

Maciej Kijko
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Jaka jest natura interpretacji?

Bartosz Brożek, *Granice interpretacji*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, 276 ss.

Problem interpretacji jest, wydaje mi się, jednym z najistotniejszych we współczesnej humanistyce. W miarę rozwoju i w wyniku wielu dyskusji prowadzonych na jej gruncie, stało się jasne, że tym, co jako ludzie czynimy, nie jest proste poznanie świata, rozumienie innych ludzi, ale interpretowanie. Na przestrzeni stulecia dokonała się wyraźna zmiana myślenia naukowego (recepja tej zmiany i jej efektów w codzienności jest zupełnie inną kwestią) — od przekonania o zasadniczej jednolitości metody poznania naukowego dla świata przyrody i świata człowieka przeszliśmy do myślenia, że świat właśnie na inny jednak sposób trzeba traktować i badać. To, jaką metodą, było szeroko dyskutowane (samo zresztą odróżnienie metod właściwych w dziedzinie przyrodoznawstwa i humanistyki ma wciąż swoich oponentów), tak jak kwestia, czy w ogóle humanistyka jest nauką. Sprawa ta ma istotne znaczenie z różnych powodów. Jednym z nich jest skuteczność wiedzy humanistycznej. Stąd potrzeba wnikliwego badania, czym jest właściwie interpretacja, ale też włączanie efektów takich badań do obiegu społecznego.

O interpretacji tymczasem w nowoczesnym rozumieniu tego pojęcia wciąż mało pisze się poza kontekstem naukowym. Szkolne „co autor miał na myśli?” i inne tego rodzaju skojarzenia stwarzają mylne wrażenie, że idzie o rzecz błahą i nieprzydatną. Zaś pojęcie interpretacji jest rozstrzygające, gdy idzie o rozważanie ludzkiego bycia w świecie i rozumienia go. Na wiele różnych sposobów można dyskutować tę kwestię i na różne sposoby faktycznie się to czyni. Przy tym jednak często próbując nie dostrzegać, czy w istocie nie zauważając, jego fundamentalnej wagi. Albo też nie będąc świadomym jego konsekwencji, ujmuje się go w sposób nadmiernie upraszczający.

Opublikowanie książki *Granice interpretacji* mogłoby być istotnym głosem w dyskusowaniu tego problemu na gruncie polskiej myśli naukowej. Mogłoby, bo jednak nie spełnia nadziei, które rozbudza takim choćby stwierdzeniem z okładki — „to pierwsza w literaturze polskiej próba zmierzenia się ze zjawiskiem interpretacji”. Swoje krytyczne uwagi będę kierował w stronę problemów ogólnych i podstawowych w kontekście tytułowego zagadnienia, nie w stronę szczegółowych rozwiązań, bowiem te — jak łatwo się domyślić, są w tym momencie mniej ważne. To nawet, że zamiarem autora książki jest, jak miemam, danie wykładu unikającego pułapki

hermetyczności języka współczesnej filozofii i nauki, co byłoby nader potrzebne, w kontekście zarzutów, które chciałbym podnieść, czyni pracę jeszcze bardziej myśłą dla niezorientowanych.

Wpierw poczynię dwie uwagi. Po pierwsze, w „Przedmowie” pojawia się opinia, że „próżno [...] szukać dzieł poświęconych interpretacji, a pisanych w duchu filozofii analitycznej, czy też na styku filozofii i nauk przyrodniczych” (s. 8). Wydaje się ona nieuprawniona. Jeden z najwybitniejszych filozofów analitycznych, Donald Davidson (uczeń i kontynuator Willarda Van Ormana Quine’a) zajmował się problemem interpretacji intensywnie. Nie napisał wprawdzie zwartego dzieła mu poświęconemu (por. opublikowany w Polsce zbiór prac pt. *Eseje o prawdzie języku i umyśle* [1992]), jednak jego dorobek ma istotną wagę w kwestii interpretacji. Do osiągnięć Donalda Davidsona będę się odwoływał w swojej ocenie omawianej książki. Po drugie, w literaturze polskiej jest od roku 1971 obecna książka Jerzego Kmity pt.: *Z epistemologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Pominięcie tego faktu przez autora książki *Granice interpretacji* nie ma zasadnego usprawiedliwienia. Mogłoby to być, ewentualnie, wyjaśnione różnym zakresem problemowym — praca Kmity, jak sam tytuł głosi, jest rozprawą poświęconą interpretacji jako metodzie badawczej w humanistyce, zaś w przypadku książki Bartosza Brożka raczej chodzi o interpretację jako sposób życia i funkcjonowania człowieka w świecie. Wydaje się jednak, że to także nie usprawiedliwia pominięcia niektórych prac na temat interpretacji. Poza tym koncepcja Kmity stoi w wyraźnej opozycji do propozycji autora *Granice interpretacji* i podobnie jak w przypadku pomysłów Davidsona będę się do niej niejednokrotnie później odwoływał odnosząc się do przedstawionej przez autora omawianej książki. Problemem interpretacji nie tylko zajmował się Hans-Georg Gadamer, którego myśl potraktowano tutaj nader powierzchownie i którą niesłusznie zinterpretowano w naturalistycznych kategoriach, sprowadzając perspektywę hermeneutyczną do biologicznej (s. 145).

Zasadniczą kwestią wzbudzającą wątpliwość jest przyjęcie stanowiska filozoficznego, według którego możliwe jest przekształcenie biologicznych przyczyn zachowań językowych oraz ich fizjologicznych mechanizmów i ewolucyjnych zapotrzebowań, bądź korzyści, na zrozumienie komunikacji językowej. Jest to tęsknota wielu badaczy: wskazać na ostateczne, naturalne uwarunkowania ludzkich aktywności kulturowych. Tęsknota zrozumiała, albowiem korzyści praktyczne — przy zwieńczonej powodzeniem ich realizacją — byłyby oczywiste.

Kwestię tej redukcji można rozpatrywać na dwóch poziomach. Na pierwszym z nich uzyskujemy już rozstrzygnięcie, ale nieustannie ponawiane próby redukcowania zjawisk kulturowych do naturalnych przyczyn wyjaśniających je pokazują, że nawet słuszna argumentacja nie jest wystarczająca. Redukcja naturalistyczna jest bowiem niemożliwa, ze względu na to, że zawiera w sobie błąd polegający na popadnięciu w sprzeczność poprzez posługiwanie się językami różnych poziomów „rzeczywistości”. Rzecz sprowadza się do tego, że nie odróżnia się języka przedmiotowego oraz podmiotowego, innymi słowy należy odróżniać „mówienie” od „mówienia o mówieniu”, bądź, odwołując się do Quine’a (do którego odwołuje się też autor *Granice interpretacji*) — należy odróżniać „wymienienie” od „używania”.

W komunikacji kulturowej posługujemy się językiem, używając słów, co do których nie mamy wątpliwości, co znaczą, gdyż jako uczestnicy takiej lub innej kultury respektujemy założenia semantyki danego języka. Obok tego istnieje jednak poziom, na którym odwołujemy się do założeń semantyki danego języka i zdajemy sobie sprawę ze znaczenia słów (najprostszym przykładem są definicje). Chociaż na co dzień często mimowiednie przechodzimy z jednego poziomu na drugi, rzadko zwracamy na to uwagę i rzadko ma to większe konsekwencje. W kontekście rozważań, które stanowią istotną podstawę argumentacyjną dla autora omawianej książki, a także w kontekście badań naukowych, sprawa ma pierwszorzędne znaczenie. Założenia semantyki są zwykle milczące, respektowane i odwołujemy się do nich w szczególnych okolicznościach. W codziennej praktyce badawczej używane są definicje, aksjomaty, zasady itp. W naukach przyrodniczych używane są pojęcia o mniej lub bardziej wyraźnych definicjach, uznawane przez badaczy zarazem spontanicznie, jako pojęcia odnoszące się do „rzeczy samych”, a nie do przyjętych założeń semantyki. Badacze w danej dziedzinie nauki pośrednio odwołują się do przyjętych założeń semantycznych i sprowadzają to, co należy do kultury do badanych przyrodniczo fenomenów poprzez używanie kwalifikacji semantycznych rodzaju: „prawdziwość”, „spełnianie”, „oznaczanie” itp., popadając w antynomię.

Problem redukcji naturalistycznej sprowadza się do kwestii, w jaki sposób uznać ją za rozwiązywalną. Nie można zaprzeczyć przekonaniom, że jesteśmy istotami biologicznymi, że porozumiewamy się, że mamy ewolucyjnie powstałą możliwość myślenia. Istotne jest, czy potrafimy związać poznawczo i przekonująco kulturę i naturę. Można spróbować wykorzystać w tym celu neurofizjologię. Ale czy wystarczy, że stwierdzimy odpowiednie relacje czasowego współwystępowania naszych działań o charakterze językowym i pobudzeń odpowiednich obszarów mózgu? Dla skutecznego wyjaśnienia w kategoriach biologicznych (neurofizjologicznych) tych dwóch stanów rzeczy — materialnego stanu mózgu i działań (a w zasadzie stojących za nimi przekonań, co do znaczenia wypowiedzianych słów) należałoby nie tylko zidentyfikować w danym momencie zachodzenie odpowiedniości pomiędzy stanem żywienia pewnych przekonań a stanem mózgu, ale należałoby to uczynić w odniesieniu do stanu mózgu i semantyki języka w ogóle. Czy można znaleźć materialne wytłumaczenie dla wypowiadającego określone słowa i respektowania przez niego ich znaczenia oraz co do podzielanego przez niego założenia, że rozmówca także je podziela? Więcej nawet: czy podobne materialne podstawy można zidentyfikować u tegoż właśnie interlokutora, a następnie, czy dałoby się wszystko przyczynowo-skutkowo powiązać?

Z kolei dla Davidsona redukcja zdarzeń mentalnych do fizycznych (w terminologii przezeń używanej) nie jest możliwa, co wynika z zakładanego holizmu przestrzeni mentalnej (przekonań nie da się ująć w izolacji, pozostają one bowiem wzajemnie powiązane), przy tym jednak uznaje filozof identyczność obu rodzajów zdarzeń. W czym więc tkwiłby problem? Otóż w niemożności zdania sprawy z przyczynowego połączenia sekwencji zdarzeń każdego z rodzajów. Innymi słowy, aby móc uznać redukcję zdarzeń mentalnych do fizycznych za udaną, należałoby potrafić odnieść poszczególne następujące po sobie zdarzenia pierwszego rodzaju (wewnętrznie powiązane, co zakłada teza holizmu) z podobnie po sobie następującymi

zdarzeniami drugiego rodzaju. Dla wyjaśnienia w kategoriach fizycznych pewnego zdarzenia mentalnego musielibyśmy odnaleźć relację identityczności pomiędzy przyczynowo następującymi po sobie stanami materialnymi, a tak samo uporządkowanymi stanami poznawczymi, pragnieniami tworzącymi wyjaśnienie tego zdarzenia w kategoriach psychologicznych. Dodatkowo należałoby taką równoległość wykazać odnośnie do przyszłych stanów mentalnych będących efektem poprzedzających je. Nie nastrocza tutaj trudności problem identyfikacji pojedynczego zdarzenia mentalnego z fizycznym stanem mózgu, a to, że przestrzeń mentalna ma swoją własną historię. Konieczne byłoby rozpoznanie tutaj odpowiedniości, co do której można mieć wątpliwości, czy uda się ją faktycznie ustalić.

Davidson na inny jeszcze sposób rzecz ujmuje: oto słowniki stosowane do opisu poszczególnych rodzajów zdarzeń są względem siebie nieprzechodnie. Znaczy to (w jego ujęciu), że język opisu zdarzeń mentalnych ma charakter w dużej mierze heteronomiczny, czyli że wprowadzanie doń nowych terminów ma charakter swobodny — nie potrzebują one ścisłych definicji, wielkiej precyzji w użyciu, co z kolei jest konieczne w przestrzeni słownika opisu zdarzeń fizycznych, w większej mierze mającego charakter homonomiczny. Nowe terminy muszą być zdefiniowane w kategoriach wcześniej już istniejących. Słownik mentalny jest płynny, zmienny, otwarty, podczas gdy język fizyczny jest zwarty, zamknięty, spójny.

Biologiczne podstawy zachowań ludzkich nie są w stanie satysfakcjonująco (i niesprzecznie) wyjaśnić uczestniczenia ludzi w mnogości różnorodnych kulturowo światów. I choćby odkrycie neuronów lustrzanych, uznawane przez autora za przełomowe w zakresie badań nad językiem (i nie tylko) (s. 109 i n.), wyjaśniło wiele z mechanizmów kształtowania się podstaw zachowań językowych, to nie jest ono w stanie poradzić sobie z samym np. komunikowaniem. Żaden z przywoływanych badaczy nie zaprzecza możliwości opisanego ewentualnego konkretnego zdarzenia z przestrzeni kultury w kategoriach materialnych, zaprzeczają jedynie możliwości (przynajmniej na obecnym poziomie wiedzy naukowej) zastosowaniu kategorii przyrodoznawczych do ich wyjaśniającego opisu. A skądinąd próby zakotwiczenia racjonalności w substancji biologicznej nazbyt łatwo mogą skierować się w stronę, w którą zabrnął ewolucjonizm.

Wydaje mi się, że argumenty czy to Kmity, czy Davidsona są nie do zlekceważenia, ale odnoszą się do ugruntowujących rozważania założeń i wspierających je argumentów, nie do samego literalnie meritum sprawy, czyli problemu interpretacji i jej granic.

W kwestii samej interpretacji autor *Granic interpretacji* nie wyjaśnia, czy chodzi mu o (1) interpretację jako specyficzną metodę poznania/wyjaśniania stosowaną w naukach humanistycznych i społecznych, czy też o (2) interpretację jako spontanicznie podejmowaną aktywność charakterystyczną dla ludzi jako członków wspólnot kulturowych i społecznych i stanowiącą ich właściwy sposób funkcjonowania w świecie społecznym. Choć można odnieść wrażenie, że chodziłoby o ten drugi przypadek, to jednocześnie przykłady zastosowania odnoszą się raczej do interpretowania literatury, czyli (jeśli nie idzie o dokonywane przez amatorów spontaniczne czynienie dla siebie tekstu zrozumiałym) aktywność badawczą raczej. Stąd też na dwa sposoby odniosę się do kwestii najistotniejszej dla treści książki.

Wspomniałem o wydanej w roku 1971 książce Jerzego Kmity *Z epistemologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, która (wbrew temu, co można przeczytać na ostatniej stronie okładki *Granic interpretacji*) jest całościową koncepcją interpretacji jako metody wyjaśniania. I choćby autor nie zgadzał się z propozycją Kmity, to stanowi ona pierwszą w polskiej literaturze filozoficznej próbę wszechstronnego podjęcia interesującego nas tutaj zagadnienia. Może ona wzbudzać wątpliwości, w istocie nie jest bezdyskusyjna, jednak jest szczególnym i ważnym osiągnięciem polskiej humanistyki i zajmując się zagadnieniem interpretacji, warto choćby ją odnotować.

Przy tym dość łatwo — mimo całej użytej przez Kmitę aparatury pojęciowej — odnieść tę koncepcję do potocznej praktyki interpretacyjnej. Jednak autor interesującej mnie książki nie daje jasnej odpowiedzi na pytanie o jak rozumianą interpretację mu chodzi. Niekiedy wydaje się, że mówi o praktyce ustanawiającej ludzki świat, a niekiedy można odnieść wrażenie, że jednak próbuje zmierzyć się ze ściśle naukowym problemem metodologicznym. Nie ułatwia to zadania, bo obie kwestie, choć zbliżone, są jednak różne.

Zasadniczym zatem problemem w propozycji Bartosza Brożka jest definicja interpretacji. Nader często, pisząc o czymś niewystarczająco, dbamy, by określić (a w miarę potrzeb zdefiniować) wyraźnie przedmiot swoich zainteresowań, co wprowadza oczywiście kłopoty interpretacyjne podczas lektury, a także w recepcji takiej czy innej koncepcji. W miarę potrzeb można na różne sposoby rozumieć jakiś termin, zakłócając w sposób niezamierzony wywód i jego znaczenie. W *Granicach interpretacji* ten kłopot występuje w pewnym przynajmniej stopniu, otóż autor przyjmuje, że interpretacja to „parafraza danego wyrażenia, uznanie, że to, co wyrażenie to głosi, można wypowiedzieć w inny sposób” (s. 149). Wydawałoby się więc, że mamy do czynienia z określeniem sposobu rozumienia najistotniejszego dla wywodu książki i terminu, jednak to zwodnicze wrażenie. Przyjęcie takiej definicji znaczyłoby bowiem uznanie, że wystarczy odpowiednio sparafrazować wypowiedź i oto mamy gotową i spełnioną interpretację. Czy jednak jest tak w istocie? A jak uzasadnić „odpowiedniość” parafrazy? W jakich warunkach uznać, że daje dobrą interpretację? I czy — wreszcie — „powierzchnia” wypowiedzi (same słowa) do tego wystarczą? Autor wprawdzie zastrzega, że trafność interpretacji można uznać jedynie wtedy, gdy uwzględni kontekst innych zdań tworzących wypowiedź (podaje bowiem za przykład apostrofę *Pana Tadeusza*, czyli tekst literacki) oraz kontekst kulturowy i historyczny, nie znosi to jednak wszystkich wątpliwości. Dodatkowym kłopotem jest rozpatrywanie interpretacji zasadniczo w wąskim zakresie, ograniczonym do użytkowników jednego języka i uczestników jednej kultury (co nie może być zresztą powodem do przyjęcia takich a nie innych rozstrzygnięć).

Być może ze względu na (domniemany) charakter popularyzatorski książki całość głównej jej partii poświęcona interpretacji i jej granicom sprawia wrażenie, jakby autor chciał szybko i łatwo te kwestie rozstrzygnąć, podając określenia bez należytego ich ugruntowania. Bardziej niż sama interpretacja i problemy z nią związane interesuje autora ukazanie, jak można interpretację odnieść do naturalnych, wywiedzionych z biologii i zakorzenionych w procesie ewolucji, dyspozycji. Szcze-

gólnie w przypadku książki o ambicjach popularyzatorskich (cały czas domniemywam), istotne jest, unikając hermetyczności języka nauki, by nie tracić złożoności podnoszonych kwestii. Kiedy Donald Davidson w swej *Interpretacji radykalnej* (tytuł jest ważny w tym kontekście) stwierdza, że jeśli zidentyfikowaliśmy wypowiedź jako językową i intencjonalną, to dalsze kroki prowadzą nas w stronę znaczenia tych słów. Dalej jeszcze, winniśmy zapytać, jaka wiedza pozwala nam na osiągnięcie tego celu i jak do niej dojść? Koncepcja języka wypracowana przez Davidsona jest szczególna i ona powoduje, że interpretacja w jego wydaniu jest rzeczywiście radykalna, co znaczy, że jej celem pozostaje związanie znaczeń słów z przekonaniem, które są u ich podłoża w odniesieniu do czasu, miejsca i autora wypowiedzi.

Co znaczą wypowiedzi i co nam umożliwiają odkrycie tego znaczenia? W przekonaniu Davidsona potrzeba przyjąć zasadę życzliwości, czyli że awansem przyznajemy jakimś działaniom czy słowom racjonalność, dzięki czemu możemy w ogóle rozpocząć interpretację i tylko fiasko odnalezienia sensu może nas skłonić do poniechania wysiłków i uznania, że z niczym racjonalnym nie mieliśmy do czynienia. Teoria interpretacji w jego ujęciu ma charakter jednorazowy (nie da się stworzyć ogólnej teorii interpretacji), bowiem interpretujemy nie tylko słowa, ale całość jednostkowej przestrzeni mentalnej. Język dlań jest jednostkowy — każdy ze swych doświadczeń komponuje znaczenia i stąd m.in. interpretacja jest radykalna — interpretacja pojedynczej wypowiedzi winna dochodzić całości owej przestrzeni.

Kmita, którego stanowisku jestem bliższy, ujmuje rzecz w ten sposób, że interpretacja (sprowadzając rzecz do ogólniejszego, nienaukowego ujęcia) potrzebuje jako podstawy założenia o racjonalności, czyli uznania, że wypowiedź (ale także czynność o charakterze kulturowym) jest przez aktora uznawana za najlepszą z dostępnych alternatywnie możliwości wedle dostępnej wiedzy i względem preferowanego efektu — co za każdym razem odpowiada kulturowej wiedzy i regułom. Mimo pozorów zbieżności z Davidsonowską zasadą życzliwości, jest to konstrukt odmienny o większej skuteczności dla procedury wyjaśniania. Łatwo to zilustrować przykładem wziętym z arsenału potocznych anegdot o proveniencji antropologicznej — opór przed fotografowaniem się, bo miałyby ono przejmować w swoim efekcie (fotografii) część osoby fotografowanej. Dla Luciena Lévy-Bruhla było to świadectwo na rzecz istnienia umysłowości prelogicznej kierującej się zasadą partycypacji, jednak z zaproponowanej perspektywy można to wytłumaczyć odmiennością założeń semantycznych przyporządkowanych pojęciu osoby. Nie potrzeba więc do wyjaśnienia napotykanym tu i ówdzie zaskakujących rozstrzygnięć, takich, jakie przyjął Lévy-Bruhl czy Edward Evans-Pritchard o posługiwaniu się w badanych przezeń Azande logiką wielowartościową. Wystarczy sięgnąć do semantyki dzięki pośrednictwu założenia o racjonalności. Interpretacja w wydaniu Kmitowskim zmierza do ustalenia odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, posługując się precyzyjną aparaturą pojęciową, a odwołując się do założenia o wspólnotowym charakterze świata kultury.

Zaskakujące jest dla mnie to, że Brożek zdaje się uznawać interpretację za strategię podejmowaną w przypadku szczególnego rodzaju wypowiedzi — bardziej złożonych, abstrakcyjnych, metaforycznych. Inne — proste, konkretne — są rozumiane same przez się, bezpośrednio (w tym rozróżnieniu zbliżałyby się do rozwiązania przyjętego

przez Wilhelma Diltheya). Tymczasem nic bardziej mylnego — zarówno złożone wypowiedzi i czynności, jak i proste wypowiedzi podlegają takiemu samemu sposobowi interpretacji, odmienne może być jedynie zaangażowanie środków. Niczego nie rozumiemy bezpośrednio. Raczej bardziej oczywiste jest respektowanie przekonań, do których odwołujemy się częściej, a interpretacja wydaje się nie zachodzić, gdy ścieżka rozumowania jest niezwykle krótka (spontanicznie chwytemy znaczenie krótkich komunikatów odwołujących się do standardowych okoliczności).

Nie mniejszy kłopot pojawia się, gdy autor mówi o granicach interpretacji, stwierdzając: „Czy istnieją granice interpretacji? Wobec dotychczasowych rozważań odpowiedź na to pytanie może być tylko jedna: tak, ale niełatwo je precyzyjnie wyznaczyć” (s. 255). Być może to nazbyt daleko posunięte zastrzeżenie, gdyż zaraz zostaje podany warunek: „granice te — przynajmniej, nieostre — wyznacza nasza wiedza tła: nie sposób zrozumieć jakiegokolwiek wytworu kultury, jeśli nie wkomponuje się go jakoś [*sic!*] w obraz świata” (s. 249). Mało to instruktywne stwierdzenie: cóż ono daje?

Jeśli uwzględnimy fakt, że wiedza humanistyczna jest efektywna w odmiennym trybie niż empiryczna (przyrodoznawcza), nie musi to znaczyć, że nie stosują się względem niej żadne wymogi sprawdzające. Kmitowska propozycja interpretacji humanistycznej, jako procedury wyjaśniającej, określa zarazem rygory skuteczności takiej procedury. Interpretacja ma w tym ujęciu swoje granice. Większy problem jest z obecną w humanistycznej praktyce badawczej (choć nie jest to w istocie praktyka badawcza) interpretacją adaptacyjną, w której nie ma ścisłego odniesienia do kontekstu kulturowego i historycznego, a dzieło (czynność) interpretuje się w kategoriach własnych interpretatora — nie bez dbałości jednak o argumentacyjną spójność takowej interpretacji w najlepszych przykładach. Ta procedura zbliża do potocznej praktyki interpretacyjnej, a tu spotykamy się z nieusuwalnym zamieszaniem. Wynika ono z tego, czym jest język i w jaki sposób go używamy. W codzienności (co wcześniej już zaznaczyłem) nie zwracamy uwagi na wiele rzeczy i subtelności, które frapują badaczy — interpretujemy wypowiedzi i działania, nie przejmując się o spójność czy logiczność naszych praktyk interpretacyjnych. Spieramy się o słowa, o znaczenia, o fakty i nie sposób czasami przekonać interlokutora do zmiany zdania, choćby wydawało się dostatecznie zdyskwalifikowane. W świecie życia codziennego chyba granic dla interpretacji nie ma, bo nie sposób — tak, jak to się dzieje w przestrzeni nauki, choć też niebezdiskusyjnie — ustalić ścisłe sposoby działania: zbyt wiele podmiotów wchodzi ze sobą w interakcje. I choćby wydawało się, że w najogólniejszy sposób są owe codzienne procedury ustalone, to owa ogólność zostawia wystarczająco wiele miejsca na spontaniczną dezynwolturę w ich przestrzeganiu, lekceważenie nawet. Stąd też, jakkolwiek podobne (mimo że mniej ścisłe) wymogi do tych obowiązujących w humanistycznej praktyce badawczej mogłyby się stosować i do naszej stale podejmowanej praktyki interpretacyjnej, to jednak nie ma sposobu, by ich respektowanie w podobnie zobowiązującym stopniu wymóc. Jediną ewentualną granicą interpretacji byłaby tylko sama możliwość interpretacji i jej interpretowalność, czyli zdolność do uczynienia jej interpretacją także w „oczach, uszach i myślach” innych członków wspólnoty ludzkiej.

Swoje krytyczne uwagi czynię nie w celu zdezawuowania wysiłków badawczych Bartosza Brożka, a w przekonaniu, że jedynie uważna i krytyczna lektura może być korzystna. Choć z drugiej strony nie ma nic przemożnego w dobrym nawet argumentie, można go pominąć i odłożyć *ad acta*, jakby nie został sformułowany. Stąd też na wielość błędnych teorii naukowych nie można narzekać. Co przy okazji pozwala mi się odnieść do jeszcze jednej — marginalnej już — kwestii. Pisze autor:

[...] historia nauki pokazuje, że — pomimo zdarzających się nieciągłości — ewolucja teorii naukowych jest faktem, a przyrost naszej wiedzy ma charakter kumulatywny. (s. 61)

Wydaje się to jednym z wielu, żywionych zresztą dość powszechnie, nietrafnych przekonań o wiedzy naukowej. Filozofowie nauki — by wspomnieć Poppera, Kuhna, Lakatosa — tak proste rozstrzygnięcie dawno już zakwestionowali. Na gruncie polskim Kmita (i inni badacze z poznańskiego ośrodka metodologii nauki) pokazywał, że przejście w teoretyczne stadium rozwoju nauki nie zachodzi na podstawie ilościowego wzrostu wiedzy i nie ma charakteru kumulatywnego. Bez uwzględnienia zmiany jakościowej w obszarze wiedzy naukowej otrzymamy uproszczony, błędny obraz rozwoju nauki.

Andrzeja Kobak
Uniwersytet Łódzki

Kochany Ludwiku, odbieram Twój list, zawsze mi bardzo miły...

M. Hoszowska, *Szymon Askenazy i jego korespondencja z Ludwikiem Finklem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2013, 387 ss.

Najnowsza publikacja Marioli Hoszowskiej, autorki wielu prac z zakresu szeroko rozumianych dziejów historiografii¹, jest przede wszystkim książką o przyjaźni.

¹ Mariola Hoszowska, profesor Uniwersytetu Rzeszowskiego, opublikowała z dziedziny historii historiografii m.in.: „*Polityka historyczna*” *Stańczyków*, [w:] Historia — mentalność — tożsamość. Miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego XIX i XX wieku, pod red. J. Pisulińskiej, P. Sierżęgi, L. Zaskilniaka, wstęp J. Maternicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, s. 203-217; *W walce o niepodległą. Dzieje porozbiorowe w podręcznikach historii Polski przełomu XIX i XX wieku*, [w:] Polska — Europa — Świat w szkolnych podręcznikach historii. Zbiór studiów pod red. S. Roszaka, M. Strzeleckiej i A. Wieczorek, Stowarzyszenie Oświatowców Polskich, Toruń 2008, s. 19-37; *Oblicza śmierci*

Wydobyte z zapomnienia i lwowskich archiwów listy wybitnego historyka Szymona Askenazego do uniwersyteckiego kolegi, a z czasem przyjaciela, (formułę „Drogi Panie” wypiera zdecydowanie bardziej czuła — „kochany Ludwiku”) Ludwika Finkla, stanowi niezwykle interesujący materiał do poznania ówczesnego życia intelektualnego. Obowiązujących w tamtych czasach wzorców i postaw charakteryzujących uczonych wielkiej miary, którymi niewątpliwie byli obaj epistolografowie, a także, zupełnie prywatnych niepokojów, radości, konfrontacji z problemami życia codziennego i otaczającą rzeczywistością. Jednym słowem, listy te mogą znakomicie posłużyć jako świadectwo czasów, w których żyli obaj uczeni. Czasy te możemy lepiej poznać poprzez pryzmat konkretnych biografii — dodajmy biografii niezwykle, wielopłaszczyznowych, wewnętrznie bogatych i zróżnicowanych. Omawiana publikacja może stanowić ważny kontekst do przyjrzenia się historii, kulturze, obyczajowości epoki, która obfitowała w wiele frapujących, często nieprawdopodobnych życiorysów, zachowań i doświadczeń. Warto przy tym pamiętać, iż:

[...] biografia zawarta w listach jest równocześnie immanentna, skonstruowana i zdekomponowana. Immanentna, gdyż tkwi we wszystkich składnikach listu (łącznie z formą i stylem), skonstruowana, ponieważ każdy z uczestników podaje takie fakty biograficzne, które chce lub musi ujawnić (bądź zataić). Zdekomponowana, gdyż nie posiada z góry zamierzonego planu, wynika z aktualnego biegu wydarzeń, dopiero czytelnik układa rozproszone informacje w potrzebną mu całość, dopełniającą inne źródła.²

Pierwszoplanowym bohaterem książki Marioli Hoszowskiej pozostaje Szymon Askenazy. Wokół niego ogniskuje się problematyka publikacji; jego sylwetka i światopogląd jest przedmiotem niezwykle uważnego namysłu. Książka Hoszowskiej to wybór korespondencji autora *Księcia Józefa*; listów/odpowiedzi Finkla nie znamy, nie zachowały się lub pozostają nieodkryte.

Praca Hoszowskiej cechuje się przejrzystą kompozycją, jasnym i czytelnym zarysowaniem i przedstawieniem problemów.

Całość została podzielona na dwie części — co we wstępie sygnalizuje sama autorka. Część pierwsza — zatytułowana zbiorczo „Między Lwowem a Warszawą. Powikłane losy i sprawy Szymona Askenazego”, poświęcona została biografii historyka — jego rodzinie (autor *Łukasińskiego* wywodził się z wielce zasłużonego rodu

w literaturze historyczno-dydaktycznej XIX stulecia, [w:] Zabijać i umierać. Aspekty społeczno-kulturowe, pod red. B. Płonki-Syroki i A. Szlagowskiej, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2010, s. 21-42; *Najważniejsza monografia historyczna Ludwika Finkla (w stulecie druku Elekcji Zygmunta I)*, [w:] Między Odrą a Uralem. Księga dedykowana prof. Władysławowi A. Serczykowi, pod red. W. Wierzbienca, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010, s. 244-263; *Kobiety w piśarstwie historyczno-dydaktycznym Izabeli Czartoryskiej*, [w:] O kobietach. Studia i szkice. Wiek XIX i XX, pod red. J. Hoff, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2011, s. 47-74.

² Zob. J. Kolbuszewska, *Między „niedyskretną żądzą oglądania wielkich mężów w stroju domowym” a badaniem mentalności — listy prywatne jako źródło do dziejów polskiej humanistyki od połowy XIX wieku po czasy współczesne* [artykuł w druku].

sefardyjskich imigrantów), latem szkolnym i uniwersyteckim, przyjaźniom, pracy dydaktycznej i dyplomatycznej w latach I wojny światowej (w tym szczególnie zaangażowaniu bohatera w prace Komitetu Generalnego Pomocy Ofiarom Wojny w Polsce w Vevey). Hoszowska sporo też pisze o gorzkich dla Askenazego z wielu względów pierwszych latach Polski niepodległej — jego samotności i rozczarowaniu kształtem i sposobem funkcjonowania suwerennego państwa.

Część ta zawiera także szkic biografii intelektualnej uczonego. Autorka wspomina o badawczych zainteresowaniach Askenazego, wymieniając najważniejsze dzieła umieszczając dorobek historyka na szerokim tle ówczesnego życia naukowego. Nie ogranicza się przy tym do zjawisk typowo polskich; wspominając chociażby o wdzięczności, jaką żywił Askenazy w stosunku do swojego mentora z okresu studiów na uniwersytecie w Getyndze — Maxa Lehmana. Tekst Hoszowskiej zawiera również interesujące informacje biograficzne, np. wspomnienie o szachowej pasji Askenazego. Na szczególną uwagę zasługują również — jakże istotne w tym kontekście, obszerne przypisy, zawierające wyczerpujące dane bibliograficzne dotyczące życia Askenazego, ludzi z nim związanych — a często dzisiaj już zapomnianych, jak Dionizy Henkiel, Roman Plenkiewicz czy Karol Lanckoroński.

Przegląd propozycji bio- i bibliograficznych, swoistych scholiów, jest naprawdę imponujący — miejscami cechuje się nieomal antykwaryczną drobiazgowością. Przypisy obfitują ponadto w komentarze do wybranych problemów, stanowiąc tym samym logiczny, ale i konieczny appendix do właściwego tekstu. Autorka nie pozostawia bez bibliograficznych sugestii spraw dotyczących twórczości i recepcji dorobku Askenazego, z drugiej strony kompetentnie komentuje wydarzenia polityczne, których świadkiem lub aktywnym uczestnikiem był bohater.

Narracja tej części poprowadzona jest w dość charakterystyczny sposób. Askenazy przedstawiony został jako wybitny Polak (co ważne — Hoszowska umiejętnie broni tego stanowiska!), patriota, znamienity uczoney. Sporo miejsca poświęcono zawodowym perypetiom bohatera. W książce odnajdziemy informacje o konfliktach politycznych i środowiskowych, w które uwikłany był Askenazy. Głównymi oponentami wybitnego historyka byli z jednej strony działacze endeccy zgrupowani wokół lidera obozu narodowo-demokratycznego Romana Dmowskiego (równie ciekawie autorka wspomina o rysach we wzajemnych relacjach z Ignacym Janem Paderewskim), z drugiej — konserwatywnie zorientowani historycy galicyjscy, nie stwarzający bynajmniej Askenazemu komfortowych warunków do życia i pracy na Uniwersytecie Lwowskim (rozdział *Profesor uniwersytetu lwowskiego*). Hoszowska dość szeroko pisze o okolicznościach, w których próbowano zdyskredytować uczonego, podać w wątpliwość jego kompetencje i uczciwość, odwołując się do rzekomo niepolskiego pochodzenia, działalności masońskiej (czemu notabene poświęcono dość obszerny przypis prezentujący opinie o ewentualnej przynależności Askenazego do którejkolwiek z wolnomularskich obediencji).

Jednocześnie — dla zachowania równowagi — autorka zaprezentowała znakomite grono oddanych Askenazemu przyjaciół, do których zaliczyła Henryka Sienkiewicza, Tadeusza Korzона, Tadeusza Wojciechowskiego czy właśnie Ludwika Finkla. Książka Marioli Hoszowskiej nie pomija fenomenu, jakim było istnienie szkoły

Askenazego. Do jego wychowanków zaliczani byli: Janusz Iwaszkiewicz, Adam Skałkowski, Michał Sokolnicki, Henryk Mościcki, Natalia Gąsiorowska-Grabowska, Emil Kipa czy wreszcie nazywany ukochanym uczniem — Marian Kukiel. Uczniowskie relacje i wspomnienia o mistrzu były zresztą często i obficie przez autorkę przywoływane. Atutem omawianej publikacji są liczne cytaty, relacje osób, które Askenazego znały, stykały się z nim i pamiętały co — moim zdaniem — czyni portret autora *Księcia Józefa* jeszcze bardziej wiarygodnym. Z kart książki Hoszowskiej wyłania się nie tylko historyk, ale także człowiek niezwykle energiczny i aktywny na wielu polach.

Autorka recenzowanej pracy nie abstrahowała od życia prywatnego Askenazego. Przedstawiła żonę bohatera, Felicję, wywodzącą się z rodziny łódzkiej burżuazji, jego jedyną córkę Janinę („Dziecinę” jak pisał w listach Askenazy) i okrutny los, jaki przypadł im w udziale w trakcie II wojny. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na niezwykle trafny wybór fotografii, która widnieje na okładce książki przedstawiająca małą dziewczynkę siedzącą na kolanach ojca.

Książka rzeszowskiej badaczki w sposób naturalny zainteresuje wszystkich tych, którym bliskie są dzieje rodzimej nauki historycznej przełomu XIX i początku XX stulecia. Autor *Księcia Józefa* był jednym z najwybitniejszych polskich badaczy dziejów, któremu poświęcono już uwagę w innych drobnych opracowaniach, co skrzętnie odnotowała autorka. Wartość i oryginalność książki — poza niezwykle łatwością w kreśleniu pejzażu epoki — jej barw środowiskowych, obyczajowych, personalnych, leży moim zdaniem, w zaakcentowaniu — wspartego autorytetem Czesława Miłosza — kasandrycznego profilu myśli Szymona Askenazego. Zmarły w 1935 roku autor *Łukasińskiego* — obok Mariana Zdziechowskiego czy Stanisława Ignacego Witkiewicza — wydawał się tym, któremu dane było odczuwać profetyczny niepokój nadciągającej katastrofy. Jej tragicznej prawdziwości doświadczył sam Witkacy.

Na drugą część książki — *Listy Szymona Askenazego do Ludwika Finkla* składają się 93 listy z lat 1897–1926. Wyjaśniając zasadność przyjętego przez siebie układu korespondencji, autorka wskazała na miejsca jej przechowywania, wreszcie merytoryczny charakter. W załączonych na końcu aneksach dodała korespondencję pochodzącą z innych zespołów niż Państwowe Archiwum Obwodowe Lwowskie. We wspomnianej części mieszczą się również recenzje prac Askenazego pióra Stanisława Tarnowskiego i Stanisława Smolki oraz drobna korespondencja z innymi autorami (by wymienić Jerzego Mycielskiego czy Karola Lanckorońskiego).

Aneks II obejmuje z kolei przegląd materiałów drukowanych, m.in. Jerzego Stempowskiego, Juliana Tuwima, Henryka Sienkiewicza, Kajetana Morawskiego, Zygmunta Wasilewskiego — wspomnień, publicystyki, wierszy nawiązujących do naukowej i dydaktycznej działalności Szymona Askenazego. Lektura tych fragmentów książki jest niezwykle frapująca. Jednakże, co chciałbym podkreślić, prezentowane w książce M. Hoszowskiej listy nie oferują potencjalnemu czytelnikowi biograficznych rewelacji, nutki obyczajowego skandalu czy intymnych wynurzeń autora. Rozczaruje się ten, kto sięgnie po książkę złąkniony jedynie sensacji; opisu spraw wstydlivych czy gorszących. Zasadniczą dominantą korespondencji Szymona Askenazego pozostały bowiem sprawy zawodowe, związane szeroko z pracą akademickiego wykładowcy, powstawaniem kolejnych publikacji, relacji ze środowiskiem

naukowym. Z czasem jednak korespondencja stała się bardziej poufała, zmieni się jej charakter i tonacja — do głosu dojdą sprawy prywatne, rodzinne — choć nadal pozostają one w cieniu spraw naukowych, którymi żyli zarówno Askenazy, jak i Finkel.

Opublikowana przez Hoszowską korespondencja autora *Księcia Józefa* jest kopalnią informacji o ludziach, którzy za jego życia odgrywali pierwszoplanową rolę na wielu płaszczyznach życia kulturalnego i politycznego. W kolejnych listach prze-wija się galeria postaci znanych, cenionych i zasłużonych (dzisiaj nieco już zapomnianych) — arystokratów, polityków, historyków, pisarzy, takich, jak: Stanisław Kętrzyński, Wacław Sobieski, Józef Tretiak, Władysław Smoleński, Ksawery Liske, Bolesław Ulanowski, Edward Krasieński, Józef Mikołaj Potocki, Zygmunt Wielopolski czy Antoni Osuchowski.

W wielu listach Askenazy daje upust emocjom, prywatnym sądom i ocenom. Uważnie, niejednokrotnie złośliwie, portretuje własne środowisko naukowe, co nie powinno dziwić, jeżeli będzie się pamiętać jaką rolę — mimo pewnych napięć, animozji i wzajemnych pretensji — odgrywał w nim autor *Łukasieńskiego*. Nie brakuje w tej korespondencji informowania adresata o wydarzeniach zupełnie osobistych — jak ciąża żony czy problemy zdrowotne. Komentuje w niej Askenazy sprawy rozmaitej wagi i charakteru — wymierzone w Żydów strategie działaczy narodowo-demokratycznych (choć i pod adresem samych Żydów nie szczędzi uszczypliwości oraz krytycyzmu), funkcjonowanie towarzystw naukowych, w tym przede wszystkim historycznych, czy wreszcie kwestii dotyczących prowadzenia polityki wybijającej się na niepodległość Polski. Na pierwszy plan wysuwa się jednak pasja Askenazego, intelektualny temperament i niezwykle bogaty kapitał kulturowy. Wydaje się, że dobrym podsumowaniem uwag dotyczących znaczenia korespondencji prywatnej dla humanistyki będzie przywołanie raz jeszcze fragmentu wypowiedzi Jolanty Kolbuszewskiej, która podkreśliła, iż:

[Korespondencja] stanowi jednak niezastąpione źródło będące doskonałym wprowadzeniem w życie i warsztat myśliciela/uczonego [...] Listy często zawierają też relację o aktualnych wydarzeniach i sposobie ich recypowania, mieści się w nich cała masa wartościowych informacji gdzie indziej nie udokumentowanych [...] Listy pokazują autorów niejako od wewnątrz, od strony ich przeżyć, uczuć, oczekiwań, rozterek. Korespondencja wielkich artystów; ludzi kultury to wypowiedzi często wolne od rygorów narzucających im przez formy dotąd uprawiane. Zachowują styl wypowiedzi ustnej, opowiadania głośnego myślenia, sprawozdania. Traktować je można jako swoisty diariusz.³

Szczególnie frapujące jest również to, iż z korespondencji Askenazego wyłania się postać Ludwika Finkla — „milczącego” rozmówcy autora. Pomimo że nie znamy jego listów, a wielu opinii możemy się jedynie domyślać, na podstawie komentarzy Askenazego — przed naszymi oczyma jawi się sylwetka przyjaciela, człowieka ze wszech miar szlachetnego, uczynnego, oddanego — szczerego i dyskretnego powiernika autora *Księcia Józefa* i jego rodziny. Poświadczają to często przywoływane przez

³ *Ibidem*.

samego Askenazego słowa jego żony, wyrażającej się o Finklu zawsze z najwyższym uznaniem i serdecznością.

Warto też w tym miejscu wspomnieć, że praca Hoszowskiej znakomicie koresponduje i w jakiejś mierze dopełnia jej wcześniejszą publikację — *Ludwik Finkel i Akademia Umiejętności w Krakowie. Z dziejów współpracy Lwowa i Krakowa na przełomie XIX i XX wieku* (Rzeszów 2011). To właśnie podczas zapoznawania się z dorobkiem i działalnością Finkla natrafiła autorka na ulokowaną w zakamarkach lwowskich archiwów, do tej pory zupełnie lub w niewielkim jedynie stopniu znaną, korespondencję Szymona Askenazego.

Przechodząc do zastrzeżeń i uwag krytycznych — choć to nie do końca adekwatne słowo — zwróciłbym uwagę na pewną niewielką nieścisłość, dość drugorzędną. Otóż przywołany przez autorkę w pewnym miejscu Ignacy Chrzanowski nie był siostrzeńcem Henryka Sienkiewicza, ale jego dalszym krewnym; cioteczynem siostrzeńcem autora *Trylogii* (babka profesora Chrzanowskiego — Aleksandra z Cieciszowskich Dmochowska, była siostrą matki noblisty — Stefanii Cieciszowskiej-Sienkiewiczowej). Być może ta nieprecyzyjność wynikała z nałożenia na siebie dwu osób — matki Ignacego Chrzanowskiego, Heleny Dmochowskiej, z siostrą pisarza — również Heleną, która była kanoniczką.

Praca Marioli Hoszowskiej nie rości sobie pretensji do wyczerpania biografii Szymona Askenazego lub definitywnego jej podsumowania. Stanowi raczej niezwykle interesujący przyczynek do tego, co o Askenazym już napisano, wskazując możliwie nowe tropy jej poznania i interpretacji, i opierając się na szerokim oraz dogłębnie zanalizowanym materiale źródłowym — co ważne, do tej pory niewykorzystywanym w pracach nad życiem i dorobkiem tego historyka. Hoszowska zestawiała również dotychczasową literaturę przedmiotu i wypowiedzi poświęcone swemu bohaterowi.

Warto zapoznać się z książką, której bohaterem jest ten, o którym Paweł Hertz pisał, iż:

[...] staje w jednym rzędzie z Wyspiańskim i Żeromskim. Obdarzony ową siłą suwerenną, która sprawia, że z kilku wyrazów złożonych z sobą w sposób najprostszy czy z kilku zdań, które następują po sobie z taką oczywistością jak dzień po nocy bije nagle oślepiający blask, czyni z nami to, co owi wielcy pisarze: wstrząsa nami i wytrąca naszą myśl z lenistwa, z przyziemności, z małej wiary.⁴

Książka Marioli Hoszowskiej, mimo spełnienia wszelkich standardów naukowości, nie jest adresowana do wąskiego kręgu odbiorców. Sprawi radość wszystkim zainteresowanym bezpowrotnie minioną epoką, z całym bogactwem jej napięć personalnych i środowiskowych, kulturowych oraz politycznych problemów. Stanowić będzie doskonały punkt wyjścia do poznania czasów i ludzi, chroniąc ich tym samym przed zapomnieniem.

⁴ P. Hertz, *Książkę*, [w:] *idem*, Gra tego świata, posł. M. Król, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1997, s. 129.

Estera Flieger
Uniwersytet Łódzki

Żydowska historia i żydowska pamięć

Yosef Hayim Yerushalmi, *Zachor. Żydowska historia i żydowska pamięć*, przeł. M. Wójcik, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 2014, 176 ss.

Yosef Hayim Yerushalmi (1932–2009) urodził się w Nowym Jorku i wychował w rodzinie rosyjskich Żydów porozumiewających się w jidysz. Ojciec był nauczycielem hebrajskiego, więc od najmłodszych lat Yerushalmi miał kontakt z tym językiem oraz właściwą mu kulturą i pojęciami. Jego wykształcenie nie różniło się szczególnie od ścieżki edukacji właściwej dla członka nowojorskiej społeczności żydowskiej. Było ono jednak na tyle staranne, by mógł zostać rabinem. Dodatkowo musiał przecież przejawiać predyspozycje i zdolności umożliwiające przygotowanie go do tej roli. Ukończył Uniwersytet Yeshiva. Następnie został studentem Uniwersytetu Columbia, na którym obronił doktorat — wykształcenie religijne zostało zatem doskonale uzupełnione przez świeckie. Z tą czołową w Lidze Bluszczonej uczelnią związał się na długie lata. Co istotne, był uczniem samego Salo Barona, którego zresztą później zastąpił w tym znakomitym ośrodku akademickim¹. Yerushalmi zajmował się historią Żydów sefardyjskich, a przede wszystkim marranami i inkwizycją². Należy wymienić dwie najważniejsze w tym zakresie prace — *From Spanish Court to Italian Ghetto* i *The Lisbon Massacre 1506*. W swoich badaniach podjął również problemy postawione tak wyraźnie w tytule recenzowanej pracy. Uwagę przykuwa

¹ Salo Wittmayer Baron (1895–1989) — absolwent Uniwersytetu Wiedeńskiego, rabin Żydowskiego Seminarium Teologicznego we Wrocławiu, nauczyciel historii w żydowskiej szkole dla nauczycieli w Wiedniu; po wyjeździe do Stanów Zjednoczonych wykładał w Jewish Institute of Religion, a następnie na Uniwersytecie Columbia, gdzie od roku 1950 pełnił rolę dyrektora słynnej jednostki naukowej, jaką było Center of the Israel and Jewish Studies. Była to pierwsza w historii katedra żydowska na świeckim uniwersytecie. Salo Baron był wielokrotnie przewodniczącym American Academy for Jewish Research. Do jego najważniejszych dzieł zaliczyć można: *Die Judenfrage auf dem Wiener Kongress* (1920); *A Social and Religions History of the Jews* (vol. 1-16, 1952–1976); *Russian Jews Under Tsars and Soviets* (1964) oraz *History of Jewish Historians* (1964). Wśród jego najwybitniejszych uczniów znaleźli się Filip Friedman i Yosef Hayim Yerushalmi. Baron to jeden z pionierów żydowskiej historiografii. Por.: J. H. Schoeps, Z. Rybicka, *Salo Wittmayer Baron*, [w:] Nowy Leksykon Judaistyczny, red. J. H. Schoeps, przeł. S. Lisiecka, Z. Rybicka, E. Ptaszyńska-Sadowska, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2007, s. 95; A. Polonsky, *Friedman Filip*, [w:] *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Friedman_Filip, dostęp: 25.09.2015; Y. H. Yerushalmi, *Zachor. Żydowska historia i żydowska pamięć*, przeł. M. Wójcik, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 2014, s. 12, 103.

² Marrani (Marranowie) — Żydzi sefardyjscy, którzy w XV w. przeszli przymusową konwersję, ale potajemnie praktykowali żydowskie tradycje i zwyczaje (Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, s. 12).

nie tylko pełen ładunku treściowego hebrajski czasownik „zachor”, ale wyróżnienie żydowskiej historii i pamięci na szerszym tle, a na dodatek przeciwstawienie ich sobie czy właściwie ich rozdzielenie.

Książka składa się z czterech rozdziałów i epilogu (a właściwie *postscriptum*). To zapis wykładów prowadzonych przez autora. Do pracy włączony został również po części artykuł *Clio and Jews*³. *Zachor* otwiera interesujący esej pióra Harolda Blooma, który mógłby funkcjonować również poza książką jako samodzielny tekst. Ten krytyk literacki doskonale osadził pracę w szerszym kontekście i otworzył drogę do jej szczegółowej i odpowiednio ukierunkowanej analizy. Bezcenne okazało się przedrukowanie przedmowy poprzedzającej nie tylko ostatnie wydanie (1996), ale również pierwsze i drugie (1982, 1989). Historycy rzadko zdradzają kulisy swojej pracy, tymczasem Yerushalmi chętnie za nie zaprosza. Nie tylko w przedmowie, ale w toku narracji dotyka kwestii uniwersalnych — ustosunkowuje się do samej historii w znaczeniu *res gestae* (opowiadanie o dziejach) czy etyki zawodu historyka.

Wydawać by się mogło, że kultura żydowska, tak mocno osadzona w rzeczywistości historycznej, doskonale operuje pojęciami „historii” i „pamięci”, a historyk w związku z tym zawsze był jednym z najważniejszych członków społeczności żydowskiej, wykładnią dziejów i depozytariuszem pamięci równym w swych prawach z rabinami. Żydzi każdego dnia powtarzają w swych modlitwach *zachor (zachar)* — ‘pamiętaj’, ‘działaj’⁴. A czy właśnie nie historyk jest odpowiedzialny za obraz przeszłości i podawanie go dalej? Czy nie historyk zna się najlepiej na pisaniu o tym, co już było? I czy to nie oczywiste, że historia jest bardzo potrzebna każdej społeczności? I że jest jednym z podstawowych elementów tożsamości zbiorowej (i indywidualnej)? Harald Bloom odpowiada:

Judaizm zachowywał swoje przekonanie o znaczeniu historii, ucząc jednocześnie takich sposobów myślenia, które były i nadal są zdecydowanie ahistoryczne. Żyd mógł być poetą, filozofem lub kabalistycznym mędrcom równie dobrze jak rabinem, ale przez piętnaście wieków nie pomyślał, by być historykiem⁵.

I to zastanowiło autora — jako Żyda, historyka (a może żydowskiego historyka) i rabina (ta ostatnia perspektywa jest najmniej widoczna, przejawia się głównie w naturalnej i zarazem pociągającej biegłości w tematyce). Stawia trudne pytania, na które odpowiedzi szuka zarówno z zewnątrz jako przedstawiciel historii dyscypliny naukowej, i od wewnątrz — jako członek społeczności żydowskiej, co istotne — wierzący:

[...] co takiego mieli Żydzi pamiętać i — w jaki sposób? Co stanowiło funkcjonalną dynamikę żydowskiej pamięci i jak, jeśli w ogóle, nakaz pamiętania wiąże się z zapisywaniem historii?⁶

³ Y. H. Yerushalmi, *Clio and the Jews. Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century*, “American Academy for Jewish Research”, Vol. 46/47, 1980, s. 607-638.

⁴ Y. H. Yerushalmi, *Zachor...*, s. 14, 39.

⁵ H. Bloom, *Słowo wstępne*, [w:] Y. H. Yerushalmi, *Zachor...*, s. 15.

⁶ Y. H. Yerushalmi, *Zachor...*, s. 39.

Recenzowana książka to „częściowo historia, częściowo wyznanie i credo”⁷. Yerushalmi jasno wyraził, co najbardziej go interesuje:

Sednem tej książki jest próba zrozumienia tego, co niegdyś wydawało mi się paradoksem — mianowicie, że choć judaizm przez wieki był zaabsorbowany znaczeniem historii, sama historiografia odgrywała wśród Żydów co najwyżej rolę pomocniczą, a niekiedy w ogóle nie odgrywała żadnej roli; a równocześnie, że choć pamięć o przeszłości była zawsze zasadniczym elementem żydowskiego doświadczenia, to nie historyk był jej strażnikiem.⁸

Skoro historyk okazał się zjawiskiem rzadkim, egzotycznym w historii kultury żydowskiej, Yerushalmi musi mierzyć się z niedostatkami źródeł. Zajęcia z warsztatu historyka poświęcone chociażby wnioskowaniu z milczenia źródeł nie okazują się w tym wypadku przydatne, bo tych źródeł tak naprawdę nie ma. Paradoksalnie ich brak mówi tu niezwykle głośno. Ale to nie jedyny problem metodologiczny, który odnotował autor. Trudno nie zgodzić się, że „pamięć jest zawsze problematyczna, nierzadko zwodnicza, niekiedy zdradliwa [...] należy do najbardziej delikatnych i kapryśnych dyspozycji naszego umysłu”⁹. Yerushalmi to dojrzały badacz świadomy swoich ograniczeń i z ograniczeń czyniący doskonały temat.

Pierwszy rozdział, „Podstawy biblijne i rabiniczne. Znaczenie w historii, pamięć i piśmiennictwo historyczne”, przynosi klarowny i pomocny podział na pamięć i historię czasów biblijnych i postbiblijnych¹⁰. Biblijny Izrael „jako pierwszy przypisał historii zasadnicze znaczenie”, zdaniem autora (z którym w tej kwestii nie do końca się zgadzam), w przeciwieństwie do kultury greckiej, w której „historia nie miała do zaoferowania żadnych prawd i dlatego nie było dla niej miejsca w greckiej religii i filozofii”¹¹. Przeszłość dla biblijnego Izraela ma charakter historyczny i leży u podstaw jego tożsamości¹². Ale jednocześnie:

Biblijny apel o pamiętanie [*zachor* — E.F.] ma zatem niewiele wspólnego z zainteresowaniem przeszłością. Izraelowi powiedziano tylko, że musi być królestwem kapłanów i świętego ludu; nigdzie nie sugeruje się by, stał się narodem historyków. Pamięć ze swej natury jest selektywna i wymóg, by Izrael pamiętał, nie dziwi.¹³

⁷ *Ibidem*, s. 39-40.

⁸ *Ibidem*, s. 32.

⁹ *Ibidem*, s. 39.

¹⁰ *Ibidem*, s. 48, 50-51.

¹¹ *Ibidem*, s. 42.

¹² „[...] starożytny Izrael wie kim jest Bóg, na podstawie tego, co On uczynił w historii. A jeśli tak, to pamięć staje się zasadnicza dla wiary Izraela i, w ostatecznym rozrachunku, dla samej jego egzystencji” (*ibidem*, s. 43).

¹³ *Ibidem*, s. 44.

To święta i rytuał oraz przekaz ustny upamiętniają przeszłość¹⁴. Choć Biblia jest dziełem historiograficznym¹⁵. I to zamknięcie kanonu ksiąg biblijnych jest dla autora łąpaniem¹⁶. Dlaczego rabini zaniechali pisania historii? I czy to oznacza, że całkowicie porzucili zainteresowanie historią? Yerushalmi wyjaśnia:

Ujmiemy to tak prosto, jak tylko można. Jeśli rabini, mędrzy, którzy odziedziczyli potężną tradycję historyczną, nie byli już zainteresowani historią doczesną, to nie znaczy to nic innego jak tylko to, że nie odczuwali potrzeby jej kultywowania. Być może wiedzieli już o historii wszystko, co potrzebowali wiedzieć. Być może byli już wobec niej nieufni.¹⁷

W swej zupełności zapis biblijny zdawał się być w stanie wyjaśniać wszelkie przyszłe historyczne przygodności. Nie trzeba było tworzyć nowej koncepcji historii [...]¹⁸.

Czekając na Mesjasza, Żydzi nie potrzebowali już historii, ale nauki, udoskonalenia¹⁹. Yerushalmi subtelnie rozdziela w tej części książki wyraźnie trzy płaszczyzny: „znaczenie historii, pamięć o przeszłości i spisywanie historii w żaden sposób nie mogą być wzajemnie utożsamiane”²⁰. To trzy nieskończone proste, które nigdy się nie przecinają, co Yerushalmi tak doskonale pokazał, operując paradoksalnym przykładem historiograficznej w swej naturze Biblii i odnotowując moment zerwania z tą formą zapisu dziejów.

Rozdział drugi, „Średniowiecze. Media i wehikuły żydowskiej pamięci”, prezentuje stosunek Żydów do historii w dobie średniowiecza w kontraście np. do kultury arabskiej²¹. W dobie średniowiecza nie odrodziła się tradycja pisarstwa historycznego przerwana w okresie talmudycznym, a „czytanie świeckiej historii” uznano za „stratę czasu”²². Autor odnotował pewne dzieła historyczne, ale były one wyjątkowe i raczej potwierdzały regułę²³. Historia, jeśli już podjęta, była właściwie modelowa — konstrukcję i język przenoszono z Biblii, „tropiono świadectwa i znaki ostatecznego kresu historii, w której, choć zmieniają się aktorzy, scenariusz pozostaje zasadniczo ten sam”²⁴. Żydzi zatem w wieszczaniu końca historii wyprzedzili Fukuyamę o dobre

¹⁴ Y. H. Yerushalmi, *Zachor...*, s. 43, 45, 48.

¹⁵ *Ibidem*, s. 46-47.

¹⁶ „[...] po zamknięciu kanonu biblijnego Żydzi praktycznie przestali spisywać historię. Józef Flawiusz i jego dzieła nie stanowią cenzurę, ponieważ ani historyk ani jego prace nie były oceniane w kulturze żydowskiej” (*ibidem*, s. 49-50).

¹⁷ *Ibidem*, s. 54-55.

¹⁸ *Ibidem*, s. 55.

¹⁹ *Ibidem*, s. 56-57.

²⁰ *Ibidem*, s. 18.

²¹ *Ibidem*, s. 65.

²² *Ibidem*, s. 63, 65.

²³ *Ibidem*, s. 66-67, 71.

²⁴ *Ibidem*, s. 67-68.

kilkanaście wieków (ostatecznie Fukuyama odżegnuje się od swych historiozoficznych tez). Tę część książki Yerushalmi kończy kunsztownym obaleniem dotychczasowych prób wyjaśnienia zagadki, dlaczego naród (społeczność) tak historyczna jak Żydzi, była na historię właściwie obojętna²⁵.

Trzeci rozdział, „Następstwa hiszpańskiego wypędzenia”, jest pokłosiem wieloletnich badań autora. W XVI w. nastąpiło odrodzenie pisarstwa historycznego wśród Żydów²⁶. I tu dostrzegam pewną niekonsekwencję, być może to kwestia tłumaczenia. „Odrodzenie” — jeśli główna teza mówi o tym, że kultura żydowska nigdy nie obfitowała w dzieła historiograficzne, to właściwie czego nastąpiło odrodzenie? To, co istotne dla tego rozdziału i dalszych rozważań autora, to wykazanie wyjątkowości hiszpańskiego wygnania.

Dlaczego w tym momencie historycznym — hiszpańskiego wypędzenia — „napotykaemy rozbudowaną historiograficzną reakcję żydowską na ważne wydarzenie historyczne”?²⁷ Ponieważ dostrzeżono odmienność skutków tego wydarzenia — zachodnia Europa pozbawiona została Żydów, a naród ten przemieszczony został z Zachodu na Wschód²⁸ — „kryzys historyczny stymuluje piśmiennictwo historyczne”²⁹. Żydzi, którzy pisali wówczas kroniki, wykazali się wglądem historycznym. Dziś rozumiemy, jak dalekie w skutkach okazało się to wydarzenie.

Rozdział czwarty, zatytułowany „Współczesne dylematy. Historiografia i jej niepowodzenia”, traktuje o problemach współczesnej historiografii żydowskiej. Haskala (żydowskie oświecenie) wśród Żydów niemieckich, ale przede wszystkim wpływ dominującej w dziewiętnastowiecznej Europie niemieckiej myśli historycznej oraz asymilacja, wewnętrzne problemy społeczności i wreszcie emancypacja, zainteresowały Żydów historią rozumianą i uprawianą inaczej³⁰. Dziewiętnastowieczne ideologie żydowskie odwoływały się do historii³¹. Yerushalmi porządkuje pionierów (rozumiejących historię jako *Wissenschaft*), ich następców (historyków *post-Wissenschaft*) oraz nurty zainteresowania przeszłością (ogólny i mieszczący się w obrębie kultury żydowskiej)³². Stawia pytanie dla historyka historiografii interesujące: „czy można powiedzieć o nowożytnej historiografii żydowskiej, że przedstawiała jakąkolwiek problematykę własną?”³³. Jednym z wyróżników tej historiografii był odwrotny kierunek zainteresowań badawczych: niemiecka historiografia zaczynała od historii politycznej, a następnie kierowała się w stronę historii idei. Natomiast historiografia żydowska, bardziej autorefleksyjna w swym charakterze, od historii idei (ju-

²⁵ Y. H. Yerushalmi, *Zochor...*, s. 82.

²⁶ *Ibidem*, s. 85.

²⁷ *Ibidem*, s. 87.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, s. 88.

³⁰ *Ibidem*, s. 104, 105, 106.

³¹ *Ibidem*, s. 108.

³² *Ibidem*, s. 108-109.

³³ *Ibidem*, s. 109.

daizmu) zaczynała³⁴. Inne jest też w niej miejsce (co wymuszone było warunkami dziejowymi) wątku narodowego³⁵. Yerushalmi uchwycił w historiografii żydowskiej pewne napięcie — musiała się ona „zająć zdecydowanie przeciwne stanowisko wobec własnego przedmiotu badań przez odrzucenie założeń, które były w przeszłości podstawą wszystkich żydowskich koncepcji czasu”³⁶. Jednocześnie, dążąc do autosekularyzacji, nie była sekularyzowana w zachodniej refleksji historycznej³⁷. Mimo to historiografia żydowska nadal nie odnosiła sukcesu wśród Żydów, podobnie zresztą jak w XVI w.³⁸ Autor zauważa, że „naród żydowski po Holokauście stoi na rozdrożu niepozbawionym analogii do sytuacji tych pokoleń, które żyły po katastrofie hiszpańskiego Wygnania”³⁹. Idzie jeszcze dalej:

Obecnie, tak jak wówczas, wygląda na to, że nawet jeśli Żydzi nie odrzucają historii od razu, to nie są gotowi zmierzyć się z nią bezpośrednio, lecz wycoekują nowego metahistorycznego mitu [...].⁴⁰

Przez książkę przewija się wiele innych interesujących zagadnień przeze mnie dotychczas nieprzywołanych, np. problemu miejsca jednostki w dziejach czy kwestii wyjątkowości historii żydowskiej. Tej ostatniej materii dotknął również Harald Bloom. Zarówno autor wstępu, jak i Yerushalmi, są bliscy reinterpretacji historii, historiografii i pamięci żydowskiej w duchu nietzscheańskim, rortiańskim i kafkowskim.

Problem historycznych badań nad Holokaustem i słabości historyków na tym polu Yerushalmi próbuje rozwiązać, wskazując, że bardziej owocna jest tutaj literatura:

Holokaust już zrodził więcej badań historycznych, niż uczyniło to jakiegokolwiek jednostkowe wydarzenie w żydowskiej historii, ale nie mam żadnych wątpliwości, że jego kształt powstaje nie na kowadle historyka, ale w tyglu pisarza.⁴¹

Jest w tym względnie bliski poglądom Claude’a Lanzmana, który mówił Raulowi Hilbergowi, że aby opisać Zagładę, należy stworzyć dzieło sztuki⁴². Pełne w kontekście Zagłady jest również przeciwstawienie zapominaniu nie tylko pamięci, ale również sprawiedliwości⁴³.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, s. 110.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 111-112.

³⁸ *Ibidem*, s. 113.

³⁹ *Ibidem*, s. 119-120.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 118.

⁴¹ R. Hilberg, *Pamięć i polityka. Droga historyka Zagłady*, przeł. J. Giebułtowski, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2012, s. 74.

⁴² Y. H. Yerushalmi, *Zachor...*, s. 122.

⁴³ *Ibidem*, s. 138.

Jest jednak pewien wątek pojawiający się w każdej części pracy. Yerushalmi przyznaje: „bardzo istotnym źródłem [książki] był mój wysiłek zrozumienia siebie samego jako żydowskiego historyka⁴⁴. Autor zdaje sobie sprawę, że „jako profesjonalny historyk żydowski jest nową istotą w historii żydowskiej”⁴⁵. Dodaje: „Żyję z ironiczną świadomością, że sam sposób zgłębiania przeze mnie żydowskiej przeszłości jest kategorią zerwaniem z tą przeszłością”, co ilustruje spór pomiędzy perspektywą wewnętrzną i zewnętrzną, dylematami dziewiętnastowiecznych pionierów historiografii żydowskiej i jej wyjątkowość⁴⁶. Yerushalmi podejmuje również problem etycznych zobowiązań współczesnego żydowskiego historyka⁴⁷. Nie kryje, że sam jest podatny na mit i pyta siebie codziennie o to, dlaczego właściwie jest historykiem:

Daleki jestem od odporności na pokusy mitu i sądzę, że jestem bardziej niż większość ludzi świadom jego znaczenia dla zdrowia człowieka. Przyznaję szczerze, że niekiedy przychodzą takie chwile, gdy sam kwestionuję wartość badania przeszłości, kłopotliwe myśli, które przychodzą zazwyczaj, gdy mnie „sen odbiega”, a czasem w ciągu dnia. Nie zmieniły one mojego powołania i mam nadzieję, że to wyznanie nie zgorszy moich studentów. Nie zakończę tych słów filozoficzną obroną historii, która niewiele wniosłaby do tego, co już zostało powiedziane. To, co tu powiem, to tylko bardzo fragmentaryczne obserwacje, niczym butelki wrzucone do morza, które popłyną do nieznanych portów przeznaczenia⁴⁸.

Yerushalmi nie kończy „filozoficzną obroną historii”, ale przeciwnie, jego refleksje końcowe mają wymiar uniwersalny i odnoszą się do historiografii nie tylko żydowskiej. W jego przekonaniu „działalność historyków przybrała charakter samogenerującego się systemu, dążenie co celu natomiast — charakter faustowski”⁴⁹. Dalej Yerushalmi mówi podobnie jak Hayden White, odnosząc się do przełomowego *Brzemienia historii*:

Dziś w coraz większej mierze sama historiografia staje się przedmiotem badań historycznych. Przewrotnie sam się tutaj do tego przyczyniłem. Nie-wykluczone, że powstanie kiedyś historia historii historiografii, a następie historia tejże i tak dalej w niekończącej się spirali. To wystarczy, by doprowadzić nas do szaleństwa.

Takie rozmyślenia towarzyszą mojej pracy. Nie wiem, czy owo ogromne przedsięwzięcie, jakim jest współczesna nauka historii, okaże się czymś trwałym — dla Żydów czy też dla innych. [...] Równie dobrze może nadejść czas, kiedy dojdzie do głosu nowa świadomość, która w przyszłości każe się

⁴⁴ Y. H. Yerushalmi *Zachor...*, s. 32.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 103.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 43, 45.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 114.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 118.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 122.

zastanawiać ludziom, dlaczego tak wielu z nas zagłębiało się w historię, a być może w ogóle nie będą oni sobie zawracać nami głowy. Być może w końcu jest to ta myśl, która pozwala mi wytrwać w mojej pracy. [...] Nie zdołamy przed tym uciec, [...] nawet jeśli wiemy, że to, co robimy, może być jedynie tymczasowe. Ale to dobrze. W tym strasznym świecie, w jakim przyszło nam żyć i tworzyć, wieczność jest naszą najważniejszą troską.⁵⁰

Yerushalmi skłania się często w ten sposób w stronę historiografii postmodernistycznej i buntuje wobec historii Rankego — *wie es eigentlich gewesen* — a zarazem tak bardzo jej pragnie.

Książkę czyta się dobrze, choć nie jest to lektura łatwa. Paradoxy i zawiłości żydowskiej historiografii i pamięci autor wyjaśnia w sposób zrozumiały. Miał Yerushalmi zdolność pisania o rzeczach najtrudniejszych w uczonej, ale zarazem klarowny sposób. Jego język urzeka i fascynuje. Nie pozostaje mi nic innego jak ją polecić, nie tylko Żydom i nie tylko historykom⁵¹.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 123.

⁵¹ *Ibidem*, s. 27.