

Biblia w kulturze zachodniej: słabość, kamuflaż i strategie przetrwania

W przedmowie do swej książki *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Jonathan Sheehan formułuje tezę, która – choć nie nowa – ciągle nosi znamiona wyzwania rzuconego „prorokom nowoczesności odliczającym godziny do śmierci religii”¹. Według Sheehana, owi prorocy marnują swój czas oczekując na rychły i ostateczny uwiąd religii, bowiem procesy sekularyzacyjne stanowią nie tyle jeden z etapów projektu nowoczesności, ile jego integralną i niezbywalną część. Zanikanie religii nie zmierza ku punktowi kulminacyjnemu – tzn. ku wypełnieniu czy dokonaniu – ale raczej pozostaje nieodkryte. Status religii nie sprowadza się do statusu „cebuli, której warstwy obiera się, aby przygotować z nich świecką zupę”², i której przydatność kończy się wraz z odcięciem ostatniej warstwy. Okresy nasilania się i słabnięcia sekularyzacji odmierzają niejako puls samej nowoczesności, która nie jest w stanie ani religii całkowicie wyrugować, ani jej się bez reszty oddać.

Ze zbliżoną tezą wystąpił wcześniej Gianni Vattimo twierdząc, iż zaobserwowany przez niego powrót religii w późnonowoczesnym świecie najlepiej wyjaśnić można w kontekście „teorii osłabienia rozumianego jako konstytutywna cecha bycia w epoce końca metafizyki”³. Owa teoria osłabienia – nazwana przez Vattimo *il pensiero debole* (słaba myśl), a wywiedziona z filozofii Nietzschego i Heideggera – głosi, że późnonowoczesne rozstanie z myśleniem zasadzonym na kategoriach obiektywnej prawdy, rozumu i obecności głęboko współgra z chrześcijańskim przesłaniem miłości. Odejście od dogmatyzmu i przemocy metafizyki ku refleksji opartej na myśleniu różnicy i historyczności bycia jest „transkrypcją”⁴ chrześcijańskiej doktryny wcielenia rozumianego jako *kenosis*, czyli ogołocenie, umniejszenie, osłabienie. To, co Vattimo nazywa nihilizmem, nie jest bynajmniej odrzuceniem chrześcijaństwa, ale pełniejszą jego realizacją. Jak czytamy w *After Christianity*, „sekularyzacja nie powinna być już pojmowana jako porzucenie religii, ale jako paradoksalna realizacja religijnego powołania bycia”⁵. Dla Vattimo zatem, tak jak dla Sheehana, sekularyzacyjne rozmywanie się religii – będące „nieskończonym ruchem”⁶, bezustannym procesem rozkładu nie osiagającym kulminacji poprzez rozpląnięcie się w nicości – przynależy do nowoczesności, rozgrywa się w jej obrębie oraz dzieli z nią konstytutywne cechy.

Chciałabym w tym miejscu zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, zarówno Vattimo jak i Sheehan pisząc o sytuacji religii we współczesnym

świecie podkreślają swoiste podobieństwo pomiędzy religią a nowoczesnością: stan religii jest współmierny ze stanem (późno)nowoczesnego świata w tej mierze, w jakiej i jeden, i drugi polegają na tych samych mechanizmach. Religia nie tyle umiera, – parafrazując Herberta Schneidaua piszącego *nota-bene* o kondycji świata zachodniego – „jak chronicznie chory, w niezłomny sposób niedomaga [i] cieszy się słabym zdrowiem [*has the iron constitution of the chronic invalid [and] enjoys poor health*]”⁷. Innymi słowy, religia nie tylko rozrzedza swe struktury, nie tylko się rozmywa, ale także – by kontynuować te wodne metafory – *zlewa się* ze swym (późno)nowoczesnym kontekstem. Po drugie, Vattimo i Sheehan prowadzą swoje argumenty w mniejszym (Vattimo) lub większym stopniu (Sheehan), odwołując się do Biblii i jej statusu kulturalnego. Vattimo z jednej strony przywołuje nowotestamentalne *kenosis* i operuje cytatami wspierającymi jego wywód, traktując tym samym Biblię nieco heurystycznie. Z drugiej natomiast strony, widzi Biblię jako tekst przesycony „centralną filozofią nowoczesności [*the philosophy of modernity*]”⁸, czyli hermeneutyką. Powołuje się Vattimo na biblijny imperatyw osobistego studium Pisma, uwypuklając zarazem konieczność spojrzenia na przesłanie Biblii z nie-absolutyzującego, świadomego swej nietrascendentnej kondycji, punktu widzenia. Jeśli – jak chce Vattimo – Biblia jest zapisem *zbawienne-go* osłabiania fundującej dla sfery *sacrum* przemocy (rozumianej tu w duchu Rene Girarda) oraz rozwijającą się w czasie wewnętrzną (re)interpretacją Pisma (reprezentowaną w osobie Jezusa wyjaśniającego prorocтва Starego Testamentu), to biblijne zbawienie zaczyna jawić się jako wymiar nowoczesności z jej nieufnością wobec jakoby wiecznych, objawionych prawd. Dla Sheehana z kolei, Biblia jest najlepszym świadkiem tego, że nowoczesność nie stoi w prostej opozycji względem religii. Jak ujmuje on to w swej książce:

Gdyby nowoczesność rzeczywiście była świecka, dawno powinniśmy byli pozbyć się owego prowincjonalnego i archaicznego artefaktu [jakim jest Biblia]. Jednak mimo że jej preskryptywna treść jest odrzucona, [Biblia] staje się jednym z najmocniejszych filarów „kultury” zachodniej. Biblia jest opłakiwana (lub czczona) jako ofiara sekularyzacji, a zarazem przywoływana jako podstawowy pierwiastek tej [...] spuścizny, która rzekomo spaja społeczeństwo Zachodu.⁹

Zamiast Biblii rozumianej jako nośnik teologicznego dogmatu, mamy Biblię jako jedną z najistotniejszych części zachodniego dziedzictwa kulturowego. Osłabieniu religijnego autorytetu Biblii towarzyszy wykształcenie się jej nowego – kulturowego – autorytetu, dzięki któremu Biblia pozostaje z kulturą Zachodu w ścisłych, choć burzliwych, relacjach.

Owe dwie sprawy, na które chciałam zwrócić uwagę omawiając poglądy Sheehana i Vattimo – tzn. współgranie z sobą religii i jej (późno)nowoczesnego kontekstu oraz pierwszoplanowa rola, jaka w tym procesie zlewania się

przyznana została Biblii – są silnie z sobą powiązane. W świetle argumentów Sheehana i Vattimo, Biblia współbrzmi ze swym kulturowym kontekstem, przejawia zaskakująco zbliżone do tego kontekstu cechy, tętni podobnym rytmem nie tracąc jednak swej specyfiki (obaj autorzy proponują, aby odmiennosc Biblii potraktować jako historycznie zmienną). Biblia, która wcześniej funkcjonowała przede wszystkim jako „objawienie prawdy teologicznej”¹⁰, a interpretowana była w obrębie „przestrzeni sakramentalnej, sakralnej, kościelnej”¹¹, okazuje się być zdolna do dostrojenia się do nowego otoczenia i przetrwania we współczesnej kulturze Zachodu. Co ciekawe, zdolności Biblii do dostrojenia się i wykształcania podobieństw nie doprowadzających do całkowitego jej rozmycia stały się już przedmiotem rozważania kilku związanych z biblistyką interpretatorów. Czynią oni z adaptacyjnych aspektów kulturowego funkcjonowania Biblii jeden z głównych jej atutów. Istnieje jednak istotna różnica między sposobem, w jaki owi bibliści – mam tu na myśli Hugh Pypera i Herberta Schneidaua – ujmują współbrzmienie Biblii i kultury, a optyką zaproponowaną przez (na przykład) Gianniego Vattimo. Pojęciem dającym szansę na uwypuklenie tych różnic jest pojęcie kamuflażu, który wiązać będą z argumentami Pypera i Schneidaua, a któremu – jak sądzę – wywód Vattimo stawia dość wyraźny opór. Kamuflaż będzie tu rozumiany jako specyficzne, niehomogeniczne podobieństwo, jako nieredukowalne, acz nieoczywiste napięcie między podobieństwem a odmiennością, jako nakładanie się na siebie słabości i potencjalnej demonstracji mocy. Kamuflaż jest transformacją, w wyniku której różnicy pomiędzy przekształcającą się jednostką a jej otoczeniem zostają nie tyle zniesione, ile zniwelowane i zamaskowane. W odniesieniu do obecności Biblii w dzisiejszej kulturze, pojęcie kamuflażu wskazuje na adaptacyjny sukces Pisma, przekładający się na jego kulturowy *survival*. Jednak oprócz tego, że kamuflaż Biblii w kulturowym otoczeniu jest jej swoistą strategią przetrwania (która – jak można wnioskować z wywodów Sheehana i Vattimo – ma zapewnić Pismu nie tyle spokojny i cichy żywot, ile podtrzymać go w niezmiennie *wyczerpującym* kontakcie z kulturą), to kamuflaż może prowadzić do *pre-silenia* w relacjach Biblia-kultura, do niespodziewanego zwrotu akcji.

Jako pierwszego ze wspomnianych biblistów chciałabym przywołać Hugh Pypera, który zauważa, że Biblia wyróżnia się wyjątkowymi zdolnościami przystosowawczymi. Komentując liczbę i różnorodność istniejących parafraz Psalmu 23, Pyper twierdzi, że owa zastanawiająca mnogość wynika z ambiwalencji i interpretacyjnej otwartości tekstu psalmu, dzięki którym różne wspólnoty/jednostki mogą tak odczytywać tekst, aby można go było odnieść do konkretnych okoliczności ich egzystencji. Psalm 23, rozpoczynający się słowami: „Pan jest pasterzem moim, niczego mi nie braknie”, ma do zafero-

wania swym czytelnikom szeroką gamę „potężnych strategii przetrwania”¹², tzn. takich elementów tekstu, które umacniają, wspierają swych odbiorców i które dają im gwarancje przetrwania. Psalm 23 gwarantuje „odpoczynek, pożywienie, pocieszenie, opiekę i stałe miejsce zamieszkania, czyli wszystko, czego można pragnąć [...]”¹³, i co jest *sine qua non* przeżycia. Psalm ów „ma szczególną zdolność składania obietnic, które odwołują się do podstawowego dla wspólnot ludzkich niepokoju o przetrwanie, a których nie można zdyskredytować jeśli [tego niepokoju] nie łagodzą”¹⁴. Oferując owe strategie, Biblia jednocześnie zapewnia sobie swe własne przetrwanie, bowiem ci, których istnienie podtrzymane jest przez biblijny tekst, będą dążyć do zachowania tak istotnego dla ich własnego ocalenia Pisma. W tym kontekście, Pyper porównuje Biblię do „symbiontu”¹⁵ – organizmu współdziałającego ze swym gospodarzem dla ich obopólnej korzyści.

W myśl dywagacji Pypera, konstrukcja przekazu biblijnego z jednej strony predysponuje go do dyskretnego wpływu na otoczenie, a z drugiej strony otwiera Biblię na coraz to nowe interpretacje i tym samym nie pozwala jej zniknąć z kultury Zachodu. Biblia niejako jest w stanie dostosować się do różnych (także zmiennych) potrzeb swych czytelników i funkcjonować w wielu wariantach. Pyper podkreśla przystosowawczy wymiar Biblii przejawiający się w jej funkcjonowaniu w świecie współczesnym w niezliczonej ilości przekładów – tłumaczenie Pisma wiąże się wszak z pewną adaptacją biblijnego sposobu myślenia i obrazowania do danych warunków językowych i kulturowych. Ponadto, ponieważ „Biblia zawiera więcej informacji niż jakakolwiek wspólnota jest w stanie sobie przyswoić”¹⁶, jej tekst może zostać (najczęściej na poziomie egzegetycznym) dostosowany do potrzeb danej grupy. Niewygodne, niezrozumiałe czy nieaplikowalne w danej chwili fragmenty są przemilczane lub okrawane. Stąd, przekonuje Pyper, zarówno zwolennicy na przykład niewolnictwa, jak i jego przeciwnicy mogli odwoływać się w swych argumentach do tego samego źródła, czyli Pisma, i uzasadniać swoje racje, wspierając się odpowiednio wyselekcjonowanymi cytatami. Natomiast w obliczu narastającej obojętności wobec religijnego i teologicznego wymiaru Biblii w XX wieku, tekst biblijny stara się przetrwać poprzez swój inny wariant, przekonując wciąż nowych odbiorców o swoim statusie równym temu, jaki przypisuje się Homerowi czy Platonowi. Biblia jawi się jako dziedzictwo cywilizacji zachodniej, która – nawet osłabiona odpływem czytelników i nieczytana – nie jest skazana na zagładę, będąc bowiem zaklasyfikowana jako „kulturowy artefakt”¹⁷ pozostawia swe wątle, co prawda, ale ciągle niezatarte ślady w świadomości współczesnych ludzi.

Z rozważań Pypera wyłania się wizja Pisma, które dzięki umiejętnie stosowanemu kamuflażowi jest zdolne przetrwać w zmieniających się czy też potencjalnie niekorzystnych dla siebie warunkach. Zakamuflowana Biblia jest tu czymś na kształt funkcjonującego w danym czasie obrazu Biblii, której część, aspekt lub całościowy wydzźwięk są osłabione, podczas gdy inny jej wymiar zostaje uwypuklony i wzmocniony. Kamuflaż może mieć wiele wariantów – od standardowego tłumaczenia na inny język, w którym relatywnie osłabiona jest różnica między semicką a zachodnią mentalnością, poprzez wersję typu *The Street Bible* czy *Revolve*, w których maksymalnie osłabiona zostaje tradycyjna forma Biblii, aż do Biblii używanej na sali sądowej, której nadwątlono przede wszystkim jej znaczenie jako tekstu (kto czyta Biblię, na którą składa się przysięgę przed złożeniem zeznań w sądzie?). Każdy z tych kamuflaży polega na upodobnieniu się Biblii do jej kulturowego kontekstu: przekład Biblii zlewa się z nowym środowiskiem kulturowym językowo; *The Street Bible* napisana w formie strony internetowej i korespondencji e-mail¹⁸ upodabnia się do najczęściej dziś używanych form komunikacji; *Revolve* jest biblijnym orędziem kamuflującym się jako czasopismo dla nastolatków¹⁹; „sądowa” Biblia staje się jednym z nośnych symboli świeckiego rytuału.

Różnorodność wariantów kamuflowania się Biblii w kulturze, wielość sposobów, poprzez które koreluje ona swoje przetrwanie z (duchowym i/lub fizycznym) przetrwaniem swych odbiorców, jest sama w sobie istotną strategią redukującą prawdopodobieństwo zupełnego zaniku. Pyper bardzo mocno podkreśla fakt, iż jednostronne przystosowanie się do otoczenia, przesadne zainwestowanie w jeden model superkamuflażu, jest w długiej perspektywie niekorzystne dla kamuflującego się, ponieważ w przypadku niespodziewanej zmiany kulturowego kontekstu – w momencie jakiejś „znaczącej zmiany klimatycznej”²⁰ – to, co świetnie i z całkowitym zaangażowaniem zaadoptowało się do danych warunków, ginie wraz ze swoim środowiskiem. Pyper podaje przykład wyhodowanej superodmiany rośliny, posiadającej wszystkie najlepsze z punktu widzenia technologii i opłacalności uprawy cechy, która zaatakowana przez nowy patogen okazuje się być bezbronna i następnie ginie. Jednak równie istotne dla przetrwania Pisma, jak różnorodność modeli jego przystosowania się, jest wykorzystanie mechanizmu kamuflażu, w którym maskowanie odmienności i ukrywanie obszarów nieprzystosowania jest częścią gry. Biblia nie dokonuje swego kulturowego żywota i trwa dzięki temu, że upodabniając czy dostosowując się do swego kontekstu utrzymuje jednocześnie pewien margines różnicy. Maksymalnie eksploatując i eksponując podobieństwa, Biblia tuszuje – czy też *osłabia* – odrębność, zachowując tym samym pewną rezerwę *mocy*.

I właśnie w tym miejscu należałoby się zastanowić nad tym, czy i jak rozważania Hugh Pypera mogą być postrzegane jako próba modyfikacji tez Jonathan Sheehana Gianni Vattimo o niesprzeczności pomiędzy trwaniem chrześcijaństwa/kulturową obecnością Biblii a osłabieniem. Dla Vattimo, osłabienie – stanowiące sedno biblijnej historii zbawienia i sekularyzacji – zdaje się należeć do wyraźnie nakreślonego już scenariusza, którego motywem przewodnim jest rozmycie struktur metafizycznych umożliwiających między innymi autorytarną – tzn. literalną²¹ – interpretację Biblii. „[...]K]iedy dosłowność przestanie dominować w interpretacji Pisma, będziemy w stanie rozpoznać prawdziwą historię zbawienia w wielu aspektach nowoczesnego świata [...]”²², zapewnia nas autor *After Christianity*. Vattimo proponuje takie ujęcie podobieństwa pomiędzy nowoczesnością a przesłaniem Biblii, w myśl którego wspólne dla Pisma i nowoczesności osłabienie stopniowo ujawnia się, powoli wyłania się z ukrycia, ukazując swe prawdziwe oblicze. Być może osłabienie u Vattimo da się ująć jako to, co zostało zakamuflowane, jednak w obrębie tego zamaskowania nie ma charakterystycznego dla kamuflażu napięcia między różnicą a podobieństwem. Pyper nie podporządkowuje swojej diagnozy sytuacji Biblii we współczesnej kulturze jednemu możliwemu modelowi rozwoju wydarzeń, w którym osłabienie – nie będące już kamuflażem niczego innego – nadaje ton niezmiennemu ruchowi ku niezmiennie odległemu celowi. Choć jak wynika z artykułów Pypera, trwanie Pisma w kulturze nie jest bynajmniej pochodną jego niespotykanej siły przebicia, to jednak nie powinniśmy dać się całkowicie uwieść osłabieniu i cechom Biblii sprzyjającym jej kamuflażowi w kulturze współczesnej. Słabość bowiem symbiotycznej, zakamuflowanej Biblii może okazać się swego rodzaju przetrwalnikiem czy inkubatorem siły. Pyper odwołuje się do przykładu kukułczego jaja, które podrzucone do obcego gniazda i kamuflujące się wśród bardzo podobnych do niego jaj innego ptaka, nie tyle daje początek słabnącej jednostce, ile wykorzystuje przystosowawczą słabość, aby przekształcić ją ostatecznie w demonstrację siły. Tak, jak pisklę kukułki wypycha z gniazda inne młode ptaki, wśród których jeszcze niedawno się kamuflowało, Biblia może zwrócić się przeciwko wspólnotocie, która podtrzymywała jej trwanie. Innymi słowy, osłabienie Biblii z czasem może okazać się tylko wybiegiem, kamuflażem, strategią przetrwania. Koronnym przykładem takiego właśnie wybiegu było według Pypera to, że wraz z nadejściem chrześcijaństwa ludzie spoza kręgu judaizmu zreinterpretowali swą marginalizację i słaby status nadany im w Starym Testamencie jako pozycję siły. Chrześcijanie na nowo odczytali tekst Pisma, nadając sobie status nowego ludu wybranego, a także wykorzystując Biblię przeciwko jej pierwotnym depozytariuszom (Pyper pisze w tym miejscu o niesławnym chrześcijańskim antysemityzmie). „W pewnym sen-

się”, prowokacyjnie konstatuje Pyper, „Biblia zdołała przetrwać na szczątkach kultury, która wysoko [Biblię] ceniła”²³. W miejscu koncepcji osłabienia eksponującej proces pozbawiony niespodziewanych zwrotów akcji, jaką spotykamy u Vattimo, Pyper proponuje takie rozumienie osłabienia, w którym słabość ma nie tylko wymiar ujednocniająco-adaptacyjny dla relacji między Biblią i kulturą, ale także jest kamuflażem dla potencjalnego odrodzenia się kulturowej siły Pisma. Tam, gdzie Vattimo upatruje nieprzerwanie postępującego ujawniania się współbrzmienia chrześcijaństwa z jego biblijnym przekazem i nowoczesnością, Pyper wskazuje na ewentualność komplikacji czy nawet przerwania, w ramach owego ujawniania się i współbrzmienia. Dla Pypera bowiem zharmonizowanie wymowy tekstu biblijnego z kulturą, w jakiej Biblia w danym momencie funkcjonuje, może okazać się czasowym zamaskowaniem, kamuflażem korzystnym dla przetrwania tekstu w dłuższej perspektywie. Zamiast „kontynuacji”²⁴ i relatywnie jednostajnego procesu osłabienia, o jakim pisze Vattimo, napotyka u Pypera możliwość zaskakujących mutacji, w wyniku których następuje prze-*silenie* w relacjach między Biblią a kulturą. Kamuflująca się Biblia jest jeszcze w stanie zaskoczyć obserwatorów, a osłabienie niekoniecznie *wyczerpuje* jej kulturowe możliwości.

Do podobnych refleksji skłania lektura dzieł Herberta Schneidau’a – biblisty starszego pokolenia – którego zarówno klasyczne już publikacje (szczególnie *Sacred Discontent. The Bible and Western Tradition*, 1976), jak i stosunkowo nowe teksty („Biblical Narrative and Modern Consciousness”, 1991) podejmują zagadnienie skomplikowanych relacji między Biblią a kulturą, dokonują refleksji nad problemem trwałego/mocnego w swej słabości statusu Biblii oraz nad jej adaptacyjnymi możliwościami. Schneidau jest przekonany o fundamentalnym znaczeniu Biblii dla kultury zachodniej i nie chodzi mu bynajmniej tylko o to, że Biblia stanowi nieprzebrane źródło motywów, obrazowania czy pamiętnych cytatów. Wpływ Biblii nie ogranicza się do oferowania kulturze zestawu „archetypów, które mogłyby być nieustannie wypełniane niezwiązanymi [z Biblią] treściami” ale ujawnia się przede wszystkim poprzez podtrzymywanie świadomości tego, „jak niepewne jest nasze rozumienie wszelkiego znaczenia w świecie”, oraz jak konieczna jest „niekończąca się praca”²⁵ dogłębnego badania otaczających nas słów i form. Świat zachodni zawdzięcza Biblii coś nadzwyczaj istotnego, bo przejmuje od niej sposób myślenia o kulturze, pewną mentalność pobudzającą do „nieustannej samokrytyki”²⁶. Tak, jak kultura hebrajska – na gruncie której Biblia ukształtowała się i dla której to, co chrześcijanie nazywają Starym Testamentem, stanowiło punkt odniesienia – kultura zachodnia podważa, atakuje, kwestionuje i reinterpretuje swe własne utarte sposoby myślenia i mity. Jeśli mity są rodzajem spoiwa („kulturowego kleju”²⁷, jak ujmuje to Schneidau),

zapewniającego kulturze jednorodność, porządek i eliminującego konflikty, Biblia funkcjonuje jako to, co rozmywa – radykalnie osłabia – wszelką bezproblemową spójność.

W tym miejscu narzuca się stwierdzenie dotyczące swego rodzaju jednomyślności (a jeśli nie jednomyślności, to chociaż współbrzmienia) między argumentami Schneidaua i Vattimo. Podobnie jak Vattimo, Schneidau przyznaje, że kultura zachodnia przeniknięta jest biblijnymi ideami, które nie przestają modyfikować kształtu owej kultury, a których podstawowy wpływ polega na nadwątlaniu stabilizującej siły powszechnie przyjętego stylu myślenia. Schneidau twierdzi także, iż „prawdą jest, że sekularyzacja jest logicznym etapem tradycji, która bezustannie się demitologizuje”²⁸. Konsekwencją owej demitologizacji jest według Schneidaua również pojawienie się twierdzenia o śmierci Boga – nietzscheańskiej „zapowiedzi”²⁹, która *notabene* dla Vattimo stanowi jeden z istotniejszych wymiarów nihilizmu pojmowanego jako koniec metafizyki oraz jako realizacja biblijnego orędzia. Zatem zarówno dla Schneidaua, jak i dla Vattimo kultura zachodnia realizuje się w ramach procesu osłabiania dominujących i stabilizujących struktur. Co więcej, Schneidau zdaje zgadzać się z Vattimo co do tego, że kwestia współbrzmienia Biblii i kultury zachodniej pozostaje ukryta przed oczyma większości współczesnych ludzi. W *Sacred Discontent* czytamy bowiem, iż proces osłabiania tego, co możemy nazwać siłą bezwładności kultury, proces pozostający

jednym z najsubtelniejszych wpływów kultury hebrajskiej na [świat] Zachodu, ma tendencje do maskowania czy też zaciemniania [wywieranego przez siebie] wpływu. Ułatwiając czerpanie z innych kulturowo źródeł, których pozostałości jak dotąd przyćmiewają ich własną kulturę, Hebrajczycy ukryli się niejako pod naszym nosem.³⁰

Owo ukrycie – wynikające według Schneidaua z tych samych mechanizmów, które motywują osłabienie silnych struktur mitycznych - sprawia, że Biblia nie funkcjonuje jako kulturowy hegemon w widoczny sposób wywierający presję na kontekst, w jakim jest umieszczony. Podlega ona raczej temu samemu oddziaływaniu, jakie dotyka kulturę zachodnią, a w wyniku którego status Pisma zostaje osłabiony i rozmyty.

Pomimo wielu zbieżności między przekonaniami Gianniego Vattimo i Herberta Schneidaua, ten ostatni jednak zachowuje pewną rezerwę wobec konieczności uznania omówionej powyżej subtelnej synchronii Biblii i kultury zachodniej za coś rozstrzygającego dla problemu relacji między Pismem a jego kulturowym środowiskiem. W Biblii „[s]prawy nie toczą się zgodnie ze swoją naturą, ale tak, jak Jahwe tego chce”³¹, zauważa Schneidau, podkreślając znaczenie niespodziewanych zwrotów akcji, do jakich tekst biblijny nader często się ucieka. Schneidau przypomina opowieści, w których (naj)młodszy

syn – niewyróżniający się powabnym wyglądem ani fizyczną siłą – wbrew prawu pierworództwa zdobywa przywilej specjalnego błogosławieństwa, a także o postaciach, które mimo swych nieodpowiednich dla lidera cech, zostają przywódcami ludu izraelskiego. Motyw „ostatnich będących pierwszymi” jest przejawem niewyjaśnialnej, nieprzewidywalnej i nagłej interwencji „potężnej ręki”³², zmieniającej pozornie ustalony bieg wydarzeń i działającej wbrew powszechnym oczekiwaniom. Można zaryzykować stwierdzenie, że skoro kultura zachodnia współbrzmi ze światem Biblii, to owe arbitralne transformacje nie mogą *nie* dotyczyć również i tej kultury. To właśnie w takim kontekście bardziej zrozumiałe będą słowa Schneidaua o biblijnej spuściźnie, której wydźwięk może polegać na wzmaganiu poczucia „przypadkowości, [...] izolacji, braku znaczenia”³³. Nieprzewidywalność i nieschematyczność toku wydarzeń nie tylko uzmysławia nam historyczny ich wymiar (tzn. ich wykraczanie poza stabilny grunt metafizyki i logosu³⁴), ale także zmusza do refleksji nad potencjalną i niemożliwą dziś do przewidzenia zmianą w relacji między Biblią a kulturą. Wszak kiedy Schneidau powiada, że „sekularyzacja jest logicznym *etapem* tradycji, która bezustannie się demitologizuje”³⁵, pozostawia otwartą możliwość przejścia tradycji do innego etapu, który niekoniecznie musi sprowadzać się do sekularyzacyjnych mechanizmów.

Niewątpliwie ów biblijny motyw zaburzenia tego, co utarte – mutacji niespodziewanej, a często korzystnej dla przedstawionej w Piśmie wspólnoty – jest również przejawem tego, co u Hugh Pypera stanowiło możliwość nagłego przekształcenia słabości w siłę, czyli *prze-silenia*. Zbieżność zapatrywania się na ewentualność takiego *prze-silenia* u Pypera i Schneidaua będzie jeszcze wyraźniejsza, jeśli do uwag Schneidaua dotyczących transformacji postaci słabych w kulturowo-społecznie silne dodamy kilka słów na temat kamuflażu, do którego niektóre z tych postaci się uciekały. Mam tu na myśli postać Jakuba, młodszego syna Izaaka, który tak sprytnie upodobił się do starszego brata Ezawa, że ślepnący ojciec właśnie jemu udzielił błogosławieństwa zarezerwowanego dla pierworodnego syna. Jakub kamufluje się, a w dogodnym momencie przekształca swą słabość w siłę. Kamuflażem posługuje się też Tamar, synowa Judy (Juda był jednym z synów Jakuba), której teść nie chce dostosować się do prawa lewiratu i wydać ją za męża za kolejnego ze swych synów, aby ten wzbudził potomstwo swemu nieżyjącemu już bratu. Tamar kamufluje się jako nierządnicą sakralną, a z jej usług decyduje się skorzystać owdowiały Juda. Osłabiając swój status społeczny i ryzykując śmierć za cudzołóstwo, Tamar – która za sprawą Judy zachodzi w ciążę – staje się jedną z czterech kobiet, których imiona wymienione są w genealogii Jezusa (Mt 1,1-16), i która tym samym zajmuje wyjątkowo silnie podkreśloną pozycję w historii biblijnej. Kamufluje się również Judyta, która udając reneгатkę

z obleżonej przez Asyryjczyków izraelskiej Betulii, proponuje pomoc w zdobyciu miasta, a uśpiwszy czujność wszystkich mieszkańców asyryjskiego obozowiska, zabija wodza Holofernesa i odchodzi przez nikogo niezatrzymywana. Jej pozorna bezbronność i słabość okazuje się skrywać zaskakującą i deprymującą przeciwnika siłę. We wszystkich tych przypadkach kamuflaż jest momentem zwrotnym opowieści, w którym słabość niespodziewanie ujawnia dotąd skrywane lub niedostępne pokłady mocy. W biblijnej narracji o losach Jakuba, Tamar i Judyty, kamuflaż przedstawiony zostaje jako strategia przetrwania, jako konieczny wybieg posługujący się niezbędnym dla przeżycia osłabieniem.

Jeśli prawdą jest, że „biblijne opowieści w szczególny sposób determinują nasze dziedzictwo”³⁶, to epizody oparte na kamuflażu domagają się bardziej troskliwej refleksji – wzorowanej na wnikliwości interpretacji biblijnych idei wcielenia czy miłości *caritas*. Traktowane jako wskazówka dotycząca relacji między Biblią a kulturą zachodnią, epizody kamuflażu zdają się przypominać o prawdopodobieństwie ukrytego konfliktu przenikającego ową relację, o marginesie błędu w naszej ocenie tej relacji, o możliwości zaistnienia czegoś o równie skandalicznie wywrotowej roli dla historii związków Biblia-kultura, jaką była rola *skandalon* wcielenia Jezusa dla historii zbawienia. Postrzeganie nowoczesności i świata zachodniego jako „transkrypcji”³⁷ – czy też swoistego kulturowego wcielenia – przekazu biblijnego, które napotykaemy u Gianniego Vattimo i u Herberta Schneidaua, winno pozostać otwarte na ewentualną korektę uwzględniającą ujawnienie się elementów branych dotąd za coś innego. W przeciwieństwie do Vattimo, który rozpuszczające działanie sekularyzacji opisuje jako „kontynuację, a ostatecznie, przeznaczenie”³⁸ nowoczesności i przekazu biblijnego, Schneidau i Pyper postulują możliwość zaistnienia czegoś nowego, jakiejś zmiany w kreślonym dziś kształcie przeznaczenia.

Nie chcę przez to powiedzieć, że Vattimo nie jest wystarczająco przenikliwy albo że wysnuwa pochopne wnioski na temat stanu relacji między Pismem a nowoczesnością. Jako wyjaśnienie pozwolę sobie przywołać w tym miejscu komentarz Debory Shuger, która w bardzo obrazowy sposób unaocznia efekt nawiązania bliskich intertekstualnych relacji między Biblią a tekstami klasycznymi. Shuger ilustruje tę relację za pomocą jednego z bardziej znanych epizodów książki *Mały książę* Antoine de Saint-Exupery’ego, w którym narysowany kształt – początkowo zinterpretowany jako kapelusz – okazuje się być rysunkiem boa dusiciela trawiącego słońca.³⁹ Podczas gdy Shuger w kontekście tego epizodu podkreśla nieuniknioną zmianę kształtu kultury chrześcijańskiej, wywołaną nader bliskim jej związkiem z kulturą antyczną (porównaną tu do modyfikacji kształtu węża wywołanej połknięciem sło-

nia), ja chciałabym zwrócić uwagę na nieco inny wydźwięk rysunkowego zamieszania w *Małym księciu* i odnieść go do argumentów Vattimo, Pypera i Schneidaua. Tam, gdzie jedni widzą coś banalnego i niegodnego uwagi (jak kapelusz u Saint-Exupery'ego), inni dopatrują się problematycznego zestawienia elementów normalnie uważanych za niewspółmierne i całkowicie nieprzystające do siebie (jak w *Małym księciu* boa dusiciela oraz połkniętego przez niego słonia). Nie sądzę, by Gianni Vattimo, Hugh Pyper czy Herbert Schneidau należeli do osób poprzestających na tym co banalne. Wprost przeciwnie – wszyscy oni są na tyle przenikliwi, aby spojrzeć na problem relacji Biblii i kultury zachodniej inaczej niż przez pryzmat głębokiego konfliktu między Pismem a jej kulturowym kontekstem (postulowanego na przykład przez pozytywizm). Wracając do metaforyki podjętej przez Deborę Shuger: Vattimo, Pyper i Schneidau dostrzegają zaskakującą relację między boa a słoniem, tzn. między kulturą Zachodu/nowoczesnością a tekstem biblijnym. Zauważają, że kształt tego pierwszego uzależniony jest od tego drugiego. Różnica oddzielająca Vattimo od pozostałych dwóch uczonych polega na tym, że tam, gdzie Vattimo widzi nieodwracalne, obopólne osłabienie (siły węża i słonia są jednakowo nadwątlone nawiązaną „pokarmową” relacją), Pyper i Schneidau postulują możliwość zaistnienia raptownej zmiany (słoń mógłby przecież zademonstrować swą ukrytą chwilowo siłę i rozerwać boa dusiciela). Tam, gdzie Vattimo (i Sheehan) sygnalizują możliwość prze-*silenia* jedynie w warstwie metaforycznej (osłabienie sakralnej wymowy Biblii niesie z sobą jej *umocnienie* się jako najpotężniejszego „filaru”²⁴⁰ zachodniej kultury), Pyper i Schneidau wprost snują refleksję nad taką możliwością, sugerując, że choć dziś kulturowa niemoc Biblii jest zauważalna, być może jej „moc w słabości się doskonali”²⁴¹. Ich postulat zakamuflowanej siły wiąże się z przekonaniem o ambiwalencji przenikającej to, co jest zakamuflowane, o realnym napięciu między słabością i mocą, a także – co warto podkreślić – z niepewnością co do efektów kamuflażu. Ostatecznie kamuflaż jest przecież podjęciem ryzyka, narażeniem się na niepowodzenie, zaangażowaniem się w akcję o nieznanym zakończeniu; widziany z tej perspektywy kamuflaż wykracza poza pewność struktur metafizycznych i otwiera się na to, co nieznanne ze wszystkimi jego odcieniami siły i słabości. Wszak w *Małym księciu* nigdy nie dowiadujemy się, co się stało z przedziwnym duetem boa dusiciela i słonia. Dalszy ciąg tej historii, niezdeteminowany przez Saint-Exupery'ego, pozostaje kwestią interpretacji.

Przypisy:

- ¹ Sheehan Jonathan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Princeton, Princeton University Press 2005, s. ix.
- ² Sheehan, *The Enlightenment Bible...*, s. 260.
- ³ Vattimo Gianni, *Belief*, przeł. Luca D'Isanto i David Webb, Cambridge, Polity Press 1999, s. 35.
- ⁴ Vattimo, *Belief*, s. 36.
- ⁵ Vattimo Gianni, *After Christianity*, przeł. Luca D'Isanto, New York, Columbia University Press 2002, s. 24.
- ⁶ Vattimo, *Belief*, s. 66.
- ⁷ Schneidau Herbert N., *Sacred Discontent. The Bible and the Western Tradition*, Berkeley, University of California Press 1976, s. 43.
- ⁸ Vattimo, *Belief*, s. 60, podkreślenie w oryginale.
- ⁹ Sheehan, *The Enlightenment Bible...*, s. ix.
- ¹⁰ Sheehan, *The Enlightenment Bible...*, s.x.
- ¹¹ Vattimo, *After Christianity*, s. 45.
- ¹² Pyper Hugh, *The Triumph of the Lamb: Psalm 23 and Textual Fitness*, „Biblical Interpretation” 2001, 9 (4) , s 386.
- ¹³ Pyper, *The Triumph of the Lamb...*, s. 386-7.
- ¹⁴ Pyper, *The Triumph of the Lamb...*, s. 391.
- ¹⁵ Pyper Hugh, *The Selfish Text: The Bible and Memetics*, <<http://users.lycaeum.org/~sputnik/Memetics/bible.html>> .
- ¹⁶ Pyper, *The Selfish Text...*
- ¹⁷ Pyper, *The Selfish Text...*
- ¹⁸ Sugirtharajah R.S., *The Bible and Empire. Postcolonial Explorations*, Cambridge, Cambridge University Press 2005, s. 228.
- ¹⁹ Sugirtharajah, *The Bible and Empire...*, s. 229.
- ²⁰ Pyper, *The Selfish Text...*
- ²¹ Vattimo, *After Christianity*, s. 46.
- ²² Vattimo, *After Christianity*, s. 47.
- ²³ Pyper, „The Selfish Text...”.
- ²⁴ Vattimo, *Belief*, s. 41.
- ²⁵ Schneidau, *Sacred Discontent...*, s. 255.
- ²⁶ Schneidau, *Sacred Discontent...*, s. 16.
- ²⁷ Schneidau, *Sacred Discontent...*, s. 8.
- ²⁸ Schneidau, *Sacred Discontent...*, s. 24.
- ²⁹ Vattimo, *After Christianity*, s. 12. Vattimo podkreśla, iż zdanie „Bóg umarł” nie jest teorią ani tezą, ale wypowiedzią wymykającą się metafizycznym kategoriom.
- ³⁰ Schneidau, *Sacred Discontent...*, s. 33.
- ³¹ Schneidau Herbert N., „Biblical Narrative and Modern Consciousness”, W: *The Bible and Narratibe Tradition*, red. Frank McConnell, New York, Oxford University Press 1991, s. 147.

³² Schneidau, „Biblical Narrative...”, s. 147.

³³ Schneidau, *Sacred Discontent...*, s. 41.

³⁴ Schneidau, „Biblical Narrative...”, s. 148. O niemetafizycznym charakterze historyczności pisze też Vattimo.

³⁵ Schneidau, *Sacred Discontent...*, s. 24, moje podkreślenie.

³⁶ Schneidau, „Biblical Narrative...”, s. 141.

³⁷ Vattimo, *Belief*, s. 36.

³⁸ Vattimo, *After Christianity*, s. 72.

³⁹ Shuger Deborah Kuller, *The Renaissance Bible. Scholarship, Sacrifice and Subjectivity*, Berkeley, University of California Press 1998, s. 158–9. Shuger popełnia drobny błąd w swoim porównaniu, pisząc o owcy zamiast o słoniu połkniętym przez boa dusiciela.

⁴⁰ Sheehan, *The Enlightenment Bible...*, s. ix.

⁴¹ 2 Kor 12,9.

