



Zdzisław Pawłowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

zpawlowski_55@o2.pl

ORCID: 0000-0002-3042-351X

DOI: <https://doi.org/10.12775/BPTh.2025.023>

18 (2025) 4: 477–496

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

Mit i historia w narracjach biblijnych Perspektywa hermeneutyczna

Myth and History in Biblical Narratives: A Hermeneutical Perspective

Streszczenie. Historiograficzna tradycja starożytnego Bliskiego Wschodu zawiera mieszaninę historii i mitu. To oznacza kombinację rozwoju zdarzeń na osi czasu i co można nazwać trybem historycznego myślenia, w który włączone są motywy mityczne. A zatem dzisiejsze próby oddzielania mitu i historii mogą oznaczać odarcie tej ostatniej z istotnego elementu znaczeniowego. Z perspektywy społeczno-antropologicznej Biblia nie może więc zostać użyta jako bezpośrednie źródło lub świadectwo przeszłości starożytnego Izraela, ale musi być wprawdzie kulturowo odkodowana. Triumf rozumu zapoczątkowany w Oświeceniu oznaczał, że biblijne narracje przestały być teologicznym mitem, nieomylnym i wyjętym spod krytyki, i zostały przypisane do własnego kontekstu historycznego. Zwrot w kierunku pamięci w samej hermeneutyce historii spowodował jednak, że teksty biblijne zaczęto traktować jako zapisy pamięci, która z kolei jest zawsze żywa i stanowi niewyczerpany rezerwuuar aktualnej tożsamości. Interpretacja pomyślana jako ożywianie pamięci odpowiada nakazowi Boga, skierowanemu przez Mojżesza do ludu (Pwt 5,15; 7,18; 8,2.18). Polecenie ‘pamiętaj’ nie jest pobudzane ciekawością przeszłości i przemożną chęcią jej rekonstrukcji, lecz pragnieniem bycia (tożsamości), w którym wybrzmiewa pytanie ‘kim jestem?’. Odpowiedź, aby mogła być aktualna dla kolejnych pokoleń czytelników, musi mieć kształt narracji, w której mit i historia są nierozdzielnie ze sobą splecione.

Abstract. The historiographical tradition of the ancient Middle East contains a mixture of history and myth. This means a combination of events unfolding on a timeline and what can be called a mode of historical thinking that incorporates mythical motifs. Therefore, today's attempts to separate myth and history may mean stripping the latter of an essential element of meaning. From a socio-anthropological perspective, the Bible cannot be used as a direct source or testimony of the past of ancient Israel, but must first be culturally decoded. The triumph of reason that began with the Enlightenment meant that biblical narratives ceased to be theological myths, infallible and beyond criticism, and were assigned to their own historical context. However, the shift

towards memory in the hermeneutics of history itself meant that biblical texts began to be treated as records of memory, which in turn is always alive and constitutes an inexhaustible reservoir of current identity. Interpretation conceived as the revival of memory corresponds to God's command, addressed by Moses to the people (Deut. 5:15; 7:18; 8:2, 18). The command to "remember" is not motivated by curiosity about the past and an overwhelming desire to reconstruct it, but by the desire to be (identity), in which the question "who am I?" resounds. In order for the answer to be relevant to future generations of readers, it must take the form of a narrative in which myth and history are inextricably intertwined.

Słowa kluczowe: mit, historia, narracje biblijne, pamięć kulturowa, metoda historyczno-krytyczna.

Keywords: myth, history, biblical narrative, cultural memory, historical-critical method.

Jan Assmann, wybitny znawca starożytnego Bliskiego Wschodu, określa związek mitu i historii w nieco paradoksalny sposób, wskazując, że mity usiłują konstruować początki, które historyk czuje się w obowiązku zdekonstruować. Powołuje się przy tym na prolog powieści *Józef i jego bracia*, w którym Tomasz Mann zajmuje się właśnie napięciem istniejącym między mitycznym i historycznym podejściem do przeszłości (Assmann 2012, 366). Nawiązując do studni, do której bracia wrzucili Józefa, rozpoczyna on swoje monumentalne dzieło, dającym dużo do myślenia zdaniem: „Głęboka jest studnia przeszłości. Czy nie należałoby jej nazwać bezdenną?”. Historyk bada przeszłość ze względu na samą przeszłość. Poszukiwanie początków, cechujące myślenie mityczne, pociąga za sobą innego rodzaju pytania. Chodzi w nich o to, kiedy i gdzie rozpoczął się proces, który doprowadził do powstania świata w tym kształcie, w jakim go znamy i w jakim doświadczamy go dzisiaj (por. Assmann 2012, 366). Oczywiście, stosunek historyka do przeszłości jest odmienny. Za pomocą naukowych metod zawęży on przedmiot swoich badań i skupia się na określonym wycinku przeszłości, próbując ją zrekonstruować taką jaką była. Zarówno mit jak i historia wykorzystują do swoich językowych przedstawień *narrację*, przez co ich rozróżnienie, zwłaszcza w odniesieniu do starożytności, okazuje się trudne i pociąga za sobą szereg problemów do rozwiązania. Jak wiadomo, najpierw były mity potem historia, a przejście od mitu do historii przypisuje się zazwyczaj Herodotowi, nazywanego ojcem historiografii.

1. Od mitu do historii

Termin 'mit' wywodzi się z greckiego *mythos*, złożonego i dość zawilego pojęcia, które oznacza słowo, mowę, a nawet rozmowę, i był często używany przez Homera i innych starożytnych poetów. W *Iliadzie* i *Odysei* oznacza opowieść, w której obok ludzi występują także istoty nadnaturalne (Mills 2020, 37). W swojej najbardziej ogólnej i szerokiej definicji mit jest więc opowiadaniem świętej historii, w której wydarzeniom przypisuje się podwójnego sprawcę – osobę ludzką i boską. I tu pojawia się pierwsza trudność. W jaki sposób mit, w którym uwzględnia się obecność istot boskich, konstruuje czas i przestrzeń, żeby ich działanie było widoczne, gdyż w zwykłej historii ze sprawcami wyłącznie ludzkimi, bogowie są niewidzialni. Z tego względu już od Platona i Arystotelesa uważano mity za historie nieprawdziwe. Jednakże nie spadają one z nieba, zostają wynalezione dla potrzeb określonej kultury i z punktu widzenia antropologii kulturowej odgrywają ważną rolę w kształtowaniu jednostkowej i zbiorowej tożsamości. W tym sensie można mówić o mitach jako opowieściach o przeszłości, które uwiarygodniają i legitymizują aktualny stan rzeczy, a tym samym wychodzą naprzeciw poczuciu zagubienia w obliczu zachodzących zmian (por. Burke 2019, X).

Mythos jako opowieść o początkach (złotych lub mrocznych wiekach, zanurzonych w odległej przeszłości), stanowiąca zapis ustnej tradycji jak u Homera, jest przeciwstawiony terminowi *logos*, będącym pisemną relacją o historycznych zdarzeniach, których prawdziwość można udowodnić i wykazać. *Logos* definiuje zatem nowy stosunek do rzeczywistości. Zaczęto szukać rozumowego wyjaśniania zjawisk w oparciu o obserwacje zamiast wyjaśnień mitologicznych, przyjmowanych z zasobów religii. Następowало więc stopniowe i systematyczne przechodzenie od *mitu* do *logosu*. Jürgen Habermas doprecyzowuje, iż w tym przejściu, *logos* jako myślenie oświecone, usiłuje przekonać przez niewymuszoną siłę lepszego argumentu, w przeciwieństwie do *mythos*, który przedstawia swoje racje w oparciu o autorytatywną normatywność tradycji, złączoną z łańcuchem pokoleń. Przez wgląd, dokonujący się indywidualnie i przekształcony w osobiste motywy, ma w założeniu złamać urok kolektywnych mocy, działających w tradycji (Jürgen 1987, 107).

Mit, zwłaszcza w dziełach Homera i innych greckich poetów, posługuje się rodzajem literackim *epiki*, która budzi w odbiorcach podniosły nastrój, odpowiedni dla przedstawienia wielkich czynów ludzi i bogów. Stąd przejście od mitu do historii, która opowiada o zwykłych ludzkich sprawach, będzie oznaczało

porzucenie stylu epickiego i wynalezienie innego, bardziej przyziemnego sposobu relacjonowania zdarzeń, czyli *prozy*, lepiej odpowiadającej systematycznemu badaniu (por. Damrosch 1987, 88–143). Czasownik *historein* bowiem, od którego pochodzi termin *historia*, oznacza badać, pytać, dowiadywać się, i wreszcie wiedzieć, co zakłada, że trzeba iść i samemu przyjrzeć się sprawie, a nie przyjmować czegoś z tradycji bez osobistego sprawdzenia (por. Hartog 2000, 393–395). Ale samo badanie nie wystarczy. Obok *historein* Herodot stosuje termin *semainein* w odniesieniu do kogoś, kto widzi to, czego inni nie mogą zobaczyć i to przekazuje. Zachowuje się więc trochę jak wróżbita, który interpretuje badane wydarzenia jako znaki czegoś innego, pokazując, co one oznaczają (Hartog 2000, 393–395). Zawiera się tu jakiś rodzaj objawienia, które nie pochodzi ze zwykłej obserwacji, lecz potrzebuje zaangażowania wyobraźni. W badaniu historycznym bowiem rejestruje się zdarzenia, nie bardzo wiedząc, co one oznaczają dopóki nie usytuuje się ich w dłuższej perspektywie czasowej. Zdarzenie samo w sobie, w sensie jednostkowego faktu, jest tylko czymś, co zaistniało, można je nawet bliżej opisać, ale nabiera ono znaczenia dopiero przez odniesienie do innego zdarzenia lub gdy umieści się go w pewnych czasowych i przestrzennych ramach. Należy więc włączyć je w szereg innych zdarzeń, szukając między nimi związków. Te dwa czasowniki, *historein* i *semainein*, znajdują się na skrzyżowaniu, na którym starożytna i współczesna wiedza, splata je ze sobą, tworząc dwa intelektualne narzędzia, za pomocą których widzi się wyraźniej i dalej poza to, co widoczne na pierwszy rzut oka z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora (Pomian 1992, 20–23)¹.

Samo pojęcie historii jest także skomplikowane i zawiłe. W potocznym rozumieniu jest ona tym, co zdarzyło się w przeszłości. Dla zawodowych historyków, historia jednak to raczej *narracja* o przeszłych zdarzeniach (Heehs 1994, 1). To drugie znaczenie jest istotne, gdyż wskazuje na autora. Nie ma zdarzeń, które same się opowiadają, potrzebują kogoś, kto do nich dotrze i je przedstawi. I właśnie w tym kryje się niezmiernie złożony problem hermeneutyczny. Nie tylko, jak opowiedzieć o czymś, co było i już nie jest, a co pozostawiło jedynie mniej lub bardziej widoczne ślady, które trzeba jeszcze odnaleźć przez zakreślenie przedmiotu/obszaru badań i je umieścić w odpowiednim kontekście, ale

¹ Por. Krzysztof Pomian podkreśla, że w procesie konstruowania przedstawień historycznych, nie wystarczy odwołać się do sfery tego, co widoczne; żeby wydarzenia w swoim przebiegu stały się zrozumiałe, potrzebne jest odniesienie do tego, co niewidoczne, a co odśłania się w związkach między nimi.

także kim jest ten, kto bada te ślady, jakie ma kompetencje i w czyim interesie zajmuje się przeszłością (w grę wchodzi sympatie polityczne i uwarunkowania ekonomiczne, czyli kto daje pieniądze na badania) (Pawłowski 2024, 21–66).

Każdy zajmujący się historią powinien zapoznać się z uwagami Fryderyka Nietzschego, w jego eseju *O pożytku i szkodliwości historii dla życia*, zawartym w *Niewczesnych rozważaniach*. Żyjemy bowiem w czasach, które trawi nadmiar wiedzy historycznej, obejmującej swoim zakresem niemal wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności, co ma swoje określone konsekwencje. Dotyczy to także interpretacji Biblii, zwłaszcza statusu biblistów, którzy w dużym stopniu przestali być egzegętami interpretującymi tekst, a stali się historykami, wykorzystującymi Biblię jako jedno z wielu dokumentów, dających wgląd w przeszłość starożytnego Izraela i pierwotnego chrześcijaństwa. Na początku swego eseju Nietzsche cytuje zdanie z Goethego: „Zresztą nienawistne jest mi wszystko, co mnie jedynie poucza, nie wzmagając mej działalności lub nie ożywiając mnie bezpośrednio” (Nietzsche 1912, 97). Zalewa nas potop informacji historycznych z zakresu archeologii, geografii, różnych kontekstów politycznych, społecznych, ekonomicznych i religijnych, które tak dalece rozpraszają, że wręcz uniemożliwiają czytanie tekstu biblijnego zgodnie z jego podstawową intencją, to jest, z pożytkiem dla życia. Jak bowiem przekonuje Yosef Yerushalmi: „Izrael dostaje nakaz, aby być wspólnotą kapłanów i narodem świętym, i nigdzie nie zawiera się sugestii, żeby stał się narodem historyków” (Yerushalmi 1989, 7). Co istotne, historycy nie interpretują tekstu jako dzieła literackiego, lecz analizują go wyłącznie pod kątem jego potencjalnego odniesienia do faktów w przeszłości. Biblia w ten sposób zostaje wyjęta z aktualnego użycia w liturgii i duchowości i przeniesiona do zasobów archiwalnych starożytnego Bliskiego Wschodu, stając się w ramach wydziałów historii, przedmiotem badań historyków. Pozycja historyka w akademii określa jego stosunek do mitu, który, począwszy od XIX w. wraz z uzyskaniem przez badania historyczne statusu nauki na wydziałach uniwersyteckich, jest albo jednoznacznie negatywny lub mocno ambiwalentny, mimo, że wielu filozofów, od Schellinga i Cassirera, przez Eliadego i Malinowskiego, aż do Habermasa, Kołakowskiego i Ricoeura, próbowało dokonać rehabilitacji mitu, wykazując, że nie jest on tylko odzwierciedleniem prymitywnej ludowej mentalności, lecz symboliczną narracją, która stara się wyrazić fundamentalne prawdy ludzkiej natury. Niestety wielu biblistów, ignorując filozoficzne teorie mitu, ciągle w swoich badaniach przeciwstawia go historii. Jest to widoczne choćby w pytaniu, ile historii jest w Biblii, z domyslną odpowiedzią, że niewiele lub wcale. Według tego poglądu biblijny obraz rzeczywistości ma charakter mityczny, a ten nie znajduje

już zastosowania dzisiaj, kiedy świat daje się wyjaśnić za pomocą metod naukowych. A to oznacza, że Pismo z naukowego punktu widzenia utraciło aktualność i może budzić jedynie zainteresowania antykwaryczne, czyli być przedmiotem badań biblistów, zajmujących się starożytnym Izraelem, tak jak egiptolodzy poszukują wiedzy o starożytnym Egipcie a asyriolodzy – o starożytnej Mezopotamii. Zakłada się zatem, że mit był potrzebny do opisu świata na etapie prymitywnego myślenia, przed pojawieniem się metod, pozwalających na bardziej racjonalne wyjaśnienie rzeczywistości. Do takiego wniosku dochodzą ci historycy, którzy czerpią wiedzę o Biblii wyłącznie z wyników zastosowania metodologii historyczno-krytycznej, z szerokim wykorzystaniem badań archeologicznych. Ta zaś przy wszystkich swoich udoskonaleniach opiera się na założeniach dziewiętnastowiecznej hermeneutyki historii, streszczonych pod nazwą historyzmu. Jego podstawowym założeniem filozoficznym w odniesieniu do przeszłości jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jak faktycznie było, pomijając jakikolwiek związek poznającego podmiotu z jego pozycją w teraźniejszości. Tymczasem, każdy badacz starożytności podchodzi do niej z pytaniami, zrodzonymi z jego własnego kontekstu historycznego. Współczesne badania z zakresu filozofii historii, zwłaszcza tzw. zwrot lingwistyczny, pokazują nie tylko jej ograniczenia, ale także błędne założenia, iż w badaniach historycznych można osiągnąć jakiś rodzaj wiedzy obiektywnej, porównywalnej do wyników nauk przyrodniczych. Dlatego raczej naiwne wydaje się twierdzenie zawarte w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 roku (*O interpretacji Biblii w Kościele*), że metoda historyczno-krytyczna może być stosowana bez uprzednich założeń. Nie ma bezzalożeniowych metod, każda wychodzi od jakiejś teorii, na której buduje swoje procedury badawcze. Już H.-G. Gadamer starał się wykazać, iż dziewiętnastowieczni zwolennicy historyzmu, nieświadomie zaadoptowali Kantowski transcendentalizm, kiedy zdecydowali się wykluczyć podmiot poznający (historyka) z historycznych zmian dokonujących się w przeszłości, umieszczając go poza historią, dowodząc, że także rozum historyczny potrzebuje uprawomocnienia (por. Gadamer 1993, 216nn.). Uhistorycznili wszystko, prócz siebie samych, przekonując, że obiektywna wiedza o przeszłości jest z założenia możliwa (por. Ankersmit 2001, 298, przyp. 11). Nie trzeba dodawać, że tę obiektywność rozumieci na wzór twierdzeń z obszaru nauk przyrodniczych. Współczesny historyk starożytnego Izraela sądzi, że mając do dyspozycji naukowe metody, może opuścić swoją pozycję w teraźniejszości i przenieść się w przeszłość, stając się bezpośrednim świadkiem wydarzeń, które opisuje. Ten rodzaj dostępu do przeszłości jest jednak zamknięty, gdyż przeszłość minęła bezpowrotnie i nie da się jej odtworzyć w takiej postaci,

jaką była. Przy tym, przypisuje on swojej metodologii rodzaj obiektywności, która ma gwarantować całkowitą bezstronność. Habermas, analizując status hermeneutyczny wiedzy, ujawnia jej związek z potrójnym interesem, który leży u podstaw wszelkich badań naukowych. Z trzech wyróżnionych przez niego obszarów, istotne dla nas są nauki historyczno-hermeneutyczne, w których stawką w grze jest zrozumienie znaczenia i społeczna komunikacja, przez co definiujemy naszą relację do innych (por. Habermas 1972, 309n). Chodzi w nich o rozpoznanie i uznanie naszych osiągnięć, a więc prestiż, wynikający z możliwości publikacji w znaczących wydawnictwach i ich jak najliczniejszy odbiór. Zajmując się Biblią, zarówno w wymiarze historii jak i hermeneutyki nie można tego często nieuświadomionego interesu pomijać, szczególnie wtedy, gdy chcemy go ukryć za pomocą podniosłego języka teologicznego.

2. Między mitem a historią: pamięć kulturowa

Dominacja historyzmu została złamana, kiedy w badaniach historycznych za sprawą francuskich teoretyków historii dokonał się zwrot w kierunku pamięci, przez co otworzyła się możliwość włączenia myślenia mitycznego w tworzenie sensu historycznego. Oczywiście nie oznacza to powrotu interpretacji tekstów biblijnych do fazy przed-krytycznej, ale daje szansę na przemyślenie na nowo jej funkcji. Coraz większa liczba badaczy postuluje, aby przeszłość starożytnego Izraela podzielić na historię zrekonstruowaną przez historyków i historię wynalezioną (nie wymyśloną) w okresie perskim lub hellenistycznym, znajdującą odzwierciedlenie w narracjach biblijnych, które należy traktować bardziej jako *tekstualizację pamięci kulturowej* niż właściwą historiografię, w dzisiejszym naukowym sensie (Pfoh 2023, 572). Chodzi tu nie tyle o językowy zapis tej pamięci, ile raczej o nadanie jej formy tekstu, posiadającego wszelkie aspekty artystycznego dzieła, którego intencja wykracza daleko poza zwykłe dokumentowanie przeszłości, takiej jaką była, w znaczeniu faktograficznym. Jak bowiem zauważa Jan Assmann, pamięć kulturowa wiąże się ściśle z pojawieniem się kultury pisma, które przeszło od konkretnych zastosowań w praktycznych obszarach ludzkiej aktywności, jak wykazy przedmiotów, listy władców czy spisywanie umów, do formy pamięci zbiorowej, która umożliwia danej społeczności przekazywanie przyszłym pokoleniom podstawowych wzorców orientacji w czasie, przestrzeni i bosko-ludzkiej rzeczywistości, w celu zachowania i podtrzymania ich tożsamości (Assmann 2012, 383n). Głównym powodem odwołania się do pamięci

kulturowej jest to, że skrybowie i uczeni starożytnego Bliskiego Wschodu nie rozumieli czasu, przestrzeni i przyczynowości w łańcuchu zdarzeń w taki sam sposób jak my dzisiaj. Oczywiście, odnosili się do faktów, zaistniałych w przeszłości, przypisując je konkretnym datom, co znajduje czasami potwierdzenie w odkryciach archeologicznych (które same w sobie wymagają interpretacji w ramach określonych założeń). Pamięć kulturowa bowiem, jak zaznacza Assmann, działa rekonstruktywnie. Jej zadaniem nie jest przechowanie przeszłości jako takiej. Przeszłość jest ciągle reorganizowana przez zmieniające się nieustannie ramy teraźniejszości (por. Assmann 2008, 57n) i dlatego, jak podkreśla Reinhard Koselleck, chodzi zawsze o pisanie historii na nowo (por. Koselleck 2012, 44nn). Jednak zasadnicza przesłanka, którą się kierowali w przywołaniu przeszłości, była przede wszystkim tropologiczna lub po prostu mityczna z antropologicznej perspektywy. To oznacza, że przekaz wzorca lub archetypu przez mity lub narracje był o wiele ważniejszy dla starożytnych społeczeństw niż same historyczne wydarzenia traktowane odrębnie (por. Pfoh, 2023, 573). W tym sensie, opowiadania biblijne, opisujące przebieg pewnych zjawisk, mogą w swej treści nie mieć większej wartości historycznej, ale zawierają metahistoryczne wzorce, które wpłynęły na kształt tożsamości starożytnego Izraela.²

Jak może funkcjonować wielowarstwowa pamięć kulturowa w narracjach biblijnych, pokazuje krótki epizod z biografii proroka Elizeusza z 2 Krl 2,23–25. W warstwie słownej opowiada on o 42 chłopcach z Betel, wyśmiewających się z proroka, których on przeklął, a którzy następnie zostali rozszarpani przez dwie niedźwiedzice. Epizod sam w sobie nie należy do historii politycznej, która mogłaby zainteresować historyka, raczej kwalifikuje się jako jedna z legend prorockich i jako taka nie wchodzi w obszar jego badań. Jednak w kontekście całej kompozycji ksiąg Królewskich, odzwierciedla to, co stało się później w historii Izraela. Dwie niedźwiedzice to dwa imperia – asyryjskie i babilońskie, które doprowadziły do upadku najpierw królestwo Izraela w 722 r. przed Chr. (2 Krl 17), a następnie Judy w 587/6.³ Betel pojawia się w tej scenie dlatego, że jako

² Metahistoryczne wzorce nie są zawieszone w próżni nad płaszczyzną faktów, nie mając do nich żadnego odniesienia. Przeciwnie, sytuują się pod powierzchnią zdarzeń w znaczeniu antropologicznych przesłanek, warunkujących powstanie jakiegokolwiek historii, por. Koselleck 2012, 19–25. Dziękuję uczestnikom konferencji *Biblia i mīt*, zorganizowanej przez WT UMK w Toruniu 15.05.2025, którzy w dyskusji nad moim wystąpieniem pomogli mi doprecyzować niektóre zawarte w nim tezy.

³ Nie ma tu zastosowania alegorii, która jest przestrzennym sposobem interpretacji: to, o czym mówi tekst, odnosi się do czegoś spoza tekstu na zasadzie identyfikacji jeden do

sanktuarium założycielskie państwa stworzonego przez Jeroboama, reprezentuje całego Izraela. Jego późniejsze zniszczenie zostaje antycypująco przeniesione w kontekst życia Elizeusza i przedstawione jako wydarzenie już dokonane, aby przez zastosowanie figury retorycznej *metalepsis* zaznaczyć w sposób zakamuflowany ciągłość historyczną w ramach prorockich przymysłów nad przeszłością narodu.⁴ Narrator Ksiąg Królewskich swoją, jak również swoich czytelników wiedzę o zniszczeniu Izraela i Judy, wpisał w biografię prorocką, aby podkreślić, iż historia, którą przedstawia, stanowi konsekwencję odrzucenia słowa Boga, głoszonego przez proroków.

Niestety badania czysto historyczne nie biorą pod uwagę zasad kompozycji narracji, narzucając tekstom biblijnym teorię kompilacji fragmentów. Dotyczy to zwłaszcza hipotez odnoszących się do wielokrotnej redakcji Ksiąg Królewskich, w tym dołączonych epizodów końca w postaci opisu inwazji babilońskiej i wygnania (2 Krl 24–25), które według tych hipotez zostały po prostu dodane zgodnie z manierą kronikarską. Wtedy jednak wszystkie poprzedzające je epizody musiałyby mieć podobną kronikarską strukturę, także ich selekcja musiałaby obejmować wydarzenia o podobnej politycznej randze zgodnie z kluczem dworskich roczników. Cykl Eliasza i Elizeusza, znajdujący się w centrum struktury literackiej Ksiąg Królewskich, nie powinien się w ogóle pojawić, gdyż nie miał on zasadniczo żadnego politycznego znaczenia. Dlaczego ta późniejsza perspektywa historyczna została retrospektywnie przypisana Elizeuszowi w proroczym wydarzeniowym (poza werbalnym)? Miało to miejsce w drodze z Gilgal do Gilgal, którą w pierwszej fazie Elizeusz odbywał razem z Eliaszem z Gilgal na drugą stronę Jordanu, wycofując się do pozycji sprzed wejścia Izraela do ziemi obiecanej, a po jego odejściu, już sam jako jego następca, przechodzi przez Jordan i wędrując w odwrotnym kierunku, rozpoczyna zdobywanie ziemi Kanaan na wzór Jozuego jako jego antytyp, niosąc błogosławieństwo Jerychu i przekleń-

jednego (por. Ga 4,22–27). Tymczasem epizod z biografii Elizeusza wykorzystuje *metalepsis*, powodującą przesunięcie w porządku czasowym, nie przestrzennym. Nie odsyła poza tekst, lecz do innego miejsca w tekście w ramach intertekstualnej 'gry' z czasem, dzięki czemu wzbogaca jego sens w wymiarze całej narracji.

⁴ Według definicji podanej przez Genette (1980, 234), *metalepsis* oznacza przejście z jednego poziomu narracji na inny i może zasadniczo być osiągnięte tylko przez akt opowiadania, który zawiera się dokładnie we wprowadzeniu wiedzy za pomocą dyskursu o innej sytuacji w aktualny epizod. W przypadku sceny z biografii Elizeusza, kluczowym dla rozpoznania *metalepsis* jest pozycja *Betel* w strukturze narracyjnej 1 i 2 Krl: 1 Krl 12,2 9–33; 13,1–32; 2 Krl 2,2.3.23; 23,4–19.

stwo Betel. Jerycho przyjmuje Elizeusza jako proroka, Betel go odrzuca (por. Pawłowski 2021, 45–70). W krótkich epizodach biograficznych proroka historia otrzymuje więc wymiar prorocki, co spowodowało, że Księgi Królewskie znalazły się w kanonie Biblii Hebrajskiej w części prorockiej, a kategoria historii w sensie historiografii na modłę grecką, w ogóle się nie pojawia. Historię w biblijnych narracjach tworzą prorocy, nie historycy.

Biblia w swoich narracjach posługuje się całą paletą tropów retorycznych (metafory, metonimii i metalepsis), których hermeneutyczną funkcję w opisach przeszłości rzadko biorą pod uwagę historycy. W ich zastosowaniu chodzi o relację między mitem, narracją o przeszłości i kulturową pamięcią. Historyk usiłuje dostrzec przede wszystkim pojedyncze fakty, najlepiej nagie fakty, próbując odpowiedzieć na pytanie, kto, co, kiedy, gdzie, jak. Prorok rozszerza swoje pole widzenia, starając się zobaczyć szereg zestawionych obok siebie zdarzeń, w których mniej interesują go okoliczności ich zaistnienia, a bardziej ich znaczenie, za pomocą którego współtworzą one sens całości. Jako sensowna opowieść posiada ona funkcję orientacyjną, pozwalającą swoim czytelnikom odnaleźć swoje miejsce w złożonym i wielokulturowym świecie imperium. Jeśli więc mit rozumieć jako swoistego rodzaju przedstawienie przeszłości, które może lub nie włączyć boskie istoty w działania ludzi, i w których kwestia historyczności jest mniej istotna, wtedy takie jego rozumienie może być zastosowane do biblijnych narracji. Nie jest to w pełni zadowalające rozwiązanie, gdyż usuwa z pola widzenia własną biblijną koncepcję historii, w której z perspektywy wygnania babilońskiego rozumianego jako koniec historii, chodzi bardziej o rozliczenie się z przeszłością, niż antykwaryczne dokumentowanie pojedynczych faktów, uszeregowanych w określonym ciągu zdarzeń (por. Pawłowski 2024, 149–242).

A zatem, jeśli w intelektualnej historii Greków, daje się zaobserwować przejście od mitów do logosu (historii), to biblijne narracje włączają mityczne motywy w namysł nad przeszłością Izraela, przy czym zdarzenia historyczne mają pierwszeństwo a zastosowane do nich mityczne myślenie ma na celu odsłonić ich pełny sens historyczny, wykraczający poza zwykły opis okoliczności ich zaistnienia. Najpierw zdarzenie a potem w ramach wielokrotnych odczytań nasycać tego zdarzenia sensem w procesie mityzacji, z którego wyłonią się metahistoryczne schematy, dające się wykorzystać do kształtowania tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Uporczywe utrzymywanie się mitycznych struktur w czasie stanowi pewnego rodzaju założenie, które daje się uzasadnić tym, że niektóre motywy obecne w mitach, ciągle się pojawiają w odnowionej formie. Mogą one mieć, używając języka Junga, status archetypu. Dzięki nim możliwe

jest osiągnięcie celu, jaki stawia sobie każda egzegeza, mianowicie przyswojenie sobie znaczenia tekstu przez czytelnika (por. Wolfson 2006, 235n). Mit sam w sobie może być traktowany jako prymitywna ekspresja mitologicznej wyobraźni w przeciwieństwie do bardziej abstrakcyjnych form racjonalnego myślenia. Kiedy jednak zostaje włączony w strukturę opowieści i w niej przepracowany, zyskuje nowy rodzaj racjonalności narracyjnej i jego interpretacja podlega regułom rozumowania narracyjnego. Dlaczego Biblia włącza mity, własne i zapożyczone z tradycji religijnej innych narodów (Egiptu, Kanaanu, a zwłaszcza Mezopotamii), dokonując nie tyle ich modyfikacji, ile radykalnego przeobrażenia, próbując dostosować je do swojego doświadczenia historycznego? Wyrasta ono z przekonania, iż po wygnaniu babilońskim Izrael żyje już zawsze w kondycji po końcu historii, w rozproszeniu (diasporze) wśród narodów, przez co potrzebował uzasadnienia swojej egzystencji jako odrębnej pod względem kulturowym wspólnoty, w celu zachowania swej tożsamości w ciągle zmieniających się okolicznościach historycznych. Ta religijna i kulturowa konfrontacja z narodami odbywa się wewnątrz Biblii w jej strukturze narracyjnej. W poetyckiej kompozycji biblijnych opowieści doświadczenie historyczne Izraela zostaje uchwycone językowo za pomocą własnego sposobu konstruowania fabuły, który wychodzi poza kronikarską rejestrację faktów, konstruując świat, w którym może on zamieszkać (por. Iz 45,18–19). Tym samym historia w biblijnych opowieściach jest nierozzerwalnie spleciona z narracją, uniemożliwiając rozdzielenie tego, co faktyczne od tego, co mityczne/fikcyjne. Dlatego wielu historyków, zajmujących się przeszłością starożytnego Izraela, nie widzi w Biblii tekstu źródłowego, pozwalającego zrekonstruować jego przeszłość. Takie możliwości dają przede wszystkim dane archeologiczne. Ale wykorzystanie ich w celu skonstruowania właściwej historii, w sensie tego, jak było, nie jest wcale bezproblemowe. Samo bowiem łączenie zdarzeń w łańcuch przyczynowo-skutkowy jest już operacją fikcyjną, choć nie kontrfaktyczną, bo odwołuje się do rozumowania, opierającego się na znajomości ludzkich zachowań.

Zdarzenia historyczne, ponieważ dotyczą ludzkich podmiotów, nie wiążą się ze sobą zgodnie z ogólnie obowiązującymi prawami przyrody, lecz muszą być zestawione w zrozumiałą konstrukcję przez historyka. Jeśli zatem historycy starali się zdekonstruować mity, to współczesna hermeneutyka historii dekonstruuje skonstruowane przez nich historie, wykazując, ile w nich fikcyjnych, zaczerpniętych z wyobraźni powiązań, które są odpowiedzialne za różne interpretacje i obrazy przeszłości, czasami nawet się wykluczające, i jakie założenia antropologiczne lub polityczno-społeczne znajdują się u ich podstaw. Stąd pytaniu, ile

w Biblii jest historii, można przeciwstawić inne, ile fikcji jest w konstrukcjach historyków na temat przeszłości Izraela. Znajomość języków starożytnych i metod historycznych nie wystarcza do interpretacji Biblii, żeby oddać sprawiedliwość nie tylko hermeneutycznej i literackiej złożoności jej tekstu, ale też skomplikowanej historii jej powstawania i funkcji, jaką pełniła w kształtowaniu społecznej i religijnej tożsamości starożytnego Izraela i pierwotnego chrześcijaństwa. Czy tego rodzaju fikcjonalne 'gry z czasem' dają się obronić w przedstawieniach historycznych? Zależy od tego, z jakim nastawieniem bada się przeszłość. W odpowiedzi na pytanie, jak faktycznie było, będzie się szukać w miarę dokładnej chronologii zdarzeń następujących jedno po drugim. Natomiast, uwzględniając wielowarstwowe związki przeszłości z teraźniejszością, badanie będzie musiało zawierać także ocenę zdarzeń w celu ustalenia przyczyn, dlaczego w swoim przebiegu, obrały one taki a inny kierunek. Historia wtedy przyjmie postać rozliczania się z przeszłością, żeby rozpocząć nową przyszłość. Wszystkie operacje historiograficzne w narracjach biblijnych służą właśnie temu celowi. Notoryczne stawianie im pytania, jak naprawdę było w sensie nągich faktów, ile w nich jest fikcji a ile prawdy historycznej, niszczy tę podstawową intencję.

W swoich uwagach Nietzsche oskarżył Zachodnią kulturę, w jej oświeceniowej wersji, o utratę bezpośredniego kontaktu z życiem i obwiniał ją o całkowitą separację podmiotu od przedmiotu, o dążenie do obiektywności, niezależnie od poznającego podmiotu, przez co badanie historyczne polega wyłącznie na próbach ustalenia faktów i potwierdzenia ich prawdziwości (por. Nietzsche 1912, 135nn). W związku z tym, Frank Ankersmit, w napięciu między obiektywną wiedzą o przeszłości a podmiotowością dostrzega dwa rodzaje fundamentalnych pragnień, będących motorem ludzkiego życia: *pragnienie wiedzy* i *pragnienie bycia*.⁵ Zainteresowanie przeszłością samą w sobie może odzwierciedlać wyłącznie pragnienie, żeby wiedzieć, i w tym sensie wiedza zastępuje bycie. Jednak pragnienie wiedzy, jakkolwiek byłoby żarliwe, nigdy nie będzie mogło skutecznici tej zamiany: wiedza zamiast bycia. Chęć poznania przeszłości Izraela, jaką w istocie była, odwraca czytelnika Biblii od jej tekstu, uniemożliwiając jego osobistą konfrontację z tekstem i jego sensem. Tak rozumiana wiedza historyczna nigdy nie zaspokoi pragnienia bycia w znaczeniu odnalezienia siebie i swej prawdziwej tożsamości (Ankersmit 2001, 305). Dlatego konstruowanie historii Izraela na

⁵ *Pragnienie wiedzy* i *pragnienie bycia* to dwa podstawowe tematy filozoficzne, rozwijane począwszy od Platona i Arystotelesa przez Kanta aż do Heideggera i Levinasa. Wiążą się one ze sobą w pełnej napięcia konfrontacji, charakteryzującą ludzką podmiotowość.

modłę historyzmu i przeciwstawianie jej tej, zawartej w biblijnych narracjach, musi być zadziwiająco kontrproduktywne, gdyż pragnienie bycia jest ciągle pomijane i zdradzane przez swój substytut, czyli przez pragnienie wiedzy o przeszłości. W czytaniu Biblii bowiem chodzi o pragnienie bycia, ale nie w duchu metafizyki arystotelesowskiej, lecz w znaczeniu ontologii narracyjnej, czyli takiej, w której to opowieść ustanawia podmiot, a nie przymioty, wynikające z analizy materialnego bytu, jakim jest ludzka istota (por. Hutter 2002).

Ta perspektywa hermeneutyczna jest obecna w Biblii od samego początku, w micie o stworzeniu człowieka (Rdz 2). W przeciwieństwie do pozabiblijnego motywu rośliny gwarantującej nieśmiertelność, został on poddany daleko idącej racjonalizacji w obrazie drzewa życia w środku ogrodu i dołączonego doń drzewa poznania dobra i zła. Pierwsze reprezentuje pragnienie bycia, drugie – pragnienie wiedzy. Wąż mówi kobiecie, która jest matką żyjących i dlatego została ukazana jako jego rozmówczyni, że pragnienie wiedzy jest ważniejsze i że właśnie ona da nieśmiertelność. Biblijna historia, tocząca się poza granicami tego pękniętego początku, odwraca ten kierunek, podporządkowuje pragnienie wiedzy pragnieniu bycia, choć nie usuwa napięcia między nimi, które będzie się pojawiać na jej kolejnych etapach.

Motywy mityczne w narracjach biblijnych nasycają jednostkowe i powierzchowne w swym przebiegu zdarzenia historyczne głębią znaczeniową, która nie zatrzymuje się na określonym wycinku przeszłości, lecz wybiega w przyszłość, przekształcając obrazy historii w metahistoryczne narracje, odpowiedzialne za stworzenie biblijnej koncepcji historii, innej od tej, której zadaniem jest zrekonstruowanie przeszłości w przybliżeniu do tego, jaką mogła być, a która jest produktem współczesnych historyków. Odarcie biblijnych narracji z metahistorycznej głębi, jest sprowadzeniem ich do banalnych opisów tego, co się zdarzyło: zdarzenie bez znaczenia zaistniało, minęło i pozostawiło tylko materialne ślady, nie mając większej wartości dla dzisiejszego czytelnika, co czyni historię biblijnego Izraela pozbawioną głębszego sensu, sprowadzającą jego istnienie do martwego artefaktu, jak cywilizacje egipskie czy mezopotamskie. Przeciwnie, biblijne narracje stanowią metahistoryczny opis świata, w którym odnajdują się nie tylko dzisiejsze wspólnoty żydowskie, lecz i chrześcijańskie. Mit zatem podporządkowany jest myśleniu historycznemu i razem z historią poddany jest rozumowaniu narracyjnemu, którego podstawową zasadą jest zestawianie różnych heterogenicznych elementów, mitycznych, historycznych, retorycznych, w spójną całość, rozwijającą się na osi czasu, z wyróżnionymi punktami nieciągłości: początkiem, zwrotnym momentem w środku i końcem, tworzącymi

konstrukcję nośną fabuły. Mit wypełnia w niej luki pomiędzy wydarzeniami, odsłaniając w nich obecność i działanie Boga, przez co umożliwia stworzenie nasyconego znaczeniem obrazu całości w wymiarze przestrzennym i czasowym (historia długiego trwania). Ten sposób kompozycji narracji biblijnych sprawia, że funkcjonują one na wzór palimpsestu, który odzwierciedla także ludzkie życie. Podobnie jak w palimpseście tak i w życiu nowy tekst pisze się na wcześniejszym tekście. Życie bowiem to nie kronika, w której dopisuje się nowe daty. To, co się wydarzyło nie przestaje istnieć, a choć jest niewidoczne na powierzchni, osadza się w nim jako kolejna warstwa (por. Koselleck 2012, 13–19).

Można zatem stwierdzić, że historia w biblijnych opowieściach jest nierozdzielnie spleciona z narracją, uniemożliwiając rozdzielenie tego, co faktyczne od tego co mityczne/fikcyjne. Jej podstawową intencją było odsłonięcie metahistorycznych schematów, działających pod powierzchnią zdarzeń, przez co można ją nazwać historią głęboką. Jej doniosłość, a zarazem aktualność polega na tym, że te same metahistoryczne schematy możemy odnaleźć w dzisiejszych procesach historycznych. W ten sposób narracje biblijne, wyjęte z chronologii cechującej kalendarze, rejestrujące daty zdarzeń historycznych w określonej ciągłości czasowej, tworzą własny porządek czasowy, różniący się od czasu kosmicznego. Dlatego podstawowym zadaniem interpretacji jest ciągle na nowo odkrywanie sensu historii, wynikającego z namysłu nad przeszłością Izraela, który się nią zajmował ze względu na swoją przyszłość. Z perspektywy hermeneutycznej, znamy przyszłość tylko w takim stopniu, w jakim projektujemy w nią przeszłość. Nie mamy jednak pełnego dostępu do wydarzeń, które minęły, nie możemy ich odtworzyć, jak w laboratorium i powiedzieć jak dokładnie było, możemy stworzyć jedynie ich mniej lub bardziej prawdopodobną reprezentację. Krajobraz historii pozbawiony jest szczegółów, jest w ledwo widocznym zarysie, ogólny i panoramiczny, co sugeruje, że patrzymy nie tylko z góry, ale i z oddali, z czasowego dystansu, który nas od niej oddziela (por. Gaddis 2004, 2). Z tego względu, nawet w odniesieniu do fundamentalnych wydarzeń, opisanych w Biblii, jak choćby wyjście z Egiptu, trudno dotrzeć do jakiegoś jądra historycznego i ustalić jego przebieg w sensie twardych faktów, gdyż są one całkowicie przesłonięte przez mityczne motywy, wplecione w strukturę narracji. Wydaje się, jakby autorzy biblijni z rozmysłem nie chcieli dopuścić do jego historycznej rekonstrukcji w obawie, że czytelnik zatraci się w poszukiwaniu przeszłości poza tekstem.

3. Biblia i jej czytelnicy

Krytycznie nastawieni czytelnicy Biblii zastanawiają się, dla kogo została ona napisana? Podając różne odpowiedzi, zgadzają się w jednym punkcie: z pewnością nie została napisana dla historyków. Dla biblistów, czytających Biblię przez okulary metody historyczno-krytycznej, to raczej zła wiadomość. Niestety, nadmiar wiedzy historycznej może stanowić przeszkodę w czytaniu Biblii, gdyż odciąga uwagę od tekstu biblijnego i rozprasza ją w szczegółach spoza tekstu, mających niewielkie znaczenie dla interpretacji. Nadmierna produkcja wiedzy historycznej dotyczącej Pisma ma swoje źródło w regule hermeneutycznej, która daje pierwszeństwo wyjaśnieniu znaczenia tekstu, będącemu jednak tylko jednym z trzech faz, obejmujących jeszcze rozumienie i przyswojenie. Tworzą one według Gadamera tzw. krąg hermeneutyczny, kierujący każdą lekturą dzieła literackiego (Gadamer 1993, 227nn)⁶. Dążenie do wyjaśnienia tekstu biblijnego w jego historycznych uwarunkowaniach, czyli w kontekście jego powstania, nie tylko banalizuje jego znaczenie, jakby chodziło w nim jedynie o rekonstrukcję przeszłości w wymiarze tego, co się zdarzyło, ale sprowadza czytanie Biblii do zainteresowań czysto antykwarycznych. Jak podkreśla Michael Fishbane, w kanonicznym układzie Pisma skrywa się głębszy wymiar, odnoszący się do działania i natury Boga, a przez to warstwa słowna tekstu, z którą w pierwszym rzędzie spotyka się czytelnik, stanowi jedynie powierzchnię innej narracji, dotyczącej boskich czynów i uczuć, niewidocznych na pierwszy rzut oka. Wiedzieć, jak czytać poprawnie oznacza rozumieć, że historyczny charakter Pisma, jest tylko werbalnym wierzchołkiem innej opowieści, nie tyle o Izraelu, lecz o Bogu (Fishbane 2003, 308–309). Dlatego poprzestawanie na wyjaśnieniach prowadzących do rekonstrukcji faktów ma niewielką wartość dla kogoś, kto chce zrozumieć tekst, a nie poznać przeszłość, która za nim stoi. A ponieważ nikt mu nie daje możliwości zrozumienia Biblii, zwięźzonego próbą przyswojenia sobie jej sensu, nadającego orientację jego życiu, nie ma on w sobie ciekawości, zrodzonej z pragnienia bycia, pozwalającej mu po nią sięgnąć. Do połowy dwudziestego wieku katolicy nie czytali Pisma, bo było niedostępne w językach narodowych. Dzisiaj w każdym języku znajduje się w obiegu kilka lub kilkanaście przekła-

⁶ Według Gadamera, „metoda historyczna przyjmuje milcząco założenie, że trwałe znaczenie czegoś daje się obiektywnie poznać dopiero wtedy, gdy należy do jakiegoś zamkniętego kontekstu. Innymi słowy: gdy jest na tyle martwe, by budzić już tylko historyczne zainteresowanie (283).

dów i podobnie jak wcześniej, mało kto ją czyta, bo bibliści przekwalifikowali się z tych, którzy przez interpretację powinni uprzystępniać jej sens, i stali się historykami, którzy przekonują, że należy przyjąć wiedzę zweryfikowaną naukowo o przeszłości starożytnego Izraela, przedłożoną im przez uczonych badaczy.

W książce *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Michael C. Legaspi odsłania historyczne źródła i rolę, jaką odegrał niemiecki biblista w XVIII w. J. D. Michaelis w rozwoju biblijnych studiów jako akademickiej dyscypliny (por. Legaspi 2010). Dowodzi on, że czytanie Biblii w kościele jako Pisma i interpretacja tekstów biblijnych na uniwersytecie to przedsięwzięcia niekompatybilne. Wygłaszane od czasu do czasu opinie o ich komplementarności, są zaklinaniem rzeczywistości, ponieważ nie podaje się w nich uzasadnienia tej tezy żadną pogłębioną analizą hermeneutyczną. Pracując na uniwersytecie w Göttingen, który został założony w 1737 r. jako główna instytucja akademicka Oświecenia, mająca kształcić służby państwowe i kompetentnych obywateli kierujących się rozumem, Michaelis postanowił stworzyć nową 'akademicką Biblię', uwolnioną z religijnego kontekstu poszczególnych wyznań. Wraz z nią pojawił nowy rodzaj czytelników, tych, którzy będą zajmować się Biblią już nie w kościele, na ambonie, dla pouczenia i zbudowania wierzących, lecz na uniwersytecie, stosując do niej wypracowane przez historyków metody naukowe. Dla tego typu czytelników, Stary i Nowy Testament są świadectwem cywilizacji starożytnego Izraela i pierwotnego chrześcijaństwa, i jako takie powinny być traktowane tak samo, jak klasyczne teksty kultury grecko-rzymskiej. Stworzenie nowej akademickiej Biblii oznaczało jej śmierć jako Pisma. Oczywiście, Biblia była ta sama, ale ramy interpretacyjne już inne. Bibliści zaczęli traktować Biblię jako dokument historyczny, analizowany w duchu naukowej metodologii, pozostawiając jej interpretację w kościele w rękach duchownych na użytek ludu.⁷ Odczarowanie świata, które nastąpiło w Oświeceniu przez usunięcie mitu i zastąpienie go całkowicie przez logos, spowodowało poszukiwanie wyłącznie racjonalnego wyjaśniania zjawisk, co objęło także Biblię, ale jako skutek uboczny, przyniosło wykluczenie mitycznego myślenia w odbiorze rzeczywistości. Dlatego mity w swej pierwotnej religijnej i społecznej formie, zakorzenione w emocjonalnym nastawieniu do świata, oddzielone od logosu, wracają i zdobywają dzisiaj rząd dusz w magicz-

⁷ Według Gadamera, „metoda historyczna przyjmuje milcząco założenie, że trwałe znaczenie czegoś daje się obiektywnie poznać dopiero wtedy, gdy należy do jakiegoś zamkniętego kontekstu. Innymi słowy: gdy jest na tyle martwe, by budzić już tylko historyczne zainteresowanie, *Prawda i metoda*, 283.

nych, irracjonalnych wyobrażeniach, traktując z pogardą wyjaśnienia oświeceniowego rozumu. Rośnie zainteresowanie nadzwyczajnymi zjawiskami, ale nie czytaniem Pisma.

Z kolei Arnaldo Momigliano, znany włoski historyk klasycznej starożytności, pyta, kim jest tajemniczy człowiek, który interesuje się przede wszystkim faktami przeszłości, nie będąc zainteresowanym historią, a w odniesieniu do Biblii, tą historią, którą przedstawiają biblijne narracje (por. Momigliano 1990). To człowiek, który bada przeszłość dla niej samej, usiłując za pomocą swoich metod badawczych przenieść się w kontekst wydarzeń, które opisuje. Wyposażony w metody obserwacji jest przekonany, że może przebadać materialne przedmioty z przeszłości, nie popadając w subiektywizm (to podstawowy zarzut tych, którzy wszelkie aktualizacje tekstu biblijnego uważają za subiektywne, nienaukowe interpretacje). Podziwia on nieświadomie Herodota jako prawdziwego zbieracza faktów na podstawie bezpośredniej obserwacji w pogoni za obiektywnością. Posiada on wszelkie przymioty antykwariusza, mającego do dyspozycji niezbite dowody: materialne przedmioty przemawiają w imię czasów, w których zostały wykonane. Analizowanie pojedynczych artefaktów, odkrytych przez archeologię, jest jego ulubionym zajęciem. Potrafi zbadać i ocenić niepowiązane ze sobą fakty, które nie wchodzą w zakres jego badań, odnoszących się do analizowanego tekstu, nie umie jednak połączyć ich w jakąś spójną i sensowną całość. Cechuje go też niezwykła erudycja w przywoływaniu mnogości historycznych informacji, których nadprodukcja przewyższa daleko ich zapotrzebowanie. W tym kontekście, należałoby przytoczyć zdanie Piusa XII z encykliki *Divino afflante Spiritu*, przypomniane przez Jana Pawła II przy okazji ogłoszenia dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 r., iż teksty biblijne nie zostały dane poszczególnym egzegetom „celem zadowolenia ich ciekawości lub dostarczenia im treści do studiów i badań”. Jest ono także dzisiaj aktualne, gdyż zazwyczaj czytelnikami prac biblistów są przede wszystkim inni bibliści, dla których są one publikowane.

Może jednak Biblia została napisana dla intelektualnych elit żydowskich w okresie perskim lub helleńskim, reprezentowanych przez stowarzyszenia skrybów? To teza, która w niektórych kręgach biblistów staje się coraz bardziej popularna. Ale właśnie o nich wypowiada się ze zjadliwą ironią prorok Jeremiasz: „Mój lud nie zna prawa Pana” (Jr 8,7). Dlaczego? Bo skrybowie mówią: „My jesteśmy mądrzy i Tora Pana jest z nami/nasza. Naprawdę? Oto w kłamstwo ją przekształciło fałszywe pióro pisarzy.” (Jr 8,8). Na czym polega zarzut Jeremiasza? Skrybowie interpretują Torę Pana jako tekst należący do przeszłości, a prorok odnosi ją do teraźniejszości i przyszłości Izraela i Judy. Wykładnię skrybów

przeciwstawia on aktualnemu prorocztwu. Podzielając bowiem mentalność historyków, dokonują oni śmierci Pisma i zamieniają je w dokument odłożony do starożytnego archiwum, będącego przedmiotem ich badań, wyłączonego z obszaru zainteresowania ludu.

Śmierć lub koniec Biblii jako Pisma jest nieodwracalnym zjawiskiem kulturowym, który rozpoczął się w Oświeceniu wraz z krytyczną lekturą tekstów biblijnych i w ramach tej lektury nie ma już powrotu do fazy przedkrytycznej. Wszyscy bibliści, zatrudnieni w akademii mają świadomość, że żadna interpretacja tekstu biblijnego zawierająca typowe treści kaznodziejskie, wygłaszane w kościele, nie przejdzie przez filtry naukowej weryfikacji, praktykowanej na uniwersytetach. Dlatego potrzebna jest nowa hermeneutyka biblijna, dzięki której biblijne narracje za pomocą krytycznej wykładni na nowo zostaną przywrócone kościołowi oraz jego liturgicznej i duchowej praktyce (por. Pawłowski 2003, 23–230). Interpretacja bowiem nie powinna wychodzić poza tekst w zrekonstruowaną przeszłość, uciekając się do metodologii historyczno-krytycznej, nie może też zamknąć się w tekście, poprzestając na krytyce literackiej, lecz w prawdziwie hermeneutycznej perspektywie winna otwierać tekst na czytelników (nie tylko pierwszych, ale i współczesnych), odsłaniając przed nimi sens nowego bycia.

Jej podstawy znajdują się już w samej Biblii, w sposobie, w jakim konstruuje ona właściwe sobie myślenie historyczne. Jednym z uderzających przykładów jest epizod z 2 Sm 14,1–20, gdzie Joab, naczelny dowódca wojsk króla Dawida angażuje mądrą kobietę z Tekoa, każąc jej się przebrać w strój żałobny i udawać kobietę w żałobie, od dłuższego czasu opłakującą zmarłego. Przedstawia się ona królowi jako wdowa (kłamie?) i opowiada o swoich dwóch synach, z których jeden w sprzeczce, zabił drugiego, podobnie jak Kain Abla (odwołanie do Rdz 4 aż nadto widoczne), ale jej opowieść odnosi się do Amnona i Absaloma, synów Dawida. Została wymyślona w warstwie dosłownej przez Joaba, ponieważ nie dotyczy synów tej kobiety, ale jest prawdziwa w swym odniesieniu do sytuacji, w jakiej znalazło się królestwo Dawida z punktu widzenia następcy tronu. Opowiadając historię o swoich dwóch synach (zmyśloną), w istocie opowiada inną historię, o synach Dawida, nakładając obie na siebie w formie palimpsestu. Dawid początkowo nie rozumie, że chodzi o Absaloma i Amnona, cały czas myśli, że kobieta mówi o swoich dwóch synach i krewnych, chcących zgładzić żyjącego. Historyk w stosunku do Biblii zachowuje się podobnie, pod powierzchnią opowiadanych zdarzeń, nie potrafi dostrzec historii głębokiej, która dosięga teraźniejszości i wybiega w przyszłość kolejnych pokoleń czytelników. Z tego podwójnego wymiaru biblijnych narracji wyłania się możliwość potraktowania

Biblii jako kodu antropologicznego i kulturowego, a wtedy interpretacja tekstu biblijnego będzie polegała na rozszyfrowaniu tego kodu, aby przedstawić ludzką egzystencję w historii w perspektywie metahistorycznej, w której losy Izraela są nierozłącznie splecione z obecnością Boga.

Obserwowany dzisiaj kryzys interpretacji tekstów biblijnych, przejawiający się w różnych niewłaściwych formach przepowiadania, może stać się szansą, aby Biblię zawłaszczoną od czasów Oświecenia przez akademię, na nowo przywrócić wspólnotom wierzących i zacząć ją interpretować jako Pismo, zrozumiałe i możliwe do przyswojenia przez dzisiejszego czytelnika. Oczywiście, będzie to możliwe tylko w trybie krytycznym, przez zaangażowanie wszystkich dostępnych narzędzi współczesnej hermeneutyki: literackich i retorycznych, filozoficznych i historycznych, kulturowych i antropologicznych, umożliwiających wydobyć duchowej perspektywy, w której będzie się mógł odnaleźć każdy zagubiony w świecie, zalewanym nadmiarem informacji, które służą nie tyle poznaniu siebie i zrozumieniu świata, lecz oderwaniu się i zaspokajaniu czystej ciekawości, mającej zastąpić pragnienie bycia.

Bibliografia

- Ankersmit, Frank R. 2001. „The Sublime Dissociation of the Past: or How to Be(come) What One is No Longer.” *History and Theory* 40: 295–323.
- Assmann, Jan. 2012. „Cultural Memory and the Myth of the Axial Age.” In *The Axial Age and Its Consequences*, edited by R. N. Bellah, H. Joas, 366–407. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Assmann, Jan. 2008. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Przełożyła Anna Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Burke, Peter. 2019. *Myth, Memories, and The Representation of Identities*. Brighton: Edward Everett Root.
- Damrosch, David. 1987. *The Narrative Covenant. Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature*. New York: Harper & Row.
- Fishbane, Michael. 2003. *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1993. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przełożył Bogdan Baran. Kraków: Inter Esse.
- Gaddis, John L. 2004. *The Landscape of History. How Historians Map the Past*. Oxford: Oxford University Press.

- Genette, Gérard. 1980. *Narrative Discourse. An Essay in Method*. Translated by Jane E. Lewin. Ithaca: Cornell University Press.
- Habermas, Jürgen. 1972. *Knowledge and Human Interests*. Translated by Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Translated by Frederick G. Lawrence. Cambridge: MIT Press.
- Hartog, François. 2000. „The Invention of History: The Pre-History of A Concept From Homer to Herodotus.” *History and Theory* 39: 384–395.
- Heehs, Peter. 1994. „Myth, History, and Theory.” *History and Theory* 33: 1–19.
- Hutter, Axel. 2002. *Narrative Ontology*. Translated by Aaron Shichet. Cambridge: Polity Press.
- Koselleck, Reinhard. 2012. *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*. Przełożyła Krystyna Krzemieniowa, Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Legaspi, Michael C. 2010. *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Mills, Jon. 2020. „Toward a Theory of Myth.” *Hermeneia* 25: 37–53.
- Momigliano, Arnaldo. 1990. *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Oakland: University California Press.
- Nietzsche, Fryderyk. 1912. *Niewczesne rozważania*. Przełożył Leopold Staff. Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Pawłowski, Zdzisław. 2024. *Koniec Historii i Historia po Końcu. Księgi Królewskie w perspektywie hermeneutycznej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Pawłowski, Zdzisław. 2003. *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*. Warszawa: Vocatio.
- Pawłowski, Zdzisław. 2021. „Z Gilgal do Gilgal. Miejsca pamięci w biografii Elizeusza (2 Krl 2,1–4,38).” *Ethos* 136: 45–70.
- Pfoh, Emanuel. 2023. „Some Observations on Cultural Memory, the Hebrew Bible and the History of ‘Ancient Israel.’” *Old Testament Essays* 36: 568–586.
- Pomian, Krzysztof. 1992. *L'ordine del tempo*. Translated by Pierro Arlorio. Einaudi.
- Wolfson, Elliot R. 2006. „Mythopoeic Imagination and the Hermeneutic Bridging of Temporal Spacing: On Michael Fishbane's ‘Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking.’” *The Jewish Quarterly Review* 96: 233–238.
- Yerushalmi, Yosef. 1989. *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*. Washington: University of Washington Press.