Oś intymności i nienawiści: antropologia przymierza w myśli Shmuleya Boteacha

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje koncepcję Shmuleya Boteacha, który proponuje odwrócenie klasycznej diagnozy antysemityzmu. Zamiast skupiać się na doktrynach politycznych, autor wskazuje na „Oś Intymność-Nienawiść", sugerując, że nienawiść często wynika z wcześniejszego rozpadu ludzkich więzi, samotności i wstydu seksualnego. Ideologia staje się jedynie językiem dla tych emocji. Tekst zwraca uwagę na strukturalne podobieństwo między pornografią a teoriami spiskowymi – obie oferują intensywność bez rzeczywistego spotkania z drugim człowiekiem. Kluczowym elementem jest analiza projekcji erotycznej, w której antysemickie fantazje rzutują lęki i frustracje na sferę cielesności, tworząc sprzeczne stereotypy służące zarządzaniu afektem, a nie przekazywaniu prawdy.

The article analyzes the concept of Shmuley Boteach, who proposes a reversal of the classical diagnosis of antisemitism. Instead of focusing on political doctrines, the author points to the 'Intimacy-Hatred Axis,' suggesting that hatred often stems from a prior breakdown of human bonds, loneliness, and sexual shame. Ideology becomes merely a language for these emotions. The text draws attention to the structural similarity between pornography and conspiracy theories—both offer intensity without an actual encounter with another human being. A key element is the analysis of erotic projection, in which antisemitic fantasies project fears and frustrations onto the sphere of physicality, creating contradictory stereotypes used to manage affect rather than convey truth.

Artykuł stanowi głęboką analizę tezy Shmuleya Boteacha, według której antysemityzm i nienawiść zbiorowa nie są jedynie wynikiem błędnych doktryn politycznych, lecz symptomem kryzysu intymności i atomizacji jednostki. Autor tekstu rekonstruuje „Oś Intymność-Nienawiść", wykazując, że współczesna kultura zastępowalności –

reprezentowana przez pornografię (intensywność bez spotkania) oraz purytanizm (moralność bez pogodzenia się z ciałem) – redukuje drugiego człowieka do obrazu lub bodźca, co otwiera drogę do dehumanizacji. Główną tezą jest przekonanie, że jedyną skuteczną odpowiedzią na cywilizację nienawiści jest odbudowa odpowiedzialnych więzi międzyludzkich i „uświęcenie pożądania" w ramach przymierza. W tym ujęciu intymna relacja, małżeństwo i rodzicielstwo przestają być jedynie prywatnymi wyborami, a stają się aktami politycznego oporu przeciwko totalitaryzmowi. Poprzez przywrócenie konkretnej osoby na miejsce abstrakcyjnego wroga, etyka przymierza tworzy barierę przed ideologiami nienawiści, zamieniając lęk i resentyment w dojrzałą odpowiedzialność za drugiego człowieka.

SŁOWA KLUCZOWE

Oś Intymność-Nienawiść | antropologia przymierza | Shmuley Boteach | antysemityzm a intymność | erotyka odpowiedzialności | biopolityka rasy | mechanizm somatycznego wstrętu | etyka przymierza | projekcja erotyczna | antropologia wymienialności | onah | teshuvah | moralna pornografia | kultura życia | szkoła antytotalitaryzmu

Nienawiść jako efekt rozpadu intymności

Uświęcone pożądanie przeciw cywilizacji nienawiści. Rabiniczna antropologia intymności w myśli Shmuleya Boteacha

Grawitacja intymności i antymateria nienawiści. Są książki, które proponują odpowiedź, i takie, które próbują zmienić samo pytanie. Shmuley Boteach w wydanej 11 sierpnia 2026 roku książce „Kosher Sex for Antisemites: Love versus Hate in the War for Civilization" podejmuje właśnie tę drugą próbę. Nie pyta przede wszystkim o doktryny polityczne wytwarzające antysemityzm, interesy ekonomiczne go wykorzystujące czy wydarzenia historyczne pozwalające mu powrócić. Pyta o coś bardziej niepokojącego: co dzieje się we wnętrzu człowieka, zanim znajdzie on ideologię, która pozwoli nazwać własny lęk nienawiścią do Żyda? Opis wydawcy wskazuje jednoznacznie, że centralnymi kategoriami książki są samotność, wstyd seksualny, rozpad ludzkiej intymności i

pornografia oraz możliwość odbudowania więzi poprzez odpowiedzialność, małżeństwo i wspólnotę.

Jest to punkt wyjścia prowokacyjny, gdyż Boteach odwraca klasyczny kierunek diagnozy. Zwykle zakładamy, że człowiek najpierw przyjmuje nienawistną ideologię, a dopiero potem zaczyna według niej postrzegać świat. Rabin proponuje możliwość przeciwną: ideologia bywa językiem znalezionym później dla znacznie wcześniejszego doświadczenia psychicznego – frustracji, wstydu, atomizacji i resentymentu, lęku przed wzajemnością oraz niemożności zbudowania relacji, w której można być jednocześnie silnym i bezbronnym. Boteach nazywa tę strukturę Osią Intymność-Nienawiść. Intymność jest w niej grawitacją społeczną: przyciąga ludzi poprzez zaufanie, odpowiedzialność, wzajemność i zdolność odsłonięcia się. Nienawiść zaś jest jej antymaterią: rozszczepia więzi, a samotność przetwarza w resentyment. Nie należy jednak czytać tego modelu jako diagnozy klinicznej każdego antysemity; byłoby to metodologicznie nieuprawnione.

Historia antysemityzmu zna motywy teologiczne, ekonomiczne, polityczne, nacjonalistyczne, rasowe, kolonialne i spiskowe. Badacze różnią się nawet w ocenie tego, w jakim stopniu poszczególne postaci antyjudaizmu tworzą jedno, ciągłe historycznie zjawisko. Antysemityzm nie daje się zatem zredukować do jednego mechanizmu psychologicznego.

W tym właśnie miejscu interpretacja Boteacha staje się intelektualnie ciekawa. Nie twierdzi ona koniecznie: „odkryłem jedyną przyczynę". Mocniejsza wersja tej tezy brzmi raczej: zwróćmy uwagę na pomijany kanał, przez który nienawiść nabiera temperatury emocjonalnej. Można tę intuicję zapisać w formule przypominającej rabiniczną maksymę: człowiek potrzebuje doktryny, aby uzasadnić nienawiść, ale nie zawsze potrzebuje jej, by najpierw nauczyć się nienawidzić. Doktryna dostarcza mapy; resentyment dostarcza paliwa.

W takim ujęciu antysemityzm staje się nie tylko zbiorem sądów o Żydach, lecz sposobem organizowania własnego chaosu. Teoria spiskowa jest tu szczególnie użyteczna, gdyż czyni świat pozornie prostszym. Zdarzenia przypadkowe stają się zaplanowane, porażki otrzymują autora, niepewność zyskuje nazwisko, a osobista bezsilność może zostać przebrana za przenikliwość. W książce pojawia się znakomita formuła: spisek oferuje "pewność bez prawdy" i "przynależność bez miłości". Współczesna refleksja akademicka również podkreśla wyjątkową rolę narracji konspiracyjnych w antysemityzmie; nie są one dodatkiem do uprzedzenia, lecz jednym z najtrwalszych sposobów konstruowania wyobrażonej żydowskiej wszechsprawczości. Tu pojawia się pierwsze ważne podobieństwo między teorią spiskową a pornografią w sensie, jaki nadaje temu słowu Boteach. Nie jest to podobieństwo treści, lecz struktury: obie mogą dostarczać intensywności bez spotkania. Pornograficzna fantazja pozwala doświadczyć pobudzenia bez wzajemności; spisek pozwala przeżyć wielki dramat bez rzeczywistego poznania drugiego człowieka. W pierwszym

przypadku osoba zostaje zastąpiona obrazem, w drugim – konkretny Żyd figurą „Żyda”, na którą można rzutować dowolne lęki. Nie ma bliźniego. Jest ekran.

Dlatego jednym z najbardziej interesujących pojęć tej doktryny jest projekcja erotyczna. Boteach twierdzi, że antysemickie fantazje zdumiewająco często wędrują ku sferze cielesności: deprawacji, uwodzeniu, seksualnej potencji, „nieczystości”, reprodukcji, mieszaniu krwi, kobiecej autonomii czy rzekomej kontroli przemysłu pornograficznego. W książce materiał ten uporządkowano w trzy „erotyczne kłamstwa”: Żyd jako seksualny deprawator, Żyd jako posiadacz nadnaturalnej mocy seksualnej i Żyd jako istota seksualnie „nienormalna”. Nie są to spójne twierdzenia; właśnie ich wzajemna sprzeczność jest poznawczo interesująca.

Ten sam stereotyp może przedstawiać Żyda zarazem jako słabego i wszechpotężnego, zdegradowanego i panującego, odpychającego i niebezpiecznie pociągającego. Propaganda nie potrzebuje logiki, jeśli skutecznie zarządza afektem. Historia nazizmu dostarcza materiału, którego nie trzeba psychoanalizować, by dostrzec seksualny komponent antysemickiej polityki. Ustawy norymberskie z 1935 roku nie tylko wykluczały Żydów z obywatelstwa Rzeszy, ale zakazywały również małżeństw i stosunków seksualnych pomiędzy Żydami a osobami uznanymi za posiadające „niemiecką lub pokrewną krew”. Polityczne urojenie o rasie zostało więc wpisane bezpośrednio w regulację miłości, seksu, małżeństwa i reprodukcji.

Erotyka odpowiedzialności jako przeciwwaga dla totalitaryzmu

Państwo totalitarne nie zatrzymało się na progu domu. Weszło do sypialni, gdyż biopolityka rasy wymagała kontroli nad tym, kto może kogo dotknąć, pokochać i z kim powiększyć rodzinę. Tutaj należy postawić główną tezę: ciało bywa ostatnią granicą polityki, ale dla totalitaryzmu jest to granica, której nie wolno pozostawić w sferze prywatnej. To, co wydaje się najbardziej intymne, okazuje się strategiczne. Gdy ideologia definiuje, czyje ciało jest czyste, czyja miłość dopuszczalna, a czyje narodziny stanowią zagrożenie, erotyka przestaje być prywatnym dodatkiem do historii. Staje się jednym z pól, na których historia rozstrzyga, kto ma prawo istnieć.

Boteach wykonuje następnie ruch jeszcze bardziej radykalny. Skoro nienawiść działa poprzez zrywanie więzi, jej przeciwieństwem nie musi być jedynie tolerancja – ta może przecież oznaczać chłodne: „pozwalam ci istnieć”. Judaistyczna odpowiedź, którą rekonstruuje autor, jest znacznie bardziej afirmatywna: wybierz życie, wybierz więź, wybierz radość. Nie chodzi tu o rehabilitację ciała po procesie, w którym uznano je za podejrzane, lecz o zmianę samego aktu oskarżenia.

Taka zmiana ma głębokie podstawy tekstowe. Księga Wyjścia ustanawia obowiązek, który późniejsza tradycja żydowska określa pojęciem onah: mąż nie może pozbawiać żony jej praw małżeńskich, co stoi obok obowiązku utrzymania i zapewnienia odzieży. Tradycja talmudyczna i halachiczna rozwija ten nakaz jako realne zobowiązanie wobec żony, a nie jednostronne uprawnienie mężczyzny. Rambam w Mishneh Torah również traktuje onah jako zobowiązanie małżeńskie, którego nie wolno arbitralnie pomniejszać. Jest to kluczowe: judaistyczna refleksja nad seksualnością nie zaczyna się wyłącznie od zakazu, lecz od obowiązku wobec drugiego człowieka. To rozróżnienie będzie miało fundamentalne znaczenie dla dalszego wywodu.

Pornografia pyta: czego mogę użyć dla własnego pobudzenia? Purytanizm pyta: czego muszę się wystrzegać, aby pozostać czystym? Etyka przymierza stawia inne pytanie: co jestem winien osobie, której się powierzam? Samo przesunięcie akcentu zmienia antropologię. Seksualność przestaje być wyłącznie terenem popędu albo zakazu – staje się przestrzenią odpowiedzialności. Dlatego wielkim nieporozumieniem byłoby przedstawienie „koszernego seksu" jako religijnego katalogu dozwolonych technik. W książce koncepcja ta oznacza coś znacznie szerszego: koncentrację energii erotycznej w przymierzu. Energia rozproszona niszczy więź; energia skierowana ku konkretnej osobie ją pogłębia. Judaizm jawi się tu jako trzecia droga między demonizacją a utowarowieniem pożądania. Nie należy niszczyć rzeki dlatego, że może wystąpić z brzegów – trzeba nauczyć się prowadzić ją korytem.

Najbardziej spektakularnym dowodem na to, że eros nie musi zostać wypędzony z sacrum, jest Shir HaShirim – Pieśń nad Pieśniami. Jej język nie ucieka od cielesnego pragnienia, a rabbi Akiva, broniąc statusu tej księgi w Misznie, określił ją mianem „Świętego Świętych" pośród Pism. Z perspektywy religijnego dualizmu jest to zestawienie przewrotne: tekst przesycony tęsknotą kochanków zostaje wyniesiony na szczyt języka świętości. Sacrum nie zwycięża tutaj erosa przez jego unicestwienie, lecz potrafi go przeobrazić.

W Pieśni nad Pieśniami ukochana mówi: „jestem mego umiłowanego, a jego pragnienie zwraca się ku mnie". W tej krótkiej formule kryje się sedno antropologii przymierza: pragnienie nie jest anonimowe. Ma adres. Nie biegnie ku abstrakcyjnemu ciału, lecz ku osobie. Właśnie ten motyw Boteach przeciwstawia kulturze zastępowalności. Jeśli każdy może być wymieniony na następnego, intensywność może rosnąć, ale znaczenie maleje. Gdy jednak pożądanie zostaje powiązane z wiernością, pamięcią i znajomością konkretnej osoby, erotyka staje się językiem więzi.

Nie oznacza to idealizowania małżeństwa. Tradycja rabiniczna zna ludzką niedoskonałość zbyt dobrze, by opierać etykę na naiwnym założeniu, że człowiek przestanie pragnąć tego, czego nie powinien. Jej metoda jest bardziej realistyczna: pożądanie nie znika na rozkaz, ale można je porządkować, sublimować i naprawiać. W tradycji przypisywanej Nachmanowi z Bresławia

powraca zasada: jeśli wierzysz, że można zepsuć, uwierz również, że można naprawić. Ta maksyma to coś więcej niż pocieszenie – zawiera antropologię człowieka nieukończonego. I właśnie tutaj słowo teshuvah – powrót – nabiera znaczenia wykraczającego poza rachunek przewinień. Człowiek nie jest sumą swoich impulsów ani błędów; może zawsze wracać ku więzi.

W tej perspektywie przeciwieństwem seksualnej dyscypliny nie jest wolność, a przeciwieństwem wolności nie jest dyscyplina. Prawdziwa opozycja przebiega pomiędzy integracją a fragmentacją.

Intymność jako szkoła antytotalitaryzmu

Dopiero z tego miejsca można właściwie zrozumieć prowokacyjną tezę Boteacha o pornografii i purytanizmie. Autor nazywa oba zjawiska dwoma skrzydłami tej samej patologii: purytanizm odbiera seksualności radość poprzez wstyd, natomiast pornografia pozbawia ją znaczenia poprzez konsumpcję. Teza ta jest retorycznie ostra i będzie wymagała w dalszej częścii krytycznego skonfrontowania z badaniami nad religijnością, represją seksualną oraz dobrostanem relacyjnym. Już teraz można jednak dostrzec jej filozoficzną logikę. Jedna skrajność mówi ciału: „jesteś brudne". Druga twierdzi: „jesteś towarem". Judaistyczna odpowiedź Boteacha brzmi: jesteś zdolne do przymierza. Powstaje w ten sposób triada, która organizuje dalszą argumentację.

Ciało może zostać poniżone przez represję lub spłaszczone przez konsumpcję; może jednak zostać włączone w porządek odpowiedzialnej wzajemności. Pierwszy model rodzi wstyd, drugi zastępowalność, trzeci zaś – przynajmniej jako ideał normatywny – więź. Tę właśnie więź Boteach podnosi z poziomu prywatnej moralności do rangi instytucji cywilizacyjnej. Jego zdaniem człowiek głęboko zakorzeniony w relacjach ma mniejszą potrzebę produkowania fantomowych wrogów. Boteach ujmuje to jeszcze ostrzej: „napraw intymność, a rozbroisz nienawiść". Współczesna psychologia polityczna rzeczywiście wskazuje na związki autorytaryzmu i orientacji na dominację społeczną z różnymi postaciami uprzedzeń, choć nie pozwala na proste równanie: brak satysfakcji intymnej równa się ekstremizm. Najnowsze badania nad autorytaryzmem młodych ludzi wskazują raczej na wielowymiarową strukturę, obejmującą m.in. tradycjonalizm, seksizm, fundamentalizm, style wychowania oraz czynniki kontekstowe.

Nauka jest więc ostrożniejsza od rabina – i słusznie, gdyż teoria, której nie wolno zakwestionować, staje się katechizmem. Możemy jednak zachować intuicję Boteacha, nie czyniąc z niej prawa natury. Więź jest jednym z mechanizmów, dzięki którym człowiek uczy się ograniczać własny narcyzm. Małżeństwo, rodzina, przyjaźń i wspólnota wymagają nieustannego doświadczenia tego, że drugi człowiek nie jest projekcją naszych potrzeb. Posiada on własną wolę, cierpienie, ciało, granice, pragnienia i pamięć. Tymczasem nienawiść zbiorowa działa odwrotnie: odbiera jednostce twarz i

zamienia ją w egzemplarz kategorii. „Żyd” antysemity nie jest człowiekiem, lecz ekranem. Stąd płynie pierwsza rabiniczna lekcja naszej opowieści: kto naprawdę nauczył się widzieć drugiego człowieka, temu trudniej uwierzyć w abstrakcyjnego potwora z teorii spiskowej. Intymność nie gwarantuje cnoty – historia zna ludzi rodzinnych, którzy byli zbrodniarzami, i samotników, którzy byli świętymi. Jednak zdolność do wzajemności pozostaje jednym z treningów człowieczeństwa, ponieważ uczy rozróżniania między osobą a fantazją o osobie. Boteach chce pójść jeszcze dalej.

Małżeństwo ma być nie tylko miejscem prywatnego szczęścia, ale mikropolityczną szkołą antytotalitaryzmu. Płodność ma stać się afirmacją przyszłości, radość – formą oporu, a sypialnia – nie groteskowo pojmowanym centrum geopolityki, lecz pierwszym laboratorium zdolności człowieka do wejścia w relację bez dominacji i ucieczki. To właśnie na tym poziomie książka przekracza ramy poradnika o intymności i staje się traktatem o cywilizacji. Można by zapisać tę intuicję w formie midraszowej sentencji: tyran potrzebuje człowieka samotnego, spiskowiec świata nieprzejrzystego, pornograf ciała bez biografii, a antysemita Żyda, którego nigdy naprawdę nie spotkał. Przymierze przeszkadza każdemu z nich, ponieważ przywraca imię temu, co ideologia chciałaby pozostawić kategorią. Przed nami pozostaje jednak najtrudniejsze pytanie.

Antysemityzm jako mechanizm somatycznego wstrętu

Czy erotyczna fragmentacja rzeczywiście pozwala wyjaśnić postawy historycznych antysemitów, których Boteach bierze na warsztat – Hitlera, Mussoliniego, Torquemadę, Lutra, Degasa oraz współczesnych propagatorów obsesyjnych narracji o żydowskiej seksualności? Boteach przypisuje im rozmaite konfiguracje represji, kompulsji, voyeuryzmu, obsesji czystości i lęku przed cielesnością.

W tym miejscu łatwo przekroczyć granicę między historią a psychohistoryczną fantazją. Dlatego kolejny etap analizy musi być bardziej wymagający niż samo powtórzenie diagnozy rabina. Trzeba wejść w archiwum nienawiści i zapytać, dlaczego tak często mówi ono językiem krwi, brudu, penetracji, płodności, gwałtu, uwodzenia i skażenia. Dopiero wówczas okaże się, czy erotyka jest przyczyną antyjudaizmu, jego metaforą, narzędziem propagandowym, czy też – co najbardziej prawdopodobne – jednym z miejsc, w których różne źródła nienawiści spotykają się i wzajemnie wzmacniają. Antysemityzm ma bowiem wiele języków.

Nieprzypadkowo tak często próbuje on mówić o duszy Żyda poprzez jego ciało. Anatomia skażenia: ciało Żyda jako pole projekcji antyjudaizmu. Pytania o to, dlaczego nienawiść tak uporczywie posługuje się językiem cielesności, nie można zamknąć w ramach jednej epoki czy doktryny. Historia europejskiej judeofobii przypomina raczej wielowarstwowy palimpsest. Teologia

zapisywała na nim winę, folklor dopisywał potworność, ikonografia nadawała jej kształt, prawo przekształcało metaforę w kategorię administracyjną, a nowoczesny rasizm dokonał ostatniego i najbardziej złowrogiego przesunięcia: to, co wcześniej mogło zostać „naprawione” przez konwersję, uczynił dziedzicznym i biologicznie nieusuwalnym. Antyjudaizm przeszedł drogę od błędu wiary do "błędu krwi". Nie oznacza to prostej i nieprzerwanej linii prowadzącej od średniowiecznego kazania do Auschwitz – historiografia słusznie przestrzega przed takim determinizmem. Oznacza natomiast istnienie zasobu obrazów, słów i emocjonalnych odruchów, z których czerpały kolejne pokolenia. United States Holocaust Memorial Museum podkreśla właśnie tę wielowiekową kumulację stereotypów, zaznaczając jednocześnie różnicę między dawnym chrześcijańskim antyjudaizmem a nowoczesnym, etnicznym i rasowym antysemityzmem.

W perspektywie Boteacha kluczowe jest to, że w tym archiwum wyobraźni tak często dominuje cielesność. Żyd miał być nie tylko niewierny, lecz „brudny”; nie tylko błędnie wierzący, lecz biologicznie podejrzany; nie tylko odmienny, lecz niebezpiecznie płodny, uwodzący, mieszający krew, przekraczający granice. Boteach nazywa ten mechanizm "moralną pornografią": przedstawieniem, które nie próbuje przekonać odbiorcy rozumowaniem, lecz ma sprowokować somatyczne obrzydzenie, zanim rozpocznie się jakakolwiek refleksja. To jedno z najmocniejszych pojęć całej rekonstruowanej doktryny.

Propaganda nie zawsze chce, aby człowiek pomyślał. Niekiedy chce, aby najpierw się skrzywił. Można zatem sformułować rabiniczną parafrazę lekcji historii: kiedy argument jest zbyt słaby, by zdobyć rozum, nienawiść próbuje zdobyć żołądek. Wstręt jest politycznie użyteczny właśnie dlatego, że wydaje się przedargumentacyjny. Człowiekowi, który poczuł odrazę, łatwiej później dostarczyć uzasadnienie, niż przekonać go do czegoś od początku.

Erotyzacja pogardy i biologizacja nienawiści

Antysemicka ikonografia nie jest zatem jedynie dekoracją doktryny; bywa jej fizjologicznym przedsionkiem. Jednym z najbardziej brutalnych przykładów tego mechanizmu jest motyw Judensau, „żydowskiej maciory”, rozpowszechniony w niemieckojęzycznej sztuce średniowiecznej. Relief w wittenberskim kościele miejskim z około 1290 roku przedstawia Żydów w obscenicznej relacji ze świnią – zwierzęciem rytualnie nieczystym w judaizmie.

Sprawa tego reliefu trafiła przed niemiecki Federalny Trybunał Sprawiedliwości, który w wyroku z 14 czerwca 2022 roku analizował jego status w kontekście dobudowanego później miejsca pamięci i objaśnienia historycznego. Średniowieczny obraz nie jest więc martwym eksponatem, lecz pozostaje problemem współczesnej kultury pamięci: czy hańbiącą figurę należy usunąć, zachować

jako dowód, czy też osadzić w komentarzu tak głęboko, aby przestała przemawiać językiem swoich twórców. Boteach odczytuje Judensau jako modelowy przypadek erotyzacji pogardy. Nie chodzi tu wyłącznie o przedstawienie Żyda jako nieczystego; kluczowa jest obsceniczność: ciało zostaje wciągnięte w obraz przekroczenia, wydzieliny, otworu i zwierzęcości. Symboliczny przeciwnik traci twarz, zostając sprowadzony do porządku fizjologicznego wstrętu. Boteach określa tę technikę jako sposób odczłowieczania działający „przed" refleksją intelektualną. Nie trzeba najpierw dowodzić moralnej niższości danej grupy – wystarczy nauczyć społeczeństwo, że jest ona odrażająca. Resztę wykona wyobraźnia.

Nie przypadek sprawił, że w 1543 roku sam Marcin Luter sięgnął po wittenberski motyw w swoim późnym antyżydowskim pisarstwie. Historycy wskazują na drastyczną zmianę między jego wcześniejszym, względnie ugodowym tekstem That Jesus Christ Was Born a Jew z 1523 roku, a późniejszymi pamfletami, zwłaszcza On the Jews and Their Lies z 1543 roku, w których nawoływał do niszczenia synagog, domów i ksiąg oraz do represji wobec Żydów. To fakt historyczny.

Znacznie ostrożniej należy jednak traktować kolejne twierdzenie źródła: że radykalizacja Lutra wynikała z jego „lęku przed cielesnością" i można ją bezpośrednio powiązać z jego poglądami na kobiety, seksualność czy czarownice. Materiał Boteacha proponuje taką psychohistoryczną interpretację, łącząc antyjudaizm reformatora z szerszym porządkiem represji. Jest to jednak hipoteza, a nie rozstrzygnięty fakt biograficzny. To rozróżnienie jest zasadnicze. Możemy wykazać, co Luter napisał; możemy badać strukturę jego metafor i prześledzić ich późniejsze użycie. Nie możemy natomiast zajrzeć do psychiki człowieka zmarłego pięć wieków temu i przedstawić diagnozy klinicznej jako faktu. Psychohistoria jest szkłem powiększającym, nie wehikułem czasu. Pozwala dostrzegać wzory, lecz nie upoważnia do konfabulowania przyczyn. Tym bardziej interesujące staje się pytanie nie o psychikę jednostki, lecz o język całej kultury.

W antyjudaizmie średniowiecznym jednym z najtrwalszych kłamstw było oskarżenie o mord rytualny, znane później jako blood libel. Fałszywa legenda głosiła, że Żydzi mordują chrześcijańskie dzieci, by wykorzystać ich krew do celów rytualnych. United States Holocaust Memorial Museum ukazuje zarówno średniowieczne korzenie tego oszczerstwa, jak i jego zdolność do migracji między epokami – aż po propagandę nazistowską i współczesność. Z perspektywy naszej analizy kluczowe jest samo słowo „krew". Krew jest jednocześnie substancją ciała, symbolem życia, metaforą genealogii i kategorią przynależności. W propagandzie funkcjonuje zatem jak semantyczny przemiennik: religijna odmienność zostaje przepisana na cielesne zagrożenie, a następnie na genealogiczne skażenie. Twierdzenie „oni wierzą inaczej" pozostawia otwartą możliwość rozmowy lub konwersji; stwierdzenie „oni mają inną krew" zamyka drzwi znacznie szczelniej. Doktryna przestaje atakować przekonania, a zaczyna atakować narodziny.

Tu właśnie Hiszpania późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności stanowi kluczowy etap historii europejskiego wykluczenia. Instytucje limpieza de sangre, „czystości krwi", wiązały dostęp do określonych stanowisk i przynależność społeczną z genealogią oraz brakiem żydowskich lub muzułmańskich przodków. Badania nad tym zjawiskiem ukazują przesunięcie kryterium z religijnej ortodoksji ku dziedzicznemu pochodzeniu. W tym przypadku samo przyjęcie chrześcijaństwa nie zawsze wystarczało – przeszłość przodków mogła zostać wpisana w człowieka niczym nieusuwalna plama.

Spotyka się ujęcie, które wiąże tę przemianę bezpośrednio z Tomásem de Torquemadą, interpretując ją psychoseksualnie jako „paranoję reprodukcyjną" celibatariusza. Pierwsza część tej konstrukcji wymaga korekty: dziejów limpieza de sangre nie można sprowadzić do osobowości jednego inkwizytora. Pierwsze statuty „czystości krwi" poprzedzały okres jego największego wpływu, a sam system rozwijał się poprzez liczne instytucje i pokolenia. Choć związek Torquemady z represjami wobec konwertytów i procesem wypędzenia Żydów z Hiszpanii jest historycznie istotny, sprowadzenie całego zjawiska do jego rzekomej seksualnej represji byłoby psychohistorycznym skrótem.

Rasizm biologiczny jako kontrola reprodukcji i genealogii

Boteach ma jednak rację na innym poziomie: sama konstrukcja „czystości krwi" posiada logikę reprodukcyjną. Nie pyta ona tylko o to, w co wierzysz, lecz z kogo się urodziłeś. Zaczyna śledzić małżeństwa, rodowody i transmisję pochodzenia; w tym momencie polityka nienawiści wkracza w sferę genealogii. Jeśli ideologia uznaje określone pochodzenie za skażenie, każdy akt narodzin staje się dla niej reprodukcją problemu. Antyjudaizm zaczyna interesować się sypialnią nie dlatego, że odkrył jej tajemnice, lecz dlatego, że to właśnie tam powstaje następne pokolenie.

Taki punkt widzenia pozwala dostrzec, dlaczego nowoczesny rasizm był czymś więcej niż tylko zaostrzoną wersją dawnego konfliktu religijnego. Konwertyta może zmienić wyznanie, ale w logice rasowej nie może „zmienić" swoich przodków. Chrzest dokonuje konwersji wiary, lecz nie genealogii. Właśnie dlatego rasizm biologiczny stanowi radykalne zamknięcie drzwi, które wcześniejsza teologia – choć nierzadko brutalnie – pozostawiała formalnie otwarte. Nazizm doprowadził tę transformację do prawnego ekstremum. Ustawy norymberskie z września 1935 roku odebrały Żydom pełnię praw obywatelskich, a „Ustawa o ochronie niemieckiej krwi i niemieckiej czci" zakazała małżeństw oraz pozamałżeńskich stosunków seksualnych między Żydami a osobami uznanymi za „niemieckiej lub pokrewnej krwi". To moment kluczowy dla argumentacji Boteacha:

nie trzeba już psychologizować Hitlera, aby wykazać związek nazistowskiego antysemityzmu z erotyką i reprodukcją. Związek ten jest zapisany w tekście prawa. Państwo zaczęło normować nie tylko obywatelstwo czy własność, lecz także prawo wyboru partnera. Miłość podlegała rasowej jurysdykcji. Łóżko stawało się posterunkiem granicznym.

Można pójść o krok dalej: rasizm nazistowski potrzebował erotyki, ponieważ opierał się na dziedziczeniu. Jeśli naród definiuje się biologicznie, seksualność przestaje być sprawą prywatną, gdyż to przez nią przekazywana jest genealogia. Dlatego ideologia „krwi" musi ostatecznie regulować małżeństwo i dopuszczalność cielesnego kontaktu. W ten sposób metafora skażenia przechodzi drogę od kazania do kodeksu. To właśnie w tym punkcie materiał Boteacha staje się najciekawszy – pod warunkiem, że przestaniemy czytać go literalnie.

Nie musimy dowodzić, że Hitler został antysemitą wskutek konkretnej dysfunkcji seksualnej. Źródła historyczne nie pozwalają na taką pewność, mimo że notatka interpretuje jego obsesję „czystości" właśnie w kategoriach erotycznej patologii. Mocniejszy argument leży gdzie indziej: nazistowska ideologia sama operowała kategoriami seksualnego skażenia i reprodukcyjnego zagrożenia. W tym miejscu psychohistoria staje się zbędna; wystarcza analiza instytucji.

Wykazuje to różnicę między trzema poziomami wyjaśnienia, które należy zachować w analizie. Pierwszym jest psychika jednostki: lęki, pragnienia i wstyd konkretnego człowieka. Drugim jest kultura: dostępne i zrozumiałe społecznie metafory oraz stereotypy. Trzecim jest instytucja: proces, w którym metafora zmienia się w normę, przepis, rejestr, zakaz małżeństwa czy eksterminację.

Boteach najchętniej zaczyna od poziomu pierwszego, podczas gdy historia dostarcza najpewniejszych dowodów na poziomie drugim i trzecim. Można to ująć w następujący sposób: urojenie jednego człowieka jest tragedią osobistą; urojenie zapisane w prawie staje się tragedią publiczną. Dlatego również przykład Benito Mussoliniego wymaga metodologicznego oczyszczenia.

Redukcja człowieka do obrazu jako źródło nienawiści

Boteach przeciwstawia kompulsywną rozwiązłość hitlerowskiej represji, przedstawiając oba modele jako dwie strony tej samej niezdolności do przymierza: pierwszy zamyka pożądanie w klatce, drugi zamienia drugiego człowieka w przedmiot konsumpcji. Jako figura filozoficzna to przeciwstawienie jest efektowne, jednak nie należy z niego wyprowadzać prostego związku przyczynowego – rozwiązłość nie produkuje faszyzmu, tak jak celibat nie produkuje inkwizycji. Problemem analizowanym przez Boteacha nie jest biologiczna ilość seksu, lecz jakość relacji z drugim człowiekiem. To prowadzi nas do właściwego znaczenia „erotycznego pęknięcia". Nie chodzi tu o

abstynencję czy nadmiar; człowiek może mieć wielu partnerów i pozostawać samotny, a może żyć bez aktywności seksualnej, posiadając niezwykle głęboką zdolność do bliskości. Licznik aktów nie mierzy intymności.

Spór Boteacha dotyczy zatem nie seksu w sensie fizjologicznym, lecz tego, czy eros prowadzi ku osobie, czy służy dominacji, kompulsji, ucieczce, upokorzeniu lub narcystycznemu potwierdzeniu własnej władzy. Właśnie dlatego jego krytyka pornografii nie powinna być redukowana do konserwatywnego oburzenia na nagość.

Znacznie ważniejsze jest pytanie, które podejmiemy dalej: czy drugi człowiek istnieje jeszcze jako podmiot, czy został już przetworzony w bodziec? Książka formułuje to poprzez pojęcie „zastępowalności" – pornografia ma oferować intensywność bez odpowiedzialności i ciało bez zobowiązania. Boteach widzi w tym strukturę analogiczną do nienawiści. Antysemita również nie potrzebuje rzeczywistego Żyda; potrzebuje jego obrazu, który można dowolnie obracać. Obraz ten może przedstawiać Żyda jako skrajnie rozwiązłego, a chwilę później jako odrażająco bezpłciowego; jako rasowo słabego, a zarazem posiadającego nadnaturalną moc uwodzenia; jako zamkniętego we własnej społeczności, a jednocześnie potajemnie przenikającego do cudzych rodzin. Sprzeczność nie niszczy mitu, ponieważ mit nie jest modelem empirycznym, lecz maszyną afektywną.

Ten mechanizm widać wyraźnie w historii oskarżeń o mord rytualny. Fałszywa opowieść nie potrzebowała prawdopodobieństwa – wystarczyły cztery elementy: dziecko, krew, tajemnica i rytuał, by uruchomić przerażenie. USHMM wskazuje, że to kłamstwo prowadziło przez stulecia do prześladowań, egzekucji i wypędzeń, a następnie zostało przejęte przez nowoczesną propagandę antysemicką. Obraz poprzedzał dowód, a emocja wyprzedzała sprawdzenie.

„Moralna pornografia" jest więc terminem celniejszym, niż początkowo się wydaje. Pornograficzność nie polega tutaj na seksualności przedstawienia, lecz na redukcji człowieka do obrazu mającego wywołać natychmiastowy afekt: w jednym przypadku pożądanie, w drugim obrzydzenie. Mechanizm pozostaje podobny – im silniejszy bodziec, tym mniej miejsca dla osoby. Stąd rabiniczna maksyma: bałwochwalstwo zaczyna się tam, gdzie obraz staje się ważniejszy od człowieka, którego rzekomo przedstawia. Antysemityzm tworzy idola negatywnego. Buduje figurę Żyda i następnie nienawidzi własnego dzieła.

W tym świetle Boteachowska Oś Intymność-Nienawiść nabiera głębszego znaczenia. Intymność jest trudna, ponieważ wymaga ciągłej korekty obrazu przez rzeczywistość drugiej osoby. Partner, dziecko, przyjaciel czy sąsiad nie zachowują się zgodnie z naszym scenariuszem – zaskakują, protestują, ranią, przebaczają i mają własne potrzeby. Nienawiść zbiorowa jest psychologicznie łatwiejsza; jej obiekt nie może odpowiedzieć, ponieważ został zredukowany do typu.

Uświęcenie pożądania jako odpowiedź na dehumanizację

Można zatem odwrócić jedno z klasycznych pytań politycznych. Nie pytajmy tylko, dlaczego ludzie wierzą w stereotyp, lecz zapytajmy: co on im daje, czego nie daje spotkanie? Daje kontrolę. Drugi człowiek przestaje komplikować narrację. W tym paradoksalnym miejscu rozpoczyna się rabiniczna kontrrewolucja Boteacha. Jeśli nienawiść potrzebuje abstrakcji, judaizm odpowiada konkretnością. Gdy ideologia mówi „krew", judaizm mówi „życie".

Jeśli propaganda tworzy ciało anonimowe, tradycja małżeńska przywraca mu imię. Tam, gdzie purytanizm podejrzewa pożądanie, a pornografia rozprasza je w nieskończonej wymienialności bodźców, przymierze nadaje mu adres. Nieprzypadkowo Boteach opisuje „koszerny seks" nie jako system prohibicji, lecz jako uświęcenie pożądania przez jego koncentrację. Pożądanie nie zostaje unicestwione; zostaje związane z odpowiedzialnością, wyłącznością i godnością konkretnej osoby. Jest to antropologiczna odpowiedź na kulturę skażenia. Tamta twierdzi, że ciało może uczynić cię nieczystym; ta odpowiada, że ciało może stać się miejscem micwy. Historia antyjudaizmu często prowadziła od ciała do hańby; Boteach proponuje ruch przeciwny: od ciała do świętości.

By jednak zrozumieć radykalizm tej odpowiedzi, trzeba wejść głębiej w tradycję rabiniczną. Stwierdzenie, że judaizm „akceptuje seksualność", jest zbyt płaskie. Należy dostrzec, jak Biblia hebrajska, Talmud, Rambam, prawo onah, Shir HaShirim, kabała i chasydyzm podjęły trudniejszą próbę: nie uwolnić erosa od wszelkiej normy i nie zmiażdżyć go zakazami, lecz uczynić z niego avodah – pracę człowieka nad świętością relacji. Dopiero wtedy zrozumiemy, dlaczego w myśli Boteacha rewolucja cywilizacyjna ma zaczynać się w sypialni – miejscu, które polityka zbyt długo uważała za nieistotnie prywatne. Nie dlatego, że tam rozstrzyga się cała historia, lecz dlatego, że właśnie tam człowiek może nauczyć się tego, czego nienawiść konsekwentnie go oducza: że drugie ciało należy do drugiego człowieka.

Prawo rozkoszy i dyscyplina pragnienia: rabiniczna rewolucja odpowiedzialnego erosa. Jeśli historia antyjudaizmu próbowała uczynić z żydowskiego ciała znak skażenia, odpowiedź tradycji nie polegała na ucieczce w czystą duchowość. Dokonała ruchu bardziej ryzykownego: objęła cielesność normą, znaczeniem i odpowiedzialnością. Nie zaprzeczyła ważności pożądania, ale nie uznała też, że każde pragnienie jest dobre samym faktem swojego istnienia.

Pomiędzy represją a samowolą wprowadzono trzecią kategorię – uświęcenie. To w niej tkwi intelektualny rdzeń Boteachowskiej „rewolucji koszernego seksu". Logika ta jest lapidarna: judaizm nie proponuje unicestwienia pożądania, lecz jego koncentrację; energia rozproszona bywa

korozyjna, lecz wpisana w przymierze staje się siłą więzi. To rozróżnienie pozwala uniknąć błędu sprowadzania religijnych systemów seksualnych wyłącznie do wyboru między permisywizmem a zakazem. Halacha operuje inną gramatyką: pyta nie tylko, czego człowiekowi nie wolno, lecz przede wszystkim, co jest on winien drugiemu człowiekowi.

W sferze seksualności prowadzi to do kategorii onah, kluczowej dla rekonstrukcji antropologii rabinicznej. Księga Wyjścia stanowi, że mężczyzna nie może pozbawić żony pożywienia, odzienia ani jej praw małżeńskich; tradycja interpretuje ten ostatni obowiązek jako zobowiązanie do współżycia. Sama konstrukcja przepisu jest znacząca: relacja seksualna zostaje wpisana w porządek powinności, obok materialnego utrzymania. Nie jest jedynie przywilejem męża, lecz staje się należnością żony. Dlatego Boteach nazywa onah erotyczną sprawiedliwością: satysfakcja i bliskość kobiety nie mają być łaską zależną od ochoty mężczyzny, lecz częścią jego obowiązku przymierza. W kulturach, w których kobiece pragnienie było przemilczane lub instrumentalizowane, takie przesunięcie języka ma znaczenie głębsze niż sama regulacja obyczajowa.

Rabiniczna logika idzie dalej. Talmudyczna dyskusja w traktacie Ketubot pokazuje, że częstotliwość obowiązku małżeńskiego wiązano m.in. z zawodem i długością nieobecności męża. Na pytanie, czy można podjąć bardziej dochodową pracę kosztem rzadszej obecności w domu, odpowiedź jest znamienna: kobieta może preferować skromniejsze utrzymanie w zamian za bliskość, zamiast większego dobrobytu połączonego z abstynencją.

Erotyka przymierza jako przeciwwaga dla konsumpcji

Majmonides w Mishneh Torah systematyzuje tę tradycję, podkreślając, że onah jest obowiązkiem wynikającym z małżeństwa i nie wolno go arbitralnie ograniczać. Tu objawia się właściwy radykalizm tej nauki: ekonomia nie zyskuje automatycznego pierwszeństwa przed relacją. Więcej pieniędzy nie musi oznaczać więcej dobra, jeśli ceną za nie jest erozja obecności. Można powiedzieć w duchu rabinicznej sentencji, że dom nie żywi się wyłącznie chlebem; głód bliskości również jest głodem. Człowiek nowoczesny, który potrafi precyzyjnie obliczyć zwrot z inwestycji, lecz nie umie oszacować kosztu permanentnej nieobecności, może być ekonomicznie racjonalny i zarazem relacyjnie bankrutować.

Boteach wykorzystuje tę dawną strukturę normatywną do krytyki współczesnej kultury, gdyż onah radykalnie komplikuje popularne utożsamienie wolności seksualnej z brakiem zobowiązań. W tradycji przymierza erotyka staje się przestrzenią odpowiedzialności właśnie dlatego, że dotyka obszaru wyjątkowej ludzkiej wrażliwości. Im większa możliwość rozkoszy, tym większa możliwość zranienia. Im głębsze odsłonięcie, tym poważniejsza odpowiedzialność za człowieka, który się

odsłania. Wolność nie zostaje więc zlikwidowana przez powinność; ta ma sprawić, aby wolność jednego nie stała się eksploatacją drugiego. Można z tego wydobyć zasadę znacznie szerszą niż etyka małżeńska: świętość zaczyna się tam, gdzie cudza podatność na zranienie zostaje uznana za moje zobowiązanie. To właśnie różni przymierze od konsumpcji. Konsument pyta o jakość doświadczenia, które otrzyma; człowiek przymierza musi pytać również o dobro tego, z kim to doświadczenie dzieli. Z tej perspektywy nieprzypadkowy jest szczególny status Shir HaShirim. Pieśń nad Pieśniami nie usuwa ciała z języka religii – przeciwnie, przemawia językiem tęsknoty, piękna, zapachu, dotyku i wzajemnego pragnienia.

Rabbi Akiva w Misznie Yadayim broni jej niezwykłej świętości, stwierdzając, że wszystkie Pisma są święte, lecz Pieśń nad Pieśniami jest "Świętym Świętych". Ta rabiniczna hiperbola stanowi jeden z najbardziej fascynujących momentów żydowskiej antropologii: tekst przesycony erosem nie zostaje zepchnięty na margines kanonu, lecz wprowadzony niemal do jego sanktuarium. Nie oznacza to oczywiście prostej sakralizacji każdego pragnienia; tradycja interpretacyjna widziała w Pieśni zarówno poemat miłosny, jak i obraz przymierza Boga z Izraelem.

Właśnie wielopoziomowość jest tu kluczowa. Eros może stać się językiem transcendencji, ponieważ posiada strukturę wyjścia poza siebie. Człowiek pragnie kogoś, kogo nie może całkowicie posiadać – drugi pozostaje drugim. Dobra miłość erotyczna uczy zatem granicy narcyzmu: moje pragnienie nie produkuje osoby, ku której się zwraca. Boteach dostrzega w tym antropologiczną kontrę wobec pornograficznej zastępowalności. Książka przedstawia pornografię jako model intensywności pozbawionej przywiązania, w którym osoba może zostać zastąpiona kolejnym obrazem, ciałem czy bodźcem. Shir HaShirim mówi językiem przeciwnym: ukochany nie jest "kimś", lecz tym jedynym ukochanym. Pożądanie ma adres, pamięć i imię. Można więc stwierdzić, że pornografia multiplikuje obiekty, a Pieśń nad Pieśniami intensyfikuje osobę. Jedna logika szuka następnego; druga odkrywa coraz więcej w tym samym człowieku. To przeciwstawienie jest istotne, lecz wymaga naukowej ostrożności. Nie wolno z niego wyprowadzać prostego twierdzenia, że każda konsumpcja pornografii prowadzi do rozpadu relacji lub że każdy człowiek żyjący według tradycyjnej normy małżeńskiej osiąga wysoką jakość intymności.

Uświęcenie pożądania jako droga do wolności i naprawy

Boteach przedstawia przede wszystkim model normatywny i antropologiczny, który w dalszej części skonfrontujemy z badaniami empirycznymi. Na obecnym etapie kluczowa jest jednak struktura argumentu: seksualność pozbawiona osoby staje się jedynie bodźcem, podczas gdy seksualność

przymierza wymaga nieustannego powrotu od bodźca do podmiotowości. Rambam wprowadza do tej konstrukcji element charakterystyczny dla całej jego etyki: miarę. Według niego doskonałość nie polega na bezwarunkowym poddaniu się impulsowi, ale również nie na automatycznym okaleczaniu naturalnych potrzeb. Życie cielesne jest tu częścią szerszej dyscypliny charakteru, a w prawie małżeńskim obowiązek współżycia zostaje konkretnie powiązany ze statusem i sytuacją małżonków.

Książka ukazuje tę postawę jako przeciwieństwo dwóch ekstremów: represyjnego "zamknięcia pożądania w klatce" oraz kompulsywnego karmienia go wszystkim, co pojawi się w zasięgu wzroku. To moment, w którym warto wyjść poza uproszczoną opozycję "religia kontra seksualność". Rambam pyta raczej o właściwą władzę człowieka nad własnym pragnieniem. Wolność nie polega na braku ograniczeń, lecz na umiejętności rozpoznania, która z potrzeb powinna w danej chwili rządzić. Jeśli każda zachcianka natychmiast staje się rozkazem, nie mamy do czynienia z emancypacją podmiotu, lecz z kolejną formą zależności. Stąd wynika maksyma naszej rekonstrukcji: niewolnikiem pragnienia może być zarówno człowiek, który panicznie przed nim ucieka, jak i ten, który wykonuje każde jego polecenie. Pierwszy organizuje życie wokół lęku przed pożądaniem, drugi – wokół jego natychmiastowego zaspokojenia. W obu przypadkach to pragnienie sprawuje władzę.

"Uświęcenie" oznacza zatem zmianę stosunku do energii, a nie jej unicestwienie. Boteach posługuje się obrazem rzeki: woda zablokowana może zamienić się w bagno, ale skierowana w koryto staje się siłą. Metafora ta trafnie oddaje rabiniczną antropologię pożądania. Problemem nie jest sam fakt, że rzeka płynie; problem zaczyna się wtedy, gdy udajemy, że wody nie ma, lub uznajemy, że powinna zalewać wszystko, dokądkolwiek zechce popłynąć.

W tym miejscu doktryna Boteacha spotyka się z ideą teshuvah. W popularnych przekładach słowo to redukuje się często do "pokuty", lecz hebrajski rdzeń sugeruje przede wszystkim powrót. Człowiek może odejść i powrócić, rozproszyć się i ponownie zintegrować. Boteach przywołuje naukę Nachmana z Bresławia: jeżeli człowiek wierzy, że może zepsuć, powinien uwierzyć również w możliwość naprawy. W kontekście erotyki myśl ta jest szczególnie istotna, gdyż przeciwstawia się zarówno kulturze bezkarności, jak i kulturze definitywnego napiętnowania. Pierwsza twierdzi: nic się nie stało. Druga: stało się coś, po czym już zawsze będziesz tym samym człowiekiem. Teshuvah odpowiada: stało się – dlatego musisz się zmienić. To zasadnicza różnica. Judaistyczna idea naprawy nie wymaga zaprzeczania odpowiedzialności; przeciwnie, powrót jest możliwy właśnie dzięki uznaniu realności własnych czynów. Teshuvah odrzuca zatem zarówno nihilizm, jak i fatalizm. Czyn ma znaczenie, lecz człowiek nie zostaje raz na zawsze utożsamiony ze swoim najgorszym błędem.

Boteach buduje tu pomost między osobistą naprawą intymności a politycznym problemem resentymentu. Kto jest przekonany, że własnego życia nie da się już uporządkować, odczuwa silną pokusę, by zamiast naprawiać siebie, oskarżyć świat. Projekcja jest tańsza od teshuvah. Kozioł ofiarny nie wymaga rachunku sumienia. Można to zamknąć w sentencji: najłatwiej naprawia się świat, kiedy za wszelką cenę nie chce się naprawić siebie.

W tym punkcie Boteach przywołuje Reicha, Adorna i Arendt, jednak rabiniczna odpowiedź różni się od diagnozy psychologicznej. Psychologia opisuje mechanizmy atomizacji, projekcji czy autorytaryzmu; tradycja religijna proponuje praktyki formujące człowieka. Nie pyta wyłącznie: dlaczego jesteś samotny?, lecz także: jakie zobowiązania budują więź? Nie pyta tylko: dlaczego czujesz wstyd?, ale również: jak przekształcić pragnienie, aby nie trzeba było ani go demonizować, ani czynić z niego bożka?

Małżeństwo jako święta więź i afirmacja życia

Małżeństwa w tej tradycji nie można zatem rozumieć wyłącznie jako legalizacji seksu. Talmud w Yevamot wiąże związek z kategoriami radości, błogosławieństwa i dobra, sugerując, że życie bez małżonki pozbawia mężczyznę tych wymiarów egzystencji. Choć język ten wyrasta z patriarchalnej kultury starożytnej i nie można go bezkrytycznie przenosić do współczesności, kluczowa pozostaje sama struktura myśli: związek małżeński nie jest opisany jedynie jako mechanizm reprodukcyjny. Jest przede wszystkim źródłem simcha – radości, co ma fundamentalne znaczenie dla polemiki Boteacha z purytanizmem.

Gdyby małżeńska seksualność służyła wyłącznie prokreacji, rozkosz pozostałaby podejrzanym dodatkiem. Tymczasem onah posiada własną logikę relacyjną. Przymierze nie potrzebuje usprawiedliwienia w postaci dziecka, które może z niego wyniknąć; spotkanie małżonków ma wartość samoistną, gdyż tworzy i odnawia więź. Boteach podkreśla zatem prymat zjednoczenia jako autonomicznego wymiaru świętości, a nie tylko techniki prokreacyjnej. Nie oznacza to jednak marginalizacji płodności. Wręcz przeciwnie – biblijne „bądźcie płodni i rozmnażajcie się” z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju stało się w tradycji rabinicznej podstawą pozytywnego obowiązku prokreacji. Istotna jest tu jednak kolejność antropologiczna: dziecko nie jest produktem przemysłowym małżeństwa. Pojawia się ono w świecie więzi, która poprzedza jego narodziny. To właśnie to założenie pozwala Boteachowi na najbardziej kontrowersyjny ruch w całej jego konstrukcji i odwagę, by nazwać płodność bronią cywilizacji.

W najsilniejszej interpretacji tego argumentu nie chodzi o biologiczny wyścig populacyjny ani redukcję kobiety do funkcji reprodukcyjnej. Pytanie jest aksjologiczne: czy społeczeństwo wciąż

wierzy, że przyszłość jest warta sprowadzania na świat kolejnego człowieka? W tym kontekście żydowska płodność po Zagładzie jest interpretowana jako afirmacja ciągłości i symboliczne zwycięstwo życia nad projektem eksterminacji.

Należy jednak postawić znak ostrzegawczy przed łatwą sakralizacją demografii. Dziecko nie może stać się środkiem do ideologicznego zwycięstwa, zasobem narodu czy jednostką statystyczną w wojnie kultur. Aby Boteachowska „broń cywilizacji" zachowała sens moralny, musi oznaczać przeciwieństwo militarnego uprzedmiotowienia: dziecko jest zwycięstwem życia właśnie wtedy, gdy nie jest narzędziem.

Mistyka cielesności jako antidotum na dehumanizację

Judaizm nadaje temu rozumowaniu dodatkowy, mistyczny wymiar. Książka przywołuje kabalistyczne pojęcie yichud – zjednoczenia – oraz symbolikę Tiferet i Szechiny, w której harmonijne połączenie pierwiastka męskiego i żeńskiego staje się obrazem naprawy szerszego porządku stworzenia. W tej tradycji noc szabatu może zyskać szczególny sens, a cielesna bliskość małżonków zostaje interpretowana jako uczestnictwo w tikkun, naprawie i ponownym jednoczeniu tego, co rozdzielone. Nie jest to jednolita doktryna całego judaizmu ani opis mechanizmów biologicznych, lecz mistyczny język określonych nurtów kabały i późniejszej duchowości. Znaczenie tego ujęcia jest jednak fundamentalne. Mistyka mogła przecież wybrać drogę całkowitego odcieleśnienia; tymczasem tutaj człowiek może służyć Bogu be-gashmiyut - poprzez materialność. Cielesność nie jest przeszkodą oddzielającą człowieka od transcendencji, lecz może stać się jej narzędziem. Odwraca to logikę „skażenia", którą śledziliśmy wcześniej. Antysemicka ikonografia głosiła: ciało Żyda jest miejscem brudu. Mistyczna antropologia odpowiada: materia może pomieścić boską iskrę.

Purytanizm twierdzi: aby wznieść się ku świętości, musisz uciec od pożądania. Kabała odpowiada: czasem drogą ku świętości jest właściwe przeżycie tego, co cielesne. W tym miejscu staje się jasne, dlaczego Boteach używa słowa „rewolucja". Nie chodzi o rewolucję rozwiązłości. Chodzi o rewolucję integracji. Ciało i dusza, odpowiedzialność i rozkosz, prawo i pragnienie, małżeństwo i eros, płodność i radość przestają być ustawiane automatycznie po przeciwnych stronach barykady. Najkrótsza formuła tej antropologii brzmiałaby: nie wszystko, czego pragniesz, jest święte; ale fakt, że pragniesz, nie czyni cię nieświętym. Dopiero teraz możemy właściwie przygotować grunt pod centralne starcie Boteacha ze współczesnością.

Skoro rabiniczna odpowiedź nie polega ani na represji, ani na nieograniczonej konsumpcji, należy zbadać dwa systemy, które autor przedstawia jako lustrzane przeciwieństwa. Choć pozornie walczą

ze sobą, w rzeczywistości podobnie niszczą zdolność do intymności. Purytanizm każe człowiekowi wstydzić się pożądania; pornografia każe mu zapomnieć, że po drugiej stronie pożądania znajduje się osoba. Jeden model odbiera erosowi radość, drugi – znaczenie. A jeśli Boteach ma rację choć częściowo, to właśnie pomiędzy nimi rośnie współczesna samotność, z której resentyment potrafi zrobić politykę. Pornografia i purytanizm: dwa fałszywe wyjścia z samotności. Jednym z najbardziej prowokacyjnych posunięć Shmuleya Boteacha jest odmowa ustawienia pornografii i purytanizmu po przeciwnych stronach wojny kulturowej. W potocznej geografii moralnej wydają się naturalnymi wrogami. Pornografia deklaruje wyzwolenie pożądania, purytanizm chce je ograniczać; pierwsza eksponuje ciało, drugi każe je zasłaniać; pierwsza handluje przekroczeniem, drugi ustanawia granice.

Uświęcenie pragnienia jako alternatywa dla pornografii i purytanizmu

Boteach proponuje jednak inną mapę. Oba systemy mogą być, jego zdaniem, sposobami na uniknięcie intymności: jeden ucieka od osoby w stronę obrazu, drugi od pożądania w stronę zakazu. W pierwszym przypadku ciało staje się towarem, w drugim – podejrzanym siedliskiem winy. Boteach ujmuje tę symetrię niezwykle ostro: pornografia odbiera seksualności znaczenie, purytanizm odbiera jej radość, zaś judaizm ma proponować trzecią drogę – uświęcenie pragnienia w ramach odpowiedzialnej więzi.

Warto od razu oczyścić tę tezę z dwóch uproszczeń. Po pierwsze, nie każde moralne ograniczenie seksualności jest purytanizmem. Człowiek zdolny do powiedzenia „nie” własnemu pragnieniu nie musi być represjonowany; niekiedy to właśnie zdolność odmowy świadczy o jego wolności. Po drugie, samo korzystanie z pornografii nie stanowi diagnozy psychiatrycznej ani dowodu rozpadu osobowości. Współczesna nauka rozróżnia używanie częste i problematyczne od utraty kontroli oraz cierpienia wynikającego przede wszystkim z konfliktu między zachowaniem a własnymi przekonaniami moralnymi. WHO w klasyfikacji ICD-11 posługuje się kategorią kompulsywnego zaburzenia zachowań seksualnych, a nie prostym pojęciem „uzależnienia od pornografii”; sama wysoka częstotliwość tych zachowań nie wystarcza do rozpoznania zaburzenia. To rozróżnienie jest dla naszego wywodu czymś więcej niż medycznym przypisem – chroni przed błędem, który Boteach sam zarzuca purytanizmowi: przed uznaniem intensywnego pożądania za chorobę tylko dlatego, że jest ono intensywne.

Badanie obejmujące 66 994 osoby z 42 państw wykazało istnienie różnych profili korzystania z pornografii. Obok grup wykazujących rzeczywiste cechy dysregulacji, występowali ludzie

korzystający z niej stosunkowo często bez istotnych problemów funkcjonalnych oraz osoby doświadczające silnego dyskomfortu głównie dlatego, że ich zachowanie pozostawało w konflikcie z wyznawanymi normami moralnymi. Autorzy podkreślają zatem konieczność odróżniania częstotliwości i utraty kontroli od moralnej dezaprobaty. W języku rabinicznym można by rzec: nie każda walka z pragnieniem jest walką z grzechem, gdyż czasem człowiek walczy z samym faktem, że jest istotą pragnącą.

W tym właśnie miejscu rodzi się purytanizm w znaczeniu używanym przez Boteacha. Nie jako zwykła dyscyplina moralna, lecz jako antropologia podejrzliwości wobec ciała. Człowiek zostaje nauczony, że samo pojawienie się określonego impulsu kompromituje jego godność. Przestaje oceniać czyn; zaczyna oskarżać swoje istnienie. Tu przebiega granica między winą a wstydem. Wina mówi: „zrobiłem coś niewłaściwego". Wstyd totalizujący mówi: „jestem niewłaściwy".

Pierwsze zdanie może otwierać drogę ku naprawie; drugie może zamknąć człowieka w przekonaniu, że jest ona niemożliwa, ponieważ problemem nie jest zachowanie, lecz on sam. Właśnie dlatego teshuvah, omawiana poprzednio jako powrót, jest tak istotna: odpowiedzialność nie potrzebuje antropologicznego poniżenia. Człowiek może uznać granicę bez uznawania siebie za odpad moralny. Badania nad tzw. moralną niezgodnością (moral incongruence) pokazują, że konflikt między korzystaniem z pornografii a zdecydowanym sprzeciwem moralnym wobec niej może znacząco wzmacniać subiektywne poczucie problemu, cierpienie psychiczne oraz postrzeganie własnych zachowań jako uzależnienia. Nie oznacza to jednak, że rzeczywista dysregulacja nie istnieje.

Purytanizm i pornografia jako ucieczka od konkretnej osoby

Oznacza to jednak, że dwie osoby wykonujące podobne zachowania mogą doświadczać ich psychologicznie zupełnie inaczej, zależnie od systemu wartości, w którym je interpretują. Wielonarodowe badania potwierdzają potrzebę rozdzielenia obu mechanizmów, co prowadzi do paradoksu niemal stworzonego dla argumentacji Boteacha.

Moralność może chronić człowieka przed pewnymi zachowaniami, lecz źle skonstruowana potrafi zwiększyć cierpienie związane z samym faktem posiadania seksualności. Etyka potrzebuje zatem nie tylko granic, ale i właściwej antropologii. Jeśli człowiek słyszy wyłącznie, że musi kontrolować ciało, lecz nigdy nie dowiaduje się, w imię czego ma to robić, dyscyplina może zamienić się w

tresurę. Judaistyczne „uświęcenie” ma być odpowiedzią: nie chodzi o to, aby rzeka wyschła, lecz by płynęła ku dobru.

Właśnie w tym punkcie Boteach najmocniej atakuje purytanizm. Represja jest tu przedstawiona jako mechanizm, w którym wyparty impuls nie znika, lecz zostaje przeniesiony na zewnątrz i zaczyna być śledzony u innych. Osobowość autorytarna staje się wówczas szczególnie zainteresowana tym, kto jest „czysty”, kto „zdeprawowany”, kto żyje prawidłowo, a kto przekracza normę. Nie jest to jednak wynalazek samego Boteacha.

Badania nad autorytaryzmem od dawna wskazują na jego związki z rygorystycznymi normami płciowymi i seksualnymi, konserwatywnymi oczekiwaniami wobec ról kobiecych i męskich oraz zwiększoną potrzebą kontroli zachowań innych. Nie wynika z tego oczywiście, że konserwatywna etyka seksualna prowadzi do autorytaryzmu, ani że seksualna swoboda chroni przed tyranią – taki wniosek byłby ideologiczną karykaturą. Chodzi o subtelniejszy mechanizm: kiedy normy przestają służyć porządkowaniu własnego życia, a zaczynają służyć obsesyjnemu klasyfikowaniu cudzej nieczystości, moralność zaczyna pełnić funkcję policyjną. Człowiek moralny pyta najpierw, co powinien zrobić; fanatyk moralny fascynuje się tym, czego robić nie powinni inni. Boteach pozostaje tu bliski intuicji Theodora Adorna, którego materiały przywołuje za pomocą Skali F.

Jednym z badanych wymiarów osobowości autorytarnej było przesadne zainteresowanie seksualnością innych. Nie trzeba bezkrytycznie przyjmować całej metodologii projektu Adorna – współczesna psychologia autorytaryzmu jest znacznie bardziej wieloczynnikowa – aby dostrzec ważną obserwację: cudza seksualność może stać się ekranem, na którym jednostka rozgrywa własną potrzebę ładu, dominacji i moralnej pewności. Purytanizm w naszej rekonstrukcji nie jest więc deficytem seksu, lecz nadmiarem zainteresowania seksualnością jako zagrożeniem. Można być seksualnym abstynentem i nie być purytaninem; można prowadzić intensywne życie erotyczne, a jednocześnie posiadać purytańską potrzebę potępiania innych. Kryterium nie brzmi: „ile seksu?”, lecz: „jaki stosunek do ciała, pragnienia i cudzej autonomii?”.

Pornografia znajduje się pozornie na drugim krańcu tej osi, jednak Boteach dostrzega w niej podobną ucieczkę od osoby. Przedstawia ją jako system „zastępowalności”, oferujący pobudzenie bez wzajemności i pozwalający konsumentowi dowolnie zmieniać obiekt, gdy obecny przestaje dostarczać wystarczającej intensywności. Z perspektywy antropologicznej problemem nie jest nagość, lecz redukcja osoby do funkcji bodźca.

Należy jednak zachować naukowy rygor. Współczesne badania nie uzasadniają tezy, że „pornografia zawsze niszczy związek”. Wyniki są zróżnicowane zależnie od płci, częstotliwości, motywacji, kontekstu relacyjnego czy zgodności między partnerami. Metaanaliza badań nad używaniem

pornografii i satysfakcją seksualną wykazała statystyczny związek negatywny, jednak heterogeniczność wyników nie pozwala sprowadzić zjawiska do prostego modelu przyczynowego. Badania nad parami wskazują dodatkowo, że kluczowe są motywacje użytkownika i dynamika związku – ten sam bodziec może zatem pełnić różne funkcje psychologiczne. Ta niejednoznaczność wzmacnia najciekawszą część argumentacji Boteacha, jeśli oczyścimy ją z absolutyzmu. Być może istotnym pytaniem nie jest to, czy pornografia jest zawsze szkodliwa, lecz do czego człowiek jej używa?

Czy służy ona ciekawości, wspólnemu doświadczeniu partnerów, ucieczce od napięcia, regulacji samotności, kompulsji, unikaniu kontaktu, zastępowaniu relacji, czy realizacji fantazji niemożliwej do ujawnienia w związku? Zachowanie, które wygląda identycznie w statystykach, może mieć radykalnie odmienną funkcję w życiu konkretnego człowieka.

Boteach szczególnie interesuje się funkcją ucieczkową. W tej perspektywie pornografia przypomina środek pozwalający uzyskać seksualną intensywność bez ryzyka odrzucenia. Obraz nie ma potrzeb. Nie pyta, czy jesteś wystarczająco uważny. Nie pamięta wczorajszej kłótni i nie wymaga przeprosin. Nie starzeje się wspólnie z tobą. Nie wymaga, abyś po raz setny odkrywał tę samą osobę, gdy nowość fizyczna dawno ustąpiła miejsca trudniejszej tajemnicy biografii. Ekran jest cierpliwy, ponieważ niczego od ciebie nie chce. Człowiek jest trudny właśnie dlatego, że chce.

Tutaj dochodzimy do pojęcia zastępowalności, które można rozumieć szerzej niż sam spór o pornografię. Nowoczesna kultura konsumpcyjna uczy oceniania świata przez mechanizm wyboru: następna oferta, produkt, doświadczenie, kliknięcie. Logika rynku jest znakomita tam, gdzie przedmiot rzeczywiście powinien być zastępowalny – jeśli jedna lodówka jest gorsza, można kupić inną.

Przymierze jako tarcza przed utowarowieniem i totalitaryzmem

Problem zaczyna się wtedy, gdy gramatyka rynku kolonizuje sferę, w której zastępowalność niszczy znaczenie. Partner nie jest aktualizacją oprogramowania, dziecko nie inwestycją o niskiej stopie zwrotu, a przyjaciel usługą. Małżeństwo zaś nie jest subskrypcją utrzymywaną jedynie tak długo, jak długo dostarcza oczekiwanych funkcji.

W tym punkcie Boteachowska krytyka pornografii staje się krytyką cywilizacji. Nie chodzi już o sam materiał erotyczny, lecz o pytanie, czy człowiek nauczył się patrzeć na drugiego jak na byt istniejący dla niego, czy jak na osobę posiadającą znaczenie niezależnie od użyteczności. W antropologii

przymierza odpowiedź jest jednoznaczna. Wyłączność nie oznacza, że partner staje się najbardziej atrakcyjną spośród wszystkich możliwych osób na świecie. Oznacza coś trudniejszego: przestaje uczestniczyć w konkursie. Przymierze zmienia kategorię; człowiek nie wygrywa każdego dnia ze wszystkimi potencjalnymi konkurentami.

Jest wybrany, a wybór tworzy zobowiązanie. Właśnie dlatego Boteach interpretuje wyłączność nie jako zabicie intensywności, lecz jako jej koncentrację. Książka wielokrotnie podkreśla tę zasadę: rozproszone pożądanie koroduje, skoncentrowane może budować siłę relacji. Jest to podejście przeciwstawne logice nieskończonego katalogu. Rynek intensyfikuje pragnienie poprzez zwiększanie wyboru; przymierze natomiast intensyfikuje znaczenie przez dobrowolne ograniczenie tego wyboru. Czasami rezygnacja z tysiąca możliwości jest ceną odkrycia głębi jednej.

Z tego punktu widzenia pornografia i purytanizm okazują się nie tyle dwiema teoriami seksu, co dwiema teoriami dystansu. Purytanin chroni się przed własnym ciałem za pomocą wstydu i kontroli. Konsument pornografii może chronić się przed cudzą podmiotowością poprzez ekran i zastępowalność. Jeden nie chce wejść w pełni w siebie, drugi nie musi wejść w pełni w drugiego. Oba modele mogą produkować sytuację, którą Boteach określa jako fragmentację: pożądanie istnieje osobno, moralność osobno, emocje gdzie indziej, a odpowiedzialność pojawia się dopiero wtedy, gdy coś już się rozpadło. To sprawia, że jego "trzecia droga" jest wymagająca. Łatwiej powiedzieć człowiekowi "nie pragnij" albo "pragnij wszystkiego", niż nakazać: poznaj swoje pragnienie, przyjmij jego siłę, postaw mu granice i zrób z niego zobowiązanie wobec konkretnej osoby. Pierwsza recepta jest represyjna, druga infantylna. Trzecia wymaga charakteru.

Warto tu przywołać Wilhelma Reicha, choć bez czynienia z jego kontrowersyjnej teorii obowiązującej psychologii. Boteach czerpie od niego intuicję, że polityczny autorytaryzm może znajdować podatny grunt w człowieku wyuczonym lęku przed własnym ciałem. Książka formułuje to mocno: faszyzm ma wyrastać "z dołu", z psychiki represjonowanej, a autonomia seksualna kobiet ma stanowić zagrożenie dla ideologii autorytarnej. Współczesna psychologia nie potwierdza tak prostego mechanizmu przyczynowego; dzisiejsze modele autorytaryzmu wskazują na szerszy zestaw czynników: percepcję zagrożenia, potrzeby porządku i bezpieczeństwa, socjalizację, orientację na dominację, normy grupowe oraz kontekst polityczny. Niemniej intuicja Reicha nie znika całkowicie.

Kontrola seksualności wielokrotnie stawała się politycznym narzędziem kontroli społecznej, zwłaszcza w kwestii autonomii kobiet, granic małżeństwa, reprodukcji czy dopuszczalnych modeli rodziny. Nie jest więc prawdą, że "represja seksualna tworzy faszyzm". Można jednak stwierdzić, że system autorytarny chętnie interesuje się ciałem, ponieważ jest ono miejscem, w którym powstają

lojalności i przyszłe pokolenia poza bezpośrednią kontrolą państwa. Stąd Boteach może przejść od erotyki do polityki bez całkowitego popadania w metaforę.

Rodzina jest prywatną strukturą lojalności. Ma własną pamięć, rytuały, dziedziczenie, język i system zobowiązań. Państwo totalne ma wobec takich autonomicznych przestrzeni naturalną podejrzliwość – nie dlatego, że każda rodzina jest demokratyczna (wiele z nich może przecież odtwarzać autorytaryzm), lecz dlatego, że każda głęboka więź tworzy możliwość powiedzenia władzy: nie należysz do mnie całkowicie, ponieważ jestem odpowiedzialny także za kogoś innego.

Intymność jako bariera dla ideologii nienawiści

Tutaj do gry wchodzi Hannah Arendt. W Boteachowskiej rekonstrukcji samotność jest jednym z kluczowych warunków podatności na totalitaryzm. Książka przedstawia człowieka zatomizowanego jako jednostkę, która po utracie „wspólnego świata" zaczyna poszukiwać sensu w ideologii, spiskach i zbiorowej wściekłości. W tym punkcie seksualność okazuje się jedynie fragmentem szerszego problemu. Boteach pisze w istocie o zerwanej więzi. Pornografia staje się istotna nie ze względu na sam seks, lecz dlatego, że obrazuje relację pozbawioną wzajemności. Purytanizm z kolei nie jest ważny przez samo ograniczanie popędów, lecz jako wyraz moralności bez pojednania z własnym człowieczeństwem. Antysemityzm staje się kulminacją tego procesu nie dlatego, że każdy samotny człowiek stanie się antysemitą – byłaby to niedorzeczność – lecz ponieważ ideologia nienawiści oferuje pozory tego, czego jednostka nie zbudowała w relacjach: wspólnotę, znaczenie, tożsamość i wroga, wobec którego przestaje czuć własną niewystarczalność.

Wtedy tłum staje się imitacją intymności. Ludzie stoją blisko siebie, lecz pozostają obcy. Krzyczą te same hasła, ale nie ponoszą za siebie odpowiedzialności. Łączy ich nie wzajemność, a wspólny obiekt niechęci. Książka ujmuje tę intuicję w brutalnie celnej parafrazie: "tłum to gromada samotnych ludzi udających, że wściekłość jest wspólnotą". Na tym właśnie polega polityczne znaczenie naprawy intymności. Oczywiście nie da się zwalczyć antysemityzmu za pomocą poradnictwa małżeńskiego – historia i nauka byłyby bezlitosne dla tak infantylnej tezy. Niezbędna jest edukacja, prawo, instytucje demokratyczne, pamięć historyczna, odpowiedzialność elit, walka z dezinformacją i ochrona grup zagrożonych. Boteach wnosi jednak do tego zestawu pytanie mniej wygodne: jakiego człowieka próbują zagospodarować ideologie nienawiści? Jeśli jest to człowiek samotny, zawstydzony i upokorzony, przekonany, że inni ukradli mu znaczenie, odpowiedź wyłącznie informacyjna może okazać się niewystarczająca. Faktografia odpowiada na fałszywy sąd, ale nie zawsze zaspokaja potrzebę emocjonalną, która ten sąd generuje. Można tysiąc razy wykazać

fałsz teorii spiskowej, lecz jeśli daje ona odbiorcy poczucie przynależności, będzie on bronił czegoś więcej niż tylko poglądu.

Będzie bronił domu, który sobie z niego zbudował. Dlatego w modelu Boteacha naprawa relacji ma znaczenie prepolityczne. Człowiek kochany nie staje się automatycznie dobry, tak jak człowiek samotny nie staje się automatycznie zły. Jednak realne więzi stawiają bariery totalnej abstrakcji i wymagają konkretności. Dziecko ma gorączkę o trzeciej nad ranem niezależnie od twoich teorii geopolitycznych. Partner potrzebuje rozmowy bez względu na liczbę obserwujących w mediach społecznościowych. Rodzic starzeje się pomimo ideologicznych zwycięstw. Życie zmusza do powrotu z wielkich fantazji do małych obowiązków. Można więc dopisać kolejną maksymę do rabinicznej szkatułki tej opowieści: "ideologia obiecuje ci uratować świat bez konieczności umycia jednego talerza; przymierze zaczyna od talerza".

Pornografia i purytanizm są dla Boteacha niebezpieczne przede wszystkim jako symbole dwóch form niedojrzałości. Pierwsza mówi: „mogę mieć pobudzenie bez zobowiązania”. Druga: „mogę mieć moralność bez pogodzenia się z własnym ciałem”. Uświęcone pożądanie odpowiada obu: „nie”. Nie ma pełnej intymności bez odpowiedzialności i nie ma dojrzałej odpowiedzialności bez uznania cielesności człowieka. Współczesne badania są w tym zakresie bardziej ostrożne niż rabin, co czyni je pożytecznymi. Wskazują, że problematyczne korzystanie z pornografii jest zjawiskiem realnym, lecz niejednorodnym; że sama częstotliwość nie wystarcza do diagnozy, a moralna niezgodność może potęgować cierpienie. Relacyjne skutki zależą od kontekstu i motywacji, a dysregulacja wymagająca pomocy nie powinna być ani romantyzowana jako „wyzwolenie”, ani mylona z normalnym pożądaniem tylko dlatego, że kultura nakazuje się go wstydzić.

Boteachowska „trzecia droga” wychodzi z tego testu mniej absolutna, ale bardziej interesująca. Nie możemy naukowo dowieść, że pornografia jest zawsze niewolą, purytanizm zawsze rodzi agresję, a udane małżeństwo immunizuje przeciw ekstremizmowi. Możemy natomiast postawić poważniejsze hipotezy: człowiek potrzebuje integracji pragnień z wartościami; utrata kontroli nad zachowaniem różni się od moralnego wstydu; bliskość wymaga podmiotowości drugiego. Kultury, które potrafią erotykę jedynie demonizować lub komercjalizować, pozostawiają coraz mniej miejsca na jej trzeci wymiar – odpowiedzialną wzajemność. Być może właśnie to jest najważniejszym wkładem rabinicznej prowokacji. Nie pyta ona, czy cywilizacja ma być bardziej lub mniej seksualna, lecz czy potrafi być bardziej intymna. Człowiek może żyć w społeczeństwie przesyconym obrazami nagiego ciała i nigdy nie doświadczyć nagości rozumianej jako bezbronność wobec drugiej osoby. Może również żyć w świecie pełnym zakazów i nigdy nie nauczyć się odpowiedzialności za cudzą przyjemność, granicę i godność. Pierwsza kultura pokazuje wszystko, lecz niczego nie odsłania. Druga wszystko zasłania, ale wcale nie musi niczego chronić. Przymierze ma być czymś

trudniejszym: odsłonić się przed drugim człowiekiem na tyle, aby nie trzeba było ani konsumować świata, ani się go panicznie bać. Dopiero z tego miejsca można wejść w kolejne ogniwo doktryny Boteacha.

Jeśli samotność stanowi podatny grunt dla ideologicznej nienawiści, a przymierze ma być szkołą wzajemności, wówczas małżeństwo i rodzina przestają być wyłącznie prywatnym wyborem stylu życia. Stają się instytucjami kultury życia.

Małżeństwo i płodność jako akt oporu

Czas zatem podjąć najbardziej ryzykowną tezę książki: „małżeństwo i płodność jako broń cywilizacji". Rozważenia te prowadzą od biblijnego pru u-rwu, przez żydowską odpowiedź na demograficzną katastrofę Zagłady, aż po pytanie, czy narodziny dziecka mogą być rozumiane jako akt nadziei bez zamieniania kobiety, rodziny i samego dziecka w narzędzia polityki. Małżeństwo, płodność i radość jako broń cywilizacji – ta prowokacyjna teza Shmuleya Boteacha zaczyna się tam, gdzie kończy się zwykła etyka życia prywatnego.

Małżeństwo nie jest dla niego jedynie kontraktem dwojga ludzi, płodność nie stanowi wyłącznie kategorii biologicznej, a wychowanie dzieci nie mieści się tylko w katalogu indywidualnych wyborów. Wszystkie te zjawiska zostają włączone do znacznie szerszej konstrukcji: cywilizacja trwa tak długo, jak długo ludzie wierzą, że warto wiązać własny los z losem drugiego człowieka i przekazywać przyszłość następnym pokoleniom. Dlatego źródłowa notatka mówi wręcz o małżeństwie jako „strategicznym bastionie", o płodności jako akcie oporu i o widzialnej rodzinnej radości jako sile wywrotowej wobec kultur budujących swą energię na resentymencie. Słowo „broń" wymaga jednak natychmiastowego komentarza. Nie powinno ono prowadzić ani ku pronatalistycznej mobilizacji kobiet, ani ku narodowej rachunkowości porodów. Dziecko potraktowane jako amunicja w wojnie demograficznej zostaje uprzedmiotowione dokładnie tak samo, jak człowiek zamieniony przez ideologię w zasób produkcyjny lub militarny. Jeśli metafora Boteacha ma zachować swoją aksjologiczną wartość, „bronią" nie jest liczba dzieci. Bronią jest zgoda na przyszłość. Nie reprodukcja jako obowiązek wobec zbiorowości, lecz decyzja, że życie – pomimo cierpienia, ryzyka i niepewności – pozostaje dobrem wartym przekazania dalej. Biblijne pru u-rwu – „bądźcie płodni i rozmnażajcie się" – nie musi zatem być odczytywane jedynie jako nakaz biologicznego namnażania populacji.

W tradycji żydowskiej staje się ono częścią szerszej antropologii ciągłości: człowiek otrzymuje świat, którego sam nie stworzył, i zostaje zobowiązany do pozostawienia świata, który będzie istniał po nim. Płodność biologiczna jest jedną z form tej ciągłości, lecz jej sens ujawnia się dopiero wraz z

odpowiedzialnością za wychowanie, pamięć, język, prawo i wspólnotę. Sama liczba narodzin nie tworzy cywilizacji. Ta zaczyna się wtedy, gdy narodzonego człowieka ktoś uznaje za zadanie, a nie za statystykę.

W judaizmie doświadczenie ciągłości otrzymało po Zagładzie wymiar szczególnie dramatyczny. Yad Vashem przypomina, że Holocaust niszczył nie tylko poszczególne istnień, lecz całe rodziny i wspólnoty; zamordowanie blisko sześciu milionów Żydów oznaczało zerwanie niezliczonych linii rodzinnych, więzi między pokoleniami oraz lokalnych światów życia. Wśród ofiar było około 1,5 miliona żydowskich dzieci. Dlatego narodziny po Zagładzie mogły zyskać znaczenie wykraczające poza prywatną biografię rodziców. Każde dziecko oznaczało również, że projekt całkowitego przerwania ciągłości poniósł porażkę. W tym właśnie rejestrze należy czytać tezę Boteacha, według której sprowadzenie dziecka na świat po Holokauście może zostać potraktowane jako symboliczne zwycięstwo nad Hitlerem, a żydowska płodność jako triumf L'Chaim – wyboru życia – nad projektem śmierci. Nie jest to twierdzenie demograficzne, lecz pamięciowe.

Dziecko nie „naprawia" zamordowanych i nie zastępuje nieobecnych. Żaden nowo narodzony człowiek nie może zostać arytmetycznie postawiony w miejscu ofiary. Narodziny mogą jednak oznaczać, że zabójca nie otrzymał ostatniego słowa. Można tę myśl zapisać jako współczesny midrasz: zabójca chce zakończyć opowieść; narodziny dopisują następne zdanie. Właśnie dlatego w tradycjach doświadczonych ludobójstwem problem płodności nabiera znaczeń, których nie da się zrozumieć wyłącznie za pomocą ekonomiki gospodarstwa domowego. Człowiek rodzący się po katastrofie staje się żywym dowodem na to, że wspólnota przekroczyła moment, w którym miała zniknąć. Nie powinien być obciążany obowiązkiem „zemsty" na historii, ale samo jego istnienie świadczy o fiasku planu unicestwienia. Najgłębsza odpowiedź na ideologię mówiącą „nie będzie was", brzmi nie w sloganie politycznym, lecz w zwyczajnym zdaniu wypowiadanym przy kołysce: jesteśmy.

Relacyjna radość i zakorzenienie jako zapora przed ekstremizmem

W tym miejscu pojawia się Boteachowska kategoria radości. Boteach akcentuje ją z dużą siłą: antysemita ma nie znosić żydowskiego śmiechu, płodności i erotycznej pewności siebie. Widzialna radość jawi się tu jako forma oporu, gdyż człowiek zakorzeniony w relacjach nie potrzebuje wroga, aby nadać swojemu życiu znaczenie. Oczywiście twierdzenie, że „antysemita nie może znieść szczęśliwej rodziny", jest retoryczną generalizacją; nie istnieje przecież test psychologiczny, który pozwoliłby przypisać wszystkim antysemitom identyczną zazdrość. Znacznie istotniejsza jest jednak

szersza intuicja: ideologia nienawiści wymaga narracji, w której świat jest miejscem permanentnego konfliktu, poniżenia i walki o dominację. Życie przeżywane jako wdzięczność i więź osłabia atrakcyjność takiego przekazu. Radość nie jest tu tożsama z przyjemnością – ta ostatnia bywa chwilowa i czysto indywidualna. Radość w tradycji przymierza ma strukturę relacyjną; wyrasta z obecności drugiego człowieka, wzrostu dziecka, wspólnego stołu, powrotu bliskich, szabatu, święta, pamięci i ciągłości.

Dlatego staje się ona niebezpieczna dla systemów dążących do monopolu na sens. Człowiek posiadający źródła znaczenia poza ideologią jest trudniejszy do całkowitego przejęcia. Tak rozumiana rodzina nie jest jednak automatyczną fabryką demokracji. Byłoby intelektualnie nieuczciwe idealizować ją jako naturalną barierę przeciw ekstremizmowi. Badania nad radykalizacją kreślą bardziej złożony obraz: choć pozytywne rodzicielstwo i zasoby rodzinne mogą stanowić czynniki ochronne, rodzina może również przekazywać radykalne ideologie, zamykać jednostkę we wrogim środowisku lub sama tworzyć sieć wzmacniającą ekstremizm. Systematyczny przegląd literatury odrzuca zatem prostą zależność „silna rodzina = brak ekstremizmu". Jest to ważna korekta wobec źródłowej metafory Marriage Collapse → Hatred Pipeline, według której rozpad więzi małżeńskiej wytwarza próżnię łatwo kolonizowaną przez nienawiść. Empirycznie nie można mówić o takim „rurociągu" jako o prawdzie psychologicznej.

Rozwód nie produkuje automatycznie ekstremisty, bezdzietność nie czyni z człowieka nihilisty, a samotność nie sprawia, że ktoś staje się antysemitą. Istnieją osoby żyjące w samotności, które tworzą głębokie wspólnoty moralne, oraz rodziny przekazujące nienawiść z pokolenia na pokolenie. Badania nad radykalizacją podkreślają znaczenie sieci społecznych, rówieśników i mechanizmów wzajemnego wzmacniania przekonań, a nie jednego czynnika rodzinnego. Argument Boteacha można jednak uratować, jeśli zamiast fetyszyzować instytucjonalną formę małżeństwa, skoncentrujemy się na kategorii zakorzenienia. Człowiek potrzebuje relacji, w których jest znany nie jako awatar, wyborca, konsument czy element demografii, lecz jako niepowtarzalna osoba posiadająca zobowiązania wobec konkretnych ludzi.

To właśnie takie więzi mogą konkurować z ekstremistyczną obietnicą totalnej wspólnoty. Radykalizacja jest bowiem procesem społecznym; sieci kontaktów i środowiska rówieśnicze mają kluczowe znaczenie dla utrwalania radykalnych przekonań. Człowiek rzadko radykalizuje się jako całkowicie odizolowany intelektualista prowadzący samodzielne seminarium z własną głową. Ekstremizm oferuje więź i właśnie dlatego bywa skuteczny.

Daje on nie tylko teorię rzeczywistości, ale braterstwo, język, rytuał, hierarchię, wroga i poczucie uczestniczenia w historii. Stąd Boteachowska intuicja nabiera głębi: przeciw ekstremistycznej pseudowspólnocie nie wystarczy pustka – potrzebna jest wspólnota lepsza. W tym sensie

małżeństwo nabiera wymiaru politycznego, nie stając się jednak polityką. Nie chodzi o to, by państwo promowało jeden model życia osobistego, lecz o to, że demokratyczne społeczeństwo potrzebuje instytucji pośrednich – przestrzeni lojalności sytuujących się między samotną jednostką a aparatem państwa lub masą ideologiczną. Rodzina jest jedną z nich, obok przyjaźni, sąsiedztwa, wspólnot religijnych czy lokalnych organizacji.

Państwo totalne dąży do skrócenia tego dystansu: jednostka ma należeć bezpośrednio do niego. Wolne społeczeństwo przeciwnie – rozwija gęstą sieć relacji, których państwo nie stworzyło i których nie powinno kontrolować. Dlatego zdanie, że „stabilne, uratowane małżeństwo to uratowanie cząstki cywilizacji", warto traktować nie jako statystyczną prawidłowość, lecz jako maksymę dotyczącą kapitału relacyjnego. Każda relacja, w której dwoje ludzi uczy się trwałości, ograniczenia własnego ego, przebaczenia i troski o słabszego, tworzy małą szkołę zasad niezbędnych również poza domem. Nie należy jednak romantyzować małżeństwa za wszelką cenę. Związek przemocowy lub pozbawiony wzajemności nie staje się dobry tylko dlatego, że trwa. Sama trwałość nie jest wartością absolutną. Tyrania domowa nie jest szczepionką przeciw tyranii politycznej.

Jeśli Boteach chce bronić małżeństwa jako przymierza, musi bronić jego treści – odpowiedzialności i godności – a nie fetyszyzować formalnego trwania instytucji. Rabiniczny język zobowiązania pozwala uniknąć sentymentalizmu. Onah pokazuje przecież, że małżeństwo tworzy roszczenia drugiej osoby wobec mnie; nie jest sakralizacją męskiej dominacji, lecz nałożeniem na mężczyznę obowiązku uwzględniania potrzeb żony. Jeżeli rodzina ma być „fortecą", jej murami nie mogą być posłuszeństwo i strach, lecz obowiązki wzajemnej obecności. Dom chroniony przemocą jest więzieniem. Dom chroniony odpowiedzialnością może być schronieniem.

Płodność jako akt zaufania do przyszłości

Dopiero z tego miejsca można odpowiedzialnie podejść do jeszcze bardziej kontrowersyjnego elementu źródła: polemiki Boteacha ze współczesnym antynatalizmem. Autor notatki opisuje jego krytykę w sposób szczególnie ostry, przypisując części zachodniego dyskursu klimatycznego „nihilizm" i wyrzeczenie się przyszłości. Twierdzenia tego nie można jednak przyjąć jako ustalenia naukowego. Współczesne badania rzeczywiście wskazują, że obawy klimatyczne mogą wpływać na intencje prokreacyjne. Analizy dotyczące Finlandii, Estonii i Szwecji wykazały niższe prawdopodobieństwo deklarowania zamiaru posiadania dziecka wśród osób silnie zaniepokojonych zmianą klimatu, co szczególnie wyraźnie dotyczyło osób bezdzietnych. Inne badania również potwierdzają, że niepewność środowiskowa rzutuje na planowanie rodziny. Nie wynika z tego

jednak, że osoby rezygnujące z rodzicielstwa z powodów klimatycznych wyznają „kult śmierci". Mogą kierować się odpowiedzialnością, lękiem o przyszłość, oceną własnych zasobów, preferencjami życiowymi lub troską o dobro potencjalnego dziecka.

Boteach dokonuje tutaj oceny aksjologicznej, a nie odkrycia empirycznego. Jego pytanie pozostaje jednak warte zachowania: co dzieje się z kulturą, gdy wyobrażenie przyszłości coraz częściej budzi nie nadzieję, lecz obawę przed sprowadzeniem na świat kolejnego człowieka? To pytanie jest znacznie ciekawsze niż samo potępienie bezdzietności, gdyż dotyka zjawiska cywilizacyjnego, które można nazwać kryzysem imaginacji przyszłości. Decyzja o dziecku nie zapada bowiem wyłącznie na podstawie bieżących dochodów czy warunków mieszkaniowych, lecz w oparciu o opowieść, jaką posiadamy o jutrze. Jeśli to jutro jawi się jedynie jako katastrofa klimatyczna, wojna, degradacja ekonomiczna, technologiczne bezrobocie i permanentny kryzys, rodzicielstwo zaczyna wymagać aktu metafizycznego zaufania. Płodność jest zawsze częściowo głosowaniem nad przyszłością – nie dlatego, że osoba bezdzietna głosuje przeciw niej.

Taka osoba może przecież budować przyszłość poprzez naukę, sztukę, edukację, działalność społeczną, opiekę czy twórczość i tysiące innych form generatywności. Chodzi o coś innego: narodziny dziecka są szczególną deklaracją, że świat roku 2050, 2080 czy 2100 nie jest jeszcze światem skreślonym. Rodzic przekazuje komuś życie, choć nie posiada gwarancji jego przebiegu. Dlatego Boteachowskie L'Chaim można odczytać szerzej niż tylko jako pronatalizm. „Ku życiu" oznacza: nie pozwól, aby świadomość śmierci odebrała wartość temu, co jeszcze może się wydarzyć. W judaizmie, którego rytuały są gęsto utkane z pamięci o katastrofach, pamięć nie kończy się przecież nakazem wiecznego zamieszkania w grobie. Pamiętać śmierć po to, aby intensywniej wybrać życie – ta struktura powraca w argumentacji Boteacha niemal obsesyjnie.

Współczesny Izrael dostarcza ciekawego, choć niejednoznacznego kontekstu tej dyskusji. Według izraelskiego Central Bureau of Statistics współczynnik dzietności ogółem wśród kobiet w Izraelu wynosił w 2025 roku około 2,86 dziecka na kobietę, co jest wynikiem zbliżonym do danych z 2024 roku. Dane CBS pokazują jednocześnie duże zróżnicowanie dzietności zależnie od religijności i grup społecznych, dlatego nie wolno mówić o jednym, prostym „żydowskim modelu demograficznym". Wysoka na tle wielu państw rozwiniętych dzietność Izraela jest zjawiskiem wymagającym wieloaspektowych wyjaśnień – religijnych, kulturowych, instytucjonalnych i społecznych – a nie prostym dowodem na teorię Boteacha. Sam rabin zmierza jednak w stronę symboliczną, a nie ekonometryczną.

Intymność i rodzicielstwo jako zaprzeczenie antropologii wymienialności

Interesuje go to, co nazwać można publiczną bezwstydnością życia: Żyd po wiekach prześladowań nie ma przepraszać za to, że żyje, świętuje, posiada dzieci, kocha, odnosi sukcesy, buduje dom i czerpie radość z własnej tradycji. Boteach przeciwstawia zatem chłodnej tolerancji radość: kogoś z dystansu można przecież jedynie tolerować, natomiast radość oznacza pełne prawo do istnienia bez konieczności proszenia o pozwolenie. Jest to jeden z najmocniejszych punktów całej koncepcji.

Emancypacja nie kończy się w momencie, gdy ofierze pozwala się przestać cierpieć. Kończy się dopiero wtedy, gdy nie musi ona usprawiedliwiać swojego szczęścia. Można tę zasadę ująć w następującej formule: ciemięzca czasem pragnie nie tylko twojej śmierci; wystarczy mu, że nauczysz się przepraszać za własne życie. Dlatego Boteach przywiązuje szczególną wagę do matki. W książce macierzyństwo zostaje ukazane jako bastion "kultury życia", a szczęśliwa rodzina jako widzialne zaprzeczenie ideologii traktujących dzieci jak paliwo polityczne. Jest to retoryka mocna, choć podatna na nadużycia.

Kobieta nie może zostać sprowadzona do symbolicznej funkcji reprodukcyjnej wspólnoty. Historia nacjonalizmów dostarcza aż nadto przykładów sytuacji, w których kult macierzyństwa służył podporządkowaniu kobiecej podmiotowości interesowi państwa. Jeśli jednak oczyścimy Boteachowską figurę matki z demograficznego patosu, pozostaje intuicja doniosła: etyka rodzicielska stawia konkretne życie ponad abstrakcyjną ideę. Rodzic doświadcza dziecka nie jako "pokolenia", "narodu", "zasobu ludzkiego" czy "przyszłego podatnika", lecz jako tej jednej osoby, która płacze, choruje, pyta i potrzebuje ochrony. Dobra miłość rodzicielska jest zatem strukturalnym przeciwieństwem ideologii składającej ludzi w ofierze abstrakcyjnym celom. Totalitaryzm głosi: jednostka może umrzeć, jeśli wymaga tego historia. Rodzic odpowiada: dla tego jednego człowieka historia może poczekać. To właśnie ten konflikt skali ma kluczowe znaczenie. Ideologie nienawiści operują liczbami, masami i kategoriami. Intymność jest skandalicznie konkretna. Jeden człowiek waży dla niej więcej niż abstrakcyjny milion.

Dlatego doświadczenie rodzicielstwa może nauczyć wartości nieprzeliczalnej, choć oczywiście nie gwarantuje ono moralności. Dziecko zmusza dorosłego do odkrycia bytu, którego wartość nie wynika z produktywności, inteligencji, poglądów ani użyteczności. Niemowlę nie posiada żadnego curriculum vitae, a mimo to może być dla rodzica najważniejszym człowiekiem na świecie. Jest to lekcja polityczna bez politycznego programu: godność poprzedza zasługę. Właśnie w tym znaczeniu małżeństwo i rodzicielstwo tworzą dla Boteacha laboratorium Dobra Wspólnego. Człowiek uczy się tam, że nie każda relacja jest wymianą ekwiwalentną, że nie każdy obowiązek można przeliczyć na

cenę i że istnieją zobowiązania podejmowane wobec kogoś także wtedy, gdy chwilowo nie przynosi nam on korzyści. Dziecko nie oddaje rodzicom po każdej godzinie opieki jednostek użyteczności. Chory małżonek nie rekompensuje troski ekonomicznie. Stary rodzic nie zawsze może odwzajemnić pomoc. Właśnie dlatego wspólnota rodzinna odsłania granice czysto transakcyjnego modelu człowieka. Można więc odczytać Boteacha jako przeciwnika nie tylko pornograficznej zastępowalności, lecz szerzej – antropologii wymienialności. Jeżeli wszystko ma być przedmiotem natychmiastowej optymalizacji, trwała relacja zawsze będzie wyglądała na nieefektywną. Człowiek, którego znamy od trzydziestu lat, niesie bagaż historii, konfliktów i zobowiązań; nowa znajomość może wydawać się łatwiejsza.

Dziecko wymaga lat inwestycji bez gwarancji "zwrotu". Starzenie się rodziców jest ekonomicznie kosztowne. Z perspektywy rachunku użyteczności więź bywa absurdalna. Ale to właśnie z takich "absurdów" składa się cywilizacja. Cywilizacja, która zachowuje wyłącznie relacje opłacalne, w pewnym momencie musi zadać pytanie: co zrobić z człowiekiem, który przestał się opłacać? Rabiniczna etyka przymierza odpowiada wcześniej: jego wartość nigdy nie wynikała z opłacalności. "Broń cywilizacji" okazuje się czymś dokładnie przeciwnym do przemocy. Jest zdolnością tworzenia relacji, których nie można łatwo rozwiązać przy pierwszym spadku użyteczności. Małżeństwo, rodzicielstwo, opieka nad starszymi, pamięć o zmarłych i odpowiedzialność za pokolenia jeszcze nienarodzone tworzą temporalną strukturę wspólnoty: człowiek przestaje żyć tylko w chwili obecnej. Zyskuje przeszłość i bierze odpowiedzialność za przyszłość. Nienawiść natomiast skraca czas. Potrzebuje natychmiastowej mobilizacji, natychmiastowego wroga, natychmiastowego aktu zemsty.

Płodność jako odpowiedzialność za przyszłe pokolenia

Radość rodzinna ma inny rytm. Odmierza go czas lat, świąt i rocznic, dojrzewanie dzieci oraz siwienie rodziców. Można rzec: ekstremizm żyje od alarmu do alarmu; rodzina żyje od pokolenia do pokolenia.

Dlatego w logice Boteacha płodność nie jest jedynie produkcją ludzi, lecz odmową pozwolenia, aby katastrofa stała się ostatnią kategorią historii. Żydowskie doświadczenie po Zagładzie nadaje tym słowom szczególny ciężar, choć zasada ta ma szerszy wymiar antropologiczny.

Człowiek cywilizacji to istota, która sadzi drzewa, pod którymi prawdopodobnie sam nie usiądzie. Talmudyczna mądrość doskonale zna tę figurę odpowiedzialności międzypokoleniowej. W opowieści o Chonim człowiek spotyka starca sadzącego drzewo chleba świętojańskiego, które wyda owoce dopiero po wielu dziesięcioleciach. Na pytanie: „czy będziesz żył wystarczająco długo, aby je

zjeść?”, otrzymuje odpowiedź opartą na ciągłości pokoleń: tak jak świat został zastany z drzewami zasadzonymi przez poprzedników, tak i on sadzi dla tych, którzy przyjdą po nim. Ta rabiniczna intuicja wykracza poza biologiczne rodzicielstwo. Płodna może być także instytucja, idea, szkoła, biblioteka, fundacja, prawo, wynalazek czy dzieło kultury. Pojęcie płodności można zatem rozszerzyć bez zdrady jego pierwotnego sensu. Płodny jest człowiek, który pozostawia życie większe niż własne życie.

Tak odczytana doktryna Boteacha staje się mniej plemienna, a bardziej uniwersalna. Małżeństwo jest jednym z modeli przymierza, rodzicielstwo jedną z form generatywności, a żydowska płodność po Zagładzie – szczególnie dramatycznym przykładem zwycięstwa ciągłości nad próbą unicestwienia. Nie każdy musi wejść w każdą z tych form, by uczestniczyć w kulturze życia. Bezżenny nauczyciel może pozostawić setki duchowych potomków. Bezdzietna uczona może otworzyć następnemu pokoleniu całe pole wiedzy. Człowiek opiekujący się cudzym dzieckiem może dokonać większego dzieła rodzicielskiego niż biologiczny ojciec, który był w jego życiu nieobecny.

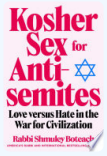
Biologia rozpoczyna pokolenie; odpowiedzialność czyni z niego cywilizację. Wtedy także Boteachowskie wezwanie L'Chaim odzyskuje swoją najpełniejszą treść. Nie jest ono rozkazem: „miej dzieci”, lecz pytaniem: co robisz, aby życie po tobie miało dokąd przyjść?

Na tym tle kolejny etap analizy musi przejść w mroczniejszy wymiar problemu. Jeżeli rodzina jest miejscem przekazywania życia, pamięci i lojalności, system totalitarny nie może pozostać wobec niej obojętny. Historia XX wieku pokazuje, że reżimy masowej przemocy rozumiały znaczenie zerwania więzi aż nazbyt dobrze. Auschwitz nie tylko mordowało ludzi.

Procedury selekcji, transportu, numerowania, rozdzielania rodziców i dzieci oraz niszczenia imienia atakowały samą strukturę osoby zakorzenionej w relacji. Warto postawić pytanie jeszcze bardziej bolesne: dlaczego totalitaryzm tak często zaczyna od odebrania człowiekowi prawa do bycia czyimś mężem, żoną, matką, ojcem, dzieckiem i imieniem, a dopiero potem zamienia go w numer? Tam Oś Intymność-Nienawiść przestanie być metaforą sypialni. Stanie się teorią dehumanizacji.

> Czy w świecie zdominowanym przez algorytmy zastępowalności i cyfrowe ekrany jesteśmy jeszcze zdolni do odwagi bycia bezbronnym wobec drugiej osoby? Być może ostatecznym zwycięstwem nad każdą formą totalitaryzmu nie jest polityczny manifest, lecz zwykły, konkretny akt troski o kogoś, kto przestał być dla nas funkcją, a stał się imieniem. Pytanie brzmi: czy potrafimy jeszcze kochać kogoś na tyle głęboko, by nienawiść do świata nie miała w nas już miejsca?

Inspiracje

[1] 

"Kosher Sex for Antisemites" Shmuley Boteach

2026 | Post Hill Press | ISBN: 9781510789029

Jacob Shmuel „Shmuley” Boteach (ur. 19 listopada 1966 r.) to amerykański ortodoksyjny rabin, pisarz i osobowość medialna. Często nazywany „rabinem Ameryki”, znany jest ze swoich bezkompromisowych komentarzy na temat religii, związków i polityki. Boteach przez jedenaście lat pełnił funkcję rabina na Uniwersytecie Oksfordzkim, gdzie założył Towarzystwo L'Chaim. Jest autorem wielu książek, w tym międzynarodowego bestsellera „Kosher Sex: A Recipe for Passion and Intimacy”, który ugruntował jego pozycję eksperta w dziedzinie związków. Boteach jest założycielem The World Values Network, organizacji zajmującej się promowaniem wartości żydowskich w kulturze masowej. W trakcie swojej kariery był częstym komentatorem medialnym i prezenterem telewizyjnym, znanym z wysiłków na rzecz integracji tradycyjnej mądrości żydowskiej ze współczesnymi problemami społecznymi, a także z częstego angażowania się w debaty publiczne na temat antysemityzmu i spraw globalnych.

Jacob Shmuel "Shmuley" Boteach (born November 19, 1966) is an American Orthodox Jewish rabbi, author, and media personality. Often referred to as "America's Rabbi," he is known for his outspoken commentary on religion, relationships, and politics. Boteach served as the rabbi at Oxford University for eleven years, where he founded the L'Chaim Society. He has authored numerous books, including the international bestseller "Kosher Sex: A Recipe for Passion and Intimacy," which established his public profile as a relationship expert. Boteach is the founder of The World Values Network, an organization dedicated to promoting Jewish values in mainstream culture. Throughout his career, he has been a frequent media contributor and television host, known for his efforts to integrate traditional Jewish wisdom with contemporary social issues, while frequently engaging in public debates on antisemitism and global affairs.

The World Values Network

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] **"Kosher Jesus"**

Shmuley Boteach

Gefen Books | ISBN: 9789652295781



[2] **"Honoring the Child Spirit"**

Shmuley Boteach

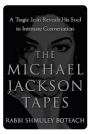
2011 | Vanguard | ISBN: 9781593156541



[3] **"The Broken American Male"**

Shmuley Boteach

2008 | Macmillan + ORM | ISBN: 9781429928830



[4] **"The Michael Jackson Tapes"**

Shmuley Boteach

2009 | Vanguard Press | ISBN: 9781593156022



[5] **"Kosher Lust"**

Shmuley Boteach

2024 | Simon and Schuster | ISBN: 9781510779952

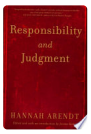


[6] **"Israel Warrior"**

Shmuley Boteach

2023 | Simon and Schuster | ISBN: 9781510780699

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[7] **"Responsibility and Judgment"**

Hannah Arendt

Schocken | ISBN: 9780307544056

Artykuły naukowe

Artykuły naukowe autora:

[1] **"A Values Agenda for the Next President"**

Shmuley Boteach

2008 | Tikkun | DOI: 10.1215/08879982-2008-1018

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: 872e84e1-974a-4424-b9aa-81f09162dde6