

## **Waldemar Linke CP: Objawienie Boże a spisanie ksiąg biblijnych. Pismo a religia**

Analiza „religii po piśmie” przedstawiona przez Dukaja nie liczy się z tym, czym jest religia widziana „od wewnątrz”. Ale to chyba łatwiejsze do zrozumienia w jego myśleniu, które przecież ma prawo odzwierciedlać punkt widzenia myślącego, zaś trudniej zrozumieć, że przejawiając wielką przenikliwość w stawianiu pytań dotyczących dnia dzisiejszego i najbliższej przyszłości, nie traktuje z tą samą uwagą przeszłych doświadczeń człowieka, wspólnot ludzkich czy ludzkości – pisze o. Waldemar Linke CP dla „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „(Post)piśmienni?”.

### **Religia (w) „Po piśmie”**

W swych rozważaniach poświęconych religii w kontekście „myślunku popiśmiennego” Jacek Dukaj zdaje się sugerować, że religia zmieniać się będzie w ten sam sposób i w tym samym kierunku co i cała reszta kultury. Esej „Po piśmie” (do niego się bowiem ograniczymy, nie będziemy sięgać do całej książki) nie wychodzi bowiem w spojrzeniu na religię poza ramy stworzonej przez siebie filozofującej wizji kultury, w której racjonalne reguły rządzące rzeczywistością (Logos) zostają wyparte z roli fundamentu dialogu człowieka z otaczającą i tworzącą go rzeczywistością, by zrobić miejsce nowej formie budowania tej najistotniejszej więzi: bezpośredniemu przekazowi (transferowi) przeżyć. Religie wraz z kulturami i cywilizacjami (wydaje się, że

porządek ten ma pokazywać poszerzanie się zakresu obejmowanego przez kolejne słowa tego wyliczenia, więc religię możemy tu potraktować jako element kultury) mają szansę dalszego istnienia tylko w wyniku zapewnienia skutecznego „transferu przeżycia upodmiotowionych reguł” (Jacek Dukaj, *Po piśmie*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2019, wersja elektroniczna, s. 200/463).

Podęście to przyporządkowuje religię, jaką znamy, porządkowi myślowemu pisma. Autor stwierdza to wprost i nie pozostawia cienia wątpliwości, o czym dokładnie mówi: „Judaizm, chrześcijaństwo, islam to nie tylko religie Księgi, słowa pisanego. To w jeszcze bardziej podstawowym sensie religie Słowa: i mówionego, i pisanego. A przejście do postpiśmienności oznacza przejście do pojęzykowości” (tamże, s. 353/463). Popiśmienna religia, w której – jak w całej kulturze „po piśmie” – „masz prawo i powinność uczynić się, kim chcesz, czym chcesz”, w tym celu nie potrzeba żadnych relacji społecznych. „Nie potrzebujesz społeczeństwa, żeby żyć, żeby być bezpiecznym, żeby się rozwijać. Nie potrzebujesz rodziny, żeby się rozmnażać. Nie potrzebujesz drugiej osoby, żeby zaspokajać potrzeby emocjonalne, seksualne, religijne” (tamże, s. 187/463). Przyszłością religii jest więc medytacja „w sensie (...) oczyszczenia umysłu z ciężkiej nadbudowy kultury pisma (tamże, s. 354/463). Jak religia zamknięta jest w Słowie, tak Słowo (Logos) zamknięte jest w każdej formie religijności: „mówienie i pisanie jest formą religijności” (tamże, s. 355/463). Tak więc świat „po piśmie” jest też światem postreligijnym, funkcjonującym w sposób wykluczający nie tę czy inną religię lub formę religijności, ale samą religię rozumianą jako zaspokojenie ludzkiej potrzeby sensu na poziomie najogólniejszych reguł sensowności. Dukaj eliminuje bowiem ze swej wizji świata „po piśmie” nie sposób zaspokajania potrzeb religijnych, ale same te potrzeby streszczające się w potrzebie Logosu.

**Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.**

**Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.**

W tym właśnie kontekście chcemy podjąć temat pisma w Piśmie Świętym i relacji pisma do Objawienia. O ile łatwo jest znaleźć opracowania dotyczące historii pisma oraz jego kulturowej roli, jaką bada i w pewnym sensie kreuje antropologia, to pismo jako temat teologiczny nie pojawia się często. Alfabet protosynański i ugarycki z I połowy II tysiąclecia przed Chr. są o wiele starsze niż Biblia rozumiana nie tylko jako zamknięta całość, ale wyprzedzają nawet najstarsze znane nam fragmenty tej kolekcji tekstów. Z drugiej jednak strony pismo nie warunkuje sposobu, w jaki w narracji biblijnej powstaje fundament religii. Pismo w religii Pisma Świętego odgrywa rolę drugoplanową, służebną, co jednak nie znaczy, że jest to rola bez znaczenia. W naszej refleksji skupimy się na Biblii Hebrajskiej, co jest bardzo istotnym samoograniczeniem. Refleksja nad pismem w Biblii, jeśli odetniemy ją od Logosu rozumianego osobowo nie znajduje swego punktu dojścia. Ta ostatnia zaś jest obecna poza Biblią Hebrajską (Mdr 8,14-16; J 1,1-3), co nie znaczy, że stanowi chrześcijańskie proprium czy, tym bardziej, że zawsze odnosi się do Boga. W świetle kwestii poruszonych przez Dukaję pilniejszą potrzebą jest spojrzenie na same podstawy problemu: rolę pisma w kształtowaniu się przekazu, który z punktu widzenia człowieka wierzącego ma charakter Objawienia. Jeśli zaś chcemy opisać ten przekaz ze stanowiska innego niż immanentnie przynależącego do religijnej interpretacji świata, musimy wtedy mówić o (faktycznej lub postulowanej) komunikacji z Istotą Najwyższą lub światem alternatywnym wobec dostępnego w potocznym doświadczeniu. Tak czy inaczej, nie jest to świat, który daje się zamknąć w przeżywającym podmiocie, który aspiruje i poprzez rozwój

technologii dąży do samowystarczalności i samozadowolenia. Doświadczenie religijne, przy całej swej różnorodności, jaką odkrywają badania komparatystyczne a schematyzują i ujednolicają badania antropologiczno-kulturowe, jest bowiem w każdym przypadku doświadczeniem zależności i spełnienia osiągalnego dopiero i wyłącznie w spotkaniu.

### **Pisanie początków historii Izraela**

Początek historii Izraela to kwestia budząca wiele wątpliwości. Musimy bowiem przyjąć dwie co najmniej tezy o charakterze założeń wstępnych. Nie jest możliwe lokowanie początków tej historii w kontekście „początków”, genesis czy mitu kosmogonicznego, podobnie też jak nie stwarzają warunków do tego czasu patriarchów (John Bright, *Historia Izraela*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX-Oficyna Wydawnicza VOLUMEN 1994, s. 47). Jest zaś przejawem hiperkrytycyzmu fałszującego obraz przeszłości, zaczynanie historii Izraela od początku monarchii (Alberto Soggin, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*, Brescia: Paideia Editrice 1984, s. 53-57; Julian Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2005, s. 135; Mario Liverani, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2010, s. 11;). Już Józef Flawiusz (37-94 r. po Chr.) zdawał sobie sprawę, że punktem wyjścia tej historii może być co najwyżej osoba i dzieło „prawodawcy, który zaszczerpił w nich (Judejczykach [sic!] – W.L.) pobożność i inne cnoty” (Dawne dzieje Izraela, I, Wstęp [2],6).

O czasach wcześniejszych pisze on, jako o tym, „czego uczył Mojżesz o powstaniu świata” i co wyczytał Józef „w świętych księgach” (*en tais hierais bibliois*, tamże, I, Wstęp [4],26). O zapisie (*hē grafē*, tamże, I, Wstęp [2],7) jako źródle wiedzy o czasach przedhistorycznych Józef wspomina już wcześniej i odróżnia tę narrację od opowieści historycznej (*afēgēsis*, tamże, I, Wstęp [4],26). W rozwoju narracji widać, że te teoretyczne założenia miały pewien wpływ na przebieg pracy żydowsko-rzymskiego historyka. O ile w I,[1.1],27-II,[8.2],200 znajdujemy zbeletryzowaną (lub jeśli kto woli midraszową) wersję Rdz. Technika pisarska Józefa Flawiusza zmienia się w sposób zauważalny, bowiem zaczyna od wyjaśnienia (*prodiēgēsis*) „dlaczego [Żydzi – W.L.] wyszli z Egiptu” (tamże, II,[8.2],200). To wyjaśnienie wychodzi poza narrację biblijną, opiera się bowiem na konstrukcji w Biblii kompletnie nieobecnej: opozycji między zniewieściałymi i niezdolnymi do wysiłku, a przy tym żądnymi bogactw Egipcjanami, a pracowitymi i żyjącymi cnotliwie Hebrajczykami (tamże, II,[9.1],201). Prace przy systemie irygacyjnym i budowie piramid (tamże, II,[9.1],203), wspomnienie o pisarzach świętych znaków (*hierogrammateis*, a nie kapłani, jak w przekładzie Kubiaka) Hebrajczyków w Egipcie za czasów młodości Mojżesza (tamże, II,[10.2],203), podstęp wojenny w wojnie, w której Mojżesz dowodził armią egipską przeciw etiopskim najeźdźcom (tamże, II,[10.2],246-247).

Na przykładzie owego podstępu spróbujmy prześledzić, jak pracuje Józef jako historyk. Poświęca interesujący fragment ibisom – broni użytej przez Mojżesza: „Ten ptak jest wielkim nieprzyjacielem węzów. Na widok ibisa wąż rzuca się do ucieczki, a wtedy ibis chwyta go jak jeleni i połyka. Zresztą jest to stworzenie łagodne i tylko przeciwko węzom zażarte. Nie będę o nim szerzej pisał, gdyż Grecy znają dobrze jego naturę”. Zauważmy najpierw, że Strabon z Amasei (prawd. 64 r.

przed Chr.-24 r. po Chr.) pisze o ibisach poza Egiptem, ale przecież w Afryce (*Troglodyka*, por. tenże, *Geografia* XVI,4,14). Jeśli Grecy znają tego ptaka, to raczej z opisów, chyba, że chodzi Flawiuszowi o greckojęzycznych mieszkańców Egiptu, ale oni nie stanowili raczej znaczącego odsetka wśród jego czytelników, skoro pisał dla publiczności głównie rzymskiej, a następnie szerokiego grona odbiorców w całym imperium. Opinia Strabona o ibisie jest mieszana: zwierzę to żywi się bowiem wszelkimi brudnymi nawet istotami i resztkami, a więc oczyszcza miejsca zazwyczaj pełne nieczystości (jatki i targi rybne), ale brudzi cokolwiek, z czym wchodzi w kontakt. Klaudiusz Elian (ok. 170-ok. 230 r.) pisał: „ibisy spotykają się z węzami z Etiopii na rozlewiskach Nilu i tam je uśmiercają. Bez tych ptaków nic nie uratowałoby Egipcjan przed tą plagą” (tenże, O właściwościach zwierząt II,38). Świadectwem tradycji aleksandryjskiej jest Fizjolog z II w., opierający się na negatywnym raczej obrazie tego ptaka, w którym do informacji wziętych od Strabona dodana jest informacja, że w Torze (Pwt 14,16) jest to zwierzę nieczyste (Fizjolog I,40,1) i średniowieczna redakcja (Bis XIV), a Aviarium przypomina: „słusznie także Fizjolog mówi o ibisie, że węże gwałtem zmusza do ucieczki” ([LXI] LVII, zob. Stanisław Kobiela (red.), *Fizjolog i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2005, s. 50-51), co podjął także Albert Wielki (tenże, *De animalibus* I-XXVI, t. 2, Münster 1920, s. 1499). Tak więc Józef Flawiusz wykorzystuje tradycję, którą znamy też i od Eliana, z którego nie mógł korzystać, skoro zmarł przed urodzeniem się kompilatora z Preneste. Nie wiemy więc, co obydwaj ci autorzy czytali, tak jak nie wiemy, skąd Józef wzięł inne elementy, na które zwróciliśmy uwagę. Jednak nas interesuje przede wszystkim to, że narracja przedhistoryczna, oparta na Rdz, nie dopuszcza raczej takiej swobody w doborze inspiracji. Poza tym, że w swych dociekaniach historycznych Flawiusz cytuje dzieła pogańskie,

prawdopodobnie na podstawie fizjologicznej informacji o ibisie zbudował on epizod z fortem wojennym zastosowanym przez Mojżesza.

Można powiedzieć, że Abraham występujący jako nauczyciel arytmetyki i astronomii wobec Egipcjan (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* I,[8.2],167) nie wchodzi oczywiście do narracji Rdz, a więc jest przykładem uzupełnienia. Ślad tej tradycji znajdujemy u Klemensa Aleksandryjskiego (*Kobierce* VI 84,1), gdzie astronomia i arytmetyka, jako przedmiot zainteresowania Abrahama pojawiają się obok siebie. Wcześniej w tym samym dziele (tamże, V 8,5), gdzie Klemens mówi tylko o obserwacjach astronomicznych, mamy dość wyraźne odwołanie do Filona Aleksandryjskiego († przed 50 r. po Chr.) w *De Cherubim* II(4). Filon wspomina obok siebie obydwie dziedziny wiedzy. Nigdzie jednak nie znajdujemy informacji o tym, że tych umiejętności Abraham nauczał Egipcjan. Ciekawe jest zdanie: „Zanim przybył do nich Abraham, Egipcjanie nie znali tych nauk [arytmetyki i astronomii – W.L.]; dopiero od Chaldeczyków przeszły one do Egipcjan, a od Egipcjan do Greków” (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* I,[8.2],168). Motyw chaldejskiego pochodzenia Abrahama pojawia się u Klemensa (*Kobierce* II 103,2; V 123,2). W drugim z tych tekstów znajdujemy związek między chaldejskim pochodzeniem, a znajomością astronomii, którego poświadczeniem jest fragment orficki (Orfeusz, fr. 5,11-23), przywoływany także przez Arystobula (cytat za Euzebiusz, *Praeparatio evangelica* XIII 12,5). Wydaje się więc, że to właśnie żydowski stoik (John M.G. Barclay, *Diaspora. I giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano* [323 a.C. – 117 d.C.] [=Introduzione allo Studio della Bibbia. Suplementi 17], Brescia Paideia Editrice 2004, s. 153) żyjący w II w. przed Chr. w Aleksandrii, położył fundament pod przekonanie, że kultura grecka osiągnęła swój wysoki poziom dzięki temu, że czerpała z osiągnięć Żydów: Platon naśladował Mojżesza

(*Aristobulus*, fr. 3 [tłum. Adela Yarbro Collins], w: James H. Charlesworth [red.]. *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 2, Peabody: Hendrickson Publishers Marketing 2009, s. 839). Na czym polega więc różnica między odczytaniem przez Józefa Flawiusza Rdz i Wj? W obydwu przypadkach odwołuje się do tekstów pozabiblijnych, jednak w tym drugim nie chodzi o dzieła pogańskie, ale wewnątrzżydowską tradycję odczytania tekstu.

Czytanie tekstu biblijnego jest więc u Józefa Flawiusza zróżnicowane, zależy od tego, jaki charakter ma nie czytany tekst, ale lektura. Józef przedstawia siebie jako historyka, ma jednak świadomość, że nie zawsze da się uprawiać badania historyczne, a te są czymś różnym od egzegezy. Wykazuje spójność tradycji kulturowej znanego sobie cywilizowanego świata oraz prymat przodków Izraela (Abrahama i Mojżesza) w kształtowaniu się tej tradycji. Jednak w odniesieniu do badań historycznych ma świadomość o wiele szerszego zakresu swobody tworzenia własnej narracji. Gdy interpretuje tekst biblijny, ma świadomość, że zapis tego tekstu jest czymś wiążącym, co nie pozwala na wychodzenie poza ramy interpretacji, a więc nie pozwala na kreatywny stosunek do materii tekstu wyjściowego. Flawiusz przypomniał swym czytelnikom, że mają dostęp do Septuaginty (tamże, wstęp 3,10-11) i mogą sięgać do niego samodzielnie, a więc nie chce zastąpić tekstu świętego własnym. Własna interpretacja historii ma charakter świeckiego odniesienia się do faktów poświadczonych w różnych źródłach lub wydedukowanych z nich. Jest więc u Józefa Flawiusza pisanie, które nie ma charakteru religijnej egzegezy czy medytacji tekstu. Można powiedzieć, że to ono nawet jest jego głównym przedmiotem zainteresowania. Posługiwanie się tekstami świętymi nie oznacza ścisłego związku pisma z religią. Kapłański nadzór nad przekazem tekstów jest według Józefa Flawiusza związany z merytorycznymi kompetencjami tej grupy społecznej do wykonywania

takiej funkcji, dlatego jest on faktem powszechnym w różnych kulturach. Widzi jednak, że pismo ma zastosowanie „przy załatwianiu zwykłych spraw życiowych, jak i dla utrwalenia pamięci wydarzeń publicznych” (tenże, *Przeciw Apionowi* I,[6],28). Korzysta więc z niego, by osiągnąć cel polityczny i czyni to w konfrontacji z materiałem, do którego podchodzi krytycznie: polemicznie bądź wykorzystując go jako materiał argumentacyjny, po dowiedzeniu jego wartości. Ma jednak świadomość, że czym innym są teksty pisane przez proroków „z natchnienia Bożego” (*kata tēn epipnoian tēn apo tou theou*, tamże, I, [8],37). One nie podlegają dyskusji i kreatywnemu ich rozbudowywaniu i przepracowywaniu, nie są pozbawione harmonii i walczą między sobą (tamże, I,[8],38). Jest ich tylko dwadzieścia, a nie dziesiątki tysięcy. Ich autorytet nie bierze się jednak z samego faktu użycia pisma, ale z kontekstu komunikacyjnego, w którym się pojawiają. Bóg jest w tym kontekście osobą kluczową i pewność oraz bezalternatywność tych ksiąg ostatecznie zasadza się na Nim. Sam Józef jednak nie sytuuje się wśród tych natchnionych proroków, ale wśród walczących ze sobą i mnożących księgi pisarzy. Jak się zdaje, podobny obraz własnej działalności pisarskiej miał też i anonimowy autor Księgi Koheleta, gdy pisał:

A ponadto, że Kohelet był mędrce,  
wpajał także wiedzę ludowi.  
I słuchał, badał i ułożył wiele przysłów.  
Starał się Kohelet znaleźć słowa piękne  
i rzetelnie napisać słowa prawdy.  
Słowa mędrców są jak ościenie,  
a zdania zbiorów przysłów – jak [mocno] wbite gwoździe.  
Dane [tu] są przez pasterza jednego.

Ponadto, mój synu, przyjmij przestrozę:  
Pisaniu wielu ksiąg nie ma końca,  
a wiele nauki utrudza ciało.

(Koh 12,9-12)

Ważne jest jednak, że powierzając zadania pisarskie prorokom, nie zatracił świadomości, że pisanie jako czynność święta rodzi się z osobowej relacji z Bogiem oraz Jego postawie objawieniowej: woli poznawczego udzielenia się (wybranemu, natchnionemu) człowiekowi, a przez niego i jego pisarskie kompetencje – szerszej wspólnocie. Warto zwrócić uwagę na opinię Jana Assmanna, który podkreśla, że to nie samo pismo stworzyło przełom, który on opisuje jako przejście od koherencji rytualnej do tekstualnej, lecz nastąpił on „dopiero wówczas, gdy w prądzie tradycji wyodrębniono i ustalono zbiór tekstów kanonicznych” (tenże, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2008, s. 108-109). Od pisma do kanonu droga daleka. W przypadku Biblii obserwować ten proces możemy dość dokładnie. Sam Assmann skraca ją znacznie, jednak w sposób nieuprawniony, bowiem twierdzi: „kanon hebrajski powstał z ducha umowy, ‘przymierza’, które Pan zawarł ze swoim ludem” (tamże, s. 109). Jest to w jego przekonaniu możliwe, bowiem widzi on w kanonie pisemny wyraz (przeniesienie na określony i utrwalony, także w sensie niepodlegania modyfikacjom, korpus pism) prymordialnego zobowiązania do wierności, które kształtuje postawę człowieka jako „secundusa”, którego zadaniem jest naśladowanie” (tamże, s. 116). Decydująca więc nie jest kwestia piśmienności, ale rozumienie siebie jako zawartego w pewnej autonomicznej wizji, która

staje się dla człowieka miarą, normą, a jednocześnie powstrzymuje go przed pojmowaniem siebie jako własnego produktu wyposażonego w nieograniczoną zdolność samodoskonalenia się.

Nie miejsce tu i nie czas, by przedstawiać krótką nawet historię piśmienności w Izraelu. Zainteresowanych można odesłać do kompetentnych i licznych opracowań, które szybko przedstawią nam panoramiczny przegląd tego zagadnienia i to z niejednej strony (np. P. Kyle McCarter, „Pismo”. W: Paul J. Achtemeier [red.], *Encyklopedia biblijna*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2004, s. 942-945; William W. Hallo, „Pismo w starożytności”. W: Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan [red.], *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1996, s. 597-600; Michael D. Coogan, „Znajomość pisma w starożytnym Izraelu”. W: tamże, s. 825-826; T. Keith Dix, „Księgi i sporządzanie ksiąg w starożytności”. W: tamże, s. 400-402; Alan R. Millard, „Pisanie i przekazywanie tekstów”. W: Richard J. Coggins, James L. Houlden [red.], *Słownik hermeneutyki biblijnej*, W: Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2005, s. 679-682; Richard J. Coggin, „Księga święta”. W: tamże, s. 481-483; James I. Packer, Merrill C. Tenney [red.], *Słownik tła Biblii*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2007, s. 303-312). Warto więc podejść do zagadnienia od mniej przeglądowej strony, szukając poważnej odpowiedzi na pytanie o naturę (bardziej nawet niż o genezę) związku pisma z Pismem.

### **Pismo w służbie „zwykłych spraw życiowych”**

Cytowany już Jan Assmann stwierdza: „pismo rozwinęło się w Mezopotamii jako środek komunikacji powszedniej, a nie odświętnej. Dopiero później uczyniono z niego instrument pamięci kulturowej”. (Jan Assmann, dz. cyt., s. 107). Pojawiło się ono jako rozwinięta forma przedsięwziętych form zapisywania informacji dotyczących administracji i gospodarki - kolejnego etapu rozwoju technik księgowania (Martin Kuckenburg, *Pierwsze słowo. Narodziny mowy i pisma*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2016, s. 139). Jeśli chodzi o kształtowanie się pisma klinowego, można nawet uchwycić moment, w którym kształt klina zdaje się być niczym innym jak odwzorowaniem kształtu kopert, w jakich gromadzono odpowiednie tokeny w liczbie odpowiadającej ilości elementów danego zbioru (Denise Schmandt-Besserat, *Jak powstało pismo*, Warszawa: Wydawnictwo Agade 2007, s. 48-49; Martin Kuckenburg, *Pierwsze słowo...*, s. 151-153). Pismo linearne B z Krety nie nadawało się do tworzenia tekstów literackich (historycznych, religijnych, prawnych itp.), jakich przykłady znamy z Bliskiego Wschodu, a badacz tego zagadnienia wyraża wątpliwość, czy nie jest to efekt wewnętrznych ograniczeń tego systemu zapisu (John Chadwick, *Pismo linearne B i pisma pokrewne*, Warszawa: Wydawnictwo RTW 1998, s. 35). Powstanie alfabetu, czyli późna i nieoczywista przygoda pisma, to nieco inne zagadnienie, którego tutaj podejmować nie chcemy, jednak należy zauważyć, że jest on czymś zasadniczo różnym od samej idei pisma. O ile bowiem pismo aspiruje do odwzorowania świata (stąd trudność w odróżnieniu pierwotnych map i zapisów, por. Thomas Reinertsen Berg, *Teatr świata. Mapy, które tworzą historię*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 2018, s. 16), o tyle alfabet odwzorowuje mowę i jego ewolucja idzie w tym kierunku, by odwzorowanie to było jak najdokładniejsze i jak najmniej wieloznaczne.

Jak pismo pojawia się w Izraelu? Za jego początek przyjmowano protosynajską formę pisma, a więc wczesnoalfabetyczną. Jednak inskrypcje z Wadi el-Hol (blisko Luksoru) skłaniają, by uznać je za silnie inspirowane hieratycznym pismem egipskim użytym do zapisu języka semickiego i ukształtowało się w Egipcie (Meredith S. Chesson i in., *Results of the 2001 Kerak Plateau Early Bronze Age survey*/ John C. Darnell, *Two early alphabetic inscriptions from the Wadi el-Hol: new evidence for the origin of the alphabet from the western desert of Egypt* [=The annual of the American Schools of Oriental Research ; v. 59], Boston: American Schools of Oriental Research 2005, s. 90; Andrzej Dróżdź, *Epitafia i wyrocznie. Szkice o początkach pisma i książki w starożytnej Grecji*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego 2013, s. 19). Tym bardziej więc utwierdzamy się w przekonaniu, że pismo w Izraelu zaczyna się jako alfabetyczne, więc w konsekwencji będziemy musieli zaakceptować genetyczny związek tego pisma z mową. Przedizraelskie zapisy pochodzące z Kanaanu to zapisy klinowe (choćby listy królów miast Kanaanu znalezionych w archiwum z Tell Amarna, XIV w. przed Chr.) lub w hieratycznym piśmie egipskim (wykaz podatków z Gezer, poł. XIII w. przed Chr). Są one związane z polityczną zależnością Kanaanu od Egiptu i ukazują jej kulturowe konsekwencje. Trzy inskrybowane ostrza strzał znalezione w 1953 w el-Hadr koło Betlejem (z ogólnej liczby 26 tam znalezionych) noszą napis „grot Sługi Lwicy” (Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Roma: Pontifical Biblical Institute 1965 s. 209, nr 321, w. 38, i s. 452 i 456; Andrzej Zaborski, „Zarys epigrafiki starożytnej Palestyny w drugim i pierwszym tysiącleciu p.n.e.”. W: Ludwik W. Stefaniak [red.], *Archeologia Palestyny*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1973, s. 835-871, zwł. s. 844-845) lub „grot wojownika Lebaat” (Yohanan Aharoni, Michael Avi-Yonah [red.], *Atlante della Bibbia*, Casale Monferrato: Edizioni PIEMME 1987, s. 70). W późniejszym czasie (1979) Frank M.

Cross odkrył wśród egzemplarzy uznawanych za pozbawione inskrypcji, jeszcze dwie sztuki z napisami, przy czym jedna miała napis na obydwu stronach grotu (tenże, *Leaves from an Epigrapher's Notebook. Collected Papers in Hebrew and West Semitic Paleography and Epigraphy*, Winona Lake: Eisenbrauns 2003, s. 216-219). Te inskrypcje dla odmiany mają silny związek z alfabetem fenickim (tamże, s. 254). Strzały te są datowane na ok. 1100 r. przed Chr. Tak więc przed ukształtowaniem się alfabetu hebrajskiego już mamy do czynienia z alfabetycznymi zapisami hebrajskimi, nawet jeśli odwołują się do alfabetów obcego pochodzenia.

Do niedawna za najstarszą inskrypcję hebrajską uważano tzw. kalendarz z Gezer (II poł. X w. przed Chr.), jednak dziś możemy wymienić kilka innych, starszych, ponieważ pochodzących nawet z XII w. przed Chr. (ostrakon z ) Izbet Sartah (por. Przemysław Nowogórski, „Najstarsze hebrajskie inskrypcje alfabetyczne (Analiza epigraficzna)”. *Saeculum Christianum* 23[2016], s. 5-15). Są to teksty, których forma zapisu wskazuje, że nie były to raczej długie, literackie zapisy, bowiem są to głównie ostraka. Ostrakon z ) Izbet Sartah (odkryty w 1976 r.) to po prostu wprawka początkującego raczej skryby, ale jest o tyle ważna, że to najstarszy zapis alfabetyczny w piśmie innym niż klinowe. Pochodzący z przełomu XI i X w. przed Chr. (odkryty w 2008 r.) ostrakon z Chirbet Qeiyfa (Edward Lipiński, „Najstarsza inskrypcja hebrajska”. *Studia Judaica* 14[2011], nr 1[27], s. 143-150) jest pod tym względem wyjątkowy, bowiem zawiera tekst, o którym możemy powiedzieć, że jest czymś więcej, niż notatką o charakterze użytkowym, choć jak zauważa badacz tego dokumentu, Christopher Rollston, nie możemy zapominać, że rodzaj materiału i technika zapisu, wskazują, iż mamy do czynienia z dokumentem efemerycznym (tenże, „The Khirbet Qeiyafa Ostrakon: Methodological Musings and Caveats”. *Tel Aviv* 38(2011), s. 67-82, zwł. s. 80). W związku z tym, że widziano w tym

dokumencie rozwiązanie dyskusji między minimalistami (zwolenników poglądu, że królestwa Dawida i Salomona nie były tak imponujące, jak mówi o tym Biblia, albo nie było ich wcale, por. np. Maciej Münnich, „Początki monarchii hebrajskiej”. *Scripta Biblica et Orientalia* 1[2009], s. 29-46) a maksymalistami utrzymującymi, że opowiadanie biblijne w zasadzie oddaje rzeczywistą sytuację polityczną w Palestynie XI/X w. przed Chr., interpretacje tego dokumentu bywały połączeniem tego, co widać na kawałku wypalanej gliny (część rozbitego naczynia?) wykorzystanym w tym przypadku jako materiał pisarski, a tym, co uczeni chcieliby tam znaleźć. Stanowisko maksymalistyczne reprezentuje np. Émile Puech, podczas gdy znacznie mniej widzi w tekście wspomniany Rollston czy Gershon Galil. Rozbieżności bywają znaczące i dotyczą np. występowania w tekście imienia Boga. Jeśli jednak doszukujemy się w pięciu liniijkach tekstu rozpalających od kilku lat debatę naukową jakiegokolwiek imię istoty boskiej, to El, a nie Jahwe. Przesadą jest więc z całą pewnością wiązanie z tym zapisem nadziei, że stanie się on fundamentem dla historycznego dowodu na istnienie silnego ośrodka władzy w Jerozolimie przełomu XI i X w. przed Chr., jak też dowodu na to, że Biblia mogła zostać spisana znacznie wcześniej, niż przypuszczano. Pismo żyło raczej życiem wypełnionym sprawami dnia powszedniego: księgowością, polityką, pitawalem. Kult Jahwe zaś należał do innego porządku. Warto może przytoczyć słowa wodza indiańskiego z Ameryki Północnej zanotowane w XIX w.: „Czerwony człowiek (...) obawia się pisma, ponieważ rodzi ono błąd i kłótnię. Wielki Duch mówi. Słyszemy go w grzmotach, w huczącej burzy, w potężnych bałwanach. Ale nie pisze nigdy” (Gustav Barthel, *Konnte Adam schreiben? Weltgeschichte der Schrift*, Köln: Verlag M. DuMont Schauburg 1972, s. 18, cyt. za Martin Kuckenburg, *Pierwsze słowo...*, s. 137). Pismo weszło w proces komunikacji religijnej, jaką kojarzymy z Biblią, stosunkowo późno. To pismo musiało dostosować się do natury tego dialogu, nie zaś z niego czerpano ramy i narzędzia dla ukształtowania religii. Warto pamiętać,

co napisał, powołując się na Św. Bernarda z Clairvaux (tenże, *Homilia super missus est*, IV, 11: PL 183, 86 B) Benedykt XVI w Adhortacji *Verbum Domini*: „w Kościele otaczamy wielką czcią święte Pisma, chociaż wiara chrześcijańska nie jest ‘religią Księgi’: chrześcijaństwo jest ‘religią <słowa> Bożego’, nie ‘słowa spisane go i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego’”.

Nie jest naszym zamiarem przedstawienie teologicznej koncepcji Objawienia. Skupiliśmy się raczej na pokazaniu, że porządek i praktyka pisma kształtowały się w Izraelu niezależnie od religii i czerpały z innych źródeł niż jahwizm czy później judaizm oraz nie kształtowały rdzenia tej religii. Ten rozdział można zauważyć jeszcze u Józefa Flawiusza w jego sposobie korzystania ze źródeł pisanych: takich, które dziś określilibyśmy jako biblijne, i ze źródeł historycznych.

### **Autonomiczna „logika pisma”?**

Analiza „religii po piśmie” przedstawiona przez Dukaja nie liczy się z tym, czym jest religia widziana „od wewnątrz”. Ale to chyba łatwiejsze do zrozumienia w jego myśleniu, które przecież ma prawo odzwierciedlać punkt widzenia myślącego, zaś trudniej zrozumieć, że przejawiając wielką przenikliwość w stawianiu pytań dotyczących dnia dzisiejszego i najbliższej przyszłości, nie traktuje z tą samą uwagą przeszłych doświadczeń człowieka, wspólnot ludzkich czy ludzkości. Warto przywołać te różne poziomy uogólnienia, ponieważ w sposób charakterystyczny dla zwolenników uprawiania nauki na fundamentach antropologiczno-kulturowych, Dukaj nie tylko wieszczy koniec podmiotu jednostkowego, ale z ogromną swobodą (choć lepiej byłoby mówić o dezynwolturze) przechodzi ponad tożsamościami

wspólnotowymi. Także one nie są orientujące (tym bardziej wiążące), ale wszystko rozmywa się w ogólności odpodmiotowionych przeżyć. Pisma Dukaj używa, by zdefiniować „myślunek Logosu”. „W tym zakresie, w którym język stanowi rusztowanie myślenia i przeżywania przekraczającego to, co dostępne zmysłom, mówienie i pisanie jest formą religijności. Wyłaniający się z nich Logos – najczystsza świadomością upodmiotowienia reguł rzeczywistości” (Jacek Dukaj, dz. cyt., s. 355/463). Choć zdaje sobie sprawę, że mówi z wewnątrz logosowego porządku myślenia („Mamy tylko rozum, by zrozumieć; tylko Logos, by pogodzić rozum ze światem”, tamże, s. 357/463), uważa, że może pójść dalej niż Giorgio Agamben, który utożsamia „Logos z komunikacją międzyludzką, z bazą referencji przeżyć. Nie jest w stanie przekroczyć bariery myślunku postpiśmiennego” (tamże, s. 365/463). Sam jednak stawia się w roli kogoś, kto już przewiduje i przepowiada rzeczywistość za tą granicą, w której człowiek jak cała rzeczywistość „załamuje się pod naporem Big Data i niehumanistycznego Logosu poznającego człowieka lepiej, niż on sam jest w stanie się poznać” (tamże, s. 393/463). Ta nowa sytuacja jest odpowiedzią na wynikające z instynktów potrzeby. Szukamy – według Dukaja – zaawansowanych technologii, żeby w sposób jak najbardziej naturalny te potrzeby zaspokajać. Osiąga się ten cel, ponieważ te „technologie nie wymagają już od umysłu niczego, czego nie wykonywałyby w naturze” (tamże, s. 285/463), podczas gdy pismo jest dla umysłu torturą, ponieważ wymaga od niego zachowań niezgodnych ze stanem naturalnym (tamże, s. 249/463).

We wstępie do polskiego wydania książki Jacka Goody’ego *Logika pisma a organizacja społeczeństwa* Grzegorz Godlewski napisał, że według brytyjskiego antropologa moc pisma wynika z dwóch jego cech: trwałości zapisu oraz dekontekstualizacji, która rozumiana jest na dwa sposoby: jako wyrwanie z kontekstu języka oraz z kontekstu osobowego

czyli społecznego i kulturowego (Grzegorz Godlewski, „Jack Goody, uczyony w piśmie”. W: Jack Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2015, s. 7-23, zwł. s. 20-21). Goody pisząc o słowie Boga jako sytuacji modelowej, na podstawie której możemy śledzić, jak słowo staje się pismem, koncentruje się na tym, co wspólne i zasadnicze w opinii badacza i nazywa to „głównymi tendencjami” wspólnymi dla wszystkich religii (Jack Goody, dz. cyt., s. 37). Płynnie przechodzi od użycia pisma w komunikacji we wspólnocie religijnej do księgi świętej posługując się pojęciem religii pisanych (tamże, s. 39) czy religii alfabetycznej (tamże, s. 40). Fakt, że czyni to w odniesieniu do religii Egiptu nie jest dla niego powodem do podjęcia polemiki z przeciwną tezą Siegfrieda Morenza, który uważał, że była to religia oparta na kulcie (tenże, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1972, s. 21) Wiąże propagowanie tych religii z procesem alfabetyzacji zakładając pozytywne sprzężenie zwrotne. Ekstrapoluje obserwacje historyczne dobrane w dość arbitralny sposób, by ostatecznie nie zajmować się konkretnymi historycznymi religiami, ale „ideą jakiejś religii” (tamże). Buduje obraz takiej religii paradygmatycznej przypisując jej określone cechy (zob. np. „Twierdzą zatem, że tylko religia piśmienna może być religią konwersji w ścisłym sensie”, tamże, s. 41). Kładąc nacisk na kulturotwórczą rolę pisma (lub jego braku), Goody mówi w rozmowie z Pierrem-Emmanuelem Dauzat: „Sądzenie, że pismo rozwinęło się jedynie z powodów ekonomicznych, byłoby wielkim błędem”. Odrzuca wprost teorię Denise’a Schmandt-Besserata na temat powstania pisma, ale przyznać musi, że jego argumentacja nie ma podstaw historycznych, choć odwołuje się do danych historycznych (Jack Goody, *Człowiek, pismo, śmierć. Rozmowy z Pierrem-Emmanuelem Dauzat*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2012, s. 176). Nie zmienia to jednak jego przekonań. Nie przeszkadza mu też, że miesza modele: umieszcza egipskich bogów w niebie (tamże, s. 179), choć taka ich

lokalizacja nie znajduje poświadczenia w świadectwach z tego kręgu kulturowego. Egipscy bogowie są w świecie, a świat jest w nich i z nich (stworzenie różnych sfer rzeczywistości z różnych części ciała różnych bóstw). „Głównym pytaniem, jakie nurtowało starożytnego Egipcjanina było: jak funkcjonuje świat pojmowany jako całość” (Wiesław Bator, *Religia starożytnego Egiptu. Perspektywa religioznawcza*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2012, s. 223), co nadaje religii Egiptu charakter panreistyczny. Nawet kult Atona – tarczy słonecznej wprowadzony przez Amenhotepa IV-Echnatona nie sytuuje tego bóstwa tylko w niebie, ale także (przez swe liczne wyciągnięte dłonie) sięga na ziemię, gdzie wykonuje swą dobroczynną działalność utrzymującą w istnieniu wszystkie istoty żywe na ziemi. Natomiast Amon-Re to bóstwo poruszające się po niebie, po podziemiach i w Praoceanie (dekret deifikujący Nesi-Chonsu, za Andrzej Niwiński, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa: Świat Książki 2004, s. 142-143). Eschatologia egipska ma wyraźnie horyzontalny charakter (Wiesław Bator, *Religia starożytnego Egiptu*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004, s. 316-318).

Nie jest naszym celem analiza myśli religijnej Goody’ego, choć może warto by było podjąć takie zadanie. Chodzi tu tylko o pokazanie, że Dukaj – choć nie cytuje w całym zbiorze esejów *Po piśmie* ani raz tego stosunkowo niedawno (w 2015 r.) zmarłego brytyjskiego antropologa – prezentuje poglądy dość zbieżne z tym, co znajdujemy w jego dziełach. Można powiedzieć, że Dukaj rzutuje antropologiczne spojrzenie na wzajemny stosunek pisma i religii. Czyni to nie biorąc pod uwagę uproszczeń przyjętych przez Goody’ego. Wpadał więc w te same pułapki, a prorokowi nie uchodzi potykać się o krzywe płytki chodnikowe, gdy wytycza szlaki przyszłości. Przynajmniej nie podnosi to jego wiarygodności.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut  
Wolności - Centrum Rozwoju  
Społeczeństwa Obywatelskiego  
ze środków Programu Rozwoju  
Organizacji Obywatelskich  
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego.

Dofinansowano  
ze środków Ministra  
Kultury i Dziedzictwa  
Narodowego