

Ronny MIRON

„UTOPIJNA NADZIEJA NA TO, CO POZYTYWNE”*

Stanowisko anarchiczne wykazuje niezależność zarówno wobec obrazu judaizmu podtrzymywanego jako ideał przez „strażników Izraela”, jak i wobec obrazu uzyskiwanego drogą obserwacji historycznej skupionej na widzialnych pokładach świata zjawisk. Scholem jednak podejmuje znaczny wysiłek, by zakotwiczyć stanowisko anarchiczne w immanentnych procesach zachodzących w samej rzeczywistości historycznej. W ten sposób znajduje on w samej rzeczywistości historycznej korzenie pędu ku afirmacji i realizacji, które implikowane są w destrukcji i negacji właściwych stanowisku anarchicznemu.

Za realizację poglądu wymagającego istnienia Boga w rzeczywistości, w której Jego obecność nie jest jawna, Gershom Scholem uznaje Martina Bubera „anarchię religijną”, którą definiuje następująco: „Dokładny sens «anarchii religijnej»: czyn to, co czynisz, lecz czyn to w sposób «zaangażowany», to znaczy [...] wkładaj w to wszystkie swoje siły moralne i odpowiedzialność, jednym słowem – swoje serce”¹. W zasadzie Scholem określa siebie właśnie jako „religijnego anarchistę”². Jednakże, podczas gdy Buber

* Niniejszy tekst stanowi fragment książki Ronny Mirron *The Angel of Jewish History: The Image of the Jewish Past in the Twentieth Century* (Academic Studies Press, Boston 2014; cz. 2, rozdz. 4, D, „The Utopian Hope for the Affirmative”, s. 172-180). By permission of Academic Studies Press.

¹ G. S c h o l e m, *Another Thing: Chapters in History and Revival II*, red. A. Shapira, Am Oved, Tel Aviv 1990, s. 413. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

² T e n ż e, *Continuity and Revolt: Gershom Scholem in Dialogue*, Am Oved, Tel Aviv 1995, s. 42. Por. w tym kontekście zarzut Barucha Kurzweila, jakoby Buber akcentował wymiar religijny, Scholem natomiast wymiar anarchiczny: „U Bubera możemy mówić o religii anarchicznej, u Scholema natomiast o anarchizmie, którego przedmiot jest religijny” (B. K u r z w e i l, *In Struggle over the Values of Judaism*, Schocken, Tel Aviv 1970, s. 179). David Myers przekonuje, że Scholem mógłby w chwili szczerości zgodzić się ze słowami Kurzweila (por. D.N. M y e r s, *Re-Inventing the Jewish Past, European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, Oxford University Press, New York–Oxford 1995, s. 174). Jak jednak okaże się w dalszej dyskusji, anarchizm stanowi tylko etap w rozwoju myśli Scholema i w żaden sposób nie przypieczętował jego poglądów. Zob. też argumentację Josefa Dana zaprzeczającą założeniu, że Scholem skłaniał się ku badaniu mistycyzmu ze względu na własne tendencje mistyczne, i silnie przeciwstawiając się pogładowi, że badanie sabatyzmu pociągało go ze względu na jego tendencje anarchistyczne (por. J. D a n, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York University Press, New York 1987, s. 12-15). Dan wspomina, że Scholem poświęcił studiom nad wczesną kabałą oraz badaniu ultrakonserwatywnych kół kabalistycznych nie mniej czasu i wysiłku niż studiom nad sabatyzmem i frankizmem. Jego czytelnicy jednak byli mniej zainteresowani uczonymi analizami tekstualnymi,

„odmówił określenia, ku czemu” zwraca się wspomniane zaangażowanie, Scholem ukierunkował je na „walkę o wartości wyższe”, stanowiącą część wiary w Boga i wiary w ogóle³. Jego zdaniem, „jeśli ktoś naprawdę interesuje się Panem, już sama walka, by w Niego wierzyć, ma w sobie coś wzniosłego”⁴. Dodaje jednak, że „nie jesteśmy pokoleniem bez micwy, lecz nasza micwa pozbawiona jest autorytetu”⁵. Anarchizm w jego poglądach wypływa z niemożności „rozważenia żadnego z przeszłych zjawisk i określenia, czy było ono dobre, czy złe”⁶. Nie stoi to jednak w sprzeczności z koniecznością zajęcia stanowiska ani też podjęcia wysiłku, który znajdzie dla siebie kanały ekspresji: „Wobec pojawiania się idei domagających się wyrażenia jest miejsce na walkę”⁷. W tym kontekście znana skądinąd odpowiedniość osobistych odczuć Scholema i jego odkryć historycznych ujawnia się w poszukiwaniu przezeń przejawów pozytywności i zaangażowania w sabatyzmie: „Nawet w książce o Szabtaju Cwi pokazywałem, jak silny był element nadziei na to, co pozytywne, nawet w wypowiedziach sabatystów”⁸.

Innymi słowy, według Scholema ruch sabatystyczny, pomimo kojarzonych z nim destrukcji i nihilizmu, przyczynił się do zachowania żywotnej siły w egzystencji współczesnych Żydów, a więc także do jej historycznej ciągłości⁹.

a dużo bardziej badaniami nad sektami heretyckimi i anarchistycznymi i w ten właśnie sposób powstał anarchistyczny i „sabatystyczny” wizerunek Scholema (por. tamże, s. 13-15).

³ Por. S c h o l e m, *Another Thing*, s. 114.

⁴ T e n ż e, *Continuity and Revolt*, s. 42.

⁵ T e n ż e, *Another Thing*, s. 97.

⁶ Tamże, s. 111.

⁷ Tamże.

⁸ T e n ż e, *Explications and Implications: Writings on Jewish Heritage and Renaissance*, Am Oved, Tel Aviv 1976, s. 40.

⁹ W tym kontekście por. G. S c h o l e m, „Preface”, w: tenże, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, tłum. R.J. Zwi Werblowsky, Princeton University Press, Princeton 1976, s. ix-xv. Na temat Davida Biale’a omówienia wpływu sabatyzmu na kształtowanie się Scholemowskiego ujęcia współczesnego judaizmu por. D. B i a l e, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Harvard, Massachusetts–London 1979, s. 155-165. Eliezer Schweid uważa, że połączenie anarchizmu i ciągłości w myśli Scholema stanowi paradoks (por. E. S c h w e i d, C. M c C r a c k e n - F l e s h e r, *Judaism and Mysticism According To Gershom Scholem: A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, tłum. D.A. Weiner, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1985, s. 37n.). David Myers mówi o „grze” sił destrukcyjnych i konstruktywnych w historii Żydów w okresie działania ruchu sabatystycznego i po jego zakończeniu, której owocem było dynamiczne postrzeganie natury mistycyzmu w historii. Jego zdaniem, Scholem najsilniej z uczestników dyskusji w Jerozolimie obstawał przy dostrzeganiu radykalnej niestabilności rozwoju historycznego oraz – odwrotnie – w najmniejszym stopniu poszukiwał esencjalistycznego i monistycznego schematu dziejów (por. D. M y e r s, *Re-Inventing the Jewish Past, European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, Oxford University Press, New York–London 1995, s. 167).

Oświadczenie Scholema: „Nie porwała mnie rewolucja”¹⁰, nawiązujące do jego młodości w Niemczech, stało się kamieniem węgielnym jego krytyki nowoczesnego socjalizmu, którego dążenie do rewolucji ożywiała pewność, że „czas przejściowy przybliży nas ku niej”¹¹. Jednakże jako historyk starający się nietendycyjnie ujmować swoje odkrycia Scholem twierdził, że „historia [...] nie uznaje takich okresów przejściowych”¹² na drodze ku rewolucji. Scholem jawi się w tym kontekście na podobieństwo artysty (według określenia Barucha Kurzweila), który dostarcza swoim czytelnikom „ogólnego, sumarycznego obrazu świata, którego obliczem się zdumiewa”¹³. Jak Kurzweilowski poeta, Scholem – jako myśliciel anarchistyczny – pragnie jedynie służyć jako „przezroczyste medium”¹⁴ dla rzeczywistości objawiającej się w jego pracach i nie uczestniczy aktywnie w jej kształtowaniu. Ograniczenie nałożone tutaj na anarchizm Scholema ma swoje źródło w fakcie, że metafizyk – prawdopodobnie w jeszcze większym stopniu niż historyk – nie może być rewolucjonistą. Założenie istnienia jednej, stałej, konstytuującej świat zjawisk istoty, na którym opiera się obserwacja metafizyczna, unicestwia nawet samą możliwość rewolucji. Scholem ostrzega przed niebezpieczeństwami, jakie pociąga za sobą sekularyzm, który „dawał proste rozwiązania i unikał rewolucji religijnej”¹⁵, i stwierdza, że „w każdym czasie przeznaczeniem człowieka jest dokonanie rewolucji odkupienia; jeśli religia jest dlań żywotną siłą, stanowi to nawet jego obowiązek”¹⁶. Stwierdzenie to nie wyraża jednak wezwania do rewolucji, lecz do urzeczywistnienia żywotnej mocy obecnej w judaizmie oraz znajdującej się u podstaw obserwacji prowadzonej zarówno przez historyka, jak i metafizyka¹⁷.

Anarchizm Scholema nie wyczerpuje się jednak w sprzeciwie wobec istniejącego porządku, co często wydaje się sprawiać, że obserwacja historyczna wchłania różne zjawiska należące do przeszłych i współczesnych dziejów Żydów bądź zaprzecza zawartej w nich ogromnej sile, powodując „rozluźnienie starych więzi, które w nowej sytuacji zostały pozbawione

¹⁰ S c h o l e m, *Explications and Implications*, s. 13.

¹¹ T e n z e, *Another Thing*, s. 198.

¹² Tamże.

¹³ B. K u r z w e i l, *Essays on the Stories of S.I. Agnon*, Schocken, Jerusalem–Tel Aviv 1962, s. 164.

¹⁴ T e n z e, *Between Vision and Absurd*, Schocken, Jerusalem–Tel Aviv 1973, s. 102.

¹⁵ S c h o l e m, *Another Thing*, s. 198.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Nathan Rotenstreich uważa, że za sprzeciwem Scholema wobec utożsamiania syjonizmu z mesjanizmem czy sekularyzmem stało jego rozumienie natury procesu historycznego (por. N. R o t e n s t r e i c h, *On Gershom Scholem's National Thought*, w: *Gershom Scholem: The Man and His Work*, Israeli Academy of Sciences, Jerusalem 1983, s. 73-75).

swojego znaczenia¹⁸. Te ważne uwarunkowania znajdujące się w granicach obserwacji historycznej, w której pierwotnie kształtuje się stanowisko anarchistyczne, trafiają na żyzny grunt dla swojego urzeczywistnienia w dziedzinie obserwacji metafizycznej, gdzie historia odsłania się jako arena, „na której ludzie tęsknią za odkupieniem”¹⁹. Skierowanie obserwacji metafizycznej na nowy, anarchiczny porządek, w którym – w jego widocznej warstwie – wydaje się brakować wymiaru autorytetu, ma pomóc uwidocznić i odkryć istotę zakodowaną w świecie zjawisk²⁰. Obserwacja metafizyczna jest teraz przywoływana, by wydobyć obecność transcendencji, już zrealizowaną w rzeczywistości, lub przynajmniej by służyć jako zwierciadło tej obecności. I tak na przykład Scholem wysuwa – raczej niezobowiązująco – hipotezę dotyczącą kultu sabbatystycznego na Podolu: „Czyż mogły się tutaj połączyć bardziej pozytywne tęsknoty, nieznające ujścia w tamtym sposobie życia, tęsknoty za ludzkim wyzwoleniem i ukojeniem, przebrane w kostium wyzwolenia od micwy i niejasnej wizji fundamentalnej przemiany wartości?”²¹. W innych kontekstach język Scholema staje się nawet jeszcze ostrzejszy, wyrażając charakter zdecydowanej determinacji metafizycznej: „Nigdy nie porzuciłem przekonania, że element destrukcji, z całym zawartym w nim potencjalnym nihilizmem, był zawsze również elementem utopijnej nadziei na to, co pozytywne”²². W słowach tych możemy dostrzec odpowiedź na krytykę Rosenzweiga, który nie dostrzegł elementu pozytywnego koniecznego w metafizycznej wizji Scholema i przedstawił go jako nihilistę, zakładającego „nic” w sensie zubożonej pustki dzisiejszego judaizmu. Jest pewna ironia w terminie „coś”, przez który Rosenzweig chciał zaafirmować istnienie zasobów stanowiących podstawę odnowy duchowej i religijnej, twierdząc, że „być może Scholem również się o tym dowie”²³. Termin „coś” posłużył później samemu Scholemowi w innym kontekście, gdzie ponad wszelką wątpliwość przyjął on istnienie bytu substancjalnego jako fundamentalnej przesłanki istnienia Żydów²⁴.

¹⁸ S c h o l e m, *Explications and Implications*, s. 173.

¹⁹ T e n ż e, *Another Thing*, s. 198.

²⁰ Scholem definiuje metafizykę jako badanie porządku. Zob. t e n ż e, List nr 57 (do Ludwiga Straussa), w: tenże, *Briefe, Band I, 1914-1947*, red. I. Shedletzky, C.H. Beck, München 1989, s. 148-150. Cyt. również w: I. S h a d e l z k i, *In the Search of the Lost Judaism*, „Zemanim” 1997-1998, nr 61, s. 83.

²¹ G. S c h o l e m, *Studies and Resources on the History of Sabbataianism and its Incarnations*, Bialik Institute, Jerusalem 1982, s. 107.

²² T e n ż e, *Explications and Implications: Writings on Jewish Heritage and Renaissance*, s. 40.

²³ Zob. F. R o s e n z w e i g, List do Rudolfa Halo, w: tenże, *Selection of Letters and Diary Passages*, red. R. Horowitz, Bialik Institute, Jerusalem 1987, s. 230.

²⁴ Występowanie terminu „coś” w dziełach Scholema – por. S c h o l e m, *Another Thing*, s. 115, 119, 189, 195, 197; t e n ż e, *Explications and Implications*, s. 42, 48n., 577; t e n ż e, *Continuity and Revolt*, s. 34.

Stanowisko anarchiczne wykazuje niezależność zarówno wobec obrazu judaizmu podtrzymywanego jako ideał przez „strażników Izraela”, jak i wobec obrazu uzyskiwanego drogą obserwacji historycznej skupionej na widzialnych pokładach świata zjawisk. Scholem jednak podejmuje znaczny wysiłek, by zakotwiczyć stanowisko anarchiczne w immanentnych procesach zachodzących w samej rzeczywistości historycznej. W ten sposób znajduje on w samej rzeczywistości historycznej korzenie pędu ku afirmacji i realizacji, które implikowane są w destrukcji i negacji właściwych stanowisku anarchicznemu: „W pewnym istotnym punkcie zsekularyzowana apokaliptyka rewolucji zostanie [...] związana z żydowską tendencją teologiczną, z której ta pierwsza wyrosła (choć tego nie przyznaje). Taka jest nawet [apokaliptyka] odrzucająca skrajną internalizację pojęcia odkupienia [...]. We wszystkich swoich historycznych postaciach judaizm radykalnie odrzucał poglądy, w których przedstawiano argumenty za wewnętrżnością – tak zwaną czystą, chemicznie rafinowaną wewnętrżnością odkupienia. Wewnętrżność, która nie wyrażałaby się także w zewnętrżności i nie uczestniczyłaby w tym wyrażaniu na wszelkie sposoby, nie była w ogóle brana pod uwagę. Skok do wewnątrz pociągał za sobą skok na zewnątrz. Przywrócenie wszystkiego na jego właściwe miejsce – a to jest właśnie odkupienie – odbudowuje całość, która nie uznaje żadnego podziału na sferę wewnętrżną i zewnętrżną. Utopijny element idei mesjańskiej, regulatywnej dla tradycji żydowskiej, odnosi się do całości, i tylko do niej”²⁵.

Wyłonienie się z areny dziejów sił dążących do afirmacji i realizacji ostatecznie położyło kres utożsamianiu historii ze zjawiskami świata i oparciu na nim obrazowi ciągłości. Co więcej, rozluźnienie związku między historią a realizmem, które między innymi umożliwiło wkroczenie obserwacji metafizycznej na arenę dziejów, stanowi odpowiednie podłoże dla stanowiska anarchicznego. Proces nakładania ograniczeń – w obliczu widzialnych przejawów rzeczywistości historycznej – na podmiot obserwujący dzieje stanowi ważne dla tego stanowiska narzędzie. Okazuje się, że ograniczanie to nie zaburza widzialnego porządku przedstawianego obserwatorowi przez rzeczywistość historyczną. Przeciwnie, pozwala mu ono na przejawianie szczególnej wrażliwości na toczący się na arenie dziejów proces demistyfikacji, który umożliwia uzewnętrżnienie tego, co uprzednio było ukryte w niewidzialnej wewnętrżności zjawisk historycznych. Wydaje się, że takie jest właśnie tło stwierdzenia, iż anarchizm jest „jedną t e o r i ą s p o ł e c z n ą mającą sens – i to nawet sens religijny”²⁶. Zakotwiczenie stanowiska anarchicznego w obrębie areny dziejów umożliwia wykorzys-

²⁵ S c h o l e m, *Explications and Implications*, s. 579n.

²⁶ Tamże, s. 39.

tanie go jako teorii społecznej. Jednocześnie, ponieważ w anarchizmie zaburzony zostaje porządek, w jakim ułożone są widzialne zjawiska historyczne, a ich wewnętrzność zostaje wydobyta z ukrycia, Scholem wskazuje anarchizm jako źródło „sensu religijnego”. Wreszcie, pozytywny i negatywny wymiar implikowane w stanowisku anarchicznym ujawniają się jako odzwierciedlenie sił konserwatywnych i utopijnie rewolucyjnych czynnych w samych dziejach Żydów. Scholem odnajduje te siły w średniowiecznej idei mesjańskiej jeszcze sprzed jej powiązania z nowożytnym sekularyzmem: „Sfera restauratywna ma w sobie momenty utopijne, a w utopii działają momenty restauratywne. Sama tendencja restauratywna [...] czerpie w niemałej mierze z momentów utopijnych, które pojawiają się tutaj jako projekcja w przeszłość zamiast projekcji w przyszłość. Również i tego przyczyna jest jasna. [...] Utopia, która Żydowi owej epoki stawia przed oczami wizję ideału, jaki chciałby on widzieć urzeczywistniony, sama rozpada się w naturalny sposób na dwie kategorie. Może ona przyjąć radykalną postać wizji pewnej nowej treści, która ma być zrealizowana w jakiejś przyszłości, a która w gruncie rzeczy nie ma być niczym innym jak odtworzeniem czegoś prastarego, przywróceniem tego, co zostało utracone. [...] Ale do takiej restauratywnej ukierunkowanej utopii wkradają się świadomie i nieświadomie elementy, [...] które pochodzą z wizji całkiem nowego świata, takiego, jaki w istocie nie istniał w przeszłości”²⁷.

W ten sposób połączenie tendencji restauratywnej i utopijnej odzwierciedla fakt, że anarchia, stanowiąca podstawowy element próby wyczerpania sił działających w historii, aż po ich odkrycie, służy jako źródło nowego utopijnego porządku – co jest jedynie pierwszym ujawnieniem sił już ukrytych w istniejącej rzeczywistości historycznej. Te właśnie siły obserwacja metafizyczna ukazuje jako przejawy obecności transcendencji. Demystyfikujące odczytanie historii Żydów, podejmujące próbę odsłonięcia sił, których działaniu w niej zaprzeczano lub które tłumiono, nie prowadzi do rewolucji ani do nihilizmu, stanowiących elementy próby zniszczenia istniejącego porządku²⁸.

Stwierdzenie Scholema, że w świecie kabały dostrzeganie, „iż nie jest konieczne aby [przywracanie rzeczy do ich pierwotnego stanu] inności i czy-

²⁷ T e n z e, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, inter esse, Kraków 1991, s. 156n. (modyfikacja przekładu – P.M.).

²⁸ W tym kontekście warto zwrócić uwagę na interpretację Avrahama Shapiry, który rozróżnił u Scholema ujęcie utopii zakotwiczone w rzeczywistości historycznej i ujęcie mesjańskie, wyrażające wtargnięcie w rzeczywistość jakiejś transcendentnej siły i koniec historii. Według Shapiry, Scholema postrzeganie dziejów Żydów jest w całości utopijne (zob. A. S h a p i r a, *Between Utopia and Messianism in Gershom Scholem's Historiography*, „Zionism” 23(2001), s. 21-32).

stości] zawsze dokonywało się [...] na arenie dziejów”²⁹, spełniało funkcję obronną, jasno wskazując, że historia nie odślania wiarygodnie sił działających w świecie. Przeciwnie, wysiłki skierowane na afirmację i utrwalanie, oparte na danych obserwacji metafizycznej, mogą wypełnić luki w obrazie odkrywanym przez obserwację historyczną i przez to skutecznie hamować proces przemiany stanowiska anarchicznego w rewolucję bądź nihilizm. Do ważnych osiągnięć proponowanej tutaj interpretacji Scholema koncepcji anarchizmu religijnego należy dostarczenie kontekstu, który umożliwi wyjaśnienie jedynej w swoim rodzaju dialektyki zachodzącej między tymi dwoma typami obserwacji. Dwojakie związki stanowiska anarchicznego – z jednej strony z obserwacją historyczną, która nietendycyjnie postrzega widzialną rzeczywistość, z drugiej zaś z obserwacją metafizyczną, która ujawnia sygnały obecności transcendencji – czynią je w myśli Scholema przedmiotem znacznych napięć i ostatecznie prowadzą do silnego starcia tych dwóch typów obserwacji. Wyczerpanie się obserwacji metafizycznej zdaje się prowadzić do wyparcia obserwacji historycznej. Wyrazem tego mogą być słowa Scholema: „Być może jesteśmy anarchiczni, lecz jesteśmy przeciwko anarchii”³⁰, oznaczające, że historyk może, a nawet prawdopodobnie powinien być anarchistą, albo przynajmniej do anarchizmu aspirować, lecz tylko historyk będący również metafizykiem może być anarchistą, który zarazem odrzuca anarchię, czy też kimś, kogo „sekularyzm nie jest świecki”³¹. Równocześnie, jak w ujęciu Hegla, które łączy pozytywność z negatywnością, także tutaj wyparcie obserwacji historycznej wcale nie ma negatywnego charakteru, co Scholem potwierdza, mówiąc w pierwszej osobie: „Wiele mnie w anarchii pociągało, zwłaszcza jej p o z y t y w n a u t o p i a”³². Wreszcie, wyparcie obserwacji historycznej może być tymczasowe i częściowe i takie być powinno, gdyż „materiały”, z których zostanie zbudowane „to, co pozytywne” w znaczeniu nowego utopijnego porządku, pochodzą ze świata żydowskiej tradycji i stanowią bezpośredni przedmiot obserwacji historycznej. „Istnieje także życie tradycji oparte nie tylko na kontynuacji i konserwatywnym pielęgnowaniu dziedzictwa wspólnoty. To również oczywiście stanowi sens tradycji [...], lecz tradycja jest także c z y m ś innym. Są obszary tradycji, które zostały zasłonięte i ukryte wśród kamieni upadłych pokoleń, i czekają one na odsłonięcie i rozbudzenie. Powraca się do tego, o czym zapomniano, lub do rzeczy, które jeszcze się nie wyczerpały. Odkrywa się ukryte skarby w ramach tradycji, na mocy

²⁹ S c h o l e m, *Explications and Implications*, s. 263.

³⁰ T e n Ź e, *Another Thing*, s. 98.

³¹ T e n Ź e, *Explications and Implications*, s. 51.

³² Tamże, s. 39.

której powstaje żywa relacja, i temu właśnie należy przypisać znaczną część świadomości Żydów naszego pokolenia, nawet jeśli występuje ona poza ramami ortodoksji”³³.

Słowa te wskazują, że tradycja, którą Scholem poddaje obserwacji historycznej, nie jest zasadniczo statyczna, i nawet w zsekularyzowanej rzeczywistości można dostrzec tętniące w tradycji życie. Cel wyznaczony holizmowi, który nadaje kierunek obserwacji historycznej, sam jest przeniknięty pewnością obecności dodatkowych sił działających pod powierzchnią realnej rzeczywistości. Podobnie jak Yerushalmi, Scholem daje wyraz myśleniu ontologicznemu, postrzegając przeszłość jako arenę, na której są obecne i działają siły transcendentne. W przypadku Yerushalmiego myślenie takie doprowadziło do stworzenia statycznego obrazu pamięci Żydów, w przypadku Scholema natomiast zrozumienie, że „pamięć była jedną z wielkich sił działających w życiu Żydów”³⁴, nie przekształciło się w statyczną i ahistoryczną wizję ich egzystencji. Scholem wyjaśnia, że to, co pamiętane, nie jest w jego ujęciu „prehistorią mityczną, dziejącą się w innym wymiarze czasowym, lecz rzeczywistą historią narodu. W ten sposób obrzędowi nasyconemu historią nie towarzyszy żaden akt magiczny. Obrzędy wspomniania nie oddziałują, nie tworzą bezpośredniego związku między Żydem a otaczającym go światem i przyrodą, a tym, co zupełnie bez zaklinających gestów «zaklinają», jest pamięć, wspólnota pokoleń oraz identyfikacja wyznawców z podstawowym doświadczeniem”³⁵.

Włączanie żyjących dzisiaj ludzi – w tym także historyka – w przeszłość, choćby w proces historycznej selekcji, nie jest postrzegane jako zniszczenie lub zaburzenie mechanizmów zachowywania i ciągłości właściwych pamięci. Podczas gdy Yerushalmi podkreślał problematykę niesioną przez proces historycznej selekcji³⁶ i starał się zaangażować historyka w stawianie czoła temu, co określił jako „strach przed zapomnianiem”³⁷, Scholem wyjaśniał: „Pamięć obejmuje również zapomnianie, i jest to nie mniej waż-

³³ Tamże, s. 139.

³⁴ Tamże, s. 129.

³⁵ G. S c h o l e m, *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Znak, Kraków 1996, s. 136. Z tego fragmentu Moshe Idel wywnioskował, że Scholem uważał, iż „rytuał rabinicznego judaizmu był całkowicie oderwany od płaszczyzny mitu” (M. I d e l, *As Far as East from West: Rabbis and Cabbalists in the Gershom Scholem's Phenomenological Perception of Judaism*, w: *Myth and Memory: The Incarnations of Israeli Consciousness*, red. D. Ohana, R.C. Weistreich, Van Leer Institute and Hakibbutz Hameuchad, Jerusalem 1997, s. 76). Dookreślił on jednak swoją interpretację w przypisie: „Chociaż zgadzam się, że wywód Scholema jest zasadniczo paradoksalny, wydaje się, że paradoks ten został zbudowany na tendencyjnej prezentacji judaizmu mędrców” (tamże, s. 84, przyp. 12).

³⁶ Por. Y.H. Y e r u s h a l m i, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Schocken Books, New York, s. 94.

³⁷ Tamże, s. 117.

ne niż pamiętanie. Kiedy myślę o historii judaizmu i Żydów, wydaje mi się, że z a p o m i n a n i e jest ważniejsze niż p a m i ę t a n i e, chociaż w założycielskich dokumentach judaizmu jako sprawę podstawową nakazuje się nam pamiętać. Pamiętaj, pamiętaj, pamiętaj!”³⁸.

Wyważona relacja między immanencją a transcendentą w poglądach Scholema pozwala mu zasymilować w szerszym kontekście tezy o ciągłości dwa składniki intencjonalności, a także podmiot – pamiętający i zapominający, sięgający po coś i coś odrzucający – oraz wszystko, co znajduje się poza podmiotem i może służyć jako przedmiot obserwacji historycznej i metafizycznej: historię, religię i kompleks wartości oraz treści zgromadzonych w minionej tradycji. Inaczej niż Yerushalmiego, Scholema nie niepokoi utrata wymiaru religijnego czy transcendentnego, i wydaje się, że nie potrafi on wyobrazić sobie ludzkiej egzystencji, w której wymiar ten byłby nieobecny. Anarchia spełnia tutaj pozytywną rolę, pomaga bowiem – wprawdzie w bardzo złożony sposób – zacierać granice (które w ujęciu Yerushalmiego są zbyt silnie zaznaczone), umieszczając po obu stronach granicy zarówno jednostkę, jak i grupę, pamiętanie i zapominanie, religię i sekularyzm, tradycję i utopię.

Tłum. z języka angielskiego *Patrycja Mikulska*

³⁸ S c h o l e m, *Another Thing*, s. 189.