dziś obserwujemy delikatne próby odzyskiwania tej pamięci, czego wyrazem są renowacje synagog, projekty badawcze czy filmy dokumentalne. To nie jest sentymentalizm bez konsekwencji, lecz wstęp do fundamentalnej redefinicji tego, co „arabskie”.

Jeżeli w ogóle dojdzie do odrodzenia znaczącej żydowskiej obecności w świecie arabskim, najpewniej przybierze ona formę ruchu wahadłowego. Będzie to powrót nie tyle stały, co cykliczny: żydowscy obywatele Zachodu, Izraelczycy z genealogią bagdadzką, aleppońską czy feską, pojawiający się jako inwestorzy, artyści, akademicy i goście. W takim układzie judaizm mógłby stać się jednym z możliwych języków opowiadania o wspólnej przeszłości, a nie tylko symbolem ekspansji. Jest to jednak scenariusz wymagający odwagi po wszystkich stronach. Po stronie arabskiej – gotowości, by przyznać, że nie cała historia z Żydami jest historią zdrady. Po stronie żydowskiej – by uznać, że nie cała historia z Arabami jest historią nienawiści.

Czy realny jest jednak scenariusz twardszy, w którym judaizm pozostanie jedynie figurą zewnętrznego wroga, a wszelka mowa o wspólnym dziedzictwie będzie traktowana jako zdrada sprawy palestyńskiej? Oczywiście, że tak. Jest to jednak scenariusz, który w dłuższej perspektywie zamyka także same

społeczeństwa arabskie w logice oblężenia. W jej ramach każde zewnętrzne centrum finansowe, technologiczne czy kulturowe może być łatwo obsadzone w roli nowego „syjonizmu”. Przyszłość judaizmu w świecie arabskim jest więc w nieoczywisty sposób sprzężona z tym, czy regionowi uda się wyjść z polityki tożsamościowej opartej wyłącznie na negacji Izraela.

Kraje arabskie: szanse na powrót żydowskiej pamięci

Rozważmy pewien logiczny system, ufundowany na trzech wzajemnie powiązanych przesłankach, które opisują mechanikę dziejów. Pierwsza głosi, że jeżeli dzieje się coś historycznie ważnego, to ktoś musiał to zaplanować. Druga stanowi, że jeżeli ktoś to zaplanował, to z pewnością należy do ukrytego centrum władzy. Trzecia natomiast kategorycznie stwierdza, że nie istnieją wydarzenia historycznie ważne, których nikt nie zaplanował. Kluczowe pytanie brzmi: które z tych twierdzeń należy odrzucić, aby zachować racjonalny opis świata, a jednocześnie nie popaść w naiwną wiarę w czysty przypadek?

Przyjęcie wszystkich trzech zdań jednocześnie konstruuje świat na wskroś konspiracyjny, w którym każda rewolucja, kryzys finansowy czy zmiana granic państw staje się jedynie realizacją planu ukrytego, globalnego ośrodka. Odrzucenie zdania drugiego otwiera perspektywę znacznie bardziej złożoną: świat, w którym planują różni aktorzy – państwa, korporacje, ruchy społeczne – lecz ich działań nie da się zredukować do woli jednego „wędrownego rządu”. Z kolei odrzucenie pierwszej przesłanki spycha nas w skrajność ślepego trafu, gdzie nic nie jest planowane, co pozostaje w oczywistej sprzeczności z doświadczeniem.

Racjonalna rekonstrukcja musi zatem dokonać wyboru. Uznajemy, że centra decyzyjne, w tej mierze, w jakiej istnieją, planują cząstkowe działania, konkurując z innymi ośrodkami i funkcjonując w warunkach niepewności. Odrzucamy natomiast tezę o jednej, ukrytej instancji, bowiem prowadzi ona do logicznej totalizacji, która wyjaśnia wszystko, a tym samym nie wyjaśnia niczego. Narracja spiskowa, taka jak u Reeda, podtrzymuje wszystkie trzy zdania naraz, co nadaje jej samopotwierdzającą się strukturę: każda próba falsyfikacji jest w niej reinterpretowana jako kolejny element nadrzędnego planu.

Krytyka instytucji vs. paranoja spiskowa: granice debaty

Najtrudniejsze zadanie, jakie przed nami stoi, polega na utrzymaniu podwójnej intelektualnej czujności. Po pierwsze, musimy z całą mocą odrzucić narracje przypisujące zbiorową winę, złowrogą intencję czy plan destrukcji całym grupom religijnym, etnicznym lub kulturowym. Konstrukcja Reeda jest tego

podręcznikowym przykładem: z tysiącletniej, złożonej historii judaizmu wybiera on jedynie te elementy, które pasują do figury „Prawa zniszczenia”, ignorując przy tym całą ewolucję etyczną, wewnętrzne spory i pluralizm. Podobne zabiegi odnajdziemy w islamofobii, rasizmie, antykatolicyzmie – wszędzie tam, gdzie „inny” staje się ekranem dla projekcji naszych własnych lęków.

Po drugie jednak, nie wolno nam popaść w idylliczny obraz nowoczesnej władzy, rzekomo przejrzystej, neutralnej i kierującej się wyłącznie chłodną racjonalnością. Historia zimnej wojny, kryzysów kolonialnych czy geopolitycznych przesileń uczy, że kluczowe decyzje często zapadają za kulisami. Istnieją realne lobby i potężne grupy interesu, prawo międzynarodowe bywa instrumentem silnych przeciwko słabym, a globalne mechanizmy gospodarcze utrwalają strukturalne nierówności. Naiwność jest tu równie groźna, co paranoja.

Rozstrzygające pytanie brzmi zatem nie „czy istnieją spiski”, lecz „jakiego metajęzyka używamy, aby o nich mówić”. Jeżeli analizujemy sprzężenia między kompleksem wojskowo-przemysłowym, korporacjami technologicznymi a aparatem bezpieczeństwa państwa, posługujemy się kategoriami klas, instytucji, interesów i logik systemowych. Kiedy jednak w miejsce tych pojęć wstawiamy „Lewitów”, „Chazarów” czy „żydowsko-komunistyczny terror”, opuszczamy sferę krytyki i wchodzimy w domenę mitu, który zamiast wyjaśniać, jedynie stygmatyzuje.

Stąd płynie być może najważniejsza, profetyczna intuicja, którą można wydobyć wbrew intencjom samego Reeda: przyszłość globalnych społeczeństw zależy od tego, czy zdołamy zbudować procedury krytyki, które nie będą oparte na demonizacji wspólnot, lecz na rozliczaniu konkretnych struktur, praktyk i instytucji. W świecie, gdzie sztuczna inteligencja, finanse, prawo międzynarodowe i geopolityka tworzą nierozerwalny splot, lęk przed „wędrującym rządem” – nieuchwytną, pozbawioną mandatu władzą – będzie powracał jak echo. Naszą odpowiedzią nie może być ani wzruszenie ramion, ani polowanie na czarownice.

Tylko wtedy, gdy konsekwentnie przesuniemy ciężar z etnicznych genealogii na analizę proceduralnych warunków podejmowania decyzji – kto, na jakiej podstawie i z jaką możliwością odwołania decyduje o wojnie, pokoju, przepływie kapitału czy migracji – możemy zbliżyć się do świata, w którym prawo nie jest już „prawem kapłanów”. Staje się ono wówczas efektem działania ukierunkowanego na wzajemne zrozumienie. To jest, wbrew całej mrocznej wyobraźni spiskowej, najbardziej ambitna, a zarazem najmniej spektakularna rewolucja, jaką można sobie dziś wyobrazić.

> Czy uda nam się zbudować mechanizmy kontroli nad systemami, które coraz bardziej wymykają się ludzkiemu rozumieniu, czy też skażemy się na powtarzanie odwiecznych schematów, w których nieznane siły knują za kulisami? Pytanie o to, jak odzyskać kontrolę nad własnym losem w świecie algorytmów i globalnych zależności, pozostaje otwarte. Być może jedyną drogą jest

nieustanne kwestionowanie, dekonstrukcja i dążenie do transparentności, nawet jeśli oznacza to rezygnację z iluzji prostych odpowiedzi.

Inspiracje

[1] **"The controversy of Zion"** Charles-louis De Secondat (montesquieu)

Literatura uzupełniająca

Książki

Literatura pokrewna (Google Scholar):



[1] **"Altneuland (The Old New Land)"**

Theodor Herzl

2018 | Hermann Seemann Nachfolger | ISBN: 9781557427311

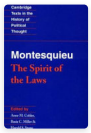
Google Scholar



[2] **"Discourses on Livy"**

Niccolò Machiavelli

2025 | BoD - Books on Demand | ISBN: 9782322570126



[3] **"The Spirit of the Laws"**

Charles De Montesquieu

1989 | Cambridge University Press | ISBN: 9780521361835

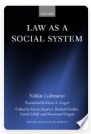
Google Scholar



[4] **"Persian Letters"**

Charles De Montesquieu

2017 | Aegitas | ISBN: 9781773138107

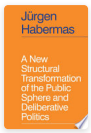


[5] **"Law as a Social System"**

Niklas Luhmann

2004 | Oxford Socio-Legal Studies | ISBN: 9780198262381

Google Scholar



[6] "The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society"

Jürgen Habermas

2023 | John Wiley & Sons | ISBN: 9781509558957

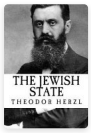


[7] "Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil"

Hannah Arendt

2006 | Penguin | ISBN: 9781101007167

Google Scholar



[8] "Der Judenstaat (The Jewish State)"

Theodor Herzl

2017 | Createspace Independent Publishing Platform | ISBN: 9781542841528

Google Scholar



[9] "Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and their Decline"

Charles-louis De Secondat (montesquieu)

1965 | New York : Free Press

Google Scholar

[10] "System Prawa Unii Europejskiej"

2020 | Ksiegarnia.beck.pl | ISBN: 9788382351422

Google Scholar



[11] "Injustice Made Legal: Deuteronomic Law and the Plight of Widows, Strangers, and Orphans in Ancient Israel"

Harold V. Bennett

2002 | Wm. B. Eerdmans Publishing | ISBN: 9780802825742

Google Scholar



[12] "Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History"

Gary N. Knoppers, J. Gordon McConville

2019 | Mohr Siebeck | ISBN: 9783161568046

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Nehemiasz – świecki reformator religijny"**

Homerski, Józef

1989 | Roczniki Teologiczno-Kanoniczne

Google Scholar

[2] **"Abbas and the Khazar Claim: Separating Myth from Fact"**

Ehud Yaari

2023 | The Washington Institute

Google Scholar

[3] **"Law and Theology in the Deuteronomistic History"**

Bernard M. Levinson

2017 | Journal of Biblical Literature

Google Scholar

[4] **"Niklas Luhmann's Theory of Autopoietic Legal Systems"**

Hugh Baxter

2013 | Annual Review of Law and Social Science

Google Scholar

[5] **"A Systems Theory of Compliance Law"**

David Orozco

2019

Google Scholar

[6] **"Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'"**

Jürgen Habermas

1968

[7] **"Erkenntnis und Interesse"**

Jürgen Habermas

1968

[8] **"Invertibility and Estimation of Two-Parameter Polynomial and Division Lens Distortion Models"**

D. Santana-Cedrés

2015 | SIAM Journal on Imaging Sciences

[9] **"What is Existenz Philosophy?"**

Hannah Arendt

1946

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: c0f2250a-9808-4bd3-ad10-099b276cad3f