



Pomiędzy faktem a fikcją, historią a bajką, czyli o sporze pomiędzy biblijnymi „minimalistami” i „maksymalistami”. W odpowiedzi na recenzję Łukasza Niesiołowskiego-Spanò

Fact or Fiction, History or Fable? On the Dispute between Biblical Maximalists and Minimalists, in a Response to Łukasz Niesiołowski-Spanò

JANUSZ LEMAŃSKI 

Uniwersytet Szczeciński, lemanski@koszalin.opoka.org.pl

Od dość dawna toczy się spór o „historyczną wiarygodność” relacji biblijnych na temat początków Izraela i samą wartość tekstów biblijnych jako źródła wiedzy dla historyków zajmujących się tym okresem w dziejach Lewantu. Określany jest on czasem sporem pomiędzy „minimalistami” i „maksymalistami”¹. Pierwsi za jedyny wyznacznik historyczności tekstów biblijnych przyjmują suche dane archeologiczne i – bezkrytycznie porównując je z narracją biblijną – dowodzą „niewiarygodności” biblijnej wersji zdarzeń. Drudzy odwrotnie, przyjmują wiarygodność wersji biblijnej, szukając w danych archeologicznych i historycznych jej potwierdzenia. Oba stanowiska są skrajne i w istocie ignorują aktualny stan wiedzy o samych tekstach biblijnych. Jestem wdzięczny prof. Łukaszowi Niesiołowskiemu-Spanò za wnikliwą recenzję i cenne uwagi krytyczne o mojej książce *Narodziny Izraela*². To dobry przyczynek do dialogu pomiędzy historykami i biblistami, który może jedynie zaowocować lepszym zrozumieniem siebie nawzajem i zarazem owocnie wpłynąć na interpretację „historyczności” tekstów biblijnych z jednej strony oraz na lepsze zrozumienie „źródłowej” wartości tych tekstów dla badań nad historią starożytnego Izraela, czy szerzej rzecz ujmując, całego Lewantu. Zresztą do takiego dialogu swego czasu Niesiołowski-Spanò wzywał polskich biblistów w jednej ze swoich publikacji³.

Jednak to, co uderza w podejściu Niesiołowskiego-Spanò do samych tekstów biblijnych, to całkowita ich deprecjacja w roli źródła użytecznego dla historyka.

¹ Na ten temat por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11, 27–36, 43* (Nowy komentarz Biblijny. Stary Testament 1/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2014) 40–43.

² J. Lemański, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne* (Rozprawy i Studia / Uniwersytet Szczeciński 1203; Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2021). Recenzja ukazała się w *Verbum Vitae* 41/1 (2023) 201–206. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.14968>.

³ Ł. Niesiołowski-Spanò, „Pisanie dziejów Izraela”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 56/2 (2003) 85–91. DOI: <https://doi.org/10.21906/rbl.432>. Zobacz reakcję na ten tekst: J. Warzecha, „Pisanie dziejów Izraela nieco inaczej. Łukaszowi Niesiołowskiemu-Spanò w odpowiedzi”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 58/1 (2005) 63–65. DOI: <https://doi.org/10.21906/rbl.583>.

W tym miejscu widać dość skrajne podejście do tematu (opcja „minimalistyczna”), zauważalne także w niedawno opublikowanej przez niego książce⁴, gdzie w pewnym miejscu używa w odniesieniu do narracji biblijnej nawet określenia „bajki”. Bajka to konkretna forma literacka i w Biblii znajdujemy jedynie dwa jej przykłady. Narracje biblijne w istocie nie są relacjami historycznymi, lecz tekstami teologicznymi. Stanowią religijną interpretację doświadczeń historycznych. Jako takie – co zauważał już Julius Wellhausen (1844–1918) – więcej mówią nam o czasach, w których były spisane i o autorach, którzy je spisali, niż o czasach, o których opowiadają. To fakt bezsporny. Bezkrytyczne dowodzenie „historyczności” opisanych z epickim i hiperbolicznym rozmachem zdarzeń byłoby więc dużym błędem metodologicznym ignorującym przy tym stan badań krytycznoliterackich nad tekstami biblijnymi (*contra* „maksymaliści”). Z drugiej strony są to jednak teksty odzwierciedlające aktualną dla autorów biblijnych historię, w których interpretuje się społeczno-polityczny *status quaestionis*, wychodząc naprzeciw aktualnym potrzebom i sytuacji społeczno-historycznej. Autorzy biblijni odwołują się tu do pamięci zbiorowej, do lokalnych tradycji mających czasem formę legend, którymi ta pamięć dysponuje. One nie są jednak wymyślone *ad hoc*. Stanowią formę przekazu zachowującą i reinterpretującą w nowy sposób to, co zostało zachowane w pamięci historycznej. To też jest zatem forma przekazywania informacji historycznej, tylko trzeba ją właściwie zrozumieć. Zadaniem biblisty jest wyłuskać to, co stanowi warstwę interpretacyjną aktualną czasom autora biblijnego, rozróżnić jej kontekst i przyczyny i – w miarę możliwości – próbować dotrzeć do źródeł danej tradycji. Dopiero na tym etapie biblista może odnieść się do danych archeologicznych i historycznych. I *vice versa*. Dopiero na podstawie takiego stanu wiedzy o tych tekstach może odnieść się do nich historyk. Nie mam wątpliwości, że wtedy znajdzie w nich cenne źródło wiedzy dla uprawianej przez siebie dyscypliny naukowej. Tego podejścia do tekstów biblijnych zabrakło mi we wspomnianej książce Niesiołowskiego-Spanò. Braki te zresztą dobrze wykazał prof. Piotr Briks w recenzji rzeczzonej książki (*Klio*, w druku) z moimi skromnymi do niej uwagami. Same suche dane archeologiczne i niemniej skromne źródła literackie dotyczące historii Lewantu na przestrzeni od połowy XIV do przełomu X i IX w. przed Chr. nie dają nam podstaw do tworzenia wiarygodnej i jedynie słusznej historii tego regionu. Stanowią ważny element w jej rekonstrukcji, ale każda „wersja zdarzeń” oparta wyłącznie – powiedzmy to otwarcie – na suchych danych archeologicznych, zresztą trudnych często do jednoznacznej interpretacji, będzie tylko i wyłącznie domniemaną wersją zdarzeń proponowaną przez danego autora. Czym zatem różni się ona od wersji interpretacyjnej proponowanej przez autorów biblijnych? Ci ostatni mieli swoją pamięć przekazywaną nie tylko w lokalnych podaniach i legendach (w dużej mierze Księga Sędziów), ale też i w kronikach, do których zresztą odsyłają

⁴ Ł. Niesiołowski-Spanò – K. Stebnicka, *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2020).

autorzy deuteronomistyczni (zwłaszcza Księgi Królów), byli świadomi tego, że sami piszą teologiczną interpretację swoich dziejów, a nie ich kronikę. Wspomniani autorzy deuteronomistyczni, tworząc narrację wspierającą reformatorskie wysiłki króla Jozjasza (druga połowa VII w. przed Chr.), budowali jego wizerunek (*David redivivus*), opierając się na idealistycznej legendzie z początków monarchii. Jendakże ta legenda nie była „bajką”, lecz odwołaniem do wydarzeń obecnych w pamięci zbiorowej. Księgi Samuela – bo o nich głównie tu myślę – mają w tle wspomnienia sięgające zarania dziejów monarchii. Wyrażnie też stanowią próbę wyjaśnienia czemu Efratyta (*vel* Efraimita – Rdz 35,19; 48,7; por. Jer 31,15: Betlejem w Efrata w pobliżu Rama!), a nie Saul Beniaminita objął tron w Izraelu/Judzie⁵. Za tymi opowieściami nie stoi fikcja, lecz wspomnienia. Nikt nie twierdzi, że teksty je opisujące, dialogi etc. przekazują nam „autentyczne raporty”. Forma opisu jest bez wątpienia fikcyjna, podporządkowana koncepcji teologicznej, ale i potrzebom społeczno-politycznym okresu, w których te teksty powstały⁶. Nie oznacza to jednak, że z pomocą faktografii dostarczanej przez archeologię i nauki historyczne nie jesteśmy w stanie dotrzeć do źródeł tych tradycji. To zresztą starałem się zrobić odnośnie do tradycji o patriarchach i exodusie w recenzowanej przez Niesiołowskiego-Spanò książce *Narodziny Izraela* czy nieco później odnośnie do tradycji o Mojżeszu⁷. Dopiero razem fakty archeologiczne czy starożytne teksty historyczne odnoszące się do dziejów Lewantu na przełomie epoki brązu i żelaza pozwalają nam stworzyć rzetelną, krytycznie wiarygodną, choć zawsze w dużej mierze domniemaną „historię” tego okresu i tego regionu. Nie mówimy wszak o wielkich imperiach (Egipt, Asyria, Babilonia) – choć i one stoją w tle wydarzeń zachodzących w centralnym Lewancie i z ich materiałów literackich najczęściej korzystamy – lecz o małych społecznościach, które znalazły się pomiędzy nimi. O ile po tych pierwszych zostało sporo tekstów, także dotyczących peryferyjnych z ich punktu widzenia regionów, o tyle po zamieszkujących je mniejszych społecznościach materiał archiwalny zaniknął w wirach historii. Nietrudno się jednak domyśleć, że wyprawy Egipcjan do Kanaanu w X w. przed Chr. nie były przypadkowe. W Lewancie zachodziły wówczas jakieś procesy państwowotwórcze (Filistyni, Fenicjanie, Aramejczycy) i zmieniający się polityczny *status quo* nie omijał również centralnego, górskiego regionu późniejszych terytoriów Efraima, Beniamina czy Judy. Zadaniem historyka jest więc zbadanie dostępnego mu materiału źródłowego

⁵ Nie najnowsza, ale miarodajna próbkę takiej interpretacji podaje m.in. Steven L. McKenzie (*Dawid Król Izraela* [tł. M. Fafiński; Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2014]), a nieco nowszą Sergi Omer („Erzählung, Geschichten und Geschichte in den biblischen Überlieferungen von Entstehung der israelitischen Monarchie (1 Sam 9–2 Sam 5)”, *Prophetie* [red. I. Fischer – J. Claassens; Stuttgart: Kohlhammer 2019] 19–43).

⁶ Rzeczowo – odnośnie do Ksiąg Kronik – wyjaśniają to tacy autorzy jak Isaac Kalimi (*Starożytny historyk Izraelski. Studium o Kronikarzu, jego epoce, miejscu działalności i dziele* [tł. M. Wiertelwska; Kraków: Nomos 2016]).

⁷ J. Lemański, „Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza”, *Studia Paradayskie* 32 (2022) 87–119. DOI: <https://doi.org/10.18276/sp.2022.32-05>.

(artefakty, badania stanowisk archeologicznych, analiza dostępnych przekazów literackich), a zadaniem biblisty – zbadanie tekstów biblijnych za pomocą stosowanych dziś metod właściwych analizie krytycznoliterackiej. One też są ważnym źródłem wiedzy historycznej. Choć pisane były z intencją religijną i literackim rozmachem, to jednak zawierają w sobie informacje historyczne. Trzeba je tylko we właściwy sposób odczytać. Zestawienie wyników obu tych dziedzin pozwoli nam pełniej spojrzeć na możliwe „fakty historyczne”. Czemu bowiem uznać, że wiarygodność źródeł pozabiblijnych miałaby być większa niż wiarygodność źródeł biblijnych? Te teksty powstawały w tym samym lub bliskim sobie kręgu kulturowym i ich tworzenie rządziło się tymi samymi zasadami⁸. Problem polega więc na zrozumieniu ducha i myśli, które za tymi tekstami stoją, a nie tylko czytaniu tych tekstów literalnie i powierzchownie⁹. Żaden historyk, analizując choćby opisy wydarzeń historycznych, tak przecież nie czyni. Dla przykładu już same wersje (hetycka i egipska) opisu bitwy pod Kadesz nad Orontesem (1300/1299 vs. 1280/74 przed Chr.), stoczonej przez wojska Ramzesa II i armię hetyckiego władcy Muwatallisa II, dają nam dwie odmienne wersje wydarzeń. Podobnie zresztą jest z biblijną wersją wojny z Moabitami i jej moabickim odpowiednikiem (Stela Meszy). Źle dzieje się zarówno wtedy, gdy historyk zabiera się za analizę tekstów biblijnych, nie mając do tego odpowiedniego przygotowania, jak i wtedy, gdy biblista ignoruje wiedzę i materiały dostarczane przez historyka. To dwa uzupełniające się obszary wiedzy i obie strony mogą owocnie skorzystać ze swego dorobku.

Posłużę się przykładem tradycji o Abrahamie. Opowieść o tym patriarsze jest teologią, a nie historią. Sama postać, na której ją zbudowano nie jest już jednak fikcyjna (por. Ez 33,24). To konkretna osoba, która – we wskazanym powyżej tekście Ezechiela – jeszcze w czysto świecki sposób przywoływana jest jako praprzodek mieszkańców Judei. Co możemy o niej powiedzieć? To nie bohater wielkiej historii, lecz ktoś, w kim swoje korzenie widziała mała, lokalna wspólnota. Opierając się na tekstach z tzw. cyklu o Abrahamie (Rdz 12–25), wiemy o niej tylko tyle, że rdzeń tego cyklu łączy tę postać z jakimś sanktuarium pod Hebronem (Rdz 18,1–15). Na podstawie genealogii (Rdz 11,27–32; wszystkie postaci poza imieniem Abraham są tu głównie toponimiczne lub ich imiona stanowią przydomki) wiemy, że późna tradycja (tzw. kapłańska: koniec VI w. przed Chr.) łączy go z regionem środkowej Syrii (Charan). Dalej możemy już tylko domniemywać, i tu z pomocą przychodzi wiedza historyczna o samym regionie Hebronu czy o możliwych procesach migracyjnych itp. Jednak fakt, że postać ta odgrywała dużą rolę w budowaniu własnej świadomości nie może być przez historyka potraktowany jako „bajka”, choć sama opowieść przekazuje

⁸ Pisze o tym m.in. Dariusz Dziadosz (*Gilgal. Biblia – Archeologia – Teologia. Studium historyczno-krytyczne deuteronomistycznej tradycji o podboju Kanaanu* [Biblioteka Szkoły DABAR 4; Rzeszów: Bons Liber 2022] 7–25).

⁹ Dobrze pokazuje to Andrzej Ćwiek (*Hieroglify egipskie. Mowa bogów* [Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2022]) na przykładzie tekstów egipskich.

już teologiczną interpretację tej postaci z czasów, gdy to odwołanie wpisane zostało w aktualne potrzeby tych, którzy się z tym przodkiem utożsamiali (stąd wymarsz Abrahama z Ur chaldejskiego jest wersją z okresu końca wygnania babilońskiego)¹⁰.

Podsumowując, dobrze byłoby, gdyby historyk zajmujący się historią starożytnego Lewantu, zanim oceni relacje biblijne jako „nieużyteczne” lub „fikcyjne”, korzystał jednak nie z własnych „analiz”, do czego często nie ma odpowiedniego przygotowania ani należytej wiedzy, ale z tego, co o tych tekstach mówią nam dziś owoce pracy biblistów. Z drugiej zaś strony biblista, choć często interesuje go głównie przekaz teologiczny, też nie może unikać konsultowania swojej wiedzy o tekstach biblijnych z danymi dostarczonymi przez historyka czy archeologa. Obu taka wzajemna wymiana może posłużyć jedynie ubogaceniu ich wysiłków poznawczych, a przy okazji pozwoli rzetelnie potraktować wszystkie dostępne nam dziś źródła wiedzy o historii Lewantu.

¹⁰ Zob. także J. Lemański, „Kim był Abraham i skąd pochodził? Kilka uwag na temat potencjalnych śladów tradycji o Abrahamie”, *The Biblical Annals* 10/1 (2020) 5–30. DOI: <https://doi.org/10.31743/biban.4828>; J. Lemański, „Abraham – a Canaanite? Tracing the Beginnings of the Literary Tradition of Abraham”, *The Biblical Annals* 11/2 (2021) 185–230. DOI: <https://doi.org/10.31743/biban.10792>.

