

## Waldemar Linke CP: Archeologia i/czy Biblia? Wybór, który nie istnieje

Powstało przekonanie, że kultura materialna ma swój głos, niezależny od głosu tekstów, a nauki dotyczące przedmiotów budują wiedzę o przeszłości na równi z naukami o dziełach ducha ludzkiego (Geistwissenschaften). Był to przewrót dla historii, ale także dla świadomości historycznej człowieka – pisze Waldemar Linke CP w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Michałowski. Archeologia pamięci”.

Archeologia nie zawsze była tym, za co ją dziś uważamy. Józef Flawiusz pisze w dziele o dawnych dziejach swego narodu: „księgi te mają przedstawić w oparciu o pisma hebrajskie całość naszych dawnych dziejów (*archaiologian*) i ustroju państwowego” (tenże, *Dawne dzieje Izraela*, I, [wstęp, 1], 2, 5, tłum. Z. Kubiak, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1979, s. 100). Na uwagę zasługuje stwierdzenie żydowskiego historyka, że podstawą jego badań (*istoriai*, por. tamże, I, [wstęp], 1, 1), są teksty spisane w języku hebrajskim (*ek tōn 'Ebraikōn [...] grammatōn*, I, [wstęp], 2, 5). Swą pracę twórczą motywuje brakiem źródeł pisanych o Hebrajczykach dostępnych czytelnikom greckojęzycznym poza przełożonym w Aleksandrii Prawem (I, [wstęp], 3, 12, s. 101). Analogicznie pisze o dawnych dziejach (*archaiologia*) Fenicji spisanych przez Hieronima Egipcjanina, którą zestawia z dziełami innych historyków (tamże, I, [3], 6, 93, s. 108-109). Nie jest to bynajmniej inwencja Józefa Flawiusza, ponieważ już w *Hippiaszu większym* Platon pisze o *archaiologia* jako o wiedzy historycznej czerpanej z tekstów (tenże, *Hipp. Maj.* 285d).

## Archeologia bez logosu

Długo by się zastanawiać, jak doszło do oderwania archeologii jako wiedzy o przeszłości od tekstów, a nawet przeciwstawienia tekstów, które budziły podejrzenia, iż są efektem oraz narzędziem przekazu ideologii, artefaktom, które mają walor obiektywny, stać się więc mogą źródłem wiedzy obiektywnej.

*Wydaje się, że momentem  
przełomowym była kampania  
Napoleona w Egipcie. Choć z  
militarnego punktu widzenia była  
ona wątpliwym sukcesem, to  
dokonała daleko idących zmian w  
rozumieniu kultury*

Kiedy nastąpiło  
odwrócenie się od  
słowa ku rzeczy? Co  
było impulsem do  
takiego nowego  
spojrzenia na źródła  
wiedzy o naszej  
przeszłości? Wydaje  
się, że momentem  
przełomowym była

kampania Napoleona w Egipcie. Choć z militarnego punktu widzenia była ona wątpliwym sukcesem, to dokonała daleko idących zmian w rozumieniu kultury. Europejscy badacze zabrani wraz z armią francuską zetknęli się ze starożytną kulturą, przemawiającą ogromem i dostojeństwem artefaktów, jakie robiły znacznie większe wrażenie niż źródła pisane, które były znane od bardzo dawna (od starożytności) i zasób ich niewiele się powiększył, zwłaszcza po podboju Egiptu przez Arabów (639-641 r. po Chr.). Te starożytne źródła poddano krytycznej weryfikacji w bezpośrednim kontakcie z budowlami, innymi dziełami sztuki i śladami życia z odległej przeszłości. Zabytki te zaś „nie mówiły”, co dawało pole dla hipotez interpretacyjnych, nie zawsze trafnych. Uczestnik ekspedycji Napoleona i mianowany później przez niego dyrektor Luwru, Dominique Vivant Denon pisał: „Każdy relikw starożytności, który jest odkrywany, daje podstawę do jakiegoś twierdzenia,

ale często takiego, które wspiera błąd (...), każdy dąży do tego, by dostrzec w pierwszym fragmencie egipskich dokumentów sprowadzonych do Europy dowód przedwcześnie przyjętego systemu” (tenże, *Podróże po Górnym i Dolnym Egipcie w czasie kampanii generała Bonapartego*, Paryż 1802, za: A. Robinson, *Szyfr Egiptu. Jean-François Champollion i hieroglify*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2016, s. 31). W ten sposób przedmioty przynależące do kultury materialnej zaczęły zdobywać przewagę nad wytworami kultury duchowej, jakimi były teksty. Nie stało się tak z powodu odkrycia nowych możliwości semantycznych artefaktów słabo lub zupełnie nie opisanych, lecz z braku tekstów, które by je opisywały. Badania nad kulturą materialną Egiptu wygenerowały ogromną potrzebę odczytania tekstów, które znajdowano w ogromnych ilościach, ale nie potrafiono ich odczytać. Nastąpiło to stosunkowo szybko, bo już w 1822 r. Champollionowi udało się odczytać kamień z Rosetty: trójjęzyczną inskrypcję, która stanowiła pierwszy i decydujący krok na drodze do odczytania różnych form pisma egipskiego. Nie spowodowało to jednak powrotu do punktu wyjścia, bowiem powstało przekonanie, że kultura materialna ma swój głos, niezależny od głosu tekstów, a nauki dotyczące przedmiotów budują wiedzę o przeszłości na równi z naukami o dziełach ducha ludzkiego (*Geistwissenschaften*). Był to przewrót dla historii, ale także dla świadomości historycznej człowieka.

### Biblia czytana przez archeologów

Miało to swoje odbicie także w badaniach nad Biblią, które od końca XVIII w. zaczynają orientować się na krytykę historyczną, zwłaszcza poza środowiskiem katolickim, które zachowywało do metodologii krytyczno-historycznej bardzo zdecydowaną rezerwę. Wcześniejsze próby, jak dzieło oratoriana ks. Richarda Simon (1638-1712), choć odwołujące się do badań historyczno-krytycznych, skupiały się na tekście i jego krytyce. Dopiero prace Juliusa Wellhausena (1844-1918), a zwłaszcza jego dzieła *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testament* i *Prolegomena zur Geschichte Israel* wydane w Berlinie odpowiednio w 1876 i

1883 r., spowodowały, że biblistyka od badania historii poprzez tekst przeszła do badania tekstu poprzez historię społeczności, w jakiej tekst się kształtował. Tekst biblijny przestawał być źródłem rozstrzygającym w historii biblijnej oraz w interpretacji faktów zbawczych, a więc w teologii. Artefakt i na tym polu stawał się równorzędnym partnerem dla narracji.

*Widać w tych wnioskach  
Wellhausenowski paradygmat  
ewolucjonistyczny, który jednak  
proces rozwoju utożsamiał z  
ideologizacją i wypaczeniem  
pierwotnych intuicji, jakie mogły  
wynikać z jakichś szczerych bądź  
naiwnych przebiegów  
religijności*

Kolejny kamień  
milowy na tej drodze  
odczytywania Biblii  
położył Fryderyk  
Delitzsch (1850-1922),  
przez pewien czas  
(1893-1899)  
wykładowca  
Uniwersytetu  
Wrocławskiego, potem  
związany z Berlinem,  
wygłaszając krótki  
cykl dwóch wykładów

publicznych (1902). Przedstawił w nich, w oparciu o badania archeologiczne prowadzone w Mezopotamii, relacje między Biblią a wcześniejszymi dziełami literackimi. Na zakończenie drugiego z nich niemiecki uczyony powiedział: „udało mi się dowieść, że w zakres naszych wyobrażeń religijnych przez medium biblijne dostało się niejedno z Babilonii. Przez wyłączenie tych wyobrażeń, pochodzących wprawdzie od ludów wysokiej kultury, ale bądź co bądź wyobrażeń czysto ludzkich i przez uwolnienie naszego umysłu od przeróżnych zakorzenionych przesądów religia, jak jej uczyli prorocy i poeci Starego Zakonu, a jeszcze bez porównania podniosłej Jezus, religia, powtarzam, a właściwie religijność naszego serca nic nie ucierpi, przeciwnie, dzięki temu procesowi tylko się oczyści i wyszlachetni” (F. Delitzsch, *Babilon i Biblia* [!], Warszawa: Wydawnictwo „Myśli Niepodległej” 1907, 49-50).

Uważał więc, że przejście motywu literackiego czy kulturowego może co najwyżej popsuć doskonały i wartościowy punkt wyjścia, zaś późniejsze odczytania są wtórne i pozbawione większej wartości. Widać w tych wnioskach Wellhausenowski paradygmat ewolucjonistyczny, który jednak proces rozwoju utożsamiał z ideologizacją i wypaczeniem pierwotnych intuicji, jakie mogły wynikać z jakichś szczerych bądź naiwnych przebiegów religijności. Badaniu archeologicznemu Delitzsch przyznał więc możliwość, a nawet przypisał zadanie korygowania obrazu rzeczywistości zawartego w Biblii nie tylko w odniesieniu do jedynie wartościowego poznawczo naukowemu obrazu świata, ale też do przedbiblijnych, wydobytych na światło dzienne dzięki pracy archeologów, świadectw przeszłości. Jako nauka pozytywna archeologia zajmowała bowiem w pozytywistycznie rozumianej historii miejsce o wiele ważniejsze, niż przyjmowane *bona fide* teologiczne narracje przetworzone ideologicznie.

Jego poglądy na związek między archeologią a interpretacją Biblii są zbieżne z myślą Ernesta Renana, który jako biograf czy apokryfista Jezusa stawiający się w radykalnej opozycji do tradycji ewangelicznych oraz mający w swym bogatym *dossier* także elementy dorobku archeologicznego (misja w Fenicji 1861 r.). Napisał on: „Wiek indukcji naukowej potrafił znacznie rozszerzyć granice historii. Filologia i mitologia porównawcza pozwoliły dotrzeć do okresów zamierzchłych, poprzedzających narodziny pierwszego dokumentu” (tenże, *Przyszłość nauki*, za B. Skarga, *Renan*, Warszawa: PW „Wiedza Powszechna” 2002, s. 148). Jednak u Renan, jak zresztą i u Delitzscha, widać, że „niemy” artefakt nie wystarcza archeologowi, że potrzebuje on tekstu. O ile ten drugi pokazuje alternatywny dla biblijnego materiał literacki pozyskiwany dzięki technikom i pracom archeologicznym, to jako filolog z zawodu, a sezonowo tylko archeolog (a raczej uczestnik badań archeologicznych zajmujący się odczytywaniem inskrypcji), Renan proponuje jako punkt odniesienia literaturę przekazywaną ustnie oraz w pozaczasowych strukturach języka jako systemu komunikacyjnego. „Człowiek najpierw mówił i tworzył

mity, potem – pisał. Opowieść historyczna zaczyna się oczywiście wcześniej od epoki pierwszych dziejopisów, ale tradycja zdarzeń dawnych, zawsze ułomna, nie posiada głębszej wartości, podczas gdy mowa ludzka i mitologia świeżość swoją zachowują przez tysiąclecia. Litwin dzisiejszy mówi jeszcze prawie sanskrytem, a według Grimma pierwotne mity rasy indoeuropejskiej błakają się jeszcze po wioskach Szwabii i Harcu” (tamże). Renan więc zaproponował, by nie tyle szukać dla znanych i poddawanych z różnych powodów w wątpliwość źródeł pisanych, ale zastąpić badanie tego rodzaju źródeł przekazem pozyskiwanym na drodze badań antropologicznych, kulturoznawczych. Przy czym zakładał on możliwość ich interpretacji w świetle założeń Comte’owskiej socjologii pozytywistycznej. Nie dostrzegając, jak głęboko tkwi w pozytywizmie, poza granice którego chciał się wyrwać głosząc transhumanizm stojący w otwartym konflikcie z pozytywistycznym antropocentryzmem. Skutkiem tej niekonsekwencji na poziomie światopoglądu (bo w metodologii naukowej musielibyśmy to nazwać niespójnością) Renan zaproponował archeologii status nauki humanistycznej w imię obrony jej pozytywnego charakteru. Wydawać by się mogło, że łatwo będzie zweryfikować ten błąd metodologiczny, ale okazuje się, że wykazuje on wielką żywotność.

*Największą zasługą archeologii biblijnej dla badań biblijnych było to, że pozostawała archeologią uprawianą jako nauka pozytywna*

William F. Albright w swych popularnych syntezach archeologicznych próbował pokazać archeologię jako naukę autonomiczną względem tekstu

biblijnego, pełniącą w zakresie jej interpretacji rolę dostarczyciela odpowiedzi na pytania historyczne oraz stymulatora dla badań nad tekstem biblijnym, by wykazać, dlaczego powstają trudności w uzgodnieniu go z wynikami prac

wykopaliskowych. John A. Thompson mówi wprost, że archeologia jest biblijna dlatego, że „pozwała nam lepiej pojąć i zrozumieć księgę naszej wiary (...) w swoim własnym zakresie” (tenże, *Biblia i archeologia*, tłum. A. i K. Komorniccy, Warszawa: IW PAX 1965, s. 8). Pożytek z niej dla egzegety zależy od utrzymania tej właśnie autonomii. Zwrócił uwagę na tę cechę ujęcia Thompsona, docenioną także przez autora wstępu F. F. Buce’a i przez polskiego recenzenta tej książki, o. Józefa W. Rosłona (*Studia Theologica Varsaviensi* 4 [1966], s. 379-381). Największą zasługą archeologii biblijnej dla badań biblijnych było to, że pozostawała archeologią uprawianą jako nauka pozytywna. Volkmar Fritz w swym *Wprowadzeniu do archeologii biblijnej* podjął obronę archeologii biblijnej jako dziedziny specyficznej, ale z zaznaczeniem, że nie podejmuje w żadnej mierze ścieżki prowadzącej ją na obszar apologetyki, czy jak mówi wprost „fundamentalizmu biblijnego” (tenże, *Introduzione all’archeologia biblica [Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici* 7], tłum. M.V. Calabrese, Brescia: Paideia Editrice 1991, s. 14). Tym tropem idą też współcześni archeolodzy i bibliści odwołujący się do archeologii. Przykładem tych pierwszych może być o. Marian B. Arndt: „Archeologia biblijna, posługując się tymi samymi metodami co archeologia ogólna, odtwarza społeczno-kulturową przeszłość społeczeństw i narodów, które miały związek z wydarzeniami opisywanymi w Biblii lub wpłynęły bezpośrednio na jej powstanie” (tenże, „Archeologia biblijna: odkrywanie świata, w którym powstawała Biblia”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 22 [2014], nr 2, s. 65-74, zwł. s. 66). Marcin Majewski pokazuje, że pozytywistyczne rozumienie archeologii biblijnej przekonuje także badaczy młodego pokolenia: „Jedną z pod-dyscyplin archeologii jest archeologia biblijna, którą możemy zdefiniować jako poszukiwanie i badanie pozostałości materialnych po ludach żyjących na ziemiach biblijnych w czasach opisywanych w Biblii. Tak więc jest to po prostu archeologia, z tym że zawężona pod względem terytorialnym do miejsc związanych z wydarzeniami opisywanymi w Biblii. Jest ważnym źródłem w odtworzeniu historii czasów biblijnych” (M. Majewski, *Archeologia biblijna*, Kraków: UP JP II, s. 6).

Nowa archeologia: zagrożenie czy szansa?

Postmodernistyczna nauka, która odrzuca programowo wiarę we wszystkie metanarracje (Jean-François Lyotard) opiera się na wiedzy mitu i legendy, a więc nakierowana jest na budowanie więzi społecznej, a nie na opisywanie świata, zwłaszcza przeszłego, który z tej perspektywy wydaje się poznawczo wyjątkowo nieatrakcyjny (W. Klimczyk, „Metanarracja mobilizacji. Ponowoczesność jako bezruch?”, *Diametros* 2013, nr 37, s. 51-68, zwł. s. 52). Na tym gruncie ukształtowało się spojrzenie na archeologię, które zdefiniowało się dumnie jako „nowa archeologia”. Jej nowość względem archeologii pozytywistycznej polega na tym, że o ile ta poprzednia miała na celu wydobyć wiedzę z niemego materiału, o tyle ta stawia sobie za zadanie przywrócić życie materiałowi archeologicznemu, który jest martwy, przez „sparowanie go” z narracją opisującą „dynamikę kulturową”, „sposoby życia w przeszłości”, „to, co naprawdę się wydarzyło”. Problem w tym, jak powstaje ta narracja: jest ona bowiem efektem nałożenia na niejednoznaczny materiał archeologiczny obrazu świata, jaki wnosi badacz w postaci „myślenia systemowego”, koncepcji kultury ukształtowanej na założeniach wypracowanych przez antropologię kulturową, a więc programowo nie wybiegających poza to, co da się wyjaśnić koncepcją społeczeństwa (por. M. Johnson, *Teoria archeologii. Wprowadzenie*, tłum. A. Tokarczuk-Różańska, D. Błaszyk, M. Szymkowiak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2013, s. 33-53). Teoretyk archeologii, Matthew Johnson, choć widzi ograniczenia założeń „nowej archeologii”, jednak w nich właśnie zdaje się postrzegać materiał do konstrukcji teoretycznej, na której można oprzeć się w przyszłości, by nie popaść w sztywność i jałowość, jaka dotknęła pozytywistyczne prace dążące do syntezy na poziomie szerokiego katalogu artefaktów. Archeologia ponowoczesna chce opowiadać historie, które są interesujące dla czytelnika także dziś. Świetną tego ilustracją jest powieść *Aidy Amer Popiołem i cieniem* (Warszawa: Wydawnictwo MG 2020) napisana przez archeologa i w oparciu o wiedzę archeologiczną, by opowiedzieć

ponadczasową, a właściwie aczasową wizję społeczeństwa, w którym paradygmat zmian pozostaje jedyną stałą, a procesy rewolucji neolitycznej nakładają się na przemiany kulturowo-społeczne współczesności.

*Archeologia biblijna może odzyskać swój biblijny rys tylko wtedy, gdy używana będzie w teologicznej interpretacji biblijnej, a nie wtedy, gdy tę interpretację zastąpi swoją narracją*

Jak archeologia biblijna ma się odnieść do tych metodologicznych furtek, jakie ponowoczesność przed nią otwiera? Czy ma się dopchać do otwartego okna narracji i zaczerpnąć

głęboki oddech wpadającego przez nie powietrza narracji kulturowej, dającej nowe siły blaknącemu dorobkowi pozytywistycznemu? Przecież współczesne chrześcijaństwo czy judaizm mogłyby dostarczyć paradygmatów społecznych do snucia takiej opowieści, której pewną nicią przewodnią mogłaby stać się choćby wizja *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa Roda Drehera* (tłum. M. Samborska, Kraków: Wydawnictwo AA 2018). Jest to pytanie istotne, bowiem z punktu widzenia rozwoju archeologii oznaczać by ono mogło powrót Biblii do tej dziedziny, jako źródła paradygmatu kulturowego alternatywnego dla narracji lewicowych.

Wydaje się jednak, że ta pozorna nadzieja okazuje się jednak pokusą. Co by bowiem oznaczało zredukowanie chrześcijaństwa (tu judaizm stanowi materię odrębną) do paradygmatu społecznego dającego się opowiedzieć w narracji inspirowanej śladami kultury materialnej? Często już możemy obserwować w teologii lub publicystyce religijnej, jak tego typu pomysły na chrześcijańską (umiarkowanie konserwatywną albo umiarkowanie lewicową) społeczność

potrafią sobie radzić redukując rolę elementu nadprzyrodzonego do niskiego rzędu wielkości. Archeologia biblijna może odzyskać swój biblijny rys tylko wtedy, gdy używana będzie w teologicznej interpretacji biblijnej, a nie wtedy, gdy tę interpretację zastąpi swoją narracją. W ten sposób tylko można odgrodzić się od wprowadzania technicznym wejściem archeologicznym ideologicznych manipulacji w samej teologii. Ideologizacja teologii, jej „ożywianie” przez instrumentalne jej użycie w ideologicznych bójkach, wojnach i rewolucjach, nie służy jej własnemu celowi, który pozostaje poznawczy, a nie ideologiczny. Archeologia biblijna może więc stać się dla samej archeologii miejscem, w której zostanie postawiony znak zapytania o to, co się w niej, a zwłaszcza w jej wymiarze teoretycznym, w tej chwili dzieje.

*Waldemar Linke CP*

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego.