

**EWANGELIA ŁUKASZA
A ŚWIAT GRECKO-HELLEŃSKI**

Bibliotheca Biblica

RED. SERII KS. MARIUSZ ROSIK
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY

**EWANGELIA ŁUKASZA
A ŚWIAT GRECKO-HELLEŃSKI
PERSPEKTYWA LITERACKA I IDEOLOGICZNA**

PROJEKT BADAWCZY 1 H01B 010 29

Ks. MARIUSZ ROSIK

WROCŁAW 2009

IMPRIMATUR
Kuria Metropolitalna Wrocławska
L.dz. /2009 — 2009 r.

† *Marian Gołębiewski*
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

© Copyright TUM Wrocław

Redaktor naukowy *Mariusz Rosik*

Projekt okładki *Andrzej Duliba*

Korekta *Bożena Sobota*

Łamanie *Andrzej Duliba, Łukasz Michalski*

TUM
Wydawnictwo
Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej
50-329 Wrocław, pl. Katedralny 19,
tel./fax 071 322 53 68, tel. 071 322 72 11
e-mail: ksiegarnia@archidiecezja.wroc.pl
e-mail: tum@archidiecezja.wroc.pl
www.ksiegarnia.archidiecezja.wroc.pl
www.wydawnictwo.archidiecezja.wroc.pl

ISBN 978-83-7454-

Drukarnia Tumska – Wrocław, zam. /2009

WSTĘP

MATERIAŁ BADAWCZY I STATUS QUESTIONIS

Kiedy w 1902 roku F. Delitzsch, asyriolog niemiecki Akademii Berlińskiej, wygłosił wobec cesarza Wilhelma II wykład zatytułowany *Babel und Bibel*, wielu sądziło, że wiarygodność Pisma Świętego została raz na zawsze podważona. Hipoteza zależności Biblii od literatury starożytnych ludów Mezopotamii miała odrzec tę pierwszą z natchnienia Bożego. Okazało się, że opowiadania, co do których sądzono, że ich autorem jest sam Bóg, miały swe pierwowzory w tekstach znalezionych na terenach dawnej Babilonii. Delitzsch udowadniał, że to, co w Biblii najpiękniejsze i najbardziej fascynujące, Hebrajczycy zawdzięczają swoim sąsiadom. Koronny argument ukuty został w oparciu o mezopotamski epos o potopie, który nie pozostał bez wpływu na sposób podjęcia tego tematu przez autora Księgi Rodzaju. Porywający mówca cesarskiego dworu opublikował później książkę pod znamienym tytułem *Wielka mistyfikacja*, która sprzedała się w kolosalnym jak na owe czasy nakładzie dwunastu tysięcy.

Dziś nikt już nie uważa wpływów literackich i ideologicznych innych kultur, ludów czy religii na kształt narracji biblijnych za mistyfikację. Jest wręcz odwrotnie. Każdy, kto przyjmuje bosko-ludzkiego autora Biblii, liczy się z takimi wpływami; więcej jeszcze, ich poznanie i interpretacja pozwalają głębiej odczytać przesłanie poszczególnych narracji i zwrócić uwagę na niedostatecznie uwypuklone dotychczas ich odcienie znaczeniowe.

Wpływ kultury greckiej i hellenńskiej na myśl autorów biblijnych widoczny jest wyraźnie już na kartach Starego Testamentu. Przykłady można mnożyć. Mądrość Salomona, która powstała około setnego roku przed Chr., świadczy o przejęciu myśli stoickiej. Wpływy różnych prądów filozofii greckiej znajdują prawdopodobnie swe odbicie w Księdze Koheleta. Nie jest pozbawiona wpływów greckich księga Mądrości Syracha, która początkowo powstała po hebrajsku. Również w judaizmie pozabiblijnym widoczne są takie wpływy. Nie trzeba tu mówić o całej spuściźnie Filona z Aleksandrii, a także o innych dziełach pisarzy żydowskich pochodzących z diaspory w tym egipskim mieście. Stoików zna doskonale żydowski, konserwatywny zarazem, autor *Czwartej Księgi Machabejskiej*. *Pierwsza Księga Henocha* zawiera nawiązania do współczesnej jej nauki greckiej. Żydowska powieść *Józef i Asenet* wzorowana jest już w obranym gatunku literackim na powieściach greckich. Pełne nawiązań do myśli hellenistycznej są *Wyroczenie Sybilli*. W przypadku *Listów Heraklita* autorstwa niejakiego Malherbe do dziś nie wiadomo, czy jest on Grekiem czy Żydem. Wpływy myśli, kultury i języka greckiego na judaizm i środowisko palestyńskie, stawały się z czasem coraz bardziej widoczne. Wiele inskrypcji z urn grzebalnych świadczy o posługiwaniu się greką w Jerozolimie i Galilei w I stuleciu po Chr., a więc w czasach, gdy kształtowała się Ewangelia Łukasza. Wśród pism qumrańskich znaleziono takie, które pisane były po grecku (ciekawym jest znaleziony tu notes lekarza z terminami medycznymi typowo greckimi; *4QTherapeia*). Niektórzy zastanawiają się nawet, czy Galilea i Judea nie była dwujęzyczna w początkach pierwszego stulecia. Z całą pewnością greka była przydatna w sprawach urzędowych oraz w miastach zamieszkałych przez ludność pogańską, choćby w miastach Dekapolu. W pismach żydowskich występuje z tego czasu wiele zapożyczeń z greki (*sanhedryn* z *synedrion*; *epikouros* – ‘epikurejczycy’; *prosbol* od *pros-boulen*).

Klemens Aleksandryjski w dziele *Protrepticus* pisał do chrześcijan doby hellenistycznej: „Pójdź, ukazę ci Logos i tajem-

nice Jego, a wyjaśnię ci je w obrazach, które znasz”. Teolog rodem z Aleksandrii postanowił przedstawić Grekom chrześcijaństwo w znajomych im obrazach; znajomych z literatury, historii i mentalności mieszkańców dawnej Hellady. Podjął świadomy wysiłek nawiązania do kultury greckiej. Przedstawianie prawd wiary chrześcijan obrazami, symbolami i językiem rodem z Grecji było jednak obecne już wcześniej w misyjnej działalności Kościoła¹. Chrześcijaństwo, choć wyrasta z religii żydowskiej, od samych swych początków pozostaje w kontakcie ze światem hellenistycznym. Jeszcze przed podróżami apostołskimi Pawła powszechnie posługiwano się Septuagintą, a do Jerozolimy przybywały liczne rzesze pielgrzymów z diaspory (por. Dz 2), którzy przecież nie mogli całkowicie uniknąć wpływów mentalności grecko-hellenistycznej. Trzeba mieć świadomość, że za czasów Chrystusa populacja Żydów diaspory była większa niż populacja zamieszkująca Palestynę. Poza tym kontakt z kulturą greką był nie tylko domeną diaspory. W samej Palestynie obecni byli przedstawiciele obcej władzy, natomiast miasta Dekapolu były zhellenizowane jeszcze w czasach przedchrześcijańskich.

Okres grecki, którego dorobek literacki posłużył w niniejszej pracy jako materiał badawczy, sięga czasów Homera, a więc VIII wieku przed Chr. Hellenizm określa się natomiast zazwyczaj jako kulturę, która wytworzyła się po wojnach Aleksandra Wielkiego. Na jego ukształtowanie się miały wpływ właśnie kultura grecka, jak i wpływy kultur wschodnich. Za klasyczne cechy hellenizmu uznaje się zazwyczaj posługiwanie się starannym językiem greckim, gimnazjalny system kształcenia, racjonalizm, rozwój nauk,

¹ „Było to naturalne: żadna grupa religijna nie może się rozwijać, jeśli nie przyjmie środków przekazu, sposobów życia i myślenia społeczności, do których się zwraca. Nie może poddać się tym elementom bez reszty, nie może też jednak funkcjonować, jeśli jest całkowicie wyobcowana. Wspólna płaszczyzna ze światem hellenistycznym była więc nieunikniona, a w krótkim czasie Kościół chrześcijański działać zaczął w środowisku przeważnie pogańskim”; F.V. FILSON, *Myśl grecka a Ewangelie*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, tłum. A. Morawska, Kraków 1969, 117.

uniwersalizm i kosmopolityzm, indywidualizm, a także silną kontrolę państwową². Można by listę tę uzupełnić o synkretizm religijny związany z konfrontacją z religiami ludów orientalnych, rozwój sztuki, nauki, literatury, architektury i szeroko rozumianej kultury. Rozpowszechniane się owej kultury hellenistycznej odegrało znaczącą rolę w procesie jednoczenia się ówczesnego świata. O ile w okresie greckim wiodącą rolę odgrywały Ateny, w okresie helleńskim na czoło wysuwa się Aleksandria ze słynną biblioteką złożoną przez Ptolemeusza Sotera i pierwszym uniwersyte-tem oraz Pergamon, który również posiadał zbiory biblioteczne mogące rywalizować z Aleksandrią. Oba te ośrodki posiadały zresztą ważne centra filologiczne. Ptolemeusz, który zgromadził w Aleksandrii około pięćset tysięcy zwojów, nakazał je katalogować w taki sposób, by ustalić obowiązujący tekst usuwając różnice pomiędzy odmiennymi wersjami tego samego dzieła. W Pergamonie – w przeciwieństwie do Aleksandrii, która skupiała się na poezji – rozwijano przede wszystkim badania filologiczne nad prozą grecką³. Hellenizm odmienił także oblicze religijne świata greckiego. Obok kultów tradycyjnych pojawiły się kultury orientalne. Egipskiego boga Serapisa i syryjskiego Baala utożsamiono z Zeusem, Izydę z Demeter, a Wielką Macierz Ziemi Kybele zidentyfikowano z Afrodytą lub Artemidą. Misteria sprawowane ku czci bóstw, choć sprawowane były dla wspólnot osób wtajemniczonych, rozwijać miały osobistą, indywidualną pobożność.

Gdy więc wieść o Zmartwychwstałym docierała do kręgów pogańskich, łatwo było dostrzec pewne analogie „nowej wiary” z dawnymi wierzeniami Greków. Analogie te miały przede wszystkim charakter terminologiczny i literacki, natomiast myśl teologiczna, którą wyrażano niekiedy przy użyciu tych samych symboli czy motywów jest całkowicie odmienna.

² Listę tę przytoczono za: J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, OBT 59, Opole 2003, 47.

³ K. KUMANIECKI, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1965², 246.

Niniejsza praca zakłada wskazanie w Ewangelii Łukasza na wzorce, struktury czy gatunki literackie, które odnaleźć można także w pismach grecko-helleńskich (zwłaszcza te zebrane i usystematyzowane przez Arystotelesa w *Poetyce* i późniejszych) oraz motywy, wzorce i wątki ideowe obecne w literaturze pisanej po grecku. Z góry zaznaczyć trzeba, że sama ich obecność w dziele Łukasza wcale jeszcze nie przesądza o bezpośrednim wpływie literatury pisanej po grecku na autora trzeciej Ewangelii. Ewangelista był Grekiem z pochodzenia (najprawdopodobniej urodzonym w Antiochii) i dzieło swe adresował do chrześcijan tej samej proveniencji. Był towarzyszem podróży Pawła, Żyda urodzonego w Tarsie, dobrze znającego kulturę i obyczaje swego środowiska. Sam Paweł natomiast chętnie sięgał do pisarzy greckich, przedstawiając dobrą nowinę o zbawieniu. Wyjaśniając Koryntianom kwestię zmartwychwstania, odwołuje się do poety-komediopisarza Meandra (1 Kor 15,33); Tytusowi przytacza niezbyt pochlebną opinię Epimenidesa z Knossos na temat przywar Kreteńczyków (Tt 1,12); przemawiając zaś na ateńskim Areopagu, przytacza fragment hymnu Kleantesa do Zeusa, zawarty także w poemacie Aratosa z Soloi w Cylicji (Dz 17,28). Nie ulega wątpliwości, że ślady myśli grecko-helleńskiej wrażyły się w pewnym stopniu w myślenie i sztukę wywodu Łukasza (choć – jak wspomniano – nie świadczy to jeszcze o bezpośrednim wpływie konkretnych dzieł literatury greckiej na poszczególne fragmenty dzieła Łukasza).

Już sam język Łukasza zdecydowanie odbiega od języka pozostałych ewangelistów. Owszem, podobnie jak w ich przypadku jest to język *koine*, jednak znacznie staranniejszy i lepiej dopracowany literacko⁴. Antiocheńczyk posiada aż 715 wyrazów własnych, podczas gdy Marek jedynie 88, a Mateusz 151. Poza tym unika on słownictwa hebrajskiego i aramejskiego, a techniczną

⁴ F. BOVON, *Évangile de Luc et Actes des Apôtres*, w: J. AUNEAU, F. BOVON, E. CHARPENTIER, M. GOURGUES, J. RADEMAKERS, *Évangiles Synoptiques et Actes des Apôtres*, Nouveau Testament 4, Paris 1981, 205.

terminologię łacińską zastępuje odpowiednimi określeniami greckimi. Wprowadzając hipotaksę na polu syntaktycznym, zyskuje na żywości w przekazie. Ubogaca zdania licznymi imiesłowami, co było typową cechą greki klasycznej i hellenistycznej. Poza tym podobnie jak w języku klasycznym, unika niekiedy formy *estin* oraz często stosuje *optativus*⁵.

Zazwyczaj w studiach nad Ewangeliami dużą wagę przywiązuje się do wpływu judaizmu na wzorce literackie i sposób prezentacji materiału ewangelicznego, a także na samą myśl teologiczną Ewangelii. Jest to założenie ze wszech miar słuszne, ale niepełne. Chrześcijaństwo, choć wyrasta z judaizmu, pozostaje pod silnymi wpływami myśli greckiej, która przejawia się tak w formie (wzorce, struktury, motywy literackie), jak i w treści (wątki, motywy i wzorce ideowe) materiału ewangelicznego. Praca niniejsza ma więc z natury swej w pewnym stopniu charakter interdyscyplinarny. Wydaje się, że na gruncie polskim tematyka ta nie jest jeszcze dobrze opracowana. W pracach natury teologicznej sięga się do tekstów autorów greckich jedynie jako *exemplum*, natomiast opracowania literatury klasycznej zazwyczaj jedynie marginalnie czynią aluzje do tekstów Ewangelii⁶. Przebadane zostaną poniżej wybrane greckie idee religijne obecne w Ewangelii Łukasza, ze wskazaniem na ich mutacje oraz podobieństwa i różnice w ich rozumieniu w kulturze greckiej i u ewangelisty. Pewne pojęcia, choć używana terminologia jest

⁵ J. CZERSKI, *Ewangelie synoptyczne w aspekcie literackim, historycznym i teologicznym*, OBT 12, Opole 1996, 158-160.

⁶ W krajach zachodnich już u początku poprzedniego stulecia pojawiły się prace badawcze na temat hellenistycznego podłoża rozwijającego się chrześcijaństwa. Wystarczy tu wymienić: S. ANGUS, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World. The Study in the Historical Background of Early Christianity*, New York 1929; S. ANGUS, *The Environment of Early Christianity*, New York 1919; S. JACKSON CASE, *The Evolution of Early Christianity: A Genetic Study of First-Century Christianity in Relation to Its Religious Environment*, Chicago 1914; W. FAIRWEATHER, *Jesus and the Greeks Or Early Christianity in the Tideway of Hellenism*, Edinburgh 1924.

identyczna, przyjmując odmienne znaczenie w dziele ewangelisty i w kulturze (zwłaszcza mitach i filozofii) greckiej. Ukazane zostaną również wzorce, struktury i motywy literackie obecne w dziełach pisarzy antycznych, które znajdują się także w trzeciej Ewangelii.

Sięgnięcie po literackie i ideologiczne wzorce, schematy, motywy czy wątki grecko-helleńskie nakazuje korzystanie z pism pisanych po grecku, zarówno za czasów świetności dawnej Hellady, jak i za panowania Rzymu. Kryterium w tym wypadku stanowi sam język grecki. Naturalnym wydaje się konfrontacja literatury greckiej powstałej przed ostateczną redakcją Ewangelii Łukasza lub współczesnej jej powstawaniu. Trzeba tu jednak poczynić pewne zastrzeżenie. Choć, patrząc z punktu widzenia użytego języka, Septuaginta należy do dorobku literatury greckiej, to jednak stanowi ona jeden z najpotężniejszych pomników judaizmu. Jeśli więc mówi się o wpływie Biblii Siedemdziesięciu na ostateczny kształt Ewangelii Łukasza, mówi się zasadniczo o wpływach Biblii Hebrajskiej, a nie wzorców czy motywów grecko-helleńskich. Sięgnięcie więc po greckie wydanie natchnionych pism żydowskich będzie uzasadnione tylko o tyle, o ile odbija ono w sobie z silnym natężeniem myśl rodem z Hellady, odchodząc nieco od myśli żydowskiej. Warto zapytać, na ile Septuaginta wpłynęła na „hellenizację” myśli judaistycznej; debaty w tym przedmiocie wciąż trwają i nie doczekały się jeszcze ostatecznych rozwiązań. Nie ulega jednak wątpliwości, że grecki przekład Biblii Hebrajskiej ułatwił jej hellenizującą interpretację, właśnie w wydaniu Filona. Zresztą zdecydowana większość starotestamentalnych cytatów w Nowym Testamencie na za *Vorlage* nie tekst hebrajski, ale właśnie grecki.

Podobnie rzecz ma się z apokryfami Starego Testamentu pisany po grecku, czy z pismami historycznymi Żydów, które powstały w języku greckim (lub były nań tłumaczone), ale zaliczają się do tradycji judaistycznej. Pod największym stosunkowo wpływem myśli greckiej pozostaje w tym obszarze Filon z Aleksandrii, który nie ucieka od swoistego synkretyzmu ideologicz-

nego. Filon, żyjący w Aleksandrii, postanowił swymi pismami przybliżyć poganom religię żydowską. Znamienne, że C.D. Moldenhawer, tworząc katalog Biblioteki Królewskiej w Kopenhadze nie zawahał się umieścić dzieł Filona jako pierwszego tomu pośród *Patres Graeci*; uczynił tak ze względu na podobne u Filona i w chrześcijaństwie zainteresowanie rozumieniem Starego Testamentu⁷. Sam Filon język grecki uważał za ojczysty, a judaizm poznał dzięki Septuagincie (przypuszczalnie nie znał hebrajskiego). Znajomość greckich komediopisarzy, tragiczków i filozofów (zwłaszcza Platona, Arystotelesa i stoików) pozwalała mu świecić erudycją w pismach⁸.

Wydaje się, że bibliści (egzegeci) badający dzieło Łukasza zbytek mało korzystają z wyników badań filologów klasycznych, a ci ostatni raczej nie zajmują się wpływem myśli grecko-helleńskiej na kształt trzeciej Ewangelii. W krajach zachodnich badania na tym gruncie są nieco bardziej rozwinięte, choć akcentuje się wpływ judaizmu diaspory na pisma Nowego Testamentu⁹, tymczasem Łukasz nie był Żydem żyjącym w diasporze, lecz wychowany był w oparciu o model nie związany z judaizmem. Analiza języka Łukasza wskazuje na jego wykształcenie w tym względzie, należy więc przypuszczać, że znał on przynajmniej główną spuściznę literacką i religijną starożytnej Grecji. Chrześcijaństwo przyjął w Troadzie, bardzo blisko miejsca, gdzie sytuowano starożytną Troję sławioną

⁷ S. GIVERSEN, *The Covenant – theirs or ours?*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 15.

⁸ Jego twórczość zaowocowała wieloma dziełami, wśród których do najważniejszych należy zaliczyć: *De specialibus legibus (Spec.)*, *Hypothetica*, *Legatio ad Gaium*, *Quod omnis probus liber sit*, *De praemiis et poenis*, *De vita Mosis (Mosis)*, *Quis rerum divinarum heres sit*, *In Flaccum* (znane także jako *Adversus Flaccum*). To ostatnie pismo skierowane jest przeciw prefektowi Egiptu, który okazał się prześladowcą diaspory aleksandryjskiej.

⁹ Kilka lat temu ukazała się praca zbiorowa poruszająca zagadnienie relacji judaizmu hellenistycznego z księgami Nowego Testamentu: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997.

przez Homera; możliwe więc, że i jego pisma miały wpływ na myśl Łukaszową. Nie można również pominąć wspomnianych już wyżej wpływów Pawłowych na teologię Łukasza. Sam Paweł również często korzystał z greckiej myśli i religijności, by przedstawić poganom orędzie chrześcijańskie. Doskonałym przykładem jest jego misja w Atenach, pomimo tego, że nie przyniosła spektakularnych sukcesów. W swej mowie nawiązywał do „świętości” (*ta sebasmata*) Ateńczyków. Miał przypuszczalnie na myśli cmentarz Kerameikos, wzgórze Pnyx i teatr Dionizosa. Cmentarz leżał w północno-zachodniej części miasta; przez jego środek wytyczono drogę prowadzącą do Akademii Platońskiej, natomiast po obu jej stronach usytuowano groby znanych Ateńczyków. Tam właśnie spocząć mieli Perykles i Konon, Trazybulos i Likurg, Zenon z Kition i Demostenes. W zachodniej części Akropolu leży Pnyx, wzgórze o kształcie pięści, które służyło za miejsce zebrania mieszkańców miasta. Umocnione na kształt teatru niejednokrotnie było świadkiem wspaniałych mów ateńskich oratorów. Przemawiali tu Isokrates, Lizjasz, Demostenes i Likurg. Na południowym zboczu Akropolu postawiono natomiast monumentalny teatr Dionizosa, który pomieścić mógł dwadzieścia pięć tysięcy ludzi. Przypuszczalnie na jednym z tych miejsc Paweł ujrzał miał ołtarz z napisem: „Nieznanemu Bogu”, który stał się inspiracją jego mowy¹⁰. Istnienie takiego ołtarza (choć z inskrypcją w formie mnogiej: „Nieznany bogom”) poświadczą Pausaniasz,

¹⁰ Dydim z Aleksandrii i Hieronim poświadczają istnienie ołtarza z inskrypcją „Nieznany bogom”, nic nie wspominają natomiast o podobnym napisie w gramatycznej formie liczby pojedynczej. Natomiast odkrycie dokonane w Pergamonie w 1909 roku ujawnia istnienie ołtarza w kręgu bogini Demeter, na którym wyryto słowa „Nieznany bogom – noszący pochodnie Kaption”. Problem stanowi jednak właściwe odczytanie pierwszego słowa inskrypcji, które uległo zniszczeniu przez zrab czas. Równie dobrze zamiast „nieznany” można przyjąć wersję „najświętszym”; A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1961, 199-201; więcej na temat owej inskrypcji zob.: G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte 9,1-28,31*, HTKNT, Freiburg-Basel-Wien 2002, 227-243.

który umieszcza go w Faleronie, ateńskim porcie nad Zatoką Saronką oraz Filostrates w dziele *Vita Apolonii* (VI,3,5)¹¹.

Słynny dwunasty punkt soborowej Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* nakazuje uwzględniać przy interpretacji Biblii „rodzaje literackie”¹²: „Celem odszukania intencji hagiografów należy między innymi uwzględnić również rodzaje literackie. Całkiem inaczej bowiem ujmuje się i wyraża prawdę o tekstach historycznych rozmaitego typu, czy prorockich, czy w poetyckich, czy innego rodzaju literackiego. Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą rodzajów literackich, których w owym czasie używano. By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi z sobą” (*Dei Verbum* 12). W pierwszej części niniejszego opracowania zatrzymano się na wykorzystanych przez Łukasza gatunkach, które znane są także w literaturze greckiej i hellenistycznej. Omówiono również ten gatunek, którym jest sama Ewangelia. Ta część opracowania rozszerzona została o omówienie wykorzystanych przez ewangelistę technik literackich i zabiegów redakcyjnych (ze szczególnym uwzględnieniem tych, które dotyczą struktury poszczególnych jednostek literackich), które dobrze znane są czytelnikom dzieł antycznej Hellady. W części drugiej natomiast zatrzymamy się na odczytaniu niektórych symboli i idei, znanych w świecie greckim i występujących

¹¹ Z. NIEMIRSKI, „*Nieznany Bóg*” i prokonsul Galii. Przyczynek do przybliżenia kontekstu historycznego i źródeł pozabiblijnych Dz 17,23; 18,12, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M.S. Wróbel, Lublin 2005, 291-297.

¹² W sensie ścisłym z punktu widzenia filologicznego chodzi o gatunki literackie.

w dziele Łukasza. Zaznaczyć trzeba od razu, że przedmiotem naszego zainteresowania będzie jedynie wymiar symboliczny omawianych motywów; w dziele Łukaszowym występują one przede wszystkim w swym znaczeniu konkretnym i dosłownym, a dopiero w interpretacji, wtórnie, nabierają wymiaru symbolicznego. Dla przykładu krzyż widziany jest przez ewangelistę głównie jako narzędzie zbrodni; dopiero wtórnie występuje jako symbol cierpienia, zbawienia czy śmierci. Podobnie rzecz ma się z innymi motywami odczytanymi symbolicznie. Interesującym wydaje się także przebadanie idei religijnych, które u Łukasza znalazły zupełnie nowy, chrystologiczny sens. Wreszcie ostatnim punktem zainteresowania będzie nakreślenie zasadniczych linii etycznej nauki Jezusa w ujęciu Łukasza, w zestawieniu jej z nauczaniem myślicieli świata greckiego.

Praca niniejsza nie rozstrzyga, czy Łukasz Ewangelista świadomie odnosił się do konkretnych dzieł i poglądów myślicieli greckich. Tego typu studia wymagają dużo obszerniejszych i bardziej pogłębionych analiz. Naszym celem jest jedynie nakreślenie zasadniczych linii podobieństw i różnic w przedstawianiu tych samych motywów lub w korzystaniu z tych samych środków literackich przez pisarzy języka greckiego i pochodzącego z Antiochii Ewangelisty. A już sam fakt istnienia takich podobieństw nasuwa przypuszczenie, że właśnie ich wykorzystanie przez Łukasza mogło przyczynić się do lepszego uchwycenia zasadniczego orędzia zbawczego zawartego w czynach i nauczaniu Jezusa.

CZĘŚĆ PIERWSZA
WZORCE LITERACKIE

ROZDZIAŁ I

W KRĘGU GENOLOGII

„Celem odszukania intencji hagiografów należy między innymi uwzględnić również ‘rodzaje literackie’. Całkiem inaczej bowiem ujmuje się prawdę w tekstach historycznych rozmaitego typu, czy prorockich, czy poetyckich, czy innego rodzaju literackiego. Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził przy pomocy rodzajów literackich, których w owym czasie używano” (DV 12) – takimi słowami ojcowie Soboru Watykańskiego II zachęcają do badań genologicznych nad tekstem natchnionym.

Nadrzędną kategorią porządkującą materiał literacki jest rodzaj (gatunek) literacki rozumiany jako system zasad budowy dzieła lub utworu, który to system określa się zazwyczaj w oparciu o sposób uzewnętrzniania się podmiotu literackiego, a także na podstawie kompozycji i stylu. Gatunki literackie funkcjonujące jako zespoły intersubiektywnie istniejących reguł, które określają budowę poszczególnych dzieł, wchodzi w skład jednego z trzech rodzajów literackich, liryki, epiki lub dramatu. Choć w procesie dziejów literatury ulegają przeobrażeniom w zakresie swej struktury i funkcji, posiadają jednak pewne stałe cechy, ułatwiające ich identyfikację.

Próba systematycznego przedstawienia nauczania Jezusa w oparciu o gatunki literackie zamieszczone w ramach jednego gatunku, zwanego ewangelią, natrafia na trudności w znalezieniu klarownego kryterium podziału, a w związku z tym także w sa-

mym wyszczególnieniu poszczególnych gatunków¹³. Nauczanie Jezusa zapisane zostało zarówno w materiale dyskursywnym, jak i narracyjnym, jednak przeważająca większość Jego nauki mieści się w tym pierwszym nurcie, zwanym tradycją słów Jezusa. Przystępując do analizy gatunku literackiego, jakim jest *ewangelia*, a także podgatunków, które wchodzi w jego skład, należy mieć nieustanną świadomość, że klasyfikacja genologiczna jest w tym wypadku niezwykle trudna. Po pierwsze, granice pomiędzy gatunkami nie są ostre. Nie wszystkie teksty (a prawdę mówiąc zdecydowana ich mniejszość) zawierają wszystkie zasadnicze cechy danego gatunku. Po drugie, wiele tekstów może być z powodzeniem zakwalifikowanych do dwóch czy więcej grup genologicznych (dla przykładu niektóre opowiadania o cudach mogą przynależeć do aretalogii, legend czy mitów). Po trzecie, w skład jednego gatunku mogą wchodzić inne, które również należy wyodrębnić. Nie wystarczy bowiem określić formę np. opowiadania o cudzie jako aretalogii, lecz trzeba dodać, że w jej skład wchodzi także logia czy przysłowia. Po czwarte wreszcie, w ramach narracji ewangelijnych często występuje dowolność w układzie elementów konstytutywnych poszczególnych podgatunków. Arbitralność klasyfikacyjna jest więc niedopuszczalna w przypadku badań nad gatunkami literackimi w Ewangelii Łukasza.

Niekiedy poszczególne perykopy Ewangelii Łukaszej nie mogą być zaliczone do jednego gatunku, gdyż nie zawierają wszystkich jego cech bądź też jedne cechy są silnie rozwinięte, podczas gdy innych odnaleźć można jedynie ślady. Czytelnik nie ma więc wtedy do czynienia z tekstem czystym genologicznie.

¹³ J. Czernski zauważa: „Zbyt szczegółowy jednak katalog rodzajów literackich jest sprawą kontrowersyjną, ze względu na arbitralność klasyfikacji oraz czasami nawet pewną dowolność w układzie elementów, jakie składają się na określony rodzaj literacki”; *Ewangelie synoptyczne w aspekcie literackim, historycznym i teologicznym*, OBT 12, Opole 1996, 63. K. Romaniuk podkreśla nawet fakt „obiektywnej niemożności dokładnego rozgraniczenia gatunków literackich”; *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983, 54-55.

Lepiej mówić w takim wypadku o podgatunku rozumianym jako odmiana gatunkowa, która ukształtowała się w procesie rozwoju gatunków, różnicowania ich funkcji, tematyki, właściwości strukturalnych. Na wydzielenie odmian gatunkowych pozwalają określone wcześniej kryteria tematyczne, morfologiczne czy historyczne. Kryteria te praktycznie nigdy nie występują samodzielnie; raczej krzyżują się i nakładają jedno na drugie, przy czym jedne mogą być silniej zaakcentowane niż pozostałe. W zależności od tego różny jest też stopień samodzielności poszczególnych odmian gatunkowych.

1. EWANGELIA

Genologiczne badania nad Ewangelią sięgają początków chrześcijaństwa. Po raz pierwszy o próbę określenia ich gatunku pokusił się Justyn Męczennik, nazywając Ewangelie *apomnemeumata* (‘wspomnienia’, ‘rzeczy warte zapamiętania’; *1Apol.* 66,3)¹⁴. Tego samego rzeczownika użył wcześniej Ksenofont w swej pracy o Sokratesie; praca ta stała się zresztą w pewnym sensie wzorcem antycznych biografii¹⁵. Określenie Ewangelii tym samym terminem, który odnosi się do antycznych biografii, skłania do podjęcia studiów porównawczych pomiędzy obiema formami literackimi. Takie studia komparatystyczne miałyby na celu ukazanie podobieństw i różnic pomiędzy tymi formami, a także posłużyłyby odpowiedzi na pytanie, czy można Ewangelie jako dzieła literackie zaklasyfikować do gatunku biografii antycznych, czy też takie przyporządkowanie nie jest uzasadnione. Wypada więc najpierw nakreślić krótko

¹⁴ Czini tak zapewne dla celów apologetycznych, pragnąc, by czytelnicy Ewangelii widzieli w nich wartość podobną do tej, jaką przypisywano hellenistycznej literaturze biograficznej; W.S. VORSTER, *Gospel Genre*, *ABD* II, 1080.

¹⁵ M. LÀCONI, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, *Logos* 5, Torino 1994, 76.

główne rysy biografii greckiej, uwzględniając stadia rozwoju tego gatunku, a następnie przyjrzeć się gatunkowi zwanemu *ewangelią*, nie pomijając jednak znaczenia samego terminu *euaggelion*, pojawiającego się także w antycznych pismach literatury grecko-hellenistycznej. Dopiero na takim tle możliwe będzie zestawienie podobieństw i różnic pomiędzy antycznymi biografiami, a Ewangeliami, i ewentualne przyporządkowanie tych ostatnich gatunkowi biograficznemu¹⁶.

Początki biografii greckiej

Zamiłowanie Greków do biografii ujawnia się najpierw w obrębie innych gatunków literackich, w których elementy biograficzne są świadomie przez ich autorów podkreślane. Nie można odmówić tu znaczącej roli greckiej *paidei*, która sławiła życie bohaterskie i pełne chwały. Chwalono czyny tych, którzy uchodzili za mędrców lub dzielnych wojowników; promowano najlepszych i pierwszych. Ideał ten w lapidarnych słowach kreśli homerycki Feniks, tłumaczący Achillesowi:

„Mnie ojciec twój powierzył młode lata twoje,
Kiedy cię za Atrydem wysyłał na boje.
Nie znałeś jeszcze ani trudnej Marsa sprawy,
Ani sztuki mówienia, w której tyle sławy.
Chciał więc twą niedojrzałość przeze mnie prowadzić,
Byś umiał dzielnie walczyć i rozsądnie radzić”¹⁷.

W „rozsądnej radzie” należy widzieć sztukę mądrości, przez „dzielną walkę” przedziera się sztuka żołnierska, natomiast „sztuka mówienia” wskazuje na oratorstwo. Oto ideały greckiej *paidei*; kto realizował je doskonale, mógł liczyć na utrwalenie

¹⁶ Pierwotna wersja niniejszego paragrafu ukazała się we *Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym* 14 (2006) 1, 99-118.

¹⁷ *Iliada* IX, 449-454; tłumaczenie za: F.K. Dmochowski, Warszawa 2004.

swych czynów w biografii, kto realizował je mniej doskonale, należał jednak do znanych rodów, mógł liczyć na idealizację swe osoby. W poezji sławieniem czynów osób publicznych zajmował się rapsod, nadworny wieszcz, który wydarzenia z życia swego pana opiewał słowami chwały. Te pierwsze namiastki późniejszych biografii rzadko bywały spisane. Homer i Hezjod zdawali sobie doskonale sprawę, że rapsod może się mylić lub wyolbrzymiać czyny swego pana (*Teogonia* 22), nie sprzeciwia się to jednak żywemu zainteresowaniu historycznemu losami jednostki¹⁸.

Oprócz władców, królów i wojowników (walczących pod Troją), poczesne miejsce wśród biograficznych wątków starożytnych autorów znaleźli założyciele miast, ich prawodawcy i zwycięzcy olimpijscy. Opisane losy tych pierwszych często stawały się iskrą zapalną do powstania prac o charakterze historycznym, obejmujących dzieje *polis*. Z czasem ważnym kryterium oceny jednostki stała się cnota, *arete*. Sławiono mężów za ich sprawiedliwość, ganiono ich niecne uczynki. Wraz z rozwojem wątków biograficznych w ramach innych gatunków literackich, wzbogacano je o aspekt emocjonalny: przedmiotem opisu były już nie tylko czyny i wypowiedzi bohaterów, ale także ich świat uczuciowy. *Ethos* i *pathos* stanowiły dwa główne czynniki kształtujące pierwsze zręby późniejszych żywotów.

W VI wieku przed Chr. upowszechnił się zwyczaj ogłaszania biografii Homera przed recytacją jego utworów¹⁹. Wiek późniejsza jest legenda biograficzna *O Homerze i Hezjodzie*, pre-

¹⁸ Przykładem tych tendencji może być zwyczaj przedstawiania się bohaterów przed walką; taka autoprezentacja zawiera cmenty biograficzne; K. KORUS, *Pierwsi biografowie*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, II, *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 229-230.

¹⁹ Stało się to za przyczyną rapsoda Teagenesa. Więcej na ten temat zob.: I. GALLO, *L'origine e lo sviluppo della biografia greca*, *Quad. Urb.* 18 (1974) 173-189.

zentująca już wiele elementów biografii właściwej: miejsce i data urodzenia, pochodzenie, najważniejsze wydarzenia życia, okoliczności śmierci²⁰. Te pierwsze próbki biografii pisanej zostały rozwinięte w różnych kierunkach, stąd można mówić o różnych typach wczesnej biografii greckiej. Jednym z nich jest biografia anegdotyczna, która wyrasta z zainteresowania jednostką zaangażowaną w sprawy państwa, zgodnie z myślą Peryklesa, w którego usta Tukidydes wkłada słowa:

„(...) jednostkę ceni się nie ze względu na jej przynależność do pewnej grupy, ale ze względu na talent osobisty. (...) Jesteśmy jedynym narodem, którego jednostkę nie interesującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną”²¹.

Z tego nurtu powstało dzieło Iona z Chios, zatytułowane *Epidemiai* (znane jako *Zapiski z podróży*), w którym dużo miejsca poświęca autor postaciom Temistoklesa, Peryklesa, Ajschylosa czy Sofoklesa. Przykładem biografii politycznej z pamfletem jest pismo *O Temistoklesie, Tukidydesie i Peryklesie* Stesimbrotosa z Tazos, pełne zarzutów i złośliwych uwag pod adresem znanych osobistości ateńskich (niekoniecznie wymienionych w tytule). Pismo to stało się źródłem dla Plutarcha, stąd przypuszczać można, że zawierało wiele prawdziwych informacji historycznych. Czwararty wiek przynosi biografie o charakterze apologetycznym. Początek daje im *Apologia*, autorstwa Platona, a rozwinięcie *Obrona Sokratesa* Ksenofonta. Obydwa te dzieła

²⁰ Tego rodzaju biografie legendarne znane są także z późniejszego okresu: *Homeri vita Herodotea* (rzekomo Herodota) i *De Homero* Plutarcha. Utwory rapsodów dały początek biografii informacyjnej. Glaukos z Region jest autorem utworu *O dawnych poetach i muzykach*; Pseudo-Plutarch opisuje życie trzech znanych greckich muzyków w *De musica*; Diogenes Laertios opisał życie Empedoklesa; Demastes z Sigeion upublicznił utwór *O poetach i sofistach*; Kallimach z Cyreny natomiast w dziele *Obrazy* prezentuje zdobycze literackie antycznych autorów, przytaczając najważniejsze fakty z ich życia; K. KORUS, *Pierwsi biografowie*, 232.

²¹ *Wojna peloponeska* II, 37 i 40; tłum. K. Komaniecki.

kładą nacisk na – jeśli można się tak wyrazić – psychologiczny portret bohaterów²².

Pierwsze biografie

Starożytna powieść grecka zna przykłady utworów opowiadających o postaciach historycznych, których biografie zostały w znacznym stopniu wymodelowane, a niekiedy wręcz zmienione przez ich autorów²³. Przyczyny owych zmian, dodatków, przerysowań czy hiperboli leżą najczęściej w przeznaczeniu utworów; łatwiej je uzasadnić pytając o adresatów dzieł i o cel, jaki stawiali sobie ich autorzy. Elementy fikcyjne dodawane do biografii przez ich autorów miały swoje granice. Po pierwsze, mogły dotyczyć rozwinięcia opisów narodzin, którym często towarzyszyć miały nadzwyczajne, niezwykle wydarzenia, zapowiadające przyszły los bohatera. Epizody czy wypowiedzi fikcyjne były dopuszczalne tylko o tyle, o ile mieściły się w ra-

²² „Działalność pisarska Ksenofonta przynosi dalszy postęp w tej dziedzinie. [...] (*Wspomnienia o Sokratesie*) stanowią ten gatunek literatury pamiętnikarskiej, w której autora interesuje tylko osobowość jednego człowieka, jego postępowanie na tle innych. Wiele jest informacji wynikających z osobistych kontaktów autora z bohaterem”; K. KORUS, *Pierwsi biografowie*, 235.

²³ Próby egzegetów, by pokazać podobieństwa i różnice pomiędzy starożytnymi biografiami a Ewangelią trwają już od ponad stulecia. Warto wspomnieć sztandarowe w tym względzie pozycje: M. HADAS, M. SMITH, *Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity*, New York 1965; S. SCHULTZ, *Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten*, Hamburg 1967; C.H. TALBERT, *What is a Gospel? the Genre of the Canonical Gospel*, Philadelphia 1977; P.L. SHULER, *A Genre for the Gospels. The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia 1982; D.E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia 1987; D. DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*, Darmstadt 1989; R.A. BURRIDGE, *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, Cambridge 1992; D. DORMEYER, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, Darmstadt 1993; M.L. WILLS, *The Quest of the Historical Gospel. Mark, John and the Origins of the Gospel Genre*, London 1997.

mach granicy prawdopodobieństwa innych wydarzeń z życia bohatera.

Dobrym przykładem w tym względzie jest praca Ksenofonta, który znakomicie uszlachetnił perskiego króla Cyrusa w dziele zatytułowanym *Kyrou paideia*. Autor podaje kryteria, jakimi kierował się w doborze materiału: „czując podziw do tego męża, rozglądaliśmy się za tym, jaki był jego ród i natura, i jakie otrzymał wychowanie, że tak odznaczył się w rządzeniu ludźmi. Czegośmy się więc dowiedzieli i, jak sądzymy, wiemy, to spróbujemy opowiedzieć”²⁴. Nie zawahał się nie tylko przed zmianami w faktach, ale wręcz wymyślał i dodawał nowe. Fikcyjne wydarzenia z dzieciństwa i lat dorosłych stanowią tło dla ukazania cnót Cyrusa, doskonałego władcy. Wydaje się, że twórcy fikcyjną biografię Cyrusa Ksenofontowi bardziej zależało na apelu o szlachetność charakteru jego czytelników niż na przekonaniu ich o cnotach władcy. Autor posługuje się znaną w antyku zasadą *fabula docet*, choć w tym wypadku nie chodzi o bajkę jako taką, lecz powieść²⁵. Dlatego bez większych wahań zmieniał tak dane faktografie, jak indywidualne rysy zdobywcy Babilonu. Idealizując cechy usposobienia Cyrusa, ukazał go jako idealnego władcę, którego czyny zresztą przeszły do legendy na terenach starożytnego Bliskiego Wschodu. Iście sokratejskie dążenie do doskonałości miało zaznaczać się w każdym okresie życia perskiego tyrana. Element dydaktyczno-moralizatorski jest wszechobecny w dziele Ksenofonta. Stąd też częste przerysowania charakterów, które jawią się jako całkowicie białe lub idealnie czarne. Widać to wyraźnie zwłaszcza w mowach wkładanych w usta postaci oraz w dysputach z adwersarzami. Warto zauważyć, że zarów-

²⁴ Przekład T. Sinki.

²⁵ N. HOLZBERG, *Powieść antyczna. Wprowadzenie*, 29-32. Literaturoznawcy nie są jednak zgodni co do określenia gatunku tego dzieła. Dostrzegano w nim różne rodzaje powieści (historyczną, polityczną, pedagogiczną), historyczny romans wychowawczy, dialog sokratyczny, biografię (romansową lub zbeletryzowaną), a nawet szkic z zakresu teorii ustrojowej.

no mowy, jak i dysputy są często wykorzystywanym tworzywem literackim nie tylko w innych dziełach o charakterze biograficznym starożytnej literatury greckiej, ale również w Ewangeliach.

Agesilaos Ksenofonta jest dziełem biograficznym, w którym autor gloryfikuje swego przyjaciela, Spartanina, pomijając wszystko to, co mogłoby przynieść ujmę królowi. Sukcesy militarne i dyplomatyczne przypisuje moralnym walorom usposobienia Agesilaosa. Do głównych *aretai* władcy zalicza sprawiedliwość, uczciwość, odwagę, roztropność i troskę o innych. Wszystkie te cnoty mają raczej charakter konwencjonalny aniżeli indywidualizujący. Bohater narracji staje się niemal idolem, a przez to również ideałem doskonałego władcy i wodza (*optima regis et ducis imago*). Nadmierne wyakcentowanie zalet króla pozbawia w znacznej mierze utwór waloru źródła historycznego. *Agesilaos* powstał w niedługim czasie po śmierci króla i pisany był według drogi wytyczonej wcześniej przez dzieło Isokratesa *Euagoras*²⁶. *Euagoras* jest pośmiertną pochwałą władcy Cypru, ojca Nikoklesa. Wszystkie czyny zmarłego wypływają z jego cnót (*aretai*). Kreślenie ideału władcy zaciera nieco tło historyczne oraz osobowość zmarłego. Trzeba jednak powiedzieć, że ten sposób pisania biografii odcisnął się silnie na twórczości późniejszych pisarzy²⁷. Po raz pierwszy czytelnik spotyka się tu z odejściem od utartego schematu: narodzenie – wydarzenia z życia – śmierć, na rzecz pogrupowania materiału w określone wątki tematyczne. Kryterium podziału stanowią poszczególne cnoty bohatera. W Ewangeliach podział ma zupełnie inną podstawę, ale istnieje, więc umieszcza się na tej samej linii tworzenia i systematyzowania materiału narracyjnego.

²⁶ R. TURASIEWICZ, *Historiografia: Herodot, Tukidydes, Ksenofont i historycy IV wieku przed Chr.*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, II, *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 45.

²⁷ R. TURASIEWICZ, *Mówcy attyccy*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, II, *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 191.

Aristoksenos z Tarentu uchodzi za twórcę biografii perypateycznej. To on po raz pierwszy użył w tytule swego dzieła terminu *bios*, przez co wyraźnie wskazał na biografię – życiorys. Plutarch wychwala literackie piękno jego dzieła *Bioi andron*, które zachowało się jedynie we fragmentach. Dzięki odkryciu *papirusu z Oxyhynchos* zachował się fragment pisma *Bios Euripidou*, ujętego formę dialogu pomiędzy trzema osobami. Kończy go anegdota o śmierci Eurypidesa rozszarpanego przez psy, ale poprzedzają ją inne anegdoty i epizody zbudowane na kanwie obiegowych opinii, w znacznej mierze opartych o fikcję. Nieco młodsze są *Bioi Hermipposa* ze Smyrny, obejmujące żywoty Pitagorasa, Arystotelesa, Gorgiasza czy Isokratesa. Charakterystyczną cechą pisma jest silne wykorzystanie retoryki w opisach śmierci bohaterów²⁸. Również i tu, obok fikcji literackiej, autor sięga po wiele materiału historycznego. Natomiast *Bioi filosofon* Antigonosa z Karystos przypomina nieco w swym kształcie historię filozofii, wzbogaconą o żywoty greckich „przyjaciół mądrości”. Tym samym waleorem odznacza się słynne dzieło Diogenesa Laertiosa *Filosofon bion kai dogmaton synagoge*, relacjonujące w dziesięciu księgach poglądy znanych filozofów. Jako historyk filozofii jest Diogenes Laertios zbieraczem i kompilatorem, jako biograf natomiast nie zawahał się sięgać po materiał anegdotyczny i legendarny, przez co niejednokrotnie pozbawiony wartości historycznej.

Żyjący na przełomie III i II wieku Satyros z Kallatis nad Morzem Czarnym jest autorem dzieła *Peri bion*, zawierającego biografie filozofów, poetów i mężów stanu. Do dziś zachowało się około dwudziestu fragmentów jego dzieła u innych pisarzy, jednak najcenniejsze okazują się fragmenty biografii *Eurypidesa*, wydane w 1912 roku. Ma ona formę dialogu, ale zawiera także elementy krytyki literackiej²⁹.

²⁸ Dokładną analizę utworu zob. w: K. KUMANIECKI, *De Satyro peripatetico*, Kraków 1929.

²⁹ J. MAŃKOWSKI, *Satyros*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 409.

Filipika żyjącego o wiek wcześniej Teopompa zaliczyć należy do historiografii, nie do biografii, choć materiał biograficzny dotyczący „największego męża, jakiego kiedykolwiek wydała Europa” (frag. 27) jest imponujący. Genolodzy mówią o nowym nurcie historiografii helleńskiej, nurcie biograficznym stworzonym przez Teopompa (*personal history*)³⁰. Dzieło zawierające 58 ksiąg opisuje zaledwie 24 lata życia władcy (360–336 przed Chr.)³¹. W odróżnieniu od biografii idealizujących, Teopomp sławi Filipa za jego zalety, ale gani za alkoholizm, żądzę seksualną, przewrotność i intrygi. Zachowuje więc równowagę w ocenie postaci, co bardziej zbliża całe dzieło do dzisiejszej historiografii i biografii: prawda historyczna wyprzedza apoteozę.

Nieco inaczej ma się rzecz z biografiami Aleksandra Macedońskiego. Postać zdobywcy terenów rozciągających się od Macedonii przez Trację, Egipt, Syrię i w głąb Azji aż po Himalaje już za życia stała się przedmiotem legend, ulegając szybkiemu procesowi heroizacji. Kallistenes z Olintu był towarzyszem wodza w wyprawie przeciw Persji. To właśnie on jest autorem dzieła *Prakseis Aleksandrou*, która poświadcza, iż we władczym przywódcy działały niemal boskie moce. Apoteoza postaci Aleksandra dziwi nieco, zważywszy na fakt, że według wszelkich podejrzeń, Kallistenes został stracony w 327 roku za udział w spisku na życie władcy. Kontynuatorem Kallistenesa stał się sternik na okręcie flagowym Aleksandra, który popełnił dzieło *Pos Aleksandros echthe* (*O wychowaniu Aleksandra*), niejaki Onesikritos z Astypalaia (na Morzu Egejskim). Ukazał on Aleksandra jako filozofującego króla. Utwór na znamiona powieści moralizującej, nie pozbawionej jednak elementów fantastycznych³². Nearchos

³⁰ R. CONNOR, *Theopompus and the Fifth-Century Athens*, Cambridge 1968, 13.

³¹ K. GŁOMBIOWSKI, *Theopompos*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 458.

³² T.S. BROWN, *Onesikritos. A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley 1949, 6–10.

z Krety opisał dzieje swego przyjaciela już po jego śmierci. Najpierw jako namiestnik Licji i Pamfilii, a później jako dowódca floty Aleksandra, miał okazję dobrze go poznać. Jego dzieło *Paraplous* (*Płynięcie wzdłuż linii wybrzeża*) ma jednak głównie charakter geograficzny. Dużą obiektywnością odznacza się biografia Aleksandra Wielkiego, pisana przez satrapę Egiptu i założyciela dynastii Lagidów, Ptolemeusza, syna Lagosa. Dzieło, którego tytuł nie zachował się do naszych czasów, oparte zostało na własnych wspomnieniach i notatkach sztabowych, stąd też wolne jest od fantastyki i retoryki. Genologicznie bardziej jednak upodabnia się do pamiętnika wojskowego niż do biografii we właściwym tego słowa znaczeniu. Również nieznany jest tytuł dzieła Aristobulosa z Kassandreji, który wzorem jońskich logografów często sięgał po anegdotę i przypowieść³³. Wątki biograficzne o Aleksandrze pojawiają się także w pamiętniku dworskim Charesa z Mytileny, który w dziesięciu księgach zanotował wątki dworskie epizody z prywatnego życia władcy. *Ta kat' Aleksandrou* nie jest jednak biografią w sensie ścisłym. Urokliwą narracją bardziej zbliżoną do biografii były natomiast *Aleksandrou historiai*, napisane przez Kleitarchosa z Aleksandrii, który nie znał już osobiście władcy, lecz bazował na dziełach swych poprzedników. Relacja historyczna przeplata się tam z retoryką odbiegającą od suchych faktów, przez co mniej naznaczoną walorem obiektywizmu.

Hieronim z Kardii stał się historykiem diadochów. Następcy zmarłego nagle w 323 roku w Babilonie Aleksandra doczekali się rzetelnego pod względem faktograficznym opracowania swych dziejów w dziele *He ton diadochon historia*. Bezstronność opisywanych wydarzeń łączy się z unikaniem przez autora modnej później ornamentyki słowa. Uczeń Hieronima, Duris z Samos, poświęcił dzieło jednemu z diadochów – Agatoklesowi (*Ta peri Agathoklea*). Brak krytycyzmu zaważył jednak na tym, że Duris

³³ R. TURASIEWICZ, *Historiografia hellenistyczna*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, II, *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 63–65.

nie potrafił umiejętnie rozdzielić historii i mitologii. Nastawienie na wywołanie wzruszenia u czytelników musiało odbić się na obiektywizmie relacjonowanych zdarzeń³⁴.

Biografie późniejsze

Anonimowy autor żywota Ezopa (*Bios tou Aisopou*), datowanego na I wiek po Chr., przyjął trzyczęściową strukturę swego dzieła: ukazuje najpierw właściwe postępowania tytułowego bohatera, następnie zachowanie niewłaściwe i wreszcie samą śmierć Ezopa. Wartość fabularyzowanej biografii leży w krótkich epizodach, które sprawiają, że styl dzieła jest bardzo żywy. Nieco późniejszy jest żywot Aleksandra (*Bios kai prakseis Aleksandrou tou Makedonos*) Pseudo-Kallistenesa. Ten największy z wodzów greckich jest opiewany nie tyle z racji swych zdolności przywódczych, co raczej z powodu umiejętności znalezienia się w różnych sytuacjach i przygodach, które spotykają go w czasie wędrówek po świecie.

Filon, Żyd z Aleksandrii, postanowił swymi pismami przybliżyć poganom religię żydowską³⁵. Sam pochodził z arystokratycznej rodziny kapłańskiej. Brat jego, Aleksander, był alabarchą, natomiast bratanek (syn Aleksandra) poślubił Berenikę, córkę Agryppy I. Kapłaństwo Filona było mocno zhellenizowane; język grecki uważał on za ojczysty, a judaizm poznał dzięki Septuagincie (przypuszczalnie nie znał hebrajskiego). Znajomość greckich komediopisarzy, tragiców i filozofów (zwłaszcza Platona, Arystotelesa i stoików) pozwala mu świecić erudycją w pismach. Stał na czele poselstwa, które w 40 r. po Chr. udało się do Rzy-

³⁴ R. TURASIEWICZ, *Historiografia hellenistyczna*, 66–68.

³⁵ Niemniej jednak C.D. Moldenhawer, tworząc katalog Biblioteki Królewskiej w Kopenhadze nie zaważył się umieścić dzieł Filona jako pierwszego tomu pośród *Patres Graeci*; uczynił tak ze względu na podobne u Filona i w chrześcijaństwie zainteresowanie rozumieniem Starego Testamentu; S. GIVERSEN, *The Covenant – theirs or ours?*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 15.

mu z prośbą, by Kaligula cofnął antyżydowskie dekryty. W swej alegorycznej egzegezie żydowskich pism świętych, Filon niejednokrotnie sięga po zasady interpretacji ukute przez Platona i stoików³⁶. Postacie, tradycje, opowiadania i wydarzenia historii Izraela często nabierają u Filona niektórych cech genologicznych mitów greckich. W dziele *De vita Mosis* Mojżesz ukazany jest niemal w kategoriach greckich ‘bożych mężów’ (*theios aner*)³⁷. Wyjątkowość pisma Filona polega na tym, że ich autor był człowiekiem niezwykle wrażliwym na konflikty dwu tradycji, do których należał, judaistycznej i hellenistycznej. Choć całym sercem przyłgnął do monoteizmu, to jednak jego kultura zatopiona była w myśli filozoficznej Greków. Podjął więc próbę usystematyzowania myśli żydowskiej w kategoriach greckich³⁸. Twierdził na-

³⁶ Filozoficzna teologia stoików i zwolenników Platona była w tym czasie bardzo krytyczna wobec całej spuścizny hellenistycznej kultury, natomiast teologowie żydowscy zamieszkujący diasporę grecką byli krytyczni wobec całej spuścizny filozoficznej Greków. Główni myśliciele Aleksandrii za czasów Filona byli bardziej demagogami niż filozofami; nie stronili od szerzenia antagonizmów narodowościowych. Gdy więc Żydzi znaleźli się w ogniu ich zarzutów, więcej religijnej pociechy czerpali z biblijnej historii o exodusie niż z myśli filozoficznej Greków. Obietnica wyzwolenia przynosiła im więcej nadziei niż niejasne odwoływanie się do „ducha powszechnego”. Ostatecznie jednak obietnice te nie spełniły się, a przynajmniej nie w pełnym wymiarze: ani uniwersalistyczna teologia mądrości ani biblijne obietnice wyzwolenia nie zdołały ocalić niektórych wspólnot diaspory, gdy konflikt z Rzymem osiągnął swą kulminację; J.J. COLLINS, *Natural Theology and Biblical Tradition: The Case of Hellenistic Judaism*, 14.

³⁷ Naród żydowski w oczach aleksandryjczyka jest natomiast „dla całego zamieszkałego świata tym, czym kapłan dla państwa” (*De specialibus legibus* 2,29).

³⁸ Opowiadania Starego Testamentu dalekie były od filozoficznych nurtów Grecji i ich paralel szukać należało raczej w okresie przedfilozoficznym, kiedy to znaczącą rolę w wyjaśnianiu natury wszechświata i życia ludzkiego odgrywały mity. Bazując na wypracowanych wcześniej przez Greków (choćby przez Homera) i żydowskich prekursorów diaspory aleksandryjskiej, odczytywał Filon biblijne opowieści w kluczu alegorii. Przykładem może być choćby jego interpretacja biblijnego mitu z Księgi Rodzaju, w którym Adam jest dla Filona uosobieniem rozumu, Ewa zaś personifikacją zmysłów, wąż natomiast symbolizuje pożądanie. Upadek pierwszych rodziców ukazuje siłę pożądania, która najpierw atakuje zmysły, a ostatecznie pokonuje także i rozum; R.C. SOLOMON, K.M. HIGGINS,

wet, że filozofowie greccy byli inspirowani przez tego samego Boga, co natchnieni autorzy Prawa, Proroków i Pism, a prawda odkrywana na drodze logicznego rozumowania została zapisana jako objawiona na kartach pism świętych³⁹. Sam Mojżesz natomiast ukazany jest przez Filona na wzór filozofów greckich⁴⁰.

Niezwykle interesujące dla niniejszych rozważań może okazać się analiza dzieł Plutarcha z Cheronei, a to z tego względu, że ich autor jest niemal współczesny Łukaszowi. Stosunkowo bliskie czasowo pisma Plutarcha i dzieło Łukasza mogą odbijać w sobie ówczesne trendy biograficzne, a jeśli tak jest, badania nad pismami Cheronejczyka mogą rzucić światło na gatunek literacki dzieła Łukaszowego. Plutarch jest autorem imponującej liczby żywotów, jednak nie wszystkie zachowały się do naszych czasów. Do najważniejszych zaliczyć należy żywoty Heraklesa i Hezjoda z Askry w Beocji, Pindara z Teb i Kratesa z tego samego miasta, cesarzy Galby i Otona oraz żywoty 23 par bohaterów greckich i rzymskich, zamieszczonych w *Bioi paralleloi* (*Żywoty równoległe*). Plutarch stawia sobie jasny cel: pragnie przedstawić prawdę o człowieku, nie pomijając ani dobrych, ani złych stron. Unika skłonności do idealizowania i apoteozy. Motywem tak dobranej koncepcji biografii jest umożliwienie czytelnikowi spojrzenia na własne życie przez pryzmat żywotów ludzi znanych. Założenia artystyczne są podporządkowane więc celom dydaktycznym, ale dydaktyka nie oznacza uciekania się do fikcji. Czytelnik, poru-

Krótką historia filozofii, tłum. N. Szczucka-Kubisz, Warszawa 1996, 138-139.

³⁹ Platońskie idee stają się dla Filona myślami Boga, a dusza – zgodnie z przeświadczeniem Platona – substancjalnie różni się od ciała; sam Bóg jest jednością leżącą u podstaw różnorodności, w myśl poglądów Pitagorasa; jest substancją przenikającą świat, jak w przekonaniach stoików. Zasadniczo jednak rozumowe poznanie Boga mogło przebiegać – zdaniem Filona – jedynie na zasadzie *via negativa*; łatwiej bowiem przychodzi człowiekowi powiedzieć o tym, kim Bóg nie jest, niż opisać Jego naturę.

⁴⁰ D. DEMBIŃSKA-SIURY, *Literatura filozoficzna za cesarstwa*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, II, *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 846.

szony przykładami ludzi walczących o doskonalenie cnoty, ma zostać nimi pociągnięty i przez to starać się o zmianę własnego życia⁴¹. Plutarch układa biografie według schematu perypateetycznego: narodziny (pochodzenie, wychowanie, wykształcenie) – czyny (*prakseis*) – śmierć (okoliczności)⁴².

Życie filozofa o imieniu, które dostało się na kartę tytułową dzieła *Apoloniusz z Tiany*, opisał Filostrates. Ujął ją w formę podróżniczego romansu historycznego. Główny bohater przedstawiony jest jako wędrowny cudotwórca, którego poczynaniom towarzyszą niezwykle znaki, łącznie z uzdrowieniami i wskrzeszeniami. Dzieło to pochodzi jednak z przełomu II i III wieku po Chr., można więc co najwyżej uzasadniać tezę, że obecny tu sposób pisania biografii jest dużo wcześniejszy i być może nurt ten znany był w jakiś sposób Ewangelistom.

„Euaggelion” w literaturze antycznej

Zajmując się poszukiwaniem określenia gatunku literackiego, jakim jest *ewangelia*, widzianego przez pryzmat antycznych biografii, należy zastanowić się nad samym znaczeniem terminu *euaggelion*. Zanim dostał się on na karty biblijne, był już używany w grece klasycznej. Użycie terminu *ewangelia* w sensie świeckim i religijnym, w znaczeniu ‘dobra nowina’, jest poświadczane już w *Odysei*⁴³. Posłaniec, który przyniósł dobrą nowinę, domaga

⁴¹ *Żywot Peryklesa* 2. W. Tyszkowski wyjaśnia: „A jeśli nie wszystkie żywoty są jednakowo budujące, to przecież negatywny przykład może podziać odstraszać i zachęcić także do życia przykładowego”; W. TYSZKOWSKI, *Plutarchos*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 378.

⁴² K. KORUS, *Plutarch z Cheroni*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, II, *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 241-270.

⁴³ S. MĘDALA, *Dobra Nowina (Wprowadzenie ogólne do Ewangelii synoptycznych)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 8, *Ewangelie synoptyczne*, red. S. Mędała, Warszawa 2006, 14-15.

się nagrody: „Wiadomość masz mi tę odwdzięczyć” (14,154)⁴⁴. Inskrypcja IV wieku przed Chr. głosi, że Bogu należą się *ta euaggelia* za dobre wieści, które doszły do uszy mieszkańców wyspy Nasos⁴⁵. Okazuje się, że termin ten zaczął odnosić się nie tylko do dobrej wieści jako takiej, ale także do ofiar składanych bogom za takie wieści⁴⁶. Poświadczają to także inne antyczne inskrypcje i teksty literackie (Isokrates, *Aeropagiticus* 7,10; Ksenofont, *Hellenica* I,6,37; Arystofanes, *Equites* 1,654). Utał się zwyczaj wkładania na głowę posłańca przynoszącego dobre wieści korony, którą również określano mianem *euaggelion* (Plutarch, *Phokion* 16; Arystofanes, *Equites* 647). Interesującym może okazać się fakt, że Ciceron w swoich listach do Atticusa, pisanych przecież po łacinie, zachowuje grecką formę rzeczownika. Wystarczy przytoczyć kilka przykładów: „Primum, ut opinor, *euaggelia*. Valerius absolutus est” (2,3,1); „Itane nuntiat Brutus illum ad bonos viros? *euaggelia*” (13,40,1); „O suaves epistolas tuas, uno tempore mihi datas, duas! Quibus *euaggelia* quae reddam, nescio. Deberi quidem plane fateor” (2,12). Interesujący nas termin znów wskazuje na nagrodę za przyniesienie dobrej nowiny. W II i I wieku przed Chr. powraca tradycyjne znaczenie terminu *euaggelion*. Józef Flawiusz w greckiej wersji swego dzieła *De bello judaico* mówi o ‘dobrej nowinie’ odnosząc to do stłumienia rozpoczynającego się buntu za czasów Florysa: „Otóż dla Florysa była to najlepsza nowina (*euaggelion*)” (*Bell.* 2,420)⁴⁷. Termin pojawia się także w *Priene Calendar*, w któ-

⁴⁴ W tym samym znaczeniu *euaggelion* pojawia się u Plutarcha (*Demetriusz* 17).

⁴⁵ *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, Leipzig 1903, 13.

⁴⁶ Więcej na ten temat zob.: B. FRIEDRICH, εὐαγγέλιον, TDNT II, 721-725.

⁴⁷ W tym samym znaczeniu termin *euaggelion* pojawia się u Lucianusa (*Asinus* 26), Appiana (*Bella Civilia* 3,93; 4,20.113). W *Bell.* 4,618 termin odnosi się do wieści, którą Wespazjan posyła do prokuratora Egiptu, aby poinformować go, że objął panowanie nad imperium. Według *Bell.* 4,656, wieść ta dotarła do Rzymu.

rym cesarz nazwany jest *divi filius*⁴⁸. Inskrypcja w Priene w Azji Mniejszej głosi: „Każdy może słusznie uważać to wydarzenie za początek swego życia i swojej egzystencji, za czas, od którego nie powinno się już żałować, że się narodziło [...]. Opatrzność [...] cudownie przyozdobiła życie ludzkie, dając nam Augusta [...], dobroczyńcę ludzi, naszego zbawiciela, dla nas i dla tych, którzy po nas przyjdą [...]. Dzień narodzin boga był dla świata początkiem dobrych nowin (*ton auton euaggelion*), otrzymanych dzięki niemu”⁴⁹.

Okazuje się, że choć starożytne teksty pisarzy greckich i żydowskich piszących po grecku poświadczają wykorzystanie terminu *euaggelion*, tak w formie liczby pojedynczej, jak i mnogiej, to jednak znaczenie terminu odbiega od sensu nadawanego mu przez chrześcijan. Choć termin *euaggelion* pojawia się wielokrotnie na kartach starożytnej literatury greckiej i hellenistycznej, nigdy nie odnosi się wprost do ‘dobrej nowiny’ przyniesionej przez Jezusa lub do ‘dobrej nowiny’ o Jezusie, a tym bardziej nie oznacza gatunku literackiego tę nowinę opisującego⁵⁰. Nigdy również nie jest poświadczony użycie zwrotu, składającego się z rzeczownika i czasownika, który często pojawia się na kartach literatury chrześcijańskiej: *euaggelisasthai to euaggelion*, tłumaczonego jako „głosić dobrą nowinę”⁵¹.

⁴⁸ C.A. EVANS, *Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel*, JGRChJ 1 (2000) 77-78.

⁴⁹ Cytat za: J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, 65.

⁵⁰ „Quindi anche se in principio non si potrebbe negare un influsso linguistico indiretto dell'uso di *to euaggelion* nel mondo greco (la parola in realtà è greca!), lo si deve escludere, perché l'uso cristiano non trova corrispondente nel greco corrente”; N. CASALINI, *Marco e il genere letterario degli annunci (o vangeli)*, 92.

⁵¹ „Infatti nel greco classico, ellenistico comune o giudaico, il sostantivo *το ευαγγελιον ο τα ευαγγελια* è accompagnato dai verbi *διαφερω* (APPIANO, *Bella Civ* 4,20), *εκφερω* (APPIANO, *Bella Civ* 3,93), *φερω* (*Charito* 8), *προσγkομαι* (LUCIANO, *Asinus* 26), *εισαγγελλω* (ARISTOPHANES, *Equites* 647; *Pluto* 764; DEMOSTHENES, *Pro corona* 332,9), *εισαγγελλω* (ARISTOPHANES,

Zadziwiające, że w greckim przekładzie Biblii Hebrajskiej (LXX) termin *euaggelion* nie pojawia się ani razu. Kilkakrotnie występuje forma żeńska *he euaggelia*, oznaczająca dobrą nowinę (2 Sm 18,20.22.25.27; 2 Re 7,9), lub nagrodę za jej przyniesienie (2 Sm 4,10). Za każdym razem jednak rzeczownik ten ma znaczenie świeckie, nie religijne, nie może więc okazać się przydatny do próby zdefiniowania gatunku literackiego *ewangelii*. Być może słusznym jest założenie, że chrześcijańskie użycie terminu *euaggelia* ma swe źródło w greckim tekście Iz 40,9, gdzie pojawia się czasownik *euaggelizomenos*: „Wstąpże na wysoką górę, zwiastunko dobrej nowiny (*euaggelizomenos*) w Syjonie! Podnieś mocno twój głos, zwiastunko dobrej nowiny (*euaggelizomenos*) w Jeruzalem! Podnieś głos, nie bój się!” (por. Iz 52,7). Czasownik ten pojawia się także we fragmencie Izajaszowym, który Jezus stosuje do siebie w synagodze w Kafarnaum: „Duch Pana Boga nad mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, aby głosić dobrą nowinę (*euaggelisasthai*) ubogim, by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę” (Iz 61,1; por. Łk 4,16-30)⁵². Jezus wypełnił misję „głoszenia do-

Equites 654), ηκω (JOSEPHUS, *BellJud* IV,656), e il verbo *ευαγγελιζομαι* è usato in assoluto (ARISTOPHANES, *Equites* 642), o con oggetto (LICURGO, c. *Leocrates* 18; DEMOSTHENES, *Pro corona* 331,9; HELIODOROS, *Aethiop* 2,10), ma mai con *το ευαγγελιον* e *τα ευαγγελια*; o con *οτι* (THEOPHARASTOS, *Charac* 17,7; LUCIANOS, *Philopseudes* 31), e con infinito (PLUTARCO, *Marius* 22; PAUSANIAS, *Perieg* 4,19,5; JOSEPHUS, *BellJud* 6,4,2); N. CASALINI, *Marco e il genere letterario degli annunci (o vangeli)*, 94.

⁵² „Cztery bezokoliczniki cytatu z Izajasza kreślą program publicznej działalności Jezusa, w której realizuje On swe posłannictwo. Przyszedł, aby *zwiastować dobrą nowinę ubogim, więźniom głosić wolność, a niewidomym przejrzanie; aby wypuścić na wolność ucisnionych i aby ogłaszać rok łaski od Pana*. Aż trzy spośród czterech wymienionych czynności podkreślają zbawcze znaczenie profetycznego słowa Jezusa: *ευαγγελιασθαι πτωχοις, κηρυξαι αιχμαλωτοις αφεσιν, κηρυξαι ενιαυτον κυριου δεκτον*; jedna zaś odnosi się do zbawczego wymiaru czynów – *αποστειλαι τεθραυσμενους εν αφεσει*. *Głoszenie* dopełnia Łukaszkowy portret Jezusa jako proroka i nauczyciela”; M. ROSIK, *Jezus w synagodze w Nazarecie* (Łk 4,16-30) – *zapowiedź misji namaszczonego proroka*, *Wrocławski Przegląd Te-*

brej nowiny”, a jej kontynuatorami zostali Jego uczniowie. Jedną z form jej przekazu jest przekaz pisemny, który utrwalony zastał na kartach ewangelii jako dzieła literackiego. Na tym w uproszczeniu polegało przesunięcie znaczeniowe terminu *euaggelion*, od sensu wskazującego na dobrą wieść do oznaczenia dzieła literackiego o specyficznym gatunku.

Ewangelia jako gatunek literacki

Na kartach Nowego Testamentu termin *euaggelion* odnosi się do ustnego przepowiadania dobrej nowiny. Ani Listy, ani Ewangelie jako dzieła literackie nie są określane tym terminem. Ponieważ jednak odnosi się on do zbawczego orędzia, które przekazywane było przez pierwszych chrześcijan najpierw w formie ustnego przekazu, a następnie w małych formach literackich i ostatecznie w księgach je opisujących, z czasem zaczęto oznaczać nim właśnie owe księgi⁵³. Na ich ostateczną redakcję wpłynęło kilka czynników. Zauważalny jest na kartach tych dzieł silny czynnik apologetyczny, który rozwinął się najsilniej w czasie ustnego przekazu dobrej nowiny, która natrafiła na sprzeciw środowisk judaistycznych. Tak chrześcijanie, jak i Żydzi odwoływali się do Starego Testamentu (zwanego przez tych ostatnich Biblią Hebrajską), jednak inaczej interpretowali te fragmenty, które przez wyznawców Chrystusa uznane zostały za mesjańskie (zwłaszcza niektóre psalmy i Deutero-Izajasza). W tym nurcie widzieć należy wiele zapisów ewangelicznych ukazujących dysputy Jezusa z żydowskimi przywódcami Jego narodu. Na pierwotny przekaz

ologiczny 9 (2001) 2, 146; M. ROSIK, V. ONWUKEME, *Function of Isa 61,1-2 and 58,6 in Luke's programmatic passage (Lk 4,16-30)*, *The Polish Journal of Biblical Theology* 3 (2002) 67-82.

⁵³ „Since the preaching bears fitness to Christ and His words and acts, and since these constitute the essence of the Gospel, the writings which contain the life and words of Jesus come to be given the name ‘gospel’. The early Christian missionaries pursue both a verbal and a written mission. The written and the spoken word complement one another”; B. FRIEDRICH, *εὐαγγέλιον*, 735.

silnie wpłynął także czynnik społeczny. Problemy pojawiające się w pierwszych gminach domagały się interwencji zwierzchników Kościoła. Nawróceni tworzyli nową społeczność, a byli to przecież ludzie różnych ras, języków, odmiennego pochodzenia religijnego i społecznego. Najwięcej dylematów sprawiało przyjmowanie do wspólnot osób pochodzenia pogańskiego; rodziło się wówczas pytanie o stopień, w jakim powinni przyjąć zwyczaje żydowskie. Nie bez znaczenia był także fakt rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim. Wreszcie nie bez znaczenia dla ostatecznego kształtu ewangelii jest czynnik liturgiczny, który zdaje się najsilniej odciskać na historii męki⁵⁴.

Za twórcę gatunku literackiego zwanego *ewangelią* uchodzi Marek. Na nim mieli wzorować się pozostali ewangeliści. Od strony treści Ewangelia zawiera przesłanie o zbawczym dziele Jezusa. Ukazane zostało ono według przyjętego schematu: wystąpienie Jana Chrzciciela jako przygotowanie do działalności Jezusa – publiczna działalność Jezusa, włączająca głównie nauczanie i dokonywanie cudów – historia męki, śmierci i zmartwychwstania. Dwie spośród czterech Ewangelii obejmują także historię dzieciństwa Jezusa (Mt 1-2; Łk 1-2)⁵⁵. Czy dzieła

⁵⁴ V. O'KEEFE, *Właściwe pojmowanie Ewangelii*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiwicz, tłum. H. Malewska, Kraków 1969, 76-78.

⁵⁵ Dwa bloki tematyczne, zawierające zapis wydarzeń związanych z narodziem i okresem dzieciństwa Jezusa, jeden zapisany przez Mateusza (Mt 1-2), drugi przez Łukasza (Łk 1-2), stanowią przekaz zaczerpnięty prawdopodobnie z dwóch różnych tradycji. Pierwsza, Mateuszowa, zwie się tradycją betlejemską, opisywane wydarzenia bowiem skupiają się wokół miasta Dawida. Tradycja Łukaszowa nosi nazwę nazaterańskiej, choć znaczną rolę odgrywa w niej także Jerozolima, która jest dla Ewangelisty ośrodkiem wydarzeń zbawczych. Wydaje się, że Mateusz patrzy na narodzenie i dzieciństwo Jezusa oczyma Józefa, Łukasz natomiast większą uwagę zwraca na przeżycia Maryi. Obydwaj Ewangelści jednak odczytują wydarzenia z perspektywy popaschalnej. Fakt zmartwychwstania bowiem ukazuje wydarzenia zapisane w Ewangelii Dzieciństwa w ich historiozbawczym świetle; E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 47-48; M. ROSIK, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, SB 5, Kielce 2003, 35.

oparte na takim schemacie mogą zostać zaliczone do gatunku antycznych biografii? Czy cechy specyficzne dla gatunku biografii są na tyle obecne w ewangeliach, by uznać je za jednorodne genologicznie?

Należy jednak zaznaczyć, że przyjęte niemal powszechnie przekonanie, iż termin *ewangelia* już od II w. po Chr. służył na określenie specyficznego gatunku literackiego, nie ma wystarczających podstaw. Termin ten oznacza w starożytnej literaturze chrześcijańskiej – podobnie jak w Nowym Testamencie – ‘zbawcze przesłanie’, ‘radosną nowinę o zbawieniu przyniesionym przez Jezusa’ (*Ep. Barn.* 5,9; *1Cl.* 47,2; *Did.* 8,2) albo ‘treść dzieł pisanych’ (*Did.* 15,3-4; *2Cl.* 8,5). W formie liczby mnogiej używany jest w odniesieniu do poszczególnych Ewangelii przez Justyna (*Apol.* I,66.3), w Kanonie Muratoriego (ww. 9 i 17), przez Klemensa z Aleksandrii (*Adv. Haer.* III,1.1; 11,8)⁵⁶. Sam Justyn jednak mówiąc o dziełach ewangelistów, nazywa je ‘pamiętnikami’ (*Apol.* I,66.3). Poza tym termin *ewangelia* bywał używany na określenie dzieł literackich różnych gatunkowo. Ireneusz odnosi go do *Ewangelii Prawdy* (*Adv. Haer.* III, 11.8), która ma charakter homiletyczny. Inni odnoszą go do *Ewangelii Tomasza* lub *Ewangelii Filipa*, które są po prostu zbiorami logiów. Podobnie dzieje się w przypadku *Ewangelii Judasza*, *Ewangelii Ewy* czy *Ewangelii Doskonałości*⁵⁷.

Dokonano powyżej przeglądu zasadniczych dzieł biograficznych bądź zawierających wątki biograficzne w literaturze antyku greckiego. Powyższe zestawienia dzieł zawierających wątki bio-

⁵⁶ Justyn i Kanon Muratoriego mówią także o *ewangelii* jako treści poszczególnych ksiąg; N.B. STONEHOUSE, *Origins of the Synoptic Gospel. Some Basic Questions*, London 1964, 15-18; D.E. AUNE, *The Problem of the Genre of the Gospel: A Critique of C.H. Talbert 'What is a Gospel'*, w: *Gospel Perspectives. II: Studies of History and Tradition of the Four Gospels*, red. R.T. France, D. Wenham, Sheffield 1981, 44.

⁵⁷ F.Ó. FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1-4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work*, AB 125, Roma 1991, 159-160.

graficzne lub samych biografii skłaniają do wniosków dwojakiej natury; po pierwsze, należy uznać, że biografia antyczna należy do szerszego działu historiografii⁵⁸; po drugie można pokusić się o listę cech charakterystycznych starożytnego gatunku zwanego *bios*. Jak w takiej perspektywie wygląda kwestia Ewangelii? Istnieje kilka cech, które łączą starożytne biografie i powieść grecką z gatunkiem *ewangelii*: łączenie elementów historycznych i biograficznych z celami kerygmatycznymi, ukazywanie najbardziej typowych cech bohatera oraz najważniejszych wydarzeń jego życia, brak systematycznego i chronologicznego przedstawienia rozwoju bohatera i posługiwanie się elementami mitycznymi, kultowymi czy apologetycznymi jako środkami wyrazu⁵⁹. Ważne wydaje się także dostrzeżenie podobieństwa pomiędzy wstępem (prologiem) Ewangelii Łukasza a prologiem innych antycznych dzieł historycznych. Są one bardzo wyraźne, gdy zestawia się Łk 1,1-4 z prologiem *Jak pisać historię* Lukiana z Samoty czy wstępem do *Antiquitates judaicae*⁶⁰.

⁵⁸ V. O'Keefe stwierdza autorytatywnie: „Ewangelia jest przede wszystkim i ponad wszystko historyczna. Jej świadectwo, jej posłannictwo wspiera się na faktach, które miały miejsce w Palestynie na początku naszej ery. Ale jest czymś więcej jeszcze. Jest prorocstwem, to jest pochodzącym od Boga wyjaśnieniem, interpretacją i objawieniem na nasz użytek szczytowego wstąpienia Bóstwa w nasz świat przestrzeni i czasu, rozpoczętym w momencie Wcielenia, rozwijającym się stopniowo w ziemskim życiu i nauczaniu Jezusa Chrystusa, dopełnionym w Jego męce i zmartwychwstaniu”; V. O'KEEFE, *Właściwe pojmowanie Ewangelii*, 78. D. Stanley dodaje: „Biblijne pojęcie historii opiera się na wierze, że Bóg objawił się w przeszłości w specjalny sposób w ramach spraw ludzkich”; D. STANLEY, *Ewangelie jako historia zbawienia*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, tłum. S. Grygiel, Kraków 1969, 85. Por. także: E. GALBIATI, A. PIAZZA, *Biblia księgą zamkniętą?*, tłum. M. Ponińska, Warszawa 1971, 47-54.

⁵⁹ J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, 75.

⁶⁰ Józef Flawiusz tak określa cel swojego dzieła: „Ludzie przystępujący do pisania dzieł historycznych nie dążą zazwyczaj do tego celu z jednego wspólnego wszystkim powodu, ale, jak mogłem się przekonać, kieruje nimi wiele, i to bardzo różnych pobudek. Niektórzy poświęcają się temu rodzajowi pracy literackiej po to, by popisać się i wslawi zrzecznością stylu; inni, chcąc okazać

Wypowiedzi badaczy ostatnich lat idą w jednym kierunku. C.H. Talbert, badając biografie starożytnych filozofów, władców i mędrców, sądzi, że Ewangelie można sklasyfikować podobnie, gdyż opowiadają o „boskim mężu”, który ukazał się jako człowiek, lecz po swej śmierci powrócił do sfery boskiej⁶¹. P.L. Shuler uznaje Ewangelie za „biografie o charakterze enkomionu”⁶², ze względu na ich pochwalny ton wobec osoby Jezusa⁶³. Do podobnych wniosków dochodzi D. Dormeyer, gdy określa Ewangelie mianem *erzählende Idealbiographie*⁶⁴. H. Cancik nie waha się zakwalifikować wprost Ewangelii do greckiego gatunku *bios*⁶⁵.

wdzięczność ludziom, których dzieje mają być tematem opowieści, podjęli trud nieraz ponad siły; jeszcze inni same wydarzenia, w których brali udział, zmusiły do tego, by utrwalić je na piśmie; a jest wielu również i takich, którzy widząc, iż jakieś sprawy nader ważne i pouczające pozostają nie znane, postanowili opisać je w dziele historycznym ku ogólnemu pożytkowi” (*Ant.* 1,1-3). Sam Flawiusz motywowany był dwiema ostatnimi racjami.

⁶¹ C.H. TALBERT, *What is a Gospel?*, *The Genre of the Canonical Gospel*, 133-135. Dzieło to zostało poddane (zbyt surowej, jak się wydaje) krytyce przez D.E. Aune w artykule *The Problem of the Genre of the Gospel: A Critique of C.H. Talbert 'What is a Gospel'*, 6-90;

⁶² Do zasadniczych cech enkomionu należy: wprowadzenie, pochodzenie bohatera, wykształcenie, zajęcia, styl życia, zwyczaje i czyny. Zasadnicza różnica z biografią polega na tym, że biografowie przedstawiają całe życie swych bohaterów, natomiast w enkomionie podkreślone są wybitne ich czyny; J. CZERSKI, *Ewangelie synoptyczne w aspekcie literackim, historycznym i teologicznym*, 27.

⁶³ C.H. SHULER, *The Genre(s) of the Gospels*, w: *The Interrelations of the Gospels*, red. D.L. Dungan, Leuven 1990, 451-483. Podobnie: M. REISER, *Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte*, ZNW 90 (1999) 1-27.

⁶⁴ D. DORMEYER, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, 199-228.

⁶⁵ H. CANKIK, *Die Gattung Evangelium. Markus im Rahmen der antiken Historiographie*, w: red. B. Cancik, *Markus-Philologie*, Tübingen 1984, 85-113. Z punktu widzenia świata judaizmu Ewangelie mogły być klasyfikowane jako *Prophetenbuch*.

Podobnego zdania jest N. Casalini⁶⁶. A.M. Tolbert sądzi, że podobieństwa pomiędzy Ewangeliami, a opowiadaniem ludowym o losach sławnych mężów wyjaśnić można bądź bezpośrednio wpływem, bądź obecnością w tej samej tradycji literackiej, z której obydwaj rodzaje dzieł wyrastają⁶⁷. M. Làconi sądzi, że Ewangeliom można przypisać miano biografii pod tym warunkiem, że termin ten rozumie się w bardzo szerokim sensie, jako odnoszący się do wszystkich dzieł, które opisują wydarzenia z życia swych bohaterów⁶⁸.

Według Niklasa Holzberga, „(...) dzięki epizodycznej strukturze i mało wymagającemu stylowi cztery Ewangelie są blisko spokrewnione nie tylko z żydowsko-hellenistycznymi opowiadaniem fabularnymi jak *Judyta* czy *Tobiasz*, ale też z fikcyjnymi biografiami w stylu żywota *Ezopa* czy *Aleksandra*”⁶⁹. Można by dodać, że spokrewnione są także z hellenistyczną historiografią, której autorzy niekiedy ozdabiali swoje relacje dowolnymi epizodami. Pokrewieństwo to jednak polega nie – jak chcieliby niektórzy zwolennicy postulatu socjologicznego – na dodawaniu całkowicie fikcyjnych epizodów do biegu narracji, lecz na świa-

⁶⁶ „[...] l'ipotesi che i vangeli siano 'biografie' di Gesù di Nazareth è effettivamente prevalente al momento attuale. Se si segue quindi questa tendenza esegetica, bisognerebbe concludere che anche il vangelo [...] sia una semplice 'vita di Gesù Cristo', scritta secondo le consuetudini letterarie del tempo in cui fu composto, con tratti stilistici tipici della letteratura popolare, che lo rendono simile per forma ad 'un romanzo' (o racconto) storico, secondo un genere molto diffuso nel mondo ellenistico, in cui la verità storica è così strettamente congiunta alle immagini della credenza religiosa che non è più possibile distinguerla da essa”; N. CASALINI, *Marco e il genere letterario degli annunci (o vangeli)*, *Liber Annus* 53 (2003) 50.

⁶⁷ A.M. TOLBERT, *The Gospels in Greco-Roman Culture*, w: *The Book and the Text. The Bible and Literature*, red. R. Schwartz, Oxford 1990, 258-275.

⁶⁸ „Se anche il termine 'biografia' viene usato in un senso larghissimo, per disegnare qualsiasi scritto che vuol narrare la vita di una persona esistita, allora non c'è dubbio, che anche i Vangeli lo siano”; M. LÀCONI, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, 78.

⁶⁹ N. HOLZBERG, *Powieść antyczna. Wprowadzenie*, 38.

domym doborze epizodów faktycznych i takim ich przedstawieniu, by osiągnąć zamierzony wcześniej cel, w wypadku Ewangelii – cel teologiczny⁷⁰.

W egzegezie zazwyczaj do zasadniczych zrębów *ewangelii* jako gatunku literackiego zalicza się opowiadania o Jezusie, Jego nauczanie i relację o męce, śmierci i wydarzeniach po zmartwychwstaniu. Działalność Jezusa opisywana jest w formie ciągłej narracji od przepowiadania Jana Chrzciciela aż do zmartwychwstania i chrystofanii. Z tej właśnie przyczyny Justyn Męczennik około 150 roku po Chr. mówi o Ewangeliach jako „pamiętnikach apostołów”, co sugeruje, że według niego Ewangelia jest historią Jezusa, czyli relacją o Jego życiu i nauce⁷¹. Bazując na tym twierdzeniu i badając związki Ewangelii z literaturą hellenistyczną, F. Neiryneck nie broni się przed twierdzeniem, że „Ewangelie są biografiami w szerszym sensie”. Autor zauważa: „Powraca natomiast tendencja szukania odpowiedników [...] gatunku, zwłaszcza wykrycia związków z różnorodnymi formami hellenistycznej literatury biograficznej: biografią popularną; biografią napisaną w celu skorygowania fałszywego obrazu nauczyciela i przedstawienia właściwego wzoru do naśladowania; biografii pochwalnej; biografii typu demonstratywnego”⁷².

⁷⁰ Z tego też powodu „Aune uważa, że Ewangelie Łukasową i Dzieje Apostolskie porównać trzeba pod względem gatunku raczej do typowych dzieł historycznych. Najbliższe gatunkowo są hellenistyczne ‘historie ogólne’, przedstawiające dzieje jednego ludu. W dziele Łukasza występują też mniejsze formy, dobrze znane historiografii starożytnej: retoryczne prologi, epizody dramatyczne, dygresje z objaśnieniami, opisy podróży, przede wszystkim zaś mowy, które jak wiadomo nie były zapisem stenograficznym. Dotyczy to jednak raczej Dziejów Apostolskich niż Ewangelii. Na przykład w wypadku słów Jezusa w Ewangeliach są one oparte na tradycji o sentencjach mistrza, jak to bywało w biografiiach, a nie pisane przez autora księgi, jak w wypadku mów z monografii historycznych w rodzaju Tucydidesa czy Józefa Flawiusza”; M. WOJCIECHOWSKI, *Ewangelie jako biografie*, RBL 51 (1998) 3, 175.

⁷¹ F. NEIRYNCK, *Ewangelia*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1996, 157.

⁷² F. NEIRYNCK, *Ewangelia*, 157-158.

Jak na tym ogólnym tle wygląda specyfika Ewangelii Łukasza? Zdziwiająco, że w dziele Łukasowym ani razu nie pada termin *euaggelion*. Autor Dziejów Apostolskich nie określa nim swego pierwszego dzieła, natomiast kilkakrotnie posługuje się formą czasownikową *euaggelizomai* (Łk 1,19; 2,10; 3,18; 4,18.43; 7,22; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1)⁷³. Przebadanie znaczenia tego terminu nie pomaga w określeniu gatunku literackiego dzieła, choć może być przydatne w precyzacji treści dobrej nowiny (jest to nowina, którą głosi Jezus Chrystus bądź nowina o Jezusie Chrystusie, głoszona przez Jego uczniów; w tym sensie Ewangelia jako dzieło literackie jawi się jako księga zawierająca orędzie samego Jezusa, jak i orędzie o Nim. Pomocnym natomiast może okazać się termin *diegesis*, którego Łukasz używa w odniesieniu do swego dzieła (Łk 1,1)⁷⁴. Oznacza on w sensie ogólnym ‘opowiadanie’, i w takim znaczeniu używany jest przez Platona⁷⁵, Arystotelesa i Polibiusza; w odniesieniu do Ewangelii jako dzieł literackich posługiwał się nim Euzebiusz z Cezarei⁷⁶. Platon i Arystoteles używali terminu *diegesis* jako antonimu do *mimesis*. Ich zdaniem

⁷³ W.F. MOULTON, A.S. GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament according to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*, Edinburgh 1978⁵, 396.

⁷⁴ W Dziejach Apostolskich Łukasz odnosi się do swego pierwszego dzieła określając je po prostu ‘księgą’ (*logos*); takie sformułowanie jednak niewiele mówi na temat gatunku literackiego owej księgi; por. Dz 1,1.

⁷⁵ Badania nad tekstami Platona doprowadziły do ustalenia trzech typów *diegesis*, które określić można jako: „*diegesis simple*: Las acciones verbales y no verbales de los personajes son referidas por el poeta. Hay una drástica reducción de la información escénica y una total hegemonía de la voz de un informante que absorbe y traduce en su registro todos los discursos de sus personajes; *diegesis a través de la mimesis*: Las acciones verbales y no verbales de los personajes son ejecutadas por éstos sin mediación de las palabras del poeta; *diegesis mixta*: Alternan los relatos de acciones (*diéguesis simple*) con la presentación inmediata de las acciones de los personajes (discurso directo de la *diéguesis a través de la mimesis*)”; http://www.apuntes.org/materias /cursos/clit/generos_literarios.html.

⁷⁶ J.H. THAYER, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, Peabody 1996, 148.

mimesis raczej obrazuje i ilustruje wydarzenia⁷⁷, *diegesis* o nich opowiada. W *mimesis* czytelnik wchodzi w świat myśli i uczuć bohatera, w *diegesis* dowiaduje się o nich od autora, bądź bezpośrednio, bądź przez bohaterów, bądź też jako od wszechwiedzącego narratora. Ewangelia Łukasza bez wątpienia jest *diegesis* w tym sensie, że stanowi opowiadanie o zdarzeniach widzianych oczyma jego autora. Antyczna diegeza przybierała zazwyczaj jedną z dwóch form: biograficzną lub historiograficzną⁷⁸.

Metoda historii form i historii redakcji wypracowała powszechnie przyjmowaną rekonstrukcję kształtowania się Ewangelii Łukaszej (zresztą każdej z ewangelii synoptycznych), ukazując trzy kolejne etapy jej powstawania. U podstaw dzieła Łukasowego leżą *ipsissima verba et facta Jesu*, czyli wydarzenia historyczne: osoba Jezusa, Jego słowa i czyny (etap pierwszy)⁷⁹. Po Jego zmartwychwstaniu dobra nowina przekazywana była na drodze tradycji ustnej; tworzyły się także wtedy pierwsze tzw. małe formy literackie, a więc niewielkie próbki spisania nauki

⁷⁷ Zdaniem Michaela Davisa, „At first glance, *mimêsis* seems to be a stylizing of reality in which the ordinary features of our world are brought into focus by a certain exaggeration, the relationship of the imitation to the object it imitates being something like the relationship of dancing to walking. Imitation always involves selecting something from the continuum of experience, thus giving boundaries to what really has no beginning or end. *Mimêsis* involves a framing of reality that announces that what is contained within the frame is not simply real. Thus the more ‘real’ the imitation the more fraudulent it becomes”; *The Poetry of Philosophy. On Aristotle’s Poetics*, South Bend 2004, 3.

⁷⁸ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 2.

⁷⁹ *Formgeschichte* wypracowała kryteria, za pomocą których dotrzeć można do *ipsissima verba et facta Jesu*. Do najistotniejszych z nich należą: kryterium wielokrotnej tradycji (autentyczne są te słowa Jezusa, które potwierdzone są przez wieloraką tradycję); kryterium ciągłości (autentyczne są te słowa Jezusa, które zabarwione są kolorytem palestyńskim i aramejskim); kryterium zgodności z istotą orędzia Jezusa (autentyczne są te słowa Jezusa, które są zgodne z istotnymi treściami Jego orędzia, zwłaszcza z ich aspektem mesjańskim i eschatologicznym); kryterium nieciągłości (autentyczne są te słowa Jezusa, które różnią się zasadniczo od idei głoszonych przez ówczesny judaizm i nauczycieli Kościoła pierwotnego); kryterium zgodności słów i czynów Jezusa (autentyczne są te słowa Jezusa, które pozostają we wzajemnej harmonii).

Jezusa i opisanie wydarzeń z Jego życia (etap drugi). Na tym drugim etapie kształtowania się Ewangelii istotne są dwa procesy:

- (1) interpretacja nauczania i czynów Jezusa, a także innych wydarzeń z Jego życia przez pryzmat paschalny;
- (2) przystosowanie (adaptacja) tego nauczania do potrzeb pierwszych gmin chrześcijańskich.

Etap trzeci wreszcie, szczegółowo opracowywany przez *Redaktionsgeschichte*, to ostateczna redakcja Ewangelii, na którą wpływają między innymi takie czynniki, jak potrzeby adresatów dzieła, założenia teologiczne jego autora, koncepcja struktury, użyte środki kompozycyjne i stylistyczne. Sam Łukasz daje doskonałą podstawę do badań na tym polu w prologu swego dzieła (Łk 1,1-4), w którym pisze o „wydarzeniach, które dokonały się pośród nas” (etap pierwszy), a które zastały przekazane przez tych, „którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa” (etap drugi), i o których „wielu już starało się ułożyć opowiadanie – *diegesis*” (etap trzeci).

Zestawienia

Po ukazaniu zasadniczych rysów biografii antycznych i skonfrontowaniu ich z cechami Ewangelii jako dzieła literackiego, wy-daje się, że można przyjąć tezę, iż Ewangelia Łukasowa jest podgatunkiem biografii starożytnych⁸⁰. Jako biografia przekazuje treści

⁸⁰ „To że Ewangelie są co do formy zasadniczo biografiami w sensie antycznym można uznać za dowiedzione. Pozostaje jednak uszczegółowienie tej tezy, jej wyostrzenie. Jakiego typu biografiami? – ten gatunek antyczny nie jest jednolity”; M. WOJCIECHOWSKI, *Ewangelie jako biografie*, 179-180. Teza ta stoi w sprzeczności w poglądami utrzymywanymi przez ostatnie dziesięciolecia, którym wyraz dał W.S. Vorster: „Convinced by the idea that the gospel were folk literature and not biographies, as some maintained, some scholars asserted that the gospel developer from cult legends and narratives, or the basic outline of the Christian *kerygma*”; *Gospel Genre*, 1080. „Nie jest wykluczona analogia formalna

teologiczne⁸¹. *De facto* istnieje niewiele utworów, które są absolutnie czyste gatunkowo. Sytuacja taka ma miejsce wówczas, gdy autor zupełnie świadomie pragnie trzymać się jednej formy genologicznej. Z Ewangelią Łukasza (i w ogóle z Ewangelią) było inaczej: jej autor pragnął napisać dzieło o Jezusie z Nazaretu i choć posłużył się głównie formą biografii⁸², to nowość tematu nakazywała także sięgnięcie po nowe formy wyrazu⁸³. Istnieje kilka cech wspólnych pomiędzy dziełem Ewangelisty, a antycznymi biografiami:

1. Trzymanie się chronologii w schemacie prezentacji wydarzeń z życia bohatera nie stanowi zasadniczego priorytetu autorów. Chronologia ta często jest zmieniana i podporządkowana przyjętym założeniom ideologicznym (teologicznym)⁸⁴. Autorzy wybierają wydarzenia z życia bohaterów ich dzieł i prezentując

między biografiami hellenistycznymi a Ewangelią. Należy jednak pamiętać, że ewangeliści byli bardziej związani ze Starym Testamentem, dlatego należy się liczyć z wpływem biografii proroków lub wielkich postaci Starego Przymierza. Analogie między Ewangelią a biografiami pogańskimi są ograniczone raczej do elementów formalnych i strukturalnych”; *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, 71.

⁸¹ BurrIDGE postawił sobie za cel wykazać, że jest odwrotnie. Pragnął udowodnić, że Ewangelie nie mają nic wspólnego z biografiami antycznymi. Wnikliwa analiza porównawcza doprowadziła go do wniosków przeciwnych; R.A. BURRIDGE, *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, 105.

⁸² „Luke intends to write a narrative, and in so describing his work he identifies his project as a long narrative, of many events, for which the chief prototypes were the early Greek histories of Herodotus and Thucydides”; J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 5.

⁸³ „The increasing tendency among New Testaments Scholars to refer to the Gospels as ‘biographic’ is vindicated; indeed the time has come to go on from the adjective ‘bio-graphical’, for the Gospels are *bios*”; R.A. BURRIDGE, *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, 243.

⁸⁴ J. Kudasiewicz zauważa, że „byłoby wbrew intencjom ewangelistów uważać ich dzieła za referaty historyczne, zredagowane na wzór protokołu, i oceniać je w świetle kanonów współczesnej historiografii. Żądanie takie byłoby typowym anachronizmem i aprioryzmem, lekceważeniem dystansu historycznego i zapoznaniem elementarnych zasad hermeneutycznych. Takie podejście często spotyka się jeszcze u tradycyjnych apologetów katolickich i u skrajnych religioznawców laickich”; *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, 68.

je, niekiedy zmieniają faktyczną ich kolejność. Układ treści ich dzieł niekoniecznie biegnie wzdłuż chronologicznej linii epizodów życiorysu bohaterów. O fabule narracji decydują często motywy dydaktyczne.

2. Prezentacja materiału obejmującego czyny i wypowiedzi bohatera również podporządkowana jest celom ideologicznym. Materiał ten najczęściej jest pogrupowany i usystematyzowany według wcześniej przyjętych założeń; powstałe w ten sposób bloki mają charakter tematyczny.

3. Zarówno biografie pisarzy antycznych, jaki dzieło Łukasza stawia sobie cele dydaktyczne, uwzględniając przy tym sytuację adresatów. Chodzi nie tylko o informację, ale o pochwałę bohatera, ukazanie go jako przykładu i utrwalenie jego pamięci. Oczywiście, w biografii greckich wielcy mężowie ukazani są jako wzory postępowania w kwestiach moralnych, intelektualnych, we władzy rządzenia czy spełniania obowiązków żołnierskich. Nieco inne wzorce ukazane są w ewangeliach i choć sam Jezus również przedstawiany jest jako Nauczyciel, którego należy naśladować, pojawia się tu także aspekt zbawczy: Jezus jest nie tylko Nauczycielem, którego należy słuchać, ale i Zbawicielem, w którego należy uwierzyć.

4. Pisarze antyczni, podobnie jak Ewangelista, bardziej cenili przekaz ustny niż źródła pisane. Pomimo tego jednak w obrębie biografii pojawiają się także inne gatunki literackie. Są to najczęściej mniejsze opowiadania, logia czy przysłowia. Zarówno w antycznych biografiiach, jak i w Ewangeliach, spotykamy całą gamę mniejszych gatunków czy form literackich, wykorzystywanych przez ich autorów. Niektóre z tych małych form literackich mogły być przekazane jedynie na zasadzie ustnych relacji, inne funkcjonowały w formie pisanej. Hymny Łukaszej Ewangelii mają charakter liturgiczny, były więc przypuszczalnie wcześniej wykorzystywane w ramach kultu. Niektóre przypowieści i logia zawierały się w tradycji Q, istniały więc w formie pisanej. Być może także we własnym materiale Łukaszym (*Sonderquelle*) znalazły się notatki, które włączył później do swego dzieła.

5. Głównego bohatera utworu wzmiankuje się już w pierwszych zdaniach. Całe dzieło skupia się zasadniczo wokół jego osoby; nie notuje się odejścia od głównego tematu. Najwięcej miejsca poświęca się najbardziej owocnemu lub przynoszącemu sławę i uznanie okresowi życia bohatera. Szeroko również opisuje się okoliczności śmierci. Prezentacja bohatera dokonuje się zasadniczo przez opis jego czynów i przytoczenie wypowiedzi, nie przez relację narratora⁸⁵. Łukasz już we wstępie swego dzieła mówi o „wydarzeniach”, które później skupią uwagę na Jezusie (Jego Imię po raz pierwszy wspomniane jest w Łk 1,31, ale należy zdać sobie sprawę, że zapowiedź narodzenia Jana w Łk 1,5-25 stanowi formę wstępu przygotowującego na pojawienie się Jezusa). Całe dzieło Łukaszowe, z wyjątkiem dwóch pierwszych rozdziałów, poświęcone zostało zasadniczemu okresowi w życiu Jezusa, a mianowicie opisowi Jego publicznej działalności. Antiocheński lekarz trzyma się wiernie schematu biografii antycznych: okoliczności narodzin (pochodzenie, rodowód) – główne czyny (działalność nauczycielska i taumaturgiczna) – okoliczności śmierci.

6. Właściwie prezentowane jest tło historyczne życia bohatera. Pojawiają się faktyczne nazwy geograficzne i imiona władców. Podawane są także ramy czasowe opisywanych wydarzeń. W Ewangelii Łukaszowej danych tych jest stosunkowo dużo. Pojawiają się imiona: Heroda, Cezara Augusta, Tyberiusza, Piłata, Filipa, Lizaniasza, Annasza i Kajfasza, Kwiryniusza. Mówi o Janie Chrzcicielu, którego działalność opisywał Józef Flawiusz. Wspomina liczne miejsca geograficzne, wśród których ogniskuje

⁸⁵ „Twórcy FG [*formgeschichte* – przyp. mój] dzielą Ewangelie na dwa zasadnicze kompleksy tradycji: przekaz słów (*Worttradition*) oraz relacje o czynach Jezusa (*Geschichtstradition*). Pierwsza grupa wypowiedzi świadczy o tym, czego Jezus nauczał, jak kazał żyć, druga – kim był lub za kogo się podawał, co też uzasadnił własnymi czynami. Podział ten miałby – zdaniem M. Dibeliusa przynajmniej – nawiązywać świadomie do również dwuczłonowego podziału tradycji żydowskiej utrwalonej w postaci tzw. halakki i hagady”; K. ROMANIUK, *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form – i Redaktionsgeschichte*, 36.

się na Jerozolimie (ma ona wymiar nie tylko topograficzny, ale i teologiczny). Opisuje znane z historii powszechnej instytucje życia religijnego, na czele ze świątynią i synagogą. Ukazuje żywotne w judaizmie stronnictwa religijne i religijno-polityczne. Relacjonuje obchody świąt żydowskich. Wszystko to nadaje dziełu Łukasza walor księgi o charakterze historycznym, choć nie jest ani jedyny, ani główny cel jej powstania.

7. Biografie antyczne są do siebie zbliżone objętościowo; obejmują zazwyczaj od pięciu do dziesięciu tysięcy słów, są więc w miarę zwartym utworem. Istnieją też biografie dłuższe. Ewangelia Łukaszowa, podzielona później na 24 rozdziały, zawiera 19 404 słów, co klasyfikuje ją w zbiorze biografii o większych niż zazwyczaj rozmiarach.

8. Podanie genealogii głównych bohaterów jest jedną z cech starożytnych biografii. Rodowód Jezusa u Łukasza (Łk 3,23-28) jest rozbudowany, w stosunku do antycznych dzieł biograficznych. Wynika to nie tylko z semickiego sposobu ujmowania rodowodów, ale także z założeń teologicznych. Poczynając od Jezusa, a kończąc na Adamie, Łukasz ukazuje na przynależność swego bohatera do narodu wybranego i do całej ludzkości, która wywodzi się od pierwszego człowieka. Historia upadku człowieka, która w Adamie wzięła swój początek, znajduje swe rozwiązanie w nowym Adamie – Jezusie Chrystusie, Zbawicielu świata. To On daje początek nowej ludzkości. Łańcuch przodków Jezusa składa się z 77 ogniw.

9. Opis podróży i związanych z nimi wydarzeń jest częstym elementem biografii antycznych oraz szczególnie mocno zarysowuje się w dziele Łukaszowym. Strukturę swego dzieła oparł bowiem Ewangelista na koncepcji drogi, która – najogólniej ujmując – prowadzi z Jerozolimy poprzez Galileę do Jerozolimy. Łukasz wyznacza w wędrówce Jezusa trzy etapy drogi z Galilei ku Miastu Świętemu, w którym dokona się zbawienie. Ujawniając postanowienie Jezusa o podjęciu wędrówki, zaznacza jednocześnie dobrowolność tego aktu i pełną świadomość tego, co czeka tam Jezusa: „Gdy dopełniał się czas wzięcia Jezusa z tego

świata, postanowił udać się do Jerozolimy” (Łk 9,51). Trzy kolejne etapy tej wędrówki zaznaczone są świadomymi wtrąceniami Ewangelisty (Łk 13,22; 17,11; 19,28), które korelują z logionem: „Dziś, jutro i pojutrze muszę być w drodze” (Łk 13,33).

Oprócz listy podobieństw, które zbliżają Ewangelię do gatunku antycznych biografii greckich, istnieją także różnice. Wydaje się, że do najistotniejszych zaliczyć należy następujące:

1. Ewangelia Łukasza – w przeciwieństwie do biografii antycznych – nie podaje opisu zewnętrznego wyglądu Jezusa. Fakt ten świadczy o znakomitym priorytecie Jego czynów i nauczania. Dla Ewangelisty nie tyle zewnętrzny wygląd jego bohatera był istotny, co Jego nauczanie i dzieło. Antyczne biografie greckie zaś niekiedy wiele miejsca poświęcają takim portretom, zwłaszcza, gdy opisują dzieje mężnych w walce wojowników. Dużą rolę czasem przypisują także zewnętrznym szatom ubioru bohaterów; w przypadku Jezusa na Jego ubiór zwraca się uwagę jedynie wtedy, gdy ma to określone znaczenie symboliczne.

2. Ewangelia Łukasza nie zawiera psychologicznego portretu Jezusa. Jest przede wszystkim księgą wiary, świadectwem o życiu i czynach Jezusa. Autorowi nie chodzi o utrwalenie jak najbardziej dokładnego spisu cech charakteru i usposobienia Jezusa, lecz o przekazanie Jego orędzia. Celem pisania Ewangelii jest doprowadzenie czytelnika do wiary (bądź do jej pogłębienia), nie zaś przede wszystkim dążenie do naśladowania Jego czynów i postaw. Naśladownictwo to wynika z przyjętej wiary. Antyczne biografie wielkich ludzi pisane są przede wszystkim po to, by czytelnik wpatrzony w głównego bohatera, znalazł w nim wzór do naśladowania; Ewangelie pisane są po to, by doprowadzić do głębokiego, intymnego spotkania z Bogiem, który przynosi dar zbawienia.

3. Przemocny wpływ literatury judaistycznej, przejawiający się mniej w formie, ale bardziej w treści dzieła Łukasowego, również odróżnia ją od antycznych biografii greckich. Septuaginta, po którą sięga Ewangelista, choć pisana po grecku, należy przecież do skarbnicy literackiej judaizmu. Poza tym moż-

na dosyć łatwo wychwycić wpływy ksiąg prorockich: Pierwszej i Drugiej Księgi Kronik, Księgi Ezdrasza, Księgi Nehemiasza czy Ksiąg Machabejskich na Łukaszczyński sposób pisania. Łukaszczyński jest także od żydowskiej historiografii, która odbiegała często od historiografii powstałej w środowisku grecko-helleńskim⁸⁶.

4. Ewangelia Łukaszczyńska bardziej niż antyczne biografie lub historiografie zależne są od tradycji ustnej. Ewangelie w ogóle są po części utrwalone na piśmie katechezą ustną, przekazaną w ustalonej już formie. Przez ciągłe powtarzanie tych samych słów i opisów wydarzeń w ustnym nauczaniu uformowała się tradycja, która została później przetłumaczona z aramejskiego na język grecki i to w dwóch ujęciach: judeo- i poganochrześcijańskim. Po zmartwychwstaniu wśród chrześcijan bardzo szybko pojawili się tzw. hellenizujący – mówiący po grecku. Tradycja ustna o Jezusie zaczęła więc funkcjonować w dwóch językach: greckim i aramejskim (choć nawet w przekazie greckim niektóre ze słów aramejskich zachowane zostały w oryginalnym brzmieniu)⁸⁷.

⁸⁶ „Luke has been influenced as well by OT and later Jewish historiography, especially with respect to the use of historical sequences to shape a narrative theology”; J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 4.

⁸⁷ Najstarsza Ewangelia zdaniem J.G. Herdera funkcjonowała w tradycji ustnej i była przekazywana właśnie w formie ustnego podania misjonarzom i głosicielom Ewangelii. Na tej bazie powstało jako najstarsze dzieło Marka, a także aramejska Ewangelia, która się nie zachowała, a z której korzystał Mateusz; E. LINNEMANN, *Is there a Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels*, Grand Rapids 1992, 29-30. Podobnie twierdzili G. Heinrici, F. Godet i P. Fiebig (uczeń Heinriciego) przyjmując tezę, że Ewangelie synoptyczne „zaksięgowały” Ewangelię głoszoną przez wczesnych nauczycieli. E. Jacquier sądził natomiast, że ewangeliści używali pisemnych szkiców ustnej katechezy; R. BARTNICKI, *Problem synoptyczny dawniej i dzisiaj*, STV 27 (1989), 58-59. J.K.L. Gieseler sądził, że Ewangelia była pierwotnie przekazywana ustnie w języku aramejskim. Z czasem zaczęto używać języka greckiego i ten przekaz stał się źródłem dla kanonicznych ewangelii; M. ROSIK, *Ku radykalizmowi ewangelii. Studium nad wspólnymi logiami Jezusa w ewangeliach według św. Mateusza i św. Marka*, Wrocław 2000, 39-42.

Tradycja ustna szybko ustaliła pewne formy przekazu wydarzeń z życia Jezusa.

5. Biografie antyczne pisane są o zmarłych, których czyny na trwałe wpisały się w historię narodu lub których myśl wywarła niezatarte piętno na rozwój filozofii, poezji czy sztuki. Ewangelia pisana jest o życiu Jezusa, co do którego autor jest przekonany, iż wciąż żyje. Nie jest to tylko biografia o zmarłym Jezusie, ale także o zmartwychwstałym Chrystusie, który wciąż działa i jest obecny pośród wspólnoty wierzących, do których dzieło jest skierowane.

Pomimo wyszczególnionych powyżej różnic, Ewangelia Łukaszcowa może zostać uznana za podgatunek biografii antycznych; jest biografią zmodyfikowaną poprzez użycie w jej obrębie innych gatunków, form i środków wyrazu. Jest biografią zinterpretowaną przez światło wiary paschalnej. Nawet jeśli Ewangelista z Antiochii zetknął się z antycznymi biografiami greckimi, nie ulega wątpliwości, że ogromny wpływ na ostateczny kształt jego dzieła miała myśl i literatura judaistyczna.

2. LOGION

Logion rozumiany jako zwięzła wypowiedź może obejmować różne podgatunki. Spokrewniony jest z: przysłowiem, apoftegmatem, aforyzmem, maksymą, sentencją czy gnomą. *Przysłowie* zazwyczaj definiuje się jako zdanie występujące w obrębie danej kultury w stałej postaci, wyrażające w formie bezpośredniej lub zmetaforyzowanej pewną myśl czy naukę ogólną, odnoszącą się do określonej sytuacji życiowej; ma postać stwierdzenia lub pouczenia, zwykle zbudowanego na zasadzie paralelizmu lub kontrastu znaczeniowego. Przysłowia zdomawiają się w tzw. kulturach zamkniętych. Ich badaniem, zwłaszcza analizą strukturalną i znaczeniową, zajmuje się *paremiologia*⁸⁸. *Apoftegmata* zaś

⁸⁸ Od greckiego *paroimia* – ‘maksyma’ i *logos* – ‘nauka’.

to zwięzłe i dobitne powiedzenie, trafnie dostosowane do sytuacji. Autor apoftegmatu zazwyczaj jest znany, a więc sytuacja jest odmienna niż w przypadku przysłów. *Maksyma*, choć stosowana w literaturze greckiej, etymologicznie wywodzi się z języka łacińskiego. Terminem tym zazwyczaj oznacza się zasadę postępowania lub ogólne prawidło moralne sformułowane w sposób zwięzły i dobitny. Ogólną myśl o charakterze moralnym lub filozoficznym zawierają sentencje, również o rodowodzie łacińskim, choć często spotykane na kartach literatury greckiej. Do sentencji zbliżony jest *aforyzm*⁸⁹ – zwięzłe sformułowanie (zwykle jednozdaniowe) ogólnej prawdy o charakterze filozoficznym, psychologicznym czy moralnym, odznaczające się stylistyczną wyrazistością i błyskotliwością. Aforyzm opiera się zasadniczo na antytezie i paradoksie. Bliska przysłowiu jest *gnoma*, rozumiana jako lapidarne sformułowanie w wierszu lub prozie, zawierające jakąś ogólną myśl, zwłaszcza o charakterze moralnym, przestrozę lub zasadę postępowania. Ta forma wypowiedzi charakterystyczna dla liryki orientalnej; należała do najstarszych form poezji greckiej: w VI w. p.n.e. rozwinęła się tzw. *gnomiczna poezja*, której twórcą był Hezjod, a wybitnymi przedstawicielami: Solon, Ksenofanes, Archiloch, Mimnermos, Teognis. Gnomy występowały we wszystkich gatunkach poezji greckiej, m.in. w pieśniach chóru w tragedii (zwłaszcza u Eurypidesa)⁹⁰.

Jednej z pierwszych prób dokonania podziału gatunkowego w nurcie tradycji słów Jezusa podjął się R. Bultmann. W tradycji słów Jezusa wyróżnił apoftegmaty i słowa Pańskie, które podzielił na logia: mądrościowe, prorockie, apokaliptyczne, prawne, dyscyplinarne, autobiograficzne oraz przypowieści⁹¹. Bultmann brał za podstawę swoich rozważań istniejący zapis ewangelijny,

⁸⁹ Od greckiego *aphorismos* – ‘definicja’.

⁹⁰ Więcej na temat sygnalizowanych tu gatunków zob.: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1998.

⁹¹ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1995¹⁰, 73-222.

w którym wyodrębniał pomniejszych formy literackie. Inaczej postąpił M. Dibelius. Wychodząc od ukutej przez siebie zasady *Am Anfang war die Predigt*, starał się odtworzyć różne formy, które powstawały na drodze przepowiadania ustnego Ewangelii, a dopiero jako ustalone już formy gatunkowe zostały zamieszczone w dziełach ewangelistów- redaktorów. W nurcie nauczania Jezusa Dibelius przyjmuje cztery grupy tzw. *sentencji*: mądrościowe, metafory, przypowieści i wezwania prorockie. Bo tych ostatnich zalicza także błogosławieństwa⁹². Kwestia wyodrębnienia poszczególnych gatunków literackich w zapisie nauczania Jezusa do dziś nie doczekała się jednoznacznego rozwiązania⁹³. W ostatnich latach nowej klasyfikacji podjął się D. Dormeyer. Podzielił on wypowiedzi należące do tradycji dydaktycznej Jezusa na cztery grupy:

1. Logia mądrościowe
 - a. logia oznajmujące i pytające
 - b. logia w formie nakazu;
2. Logia profetyczne
 - a. zapowiedzi zbawienia i wezwania do nawrócenia
 - b. groźby
 - c. przepowiednie
3. Logia autobiograficzne (*Ich-Worte*)
4. Modlitwy⁹⁴.

⁹² J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, 16.

⁹³ S. Gądecki w tradycji ewangelicznej wyróżnia następujące gatunki literackie: formuły prawne, formuły prorockie, formuły mądrościowe, przypowieści, alegorie, formuły określające osobę i posłannictwo Jezusa, mowy; *Wstęp do ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, 162-165.

⁹⁴ G. THEISSEN, *Die Erforschung der synoptischen Tradition seit R. Bultmann. Ein Überblick über die formgeschichtliche Arbeit im 20. Jahrhundert*, w: R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1995¹⁰, [postowie], 426-427.

Literatura grecka odnosi termin *logion* najczęściej do wypowiedzi bóstw, stąd staje się on ekwiwalentem rzeczownika 'wyrocznia' czy 'przepowiednia'⁹⁵. W takim znaczeniu stosowali ten termin Herodot, Arystofanes czy Herakles. Tukidydes w historii wojen peloponeskich mówił: *polla men logia elegeto, polla de chresmologoi hedon* (II 8,2). Jednak wydaje się, że rozróżnienie na *logion* i *chresmos* nie ma większego merytorycznego znaczenia. Natomiast *Scholion* bardziej wyraźnie rozróżnia pomiędzy *logionem*, a wypowiedzią zwaną *chresmos*. *Logion* miał pojawiać się jedynie w prozie literackiej, *chresmos* natomiast należał do wypowiedzi poetyckich. W praktyce jednak i tak obydwie te terminy często stosowano zamiennie. W niektórych pismach starożytnej literatury greckiej znaczenie terminu *logion* jest rozszerzone i odnosi się także do wypowiedzi cnotliwych mężów, mędrców i filozofów. Istotnym elementem *logionu* jako gatunku literackiego jest jego zwarta forma. Musi to być wypowiedź krótka, często jednozdaniowa.

W Septuagincie termin *logion* używany jest w odniesieniu do słowa Bożego. Przykładem jest wyrocznia Balaama (Lb 24,4.16). Terminem tym oznacza się także pojedyncze powiedzenia: „wtedy będzie do nich mowa (*logion*) Pana: «Saw lasaw, saw lasaw; kaw lakaw, kaw lakaw; zeer szam, zeer szam», żeby szli upadli na wznak, i rozbili się, żeby uwikłali się w sieci i byli schwytani” (Iz 28,13). Niekiedy służy on także na wskazanie przykazań: „Tak słowa (*logion*) Twego strzeżli, przymierze Twoje zachowali” (Pwt 33,9). Zazwyczaj jednak treściowo obejmuje on całościowy przekaz słów Bożych: „Przeto jak słomę pożera język ognisty, a siano

⁹⁵ „Among ancient Christian writers the term is employed in a variety of ways, referring to sayings of Jesus (e.g., Pol. *Phil.* 7:1; Eus., *Hist. Eccl.* 9.7.15), but also to accounts of things Jesus did (Eus., *Hist. Eccl.*, 3.39.15), to OT passages (Eus., *Hist. Eccl.*, 9.9.7; 10.1.4; etc.), or even to the OT as a whole (*1 Clem.* 19:1; 53:1; 62:3; Eus., *Hist. Eccl.*, 5.17.5; 6.23.2; 10.4.43)”; S.J. PATTERSON, *Logia, ABD IV*, 347. Apokryficzna *Ewangelia Tomaszowa* rozpoczyna się stwierdzeniem: „Oto tajemne słowa (*logia*), które wypowiedział Żyjący Jezus”.

znika w płomieniu, tak korzeń ich będzie zgnilizną, a kietek ich jak pył porwany się wzniesie, bo odrzucili Prawo Pana Zastępów i wzgardzili tym, co mówił (*logion*) Święty Izraela” (Iz 5,24)⁹⁶.

Współczesna egzegeza widzi więc w logiach specyficzny gatunek literacki. *Logion* to krótka najczęściej wypowiedź przypisywana Jezusowi. Badacze proponują różny podział wypowiedzi Jezusa⁹⁷. Każdemu zaproponowanemu podziałowi towarzyszy pewna arbitralność decyzji. Większość egzegetów zgadza się jednak co do faktu, że w nurcie tradycji słów Jezusa mówić można o kilku rodzajach wypowiedzi: logia mądrościowe, wśród których na szczególne potraktowanie zasługują makaryzmy i sformułowania typu „biada”, logia eschatologiczne i prorockie, logia normatywne, autobiograficzne i wokacyjne.

Logia mądrościowe

Logia mądrościowe pokrewne są greckim aforyzmem, maksymom i przysłowiom. Paremiologia definiuje przysłowie jako wypowiedź, która w alegoryczno-obrazowej formie przekazuje istotną myśl, pouczenie etyczne czy radę. Aforyzm (maksyma), a niekiedy także i przysłowie, może mieć także formę rymowaną, przez co odbiega od logiów mądrościowych ewangelii. Przysłowia greckie budowane są zasadniczo na zasadzie paralelizmu lub kontrastu znaczeniowego. Wprowadzenie w ciąg wypowiedzi

⁹⁶ W Psalmie 119 termin *logion* występuje 22 razy, natomiast termin *logos* 24 razy, nie ma jednak znaczącej różnicy w treści.

⁹⁷ R. Bultmann, twórca metody *Formgeschichte*, proponuje następujący podział: „Die Herrenworte gliedern sich in drei grosse Gruppen nach ihrem sachlichen Inhalt, mit dem aber auch formale Unterschiede gegeben sind: 1. Logien im engeren Sinn, Weisheitssprüche, 2. prophetische und apokalyptische Worte, 3. Gesetzsworte und Gemeineregeln”; *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 73. M. Dibelius proponuje pięć różnych form literackich, które znajdują się w Ewangeliach. Logia zalicza do zbiorów sentencji Jezusa, zwanych parenezami, które dzieli na: sentencje mądrościowe, metafory, wezwania prorockie i przypowieści; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, 16.

elementów analogicznych, podobnie zbudowanych, realizujących wspólny schemat, równoległych pod względem formalnym lub znaczeniowym właściwe jest zasadniczo twórczości słownej, stąd nic dziwnego, że przysłowia stały się częstą formą pedagogiczną wędrownych nauczycieli czy mówców.

Logia mądrościowe w Ewangelii Łukaszej wzorowane są na sentencjach mądrościowych zapisanych w Starym Testamencie. Niekiedy przybierają formę przysłów. Wyrażają one ogólnoludzką mądrość ludową, zdobywaną przez doświadczenie, przekazywaną z pokolenia na pokolenie⁹⁸. Do najbardziej znanych powiedzeń o charakterze sapiencjalnym należy zaliczyć u Łukasza następujące: „Z pewnością powiecie Mi to przysłowie: Lekarzu, ulecz samego siebie; dokonajże i tu w swojej ojczyźnie tego, co wydarzyło się, jak słyszeliśmy, w Kafarnaum” (4,23); „Czy może niewidomy prowadzić niewidomego? Czy nie wpadną w dół obydwa?” (6,39); „Dobry człowiek z dobrego skarbcza swego serca wydobywa dobro, a zły człowiek ze złego skarbcza wydobywa zło. Bo z obfitości serca mówią jego usta” (6,45); „zasługuje robotnik na swoją zapłatę” (10,7). Wszystkie te logia mają charakter przysłów.

W przysłowiowym powiedzeniu: „Lekarzu, ulecz sam siebie” (4,23), Jezus zapowiadając reakcję słuchaczy, profetycznie przepowiada to, co się wydarzy. Ten prorocki wymiar Jego słów zostaje potwierdzony przez przywołanie Eliasza i Elizeusza. Wskazuje w ten sposób na tradycyjny już w Izraelu los proroków, spotykających się z brakiem wiary (1 Krl 17,8-15; 2 Krl 5,1-19). Ponieważ wśród „swoich” spotkali się z odrzuceniem, kierują swe kroki do pogan. Jezus, odrzucony przez „swoich” w Nazarecie, udaje się do Kafarnaum (w. 31). W ten sposób zaakcentowany zostaje uniwersalistyczny charakter Jego misji. Logion „lekarzu,

⁹⁸ R. Bultmann dzielił je na trzy grupy: dewizy w sensie dosłownym (Mt 6,34), napomnienia kategoryczne (Łk 4,23) i pytania mądrościowe (Łk 6,39); K. ROMANIUK, *Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983, 37.

ulecz sam siebie”, zapisany w *maszalu* przyjmuje liczne formy paralelne w literaturze semickiej i klasycznej. Jego arabski odpowiednik mówi np. o „lekarzu, który leczy innych, a sam choruje”⁹⁹. Według wersji koptyjskiej, zawartej w apokryficznej *Ewangelii Tomasza*, żaden lekarz nie leczy tych, którzy go znają.

Makaryzmy

Makaryzmy, choć należy je uznać za podgatunek logiów mądrościowych, potraktowane zostały oddzielnie, ze względu na ich znaczenie teologiczne¹⁰⁰. Omawiając gatunek literacki makaryzmów w literaturze greckiej należy zatrzymać się na ich formie i treści¹⁰¹. Gramatyczna budowa gatunku błogosławieństw często dąży do zwięzłości, przez co ich treść staje się bardziej wyrazista. W literaturze greckiej oprócz przymiotnika *makarios* (występującego w Ewangeliach), używano także jego synonimów, np. *olbios* czy *eudaimon*. Termin *olbios* opisuje zewnętrzne powodzenie, zaś termin *eudaimon* wskazuje na wewnętrzny stan człowieka, który posiada „dobrego demona”. Formy makaryzmów bywały dość różnorodne, gdyż kształtowały się przez kilka wieków, zanim osiągnęły ostateczny kształt. Początkowo mogły to być przysłowia lub porzekadła, które słały stan bogów, ludzi, stany czy nawet rzeczy materialne. Motywację błogosławieństwa wprowadzona była zazwyczaj spójnikiem „ponieważ”. Stosowano także zdania przydawkowe, wprowadzane zaimkiem „który”.

⁹⁹ J. NOLLAND, *Classical and Rabbinic Parallels to 'Physician, Heal Yourself' (Luke 4,23), NovT 21 (1979) 199.*

¹⁰⁰ R. Bultmann zalicza błogosławieństwa do logiów profetycznych.

¹⁰¹ J.S. Synowiec zalicza makaryzmy do przysłów: „Mędrcy Izraela wypowiedzieli w nich [przysłowiach] swoje przekonania i pouczenia co do tego, jak powinien potępować człowiek mądry, by w swoim życiu uniknąć błędów, które prowadzą do nieszczęść, i zapewnić sobie pomyślność. Dzielimy je na porównania, przysłowia *leiej*, przysłowia ludowe, przysłowia liczbowe, makaryzmy, upomnienia, przekleństwa i przysłowia *biada*”; J.S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, 191.

Dla podkreślenia wyjątkowo silnego stanu szczęśliwości niektóre makaryzmy rozpoczynają się od sformułowania „po trzykroć szczęśliwy” (*trismakarios*)¹⁰².

W literaturze greckiej błogosławieństwa pojawiły się na przełomie VIII/VII w. Hezjod słał szczęście doczesne, a także ludzi posiadających dobre demony (*eudaimon*). Mówił także o szczęściu zmarłych. Pindar z Teb na przełomie VI i V wieku dowodził, że także bogowie zaznają szczęścia, gdyż żyją bez cierpień, bez trosk i posiadają nieśmiertelność. Sokratesa (496-399 p.n.e.) szczęście nierozzerwalnie łączy z cnotą (*arete*), gdyż z niej ono wynika. A cnota to nic innego jak sprawiedliwość, odwaga i panowanie nad sobą¹⁰³. Terminem *eudaimon* posługiwał się także Arystoteles (384-322 p.n.e.). W *Etyce Nikomachejskiej* słał szczęście, które – jego zdaniem – nie jest dyspozycją stałą, lecz trzeba nieustannie się o nią starać. *Eudajmonia* jest według mówcy z Likejomu doskonałość jednostki, a tę zdobywa się w działaniu. Arystoteles posługiwał się także przymiotnikiem *makarios*. Szczęście ludzkie opierał w swym filozoficznym wywodzie na pięciu zasadach: zdolności podejmowania dobrych decyzji; zdrowych zmysłach i zdrowym ciele; powodzeniu w działaniu; dobrej sławie u ludzi; dostatku tego, co potrzeba do życia. Arystoteles posługiwał się także terminem *makariotes*; używał go na oznaczenie szczęścia znakomitych ludzi, sławnych lub pochodzących ze szlachejnych rodów. Stoicy natomiast najwyższą doskonałość (szczęście) człowieka widzieli w życiu cnotliwym, czyli zgodnym z naturą. Podobnie jak dla Sokratesa, cnota była dla nich warunkiem dostatecznym szczęścia i jednocześnie najwyższym dobrem człowieka¹⁰⁴. Dla Epikura (341-270 p.n.e.) i jego następców szczęście leżało w braku cierpienia; już to samo winno przynosić

¹⁰² J. DROZD, *Błogosławieństwa ewangelijne (Mt 5,1-12; Łk 6,20-26)*, AL 15, Katowice 1990, 10-11.

¹⁰³ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii, I, Filozofia starożytna i średnio-wieczna*, 74-75.

¹⁰⁴ Tamże, 132.

radość życia. Hedonizm, który uznawali za naczelną zasadę postępowania, polegał na poszukiwaniu przyjemności. Drogami do osiągnięcia tak rozumianego szczęścia miały być cnota i rozum. Epikur uzasadniał swój pogląd w następujących słowach: „Nie ma życia przyjemnego, które nie byłoby rozumne, moralnie podniosłe i sprawiedliwe, ani nie ma też życia rozumnego, moralnie podniosłego i sprawiedliwego, które nie byłoby przyjemne”¹⁰⁵.

Na kartach Ewangelii Łukaszej makaryzmy nierozłącznie związane są z ideą królestwa Bożego. Najczęściej spotkać może czytelnik przymiotnikową formę budowania błogosławieństw: *makarios*, *makarismos*; niekiedy pojawia się także użycie czasownika *makarizein* (np. Łk 1,48). Typowa dla makaryzmów hebrajskich, czy to w Starym Testamencie, czy to w literaturze judaistycznej oraz dla piśmiennictwa greckiego formuła „szczęśliwy, który” prawie zupełnie zanika (Łk 14,15), na rzecz konstrukcji: *makarios* + podmiot z rodzajnikiem (łac. *protasis*) + zdanie wyjaśniające (łac. *apodosis*) wprowadzone partykułą przyczynową „ponieważ”¹⁰⁶. Nowością błogosławieństw wypowiedzianych przez Jezusa jest to, że ostatnia część makaryzmu dotyczy działania Bożego. Używana tu często strona bierna czasownika (np. „będą pocieszeni”, „będą nasyćeni”) wskazuje na pozytywne działanie Boga (to On pocieszy i nasyć). Zazwyczaj makaryzmy formułowane są w gramatycznej trzeciej osobie liczby pojedynczej lub mnogiej, a niekiedy w drugiej osobie liczby mnogiej. Zdarza się także użycie drogiej osoby liczby pojedynczej (Łk 1,42).

Jak wspomniano wyżej, makaryzmy u Łukasza dotyczą najczęściej królestwa Bożego, mają więc charakter eschatyczny. Ponieważ osiągnięcie (zdobycie, odziedziczenie, wejście do)

¹⁰⁵ Tamże, 140. Treść makaryzmów greckich ograniczała się do określenia stanu bogów lub do sławienia doczesnego szczęścia człowieka. Błogosławionymi mogli być również zmarli, gdyż uwolnili się od cierpień, oraz zwierzęta, które nie muszą doznawać ludzkich trosk.

¹⁰⁶ K. STOCK, *Gesù annuncia la beatitudine. Il messaggio di Matteo*, Roma 1989, 28; J. DROZD, *Błogosławieństwa ewangelijne (Mt 5,1-12; Łk 6,20-26)*, 19-20.

królestwa Bożego stanowi najwyższą wartość i jedyny cel życia ludzkiego, stąd wszyscy ci, którzy do niego należą, proklamowani zostają szczęśliwymi (błogosławionymi). Błogosławieństwa obejmują zarówno początki królestwa, jego rozwój oraz wypełnienie. Szczęśliwi są więc wszyscy, którzy są świadkami pojawienia się królestwa oraz ci, którzy przez wiarę mają do niego dostęp (Łk 1,45); ci, którzy słuchają słowa Bożego (Łk 11,28) oraz ci, którzy pomimo prześladowań pozostają mu wierni (Łk 12,43); ci, którzy czuwają przed przyjściem Pana (Łk 12,37)

Cztery spośród błogosławieństw Ewangelii Łukaszej zapisane zastały na kartach Ewangelii Dzieciństwa, z czego trzy dotyczą Maryi: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami” (1,28); „Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona” (1,42); „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana” (1,45). Kolejne błogosławieństwa należą do sekwencji paralelnej do Mateuszowego Kazania na Górze; u Łukasza jednak jest ich cztery, nie osiem: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże. Błogosławieni wy, którzy teraz głodujecie, albowiem będziecie nasyćeni. Błogosławieni wy, którzy teraz płaczecie, albowiem śmiać się będziecie. Błogosławieni będziecie, gdy ludzie was znienawidzą, i gdy was wyłączą spośród siebie, gdy zelżą was i z powodu Syna Człowieczego podadzą w pogardę wasze imię jako nieczne” (6,20-22). Kolejne błogosławieństwo stanowi wezwanie do ufności złożonej w Jezusie: „A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi” (7,23). Następne makaryzmy znów pojawiają się w związku z osobą Maryi: „Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssasz” (11,27); „Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (11,28). Uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy dotyczą błogosławieństwa o charakterze mesjańskim: „Błogosławiony Ten, który przychodzi w imię Pańskie” (13,35); „Błogosławiony Król, który przychodzi w imię Pańskie. Pokój w niebie i chwała na wysokościach” (19,38).

Groźby „biada”

Są w pewnym sensie przeciwieństwem makaryzmów, dlatego również stanowią podgatunek logiów mądrościowych. Stanowią ostrzeżenie dla tych, którzy przekraczają wolę Boga i nie liczą się z Jego przykazaniami. Greckie *ouai* („biada”) jest latynizmem i pochodzi od wyrazu *vae*. W formie okrzyku wyraża on narzekanie, groźbę lub skargę. Łukaszkowe sformułowania typu „biada” mają jednakową strukturę syntaktyczną: podmiot plus orzeczenie.

W Ewangelii Łukaszkowej zapisano dwie dłuższe sekwencje, zawierające zbiór „biada”, oraz kilka pojedynczych formuł „biada”. Pierwsza sekwencja pojawia się w tekście paralelnym do Mateuszowego Kazania na Górze, rozpoczynającego się od błogosławieństw: „Natomiast biada wam, bogaczom, bo odebraliście już pociechę waszą. Biada wam, którzy teraz jesteście syści, albowiem głód cierpieć będziecie. Biada wam, którzy się teraz śmiejecie, albowiem smucić się i płakać będziecie. Biada wam, gdy wszyscy ludzie chwalić was będą. Tak samo bowiem przodkowie ich czynili fałszywym prorokom” (Łk 6,24-26). Druga sekwencja sformułowań typu „biada” skierowana jest przeciw faryzeuszom: „Lecz biada wam, faryzeuszom, bo dajecie dziesięcinę z mięty i ruty, i z wszelkiego rodzaju jarzyny, a pomijacie sprawiedliwość i miłość Bożą. Tymczasem to należało czynić, i tamtego nie opuszczają. Biada wam, faryzeuszom, bo lubicie pierwsze miejsce w synagogach i pozdrowienia na rynku. Biada wam, bo jesteście jak groby niewidoczne, po których ludzie bezwiednie przechodzą». Wtedy odezwał się do Niego jeden z uczonych w Prawie: «Nauuczycielu, tymi słowami nam też ubliżasz». On odparł: «I wam, uczonym w Prawie, biada! Bo wkładacie na ludzi ciężary nie do uniesienia, a sami jednym palcem ciężarów tych nie dotykacie. Biada wam, ponieważ budujecie grobowce prorokom, a wasi ojcowie ich zamordowali” (Łk 11,42-47). Kończy ją podobna formuła, skierowana tym razem przeciw uczonym w Piśmie: „Biada wam, uczonym w Prawie, bo wzięliście klucze poznania; samiście nie weszli, a przeszkodziliście tym, którzy wejść chcieli” (10,52).

Pojedyncze „biada” skierowane jest przeciw miastom, które nie szukają nawrócenia: „Biada tobie, Korozain! Biada tobie, Betsaida! Bo gdyby w Tyrze i Sydonie działały się cuda, które u was się dokonały, już dawno by się nawróciły, siedząc w worze pokutnym i w popiele” (10,13). Podobna przestroga spotyka uczniów Jezusa: „Niepodobna, żeby nie przyszły zgorszenia; lecz biada temu, przez którego przychodzą” (17,1); wśród nich na osobną formułę „zasłużył” Judasz: „Wprawdzie Syn Człowieczy odchodzi według tego, jak jest postanowione, lecz biada temu człowiekowi, przez którego będzie wydany” (22,22). W bezpośrednim kontekście eschatologicznym natomiast pojawia się także logion: „Biada brzemienym i karmiącym w owe dni! Będzie bowiem wielki ucisk na ziemi i gniew na ten naród” (21,23).

Logia prorockie i apokaliptyczne

W greckim tekście *De bello judaico* mowa jest o *logionie*, przy czym Flawiusz rozumie ten termin jako ‘przepowiednia’: „(...) tym co ich [Żydów] najbardziej do wojny pobudziło, była niewyraźna przepowiednia, również znaleziona w pismach świętych, e w owym czasie pewien mąż z ich kraju stanie się władcą ziemi zamieszkałej. Oni rozumieli, że będzie to jakiś ich rodak i nawet wielu mędrców dawało zupełnie błędne wyjaśnienia. W rzeczywistości przepowiednia ta oznaczała objęcie władzy przez Wespazjana” (*Bell.* 6,312-313).

Logia prorockie i apokaliptyczne¹⁰⁷ wzorowane są na wypowiedziach proroków Starego Przymierza oraz na judaistycznej literaturze apokaliptycznej. Sam Jezus, który je wypowiada, występuje w roli proroka¹⁰⁸. Często w swej formie rozpoczynają

¹⁰⁷ Bultmann nazywa je *profetische und apokalyptische*, Dibelius – *profetische Rufe*; K. ROMANIUK, *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, 36.

¹⁰⁸ Ponieważ logia prorockie i apokaliptyczne często zawierają zapowiedź zbawienia (*Heilspredikt*), a więc szczęścia, Dibelius zalicza do nich także makaryzmy.

się od formuły asystencji („Ja jestem z tobą”) lub formuły zachęty („Nie bój się!”). Następnie pojawia się zapowiedź zbawienia złączona z wizją przyszłego szczęścia, do której opisu często wykorzystywane są także makaryzmy lub przestrogi, groźby czy złorzeczenia. Swoistym podgatunkiem logiów prorockich są *wypowiedzi apokaliptyczne*.

Wśród logiów o charakterze prorockim i eschatologicznym można wymienić następujące: „Toteż Tyrowi i Sydonowi lżej będzie na sądzie niżeli wam. A ty, Kafarnaum, czy aż do nieba masz być wyniesione? Aż do Otchłani zejdziesz!” (10,14-15); „Jak bowiem Jonasz był znakiem dla mieszkańców Niniwy, tak będzie Syn Człowieczy dla tego plemienia. Królowa z Południa powstanie na sądzie przeciw ludziom tego plemienia i potępi ich; ponieważ ona przybyła z krańców ziemi słuchać mądrości Salomona, a oto tu jest coś więcej niż Salomon. Ludzie z Niniwy powstaną na sądzie przeciw temu plemieniu i potępią je; ponieważ oni dzięki nawoływaniu Jonasza się nawrócili, a oto tu jest coś więcej niż Jonasz” (11,30-32); „Poślę do nich proroków i apostołów, a z nich niektórych zabiją i prześladować będą. Tak na tym plemieniu będzie pomszczona krew wszystkich proroków, która została przelana od stworzenia świata, od krwi Abła aż do krwi Zachariasza, który zginął między ołtarzem a przybytkiem. Tak, mówię wam, na tym plemieniu będzie pomszczona” (11,49-51); „Przyjdzie czas, kiedy zapragniecie ujrzeć choćby jeden z dni Syna Człowieczego, a nie zobaczycie. Powiedzą wam: «Oto tam» lub: «Oto tu». Nie chodźcie tam i nie biegnijcie za nimi! Bo jak błyskawica, gdy zabłyśnie, świeci od jednego krańca widnokregu aż do drugiego, tak będzie z Synem Człowieczym w dniu Jego. Wpierw jednak musi wiele wycierpieć i być odrzuconym przez to pokolenie” (17,22-25).

Oczywiście taka selekcja logiów o charakterze prorockim i apokaliptycznym nie jest ani kompletna, ani też wyłączną, gdyż dla przykładu niektóre formuły „biada” lub makaryzmy również można zaliczyć do tej grupy wypowiedzi Jezusowych.

Logia normatywne

Wypowiedzi o charakterze normatywnym znalazły w starożytności poczesne miejsce zwłaszcza w literaturze rzymskiej, gdzie tradycja prawnicza rozwijała się nader dynamicznie. Wiele logiów normatywnych znalazło się w mowach sławnych twórców i interpretatorów prawa rzymskiego. Oczywiście mieli oni swoich poprzedników wśród twórców greckiej demokracji. Mowy Peryklesa, który przeprowadził uchwały utrwalające demokrację, przysporzyły mu wielu zwolenników. O tworzonej władzy ludu twierdził: „Nasz ustrój polityczny nie jest naśladownictwem obcych praw, a my sami raczej jesteśmy wzorem dla innych”. W tych poglądach był kontynuatorem myśli znakomitego archonta Peryklesa.

W logiach normatywnych (prawnych) Jezus interpretuje przepisy Prawa Mojżeszowego, a także podaje zasady, jakimi winni kierować się członkowie wspólnoty Kościoła. Ze swej natury więc często zapisane są w kontrowersjach Jezusa z religijnymi przywódcami swego narodu, a także w mowach skierowanych wprost do uczniów¹⁰⁹.

Do logiów o charakterze normatywnym zaliczyć można u Łukasza między innymi sekwencję wzywającą do miłości nieprzyjaciół: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół; dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą; błogosławcie tym, którzy was przeklinają, i módlcie się za tych, którzy was oczerniają. Jeśli cię kto uderzy w jeden policzek, nadstaw mu i drugi! Jeśli bierze ci płaszcz, nie broń mu i szaty! Daj każdemu, kto cię prosi, a nie dopominaj się zwrotu od tego, który bierze twoje” (6,27-30; por. 6,35). Podobnym echem pobrzmiewa nakaz zwany złotą zasadą: „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie!” (6,31). Charakter

¹⁰⁹ „Od formuł prawnych, zwanych w terminologii niemieckiej: *Gesetzesworte*, R. Bultmann odróżnia tzw. reguły współżycia społecznego (*Gemeinderegeln, Vorschriften für die christliche Gemeinschaft*); K. ROMANIUK, *Morforytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, 38.

normatywny ma wezwanie do powściągliwości w sądzeniu: „Nie sądzicie, a nie będziecie sądeni; nie potępiacie, a nie będziecie potępieni; odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone. Dawajcie, a będzie wam dane; miarę dobrą, natłoczoną, utrzesioną i opływającą wsypią w zanadra wasze. Odmierzą wam bowiem taką miarą, jaką wy mierzycie” (6,37-38). Podobnie rzecz ma się z wezwaniem do miłosierdzia: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (6,36). Charakter normatywny posiada wezwanie do jawnego świadectwa wiary: „Kto się przyzna do Mnie wobec ludzi, przyzna się i Syn Człowieczy do niego wobec aniołów Bożych; a kto się Mnie wyprze wobec ludzi, tego wyprę się i Ja wobec aniołów Bożych. Każdemu, kto mówi jakieś słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie przebaczone, lecz temu, kto bluźni przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie przebaczone” (12,8-10). Sytuacje we wspólnocie winno regulować napomnienie: „Jeśli brat twój zawini, upomnij go; i jeśli żałuje, przebacz mu! I jeśli siedem razy na dzień zawinił przeciw tobie i siedem razy zwróciłby się do ciebie, mówiąc: «Żałuję tego», przebacz mu!” (17,3-4).

Logia autobiograficzne

Starożytna literatura grecka nie wyodrębniła gatunku literackiego zwanego *logiami autobiograficznymi*, aczkolwiek wypowiedzi o takiej charakterystyce zapisała mnóstwo. Stanowią one istotny element powieści autobiograficznej lub wywodów natury filozoficznej.

W Ewangeliach logia autobiograficzne (niem. *Ich-Worte*) są to inaczej formuły objawieniowe, w których Jezus określa swą tożsamość i definiuje swoją misję. Mogą przybierać formę pozytywnego stwierdzenia bądź formę negacji. Często pojawiają się w nich tzw. *tytuły chrystologiczne*¹¹⁰.

¹¹⁰ Bultmann sądzi, że tylko nieliczne formuły objawieniowe przypisać należy samemu Jezusowi. Większość – zgodnie z postawionym przez Bultmanna postulatami socjologicznym – utworzyła pierwotna gmina chrześcijańska.

Oto lista niektórych logiów o charakterze autobiograficznym zapisanych przez Łukasza: „Przyszedł bowiem Jan Chrzciciel: nie jadł chleba i nie pił wina; a wy mówicie: «Zły duch go opętał». Przyszedł Syn Człowieczy: je i pije; a wy mówicie: «Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników». A jednak wszystkie dzieci mądrości przyznały jej słusność” (7,33-35); „A jeśli Ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże” (11,20); „Przyszedłem rzucić ogień na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął” (12,4); „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (19,10).

Logia wokacyjne

Formuły wokacyjne pojawiają się, jak sama nazwa wskazuje, w opisach powołań. Są to opisy scen, w których Bóg wzywa człowieka do wykonania określonego zadania i powierza mu misję lub konkretną rolę do odegrania w historii zbawczej. W Starym Testamencie zazwyczaj w opisach powołań występują trzy motywy: wizja Bożej władzy, poczucie niegodności powołanego oraz przezwyciężenie przez Boga jego oporów i wyposażenie odpowiednimi darami do wypełnienia powierzonego zadania. Do niektórych opisów dołączony został znak potwierdzający nadanie misji¹¹¹. Same opisy układają się najczęściej według jednego z dwóch schematów:

1. Zgłoszenie się kandydata na apostoła
Pytanie Jezusa, czego żąda
Przyzwolenie Jezusa, by pójść za Nim;
2. Formuła wprowadzająca
Wybór, powołanie i powierzenie misji

¹¹¹ *Powołanie*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003, 761-761.

Obiekcje powołanego Zapewnienie o Bożej asystencji¹¹².

W Ewangeliach nacisk w scenach powołanie zostaje położony na władzę Jezusa jako powołującego oraz na natychmiastową odpowiedź uczniów na to wezwanie. Okoliczności w których Jezus spotykał uczniów, są różne, schemat opowiadań pozostaje jednak niezmienny: wezwanie, by pójść za Nim – odpowiedź natychmiastowa, z jednoczesnym porzuceniem dotychczasowych obowiązków¹¹³. Logia wokacyjne stanowią integralny element opowiadań o powołaniach. W dziele Łukaszym czytelnik spodziewa się ich zasadniczo w czterech narracjach: o powołaniu pierwszych uczniów (5,1-11), o powołaniu Lewiego (5,27-32), o wyborze Dwunastu (6,12-16) oraz w perykopie o pragnących naśladować Jezusa (9,57-62).

Powołanie pierwszych uczniów ma miejsce nad Jeziorem Galilejskim (5,1-11). Cała scena opowiada o cudownym połowie ryb dokonany na rozkaz Jezusa. Zasadniczo więc narracja ma cechy opowiadania aretalogicznego o cudzie dokonany nad naturą. Pojawia się w jej zakończeniu jednak logion o charakterze wokacyjnym. Jezus kieruje do Piotra słowa: „Nie lękaj się, odtąd ludzie będziesz łowił” (w. 10b). Analiza narracyjna i historyczno-krytyczna skłaniają do przyjęcia tezy, że dwa ostatnie wiersze

¹¹² Ten drugi wzór właściwy był przede wszystkim dla historii powołań starotestamentalnych proroków. Misja Jeremiasza zakotwiczona jest w scenie powołania, którą prorok opisuje u początku swej księgi (1,4-8). Narracja, przyjmująca formę dialogu Jeremiasza z Bogiem (podobnie Iz 6 i Ez 1-3), jest zwięzła, przez co pełna dramatyzmu. Wydaje się, że jej struktura jest klarowna. Składają się nań trzy elementy: po formule wprowadzającej (w. 4) następuje (1) wybór, powołanie i powierzenie misji (ww. 5-6), dalej (2) obiekcje powołanego (w. 7) oraz zapewnienie Bożej asystencji (w. 8). Według tego samego modelu strukturywane są opowiadania o powołaniu innych charyzmatycznych przywódców Izraela: Mojżesza (Wj 3-4), Gedeona (6,11-17) i Saula (1 Sm 9,17-10,7).

¹¹³ *Powołanie*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, 762.

narracji (ww. 10-11) są późniejszym dodatkiem do wcześniejszego opowiadania o cudzie. Prawdopodobnie wzmianka o proskyniezie Piotra przed Panem (w. 11) stała wcześniej pomiędzy w. 7 i w. 8 (dokonała się więc na brzegu). Choć formuła powołaniowa skierowana jest do Piotra, Łukasz stara się włączyć w nią także Jakuba i Jana, synów Zebedeusza. Oni stoją obok Piotra, gdy ten słyszy wezwanie Jezusa (byli przypuszczalnie właścicielami drugiej łodzi), oni też – nie tylko sam Piotr (sic!) – „zostawili wszystko i poszli za” Jezusem. Typowym dla logionów powołaniowych jest w tym wypadku wezwanie do porzucenia obiekcji – strachu: „Nie lękaj się!”.

Relacja o powołaniu Lewiego (5,27-32) oparte zostało wierne na schemacie relacji powołaniowych: nakaz Jezusa do pójścia za Nim, natychmiastowa reakcja powołanego i „urzeczywistnienie słów powołaniowych Jezusa przez powołanego”¹¹⁴. Formuła powołaniowa przyjmuje tu najprostsz charakter: „Pójdź za Mną!”. Łukasz podkreśla nieodwracalność decyzji celnika poprzez formę imperfectum czasownika „iść za” (*ekoluthein*): Lewi wstał i „poszedł za” Jezusem.

Wybór Dwunastu (6,12-16) opisany jest bez zastosowania formuły powołaniowej; logion wokacyjny więc się w niej nie pojawia. Ewangelista stwierdza jedynie, że po nocy spędzonej na modlitwie, Jezus „przywołał swoich uczniów, wybrał z nich dwunastu i nazwał ich apostołami” (6,13). Już samo określenie *apostolos* związane jest z powołaniem i posłaniem.

Logia wokacyjne zostały zgrupowane przez Łukasza (bądź przez wcześniejszą tradycję) w perykopie o pragnących naśladować Jezusa: „A gdy szli drogą, ktoś powiedział do Niego: «Pójdę za Tobą, dokądkolwiek się udasz!» Jezus mu odpowiedział: «Lisy mają nory i ptaki powietrzne - gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć». Do innego rzekł: «Pójdź za Mną!» Ten zaś odpowiedział: «Panie, pozwól

¹¹⁴ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp, komentarz, ekskursy*, Radom 2005, 121.

mi najpierw pójść i pogrzebać mojego ojca!» Odparł mu: «Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych, a ty idź i głos królestwo Boże!» Jeszcze inny rzekł: «Panie, chcę pójść za Tobą, ale pozwól mi najpierw pożegnać się z moimi w domu!» Jezus mu odpowiedział: «Ktokolwiek przykładą rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego» (9,57-62). Tekst przytoczony został w całości, gdyż nagromadzone logia wokacyjne zgrupowane zostały w nim w dużej ilości. O tym, że opowiadanie zawiera trzy sceny powołaniowe świadczy wykorzystanie czasownika *akolutho* – „iść za”. Scena pierwsza i trzecia upodabniają się do siebie przez fakt, że rozmówcy Jezusa sami wyrażają pragnienie pójścia za Nim; scena środkowa ukazuje Jezusa, który sam wzywa do naśladowania Go. Wydaje się, że przez centralizację tej ceny, Łukasz zamierza ukazać, iż autentyczne powołanie wypływa z inicjatywy Jezusa. Właśnie owa druga scena zawiera dwa logia wokacyjne: „Pójdź za Mną!” oraz „Idź i głos królestwo Boże” (ww. 59-60). Pierwszy z nich wyraża nakaz naśladowania, drugi określa misję powołanego; jest nią głoszenie królestwa Bożego.

Czy w starożytnej literaturze greckiej znaleźć można sytuacje analogiczne? Wydaje się, że pewne podobieństwo dostrzec można w relacjach, jakie mistrzowie filozofii antycznej nawiązywali ze swymi uczniami. Analogie nie są jednak pełne. Nawet jeśli zdarzały się wezwania do naśladownictwa, chodziło o intelektualne (przede wszystkim) postępowanie za myślą nauczyciela. Owszem, z takiego naśladownictwa wynikał także określony sposób życia, niemniej jednak uczniowie filozofów wielokrotnie modyfikowali ich poglądy, bądź od początku nie przyjmowali w całości. Arystotelesowska szkoła perypatetycka tylko zewnętrznie przypomina „naśladownictwo” nauczyciela. Wspólne spacerowanie, którym towarzyszyły intelektualne rozmowy, nie oznaczają rzeczywistego „pójścia za” (*akolutho*) nauczycielem w takim sensie, o jakim mówił Jezus, zachęcając swych uczniów do naśladownictwa.

Zestawienia

Logion rozumiany jako krótka wypowiedź o charakterze podobnym do przysłowia czy aforyzmu, w literaturze greckiej pojawia się najczęściej w ustach bóstw. Odróżnia się niekiedy logia od *chresmata*; te ostatnie mają charakter poetycki. W Ewangelii Łukaszczej (i w Ewangeliach w ogóle) logia wychodzą z ust Jezusa. Od logiów greckich różnią się nie tylko podmiotem wypowiadającym, ale treścią merytoryczną. Osadzone są bowiem w realiach Palestyny pierwszego stulecia i biorą pod uwagę tamtejszy kontekst religijny. Jako wyrastające z judaizmu, muszą odbiegać treścią od politeistycznego kontekstu starożytnej Hellady. W ustach Jezusa pojawiają się logia mądrościowe, błogosławieństwa, groźby „biada”, wypowiedzi prorockie, apokaliptyczne, normatywne, autobiograficzne i wokacyjne. Wiele z nich pod względem strukturalnym znaleźć może swe odpowiedniki na kartach dzieł autorów greckich.

3. PRZYPowieść

Klasyczna *przypowieść* grecka stanowi gatunek literatury moralistycznej. Określa się ją jako „utwór narracyjny, w którym przedstawione postacie i zdarzenia nie są ważne ze względu na swe cechy jednostkowe, lecz jako przykłady uniwersalnych prawideł ludzkiej egzystencji, postaw wobec życia i kolei losu”¹¹⁵. Świat przedstawiony zbudowany jest z sytuacyjnych wykładników jakiejś prawdy o charakterze moralnym, religijnym lub filozoficznym. Fabuła, nawet jeśli jest rozwinięta, pozostaje uboga w realia, aby zachować przykładowy i powszechny charakter ukazywanych w przypowieści prawd. Interpretacja przypowieści polega na umiejętnym przełożeniu znaczenia konkretnego i literalnego na sens moralny czy alegoryczny.

¹¹⁵ Zob. hasło w *Słowniku terminów literackich* pod red. J. Sławińskiego, Wrocław 1998.

Precyzując określenie gatunku

Arystoteles wyróżnił w *Retoryce* (2,20) dwa rodzaje dowodzenia w mowach i pismach: pierwszy to przykład, drugim natomiast – historia, czyli późniejsza fikcja. Do tej drugiej kategorii, oprócz bajki (*logos*), zaliczył przypowieść (*parabole*). O ile bajka jest według niego przykładem fikcji nierealnej, przypowieść jest możliwa, gdyż jest najczęściej przykładem zaczerpniętym z obserwacji codziennego życia. Przypowieść może być zdefiniowana jako możliwie krótkie opowiadanie o podwójnym znaczeniu: pierwsze znaczenie nietrudno odczytać na poziomie narracji, drugie natomiast, głębsze, kryje się za pierwszym, i wymaga interpretacji¹¹⁶.

Gatunek literacki *parabole* niekiedy lepiej określa termin ‘podobieństwo’ (łac. *similitudo*). W takim sensie terminu *parabole*, rozumianego jako ukazywanie podobieństw pomiędzy dwoma elementami, używali Homer czy Plato¹¹⁷. Podobne figury literackie obfitują w pismach pisanych diatrybą w kręgach stoików i cyników. Służą one tam do zobrazowania ogólnych zasad i założeń filozoficznych. Choć teoretycznie starożytni Grecy różniali pomiędzy przypowieścią i alegorią, w praktyce obydwie te gatunki były często mieszane. Platon używa terminu *parabole*, mówiąc o podobieństwie przy porównywaniu dwu rzeczy lub stanów. Nie wydaje się, by w tym wypadku można już było mówić o gatunku literackim zwanym *parabole*¹¹⁸. W podobnych sytuacjach Arystofanes, Ksenofont czy Demostenes wybierają termin *eikon*, mówiąc o podobieństwie. W tym wypadku można już mówić o swoistej formie literackiej, która posiada funkcję

¹¹⁶ J.D. Crossan w następujący sposób definiuje przypowieść: „A parable must tell, in as short a space as possible, a story with double meaning. One meaning will usually be quite clear on the surface of the narration. Another, and presumably deeper meaning, or other, and possibly multiple meanings lie hidden within the complexities of the narrative”; J.D. CROSSAN, *Parable, ABD* V, 146-147.

¹¹⁷ F. HAUCK, παραβολή, TDNT V, 745-747.

¹¹⁸ *Timaios* 40c.

argumentacyjną¹¹⁹. Znaczenie obydwu terminów wyraźnie jednak odróżnia Arystoteles. *Eikon* to dla niego obraz jako forma literacka, która w krótkim zdaniu, przy pomocy partykuły „jak” przedstawia pojęcie abstrakcyjne. *Parabole* natomiast stanowi rozbudowane porównanie, w którym zestawia się obok siebie dwie rzeczywistości; zjawisko nieznanne bądź abstrakcyjne wyjaśnia się wówczas przez sytuację znaną i łatwą do odczytania.

Przypowieść jest w pewnym sensie gatunkiem pokrewnym bajce, a to ze względu na swą dwupoziomowość. Za najważniejszą cechę bajki uważa się istnienie podtekstu, który zawiera przesłanie moralne lub wyraża specyficzną życiową prawdę. Teon, grecki znawca sztuki retorycznej, sądził, że bajka „jest opowiadaniem zmyśloną ukazującą prawdę”. Cel bajki greckiej był przede wszystkim moralizatorski, niejednokrotnie cierpiał na tym artystyczny walor utworu. Początki prozatorskiej bajki greckiej, znacznie bardziej zbliżonej do przypowieści niż bajki poetyckie, sięgają Ezopa. Nie wdając się w dyskusję, czy Ezop był w ogóle postacią historyczną (niektórzy literaturoznawcy odmawiają mu historyczności), powszechna tradycja głosi, iż był on niewolnikiem, żyjącym na Samos w VI w. przed Chr. Zginąć miał z rąk mieszkańców Delf za to, że ganił ich występki. Inne informacje na temat twórcy gatunku mają nikłą wartość historyczną i są raczej przejawem tendencji gloryfikatorskich. Podkreślanie zewnętrznej brzydoty pisarza (w kontraście z pięknem jego utworów) jest świadectwem, iż tendencje te rozwijały się w tym samym kierunku, w jakim przedstawiano postać i życie Sokratesa. Bajki, które z czasem dookreślono przymiotnikiem ‘ezopowe’, były pierwotnie wytworami kultury oralnej¹²⁰. Ich przedmiotem były najczęściej konkretne sytuacje czy epizody, które mogły posłużyć do zilustrowania zasady moralnej czy

¹¹⁹ J. TRELA, *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne meszalizm*, Lublin 1997, 90-91.

¹²⁰ S. JEDRKIEWICZ, *Sapere e paradosso nell'antichità: Esopo e la favola*, Roma 1989, 183-194.

prawdy o charakterze mądrościowym. Bywało, że ludzie i bogowie byli bohaterami tego typu opowiadań; najczęściej jednak były nimi zwierzęta, którym przypisywano ludzkie zachowania, uczucia i sposób myślenia¹²¹. W tym względzie bajki zdecydowanie odbiegają od przypowieści. Autor zazwyczaj w zwięzły sposób opowiada fabułę, bez wdawania się w zbędne szczegóły. Często zestawia postaci o odmiennych cechach osobowości na zasadzie kontrastu. Sytuacja konfliktowa znajduje swe rozwiązanie w konkluzji, która nabiera charakteru uniwersalistycznego.

Paradygmat i apoftegmat a przypowieść

Gatunki bardzo zbliżone do przypowieści, a jednocześnie upodabniające się do rozwiniętych logiów to *paradygmaty*, utożsamiane niekiedy z *apoftegmami*. Pod względem objętości są najczęściej nieco dłuższe od logiów, krótsze zaś od klasycznych przypowieści. Paradygmaty to krótkie opowiadania, które mają stanowić pouczający przykład. Tworzą odrębną całość, choć oczywiście każdy z autorów stara się wkomponować je w odpowiedni kontekst. Często jednak dość łatwo można dostrzec, że pomimo wysiłku redakcyjnego autorów, paradygmaty odbiegają nieco od kontekstu, w który zostały włączone. Nie widać logicznych związków ani z tekstem poprzedzającym, ani następującym. Brak jest również danych przestrzenno-czasowych, a nawet imion osób występujących w scenie.

Niektórzy badacze nazywają paradygmaty apoftegmami¹²², gdyż stanowią oprawę dla jakiejś sentencji pouczającej. Styl opowiadań jest zdecydowanie moralizatorski. Eksponuje się wypowiedzi o charakterze mądrościowym. *De facto* paradygmat

¹²¹ K. BARTOL, *Ezop i początki bajki greckiej*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, I, *Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 374.

¹²² Tak R. Bultmann. Dzieli on paradygmaty na dialogi polemiczne (*Streitgespräche*), rozmowy dokształcające (*Schulgespräche*) i apoftegmata biograficzne (*biografische Apophthegmata*).

zaliczyć można do krótkiej przypowieści, która charakteryzuje się tym, że posiada krótki aforyzm, zazwyczaj stanowiący pointę. Niekiedy sam już taki rozbudowany aforyzm stanowić może apoftegmat. W swej naturze paradygmat zbliżony jest do anegdoty. W Grecji antycznej paradygmaty przypisuje się zazwyczaj Plutarchowi¹²³.

W przypadku Ewangelii, paradygmaty zawierają logion sapienjalny Jezusa, umieszczony najczęściej w zakończeniu opowiadania. Ma on zazwyczaj odcień zasady moralnej i stanowi pointę całej sceny. Niekiedy towarzyszy mu swoisty gest Jezusa lub reakcja słowna świadków wydarzenia (apostołów, tłumów), która uwypukla najważniejszy moment doktrynalny opowiadania.

Parabole w Nowym Testamencie

Rzeczownik *parabole* ma w Nowym Testamencie szersze znaczenie niż tylko porównanie. Służy na oznaczenie gatunków

¹²³ Zwyczaj pisania paradygmatów upowszechnił się w IV i V w. po Chr. Do znakomitych autorów gatunku należeli Ojcowie Pustyni: Ammonas, Ewagriusz, Hyperechios czy Izydor z Peluzjum. M. Starowieyski wyjaśnia naturę paradygmatów: „Do tych „starców”, nazywanych *abba* – ‘ojciec’, udawali się mnisi, nawet ci doświadczeni, z prośbą o pomoc, o rozwiązanie ich trudnych zagadnień duchowych, stawiając im pytania na podstawowe tematy egzystencjalne. Na te pytania „starcy” odpowiadali słowem, milczeniem, a czasami nawet w krótkim przedstawieniu, podobnie jak to czynił prorok Jeremiasz. Te odpowiedzi spisywano. Najpierw były proste pytania i krótkie odpowiedzi. I takie są pierwotne apoftegmata. Później jednak zaczęto w nich podawać również okoliczności, w których postawiono te pytania czy wiadomości o mnichach, którzy te pytania stawiali i o tych, którzy na nie odpowiadali. Tak stopniowo apoftegmat przemieniał się w krótkie opowiadanie, które z kolei mogło się rozrosnąć w nowelę. To są właśnie owe apoftegmata – cięte i zwięzłe odpowiedzi, wynik doświadczeń ascetycznych i skierowane wprost do konkretnego, drugiego człowieka, aby mu pomóc w rozwiązaniu jego szczególnych problemów życiowych. Tchną autentyzmem i nie omijają żadnych, nawet najbardziej drastycznych problemów, gdy tylko się pojawiają, a występowały one równie często, jak w każdym ludzkim społeczeństwie. Apoftegmata były przeznaczone dla konkretnych osób i dopiero spisane, i zebrane w zbiory, stały się powszechną własnością”; <http://glo-ria24.pl/ksiazki.php?akcja=opis&iProdId=84663452&iKatId=830>

literackich¹²⁴, którym dzisiejsza genologia nadaje nazwy: przypowieść, alegoria, alegoreza¹²⁵. „Podstawą wszystkich tych rodzajów literackich jest metafora. Metafora jest wyrażeniem, w którego obrębie następuje zmiana znaczenia. Zmienione, czyli metaforyczne znaczenie bazuje na znaczeniach znanych”¹²⁶. Alegoria natomiast stanowi rozbudowaną metaforę lub zestawienie kilku metafor. Terminu tego po raz pierwszy użyli Cyceon i Plutarch. W alegorii formuła wprowadzająca ma charakter identyfikujący (np. „Ja jestem dobrym pasterzem”), natomiast w przypowieści właściwej charakter przyrównujący czyli upodabniający (np. „Królestwo niebieskie podobne jest do ...”). W alegorii każdy z elementów konkretnego obrazu ma swe odpowiedniki w prawdzie abstrakcyjnej, którą ilustruje, w przypowieści właściwej natomiast przyrównuje się ze sobą jedynie dwie zasadnicze rzeczywistości¹²⁷.

Sam termin *parabole* pojawia się u synoptyków 48 razy. W większości przypadków odnosi się do przypowieści wypowiedzianych przez Jezusa na temat królestwa Bożego. Obraz zaczerpnięty z obserwacji życia służy Jezusowi do ilustracji róż-

¹²⁴ Nauka o literaturze w polskich wydaniach podręcznikowych jasno różni rodzaje i gatunki literackie. Wśród rodzajów wymienia się trzy główne nurty: lirykę, epikę i dramat. Wszystkie mniejsze formy tworzą gatunki literackie. Literatura biblijna nie trzyma się ściśle takiego podziału i niekiedy terminy: ‘rodzaj’ i ‘gatunek’ bywają używane zamiennie.

¹²⁵ W alegorii nie występuje podmiot ani łącznik, lecz każdy jej element jest metaforą. Alegoreza natomiast to alegoryczna interpretacja tekstu literackiego (np. wyjaśnienia przypowieści w Mk 4,13-20 i Mt 13,18-23); *Tamże*, 147-148.

¹²⁶ J. CZERSKI, *Ewangelie synoptyczne w aspekcie literackim, historycznym i teologicznym*, Opole 1996, 65.

¹²⁷ Do zasadniczych zasad interpretacji przypowieści należy zaliczyć: odnalezienie wzajemnie sobie odpowiadających członów porównania, czyli tzw. elementu ilustrującego i ilustrowanego; opracowanie elementu ilustrującego przy pomocy dyscyplin pomocniczych (geografia, historia, archeologia); znalezienie *tertium comparationis*; odróżnienie w elemencie ilustrowanym i ilustrującym rysów głównych i drugorzędnych; K. ROMANIUK, *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, 40.

nych prawd Jego nauczania¹²⁸. Obraz dotyczy najczęściej świata natury bądź typowych w Palestynie I wieku relacji międzyludzkich (król – poddani, pan – słudzy, pracodawca – najemnicy).

Zasadnicza treść przypowieści Jezusowych

Wykorzystanie gatunku przypowieści jako metody nauczania Jezusa należy do świadomości przez Niego obranej pedagogii. Cel przepowiadania w przypowieściach przybliżają nieco teksty: Mk 4,10-12; Mt 13,10-15; Łk 8,9-10. Cytowany w nich fragment Iz 6,10 zawiera wezwanie Jahwe skierowane do proroka: „Idź i mów do tego ludu: Słuchajcie pilnie, lecz bez zrozumienia, patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania. Zatwardź serce tego ludu, znieczul jego uszy, zaślep jego oczy, iżby oczami nie widział, ani uszami nie słyszał, i aby serce jego nie pojęło, żeby się nie nawrócił, i nie został uzdrowiony”. Jak naród wybrany w VIII wieku przed Chr. lekcewał nawoływania proroka, tak i teraz nauczający Jezus spotyka silny opór. „Tajemnice królestwa” zostają odkryte w przypowieściach przed tymi, którzy mają otwarte serca i dobrą wolę przyjęcia orędzia o zbawieniu; ci zaś, którzy z własnego wyboru trwają w „zatwardziałości serca”, nie rozumieją znaczenia przypowieści¹²⁹.

Przypowieści Jezusa posiadają najczęściej strukturę sceniczną: scena wprowadzająca – scena centralna – scena końcowa. Ich początek i zakończenie może być łatwo wyznaczone przez zastosowanie kryterium postaci. Podobnie jak w dramacie greckim, zauważalny jest tu dramatyzm akcji z elementami komediowymi (pomyślność, powodzenie) lub tragicznymi (izolacja, niepowo-

¹²⁸ J. Gnilka w sposób opisowy definiuje przypowieść: „Przypowieść jest dowodem polegającym na przetruceniu mostu między tym, co zostało uznane, a tym, co jeszcze nie uznane, ale podobne do tamtego. Prawda przedstawiona w formie obrazowej działa silniej niż abstrakcyjna”; *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Teologia żywa, red. K. Tarnowski, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997, 112.

¹²⁹ A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Niepokalanów 1992, 17-21.

dzenie). Powtarza się ściśle ustalona konfiguracja osób: chodzi zasadniczo o trzy osoby lub o trzy grupy osób, z których jedna postać (lub grupa) odgrywa nadrzędną rolę. Jezus rozpoczyna swoje przypowieści bezpośrednio od narracji (czyli bez formuł wprowadzających), od formuły porównawczej (np. Mk 4,30: „Z czym porównamy królestwo Boże bądź w jakiej przypowieści je przedstawimy?”), lub od dialogu, w którym pierwsza wypowiedź adresowana jest bezpośrednio do słuchacza przypowieści. Zakończenie przypowieści wskazuje najczęściej na sposób jej zastosowania i może przybierać formę morału czy wniosku. Niekiedy zastosowanie wyrażone jest w dialogu ze słuchaczami¹³⁰.

Wspomniano już, że naczelnym tematem przypowieści jest królestwo Boże. Jezus uczy, że królestwo to już jest obecne na świecie (por. Mk 2,19), choć obecność ta osiągnęła zaledwie stan zaczątkowy (Łk 8,4-8; 13,18-19; 13,20). Te skromne początki jednak zapowiadają rozwijanie się królestwa, jego stopniowy wzrost (Łk 13,19). Niekiedy napotyka na przeszkody w tym rozwoju, ostatecznie jednak nic nie jest w stanie go zahamować. Do królestwa Bóg powołuje wszystkich ludzi (Łk 14,21-23), szczególnie silnie jednak swe wezwanie kieruje do ubogich, grzeszników i odrzuconych przez społeczeństwo (Łk 7,22). Bóg okazuje miłosierdzie tym, którzy z pokorą to powołanie przyjmują (Łk 15,11-32; 18,9-14). Ucznia Jezusa, należącego do królestwa Bożego, winna cechować postawa radości i wspólnota z Bogiem (Łk 14,15-24), miłość i miłosierdzie (Łk 10,25-37), postawa modlitwy (Łk 11,5-8; 18,9-14), dystans do dóbr materialnych (Łk 12,16-21; 16,19-31), czynne zaangażowanie w sprawy królestwa (Łk 16,1-13; 19,11-27) i gotowość na powtórne przyjście Chrystusa (Łk 12,35-38.41-48)¹³¹. Zasadniczo przypowieści Jezusa zapisane przez Łukasza można sklasyfikować, dzieląc je na osiem grup:

¹³⁰ Szerokie omówienie zasygnalizowanych tu cech narracyjnych przypowieści zamieszcza J. Czernski w swej pracy: *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, OPT 42, Opole 2000, 149-157.

¹³¹ J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, 162-173.

- (1) założenie królestwa Bożego: zasiew i jego różne wyniki (8,4-8) oraz wyjaśnienie przypowieści (8,11-15);
- (2) dynamika królestwa Bożego: ziarno gorczycy (13,18-19) i zaczyn chlebowy (13,20-21);
- (3) nowa skala ocen w królestwie Bożym: faryzeusz i celnik (18,9-14), głupi bogacz (12,13-21), bogacz i Łazarz (16,9-31), zaginiona owca (15,1-7), zagubiona drachma (15,8-10) oraz syn marnotrawny (15,11-32);
- (4) opór wobec królestwa Bożego: dziatwa na rynku (7,31-35), wielka uczta i niegodni zaproszeni (14,15-24), nieurodzajne drzewo figowe (13,1-5), przewrotni rolnicy (20,9-20);
- (5) konieczność wysiłku dla królestwa Bożego: obrotny rządcą (16,1-13) oraz przypowieść o minach (19,11-28);
- (6) miłosierdzie w królestwie Bożym: miłosierny Samarytanin (10,25-29);
- (7) modlitwa prawdziwych synów królestwa Bożego: natrętny przyjaciel (11,5-8) oraz niesprawiedliwy sędzia (18,1-8);
- (8) czujność na przyjście króla: czujny gospodarz (12,39-40), sługa wierny i niewierny (12,41-48) oraz słudzy nagrodzeni za czujność (12,35-38)¹³².

Zestawienia

Można pokusić się o ukazanie niektórych cech literackich przypowieści greckich, które znajdują dokładne paralele w przypowieściach Ewangelii Łukaszej. Nie chodzi w tej chwili o wskazywanie podobieństw merytorycznych czy ideowych, lecz o cechy typowo literackie, jak konstrukcja opowiadań, używane środki wyrazu, charakter sceniczny itp. I jedne i drugie przypowieści – te rodem ze świata helleńskiego, jak i te wyjęte z kart Ewangelii Łukasza – odznaczają się wprowadzeniem scenicznym. Ich budowa

¹³² Klasyfikacja za: S. MĘDALA, *Dobra Nowina (Wprowadzenie ogólne do Ewangelii synoptycznych)*, 56-57.

jest podobna; wszystkie kończą się ukazaniem prawdy ze świata abstrakcyjnego czy wyobrazonego. Prawda ta jako *pointa* wyrażona jest niekiedy wprost, innym zaś razem nasuwa się sama myślom czytelnika i słuchacza. I jedne, i drugie przypowieści mają charakter ogólny w tym sensie, że sytuowane są w miejscach i czasie, które nie muszą być określone z całkowitą precyzją. Oczywiście przypowieści palestyńskie charakteryzują się swoim kolorytem (pola, owczarnia, obrazy życia rolniczego itp.), a opowiadania grecki i helleniskie swoim (więcej tam epizodów zaczerpniętych z morza czy gór itp.). Odzwierciedlają więc środowisko swego powstania.

Pomimo podobieństw natury formalnej, w zasadniczej treści przypowieści greckich i ewangelicznych zauważalne są duże różnice. Przypowieści rodem z Grecji nie mówią o królestwie Bożym, ono zaś jest naczelnym tematem przypowieści Jezusowych. Owszem, pewne podobieństwa istnieją, gdy chodzi o wskazania etyczne wynikające jako morał z przypowieści. Dotyczy to zwłaszcza wezwania do poszukiwania mądrości. U Greków pojęcie to nachodzi nieco na pole semantyczne terminu *arete*, u Łukasza zaś mądrość wymagana jest przede wszystkim w perspektywie wydarzeń eschatologicznych. Podobnie wygląda kwestia dążenia do sprawiedliwości; w jednym i drugim przypadku sprawiedliwość rozumiana jest inaczej. Podobnych przykładów jest więcej; różnice wynikają z faktu, iż nowotestamentalne pojęcia i idee są w większości spuścizną judaizmu biblijnego, nie kultury greckiej czy helleniskiej. Podsumowując więc należy stwierdzić, że przypowieści Łukasze pod względem formalnym zbliżone są do przypowieści greckich, natomiast treściowo znacznie się od nich różnią.

4. MOWA

Mowy są dłuższymi wypowiedziami, które mają na celu przekonanie słuchaczy do określonych racji, uargumentowanie ich, przedstawienie punktu widzenia określonej sprawy czy problematyki, oddziaływanie na uczucia odbiorców, a także na

ich wolę¹³³. Ten gatunek literacki należy widzieć w kontekście całej retoryki klasycznej. Świat antyczny zafascynowany był mocą słowa, co wynikało poniekąd z faktu, iż nieliczni jedynie posiadli umiejętność czytania lub pisania. Słowo mówione było więc głównym nośnikiem myśli. Rozwijały się znakomicie metody mnemotechniczne, czyli techniki łatwego zapamiętywania. Pamięć słuchowa była zdecydowanie bardziej rozwinięta niż dziś, kiedy to kładzie się nacisk na pamięć wzrokową i operowanie obrazem. Dawni retorzy i znani mówcy posługiwali się świadomie technikami ułatwiającymi słuchaczom zapamiętanie głoszonych treści. Należą do nich między innymi stała i powtarzająca się struktura zdania, antytezy i przysłowia, które posługują się paradoksem. Przykłady tych samych technik pojawiają się na kartach Ewangelii. Błogosławieństwa, wypowiedziane jedno po drugim, zawierają identyczną strukturę zdania, co w znacznym stopniu ułatwia zapamiętanie ich treści. Podobnie rzecz ma się z antytezami. W Mateuszowym dziele budowane są na zestawieniach dwóch fraz: „Słyszeliście, że powiedziano – a Ja wam powiadam”. Kontrastowe zbitcie ze sobą dwóch treści, które świadomie przeciwstawione są sobie przez mówcę, ułatwia ich zapamiętanie. To samo prawo cechuje przysłowia budowane w oparciu o zasadę paradoksu, np. „Lekarzu, ulecz sam siebie” czy „Żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie”.

Mowy w antycznej Grecji

Zasadniczym miejscem wygłaszania mów w świecie antycznym były trybunały sądowe. Z czasem mowy zaczęły nabierać charakteru politycznego, stąd wygłaszane były także w innych miejscach publicznych. Sztukę tę dowartościowano w Helladzie na tyle, że wdrażano do niej najmłodszych adeptów. Już w szkole elementarnej sztuki konstruowania mów nauczał chłopców

¹³³ J.S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, 138.

grammaticus; umiejętność tę złączono z nauką właściwej interpretacji tekstów literatury klasycznej. Korzystano wówczas z takich pomocy, jak zbiór zdań pisanych bez podziału na słowa i bez znaków przystankowych; wyjaśnianie przestarzałych form gramatycznych i archaicznych wyrazów; rozpoznawanie i nauka właściwego stosowania figur stylistycznych, przenośni, alegorii, ironii; analiza rytmu i metrum tak poezji, jak i prozy; analiza budowy efektywnych zdań i struktury całej mowy; umiejętność korzystania z kontekstu badanego tekstu oraz umiejętność posługiwania się aluzją¹³⁴. Uczniów szkół retorycznych instruowano w stylu mów i w ich strukturze; ćwiczone wygłaszanie mów okolicznościowych; uczono sztuki perswazji zasadzającej się tak na argumentach racjonalnych, jak i odwołującej się do stanów emocjonalnych słuchaczy.

W Atenach w drugiej połowie IV stulecia przed Chr. pojawiły się trzy nurty retoryki: wymowa polityczna, sądowa i popisowa (zwana także *epideiktyczną*)¹³⁵. Do grona znakomitych rektorów attyckich wpisuje się wiele postaci. Gorgiasz z Leontinoi na Sycylii (V w. przed Chr.), znakomity sofista, znany jest głównie z mów popisowych (*Obrona Palamedesa*, *Pochwała Heleny*). Antyfont z Ramnus (V w. przed Chr.) wygłaszał głównie mowy sądowe; spośród 60 do dziś zachowało się 15. Lizjasz (V/IV w. przed Chr.) trudnił się logografią, czyli spisywaniem mów sądowych, choć znane są także jego mowy popisowe (najstynniej-

¹³⁴ F. YOUNG, *Retoryka*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, 752.

¹³⁵ „Za twórców greckiej sztuki retorycznej uważa się dwóch sycylijskich nauczycieli wymowy, Koraksa i Tejjasza, którzy w V w. przed Chr. napisali wspólnie pierwszy podręcznik retoryki oparty na praktyce sądowej zdobytej na Sycylii po obaleniu tam rządów tyranów i wprowadzeniu demokracji. Ten niezruchomy podręcznik, ograniczony wyłącznie do zagadnień wymowy sądowej, definiował retorykę jako sztukę przekonywania, zalecał argumentację opartą na prawdopodobieństwie a wreszcie zawierał zasady kompozycyjne mów”; S. STABRYŁA, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, 89-90.

sza z nich to *Mowa Olimpijska*). Isokrates (V/IV w. przed Chr.) również był logografem, lecz z czasem założył w Atenach szkołę retoryczną, w której oprócz wymowy uczono prawa, historii i literatury. Do jej absolwentów należą m.in.: Demostenes, Likurg, Teopomp, Efor czy Filistos. Najstynniejszą mową Isokratesa jest *Panegiryk*, fikcyjna przemowa do tłumów zebranych na Igrzyskach Olimpijskich. Uważa się ją za największe osiągnięcie całej prozy attyckiej. Natomiast w wymowie górował Demostenes (IV w. przed Chr.). On również rozpoczął jako logograf, jednak nie ograniczał się jedynie do mów sądowych. Szlachetność myśli i prostota języka złączona z niezwykłą zdolnością wykorzystywania wszelkich środków retorycznych, zapewniły mu sukces. Demostenes sięgał po ironię, gniew, sarkazm, a nawet inwektywę; argumenty racjonalne wzmocniał emocjonalnymi; potrafił znakomicie formę stylistyczną dopasować do charakteru mowy i okoliczności. Współczesny Demostenesowi Hyperejdes (IV w. przed Chr.) dużo częściej sięgał po humor, a wiele mów utrzymywał w tonie konwersacji. Wreszcie Likurg (I w. przed Chr.) pozostawał pod przemożnym wpływem Isokratesa.

Nieco inaczej miała się rzecz w dobie hellenistycznej. Na polu retoryki ostały się jedynie mowa sądowa i popisowa; zabrakło politycznej. Choć epikureizm i platonizm zwalczały wymowę popisową jako zbyteczną, nie udało się wyrugować ze szkół. W III w. przed Chr. centrum kształcenia w mowach przeniosło się z Aten do Azji Mniejszej, gdzie narodził się *azjanizm* – kwiecisty styl wypowiedzi. Jego głównym przedstawicielem był Hegezjasz z Magnezji. Przecistawiali się tego rodzaju wymowie mówcy attyccy, wśród nich głównie Hermagoras z Temnos i Dionizjusz z Halikarnasu. Ten ostatni żył w I w. przed Chr. Wiek później ukazał się traktat *O wzniósłości*, przypisywany niegdyś Longinosowi. Autor twierdzi, że nie wystarczy dobre opanowanie reguł i przepisów stylistycznych; mówcy konieczna jest wrodzona zdolność do uczuć i natchnienia, dzięki któremu porывa słuchaczy¹³⁶.

¹³⁶ S. STABRYŁA, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, 137-139.

Mowy w Ewangelii Łukaszowej

Współczesne badania literackie mów zapisanych w Ewangeliach pozwalają wyróżnić dwa ich rodzaje: kerygmat i *didache*. Kerygmat zwany też bywa przepowiadaniem, kazaniem lub głosem. Jest to zasadnicza proklamacja dzieła zbawienia, pierwotnie skierowana do Żydów i pogan. *Didache* natomiast ma zdecydowanie charakter pouczenia etycznego. W praktyce jednak trudno o bardzo klarowne rozróżnienie pomiędzy obiema formami zazwyczaj nawet długie pouczenia etyczne nie są pozbawione podstawowego kerygmatu, natomiast proklamacja dzieła zbawienia zawiera w sobie wezwanie do nawrócenia, a więc także do etycznej zmiany życia. Zasadniczo istnieje różnica co do adresatów obydwu form: proklamacja skierowana jest do niewierzących w Chrystusa i stanowi wezwanie do wiary, pouczenie etyczne zaś skierowane jest do wspólnoty wierzących.

W dziele Łukaszowym zasadniczo wyróżnia się następujące mowy:

- (1) mowa w synagodze w Nazarecie (4,16-30);
- (2) kazanie na równinie (6,20-49);
- (3) świadectwo Jezusa o Janie Chrzcicielu i o współczesnych (7,24-35);
- (4) mowa misyjna (10,1-16);
- (5) nauczanie o modlitwie (11,1-13);
- (6) wskazanie etyczne i ostrzeżenia (11,27-14,35);
- (7) nauka o przebaczeniu (15,1-32);
- (8) nauka o niebezpieczeństwie bogactw i wskazania pokrewne (16,1-17,10);
- (9) mowa przygotowująca nadejście dnia Syna Człowieczego (17,20-18,14);
- (10) mowa o zburzeniu Jerozolimy i przyjściu Chrystusa (21,5-38).

Poza nimi zapisano także niektóre przypowieści wypowiedziane przy różnych okazjach. Mają one zazwyczaj charakter te-

matyczny. Mowa w synagodze w Nazarecie ukazuje postać Jezusa na linii starotestamentalnych proroków (4,16-30). Kazanie na równinie zawiera wskazania o charakterze moralnym (6,20-49). Świadectwo Jezusa o Janie Chrzcicielu i o współczesnych ma charakter wyjaśnienia i napomnienia (7,24-35). Mowa misyjna zawiera wskazania co do treści przepowiadania i zasad postępowania uczniów podejmujących dzieło głoszenia dobrej nowiny (10,1-16). Nauczanie o modlitwie ma charakter parenetyczny i pouczający zarazem (11,1-13). Duży blok tematyczny został poświęcony różnego rodzaju pouczeniom etycznym i przestrogom (w formie przypowieści) przed Bożym sądem (11,27-14,35). Poczesne miejsce zajmuje też mowa o przebaczeniu (15,1-32). Charakter pouczeń i przestróg przyjmuje mowa o niebezpieczeństwie bogactw; zawarte są w niej także inne wskazania moralne (16,1-17,10). Mowa przygotowująca nadejście dnia Syna Człowieczego ma charakter przestrogi przed sądem (17,20-18,14). W tym samym tonie jest wreszcie utrzymana mowa o zburzeniu Jerozolimy i przyjściu Chrystusa (21,5-38).

Zestawienia

Zasadniczo można stwierdzić, że Łukasz wykorzystuje gatunek literacki mowy w taki sam sposób, jak czynią to historyografowie greccy. Choć mowy zawierają elementy tradycji, to jednak ich aranżacja wyszła spod pióra autora. Lukian z Samoty zauważa, że gatunek mowy zezwala, by autor stał się oratorem, jednak autor winien naśladować styl mowy tego, w którego usta wkłada poszczególne wypowiedzi¹³⁷. Łukasz idzie tym właśnie szlakiem. Mowy interpretują fakty dla czytelników (np. Łk 4,14-36; 14,7-24; 15,1-32). Utrzymane są w jednej z dwu konwencji: albo stanowią kerygmat, albo przyjmują formę *didache*.

¹³⁷ L.T. Johnsons zauważa: „Luca utilizza questi discorsi esattamente allo stesso modo in cui li userebbe uno storico ellenistico”; *Il Vangelo di Luca*, 13.

5. HYMN

Hymn zazwyczaj definiuje się jako podniosłą pieśń pochwalną sławiąc bóstwo, bohaterskie czyny, wielkie idee i otoczone powszechnym szacunkiem wartości i instytucje. Właśnie starożytna Hellada dała początek temu gatunkowi. Za najstarsze uważa się hymny homeryckie. Zachowany zbiór trzydziestu trzech utworów ku czci greckich bogów jest *de facto* anonimowy¹³⁸. Ich struktura jest zasadniczo zbliżona: inwokacja do bóstwa lub muzy, opis narodzin, istotne cechy bóstwa, przydomki, i jego główne czyny¹³⁹.

Hymn grecki

Antyczne hymny greckie przypisywano: Pindarowi, Simonidesowi z Keos, legendarnemu poecie Orfeuszowi oraz Safonie. Hymn do Afrodyty tej ostatniej przyczynił się do spopularyzowania strofy safickiej¹⁴⁰. Pozostali pisali zazwyczaj utwory ku czci Dionizosa i Apollina. Apollina sławili przede wszystkim: Alkman, Stesychoros, wspomniany Simonides z Keos, Bakchylides i Pindar. Natomiast pieśń pochwalna na cześć Dionizosa, opiewająca jego cierpienia i radości, patetyczna i pełna entuzjazmu, śpiewana podczas świąt dionizyjskich, zawdzięcza swój początek Arinowi z Koryntu (VI w. przed Chr.). Zwana jest *dytyrambem* (od przydomku Dionizosa).

¹³⁸ Cztery spośród tych utworów to tzw. 'hymny duże': hymn drugi *Do Demeter*, hymn trzeci *Do Apollona*, hymn czwarty *Do Hermesa* i hymn piąty *Do Afrodyty*. Z dużym prawdopodobieństwem należy przypuścić, że do tej grupy należał także zaginiony hymn *Do Dionizosa*. Wszystkie zawierają udramatyzowaną opowieść mityczną o bogach, w której poprzez konkretne zdarzenia autor sławi potęgę bóstwa.

¹³⁹ H. PODBIELSKI, *Hymny homeryckie*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, I, *Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 157.

¹⁴⁰ Jest to rodzaj strofy czterowersowej zwanej *tetrastychem*.

Gatunkiem spokrewnionym z hymnem jest *pieśń*. Jest ona najstarszym gatunkiem poezji lirycznej, początkowo nierozdzielnie związanym z muzyką. W tradycji antycznej pieśń najczęściej była jednym z elementów szerszego obrzędu, a towarzyszył jej taniec. Na przestrzeni wieków związek pieśni z muzyką uległ rozluźnieniu. Dla przykładu Homer w *Odysei* przedstawia dwa wystąpienia pieśniarza Demodoka, który wyśpiewuje najpierw epizod z wojny trojańskiej, a następnie pieśń o miłostkach Afrodyty i Aresa. Obydwa wystąpienia odbywają się w całkowicie odmiennych okolicznościach. Pierwsze odbywa się przy stole biesiadnym, drugie podczas publicznego występu na agorze, któremu towarzyszyły taniec i muzyka. Wydaje się, że Homer nawiązuje tu do praktyki aoidów, którzy wykonywali pieśni nie tylko przy akompaniamencie liry, ale także zupełnie prywatnie. Dopatrywać się tu można także dwojakiego początku antycznych pieśni: jedne były od razu samodzielnymi utworami, inne zaś stanowiły krótkie inwokacje do bogów, wplecione w treść innego, dłuższego utworu¹⁴¹. Pieśni o charakterze religijnym, a zwłaszcza liturgicznym, utrzymane są w formie zwrotu do Boga. Okazję więc do tworzenia hymnów dawały obrzędy religijne ku czci bogów, których czyny opiewano. Należy jednak odróżnić hymny kultyczne (śpiewane lub recytowane przy sprawowaniu obrzędów rytualnych) od hymnów rapsodycznych, które wykonywano nawet poza uroczystościami religijnymi. W jednym i drugim rodzaju hymnów cześć bóstwu oddawano wybierając jedną (lub więcej) z trzech dróg: przedstawienie specyficznego działania bóstwa poprzez wymienienie jego *erga* lub *dora* (czynów i darów); poprzez ukazanie objawienia się boga w charakterystyczny dla niego okolicznościach; poprzez przedstawienie epizodu z jego „historii świętej”¹⁴².

¹⁴¹ J. STRAUSS-CLAY, *The Homeric Hymns*, w: *A new Companion to Homer*, red. J. Morris, B. Powell, Leiden–New York 1997, 497.

¹⁴² Zazwyczaj była to historia narodzin; H. PODBIELSKI, *Hymny homeryckie*, 163–164.

Najwięcej biblijnego materiału hymnicznego w języku greckim zawiera oczywiście Septuaginta, zwłaszcza w Księdze Psalmów. Chrześcijanie przejęli psalmy z Biblii greckiej, czyniąc je swymi modlitwami. Trzeba więc przyznać, że pierwotne hymny chrześcijańskie układane były najczęściej na użytek liturgiczny¹⁴³.

Hymny Łukaszone

Łukasz chętnie sięga po gatunek literacki hymnu, aczkolwiek już na wstępie trzeba zaznaczyć, że zazwyczaj hymny te (bądź zasadnicze ich zręby) przejmują z tradycji, najczęściej liturgicznej. Już sama Ewangelia Dzieciństwa (Łk 1-2) zawiera trzy hymny o charakterze modlitewnym. Są to kolejno: hymn Maryi (1,46-56), kantyk Zachariasza (1,68-79) i kantyk Symeona (2,29-32). Hymny te mają bardziej bezpośrednie lub pośrednie analogie na kartach Starego Testamentu¹⁴⁴. Kantyk Maryi, zwany od pierwszego słowa tłumaczenia łacińskiego *Magnificat*, zbudowany został w myśl zasad konstrukcji psalmu hebrajskiego. Kantyk ten naszpikowany jest elementami liturgicznymi. Nie ulega wątpliwości, że wzorowany został na starotestamentalnej pieśni Anny (1 Sm 2,1-10). Zgodnie z obowiązującym w poezji hebrajskiej kanonem, hymn został zbudowany z następujących po sobie paralelizmów. Zasadniczym tematem *Magnificat* jest wyzwolenie mesjańskie, które dosięga najbardziej potrzebujących (ubogich, głodnych, pokornych). Dlatego kan-

¹⁴³ J.L. HOUDEN, *Hymny (Nowy Testament)*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, 269-271.

¹⁴⁴ „En la versión lucana del evangelio de la infancia hay himnos particularmente análogos a los del Antiguo Testamento: el *Magnificat*, el *Benedictus*, el *Nunc dimittis* (Lc 1,46-55.68-79; 2,29-32). En el cuadro contextual en que se hallan, tienen función de acción de gracias; por su forma, contenido y tensión son himnos de alabanza. Su temática, su estilo y su lenguaje vienen directamente del Antiguo Testamento”; A. GONZALEZ, *La oracion en la Biblia*, Madrid 1968, 183.

tyk rozpoczyna się uwielbieniem Boga przepelnionym radością (w.47). Motyw radości i temat miłosierdzia Bożego okazywane go ubogim należą do zasadniczych idei teologicznych ewangelii Łukaszonej. „Wielkie rzeczy” (*megala*; w.49), za które Maryja wielbi Boga, to przede wszystkim wybór na matkę Mesjasza. Uwielbienie złożone zostało z motywem imienia; ponieważ w mentalności semickiej ‘imię’ odnosi się do całej osoby, stąd aklamacja „wielkie jest Jego imię” uwielbia Boga w Jego istocie. Miłosierdzie Boga (*eleos*; w.50) wskazuje przede wszystkim Jego wierność obietnicom zbawczym. Obietnice te nie obejmują jednak jedynie Izraela, ale zgodnie z ideą uniwersalizmu pierwszych gmin chrześcijańskich, dotyczą wszystkich narodów (w.50)¹⁴⁵.

Liturgiczny charakter dominuje także w kolejnym hymnie Łukaszonej Ewangelii Dzieciństwa, w kantyku Zachariasza, zwanym w tradycji Kościoła – za tłumaczeniem Hieronima – *Benedictus* (1,68-79). Hymn ten składa się z dwóch zasadniczych części: pierwsza część ma formę psalmu uwielbiającego Boga za dzieła, których dokonał w historii zbawienia; część druga dotyczy narodzenia i przyszłej działalności „proroka Najwyższego” (w.76). Kantyk zawiera także zapowiedź przyjścia Mesjasza, któremu nadaje się Imię „Wschodzącego Słońca” (w. 78). Imię to wyrażać ma ideę, że Boże miłosierdzie rozlewa się nad ludźmi jak światło słońca nad ziemią.

Ostatni hymn w Ewangelii Dzieciństwa to kantyk Symeona, zwany *Nunc dimittis*, zapisany w 2,29-32. Przepelnia go motyw radości z powodu realizacji Bożych zapowiedzi zbawczych. W myśl autora hymnu, to, co dawniej pozostawało jedynie obietnicą, „teraz” (w. 29) staje się rzeczywistością. Śmierć staje się dla Symeona (w którego usta Łukasz wkłada słowa hymnu) wędrówką ku pokojowi i szczęściu. Centralnym tematem kantyku jest „zbawienie” (*soterios*) uobecnione w przedstawionym

¹⁴⁵ Zapowiedź wywyższenia pokornych i wzbogacenia ubogich (głodnych) leży na jednej linii z programowym wystąpieniem Jezusa w synagodze w Nazarecie (4,16-30).

Bogu w świątyni Jezusie. Pojawiają się tu także motywy typowe dla trzeciego ewangelisty: uniwersalizm (w. 31), światło (w. 32a) i chwała (w. 32b)¹⁴⁶.

Kolejny hymn Łukaszczej Ewangelii zapisany został w Łk 10,21-22 i stanowi przykład modlitwy uwielbiającej Boga:

„Wysławiam Cię, Ojcze,
Panie nieba i ziemi,
że zakryłeś te rzeczy
przed mądrymi i roztroprnymi,
a objawiłeś je prostaczkom.
Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie.
Ojciec mój przekazał mi wszystko.
Nikt też nie wie, kim jest Syn, tylko Ojciec,
ani kim jest Ojciec, tylko Syn,
i ten, komu Syn zechce objawić”.

Kilka elementów pozwala jasno określić gatunek literacki tego utworu. Tryb oznajmujący czasownika *eksologoumai* wskazuje na uwielbieniowy charakter hymnu. Motywacja uwielbienia składa się z kilku części: „zakrycie tych rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi”, „objawienie ich prostaczkom”, upodobanie Ojca. Treścią hymnu jest także relacja Jezusa do Ojca. Pomimo struktury, która zbliża analizowany utwór do hymnów greckich, ma on wybitnie charakter semicki¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Chwała (*doksa*), o jakiej mówi Symeon, nie jest już świetlanym obłokiem, który prowadził naród wybrany przez pustynię ku ziemi obiecanej; jest nią osoba Zbawiciela, którego pojawienie się rozpoczyna ostatni etap zbawczej historii.

¹⁴⁷ J. Kudasiewicz wskazuje najpierw na terminologię semicką. Dalej zauważa: „O charakterze semickim hymnu świadczą również wyraźne nawiązania do apokaliptyki Starego Testamentu, a konkretnie do Księgi Daniela. Pierwsza część logionu (Mt 11,25-26 i par.) nawiązuje do Dn 2,20-23. Między tymi tekstami istnieją analogie terminologiczne [...]. W obu tekstach chodzi o objawienie (*anakalypton* – Dn; *apekalyptas* – Mt i Łk) rzeczy tajemnych, dokonane przez Boga”; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, 295.

Zestawienia

Istnieją liczne elementy wspólne dla hymnów greckich i hymnów zapisanych w Ewangelii Łukaszczej. Przede wszystkim zwrócić należy uwagę na ich poetycki charakter. Różnica polega jednak na tym, że hymny Łukaszcze wzorowane są na poezji biblijnej Starego Testamentu i odznaczają się charakterem liturgicznym. Pozbawione są rymu i rytmu, za to znajduje się w nich duże nagromadzenie paralelizmów. O ile hymny greckie poświęcone są wielu bóstwom panteonu, o tyle hymny ewangeliczne sławią Boga za Jego zbawcze działanie w stosunku do narodu wybranego i wszystkich ludzi. Nie bez znaczenia jest ich rys uniwersalistyczny.

6. DIALOG POLEMICZNY

Dialog jako gatunek literacki stanowi utwór złożony z wypowiedzi dwóch lub więcej osób; utwór ten jednak nie ma charakteru scenicznego czy dramatycznego. Kształtował się w zetknięciu z literaturą filozoficzną. Za twórcę dialogu jako odrębnego gatunku uchodzi Platon, choć wcześniej, w VI w. przed Chr., znane już były zasadnicze zręby dialogu jako odrębnego gatunku literackiego. Jako gatunek literacki wyrasta dialog z *mimesis*, greckiej sztuki literackiej imitacji realnych konwersacji.

Grecki dialog polemiczny

Platon zapoczątkował w literaturze dialog polemiczny, wprowadzając do swych pism Sokratesa, który kierował rozmową z innymi postaciami historycznymi, posługując się tzw. *metodą majeutyczną*. Jest to tzw. *dialog sokratyczny*, w którym Stagiryta poprzez zadawanie pytań rozmówcom dochodzi do sformułowania zasadniczej prawdy o charakterze filozoficznym. Dwa podstawowe ujęcia dialogu sokratycznego do synereza i anakruza. Pierwsze polega na zestawieniu obok siebie dwóch różnych

punktów widzenia przedmiotu dialogu, drugie na prowokowaniu innych do mówienia. Wczesne dialogi platońskie są elenktyczne, czyli odrzucają pewne poglądy i pojęcia, nie wskazują natomiast rozwiązań pozytywnych (*Eutyfron, Lachem, Charmides, Protagoras, Gorgiasz, Obrona Sokratesa*, pierwsza część *Państwa*). Autor zbija cudze rozumowania posługując się bronią ich autorów, jednak nie określa swojego stanowiska. Dopiero późniejsze dialogi Platona mają charakter pozytywnych wywodów; jako konstrukcyjne budują teorie, które układają się w cały system (*Menon, Kraty, Fajdros, Fedon, Uczta, Teajtet* oraz księgi II-X *Państwa*). Ostatnie dialogi Platona mają charakter dialektyczny w swej metodzie (*Parmenides, Sofista, Polityk, Fileb, Timaios, Krycjasz, Prawa*)¹⁴⁸.

Platon wprowadzał do dialogów elementy fikcyjne. Należą do nich najczęściej: sytuacja fabularna, w której odbywa się dyskusja, wyraźna charakterystyka przemawiających postaci; ich wypowiedzi były często zrjonalizowanymi dyskursami, ale także przekazami mitów i opowieściami.

Późniejsze dialogi klasyków

Naśladowcami Platona w gatunku dialogu byli między innymi: Arystoteles, Ciceron, Tacyt czy Seneka Młodszy. Arystoteles, podobnie jak jego mistrz, chętnie sięgał po formę dialogu literackiego i znalazł w tym wielu naśladowców. Wprowadził dwie innowacje w porównaniu z dialogami platońskimi: praktykę technicznie zwaną jako *disputatio in utramque partem* oraz swą własną postać (Platon nigdy sam siebie w dialogach nie przedstawiał)¹⁴⁹. Forma dialogu została w znacznym stopniu rozwinięta przez Heraklidesa Ponticusa, za szkoły perypatetyckiej. Nowością było wprowadzenie obszernych wstępów do dialogów oraz rozszerzenie ich tematyki (etyka, polityka, literatura,

¹⁴⁸ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, I, 84-85.

¹⁴⁹ R. MAJERCIK, *Dialogue*, ABD II, 185-186.

fizyka, historia). Heraklides przeniósł akcję dialogiczną w daleką przeszłość, a na rozmówców wybierał znane osobistości życia społecznego, politycznego czy literackiego. Zrozumiałe, że sam w dialogach takich nie występował.

Praktyka pisania dialogów zanikła na pewien czas w okresie hellenistycznym i rzymskim, z czasem jednak odrodziła się. Jednym z naśladowców Arystotelesa był Ciceron, jednak duże partie monologowe, które wprowadza do swych utworów osłabiają nieco ich dialogiczny charakter. Tacytowi przypisuje się *Dialogus de oratoribus*, który poświęcony został zagadnieniu upadku ówczesnej wymowy. Choć pismo Seneki Młodszego nosi tytuł *Dialogi*, w formie jednak bardziej zbliżone jest do diatryby. Niektóre pisma filozoficzno-religijne i etyczne Plutarcha również ujęte są w formę dialogów literackich. Późniejszy jest natomiast dialog satyryczny, przypisywany Lucjanowi z Samosat (II w. po Chr.).

Jezusowe kontrowersje z adwersarzami

W Nowym Testamencie nie ma tekstu, który można by określić mianem dialogu w ścisłym sensie oznaczającego gatunek literacki. Pewne jednak fragmenty zawierają elementy dialogu klasycznego; chodzi o prezentację rozmów Jezusa w adwersarzami. Dialogi polemiczne w Ewangelii Łukaszej, zwane inaczej kontrowersjami, należy uznać a osobny podgatunek, wbrew poglądom tych badaczy, którzy widzą w nich część apoftegmatu¹⁵⁰.

W przypadku Ewangelii Łukaszej, dialogi polemiczne dotyczą głównie kontrowersji Jezusa z przywódcami religijnymi swego narodu i przybierają schemat znany z kart Starego Testamentu:

¹⁵⁰ Na temat tego gatunku powstała monografia już na początku lat dwudziestych ubiegłego stulecia: M. ALBERTZ, *Die synoptische Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums*, Berlin 1921.

1. Pytanie przeciwników;
2. Reakcja Jezusa w formie pytania;
3. Kompromitująca odpowiedź adwersarzy;
4. Końcowa odpowiedź Jezusa¹⁵¹.

Tym, co odróżnia dialogi Łukasze od klasycznych jest rola, jaką pełnią rozmówcy Jezusa. W przypadku dialogów klasyków, rozmówcy zabierają głos celem rozwinięcia argumentu i prezentacji różnych punktów widzenia z podaniem ich uzasadnienia. Rozmówcy Jezusa ograniczają się zasadniczo o zadania pytania, często prowokacyjnego, jednak pełnią rolę raczej słuchaczy czy uczniów, którym należy wyjaśnić całą kwestię. Takie dialogi zbliżają się bardziej do gatunku używanego przez gnostyków.

W Ewangelii Łukaszej zapisano kilka dialogów, z których tylko dwa mogą zostać uznane za klasyczne dialogi polemiczne (Łk 20,1-8; 20,20-40); inne włączone zostały w różne opisywane przez Ewangelistę epizody lub pozbawione są charakteru polemicznego. Przy okazji uzdrowienia człowieka sparaliżowanego wywiązuje się kontrowersja pomiędzy Jezusem a uczonymi w Piśmie i faryzeuszami odnośnie władzy odpuszczania grzechów (Łk 5,21-25)¹⁵². Jezus stawia retoryczne pytanie: „Co jest łatwiej powiedzieć: «Odpuszczone ci są twoje grzechy», czy też: «Wstań i chodź!»?» (Łk 5,23). W dialog pośrednio włączony zostaje sam uzdrowiony. Choć nie wypowiada żadnych słów, wykonuje polecenie Jezusa, by zademonstrować uczonym w Piśmie i faryzeuszom, że został wyleczony. Kolejna kontrowersja osnuta jest wokół przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,25-37). Przypowieść ta wkomponowana została w dialog Jezusa z uczonym w Piśmie. Stanowi ona część

¹⁵¹ K. ROMANIUK, *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, 43.

¹⁵² W wersji paralelnej w Mk 2,1-12 nie ma *de facto* dialogu, gdyż kontestatorzy Jezusa jedynie w myślach sprzeciwiają się temu, co czyni Jezus. On jednak rozpoznaje ich myśli i odpowiada na zawarte w nich zarzuty.

odpowiedzi na pytanie: „Co mam zrobić, aby osiągnąć życie wieczne?” (Łk 10,25). Charakteru polemicznego brak w dialogu Jezusa z bogatym, młodym mężczyzną (Łk 18,18-23). Tu również na jego pytanie o możliwość osiągnięcia życia wiecznego, Jezus odpowiada najpierw pytaniem: „Dlaczego nazywasz Mnie dobrym” (Łk 18,19a). Dialog ten przeradza się kolejny, również dotyczący niebezpieczeństwa bogactw, w którym adresatami Jezusa są świadkowie poprzedniej Jego rozmowy; jednym z nich jest Piotr, który kontynuuje dialog z Jezusem, kierując do Niego pytanie o nagrodę, jaka spotka uczniów (Łk 18,24-30).

Klasyczny dialog polemiczny z arcykapłanami i uczonymi w Piśmie oraz starszymi dotyczy zagadnienia władzy bądź aurytety Jezusa (Łk 20,1-8). Jezus stawia swoich rozmówców w kłopotliwej sytuacji, zadając im pytanie, na które każda odpowiedź będzie stawiała ich w złym świetle. Poprzez postawione pytanie Jezus ujawnia absurdalność postawy swych rozmówców. Dialog ten nacechowany jest odcieniem ironii. Kolejny dialog polemiczny dotyczy kwestii płacenia podatku (Łk 20,20-26). Jezus stosuje podobną broń: poprzez pytanie, na które odpowiedzieć są zmuszeni Jego rozmówcy, naprowadza na odpowiedź, która ostatecznie zmusza ich do milczenia¹⁵³.

Zestawienia

W kontrowersjach i dialogach o charakterze mniej polemicznym Jezus często zadaje pytania swoim rozmówcom. Nie czyni tego jednak jak większość filozofów greckich – by uzyskać odpowiedź. Zadaje pytania celem pobudzenia do refleksji; zadaje pytania, które mogą prowokować, które skłaniają do zatrzymania się nad kwestiami uznanymi za oczywiste¹⁵⁴. Wydaje się, że Jezus

¹⁵³ F.F. BRUCE, *Render to a Caesar*, w: *Jesus and Politics of His Day*, red. E. Bammel, C.F.D. Moule, Cambridge 1984, 249-263.

¹⁵⁴ M. MALINA, „Kto może być zbawionym?” (*Mk 10,26*), *VV 1* (2002) 112.

częściej pyta innych niż sam jest pytany¹⁵⁵. Niekiedy Jego pytania mają ukazać niedorzeczność poglądów Jego adwersarzy. W tym punkcie widać swoistą zbieżność z metodą majeutyczną, w której rola pytań prowadzącego rozmowę filozofa jest podobna. Pytania, choć niekiedy nie pozbawione ironii, mają doprowadzić do odkrycia prawdy.

7. ARETALOGIA

Narracje o cudach stanowią specyficzny gatunek zwany *aretalogiami*¹⁵⁶, w odróżnieniu od *aretologii*, czyli opowiadań o cnotach bohaterów. W literaturze przedmiotu niekiedy występuje utożsamienie obydwu gatunków. J. Czerski sądzi, że aretologia jest opowiadaniem o cudach boskiego męża i że jest dyskusyjne – zdaniem niektórych egzegetów – określenie aretologii mianem gatunku literackiego, gdyż nazwa ta dotyczy raczej treści, nie formy utworu¹⁵⁷. Tymczasem według J. Sławińskiego to aretologia jest opowieścią o cudownych czynach bogów lub ich proroków; jako forma narracyjna ukształtowała się w okresie hellenistycznym, a kojarzy tradycje greckie z egipskimi i hinduskimi. Żywotna była szczególnie w pierwszych wiekach po Chrystusie. T. Hergesel sądzi, że mówić należy o aretologiach, gdyż aretologie opowiadają nie o cudach, lecz o cnotach (*arete* – ‘cnota’). W podaniach greckiej aretologii sakralnej zazwyczaj powtarzają się trzy elementy strukturotwórcze: prezentacja tożsamości chorego, diagnoza schorzenia i metoda przywrócenia zdrowia. Oprócz aretologii sakralnej istnieje także bogata aretologia biograficzna,

¹⁵⁵ G. PERINI, *Le domande di Gesù nel Vangelo di Marco. Approccio pragmatico: ricorrenze, us e funzioni*, Roma 1998, 46.

¹⁵⁶ H. KÖSTER, *Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen*, w: H. KÖSTER, J.M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971, 147.

¹⁵⁷ J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, 74.

w której boską mocą cudotwórczą obdarzone są poszczególne jednostki. Terminem *theios aner* literatura ta określa owych boskich mężów dokonujących cudów¹⁵⁸.

Opowiadania o cudach nie tylko mają za zadanie kształcić, ale odpowiadają na ogólnoludzką potrzebę zaspokojenia ciekawości. W tym fakcie należy widzieć początek tego gatunku. Wszystko, co niezwykle, fascynujące, niespotykane, odbiegające od utartych schematów – jest przedmiotem zaciekawienia. W tych ramach mieszczą się oczywiście wydarzenia cudowne.

Genologia cudów Jezusa

Wśród cudów dokonywanych przez Jezusa wyróżnia się zazwyczaj cztery obszary gatunkowe: uzdrowienia, wskrzeszenia, egzorcyzmy i cuda nad naturą. Wydaje się, że takie rozróżnienie proponuje Marek Ewangelista (a wtóruje mu Łukasz), który cztery gatunkowo różne narracje o cudach połączył jednym motywem przeprowiania się Jezusa przez Jezioro Galilejskie (Mk 4,35-5,43). Czytelnik znajdzie tam kolejno cud nad naturą (4,35-41), egzorcyzm (5,1-20), uzdrowienie (5,25-34) i wskrzeszenie (5,21-23.35-43)¹⁵⁹. Znane są jednak w egzegezie także inne propozycje. J. Kudasiewicz proponuje podział na trzy grupy: uzdrowienia i wskrzeszenia, wypędzanie złych duchów oraz cuda nad żywiołami natury; *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, 110. J. Czerski mówi o egzorcyzmach, uzdrowieniach, wskrzeszeniach, cudach ratujących i cudach obdarowujących¹⁶⁰. Według van der Loos’a, w przypadku Ewangelii nie można mówić o cudach opatrności karzącej, gdyż Jezus dokonywał

¹⁵⁸ T. HERGESEL, *Jezus Cudotwórca*, 26-27; H.D. BETZ, *Jesus als göttlicher Mensch*, w: *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*, Wege der Forschung CCXCV, red. A. Suhl, Darmstadt 1980, 416.

¹⁵⁹ M. CARREZ, *L'eredità dell'Antico Testamento*, w: *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, red. X. Léon-Dufour, Strumenti 15, Brescia 1990², 42-43.

¹⁶⁰ *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, 211-222.

jedynie cudów obdarowujących. Na poparcie swej tezy przytacza epizod zapisany przez Łukasza, kiedy to zdeprymowani nie przyjęciem ze strony Samarytan uczniowie Jezusa pragnęli spalić „ogniem z nieba” ich miasteczko; Jezus jednak zabronił im (Łk 9,51-56). G. Theissen i H. Zimmermann do grupy tej dodają cuda normatywne i epifanie, natomiast łącznie traktują uzdrowienia i wskrzeszenia¹⁶¹.

Aby dokładnie określić gatunek literacki Łukaszkowych opowiadań o cudach, należy najpierw podjąć zagadnienie historyczności działalności taumaturgicznej Jezusa¹⁶². Historyczność ta jest u zdecydowanej większości badaczy przyjmowana bez zastrzeżeń, gdyż wiele argumentów za nią przemawia. Cuda zajmują poczesne miejsce w misji Jezus. Ewangelie opisują aż 36 cudów i dwunastokrotnie wzmiankują tego rodzaju działalność Nauczyciela z Nazaretu. Potwierdzają ta także Dzieje Apostolskie i pierwotne przepowiadanie Kościoła. Również źródła pozabiblijne, w tym niechrześcijańskie, zakładają, a nawet mówią wprost o cudach Jezusa. Moc cudotwórcza Jezusa przypisywana jest w *Talmudzie* praktykom magicznym. Traktat *Sabbat* stwierdza: „Rabbi Eleazar przekazał mędrcom następującą naukę: „Syn Stady przywiózł z Egiptu zaklęcia magiczne [zapisane] w nacięciach na jego skórze”. Odrzekli mu: „On był głupcem, a od głupca nie należy wymagać świadectwa”. Ów syn Stady znany

¹⁶¹ *The Miracles of Jesus*, 195.

¹⁶² „R. Bultmann dzieli ten gatunek na opisy cudownych uzdrowień (*Wundergeschichte*) oraz na relacje o innych cudach ujawniających nadprzyrodzoną moc Jezusa (tzw. *Epiphany-Wunder*: np. Przemienienie Jezusa, uciszenie burzy na morzu, wypędzenie złych duchów itp.). Opisy tego rodzaju M. Sibelius nazywa nowellami i wiąże je ściśle z działalnością tzw. opowiadaczy (*Erzähler*) i nauczycieli (*Lehrer*)”; K. ROMANIUK, *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, 43. M. Dibelius pisze o opowiadaczach: „Das es dennoch Männer gegeben hat, die Geschichten au dem Leben Jesu breit, farbig und nicht ohne Kunst zu erzählen wussten, das können wir mit aller Sicherheit aus dem Dasein solcher Erzählungen schlüssen“; *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1964⁴, 66.

był też jako syn Pandiry” (*Sab.* 104,2; bab.)¹⁶³. Zarzut uprawiania przez Jezusa magii pojawia się także w traktacie *Sanhedryn*: „Naucz się, że Jeszu został powieszony w wigilię święta Paschy. Czterdzieści dni przed wykonaniem wyroku herold głosił: «Ma zostać ukamienowany, gdyż uprawiał magię i wzywał Izraela do apostazji. Jeśli ktokolwiek ma coś do powiedzenia w jego obronie, niech wystąpi i wstawi się za nim». Skoro jednak nikt nie stanął w jego obronie, został on powieszony w wigilię święta Paschy” (*Sanh.* 43,1). Niezwykle ciekawą anegdotę przytacza traktat *Sabbat* (77,1; jer.): „Przydarzyło się rabbiemu Eleazarowi ben Dama, że ukąsił go wąż. Przyszedł do niego Jakub z Kefar Sama¹⁶⁴, by uzdrowić go w imię Jezusa, syna Pandiry, lecz rabbi Ismael nie pozwolił mu. [Jakub] rzekł: «Udowodnię ci, że On [Jezus] i mnie może uzdrowić». Nie zdążył jednak, gdyż Eleazar ben Dama umarł. Rzekł rabbi Ismael: «Szczęśliwy jesteś, Eleazarze ben Dama, gdyż w pokoju odszedłeś ze świata, bowiem nie zburzyłeś ogrodzenia, które wzniesli mędrcy, jak jest napisane: ‘Kto burzy odgródzenie, tego ukąsi wąż’». Czyżby więc wąż go nie ukąsił? Owszem, nie ukąsił go ten wąż, który pozbawia udziału w przyszłym świecie”. Wszystkie te fragmenty, zdecydowanie negatywnie ukazujące postać Jezusa, przypisują Mu moc uzdrowienia, choć jej źródło upatrują w praktykach magicznych. Wyjątkowość Jezusa potwierdza także świadectwo Józefa Fla-

¹⁶³ Sformułowanie ‘syn Stady’ (*bar Soteda*) oznacza tyle co ‘syn grzesznicy’. Możliwe jednak, że doszło tu do omyłkowej identyfikacji dwóch osób, Jezusa z bliżej nieznanym prorokiem, który miał przewidzieć upadek Jerozolimy, a który przybył z Egiptu. Wspominają o nim Dzieje Apostolskie: „Niedawno temu wystąpił Teodas, podając się za kogoś niezwykłego. Przyłączyło się do niego około czterystu ludzi, został on zabity, a wszyscy jego zwolennicy zostali rozproszeni i ślad po nich zaginął” (Dz 5,36). Możliwe także, że chodzić może o postać, z którą trybun chciał utożsamić z Pawłem, gdy pytał go: „Nie jesteś więc Egipcjaninem, który niedawno podburzył i wyprowadził na pustynię cztery tysiące sykaryjczyków?” (Dz 21,38).

¹⁶⁴ Przypuszczalnie chodzi o Jakuba z Kefar Sekania, wspomnianego w mi-draszu *Kobelet Rabbah* do Koh 1,24.

wiusza (*Ant.* 18,3,3). *Testimonium Flavianum*, nawet oczyszczone z interpolacji chrześcijańskich, ukazuje jasno, że Jezus był postacią budzącą podziw, co sprawiło, że pociągnął za sobą „plemię chrześcijan”¹⁶⁵.

Wielość starożytnych świadectw o działalności cudotwórczej Jezusa nie wyklucza jednak rozbieżności pomiędzy przekazami. Stąd też rodzi się potrzeba, by znaleźć kryteria pozwalające dotrzeć do *ipsissima facta Jesu*. Zazwyczaj we współczesnej egzegezie przyjmuje się kryterium „antyfaryzejskości”: te cuda należy uznać za autentyczne, które mają wyraźnie antyfaryzejski charakter. Polemika z faryzeuszami i innymi przywódczymi ugrupowaniami religijnymi bądź religijno-politycznymi w Izraelu była bezwątpienia rysem publicznej działalności Jezusa; cuda o takim charakterze należy więc uznać za bardzo prawdopodobne. Inni egzegeci za autentyczne przyjmują te cuda Jezusa, które całkowicie bezpośrednio i jednoznacznie łączą się z wyjaśniającym słowem Nauczyciela z Nazaretu. Zasadniczo cudom Jezusa zawsze towarzyszy zbawcze słowo; Jezus nigdy nie dokonuje cudów dla nich samych, lecz mają one na celu potwierdzenie prawdziwości głoszonego słowa. Cuda realizują praktycznie królestwo Boże zapowiadane w zbawczym orędziu Jezusa. Egzegeci o nastawieniu radykalnym są gotowi uznać za autentyczne jednak jedynie te cuda, którym towarzyszy wyjaśnienie dydaktyczne bezpośrednio do nich się odnoszące. Przy takim ujęciu wskrzeszenia i niektóre uda nad naturą należałoby uznać za twór pierwotnej wspólnoty. Kryterium to jednak należy uznać za niewystarczające, gdyż wydaje się ono apriorycznie przyjmować za autentyczne słowo wyjaśniające, tymczasem to właśnie wyjaśnienie cudu mogło

¹⁶⁵ Tekst *Testimonium Flavianum* przetrwał aż w pięciu świadectwach. Należą do nich: *Antiquitates Judaicae* samego Flawiusza, a następnie odwołania do tego dzieła w: *Historia ecclesiastica* (1,11,7), *Demonstratio Evangelica* (3,5,105) i *Teofanii* (5,44) Euzebiusza z Cezarei (265-340; język grecki), *De viris illustribus* św. Hieronima (342-420; w języku łacińskim), *Historia powszechna* Agapiosa (X w.; w języku arabskim) i *Cronica siriaca* Michała Syryjczyka (XII w.; w języku syryjskim).

powstać pod przemożnym wpływem wspólnoty, aby przybliżyć czytelnikom orędzie zawarte w wydarzeniu.

Struktura aretalogii starożytnych

Badania opowiadań aretalogicznych metodą historii form i historii redakcji dowodzą, że jest w nich silnie obecny element redakcyjny, który przypisać należy pierwotnej tradycji chrześcijańskiej i ewangelistom.

Starożytne opisy o dokonywanych cudach z relacjami bliższymi pozwala na wydobycie powtarzających się elementów strukturotwórczych. Elementy te budują zasadniczy schemat opowiadań o cudach, choć w poszczególnych przypadkach zauważyć się dają pewne zmiany (bądź pominięty został któryś z elementów, bądź też autor relacji wprowadza element nowy, który w swej treści rozwija intencję hagiografa). W typowej narracji aretalogicznej występują następujące motywy¹⁶⁶:

1. Wprowadzenie: przedstawione są osoby zdarzenia (cudotwórca, szukający pomocy, świadkowie, adwersarze itp.).
2. Ekspozycja: dotyczy ogólnej charakterystyki schorzenia, dolegliwości, cierpienia czy trudnej sytuacji oraz zawiera przed-

¹⁶⁶ T. HERGESEL, *Jezus Cudotwórca*, 59-62. Bardziej szczegółową strukturę przedstawia X. Léon-Dufour: a. Prezentacja postaci: taumaturg, uczniowie, tłum, chory, osoby pośredniczące, adwersarze, demon; b. Motywy różne: charakterystyka schorzenia, przezwyciężenie trudności w dostępie do Cudotwórcy, prostracja, wołanie o pomoc, pytanie lub wątpliwość, niezrozumienie ze strony tłumy, sceptycyzm świadków, krytyka ze strony adwersarzy, próba obrony ze strony demona, emocjonalna reakcja taumaturga, zachęta ze strony Cudotwórcy lub odmowa interwencji; c. Działanie: przygotowanie działania, gesty cudotwórcze, formuła cudotwórcza, modlitwa taumaturga, dokonanie cudu, potwierdzenie aktu cudownego; d. Zakończenie opowiadania: rozesłanie tłumy, nakaz milczenia, podziw, aklamacja, wzmianka o rozszerzaniu się rozgłosu Cudotwórcy; *Struttura e funzione del racconto di miracolo*, w: *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, red. X. Léon-Dufour, Strumenti 15, Brescia 1990², 239-244; por. M. ROSIK, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, Kielce 2003, 161-162.

stawienie początkowych reakcji proszącego o pomoc oraz otoczenia (podziw, krytyka, niedowierzenie).

3. Realizacja: centralna część opowiadań o cudach zawiera zapis słów i gestów cudotwórcy. W przypadku relacji pochodzących ze środowiska greckiego i rzymskiego najczęściej spotykane są tu formuły magiczne; w przypadku cudów dokonywanych przez rabinów, ich miejsce zajmuje modlitwa.

4. Konstatacja: orzeczenie dokonania aktu cudownego.

5. Reakcja: wdzięczność (radość) ze strony człowieka, który doznał pomocy oraz różnorodne reakcje świadków wydarzenia (od podziwu do sprzeciwu).

Elementy strukturotwórcze pojawiające się w opowiadaniach o uzdrowieniach dokonywanych przez Jezusa pozwalają na przedstawienie następującej struktury tych narracji: opis sytuacji początkowej; pojawienie się chorego i cudotwórcy; charakterystyka choroby; uzdrowienie gestem lub słowem; stwierdzenie uzdrowienia; demonstracja uzdrowienia¹⁶⁷. Opowiadania o wskrzeszeniach zbliżone są w swej strukturze do opowiadań o uzdrowieniach; posiadają jednak wiele oryginalnych motywów. Ich autorzy posługują się najczęściej jednym z dwóch schematów: osoba spokrewniona lub zaprzyjaźniona z osobą zmarłą szuka pomocy u cudotwórcy lub cudotwórcą spontanicznie, z własnej woli dokonuje wskrzeszenia¹⁶⁸. O ile literatura starotestamentalna posługiwała się pierwszym schematem, w literaturze hellenistycznej preferowano drugą formę; zapis ewangeliczny natomiast przejął obydwie formy narracji o wskrzeszeniach.

Kwestia struktury narracji o uwolnieniach spod wpływu złych duchów jest bardziej skomplikowana. W ewangelijnych opowiadaniach o egzorcyzmach istnieje pewien powtarzający się schemat, który pozwala na rekonstrukcję ich gatunku literackiego. Do najczęściej pojawiających się elementów (choć nie zawsze

¹⁶⁷ J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, 217.

¹⁶⁸ J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, 219.

obecne są wszystkie) należą: przedstawienie sytuacji; spotkanie egzorcysty z opętanym; próba obrony ze strony złego ducha; rozkaz egzorcysty; wyjście złego ducha z opętanego; demonstracja uwolnienia; reakcja świadków zdarzenia¹⁶⁹.

Kolejny gatunek narracji aretalogicznych to opowiadania o cudach nad naturą. Sformułowanie 'cuda nad naturą' ma oczywiście charakter techniczny, gdyż uzdrowienia czy uwolnienia osób są również Bożą interwencją w świat natury. Cechy charakterystyczne tych narracji można zamknąć w następującej liście: sceniczne wprowadzenie – polega na zarysowaniu scenerii, które pełni jednocześnie funkcję wprowadzenia w całość narracji; przedstawienie krytycznej sytuacji – niekiedy towarzyszy mu także wołanie o pomoc; działanie Chrystusa – niektóre relacje nie zamieszczają wołania o pomoc skierowanego do cudotwórcy, w związku z tym Jego reakcję cechuje spontaniczność; reakcja – może nią być podziw i akklamacja lub demonstracja cudu, który zostaje zauważony przez uczestników wydarzenia¹⁷⁰.

Łukaszowe narracje o cudach

Łukasz, będący być może z zawodu lekarzem, wiele miejsca w swym dziele poświęcił działalności cudotwórczej Jezusa. Nie ma u niego aż tak wielu opisów cudów jak w dziele Markowym, są za to narracje bardziej przepracowane, tak merytorycznie, jak redakcyjnie. Łukasz używa zdecydowanie więcej terminologii medycznej, potrafi trafniej nazywać choroby oraz wyliczać ich objawy. Odznacza się także niezwykłą wrażliwością na potrzeby chorego. Często podkreśla motyw miłosierdzia, który skłaniał

¹⁶⁹ R. PESCH, R. KRATZ, *So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der Synoptischen Evangelien, B. II: Wandergeschichten, T. I: Exorzismen – Heilungen – Totenerweckungen*, Frankfurt am Main 1976, 16; J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, 216-217.

¹⁷⁰ M. ROSIK, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, 193.

Jezusa do dokonywania uzdrowień i innych rodzajów cudów, co odbija zapewne jego własną wrażliwość na cierpienie innych. Wśród klasycznych opowiadań o cudach wyliczyć należy w dziele Łukaszym następujące: uwolnienie opętanego w Kafarnaum (4,33-37), uzdrowienie teściowej Piotra i wielu chorych (4,38-41), obfity połów (5,4-11), uzdrowienie trędowatego (5,12-16), uzdrowienie paralityka (5,17-26), uzdrowienie człowieka ze sparaliżowaną ręką (6,6-11), uciszenie burzy (8,22-25), uwolnienie opętanego w kraju Gergezeńczyków (8,26-39), uzdrowienie kobiety cierpiącej na upływ krwi (8,40-48), wskrzeszenie córki Jaira (8,49-56), rozmnożenie chleba (9,12-17), uzdrowienie epileptyka (9,37-43), uzdrowienie kobiety pochylonej (13,10-17), uzdrowienie wodnej puchliny (14,1-6), przywrócenie wzroku niewidomemu pod Jerychem (18,35-43). We wszystkich tych narracjach można wyodrębnić elementy wskazanych wyżej struktur opowiadań aretalogicznych. Nie zawsze w każdym opowiadaniu występują wszystkie elementy właściwe gatunkowi, zasadniczo jednak Łukasz nie odbiega od wiodącego schematu.

Zestawienia

Opowiadania ewangeliczne wykazują nie tylko podobieństwa, ale także różnice w zestawieniu z aretalogiami greckimi i hellenistycznymi. Te ostatnie niekiedy w sposób wręcz groteskowy akcentowały element cudowności; zatrzymywały się na spektakularnym wymiarze zdarzeń. Celem opowiadań było między innymi wprowadzenie w stan zdumienia czy wręcz osłupienia czytelnika. Pojawiają się tam także obrzędy i formuły magiczne. W ewangeliach spotykamy tendencję przeciwną. Cuda dokonywane przez Jezusa nie mają nic wspólnego z magią, z magicznymi procedurami mającymi prowadzić do uzdrowienia, ani ze środkami, technikami i procedurami używanymi przez wędrownych cudotwórców. Badania religioznawcze wykazują z dużym prawdopodobieństwem, że w pierwotnych formach religijnych różnica pomiędzy magią a cudami była znikoma lub zupełnie

niezauważalna. Magia jest próbą wykorzystania nadnaturalnych mocy za pomocą ściśle określonych środków, procedur, manipulacji i zaklęć; jest próbą sprawowania kontroli nad mocami nadprzyrodzonymi. Cuda dokonywane przez Jezusa miały na celu nie tyle budzić podziw dla Cudotwórcy, co motywować do wiary. W dzisiejszej teologii coraz powszechniejsze staje się przekonanie o tym, że cuda pełnią funkcję motywacyjną względem wiary. Dawniej przypisywano cudom charakter głównie apologetyczny i dowodowy, dziś widzi się w nich przede wszystkim wezwanie do wiary. Każdy cud zawiera w sobie przesłanie skierowane do osoby, stąd zaprasza do osobowego kontaktu ze sprawcą wydarzenia cudownego. Poprzez cuda sam Bóg przychodzi ze swoją interwencją w życie człowieka potrzebującego, stąd właśnie cud jest momentem, w którym Bóg okazuje człowiekowi współczucie, miłosierdzie i łaskę. Stawia on przed człowiekiem dwa pytania: o przesłanie zawarte w cudownym wydarzeniu i o wiarę. Cud jest częścią Bożego objawienia i właśnie dlatego stanowi zaproszenie do nawiązania osobistej, intymnej i głębokiej więzi z Bogiem. Cudom opisanym w Biblii (a więc i w dziele Łukaszym) zawsze towarzyszy łaska. Zasadniczą jej rolę jest otworzyć człowieka na rzeczywistość nadprzyrodzoną i sprawić, by zapragnął po tę rzeczywistość sięgnąć¹⁷¹.

8. ZAPIS KRONIKARSKO-HISTORYCZNY

Historiografia grecka rozwinęła się znacząco w V i IV w. przed Chr. Kolejne wieki przyniosły różnorodność nurtów w dziedzinie historiografii. Nie sposób omawiać tu całej spuścizny historyków greckich. Należy zatrzymać się jedynie nad zasadniczymi nurtami przedstawiania historii w literaturze grecko-helleńskiej, stawiając pytanie o celowość tych dzieł. Zapi-

¹⁷¹ R. BARTNICKI, *Przesłanie Ewangelii*, 80; M. RUSECKI, *Wierście moim dziełom*, 241-254.

sy kronikarsko-historyczne w Ewangelii Łukaszej obejmują opis wydarzeń znanych z historii powszechnej, a obecnych także w źródłach pozabiblijnych. Najszerszym źródłem dla czasów Nowego Testamentu na terenach Palestyny są pisma Józefa Flawiusza, a także częściowo Filona z Aleksandrii.

Historiografia grecka i helleńska

Na czoło w początkach historiografii greckiej wysuwa się postać Herodota z Halikarnasu (ok. 485–425 przed Chr.). Swymi *Dziejami* (*Histories apodeksis*) zasłużył sobie na miano „ojca historiografii”. Książka opisuje walki pomiędzy Grecją a Azją od ok. 550 do 478 przed Chr.¹⁷² Zasadniczą ideą Herodota było przedstawienie konfliktu, jaki rozprzestrzenił się pomiędzy Wschodem a Zachodem. Kulminacją antagonizmu są wojny grecko-perskie. Niezwykle ważnym jest fakt, że utwór przenika idea religijna. Autor wyraża w ten sposób swe przekonanie, że dzieje świata stanowią realizację woli i sprawiedliwości bogów. Każda wina zaciągnięta wobec bogów czy ludzi musi zostać ukarana. Losy państw i narodów układane są przez bogów. Wystarczy spojrzeć na dzieje upadku królestw wschodnich – twierdzi Herodot. Ponieważ ich władcy nie podporządkowali się woli bogów, zostali ukarani, a ich państwa legły w gruzach. Taki był sposób pisania historii przez Herodota. Odszedł od poetyckich obrazów logografów jońskich, ale nie zatrzymał się na suchym przedstawieniu faktów. Poddaje je krytyce przeplatanej ideą religijną. Podobnie jednak jak logografowie, wplatał w historiografię materiał etnograficzny i geograficzny; nie powstrzymywał się nawet przed sięganiem po mity i legendy. Sam definiował, że celem jego dzieła jest przedstawienie „wielkich i godnych podziwu czynów zarówno Greków, jak i barbarzyńców”¹⁷³. Jego obraz historii

¹⁷² W czasach aleksandryjskich dzieło podzielone zostało na dziewięć części, którym nadano imiona różnych muz.

¹⁷³ S. STABRYŁA, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, 84.

jest panoramiczny, język żywy, styl bystry i wielowątkowy. Materiał źródłowy udokumentowany pisemnie przeplata się u niego z tradycją ustną. W biegu narracji pojawiają się mowy¹⁷⁴.

Następne pokolenie wydało innego geniusza historiografii. Był nim Tukidydes (ok. 460–396 przed Chr.). Skazany na wygnanie z Aten na okres 20 lat, zabrał się za kronikę wydarzeń wojennych. Jego dzieło *Wojna peloponeska* (*Ho Polemos ton Peloponnesion kai Athenaiion*) obejmuje lata 430–411 przed Chr. Jest to dzieło niedokończone, ujęte w osiem ksiąg. Koncentrując się na badaniu przyczyn konfliktu, historyk zajął się naukowym ustalaniem praw rządzących losami politycznymi narodów. Praca ta posłużyć miała następnym pokoleniom polityków i władców, którzy zapoznawszy się z prawami rządzącymi dziejami, mieli podejmować w oparciu o tę wiedzę właściwe decyzje. W odróżnieniu od swego wielkiego poprzednika bazował jedynie na podstawach racjonalnych, odrzucając wątek religijny. Nie uznawał Tukidydes ingerencji bogów w historię narodów. Ta pragmatyczna metoda badania i przedstawiania historii ułatwiła wykrywanie właściwych przesłanek kierujących władcami przy podejmowaniu decyzji. Obiektywne podejście do badanego przedmiotu i szerokie korzystanie z materiałów źródłowych sprawia, że *Wojna peloponeska* odznacza się dużym stopniem naukowości. Podobnie jednak jak Herodot (częściej nawet) zamieszcza w swym dziele mowy, które komponuje w zależności od przedstawianej sytuacji. To właśnie one stają się komentarzem do opisywanych wydarzeń.

Najwybitniejszym jednak greckim historiografem okazał się Ksenofont z Aten (ok. 430–335 przed Chr.). Uczeń Sokratesa podjął się opracowania *Dziejów Hellenów* (*Helleniaka*) od roku 411, a więc od momentu, w którym przerwał ich opisywanie Tukidydes. Siedem ksiąg dzieła doprowadza czytelnika do wydarzeń w roku 362, a więc do zwycięskiej bitwy Epaminodasa nad Spartanami. Ksenofont stara się o obiektywizm, używa stylu zwięzłego,

¹⁷⁴ Autor sięga po mowy o charakterze refleksyjno-filozoficznym, polityczno-historycznym i narracyjnym.

zamierza jedynie przedstawiać fakty. Fakty jednak dobiera w taki sposób, że daje się odczuć jego sympatia dla Sparty. Brak w *Dziejach Hellenów* głębi myśli i krytycznej oceny wydarzeń. Zazwyczaj sądzi się, że Ksenofont nie potrafił ani zrozumieć, ani właściwie przedstawić związków przyczynowo-skutkowych procesów historycznych. Autor nie wnika w istotę zjawisk politycznych czy społecznych. Píše raczej kronikę niż historię; kronika ta jednak nie pozbawiona jest żywości nawet związanych opisów, zwłaszcza przy charakterystyce różnych postaci. Inne dzieło w siedmiu księgach, *Wyprawa Cyrusa (Anabasis)*, jest rodzajem pamiętnika. Opisuje w im powrót dziesięciu tysięcy greckich najemników po przegranej przez Cyrusa Młodszeo bitwie pod Kunaksą. Autor włącza w narrację wiele opisów etnograficznych i geograficznych. Przyświeca mu między innymi cel apologetyczny: pragnie podkreślić własną rolę w wyprawie. Inne wielkie dzieło, *O wychowaniu Cyrusa (Kytou paideia)*, obejmuje aż osiem ksiąg. Opisuje tam dzieje Cyrusa Starszego, przedstawiając go jako idealnego władcę. Autorowi przyświeca tendencja dydaktyczno-moralizatorska. Inne pisma Ksenofonta o charakterze historycznym to: dialog *Hieron*, traktat *O ustroju spartańskim*, a także *Wspomnienia o Sokratesie*, *Obrona Sokratesa*, *Uczta* i *O gospodarstwie*.

Historiografia złotego wieku historii Grecji uległa wpływom rozwijającej się wówczas z dużą intensywnością retoryki. Doskonale widać to w dziełach Efora z Kemy i Teopompa oraz Timajosa. Pierwszy jest autorem dwudziestu dziewięciu ksiąg *Dziejów*, drugi *Dziejów Grecji* (12 ksiąg) i *Historii Filipa* (58 ksiąg), trzeci natomiast napisał dzieło *O Italii i Sycylii* (38 ksiąg). W pismach tych nie widać dążenia do obiektywnej oceny faktów¹⁷⁵.

W prozie hellenistycznej najważniejszym gatunkiem była historiografia. Po upadku mowy politycznej na placu boju pozostały mowa sądowa i popisowa. Ta ostatnia wytworzyła kwiecisty styl zwany azjanizmem, któremu przeciwstawiał się styl attycki. Obydwa miały pewien wpływ na historiografię helleńską. Wiele

¹⁷⁵ S. STABRYŁA, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, 86-89.

jej dzieł poświęcone zostało Aleksandrowi Wielkiemu. Tradycję panegiryczną wokół osoby władcy rozpoczął Kallistenes (którego *nota bene* król później zgładził) swym dziełem *Czyny Aleksandra (Aleksandrou prakseis)*. Był także autorem dziesięciotomowej *Historii greckiej (Hellenika)* oraz *O wojnie świętej*. Jemu przypisywana jest także fantastyczna *Powieść o Aleksandrze*, którą anonimowy autor poszerzył o epizody zmyślone. Dzieje Macedończyka opisał także Ptolemeusz, opierając się na oficjalnym *Diariuszu* oraz: Arystobulos z Kassandrei, technik wojenny władcy; Onesikritos z Astypalai, Nearchos z Krety, Kleitarchos z Aleksandrii (niezyciawliwy władcy) czy Chares z Mityleny. Historiografia zretoryzowana odznacza się dążeniem do sensacyjności i beletryzacji dziejów. W tym nurcie pisał także Durius z Samos, który w swoje *Historie* często wplatał dygresje o charakterze mitologicznym. Na tej samej linii należy umieścić dzieła Fylarchosa z Aten, który sięgał po dramatyzm celem wywołania wrażenia na czytelniku.

Istniał wszakże drugi kierunek historiografii, wolny od wpływu retoryki. Reprezentuje go Hieronim z Karii, autor *Historii diadochów*. Praca ta odznacza się dużym walorem historyczności i nawet dla dzisiejszych badaczy stanowi zasadnicze źródło wiedzy o tamtym okresie wojen. Świetną orientację w sprawach wojskowych i politycznych autor uzupełnił dużą troską o obiektywizm w przekazie informacji. W podobnym stylu dzieje Związku Ateńskiego opisywał w dziele *Pamiętniki* Atarot z Sykionu (III w. przed Chr.). Wśród innych prac historyków stroniących od wpływu retoryki należy wymienić dzieła Megastenesa (*Indika*), Berossosa (*Babylonika*), Menethona (*Aigyptiaka*) czy Hekatajosa (także *Aigyptiaka*)¹⁷⁶. Polibiusz w *Dziejach*

¹⁷⁶ „Warto wreszcie wspomnieć, że w epoce hellenistycznej rozwijały się liczne gatunki prahistoryczne, jak kroniki lokalne, literatura antykwaryczna, pisma paradoksograficzne – opisujące różnego rodzaju niezwykłości, dziwy natury, nadzwyczajne wydarzenia, osobliwości, a także literatura pamiętnikarska, biograficzna, mitograficzna, chronograficzna itp.”; S. STABRYŁA, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, 144.

opisuje historię od początku I wojny punickiej (264 przed Chr.) do zdobycia Kartaginy i Koryntu w 146 przed Chr. Autor jako zwolennik pragmatyzmu, zdecydowanie uciekał od retoryki. Wnikliwie analizował przyczyny zmian politycznych i społecznych. Cel pisania historiografii określa w następujących słowach: „Albowiem na szczególną cechę naszego dzieła oraz na niezwykłość naszych czasów to się składa, że jak Los prawie wszystkie sprawy świata skierował w jedną stronę i zmusił wszystkie, aby zdążyły do jednego i tego samego celu, tak też historia powinna czytelnikowi w jednym przeglądzie uzmysłwić, w jaki sposób kierował tym Los, aby wszystkie zdarzenia przywieść do ostatecznego celu” (Polibiusz, *Dzieje* I 4)¹⁷⁷.

Styl dzieła jest ciężki, niemal urzędowy, pozbawiony patosu. Oprócz znakomitej znajomości faktów, Polibiusz potrafi doskonale uogólniać zjawiska i procesy historyczne. Choć autor odwołuje się do Losu jako czynnika kształtującego dzieje, stara się przemianę tłumaczyć w sposób naturalny. Kontynuatorem pracy Polibiusza został Posejdonios z Apamei (ok. 135-50 przed Chr.), który oparcie faktograficzne znajdował w światopoglądzie stoików. Ukazywał motywy działań ludzkich od strony psychologicznej. Strabon (ok. 64 przed Chr. – 20 po Chr.), choć był geografem, sam również uważał się za kontynuatora dzieła Polibiusza. W *Geografika* nie ograniczał się jedynie do geografii, lecz sięgał z upodobaniem po wątki historyczne, mitograficzne czy literackie. Informacje przekazuje w sposób bardzo rzeczowy.

Historiografia autorów żydowskich piszących po grecku

Można dyskutować, na ile greckie pisma Flawiusza traktować jako literaturę hellenistyczną, ich autor był bowiem Żydem. Historiografia Flawiusza ukazuje religię Żydów widzianą z perspek-

¹⁷⁷ Przekład za: S. Hammer.

tywy Rzymu¹⁷⁸. *Wojna żydowska* opublikowana zostało zarówno po aramejsku, jak i po grecku¹⁷⁹. Choć treść dzieła koncentruje się na wydarzeniach rozgrywających się w Palestynie w latach 66-70 po Chr., to autor zarysowuje we wstępie sytuację Żydów, sięgając do czasów Antiocha IV Epifanesa¹⁸⁰. Pierwotne wydanie dzieła ukazało się w języku aramejskim, gdyż przeznaczone było dla Żydów diaspory babilońskiej i innych krajów ościennych. Ponieważ ludność żydowska na tych terenach nastawiona była wrogo wobec Rzymian, dojść mogło nawet do powstań zbrojnych, do czego Flawiusz nie chciał dopuścić. Aramejska wersja dzieła miała więc odwieść Żydów od ewentualnie planowanej kolejnej wojny. Podobny zresztą motyw przyświecał wydaniu greckiemu, przeznaczonemu dla Żydów mówiących tym językiem, zwłaszcza zamieszkujących cesarstwo. Grecki tytuł dzieła Flawiusza znany jest w trojakiej odmianie: *O wojnie Żydów, Wojna Żydów przeciw*

¹⁷⁸ Bez wątpienia do pism Józefa Flawiusza podchodzić należy z dużą dozą krytycyzmu, jednak zawsze pozostają one źródłem niezastąpionym. „Nie ma nowoczesnego autora historii Palestyny w czasach Jezusa lub historii Żydów w cesarstwie rzymskim, który by nie był bezwstydnym jego plagiator. Niektórzy nie wahali się podważać jego bezcennych dzieł, ażeby lepiej wypadł ich rzekomo oryginalny wkład”; M. HADAS-LEBEL, *Józef Flawiusz. Żyd rzymski*, Warszawa 1997, 9. Cytując powyższe słowa autorki biografii żydowskiego historyka, J. Ciecieląg sam uważa siebie za „zakładnika dzieł historycznych Flawiusza”; *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, Prace Monograficzne 285, Kraków 2000, 17. Por. także: J.H. CHARLESWORTH, *Jesus, Early Jewish Literature, and Archeology*, w: *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, red. J.H. Charlesworth, New York 1991, 189-192.

¹⁷⁹ J. CIECIELĄG, *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, 20.

¹⁸⁰ W kolejnych siedmiu księgach Flawiusz przedstawia: dzieje Jerozolimy od jej zdobycia przez Epifanesa aż do śmierci Heroda Wielkiego (I), panowanie Archelausa, prokuratorów i Heroda Agryppy oraz pierwszy rok wojny (II), wojnę galilejską (III), oblężenie Jerozolimy jeszcze zanim pojawiły się wojska Tytusa (IV), kronikę pierwszych tygodni oblężenia miasta, w którym stronnictwa żydowskie zwalczają się wzajemnie (V), zdobycie twierdzy Antonia, spalenie świątyni, mord na ludziach (VI), oraz skutki wojny żydowskiej poza granicami Palestyny, zdobycie Masady i stłumienie powstania w Cyrenie (VII).

Rzymianom oraz *O zdobyciu [Jerozolimy]*. Trudno dziś rozstrzygnąć, który z tych tytułów jest pierwotny¹⁸¹.

Drugim niezwykle ważnym dziełem Józefa Flawiusza, polepniczka Rzymu, były *Starożytności żydowskie*. Autor przedstawia historię i religię Żydów z perspektywy apologetycznej¹⁸². Praca składa się z dwudziestu ksiąg i opisuje dzieje Żydów sięgające początków ludzkości do roku 66 po Chr.¹⁸³ W drugiej części swego dzieła autor opierał się na tradycji rabinicznej (zwłaszcza na *haggadzie*) oraz na tekstach pisarzy greckich i rzymskich (Polibiusz, Strabon, Mikołaj z Damaszku oraz przypuszczalnie: Kluwiusz Rufus, Posidoniusz z Apamei, Aleksander Polihistor, Maneton, Berossos, Herodot, Liwiusz, Demetriusz, Eupolemos, Artapanos, Filon z Aleksandrii). Jeszcze silniej akcent apologii judaizmu i samousprawiedliwienia pojawił się u Flawiusza w autobiograficznym dziele *Vita* oraz w broniącym Żydów przed krytyką piśmie *Contra Apionem*.

Wiele zapisów historyczno-kronikarskich znajduje się także w pismach innego Żyda z diaspory, Filona z Aleksandrii¹⁸⁴.

¹⁸¹ E. DĄBROWSKI, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, 503.

¹⁸² „Il messaggio delle *Antichità* è meno filoromano, e ancor più manifestamente filogiudaico: il giudaismo è una cultura e una religione antica e nobile, priva di effetti nocivi sulla civiltà nel suo complesso, e anzi dotata di una benevola forza di elevazione. Giuseppe sottolinea di nuovo che i Giudei non sono eccessivamente inclini alla rivoluzione”; E.P. SANDERS, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.–66 d.C.)*, Brescia 1999, 11; por. także: E. DĄBROWSKI, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, 495–502.

¹⁸³ „Podział na 20 ksiąg jest dość schematyczny; pierwsze dziesięć ksiąg obejmuje dzieje Izraela od stworzenia świata do końca niewoli babilońskiej, a pozostałe dotyczą wydarzeń od niewoli babilońskiej do wybuchu pierwszej wojny żydowskiej”; J. CIECIELAĞ, *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, 21.

¹⁸⁴ Filon pochodził z arystokratycznej rodziny kapłańskiej. Brat jego, Aleksander, był alabarchą, natomiast bratanek (syn Aleksandra) poślubił Berenikę, córkę Agryppy I. Kapłaństwo Filona było mocno zhellenizowane; język grecki uważał on za ojczysty, a judaizm poznał dzięki Septuagincie (przypuszczalnie nie znał hebrajskiego).

Autor znakomicie znał dzieła greckich komediopisarzy, tragiczków i filozofów (zwłaszcza Platona, Arystotelesa i stoików), co pozwalało mu świecić erudycją w pismach. Do najważniejszych prac Filona należy zaliczyć: *De specialibus legibus*, *Hypothetica*, *Legatio ad Gaium*, *Quod omnis probus liber sit*, *De praemiis et poenis*, *De vita Mosis*, *Quis rerum divinarum heres sit*, *In Flaccum* (znane także jako *Adversus Flaccum*). We wszystkich znajdują się choćby krótkie zapisy kronikarsko-historyczne.

Łukaszowe zapisy historyczno-kronikarskie

W trzeciej Ewangelii zawiera się kilka narracji, które zakwalifikować można jako zapisy kronikarsko-historyczne (*Geschichtserzählungen*). Chodzi mianowicie o te wydarzenia, które znane są z pism pisarzy pozachrześcijańskich. Elementy opowiadań historyczno-kronikarskich zawiera w dziele Łukaszowym narracja o narodzeniu Jezusa (Łk 2,1-7). Nie chodzi tylko o to, że fakt narodzenia Jezusa jest historycznie poświadczony przez pisarzy pozabiblijnych (Józef Flawiusz, Pliniusz Młodszy, Tacyt), ale o wzmiankowanie konkretnych postaci historycznych: Cezar August i Kwiryniusz. Do takiego typu zapisu zaliczyć można wzmiankę o działalności Jana Chrzciciela (Łk 3,1-20) i jego śmierci (Łk 9,7). Dużo szczegółów historycznych zawiera sam wstęp do opisu działalności Jana: „Było to w piętnastym roku rządów Tyberiusza Cezara. Gdy Poncjusz Piłat był namiestnikiem Judei, Herod tetrarchą Galilei, brat jego Filip tetrarchą Iturei i kraju Trachonu, Lizaniasz tetrarchą Abileny, za najwyższych kapłanów Annasza i Kajfasza, skierowane zostało słowo Boże do Jana, syna Zachariasza” (Łk 3,1-2). Wzmianka o uwięzieniu Jana została potwierdzona przez Józefa Flawiusza (por. Łk 3,19-20). Dużą wiarygodnością historyczną odznacza się także opis procesu Jezusa.

Zestawienia

Zadaniem Ewangelisty nie było pisanie historii rozumianej jako sucha prezentacja faktów. Wydarzenia historyczne są u Łukasza bowiem zinterpretowane teologicznie. Opis historii zbawienia jest czymś innym niż historiografia. Niektórzy pisarze antyczni odwoływali się w swych historiografiach do Losu bądź wskazywali na bogów jako istotny czynnik kierujący dziejami świata, niejednokrotnie sięgając po elementy mitologiczne. Perspektywa Łukasza jest odmienna. Po pierwsze, odwołuje się on do modelu monoteistycznego, nieznanego środowisku greckiemu; po drugie, w opisywanie historii włącza element nadprzyrodzony, który wiąże się ściśle z osobą Jezusa Chrystusa, w którym rozpoznaje bóstwo i człowieczeństwo zarazem. Takiej perspektywy brak w historiografii grecko-helleńskiej.

9. GENEALOGIA

*Genealogia*¹⁸⁵ stanowi gatunek literacki, w którym wylicza się, raczej w sposób zwięzły, przodków (lub potomków) różnych postaci¹⁸⁶. Gatunek ten wywodzi się z klanowej lub szczepowej organizacji, w której każde z plemion powołuje się na swych przodków. Podstawowym więc celem genealogii jest udokumentowanie przynależności danej postaci do większej grupy ludzi o tym samym drzewie genealogicznym, czyli wywodzących się

¹⁸⁵ Niniejszy paragraf w niewielkim opracowaniu ukazał się drukiem; *Genealogia Jezusa w ewangelii Łukasza (Łk 3,23-38) na tle starożytnych genealogii greckich*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 15 (2007) 1, 17-24.

¹⁸⁶ W Starym Testamencie spotykamy genealogie: Kaina i Seta (Rdz 4,17-24), Seta (Rdz 4,25-26), Adama (Rdz 5,1-32), Sema (Rdz 11,10-26), Terach (Rdz 11,27-30), Nachora (Rdz 22,20-24), Ketury (Rdz 25,1-4), Izmaela (Rdz 25,12-16), Ezawa (Sdz 36,10-30), Gedeona (Sdz 8,30-32), Peresa (Rt 4,18-22), Beniamina (1 Sm 9,1-2) i Dawida (2 Sm 3,2-5). Pierwsze dziewięć rozdziałów 1 Księgi Kronik również przesycone są genealogiami. Cechy genealogii zawierają także opowiadania Księg Królewskich.

od wspólnego przodka. Przodek ów nie zawsze jest postacią historyczną; niekiedy jest to figura fikcyjna. Bez względu jednak na ten fakt, genealogia uzasadnia prawa przysługujące jednostce identyfikującej się ze swymi przodkami. W społeczeństwach o strukturze klanowej jednostka może cieszyć się pewnymi prawami wynikającymi z przynależności do klanu¹⁸⁷.

Antyczne genealogie greckie

W przypadku *Teogonii* Hezjoda nie można mówić o genealogii jako gatunku literackim, mimo to jednak należy uznać, że pisany heksametrem daktylicznym poemat stanowił próbę wyjaśnienia „pochodzenia” bogów. Ukazując wyłanianie się świata z prawiecznego chaosu, naświetla Hezjod ukazanie się Ziemi (*Gaia*), Nieba (*Uranosa*), Podziemia (*Tartaru*), Ciemności (*Erebos*) i Miłości (*Eros*):

„Zatem najpierw powstał Chaos, a zasię po nim
Ziemia o piersi szerokiej, wszystkim bezpieczna siedziba
nieśmiertelnym, co dzierżą wierzchołki śnieżnego Olimpu
i mglistego Tartaru w głębi ziemi o drogach szerokich,
potem Eros, co jest najpiękniejszy wśród nieśmiertelnych,
członki rozluźnia i wszystkim: bogom jednako i ludziom,
serca w piersi ujarzmia oraz ich wolę rozsądną.
A z Chaosu Erebos oraz Noc czarna powstały
z Nocy z kolei Eter jak też Dzień się zrodziły,
których zrodziła brzemienna, z Erebem w miłości złączona”¹⁸⁸.

Hezjod ukazuje następnie genealogie: Tytanów, Cyklopów i Gigantów, które zrodziły się ze związków Gai z Uranosem. Kronos, jeden z Tytanów, dał życie Zeusowi, który go później pokonał i przejął władanie nad wszechświatem. Po strąceniu do

¹⁸⁷ J.S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, 310.

¹⁸⁸ *Teogonia* 116-125; przekład J. Łanowski; cytata za: S. STABRYŁA, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002, 40.

Podziemia poprzednich bogów, Zeus stał się ojcem innych bogów i ludzi¹⁸⁹. Ich genealogie wypełniają dalszą część poematu. Panteon bogów porządkowany przez Hezjoda liczy około czterystu postaci. Wyróżnić w nim można sześć grup¹⁹⁰:

1. bóstwa kultowe¹⁹¹;
2. bóstwa mitologiczne¹⁹²;
3. bóstwa nieznanne z mitów lub kultu¹⁹³;
4. bóstwa grupowe, którym poeta nadaje imiona indywidualne¹⁹⁴;
5. ubóstwione przejawy życia ludzkiego¹⁹⁵;
6. ubóstwione elementy świata widzialnego¹⁹⁶.

Hezjod łączy bóstwa w grupy, decydując o ich przynależności do poszczególnych rodów. Wszystkie rodziny układa w mitach w pewien porządek kompozycyjny. Bóstwa kultowe i mityczne miały już ustaloną genealogię, przekazywaną właśnie w mitach i kulcie. W pozostałych przypadkach ustalał je sam poeta, bazując zasadniczo na relacji pokrewieństwa i sąsiedztwa. Bóstwa o podobnej „naturze” włączone wręcz zostały w obręb jednej genealogii. Drzewa genealogiczne bóstw wzorowane są

¹⁸⁹ Hezjod przejął „wiele z mitologii Bliskiego Wschodu, zwłaszcza mit o kolejnym następstwie władających światem bogów (u Hezjoda: Uranos – Kronos – Zeus). Nadał mu jednak kształt własny wykazując, jak wszystko od początku zmierza do panowania Zeusa, które utożsamia się w oczach poety z ostatecznym ustaleniem kosmicznego ładu”; A. SZASTYŃSKA-SIEMIONOWA, *Hesiodos, w: Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 232.

¹⁹⁰ Podział za: H. PODBIELSKI, *Hezjod: życie i twórczość*, w: *Literatura Grecji starożytnej, I, Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 193.

¹⁹¹ Zeus, Hera, Apollon, Artemis, Demeter.

¹⁹² Tetys, Foibe, Kottos, Gyges, Briareus.

¹⁹³ Meliai, Thaumas, Krejos, Keto, Astrajos.

¹⁹⁴ Nereidy, Hory, Charyty, Cyklopi, Muzy.

¹⁹⁵ Thanatos, Hypnos.

¹⁹⁶ Uranos, Pontos, Eter, Nyks, Styks.

na genealogiach rodzin ludzkich¹⁹⁷. Nie ulega wątpliwości, że mity spetryfikowane w pracy Hezjoda ujawniają pokrewieństwo z mitami zapisanymi w literaturze Hurytów, Hetytów, Fenicjan i Babilończyków. Również i tam przedstawiano pochodzenie bogów, kreśląc niejako ich genealogię.

Utworem o charakterze genealogicznym jest starożytny homerycki hymn *Do Afrodyty*. Ukazuje on boskie pochodzenie Eneasza jako protoplasty królewskiego rodu. Jest bardzo spokrewniony z XX księgą *Iliady*, w której pada zapowiedź panowania dynastii Eneadów w Troi¹⁹⁸. Utwór ma charakter genealogiczny, jednak należy go zaklasyfikować do gatunku hymnów, nie genealogii.

Dużo bardziej zbliżone do genealogii zapisanych na kartach Biblii są niektóre dzieła jońskich logografów, które stanowią pośrednie ogniwo między epiką a prozą właściwą. Za ich podstawę służyły często kroniki świątyni greckich, spisy urzędników, kapłanów czy zwycięzców igrzysk. Choć obecne w nich tradycje lokalne były mało opracowane krytycznie, zawierały jednak genealogie bogów lub założycieli miast i ich bohaterów. Z tego okresu zachowały się drobne fragmenty dzieł Kadmosa z Miletu, Hekatajosa z tegoż miasta, Akusilaosa z Agros, Ferekydesa z Aten czy Hellanikosa z Lesbos¹⁹⁹. Zdecydowana większość tych dzieł o charakterze genealogicznym powstała w dialekcie jońskim. Najznakomitszym logografem jest z pewnością Hekatajos z Miletu, który jest autorem *Genealogiai*; dzieło jest zbior-

¹⁹⁷ Dawniej utrzymywano, że w genealogiach bogów greckich obowiązywała struktura matriarchalna, dziś jednak odchodzi się od tej opinii; F. DORNSEIFF, *Antike und Alter Orient*, Leipzig 1959, 57.

¹⁹⁸ H. PODBIELSKI, *Hymny homeryckie*, 176: „Chociaż u podstaw fabuły leży mit genealogiczny łączony z narodzinami protoplasty królewskiego rodu, narracja koncentruje się głównie wokół samej przygody miłosnej ‘bogini miłości’ ze ‘śmiertelnym człowiekiem’. We wszystkich prawie szczegółach jest pomyślana jako ilustracja prawa natury i dziedziny życia, nad którą sprawuje pieczę i której symbolem jest Afrodyta”.

¹⁹⁹ S. STABRYŁA, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, 53-54.

rem mitycznych opowieści o epoce bohaterskiej, racjonalizowanych przez autora. Ułożone w system chronologiczny, zawiera prezentację drzew genealogicznych sławnych rodów. Pokolenie według Hekatajosa trwa czterdzieści lat. Naczelną zasługą jońskiego logografa jest wprowadzenie pierwszych elementów krytyki do historiografii greckiej, oraz próba chronologicznego uporządkowania prezentowanego materiału²⁰⁰. Dzieło zatytułowane *Genealogiai* wyszło także spod pióra Akusilaosa z Agros, Rodyjczyka piszącego w dialekcie jońskim. W pewnym sensie dzieło o jest przeróbką mitów i genealogii Hezjoda, uzupełnioną mitami argolidzkimi. Natomiast ostatni z logografów, Hellanikos z Metyleny na Lesbos, usiłował stworzyć uniwersalny system, obejmujący wszystkie znane mity, zbudowany na ujednoczonej chronografii, z której usunięto wszelkie sprzeczności chronologiczne. Jego historie mityczne przedstawiają monografie rodów pochodzących z różnych krain greckich²⁰¹. W takiej konwencji utrzymana jest *Atthis*, kronika Attyki, zawierająca listę królów i archontów. Podobny charakter posiadała praca *Hiereiai hai en Argei* (*Kapłanki argejskie*).

Septuaginta zawiera obszerne sekcje materiału genealogicznego (Rdz 4; 5; 10; 11; 25; 36; 46; 1 Krn 1-9; Ez 2; Ne 7; 11). Wielu dawnych interpretatorów Biblii (w tym talmudyści) zajmowali się uzgadnianiem różnego rodzaju niezgodności pomiędzy genealogiami. W niektórych genealogiach izraelskich pominięto pewne imiona czy postacie, motywując to względami teologicznymi²⁰². W praktyce więc, choć dwa imiona mogą stać

²⁰⁰ K. GŁOMBIEWSKI, *Hekataios*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 221.

²⁰¹ Należą do nich: *Asopis*, *Deukalionia*, *Phoronis*, *Atlantias*; K. GŁOMBIEWSKI, *Hellanikos*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 223.

²⁰² Taki przypadek zachodzi w genealogii Mateuszowej, której autor pomija niektóre imiona celem zmieszczenia wszystkich przodków Jezusa w trzech cyklach po czternaście pokoleń. Wtręt o Dawidzie wydaje się zakłóceniem ciągu pokoleniowego, jednak jest to świadomy zabieg ewangelisty - wzmianka o Dawidzie

obok siebie, *de facto* nie muszą dotyczyć ojca i syna, lecz wskazywana bardzo odległe związki.

Genealogia Jezusa u Łukasza

Genealogia Jezusa zapisana została u Łukasza jako inkluzja pomiędzy opisem chrztu w Jordanie (3,21-22), a kuszeniem na pustyni (4,1-13). Choć Ewangelista przedstawia ziemską genealogię Jezusa, nawiązuje do deklaracji synostwa Bożego, pojawiającej się w głosie dochodzącym z nieba podczas chrztu: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (3,22). Rodowód Jezusa kończy się odwołaniem do „Adama, syna Bożego” (3,38). Cała genealogia Jezusowa zamknięta jest więc w ramy utworzone przez sformułowanie ‘syn Boży’, przy czym pierwsza wzmianka dotyczy Jezusa, „nowego Adama”, druga zaś samego Adama jako pierwszego człowieka stworzonego przez Boga.

nasuwa myśl o jego królestwie, a jednocześnie jest zapowiedzią centralnego tematu historiozbawczego, tematu królestwa Bożego. Już pierwsze zdanie (a właściwie jego równoważnik) Ewangelii Mateuszowej: „Księga genealogii (*biblos geneleos*) Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama” (1,1), jakby tytuł historii narodzenia i dzieciństwa Jezusa, jest świadomym nawiązaniem do Rdz 5,1. *Biblos geneleos* to formuła zaczerpnięta wprost z listy potomków Adama, sięgającej aż do Noego. Tam genealogia jest wprowadzeniem do historii Noego, tu – do historii Jezusa. Istnieje jednak istotna różnica: o ile w księdze Rodzaju katalog ów ma charakter zstępujący, o tyle Mateusz przedstawia listę poprzedników Jezusa. Z punktu widzenia historii zbawienia nie może być innej genealogii potomków Jezusa, albowiem w Nim samym historia osiągnęła swój szczyt. Niektórzy egzegeci oddając się analizom numerycznym utrzymują, że ponieważ 3×14 to inaczej 6×7, Ewangelista zamierzał ukazać, że po sześciu okresach siedmiopokoleniowych Jezus otwiera siódmy, a więc doskonały, okres wypełnienia się królestwa Bożego. Inni swe kalkulacje opierają na dwóch liczbach uważanych przez Żydów za doskonałe: 3 i podwojona 7. Jeszcze inni odwołując się do gematrii zauważają, że w dawnej ortografii hebrajskiej imieniu Dawida odpowiada liczba 14, w związku z czym zadaniem Ewangelisty byłoby udowodnienie, że Jezus jest potomkiem króla Dawida. Są wreszcie i tacy, którzy utrzymują, iż same cyfry nie mają większego znaczenia, a Mateuszowi chodzi jedynie o wykazanie, że narodzenie Mesjasza było z dokładną precyzją od samego początku przez Boga zaplanowane.

Przy samym Jezusie Łukasz zaznacza, iż był On – jak mniemano (*hos enomizeto*) – synem Józefa. Rodowód Jezusa sięga Adama przypuszczalnie ze względu na poganochrześcijańskich czytelników dzieła. Należy przypuszczać, że Łukasz jako towarzysz podróży Pawła, był także pod wpływem jego myśli teologicznej. To właśnie Paweł ukazuje w swych listach Chrystusa jako „nowego Adama” (Rz 5,12-21; 1 Kor 15,22.45). Wzmianka o Adamie i o Bogu podkreśla paradoksalnie bosko-ludzkie pochodzenie Jezusa. Ewangelista nie wspomina o tym, że schemat rodowodu bazuje na układzie numerycznym, jednak układ ten jest dość łatwo zauważalny i zasadza się na wzorze 11×7. Zazwyczaj interpretowano ów wzór w oparciu o obecny w teologicznej historiografii żydowskiej, dzielącej dzieje świata na dwanaście okresów. Jezus rozpocząłby wówczas dwunasty, ostatni o doskonały etap w dziejach świata²⁰³. Wyjaśnienie takie zdaje się potwierdzać liczba imion w rodowodzie: jest ich 77, a więc znów liczba wskazująca na doskonałość.

W genealogiach greckich bez trudu znaleźć można usiłowania ukazania boskiego pochodzenia władcy czy wojownika, niemniej jednak w genealogii Łukaszowej znajduje się zbyt wiele elementów semickich, by wątpić w jej żydowskie pochodzenie²⁰⁴. Można jednak znaleźć także i wpływy greckie, choć nie są one dominujące. Pierwszym z nich jest pojawienie się imienia Resy (3,27); jest to imię typowo greckie, nie używane przez Żydów. Po drugie, imię Kainama, pojawiające się pomiędzy imionami Sali i Arfaksada, nie występuje w 1 Krn 1,24, który to tekst przyjmo-

²⁰³ Apokryficzna Księga Ezdrasza głosi: „Bo wie utracił swoją młodość i czasy zbliżają się ku starości. Bo czas świata podzielony został na dwanaście części, a przeszło już dziesięć jego części i połowa jedenastej, pozostały zaś dwie prócz połowy jedenastej” (*IV Ezd.* 14,10-12); cytaty za: S. MEJDALA, *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000².

²⁰⁴ R.E. Brown stwierdza: „There are Greek and Roman attempts to establish the divinity of a ruler by tracing his pedigree to a god, but there are too many Jewish elements in the Lucan genealogy to doubt its Jewish provenance”; *The Birth of Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, 90.

wany jest powszechnie za źródło Łukaszowe; znajduje się ono natomiast w Septuagincie, która odbiega w tym miejscu od tekstu masoreckiego. Porównanie Rdz 10,24 obydwu wersji wygląda następująco:

TM: „Arfaksad był ojcem Szelacha (Sali), a Szelach (Sala) Ebera”

LXX: „Arfaksad był ojcem Kainana (Kainama), i Kainam był ojcem Sali i Sala był ojcem Ebera”.

Identycznie wygląda kolejna genealogia w Rdz 11,12-13: Biblia Hebrajska pomija imię Kainana, które obecne jest w Septuagincie. Nie ulega więc wątpliwości, że Łukasz wziął za bazę swej genealogii tekst grecki, nie hebrajski. Owszem, imię Kainama pojawia się w apokryficznej *Księdze Jubileuszów*²⁰⁵, trudno jednak jednak przypuścić, by ewangelista sięgał po ten tekst²⁰⁶.

Historia chrześcijaństwa doczekała się różnych prób uzgodnienia genealogii Łukaszowej z Mateuszową. Najprostsze rozwią-

²⁰⁵ Fragment ten brzmi w apokryfie następująco: „Podczas dwudziestego dziewiątego jubileusza, na początku pierwszego tygodnia (lat), Arpachszad pojął żonę imieniem Rasueja, córkę Suzana, córkę Elama. W trzecim roku owego tygodnia ona urodziła mu syna, któremu dał imię Kainan. Syn urósł, a jego ojciec nauczył go pisać. Pewnego razu wyszedł w poszukiwaniu miejsca, gdzie mógłby zbudować sobie miasto. Znalazł wtedy napis, który ojcowie wyryli na kamieniu. Odczytał, co ten napis oznaczał i przepisał go. Zgrzeszył, ponieważ to, co było napisane, zawierało naukę Czuwających, którzy w ten sposób obserwowali zjawiska słońca, księżyca, gwiazd i wszelkich znaków nieba. Skopiował ten napis, lecz nie powiedział o tym nikomu, aby ten nie rozgniewał się za to na niego” (*Jub.* 8,1-4). Oczywiście imię Arpachszada jest tożsame z imieniem Arfaksada z genealogii Jezusowej; podobnie imię Kainana należy utożsamiać z Kainamem.

²⁰⁶ Więcej na ten temat: E.L. ABEL, *The Genealogies of Jesus Ho Christos*, NTS 20 (1973-1974) 203-210; M.D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, Cambridge 1969; G. KUHN, *Die Geschlechtsregister Jesu bei Lukas und Matthäus, nach ihrer Herkunft untersucht*, ZNW 22 (1923) 206-228; J. LIVER, *The Problem of the Genealogy of the Davidic Family after the Biblical Period*, Tarbiz (1957) 229-254; L. NOLLE, *Old Testament Laws of Inheritance and St. Luke's Genealogy of Christ*, Scripture 2 (1947) 38-42; P. SEETHALER, *Eine kleine Bemerkung zu den Stammbäumen Jesu nach Matthäus und Lukas*, BZ 16 (1972) 1-8.

zanie wybrał Tacjan, który w *Diatessaron* pomijał je całkowicie. Na przełomie II i III w., dzięki Afrykańczykowi, upowszechniła się teoria, według której prawny ojciec Józefa różnił się od jego ojca rzeczywistego, a to z powodu małżeństwa lewirackiego (Pwt 25,5-6). Niektórzy z ojców Kościoła przyjmowali tezę, że genealogia Łukaszcowa przedstawia rodowód Jezusa przez Maryję, Mateuszowi zaś przez Józefa. Takie rozwiązanie jednak nie tłumaczyło obecności w obu rodowodach Salatiela i Zorobabela.

Zestawienia

Nowożytna krytyka biblijna położyła kres próbom uzgadniania genealogii bądź rozwiązywaniu problemów historycznych, jakie nastroczą. Uczeni doszli do wniosku, że nie tylko genealogia Łukaszcowa, ale w ogóle rodowody biblijne, nie mają za główny cel odzwierciedlenia prawdy historycznej. Pojawiły się teorie, iż starotestamentalne rodowody kreślą związki nie tyle pomiędzy poszczególnymi osobami, co pomiędzy grupami etnicznymi. Istnieją znaczne różnice między genealogiami linearnymi a rozgałęzionymi, które kreślą więcej niż jedną linię pochodzenia. Obecnie preferowane są dwa podejścia: literackie rozpatruje genealogie właśnie w ich kontekście literackim, porównawcze zaś analizuje je w świetle dowodów klasycznych czy bliskowschodnich. Rozpatrywane z punktu widzenia literackiego, genealogie biblijne mają na celu uzasadnić narodową czystość potomków i są przydatne do dociekań mesjańskich. Możliwe jest także przyjęcie tezy, że genealogie służą połączeniu tradycji znanych niegdyś jako odrębne (np. tradycji o Abrahamie i Jakubie)²⁰⁷. Genealogia więc pełni w Biblii (a w związku z tym także w Ewangelii Łukaszcowej) funkcję religijną, nie historyczną²⁰⁸.

²⁰⁷ J. HUGHES, *Genealogie, rodowody*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Huolden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2005, 232-234.

²⁰⁸ Y. LEVIN, *Understanding Biblical Genealogies, Currents in Research* 9 (2001) 46.

10. LEGENDA

Legenda, ze względu na często zawierające się w niej elementy cudowności, zbliża się w swej formie niekiedy do aretalogii. Jest często nasycona elementami fantastyki, niezwykłości i cudowności. W swej formie i zastosowaniu środków literackich zbliżone są do sagi²⁰⁹. Niekoniecznie są zmyślane, ale stanowią opowiadania o faktach i wspomnienia o rzeczywistych przeżyciach. Znane są także tzw. legendy etiologiczne, które mają na celu wyjaśnienie nazw, zwyczajów i obrzędów. Etiologie jako takie nie stanowią odrębnego gatunku literackiego; należy je uznać raczej za metodę stawiania zagadnień, wykorzystywaną w obrębie różnych gatunków²¹⁰.

Elementy legendarne w literaturze greckiej

Legend jako takich literatura grecka nie zna. Niektóre gatunki i podgatunki literackie zawierają jednak elementy legendarne. Dzieje się tak wówczas, gdy w mitach próbuje się wyjaśnić pochodzenie różnych zwyczajów, gdy postaciom przypisuje się boskie cechy lub wydarzenia spowija aurą cudowności. Wszystkie te zabiegi, typowe dla legend, znalazły się w wielu utworach, które wyszły spod pióra pisarzy greckich (mniej helleńskich). Obecne są ze dużym nagromadzeniem np. w teogoniach czy opowiadaniach o czynach „boskich mężów” (*theios aner*).

²⁰⁹ Zasadnicza różnica między oboma gatunkami polega a tym, że legendy dotyczą osób ważnych w świecie religijnym, sagi natomiast mówią raczej o znaczących rodach politycznych. „Przez sagi rozumiemy ludowe, przekazane z dawna i pełne wyobraźni opowiadania, które mówią o osobach i wydarzeniach z przeszłości, lub – inaczej mówiąc – „historyczne wspomnienia, które są wcześniejsze od świadectw pisanych”. Utrwalono w nich zdarzenia historyczne, dopóki życie plemienne było silniejsze od organizacji państwowej. Gdy ta zyskiwała przewagę, twórczość tego rodzaju zanikała, ustępując miejsca piśmiennictwu kronikarskiemu, którego życzyli sobie władcy”; J.S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, 252.

²¹⁰ Na przykładzie Księgi Rodzaju dokładniej kwestię tę omawia W. Trilling w swej książce *Schöpfung und Fall nach Gen. 1-3*, Leipzig 1967³.

W spotkaniu czytelnika z etiologią rodzi się kwestia jej stosunku do historii. Niektórzy badacze całkowicie negują wartość historyczną opowiadań etiologicznych, większość jednak jest zdania, że etiologie powstawały na bazie relacji historycznych, które pod wpływem czynników ludowych zostały przekształcone. Dla pewnego wyważenia opinii, literaturoznawcy dzielą etiologie na opowiadania zmyślone i takie, które nawiązują do historycznych wydarzeń²¹¹.

Łukaszowe opowiadania legendarne

W Starym Testamencie wyróżnia się zazwyczaj legendy o prorokach, kapłanach, świętych miejscach i świętych rzeczach. Opis ten poniekąd przystaje do legend, a raczej opowiadań zawierających elementy legendarne w Ewangelii Łukaszowej. Egzegeci wciąż nie są zgodni, które perykopy należy zaliczyć do takich opowiadań. Najczęściej wymienia się Ewangelię Dzieciństwa (Łk 1-2)²¹², a w niej szczególnie opis narodzin Jana

²¹¹ J.S. Synowiec posługuje się przykładem opowiadania z Rdz 18,1-19,29: „Weźmy dla przykładu opowieść Rdz 18,1-19,29 o zniszczeniu Sodomy, Gomory i innych miast w Dolinie Jordanu *deszczem siarki i ognia od Jahwe* (19,24). Ma ona niewątpliwie charakter etiologiczny, odpowiadający na pytanie o pochodzenie południowej części Morza Martwego i sąsiadującej z nią pustynnej okolicy oraz uczący o Bogu karzącym za grzechy. Wydaje się jedna, że błędem by było uważać jej treść za całkowicie zmyśloną. Najprawdopodobniej nawiązuje ona do rzeczywistego zniszczenia tych miast, spowodowanego zapaleniem się złóż ropy naftowej i gazu ziemnego. Obrazowi pożaru złóż ropy naftowej i gazu odpowiada bowiem wzmianka, według której Abraham, patrząc w kierunku płonących miast Sodomy i Gomory zauważył, że *gesty dym wznosił się do góry, jakby dym z pieca hutniczego* (19,28). Co więcej, badania, jakie przeprowadzono w pobliżu Dżebel Usdum, czyli Góry Sodom, położonej na południowy zachód od Morza Martwego, stwierdziły tam liczne ślady ropy naftowej i gazu oraz wyciekanie smoły. Przypuszcza się, że przyczyną zapalenia się złóż było uderzenie pioruna lub też – chyba słuszniej – trzęsienie ziemi, które często nawiedza Dolinę Jordanu”; J.S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, 232.

²¹² Już Stary Testament zawiera opowiadania o dziecięctwie postaci charzmatycznych i prorockich. Ich narodzeniu towarzyszą zazwyczaj niezwykle okoliczności (por. Rdz 17,15-22; Sdz 13,2-25; 1 Sm 1-20).

Chrzciela (Łk 1,5-25.57.66), dzieje Symeona i Anny (2,22-38); opowiadanie o Zacheuszu (19,1-10). Legendy etiologiczne stanowią opisy Ostatniej Wieczerzy i męki Pańskiej oraz powołanie Piotra. Jednak wydaje się, że opisy męki stanowią odrębny gatunek literacki; podobne rzecz ma się z opowiadaniem wokacyjnymi.

Historie dziecięctwa, które zawierają elementy legendarne, zbudowane są zazwyczaj według następującego schematu: stwierdzenie braku potomstwa, ukazanie się bóstwa lub jego przedstawiciela, zwiastowanie poczęcia i narodzin dziecka, zapowiedź imienia, prorocstwo dotyczące przyszłości dziecka, reakcja, znak, zniknięcie posłańca i realizacja zapowiedzi²¹³. Łukaszowi wersja Ewangelii Dzieciństwa nosi nazwę *tradycji nazaretańskiej*, choć znaczną rolę odgrywa w niej także Jeruzolima, która jest dla Ewangelisty ośrodkiem wydarzeń zbawczych²¹⁴. Łukasz patrzy na wydarzenia oczyma Maryi²¹⁵. Ewangelista odczytuje wydarzenia z perspektywy popaschalnej²¹⁶. Fakt zmartwychwstania bowiem ukazuje wydarzenia zapisane w Ewangelii Dzieciństwa w ich historiozbawczym świetle. W ciągu historii narosło wiele nieporozumień i niewłaściwych interpretacji Ewangelii Dzieciństwa. Niektórzy odmawiali im całkowicie charakteru historycznego. Tymczasem przyjmując zasadę postawioną przez Sobór Watykański II, celem właściwego odczytania ich przesłania, z metodologicznego punktu widzenia należy przede wszystkim uwzględnić rodzaj literacki

²¹³ J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, 72.

²¹⁴ Dwa bloki tematyczne, zawierające zapis wydarzeń związanych z narodzeniem i okresem dzieciństwa Jezusa, jeden zapisany przez Mateusza (Mt 1-2), drugi przez Łukasza (Łk 1-2), stanowią przekaz zaczerpnięty prawdopodobnie z dwóch różnych tradycji. Pierwsza, Mateuszowa, zwie się *tradycją betlejemską*, opisywane wydarzenia bowiem skupiają się wokół miasta Dawida.

²¹⁵ Wydaje się, że Mateusz patrzy na narodzenie i dzieciństwo Jezusa oczyma Józefa.

²¹⁶ E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 47-48.

opowiadań zawartych w Mt 1-2 i Łk 1-2. Odpowiedni dokument soborowy stwierdza: „Celem odszukania intencji hagiografów, należy między innymi uwzględnić również rodzaje literackie. Całkiem inaczej bowiem ujmuje się prawdę w tekstach historycznych rozmaitego typu, czy prorockich, czy poetyckich, czy innego rodzaju literackiego” (DV 12). W kaznodziejstwie i katechezie do dziś pokutuje jeszcze traktowanie Ewangelii Dzieciństwa jako zapisu historyczno-kronikarskiego. Prowadzi ono nie tylko do błędnych interpretacji, ale także do niewłaściwie formowanej postawy wiary. Reakcja na taką interpretację, zwłaszcza w środowiskach o proveniencji protestanckiej, prowadziła niekiedy do całkowitego podważenia historyczności orędzia, nawet w jego zasadniczym wątku. Ani jedna ani druga postawa nie jest do utrzymania, gdy bierze się pod uwagę wyniki analiz genologicznych. W Ewangelii Dzieciństwa odróżnić należy elementy legendarne od warstwy historycznej. Proces kształtowanie się Ewangelii doprowadził te tego, że na przekaz wydarzeń historycznych nałożyły się elementy legendy, które były wyrazem wiary pierwszych chrześcijan. Zgodnie z obecnym stanem badań, wyróżnić należy trzy etapy kształtowania się Ewangelii jako dzieł literackich. Pierwszy etap to wydarzenia z życia Jezusa, Jego nauczanie i działalność cudotwórcza. Warstwę tę egzegeci określają mianem *ipsissima verba et facta Jesu*. Kolejne ogniwo w łańcuchu powstawania Ewangelii to przekaz ustny i powstawanie pierwszych małych form literackich. Przepowiadano dobrą nowinę w świetle wiary paschalnej, stąd zrozumiałe, że na tym etapie dokonano już interpretacji wydarzeń, które opowiadano. Etap trzeci wreszcie to spetryfikowanie przekazu w formie ostatecznej redakcji. Tu również dokonywano dalszych interpretacji, biorąc pod uwagę potrzeby adresatów i założenia teologiczne poszczególnych autorów. Ta sama zasada powstawania Ewangelii jako całości dotyczy również przekazu historii dzieciństwa Jezusa. Elementy legendarne, wynikające z interpretacji wydarzeń, które przekazywano, zostały złączone z warstwą kronikarsko-historyczną.

Analiza zapisu Ewangelii Dzieciństwa w ujęciu Łukasza pozwala na wyodrębnienie warstwy historycznej od jej interpretacji²¹⁷, przy czym należy zaznaczyć, że nie każda interpretacja faktów w tych dwóch rozdziałach dzieła Łukasowego ma charakter legendarny. Do warstwy historycznej materiału zgromadzonego przez Ewangelistę należą: zaślubiny Maryi z Józefem (1,27), pochodzenie Jezusa z rodu Dawida (1,32), objawienie imienia Jezusa (1,27), dziewicze poczęcie i narodzenie z Maryi (1,26-31), Betlejem jako miejsce urodzenia (2,11) i Nazaret jako miejsce zamieszkania (2,39), główne postacie (Jezus, Jan Chrzciciel, Zachariasz, Elżbieta, Maryja, Józef, Herod)²¹⁸. Za właściwe należy uznać także usytuowanie geograficzne wydarzeń w trójkącie: Jerozolima, Betlejem, Nazaret²¹⁹. Choćby narracji o narodzeniu Jezusa (2,1-7) nadaje Ewangelista cech opowiadania historycznego: wymienia konkretne miasta (Nazaret i Betlejem), postacie historyczne (Cezar August, Kwiryniusz) i fakty historyczne (spis ludności). Pojawienie się w tekście imienia Augusta, którego Wergiliusz nazywa „synem bożym”, służy stworzeniu kontrastu z postacią Jezusa, przychodzącego na świat „syna Najwyższego”. Celem spisu było nie tylko zliczenie ludności; Rzymianie pragnęli oszacować majątki, by później wyznaczyć podatki. Właśnie ów spis był prawdopodobną przyczyną braku miejsca do przenocowania dla Józefa i Maryi (w. 7).

²¹⁷ „(...) droga w ustalaniu autentyczności wydarzeń polega na porównaniu Ewangelii Dzieciństwa z pozabiblijnymi źródłami historycznymi, a szczególnie z tłem historycznym, religijnym i społecznym tamtych czasów. Zwrócili na to uwagę ostatnio między innymi historycy żydowscy. W oparciu o bogatą dokumentację źródłową rekonstruują oni tło Ewangelii Dzieciństwa. Tło to stanowi dobry test do kontroli autentyczności naszych opowiadań. Wszelkie bowiem innowacje i późniejsze twory będą zawsze zawierały wiele anachronizmów i sprzeczności w porównaniu z danymi właściwego środowiska, szczególnie wtedy, gdy jest ono dobrze znane. Badanie te wykazały, że nic z tego nie spotyka się w Ewangelii Dzieciństwa. Są one doskonale zgodne e swoim autentycznym środowiskiem i tłem”; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, 90.

²¹⁸ J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, 90.

²¹⁹ J. DANIELOU, *Les évangiles de l'Enfance*, Paris 1968, 80-86.

Generalnie można przyjąć za słuszną tezę, że Ewangelia Dzieciństwa pełni u Łukasza tę samą funkcję, jaką w greckich teogoniach pełnił opis okoliczności narodzin bóstwa, w którym zazwyczaj wyróżniano zapowiedź owych narodzin, opis samego wydarzenia, a także sytuacji, w jakiej miało ono miejsce, oraz zaakcentowanie roli, jaką rodzące się bóstwo odegra w przyszłości. Teogonie greckie ujmowano w różne gatunki literackie. Dla przykładu jeden z tzw. 'dużych hymnów' homeryckich, hymn *Do Apollona*, w pierwszej swej części przedstawia mit o narodzinach boha na wyspie Delos. Autor zamieszcza tam także zapowiedź funkcji oraz zapowiedź obrzędów kultowych ku czci bóstwa²²⁰.

Elementy legendarne obecne są w opisie narodzin Jana Chrzciciela (Łk 1,5-25.57.66). Po krótkiej przedmowie, adresowanej do „dostojnego Teofila” Łukasz rozpoczyna Ewangelię Dzieciństwa Jezusa od opowiadania o zapowiedzi narodzin Jana Chrzciciela (1,5-25). Cykl Janowy kontynuuje w narracji o jego narodzinach (1,57-80). Konwencjonalny schemat: zapowiedź – narodzenie, zastosowany także w opowiadaniu o narodzeniu Jezusa, służy podkreśleniu boskiego pochodzenia powołania i misji Jana. Trudno ocenić, na ile ewangelista czerpał z materiału historycznego, przejętego z tradycji²²¹. Nagromadzenie niezwykłych okoliczności jest zapewne zabiegiem literackim, służącym

²²⁰ H. PODBIELSKI, *Hymny homeryckie*, 171.

²²¹ Pewnym jest jednak, że pragnął ukazać postać Jana na linii tradycji starotestamentalnych. Już początkowe słowa „za czasów Heroda, króla Judei, żył pewien kapłan” (w. 5), nawiązują do opowiadania o powołaniu Samuela (1 Sm 1-3). Elżbieta, podobnie jak Anna, matka Samuela, długie lata pozostawała bezpłodna. Była posunięta w latach jak Sara, matka Izaaka (Rdz 18,11). Motyw narodzenia syna przez kobietę podeszłą w latach i długo niepłodną służył w Starym Przymierzu ukazaniu Bożej interwencji i zaznaczeniu szczególnego posłannictwa nowonarodzonego. Podobną funkcję pełni u Łukasza. Żydzi żywili przekonanie, że bezpłodność jest znakiem odrzucenia przez Boga, natomiast posiadanie synów znakiem Jego błogosławieństwa. W konsekwencji poczęcie w późnym wieku odczytywane było jako znak wielkiej łaskowości Bożej.

uwypukleniu postaci Jana. Objawienie anielskie (ww. 11-20) przywołuje na myśl opowiadania Starego Testamentu, uporządkowane według schematu zwiastowania. Schemat ten tworzony był zawsze *a posteriori*, po wydarzeniach, które zapowiada; pełnił więc funkcję bardziej *elogium* niż proroctwa. Nieodłącznym elementem relacji o reakcjach na wieści przyniesione przez Bożych posłańców jest bojaźń (*fobos*; w. 12). Wiadomości o mającym się narodzić dziecku (ww. 13-17) towarzyszy Boży nakaz związany z nadaniem imienia²²². Obiekcje i niedowierzanie Zachariasza (w. 18) jest również integralnym elementem opowiadań o zwiastowaniu. Jego metodologiczna funkcja polega na stworzeniu okazji do pogłębienia i wyjaśnienia treści Bożego (anielskiego) przesłania.

Elementy legendarne zawarte są także w dziejach Symeona i Anny (2,22-38). Tak zwany 'cykl świątynny' w Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa obejmuje: ofiarowanie Jezusa w świątyni (1,22-24), złączone z narracją o spotkaniu z Symeonem (2,25-35) i Anną (2,36-38), oraz opowiadanie o odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni (2,41-50). Postacie Symeona i Anny reprezentują oczekujących na Mesjasza Izraelitów. Obydwoje wypowiadają prorocze słowa, zapowiadające przyszlą misję Jezusa. Oprócz kantyku *Nunc dimittis*, Symeon zapowiada także sprzeciw, jaki powstanie wobec Jezusa oraz cierpienia Maryi.

Opowiadanie o spotkaniu Jezusa z Zacheuszem (19,1-10) niektórzy radykalni zwolennicy *Formgeschichte* zaliczają do legend o charakterze biograficznym. Epizod z celnikiem miałby w takim ujęciu zakorzenienie faktograficzne w wydarzeniu historycznym, natomiast został wzbogacony o elementy legendarne, narosłe na drodze przekazu ustnego.

²²² W tradycji biblijnej nadanie nowego imienia łączy się ściśle z wyznaczeniem i określeniem misji człowieka noszącego imię. Imię Jan (*Joannes*), oznaczające 'Pan okazał miłosierdzie', wskazuje na wyjątkową łaskawość Jahwe wobec swego narodu (1,68; 2,32).

Zestawienia

Literatura grecka i hellenistyczna nie zna legend w ścisłym tego słowa znaczeniu. Zawiera ona natomiast gatunki literackie nie pozbawione elementów legendarnych. Najwięcej z nich pojawia się w opowiadaniach o czynach „boskich mężów” (*theioi andres*). Wydaje się, że w dziele Łukaszowym kilka opowiadań zaliczyć można do gatunku legend. Najbardziej zbliżone do legend są opowiadania o narodzinach Jana Chrzciciela, historia Symeona i Anny oraz opowiadanie o Zacheuszu. Niektórzy egzegeci chętnie widzą także zręby legend etiologicznych w opowiadaniach o Ostatniej Wieczerzy, męce Pańskiej czy o powołaniu Piotra. Zaznaczyć trzeba, że granica gatunkowa nie jest tu ostra i tekst, którzy jedni określają jako *legendę*, przez innych może być odczytany jako jedynie posiadający elementy legendarne lub może być w ogóle zaklasyfikowany inaczej.

11. MIT

Mit jako opowieść organizująca i wyrażająca wierzenia danej społeczności stanowi narrację o konkretnych wydarzeniach, tak jednak pomyślaną, by jej sens był zawsze ogólny, odnosił się do zasad wiary, porządku świata, ludzkiego postępowania. Jako gatunek literacki nie jest związany z jednym tylko kształtem tekstowym.

Mit grecki

Starożytny mit grecki tworzył przestrzeń świętego czasu, w którym rozgrywały się opisywane wydarzenia, nierzadko będące częścią teogonii i kosmogonii. Tak rozumiany mit pozwalał interpretować rzeczywistość przyrodniczą i społeczną. Początkowo przekazywany był w formie ustnej; zaczęto go spisywać, gdy zaczął przeradzać się w formę opowieści niekoniecznie wyrażającej sferę religijności, ale dotykającej fantastyki. Mit często występował w wielu wersjach; każda z nich tłumaczyła wierze-

nia obowiązujące w obrębie danej społeczności. Na etapie literackim mit niejednokrotnie przybierał formę *eposu*. Epos obejmuje rozbudowane utwory, zazwyczaj wierszowane, ukazujące dzieje legendarnych lub historycznych bohaterów rzucone na tło wydarzeń przełomowych dla danej społeczności²²³. Przechodzenie

²²³ Funkcję eposu można wyrazić następująco: „Dla tradycji epiki europejskiej podstawowe znaczenie ma epos starożytnej Grecji, ukształtowany w IX–VIII w. p.n.e. w Azji Mniejszej na gruncie kultury jońskiej. Z pieśni epickich o tematyce mitologiczno-historycznej śpiewanych przez aoidów i rapsodów wyrosły najwybitniejsze dzieła epiki starogreckiej – *Iliada* i *Odyseja* przypisywane Homerowi. Dla struktury e. homeryckiego znamienne był przede wszystkim paralelizm dwóch płaszczyzn fabularnych: jednej ulokowanej w świecie bogów, drugiej w świecie bohaterów. Pomiędzy obydwoma płaszczyznami istniały liczne związki, m.in. z tej przyczyny, że wielu bohaterów e. miało genealogię boską. Główną motywację dla poczynania postaci ziemskich stanowiły wola i decyzje bogów: żadne ważniejsze zdarzenie nie dokonywało się bez ich ingerencji. Bohaterowie eposu, mimo że pozostający pod przemożnym działaniem świata pozaziemskiego, byli mocno powiązani ze środowiskiem społecznym, z jego obyczajowością, podlegali charakterystyce psychologicznej, a ich czyny – kwalifikacjom moralnym. Z drugiej strony bogowie wyposażeni byli w ludzkie cechy charakteru, ich poczynaniami rządziły namiętności i ambicje niewiele różniące się od namiętności i ambicji postaci ziemskich. Fabuła e. łączyła obie te płaszczyzny, a ich przenikanie się i nakładanie kształtowały jej przebieg. Miała ona charakter epizodyczny, co zapewne wiązało się z tym, że źródłem e. były zespoły pieśni epickich, z których każda stanowiła odrębną całość kompozycyjną. Szczególną rolę odgrywał w tym gatunku wszechwiedzący i obiektywny narrator, który zachowywał jednolity dystans wobec opowiadanych zdarzeń, ujawniając przy tym częstokroć swoją obecność w bezpośrednich wypowiedziach do odbiorców, np. w zapowiedziach przyszłych losów bohaterów. Miejscem szczególnie wyrazistego ujawniania się narratora była inwokacja. W stylu e. przenikały się dwie tendencje: patetyczny styl, dostosowany do wagi tematu i heroiczności czynów opiewanych postaci, i realistyczny styl drobiazgowego przedmiotów, sytuacji, wyglądos itp. Dużą rolę odgrywały zwłaszcza opisy scen batalistycznych nasycone dynamiką i malowniczością. Opisy realiów spełniały często funkcję retardacyjną: wstrzymywały rozwijanie się zdarzeń i wprowadzały element rozbudowanej charakterystyki bohatera lub sytuacji. Dla stylu narracyjnego e. homeryckiego znamienne było występowanie stałych epitetów oraz rozbudowanych porównań (tzw. porównań homeryckich); miarę wierszową stanowił heksametr”; <http://hamlet.pro.e-mouse.pl/leks/index.php?id=epos>.

od ustnego przekazu mitu do literackiego eposu dokonywało się zazwyczaj przy pomocy formy pośredniej, którą stanowiła narracja ludowa, zwłaszcza ta, która przyjmowała kształt pieśni.

Mit określa się często jako gatunek literacki, za pomocą którego człowiek w sposób osobisty i konkretny wyraża odczuwaną przez siebie potrzebę poznania Boga (bóstw)²²⁴. Często wyraża emocje, najczęściej te zbiorowe, jak lęk, niepokój, podniecenie, radość. Sytuacje i zjawiska niejasne, chwiejne, nieokreślone, otrzymują wyraz i kształt w opowiadaniu mitycznym. W mitologii greckiej dla przykładu przemienność pór roku zostaje przekształcona w barwną fabułę i uzyskuje motywację przyczynową w postaci bóstw uosabiających siły przyrody. Dzięki mitycznym podaniom to, co niejasne, zostaje wyjaśnione i przybliżone. Mity pełniły przede wszystkim funkcje poznawcze, umożliwiając interpretację zjawisk przyrody. Znane są także funkcje światopoglądowe podań mitycznych jako podstawa wierzeń religijnych. Istnieją także mity o charakterze sakralnym. Głównymi bohaterami mitów są najczęściej bogowie, demony i herosi, czyli ludzie obdarzeni nadprzyrodzonymi właściwościami, półbogowie, zrodzeni ze związku bóstwa i człowieka. Dawniejsi badacze twierdzili, że mit z natury ma charakter politeistyczny, gdyż opowiada o wzajemnych relacjach pomiędzy bogami i ich oddziaływaniach na życie ludzkie²²⁵. Ostatnio jednak przeważa opinia, że mity obecne są także w tekstach powstałych na gruncie religii mono-teistycznych. Eliade twierdzi, że „mit wyraża w sposób plastycz-

²²⁴ H. CAZELLES, *Le mythe et l'Ancien Testament*, Paris 1960, 252. Podobne definicje mitu podają inni badacze, którzy zajmują się problematyką mitów: J. HEMPEL *Laube Mythos und Geschichte im Alten Testament*, Berlin 1954; G. HENTON DAVIES, *An Approach to the Problem of Old Testament Mythology*, PEQ 88 (1956) 83-91; M. BURROWS, *An Outline of Biblical Theology*, Philadelphia 1946, 113-120.

²²⁵ „Mythen – man erschrecke nicht vor diesem Worte – sind Götterschichten in Uterschiede von den Sagen deren handelnde Personen Menschen sind”; H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen 1910³, XIV. Por. W.H. SCHMIDT, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin 1982², 59.

ny i dramatyczny to, co metafizyka i teologia określają w sposób dialektyczny”²²⁶. W takim ujęciu mit posługuje się bogatą symboliką, grą znaczeń i ich odcieni; odwołuje się do obecnych w psychice ludzkiej archetypów; gra na emocjach, które towarzyszą człowiekowi, gdy staje wobec zjawisk nieznanych i tajemniczych; pobudza wyobraźnię, skłaniając ją do odkrywania nowych pokładów sensu w doświadczeniu religijnym.

Mit grecki znajdował swą petryfikację w misteriach, które stanowiły formę tajemnego kultu. Do istotnych elementów *mysteria orgia* należał nakaz milczenia, które miało strzec rytuał przed profanacją oraz obietnica realizacji zbawienia wtajemniczonych w ryt, którzy przeszli ryt inicjacji. Inicjacja wiązała się często z obmyciami i miała prowadzić do uczestnictwa w życiu bóstwa. Dokonywała się za pomocą trzech środków: *domena* – wykonanie świętych gestów; *deiknymea* – pokazanie świętych symboli; *legomena* – przekazanie tajemnych formuł. Misteria świata greckiego i hellenistycznego w przemożnym stopniu kształtowały religijność²²⁷. Nie wolno jednak tracić z oczu faktu, że o ile mity jako historie opowiadane i przekazywane pisemnie znane były powszechnie, o tyle misteria przeznaczone były jedynie dla wtajemniczonych; miały więc wymiar ekskluzywny.

Mit a demitologizacja

Termin *demitologizacja* (niem. *Entmythologisierung*) wprowadził do języka naukowego Hans Jonas, natomiast Bultmann przejął o do prowadzonych przez siebie badań nad ewangeliami. Autor *Die Geschichte der synoptischen Tradition* sądził, że interpretacja biblijna ma za zadanie przedstawić w kategoriach zrozumiałych dla człowieka każdego czasu naturę relacji bosko-

²²⁶ M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, 357; cytat za: J.S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, 244.

²²⁷ H. RAHNER, *Mit grecki a Ewangelie*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiwicz, tłum. A. Morawska, Kraków 1969, 133-137.

ludzkiej. W tym celu należy pozbawić przy interpretacji ewangelijny zapis jego mitologicznego obramowania. Przesłanie Biblii winno być pozbawione „mitu”, bo tylko wtedy może zostać właściwie odczytane. Pojęcie mitu Bultmann jednak rozumie bardzo szeroko; nie ogranicza się ono u niego jedynie do wskazania gatunku literackiego. Właściwie każdy język o Bogu musi być „mitologiczny”²²⁸. Również do języka Biblii należy podchodzić z odpowiednim „przedrozumieniem” (*Vorverständnis*)²²⁹. Pozwala ono na właściwą interpretację czytanych tekstów i dostrzeżenie ich zasadniczego przesłania poza szatą mitologiczną. Bultmannowskiego pojęcia demitologizacji nie należy odrzucać całkowicie, trzeba jednak zanegować jego niewłaściwe pojęcie mitu i przyjąć określenie bardziej współczesne – że jest on „obrazową, symboliczną, dramatyczną formą opisu rzeczywistości religijnej, transcendentnej”²³⁰. A tak rozumiany mit jest i tak pojęciem o wiele szerszym niż mit jako gatunek literacki. Poza tym pisma Nowego Testamentu odznaczają się zdecydowaną tendencją do unikania mitu. Piotr z naciskiem tłumaczy adresatom jego Listu: „Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowałeś wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale [mówiliśmy] jako naoczni świadkowie Jego wielkości” (2 P 1,16).

Elementy mityczne dzieła Łukasowego

Ponieważ cechy genologiczne opowiadań w Ewangeliach nie są dość jednoznaczne, niektórzy do gatunku mitów zaliczają opis kuszenia i przemienienia Jezusa (ewentualnie opis

²²⁸ R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*, w: *Kerygma und Mythos*, red. H.W. Bartsch, Hamburg 1951², 10-14.

²²⁹ D.E. NINEHAM, *Demitologizacja*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Huolden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2005, 111-114.

²³⁰ J. KUDASIEWICZ, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Jak rozumieć Pismo święte 3, Lublin 1987, 99.

chrztu w Jordanie)²³¹, inni zaś sądzą, że opowiadania te należą do gatunku legend²³². Też, jakoby te trzy opowiadania (chrzest w Jordanie, kuszenie, przemienienie) były przykładami klasycznego mitu, należy bez wątpienia odrzucić. Nie można natomiast zanegować faktu, iż zawierają one elementy mityczne.

Chrzest Jezusa (3,21-22) potraktowany jest przez Łukasza nieco ubocznie, jeśli porównać ten opis z relacjami Mateusza i Marka. Wprowadza jednak ewangelista trzy istotne szczegóły, których brak u pozostałych synoptyków: modlitwa Jezusa, „cielesna postać” zstępującego Ducha Świętego i obecność tłumu. Wszystkie te szczegóły doskonale harmonizują z zasadniczymi tematami całego dzieła. Ze szczególnym upodobaniem łączy Łukasz motyw modlitwy z obecnością Ducha Świętego²³³.

²³¹ Tak Sibelius. Według J. Gnłki, chrzest Jezusa należy uznać za jedno z najlepiej poświadczonych wydarzeń historycznych z życia Jezusa: „A giudizio della stragrande maggioranza degli studiosi il battesimo di Gesù è tra i dati più sicuri della vita di Gesù. Esso procurò alla comunità crescenti difficoltà che si intravedono negli altri vangeli.”; *Marco*, Commenti e studi biblici, Assisi 1987, 52-53.

²³² Tak R. Bultmann. Trzeba mieć jednak świadomość, że Bultmann i Dibelius inaczej definiują mit. Dla tego pierwszego każda próba przypisania Bogu ingerencji w sprawy świata jest mitem. „Tak więc mityczną jest cała antropologia nowotestamentalna, w której pojawia się człowiek, poddany wpływowi zarówno szatana, jak i Boga; mityczną jest szczególnie soteriologia ewangelijna, w której dominuje obraz gnostyckiego mitu o zbawieniu. Do mitów zalicza Bultmann również takie tematy nowotestamentalne jak preegzystencja Syna Bożego, Jego dziewicze poczęcie i niezwykle narodziny oraz tytuły takie, jak Syn Boży, Syn Człowieczy, Mesjasz, Kyrios itp.”; K. ROMANIUK, *Morfokrytyka i historia redakcji*, czyli *Form- i Redaktionsgeschichte*, 47.

²³³ Bliższe zapoznanie się z myślą teologiczną Ewangelisty pozwala zauważyć, że temat modlitwy i narracje o działaniu Ducha Świętego występują w jego dziele w wzajemnej korelacji. Więcej jeszcze, wydaje się, że można mówić o swego rodzaju modelu, którym posługuje się Łukasz, a który wydaje się służyć świadomym zamiarom teologicznym autora dwudziela (Ewangelia – Dzieje Apostolskie). Model ten, w którym dwa elementy teologii Łk-Dz, modlitwa i działanie Ducha Świętego, występują łącznie, może posiadać dwie sekwencje: Ewangelista albo najpierw wspomina o modlitwie, a później w jej kontekście

Ponieważ opis chrztu jest relacją o teofanii, należy zapytać o jej naturę. Historia egzegezy zna trzy kierunki w jej interpretacji. Pierwszy z nich, który początki swe zawdzięcza Orygenesowi, twierdzi, że sam chrzest i Bożą interwencję należy uznać za faktyczne, jednak elementy teofanii należy widzieć w kategoriach wizji czy wewnętrznego oświecenia. Miało ono dotyczyć Jezusa, a ewentualnie także Jana Chrzciciela. Kierunek drugi broni historyczności wszystkich elementów opisu²³⁴. Współcześni egzegeci obierają raczej drogę pośrednią. Ponieważ czytelnik ma do czynienia z opisem teofanii, oznacza to, że jest on wzorowany na starotestamentalnych relacjach o Bożych objawieniach. Wydaje

zamieszcza wzmiankę o Duchu Świętym, albo przyjmuje kolejność odwrotną. Specyfikę narracji, w których wspomina się modlitwę i działanie Ducha łatwiej dostrzec na tle szerszego kontekstu teologicznego. Wydaje się, że Łukasza można uznać za twórcę teologicznego schematu „modlitwa – Duch Święty”, dzięki któremu opisuje progresywny rozwój historii zbawienia. Modlitwa ukazana jest przez Łukasza jako środek, za pomocą którego dynamiczna moc Ducha Świętego realizuje w historii Kościoła dzieło zbawienia zapoczątkowane przez Jezusa. Ten sam Duch, który towarzyszył historycznej misji Jezusa, uzdalnia i umacnia poprzez modlitwę członków wspólnoty chrześcijańskiej, zaangażowanych w misję rozszerzania królestwa. Wykorzystywany przez Łukasza teologiczny model „modlitwa – Duch Święty” wkomponowuje się i współtworzy zasadniczą myśl historiozawczą trzeciego Ewangelisty; Szerzej na ten temat zob.: M. ROSIK, *Funkcja modelu: modlitwa – Duch Święty w teologii Łukasza*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębińskiego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, 395-404. S. Smalley zauważyła: „Luke regards petitionary prayer as the means by which the dynamic power of God's Spirit is historically realized for purposes of salvation”; S. SMALLEY, *Spirit, Kingdom and Prayer in Luke-Acts, NovTXV* (1973) 66.

²³⁴ „Z autorów współczesnych za interpretacją tą wypowiada się P. Gaechter. Dostrzega on analogię między teofanią nad Jordanem a damasceńską wizją św. Pawła. Towarzysze przyszłego apostoła widzieli światłość, ale nie widzieli Pana, słyszeli głos, ale nie rozumieli jego treści. Podobnie miało się z teofanią nad Jordanem. To, co dało się widzieć i słyszeć, było rzeczywiste i realne jak pod Damazkiem. Jak pod Damazkiem Paweł, tak nad Jordanem Jezus i być może Jan Chrzciciel widzieli zjawisko, słyszeli i tylko oni rozumieli pełny jego sens”; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, 102. Zob. także: P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck 1962, 101-105.

się, że zwłaszcza motyw głosu z nieba należy zrzucić na karb gatunku literackiego²³⁵.

Kuszenie Jezusa (4,1-13) określić można z genologicznego punktu widzenia jako eschatologiczny mit osnuty wokół historycznego wydarzenia. Podobnie jak w przypadku Ewangelii Dzieciństwa, tak i w kwestii kuszenia Jezusa, historia egzegezy zna różne linie interpretacyjne, które ostatecznie można sprowadzić do trzech. Ci egzegeci, którzy całą ewangelię uznawali za niemal zapis kronikarski, bronią historyczności wszystkich motywów opisu²³⁶. Ściśle literalna interpretacja nakazuje przyjąć zewnętrzny charakter pokus, ukazywania się szatana i aniołów oraz wszystkich i działań. Oczywiście obecny stan badań każe odrzucić tego typu werbalno-apologetyczną interpretację i iść raczej w kierunku kerygmaticznym. Kerygmat osnuty wokół wydarzeń historycznych i zeń wynikający został przekazany w szacie literackiej, jaką posługiwano się w pierwszym wieku. Interpretacja przeciwstawna nurtowi historycznemu podważa jakąkolwiek warstwę faktograficzną opowiadania. Egzegeci, którzy opowiadali się za takim poglądem, widzieli w narracji o kuszeniu Jezusa mit w czystej formie, pozbawiony wartości historycznej. Rudolf Bultmann, autor postulatów socjologicznych, był przekonany, że opowiadanie to jest oczywistym wytworem pierwszej gminy chrześcijańskiej, skonstruowanym dla potrzeb apologetycznych. Kuszenie – jego zdaniem – nie miało miejsca w życiu Jezusa, lecz jego *Sitz im Leben* należy szukać w środowisku pierwotnego Kościoła. Różne miały być racje, dla których ów mit miał powstać. Niektórzy szli za Bultmannem, dopatrując się w opowia-

²³⁵ Cała scena utrzymana jest w konwencji judaistycznych narracji o powołaniu. Powołanie dokonuje się za pośrednictwem głosu pochodzącego z nieba (*Test. Lev.* 18,6; *Hen.Et.* 65,4); wezwany otrzymuje Ducha Świętego, który uzdalnia go do zanieśienia przesłania Bożego (*Test. Lev.* 18,7-9).

²³⁶ Poglądy tego rodzaju szerzej omawiają: K.P. KÖPPEN, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche*, Tübingen 1961; M. STEINER, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique*, Paris 1962.

daniu pierwotnej apologetyki. Obrona Jezusa miałaby dotyczyć faktu, że nie czynił On pewnych znaków, których spodziewano się od mesjasza z tego powodu, że żądanie nadprzyrodzonych znaków pochodzi od szatana. Inni widzieli w opowiadaniu przede wszystkim cele katechetyczną: stanowi ono doskonały przykład dla chrześcijan narażonych na pokusy świata. Jeszcze inni widzą w narracji udratyzowaną wersję wszelkich prób i doświadczeń, jakie spotykały Jezusa na przestrzeni całej Jego działalności. Istnieje wreszcie i taka grupa egzegetów, którzy sądzą, że opis powstał dla racji teologicznych: istniała w tradycji wzmianka o kuszeniu Jezusa, jednak brak było jej rozwinięcia; gdy więc chrześcijanie nieustannie pytali o naturę pokusy Jezusa, należało wypełnić tę lukę opowiadaniem o zdarzeniach, które nie miały nic wspólnego z postacią Jezusa historycznego²³⁷.

Droga pośrednia uznaje kuszenie Jezusa na pustyni za fakt. Nie miał on jednak żadnych świadków, sam więc Jezus musiał poinformować o nim swoich uczniów. Kuszenie więc sięga Jezusa historycznego, natomiast zostało opowiedziane w szacie literackiej zawierającej elementy mityczne. Argumentem za taką tezą są dane skrypturystyczne: Jezus odrzucił pokusę szatana, by czynić spektakularne znaki, gdyż wielokrotnie podczas swej publicznej działalności takie żądania odrzucał (por. Łk 11,16.29;

²³⁷ Opinie zwolenników postulatu socjologicznego w wyjaśnianiu genezy opowiadań o kuszeniu dość łatwo można odeprzeć. „Przeciw upatrywaniu *Sitz im Leben* kuszenia wyłącznie w gminie pierwotnej można przytoczyć dwa argumenty: (1) Wiara pierwszych chrześcijan w Chrystusa, zmartwychwstałego Pana, nie mogła być źródłem powstania relacji o kuszeniu. Jest rzeczą niemożliwą, by chrześcijanie, bez podstaw w nauczaniu samego Jezusa, przypisywali Mu kuszenie przez diabła, który atakował Jego wierność Bogu. [...] (2) Opis kuszenia jest tak misternie skonstruowany literacko i posiada taką głębię teologiczną, że jest rzeczą niemożliwą, by był on tworem anonimowej wspólnoty pierwotnej. Do wspólnoty tej należeli przeważnie ludzie prości, niewyrobieni literacko i teologicznie, gdy tymczasem opisy kuszenia suponują osobowość uzdolnioną poetycko oraz posiadającą głęboką i jedyną świadomość swego posłannictwa”; J. KUDASIEWICZ, *Evangelie synoptyczne dzisiaj*, 110.

23,9.35). Jego misja nie polegała na nadzwyczajnych czynach dokonywanych dla nich samych, lecz na wierności Bogu i Jego słowu. Należy przyjmować z wdzięcznością te znaki, które daje Bóg, ale nie należy ich namiętnie poszukiwać. Misja Jezusa jawi się jako walka z szatanem. Dokonując cudów (zwłaszcza egzorcyzmów i uzdowień), wyrwał ludzi spod panowania złego ducha; identyczną postawę przyjął podczas kuszenia – zdecydowanie przeciwstawił się żądaniom szatana. Poza tym odparcie pokus szatańskich należy widzieć przez pryzmat mesjańskiej działalności Jezusa. W Izraelu żywe były nadzieje mesjańskie, jednak sądzono, że mesjasz będzie postacią ważną w świecie polityki, że przyniesie dobrobyt i wolność od panowania rzymskiego. Mesjasz miał być w przekonaniu Żydów Panem chwały i mocy. Idea mesjasza cierpiącego była praktycznie nieznana²³⁸. Nadzieje Izraelitów w czasach Jezusa związane z nadejściem Mesjasza i stabilizacją królestwa Bożego na ziemi można ująć w kilka zasadniczych tematów: próba i ostateczne kataklizmy, przybycie Eliasza jako poprzednika Mesjasza, pojawienie się samego Mesjasza, ostatecznie ataki sił szatańskich i ich destrukcja, odnowienie Jerozolimy, zgromadzenie rozproszonych z Izraela, ustanowienie chwalebego królestwa, odnowa świata, powszechne zmartwychwstanie i sąd ostateczny.

Nadprzyrodzone znaki i cuda dokonywane przez Jezusa nie były czynami „na zamówienie”, lecz były z całą świadomością włączone w realizację misji mesjańskiej. Autorzy biblijni Nowe-

²³⁸ *Wniebowzięcie Mojżesza*, sięgające początków ery chrześcijańskiej, zapowiada entuzjastycznie rychłe nadejście królestwa Bożego. Po ucisku, porównywalnym do tego za czasów Antiocha IV Epifanesa, królestwo to objawi się we wszystkich stworzeniach. Znaki na niebie i trzęsienie ziemi towarzyszyć będzie sądowi, jaki Bóg sprawować będzie nad ziemią. Paganie zostaną wyniszczeni. Autor apokryfu nie wskazuje jednak na konkretną postać mającą nadejść Mesjasza. *Księga Jubileuszów* kreśli obraz ogólnej radości, która nastanie w Izraelu, gdy lud zwróci się do Boga (23,27-31). Pełne panowanie Boga zostanie przywrócone w Izraelu dzięki pokoleniu Judy, a zwłaszcza dzięki „jednemu z jego synów” (31,18).

go Testamentu wykazują, że oczekiwania i nadzieje mesjańskie narodu wybranego spełniły się w osobie i czynach Jezusa z Nazaretu. On jest oczekiwanym Mesjaszem, a cuda przez Niego dokonywane potwierdzają tę godność²³⁹. Niezwykle istotne w tym kontekście wydają się tytuły mesjańskie, które pojawiają się w opowiadaniach o cudach. Z egzorcyzmami związany jest inny tytuł mesjański: 'Święty Boży' (Łk 4,34). Egzegeci wskazują, że jest on bezpośrednio związany z mesjańskim posłannictwem Jezusa, gdyż właśnie przez wyrzucanie demonów Jezus realizował Boży projekt rozwoju historii zbawczej, zmniejszył bowiem moc i terytorium działania szatana, a rozszerzał granice królestwa Bożego. Mesjański charakter cudów dokonywanych przez Jezusa objawia się także w Jego motywacji do cudownych interwencji. Często było nią 'miłosierdzie' lub 'litość'. Ewangelisti wielokrotnie akcentują motyw miłosierdzia, którego zewnętrznym znakiem jest cud dokonany przez Jezusa. W ten sposób spełnia Jezus swą mesjańską misję, o której mówił w synagodze w Nazarecie (Łk 4,16-30)²⁴⁰. Mesjasz dokonuje więc cudów, kierowany miłosierdziem Boga wobec potrzebującego człowieka. Posłannictwo mesjańskie Jezusa nie zamyka się jednak w kręgu cudów przez Niego dokonywanych, lecz obejmuje także misję przepowiadania, stąd nie można patrzeć na działalność taumatyczną Me-

²³⁹ W.R. TELFORD, *Mark*, New Testament Guides, red. serii A.T. Lincoln, Sheffield 1997, 129-130.

²⁴⁰ Program swej mesjańskiej działalności zarysował słowami Izajasza: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4,18-19; por. Iz 61,1-2; 58,6). J.-R. Armogathe stwierdza: „Ogólnie rzecz biorąc, cuda są działaniami fizycznymi, świadczącymi o miłosierdziu Jezusa oraz o potęgze Boga, albo dokładniej: o tym, że potęga Boga przejawia się w Jego współczuciu. Jezus leczy, wskrzesza, uwalnia, karmi, ocala. Przyszedł zbawić tych, co poginęli, i leczyć tych, którzy byli chorzy: te Jego czyny uwidaczniają także Jego posłannictwo w sposób najbardziej odpowiedni”; *Cud jako skuteczny znak miłosierdzia*, *Comm* 6 (1989) 43.

sjasza inaczej, jak przez pryzmat zasadniczego przesłania Jego nauczania o królestwie Bożym²⁴¹.

Jeśli przez pryzmat konsekwentnie realizowanej przez Jezusa misji mesjańskiej popatrzeć na opowiadanie o kuszeniu na pustyni, łatwo dostrzec całkowitą zgodność rysów teologicznych tego opowiadania z zasadniczym orędziem i czynami Mesjasza. Zgodność ta jest silnym argumentem za historycznością wydarzenia. Na kanwie tego historycznego wydarzenia osnuto apokaliptyczne opowiadanie z elementami mitycznymi. Zasadniczą cechą apokaliptyki jest walka dobra ze złem; element ten wysuwa się na pierwszy plan w relacji z pustynią kuszenia. Poza tym apokaliptyka akcentuje rolę demonów i aniołów, używa języka obrazowego i symbolicznego, szczególne znaczenie przypisuje liczbom. Wszystkie te elementy obecne są w narracji o kuszeniu Jezusa²⁴².

Elementy mitu dostrzegalne są także w narracji o przemienieniu Jezusa (Łk 9,28-36). Jeśli pójść za określeniem Bultmana, by za mit uznać każdą próbę przedstawienia ingerencji Boga w sprawę świata, a zwłaszcza zaprezentowania za pomocą kategorii doczesnych tego, co wieczne, wówczas narracja o przemienieniu podpada pod definicję gatunku. Więcej jeszcze, za mity

²⁴¹ „Jesus' Messiahship functioned both in His preaching and in His miracles, i.e. displayed its force in history, concretely, among men and to men. It is therefore quite incorrect to try and deny Jesus' miracles their Messianic nature”; H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus*, 236.

²⁴² J. Kudasiewicz określa różnicę między relacją Marka a pozostałych synoptyków, przy czym widzi opowiadanie Łukasze na podobieństwo dysputy rabinackiej: „Każdą wypowiedź szatana podbudowana jest cytatem biblijnym. Jezus również odpowiada zdaniami zaczerpniętymi z Biblii. [...] Taki sposób korzystania z Biblii spotyka się w midraszu haggadycznym, który był komentarzem dydaktyczno-moralnym do tekstów narracyjnych Starego Testamentu. Był on swoistym sposobem interpretacji Biblii. Przy pomocy tego gatunku literackiego rabini starali się wydobyć całe bogactwo doktrynalne opisów biblijnych. Wielu współczesnych egzegetów utrzymuje, że opisy kuszenia w ujęciu Mateusza i Łukasza należą do tego właśnie gatunku literackiego”; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, 114-115.

należałoby uznać wszystkie opowiadania o cudach czy też motyw preegzystencji, dziewicze tytuły czy niezwykle narodziny Jezusa.

Zestawienia

W Ewangelii Łukasza nie występują mity w sensie greckim. Znamienne jest w tym względzie stwierdzenie J. Delumeau: „Pierwsi pisarze chrześcijańscy odrzucili mity złotego wieku i Wysp Szczęśliwych, które jednak poczynając od wieku II stopniowo ulegały chrystianizacji”²⁴³. Mity greckie związane są ściśle z politeistyczną religijnością ich twórców i widać w nich ślady długotrwałego procesu antropomorfizacji. Można natomiast dopatrywać się elementów mitycznych przynajmniej w trzech Łukaszkowych perykopach: o chrzcie Jezusa w Jordanie, o kuszeniu na pustyni oraz o przemienieniu. Treść ideologiczna tych opowiadań zdecydowanie podporządkowana jest teologicznym zamysłom autora.

12. HISTORIA MĘKI

Niemal powszechnie przyjmuje się dziś tezę, że opisy męki Pańskiej istniały już w formie pisanej przed redakcją Ewangelii. Oczywiście każdy z Ewangelistów, korzystając z tych opisów, dokonał koniecznych zmian redakcyjnych, uwzględniając własne zamierzenia teologiczne i potrzeby adresatów swych dzieł. Historie męki nie są sprawozdaniem historyczno-kronikarskim, lecz opisami z gatunku „historii zbawienia”; są więc przepracowane teologicznie i mają na celu wzbudzić wiarę w czytelniku. Wartość historyczna tych opisów jest jednak dużo większa niż wartość historyczna legend. Opisy męki zawarte zostały wszystkich ewangeliiach (Mk 14-15; Mt 26-27; Łk 22-23, J 18-19). Zajmują one stosunkowo dużo miejsca.

²⁴³ J. DELUMEAU, *Historia rajów. Ogród rozkoszy*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1996, 15.

Pasja Chrystusa w wersji Łukasza

W Ewangelii Łukaszkowej 169 wierszy spośród 2502 mówi o męce Chrystusa. Jest to około 7 procent całości dzieła, a zaznaczyć trzeba, że jest to najmniejsza procentowo ilość materiału poświęconego męce wśród wszystkich Ewangelii²⁴⁴. Materia Łukasza został zaaranżowany w następujący sposób: postanowienie zabicia Jezusa (22,1-2), zdrada Judasza (22,3-6), przygotowanie Paschy (22,7-13), wieczerza paschalna (22,14-20), zapowiedź zdrady (22, 21-23), kwestia służby (22,24-30), słowa pożegnania (22,31-38), modlitwa i droga konania (22,39-46), pojmanie Jezusa (22,47-53), proces przed sądem żydowskim i zaparcie się Piotra (22,54-71), proces przed Piłatem (23,1-5), przesłuchanie przed Herodem (23,6-12), przesłuchanie przed Piłatem (23,13-16), uwolnienie Barabasza (23,17-25), droga na Golgotę (23,26-32), ukrzyżowanie (23,27-43), śmierć Jezusa (23,44-48) oraz pogrzeb (23,49-56).

Zależność Łukasza od materiału źródłowego

Egzegeci stawiają sobie pytanie, na ile Łukasz w opisie męki zależny jest od Marka, na ile zaś korzystał z własnych źródeł. O ile Mateusz idzie krok w krok za Markiem, o tyle pomiędzy Ewangelią Łukasza a dziełem Markowym istnieją znaczne różnice²⁴⁵.

²⁴⁴ W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, tłum. W. Moniak, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002, 25.

²⁴⁵ „Narracja Łukaszkowa jeszcze bardziej niż Mateuszowa odbiega od tekstu Marka. Dają się zauważyć opuszczenia i skróty, zwłaszcza w opisie wydarzeń w Ogrodzie Oliwnym i relacji z procesu Jezusa. Znajdują się tu także dodatki: mowa Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy, wzmianka o krwawym pocie i aniele pocieszycielu w Getsemani, nagana skierowana do Judasza podczas sceny arestowania, nakaz schowania mieczy i uzdrowienie ucha Malchosa, spotkanie lamentujących kobiet na drodze krzyżowej, rozmowa ze złoczyńcą, modlitwa o przebaczenie. Część tych zmian wprowadził Łukasz w celu historycznego uwiecznienia swego opowiadania”; M. ROSIK, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, 257.

Zanim jednak zostaną one wyszczególnione, należy uwzględnić fakt, że i sam Marek korzystał z pierwotnego sprawozdania z męki (niem. *Passionsbericht*), a dopiero w oparciu o nie zbudował własną historię męki Jezusa (niem. *Passionsgeschichte*). To przed-Markowe sprawozdanie z męki rozpoczynało się Mk 11,11.15c, a następnie dołączone zostały doń: wypowiedź Jezusa na temat świątyni (Mk 14,58), sprawozdanie z pojmania, procesu i śmierci Jezusa. Do elementów redakcyjnych zaliczyć należy ocenę świadków jako fałszywych (Mk 14,56), pytanie o świątynię oraz stwierdzenie milczenia Jezusa w związku z oskarżeniem (Mk 14,60-61a)²⁴⁶.

Łukasz nie tylko zmienia porządek Markowy, ale stosuje skróty i uzupełnienia. Wiadomą jest rzeczą, że dokonując tych zmian ma na uwadze przede wszystkim potrzeby swojej gminy, czyli chrześcijan nawróconych z pogaństwa gdzieś w Grecji lub Azji Mniejszej. Historia pasji jest dla niego przede wszystkim świadectwem wiary, które ukazuje zbawcze znaczenie męki i śmierci Jezusa; jest także swoistym kazaniem, w którym napomina i zachęca czytelników; ma charakter apologetyczny w stosunku do Jezusa, którego ukazuje jako niewinnego; nie jest pozbawiona wreszcie waloru historycznego. Oczywiście narracja redagowana była w świetle wydarzeń wielkanocnych i to przez ich pryzmat autor patrzy na mękę i śmierć Chrystusa.

Zestawienia

Gatunek zwany *opowiadaniem pasyjnym* nie ma swoich bezpośrednich paralel w literaturze greckiej i helleńskiej. Wynika to z faktu, że pierwsi chrześcijanie w śmierci Jezusa na krzyżu dostrzegali najistotniejszy moment historii zbawczej, stąd rozumiały, że doczekał się on szerokiego opracowania, które zaowocowało powstaniem odrębnego gatunku literackiego. W jego skład wchodzi oczywiście podgatunki.

²⁴⁶ S. MĘDALA, *Dobra Nowina (Wprowadzenie ogólne do Ewangelii synoptycznych)*, 116.

Można by pokusić się ukazanie podobnych motywów, łączących opisy śmierci Jezusa ze starożytnymi relacjami z ukrzyżowań czy śmierci potężnych wodzów greckich lub niektórych z filozofów. W żadnym z pism jednak opisujących te zdarzenia nie ma tak silnego ładunku ideologicznego (w przypadku ewangelii lepiej powiedzieć: teologicznego), jak w narracjach pasyjnych.

13. SUMMARIUM

Summaria są bardzo krótkimi podsumowaniami pewnego okresu życia i działalności jakiejś osoby czy wspólnoty. Niekiedy nazywa się je streszczeniami lub podsumowaniami, choć ostatnia nazwa może być nieco myląca, gdyż podsumowanie występuje na końcu jakiejś relacji, natomiast w przypadku summariów nie zawsze tak jest.

Wpisanie summariów w kontekst literacki

Wydaje się, że podobnie jak w przypadku historii męki, tak i w przypadku summariów, nie można o nich mówić jako o odrębnym gatunku literackim w literaturze greckiej i helleńskiej. Owszem, występują one w dziełach historiograficznych i biograficznych, w opisach czynów „boskich mężów” i relacjach z działalności i nauczania filozofów, nie są jednak traktowane przez autorów jako odrębny gatunek czy nawet podgatunek literacki. Dalekim gatunkiem pokrewnym summarium mogą być niektóre rozbudowane epitafia greckie. Najczęściej w sposób bardzo płynny wpisują się w kontekst literacki i są elementem bogatego stylu autorów. Mogą stanowić część mów pochwalnych. Jak wspomniano, niekiedy summaria występują jako podsumowanie relacji z tego okresu, zdarza się jednak, że stanowią do niej wprowadzenie. Tak dzieje się np. w przypadku Ewangelii Marka, gdzie po krótkim summarum, w którym mówi się, że Jezus głosił dobrą nowinę, uzdrawiał czy wyrzucał złe duchy, autor przecho-

dzi do konkretnych opisów poszczególnych aspektów tej działalności.

Summaria u Łukasza

W ewangelii Łukaszowej summaria dotyczą Jezusa i Marii, Jana Chrzciciela i uczniów. Zazwyczaj wyróżnia się następujące summaria: 1,80; 2,40; 2,51-52; 4,14-15; 6,17-19; 7,21-22; 8,1-3; 13,22; 19,47; 21,37; 24,52-53 (więcej jest ich w Dz). Ponieważ nie są one długie, aby dostrzec ich naturę, niektóre można przytoczyć w całości: „Dziecię zaś rośło i nabierało mocy, napełniając się mądrością, a łaska Boża spoczywała na Nim” (Łk 2,40); „Potem poszedł z nimi i wrócił do Nazaretu; i był im poddany. A Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu. Jezus zaś czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (2,51-52); „Oni zaś oddali Mu pokłon i z wielką radością wrócili do Jerozolimy, gdzie stale przebywali w świątyni, wielbiąc i błogosławiąc Boga” (24,52-53). Za swoiste podsumowanie działalności Jezusa można także uznać fragment mówiący o napływie ludności, która przychodziła, by słuchać nauczania Jezusa i znaleźć zdrowienie ze swych dolegliwości (Łk 6,17-19). Summaria sprawiają na czytelniku wrażenie upływu czasu. Mają za zadanie dać krótkie podsumowania działalności osoby, której dotyczą (najczęściej Jezusa). Podsumowanie to kończy opis kilku wydarzeń lub doń wprowadza.

Zestawienia

Ponieważ greka nie zna osobnego gatunku literackiego zwanego *summarium*, nie można dokonać studium porównawczego z summariami obecnymi u Łukasza. Brak wyodrębnionego gatunku nie oznacza jeszcze jednak, iż Grecy nie dokonywali krótkich podsumowań działalności opisywanych przez siebie bohaterów. Dotyczy to zwłaszcza tych, których uznano za „boskich mężów” oraz filozofów.

ROZDZIAŁ II

NA OSI FABULARNEJ

Fabulą w utworze literackim określa się zazwyczaj układ wątków, które splatają się ze sobą. Splot ten ma charakter przyczynowo skutkowy i wyrażony jest specyficznym dla danego autora bądź utworu językiem. W niniejszej części pracy zatrzymano się najpierw właśnie na języku narracji Łukaszowej; dzięki temu łatwiej dostrzec, w jaki sposób ewangelista czerpie z bogactwa greki *koine*. Następnie zaprezentowane zostaną trzy specyficzne dla literatury greckiej, a powracające u Łukasza, elementy fabuły. Są nimi: wędrówka cykliczna, przełamanie akcji i sposób prowadzenia perypetii.

1. JĘZYK NARRACJI

Molton nazywa Łukasza jedynym „literatem” wśród autorów Nowego Testamentu²⁴⁷. Przystępując do omówienia wątku narracyjnego Ewangelii Łukaszowej, wypada zatrzymać się najpierw nad językiem przekazu²⁴⁸. Powiedziano już we wstępie, że język Ewangelisty rodem z Antiochii odbiega od greki pozostałych synoptyków, choć jest to wciąż dialekt *koine*.

²⁴⁷ J.H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*, II, *Accidence and Word-Formation*, red. W.F. Howard, Edinburgh 1929, 7.

²⁴⁸ Temat ten stał się przedmiotem obszernego studium S. Antoniadisa (*L'èvangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style*, Paris 1930) i E. Delebecque (*Etudes grecques sur l'èvangile de Luc*, Paris 1976).

W wydaniu Łukasza zbliża się on jednak znacznie bardziej niż język pozostałych pism Nowego Testamentu do greki klasycznej²⁴⁹. Zauważyć trzeba najpierw, że istnieją partie materiału, w których dominują semityzmy. Ewangelia Dzieciństwa (Łk 1,5-2,52) zbliża się do języka Starego Testamentu, a wpływy Septuaginty widoczne są w całym dziele Łukaszowym, zwłaszcza w cytatach.

Język Septuaginty a język Łukasza

Dyskusja co do specyfiki języka Biblii Siedemdziesięciu do dziś nie doczekała się zwieńczenia. Niektórzy są zdania, że odzwierciedla on wiernie grekę, jaką posługiwała się ludność krajów basenu Morza Śródziemnego, inni zaś sądzą, że jest to semicki dialekt, którym posługiwali się jedynie tłumacze Biblii Hebrajskiej; w tym ostatnim przypadku chodziłoby o specyficzną semicką grekę hellenistyczną²⁵⁰. Literatura międzytestamentalna, a także studia nad środowiskiem biblijnym przełomu er wykazują, że posługiwano się wówczas wszystkimi językami biblijnymi. Oczywiście po hebrajsku niemal nie mówiono, na terenach Palestyny przeważał aramejski, a stosunkowo najpowszechniejszy w użyciu był język grecki. Środowiska żydowskiej diaspory posługiwały się przede wszystkim greką²⁵¹. Była to greka popularna, wspólna dla całej ówczesnej kultury śródziemnomorskiej, aczkolwiek nie pozbawiona semityzmów czy przejawu wpływów

²⁴⁹ Zauważa to już św. Hieronim (*Epist. ad Damasum* 19,4)

²⁵⁰ Szerzej na temat tej dyskusji zob.: S. JELICOE, *The Septuagint and Modern Study*, Winona Lake–Eisenbrauns 1993; M. HARL, *La langue de la Septante*, w: *La Bible Grecque des Septante*, red. M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, Lonrai 1988, 223–265; N.F. MARCOS, *La Bibbia dei Settanta*, Brescia 2000, 19–48; K. MIELCAREK, *Język Septuaginty i jego wpływ na autora trzeciej Ewangelii*, *Roczniki Teologiczne* 49 (2002) 32–47.

²⁵¹ Konfrontacja judaizmu z chrześcijaństwem doprowadziła do wyparcia greki w judaizmie jako języka sakralnego; K. MIELCAREK, *Język Septuaginty i jego wpływ na autora trzeciej Ewangelii*; 34.

języków semickich²⁵². Z tego też powodu Septuaginta pełna była związków składniowych przejętych z języka hebrajskiego, które niekoniecznie odpowiadały klasycznym wzorcom greckim. Taki stan rzeczy spowodowany był także dążeniem do literalności przekładu²⁵³. Niekiedy tłumaczom żydowskim brakowało odpowiednich wyrazów w słowniku greckim, tworzyli więc własne²⁵⁴. Biorąc pod uwagę taką sytuację, trudno nie przyznać racji uczonym, którzy dopuszczają możliwość, iż Łukaszowe semityzmy są w rzeczywistości septuagintyzmami²⁵⁵. Dziewięć dziesiątych słownictwa trzeciego Ewangelisty znaleźć można w LXX.

Wypracowano przynajmniej kilka hipotez próbujących tłumaczyć pojawienie się hebrajskich i aramejskich wpływów w grece Łukaszowej: (1) Łukasz był Żydem; (2) był Grekiem z pochodzenia, ale żył w środowisku żydowskim i był pod prężnym wpływem semickich idiomów; (3) był Grekiem, który nieświadomie przejął styl LXX, prawdopodobnie pod wpływem Pawła; (4) Łukasz świadomie naśladuje styl semicki, aby oddać

²⁵² K. Mielcarek zauważa: „Według jednej opinii rozproszonym wokół basenu Morza Śródziemnego Żydom udało się stworzyć osobliwy dialekt, używany tylko przez nich samych, który był mieszaniną hellenistycznej greki oraz słów i zwrotów przejętych z aramejskiego i hebrajskiego. Zjawisko greki żydowskiej odpowiadałoby w przybliżeniu późniejszym dialektom funkcjonującym w diasporach europejskich (jidysz czy ladino). Z drugiej strony znawcy literatury klasycznej wykazywali, że dialekt judeo-grecki w ogóle nie istniał. Współcześnie opinie zdają się zbliżać ku złotemu środkowi”; K. MIELCAREK, *Język Septuaginty i jego wpływ na autora trzeciej Ewangelii*; 35.

²⁵³ Okazuje się jednak, że brak odpowiedniości języków greckiego i hebrajskiego spowodował niezwykłą różnorodność przekładu. Jedno hebrajskie słowo może mieć niekiedy kilkanaście odpowiedników w Biblii Siedemdziesięciu. Zestawienia tych słów dokonuje T. MURAOKA: *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint*, w: E. HATCH, H.A. REDPATH, *Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids 1998², 219–368.

²⁵⁴ Listę ich zamieszcza P. WALTERS: *The text of the Septuagint. Its corruptions and their emendations*, Cambridge 1973, 143–154.

²⁵⁵ Tak: N. TURNER, *The Relation of Luke I and II to Hebraic Sources and the Rest of Luke–Acts*, *NTS* 2 (1955–1956) 100–109; P. BENOIT, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc 1*, *NTS* 3 (1956–1957) 170–176.

koloryt miejsca, na którym rozgrywały się opisywane wydarzenia; (5) Łukasz korzystał ze źródeł mocno zabarwionych semickimi idiomami. Wydaje się, że najbardziej prawdopodobna jest hipoteza trzecia²⁵⁶. Niemal nie ulega wątpliwości, że Łukasz był Grekiem pochodzącym z Antiochii. W Dz opowiada o swych relacjach z apostołem Pawłem, Żydem urodzonym w Tarsie, a więc w diasporze, gdzie posługiwano się LXX. To przypuszczalnie pod jego wpływem sam Łukasz korzystał z greckiego tłumaczenia Biblii Hebrajskiej, stąd jego biblijne myślenie przeniknięte było językiem LXX.

Słownictwo

Łukasz posługuje się dużo bogatszym słownictwem niż autorzy pozostałych ksiąg Nowego Testamentu. Jego słownictwo jest bardzo zróżnicowane. W jego dwudziele (Łk-Dz) występuje aż 715 *hapaxlegomenów*. Z upodobaniem sięga po słownictwo typowe dla greki attyckiej, unika zaś stosowania nazw hebrajskich (choć semityzmy pozostają); z tych ostatnich pojawia się u niego jedynie: *mamonas*, *satanas*, *Beel-zeboul* i *amen*. Ewangelista starannie dobiera słownictwo; unika populizmów i terminów, które mogłyby razić czytelnika. Korzystając z Marka jako źródła, często zmienia go słownictwo, by nie wprowadzać terminów obcych duchowi języka greckiego²⁵⁷. Również techniczną terminologię łacińską zamienia na właściwe sfor-

²⁵⁶ W.L. LIEFELD, *Luke*, w: EBS, red. F.E. Gaebelin, VIII, Grand Rapids 1984, 802.

²⁵⁷ Przykłady można mnożyć: zamiast *thalassa* (Mk 1,16-20; 4,1-2) ma *limen* (Łk 5,1-2); zamiast *krabatos* (Mk 2,11) ma *klinidion* (Łk 5,24); zamiast *satanas* (Mk 4,15) ma *diabolos* (Łk 8,12); zamiast *korasion* (Mk 5,41) ma *pais* (Łk 8,51); zamiast *duo duo* (Mk 6,7) ma *ana duo* (Łk 10,1); zamiast *amen* ma *alethos* (Łk 9,27); zamiast *rabbouni* (Mk 10,51) ma *kyrie* (18,41); zamiast *grammateus* (Mk 12,28) ma *nomikos* (Łk 10,25); zamiast *centurion* (Mk 15,39) ma *hekatonarches* (Łk 23,47); J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, 240.

mułowania greckie (Łk 2,2; 20,22; 22.4.52; 23,47). Dbałość o języka każe mu unikać powtarzania tych samych słów; woli zastępować je synonimami.

Łukasz dokonuje wielu zmian w słownictwie zaczerpniętym z materiału źródłowego. Poprawia Marka wybierając słowa bardziej eleganckie, np. *klinidion* zamiast *krabaton* (Łk 5,24), *koniorton* zamiast *choun* (Łk 9,5). Nie unika czasowników złożonych, a nawet je preferuje. Sięga po wyrażenia utarte i tchnące klasycznym pięknem, np. *kalos kai agathos* (Łk 8,15). Zdarza się jednak także, że sięga po populizmy (*apartismos*, *brechein*: Łk 14,28; 7,38.44). Pojawiają się także u Łukasza latynizmy (*legion*, *soudaruion*, *modios*). Wydaje się więc, że autor próbuje znaleźć złoty środek pomiędzy pięknem greki klasycznej czy wyszukanej formy *koine* a wiernością źródłom²⁵⁸.

Syntaksa

Również syntaksa Łukaszowi zdecydowanie odbiega od pozostałych synoptyków. Ewangelista często sięga po *hipotaksę*, przez co nadaje żywości opowiadanym zdarzeniom²⁵⁹. Zdecydowanie poprawia Marka z jego częstym użyciem *kai* (choć taki styl nadaje żywości opowiadaniu) i stosuje regularne następstwo

²⁵⁸ M. LÀCONI, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, 173-174.

²⁵⁹ „Łukasz często zmienia styl, unika jednostajności i monotonii w opowiadaniach. Posiada głębokie wycucie ludzkiej psychiki i opisywanych realiów. Na wierność prawdzie historycznej i palestyńskim realiom wskazują zwłaszcza semityzmy, które autor trzeciej Ewangelii potrafił umiejętnie włączyć w staranny język grecki. Charakterystyczny pod tym względem jest pochodzący ze źródła Q logion Chrystusa o warunkach naśladowania Go. Mateusz zredagował ten logion w stylu greckim: «Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien» (Mt 10,37). Natomiast Łukasz zachował jego oryginalny, semicki koloryt: «Jeśli ktoś przychodzi do Mnie i nie nienawidzi swego ojca i matki, i żony, i dzieci, i braci, i siostr, jeszcze i swego życia, nie może być moim uczniem» (Łk 14,26)”; J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, 242.

czasów. Najwyraźniej widać to w zestawieniach następujących tekstów: Mk 1,10 i Łk 3,21; Mk 1,35 i Łk 4,42; Mk 5,15 i Łk 11,3; Mk 10,28 i Łk 18,28; Mk 11,7 i Łk 19,35; Mk 12,12 i Łk 20,27. Unika również *praesens historicum*, za to często sięga po imiesłowy, co zresztą stanowi charakterystyczną cechę greki klasycznej (Łk 3,15; 4,40; 6,49; 9,10-11; 17,7). Idąc szlakiem utartym przez klasyków, unika formy *estin* tam, gdzie nie jest ona konieczna (Łk 2,12; 4,36; 10,47; 22,20). Pięknym klasycznym językiem greckim, z użyciem właściwej dla prologów syntaksy, napisany został Łukaszowi wstęp do dwudzięta (Łk 1,1-4), konstruowany zresztą podobnie jak wstępy autorów klasycznych. Łukasz stara się o właściwe łączenie zdań za pomocą klasycznych partykuł: *de*, *gar*, *oun*. Niekiedy jednak i przez syntaksę Łukaszowi przebija parataksa, która zaczerpnięta została z materiału źródłowego.

Paralelizmy

W swej Ewangelii Łukasz chętnie sięga po *paralelizmy*. Nie chodzi tylko o paralelizmy słowne, ale także o „równoległe” opisywane wydarzenia i struktury bloków tematycznych. Sięgając po tę technikę Ewangelista uzyskuje podwójny rezultat: ustanawia relacje pomiędzy głównymi bohaterami swego dzieła i stwarza dynamiczny kontrast pomiędzy różnymi częściami narracji. Bardzo wyraźnie prowadzi równolegle dwa wątki w Ewangelii Dzieciństwa: wątek Jana Chrzciciela i wątek Jezusa. Porównanie tych dwu postaci służy teologicznym zamiarom Łukasza, który pragnął pokazać Jana jako poprzednika Jezusa. Zapowiedź narodzin Jana ukazana zostaje na zasadzie kontrastu ze zwiastowaniem narodzin Jezusa. W pierwszym wypadku wieść przyniesiona zostaje ojcu mającego się narodzić dziecka, w drugim – Jego matce. Zachariasz przyjmuje wieść z niedowierzaniem, Maryja z wiarą. Matka Jana jest podeszła w latach, matka Jezusa jest młodzieńca. Narodziny Jana odbywają się w klimacie radosnego oczekiwania, wśród sąsiadów i krewnych. Narodziny Jezusa mają

miejsce w ubogich warunkach, z dala od rodzinnego Nazaretu. W obydwu wypadkach imię zostało wcześniej objawione przez Gabriela. W dyptychach zostają włączone dwa modlitewne hymny: kantyk Zachariasza i Symeona.

Paralelizmy są jednak figurą literacką właściwą tekstom hebrajskim. Zwłaszcza paralelizmy wyrazowe (syntetyczny, antytenetyczny, synonimiczny) często pojawiają się w poezji hebrajskiej. Nie należy więc sądzić, że technika ta pojawiła się u Łukasza w związku z wpływami greckimi lub helleńskimi. Raczej należy dopatrywać się tu wpływu Septuaginty, która – choć pisana po grecku – jest przecież tłumaczeniem Biblii Hebrajskiej.

Wpływ greki klasycznej

Styl Ewangelii Łukaszowej tchnie klasycznym pięknem. Ewangelista przekazuje materiał tradycji ubogacony o źródła własne w sposób czytelny, zrozumiały, ale także dopracowany pod względem literackiego piękna. Jest to zasadniczo styl Septuaginty. Pod względem redakcyjnym materiał Łukasza jest starannie przepracowany. Ewangelista skrupulatnie zadbał o logiczne połączenie ze sobą epizodów, które przejął w odrębnych przekazach. Złagodził niektóre formy²⁶⁰ i pominął wydarzenia, które dla subtelnych czytelników mogłyby okazać się nieco gorsze (np. opuszczenie Jezusa przez uczniów przy aresztowaniu Go; wzmiankę o tym, że podczas procesu nazwano Jezusa „błuzniercą”; scenę wyszydzenia pod krzyżem).

Łukasz jest doskonałym narratorem. Wie zdecydowanie więcej niż bohaterowie jego dzieła, przez co wprowadza czytelnika w tajniki, które postaci narracji muszą dopiero odkry-

²⁶⁰ Nie mówi np. o „prostitutce” (*porne*), lecz o „kobiecie grzesznej” (*he gyne hamartolos*; Łk 7,37); pomija sformułowanie *sperma* na określenie potomstwa (Łk 20,29); J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, 242.

wać²⁶¹. W ten sposób narrator wprowadza w czytelnika zaciekawienie i pewien stopień napięcia, w jaki sposób bohaterowie dowiedzą się o tym, co czytelnik już wie. Narrację prowadzi w sposób naturalny, można powiedzieć płynny, unikając powtórzeń²⁶². Nie ma co prawda żywości Marka, ale wcale jej nie szuka. Wzorem autorów klasycznych raczej zaciekawia i pozostawia czytelnika jego własnym refleksjom. By nawiązać z czytelnikiem lepszy dialog, Łukasz sprawia, że jego bohaterowie myślą na głos (nierozsądny bogacz w Łk 12,17-20; syn marnotrawny w Łk 15,17-19; niewierny zarządca w Łk 16,3-4; celnik w Łk 18,13). Nie brakuje jednak w dziele Łukaszowym stronic, na których przebija styl semicki bardziej niż grecki. Wydaje się, że zwłaszcza w Ewangelii Dzieciństwa obecny jest styl starotestamentowy. Należy go przypisać nie tylko doskonałej znajomości LXX, ale także postępowaniem za źródłami, z których Ewangelista korzysta.

Zestawienia

Język Łukasza jest najbardziej bogaty i najlepiej dopracowany stylistycznie spośród wszystkich autorów Nowego Testamentu. Widać w nim wpływy Septuaginty. Wydaje się, że właśnie owymi wpływami tłumaczyć należy semityzmy Łukaszowe. Trzecia Ewangelia zawiera najwięcej wśród ksiąg nowotestamentalnych *hapaxlegomenów*. Syntaksa Łukasza jest rozbudowana i dopracowana. Paralelizmy przez niego wykorzystane są zakorzenione w Biblii Hebrajskiej, jednak Ewangelista znakomicie wkomponowuje je w strukturę poszczególnych perykop. W stylu niejednokrotnie zaważyć można przejawy klasycznego piękna.

²⁶¹ E. LaVERDIERE, *Luke*, NTM 5, Collegeville 1990, XXIII-XXIV.

²⁶² E.E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, London 1974, 23.

2. ELEMENT STRUKTUROTWÓRCZY: MOTYW DROGI DO JEROZOLIMY I WĘDRÓWKA CYKLICZNA

Motyw wędrówki cyklicznej pojawia się nie tylko w dziełach greckich, ale jest jednym z często wykorzystywanych motywów w literaturze w ogóle²⁶³. Polega on zasadniczo na takiej topograficznej (lub geograficznej) kompozycji dzieła bądź utworu, że jego akcja kończy się w miejscu, w którym się rozpoczynała, jednak bohaterowie posiadają w zakończeniu odmienną świadomość niż początkowa. Owa zmiana świadomości następuje zazwyczaj poza miejscem rozpoczęcia i zakończenia fabuły. Motyw taki zarysowuje się u Łukasza już w samej strukturze dzieła. Poza tym pojawia się on w kilku perykopach, których schemat geograficzny jest być może wzorowany na narracjach greckich o wędrówce cyklicznej.

Motyw wędrówki cyklicznej zasadza się na ogólnym założeniu, iż wędrowiec wraca do punktu wyjścia ubogacony doświadczeniem drogi. Motyw wędrówki tego typu uważany jest przez niektórych za archetyp obecny w każdym człowieku, stąd możliwy do wyrażenia za pomocą języka mitycznego. M. Eliade twierdził, że mityczne tematy i symbole można odnaleźć w psychice każdego człowieka. Okazuje się, że wszyscy ludzie, bez różnicy tła historycznego, rasy czy płci, spontanicznie odkrywają archetypy obecne w pierwotnym symbolizmie²⁶⁴.

²⁶³ Z tego powodu przymiotnik 'grecki' w określeniu „grecki motyw wędrówki cyklicznej” nie ma konotacji ekskluzywnych, lecz wskazuje jedynie na fakt, iż motyw ten jest obecny w literaturze greckiej, podobnie jak w innych środowiskach literackich. Niniejszy paragraf w nieco zmienionym kształcie ukazał się drukiem: *The Greek Motif of the Cyclic Journey in the Gospel of Luke?*, *JGRChJ* 5 (2008) 165-173.

²⁶⁴ J. KUDASIEWICZ, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1987, 210.

Topos Odyseusza: Itaka – Troja – Itaka

Motyw wędrówki cyklicznej pojawia się stosunkowo często na kartach literatury greckiej i helleńskiej. Aby lepiej uchwycić jego istotę, ograniczono się poniżej do podania trzech przykładów wykorzystania tego motywu. Każdy z przykładów zaczerpnięty został z innego gatunku literackiego. Opisywane wydarzenia w każdym z nich mają odmienne odniesienie do rzeczywistości. Homerycki wątek Odyseusza powracającego do Itaki jest fikcją literacką; biograficzne wzmianki o podróży Platona do Egiptu mają wymiar literatury historycznej, natomiast przygody Orfeusza w zaświatach należą do świata mitycznego. W ten sposób łatwo zauważyć, że Grecy chętnie sięgali po motyw wędrówki cyklicznej w różnych formach literackich.

Dwa główne dzieła poety zwanego Homerem to oczywiście *Iliada* i *Odyseja*. Obydwa należą do kręgu tzw. *mitów trojańskich*. *Iliada* opowiada o wojnie stoczonej pomiędzy Grekami a Trojanami, *Odyseja* zaś ukazuje powrót spod Troi głównego bohatera. Ukazana przez Homera wędrówka Odyseusza przedstawiona została według schematu: Itaka – Troja – Itaka. Bohater wyrusza z rodzinnej Itaki na wojnę trojańską, by po wielu przygodach powrócić do punktu wyjścia jako człowiek ubogacony doświadczeniami drogi. Właśnie doświadczenia drogi stanowią o zmianie świadomości bohatera²⁶⁵. Podczas dziesięcioletniej wędrówki powrotnej narażony jest na liczne niebezpieczeństwa: doświadcza napadów, unika śmierci z rąk ludożercy, zmagają się z przeciwnymi wiatrami. W przebraniu powraca do domu, gdzie zostaje rozpoznany dzięki bliźnie, która pozostała po dawnej ranie i dzięki wspomnieniu dawnych wydarzeń, w których tylko on i jego najbliżsi uczestniczyli. Powrót Odyseusza staje się możliwy dzięki interwencji bogów:

²⁶⁵ Podczas wojny przeciw Troi Odyseusz podstępem odkrył Achillesa i pochwycił wieszca trojańskiego, który wyjawiał najeźdźcom tajemnicę, w jaki sposób zdobyć miasto. Za jego też radą zbudowano konia trojańskiego.

„[...] nastał w czasów kołowrocie
Ów rok, iż z woli bogów o prędkim powrocie
Do Itaki [Odys] mógł myśleć”²⁶⁶.

W sumie Odyseusz pozostaje poza rodzimą Itaką dwadzieścia lat. Tak w skrócie zarysować można motyw wędrówki cyklicznej, który uformowany przez Homera pojawiał się później w wielu dziełach klasyków greckich i w literaturze hellenistycznej. Pojawia się on także w dziele Łukasza.

Platona podróż do Egiptu

Najobszerniejsze dzieło greckiego historyka filozofii Diogenesa Laertiosa liczy aż dziesięć ksiąg. Księga trzecia poświęcona została Platonowi. Posługując się językiem, który świadczy o tym, iż autor jest spadkobiercą tradycji filozoficznej, o której pisze, przytacza nie tylko poglądy dawnych mędrców, ale z upodobaniem sięga po anegdoty czy nawet legendy²⁶⁷. Motyw wędrówki cyklicznej pojawia się w relacji z pobytu Platona w Egipcie, a także w innych miejscach, poprzez które wiodła jego droga do kraju faraonów. Warto przytoczyć następujący fragment: „Następnie, mając lat dwadzieścia osiem, jak mówi Hermodoros, udał się razem z kilku innymi sokratykami do Euklidesa do Megary. Potem przeniósł się do Cyreny, gdzie słuchał matematyka Teodora, a stamtąd do Italii do pitagorejczyków Filolaosa i Eurytosa. Stamtąd pojechał do Egiptu do kapłanów. Powiadają, że towarzyszył mu Eurypides, który tam zachorował i został wyleczony przez kapłanów wodą morską. Stąd jego słowa: Morze splucze wszelkie ludzkie zło²⁶⁸. Podobno za Homerem powtórzył, że w Egipcie wszyscy ludzie są lekarzami²⁶⁹. Postanowił odwiedzić także magów, ale z powodu

²⁶⁶ *Odyseja* I, 19-21.

²⁶⁷ J. WOJTCZAK, *Diogenes Laertios*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 165.

²⁶⁸ EURYPIDES, *Ifigeneia he en Taurois* 1193.

²⁶⁹ *Odyseja* IV, 231.

toczących się w Azji wojen odstąpił od tego zamiaru. Wróciwszy do Aten, przebywał w Akademii²⁷⁰.

Orfeusz w poszukiwaniu Eurydyki

Idea wędrówki dusz zdomowała się silnie w religii orfickiej. Za matkę Orfeusza podaje się Kaliopę, ojcem zaś miał być jeden z trackich królów. Stara tradycja głosi, że zstąpił do podziemia po swą ukochaną Eurydykę. Dwie wersje mitu wykluczają się nawzajem. Według jednej udało mu się wyprowadzić żonę z otchłani, według innej wypuszczono go stamtąd jedynie z „pozo-rem” (*phasma*) kobiety. Wergiliusz przekazuje jeszcze inną wersję mitu; małżonkom zakazano spoglądać w tył podczas wychodzenia z podziemi. Eurydyka była posłuszna nakazowi, Orfeusz go złamał, przez co po raz wtóry utracił małżonkę:

„W powrocie przetrwał wszystkie próby. Z odzyskaną Eurydyką, kroczącą z tyłu (Prozerpina Tak nakazała), wracał do świata, gdzie wiatr Wieje wśród pól, i nagle, już na samym progu Światłości dziennej, wielka tęsknota (szaleństwo Zaiste przebaczenia godne, gdyby Many Potrafiły przebaczyć) zaćmiła mu zmysły I stanął, obłąkany, spojrzął w tył. Niestety, stracone wszystkie trudy, złamane układy Z bezlitosnym ciemności władcą²⁷¹.

Postać Orfeusza powracającego z Podziemi, gdy jego misja odzyskania Eurydyki zakończyła się fiaskiem, wkomponowuje się w motyw cyklicznej wędrówki w zaświaty. Bohater mitu powraca na ziemię w przekonaniu, że niemożliwe jest sprowadzenie zmarłych do świata żyjących.

²⁷⁰ DIOGENES LAERTIOS, *Filosofon bion kai dogmaton synagoge* III,1.

²⁷¹ WERGILIUSZ, *Georgiki* ww. 488-497.

Łukaszowa koncepcja „drogi”: Judea – Galilea – Judea

Łukasz sięga po motyw wędrówki cyklicznej wielokrotnie. Czyni to nie tylko w ogólnej strukturze swego dzieła, ale także w poszczególnych perykopach. Najchętniej wykorzystuje go w przypowieściach. W ten krąg zaliczyć należy przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15,11-23) i o przewrotnych rolnikach (Łk 20,9-16). Motyw ten pojawia się także w trzech perykopach związanych z uczniami Jezusa: wysłanie i powrót apostołów (Łk 9,1-10a), wysłanie siedemdziesięciu dwóch (Łk 10,1-20) oraz wędrówka do Emaus (Łk 24,13-35). Wreszcie motyw wędrówki cyklicznej obecny jest w zasadniczej myśli teologicznej dzieła Łukaszowego, obejmującej ideę zbawienia dokonanego przez Syna Bożego, który przyszedł na świat od Ojca i po dokonaniu odkupienia do Ojca powrócił.

Schemat swej Ewangelii oparł Łukasz o ramy geograficzne²⁷². Dzieło rozpoczyna się od opisu sceny rozgrywającej się w świątyni jerozolimskiej (Zachariasz otrzymuje objawienie o narodzinach Jana Chrzciciela) i tam też się kończy (uczniowie trwają na modlitwie). Pomiędzy tą kłamrą spinającą bieg narracji, Ewangelista zawarł najistotniejsze wydarzenia z życia Jezusa, ujmując je w schemat wędrówki. Oś geograficzna trzeciej Ewangelii zasadza się więc na schemacie: Jerozolima – Galilea – Jerozolima:

Wydarzenia w Jerozolimie (Łk 1,5-2,53);

Działalność Jezusa w Galilei (Łk 3,1-9,50);

Postanowienie o wędrówce z Galilei do Jerozolimy (Łk 9,51);

Działalność Jezusa w drodze do Jerozolimy (Łk 9,52-19,27);

Wydarzenia w Jerozolimie (Łk 19,28-24,53).

²⁷² „(...) pierwotna tradycja ewangeliczna nie interesowała się na ogół chronologicznymi i topograficznymi okolicznościami większości poszczególnych czynów i nauk Jezusa. Dla pierwotnego chrześcijaństwa ważny był charakter wydarzeń, ich znaczenie religijne i treść nauk”; J. FRANKOWSKI, *Bogactwo i specyfika Ewangelii św. Łukasza*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwwanie ksiąg biblijnych*, 8, *Ewangelie synoptyczne*, red. S. Mędała, Warszawa 2006, 345.

Święte Miasto jest nie tylko miastem o znaczeniu historycznym, ale nabiera dla autora i czytelników znaczenia ideologicznego. W Jerozolimie Jezus po raz pierwszy pokonuje szatana podczas kuszenia²⁷³, w Jerozolimie również dokonuje się ostateczne zwycięstwo Jezusa nad siłami zła, poprzez śmierć i zmartwychwstanie. Zwycięstwo nad szatanem podczas kuszenia jest zapowiedzią ostatecznego zwycięstwa Jezusa nad władcą ciemności. Umieszczenie jednej ze scen kuszenia w Jerozolimie przełamuje Łukaszczy schemat: Jerozolima – Galilea – Jerozolima.

Bardzo wyraziście koncepcja drogi z Jerozolimy poprzez Galileę do Jerozolimy zarysowuje się od dziewiątego rozdziału: „Gdy dopełnił się czas Jego wzięcia z tego świata, postanowił udać się do Jerozolimy” (9,51). Postanowienie to Jezus potwierdza już podczas wędrówki: „Jednak dziś, jutro i pojutrze muszę być w drodze, bo rzecz niemożliwa, żeby prorok zginął poza Jerozolimą” (13,33). Egzegeci sądzą, że owo „dziś”, „jutro” i „pojutrze” jest nawiązaniem do trzech wzmianek o świadomym kroczeniu Jezusa do Świętego Miasta (13,22; 17,11; 19,28).

Wiadomo, że autor trzeciej Ewangelii towarzyszył przez pewien czas Pawłowi w jego podróżach misyjnych. Być może właśnie od niego przejął i rozwinął koncepcję Jerozolimy jako miasta – symbolu, miasta objawienia i zbawienia²⁷⁴. Paweł przecież tłumaczył Galatom: „Natomiast górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono jest naszą matką” (Ga 4,26)²⁷⁵. Innymi słowy: jak Jezus zmierzał do ziemskiej Jerozolimy, by tam dokonać zbawienia, tak chrześcijanie zmierzają do niebiańskiej Jerozolimy, by tam w pełni zbawienia doświadczyć. Gdy Łukasz pisał swe dzieło, Jerozolima leżała już w gruzach, zniszczona przez wojska Tytusa, późniejszego cesarza. Nie mogło być więc to miasto dla Łukasza jedynie odnośnikiem historycznym. Skoro tak bardzo

²⁷³ Inni ewangeliści umieszczają ją na pustyni, Łukasz wyprowadza Jezusa na narożnik świątyni (Łk 4,9).

²⁷⁴ Łukasz wzmiankuje Jerozolimę w Ewangelii 31 razy.

²⁷⁵ M. ROSIK, *Trzy portrety Jezusa*, Tarnów 2006, 35-36.

podkreśla jego znaczenie, to po to, by uwidocznic symboliczny, duchowy charakter miejsca. Jest to miasto zbawienia, a ponieważ zbawienie jest wieczne, nowa Jerozolima również trwać będzie wiecznie. To właśnie do niej zmierzają wszyscy wierzący w Chrystusa.

Syn marnotrawny: dom ojca – kraina pogan – dom ojca

Łukaszczy koncepcja wędrówki cyklicznej zarysowuje się wyraźnie w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32). Pierwsza część narracji, opowiadająca o wyruszeniu syna z domu ojca, roztrwonieniu majątku i powrocie do domu, zasadza się na następującym schemacie geograficznym:

W domu ojca (Łk 15,11-12);

Podróż i pobyt na terytorium pogańskim (Łk 15,13-17);

Decyzja o powrocie (Łk 15,18-19);

Powrót z terytorium pogańskiego (Łk 15,20a);

W domu ojca (Łk 15,20b-24).

Tak zarysowany schemat zawiera jako punkt centralny decyzję syna o powrocie do ojca (Łk 15,18-19). Jest to *de facto* podobny motyw do tego, który stanowi główny „zawias” całego dzieła Łukasza: Jezusowe postanowienie, by wybrać się do Jerozolimy (Łk 9,51).

Przewrotni rolnicy: winnica – nieokreślone miejsce pobytu właściciela – winnica

Przypowieść o przewrotnych rolnikach (Łk 20,9-16) ma charakter mesjański. Ujmując topograficznie miejsce akcji, należy zauważyć, że rozpoczyna się ona w założonej przez właściciela winnicy (Łk 20,9) i tam też się kończy (Łk 20,16). Motyw wędrówki cyklicznej jest podkreślony przez Łukasza używaną terminologią: niczym inkluzyja w pierwszym i ostatnim wierszu

przypowieści pojawia się termin ‘winnica’, natomiast ruch zaakcentowany jest przez czasowniki ‘wyjechać’ (w. 9) oraz ‘powrócić’ (w. 16). Miejsce pobytu właściciela po jego wyjeździe „na dłuższy czas” (Łk 20,9) nie jest znane; ważne jest to, iż nie jest ono tożsame z początkowym miejscem akcji.

Wysłanie uczniów: wspólnota uczniów – misja – wspólnota uczniów

Dwa fragmenty dzieła Łukasza opowiadają o wysłaniu uczniów Jezusa na misję. Pierwszy z nich dotyczy misji apostołów (Łk 9,1-10a), drugi misji siedemdziesięciu dwóch uczniów (Łk 10,1-20). Obydwa te fragmenty osadzone są na schemacie geograficznym, w którym scena początkowa rozgrywa się we wspólnocie z Jezusem dającym wskazania misyjne, a scena końcowa ukazuje owoce misji w tej samej wspólnocie. Scena centralna schematu: wspólnota uczniów – misja – wspólnota uczniów, rozgrywa się w pierwszym przypadku we „wsiach” (Łk 9,6; choć w w. 5 sugeruje się także wizyty w „miastach”), w drugim natomiast w „każdym mieście i miejscowości” (Łk 10,1b), do których Jezus zamierzał się udać. W obydwu przypadkach misja uczniów kończy się zdaniem relacji Jezusowi z dokonanych czynów: „Gdy apostołowie wrócili, opowiedzieli Mu wszystko, co zdziałali” (Łk 9,10a) oraz „Wróciło siedemdziesięciu dwóch z radością mówiąc: Panie, przez wzgląd na Twoje imię, nawet złe duchy nam się poddają” (Łk 10,17).

Rozpoznanie Zmartwychwstałego: Jerozolima – Emaus – Jerozolima

Doskonale motyw wędrówki cyklicznej wkomponowany został w opowiadanie o chrystofanii w drodze do Emaus (Łk 24,13-35). Doświadczenie uczniów wędrujących do Emaus zawiera ważną charakterystykę: *de facto* ich wędrówka prowadzi z Jerozolimy do Jerozolimy. Niektórzy sądzą, że uczniowie wy-

ruszają z Jerozolimy, miasta najbardziej znaczących wydarzeń o charakterze zbawczym, do Emaus, miasta bliżej nieokreślonego i bez znaczenia. Taki miałby być sens teologiczny owej wędrówki: pielgrzymowanie bez rozpoznania Zmartwychwstałego prowadzi donikąd²⁷⁶.

Dwaj spośród uczniów Jezusa opuszczają miasto wydarzeń zbawczych, zmierzając do nieznaney miejscowości, której nazwa nie pojawiła się dotąd na kartach dzieła Łukasowego. Gdy dołącza do nich Jezus, wciąż jeszcze oddalają się od miasta świętego (Łk 24,13), pozostawiając poza sobą miejsca dramatycznych wydarzeń, które stały się powodem ich zasmucenia (Łk 24,17-24). Ich wyobraźnia nie sięga poza krzyż i grób. Nie ma miejsca na nadzieję; lepiej pożegnać się i powrócić do domów (Łk 24,21). Gdy schodzą z Jerozolimy do Emaus, zastaje ich wieczór (Łk 24,29); decydują zatrzymać się na nocleg, gdyż „dzień się już nachylił”.

Okazuje się jednak, że zachodzące słońce na nowo zabłysło: w sercach wędrowców, którzy zrozumieli znaczenie dawnych pism natchnionych. Rozmowa z Jezusem sprawia, że zachodzące słońce przynosi światło Jego towarzyszom. Konsekwencja tego odkrycia ujawnia się natychmiast: uczniowie rozpoznają w tajemniczym wędrowcu Zmartwychwstałego i wracają do Jerozolimy, by odnaleźć grupę uczniów. Wspólnota, która miała zostać rozwiązana, scala się na nowo. Przy śmierci Jezusa Jego uczniowie rozpięchli się. Po pogrzebie pokusa, by powrócić do dawnego życia, pozostawiając za sobą trzyletnią „przygodę” z Mistrzem, z pewnością była silna. Być może to właśnie czynili wędrowcy do Emaus. Odkrycie zmartwychwstania staje się momentem na nowo wiążącym wspólnotę. Gdy Jezus ukazuje się apostołom zgromadzonym w wieczerniku, wspólnota dopiero co zebrała się w jedno. Tym samym Jezus dowodzi, że jest obecny zawsze wtedy, gdy Jego uczniowie jednoczą się we wspólnocie. Interweniuje

²⁷⁶ J. DRURY, *Luke*, w: *The literary guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Ker-mode, London 1987, 424.

wtedy, gdy uczniowie oddalają się od wspólnoty, by przywieść ich na nowo do Jerozolimy, gdzie rozpoczyna się ich wspólna misja.

Koncentryczna struktura narracji doskonale oddaje dwie idee: ukazuje jako centralną ideę zmartwychwstania Jezusa wkomponowaną w schemat wędrówki z Jerozolimy do Jerozolimy. Uczniowie rozpoznają Zmartwychwstałego w procesie zrelacjonowanym przy użyciu terminologii związanej z percepcją wizualną: początkowo ich oczy były „niejako na uwięzi” (Łk 24,16), ostatecznie zaś „otworzyły im się oczy” (Łk 24,31). Poszczególne elementy koncentrycznej struktury zostały zbudowane wobec zasadniczej prawdy o charakterze kerygmatu: „On żyje” (w. 23b). Schematycznie struktura ta przedstawia się następująco²⁷⁷:

- Wędrówka z Jerozolimy (Łk 24,14-15);
- Ukazanie się – „oczy na uwięzi” – brak rozpoznania (Łk 24,16);
- Dialog i interakcja (Łk 24,17-18);
- Streszczenie „tych rzeczy” (Łk 24,19-21);
- Pusty grób – wizja (Łk 24,22-23a);
- Jezus żyje (Łk 24,23b);
- Pusty grób – brak wizji (Łk 24,24);
- Interpretacja „tych rzeczy” (Łk 24,25-27);
- Dialog i interakcja (Łk 24,28-30);
- „Oczy otwarte” – rozpoznanie – zniknięcie (Łk 24,31-32);
- Wędrówka do Jerozolimy (Łk 24,33-35).

Uczniowie zmierzający do Emaus decydują się na powrót do Jerozolimy po rozpoznaniu Zmartwychwstałego, w którym przejawia się boska moc, wskrzeszająca do życia, i boska mądrość, objaśniająca Pisma święte. Decyzja o powrocie jest natychmiastowa: „W tej samej godzinie wybrali się i wrócili do Jerozolimy” (Łk 24,33). Determinacja w jej podjęciu zaznaczona jest przez ewangelistę przez wzmiankę, iż uczniów nie zatrzymała późna pora, choć miało się „ku wieczorowi i dzień się już nachylił” (Łk 24,29).

²⁷⁷ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1997, 842

Kleofas i jego towarzyszy wyruszają z Jerozolimy, miasta o centralnym znaczeniu w dwudziele Łukasowym, do bliżej nieokreślonej miejscowości o nazwie Emaus, o której czytelnik dowiadyuje się jedynie tyle, że oddalona była o sześćdziesiąt stadiów od Miasta Świętego. Nazwa miejscowości pojawia się tylko w związku z omawianym epizodem; inne teksty Nowego Testamentu o niej nie wspominają. Biorąc pod uwagę koncentrację wydarzeń zbawczych w Jerozolimie i Łukasową koncepcję drogi, można pokusić się o symboliczne odczytanie wędrówki uczniów: zmierzają do miasta bez żadnego znaczenia i ich podróż nie ma określonego celu; idą donikąd. Rozpoznanie w Tajemniczym Wędrowcu Zmartwychwstałego zmienia kierunek ich wędrówki; powracają do Jerozolimy. Uczniowie Jezusa odbywają drogę analogiczną do tej, którą przebył ich Pan. Wędrówka Jezusa do Jerozolimy była wędrówką na spotkanie śmierci. Śmierć sama w sobie zdaje się nie mieć sensu. Jezus jednak przechodzi przez śmierć powracając do życia i stwarzając tym samym paradygmat powrotu, w którym odnajduje się sens²⁷⁸.

Model inkarnacyjny: kenoza Syna Bożego

W szerszej perspektywie spojrzeć można na ów paradygmat wędrówki cyklicznej w kluczu inkarnacyjnym: poprzez wciele nie Syn Boży staje się człowiekiem, przyjmuje na siebie śmierć krzyżową, by poprzez zmartwychwstanie i wniebowstąpienie powrócić do życia w chwale niebieskiej. Wędrówka kończy się więc tam, gdzie się zaczęła – po prawicy Ojca, jednak jej cel, odkupienie, został osiągnięty. Wydaje się, że wykorzystany kilkakrotnie przez Łukasza motyw wędrówki cyklicznej zmierza

²⁷⁸ „La via di Gesù verso la croce è stata determinata dalla volontà di Dio, rivelata nelle Scritture. La sua morte in croce non manifesta il suo fallimento, ma la sua incondizionata fedeltà a Dio. Il suo cammino non finisce con la morte, ma attraverso di essa conduce alla gloria, alla comunione eterna con Dio”; K. STOCK, *Gesù. La bontà di Dio*, Bibbia e preghiera 10, Roma 1991, 170-171.

właśnie ku uwypukleniu modelu inkarnacyjnego, w którym kenozą Chrystusa aż po krzyż staje się momentem przełomowym – momentem zbawienia. Model ten jednak obecny jest w każdej Ewangelii i wielu Listach Pawłowych, więc nie można uważać go za typowo Łukaszczy.

Zestawienia

Obecny na kartach literatury greckiej motyw wędrówki cyklicznej kilkakrotnie pojawia się w Ewangelii Łukaszczy. Zasada się na nim ogólna struktura dzieł, główna myśl teologiczna oraz kilka perykop (wśród nich przypowieści). Trudno utrzymać, że Ewangelista zaczerpnął ów motyw z konkretnych dzieł literatury greckiej. Badaniatu przeprowadzone nie pozwalają na utrzymanie takiej tezy. Należy raczej zatrzymać się na twierdzeniu, że motyw wędrówki cyklicznej, który występuje w antycznej literaturze grecko-helleńskiej, pojawia się także u Łukasza, jednak może być to motyw rozwijany paralelnie w obydwu przypadkach, a niekoniecznie świadczy o bezpośrednim wpływie literackiego antyku na pracę redakcyjną Ewangelisty. Tym jednak, co istotne jest fakt, że wykorzystanie tego motywu przez Ewangelistę mogło ułatwić greckim czytelnikom dzieła Łukaszczygo percepcję dobrej nowiny o zbawieniu. Ułatwienie to wynika z faktu, iż motyw ten był im znany z ich dzieł literackich.

3. ROZWÓJ WĄTKÓW FABULARNYCH

W literaturoznawstwie akcję zazwyczaj definiuje się jako typ fabuły w utworze, fabuły, w której działania bohaterów prowadzą do określonych celów, a który charakteryzuje dynamika przebiegu zdarzeniowego²⁷⁹. Rozwój akcji prowadzony jest przez narra-

²⁷⁹ Pomiędzy ‘fabułą’ i ‘akcją’ istnieje różnica, choć niekiedy terminów tych używa się zamiennie: „Mianem fabuły określa się cały potencjał zdarzeniowy

tora zazwyczaj za pomocą środków, do których należą konflikty i perypetie. Zazwyczaj już we wstępnym przebiegu akcji zarysowuje się konflikt. Należy go rozumieć jako napięcie pomiędzy przeciwstawnymi dążeniami postaci w utworze i to właśnie on stanowi siłę napędową rozwoju akcji. Rozwój akcji jest zazwyczaj najbardziej rozbudowaną częścią jej przebiegu w utworze. Zarysowuje się tu rozwój konfliktu. Często w tym właśnie miejscu utworu pojawia się perypetia rozumiana jako niespodziewany, ale znaczący zwrot akcji. Prowadzi ona do punktu kulminacyjnego konfliktu, który nabiera tu cech największej wyrazistości i napięcia. Ostatecznie akcję kończy jej rozwiązanie, które jest jednocześnie rozwiązaniem konfliktu. Tak rozumianą „akcją” utworu literackiego, jakim jest Ewangelia, Łukasz osadza na omówionym wyżej motywie „drogi”, który przybiera charakter wędrówki cyklicznej, znanej także z pism literatury antycznej.

Konflikt

Świat utworu epickiego (jakim jest także Ewangelia) stanowi zasadniczo porządek zdarzeń i stanów zewnętrznych w stosunku do podmiotu mówiącego. Składają się nań porządek życia bohaterów działających w określonym środowisku, realia społeczne, obyczajowe oraz porządek przeżyć postaci utworu, ich myśli, postaw czy przekonań. Formą świata epickiego jest fabuła. To ona organizuje elementy świata przedstawianego, szeregując je w czasie i ustanawiając związki przyczynowo-skutkowe między nimi²⁸⁰. Narratora cechuje zazwyczaj wszechwiedza wobec przedstawianego świata utworu, stąd zazwyczaj na początku

utworu, wszystko, co zaistniało w świecie przedstawionym. Natomiast akcja to łańcuch zdarzeń prowadzących do jakiegoś celu. Akcja może się składać z jednego lub kilku wątków – ciągów zdarzeń zgrupowanych wokół określonych postaci”; B. CHRZĄSTOWSKA, S. WYSŁOUCH, *Wiadomości z teorii literatury w analizie literackiej*, Warszawa 1974, 328.

²⁸⁰ M. GŁOWIŃSKI, A. OKOPIEŃ-SŁAWIŃSKA, J. SŁAWIŃSKI, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1975⁴, 321-322.

utworu (bądź jego mniejszej całości) zarysowuje konflikt, który staje się od tego momentu motorem akcji.

O konflikcie w Ewangelii Łukaszej mówić można w dwojakim aspekcie: globalnym i szczegółowym. Konflikt o charakterze globalnym dotyczy całego dzieła i zasadza się na kontrowersji Jezusa z religijnymi przywódcami narodu wybranego. Kontrowersja ta ostatecznie prowadzi do procesu, męki i ukrzyżowania Jezusa. Z punktu widzenia literackiego, rozwiązaniem konfliktu jest zmartwychwstanie Chrystusa. Czytelnik dzieła Łukaszelego ma jednak także do czynienia z konfliktami o charakterze częściowym w tym sensie, że ewangelia, choć sama stanowi gatunek literacki, jest jednocześnie zbiorem innych gatunków, w których konflikt stanowi integralną część rozwoju akcji i przebiegu fabuły. Dotyczy to głównie narracji o kontrowersjach Jezusa z przedstawicielami ugrupowań religijnych i religijno-politycznych oraz wielu przypowieści.

W ukazywaniu zasadniczej linii konfliktu Jezusa z przywódcami religijnymi narodu idzie Łukasz za Markiem, jednak nie kopiuje jego relacji, lecz podchodzi do niej w sposób twórczy, zarówno gdy chodzi o układ całości, jak i w poszczególnych fragmentach²⁸¹. Konflikt ten zarysowuje się już w Ewangelii Dzieciństwa, gdzie Jezus nazwany jest przez Symeona „znakiem sprzeciwu” (2,34). Publiczna działalność Jezusa zdecydowanie potwierdza to proroctwo. Oprócz ludzi, którzy akceptują naukę Jezusa zawsze są i tacy, którzy stanowczo ją odrzucają. Do jawnych przeciwników Jezusa często zaliczają się uczeni w Piśmie, faryzeusze, saduceusze i arcykapłani²⁸². Tutaj dochodzi do sporów obejmujących najczęściej odniesienie do grzeszników, władzę odpuszczania grzechów, interpretacji postu, prawa szabatu,

prawa czystości czy kwestii doktrynalnych, takich jak kwestia zmartwychwstania²⁸³. Opozycja wobec Jezusa zaznacza się wyraźnie także wśród osób, które nie były Jego przeciwnikami²⁸⁴. Należą do ich grona najbliżsi krewni, uczniowie czy mieszkańcy Nazaretu. Istnieją więc dwa kręgi opozycji wobec Jezusa: krąg tych, którzy nie przejawiają na co dzień wrogiej postawy wobec Nauczyciela z Nazaretu oraz tych, którzy należą do religijnych elit judaizm i zdecydowanie odrzucają nie tylko nauczanie Jezusa, ale i Jego samego. Najsilniej opozycja wobec Jezusa ujawnia się w opisie procesu. Wśród badaczy coraz większej popularności zaczyna nabierać teza, iż opowieść o męce Jezusa stanowi historyzację proroctwa; jest więc proroctwem ujętym w kategorii relacji historycznej. W tym sensie fabuła narracji Łukaszelego o męce zależna byłaby od proroctw starotestamentalnych.

Mówiąc o konflikcie w aspekcie literackim ma się na myśli oczywiście konflikt jako część fabuły, łączący się często z zawianiem akcji w przebiegu zdarzeń przedstawianych w utworze. W wielu przypadkach tak rozumiany konflikt dotyczy właśnie opozycji wobec Jezusa, ale nie tylko. Zdarza się, że konflikt dotyczy zupełnie innych kwestii. Konflikty w mniejszych jednostkach literackich dzieła Łukaszelego rozkładają się rozmaicie. Najwyraźniej widać to na przykładzie przypowieści. Zagubienie owcy przez pasterza powoduje sytuację, która musi być rozwikłana (15,4). Podobnie rzecz ma się w przypadku zagubionej drachmy (15,8). W przypowieści o synu marnotrawnym konflikt zarysowuje się w chwili, gdy ojciec zostaje poproszony o wydanie majątku (15,12), w przypowieści o obrotnym rządcy konflikt pojawia się w prośbie właściciela, by ów rządcza zdał sprawę ze swego majątku (16,2). Przypowieść o bogaczu i Łazarzu rysuje

²⁸¹ D.J. CROSSAN, *Kto zabił Jezusa. Korzenie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1998, 46-48.

²⁸² D. Flusser w swojej pracy *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem* (Stuttgart 1982) dowodzi, że opozycja uczonych w Piśmie i faryzeuszy ujawniaa się jedynie w sporach, a nie miała u podstaw nienawiści do Jezusa.

²⁸³ Tego typu konflikt może być także przez Łukasza wykorzystany jako nośnik bjawienia. Więcej na ten temat zob.: W. RAKOCY, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukaszelego (Łk – Dz)*. *Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000.

²⁸⁴ W. WOŁYNIĘC, *Jezus i opozycja w świetle teologii Objawienia*, Wrocław 2007, 7-8.

konflikt poprzez ukazanie bierności pierwszego wobec potrzeb drugiego (16,21). Podobnie różnica postaw modlitewnych faryzeusza i celnika może być widziana jako zawiązanie konfliktu (18,10-12). Podobnych przykładów można podać więcej, bardziej jednak chodzi o wyakcentowanie ogólnej zasady: Łukasz sięga po zawiązanie konfliktu w małych jednostkach literackich swej Ewangelii podobnie, jak czynią to autorzy greccy czy helleniści. Konflikt powstaje zazwyczaj już u początku fabuły, następnie poprzez przebieg akcji i perypetie dochodzi się do punktu kulminacyjnego, po którym następuje rozwiązanie konfliktu. Taki stan rzeczy nie jest oczywiście Łukaszowym naśladownictwem literatury greckiej, lecz wynika z ogólnych zasad kompozycji utworu i układania fabuły.

Przełamanie akcji i rozwiązanie konfliktu

Ukazywanie kolejnych wątków fabuły i sposobu jej prowadzenia przez Łukasza, a także perypetia, zostaną zaprezentowane na przykładzie opowiadania o wędrowce uczniów Jezusa do Emaus i ich powrocie do Jerozolimy (24,13-35). Za doborem tej perykopy przemawia kilka racji. Po pierwsze nie sposób omawiać wszystkich motywów przełamania akcji poszczególnych narracji zawartych w dziele Łukaszowym, gdyż potrzeba by ku temu kolejnego tomu; wystarczy więc zatrzymać się na opowiadaniu przykładowym. Po drugie, rozpoznanie w Tajemniczym Wędrowcu zmartwychwstałego Chrystusa stanowi w pewnym sensie rozwiązanie konfliktu zaistniałego nie tylko w samym opowiadaniu, lecz w całym dziele Ewangelisty; w tym sensie rozwiązanie konfliktu jest sztandarowe i reprezentatywne dla całości dzieła. Po trzecie, narracja o wędrowcach do Emaus zawiera dwa istotne elementy fabuły, perypetię rozumianą jako przełamanie akcji oraz motyw wędrowki cyklicznej, o którym była mowa powyżej, a który stanowi jeden z elementów strukturotwórczych dla Łukasza.

Podczas swej drugiej podróży misyjnej Łukasz spotkał się ze św. Pawłem, który w towarzystwie Sylasa i Tymoteusza dotarł

do Azji Mniejszej²⁸⁵. Było to w Troadzie. Łukasz około 50 roku został uczniem Pawła, a zarazem towarzyszem jego dalszych podróży. Na tej samej równinie stała niegdyś Troja, sławne miasto, o które toczyły się wojny opisane przez Homera z *Iliadzie* i wielokrotnie wspomniane w *Odysei*, będącej niejako kontynuacją pierwszego eposu. Zbieżności pomiędzy losami Odyseusza a historią uczniów zmierzających do Emaus są uderzające. Rodzi się pytanie, czy motywy wspólne dla wielkiego poematu Homera i krótkiego opowiadania Łukasza były świadomym zamierzeniem Ewangelisty? Czy można przypuścić, by Łukasz opierał się o pewne wzorce literatury greckiej, budując swój opis chrystofanii? Przy obecnym stanie badań na tak postawione pytania nie można dać jednoznacznych odpowiedzi, warto jednak przyrzeć się swoistym palalelizmom, które istnieją pomiędzy oboma utworami. Do najbardziej zauważalnych należy motyw rozpoznania bohatera po prostych znakach i gestach, który w opowiadaniu Łukaszowym, jak i w utworze Homera stanowi o zwrocie akcji.

Zarówno w Łukaszowym opowiadaniu o uczniach wędrujących do Emaus, jak i w ostatnich księgach *Odysei*, pojawia się motyw rozpoznania bohatera narracji, którego tożsamość pozostawała ukryta dla innych postaci fabuły. Jezus zbliża się do wędrujących uczniów, rozpoczyna z nimi rozmowę, wyjaśnia im znaczenie Pism i Proroków, a następnie zasiada do posiłku. Czynnością pozwalającą na identyfikację Tajemniczego Wędrowca ze Zmartwychwstałym staje się gest łamania chleba. Łukasz notuje ten moment w lapidarnym zdaniu: „Gdy zajął z nimi miejsce u stołu, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im” (24,30). Zmartwychwstały został rozpoznany po specyficznym sposobie łamania chleba, właściwym tylko Jemu. Nie chodzi więc o jakiś znak nadprzyrodzony czy cud dokonany w obecności biesiadników, lecz o prosty, codzienny gest, często powtarzany, więc w pewien sposób rutynowy.

²⁸⁵ Więcej na ten temat zob.: M. ROSIK, *Światło dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniach*, Wrocław 2004, 77-96, gdzie część tego paragrafu została opublikowana.

Epizod znany z *Odysei* Homera, powrót Odyseusza (o łacińskim imieniu Ulisses) do Itaki, może dostarczyć ciekawych porównań w zestawieniu z opowiadaniem o wędrowce do Emaus. Odyseusz musi dać się rozpoznać osobom, które kocha – własnemu ojcu i żonie. Oczywiście bohater homerycki nie umarł, jak Jezus, choć jego bliscy obawiają się, że nie żyje. Jednak obydwie opowiadania²⁸⁶ zawierają punkt styczny: obydwie opisują proces rozpoznania. Główny bohater musi odnaleźć sposób, by przekonać bliskich o swej tożsamości. Podobnie jak Odyseusz, tak i Jezus, musi wybrać przekonujące znaki, które pozwolą go zidentyfikować bez narażenia na pomyłkę²⁸⁷. Jakie znaki czy gesty pozwalają zidentyfikować Odyseusza? Jest ich kilka. Pierwsza scena, w której powracający z wojny trojańskiej bohater ostaje rozpoznany, opisuje jego spotkanie z synem Telemachem. Rozpoznanie staje się możliwe dzięki interwencji bogini Ateny, która przemienia zewnętrzny wygląd Odyseusza w taki sposób, iż Telemach sądzi początkowo, że ma do czynienia z jednym z bogów. Dopiero słowa Odyseusza objawiają, kim jest:

„Jam nie bóg i nie mogę równać się z niebiany.
Jam twój ojciec, twoimi łzami opłakany,
Dla któregoś wycierpiał tyle duchem mężnym
Opierając się łotrom na nasz dom sprzysiężnym”
(*Odyseja* 16,199-202)²⁸⁸.

Może wydawać się nieco paradoksalnym spostrzeżenie, że właśnie ta scena ma najmniej wspólnego z opowiadaniem Łukasowym. Paradoks polega na tym, że moment poznania następuje

²⁸⁶ Termin ‘opowiadanie’ w przypadku *Odysei* nie oznacza tu oczywiście gatunku literackiego, wskazuje jedynie na fabułę.

²⁸⁷ W pewnym sensie znak wyraża osobę, która go dokonuje. Chodzi o pewien „kod”, który mogą rozpoznać i właściwie zinterpretować jedynie osoby pozostające w bliskiej, można powiedzieć intymnej, relacji z postacią o ukrytej chwilowo tożsamości.

²⁸⁸ Przekład według L. Siemińskiego, wydany w Krakowie w ramach serii Arcydzieła Literatury Światowej, oprac. M. Stęplewska (brak roku wydania).

dzięki interwencji nadprzyrodzonej, a właśnie w opowiadaniach dotyczących zmartwychwstania czytelnik spodziewa się takich interwencji. Tymczasem ewangeliści uciekają się w narracjach o chrystofaniach do nadprzyrodzoności jedynie tam, gdzie jest to absolutnie konieczne; wszystko inne tłumaczą w sposób naturalny.

W *Odysei* jednak również znajdujemy sceny, w których Odyseusz zostaje zidentyfikowany bez uciekania się do interwencji nadnaturalnych. Pierwszym stworzeniem, które rozpoznaje Odyseusza bez pomocy sił nadprzyrodzonych jest jego stary pies Argos. Bohater został przemieniony przez boginię w żebraka, aby nierozpoznany mógł zbliżyć się do swego domostwa. Na progu domu napotyka swego psa, który po zapachu natychmiast rozpoznaje swego dawnego właściciela. Zwierzę jest już stare; próbując biec za właścicielem traci siły i kończy życie (*Odyseja* 17,290-304). Kolejną postacią rozpoznającą Odyseusza bez pomocy nadnaturalnych jest jego mamka Eurykleja. Bohater staje się gościem we własnym domu, a Penelopa nakazuje starej już Euryklei umyć stopy przybyszowi. Kiedy wypełnia polecenie, spostrzega na nodze wędrowca znaną bliznę, i to spostrzeżenie przyprawia ją o dreszcz:

„[...] Odys przy ognisku
Usiadł, lecz się odwrócił w ciemność od połysku,
Bowiem pomyślał sobie, że przy tym nóg myciu
Blizna, jaką ma, łatwo podpadnie odkryciu.
Starka zaś, przystąpiwszy, zaczęła myć pana
I zaraz ją poznała [...]” (*Odyseja* 19,395-400).

Eurykleja przypomina sobie chwilę, kiedy podczas zabawy w polowanie Odyseusz jako dziecko został zraniony przez dziką na górach Parnasu. Rozpoznany przekonuje swą mamkę do miłczenia, zakazując objawiania jego tożsamości.

Ostatecznie Odyseusz staje twarzą w twarz z Penelopą i we wzruszającym dialogu objawia, kim jest. Aby dowieść swej tożsamości, musi wyjawiać sekret znany tylko trzem osobom, obojgu

małżonkom i ich służącej: chodzi o budowę ich małżeńskiego łoża. Penelopa zastawia pułapkę, nakazując Euryklei wynieść łożo z komnaty małżeńskiej. Odyseusz reaguje natychmiast twierdząc, że jest niemożliwością wyniesienie łoża, gdyż sam przytwierdził je do oliwnego kłosa. Penelopa uznaje w przybytku swojego męża. Przy tej okazji wypowiada kluczowe zdanie, skierowane do syna, które ma swe zastosowanie także w przypadku narracji Łukaszowej:

„[...] wystarczy słów kilka rozmowy niedługiej,
Abyśmy się zbliżyli. Wszak oboje mamy
Pewne znaki, po których zaraz się poznamy” (*Odyseja* 23,112-114).

Ostatecznie Odyseusz odszukuje swego ojca Laerta w ogrodach Itaki. Ojciec, początkowo nie dowierzając, że rozmawia ze swoim synem, prosi go o znak rozpoznawczy:

„Żeby mój Odys wrócił, rzecz trudna do wiary;
Pokaż znamię, a wtedy zaufam twej mowie” (*Odyseja* 24,336-337)²⁸⁹.

Laert daje się przekonać, gdy Odyseusz pokazuje bliźnię, a następnie opowiada epizod z dzieciństwa: Laert zabrał swego syna do ogrodu, określił przy nim trzynaście gatunków drzew, dał mu owoce i obiecał pięćdziesiąt rzędów winnego krzewu (*Odyseja* 24,205-335). Wspomnienie te nie pozostawia ojcu żadnych wątpliwości; bierze syna w otwarte ramiona i przygarnia do siebie.

Należy postawić bardziej generalne pytanie: jaki charakter mają znaki, które pozwalają bohaterom homeryckim rozpoznać Odyseusza? Nie są to wspomnienia z wojny trojańskiej, nie są to nadzwyczajne czyny bohaterstwa i odwagi ani długie wywody logiczne uzasadniające tożsamość wędrowca. Odyseusz jest roz-

²⁸⁹ Prośba ta przypomina nawet terminologicznie wołanie Tomasza: „Jeżeli na rękach Pana nie zobaczę śladu gwoździ i nie włożę palca mego w miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mojej do boku Jego, nie uwierzę” (J 20,25).

poznany poprzez zwykłe wspomnienia z dzieciństwa, jak spacer wraz z ojcem po ogrodzie, bliźna pozostała po ranie doznanej podczas chłopięcych zabaw czy sposób zbudowania małżeńskiego łoża. Odyseusz daje się rozpoznać poprzez proste znaki, które identyfikują go jako bliską osobę, nie bohatera wojennego. Poprzez intensywność tych scen, Homer uzyskuje niezwykłą głębię przy użyciu minimalnych środków wyrazu. Wydaje się, że z fabuły znika na pewien czas Odyseusz – bohater, a na pierwszy plan wysuwa się jego osobowość uniwersalna. Znaki rozpoznawcze tchną prostotą, ale są właściwe tylko jemu. Podobne znaki czy wspomnienia towarzyszą każdemu człowiekowi, stąd Odyseusz zostaje rozpoznany na poziomie czysto ludzkim i naturalnym²⁹⁰.

Podobnie Jezus z Łukaszowego opowiadania, aby dać się rozpoznać, nie wygłasza mowy ani nie dokonuje cudu. Zatrzymuje się na prostym geście łamania chleba. Jednak ten codzienny gest jest bardziej wymowny niż wszystkie inne i dlatego natychmiast przekonuje uczniów. Zarówno bohater Homera, jak i bohater Łukasza, objawiają swą najgłębszą tożsamość przez najprostsze znaki. Każdy z tych znaków jest owocem wspólnego doświadczenia. Łamanie chleba przypomina uczniom inne momenty, pełne znaczenia: wspólną nadzieję na „przywrócenie królestwa Izraela”, początki nowej wspólnoty czy wspólne posiłki, które ową wspólnotę tworzyły²⁹¹. Tylko ci, którzy doświadczyli bliskości Jezusa, którzy spotkali Go osobiście i złączyli się z Nim w konkretnych sytuacjach, mogą rozpoznać Go po prostym geście właściwym tylko Jemu. Opowiadanie odczytane w takim kluczu prowadzi do

²⁹⁰ Podobny motyw rozpoznania opisany został w *Ifigenii w Taurydzie* Eurypidesa. Główna bohaterka dowiedziawszy się od cudzoziemców, że jej brat Orestes żyje, pragnie przekazać mu list. Tym samym zdradza swoją tożsamość, przyznając się, że jest siostrą Orestesa. Ten natomiast, jako dowód swej tożsamości, pokazuje bliźnię po ranie z czasów dzieciństwa i przypomina fakty, których nikt inny nie mógł znać (*Ifigenia w Taurydzie* 808).

²⁹¹ J.L. SKA, *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica*, 48-52.

wniosku, że zasadnicze przesłanie Łukaszowej perykopy wydaje się oscylować wokół prawdy, iż Zmartwychwstały jest obecny dla tego, kto potrafi odkryć tę obecność w najbardziej prostych czynnościach i znakach dnia codziennego, w doświadczeniach, które tworzą wspólną historię, w geście dzielenia chleba z przyjaciółmi, którzy mają ten sam cel w życiu. W każdym razie nie można zaprzeczyć, że podobieństwo pomiędzy narracją Łukasza, a dziełem Homera w sposobie wykorzystania motywu rozpoznania jako rozwiązania konfliktu jest uderzające. Rozwiązanie to prowadzi ostatecznie do zakończenia fabuły.

Perypetia

Z języka greckiego termin ‘perypetia’ (*peripeteia*) oznacza nagłą zmianę²⁹². Określa się nim w literaturoznawstwie zdarzenie odmieniające niespodziewanie, lecz zdecydowanie kierunek akcji dramatycznej lub epickiej. Zmiana ta wikła dotychczasowy rozwój akcji, stawiając bohatera utworu wobec nowych okoliczności i powodując przełom w jego kolejach życiowych. Akcja w tym wypadku jawi się jako specyficzny typ fabuły, w której duży nacisk położono na ukazanie działań bohaterów, które mają doprowadzić do wcześniej zamierzonych celów. Cechą charakterystyczną akcji jest dynamika przebiegu zdarzeń, do której – oprócz perypetii – przyczyniają się także konflikty i intrygi. W większych utworach literackich akcja stanowi sposób organizacji jednego z wątków. Perypetia, która dynamizuje fabułę, stanowiła jeden z zasadniczych elementów akcji w tragedii greckiej.

Opowiadanie o uczniach wędrujących do Emaus w swej strukturze przypomina klasyczne modele literatury antycznej, dotyczy bowiem „przemiany”, zwanej w literaturze greckiej ‘perypetia’. Według Arystotelesa owa przemiana może być dwoja-

²⁹² Niekiedy perypetia jako nagła zmiana pokrywa się z momentem „rozpoznania”; J.-N. ALETTI, M. GILBERT, J.-L. SKA, S. DE VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi bblica. Le parole, gli approcci, gli autori*, 79.

kiego rodzaju: zmiana sytuacyjna (np. przejście od braku fortuny do szczęścia) i zmiana świadomości (przejście od ignorancji do poznania)²⁹³. Opowiadanie klasyczne stanowi niekiedy kombinację obydwu możliwości.

Arystotelesowski traktat *Poetyka* nie zachował się w całości. Do naszych czasów dotrwała jedynie księga pierwsza, lecz Wilhelm z Moerbeke, autor dokonanego w 1278 roku przekładu *Poetyki* na język łaciński, poświadcza istnienie drugiego tomu dzieła. Rozdziały 11 i 16 traktatu dotyczą struktury fabularnej dzieła literackiego i problemu „rozpoznania”, łączącego się z „przemianą”, zwaną niekiedy ‘perypetia’. Perypetią nazywa Stagiryta odwrócenie biegu zdarzeń²⁹⁴. Z perypetią zaś nierozdzielnie łączy się „rozpoznanie”:

„Rozpoznanie zaś, jak sama nazwa wskazuje, jest to zwrot od nieświadomości ku poznaniu, ku przyjaźni lub wrogości między osobami naznaczonymi losem szczęścia lub nieszczęścia [...] Skoro rozpoznanie jest wzajemnym rozpoznanem się pewnych osób, czasem dotyczy ono tylko jednej z dwu postaci, jeśli wiadomo, kim jest druga; innym razem zachodzi konieczność poznania dla obydwu” (11).

Dramatycznym przykładem takiego rozpoznania jest postać króla Edypa, który zdaje sobie sprawę, że zabił własnego ojca i ożenił się z własną matką²⁹⁵. W przypadku tragedii mamy do czynienia z przemianą losu szczęśliwego w nieszczęśliwy, a tym samym ze zmianą świadomości, objarającą ten sam kierunek:

²⁹³ J.L. SKA, *Sincronia: l'analisi narrativa*, w: *Metodologia dell'Antico Testamento*, red. H. Simian-Yofre, Bologna 1995, 23-38.

²⁹⁴ *Poetyka*, 11. Cytaty pochodzą z: ARYSTOTELES, *Polityka, Ekonomika, Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka, Zachęta do filozofii, Ustrój polityczny Aten, List do Aleksandra Wielkiego, Testament, Dzieła wszystkie* 6, tłum. H. Pobielski, Warszawa 2001, 563-626.

²⁹⁵ Eurypides w *Hekabie* ukazuje bohaterkę, która rozpoznaje Polmestora jako zabójcę jej syna. Ten sam autor w *Heraklesie szalonym* przedstawia głównego bohatera, który uświadamia sobie, iż zabił własną żonę i dzieci.

„Na przykład w *Królu Edypie* przybywa poseł, który chce pocieszyć Edypa i uwolnić go od lęku przed związkiem z matką, lecz skoro w tym celu wyjawia jego właściwe pochodzenie, sprawia, że skutek jest przeciwny. Podobnie w *Lynkeusie*: bohater jest prowadzony na śmierć, a Danos idzie za nim, aby go zabić; tymczasem z przebiegu zdarzeń wynika, że Danos zginął, a Linkeus został ocalony” (*Poetyka* 11).

Arystoteles wyróżnia kilka rodzajów rozpoznania. Pierwszym są oznaki zewnętrzne, np. blizny na ciele, inny opiera się na sylogistycznym wnioskowaniu, a jeszcze inny łączy się ze wspomnieniami: „Trzeci rodzaj rozpoznania łączy się z przypomnieniem, dzięki któremu na widok czegoś ujawniają się uczucia” (*Poetyka* 16).

Jest to także przypadek Łk 24,13-35. Ewangelista opisuje bowiem przejście od dyskomfortu do szczęścia²⁹⁶. Początkowo uczniowie są smutni (24,17), ich nadzieje spełzły na niczym z powodu śmierci Jezusa (w.21), w zakończeniu jednak ich serca pałały (24,32) i szczęśliwi wracają do Jerozolimy, by zanieść swym braciom radosną wieść o zmartwychwstaniu (24,33). Narracja przedstawia także przejście od niewiedzy do poznania: początkowo uczniowie wędrują obok Jezusa, jednak mając „oczy niejako na uwięzi” nie rozpoznają Go (24,16), w zakończeniu natomiast „otworzyły się im oczy i poznali Go po łamaniu chleba” (24,31). Moment rozpoznania Jezusa jest tożsamy z momentem przejścia od stanu smutku do radości: uczniowie odnajdują radość, gdyż rozpoznają w wędrowcu Zmartwychwstałego. Przejście od niewiedzy do poznania zapisane zostało przez Łukasza także w strukturze liturgicznej opowiadania. Części narracji odpowiadają częściom liturgii: liturgia Słowa i eucharystyczna. W pierwszej części narracji Jezus wyjaśnia uczniom Pisma. Rozpoczyna od Mojżesza, czyli Tory, a na-

²⁹⁶ „In the Emaus story the happiness of the present moment of recognition floods into the unhappy past by means of interpretation, changing it utterly”; J. DRURY, *Luke*, 425.

stępnie przechodzi do proroków, przedstawiając argumenty za tym, że Pismo św. przewidziało Jego śmierć i zmartwychwstanie. Kolejna część narracji opowiada o dzieleniu się chlebem. Wspólny posiłek w świecie żydowskim widziany był jako moment zawiązania wspólnoty. Pomijając dyskusję nad pytaniem, czy Łukasz rzeczywiście relacjonuje eucharystię czy opowiada o zwykłym posiłku, walor tego posiłku pozostaje wciąż ten sam: dąży do nawiązania komunii pomiędzy współbiedniakami²⁹⁷.

W opowiadaniu zastosował Łukasz także inną ciekawą technikę narracyjną, tę mianowicie, że potraktował swych czytelników w sposób uprzywilejowany. Adresaci opowiadania od początku wiedzą, kim jest Tajemniczy Wędrowiec, który przyłączył się do uczniów, sami uczniowie jednak nie zdają sobie z tego sprawy. Jako wszechwiedzący narrator, Łukasz sugeruje swym czytelnikom nie pytanie o tożsamość nowego towarzysza wędrowki, ale raczej pytanie, czy uczniowie zmierzający do Emaus zdołają rozpoznać w Nim Jezusa czy nie. Wybór takiej techniki narracyjnej motywowany jest względami pedagogicznymi. Dla wspólnoty Łukaszowej zasadniczym pytaniem było bowiem nie to, czy Chrystus rzeczywiście zmartwychwstał, ale raczej o to, jak rozpoznać Zmartwychwstałego w codzienności. Jakie są znaki Jego obecności? Gdzie można Go spotkać?

Obecny w Łukaszowym opowiadaniu motyw przemiany, czyli przejścia ze stanu dyskomfortu do szczęścia, oraz zmiany świadomości w oparciu o motyw rozpoznania tożsamości bohatera, wykorzystuje znane z literatury greckiej tworzywo literackie, rozwijające fabułę narracji. Można przypuścić, że dzięki zastosowaniu tej techniki wieść o Zmartwychwstałym mogła łatwiej docierać do umysłów ukształtowanych na wzorcach klasycznych.

²⁹⁷ J.L. SKA, *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica*, 44-45.

Zestawienia

Rozwój wątków fabularnych zasadza się na konflikcie, rozwoju akcji i jej rozwiązaniu oraz na perypetiach. Wszystkie te elementy należą do klasycznej triady budującej fabułę. W Ewangelii Łukaszej konflikt stanowi zasadniczo narastające napięcie pomiędzy Jezusem a przywódcami narodu wybranego. Wydaje się, że znajduje on początkowo rozwiązanie w momencie śmierci Jezusa, jednak wraz z lekturą dzieła Łukaszeckiego okazuje się, że śmierć ta stanowi jeden z wątków fabuły, a ostatecznym rozwiązaniem konfliktu jest stwierdzenie zmartwychwstania Chrystusa. Dwa kolejne elementy budujące fabułę, przełamanie akcji i perypetię, ukazano egzemplarycznie na przykładzie opowiadania o uczniach wędrujących do Emaus i spotykających zmartwychwstałego Chrystusa. Łukasz okazuje się tu mistrzem w prowadzeniu fabuły. Przykłady perykop z doskonale prowadzoną przez Ewangelistę fabułą można mnożyć. Najwyraźniej widać to przypuszczalnie w przypowieściach, ale także w całej Ewangelii rozumianej jako utwór literacki.

CZĘŚĆ DRUGA
WZORCE IDEOLOGICZE

ROZDZIAŁ I

CZYTANIE SYMBOLI

Grecki rzeczownik *symbolon* oznacza 'znak' lub 'dowód', dzięki któremu dokonać można identyfikacji rzeczy, zdarzenia lub osoby²⁹⁸. Jako znak reprezentujący głębiej ukryte treści pojęciowe, odznacza się symbol swoistą niejednoznacznością w interpretacji. Stąd ten sam znak może stać się inaczej interpretowanym symbolem w różnych środowiskach. W niniejszej części pracy zatrzymano się nad kilkoma motywami, które funkcjonują bądź mogą funkcjonować w jako symbole, zarówno na kartach dzieł antycznej literatury czy mitologii greckiej (i helleńskiej), jak i w Ewangelii Łukasza.

Zasadniczym symbolem chrześcijańskim jest krzyż. Jego symbolika w dziele Łukasza nie jest jeszcze tak mocno wykształcona, jak w wiekach późniejszych, daje się już jednak zauważyć zaczątkowe interpretacje symboliczne motywu krzyża. Warto zestawić je z wykorzystaniem tego samego motywu w dziełach pisanych po grecku. Niezwykle istotny dla Łukasza jest natomiast motyw drogi, na którym opiera kompozycję swego dzieła. Motyw ten z rozwiniętą symboliką występuje w pozabiblijnej literaturze greckiej. Nieco inaczej ma się rzecz z innymi motywami, które u Łukasza występują przede wszystkim w nawiązaniu do wydarzeń historycznych. Dopiero w interpretacji mogą być odczytane symbolicznie. Dotyczy to kilku motywów. Bez wątpienia miejsca obrane przez Jezusa sprzyjały nawiązaniu intymnego kontak-

²⁹⁸ J. DRURY, *Symbol w: Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, 814.

tu z Bogiem, w którym cisza i skupienie odgrywają niebagatelną rolę. W tym kontekście narzuca się przebadanie symboliki topografii góry i ogrodu. Dwa pierwsze motywy pojawiają się z literaturze grecko-helleńskiej nie tylko w znaczeniu literalnym, ale także przenośnym. Odczytanie ich symboliki jest więc ułatwione. Ciekawym mogłoby okazać się przebadanie także symboliki motywu pustyni²⁹⁹. Przy wnikliwszych badaniach okazuje się jednak, że w literaturze pisanej po grecku nie spotyka się znaczenia symbolicznego. Do motywu pustyni nawiązuje najczęściej Herodot, zawsze jednak ma na myśli konotacje dosłowne. Miejsca pustynne, na które udawał się Jezus celem modlitwy, należy widzieć przez pryzmat tych biblijnych tekstów, w których pustynia jawi się jako miejsce odnowy duchowej. W Biblii Hebrajskiej trzy postacie: Hagar, Mojżesz i Elias, ukazane są jako udające się na pustynię, gdzie spotykają Boga. Ozeasz i Jeremiasz przedstawiają obraz wyjścia Izraelitów i ich wędrówki przez pustynię jako czas pobożności. Pustynia była także miejscem zawarcia przymierza z Izraelem. Zasadniczym jednak zamierzeniem Łukasza jest ukazanie pustyni jako miejsca, w którym łatwo o odosobnienie i spokój sprzyjający nawiązaniu intymnej więzi w modlitewnym spotkaniu z Bogiem³⁰⁰.

Kolejne motywy literackie, które częściowo wykorzystywane są przez Łukasza w formie symboli to: sen, ogień, światło i uczta. Niektóre nie są symbolami w pełnym tego słowa znaczeniu. Ewangelista opisuje konkretne wydarzenia, sytuacje i epizody, sięgając po te moty-

²⁹⁹ „Podczas swego publicznego życia Jezus uciekał niewątpliwie na pustynię, chroniąc się w ten sposób przed tłumem (Mt 14,13; Mk 1,45; 6,31; Łk 4,12) w miejscu szczególnie sprzyjającym samotnej modlitwie (Mk 1,35 paral.). Ale tych przypadków nie można podciągnąć wprost pod symbolizm pustyni”; C. THOMAS, X. LÉON-DUFOUR, *Pustynia*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1973, 841.

³⁰⁰ M. ROSIK, *Ze wzgórz Samarii*, 48. Na kartach Starego Testamentu pustynia ma konotacje przede wszystkim negatywne. Uznawana jest za nędzne miejsce głodu i pragnienia, nawiedzane przez dzikie zwierzęta i zamieszkałe przez demony. Dla przestępców była ostatnim miejscem ucieczki. W przenośnym znaczeniu pustynia jest miejscem ciemności, dlatego też Bóg, chcąc ukarać człowieka, zamienia jego ziemię uprawną w pustynię.

wy, jednak już przy pierwszej lekturze narzuca się interpretacja przenośna, a nawet symboliczna. Warto więc zestawić wykorzystanie tych motywów przez Łukasza z ich użyciem w innych dziełach pisanych po grecku. W ten sposób łatwiej wydobyć na światło odmiennosc, a także *novum* w Łukasowym ujęciu owych motywów w stosunku do wcześniejszych dzieł tego samego języka.

1. KRZYŻ

W starożytnym Rzymie kara ukrzyżowania stosowana była wobec niewolników i nie-Rzymian³⁰¹. Uchodziła za tak hańbiącą, że spod pióra Cyserona wyszły słowa: „Kat, zakryta twarz i już sam wyraz ‘krzyż’ powinny być daleko nie tylko od ciała obywatela rzymskiego, ale także od jego myśli, oczu i uszu” (*Pro Rabirio* 16). W innym miejscu autor nazywa ją „najokrutniejszą i najstraszliwszą karą śmierci” (*In Verrem* II 5,64). Lukian proponował ponoć wykreślenie litery „T” z alfabetu, ze względu na przypomnienie drastycznych mąk, które cierpią umierający na krzyżu³⁰². Ukrzyżowanie to najokrutniejsza z kar, stawiana obok *crematio* i *damnatio ad bestias*.

Kara śmierci przez ukrzyżowanie

Herodot twierdzi, że kara śmierci przez ukrzyżowanie była początkowo stosowana przez Medów i Persów³⁰³. Kiedy do władzy doszedł Aleksander Wielki, kara ukrzyżowania upowszechniła się także w kręgu kultury greckiej. Termin *stauros* mógł oznaczać zarówno krzyż, jak i pal, na który nabijano skazańca.

³⁰¹ Tacyt nazywa ją „niewolniczą karą śmierci” (*Hist.* 4,11).

³⁰² G. LOHFINK, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2006, 44.

³⁰³ W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, tłum. W. Moniak, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002, 249–250.

Wiadomo także, że karę tę stosował żydowski król Aleksander Janneusza (103-76 przed Chr.). Podczas jego rządów terytorium, nad którym sprawował władzę, znacznie się rozrosło. Janneuszowi udało mu się zdobyć Gazę i całe wybrzeże. Faryzeusze sprzeciwiali się sprawowaniu przez Janneusza czynności religijnych. Wystosowali petycję do syryjskiego króla Demetriusza III, a ten rozgromił wojska Janneusza pod Sychem i zmusił go do opuszczenia kraju. Po niedługim czasie lud przyjął Janneusza na powrót, a ten bez skrupułów ukrzyżował ośmiuset spośród faryzeuszy. Józef Flawiusz tak wzmiankuje tamto wydarzenie: „Podczas gdy uctował w gronie nałożnic wśród odsłoniętej przestrzeni, kazał ukrzyżować około ośmiuset Judejczyków, a dzieci ich i żony zarąbano na oczach jeszcze żywych skazańców. Taką wziął pomstę za doznane od nich zło, ale pomimo wszystko była to kara nieludzka, choć trzeba przyznać, że wojny z nimi ogromnie go udręczyły, a w końcu zagroziły mu utratą nie tylko władzy królewskiej, ale też i życia” (*Antiquitates judaicae* 14,2)³⁰⁴.

Zwyczajem rzymskim stało się, że ukrzyżowaniu towarzyszyła inna kara, która miała osłabić skazańca. Było nią biczowanie. Według Łk 23,16 biczowania Jezusa dokonano przed wymierzeniem wyroku śmierci, co może oznaczać, że Piłat chciał ominąć wyrok śmierci, sądząc, że uda się zadowolić władze religijne Żydów i rozwścieczony tłum wydaniem Jezusa pod bicz. Sam Flawiusz opowiada, że będąc jeszcze dowódcą oddziału w Galilei kazał wydać na biczowanie kilku Żydów, którzy zostali zbici do tego stopnia, że wnętrzności wyszły im na wierzch: „On

³⁰⁴ Flawiusz szerzej opisuje całe wydarzenie w *De bello judaico*: „Niepohamowana złość jego [Aleksandra Janneusza] wyrażała się tak w srogim postępowaniu, że dopuścił się wielce bezbożnego czynu: ośmiuset spośród jeńców kazał ukrzyżować w środku miasta i na ich oczach poderżnąć gardła ich żonom i dzieciom. Sam tymczasem przyglądał się temu widowisku pijąc i leżąc z nałożnicami” (1,97). Proroctwo Nahuma dotyczące upadku Niniwy zostało w nim zastosowane do tego wydarzenia: „Wyjaśnienie to odnosi się do Lwa Rozszalałego [...k który zemś] cił się na szukających pochlebstw i który powiesił żywych mężów [na drzewie ... czego nikt nie czynił] w Izraelu wcześniej” (*4QpNab* 1,6-8).

zaś kazał ich zawlec do najdalszej części domu i zamknąwszy drzwi tak długo ich wszystkich chłostać, aż odsłoniły się wnętrzności” (*Bell.* 2, 612).

Nieco wcześniej, bo w 62 roku przed Chr. Jozue Ben Ananiasz przepowiadał zburzenie Jerozolimy i upadek świątyni. Otrzymał za to od namiestnika Albinosa karę chłosty, podczas której odsłoniły się jego kości: „Starszyzna miasta uznała, co zgodne było z prawdą, że mąż ten działa z mocy wyższej, i przyprowadziła go do zarządcy rzymskiego. Tam chłostany biczem aż do kości ani nie błagał o litość, ani łzy nie uronił” (*Bell.* 6,304-304). Flaccus natomiast kazał ubiczować Żydów Aleksandryjskich, z których część zmarła już podczas samego wymierzania kary. Inni długi czas dochodzili do zdrowia (*In Flaccum* 10,75)³⁰⁵.

W starożytnej literaturze pisanej po grecku nie spotyka się wzmianek o ‘krzyżu’ rozumianym symbolicznie. Termin ten praktycznie nie występuje poza opisami ukrzyżowania lub wzmiankami o karze śmierci.

Podjęcie krzyża warunkiem naśladowania Jezusa

Termin ‘krzyż’ (gr. *stauros*) występuje w Ewangelii Łukasowej cztery razy, z czego dwa razy w znaczeniu dosłownym (Łk 23,26.53) i dwa razy w znaczeniu przenośnym (Łk 9,23; 14,27). Właśnie w tym drugim przypadku mówić można o symbolicznym krzyżu. Aby zrozumieć rozumienie tego symbolu przez Łukasza, należy sięgnąć do kontekstu wypowiedzi Jezusa, w których termin ten występuje. Słuszna zasada hermeneutyczna bowiem głosi, iż „tekst bez kontekstu jest pretekstem”. Kontekst w dużej mierze determinuje rozumienie symbolu.

Po raz pierwszy u Łukasze termin ‘krzyż’ w znaczeniu symbolicznym pojawia się w perykopie kreślącej warunki naśladowania Jezusa. Wezwanie do podjęcia krzyża jest tu wkomponowane w ciąg wezwań: do zaparcia się siebie, do naśladowania Jezu-

³⁰⁵ G. LOHFINK, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, 45-46.

sa i do gotowości oddania życia z powodu Chrystusa: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje! Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa. Bo cóż za korzyść ma człowiek, jeśli cały świat zyska, a siebie zatraci lub szkodę poniesie? Kto się bowiem Mnie i słów moich zawstydzi, tego Syn Człowieczy wstydić się będzie, gdy przyjdzie w swojej chwale oraz w chwale Ojca i świętych aniołów” (Łk 9,23-26).

Ideę naśladownictwa wyraża zwrot „iść za”. Jeśli więc Jezus idzie o Jerozolimę, by podjąć mękę i śmierć, oznacza to, że uczeń Jezusa winien być gotowy do podjęcia takiej samej drogi. „Iść za” Jezusem oznacza świadomość narażania się na cierpienie z powodu prześladowań. Nie chodzi jednak jedynie o gotowość na mękę i śmierć. Sformułowanie *kat'hemeran* („co dzień”) sugeruje, że symbol krzyża należy rozciągnąć na codzienne przeciwności i udręki wypływające z faktu przynależności do Chrystusa³⁰⁶.

Podjęcie krzyża obowiązkiem uczniów Jezusa

Po raz drugi w dziele Łukaszym termin *stauros* występuje w znaczeniu symbolicznym w katalogu obowiązków uczniów Jezusa. Logion o krzyżu wkomponowany został w hiperboliczną sentencję o nienawiści wobec swoich krewnych i zobrazowany dwiema przypowieściami: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto siebie samego, nie może być moim uczniem. Kto nie nosi swego krzyża, a idzie za Mną, ten nie może być moim uczniem. Bo któż z was, chcąc zbudować wieżę, nie usiądzie wpierw i nie oblicza wydatków, czy ma na wykończenie? Inaczej, gdyby założył fundament, a nie zdołałby wykończyć,

³⁰⁶ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Lublin 2005, 249.

wszyscy, patrząc na to, zaczęliby drwić z niego: «Ten człowiek zaczął budować, a nie zdołał wykończyć». Albo który król, mając wyruszyć, aby stoczyć bitwę z drugim królem, nie usiądzie wpierw i nie rozważy, czy w dziesięć tysięcy ludzi może stawić czoło temu, który z dwudziestoma tysiącami nadciąga przeciw niemu? Jeśli nie, wyprawia poselstwo, gdy tamten jest jeszcze daleko, i prosi o warunki pokoju. Tak więc nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem” (Łk 14,26-33).

Logion o krzyżu w Łk 14,27 należy uznać za paralelny do wypowiedzi Jezusa w Łk 9,23. Tym razem sformułowanie jest negatywne. W kontekście przypowieści o budowie wieży i o wojnie oraz końcowego logionu o wyrzeczeniu się wszystkiego, co się posiada, symbol krzyża wskazuje już nie tylko na prześladowania i wynikające z nich cierpienia, ale także na dobrowolne wyrzeczenia podejmowane ze względu na Jezusa.

Zestawienia

Wydaje się, że w starożytnej literaturze greckiej i helleńskiej termin *stauros* nie występuje w znaczeniu symbolicznym. Autorzy piszący po grecku zatrzymują się na opisach kary śmierci poprzez ukrzyżowanie. Niekiedy są to opisy detaliczne, jednak termin ‘krzyż’ ma tam zawsze znaczenie konkretne i dosłowne.

W Ewangelii Łukaszej na cztery wystąpienia terminu ‘krzyż’ dwa przyjmują znaczenie symboliczne. Krzyż w Łk 9,23 wskazuje na cierpienia uczniów Jezusa związane z prześladowaniami, natomiast jego znaczenie symboliczne jest rozszerzone w Łk 14,27; obejmuje ono także dobrowolne wyrzeczenia. W zestawieniu użycia terminu ‘krzyż’ z jego wykorzystaniem w literaturze powstającej po grecku daje się zauważyć *novum* wprowadzone przez Ewangelistę (a mające zapewne *Sitz im Leben* w nauczaniu Jezusa): Łukasz używa rzeczownika *stauros* w znaczeniu symbolicznym; znaczenie takie jest nieobecne w literaturze grecko-helleńskiej.

2. DROGA

Starożytna powieść grecka zna dzieła budowane w oparciu o motyw drogi. Specyficzny rodzaj tych dzieł stanowią pisma, w których znaczącą rolę odgrywa motyw wędrówki cyklicznej. Poświęcono mu osobne miejsce w niniejszych refleksjach. Takim dziełem jest także Ewangelia Łukaszowi. Ewangelista opiera schemat kompozycyjny na motywie drogi, dokładniej – na motywie wędrówki Jezusa z Judei do Galilei i z powrotem. Drogę powrotną ku miastu świętemu wyznaczają trzy etapy.

Motywy drogi w najstarszych dziełach pisanych po grecku

W *Bibliotheca historica* Diodora Sycylijskiego (V, 41-46) zachowały się relacje narratora, który przedstawia się jako Euhemeros z Messyny. „Fantastyczną podróż” odbył z rozkazu króla Kasandra Macedońskiego. Opisuje ją w dziele *Hiera anagraphē*. Narrator miał udać się na archipelag wysp, w który największa, Panchaja, szczyła się niezwykłą świątynią: na jej kolumnach przedstawiono w formie rysunków drogę, którą Zeus i inni Olimpijczycy, początkowo zwykli królowie, mieli odbyć ku ubóstwieniu³⁰⁷. Znana jest także opowieść niejakiego Jambulosa, który podróżuje do Arabii i Etiopii, a ostatecznie trafia na „wyspę szczęśliwą”, która przypomina istny raj. Jedna i druga powieść antyczna wykorzystuje motyw drogi, która prowadzi ku szczęściu³⁰⁸.

Jamblich w swym dziele *O życiu pitagorejskim* mówi o „drogach wychowania i nauczania”: „Godzi się poznać najogólniej, jak liczne drogi i metody wychowania oraz nauczania odkrył Pitagoras, i jak zgodnie z naturą i zdolnościami człowieka przekazywał [każdemu z uczniów] wypadającą nań część mądrości”³⁰⁹.

³⁰⁷ System społeczny mieszkańców wyspy wykazywać miał cechy komunizmu.

³⁰⁸ N. HOLZBERG, *Powieść antyczna. Wprowadzenie*, tłum. M. Wójcik, Kraków 2003, 27-30.

³⁰⁹ *O życiu pitagorejskim* 19.

Symbol drogi w takim znaczeniu wskazuje na styl życia, który jest wynikiem wychowania i przyjętych nauk.

W dawniejszej tradycji przypisywano Isokratesowi (436-338), mówcy i uczniowi sofistów, *List do Demonika*. Dziś pismo to uważa się za nieautentyczne. Wart jednak przyjrzeć się występującemu tu symbolowi drogi. Autor posługuje się nim na określenie sposobu podtrzymywania przyjaźni z innymi. Pochwała ludzi szlachetnych, którzy dbają o przyjaciół nawet bardzo oddalonych, z którymi codzienny kontakt jest niemożliwy: „W wielu przypadkach, Demoniku, odkrywamy, że różnią się bardzo cele ludzi szlachetnych i zamiary niegodziwych. Drogi ich szczególnie rozchodzą się w obliczu stosunków z innymi ludźmi. Pospółstwo bowiem dba jedynie o przyjaciół, z którymi ma codzienny kontakt, natomiast ludzie szlachetni kochają przyjaciół nawet bardzo oddalonych. Kontakty ludzi pospolitych rozluźnia krótki czas, przyjaźni ludzi szlachetnych nie pokona nawet wieczność”³¹⁰. Droga wskazuje także sposób postępowania szlachetnego i cnotliwego. Napomina adresata: „Jedynie bowiem ci, którzy w życiu wędrują tą drogą, zdolni byli osiągnąć prawdziwą cnotę, od której nie ma wspanialszego i pewniejszego nabytku”³¹¹. Przestrzega go także przed ułudą bogactwa, które „otwiera drogę próżności, a młodych skłania do szukania przyjemności”. Pismo przypisywane Isokratesowi ma charakter etycznego napomnienia; jego autor wzywa, by życie kształtować w sposób szlachetny, zdobywając cechy charakteru uznawane za cnoty w znaczeniu sokratejskim.

Droga jako sposób dążenia do celu

Droga (gr. *hodos*), nazwana w niektórych starożytnych pismach greckich *tropos* ('sposób') i *methodos* ('metoda'), jest według Arystotelesa sposobem rozwiązywania problemów naukowych. Arystoteles omawia ów sposób szeroko w dziełach logicznych,

³¹⁰ *List do Demonika* 1.

³¹¹ *List do Demonika* 5.

które od czasów Aleksandra z Afrodyzji zwykło się nazywać *Organon*, czyli *Instrumentum* (nauki). Mędrzec opiera się ona na właściwym użyciu sylogizmu. Ów sposób rozwiązywania problemów jest zasadniczo taki sam dla wszystkich nauk³¹². Według Arystotelesa „drogą” jest także przyjemność, która wiedzie do życia moralnie pięknego. W *Etyce eudymejskiej* dowodził: „Bo rzecz godna wyboru jest dobrem bezwzględny, a dla poszczególnego człowieka jest nią to, co jest dobre dla niego. [...] a droga prowadzi przez przyjemność. Jest konieczne, aby rzeczy moralnie piękne były przyjemne”³¹³.

Wykorzystanie toposu drogi w charakterze symbolu obecne jest także u Greków w powiedzeniach o charakterze przysłów filozoficznych. Heraklit z Efezu uzasadniał: „Najkrótszą drogą (*hodos*) do sławy jest okazanie się szlachetnym człowiekiem”. Demokryt z Abdery sądził, że „życie bez przyjemności jest jak długa droga (*hodos*; podróż) bez przystanku”.

Diogenes Laertios w swoim najsłynniejszym zachowanym dziele *Filosofon bion kai dogmaton synagoge* (*Żywoty i poglądy sławnych filozofów*), wkłada w usta Biona ironiczną wypowiedź na temat Hadesu: „Zwykł był mawiać, że droga do Hadesu jest wygodna, skoro można tam dojść z zamkniętymi oczyma [czyli jako zmarły]”³¹⁴. Na cześć Lykona, jednego z kierowników szkoły założonej przez Arystotelesa, napisał panegiryk:

„Nie mogę zaprawdę pominąć Lykona,
co zmarł na podagrę. Dziwi mnie to bardzo:
on, który przedtem nie mógł chodzić o własnych nogach,
długą drogę do Hadesu przebył w jedną noc”³¹⁵.

³¹² W podobnym znaczeniu terminu ‘droga’ używa Marek Tulliusz Cyce-ron, gdy w *De natura deorum* zauważa: „Tak więc różnymi drogami dochodząmy do wniosku, że wszystko na tym świecie jest przez rozum i mądrość boską przedziwnie kierowane ku pożytkowi i zachowaniu wszech rzeczy” (2,142).

³¹³ *Etyka eudymejska* 7,2.

³¹⁴ *Filosofon bion kai dogmaton synagoge* 4,7.

³¹⁵ *Filosofon bion kai dogmaton synagoge* 5,4.

Antypater z Sydonu miał ułożyć epitafium dla Zenona z Kition. Pojawia się w nim topos „drogi do gwiazd”, a więc pokrewny do „drogi do Hadesu”:

Tu leży Zenon, drogi miastu Kition. On na Olimp wstąpił,
choć na Ossę nie rzucił Pelionu,
ani trudu Heraklesa nic spełnił,
a jedynie dzięki cnocie drogę do gwiazd znalazł”.

W tej samej pracy Diogenes sięga po topos drogi w jeszcze innym znaczeniu. Przytacza bowiem poglądy cyników, którzy sądzą, że filozofia jest „najkrótszą drogą do cnoty” (gr. *syntomos ep' areten hodos*).

Dwie drogi – prawo wyboru

Opowieść o Herkulesie przedstawia koncepcję dwóch dróg, które stoją przed człowiekiem. Herkules znajduje się na skrzyżowaniu, gdy ukazują mu się dwie kobiety: Cnota i Nieprawość. Każda z nich proponuje mu własną drogę. Walka pomiędzy nimi stanowi zasadniczą fabułę opowieści. Ostatecznie zwycięża Cnota, gdyż właśnie jej drogę obiera Herkules. Opowieść ta zapisana została przez sofistę Prodicusa, a powtórzona przez Ksenofonta w jego dziele *Memorabilia Socratis* (2,1,21-34). Jej morał jest oczywisty: kto chciałby osiągnąć cnotę, ten musi przygotować się na wysiłek i wyrzeczenia. O dwóch drogach stojących przed człowiekiem mówi także Hezjod w *Opera et Dies* (287-293). Hezjod z Askry w Beocji był drugim po Homerze wielkim poetą archaicznym. Jako rolnik, opisywał nie tylko dzieje bogów zaklęte w mitach, ale także zwykłe ludzkie życie. Jego zainteresowanie pracami prostych ludzi i ich codziennością, nazwano „hezjodejskim aspektem starożytności”. Droga krótka w *Opera et Dies* – droga złych jest zaledwie wzmiankowana; droga długa – droga ludzi szlachetnych, jest szeroko opisana. Początkowo jest to droga trudna i kamienista; wciąż wiedzie pod górę. Gdy jednak wyprowadzi wędrowca na wyżyny, okazuje się szeroka i płaska. Ta

właśnie droga wiedzie do cnoty (*arete*), droga krótka prowadzi do zła (*kakia*)³¹⁶.

Interesująca może okazać się kwestia tzw. *littera pythagorica*. Istnieje przypuszczenie, że to właśnie Pitagoras po raz pierwszy nakreślił literę epsilon (Y). Początkowo interpretowano ją jako drzewo życia, ze względu na podobieństwo graficzne. Sam Pitagoras miał zinterpretować znak litery nieco inaczej. Jej dolna część reprezentować miała niewinne dzieciństwo człowieka, kiedy z powodu swej nieświadomości dobra i zła nie jest on obciążony wyborami moralnymi. Gdy jednak dorasta, staje przed decyzjami, które kształtują w nim dobry lub zły charakter. Owo rozejście się ku dobru lub złu, ku cnocie lub jej braku, reprezentować na górna część znaku Y.

Niezwykle ważne spostrzeżenie dotyczy dwóch dróg, którymi kroczą ludzie po śmierci. Jedna wiedzie na Pola Elizejskie, druga do Tartaru, jednak nie są one kontynuacją drogi cnoty i nieprawości za życia. Idea dwóch dróg w obecnym życiu jest całkowicie niezależna od idei dwóch dróg po śmierci. O tym, na którą drogę po śmierci wejdzie człowiek decyduje przeznaczenie, nie prawość bądź zepsucie jego charakteru. Nie kwestie etyczne ani kodeks moralności decydują o pośmiertnym losie zmarłych, ale predestynacja³¹⁷.

Motyw drogi jako szkielet kompozycyjny dzieła Łukasza

Podobnie jak historycy helleńscy, Łukasz wykorzystuje podróż jako element rozwijający fabułę narracji. Centralną część Ewangelii zajmują opowiadania o podróży (Łk 9-19). Łukasz świadomie utworzył taki scenariusz swego dzieła, wykorzystując materiał tradycji, który ubogacił licznymi wzmiankami o podró-

³¹⁶ Wydaje się, że Laktancjusz czerpie z tego obrazu w swym dziele *Divinae Institutiones*, gdy pisze: *duae viae per quai humanam vitam progredi necesse est: una quae in caelum ferat, altera quae ad inferos deprimat* (6,3).

³¹⁷ M. ROSIK, *Na granicy światła*, 90-91.

żach (9,51.53.56.57; 10,1; 13,22.31.33; 14,25; 17,11; 18,31.35-36; 19,1.11.18). Właściwie całe dzieło zostało oparte o omówiony w innym miejscu motyw wędrówki cyklicznej.

Bardzo wyraziście koncepcja drogi zarysowuje się od świętego rozdziału: „Gdy dopełnił się czas Jego wzięcia z tego świata, postanowił udać się do Jerozolimy” (9,51). Postanowienie to Jezus potwierdza już podczas wędrówki: „Jednak dziś, jutro i pojutrze muszę być w drodze, bo rzecz niemożliwa, żeby prorok zginął poza Jerozolimą” (13,33). Egzegeci sądzą, że owo „dziś”, „jutro” i „pojutrze” jest nawiązaniem do trzech wzmianek o świadomym kroczeniu Jezusa do Świętego Miasta (13,22; 17,11; 19,28).

Sam rzeczownik *hodos* wykorzystuje Łukasz w znaczeniu podstawowym dość często. Oprócz wspomnianych wyżej wzmianek, dotyczących podróży Jezusa do Jerozolimy, dzieje się tak w przypadku budowania narracji: „A gdy szli drogą, ktoś powiedział do Niego: «Pójdę za Tobą, dokądkolwiek się udasz!»” (Łk 9,57); „Kiedy [Jezus] zbliżał się do Jerycha, jakiś niewidomy siedział przy drodze i żebrał” (Łk 18,35); „Gdy [Jezus] jechał, stali swe płaszcze na drodze” (Łk 19,36). W podobnym znaczeniu rzeczownik pojawia się w przypowieści: „Przypadkiem przechodził tą drogą pewien kapłan; zobaczył go i minął” (Łk 10,31); „Wyjdź na drogi i między opłotki i zmuszaj do wejścia, aby mój dom był zapełniony” (Łk 14,23).

Najczęściej jednak rzeczownik ‘droga’ jest dla Łukasza synonimem podróży lub wędrówki. Przykłady można mnożyć: „Przypuszczając, że jest w towarzystwie pątników, uszli dzień drogi i szukali Go wśród krewnych i znajomych” (Łk 2,44); „Nie bierzcie nic na drogę: ani laski, ani torby podróżnej, ani chleba, ani pieniędzy; nie miejcie też po dwie suknie!” (Łk 9,3); „Nie noście z sobą trzosa ani torby, ani sandałów; i nikogo w drodze nie pozdrawiajcie!” (Łk 10,4); „Ci [posłańcy] wybrali się w drogę i przyszli do pewnego miasteczka samarytańskiego, by Mu przygotować pobyt” (Łk 9,52); „Gdy idziesz do urzędu ze swym przeciwnikiem, staraj się w drodze dojść z nim do zgody, by cię nie

pociągnął do sędziego; a sędzia przekazałby cię dozorczy, dozorca zaś wtrąciłby cię do więzienia” (Łk 12,58). Termin ‘droga’ w znaczeniu „podróż” używany jest także w przypowieściach: „Ktoś z was, mając przyjaciela, pójdzie do niego o północy i powie mu: «Przyjacielu, użyż mi trzy chleby, bo mój przyjaciel przyszedł do mnie z drogi, a nie mam, co mu podać»” (Łk 11,5-6). W tym samym znaczeniu pojawia się aż czterokrotnie w opowiadaniu o wędrowce dwóch uczniów do Emaus i ich powrocie do Jerozolimy (Łk 24,13.17.32.35) Częstotliwość jest tu duża z tego powodu, że cała narracja oparta zastała o schemat drogi.

Symbolika drogi w dziele Łukasowym

Rzeczownik *hodos* przyjmuje niekiedy w tekście Łukasowym znaczenie symboliczne. Za każdym wystąpieniem tego terminu odcień znaczeniowy rozumienia symbolu ulega pewnym przeobrażeniom. Często determinowany jest on przez kontekst poszczególnych fraz. Po raz pierwszy termin ten w znaczeniu symbolicznym pojawia się w kantyku Zachariasza: „A i ty, dziecko, prorokiem Najwyższego zwać się będziesz, bo pójdiesz przed Panem torując Mu drogi” (Łk 1,76). Rozumienie symbolu w tym wypadku zdeterminowane jest przez Izajaszową frazę, w której również pojawia się zwrot ‘przygotować drogę’: „dla Pana przygotujcie na pustyni, wyrównajcie na pustkowiu gościniec naszemu Bogu! Niech się podniosą wszystkie doliny, a wszystkie góry i wzgórza obniżą; równiną niechaj się staną urwiska, a strome zbocza niziną gładką” (Iz 40,3-4). Niektóre starożytne drogi nie były utrzymywane nieustannie w stanie używalności. Dotyczy to zwłaszcza dróg żołnierskich czy niektórych traktów handlowych. Gdy było wiadomo, że drogą taką będzie przejeżdżał król, często przygotowywano ją poprzez zasypywanie powstałych wyłomów. Główną przyczyną ich destrukcji były najczęściej burze piaskowe, deszcze czy dziko rozwijająca się roślinność. Przygotowanie takiej drogi polegało nie tylko na likwidacji dziur, ale także na usunięciu kamieni czy roślin. Język grecki zna nawet

specjalny czasownik *hodopoiein*, który oznacza ‘czynić drogę’³¹⁸. Biorąc ten obraz za podstawę, zarówno Izajasz, jak i Łukasz mówią o przygotowaniu drogi Panu. W przypadku Łukasza, słowa te odnoszą się do Jana Chrzciciela, który przygotować ma swoją działalnością wystąpienie Chrystusa jako Pana. Można więc powiedzieć, że droga wskazuje tu na ludzkie serca i sumienia, gdyż to one winny być przygotowane przez chrzest nawrócenia, który głosił Jan, na przyjęcie nauki Jezusa³¹⁹. W kantyku Zachariasza jeszcze raz pojawia się motyw drogi; tym razem odnosi się do Mesjasza określanego jako ‘Wschodzące Słońce’, który ma skierować ludzkie kroki na „drogę pokoju” (Łk 1,79). „Droga pokoju” jest tu przeciwstawiona „mrokowi i cieniowi śmierci”. O ile mrok i ciemność są najczęściej w Biblii symbolem grzechu i panowania szatana, o tyle „drogę pokoju” należy rozumieć jako przeciwieństwo tych rzeczywistości. Jest to stan pokoju z Bogiem i wewnętrznej harmonii, która wypływa z faktu przebaczenia grzechów i życia w świetle Bożej łaski.

To samo znaczenie symbolu drogi występuje już w bezpośrednim opisie działalności Jana. Podobnie jak w jej zapowiedzi zawartej w *Benedictus*, tak i tu Łukasz nawiązuje do wezwania Izajasza, by przygotować drogę Panu: „Obchodził więc całą okolicę nad Jordanem i głosił chrzest nawrócenia dla odpuszczenia grzechów, jak jest napisane w księdze mów proroka Izajasza: Głos wołającego na pustyni: Przygotujcie drogę Panu, prostujcie ścieżki dla Niego! Każda dolina niech będzie wypełniona, każda góra i pagórek zrównane, drogi kręte niech się staną prostymi, a wyboiste drogami gładkimi!” (Łk 3,3-5). W stosunku do tekstu

³¹⁸ L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza II-III. 40-66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu IX, 2, Poznań 1996, 62-63.

³¹⁹ „The metaphorical language related to the straightening of the path in 3:5 must be understood in two ways. First, it echoes earlier language of transposition in 1:52-53; 2:34. Second, it reminds us that John’s purpose is to prepare a people ready to receive the Lord, having themselves undergone repentance”; J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 172.

Izajaszowego następuje znacząca zmiana: o ile prorok ma na myśli Boga, któremu należy przygotować drogę, o tyle Jan Chrzciciel przygotowuje ją Chrystusowi. W tym wypadku przygotowanie polega na głoszeniu wezwania do nawrócenia, zapowiedzi sądu i udzielaniu chrztu. To samo znaczenie przybiera symbol drogi w deklaracji Jezusa na temat działalności Jana Chrzciciela: „On jest tym, o którym napisano: Oto posyłam mego wysłańca przed Tobą, aby Ci przygotował drogę” (Łk 7,27).

Inaczej symbol drogi należy odczytać w Jezusowej przypowieści i ziarnie: „Siewca wyszedł siał ziarno. A gdy siał, jedno padło na drogę i zostało podeptane, a ptaki powietrzne wydziobały je” (Łk 8,5). Sam ten obraz odwołuje się do podstawowego znaczenia terminu ‘droga’, jednak – zgodnie z logiką przypowieści – należy odwołać się do znaczenia przenośnego. Czyni to sam Jezus, gdy wyjaśniając przypowieść, stwierdza: „Tymi na drodze są ci, którzy słuchają słowa; potem przychodzi diabeł i zabiera słowo z ich serca, żeby nie uwierzyli i nie byli zbawieni” (Łk 8,12). Droga jest tu symbolem ludzkiego serca, w które wrzucono ziarno słowa Bożego; ziarno to jednak zostało zabrane. Sam obraz siewcy, który rzuca ziarno na drogę, może dziwić. Przypuszczalnie więc chodzi o przypadkową ścieżkę, którą ktoś obrał sobie przez czyjś zasiew, nie kłopotując się wcale, że czyni szkodę³²⁰.

Po raz kolejny symbol drogi pojawia się w pytaniu stawianym Jezusowi o podatek cesarski: „Nauczycielu, wiemy, że słusznie mówisz i uczysz, i nie masz względu na osobę, lecz drogi Bożej w prawdzie nauczasz. Czy wolno nam płacić podatek Cezarowi, czy nie?” (Łk 20,21-22). Sformułowanie ‘droga Boża’ oznacza tutaj wolę Boga. Ma ono swój pierwowzór w Starym Testamencie. Prawodawca wzywał: „Strzeż więc nakazów Pana, Boga twego, chodząc Jego drogami, by żyć w bojaźni przed Nim” (Pwt 8,6). Jeszcze pełniej utożsamienie „drogi Bożej” z wolą Boga wyrażoną w przepisach Prawa oddaje inne wezwanie tej samej księgi: „A teraz, Izraelu, czego żąda od ciebie Pan, Bóg twój? Tylko tego,

³²⁰ A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, 31.

byś się bał Pana, Boga swojego, chodził wszystkimi Jego drogami, miłował Go, służył Panu, Bogu twemu, z całego swojego serca i z całej swej duszy, strzegł poleceń Pana i Jego praw, które ja ci podaję dzisiaj dla twego dobra” (Pwt 10,12-13).

Zestawienia

Literatura grecko-helleńska wykorzystuje motyw drogi na różne sposoby. Są utwory, których kompozycja oparta jest o schemat drogi. Droga jako symbol wskazuje najczęściej na sposób postępowania, na sposób dążenia do obranego celu lub na decyzję, która stoi przed człowiekiem (motyw dwóch dróg). W dziele Łukaszym motyw drogi zostały wykorzystany jako główne tworzywo kompozycyjne. Poza dosłownym użyciem rzeczownika ‘droga’, znaczenie symboliczne oscyluje wokół kilku idei i może wskazywać na: (1) ludzkie serce i sumienie, (2) wolę Boga lub (3) stan bliskości Boga i przebywanie w sferze Jego oddziaływania (w sformułowaniu „droga pokoju”). Warto zauważyć, że w Nowym Testamencie symbolika drogi znacznie ewoluowała w stosunku do Biblii Hebrajskiej³²¹. Samego Jezusa utożsamiono z drogą (J 14,4-6). U Łukasza takie znaczenie symbolu nie występuje. W innej księdze, która wyszła spod pióra Łukasza pojawia się natomiast termin ‘droga’ na oznaczenie chrześcijaństwa w ogóle (Dz 9,2; 19,9.23; 24,22), jednak w Ewangelii takie znaczenie nie występuje.

3. GÓRA

Fenomen istnienia gór we wszystkich niemal religiach budził różne koncepcje i idee kultyczne. Według dawnych wierzeń, nie tylko greckich, góry zamieszkiwane były przez duchy. Kategorie „na górze” i „na dole” (świat górny i dolny) obecne są nie-

³²¹ J.M. EFIRD, *Droga*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. M. Bogusławska, Warszawa 1999, 209.

mal we wszystkich religiach starożytności. Świat górny utożsamiano z niebem, światłem, dobrem, oświeceniem. W niektórych wierzeniach rozpowszechniła się nawet idea pierwotnej góry, od której początek bierze cały świat³²². Szczyty gór uznawane były przez starożytnych Greków za siedzibę bóstw. Wraz z rozwojem opowiadań mitycznych doszło do utożsamienia bóstwa z górą, czego konsekwencją było oddawanie czci samym góróm.

Wokół Olimpu

Olimp, oddzielający Macedonię od Tesalii, wypiętrza się od miast Dionu do ujścia Penejosu. Pokryty śniegami szczyt, uważany za święty, zawsze owiany był dla Greków poświęcą tajemniczości. Hezjod w *Teogonii* ujawnia, że tytani usadowili się na wzgórzach Otrysu, a najwyższy z bogów, Zeus, osadził swoje zastępy na Olimpie. Sam mieszkał na szczycie góry, a i inni bogowie mieli tam swoje siedziby. Homer przedstawia ich często, gdy krzątają się w sprawach ziemskich. W *Odysei* opisuje odejście Ateny na szczyt Olimpu, po wizycie u królowny feackiej:

„Rzekłszy to, sowioka odeszła Atena
Na Olimp, gdzie, jak mówią, bogów jest siedziba
Zawsze bezpieczna. Nigdy wiatr nią nie potrząśnie,
Deszcz nie zmoczy je, śnieg nie obsypie. Pogoda
Roztacza się bezchmurna, światło promienieje.
Tym się bogowie możni cieszą dnia każdego”³²³.

Trudno nie zgodzić się z tezą, że opis ten nie przystaje do innych przedstawień Olimpu. Wydaje się jednak, że Homer opisuje sam szczyt góry, przesłoniętej przed oczyma śmiertelników chmurami, śniegami i burzami³²⁴. Na Olimpie sam Zeus, w to-

³²² W. FOERSTER, ὄρος, *TDNT* V, 475.

³²³ *Odyseja* 6,41-46.

³²⁴ U Owidiusza Olimp doczekał się interpretacji niemal metafizycznej. W *Przemianach* urodzony u stóp Apeninów rzymski poeta pisał:

warzystwie innych bóstw, sprawować miał sądy nad światem, rozważał losy herosów i ludzi. Sami bogowie spędzali czas na ucztach, raczyli się nektarem i ambrozją, zabawiani byli śpiewem i muzyką. Hezjod mówi wprost o domach bogów na Olimpie. Nie precyzuje jedynie, czy każdy z nich miał swój własny dom, czy może było inaczej.

Jeden z mitów opowiada o tym, iż synowie Ifimeidei i Posejdona czuli się tak mocni, że postanowili zawojować Olimp. Ich plan polegał na tym, że na szczycie Olimpu zamierzali położyć inną górę – Oszę, a na niej jeszcze jedną – Helion, by w ten sposób dostać się do niebios. Zanim zdołali wprowadzić w czyn swój zamiar, zostali zestrzeleni przez Apollona³²⁵. O micie tym wspomina Homer, opisując śmierć obu bohaterów:

„Nie darmo samym bogom groźnymi te chłopcy
Stali się, chcąc przebojem w olimpijskie progi
Wtargnąć i roznieść wojny, mordy i pożogi.
I spełniliby, gdyby nie ich wiek zielony.

„Jak wzniosła Droga, w jasnym niebie jawna,
Błaskiem ścielona, nazywana Mleczną.
Nią chodzą boscy do królewskich gmachów
Gromnego Władcy. Z prawa tu i z lewa
Rozwarte możnych atria huczą rojne.
Lud bogów mieszka nie tu. W tych regionach
Jeno najwięksi z nich i najświetniejsi
Złożyli swoje penaty. To miejsce
Śmiałbym nazwać, gdyby słów zuchwałość
Była mi dana, Palatynem Nieba”

(*Przemiany* 1,168-176, w tłumaczeniu Z. Kubiaka).

Owidiuszowy Olimp jest jednocześnie niebem i górą; usytuowany jest w zaświatach i na ziemi. To tam bogowie, zakryci przed oczyma śmiertelnych, oddawali się śpiewowi i tańcom, raczyli się ambrozją i winem, kłócili się i godzili, knuli intrygi i zażywali rozkoszy. Również według Seneki góry tchną boskością: *si quis specsu saxi penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus, animuj tuum quadam religionis suspicione percutiet* (*Listy* 41,1).

³²⁵ Z. KUBIAK, *Mitologia Greków i Rzymian*, 70.

Lecz syn Zeusa z przepięknej Lety urodzony,
Obu grotom ustrzelił, nim jeszcze puch młody
Zasiał się i zacienił skronie im i brody³²⁶.

Według mitu pokrewnego Gigantom udało się postawić na Olimpie obie góry, Ossę i Helion, jednak gromowładny Zeus rozdarł Olimp gromami. Nie udało się więc Gigantom osiągnąć nieba. Opowieść ta dostała się już na karty, które wyszły spod pióra rzymskiego pisarza Owidiusza:

„By stromy eter nie był bezpieczniejszy
Od ziem, w niebiańskie królestwo Giganci
Pono godzili i, górę na górę
Rzucając, wzniesli stos aż do gwiazd. Wówczas
Wszchemocny ojciec gromem rozdarł Olimp,
A podźwignięty Helion strząsnął z Ossy³²⁷.”

Na monetach bitych z wizerunkami Zeusa lub Apollona przedstawiano często wizerunek góry Argantus w Kapadocji. Cześć oddawana tym bóstwom była jednocześnie hołdem składanym górom³²⁸. Poczucie boskości góry rodziło się wśród Greków z faktu, że wysokie szczyty pokryte były często nieprzebytymi lasami, a na najwyższych z nich leżał wciąż wieczny śnieg³²⁹. Góra rodziła więc skojarzenia niedostępności i wiecznego trwania.

Góra u początków świata i ludu

Mit o Atlasie opowiada o walce olbrzyma z Zeusem. Atlas został po przegranej skazany na podtrzymywanie nieba na swych ramionach. Gdy zaś odmówił gościny Perseuszowi, został przemieniony w skalistą górę, nazwaną jego imieniem. Właśnie na

³²⁶ *Odyseja* 11,324-329.

³²⁷ *Przemiany* 1,151-156.

³²⁸ J. SCHMIDT, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, 117.

³²⁹ W. FOERSTER, ὄρος, 478.

tej górze opierać się miało sklepienie niebieskie. Atlas jest więc podstawą świata. Na niej spoczywa sklepienie:

„Przemożnie zniewolony dźwiga on na głowie
I nieznużonych rękach wielkie niebo, stojąc
Na skraju ziemi wobec cudnie śpiewających
Hesperyd; taką mądry Zeus mu sprawił dolę³³⁰.”

Inna opowieść mityczna głosi, że jedna z Plejad, Tajgete, uciekając przed Zeusem, została początkowo zamieniona w łanię, by bóg nie mógł jej rozpoznać. Gdy powróciła do swej pierwotnej postaci, miała ulec Zeusowi i wydać na świat Lakedajmona, przodka ludu spartańskiego. Ze wstydu ukryła się jednak na szczycie góry Amyklas w Lakonii. Z czasem górę nazwano jej imieniem. Na późniejszej górze należy więc szukać początku istnienia ludu Sparty.

Góra w topografii Łukaszej

Góry pojawiają się w dziele Łukaszym wielokrotnie. Najczęściej rzeczownik ten wykorzystywany jest przez Ewangelistę na określenie topografii opisywanych wydarzeń, a więc pozbawiony jest znaczenia symbolicznego. Tak dzieje się w przypadku rozpoczęcia opisu nawiedzenia Elżbiety przez Maryję: „W tym czasie Maryja wybrała się i poszła z pośpiechem w góry do pewnego miasta w pokoleniu Judy” (Łk 1,39). Gdy Jezus kończy swe wystąpienie w synagodze w Nazarecie, gdzie prezentuje się jako namaszczonego przez Boga prorok na wzór Eliasza i Elizeusza, Jego oponenti próbują strącić Go ze stoku: „Porwali Go z miejsca, wyrzucili Go z miasta i wyprowadzili aż na stok góry, na której ich miasto było zbudowane, aby Go strącić” (Łk 4,29). Gdy Jezus znajduje się na terenach pogańskich, gdzie uwalnia opętanego od wpływu złego ducha, zauważa, że „była tam duża trzoda świń, pasących się na górze” (Łk 8,32). Dzieje się to w okolicach Ge-

³³⁰ *Teogonia* 517-520.

rezy. Tuż po scenie przemienienia dokonuje się uwolnienie epileptyka. Łukasz rozpoczyna tę narrację wzmianką: „Następnego dnia, gdy zeszli z góry, wielki tłum wyszedł naprzeciw Niemu” (Łk 9,37). Gdy Jezus w swej podróży zbliżał się do Jerozolimy, a dokładniej „do góry zwanej Oliwną, wysłał dwóch spośród uczniów, mówiąc: «Idźcie do wsi, która jest naprzeciwko, a wchodząc do niej, znajdziecie ośle uwiązane, którego jeszcze nikt nie dosiadł. Odwiążcie je i przyprowadźcie tutaj!»” (Łk 19,29-30). Z Górą Oliwną związany jest także tryumfalny wjazd Jezusa do Jerozolimy: „Zbliżał się już do zboczy Góry Oliwnej, kiedy całe mnóstwo uczniów poczęło wielbić radośnie Boga za wszystkie cuda, które widzieli” (Łk 19,37). Topograficzna wzmianka o górach (bliżej nieokreślonych) znajduje się także w Jezusowej mowie o końcu czasów. Jezus nakazuje: „ci, którzy będą w Judei, niech uciekają w góry; ci, którzy są w mieście, niech z niego uchodzą, a ci po wsiach, niech do niego nie wchodzą!” (Łk 21,21). Nieco inny charakter ma natomiast wzmianka o górach w wypowiedzi podczas drogi krzyżowej, gdy Jezus rozmawia z napotkanymi płaczącymi kobietami. Przepowiada wówczas im i ich synom: „Wtedy zaczną wołać do gór: Padnijcie na nas; a do pagórków: Przykryjcie nas!” (Łk 23,30).

Wszystkie te wzmianki mają charakter topograficzny i zatrzymują się na tym znaczeniu. Są jednak w dziele Łukasowym także i inne wzmianki o górach, które poza określeniem topografii przybierają odcień symboliczny. Niekoniecznie musiał być on zamierzony przez autora, jednak pojawia się często w interpretacji teologicznej.

Symbol góry w dziele Łukasowym

Motyw góry pojawia się w przepowiadaniu Jana Chrzciciela. Ewangelista zauważa, iż „obchodził więc całą okolicę nad Jordanem i głosił chrzest nawrócenia dla odpuszczenia grzechów, jak jest napisane w księdze mów proroka Izajasza: Głos wołającego na pustyni: Przygotujcie drogę Panu, prostujcie ścieżki dla Nie-

go! Każda dolina niech będzie wypełniona, każda góra i pagórek zrównane, drogi kręte niech się staną prostymi, a wyboiste drogami gładkimi!” (Łk 3,3-5). Łukasz posłużył się tu cytatem z Iz 40,3-5. Metafora zrównania gór i pagórków najczęściej bywa odczytywana jako zapowiedź upokorzeń, które w czasach mesjańskich spotkają niesprawiedliwych, pysznych i wyniosłych.

Góra jest dla Łukasza miejscem, na którym intensywnie przejawia się działanie szatana: „Wówczas wyprowadził Go na górę, pokazał Mu w jednej chwili wszystkie królestwa świata i rzekł diabeł do Niemu: «Tobie dam potęgę i wspaniałość tego wszystkiego, bo mnie są poddane i mogę je odstąpić, komu chcę. Jeśli więc upadniesz i oddasz mi pokłon, wszystko będzie Twoje»” (Łk 4,5-7). Jest jednak także symbolem o znaczeniu przeciwnym, bazującym w dużej mierze na przekonaniach zapisanych na kartach Starego Testamentu; oznacza miejsce bliskości Boga, które człowiek zdobywa po to, by się modlić: „W tym czasie Jezus wyszedł na górę, aby się modlić, i całą noc spędził na modlitwie do Boga. Z nastaniem dnia przywołał swoich uczniów i wybrał spośród nich dwunastu, których też nazwał apostołami” (Łk 6,12-13). Modlitwa Jezusa na górze przygotowuje jeden z istotnych momentów Jego misji, jakim jest wybór Dwunastu.

Bliskość Boga na górze jeszcze intensywniej przejawia się w scenie Przemienienia: „W jakieś osiem dni po tych mowach wziął z sobą Piotra, Jana i Jakuba i wyszedł na górę, aby się modlić. Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił, a Jego odzienie stało się lśniaco białe” (Łk 9,28-29). Jest więc w tym wypadku góra miejscem specyficznego, choć nie bezpośredniego objawienia się Boga. Przyjąć należy, że to Bóg jest dawcą widzenia. Interpretatorzy sądzą także, że odmieniony wygląd Jezusa jest poniekąd objawieniem Jego bóstwa.

Góra Oliwna jest natomiast miejscem modlitwy Jezusa: „Przez dzień nauczał Jezus w świątyni, wieczorem zaś wychodził i nocę spędzał na górze zwanej Oliwną” (Łk 21,37). Choć rzeczownik ‘góra’ użyty jest tu w sensie dosłownym, to jednak interpretacja pozwala na pewną transpozycję znaczenia: Jezus modli się na gó-

rze, więc góra jest miejscem bliskości Boga³³¹. Również w innym miejscu Łukasz wzmiankuje: „Potem wyszedł i udał się, według zwyczaju, na Górę Oliwną: towarzyszyli Mu także uczniowie. Gdy przyszedł na miejsce, rzekł do nich: «Módlcie się, abyście nie ulegli pokusie». A sam oddalił się od nich na odległość jakby rzutu kamieniem, upadł na kolana i modlił się” (Łk 22,39-41)³³².

Usytuowanie świątyni jerozolimskiej na górze Moria, na której Abraham miał złożyć w ofierze swego syna Izaaka, górze, której później nadano imię Syjon, wyrasta z przekonania, że góra winna być miejscem sprawowania kultu³³³. Jezusowa wędrówka ku Jerozolimie jest dla Łukasza jednocześnie wędrówką ku górze, na której mieszkanie obrał sobie Bóg. W najświętszym miejscu tej góry, w *debir* świątyni, obrała swą siedzibę boska *Szekina*; w chwili śmierci Jezusa, gdy zasłona przybytku rozdiera się na dwoje, Bóg rozlewa swą świętą obecność z góry świątynnej na cały świat (Łk 23, 45).

Także dla Łukasza góra jest miejscem zbawienia. Zbawcza śmierć Jezusa ma miejsce na wzgórzu: „Gdy przyszedli na miejsce zwane «Czaszką», ukrzyżowali tam Jego i złoczyńców” (Łk 23,33). Najważniejsze wydarzenie historii zbawczej, kulminacyjny punkt działania Boga w świecie i uniżenia Syna Bożego aż do śmierci krzyżowej, ma miejsce w konkretnym miejscu: jest nim wzgórze zwane Golgotą.

Zestawienia

W starożytnej literaturze greckiej i helleńskiej, zwłaszcza w zapisach mitologicznych, góry są miejscem zamieszkiwania bóstw. Dotyczy to zwłaszcza Olimpu, na którym przoduje Zeus. Ponieważ

³³¹ I. DE LA POTTERIE, *La preghiera di Gesù. Messia – Servo di Dio – Figlio di Dio*, 24.

³³² Św. Ambroży, komentując Jezusowy zwyczaj modlitwy na górze, mówił: „Nie każdy modlący się wychodzi na górę – istnieje również modlitwa grzesznej natury; lecz ten, kto modli się w sposób właściwy, wznosząc się od spraw ziemskich ku wyższemu, osiąga szczyt najwznioślejszego zapału”.

³³³ M. ROSIK, *Ze wzgórz Samarii*, Wrocław 2005, 15-19.

Grecy relacje między poszczególnymi bóstwami ujmowali w kategoriach antropologicznych, stąd góry są miejscem życia bogów – życia podobnego do ludzkich zmagani, gdzie radość przeplata się ze smutkiem, czas pokoju z wojną, gdzie pojawia się miłość i zawiść. W niektórych mitach o charakterze etiologicznym góry związane są z początkiem świata lub z zaraniem ludów greckich.

W Ewangelii Łukaszowej termin ‘góra’ (również w liczbie mnogiej) ma przede wszystkim znaczenie topograficzne. O znaczeniu symbolicznym można mówić niemal jedynie po transpozycji znaczenia topograficznego. Transpozycja ta bazuje na wydarzeniach, które miały miejsce na górach. Jest więc dla Łukasza góra miejscem bliskości Boga i Jego objawienia, miejscem modlitwy i kultu³³⁴. Przede wszystkim zaś miejscem zbawienia, kulminacyjnego momentu historii interwencji Boga w życie świata.

4. OGRÓD

W literaturze mitycznej starożytnej Grecji motyw ogrodu łączony był nie tylko z ideą życia wiecznego, ale także z ideą zmartwychwstania. Pośrednie analogie znaleźć można w dziele Łukaszowim. Są one pośrednie z tego względu, że Ewangelista ani razu nie używa terminu ‘ogród’ (natomiast jeden raz pojawia się rzeczownik ‘ogrodnik’). Z fragmentów paralelnych jednak w innych Ewangeliach wiadomo, że Jezus przed męką modlił się w Ogrodzie Oliwnym (Łukasz wybiera terminologię: Góra Oliwna) oraz, że Jego grób usytuowany był w ogrodzie.

Motyw ogrodu w mitologii i literaturze greckiej

Najwyraźniej symbolikę ogrodu odczytać można w micie o Adonisie. Rośliny hodowane w wazonach, koszach i donicach

³³⁴ X. LÉON-DUFOUR, *Góra*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1973, 301.

miały przypominać zmartwychwstanie Adonisa³³⁵. Nazywane były *ogrodami Adonisa*. Mit o Adonisie początkami swymi sięga wierzeń syryjskich, lecz przedostał się do starożytnej Grecji³³⁶. Adonis, mężczyzna o niezwyklej urodzie, stał się obiektem uwielbienia dwóch bogiń: Afrodyty i Persefony. Walcząc o jego względy, obie zwróciły się do Zeusa, ten zaś postanowił, że Adonis winien jedną trzecią roku spędzać z Afrodytą, jedną trzecią z Persefoną, a pozostałą część w miejscu, które sam wybierze³³⁷. Jednak Adonis, zupełnie niespodziewanie padł ofiarą uderzenia byka, wysłanego przez zazdrosnego kochanka bogini miłości, Aresa³³⁸. Tryskająca po uderzeniu z ran krew Adonisa zrodziła anemony, krótko kwitnące wiosenne kwiaty. Kochankowi na pomoc biegła Afrodyta, która zraniła się cierniem. Jej z kolei krew zabarwiła czerwienią białe róże³³⁹.

Inne źródła twierdzą, że korzeniami swymi kult Adonisa w Grecji wywodzi się z wierzeń fenickich, których centrum stanowiło starożytne Byblos. Fenicja stanowiła niegdyś jedną całość z Syrią, zwaną Syrofenicją. W Byblos oddawano kult wspomnianej już wyżej Isztar, znanej także pod imieniem Astarte, oraz czczono jej kochanka o imieniu Baalat. Baalat na przemian umierał i zmartwychwstawał. Mit o naprzemiennej śmierci i zmartwychwstaniu przywędrował do Grecji przypuszczalnie przez Cypr.

³³⁵ W. KOPALIŃSKI, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Kraków 1996⁵, 17; M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, 151.

³³⁶ „Mit o Adonisie jest doskonałym przykładem zapożyczenia kulturowego od niegreckich ludów Bliskiego Wschodu. Zdaniem współczesnych naukowców grecki kult Adonisa pochodzi od fenickiego święta ku czci Bogini – Matki Isztar (Astarte)”; D. SACKS, *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, 12.

³³⁷ Według innego podania, Adonis miał spędzać po pół roku na przemian z boginią podziemia i boginią miłości; D. SACKS, *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, 12-13.

³³⁸ Według innych wersji mitu, sam Ares zamienił się w byka. Inne podania w miejscu Aresa umieszczają Apollona bądź Artemidę.

³³⁹ J. SCHMIDT, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. B. Sęk, Katowice 1996, 13-14.

Pozostałością wierzeń fenickich było samo imię Adonisa, które etymologicznie wywodzi się najprawdopodobniej od fenickiego *Adon* ('Pan')³⁴⁰. W kulturze greckiej symbol ogrodu związany był z ideą nieśmiertelności.

Niekiedy całe życie ludzkie może być przyrównane do kwitnącego ogrodu. Śmierć ukazana jest przez Homera jako wyrwanie drzewa z bujnego w roślinność ogrodu. Odwołując się do tej metaforyki, Jamblich pisał o Pitagorasie: „spośród wierszy Homera najbardziej chwalił i najpiękniej śpiewał przy akompaniamencie liry i najczęściej recytował te właśnie czczące zmarłego:

«Krew ubroczyła mu włosy, podobne do włosów Charyt,
Pięknie wijące się, złotem i srebrem poprzepłatane.
Tak, jak latorośl oliwki troskliwie wyhodowana
Przez ogrodnika w ustroniu, gdzie woda bujnie wytryska,
Pięknie wyrasta pod tchnieniem wiatrów, co z wszystkich stron wieją,
Drzewkiem kołysząc białymi rozkwitającym kwiatami,
Lecz niespodzianie nadciąga wichur wraz z burzą nawalną,
Drzewko wyrывa rosnące tak bujnie i zwali na ziemię.
Tak i Euforbos, jesionem władający, syn Panthoosa,
Padł, gdy go zabił Menelaj Atryda i zdarł z niego zbroję»³⁴¹.

Diogenes Laertios w *Filosofon bion kai dogmaton synagoge* przytacza słowa Teofrasta, który wydaje rozporządzenie: „Pochować należy mnie w ogrodzie, w miejscu, które się wyda najodpowiedniejsze, unikając nadmiernych wydatków na pogrzeb i pomnik”³⁴². Być może decyzję taką należy wiązać z faktem, że ogrody widziane były jako miejsce, gdzie odradza się życie. Jamblich wspomina także, że od ogrodu, w którym spotykali się epikurejczycy, cała szkoła epikurejska nazywana była *Ogrodem*. Wiele szkół filozoficznych za miejsce spotkań obierało ogrody czy gaje, jednak z tego powodu nie nadawano im znaczenia symbolicznego.

³⁴⁰ Por. hebr. *Adonai* ('Panie mój').

³⁴¹ *O życiu pitagorejskim* 14,3-4; por. *Iliada* 17,51-60.

³⁴² *Filosofon bion kai dogmaton synagoge* 2,35.

Motyw ogrodu w dziele Łukaszym

W Biblii zasadniczym ogniwem symbolizmu ogrodu jest zamieszkiwanie go przez bóstwo³⁴³. Tak jest na kartach Starego Testamentu. Odpowiednie wzmianki znaleźć można także w Nowym Testamencie, jednak nie w Ewangelii Łukasza. Jak wspomniano wyżej, Łukasz nie wspomina o tym, że Jezus modlił się w Ogrodzie Oliwnym, ale mówi o Górze Oliwnej. Nie ma też wzmianki o tym, że grób Jezusa usytuowano w ogrodzie, co mogłoby wskazywać na ogród jako symbol życia i zmartwychwstania.

Ewangelista wykorzystuje pośrednio motyw ogrodu w Jezusowej przypowieści o nieurodzajnym drzewie figowym: „Pewien człowiek miał drzewo figowe zasadzone w swojej winnicy; przyszedł i szukał na nim owoców, ale nie znalazł. Rzekł więc do ogrodnika: «Oto już trzy lata, odkąd przychodzę i szukam owocu na tym drzewie figowym, a nie znajduję. Wytnij je: po co jeszcze ziemię wyjaławia?» Lecz on mu odpowiedział: «Panie, jeszcze na ten rok je pozostaw; ja okopię je i obłożę nawozem; może wyda owoc. A jeśli nie, w przyszłości możesz je wyciąć»” (Łk 13,6-9). Mowa jest tu o „ogrodniku”, który w interpretacji przypowieści reprezentuje samego Chrystusa³⁴⁴. Właścicielem winnicy jest Bóg³⁴⁵. Podstawowe znaczenie ogrodu jako symbolu to życie. Skoro drzewo figowe nie przynosi owocu, to znaczy, że nie ma w sobie życia. Nie może więc pozostać w ogrodzie.

Zestawienia

W literaturze i mitologii greckiej motyw ogrodu nieczęsto występuje w znaczeniu symbolicznym. Mit o Adonisie, w któ-

³⁴³ H.N. WALLACE, *Garden of God*, w: *ABD* II, 906-907.

³⁴⁴ W opowiadaniu o stworzeniu świata i człowieka to Bóg jawi się jako ogrodnik: „A zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił” (Rdz 2,8). Rozwijając tę myśl, można by alegorycznie odczytać ukazanie się Zmartwychwstałego Marii Magdalenie w wizerunku ogrodnika, jako nawiązanie do Edenu, w którym Bóg przechadzał się wśród drzew ogrodu.

³⁴⁵ A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, 142.

rym pojawia się motyw ogrodu, przywodzi myśl o zmartwychwstaniu. Poza tym ogród w naturalny sposób jest symbolem życia. Z tego też powodu grobowce sytuowane były w ogrodach. Grób Jezusa również usytuowany był w ogrodzie, choć Łukasz o tym nie wspomina. Natomiast ogród (dokładnie: winnica) pojawia się w Jezusowej przypowieści jako symbol życia. Nie mogą w nim pozostać rośliny martwe i nie przynoszące owocu. Sam Jezus reprezentowany jest przypowieści przez ogrodnika.

5. SEN

Starożytni Grecy sięgali w kosmogoniach po motyw snu boga, natomiast sen człowieka uważali za symbol bądź śmierci, bądź stanu lenistwa i bezczynności. Taka metaforyka snu funkcjonuje oczywiście obok prób fizjologicznych wyjaśnień stanu odpoczynku. Ewangelia Łukasza kilkakrotnie wspomina o śnie. Poniższe analizy pozwolą stwierdzić, czy ewangelista wykorzystuje motyw snu podobnie jak pisarze greccy, czy też jego użycie tego motywu charakteryzuje pewne *novum*.

Sen symbolem śmierci

Grecy uważali sen za przedsionek śmierci. U Homera Hypnos (Sen) i Tanatos (Śmierć) to bracia bliźniacy, synowie Nocy. Według *Iliady* Hypnos mieszkał daleko na zachodzie, gdzie nie mogły dotrzeć promienie słoneczne. Herze udało się namówić Hypnosa, aby uspił Zeusa. Gdy przedsięwzięcie się powiodło, podczas snu najwyższego z bogów Hera rozbiła okręt z Heraklesem na pokładzie. Po przebudzeniu Zeus chciał rzucić Hypnosa w otchłań morską, jednak uratowała go matka, Nyks (Noc), zanosząc do tajemniczego domu³⁴⁶. Hypnos powiedział Herze całe wydarzenie:

³⁴⁶ G.P. PANINI, *Mitologia – atlas*, tłum. J. Ciechanowicz, J. Stępniewski, Warszawa 1996, 48.

„(...) Ledwie się ocknął, [Zeus] gniewny
 Roztrzącił bogów po domu, lecz mnie jednego najbardziej
 Szukał i z eteru rzuciłby w morze, gdyby
 Nie ocalił mnie Noc, która bogów i ludzi ujarzmiła.
 U niej się schroniłem, a on się, choć gniewny, cofnął.
 Bał się cokolwiek uczynić na przekór prędkiej Nocy”³⁴⁷.

U Hezjoda sen jest uskrzydłym duchem, który „fruwa w spokoju, pełen dobroci dla śmiertelnych”. Na starożytnych sarkofagach greckich Hypnos przedstawiany był jako śpiący młodzieniec z ramieniem wspierającym się na przewróconej lampie. Często ukazywano go z dwoma skrzydłami, trzymającego różdżkę, która usypia, oraz ziarenka maku, który sprowadza sen.

Arystoteles stanowił snu poświęcił całe dzieło *De somno et vigilia*. W *Etyce edymejskiej* (2,1) wyjaśniał, dlaczego ludzie cnotliwi i nieprawi są podobni do siebie w czasie snu: „staje się zrozumiała kwestia sporna: dlaczego przez połowę życia ludzie szlachetni w niczym nie są lepsi od ludzi złych, skoro wszyscy są podobni w czasie snu. Ale przyczyną tego jest fakt, że sen jest bezczynnością duszy, a nie czynnością”³⁴⁸. W *De anima* zaś dowodził tezy, że w czasie snu człowiek nie korzysta z posiadanej wiedzy: „Jest oczywiste, że dusza jest aktem w podobnym znaczeniu, jak jest nim wiedza; bo sen i stan czuwania zakładają obecność duszy; otóż stan czuwania odpowiada roztrząsaniu naukowego problemu, sen zaś posiadaniu wiedzy bez jej aktualnego użytku” (2,1).

³⁴⁷ HOMER, *Iliada* 14,256-261, tłum. Z. Kubiak. Innym razem Hera raz jeszcze namówiła Hypnosa, by pogrążył we śnie Zeusa. Pragnęła w ten sposób umożliwić Posejdonowi pomoc Achajom w ich wojnie. Hypnos długi się wymawiał, jednak gdy Hera obiecała dać mu za żonę jedną z Charyt, a przy tym przysięgła, że świadkami ich ślubu będą wszyscy bogowie podziemni, Hypnos się zgodził; Z. KUBIAK, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 2003, 176-177. Mit opowiadający o walce o złote runo przypisuje Hypnosowi pogrążenie we śnie smoka. O tę przysługę prosić miała Hypnosa Medea; *tamże*, 489.

³⁴⁸ W innym miejscu tego dzieła Stagiryta wyjaśnia: „funkcją duszy jest jej sprawność życia, a życie to praktykowanie i czuwanie, ponieważ sen jest swego rodzaju bezczynnością i spokojem” (2,1).

Motyw snu pojawia się także u Diogenesa Laertiosa. Napisał on epitafium dla swojego przyjaciela Biasa, zmarłego w czasie rozprawy sądowej, w której występował jako obrońca. Motyw snu w tym czterowierszu użyty jest jako synonim śmierci:

„Tu Bias spoczywa, Hermes go do Hadesu
 odprowadził, gdy wiek siwizną mu włosy przyprószył.
 Gdy bowiem bronił raz przyjaciela przed sądem,
 upadł na łono wnuka i zapadł w wieczny sen”³⁴⁹.

Przykładów wykorzystania motywu snu jako synonimu śmierci można znaleźć o wiele więcej w literaturze greckiej. Wspomniano wyżej, że Hypnos w mitologii ukazywany był jako brat bliźniak Tanatosa, boga śmierci. Jeden z mitów opowiada na przykład o niejakim Sarpedonie, wodzu sprzymierzonych z Trojanami Lykijczyków, który został zabity przez Patroklesa. Nieprzyjaciele walczyli o zdarcie uzbrojenia z zabitego. Ostatecznie Apollon wysłał Hypnosa i Tanatosa, by uratowali ciało poległego żołnierza od zbezczeszczenia³⁵⁰.

Sen symbolem stanu bezczynności

Wyjaśniając poglądy Epikura, Diogenes Laertios w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* stwierdza: „Sen powstaje wtedy, gdy rozproszone po całym ciele części duszy zostaną albo zatrzymane, albo następnie rozluźnione wskutek wzajemnych zderzeń” (10). Do tego wyjaśnienia snu autor dołącza tezę, iż jest on konieczny ze względu na potrzebę odpoczynku. Jeszcze dalej w swych przekonaniach idzie Jamblich. Jego zdaniem dla Pitagorasa sen symbolizuje lenistwo i gnuśność: „Mówił również, że do świątyni można wchodzić tylko w czystej szacie, w któ-

³⁴⁹ *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* 1,5.

³⁵⁰ Motyw ten przedstawiony jest na wazie greckiej, pochodzącej z około 515 roku przed Chr. Jest to dzieło Eufronisa, który obydwu bogów przedstawił jako brodatych i skrzydlatych.

rej nikt nie spał; sen bowiem, podobnie jak czern i ciemność, jest oznaką gnuśności, czystość zaś – słuszności wnioskowania i sprawiedliwości”³⁵¹.

Sen w dziele Łukasza

Po raz pierwszy motyw snu pojawia się u Łukasza w opowiadaniu o wskrzeszeniu córki przelożonego synagogi. Jezus zwraca się do lamentujących nad śmiercią dziewczynki słowami: „Nie płaczcie, bo nie umarła, tylko śpi” (Łk 8,52). Przyjęcie hipotezy o pozornej śmierci dziecka kłóci się z treścią narracji. Łukasz świadomie wypukla te elementy, które tę śmierć potwierdzają (wieść przyniesiona przez posłańców, obecność żałobników, ich wyśmiewanie się z postawy Jezusa). Sen natomiast, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, może być eufemizmem oznaczającym śmierć (Dn 12,7, LXX; Ps 87,6, LXX; 1 Tes 5,10)³⁵². W tym kontekście wypowiedź Jezusa ma znaczenie metaforyczne i eschatologiczne³⁵³. Oto śmierć została pokonana i nie będzie trwać dłużej niż sen.

Kolejne trzy wzmianki o śnie związane są ze sceną modlitwy Jezusa na Górze Oliwnej. Sen jednak nie jest tu – w podstawowym znaczeniu tekstu – symbolem śmierci lecz jedynie znakiem zmęczenia: „Tymczasem Piotr i towarzysze snem byli zmorzeni. Gdy się ocknęli, ujrzeli Jego chwałę i obydwóch mężów, stojących przy Nim” (Łk 9,32). Podobny wydzźwięk ma także druga

³⁵¹ *O życiu pitagorejskim* 28. Jamblich wychwalał Pitagorasa, iż ten potrafił wyciszyć w krótkim śnie: „Nauczysz się też od Talesa innych [pożytecznych] rzeczy, jak oszczędność czasu, wyrzekłszy się wina i mięsa, jak i nadmiernego upodobania w jedzeniu, przyzwyczajysz się do pokarmów lekkich i łatwo przyswajalnych, umiając obywać się małą ilością snu i długo czuć, uzyskał [Pitagoras] czystość duszy i nienaruszone zdrowie ciała” (3).

³⁵² Obecność tej koncepcji daje się zauważyć również w środowisku judaizmu. Dość późne, bo pochodzące z ok. 250 roku, rabinackie powiedzenie głosi: „Zaśniesz, ale nie umrzesz”; V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, 295.

³⁵³ J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, 219-200.

wzmianka: „Gdy wstał od modlitwy i przyszedł do uczniów, zastał ich śpiących ze smutku” (Łk 22,45). Wzmianka trzecia może nabrać pewnego znaczenia symbolicznego po dokonaniu transpozycji znaczeń w interpretacji. Znaczenie podstawowe jest literalne; uczniowie Jezusa śpią, gdyż są zmęczeni: „Czemu śpicie? Wstańcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie” (Łk 22,46). W duchowej interpretacji tekstu sen ten może stać się znakiem ospałości w walce z grzechem, pokusą i szatanem.

Zestawienia

W antycznych dziełach greckich sen jawi się najczęściej jako symbol śmierci lub lenistwa i gnuśności. W Ewangelii Łukaszowej obydwa te znaczenia są obecne, jednak pierwsze – sen jako symbol śmierci – pojawia się tu wprost (w narracji o wskrzeszeniu córki przelożonego synagogi). Drugie znaczenie, sen jako symbol lenistwa, może być wyłuszczone w duchowej interpretacji opisu wydarzeń w Ogrodzie Oliwnym, tuż przed pojmaniem Jezusa. W znaczeniu literalnym sen jest tu znakiem znużenia.

6. OGIEN

Symbolika ognia obecna jest niemal we wszystkich kulturach i religiach świata. Kryjący w sobie tajemnicę żywioł stał się nie tylko przedmiotem mitów, ale także rozważań natury filozoficznej. Szybko zaczął funkcjonować jako symbol. Odwołanie się do symboliki ognia dosyć często powraca na kartach literatury pisanej językiem greckim, również w dziele Łukasowym.

Mit o Prometeuszu

Jednym z najbardziej znanych spośród greckich mitów jest mit o Prometeuszu. Bohater ulepił z gliny człowieka, a nie chcąc, by stworzona przez niego istota cierpiała chłód, wykradł z ryd-

wanu Heliosa³⁵⁴ iskierkę ognia i przyniósł ją ludziom, ukrytą w łodydze trzciny. Zaginiona pierwsza część trylogii Ajschylosa (525-456 przed Chr.) nosiła tytuł *Prometeusz niosący ogień*. Opisywała wykradzenie ognia przez tytana i podarowanie go ludziom. Apollodoros w swej antropogenezie w następujących słowach opowiada o roli Prometeusza: „Prometeusz, z wody i z ziemi ulepiwszy ludzi, dał im też, w tajemnicy przed Zeusem, ogień, ukrywszy go w łodydze narteksu. Kiedy Zeus dowiedział się o tym, kazał Hefajstosowi przykuć jego ciało do góry Kaukazu; jest to góra scytyjska. Pozostał tam Prometeusz przykuty przez wiele lat”³⁵⁵. Hezjod w *Teogonii* relacjonuje karę, jaka spotkała Prometeusza za wykradzenie ognia:

„Przebiegłego łańcuchem spętał niemożnym,
Ciężkimi kajdanami, wbił klin w środek ciała
I szerokoskrzydłego napuścił nań orła.
Ten nieśmiertelną zżerał wątrobę, lecz nocą
Odrastało z niej wszystko, co ptak za dnia wyrwał”³⁵⁶.

Ogień jako zasada świata

Heraklita z Efezu, żyjący na przełomie VI i V stulecia przed Chr., uznał ogień za zasadę świata. „Na wzór filozofów jońskich, szukając *arche*, znalazł ją w ogniu, który – jego zdaniem – przechodzi różne metamorfozy: staje się morzem, powietrzem, ziemią i znów ogniem. Wszystko odbywa się w ciągłym ruchu.

³⁵⁴ W innej wersji mitu mowa jest o kuźni Hefajstosa.

³⁵⁵ Cytat za: Z. KUBIAK, *Mitologia Greków i Rzymian*, 106.

³⁵⁶ *Teogonia* 521-525. O karze tej mówi także drugi tom trylogii Ajschylosa, *Prometeusz skowany*, gdy autor wkłada w usta Kratowa słowa skierowane do Hefajstosa:

„Bo twój kwiat, ogień, wszelkich sztuk zarzewie,
Ukradł, śmiertelnym dał. Okrutną karą
Musi zapłacić za to bogom. Niech się
Nauczy lubić władzę Zeusa, niech się
Wyzbędzie ducha przyjaznego ludziom” (7-11).

Ogień sływa z górnych siedzib, przemieniając się w powietrze, które skrapla się, wypełniając morza i rzeki; wody z kolei wpadają w ziemię, a ta paruje, tworząc chmury, które znów powracają do miejsca, z którego wyszły. Te ciągłe przemiany określono z czasem terminem wariabilizm. Heraklit miał swych poprzedników w osobach Anaksymadra i Anaksymenesa, poszukujących «początku» w żywiołach świata, wśród których znalazł się także ogień³⁵⁷.

Ogień symbolem oczyszczenia

Ogień był dla starożytnych Greków także symbolem oczyszczenia od wpływu czarów, zaklęć i złych mocy. Według Homera, Odyseusz nakazał Euryklei, by wraz z nim oczyściła dom ogniem i siarką:

„Przynies siarki, co kłatwę odczynia i czary,
Toż ognia, bym wykadził komnaty; a razem
Powiedz Penelopei, za moim rozkazem,
By się spieszyła tutaj z pannami dworskimi,
A i drugie niewiasty niech się stawiają”³⁵⁸.

Greckie misteria przed obrzędem inicjacji także sięgały po oczyszczającą symbolikę ognia. Był on nie tylko źródłem światła wskazującego na bóstwo jako źródło niebiańskiej jasności, ale symbolizował błogosławieństwo, które obejmuje uczestników inicjacji. Jak światło odcina się od ciemności, tak osoba, która przeszła inicjację doznaje oświecenia, odróżniając się od niewtajemniczonych. Dla przykładu w kulcie boga Mitry osoba podawana inicjacji zwracała się do niego słowami następującej inwokacji: „Usłysz mnie, [...] Panie, który oddechem zamykasz

³⁵⁷ M. ROSIK, *Na granic świata. Biblijne wątki „Wiedzy krzyża”* Edyty Stein, 105; W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, 1, *Filozofia starożytna i średnio-wieczna*, Warszawa 1981, 26-33.

³⁵⁸ HOMER, *Odyseja* 23,496-499.

ogniste bramy niebios, władco ognia, który ogniem oddychasz, ogniem jesteś silny, ogniem radosny, posiadający ciało z ognia”.

Ogień w misteriach kultycznych

Podczas religijnych festiwali ku czci Artemidy w Patrai palono zwierzęta, by w ten sposób oddać hołd bogini. Ogień taki zapalano zazwyczaj na szczytach wzgórz. Podczas podobnych uroczystości Boecjanie palili ołtarze wraz ze wszystkim, co na nich złożono. Również kult Hefajstosa, czczonego w Rzymie jako Vulcanus, i Hestii, zwanej w Wiecznym Mieście Westą, związany był z ogniem. Hefajstos, grecki bóg przedstawiany w wizerunku kowala, miał swój rodowód w Azji Mniejszej. Postać tę łączono z ogniem podziemnym. Przypuszczalnie na Lemnos, gdzie rozprzestrzenił się kult Hefajstosa, widoczne były ślady działalności wulkanicznej. W Atenach czczono go jako boga rzemieślników posługujących się ogniem. Wierzono, że kuźnia Hefajstosa znajduje się wewnątrz wulkanu Etna na Sycylii³⁵⁹. Hestia natomiast czczona była jako opiekunka ogniska domowego. Należała do grona dwunastu bogów olimpijskich i miała strzec wiecznego ognia, płonącego w domostwach i świątyniach. Ogniovi temu przypisywano wartość oczyszczającą. Gdy Grecy zakładali nowe kolonie, przywozili ze sobą ogień Hestii. Symbolizował on więc zarówno trwałość kraju, jak i ciągłość religii³⁶⁰. Kiedy natomiast rozprzestrzenił się w Grecji zwyczaj kremacji, przywieziony przez imigrantów, wierzono, że ogień spalający ciała zmarłych nie może w żaden sposób dotknąć duszy. Jedna z podziemnych rzek nosiła w mitologii nazwę Pyriflegeton, od greckiego *pyr* ('ogień')³⁶¹.

³⁵⁹ A. COTTERELL, *Słownik mitów świata*, tłum. W. Ceran, Katowice 1986, 177-178.

³⁶⁰ J. SCHMIDT, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. B. Sęk, Katowice 1985, 193.

³⁶¹ Pliniusz w *Historia naturalis* twierdzi, że w świecie podziemnym wciąż płonie ogień, formując narowiste rzeki (2,27).

Nie obca Grekom była także tradycja oczyszczania duszy przez ogień³⁶². W misteriach kultycznych ogień oznaczał więc między innymi oczyszczenie, którego rezultatem jest uszlachetnienie duszy.

Ogień jako zapowiedź sądu w przepowiadaniu Jana i Jezusa

W Ewangelii Łukaszej ogień jest przede wszystkim symbolem sądu, który nadchodzi wraz z pojawieniem się Mesjasza. Sąd ten zapowiadany jest już w wystąpieniu Jana Chrzciciela i ten sam motyw kontynuowany jest następnie w przepowiadaniu Jezusa. Działający nad brzegami Jordanu Chrzciciel przepowiada pojawienie się Mesjasza i udzielanie przez Niego chrztu ogniem. Motyw ognia występuje w tej wypowiedzi także jako zapowiedź kary wiecznej: „Ja was chrzczę wodą; lecz idzie mocniejszy ode mnie, któremu nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u sandałów. On chrzcicić was będzie Duchem Świętym i ogniem. Ma On wiejadło w ręku dla oczyszczenia swego omłotu: pszenicę zbierze do spichlerza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym” (3,16-17). Sformułowanie „ogień nieugaszony” przywołuje na myśl jerozolimską dolinę Gehenny, w której spalano odpadki i nieczystości z całego miasta. Nieustannie płonącemu tam ogniowi towarzyszył odór wydobywający się z paleniska.

Kolejna wypowiedź Jezusa dotycząca ognia należy do grupy logiów autobiograficznych (niem. *Ich-Worte*). Logia te rozpoczynają się od formuły wskazującej na celowość przyjscia Jezusa: *elton* (4,33; 5,32, por. 19,10). Symbol ognia w niej zawarty przejmuje pewne konotacje z jego wykorzystania w Starym Testamencie: „Przyszedłem rzucić ogień na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął” (Łk 12,49). Najbliższych paraleli tej wypowiedzi należy szukać w Apokalipsie, sięgającej do

³⁶² Wergiliusz w *Eneidzie* poświadcza: „aliae panduntur inanes suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto infectum eluitur scelus, aut exuritur igni” (6,740-742).

obrazowości sądu ostatecznego³⁶³. W tym wypadku Jezus określiła cel swego przyścia jako „rzucenie ognia na ziemię”. Termin ‘ogień’ (*pyr*) przywołuje tu starotestamentalne nawiązanie do oczyszczenia i sądu³⁶⁴. Kontekst wypowiedzi rzuca światło na jej interpretację. Najpierw zwrócić należy uwagę, że logion pojawia się w sekcji zapowiedzi sądu ostatecznego (12,1–13,9). Następnie odnieść się należy do kontekstu najbliższego. Ponieważ Jezus mówi również o chrzcie, który ma przyjąć (Łk 12,50), a symbol ten z pewnością odnosi się do męki i śmierci, stąd zapowiedź sądu ukryta w symbolu ognia obejmuje także samego Jezusa. On jako pierwszy będzie musiał doświadczyć cierpienia.

Przytaczana wyżej wypowiedź Jana Chrzciciela (Łk 3,16–17) łączy obraz chrztu z ogniem, uzasadniając w ten sposób oczyszczającą funkcję ognia: „On [Mesjasz] chrzcić was będzie Duchem Świętym i ogniem. Ma On wiejadło w ręku dla oczyszczenia swego omłotu: pszenicę zbierze do spichlerza, a plewy zgasi w ogniu nieugaszonym”³⁶⁵. Wypowiedź Jezusa przedstawia Jego samego przez pryzmat działalności prorockiej, która w dużej mierze realizowała się w Starym Testamencie w zapowiedziach sądu. Ogień, który Jezus przyszedł rzucić, może oznaczać także dobrą nowinę o zbawieniu, wobec której nie można pozostać obojętnym: albo przyjmuje się w całości orędzie Jezusa, albo się je odrzuca³⁶⁶. Sformułowanie ‘na ziemię’ (*epi ten gen*) zestawia na zasadzie kontrastu anielską zapowiedź pokoju na ziemi, wypowiedzianą przy narodzeniu Jezusa: „Chwała na wysokości Bogu, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania” (Łk 2,14). Obecnie zapowiadany jest sąd, nie

³⁶³ Ap 8,5.7.8; 20,9.

³⁶⁴ 2 Krl 1,10; Iz 66,15–16; Ez 38,22; 39,6; Am 1,4; 7.10.14.

³⁶⁵ O. DA SPINETOLI, *Luca. Il vangelo dei poveri*, Assisi 1999, 446.

³⁶⁶ O. DA SPINETOLI zauważa: „La persona e là opera di Gesù non lasciano indifferenti coloro che vengono a conoscenza; è come un fuoco che riscalda, infiamma, purifica gli uomini che incontra. Il messaggio evangelico è destinato a provocare un incendio inarrestabile”; *tamże*, 446.

pokój (por. Łk 12,51)³⁶⁷. Jezus zapowiada ostateczny sąd, który również Jego samego dotknie cierpieniem. Sąd polegać będzie na weryfikacji postaw ludzkich wobec dobrej nowiny o zbawieniu: ci, którzy je przyjęli, staną się wypróbowani „jak złoto próbuje się w ogniu”; tych, którzy je odrzucili, czeka „ogień nieugaszony”.

Ogień karzący

Motyw ognia pojawia się u Łukasza także w wypowiedzi dwóch uczniów Jezusa, Jakuba i Jana. Gdy nie przyjęto ich i Jezusa w miasteczku samarytańskim, uczniowie zapytali Mistrza: „Panie, czy chcesz, a powiemy, żeby ogień spadł z nieba i zniszczył ich?” (9,54). Antagonizm pomiędzy Żydami i Samarytanami był silny w czasach Jezusa i wydaje się, że wciąż narastał. Źródłem konfliktu było odrzucenie pomocy mieszkańców Samarii przy odbudowie świątyni jerozolimskiej po powrocie z niewoli babilońskiej, przez powracających wygnańców i ich potomków. Z tej racji, że mieszkańcy Samarii łączyli się w związkach małżeńskich z poganami, Żydzi przestali ich uważać za prawowitych spadkobierców wiary ojców³⁶⁸. Samarytanie wybudowali więc własną

³⁶⁷ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, NICNT, Grand Rapids, Michigan–Cambridge 1997, 509. Przysłówek *ti*, pojawiający się w drugiej części wypowiedzi, świadczy o semickim oryginale logionu. Do składni hebrajskiej odsyła również użycie idiomu *thelo ei* (por. Iz 9,5; Syr 23,14). Fakt pierwotnego wypowiedzenia logionu po aramejsku nie zmienia jednak jego zasadniczego przesłania.

³⁶⁸ „The Samaritans are looked upon by the Jews as religiously unclean, because of their intermarriage with pagans, but more so as followers of a satanic heresy”; G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, New York 1960, 41–42. Zdaniem U. Szwarz to właśnie fakt, że Samarytanie oprócz czci oddawanej Jahwe, sprawowali jednocześnie kult innym bogom, stał się przyczyną odrzucenia ich pomocy przy budowie świątyni: „Samarytanie – to ludność sprowadzona przez Asyryjczyków po 721 r. przed Chr. na południowe tereny podbitego przez nich Królestwa Izraela i zasymilowana z pozostawionymi tam dotychczasowymi nielicznymi mieszkańcami (2 Krl 17,24). Z czasem oprócz bóstw, które dotąd wyznawali, zaczęli oni również czcić Jhwh, ale nie jako Boga jedyne, lecz jednego z wielu

świątynię na górze Garizim, którą zburzył w roku 128 przed Chr. Jan Hirkan. Józef Flawiusz wspomina o tym, iż ktoś z Samarytan podrzucił pewnego razu do świątyni jerozolimskiej trupie kości, zanieczyszczając w ten sposób przybytek³⁶⁹. Tego typu incydenty świadczą dobitnie, iż antagonizm trwał. Jego przejawem jest właśnie pytanie Jakuba i Jana skierowane do Jezusa. Uczniowie świadomi, że posiadają moc cudotwórczą udzieloną im przez Jezusa, chcą wykorzystać ją niewłaściwie. Motyw ognia jest w ich pytaniu wykorzystany jako znak kary za nieudzielanie gościny.

Zestawienia

Grecki mit o Prometeuszu wyjaśnia genezę ognia, który z czasem stał się symbolem nie tylko ciepła i ogniska rodzinnego, ale także oczyszczenia i sądu. Te dwa ostatnie znaczenia występują w dziele Łukaszowym. Dołącza się do tego motyw kary. W literaturze greckiej motyw ognia pojawia się także w opisach obrzędów misteryjnych. To znaczenie jest nieobecne u Łukasza.

(2 Krl 17,25-41). Fakt ów stał się głównym powodem odrzucenia ich propozycji współpracy przy odbudowie świątyni jerozolimskiej”; U. SZWARC, *Świątynia jerozolimska*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 85. Inaczej: E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001, 81; w opinii autora Samarytanie wyznawali monoteizm.

³⁶⁹ Choć sami Samarytanie uważają się za prawowitych spadkobierców Prawa Mojżeszowego, wiele studiów poświęconych judaizmowi (E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985; E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London-Philadelphia 1990; E.P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, London-Philadelphia 1992; G. VERMES, *Jesus and the World of Judaism*, Philadelphia 1983; G. VERMES, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis 1993; I.M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988, nie prezentuje szerokiego omówienia tej grupy. Wynika to przede wszystkim z faktu, że Samarytan traktuje się bardziej jako grupę etniczną niż jako sektę judaizmu.

ROZDZIAŁ II CZYTANIE IDEI

Oprócz motywów, które występują jako symbole, na kartach literatury grecko-helleńskiej pojawiają się także swoiste idee o zabarwieniu religijnym, które obecne są w dziele Łukaszowym. Omówiono poniżej sześć takich idei. Trzy z nich dotyczą określeń, które w świecie greckim odnoszą się do bóstw lub ludzi obdarzonych boską charyzmą, w Ewangelii Łukasza zaś do samego Jezusa. Mowa jest więc najpierw o „boskim mężu”, następnie o „synu bożym” i o „zbawcy”. Dwa ostatnie funkcjonują u Łukasza jako tytuły chrystologiczne. Trzy kolejne idee związane są z tematyką eschatologiczną. Są to idee zmartwychwstania, przebóstwienia (ubóstwienia) oraz wędrówki duszy. Warto pokusić się o studium porównawcze, by dostrzec, w jaki sposób funkcjonujące w myśli greckiej idee, Łukasz przenosi na grunt chrześcijański. Oczywiście bardziej niż w świecie greckim, zakorzenione są one w mentalności semickiej i religijności wyznawców judaizmu, nie brak jednak ciekawych analogii pomiędzy Łukaszowym a greckim rozumieniem owych idei.

1. THEIOS ANER

Na kartach antycznej literatury greckiej i helleńskiej pojawia się model człowieka obdarzonego boskimi mocami. Na oznaczenie takich postaci utworzono termin ‘boski mąż’ (*theios aner*). R. Bultmann i M. Dibelius rozpoczęli dyskusję o zakotwiczeniu spojrzenia ewangelistów na postać Jezusa w hellenistycznej

koncepcji *theios aner*. Do dziś nie doczekała się ona ostatecznych konkluzji³⁷⁰. Obecny stan badań nad koncepcją *theios aner* prowadzi do przekonania, że termin ten wskazuje na kilka historycznych postaci starożytnej Grecji (a także Rzymu) i wyraża ideę pewnego uczestnictwa ludzi w boskości. Uczestnictwo to wyraża się głównie poprzez moc cudotwórczą i nadzwyczajną mądrość.

Z socjologicznego punktu widzenia, *theioi andres* byli wędrownymi nauczycielami zbawienia, przez swych naśladowców i uczniów uważanymi sami za zbawców. Ten ich status potwierdzać miała moc cudotwórcza, której działanie zostało uwiecznione na kartach starożytnych aretalogii³⁷¹. W świecie judaizmu hellenistycznego dość łatwo doszło do fuzji tamtejszej koncepcji *theios aner* ze starotestamentalną ideą ‘mężów Bożych’. Nic dziwnego, że to właśnie określenie posłużyło tłumaczom Septuaginty na wskazanie postaci Mojżesza. W swej alegorycznej egzegezie żydowskich pism świętych, Filon Aleksandryjski niejednokrotnie sięgał po zasady interpretacji ukute przez Platona i stoików³⁷².

³⁷⁰ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 256; M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1966, 90-100. W ostatnim ćwierćwieczu temat podejmowało kilku znakomitych biblistów: E.V. GALLAGHER, *Divine Man or Magician? Celsus and Origin on Jesus*, Chicago 1980; G.P. CORRINGTON, *The „Divine Man”*, American University Studies VII.17, New York 1986, 1-58; H. BLACKBURN, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*, WUNT 40, Tübingen 1991, 1-10; J.R. BRADY, *Jesus Christ. Divine Man or Son of God?*, Lanham 1992.

³⁷¹ Koncepcja ‘boskich mężów’ znana była judaizmowi hellenistycznemu, który stanowiąc miał medium przedostania się jej do wspólnot judeochrześcijańskich zamieszkujących diasporę; A. PILGAARD, *The Hellenistic Theios Aner – A Model for Early Christian Christology?*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 102-103.

³⁷² Filozoficzna teologia stoików i zwolenników Platona była w tym czasie bardzo krytyczna wobec całej spuścizny hellenistycznej kultury, natomiast teologowie żydowscy zamieszkujący diasporę grecką byli krytyczni wobec całej spuścizny filozoficznej Greków. Główni myśliciele Aleksandrii za czasów Filona byli bardziej demagogami niż filozofami; nie stronili od szerzenia antagonizmów

Postacie, tradycje często nabierają u Filona niektórych cech genealogicznych, przynależnych do mitów greckich. Mojżesz w *De vita Mosis* ukazany jest niemal w kategoriach greckich „bożych mężów” (*theios aner*)³⁷³. Jeśli więc w Ewangelii Łukasza nastąpiło jakieś przeniesienie pewnych elementów koncepcji ‘męża boskiego’ na osobę Jezusa, działo się to zapewne w chrześcijańskich kręgach judeohelleńskich, obecnych w diasporze.

Opisując działalność taumaturgiczną Jezusa, Łukasz sięga po greckie nazewnictwo wydarzeń cudownych. Do najczęściej stosowanych przez synoptyków terminów określających cuda Jezusa należą: *dynamis*, *semeion*, *teras* oraz *ergon*. Każdy z rzeczowników tej grupy semantycznej podkreśla inny aspekt pojęcia cudu³⁷⁴. Grecki rzeczownik *dynamis* oznacza moc lub dzieło mocy³⁷⁵. Na określenie pojedynczych cudów, przy zaakcentowaniu ich mocy, występuje u Łukasza w kilku miejscach: Łk 4,36; 5,17; 19,8.46;

narodowościowych. Gdy więc Żydzi znaleźli się w ogniu ich zarzutów, więcej religijnej pociechy czerpali z biblijnej historii o exodusie niż z myśli filozoficznej Greków. Obietnica wyzwolenia przynosiła im więcej nadziei niż niejasne odwoływanie się do „ducha powszechnego”. Ostatecznie jednak obietnice te nie spełniły się, a przynajmniej nie w pełnym wymiarze: ani uniwersalistyczna teologia mądrości, ani biblijne obietnice wyzwolenia nie zdołały ocalić niektórych wspólnot diaspory, gdy konflikt z Rzymem osiągnął swą kulminację; J.J. COLLINS, *Natural Theology and Biblical Tradition: The Case of Hellenistic Judaism*, 14.

³⁷³ Naród żydowski w oczach aleksandryjczyka jest natomiast „dla całego zamieszkałego świata tym, czym kapłan dla państwa” (*Spec.* 2,29).

³⁷⁴ Niektórzy egzegeci, stosując pewne uogólnienia, wskazują na poszczególne aspekty rozumienia pojęcia cudu, wyrażonego przez określone terminy. X. Léon-Dufour pisze: „Le *dynameis* e le *erga* dicono immediatamente gli atti di potenza di Dio o di Gesù, di fronte ai quali si esplose in trasporti di ammirazione. I *semeia* manifestano la relazione di questi atti all'uomo, il quale viene da loro invitato a rispondere a Dio”; *Modi diversi di affrontare il problema del miracolo*, w: *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, red. X. Léon-Dufour, Strumenti 15, Brescia 1990², 21.

³⁷⁵ P. LAMARCHE, *I miracoli di Gesù secondo Marco*, w: *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, red. X. Léon-Dufour, Strumenti 15, Brescia 1990², 173-174.

9,1; 10,19³⁷⁶. Gdy termin *dynamis* używany jest bez rodzajnika, oznacza zawsze przejaw mocy, który prowadzi do zbawczych skutków. Termin *semeion* zazwyczaj tłumaczony bywa jako znak. Z jednej strony pełni on u Łukasza funkcję *obiectum* czasowników opisujących aktywność ludzką (Łk 11,16)³⁷⁷, z drugiej zaś dotyczy działania Bożego (Łk 21,25). Odnosi się także do cudów dokonywanych przez Jezusa (Łk 11,16.29.30)³⁷⁸. Inny rzeczownik należący do Łukaszej terminologii taumaturgicznej to *ergon*, który oznacza ‘czyn’ lub ‘dzieło’. Na określenie pojedynczych cudów pojawia się w Łk 24,19³⁷⁹. W określeniu „dzieło Boga” posiada zawsze aspekt zbawczy. Może być on właściwie odczytany jedynie w aspekcie wiary. Bez niej nawet dzieła Boga służą do jedynie ludzkich celów lub przypisywane są demonom. Posługując się wspomnianymi terminami, Łukasz kreśli przed swymi czytelnikami obraz Jezusa, którego działalność i nauczanie zbliżają się w wielu miejscach z aktywnością greckich „boskich mężów”.

Specyficzne rozumienie idei „boskiego męża” prezentuje M. Smith. W roku 1978 ukazała się jego niezwykle kontrowersyjna książka, niezującego już profesora historii starożytnej na uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku. Książka nosi tytuł *Jesus the Magician: Charlatan or Son of God*³⁸⁰. Autor stawia kontrowersyjne tezy dotyczące historycznego Jezusa, a opiera je na znalezionym w 1958 roku w klasztorze Mar Saba fragmencie

³⁷⁶ J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, 195.

³⁷⁷ Por. Dz 8,6.

³⁷⁸ Oprócz tego pojawia się w kilku wyrażeniach typowych dla ewangelii synoptycznych, np. „znak sprzeciwu” (Łk 2,34) czy „znak Jonasza” (Łk 11,29).

³⁷⁹ J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, 196.

³⁸⁰ Książka została wydana w 1978 roku w Nowym Jorku. Inne opracowania tego samego autora dotyczące *Tajemnej Ewangelii Marka* to: *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard 1973; *Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade*, w: *Homosexuality and Religion and Philosophy*, Studies in Homosexuality 12, red. W. Dynes, S. Donaldson, New York–London 1992, 295–307.

listu przypisywanego Klemensowi Aleksandryjskiemu. List ten dotyczyć miał *Tajemnej Ewangelii Marka*. Smith stawia tezę, iż Jezus był „boskim mężem”, ale w znaczeniu maga³⁸¹. Jako zwykły człowiek, nie Syn Boży, posługiwać się miał siłami magicznymi. Książka Smitha doczekała się licznych krytyk³⁸².

Theios aner a uzdrowienia

Opowiadania o uzdrowieniach w świecie kultury greckiej związane są z trwającym niemal tysiąc lat kultem boga Asklepiosa. Mitologia przedstawia go jako syna Apollona i tesalskiej nimfy Koronis (Arsinoe). Homer w *Iliadzie* twierdzi, że sztuki lekarskiej nauczył Asklepiosa centaur Chiron. Oddawano mu cześć pod postacią węża³⁸³. Oprócz Epidaurus³⁸⁴ na Peloponezie, skąd kult ten się wywodzi, znane są wielkie asklepiejony

³⁸¹ Zastanawiając się nad rolą syna bożego, maga i boskiego męża, Smith dochodzi do wniosku, że różnica między tymi postaciami polega na różnicy statusu społecznego i osiągniętego sukcesu. „Ten sam człowiek, jeśli posiadał wysoki status społeczny i spełniał wymogi *decorum*, to określany był przez swoich wyznawców mianem boskiego męża lub syna bożego, przez przeciwników zaś nazywany był magiem. Wszystkie te trzy określenia odnoszą się do tego samego typu społecznego, wyrażającego się przez poczynania w dużej mierze zgodne z tym, co Ewangelie mają do powiedzenia o Jezusie”; *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, 228–229.

³⁸² Wszelkie tezy Smitha poddane zostały krytyce przez S. CARLSONA w: *The Gospel Hoax: Morton Smith's invention of Secret Mark*, Texas 2005. Na gruncie polskim krytyki podjął się J. SIERADZAN w: *Jezus Magus: pierwotne chrześcijaństwo w kręgu magii*, Kraków 2006.

³⁸³ Por. hasło *Asklepios* w: W. KOPALIŃSKI, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Kraków 1996, 58.

³⁸⁴ „Ex voto si trovano nei diversi santuari degli guaritori del mondo greco-romano: Asclepio, Serapide... I più importanti sono le stelle del grande santuario di Asclepio ad Epidaurò, perché riportano dei racconti di guarigione abbastanza particolareggiati. Queste quattro stelle del IV secolo, scritte in dorico, riportano degli ex-voto più antichi. Esse contengono 80 racconti di miracolo, in gran parte guarigioni”; A. GEORGE, *I miracoli nel mondo ellenistico*, w: *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, red. X. Léon-Dufour, Strumenti 15, Brescia 1990², 81.

w Pergamonie, Smyrnie, na Krecie, Kos, a także w Atenach, Sikon i Trojzen. W świątyniach tych kapani-lekarze stawiali diagnozę na podstawie marzeń sennych pacjentów, którzy pierwszą noc po przybyciu na leczenie spędzali w świątynnym krużganku. Niekiedy terapia chorób mentalnych przybierała dramatyczny przebieg: poszukującego uzdrowienia pacjenta wprowadzano do labiryntu, w którego centrum czekała na niego drastyczne niespodzianka w formie węża, który starał się ukąsić człowieka. Nawet jeśli wąż nie był jadowity, sam wstrząs psychiczny wywołany ukąszeniem powodował niekiedy szok prowadzący do odzyskania władz mentalnych³⁸⁵. Asklepios nie tylko uzdrawiał, lecz również dokonywał wskrzeszeń. W podaniach greckiej aretalogii sakralnej zazwyczaj powtarzają się trzy elementy strukturotwórcze: prezentacja tożsamości chorego, diagnoza schorzenia i metoda przywrócenia zdrowia³⁸⁶. Wśród wielu uzdrowień dokonanych przez Asklepiosa znajdują się także przypadki osobliwe: pomoc pewnej Kleo, która nie mogła urodzić dziecka, pomimo pięcioletniej ciąży (nie chodzi tu o dosłowne uzdrowienie, gdyż ciąża nie jest przecież chorobą!), uzdrowienie człowieka, który nie mógł poruszać czterema palcami dłoni czy przywrócenie wzroku Ambrozji z Aten, ślepej na jedno oko³⁸⁷. Asklepiosa trudno jednak wprost utożsamiać z *theios aner*, gdyż czczony był jako bóg, nie człowiek. Choć działały przez niego cudotwórcze moce, idea 'boskiego męża' zakłada, iż powinny być one uaktywniane przez człowieka, w którym przejawiają się pewne cechy przynależne bóstwom.

³⁸⁵ W Rzymie Asklepios znany był pod imieniem Eskulapa, a jego kult rozwijał się na Isola Tiberina.

³⁸⁶ Oprócz aretalogii sakralnej istnieje także bogata aretalogia biograficzna, w której boską mocą cudotwórczą obdarzone są poszczególne jednostki. Terminem *theios aner* literatura określa owych boskich mężów dokonujących cudów; T. HERGESEL, *Jezus Cudotwórca*, AL 14, Katowice 1987, 26-27; H.D. BETZ, *Jesus als göttlicher Mensch*, w: *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*, Wege der Forschung CCXCV, red. A. Suhl, Darmstadt 1980, 416.

³⁸⁷ A. GEORGE, *I miracoli nel mondo ellenistico*, 82-83.

Doskonały przykład „boskiego męża” stanowi postać Apoloniusza z Tiany. Na początku III stulecia po Chr. Filostrates podjął się dzieła napisania jego biografii (*Ta es ton Tyanea Apollonion*, znana także jako *Vita Apolonii*). Apoloniusz był neopitagorejskim cudotwórcą, działającym współcześnie z Jezusem. Pochodził z miejscowości leżącej w bliskiej odległości od Tarsu. Co więcej, był niemal rówieśnikiem św. Pawła (zmarł pod koniec I w. po Chr.). Nie można wykluczyć, że za czasów Pawła również do Tarsu docierały wieści o niezwykłych czynach Apoloniusza, a jeśli słyszał o nim Paweł, to pośrednio może także i Łukasz, towarzysz Pawłowych wypraw. Życie Apoloniusza prezentuje się jako seria dobrych czynów ascetycznego męża. W czasie swych podróży w basenie Morza Śródziemnego, po Egipcie, Etiopii i Indiach, Apoloniusz wypędza demony, uzdrawia, wskrzesza z martwych, wypowiada proroctwa. Wydaje się, że autorowi przyświeca myśl, iż życie w mądrości, prawości i pobożności chroni przed wszelkim niebezpieczeństwem.

Moc cudotwórcza Jezusa objawia się przede wszystkim w uzdrowieniach. Na kartach dzieła Łukaszowego zapisano dzieśięć opowiadań o uzdrowieniach dokonanych przez Jezusa oraz kilka wzmianek natury ogólnej o uzdrawiającej działalności Mistrza z Nazaretu. Pierwsza narracja relacjonuje uzdrowienie teściowej Piotra i wielu chorych (Łk 4,38-41). Jezus nakazuje gorączce, by opuściła chorą. Jest to znak, że w starożytnym świecie nie było znane rozróżnienie pomiędzy chorobą fizyczną a bezpośrednim wpływem złego ducha. Jezus zwraca się do gorączki jak do demona. Trudno jest dokładnie podać przyczynę gorączki. W czasach starożytnych uważano gorączkę za chorobę samą w sobie, nie traktowano jej natomiast jako symptom czy przejaw innej choroby. Niektórzy egzegeci dopatrują się tu malarii, choć tekst nie pozwala na tak daleko idącą interpretację. Kolejna narracja, w której obecne są elementy ukazujące Jezusa jako „boskiego męża” przedstawia oczyszczenie trędowatego (Łk 5,12-16). Oczyszczenia trędowatych pełnią szczególną funkcję w ewangeliach ze względu na orędzie, które przekazują. Demonstrują one mianowicie, że do nowej

społeczności założonej przez Jezusa – do Kościoła – należą także ludzie uważani przez Prawo za nieczystych. Trędowaci dotknięci byli dwojakim nieszczęściem. Po pierwsze cierpieli z powodu choroby; po drugie wyłączeni byli ze społeczeństwa. O swej obecności ostrzegać musieli bądź głośnym wołaniem, bądź dźwiękiem dzwonków lub kołatek. Nosili potargane szaty, włosy w nieładzie, a brodę przykrywali; wszystkie te zewnętrzne oznaki były znakami żałoby. Społeczeństwo odsuwało się od osób podejrzanych o chorobę trądu. Człowiek zarażony chorobą pozostawał w stanie nieczystości tak długo, jak długo widoczne były objawy trądu. Chory, gdy zbliżał się do osób zdrowych, musiał ostrzegać ich o swej chorobie wołaniem: „Nieczysty!”. Łukasz podkreśla natychmiastowy efekt, które przynoszą słowa i gest Jezusa: chory zostaje uzdrowiony w jednej chwili (Łk 5,13b). Tego typu spektakularność uzdrowień jest istotnym elementem działalności „boskich mężów”.

Jezus objawia się jako *theios aner* także podczas uzdrowienia paralityka (Łk 5,17-26). Zanim jednak dokona uzdrowienia, Jezus przebacza grzechy sparaliżowanemu człowiekowi. Wydaje się, że zauważyć pewną analogię pomiędzy fizycznym i duchowym stanem człowieka sparaliżowanego: fizycznie dotknięty jest przez chorobę ciała, duchowo dotknięty jest przez grzech; z powodu fizycznego niedomagania jest wyłączony z pełnego uczestnictwa w życiu społeczności, przez grzech oddzielony jest od Boga; nie może o własnych siłach przyjść do Jezusa, lecz zdany jest na posługę tragarzy, nie może również sam uzyskać darowania win, lecz zdany jest na Boże przebaczenie. Paraliżu dotyczy także opowiadanie o uzdrowieniu w szabat: Jezus interweniuje w dramatyczną sytuację człowieka z uschlą ręką (Łk 6,6-11). Jezus wypowiada krótką formułę cudotwórczą: „Wyciągnij rękę!”³⁸⁸. Zastosowa-

³⁸⁸ Niektórzy egzegeci widzą tu paralelę z uzdrowieniem przez proroka uschlęj ręki króla Jeroboama: „Wobec tego król zwrócił się do męża Bożego, mówiąc: «Przejdź najże oblicze Pana, twego Boga, i pomódl się za mnie, abym odzyskał władzę w swojej ręce!» Wtedy mąż Boży przejdź najże oblicze Pana i wnet król odzyskał władzę w swojej ręce i znowu stała się taką, jak poprzednio” (1 Krl 13,6).

nie się do niej przynosi cierpiącemu na paraliż ręki uzdrowienie. Natychmiastowość uzdrowienia powoduje zwiększenie spektakularności czynu, która była przecież typowa dla *theioi andres*. Tendencje takie ukazane są także we wzmiance o uzdrowieniu wielu chorych (Łk 6,17-19). Łukasz stwierdza wprost, iż moc cudotwórcza obecna była w Jezusie: „A cały tłum starał się Go dotknąć, ponieważ moc wychodziła od Niego i uzdrawiała wszystkich” (Łk 6,19).

W przypadku uzdrowienia sługi setnika z Kafarnaum (Łk 7,1-10) okazuje się, że moc cudotwórcza Jezusa może być okazywana z dystansu. Motyw mocy uchodzącej od Jezusa jeszcze mocniej zaakcentowany został w narracji o uzdrowieniu kobiety cierpiącej na krwotok (Łk 8,40-48). Jezus zwraca się do uczniów: „Ktoś się Mnie dotknął, bo poznałem, że moc wyszła ode Mnie” (Łk 8,46). Uzdrowienie kobiety pochylonej w szabat (Łk 13,10-17) złączone jest z gestem cudotwórczym, którym niekiedy posługiwali się greccy „boscy mężowie”; w tym wypadku gestem jest włożenie rąk (Łk 13,13). Opisując kolejne uzdrowienie w szabat (Łk 14,1-6), Łukasz posługuje się terminologią medyczną. Identyfikuje chorobę jako wodną puchlinę. Uzdrowienie dokonuje się poprzez dotknięcie chorego, co również wskazywać może na ideę mocy wychodzącej od Jezusa. W inny sposób ten sam motyw mocy ujawnia się w narracji o uzdrowieniu dziecięciu trędowatych (Łk 17,11-19). Akt oczyszczenia z choroby dokonuje się podczas wędrówki na spotkanie z kapłanem. Jest to więc moc działająca na odległość. Natomiast w relacji o przywróceniu wzroku niewidomemu pod Jerychem (Łk 18,35-43) uzdrowienie dokonuje się przez same tylko słowo cudotwórcze: „Przejrzyj, twoja wiara cię uzdrowiła” (Łk 18,41b).

Podobnie jak greccy *theioi andres*, Jezus dysonuje cudotwórczą mocą, którą okazuje za pomocą *gestum thaumaturgicum* lub przy użyciu formuły cudotwórczej. Moc ta pochodzi od Boga, który namaścił Jezusa Duchem Świętym. W przypadku boskich mężów źródło mocy nie jest jasno sprecyzowane. Wiadomo jedynie, że są to moce „boskie”.

Theios aner a wskrzeszenia

„Boscy mężowie” dokonywać mieli nie tylko uzdrowień ale także wskrzeszeń. Wspomniany wyżej przekaz Filostrata o czynach Apoloniusza donosi o dokonanych przez niego wskrzeszeniu:

„Wydawało się, że pewna dziewczyna zmarła w czasie ślubu. A pan młody, idąc za marami, narzekał – co jest zrozumiałe – z powodu niedokończonego ślubu. I nawet cały Rzym razem z nim lamentował, ponieważ dziewczyna pochodziła z rodziny konsularnej. Apoloniusz, widząc nieszczęście, powiedział: „Postawcie mary, ponieważ ja chcę powstrzymać łzy, które wylewacie nad młodą panią”. Zaraz też zapytał o jej imię. Otaczający orszak sądził, że wygłosi on przemówienie, jakie zwykle się wygłasza dla pobudzenia lamentujących. Ale on nic takiego nie uczynił, lecz tylko dotknął jej, wypowiedział coś tajemniczego nad nią i obudził dziewczynę z domniemanej śmierci”

(*Vita Apolonii* IV,45).

Dużą trudność stanowi w tej narracji odróżnienie śmierci pozornej od rzeczywistej. Wydaje się jednak, że literacki kontekst wyklucza śmierć pozorną. Mowa o śnie w takich wypadkach często ma znaczenie symboliczne, sen bowiem – jak wykazano wyżej – w antycznych kulturach był symbolem śmierci.

Literatura hellenistyczna zna także opowiadania o wskrzeszeniach dokonanych przez Empedoklesa z Agrigentum i Asklepiadesa z Prusy. Diogenes Laertios mówi o Empedoklesie, iż ten „okrył się wieczystą chwałą, bo zmarłą kobietę odesłał żywą do domu”³⁸⁹. Choć podobnych opowiadań o wskrzeszeniach znajdujemy w literaturze greckiej niewiele³⁹⁰, pozostaje faktem żywe zainteresowanie starożytnych możliwością przywracania życia zmarłemu przez „boskich mężów”.

³⁸⁹ Cytat przytoczono za: T. HERGESEL, *Jezus Cudotwórca*, 108.

³⁹⁰ Pewne zdziwienie może budzić fakt, że wśród cudów dokonanych przez Asklepiosa w Epidauros nie wymienia się wskrzeszeń. Po pierwsze z pewnością dlatego, że ciała zmarłych nie przynoszono do sanktuarium. Ważniejsze jest chyba jednak odniesienie mitologiczne: Asklepios, który za swojego życia wskrzesił zmarłego, został za to surowo ukarany przez Zeusa; A. GEORGE, *Miracoli nel mondo ellenistico*, 81.

Łukaszowa Ewangelia zawiera dwa opisy wskrzeszeń dokonanych przez Jezusa. Wskrzeszenie jedynaka z niewielkiej miejscowości Nain (Łk 7,11-17) zawiera w sobie klasyczne elementy opowiadań o wskrzeszeniach. Interpretacja Łukaszowa nadała narracji cech typowych dla trzeciego Ewangelisty. Najpierw Jezus zdjęty litością, zwraca się do matki chłopca z pocieszeniem: „Nie płacz!”. Daje się tu także zauważyć ważny w teologii Łukaszowej motyw miłosierdzia. Akcent położony na wdowieństwie kobiety również jest istotny dla Łukasza. Spostrzeżenie, że zmarły był jej jedynym synem, podkreśla beznadziejność sytuacji³⁹¹. Jezus nie dotyka ciała młodzieńca, lecz jedynie mar, szanując tym samym żydowski obyczaj. Ostatni relacjonowany epizod: „i oddał go jego matce”, zaczerpnięty został bezpośrednio z 1 Krl 17,23, co świadczy, że Łukasz przypuszczalnie całe opowiadanie wzorował na starotestamentalnym tekście. Fakt ten każe porzucić myśl, że Łukaszowa narracja ma swój pierwowzór w jakimkolwiek greckim opowiadaniu o wskrzeszeniu dokonany przez „boskiego męża”.

Podobnie rzecz ma się z wskrzeszeniem córki przełożonego synagogi (Łk 8,48-56). Obecność żałobników i płaczek w domu przełożonego potwierdza wieść o śmierci dziewczynki i wzmacnia dramatyzm sytuacji. Stałym zwyczajem, nawet wśród najuboższych, było oplakiwanie zmarłych przez grupę żałobników. Najmniejsza ich grupa składała się z dwóch osób grających na fletach oraz kobiety prowadzącej śpiew żałobnych antyfon. Ze względu na wysoką pozycję społeczną przewodniczącego synagogi, można domyślać się obecności znacznie większej grupy osób. Przywracając dziewczynkę do życia, Jezus ukazuje znak nadprzyrodzonej mocy Boga. Jak każde wskrzeszenie, tak i obecne, jest zapowiedzią zmartwychwstania Chrystusa i ostatecznego zmartwychwstania każdego wierzącego. Właśnie ten ostatni aspekt najsilniej odróżnia wskrzeszenia dokonywane przez Jezusa od

³⁹¹ W środowisku społecznym tamtego czasu ów młody człowiek przypuszczalnie musiał zapewnić byt nie tylko sobie, ale i swej matce. Jej rozpacz jest więc tym bardziej zrozumiała.

wskrzeszeń greckich „boskich mężów”. Przywrócenie do życia na kartach Ewangelii zawsze odsyła do idei zmartwychwstania, zarówno Jezusa, jak i tych, którzy w Niego wierzą.

Theios aner a egzorcyzmy

Literatura grecka nie przekazuje wielu opisów egzorcyzmów. W *Vita Apolonii* Filostrates prezentuje Apoloniusza jako egzorcystę. Gdy podczas przemówienia Apoloniusza w Atenach, opętany młodzieniec przerywał jego wywód, orator zwrócił się do chłopca słowami:

„Nie ty przerywasz mi wykład, lecz demon, który cię dręczy”. W chwilę później nakazał demonowi opuścić ciało młodego człowieka i dać widomy znak swego odejścia. Uchodzący duch miał przewrócić stojącą w pobliżu rzeźbę (*Vita Apolonii* IV,20).

Podobną w swej wymowie scenę zamieszcza w swym dziele Łukasz. Uzdrawienie opętanego (Łk 4,31-37) zawiera kilka momentów analogicznych do sytuacji opisanej przez Filostratesa. Można zestawić je w następujący sposób:

| | |
|-------------------------------|------------------------------------|
| Apoloniusz naucza tłumy | Jezus naucza tłumy |
| Opętany przeszkadza nauczaniu | Opętany przeszkadza nauczaniu |
| Nakaz odejścia | Nakaz odejścia |
| Przewrócenie posągu | Przewrócenie człowieka uwalnianego |

Ostatni element powyższego zestawienia nie jest dokładną paralełą: o ile w przypadku uwolnienia dokonywanego przez Apoloniusza przewrócony jest posąg, o tyle demon uchodzący z człowieka w synagodze przewraca jego samego. Ewangelista jednak zauważa, iż nie uczyni mu żadnej szkody (Łk 4,35). Być może dokładniejszą paralełą należy widzieć w kolejnym Łukaszowym opisie egzorcyzmu (Łk 8,26-39). Jak demon w relacji Filostratesa niszczy posąg, tak złe duchy w opisie Łukasza niszczą w wodach jeziora trzodeę świń. Kolejne uwolnienie od wpływu złych mocy

to uzdrowienie epileptyka (Łk 9,37-43). W starożytnym Izraelu jasnego rozróżnienia na chorobę fizyczną i opętanie. Jeden i drugi stan ostatecznie przypisywano wpływom złych mocy. Poza tym każdy wpływ złego ducha mógł być określony terminem tłumaczonym jako ‘opętanie’; rozróżnienie na dręczenie, obsesję i opętanie jest dużo późniejsze. Jezus uwalnia epileptyka poprzez rozkaz skierowany do ducha nieczystego (Łk 9,42). Wspólnym elementem wszystkich Łukaszowych opowiadań o egzorcyzmach z narracją Filostratesa jest właśnie motyw rozkazu skierowanego do demona (demonów), aby opuściły ciało dręczzonego człowieka. W tym przejawia się wyraźne podobieństwo ukazywania Jezusa na wzór greckich „boskich mężów”. Podobieństwo to jest tym bardziej znaczące, iż egzorcyzmy dokonywane przez Jezusa nie znajdują analogii w Starym Testamencie³⁹². Co ciekawe, nie istnieje nawet hebrajski termin oznaczający opętanie.

Theios aner a cuda nad naturą

Ateneusz, grecki pisarz poświadcza, że cud przemiany wody w wino dokonywał się każdego roku w źródłach świątyni Dionizosa. „Przy okazji festiwali dionizyjskich raz w roku

³⁹² W Starym Testamencie można wyodrębnić właściwie tylko dwie narracje pokrewne gatunkowi opowiadań o egzorcyzmach. Księga Tobiasza opisuje działalność ducha o imieniu Asmodeusz. Ów demon przyprawił o śmierć siedmiu kolejnych mężów Sary, córki Raguela z Ekbatany w Medii. Kiedy Sara i Tobiasz oddzielnie, choć w tym samym czasie, prosili Boga o pomoc, został zesłany z nieba Rafał, „aby uleczyć obydwójce: Tobiasza, aby mu zdjąć bielmo z oczu, tak aby oczyma swoimi znowu oglądał światło Boże, i Sarę, córkę Raguela, aby ją dać Tobiaszowi, synowi Tobiasza, i odpędzić od niej złego ducha Asmodeusza” (Tb 3,17). Dokonało się to przy pomocy specyficznej formy egzorcyzmu: Tobiasz „wyjął wątrobę i serce ryby z torby, w której je przechowywał, i położył na rozżarzonych węglach do kadzenia. Zapach ryby powstrzymał demona i uciekł on aż do Górnego Egiptu” (Tb 8,2-3). O swoistej formie egzorcyzmu, która polegała na oddalaniu złego ducha poprzez dźwięki muzyki, można mówić także w przypadku relacji autora 1 Księgi Samuela: „Kiedy zły duch zesłany przez Boga napadał na Saula, brał Dawid cytrę i grał. Wtedy Saul doznawał ulgi, czuł się lepiej, a zły duch odstępował od niego” (1 Sm 16,23).

zamiast wody, źródła tryskać miały winem. O cudzie podobnej natury opowiada Teopompus z Chios. Również przy okazji świąt dionizyjskich pewni mieszkańcy Olimpii zamknęli i zapieczętowali trzy puste kotły; przy ich otwarciu okazało się, że wypełnione są winem³⁹³. „Inne relacje, dotyczące poczynań mitycznych bogów, ukazują ich władzę nad siłami natury, zwłaszcza wiatrem. Starożytni Grecy wierzyli, że zarówno morza, rzeki, źródła, deszcze i wiatry są zamieszkiwane przez duchy, nad którymi bogowie mogli mieć władzę. Z tego właśnie powodu Posejdon, bóg mórz, z powodzeniem mógł utrzymywać się na powierzchni wody. Medea spokrewniona z Heliosem i Orfeusz mieli władzę zaklęcia wiatrów, tak że były im posłuszne. Herakles, gdy doskwierał mu żar słoneczny, wypuszczał strzałę w stronę słońca, które zmniejszać miało wtedy wydzielanie energii cieplnej. O królu Kserksesie opowiada się, że dzięki modlitwom mieszkańców Delf sprzyjały mu wiatry podczas jego wyprawy przeciw Grecji³⁹⁴.

Podobne narracje, relacjonujące panowanie nad siłami natury, znalazły się na kartach dzieła Łukasza. Najczęściej powiązane są one motywem Jeziora Galilejskiego. Obfity połów (Łk 5,4-11) ukazuje panowanie Jezusa nie tylko nad żywiołem wody, ale także nad stworzeniami żyjącymi, przez co wpisuje się z tematyką panowania Jezusa (*signoria di Gesù*).

Opowiadanie o burzy na jeziorze (Łk 8,22-25) ukazuje Jezusa jako „boskiego męża”, całkowicie o władniętego zaufaniem do Boga. Wzmianka o śnie Jezusa podczas burzy może budzić zdziwienie. Jedni tłumaczą ją zmęczeniem Jezusa po trudach nauczania i dokonywania uzdrowień, inni wolą widzieć tu nawiązanie do usposobienia Jezusa: nawet w sytuacji zagrożenia był

³⁹³ H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus*, SNT IX, Leiden 1968, 601-603; M. ROSIK, *Trzy portrety Jezusa*, 138.

³⁹⁴ M. ROSIK, *Trzy portrety Jezusa*, 138.

spokojny i ufający Bogu³⁹⁵. Rozmnożenie chleba na pustkowiu (Łk 9,12-17) jest zaś znakiem, że Jezus dokonuje cudów motywowany miłosierdziem wobec ludzi. Nie ukazuje swej mocy dla niej samej lub dla zyskania większej sławy u ludzi, lecz kieruje się litością wobec osób będących w potrzebie.

Theios aner jako Mesjasz i prorok

„Boscy mężowie” w antycznej kulturze greckiej nie tylko identyfikowani byli z wędrownymi cudotwórcami, ale także z nauczycielami mądrości. Ową mądrość uważano również za charyzmę boskiego pochodzenia. Platon, który zmarł dokładnie w swoje osiemdziesiąte urodziny, uznany został niemal za półboga, gdyż liczba lat jego życia to niemal liczba muz (dziewięć) podniesiona do kwadratu. W starożytnym Izraelu tego typu działalność prowadzili prorocy. Wymiar prorocki i mądrościowy dostrzeżono także w wypowiedziach Apoloniusza z Tiany. Przypisuje mu się taką dla przykładu wypowiedź: „Mogę widzieć teraźniejszość i przyszłość jak w czystym zwierciadle. Mędrzec nie musi czekać na widzialność ziemskich mgieł ani odczuwanie zatrutego powietrza, aby przewidywać nadchodzące zdarzenia. Bogowie, widzą przyszłość; ludzie zwykli – teraźniejszość, a mędrcy – to, co się ma stać niebawem³⁹⁶.”

Łukasz Ewangelista ukazuje na kartach swego dzieła Jezusa jako Mesjasza i proroka. Obydwie te żydowskie kategorie (posłannictwo mesjańskie i profetyzm) korelują z koncepcją *theios aner* jako wyzwoliciela w nauczyciela mądrości. W swojej wy-

³⁹⁵ Tak właśnie motyw snu wykorzystywali autorzy Starego Testamentu. O odpoczynku w czasie snu mówi Hiob, podkreślając ufność, którą należy złożyć w Boga: „Pełen nadziei, ufności, odpoczniesz bezpiecznie strzeżony. Nikt nie zakłóci spokoju, a wielu ci będzie schlebiało” (Hi 11,18-19). Por. także: Ps 3,6-7 i Prz 3,23-26.

³⁹⁶ <http://www.teozofia.org/czytelnia/klucz1.pdf> (2007.03.07).

powiedzi w synagodze w Nazarecie Jezus przywołuje postacie dwu proroków Starego Prawa: Eliasza i Elizeusza, ukazując swoją działalność jako kontynuację ich misji. Ponieważ Jezus przywołuje postacie Eliasza i Elizeusza, którzy stali się narzędziem przywrócenia życia zmarłym, a czyni to w kontekście Izajaszowych zapowiedzi mesjańskich (Iz 61,1-2; 58,6), należy uznać, że pośrednio wzmianka o wskrzeszeniach może być zawarta w intencji Jezusa. Proroctwo Izajasza odnoszono do Mesjasza. To On miał głosić dobą nowinę ubogim, ogłaszać wolność więźniom, uzdrawiać niewidomych i głuchych. Do tej listy Jezus dodaje wskrzeszenia. W ten sposób portret Jezusa, kreślony przez Łukasza, jest wizerunkiem Mesjasza.

Podobnie mesjańską wymowę ma Jezusowa odpowiedź dana Janowi (Łk 7,18-23). Jest ona w pewnym sensie streszczeniem całej działalności Jezusa. Bazuje ona na kilku fragmentach Izajaszowych: „niewidomi wzrok odzyskują” (Iz 29,18; 35,5); „chromi chodzą” (Iz 35,6); „trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą” (Iz 29,18; 35,5); „umarli zmartwychwstają”; „ubogim głosi się Ewangelię” (Iz 61,1)³⁹⁷.

Także w narracji o chrystofanii na drodze do Emaus łatwo dostrzec ślady idei zbliżonych do wyobrażenia o boskich mężach. Obecne są tu obydwie motywy cechujące greckie aretalogie biograficzne: zarówno podkreślenie mocy (cudotwórcy), jak i niezwykłej mądrości (prorok jako nauczyciel mądrości). Wędrowcy wyznają o Jezusie: „był prorokiem potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu” (Łk 24,19). „Potęga w czynie” wskazuje na cudotwórczą moc Jezusa Łukasz używa tu omówionego wyżej

³⁹⁷ Zadziwiające, że właściwie cała działalność Mesjasza znajduje swe zapowiedzi u Izajasza, z wyjątkiem wskrzeszania umarłych. Choć u Izajasza pojawia się zapowiedź ożywienia umarłych, to jednak zapisana została w tzw. *Apokalipsie Izajasza* i dotyczy zmartwychwstania w czasach ostatecznych: „Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo rosa Twoja je rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmarłych” (Iz 26,19).

rzeczownika należącego do terminologii cudów: *ergon*. Rysów pokrewnych z greckimi „boskimi mężami” dopatrywać się można także we wzmiance o wyzwoleniu, którego miał dokonać Jezus: „myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela” (Łk 24,21). „Potęga w mowie” natomiast przejawia się w Jezusowych wyjaśnieniach Pism świętych: „I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,27). Wyjaśnienia te są na tyle przekonujące, że po rozpoznaniu Zmartwychwstałego uczniowie pytają retorycznie: „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?” (Łk 24,32).

Zestawienia

Historia Hellady dostarcza przynajmniej kilku przykładów ludzi, którzy mogą być określani terminem *theios aner*. Dokonują oni cudów oraz prowadzą działalność nauczycielską. Istnieją zarówno podobieństwa, jak i różnice w ukazywaniu tych „boskich mężów” przez pisarzy starożytnych a wizerunkiem Jezusa nakreślonym przez Łukasza. Cuda w koncepcji nowotestamentalnej z jednej strony wymagają wiary zarówno od tego, kto ich dokonuje, jak i od tego, kto jest ich przedmiotem; z drugiej strony prowadzą do zbudowania wiary³⁹⁸. Daje się tu zauważyć istotna różnica pomiędzy relacjami ewangelicznymi a aretalogiami starożytnymi; w tych ostatnich praktycznie nie wspomina się o konieczności wiary poprzedzającej dokonanie cudu. Cudowne zjawiska budzą podziw i mogą prowadzić do wiary (oczywiście nie ma ona wa-

³⁹⁸ Szersze omówienie znaczenia motywu wiary w relacjach aretalogicznych przedstawia G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Studien zum Neuen Testament VIII, Göttingen 1974, 133-143 oraz B. BRON, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbe-griffs*, Göttinger Theologische Arbeiten, II, Göttingen 1975, 237.

loru teologicznego), jednak jej nie zakładają. Skąpe świadectwa mówiące o wierze przed egzekucją cudu dotyczą Epidauros³⁹⁹.

Zastosowanie kategorii *theios aner* w stosunku do Jezusa może się odbyć z dużymi restrykcjami. Żydzi, nawet ci mieszkający w diasporze, byli bardzo powściągliwi w przyznawaniu boskich cech ludziom⁴⁰⁰. Nie wdając się w dyskusję, czy czytelnik Łukasza ma do czynienia z bezpośrednimi zapożyczeniami idei rodem z mentalności greckiej, czy (co bardziej prawdopodobne) podobieństwa te wynikają z samej natury opisywanych wydarzeń, nie ulega wątpliwości, że analogie są dostrzegalne. Samo ich istnienie może ułatwiać zaznajomionemu z tradycją grecką odbiorcy dzieła Łukasza przyswojenie i przyjęcie treści dobrej nowiny. Jezus ukazany przez Łukasza na wzór „boskich mężów”, którzy odznaczali się działalnością cudotwórczą i nauczycielską.

2. THEOU HYIOS

Począwszy od utworów homeryckich, termin *hyios* bywa często synonimem rzeczownika *pais*⁴⁰¹. Obydwa te terminy odnotowane bywają do bóstw. Najchętniej autorzy antyczni mówią o synach Zeusa.

Bóg bogów

Homerycki sposób kreśli obraz sądu pośmiertnego sprawowanego przez Minosa, syna Zeusa i Europy, który był władcą Krety, a który po śmierci stał się w Hadesie jednym z sędziów:

³⁹⁹ J. GNILKA, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, 159. W przypadku Jezusa rzecz ma się odwrotnie; Marek wspomina, że Jezus nie mógł dokonać żadnego cudu w Jego rodzinnym Nazarecie, „z powodu ich niedowiarstwa” (Mk 6,5a).

⁴⁰⁰ C.R. HOLLADAY, *Theios Aner in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*, DSSBL 40, Missoula 1977, 105-108.

⁴⁰¹ Często *pais* używane jest jako zdrobnienie rzeczownika *hyios*; oznacza wówczas ‘synek’, ‘chłopiec’.

„Syn Zeusa, boski Minos, wpadł w oko najpierwej.
Siedzący z złotym berłem sądził on bez przerwy
Dusze zmarłych. Te stojąc, siedząc z obu boków
W bramie gmachu Hadesa, słuchały wyroków”⁴⁰².

Homeryckie hymny mówią o „synach nieśmiertelnych”. Tityos był synem bogini Gai. Homer opisuje kary, jakie spotkały go po śmierci (*Odyseja* 11,591-600). Herakles natomiast sam przedstawia siebie jako syna boskiego Zeusa:

„Syn ja Zeusa, a nędze były mym udziałem,
Wysługiwać się chłopu podłemu musiałem,
Który mnie robotami obarczał twardymi”⁴⁰³.

Zarówno Homer, jak i Hezjod opisują bogów olimpijskich jako uczestników tej samej dynastii. Najwyższym bogiem jest oczywiście Zeus, zwany ‘ojcem bogów’. Homer w takich słowach przedstawia jego władanie ponad innymi:

„[...] Wstają wszystkie bogi
I zabiegają ojcu swojemu na pół drogi;
Nikt na miejscu nie został, cała niebian rzesza
Na powitanie władcy piorunu pospiesza”⁴⁰⁴.

W religijności Izraela Bóg Jahwe również ukazywany jest jako ‘Bóg bogów’, idea ta jednak nie ma bezpośredniego przeniesienia na dzieło Łukasze⁴⁰⁵.

⁴⁰² *Odyseja* 11,583-586.

⁴⁰³ *Odyseja* 11, 635-637.

⁴⁰⁴ *Iliada* 1,531-534.

⁴⁰⁵ Na kartach Starego Testamentu rzeczownik ‘syn’ (*ben*) pojawia się wielokrotnie w sformułowaniu ‘synowie Elohim’ (por. Rdz 6,2,4; Hi 1,6; 2,1; 38,7; Dn 3,25; Ps 29,1; 89,6), nigdy natomiast nie jest zestawiane z tetragramem JHWH. Sformułowanie to, wcale nie obce w starożytnych kulturach semickich, nawiązuje do przynależności do boskiej sfery i może odnosić się do bytów anielskich, do których zostali „zredukowani” w religii Izraela bóstwa panteonów ludów z nim sąsiadujących, zwłaszcza Kananejczyków. Odzwierciedleniem tej idei są słowa psalmu: „Bóg powstaje w zgromadzeniu bogów, pośrodku bogów sąd odbywa”

Boski ojciec i śmiertelna matka

Bogowie przedstawieni są na kartach mitologii niekiedy jako ojcowie synów, którzy zostali poczęci przez śmiertelne kobiety, nie przez boginie. Dla przykładu Dionizos i Herakles są synami Zeusa i śmiertelnych kobiet. Dionizos urodził się w dramatycznych okolicznościach. Jego matka, Semele, zapragnęła kiedyś ujrzeć w całej krasie swego boskiego kochanka. Ten spełnił jej życzenie, musiała jednak umrzeć w gradzie piorunów. Zeus wyrwał z jej łona sześciomiesięczny płód i na trzy kolejne miesiące zaszył go w swoim udzie. Herakles zaś, najśłynniejszy heros grecki, był synem Zeusa i Alkmeny, potomkini Perseusza. Gdy Hera dowiedziała się, że ma narodzić się Herakles, wymogła na Zeusie, by narodzony następnej nocy potomek Perseusza zdobył olbrzymią władzę nad ludźmi. Gdy uzyskała zgodę, sprawiła przedwczesny poród innego z potomków Perseusza, by nie dopuścić do władzy Heraklesa⁴⁰⁶.

W kontekst tradycji o pochodzenia z boskiego ojca i śmiertelnej matki wpisuje się poniekąd także Łukaszone opowiadanie o zwiastowaniu. Anioł zapowiada Maryi: „Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida” (Łk 1,31-32). Wybór Maryi przez Boga na Matkę Jego Syna zasadza się na wypełnieniu Jej łaską. Mówiąc o tym, ewangelista używa *hapax legomenon*: *kecharitomene*. Ten grecki

(Ps 82,1). Jahwe ukazany jest tu jako niebiański Sędzia, którą to rolę w religii Kanaanu miał Elion. Stąd wyrażenie „synowie Boży” nie oznacza więcej, jak tylko przynależność do boskiej sfery. Trzykrotnie w Starym Przymierzu synem Bożym nazwany jest król: „Ogłoszę postanowienie Pana. Powiedział do mnie: Tyś synem moim, Ja dzisiaj ciebie zrodziłem” (Ps 2,7; por. także: 2 Sam 7,14; Ps 89,26 oraz dyskusyjny z punktu widzenia krytyki tekstu Ps 110,3). Wszystkie te fragmenty łączą się z żydowskim sposobem widzenia monarchii Dawidowej przez pryzmat obietnic mesjańskich (np. Iz 9,1-6), nie mają jednak wiele wspólnego z powszechną bliskowschodnią ideą w starożytności o fizycznym pochodzeniu króla od bóstwa.

⁴⁰⁶ J. SCHMIDT, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, 130-131.

imiesłów pochodzi od czasownika *charitoo*, który w całej Biblii występuje zaledwie trzy (niektórzy badacze twierdzą: cztery) razy⁴⁰⁷. Zgodnie ze słuszną zasadą egzegetyczną, aby odczytać właściwe znaczenie danego terminu, należy uwzględnić wszystkie (bądź przynajmniej najistotniejsze) teksty, w których termin ten się pojawia. Czasownik *charitoo*, obecny w Nowym Testamencie jedynie w Łk 1,28 i Ef 1,6, oznacza tyle, co przemienić kogoś przez łaskę, czyniąc go życzliwym i pełnym wdzięku⁴⁰⁸. Greckie czasowniki kończące się na *-oo* należą do grupy czasowników sprawczych lub przyczynowych i zawsze wskazują na takie działanie podmiotu, które dokonuje zmiany w przedmiocie działania. Ponieważ rdzeniem czasownika *charitoo* jest *charis*, czyli „łaska”, stąd *kecharitomene* wskazuje na jednorazową, dokonaną w przeszłości czynność, związaną z udzieleniem łaski i obdarzeniem łaską w taki sposób, że powoduje ona istotową zmianę w przedmiocie działania.

Boscy synowie i Syn Boży

W czasie swej kampanii militarnej Aleksander Wielki nazywany został przez wyrocznię na Pustyni Libijskiej „synem Ammona” (odpowiednika greckiego Zeusa). Od roku 331 przed Chr. Ptolemeusze pretendowali do tytułu ‘synów Słońca’. Wśród stoików idea synostwa Bożego zadomowiła się po przyjęciu idei jedności wszystkich ludzi⁴⁰⁹. Według nich człowiek, ze względu na swój rozum, pochodzi od bóstw i nosi w sobie boskie nasienie. Idea ta szczególnie mocno podkreślana była przez Epiktet. Wszystko to poświadcza, iż idea synostwa Bożego znana była

⁴⁰⁷ Syr 18,17; Łk 1,18; Ef 1,6.

⁴⁰⁸ J.H. THAYER, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, 667. Niekiedy proponuje się znaczenie: ‘obdarzać łaską’ lub ‘napełniać łaską’; R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 652.

⁴⁰⁹ Por. CYCERON, *De legibus* 1,7,23.

w antycznym świecie grecko-helleńskim. Tytuł 'syna bożego' przypisywano zazwyczaj władcom, wodzom i mędrcom (również tym, których określano *theioi andres*).

Łukasz kilkakrotnie przypisuje Jezusowi tytuł *Theou hyios*⁴¹⁰. Jezus po raz pierwszy poza Ewangelią Dzieciństwa jest zaprezentowany jako Syn Boży w scenie chrztu w Jordanie. Przy rozwierającym się niebie i Duchu Świętym zstępującym na Niego daje się słyszeć głos Ojca: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (Łk 3,22). Sformułowanie „Tyś jest” należy rozumieć jako formułę predykacyjną⁴¹¹, w odróżnieniu od „to jest”, która stanowi formułę identyfikacyjną. Tytuł 'Syn' zostaje dookreślony poprzez przymiotnik *agapetos*. W tym przypadku właściwa interpretacja tego terminu nie odsyła do porównań z literaturą grecką, lecz widzieć tu należy tło semickie. Przymiotnik 'umiłowany' w mentalności semickiej mógł znaczyć tyle, co 'pierworodny'⁴¹²; właśnie pierworodny syn był zazwyczaj najbardziej „umiłowany” ze względu na swój status w rodzinie żydowskiej. Zaskakujące, że za każdym razem, kiedy w Septuagincie przymiotnik *agapetos* tłumaczy termin pochodzący od rdzenia *jħjd*, chodzi zawsze o pierworodnego syna (lub córkę) w relacji do jego (jej) śmierci⁴¹³. Druga część frazy, „w Tobie mam upodobanie”, może być odczytana z zabarwieniem przyczynowym: „Ty jesteś moim Synem, dlatego mam w Tobie upodobanie”.

Tożsamość Jezusa jako Syna Bożego ujawniają także złe duchy, które uchodząc z opętanych podczas egzorcyzmów wołają:

⁴¹⁰ W czasach rzymskich inskrypcja na *Priene Calendar* do Cezara Augusta odnosi tytuł *divi filius*. C.A. Evans zauważa istotne podobieństwo pomiędzy początkiem dzieła Marka a tą inskrypcją; C.A. EVANS, *Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel*, *JGRChJ* 1 (2000) 77-78.

⁴¹¹ Por. Ps 109,4, LXX. W świetle Ps 2,7b („Tyś synem moim, Ja ciebie dziś zrodziłem”), rzeczownik 'syn' należy interpretować w sensie mesjańskim: Jezus jest oczekiwanym Zbawicielem, który miał przyjść przy końcu czasów.

⁴¹² Por. Rdz 22,2.12.16; Am 8,10; Za 12,10 w LXX.

⁴¹³ Rdz 22,2.16; Sdz 11,34; Jr 6,26; Am 8,10; Za 12,10.

„Ty jesteś Syn Boży!” (Łk 4,41). Sam Jezus zabraniał im mówić, kim jest. Możliwe, że Łukasz przejął tę tradycję od Marka i należy się tu dopatrywać sekretu mesjańskiego. Z punkt widzenia wiary jednak istotne jest, kto wypowiada wyznanie w synostwo Boże Jezusa. Jezus przyjmuje takie wyznanie od osób, które uwierzyły w Jego mesjańskie posłannictwo, sprzeciwia się natomiast wypowiedaniu go przez tych, którzy nie wierzą bądź posłannictwu temu przeszkadzają⁴¹⁴.

Deklaracja Ojca podobna do tej wypowiedzianej podczas chrztu Jezusa znalazła się także w opisie przemienienia: „To jest mój Syn, Wybrany, Jego słuchajcie” (Łk 9,35). Tym razem zamiast przymiotnika 'umiłowany' pojawia się termin 'wybrany'. W ten sposób zaakcentowany zostaje motyw wyjątkowej czci, jaka łączy Ojca i Syna. Nawet jeśli inni też mogą określać się „synami Bożymi”, to w zupełnie innym znaczeniu niż Jezus, który pozostaje „Wybrany”.

Ścisła i unikatowa relacja pomiędzy Ojcem i Synem zostaje wyakcentowana jeszcze bardziej w modlitwie uwielbiającej Boga, wypowiedzianej przez Jezusa: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie. Ojciec mój przekazał Mi wszystko. Nikt też nie wie, kim jest Syn, tylko Ojciec; ani kim jest Oj-

⁴¹⁴ Niezwykle trafnie komentuje ten fakt św. Augustyn: „Wybaczcie! Jakież to słowa wypowiedziały demony? „Wiemy, kim jesteś: Synem Bożym”. Odpowiedzią było: „Zamilczcie!” Lecz czyż nie wypowiedziały one tych samych słów, które wypowie Piotr, kiedy Jezus badając apostołów, zapytał: „Za kogo uważają Mnie ludzie?”. Po tym, jak przytoczyli mu opinie innych, Jezus dołączył precyzyjne pytanie: „A wy, za kogo Mnie uważacie?”. Piotr odpowiedział: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. Ta sama odpowiedź u demonów i u Piotra, ta sama odpowiedź u złych duchów i u Apostoła. A jednak demonom odpowiedziano: „Zamilczcie!”, podczas gdy Piotrowi: „Błogosławiony jesteś!”. To, co stanowiło element odróżniający, niech będzie nim dziś dla nas. Co popychało demony do wykrzykiwania tego, co wykrzykiwały? Strach. Co popychało Piotra? Miłość. Sami zatem wybierajcie!” (*Sermo* 234,3).

ciec, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Łk 10,21-22). Nie wprost natomiast o swoim Bożym synostwie mówi Jezus uzasadniając, że Mesjasz jest kimś więcej niż tylko synem Dawida, skoro sam Dawid nazywa Go Panem (Łk 20,41-44; por. Ps 110,1).

Zestawienia

W myśli greckiej termin ‘syn’ posiada nieco inny odcień znaczeniowy niż w mentalności hebrajskiej; w świecie greckim jego występowanie odnosi się niemal wyłącznie do fizycznego pokrewieństwa, podczas gdy w języku hebrajskim znaczenie to może być rozszerzone na przynależność do tej samej grupy, tego samego zawodu, ludu czy na przynależność do Boga Jahwe. W konsekwencji również mowa o synostwie Bożym na gruncie greckim i semickim wykazuje pewne różnice. Zeus zrodził wielu synów i „półbogów”; za każdym razem wskazuje się na pokrewieństwo fizyczne. Łukasz naturalnie takiego pokrewieństwa nie akcentuje, natomiast w wypowiedziach o Jezusie jako Synu Bożym kładzie nacisk na zupełnie wyjątkową i unikatową więź Jezusa z Ojcem, zupełnie odmienną niż w przypadku innych osób co do których również można by odnieść miano dzieci Bożych.

3. SOTER

Według teologii Łukaszowej, zbawienie przyniesione przez Chrystusa jest łaską, gdyż łaską jest przyjęcie przez wiarę misterium odkupienia dokonanego przez wydarzenie paschalne, mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Badacze dochodzą do wniosku, że na przełomie er świat grecki charakteryzowała nie wykrystalizowana jeszcze w pełni tęsknota za odkupieniem, tęsknota za bogiem-odkupicielem i czasami pokoju. Jednak w sensie teologicznym „odkupienie”, które miały zapewnić

wtajemniczonym greckie misteria, było w swym charakterze naturalistyczne⁴¹⁵.

Idea zbawienia

Misteria greckie miały zapewnić wyzwolenie z ciała uznawanego za złe. Tymczasem chrześcijaństwo proponowało drogę zgoła odmienną: chodzi o wyzwolenie z zepsucia moralnego, w które człowiek popadł z powodu grzechu Chrystus umarł po to, by wyzwolić człowieka z grzechu; Jego krew przelana na krzyżu gładzi grzechy i przynosi nowe życie każdemu, kto przez wiarę przyjmuje Jego dzieło. W hellenizmie brak tak mocno zaakcentowanej koncepcji grzechu i konieczności jej zgładzenia prowadził do odmiennego pojmowania odkupienia. W misteriach dąży się do zmysłowego zjednoczenia z Bogiem; chrześcijaństwo proponuje drogę duchowego odrodzenia. Zmartwychwstanie nie ma tam aspektu historycznego, gdyż nie upamiętnia jednego, konkretnego wydarzenia, lecz wskazuje na coroczną cykliczność: jak przyroda co roku się odradza, tak samo co roku następuje zmartwychwstanie.

Warto spojrzeć na Arystotelesowski pogląd na temat zbawienia. W księdze drugiej traktatu *O duszy* pisze: „Również i wyrażenie ‘odbierać wpływ’ nie jest jednoznaczne; raz oznacza zniszczenie pochodzące od przeciwieństwa; kiedy indziej raczej ‘wybawienie’ tego, co istnieje w możliwości, przez to, co istnieje w akcie i posiada z nim takie podobieństwo, jakie zachodzi między możliwością a aktem. W samej rzeczy kto posiada wiedzę, dochodzi do aktualnego rozważania przez wprowadzenie jej w akt; to wprowadzenie zaś albo wcale nie jest zmianą

⁴¹⁵ A. Balanger zauważa: „Koncepcja Boga, który umiera i zmartwychwstaje, aby zaprowadzić swych wiernych do życia wiecznego, nie pojawia się w żadnej z hellenistycznych religii misteryjnych”; cytat za: H. RAHNER, *Mit griechi a Ewangelie*, 158.

(przez nią osobnik rozwija się i dochodzi do pełnego aktu!), albo jest odmiennym rodzajem zmiany”. *Soteria* (‘wybawienie’) jest tutaj rozumiana jako swoista zmiana zachodząca w duszy. Zmiana ta niekoniecznie musi być powodowana przez bogów. Chodzi o jakikolwiek wpływ, który powoduje przejście jednego stanu w drugi. Niekiedy przejście takie oznacza pozabawienie się pierwotnego stanu, innym zaś razem nie oznacza straty, lecz jedynie pozyskanie stanu nowego. Dla przykładu przejście do aktu widzenia nie oznacza żadnej straty; człowiek jedynie zyskuje perspektywę, której wcześniej był pozbawiony. Teoria Arystotelesa do złudzenia przypomina platońską teorię wybawienia duszy, przedstawioną w dialogu *Eudemos*.

Diogenes Laertios w księdze trzeciej *Filosofon bion kai dogmaton synagoge*, omawiając poglądy Platona, zauważa: „Istnieją trzy rodzaje piękna: pierwsze polega na tym, że coś jest godne pochwały, np. uroda, drugie na użyteczności, np. narzędzia lub mieszkanie i tym podobne rzeczy, które są piękne ze względu na swą użyteczność, trzecie — to piękno prawa i obyczajów i tym podobnych rzeczy, które są piękne ze względu na swą zbawienność. Istnieje zatem piękno ze względu na coś, co jest godne pochwały, co jest użyteczne albo co jest zbawienne”. Zbawienie więc utożsamiane jest z doświadczaniem swoistego rodzaju piękna, które polega na podporządkowaniu się normom moralnym, nazwanym przez Platona „prawem i obyczajami”. Życie zgodne z tymi normami można określić jako „zbawienne”.

Niekiedy stan zbawienia łączono ze stanem pokoju. W kulturze greckiej pod pojęciem pokoju rozumiano czas i stan różny od stanu wojny, przy czym ten ostatni był w rozważaniach Greków stanem normalnym, pokój zaś czasem wyjątkowym⁴¹⁶.

⁴¹⁶ Grecki termin *orge* (‘gniew’) należy do słownika post-homeryckiego i często służył na oznaczenie instynktownego zachowania człowieka. W tragedii greckiej antyczne rozumienie *orge* upada na rzecz ‘gniewu’ pojmowanego jako silna zewnętrzna manifestacja wzburzonego ducha człowieka. W kulturze greckiej i hellenistycznej rzeczownik *polmos* (‘wojna’) oznaczał sytuację wojny. W epoce

Eirene, grecka bogini pokoju, przedstawiana była z rogiem obfitości, z którego rozdawała swe bogactwa. W niektórych wyobrażeniach towarzyszy jej Pluton symbolizujący dobrobyt, a stąd już niedaleko do utożsamienia pokoju ze spokojem⁴¹⁷. Jedną z pierwszych pochwał pokoju w literaturze greckiej pochodzi od Bakchylidesa:

„Pokój przynosi bogactwo
Czyniąc wielkim człowieka,
Rodzi pieśni upojnych kwiaty.
W czas pokoju na strojnych ołtarzach
W jasnym ogniu bogom złożone
Udźce wołów i owiec płoną wełniastych,
A w młodzieńcach się budzi tęsknota
Do ćwiczeń, aulosu, pochodów.
Wtedy w tarczy uchwytach przykutych żelazem
Pająki brunatne swoje nici snują,
A rdza niszczy ostrza włóczni
I miecze obosieczne”⁴¹⁸.

Idea zbawienia jednostkowego jest jednak przede wszystkim ideą hellenistyczną. Obietnice zbawienia miały dać początek rozbratowi z koniecznością podlegania mocy niebezpiecznej bogini Tyche (Przypadek). Rozkapryszona bogini przynosiła fortunę lub nieszczęście, a swą moc przejawiała poprzez *ananke* (‘konieczność’) i *heimarmene* (‘przeznaczenie’). Podległy jej nieszczęści człowiek potrzebował zbawienia. Uciekał się więc do bóstw, które były wyższe i silniejsze od Tyche. W misteriach izydyjskich bogini zapewniała wtajemniczonego, iż może mu przedłużyć lata życia ponad te, które wyznaczyła mu Tyche.

homeryckiej panowało przekonanie, że bogom podobają się święte wojny. W walkach i bitwach prowadzonych przez oddziały militarne dopatrywano się boskich interwencji. Z czasem w literaturze greckiej zanika pojęcie świętej wojny.

⁴¹⁷ Pojęcia te są często używane zamiennie jako synonimy w pismach Platona.

⁴¹⁸ *Peany do Apollona z Asine*, 61-72.

Greccy zbawcy

Tytuł 'zbawcy' (*soter*) przysługuje najpierw samemu Zeusowi, jako najwyższemu bogu w greckim panteonie. Jamblich przypisuje Pitagorasowi następujące polecenie: „Zalecał, by przed posiłkiem składać płynne obiady Zeusowi Zbawcy, Heraklesowi i Dioskurom, by uczcić Zeusa jako sprawcę i władcę tego, czym się żywimy, Heraklesa jako siłę natury, Dioskurów zaś jako harmonię wszechrzeczy” (*O życiu pitagorejskim* 28)⁴¹⁹. Nie tylko jednak najwyższy z bogów widziany jest przez Greków jako zbawca. Diogenes Laertios widzi zbawicielkę w Atenie (*Filozofon bion kai dogmaton synagoge* 5,1)⁴²⁰. Bogowie opiekuńczy, odwracający zło, czczeni we wszystkich miastach greckich, nie mieli nazwy „zbawców”, natomiast bogowie-zbawcy to byli Dioskurowie, tj. Kastor i Polydeukes (Polluks), których kult poświęcony jest w Sparcie. Ich kult rozprzestrzenił się ze Sparty na całą Grecję. Czczeni byli jako opiekunowie igrzysk olimpijskich i patroni śpiewaków występujących przy ich okazji. Opiekowali się okrętem Lysandrosa w czasie wojny peloponeskiej.

Nie tylko jednak bogowie zasługiwali na tytuł 'zbawcy'. Ksenofont w *Historia graeca* kilkakrotnie termin 'zbawca' odnosi do ludzi, np. do ludu Lacedemończyków. Inskrypcja z Priene w Azji Mniejszej głosi: Opatrzność (...) cudownie przyozdobiła życie ludzkie, dając nam Augusta (...), dobroczyncę ludzi, naszego zbawiciela, dla nas i dla tych, którzy po nas przyjdą (...). Dzień narodzin boga był dla świata po-

⁴¹⁹ Tytuł 'zbawcy' często przypisywany był Zeusowi jako najwyższemu bogowi; W. SMITH, *A dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, London 1873, 432.

⁴²⁰ Żeńską boginię zbawicielkę posiadał także starożytny Rzym: „Nie odrywajcie prawdziwie swojego konsula od ojczystych ofiar składanych Junonie Zbawicielce, której wszyscy konsulowie muszą je składać” (Cycero, *Mowa w obronie Mureny*). Kult Junony zbawicielki, wprowadzony do Rzymu w 338 r., należał tu do najbardziej rozpowszechnionych. Konsulowie byli zobowiązani składać jej corocznie uroczyste ofiary. Świątynia bogini znajdowała się również w Lanuwium.

częścią dobrych nowin (*ton auton euaggelion*), otrzymanych dzięki niemu”⁴²¹.

W greckim środowisku pozabiblijnym termin *soter* odnoszono do bóstw chroniących ludzi i pomagających im. W czasach hellenistycznych przeniesiono jego treść na władców, których określano jako *theos soter*.

Soter w Septuagincie

W Septuagincie określenie to odnosi się do Boga⁴²². Istnieją jedynie trzy teksty greckiego Starego Testamentu, które odnoszą termin ten – podobnie jak w środowisku greckim – do ludzi. Pierwszy wyjęty został z Księgi Sędziów: „Wołali więc Izraelici do Pana i Pan sprawił, że powstał wśród Izraelitów wybawiciel (*soter*), który ich wyswobodził – Otniel, syn Kenaza, młodszego brata Kaleba” (Sdz 3,9). Mowa tu o Otnielu, pierwszym spośród sędziów, którego postać okryta jest mrokiem. Pojawił się w historii Izraela, gdy naród wybrany sprzeniewierzył się Bogu, za co został wydany w ręce Kuszana-Riszeataima. Gdy został przezeń pokonany, zaczął pokutować przed Jahwe z powodu swego odstępstwa. Wtedy właśnie Bóg zlitował się nad swoim ludem i wzbudził im „zbawiciela”, Otniela. Po wyzwoleniu narodu z rąk Kuszana, Otniel przewodził mu przez czterdzieści lat; naród cieszył się wówczas pokojem i zachowywał wiernie drogi Pańskie⁴²³. Z tej samej

⁴²¹ Cytat za: J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, 65. Więcej na temat odkrycia i jego znaczenia zob.: C. EVANS, *Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel*, 67-81.

⁴²² Iz 12,2; Ps 23,5; 24,5; Mi 7,7; Ha 3,18; Sdz 9,11; Syr 51, 1 Mdr 16,7; 1 Mch 4,30.

⁴²³ „W każdym razie Deuteronomista zamierza pokazać, że Izraelici dobowali wierności JHWH przez czterdzieści lat głównie dzięki wzorowemu przywództwu Otniela”; T.L.J. MAFICO, *Księga Sędziów*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, S. McEvenue, A.J. Levoratti, D.L. Dungan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, T. Mieszkowski, P. Pachciarek, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2001, 461-462.

księgi pochodzi inny fragment, w którym człowiekowi przypisuje się miano zbawcy: „Widząc, że nie ma wybawiciela (*soter*), naraziłem moje życie i poszedłem walczyć z Ammonitami, a Pan dał ich w moje ręce. Dlaczego występujecie dzisiaj przeciw mnie chcąc walczyć ze mną?” (Sdz 12,3). Chodzi tu o historię Jeftego. Choć urodził się w bogobojnej rodzinie, jego bracia wyrzucili go z domu. Jefte udał się więc do Tob, gdzie wiódł życie razem z włóczęgami. Kiedy jednak w Zajordaniu wzmogło się niebezpieczeństwo ze strony Amonitów, Izraelici zwrócili się do Jeftego, by został ich wodzem. Pierwszym jego krokiem było wysłanie dyplomatów, by wynegocjowali u Amonitów warunki pokoju. Proponowana przez niego argumentacja była typowa dla tamtejszych ludów i całkowicie zgodna z bliskowschodnimi przekonaniem: Izraelici mieli pozostać na ziemi, którą dał im Jahwe, Ammonici powinni zatrzymać się na terytorium otrzymanym od Kemosza, ich boga. Gdy warunki te zostały odrzucone, Jefte złożył Bogu nieprzemyslaną obietnicę, że jeśli wygra kampanię, złoży Mu w ofierze pierwsze żywe stworzenie, jakie wyjdzie mu naprzeciw przy jego powrocie do domu. Okazała się nim jego własna córka, jedynaczka. Gd dziewczyna dowiedziała się o ślubach ojca, biernie poddała się jego woli. Zaraz po tym wydarzeniu wystąpili z pretensjami Efraimici, którzy czuli się upokorzeni faktem, że nie zostali zaproszeni do udziału w walkach z Amonitami. Gdy zdecydowali się na zbrojne wystąpienie przeciw Jeftemu, zostali pokonani, a masowych mordów dokonywano nad Jordanem⁴²⁴. Jefte okazał się więc krwawym „zbawicielem”.

Trzeci wreszcie z sygnalizowanych fragmentów jest fragmentem modlitwy proroka Nehemiasza: „Wtedy wydałeś ich

⁴²⁴ „Rozpoznawano ich [Efraimitów] po sposobie wymawiania słowa *szibbolet*, wymawiali je bowiem *sibbolet* (Sdz 12,5-6). Jedno jest teraz jasne: przywódcy poprzedzający Jeftego kończyli swoje rządy w czasach pokoju, który trwał przez wiele lat, natomiast okres pełnienia przez Jeftego władzy sędziego kończy się tragedią rodzinną, a jego triumf wojenny pogrąża Izrael w krwawą wojnę domową”; T.L.J. MAFICO, *Księga Sędziów*, 467.

w ręce ich wrogów, żeby ich dręczyli. W czasie swego udręczenia wołali do Ciebie, a Ty z niebios wysłuchałeś i według wielkiego miłosierdzia Twego dałeś im wybawicieli (*soter*), żeby ich wybawili z ręki wrogów” (Ne 9,27). Stanowi ona fragment opisu liturgii, która odbywa się jako forma przebłagania Boga za grzechy Izraelitów. Główną przyczyną winy są małżeństwa mieszane, które Izraelici uznają za grzeszne. Modlitwa przepełniona jest cytatami i aluzjami z Pięcioksięgu; przypomina się w niej historię narodu wybranego, który niejednokrotnie otrzymywał od Jahwe nadzwyczajne łaski, a potem je lekceważył. Właśnie w ciągu biegu historii zbawienia, Bóg niejednokrotnie raz wzbudzał Izraelowi „wybawicieli”, którzy wyprowadzali ich na wolność. Uświadomienie sobie politycznej zależności od obcego narodu jawi się jako konsekwencja przekroczenia Bożego prawa. Całą ceremonię kończy umowa podpisana według hierarchicznego porządku przez kapłanów, lewitów, wodzów i resztę ludu. Lud zobowiązuje się w niej do zaniechania zawierania małżeństw mieszanych, do zachowania odpoczynku szabatowego, do składania ofiar w świątyni i dostarczania opału doń potrzebnego⁴²⁵. Co interesujące, w Septuagincie mesjasz nigdzie nie jest określony mianem *soter*, choć wiadomo, że ma on przynieść Izraelitom dobra zbawcze (Za 9,9; Iz 49,6).

Jezus jako Zbawiciel

Łukasz natomiast pełną garścią czerpie terminologię zbawienia, by zastosować ją do Jezusa. Tytuł *soter* używany w odniesieniu do Chrystusa należy do zasadniczych pojęć chrystopologii Łukasza. Zauważyć jednak trzeba, że gdy termin ten

⁴²⁵ G. BETTENZOLI, *Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, S. McEvenue, A.J. Levoratti, D.L. Dungan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, T. Mieszkowski, P. Pachciarek, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2001, 584.

po raz pierwszy pojawia się w dziele Łukasza, odnosi się nie do Chrystusa, lecz do Boga, którego Maryja sławi słowami: „Wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy” (Łk 1,46-47). Od tego momentu termin *soter* jest już konsekwentnie stosowany w odniesieniu do Chrystusa. Tak jest już w Łk 2,11, gdzie rzeczownik *soter* występujący w proklamacji pasterzy, otwiera nową epokę pełni zbawienia: „Urodził się wam dzisiaj Zbawiciel, którym jest Mesjasz Pan”. Nowość tej epoki podkreślona została przez użycie wskaźnika czasu ‘dzisiaj’ (*semeron*). Realizacja Bożego planu zbawienia polega na przyniesieniu ludziom darów ery mesjańskiej: „Chwała na wysokościach Bogu i na ziemi pokój ludziom (Jego) upodobania” (2,14). Dzieło zbawcze obejmuje więc niebo i ziemię (niebo w tym sensie, że realizacja planu zbawienia na ziemi przynosi chwałę Bogu). Pokój wśród ludzi ma wymiar hebrajskiego *shalom*; jest on pełnią eschatologicznych dóbr i wolnością od grzechów. Te dwa wymiary zbawienia, które przynosi Chrystus, pokój i wolność od grzechów, wzajemnie się warunkują. Stary Testament rozumie pokój przede wszystkim jako dar Boga, który jest tożsamy z samym zbawieniem⁴²⁶. Tak rozumiany pokój ma trójwymiarowy charakter: jest on najpierw pokojem z Bogiem, z którym osobowa relacja człowieka zakłada przestrzeganie Jego praw i nakazów; obejmuje relację z drugim człowiekiem, zarówno w wymiarze rodzinnym i społecznym, jak i w wymiarze między narodami; ostatecznie odnosi się także do wewnętrznego usposobienia człowieka, które można by nazwać pokojem z samym sobą⁴²⁷.

⁴²⁶ Samo słowo ‘pokój’ (*shalom*) wywodzi się od czasownika oznaczającego ‘mieć dość’, ‘zaspokoić’, a w formie mocniejszej (*piel*) ‘płacić’ i ‘rekompensować’. Niekiedy rzeczownik ten oscyluje wokół pojęcia nagrody, dobrobytu, szczęśliwości czy pomyślności; przede wszystkim jednak wyraża ideę całości, ocalenia i nietykalności.

⁴²⁷ J. GNILKA, *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój*, *Comm* 5 (53) 1989, 3-4.

Łukasz jest pisarzem, który spośród synoptyków najwięcej miejsca poświęca pokojowi⁴²⁸. Oprócz wspomnianej sceny narodzenia, przy której aniołowie zwiastują ziemi pokój, sam Zachariasz określa Jezusa jako „z wysoka Wschodzące Słońce, by oświecić tych, co w mroku i cieniu śmierci mieszkają, aby nasze kroki skierować na drogę pokoju” (Łk 1,78-79). Jako kapłan pełniący swój świątynny dyżur, miał świadomość, że spełniają się zapowiedzi proroków i Mesjaszu, który nazwany będzie „Księciem pokoju”⁴²⁹. Życie i działalność Jezusa z Nazaretu wypełniały oczekiwania mesjańskie. Wypowiadając żydowskie „Idź w pokój”, przywracał zdrowie (Łk 8,48) czy odpuszczał grzechy (Łk 7,50). Idea pokoju, nierozzerwalnie związana ze zbawczym dziełem Chrystusa, zasygnalizowana w Ewangelii Dzieciństwa w modlitwach o charakterze uwielbienia (Łk 1,79; 2,14.29), znajduje swe rozwinięcie w dalszych partiach dzieła Łukasowego. Specyficzną formę przyjmuje w sformułowaniach typu: „Idź w pokój, twoja wiara cię ocaliła” (Łk 7,50; 8,48). Wiara, której konsekwencją jest pokój, ocaliła kobietę – jawno-grzesznicę, której Jezus przebaczył grzechy (Łk 7,50); wiara „zbawiła” także kobietę cierpiącą na krwotok (Łk 8,48)⁴³⁰, Samarytanina uzdrowionego z trądu (Łk 17,19), niewidomego pod Jerychem (Łk 18,42). Za każdym razem używa Łukasz czasownika *sozein*, który może być tłumaczony jako ‘ocalić’, ‘zbawić’ lub ‘uzdrowić’.

⁴²⁸ J. GNILKA, *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój*, 5.

⁴²⁹ Por. Iz 9,5; Za 9,10; Ps 72,7.

⁴³⁰ Uzdrowiciel zdjął z niej nie chorobę duchową, lecz fizyczną. Kobieta od dwunastu lat cierpiąca swą dolegliwość z punktu widzenia Prawa uważana była za nieczystą. Jako doświadczająca krwotoków, nie mogła uczestniczyć w kulcie świątynnym. To w pewnym sensie wyłączało ją ze wspólnoty z Bogiem. Wykluczenie to miało inny charakter niż zerwanie więzi z Bogiem przez grzech; grzech bowiem łączy się z zaciągnięciem winy moralnej, nieczystość zaś nie zawsze związana jest winą moralną. Częściej powoduje jedynie wyłączenie ze wspólnoty kultycznej. Uzdrowiając kobietę, Jezus znów wskazuje na ścisły związek wiary i pokoju: „Córko, twoja wiara cię uzdrowiła, idź w pokój” (Łk 8,48). Znów w ideę zbawienia, przyjmującego formę uzdrowienia fizycznego (*sozein*), wpisują się wiara i pokój.

Łukasz zamieścił także kilka pozdrowień pokoju, które usytuował głównie w schemacie wędrówki Jezusa do Jerozolimy, „miasta pokoju” (Łk 9,51–19,27). Nakazując misjonarzom pozdrawiać innych słowami „Pokój temu domowi”, zapewnia jednocześnie: „Jeżeli mieszka tam człowiek godny pokoju, pokój wasz spocznie na nim; jeżeli nie, powróci do was” (Łk 10,6). Wyjaśnienie to sugeruje, że nie chodzi o zwykłą ceremonię powitania, mocno rozwiniętą w krajach Bliskiego Wschodu, lecz że udzielany w ten sposób pokój ma charakter daru zbawczego. W schemat wędrówki Jezusa wkomponowane zostało także inne pouczenie: „Czy myślicie, że przyszedłem dać ziemi pokój? Nie, powiadam wam, lecz rozłam” (Łk 12,51). Kontekst wskazuje jasno, że ten logion autobiograficzny łączyć należy z zapowiedzią rozłamów w rodzinie, które stanowią integralną część prześladowań uczniów Jezusa. Po dotarciu do Świętego Miasta, Jezus przejmuje się jego losem, wygłaszając lamentację: „O, gdybyś i ty poznało w ten dzień to, co służy pokojowi! Ale teraz zostało to zakryte przed twymi oczami” (Łk 19,42), z którą łączy zapowiedź upadku miasta. Tym, co służy pokojowi Jerozolimy jest przybycie do niej ‘Księcia pokoju’, który pozostaje nierozpoznany. Przybywa Zbawiciel, aby zwieńczyć dzieło zbawienia; pokój jest jednym z jego elementów, nie może być jednak przyjęty przez tych, którzy odrzucają samego Zbawiciela. Dar pokoju przekazany jest uczniom przez samego Chrystusa po Jego zmartwychwstaniu. Opisy chrystofanii ukazują się Pan pozdrawia swych uczniów i innych, zgromadzonych razem w wieczniku, słowami: „Pokój wam”.

Różnica pomiędzy tym wczesnogreckim rozumieniem pokoju a jego pojmowaniem za czasów Jezusa wydaje się zarysowywać grubą linią: dla Greków czasów cytowanego powyżej Bakchylidesa (VI/V w. przed Chr.) pokój to ma przede wszystkim wymiar nieobecności działań militarnych i wzrostu ekonomicznego⁴³¹.

⁴³¹ W rzymskim prawie pokój zabezpieczony był porządkiem państwowym. *Pax romana* panująca za czasów Oktawiana Augusta stała się wzorcem życia państwowego.

W polaryzację wiary i pokoju wpisuje się trzecia idea: miłości. Zaniedbanie faryzeusza wobec Jezusa (ominięcie gestu podania wody do obmycia) jest oznaką braku miłości, a przecież „kto mało miłuje, temu mało się odpuszcza”. Powstała w ten sposób triada: wiara – pokój – miłość, komponuje różne aspekty zbawienia przyniesionego przez Chrystusa. U podstaw doświadczenia zbawienia leży otrzymanie przebaczenia grzechów.

Realizację zbawczej misji Jezusa w formie swoistego *summariusum* dobrze opisują dwa teksty: fragment mowy w synagodze w Nazarecie (Łk 4,18) oraz odpowiedź wysłannikom Jana (Łk 7,22). Pierwszy z nich zapowiada zbawczą działalność skierowaną do najbardziej potrzebujących. Cztery bezokoliczniki cytatu z Izajasza kreślą program publicznej działalności Jezusa, w której realizuje On swe posłannictwo. Przyszedł, aby „zwiastować dobrą nowinę ubogim, więźniom głosić wolność, a niewidomym przejrzanie; aby wypuścić na wolność uciśnionych i aby ogłaszać rok łaski od Pana”. Aż trzy spośród czterech wymienionych czynności podkreślają zbawcze znaczenie słowa Jezusa: głoszenie, przepowiadanie i obwieszczenie; jedna zaś odnosi się do zbawczego wymiaru czynów. „Głoszenie” dopełnia Łukaszczyński portret Jezusa jako proroka i nauczyciela. Adresatami słowa są w pierwszym rzędzie ubodzy⁴³². Głoszenie wolności więźniom jest wyrazem profetycznego aspektu misji Jezusa⁴³³. Jedyny niezwiązany bez-

⁴³² W nomadyjskim sposobie życia Izraelitów przed konkwistą Kanaanu nie znano rozróżnienia na biednych i bogatych. Wszyscy członkowie plemienia mieli jednakowe prawa. Dopiero rozwój ekonomiczny kraju za czasów monarchii spowodował podziały społeczne i wyodrębnienie się klas. Od tego czasu prorocy zawsze stawali w obronie ubogich, sprzeciwiając się tym, którzy ich uciskali (por. Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,4; Mi 2,2). W dziele Łukaszczyńskiego *ptochos* oznacza ‘ubogich, którzy są otwarci na nauczanie Jezusa’. Bock zauważa: „their material deprivation often translates into spiritual sensitivity, humility and responsiveness to God’s message of hope”; D.L. BOCK, *Luke 1,1-9,50*, 408.

⁴³³ O ile jednak głoszenie w Starym Testamencie miało za swój przedmiot uwolnienie z niewoli jako konsekwencji grzechu (Pwt 28-32; Ps 79,11; 126,1), o tyle w ustach Jezusa dotyczy wyzwolenia ze zniewolenia duchowego. Podobnie

pośrednio z głoszeniem aspekt działalności Jezusa zawarty został w słowach: „wypuścić na wolność uciśnionych” (Łk 4,18d). Rzeczownik *afesis* ma bez wątpienia konotacje eschatologiczne. Uwolnienie zapowiadane przez Jezusa, choć jest reminiscencją roku jubileuszowego („rok łaski od Pana”; w.19), zapowiada rzeczywistość zupełnie nową, która wyraża się w Bożym królowaniu. Druga wypowiedź Jezusa o Jego zbawczej działalności również została poparta cytatem z Izajasza: „Idźcie o doniesienie Janowi to, coście widzieli i słyszeli: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię” (Łk 7,22-23; por. Iz 35,5; 61,1)⁴³⁴.

Wspomniano powyżej, że w hymnie Maryi termin *soter* odnosi się do Boga. W dwóch pozostałych kandykach Ewangelii Dzieciństwa zbawienie przypisane jest już bezpośrednio Chrystusowi. Kandyk Zachariasza jest uwielbieniem Boga za dzieło zbawienia. Ojciec poprzednika Pańskiego wzmiankuje najpierw moc zbawczą w domu Dawida: „Niech będzie uwielbiony Pan, Bóg Izraela, że nawiedził lud swój i wyzwolił go, i moc zbawczą nam wzbudził w domu sługi swego, Dawida” (Łk 1,68-69); następnie mówi o „wybawieniu” (*sozo*) od nieprzyjaciół (Łk 1,71) i wreszcie wspomina o „zbawieniu” (*soteria*), które dokona się przez odpuszczenie grzechów (Łk 1,77). Zbawienie jest także przedmiotem hymnu wypowiedzianego przez Symeona. Określone zostało ono jako światło dla pogan i Izraela: „Teraz, o Władco, pozwól odejść słudze Twemu w pokoju, według Twojego słowa. Bo moje oczy ujrzwały Twoje zbawienie, któreś przygotował wobec wszystkich narodów:

przywrócenie wzroku niewidomym nie zawiera w sobie jedynie konotacji uzdrowienia fizycznego (Łk 7,22; 18,35-43; por. także 4,31-37.40-41), ale włącza się w alegoryczne rozumienie światłości i ciemności przez Łukasza, i związaną z nimi ideę widzenia (Łk 1,77-80; 10,23-24; 18,41-43).

⁴³⁴ M. ROSIK, *Łukasz Ewangelista – lekarz wspólnoty z Qumran?*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M.S. Wróbel, Lublin 2005, 395-397.

światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego, Izraela” (Łk 2,29-32).

Idea zbawienia w odniesieniu do Chrystusa pojawia się także w przepowiadaniu Jana. Chrzciciel wzywa najpierw, by przygotować drogę Panu i wyrównać doliny. Gdy to się stanie, wówczas „wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże” (Łk 3,6). Zbawienie (*soteria*) może być tu utożsamione z działalnością Mesjasza lub z Nim samym. To druga możliwość była już wykorzystana przez Łukasza w kandyku Symeona. Wyczekujący interwencji Bożej w dzieje narodu starzec, ujrzawszy Jezusa, wyznaje, iż ujrzął zbawienie Boże.

Istotne wydaje się z punktu widzenia Greków pokonanie szatana przez Jezusa w scenie kuszenia. Boska natura Jezusa w niczym nie przeszkodziła Mu, by być wystawionym na próbę. Podobnym próbom byli zresztą poddawani greccy bogowie czy herosi. Jezus przewyciężył pokusy nie zamiast ludzi, ale po to, by dać ludziom przykład, iż można – z Bożą pomocą – oprzeć się Złemu.

Istotna dla zagadnienia zbawienia może okazać się wywód Jezusa na temat tego, kto będzie zbawiony (Łk 13,22-30). Został on spowodowany pytaniem jednego z rozmówców, czy tylko nieliczni będą zbawieni. Jezus odwołuje się do metaforyki ciasnych drzwi, przez które pragnie przejść wiele osób. Ci, którzy pozostaną na zewnątrz, zostaną ukarani jako „dopuszczający się niesprawiedliwości” (Łk 13,27). Kryterium zbawienia jest więc jasne: od strony negatywnej jest nim porzucenie nieprawości, od pozytywnej – czynienie woli Ojca.

Jezus określa swą zbawczą misję w domu celnika Zacheusza: „Dzisiaj zbawienie (*soteria*) stało się udziałem tego domu. (...) Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawiać (*sosai*) to, co zginęło” (Łk 19,9-10). W tym kontekście zbawienie oznacza wyzwolenie z grzesznego sposobu życia. Zacheusz w formie zadośćuczynienia rozdaje część swego majątku ubogim i stara się wynagrodzić krzywdy wyrządzone innym.

Zbawczy charakter ma *par excellence* śmierć Jezusa. Jest on już zapowiedziany w scenie ustanowienia Eucharystii. Łuka-

szowa formuła *hyper hymon* („za was”) ma wybitnie charakter soteriologiczny, gdyż interpretuje śmierć Chrystusa jako ofiarę przebłagalną za grzechy ludzi⁴³⁵. Nie można jednak ujmować jej w sposób upraszczający. Zbawienie nie oznacza wcale, że Bóg odjął całkowicie i definitywnie cierpienie, śmierć, poczucie braku sensu i winę. Jest ono dziełem Boga w Chrystusie, które ukazuje nam, w jaki sposób przed pełnym objawieniem się zbawienia żyć wśród doczesnych utrapień i znosić je zgodnie z Bożym zamysłem. W śmierci Jezusa na krzyżu następuje ukazanie zbawienia. Właśnie Jego śmierć dowodzi, że nauczał On nie tylko w słowach, ale całym swoim istnieniem. Właśnie tu Jego miłość do człowieka osiąga swą pełnię. Tu także ujawnia się przebacząca miłość Boga względem człowieka, miłość, którą Jezus głosił podczas swego ziemskiego życia.

Zestawienia

Zbawienie to w pierwszym rzędzie wyzwolenie, ocalenie, uwolnienie od nieszczęść, zła moralnego i fizycznego, klęsk, głodu, cierpienia. Nieco inaczej rozumiane było ono w starożytnej myśli greckiej, a inaczej w dziele Łukasowym. Różnice wynikają zasadniczo z innego kształtu religii. Grecy poprzez misteria dążyli do uwolnienia się od ciała (bądź przynajmniej odczuwania owej wolności), które uważano za złe w tym sensie, iż jest więzieniem dla duszy. Za zbawienie więc uważano zmianę zachodzącą w duszy ludzkiej. Zmiana ta niejednokrotnie musiała wypływać z okoliczności zewnętrznych. Za zbawieniem uważano dążność do pokoju rozumianego jako prosty brak wojny; ten stan – choć czysto zewnętrzny – wpływał na kształtowanie się wewnętrznej harmonii w duszy ludzkiej. Naturalnie na przestrzeni wieków idea zbawienia (łączona z wieloma

⁴³⁵ J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, 263.

bóstwami) ulegała modyfikacjom. Powyżej nakreślono ogólnie jedynie zasadnicze jej linie.

Zbawienie w dziele Łukasowym, oparte o grunt religijności semickiej, nierozłącznie związane jest z osobą Jezusa Chrystusa. To On jest *Soter*, Zbawicielem. Jego cuda z całą pewnością prowadzą do wyzwolenia ludzi chorych, opętanych, głodnych; wyzwolenie to jest integralną częścią zbawienia. Zaskakujące, że na oznaczenie uzdrowień czy egzorcyzmów (a nawet wskrzeszenia, w przypadku córki przełożonego synagogi) ewangeliści często używają czasownika *sozein*, oznaczającego również ‘zbawić’. W tym sensie są więc znakiem i realizacją zbawienia; są zbawczą ingerencją Boga w dzieje ludzkości. Zbawienie ma jednak przede wszystkim charakter duchowy, choć obejmuje ciało człowieka, a nawet całe stworzenie⁴³⁶. Oznacza wyzwolenie z grzechów, stan wewnętrznego pokoju wypływającego ze świadomości pełnienia woli Boga i duchową łączność z Nim. Stało się ono możliwe dzięki całej działalności Jezusa, jednak momentem *par excellence* decydującym o zbawieniu jest śmierć Syna Bożego na krzyżu.

4. ANASTASIS

Grecy zastanawiali się nad możliwością zmartwychwstania, a rozważania te rodziły się z tęsknot za odrodzeniem życia. Zdolność powstania z martwych przypisywano głównie bogom. Wiara w zmartwychwstanie natomiast znalazła znakomite zakotwiczenie w judaizmie. Bazując na Biblii Hebrajskiej, faryzeusze rozkrzewiali ją za czasów Jezusa z całym przekonaniem. Sprzeciwiali im się w tym względzie jedynie saduceusze. Jak na tle tradycji greckiej rysuje się Łukasowski obraz powstania z martwych przez Jezusa?

⁴³⁶ J. KUDASIEWICZ, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, 355.

Możliwość zmartwychwstania

Grecy mówią o zmartwychwstaniu (*anastasis*) w podwójnym sensie. Według jednej grupy pism jest ono niemożliwe, według innej zaś może ono mieć miejsce jako jedyne w swoim rodzaju wydarzenie cudowne. Pierwsze przekonanie znajduje czytelnik *Iliady*, w której Achilles przekonuje Priama, że nie jest możliwe przywrócenie życia poległemu Hektorowi:

„Wre bój przy murach miasta, giną wam rycerze.
Znoś więc! Żaden od nędzy nie wyjęty człowiek;
Przytłum w sercu boleści i otrzyj łzy powiek.
Bo nie odzyskasz syna, który już w Erebie,
Nie cofniesz go, a płaczem gubisz jeszcze siebie”⁴³⁷.

O tym, że jednorazowo może dokonać się cud zmartwychwstania, świadczy Platon w *Uczcie* (179c): *edosan touto geras hoi theoi, eks Haidou aneinai palin ten psychen*. Według wierzeń mitycznych Asklepios (czczony także w Rzymie pod imieniem Eskulapa) potrafił wskrzeszać zmarłych. Moc taką mieli także wspomniani *theioi andres*, do których zaliczał się Apoloniusz z Tiany. Trzeba mieć jednak świadomość, że wskrzeszenie ma odmienną naturę niż zmartwychwstanie; o ile po wskrzeszeniu człowiek w dalszym ciągu podlega prawu śmierci, o tyle po zmartwychwstaniu jest spod niego wyjęty. Stąd też idea zmartwychwstania przy końcu czasów jest Grekom całkowicie obca⁴³⁸.

Greckie marzenia o nieśmiertelności

Pomimo stwierdzenia Ajschylosa, że dla człowieka, który raz umarł, nie ma powrotu do życia (*Eumenides* 648), Grecy wciąż

⁴³⁷ *Iliada* 24,554-558.

⁴³⁸ Istnieje mająca duże prawdopodobieństwo interpretacja Dz 17,18-31, według której Pawłową wzmiankę o „zmartwychwstaniu” słuchacze mogli zrozumieć jako imię własne.

snuli marzenia o nieśmiertelności. Jeszcze dobitniej przekonanie Ajschylosa wyraża kontekst jego twierdzenia:

„Lecz jeśli mąż zgłodzony raz napił ziemię
Krwia swoją – nie masz lęku, już nie wstanie nigdy!
Przeciw śmierci i rodzic mój nie stworzył czaru,
Choć wszystko inne mocą niezłomną, bez trudu,
Jaką jeno chce, przemienia, wywyższa, poniża” (*Eumenides* 647-651)⁴³⁹.

Marzenie o nieśmiertelności z wyjątkową częstotliwością powraca na kartach antycznych dzieł greckich. W pochodzącym przypuszczalnie z VII wieku przed Chr. homeryckim hymnie *Do Demeter* anonimowy autor ukazuje tajemne praktyki, do których ucieka się Persefona, zatrudniona w Eleusis jako piastunka syna królewskiego Demofonta, które mają zapewnić podopiecznemu dar nieśmiertelności. Karmi go ambrozją oraz „niby głównie zanurza w ogniu”. Homer dowodzi, że ambrozja, przyrządzana na bazie miodu, była pokarmem bogów i herosów. Tych pierwszych czyniła odpornymi na zranienia, tym drugim zapewniała wieczną młodość, doskonałą szczęśliwość i nieśmiertelność⁴⁴⁰. Zanurzanie w ogniu natomiast symbolizuje spalanie na stosie pogrzebowym, na którym należy strawić w ogniu wszystko to, co śmiertelne. Pouczający jest także przykład Achillesa, którego Tetyda zanurza w wodzie⁴⁴¹ – trzymając za piętę, która jako nie zanurzona, stanie się później powodem jego śmierci.

Pragnienie nieśmiertelności przebija także poprzez mit o Adonisie. Gdy kochanek Afrodyty został rozszarpany przez dziką podczas polowania, ta wyblagała Zeusa, by mógł on powrócić na ziemię. Wiosenną i letnią porę spędzał więc Adonis na

⁴³⁹ Tłum. S. Srebrny.

⁴⁴⁰ Ambrozję często podawano z nektarem, słodkim napojem przyrządzanym po destylacji soków owocowych; J. SCHMIDT, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, 31.

⁴⁴¹ Według innej wersji Tetyda trzyma go nad ogniem.

ziemi z Afrodytą, natomiast jesień i zimę z Persefoną w Otchłani. Ku czci bożka obchodzono w okresie hellenistycznym ośmiiodniowe święta. Utarł się zwyczaj hodowania w wazonach szybko rozkwitających i usychających kwiatów, które stały się symbolem zmartwychwstania. Czyniono to zarówno w domach, jak i przy posągach Adonisa.

Problem nieśmiertelności powraca u Greków w rytach agrarnych, związanych z kultem bóstw wegetacyjnych. Cyklicznie odradzająca się przyroda stanowiła zasadniczy motyw powstawania takich rytów. Łączyły się one często z ideą *regressus ad uterum*, która w rytach przybierała charakter symboliczny, natomiast mity opowiadały o bohaterach, którzy owego „powrotu do łona” mieli dokonać faktycznie. Motyw „powrotu do łona” występuje zresztą niemal we wszystkich religiach świata i ma charakter archetypowy⁴⁴².

Z pragnieniem i dążeniem do zmartwychwstania związany jest także kult Dionizosa Zagreusa, związany z rozszarpywaniem dziecięcia boga. Mit głosi, że Hera wysłała tytanów, by zabawkami zwabili małego Dionizosa Zagreusa. Gdy tak się stało, tytani zabijają dziecko, rozrywają na kawałki i gotują w kotle. Niektóre źródła wspominają także o spożyciu. Jedna z bogiń ratuje serce dziecka i chowa do skrzyni, dzięki czemu bóg może narodzić się na nowo. Filodemos, zwolennik epikureizmu, mówi nawet o potrójnych narodzinach Dionizosa, „pierwszym z matki, drugim z uda, trzecim z zebranych przez Reę członków, porzrzucanych przedtem przez tytanów, gdy dzięki czynowi bogini powrócił do życia”⁴⁴³. W Delfach kobiety obchodziły święto boskiego zmartwychwstania. Rytualny kosz, który nosiły ze sobą, zawierał „pocwiartowanego, gotowego do odrodzenia się Dionizosa Zagreusa” (Plutarch, *O Izydzie* 35).

⁴⁴² H. PODBIELSKI, *Hezjod: życie i twórczość*, 207-208.

⁴⁴³ Cytat za: M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, I, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988, 257.

Łukaszowe zapowiedzi zmartwychwstania

W dziele Łukaszowym znajduje się kilka zapowiedzi zmartwychwstania. Niektóre z nich mają charakter bezpośredni (Łk 9,22; 9,44; 18,31-34), inne pośredni (Łk 11,29-32; 20,27-40). W pierwszej zapowiedzi swej męki i zmartwychwstania Jezus wskazuje na starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie jako tych, którzy staną się winni śmierci Syna Człowieczego: „Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć: będzie odrzucony przez starszyznę, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; będzie zabity, a trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Łk 9,22). Jezus mówi o sobie jako o Synu Człowieczym. W Łukaszowej tradycji wypowiedzi dotyczących Syna Człowieczego można wyodrębnić trzy grupy: logia odnoszące się do przyszłego pojawienia się Syna Człowieczego w chwale; logia odnoszące się do ziemskiego życia i działalności Syna Człowieczego oraz logia traktujące o cierpieniu Syna Człowieczego⁴⁴⁴. Druga zapowiedź związana jest zasadniczo z męką Jezusa: „Weźcie wy sobie dobrze do serca te właśnie słowa: Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi” (Łk 9,44). Zapowiedź trzecia natomiast bardziej szczegółowo wymienia prześladowania, które spotkają Jezusa podczas męki: „Oto idziemy do Jerozolimy i spełni się wszystko, co napisali prorocy o Synu Człowieczym. Zostanie wydany w ręce pogan, będzie wyszydzony, zelżony i opluty; ubiczują Go i zabijają, a trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Łk 18,31-34). Łukasz wkomponowuje logion Jezusa w swą koncepcję drogi do Jerozolimy, która stoi u podstaw całej kompozycji dzieła: „Oto idziemy do Jerozolimy”.

Pośrednią zapowiedź zmartwychwstania widzieć można w Jezusowej odpowiedzi na żądanie przez tłumy, by wykazał się jakimś znakiem (Łk 11,29-32). Jezus zapowiada, że żaden znak nie będzie im dany, prócz znaku Jonasza. Każde uzdrowienie i uwolnienie spod wpływu złych duchów potwierdza Jego mesjańskie posłannictwo, a jednak nie przekonują te cuda nie-

⁴⁴⁴ Tytuł ten obecny był już w pozabiblijnej literaturze judaizmu zanim zaczął posługiwać się nim Jezus.

skorych do wiary duchowych przywódców Izraela. Jedyne zapowiadane przez Jezusa znak to znak Jonasza. Znak Jonasza oznacza znak, którym jest sam Jonasz w jego konkretnej sytuacji historycznej. Bóg jest przy nim obecny i towarzyszy jego misji; podobnie obecny jest w misji Jezusa potwierdzonej przez zmartwychwstanie. W odniesieniu do wydarzeń paschalnych znak Jonasza oznacza bądź śmierć Syna Człowieczego: jak Jonasz trzy dni przebywał we wnętrzu ryby, tak Jezus trzy dni przebywał w grobie⁴⁴⁵. Egzegeci widzą tu także aluzję do zmartwychwstania: uwolnienie z paszczy ryby może być odczytane jako symbol zmartwychwstania.

Mowa o zmartwychwstaniu jest także w wywodzie, jaki Jezus snuje w odpowiedzi na pytanie saduceuszów: „Otóż było siedmiu braci. Pierwszy wziął żonę i umarł bezdzietnie. Wziął ją drugi, a potem trzeci, i tak wszyscy pomarli, nie zostawiając dzieci. W końcu umarła ta kobieta. Przy zmartwychwstaniu więc którego z nich będzie żoną? Wszyscy siedmiu bowiem mieli ją za żonę” (Łk 20,29-33). Antropologia saduceuszy opiera się na negacji istnienia duszy nieśmiertelnej. Ponieważ jednostka nie może istnieć po śmierci, w związku z tym i idea sądu ostatecznego jest nieuzasadniona. Najbardziej jednak charakterystycznym przekonaniem saduceuszy jest odrzucenie idei zmartwychwstania, jako nie mającej wystarczających podstaw biblijnych⁴⁴⁶. W przekonaniu członków i zwolenników ugrupowania, obecny świat jest miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Nagroda

⁴⁴⁵ W judaizmie panowało przekonanie, że Bóg nie pozostawi sprawiedliwego w ucisku dłużej niż trzy dni. Prorok Ozeasz zapisał wołanie: „Chodźcie, powróćmy do Pana! On nas zranił i On też uleczy, On to nas pobił, On ranę zwiąże. Po dwu dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie i żyć będziemy w Jego obecności” (Oz 6,1-2).

⁴⁴⁶ Fragment Księgi Daniela („Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie”; 12,2), który faryzeusze przyjmowali za argument potwierdzający zmartwychwstanie, był dla saduceuszy zbyt późny (ok. 165 r. przed Chr.). Fraze z Iz 26,19 („ożyją twoi zmarli”) uważali natomiast za metaforę.

i kara za czyny dobre i złe spotyka go w życiu doczesnym. Hades (Szeol) jest miejscem, w którym nie istnieje indywidualna świadomość człowieka. Jakakolwiek relacja z Bogiem jest w Szeolu niemożliwa.

Pusty grób i chrystofanie

Zmartwychwstanie Jezusa jest poświadczane przez Łukasza w trzech narracjach: pusty grób (Łk 24,1-11), wędrówka uczniów do Emaus (Łk 24,23-35) oraz chrystofania wobec apostołów (Łk 24,36-49). W relacji o odkryciu pustego grobu wiadomość o zmartwychwstaniu przekazują wylęknionym kobietom „dwaj mężowie”. W Łk 24,23 zostają oni zidentyfikowani jako aniołowie. Dwóch świadków to liczba minimalna dla uznania ważności zeznań⁴⁴⁷. Fakt pojawienia się dwóch posłańców wiązać należy z prawnym wymogiem obecności dwóch świadków przy składaniu zeznań. Można przyjąć, że pojawienie się dwóch aniołów jest wynikiem redakcyjnego pióra Łukasza⁴⁴⁸. Niektórzy egzegeci sugerowali, że Łukaszowi „mężczyźni w lśniących szatach” to nie aniołowie, lecz Mojżesz i Eliasz, którzy pojawili się wcześniej w scenie przemienienia. Tam również ukazali się w chwale i mówili o odejściu Jezusa, które miało nastąpić w Jerozolimie (Łk 9,31). Interpretacja ta jednak nie może być utrzymana przy wnikliwym przebadaniu kontekstu perykopy⁴⁴⁹. Wiadomość o zmartwychwstaniu przybiera formę pytania retorycznego: „dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych?” (Łk 24,5b). Pierwsze stwierdzenie w wypowiedzi Bożych posłańców: „nie ma Go tutaj” (Łk 24,6a) jest oczywiste w świetle kontekstu. Kolejne zdanie: „ale zmartwychwstał” (Łk 24,6b), wprowadzone przez użycie „ale” *conversativum*, jest jednocześnie proklama-

⁴⁴⁷ E.G. BODE, *The First Easter Morning*, Rome 1970, 60.

⁴⁴⁸ U Mateusza mowa jest o jednym.

⁴⁴⁹ A. JANKOWSKI, *Aniołowie wobec Chrystusa. Chrystocentryczna angelologia Nowego Testamentu*, 69.

cją zmartwychwstania i obwieszczeniem działania Boga (strona bierna czasownika „zmartwychwstał” przybiera formę *passivum divinum*). W reakcji na słowa aniołów kobiety wracają do grona uczniów i opowiadają im wszystko. Świadcstwo kobiet nie było uznawane za wiarygodne. Choć nie znamy żadnego konkretnego przepisu prawnego, który stanowiłby o tym, to jednak takie wydaje się stanowisko ugrupowania faryzeuszów i uczonych w Piśmie⁴⁵⁰. Piotr, wysłuchawszy opowiadania kobiet, udaje się do grobu. Podobnie jak kobiety, odkrywa fakt pustego grobu, jednak jego spostrzeżenia są bardziej precyzyjne: apostoł dostrzega także leżące płótna. Nie jest to jednak jeszcze dowód przekonujący Piotra o zmartwychwstaniu. Będą nim chrystofanie.

Pierwsza opisana przez Łukasza chrystofania dokonuje się wobec uczniów zmierzających do Emaus (Łk 24,13-35). Po przyłączeniu się do nich Chrystusa, dwaj wędrowcy rozpoznają Go po geście łamania chleba. Trudno dziś powiedzieć, na czym polegała specyfika tego gestu, musiał być on jednak właściwy Jezusowi, skoro stał się znakiem rozpoznawczym. Po dokonaniu identyfikacji tajemniczego wędrowca ze Zmartwychwstałym, uczniowie wracają do Jerozolimy, by przekazać wieść pozostałym uczniom. Tymczasem Chrystus objawił się także im. Łukaszo- wy opis chrystofanii w wieczerniku (Łk 24,36-49) pozwala na wydobycie z tekstu informacji o darach, które Zmartwychwstały przekazuje swoim uczniom. Chrystus spotyka się z uczniami, by uczynić ich świadkami. Uczeń staje się świadkiem, gdy przyjmuje od Pana to wszystko, co czyni jego świadectwo skutecznym. Darów tych jest kilka. Wydaje się, że pierwszym jest dar pokoju: „On (Jezus) sam stanął pośród nich i rzekł do nich: Pokój wam” (Łk 24,36). Wspólny posiłek z uczniami może odsyłać

⁴⁵⁰ Przekonanie takie potwierdza Józef Flawiusz: „Nie można dawać wiary pojedynczemu świadkowi; [musi ich być] trzech lub co najmniej dwóch, i to takich, których świadectwo potwierdzone będzie ich uczciwym życiem. Nie można jednak uznać świadectwa kobiety” (*Ant.* 4,8,15).

do Eucharystii (Łk 24,41-43). Jezus obdarza apostołów także umiejętnością rozumienia Pism: „Wtedy oświecił ich umysły, aby rozumieli Pisma” (Łk 24,45). Darem, który przez apostołów ma być udzielany innym jest odpuszczenie grzechów (Łk 24,47). Do skutecznego świadectwa uzdalnia wreszcie Duch Święty, obiecany przez Ojca: „Oto Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostaniecie w mieście, aż będziecie przyobleczeni mocą z wysoka” (Łk 24,49). Każdy z tych pięciu darów (pokój, Eucharystia, rozumienie Pism, przebaczenie grzechów, Duch Święty) zakotwiczony jest w zmartwychwstaniu; właśnie dzięki niemu zyskuje swą pełnię.

Zestawienia

Grecy swoje marzenia o zmartwychwstaniu zawarli przede wszystkim w mitach. Przypisywali je niektórym z bogów, natomiast poszukiwali przedłużenia życia ziemskiego poprzez uczestnictwo w misteriach. Powszechne zmartwychwstanie było im ideą niemal zupełnie obcą. Jedynie tworzący po grecku Fokilides zapowiada cielesne zmartwychwstanie zmarłych, którzy staną się bogami. Zupełnie inna była sytuacja w judaizmie pierwszego stulecia. Wiara w zmartwychwstanie była niemal powszechna. Łukasz, mówiąc o zmartwychwstaniu Chrystusa, sięga przede wszystkim po przekonania Żydów. Nie wydaje się, by w jego opisach pustego grobu, chrystofanii czy we wzmiankach o zmartwychwstaniu w jakikolwiek sposób kierował się myślą grecką w tym względzie. Należy jednak uznać, że tak w kulturze greckiej, jak w dziele Łukasowym myśl o zmartwychwstaniu jest obecna, choć w zupełnie odmienny sposób. Odmiennosc ta raczej utrudniała przyjęcie dobrej nowiny przez kręgi pogańskie⁴⁵¹.

⁴⁵¹ Wybitnie świadczy o tym odrzucenie mowy Pawła na Areopagu w Atenach. Gdy usłyszano o zmartwychwstaniu, odrzucono właściwie cały Pawłowy wywód.

5. APOTHEOSIS

W ostatnich latach nasila się nurt tradycji egzegetycznej, według której interpretacja zmartwychwstania Chrystusa w opowiadaniach o pustym grobie formowała się nie bez wpływu greckiej i rzymskiej myśli o *apotheosis*, a także o przeniesieniach (łac. *transitus*) postaci ludzkich w sferę boskości⁴⁵². Tradycje o przeniesieniu znane są zresztą także z wierzeń judaizmu⁴⁵³ i z pozabiblijnej starożytnej literatury bliskowschodniej⁴⁵⁴. Poniżej za-

⁴⁵² A. YARBRO COLLINS, *Apotheosis and Resurrection*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 90-94.

⁴⁵³ Pierwsza z nich dotyczy nie bohatera potopu, Noego, ale patriarchy Henocha. Autor kończy ją słowami: „Żył więc Henoch w przyjaźni z Bogiem, a następnie znikł, bo zabrał go Bóg” (Rdz 5,24). Fakt przeniesienia bardziej jeszcze niż BH uwydatnia LXX (Rdz 5,24). Deuteronomium nie wspomina o przeniesieniu Mojżesza, lecz sugeruje taką możliwość: Mojżesz umarł w kraju Moabu, lecz nikt nie wie, gdzie został pogrzebany (Pwt 34,5-6). Za to przeniesienie Eliasza przedstawione zostało szczegółowo: „Podczas gdy oni (Eliasz i Elizeusz) szli i rozmawiali, oto (zjawił się) wóz ognisty wraz z rumakami ognistymi i rozdzielił obydwóch: a Eliasz wśród wichrów wstąpił do nieba” (2 Krl 2,11). Flawiusz stwierdza, że zarówno Henoch, jak i Eliasz „stali się niewidzialni i nikt nie wie o ich śmierci” (*Ant.* 9,28). O przeniesieniu Henocha wspomina apokryf: „Kiedy Henoch rozmawiał ze swoim ludem, Pan posłał mrok na ziemię i to były ciemności, a ciemności pokryły ludzi, którzy stali przed Henochem. Aniołowie pospieszyli zabrać Henocha i wprowadzić go do wyższego nieba, a Pan przyjął go i postawił go na zawsze przed swoim obliczem. Ciemności ustąpiły z ziemi i nastąpiła światłość, a lud zobaczył i zrozumiał, jak Henoch został zabrany. I uwielbiali Boga i poszli do swoich domów” (*Hen. Słow.* 67,1-3).

⁴⁵⁴ Można podać przykłady kilku takich narracji. Sumeryjski epos o potopie przedstawia historię króla Ziusudry. Po cudownym ocaleniu z wód potopu, bogowie Anu i Enlil obdarzyli go boskim życiem, dali za mieszkanie miejsce, gdzie wschodzi słońce i sprawili, że stanął u zarania nowej ludzkości. Akkadyjski epos o Gilgameszu przedstawia głównego bohatera jako wędrowca, który wyruszył w podróż w poszukiwaniu nieśmiertelności. Dociera on w końcu do bohatera potopu o imieniu Utnapisztim, którego wraz z żoną Enlil obdarzył nieśmiertelnością i sprawił, że oboje zamieszkali „daleko, przy ustach rzek”. Babilońska wersja opowieści o potopie przedstawia podobną historię, dotyczącą Atrahazisa i jego żony.

trzymano się na analogiach grecko-helleńskich. Przedstawiono już powyżej ideę *theioi andres*, „boskich mężów”. Wielu z nich zostało uznanych za bóstwa. Omówiono już proces ubóstwienia herosów, Heraklesa i Dioskurów. Poniżej podane zostaną inne przykłady nadania cech boskich ludziom i herosom. Postacie te zostaną skonfrontowane ze sposobem, w jaki Łukasz przedstawia postać Jezusa.

Homer o przebóstwieniu

Aż czterech przykładów dostarcza sam Homer, który mówi o przebóstwieniu (i przeniesieniu) Ganymedesa, Tytanosa, Menelaosa i Redemantysa. Najstarszym zachowanym do naszych czasów tekstem greckim, mówiącym o przeniesieniu postaci ludzkich w sferę boskości, jest *Iliada*. Zdaniem Homera najstarszy spośród trzech synów władcy Troi, Ganymedes, został pochwycony przez bogów, obdarzony nieśmiertelnością i uczyniony usługującym Zeusa⁴⁵⁵. Poemat wspomina także o przeniesieniu Tytonosa, potomka jednego z braci Ganymedesa, przez boginię Jutrzenkę. Wzmianka ta zakłada tradycję o obdarzeniu Tytonosa nieśmiertelnością i jego zamieszkaniu poza wodami, gdzie wschodzi słońce⁴⁵⁶.

„Motyw *apotheosis* złączony z przeniesieniem pojawia się na kartach *Odysei*. Menelaos, mąż Heleny, opowiada Telemachowi, w jaki sposób nakłonił boga Proteusza do zwierzeń. W jednym z nich Proteusz zdradza Menelaosowi sekret, iż ten nie umrze, lecz zostanie przeniesiony na krańce świata – na Pola Elizejskie, gdzie życie toczy się podobnie jak na Olimpie. Przyczyną takiego wyróżnienia jest fakt, że jako mąż Heleny, Menelaos staje się krewnym (synem) Zeusa”⁴⁵⁷:

⁴⁵⁵ *Iliada* 20,230-235.

⁴⁵⁶ *Iliada* 11,1 i 19,1-2.

⁴⁵⁷ M. ROSIK, *Światło dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniach*, 84.

„[...] Menelaju, Zeusa kochanku, dla ciebie Śmierci wyroku nie ma w Agros koniorodnym. Bogowie cię siedliskiem kiedyś uczczą godnym: Poślą na kraniec ziemi, w Elizejskie Pola, gdzie rudy Radamantys mieszka. Tam cię dola Czeka błoga: bo życie lekko tam upływa, Nigdy śniegu, zamieci, nawałnic nie bywa; Ciągłe miły tam Zefir dmucha od zachodu, Ocean go posyła; w skwar użycza chłodu. Tam pójdziesz, bo Helena jest małżonką twoją”⁴⁵⁸.

Menelaos dołączy później do Radamantysa, który jako jeden z trzech sędziów Hadesu wcześniej dostąpił honoru przeniesienia na Pola Elizejskie. Radamantys, podobnie jak Menelaos, nazywany jest „synem Zeusa”⁴⁵⁹, a analogia pomiędzy „synem Zeusa” i „synem Bożym” nie jest bez znaczenia. Wszystkie te tradycje zakładają, że postacie ludzi stają się postaciami bóstw. Wyrazem „przeobrażenia się” w bóstwo jest pozyskanie nieśmiertelności. Wydaje się, że w tradycji greckiej w przypadku *transitus* dusze nigdy nie były oddzielane od ciała. Zdarzają się jednak i takie podania, według których człowiek najpierw umiera i dopiero po śmierci uzyskuje status nieśmiertelnego. We wierzeniach greckich obecne są więc dwa poglądy na nieśmiertelność jako cechę właściwą bóstwom: niektórzy obdarzeni są nieśmiertelnością zawsze, gdyż wpisana jest w ich naturę, inni zaś zyskują ją bądź podczas ziemskiego życia, bądź też po śmierci.

Homer „przebóstwiony”

Spośród postaci ludzkich „ubóstwienia” w oczach innych doznali Aleksander Wielki, dynastia Ptolemeuszy i sam Homer. W przypadku Macedończyka proces ten dokonał się za jego życia, w dwóch pozostałych przypadkach już po śmierci. Aleksan-

⁴⁵⁸ *Odyseja* 4,560-569.

⁴⁵⁹ *Iliada* 14,321-322.

der Macedoński przejął z dworu perskiego zwyczaj *proskynezy*, pokłonu (złączonego z pocałunkiem) oddawanego bóstwom. Początkowo Grecy uważali, że wódz nie ma prawa do takiej czci, z czasem jednak sami jej ulegli⁴⁶⁰.

Archelaos, syn Apoloniusza z Priene, jest autorem reliefu zatytułowanego *Apotheosis Homera*. Rzeźba znajduje się obecnie w British Museum⁴⁶¹. Datowanie wskazuje na lata 130-120 przed Chr., choć niektórzy sądzą, że pochodzić może nawet z końca III stulecia przed Chr. Miejszem powstania reliefu mogła być Aleksandria lub Rodos. Centrum reliefu zajmuje postać starszego mężczyzny, zasiadającego na tronie. W lewej ręce trzyma zwój, w prawej berło. Otaczają go bogowie. Na głowę Homera dwie postacie wkładają koronę. Inskrypcje identyfikują je jako Chronos (Czas) i Oikoumene (Świat)⁴⁶².

Już na cztery wieki przed Chrystusem kwestią *apotheosis* zajął się niejaki Euhemeros z Messyny na Sycylii. Był on autorem dzieła zatytułowanego *Hiera anagraphē (Święty napis)*, które było fikcyjną relacją z podróży po Oceanie Indyjskim. Autor natrafił rzekomo na grupę wysp; zatrzymał się na największej, zwanej Panchają. W świątyni Zeusa miał odnaleźć na kolumnie napis przedstawiający chwalebne czyny pierwszych królów wyspy: Uranosa, Kronosa i Zeusa. Ich zasługi były ogromne. To właśnie one spowodowały, że po ich śmierci zaczęto oddawać im cześć boską⁴⁶³. Racjonalistyczne wyjaśnianie mitów przez Euhemero-

⁴⁶⁰ „The Greeks regarded the gesture as the preserve of deities and believed that Alexander meant to deify himself by requiring it. This cost him much in the sympathies of many of his countrymen. Here, too, a plot against his life was revealed, and one of his officers, Philotas, was executed for treason for failing to bring the plot to his attention”; http://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_the_Great (17.03.2007)

⁴⁶¹ Niektóre źródła podają, że do 1819 roku była w Palazzo Colonna.

⁴⁶² Niektórzy interpretatorzy widzą postać Homera w zupełnie innej części dzieła, a mianowicie w świątyni poświęconej bóstwom kobiecym, wśród kapłanek.

⁴⁶³ H. THURSTON PECK, *Harpers Dictionary of Classical Antiquities*, New York 1898, 632.

sa nie daje odpowiedzi na pytanie, czy pragnął on usprawiedliwić kult władców, czy może odwrotnie – pragnął dać sobie współczesnym przykład, jak poprzez świadczenie dobra można zostać wyniesionym do sfery boskiej⁴⁶⁴.

Opowiadając mit o Erebie, Platon uzasadnia, że wszystkie dusze, które mają się powtórnie wcielić, muszą pić napój ze źródła Lete, znajdującego się w Hadesie. Napój ten powoduje, że dusze zapominają to, co przeżyły w zaświatach. Nie dostąpią wcielenie jedynie ci, którzy przeszli inicjację orficką. Oni winni unikać kontaktu ze źródłem. Jedna z blaszek ze złota, znaleziona w grobowcu w południowych Włoszech, zawiera inskrypcję: „Przeskoczyłem cykl ciężkich trosk i cierpień. Zrobiłem krok szybki ku upragnionej koronie. Uciekłem na łono Damy, królowej Piekieł. A bogini odpowiedziała: O szczęśliwy wybrańcze fortuny, byłeś człowiekiem, stałeś się bogiem”⁴⁶⁵.

Przebóstwienie a „transitus”

Podania dotyczące Memnona, Achillesa, Heraklesa i Asklepiosa mówią nie tylko o śmierci tych bohaterów, ale także o ich przeniesieniu do sfery boskiej, przez co jeszcze bardziej zbliżają się do Łukaszowych narracji o pustym grobie i chrystofaniach. Zaginiony epos *Etípida* opowiada o Memnonie, królu Etiopii, który poprowadził swoich ludzi pod Troję, by wesprzeć obrońców miasta w wojnie przeciw Grekom. W bitwie poniósł śmierć z ręki Achillesa. Bogini jutrzeńki Eos, matka Memnona, uniosła

⁴⁶⁴ M. WINIARCZYK, *Euhemeros*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 188-189. „Euhemerus may be credited as the writer who systematized and explained an ancient and widely accepted popular belief, namely that the dividing line between gods and men is not always clear”; S. SPYRIDAKIS, *Zeus Is Dead: Euhemerus and Crete*, *The Classical Journal* 8 (1968) 338. Poglądy Euhemeros na długo zadomowiły się na Sycylii; T.S. BROWN, *Euhemerus and the Historians*, *HTR* 39 (1946) 4, 272.

⁴⁶⁵ M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, II, *Od Gadamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, 128

ciało swego syna, a Zeus obdarzył go nieśmiertelnością⁴⁶⁶. Ten sam poemat mówi także o śmierci Achillesa, którego ciało boska Tetys miała przenieść na Białą Wyspę. Tam przypuszczalnie został przywrócony do życia i obdarzony nieśmiertelnością⁴⁶⁷. Wszystkie te tradycje (zarówno mówiące o samym *transitus*, jak i o przeniesieniu pośmiertnym) ukazują życie bohaterów obdarzonych nieśmiertelnością na powierzchni ziemi, w miejscach niedostępnych dla ludzi (Pola Elizejskie, Biała Wyspa, obszary poza rzeką Okeanos). Wierzenia greckie znają jednak także podania o przeniesieniu w niskie obszary ziemi, w podziemia, gdzie bohaterowie mieli kontynuować swe życie dając znaki swego działania spoza grobu. Warto zauważyć, że idea nieśmiertelności łączy się tu z motywem grobu. Pouczający jest także przypadek Asklepiosa, czczonego w Rzymie jako Eskulap. Według tradycji był śmiertelnikiem obdarzonym nieśmiertelnością przez błysk światła Zeusa. Według niektórych podań Asklepios wcześniej zmarł, był pogrzebany, a następnie przeniesiony w sferę boskości⁴⁶⁸.

Interesujące dla naszych rozważań może wydać się podanie o Heraklesie, czczonym w Rzymie pod imieniem Herkulesa. W przedśmiertnej agonii spowodowanej trucizną nałożoną na jego szaty, Herakles sam przygotował stos, na którym miał być spalony. Gdy stos już płonął, pojawił się nad nim obłok i porwał ciało Heraklesa do niebios, gdzie został obdarzony nieśmiertelnością. Jedna z wersji mitu głosi, że na stosie spłonęła ludzka część natury Heraklesa, odziedziczona po jego ziemskiej matce; część boska zaś, którą zawdzięczał ojcu Zeusowi, została porwana do niebios. Herakles jest jedynym herosem, którego miejsce

⁴⁶⁶ Zob. hasło *Memnon* w: D. SACKS, *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, tłum. D. Mickiewicz-Morawska, Warszawa 2001, 253.

⁴⁶⁷ A. YARBRO COLLINS, *Apotheosis and Resurrection*, 93.

⁴⁶⁸ Asklepios czczony był głównie w północno-wschodniej części Peloponezu, w świątyni w Epidaurus, a z czasem także w Atenach, Pergamonie i w Rzymie.

pochówku jest nieznane. Dzieje się tak przypuszczalnie właśnie dlatego, że osiągnął boską kondycję i zasiada wśród innych bogów na Olimpie.

Przebóstwienie a zmartwychwstanie

Kolejnym elementem do mozaiki opowiadań łączących ideę zmartwychwstania z *apotheosis* jest dzieło żydowskiego poety z przełomu er, który podpisuje się imieniem greckiego wieszacza Fokilidesa, tworzącego w Milecie na sześć wieków przed Chrystusem. Pseudo-Fokilides działał przypuszczalnie w Aleksandrii. W części swojego poematu autor uzasadnia, że żałoba po zmarłym winna być umiarkowana, natomiast koniecznością jest grzebanie zmarłych; w żadnym wypadku nie wolno otwierać grobów po pogrzebie⁴⁶⁹. Podaje również uzasadnienie tych zakazów: „W rzeczywistości bowiem mamy nadzieję, że szczątki zmarłych znowu powstaną z ziemi ku światłu, a następnie staną się oni bogami”. Wyjście ku światłu szczątków zmarłych bez wątpienia oddaje ideę zmartwychwstania cielesnego. Określenie „stać się bogiem” w świecie grecko-rzymskim jest równoznaczne z określeniem „zyskać nieśmiertelność”, gdyż rzeczowniki ‘bóg’ i ‘nieśmiertelny’ często używane były synonimicznie⁴⁷⁰.

W teologii Łukaszej zmartwychwstanie nie jest tym samym, co przebóstwienie. Chrystus w powstaniu z martwych nie pozyskał natury boskiej, lecz zawsze ją posiadał. W opowiadaniu o chrystofanii w drodze do Emaus można dostrzec analogie między postacią Jezusa, a mitycznymi bohaterami podań greckich. Takie analogie nasuwają się już dzięki samej terminologii wykorzystanej przez Ewangelistę: „zniknąć z oczu” (Łk 24,31) i „ukazać się” (Łk 24,34). Obydwa te terminy są typowe dla greckich narracji o przebóstwieniu i przeniesieniu. Wielu egzegetów

⁴⁶⁹ Poeta przeciwstawia się tym samym praktykowanym często powtórnym pochówkom (ang. *secondary burial*).

⁴⁷⁰ A. YARBRO COLLINS, *Apotheosis and Resurrection*, 96.

argumentuje za tym, że Łukasze wzmianki o wniebowstąpieniu Jezusa w Łk 24,51 i Dz 1,9 są zapożyczeniem z greckorzymskich opowiadań o przeniesieniach⁴⁷¹. Również za taką tezę świadczyć ma terminologia użyta przez Ewangelistę:

Łk 24,51b: „został uniesiony do nieba”;

Dz 1,9: „uniósł się w ich obecności w górę i obłok zabrał Go im sprzed oczu”⁴⁷².

Zestawienia

Przykłady ze starożytnej literatury greckiej wskazują, że motyw przebóstwienia (*apotheosis*) nierozzerwalnie złączony jest z pozyskaniem nieśmiertelności. Taka jest też wymowa samego zmartwychwstania: Chrystus pokonuje śmierć i tym samym otwiera drogę do nieśmiertelności dla każdego, kto w Niego wierzy⁴⁷³. Łukasz ukazuje jednak Chrystusa, który zawsze był Synem Bożym, nie dostępuje więc przebóstwienia. Choć różnica jest zasadnicza, istnieje wyraźne podobieństwo między greckimi wzmiankami o przebóstwieniu (i przeniesieniu) a narracją Łukasza. Podobieństwa te są głównie natury terminologicznej.

⁴⁷¹ E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Philadelphia 1971, 81-90; G.G. BILEZIKIAN, *The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy*, Grand Rapids 1977; H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles*, Philadelphia 1987, 7.

⁴⁷² M. ROSIK, *Światło dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniach*, 87.

⁴⁷³ Wśród egzegetów istnieje także niewielka grupa zwolenników tezy, jakoby wiara w zmartwychwstanie byłaby możliwa nawet wtedy, gdyby grób nie był pusty; J. KREMER, *Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte*, Stuttgart 1977, 18. Ponieważ zmartwychwstałe ciało Jezusa nie jest w żaden sposób warunkowane ciałem „ziemskim”, stąd obecność martwego ciała w grobie nie przeczyłaby zmartwychwstaniu; K. ROMANIUK, *Wiara w zmartwychwstanie, pusty grób i pojawienie się Zmartwychwstałego Chrystusa*, Katowice 1981, 58. Przy takim rozumowaniu pusty grób jest jedynie argumentem za zmartwychwstaniem, nie jego dowodem.

6. METEMPSYCHOSIS

Nie jest pewne, w jaki sposób w filozoficznej myśli greckiej pojawiła się idea wędrówki dusz. Niektórzy odwołują się do pożyczek z Egiptu, a nawet z hinduizmu, większość jednak badaczy sądzi, że metempsychoza jest oryginalną ideą grecką. Jej ślady widoczne są w misteriach, literaturze i filozofii. Jest w pewnym sensie odpowiedzią na pytanie: „Jaki jest związek jednostki z boskością, z którą czuje się ona bez wątpienia spokrewniona? Jak możemy realizować potencjalną jedność skrytą tak w bogu, jak w człowieku?”⁴⁷⁴. Myśl o *metempsychozie* jest obca judaizmowi, a więc i Ewangelii Łukaszowej. Istnieją jednak pewne motywy analogiczne pomiędzy ideą *metempsychozy* a przekonaniem chrześcijańskimi o pośmiertnych losach duszy.

Metempsychoza w misteriach greckich

Wyda się, że po raz pierwszy idea wędrówki dusz pojawiła się w religiach orfickich, u ludów pół-barbarzyńskich, w Tracji. Idea wędrówki dusz zadomowiła się silnie w religii orfickiej. Za matkę Orfeusza podaje się Kaliopę, ojcem zaś miał być jeden z trackich królów. Stara tradycja głosi, że zstąpił do podziemia po swą ukochaną Eurydykę. Dwie wersje mitu wykluczają się nawzajem. Według jednej udało mu się wyprowadzić żonę z otchłani, według innej wypuszczono go stamtąd jedynie z „pozo-rem” (*phasma*) kobiety. Wergiliusz przekazuje jeszcze inną wersję mitu; małżonkom zakazano spoglądać w tył podczas wychodzenia z podziemi. Eurydyka była posłuszna nakazowi, Orfeusz go złamał, przez co po raz wtóry utracił małżonkę:

„W powrocie przetrwał wszystkie próby. Z odzyskaną
Eurydykę, kroczącą z tyłu (Prozerpina
Tak nakazała), wracał do świata, gdzie wiatr

⁴⁷⁴ W.K.C. GUTHRIE, *The Greek and their Gods*, 361.

Wieje wśród pól, i nagle, już na samym progu
Światłości dziennej, wielka tęsknota (szaleństwo
Zaiste przebaczenia godne, gdyby Many
Potrafiły przebaczyć) zaćmiła mu zmysły
I stanął, obłąkany, spojrzal w tył. Niestety,
stracone wszystkie trudy, złamane układy
Z bezlitosnym ciemności władcą⁴⁷⁵.

Jednak właśnie podczas tych wędrówek Orfeusz poznać miał tajemnice losów ludzkiej duszy. Na jej podstawie powstać miały misteria orfickie⁴⁷⁶. Ze względu na tajemny charakter orfizmu, wyznawcy nie pozostawili pism przedstawiających wierzenia. Ze śladów w literaturze greckiej wiadomo, że Tytani rozszarpali ukochanego syna Zeusa i Persefony, Zagreusa, ale Zeus ocalił jego serce i wszczepił je w Semele, która urodziła drugiego Zagreusa (Dionizosa). Stąd bierze się idea wędrówki dusz. Ślady religii orfickiej sięgają VI w. przed Chr., jednak najwięcej informacji dotarł do nas z okresu hellenistycznego, a to dzięki utworom poetyckim, którym nadano zbiorczą nazwę *Dwudziestu czterech rapsodii*. Fabuła opowieści w nich zawartych pozwala zrekonstruować pierwotny mit na tyle, by ustalić, że ludzie noszą w sobie podwójną naturę, dionizyjską i chtoniczną. Napięcie to jest odbiciem walki Dionizosa z Tytanami. Natura dionizyjska, jako niebiańska, jest dobra; natura chtoniczna pochodzi od zła. Celem działań człowieka winno być bezwzględne rozwijanie w sobie natury dobra, by w ten sposób pokonać w sobie element tytański. Cel ten osiąga się na długiej drodze wcieleń; może ona zabrać kilka żywotów, a może wcale się nie kończyć. Jego bieg przerwać może jedynie sprawowanie kultu Dionizosa. Po śmierci, według wierzeń orfików, dusza doznaje nagrody, kary lub oczyszczenia, a następnie przyjmuje następne wcielenie⁴⁷⁷. W takiej koncepcji

⁴⁷⁵ Wergiliusz, *Georgiki* ww. 488-497.

⁴⁷⁶ Według Apollodorosa Orfeusz wynaleźć miał także misteria dionizyjskie.

⁴⁷⁷ M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, II, *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, 124-125.

ciało widziane jest jako więzienie duszy; przeświadczenie to wynika częściowo z eufonii dwóch greckich rzeczowników: *soma* ('ciało') i *sema* ('grób', 'więzienie')⁴⁷⁸.

Orfeusz twierdził, że ciało i dusza istnieją razem, jednak dusza jest boska i jako taka jest nieśmiertelna, ciało natomiast jest jej więzieniem. Dusza dąży do wyzwolenia i oderwania się od ciała, ale następuje to tylko na chwilę. Po wyjściu z jednego ciała otrzymuje następne i ten cykl wcieleń mógłby trwać w nieskończoność. Orfeusz wzywa więc do ascezy, pobożności i samoczyszczenia. Poprzez te praktyki dusza ma wcielać się w ciała coraz bardziej doskonałe, a ostatecznie wyzwolić z cyklu wcieleń i przebywać tam, skąd wyszła, a mianowicie w sferze boskiej. To wyzwolenie dokonuje się nie bez pomocy bogów-odkupicieli, zwłaszcza Dionizosa⁴⁷⁹.

Aby pozyskać moc Dionizosa, praktykowano ekstatyczne tańce zwane orgiami. Przodowały w nich kobiety z Macedonii i Tracji. Tańce te opisuje Eurypides w swej sztuce *Bachantki*. Kobiety oderwane od codziennych domowych zajęć, ukazywały się publicznie i tańcząc wpadały w trans. Przybrane w jelenie lub koźle skóry, z kwiatami we włosach, oddawały się misteriom dionizyjskim, by oddać cześć bogu-wyzwolicielowi i pozyskać jego

⁴⁷⁸ A.E. BERNSTEIN, *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*, tłum. A. Piskozub-Piwosz, Kraków 2006, 60-64. Odpowiedni fragment Platona o nazwie *soma* głosi: „Ta nazwa wydaje mi się skomplikowana, a jeśli ktoś nieznacznie jej formę zmieni, to nawet bardzo skomplikowana. Niektórzy nazywają ciało grobowcem (*sema*) duszy, niejako w nim obecnie pochowanej. Poza tym, ponieważ poprzez nie wyraża się dusza, to słusznie jest ono nazywane znakiem (*sema*). Wydaje mi się, że to szczególnie orficy utworzyli tę nazwę, uważając, że dusza została ukarana za grzechy i cierpi, a żeby ją pilnować, ma takie ogrodzenie na kształt więzienia. Ciało jest więc, zgodnie z tym, jak się nazywa, więzieniem dla duszy, dopóki ta nie zapłaci swych win” (*Kratylos* 400c).

⁴⁷⁹ Więcej na temat wierzeń orfików zob.: A. LARS, *The Mouse of Hades*, Aarhus 2000; G. FRITZ, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens*, Berlin-New York 1974; W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek religion*, London 1952; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine doro orfice*, Milano 2001.

łaskę. Z orgiami związany był także zwyczaj, zwany *omophagią*, czyli zjadaniem mięsa na surowo. Podania przekazują, iż rozszałała w wirującym tańcu kobiety chwyciły jakieś zwierzę i rozszarpywały je, a następnie wpijały się zębami w ociekające krwią mięso⁴⁸⁰. Wierzono, iż zjadając surowe mięso, pozyskuje się moc Dionizosa, który niekiedy pojawia się na ziemi w postaci zwierzęcej. Eurypides wychwala tancerki:

„O, błogosławiony, kto w niebiańskiej łasce,
Znając tajemnice bogów,
Uświęca swoje życie,
Duszę poświęca bachicznym tańcom
Odprawianym wśród gór
W czystej służbie
I odprawia obrzędy Wszechmacierzy Kybele,
Potrząsając tyrsem
Zwieńczonym bluszczem,
Aby Dionizosa uczcić”⁴⁸¹.

W okresie hellenistycznym kult Dionizosa został oczyszczony ekstazy. Wyeliminowano orgiastyczne tańce. Zwracano uwagę na to, że Dionizos wyprowadził z piekieł Ariadnę. Ta ostatnia symbolizowała ludzką duszę. Czczono więc Dionizosa jako tego, który wybawił duszę od śmierci.

Metempsychoza w literaturze greckiej

Znane są w literaturze greckiej motywy wędrówki dusz po śmierci człowieka, przed ostatecznym udaniem się do Hadesu. Martwy Patrokles pojawia się we śnie Achillesowi – zgodnie z zapisem *Iliady* – by ponaglić przygotowanie pogrzebu. Zmarły żali się:

⁴⁸⁰ Z. KUBIAK, *Mitologia Greków i Rzymian*, 337-339.

⁴⁸¹ *Bachantki* ww. 75-84.

„Duchy mi wejść zabraniają, widmowe cienie umarłych, nie pozwalają mi zająć miejsca wśród nich poza rzeką, ale się błąkam przed domem Hadesa w pustyni bezmiernej”⁴⁸².

Tego typu sytuacja duszy po śmierci koreluje z wierzeniami judaizmu⁴⁸³. W tym samym utworze Homer przedstawia Odyseusza, który rozmawia swobodnie w duchem nie pochowanego Elpenora. Ponieważ nie miał on pogrzebu, nie odszedł do królestwa Hadesu i porozumiewa się z żywymi. Hermes trudnił się między innymi przeprowadzaniem do krainy zmarłych dusz poległych żołnierzy. Tam, „gdzie mary nieboszczyków zamieszkują blade” (*Odyseja* 24,5) rozmawiali oni z dawno zmarłymi bohaterami.

Kraina zmarłych leży daleko od ziemi żyjących; tak daleko, że – wedle słów Odyseusza – nikt z żywych nigdy tam nie dotarł (*Odyseja* 11,12-19). Niczym echo brzmią w tym wypadku słowa Abrahama, zapisane w Łukaszowej przypowieści o bogaczu i Łazarzu: „między nami a wami zionie ogromna przepaść, tak że nikt, choćby chciał, stąd do was przejść nie może ani stamtąd do nas się przedostać” (Łk 16,26). Dokładnie mowa jest tu o niebie i piekle jako miejscu wiecznego potępienia, niemniej jednak w myśl tej przypowieści, niemożliwe jest również, aby zmarli mieli kontakt z żyjącymi: Abraham nie zezwala, by zmarły Łazarz udał się na ziemię, by przestrzec żyjących grzesznie ludzi przed karą piekła (Łk 16, 27-31).

Metempsychoza w myśli filozofów

Jednym z pierwszych głosicieli *metempsychozy* był Pitagoras, który w południowych Włoszech założył związek uczonych. Choć jego uczniów obowiązywała dyskrekcja, pogląd o wędrów-

⁴⁸² *Iliada* 23,72-74.

⁴⁸³ Według rabiego Bar Cappary (ok. 220) dusza próbuje powracać do ciała przez trzy dni po śmierci; H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München 1989, 544. Z tego też powodu Jan Ewangelista podkreśla, że zmarły Łazarz, którego Jezus wskrzesza do życia, od czterech dni leży w grobie. Wykluczone zostaje w ten sposób wszelkie podejrzenie o letarg.

ce dusz był jednym z najbardziej znanych z myśli pitagorejskiej. Niejaki Dicearch, uczeń Arystotelesa, w ten sposób przedstawiał przekonania Pitagorasa: „Nikt nie może stwierdzić z pewnością, czego [Pitagoras] uczył swoich towarzyszy; zachowywali bowiem niezwykajne milczenie. Najpowszechniejszą sławą cieszył się jednak jego pogląd, że dusza jest nieśmiertelna, że wędruje ona od jednego żywego stworzenia do drugiego, a w dodatku, że to, co się raz zdarzyło, po jakimś czasie znów się powtarza i nic nie jest całkiem nowe, oraz że powinno się uważać wszystkie ożywione rzeczy za pokrewne sobie”⁴⁸⁴.

Wędrówkę dusz Platon określał terminem *anabioskesthai* (*Fedon* 72d). Według jego przekonania wiele dusz w oczekiwaniu na nowe wcielenie jest tak bardzo przywiązanych do ziemskich namiętności i wszystkiego, co cielesne, że powracają w okolice cmentarzy i usiłują powrócić do swych ciał. Mogą nawet stać się widzialne dla ludzi. Gdy tylko otrzymają nowe ciała, z rozkoszą powracają do swych pożądań i są prześladowane przez te same żądze.

Pitagorejska problematyka wędrówki dusz wpłynęła znacznie na pisma Plutarcha z Cheronei, który po zapoznaniu się dogłębnie z nurtami filozoficznymi Grecji odbył swą podróż do Aleksandrii w Egipcie, gdzie zetknął się z uduchowionymi religiami Wschodu, co nie pozostało bez wpływu na dalszą jego myśl. W dialogu *Peri psyches* łączy motyw wędrówki dusz z platońską teorią anamnezy i stanu duszy przed urodzeniem. Podobna myśl powraca w *Peri tou Sokratous daimoniou*. Jeszcze silniej porusza te kwestie w pismach powstałych pod wpływem pobytu w Delfach, gdzie pełnił funkcję kapłana: *Peri ton ekleloipoton chresterion* i *Peri tou emfainomenou prosopou to kyklo tes selenes*⁴⁸⁵. Celem wędrówki, którą podejmuje dusza jest dotarcie o wiecznego rozumu

⁴⁸⁴ Cytat za: J. BARNES, *The pre-Socratics*, I, London 1979, 102-103; zob. także: D. COLLINSON, *Pięćdziesięciu wielkich filozofów*, tłum. M. Wyrzykowska, Poznań 1997, 19.

⁴⁸⁵ Łacińskie tytuły pisma Plutarcha są następujące: *De anima*, *De genio Socratis*, *De defectu oraculorum*, *De facie in orbe lunae*; K. KORUS, *Plutarch z Cheronei*, 249.

(*noeton*). Dzieje się to poprzez cnotę, która udoskonala się w kolejnych oczyszczeniach poprzez duszę herosa i ducha opiekuńczego (*daimonion*). Na końcu drogi dusza nie tylko ogląda boski rozum, ale całkowicie się z nim łączy. Swoje rozważania popiera Plutarch swoistą wizją człowieka, który z powodu wypadku otał się o śmierć. Miejsce, gdzie spotykają się dusze naznaczone jest ich chaotycznym ruchem. Potrzeba pewnego czasu, by dusze połączyły się w grupy i tworzyły bardziej uporządkowany taniec. Dusze bardziej uporządkowane, wzbijają się wyżej; wirujące w dziki niemal sposób zajmują niższe sfery zaświatów.

Idea *metempsychozy* łączy się ściśle u Plutarcha z oczyszczeniem. Kolejne wcielenia mogą być degradacją duszy lub jej uwzniośleniem, w zależności od tego, czy czyniła ona dobro czy zło w czasie ziemskiego życia. Istnieje także możliwość oczyszczenia duszy pomiędzy wcieleniami – idea, której nie ma u Platona.

Losy duszy ludzkiej według Łukasza

Przedstawiona w Ewangelii Łukaszej wizja świata przyszłego i losów ludzkiej duszy po śmierci opiera się zasadniczo na żydowskich przekonaniach, które kształtowały się przez wieki, a które chrześcijaństwo przejęło w zasadniczych zrębach⁴⁸⁶. Nieśmiertelność, podobnie jak wolność od cierpień (niecierpiętlivość) czy wewnętrzna harmonia była jednym z darów ofiarowanych przez Stwórcę człowiekowi. Dary te utracone zostały z powodu upadku pierwszych rodziców, a ich utratę Biblia ukazuje w mitycznym obrazie opuszczenia raju. W dziejach patriarchów i narodu wybranego wzrasta świadomość śmierci jako konsekwencji grzechu. Mówi się o smutnym stanie Szeolu, czyli otchłani, do której zmierzają zmarli. W tych czasach nie spotykamy jeszcze wyraźnego rozgraniczenia pośmiertnego losu sprawiedliwych

⁴⁸⁶ Już pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju mówią o nieśmiertelności, nie zrealizowanej z powodu nieposłuszeństwa Bogu.

i grzeszników. Szczęście człowieka sprawiedliwego ukazane jest raczej w perspektywie doczesnej, a przejawem błogosławieństwa Jahwe jest długie życie, liczne potomstwo, zachowanie od niepowodzeń, pomyślność materialna czy wewnętrzna radość złączona z równowagą ducha⁴⁸⁷. Izraelici zaczynają widzieć Boga jako Tego, który z niebios panuje nad ziemią; nadają Mu imiona: Pan Zastępów, Władca przestworzy. Niebo zaczyna oznaczać Boży majestat i sferę zastrzeżoną tylko Jahwe. Rozumienie pod pojęciem nieba Bożego mieszkania przechodzi do Nowego Testamentu, a później do chrześcijaństwa. Stąd w Nowym Przymierzu wyrażenia: królestwo Boże i królestwo niebieskie występują zamiennie.

Łukasz jest także spadkobiercą judeohelleńskiej wizji losów duszy ludzkiej po śmierci. Literatura sapiencjalna wprowadza pojęcie życia wiecznego. W Księdze Mądrości mówi się o wiecznym trwaniu przy Bogu i udziale w Jego chwale. Tak rozumiana jest nieśmiertelność. Biblijny autor zauważa, że „dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka. Zdało się oczom głupich, że pomarli, zejście ich poczytano za nieszczęście, a odejście od nas za unicestwienie, a oni trwają w pokoju (...). Nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności. (...) Będą sędzić ludy, zapanują nad narodami, a Pan królować będzie nad nimi na wieki” (Mdr 3,1–4.8). W tekście tym wyraźnie daje się już zauważyć idea rozróżnienia pośmiertnego losu sprawiedliwych i grzeszników: „Ci, którzy zaufali Bogu zrozumieją prawdę, wierni w miłości będą przy Nim trwali, łaska bowiem i miłosierdzie dla Jego wybranych. A bezbożni poniosą karę stosownie do zamysłów, bo wzgardzili sprawiedliwym i odstąpili od Pana” (Mdr 3,9–10). Księga Mądrości oprócz wskazania zależności między prawością człowieka w życiu doczesnym a jego wiecznością stwierdza

⁴⁸⁷ Na pytanie, dlaczego niekiedy dobrze wiedzie się ludziom niesprawiedliwym odpowiada psalmista: „Nie unos się gniewem z powodu złoczyńców ani nie zazdrość niesprawiedliwym, bo znikną tak prędko jak trawa i zwiędną jak świeża zieleń” (Ps 37,1). Podobnym echem brzmią słowa psalmu 73.

wprost, że „śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących” (Mdr 1,13)⁴⁸⁸.

Łukasz daje w swej Ewangelii także wyraz przekonaniu, że nastąpi zmartwychwstanie umarłych. Po raz pierwszy myśl o zmartwychwstaniu pojawia się w księdze proroka Daniela: „Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie. Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczali wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze” (Dn 12,2-3)⁴⁸⁹. Podobną myśl odnaleźć można w Księgach Machabejskich: „Juda Machabeusz złożył ofiarę za zmarłych poległych w czasie walk powstańczych, a autor opisujący to wydarzenie zauważa: Bardzo pięknie i szlachetnie uczynił, myślał bowiem o zmartwychwstaniu. Gdyby bowiem nie był przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną, to modlitwa za zmarłych byłaby czymś zbędnym i niedorzecznym, lecz jeśli uważał, że dla tych, co pobożnie zasnęli jest przygotowana najwspanialsza nagroda – była to myśl święta i pobożna” (2 Mch 12,43-44). Na tej samej linii należy usytuować Jezusową odpowiedź saduceuszom, którzy twierdzą, że nie ma zmartwychwstania (Łk 20,27-40).

Jezus w swoim nauczaniu mówi zarówno o nieśmiertelności, jak i o zmartwychwstaniu. Mówiąc o życiu wiecznym, Jezus używa obrazów uczyty lub godów weselnych, by podkreślić w ten sposób stan szczęścia przeżywanego we wspólnocie z Bogiem i tymi, którzy dostępują zbawienia. Wskreszenie młodzieńca z Nain i samo zmartwychwstanie Chrystusa w przemienionym

⁴⁸⁸ Myśl tę rozwinie Jezus, gdy stwierdzi, że szatan jest od początku jest zabolą i w prawdzie nie wytrwał (J 8,44). Człowiek poprzez wybór grzechu dobrowolnie poddał się pod panowanie szatana, który ostatecznie odpowiedzialny jest za śmierć.

⁴⁸⁹ Więcej na ten temat, rozwinięty w literaturze intertestamentalnej, zawiera monografia: G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Sternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard Theological Studiem 26, Cambridge 1972.

ciele zapowiada całkowite pokonanie śmierci i życie wieczne⁴⁹⁰. Życie wieczne jest zarówno darem Bożym, jak i nagrodą za życie zgodne z duchem ewangelii. Ważnym jego rysem jest fakt, że człowiek po śmierci nie zatracą swej osobowości i odrębnej tożsamości, lecz nawiązuje z Bogiem bardzo osobistą i intymną więź. Jest to więź zawiązana w życiu doczesnym i kontynuowana po śmierci. W tym sensie w wieczności przedłuża to, co dobre i wartościowe w obecnym życiu.

Zestawienia

Ewangelii Łukasza obca jest grecka myśl o *metempsychozie*, zwłaszcza jeżeli rozumieć ją jako ciąg kolejnych wcieleń, z których należy się wyzwolić poprzez sprawowanie misteriiów i wewnętrzne oczyszczenie. Analogia pomiędzy ideą wędrówki dusz, a zmartwychwstaniem w ciele chwalebny, nie jest dokładna. Zasadnicza różnica polega na tym, iż zbawienie udzielone wierzącym w Chrystusa jest bezinteresownym darem Boga, natomiast osiągnięcie wcielenia wyższego rzędu w myśli greckiej widziane jest jako zasługa samego człowieka, który zostaje wtajemniczony poprzez misteria i doznaje oczyszczenia poprzez ascezę. Choć obrzędy kultyczne i asceza nie jest obca dziełu Łukaszowemu, to jednak praktyki te nigdy nie mają prowadzić do odrodzenia się duszy w innym ciele, ale w tym samym porządku świata. Śmierć jest doświadczeniem jednorazowym, a zmartwychwstanie dokonuje się w zupełnie odmiennym porządku.

⁴⁹⁰ Paweł, któremu Łukasz towarzyszył w podróżach, ze zmartwychwstaniem łączy wolność od cierpienia dla tych, którzy pozostają wierni Bogu lub wieczną mękę dla tych, którzy odstępują od Bożego prawa. Stwierdza wprost, że zmartwychwstaną wszyscy, ale jedni ku życiu, drudzy na potępienie (1 Kor 15,35-53). Wizję wolności od wszelkiego rodzaju cierpienia i śmierci rozszerza św. Jan w Apokalipsie: „a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ani krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21,4).

ROZDZIAŁ III

W KRĘGU ZAGADNIEŃ ETYCZNYCH

Zróznicowanie wśród poglądów etycznych w okresie greckim i helleńskim szło dosyć daleko. Pluralizm owych poglądów prezentowany był zwłaszcza przez rozmaite szkoły filozoficzne. Osobowa integralność i rozwój jednostki, na który akcent kładli nauczyciele mądrości etycznej, bywały przez nich rozumiane rozmaicie. Bez wątpienia większość etyków ceniła takie wartości, jak *sophia*, *arete* czy *dikaiosyne*, jednak pod tymi pojęciami różne szkoły rozumiały inne idee. Wydaje się, że powiązanie etyki z religią nie było tak silne, jak w judaizmie. Znany jest w tej dziedzinie tzw. *dylemat Eutyfrona*, który przedstawia Platon w dialogu *Eutyfron*. Główny bohater rozmawia z Sokratesem o tym, iż zamierza podać do sądu swego ojca, który uwięził niewolnika za wszczęcie bójki, a potem o nim zapomniał, wskutek czego niewolnik zmarł. Rozmowa schodzi na temat pochodzenia praw moralnych. Pytanie brzmi: czy bogowie nakazują czynić coś dlatego, że jest to dobre samo w sobie, czy też może jest inaczej – wysoko, co powiedzą bogowie jest dobre, gdyż to oni ustanawiają prawa moralne. Eutyfron sądzi, że wszystko, co nakażą bogowie jest dobre z tej właśnie racji, że pochodzi to od bogów. W takim wypadku nawet czyny, które ludzie odczuwają jako złe, należy uznać za dobre, gdy nakażą je bogowie. Sokrates jest przeciwnego zdania. Dobro istnieje samo w sobie, niezależnie od wyroku bogów. W takim ujęciu to nie bogowie są ostatecznym źródłem

moralności⁴⁹¹. Dylemat ten nie doczekał się ostatecznego rozwiązania w starożytnej myśli greckiej.

Starając się nakreślić zasadnicze rysy etycznej wizji greckiej i helleńskiej i zestawić je z zagadnieniami etycznymi poruszonymi na kartach dzieła Łukasowego, skoncentrowano się na kilku tematach. Dążenie do poznania i miłowania Boga poprzez pełnienie Jego woli, by w ten sposób osiągnąć zbawienie (które ostatecznie i tak jest darem) wydaje się najwyższą wartością w ujęciu Łukasza. Warto zapytać, jak wygląda tego typu hierarchia wartości na tle myśli greckiej w tym względzie. Kolejne refleksje poświęcono modlitwie i łasce otrzymywanej od Boga (bogów). Za naczelną zasadę postępowania Jezus – w ujęciu Łukasza – uznaje miłość. Czy taką samą wartość przypisywali miłości Grecy? Jak ją rozumieli? Jak rozumieli pojęcie grzechu? Czy ślady jego pojmowania można odkryć na kartach ewangelii autorstwa lekarza z Antiochii? Podobne pytania należy postawić w odniesieniu do wartości dóbr materialnych czy poszukiwania mądrości. Oczywiście po próbach odpowiedzi na nie obraz zagadnień etycznych w dziele Łukasowym i tak będzie niepełny. Wydaje się jednak, że nawet taki szczytkowy obraz pozwoli na dostrzeżenie ewentualnych wpływów etycznej myśli greckiej na autora trzeciej Ewangelii.

1. BÓG I DĄŻNOŚĆ DO CNOTY

Wewnętrzne ukierunkowanie człowieka ku Bogu (bóstwom) było nieodłącznym komponentem etyki starożytnych. Kierowanie się w życiu przyjętymi normami postępowania usankcjonowane zostało prawami nadanymi przez Boga (bogów). Hierarchia wartości starożytnych w dużej mierze ukształtowana została przez ich sposób widzenia Najwyższej Istoty. Moralność jest niejako

⁴⁹¹ P. VARDY, P. GROSC, *Etyka. Poglądy i problemy*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1995, 20-21.

wypadkową postrzegania Boga (bogów) przez człowieka i nakazanych przez Niego (nich) norm. Ani Grecy, ani Łukasz nie patrzą na Boga (bogów) jedynie jako na Prawodawcę. U Łukasza zwłaszcza obraz Prawodawcy zostaje dopełniony cechami ojcowskimi. Jeśli więc Bóg widziany jest jako źródło norm moralnych (w tym tak cenionej przez Greków *arete*), to nie tylko jako sędzia, który rozlicza wykonania przepisów kodeksu moralnego, ale także jako Ojciec, od którego początek bierze cały rodzaj ludzki.

Bogowie – ojcowie w panteonie greckim

W panteonie bóstw greckich oczywiście na czoło wysuwa się postać Zeusa. Zadziwiające, że choć w swych modlitwach i podczas misterii Grecy zwracali się do różnych bóstw, to niemal wyłącznie Zeusowi przypisywano miano ‘ojca’⁴⁹². W VIII stuleciu przed Chr. Hezjod pisał:

„Innym jednak Zeus Ojciec życie i mieszkanie
Dał od ludzi daleko, hen na krańcach ziemi.
Żyją sobie beztrosko, gdzie Błogosławionych
Wyspy są nad głębokim wirem Okeanu”⁴⁹³.

Homer zna wyrażenia typu: ‘Ojciec bogów i ludzi’, ‘Ojciec wszechrzeczy’, ‘Ojciec Zeus’⁴⁹⁴. Ojcem nazywają Zeusa także: Pindar, Sofokles, Arystofanes i Eurypides. Widać więc, że trady-

⁴⁹² W religii rzymskiej Zeusowi odpowiada Jowisz; J. WARZECHA, *Bóg jako Ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela*, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Rozprawy i Studia Biblijne 5, Warszawa 1999, 28. Szerzej na temat ojcostwa bóstw w religii greckiej zob.: M. LE GLAY, *La religion romaine*, Paris 1970; N. HAMMOND, *Dzieje Grecji*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1977; M. JACZYNOWSKA, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987. Choć ostatnia pozycja mówi o religii rzymskiej, czytelnik znajdzie w niej wiele odnośników do wierzeń starożytnych Greków.

⁴⁹³ *Opera et Dies* 166-169.

⁴⁹⁴ *Iliada* I,396.404.544.578; II,146.741; IV,68; V,421-426.

cja ta zadomowiła się w starożytnej Grecji na długie wieki i trwa praktycznie do czasów chrześcijańskich⁴⁹⁵. Inaczej jednak wygląda ojcostwo Zeusa wobec bogów, a inaczej wobec ludzi. Jest Zeus ojcem „naturalnym”: Aresa, Hefajstosa, Ateny, Afrodyty, Apollona, Artemidy, Hermesa i dziewięciu muz. W odniesieniu do innych bóstw panteonu greckiego jest ich ojcem z tej racji, że wywalczył sobie najwyższą pozycję na Olimpie. W stosunku do ludzi jest Zeus ojcem racji ich stworzenia i opiekę. O „naturalnym” ojcostwie Zeusa można mówić w przypadku kilku osób: Minosa, króla Krety, który urodził się z Europy, córki Agenora, króla Tyru; Helena, żona Menelaosa, króla Sparty, zrodzona z Ledy, córki Testiosa, króla Atolii; wreszcie Heraklesa, zrodzonego z Alkmene, żony Amfitriona.

Zeus przybywał do ludzi przebrany za człowieka; w tym między innymi wyrażać się miała jego troska o ludzi⁴⁹⁶. Znamienne w tym kontekście jest opowiadanie o wizycie Zeusa i Hermesa w pewnej wiosce we Frygii. Nie przyjęto podróżnych w żadnym domu, z wyjątkiem jednego, który zamieszkiwali starsi już małżonkowie. Za wspaniałą gościnę, dom ich został przemieniony w świątynię Zeusa, oni zaś sami – aby żadne z nich nie musiało patrzeć na śmierć drugiego – stali się drzewami stojącymi u wejścia świątyni. Pozostałe domy za brak gościnności spotkała kara powodzi.

Opowieść ta dowodzi, że wraz z upływem czasu Grecy coraz bardziej łączyli świat bogów z zachowaniami moralnymi. Nagroda udzielona uczynkującym gościnie jest *de facto* nagrodą za moralne zachowanie, kara potopu wymierzona została za złe moralne. W stosunku do pierwotnych wierzeń Greków widać tu znaczny postęp: wraz z upływem czasu bogowie stają się coraz bardziej

⁴⁹⁵ J. WARZECHA, *Bóg jako Ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela*, 28; W. MARCHEL, *Abba, Pere! La priere du Christ et des chrétiens*, Romae 1963, 25-51.

⁴⁹⁶ Wizyty bóstw w świecie ludzi skracały dystans, jaki dzielił jednych i drugich. Doskonale widać to na przykładzie opisywanej przez Łukasza wizyty Barnaby i Pawła w Atenach. Barnabę uznano za Hermesa, a Pawła wprost za Zeusa (Dz 14,8-18).

wrażliwi na kwestie etyczne. Początkowo liczyła się jedynie siła i zręczność, później zalety umysłu i pamięci, ostatecznie walory moralne. W ten właśnie sposób kształtował się obraz bóstwa idealnego⁴⁹⁷.

Żyjący na przełomie IV i III w. Aratos w utworze *Phainomena* wychwalał zalety Zeusa, którego ludzie czczą jako ojca. Pisał tam między innymi:

„[...] Zeusa nam potrzeba
Wszędzie. Z jego też rodu jesteście. Łaskawy
Ludziom udziela dobrych znaków i do pracy
Pobudza ich żywotnej. [...] On pierwszy w ich modlitwach jest i on ostatni.
Bądź pozdrowiony, Ojcze, wielki cudzie”⁴⁹⁸.

Przekonanie Greków o troskliwej opiece Zeusa nad ludźmi wyrażało się także w nadawaniu mu różnych imion: jako Horkios opiekuje się prawami i strzeże przysiąg; jako Ksenios czuwa nad świętym obowiązkiem gościnności; jako Herkejos jest patronem i stróżem miejscowości; jako Hellenios wreszcie scala szczepy greckie i patronuje całemu państwu. Wywodzący się ze szkoły stoickiej Kleantes (334–232) opiewał go w hymnie, wychwalając za stanie na straży przestrzegania praw natury i moralności, za wprowadzanie ładu we wszechświecie i uczenie ludzi mądrości. Ojcostwo Zeusa ukazuje w dwóch frazach: „bośmy zrodzeni z ciebie, a pośród istot na ziemi podobni tobie” oraz „ojcze, pozwól im [ludziom] osiągnąć mądrość, której ufając, światem prawa rządysz”⁴⁹⁹.

W sposób pośredni można mówić o ojcostwie Prometeusza w stosunku do ludzi, a to z dwóch powodów: po pierwsze opiekuje się ludźmi (od niego bowiem pochodzi dobrodziejstwo ognia, on równie miał pewnego razu przestrzec przed potopem,

⁴⁹⁷ J. PARANDOWSKI, *Mitologia*, Londyn 1992, 57.

⁴⁹⁸ *Phainomena* 166–180; tłum. Z. Kubiak.

⁴⁹⁹ Cytat za: J. WARZECHA, *Bóg jako Ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela*, 31–32.

który zamierzał zesać Zeus; Prometeusz ostrzegł swego brata przed ożenkiem z Pandorą, który jednak nie usłuchawszy, sprowadził na siebie i ludzkość wszelki rodzaj nieszczęść⁵⁰⁰, po drugie zaś w okresie późnej Grecji uważany był za stwórcę ludzkości. Rinna, sławiąc obraz zdolnej malarki, woła: „Niezrównany Prometeuszu, są jednak ludzie, którzy doścignęli twój kunszt”. Pausaniasz w *Przewodniku po Helladzie* przytacza przekonanie pewnych ludzi, że Prometeusz ukształtował ludzi z gliny⁵⁰¹.

Na ojcostwie Zeusa i ewentualnych innych bóstw greckich ciąży jedna jarzmo fatum, czyli przeznaczenia. Nawet bogowie nie są w stanie go zmienić czy odwrócić. Są mu poddani nie w takim stopniu jak ludzie, nie mogą jednak uwolnić się od przeznaczonego losu całkowicie. Ten rys, zgoła odmienny od religii żydowskiej, zdecydowanie odróżnia wizerunek bóstw greckich od Boga Izraela.

Bóg Ojciec w dziele Łukasza

W Ewangelii Łukaszowej termin ‘ojciec’ w odniesieniu do Boga pojawia się 17 razy⁵⁰². Należy jednak odróżnić mówienie o Bogu jako Ojcu w odniesieniu do Jezusa oraz w odniesieniu do wszystkich ludzi. Po raz pierwszy sam Jezus mówi o Bogu

⁵⁰⁰ J. Parandowski przytacza więcej opiekuńczych (a więc ojcowskich) dzieł Prometeusza: „Dał im [ludziom] naukę o liczbach, najprzedniejszą wiedzę i objawił kunszt pisma, ten skarbiec pamięci i źródło poezji. Oswoił zwierzęta, konie zaprzęgał do wozu i na słone morze puścił płóciennoskrzydłe statki. Dał chorym lekarstwa kojące i wynalazł zioła, które ból usuwają. W głębi ziemi wyszedł cenne metale”; *Mitologia*, 47.

⁵⁰¹ „W jarze bowiem leżą dwa kamienie, z których każdy jest tak duży, iż mógłby zapełnić wóz. Mają one barwę gliny, ale takiej, jaką można znaleźć w jarze albo w piaszczystym potoku, a pachną bardzo podobnie do człowiecze skóry. Powiadają więc owi ludzie, że są to resztki gliny, z której Prometeusz ukształtował cały rodzaj ludzki” (10,4,4); cytat za: J. WARZECHA, *Bóg jako Ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela*, 32–33.

⁵⁰² R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, 105.

jako swym Ojcu w Ewangelii Dzieciństwa (Łk 2,49), następnie przy chrzcie Jezusa w Jordanie Bóg objawia Jego synostwo (Łk 3,21-22), wreszcie nazywanie Boga 'Ojcem' pojawia się w tekstach modlitewnych (Łk 10,21-24; 22,42; 23,34.46). Na pytanie rodziców, dlaczego się zagubił, dwunastoletni Jezus odpowiada: „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w sprawach Ojca?” (Łk 2,49)⁵⁰³. Nie ulega wątpliwości, że Jezus wyraża swoją świadomość synostwa Bożego i to jeszcze przed rozpoczęciem swej publicznej działalności. Dużej dyskusji teologicznej doczekało się sformułowanie *en tois tou patros* ('w sprawach Ojca'). Ojcowie Kościoła (za nimi J.A. Fitzmyer)⁵⁰⁴ rozumieli w nim odniesienie do świątyni, w szerszym znaczeniu jednak należy przyjąć, że chodzi o zbawczy plan Boga. Wypowiadając te słowa jako dziecko, Jezus objawia swą nadzwyczajną znajomość woli swego Ojca⁵⁰⁵. Boskie synostwo Jezusa potwierdza Ojciec w czasie Jego modlitwy przy chrzcie w Jordanie, który przyjął z rąk Jana Chrzciciela (Łk 3,21-22). „W ujęciu Łukasza urzędowe i mesjańskie synostwo Boże Jezusa pochodzi z objawienia danego przez Ojca Jezusowi jako Synowi przez Ducha Świętego”⁵⁰⁶. Jeszcze inny aspekt synowskiej relacji Jezusa wobec Boga ukazują teksty modlitewne. Dziękczynienie za objawienie tajemnic królestwa Bożego „maluczkiem” zostało złączone z dziękczynieniem za objawienie relacji Ojciec – Syn (Łk 10,21-24). Przesłanie tu zawarte oscyluje

⁵⁰³ Mówienie o Bogu jako „swoim Ojcu” w I stuleciu po Chr. było wyrazem głębokiej pobożności Izraelity. Poświadcza to *targum* do Wj 15,2; P. WINTER, *Lc. 2,49 and Targum Yerushalami*, ZNW 45 (1954) 145-179. Relacja Jezusa do Ojca odznacza się jednak swoją specyfiką, o czym świadczy kontekst Łk 2,49; S. MĘDALA, „Pewien człowiek miał dwóch synów” (Łk 15,11). *Bóg jako Ojciec w Ewangelii św. Łukasza*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Rozprawy i Studia Biblijne 5, Warszawa 1999, 82-86.

⁵⁰⁴ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, The Anchor Bible 28, Garden City 1985, 444.

⁵⁰⁵ M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti*, Romae 1953, 137.

⁵⁰⁶ S. MĘDALA, „Pewien człowiek miał dwóch synów” (Łk 15,11). *Bóg jako Ojciec w Ewangelii św. Łukasza*, 87.

wokół myśli, że wzajemna znajomość Ojca i Syna nie mogą być w pełni poznane przez ludzi; można ją przekazać tylko na drodze objawienia. W Ogrodzie Oliwnym Jezus zdaje się całkowicie na wolę Ojca (Łk 22,42); aramejskie *abba* pobrzmiwa tu wielką delikatnością, czy wręcz czułością. Kolejna modlitwa, w której Jezus zwraca się do Boga jako Ojca to wołanie o przebaczenie prześladowcom (Łk 23,34). Zachowuje swą świadomość synostwa Bożego nawet w chwili śmierci. Potwierdza to ostatnie wołanie na krzyżu: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Słowa te, zaczerpnięte z Ps 31,6, wyrażają całkowite podporządkowanie Jezusa Ojcu.

Łukasz kreśli na kartach swego dzieła także wizerunek Boga jako Ojca wszystkich ludzi. Jezus wzywa, Jego naśladowcy byli miłosierni: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36). Objawia tu zasadniczą cechę ojcostwa Boga. Idzie zresztą po linię wyznaczonej przez judaizm. W apokryficznym *4 Księdze Ezdrasza* zapisano słowa modlitwy, która Bogu przypisuje miano miłosierdzia: „Panie, wiem, że Najwyższy nazywa się Miłosiernym, bo miłosierdzie okazuje tym, którzy jeszcze nie przyszli na świat” (*4Ezdr.* 7,132). Bardziej jeszcze ten charakterystyczny rys ojcostwa Bożego kreśli Jezus w przypowieści o synu marnotrawnym, która słusznie nosi również nazwę przypowieści o miłosiernym ojcu (Łk 15,11-32)⁵⁰⁷. Komentatorzy którzy wysnuwają z opowieści Jezusowej przede wszystkim przesłanie moralne i interpretują ją jako wezwanie do nawrócenia, zdają się nie dostrzegać zasadniczej myśli, którą przekazuje Jezus: Bóg jest Ojcem, który darzy miłością wszystkich ludzi. Prawdziwą parenezę można budować tylko w oparciu o odkrycie miłości Ojca. To On czeka na każdego grzesznika, który się nawraca. Przystęp do Niego może mieć każdy, zarówno ten, który odszedł daleko i uświadomił sobie swój grzech (młodszy syn), jak i ten, który zdaje się trwać przy Nim i pełnić Jego wolę, choć sercem

⁵⁰⁷ Tak określa przypowieść znakomity egzegeta i komentator J. JEREMIAS; *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1970, 126.

nie przyłączył do Ojca całkowicie (starszy syn). Jezus mówi także o „królestwie Ojca” i o „chwale Ojca”. Zapowiada, że Jego naśladowcy dostąpią „chwały Ojca” (Łk 9,26) i otrzymają w darze „królestwo Ojca” (12,32). Ma być ono nagrodą za wierne zachowywanie Jego nauki (Łk 22,29). Duch Święty nazwany jest przez Jezusa „obietnicą Ojca” (Łk 24,49). Wreszcie wzywa do modlitwy skierowanej do Ojca (Łk 11,1-13); trzy następujące po sobie kolejno perykopy zawierają Modlitwę Pańską (Łk 11,1-4), przypowieść o natarczywym przyjacielu (Łk 11,5-8) i pouczenia o wytrwałości w modlitwie (Łk 11,9-13). W modlitwie ważna jest intymna więź nawiązywana z Ojcem, pełne zaufanie do Niego i pokora. Jest bowiem modlitwa serdeczną rozmową dziecka z Ojcem.

Łukasz więc przedstawia na kartach swego dzieła synowską relację Jezusa do Boga Ojca i paralelnie, na wzór tej relacji, zachęca także swych czytelników do nawiązania podobnej więzi z Bogiem. Sam Jezus mówi o Bogu jako Ojcu przede wszystkim na modlitwie, niekiedy w przypowieściach lub w logiach o królestwie i chwale. I królestwo, i chwała przeznaczone są dla tych, którzy przez swe postępowanie okażą się prawdziwymi dziećmi Boga.

Podsumowując, należy zauważyć tak różnice, jak i podobieństwa pomiędzy rozumieniem idei ojcostwa Bożego w starożytnej Grecji a jej pojmowaniem przez Łukasza, bazującym zresztą na przekonaniach Izraela. J. Warzecha zauważa, że „podobieństwa nie przesądzają jeszcze oczywiście o zależności, ale zapewne dają do myślenia. Nie jest bowiem bez znaczenia, że religie ludów ościennych są na ogół starsze od wiary Izraela i Jezusa. Były one, poza tym, związane zwykle z ekspansją polityczną i kulturową dawnych mocarstw. Mogły więc łatwo przywędrować do Kanaanu / Palestyny i zostawić tu swój ślad”⁵⁰⁸.

⁵⁰⁸ J. WARZECHA, *Bóg jako Ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela*, 37.

Zdobycie cnoty

Wezwanie do zdobywania cnoty (gr. *arete*) jest niemal wszechobecne w całej literaturze greckiej. Jej rozumienie jest oczywiście odmienne u różnych myślicieli i twórców (niekiedy wręcz przeciwstawne), jednak jej wartość jest niezaprzeczalna. Zdobycie cnoty jest wysiłkiem – analogicznie do wysiłku, który musi włożyć uczeń Jezusa, by dźwigać swój krzyż. Urodzony na wyspie Keos, Simonides wzywał:

„Wieść niesie, że Cnota
Na skałach niedostępnych ma swoją siedzibę.
Święty gaj bogów ciasnym otacza ją kręgiem;
Nie zdoła jej dosięgnąć tam człowiecze oko,
Jeśli się przedtem tego nie okupi
Krwawym, trawiącym serce potem,
W wędrownie ku szczytom dzielności”.

Co ciekawe, ten fragment Simonidesa przytacza Klemens z Aleksandrii w *Stromata* (4,7,48). Oznacza to, iż chrześcijanie pierwszych wieków potrafili dopatrzeć się analogii pomiędzy niektórymi z nauk Jezusa a nauczaniem myślicieli greckich okresu przedchrześcijańskiego.

Według Sokratesa cnotą jest wiedza. Jeśli ktoś wie, co jest dobre, ten z całą pewnością będzie postępował dobrze – twierdził filozof. Sokrates zakładał, że nikt nie postępuje niemoralnie z rozmysłem. Jeśli czyni zło, widocznie nie wie, co jest dobrem. Ponieważ cnota jest wiedzą, więc jest jedna. Pobożność jest wiedzą o bogach, sprawiedliwość wiedzą o tym, co się komu należy, odwaga wiedzą o tym, czego należy się bać⁵⁰⁹. Intelktualizm etyczny nie doczekał się jednak wielu naśladowców. W dialogu *Gorgiasz* Platon przedstawia dysputę Sokratesa z Polosem. Ten ostatni twierdzi, że czyny niemoralne mogą sprawiać przyjemność ich sprawcy i są niekiedy dlań lepsze niż czyny moralne.

⁵⁰⁹ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, 1, *Filozofia starożytna i średnio-wieczna*, 75.

Sokrates nie zgadza się z tą opinią, gdyż ma wpływ czynów człowieka na jego duszę; nie chodzi mu jedynie o materialne skutki tych czynów. Sokrates nie oddzielał cnoty od pożytku. Jeśli coś jest dobre, zawsze przynosi pożytek, jeśli jest złe, zawsze przynosi niekorzyść. Dobro i pożytek są nierozdzielne. Żaden czyn moralnie zły nie może przynosić pożytku; jeśli komuś wydaje się, że tak jest, są to tylko pozory.

Platon opowiadał się zdecydowanie za niezależną od Boga miarą czynów moralnych. Według niego ową miarą są „idee”, istniejące poza czasem i przestrzenią. Czyn moralny jest więc dobry, jeśli objąca absolutną ideę Dobra; jest sprawiedliwy, jeśli odbija ideę Sprawiedliwości. Boski Demiurg, kształtując świat, napotykał na opór materii, która musi istnieć w czasie i przestrzeni, dlatego jest niedoskonała. Również i ludzkie czyny w wymiarze moralnym są niedoskonałe, choć winny zbliżać się do idei doskonałych. Przyjmując relatywizm moralny, Platon odrzuca jako niezasadny dylemat Eutyfrona. Uznaje, że moralność jest względna. Czyn widziany jako dobry przez jednego może być zły moralnie w oczach innego. Dobro i zło zależą nie tyle od jednostki, co od państwa: „jakiegokolwiek by rzeczy dane państwo za sprawiedliwe i piękne uważało, takimi też one dla niego będą, jak długo państwo w nie wierzy” (*Teajtet*)⁵¹⁰. W jakim kierunku rozwinął Platon sokratejską ideę *arete*? Odpowiedź daje Diogenes Laertios. W księdze trzeciej *Filosofon bion kai dogmaton synagoge*, poświęconej Platonowi, pisze: „Istnieją cztery rodzaje doskonałej cnoty: rozważa, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie. Rozważa jest podstawą słusznego postępowania, sprawiedliwość – rzetelności w stosunkach społecznych i handlowych. Męstwo nakazuje nie ustępować, ale wytrwać w niebezpieczeństwie i w groźnych chwilach. Umiarkowanie pozwala poskramiać pożądania i nie ulegać żadnej namiętności, lecz prowadzić życie godziwe. Cztery więc są rodzaje cnót: rozważa, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie”. Jest więc cnota harmonią pomiędzy

mądrością, odwagą i opanowaniem. Kto jest w stanie taką harmonię osiągnąć, ten życie będzie sprawiedliwie. W myśli Platona chodziło o znalezienie harmonii pomiędzy różnymi wymiarami ludzkiej egzystencji. Mądrość pochodzi od rozumu, odwaga płynie ze sfery, gdzie rodzą się pasje, opanowanie zaś sprawuje władzę nad pożądaniem.

Arystoteles mniemał, że naturę dobra znajdzie nie drogą abstrakcyjnego rozumowania, lecz poprzez jasne określenie celu, jaki ludzie stawiają przed sobą. Cele mogą być wyższe i niższe, przy czym niższe są zawsze środkiem do osiągnięcia celu najwyższego. A celem najwyższym jest *eudajmonia*. Odpowiada ona platońskiej idei dobra i oznacza tyle, co doskonałość jednostki. Taki pogląd przedkłada Arystoteles z *Etyce Eudemejskiej*. Odchodzi przy tym od sokratejskiej myśli, iż cnota jest jedna. Cnota jest tyle, ile jest czynności człowieka. Arystoteles wprowadził ideę *aurea mediocritas* do etyki. Cnota jest „złotym środkiem” pomiędzy dwiema skrajnościami. Odwaga jest np. środkiem pomiędzy tchórzostwem a brawurą. Wszyscy mają możliwość rozwijania cnót, lecz nie wszyscy z tej możliwości korzystają. Zdobywanie cnót odbywa się na drodze kontrolowania emocji i postaw w różnych sytuacjach tak, by nie ulec skrajnościom. Innymi słowy drogą do cnoty jest poszukiwanie złotego środka. *De facto* istnieją dwa rodzaje cnót, moralne i intelektualne. Do pierwszej grupy należą cechy charakteru; wiążą się one jednocześnie z pożądaną, a więc z nierozumną częścią dusz ludzkich. Cnoty intelektualne zaś to cechy umysłu, które można kształtować dzięki nauce. W *Etyce Nikomachejskiej* wymienia Arystoteles dwanaście cnót moralnych: męstwo, umiarkowanie, szczodrość, wielki gest, uzasadniona duma, łagodność, prawdomówność, dowcip, uprzejmość, umiar w uczuciach i słuszne oburzenie. Ich nadmiarem są kolejno: brawura, rozwiązłość, rozrzutność, trwonienie, zarozumiałość, porywczność, chępliwość, kpiarstwo, służalczość, wstydlivość i zawiść. Niedomiarem cnót stanowią: tchórzostwo, niewrażliwość, chciwość, małostkowość, brak ambicji, obojętność, fałszywa skromność, ponuractwo, kłótność, bez-

⁵¹⁰ Cytat za: P. VARDY, P. GROSCHE, *Etyka. Poglądy i problemy*, 23.

wstyd i radość z niepowodzenia innych. W kategoriach etycznych ujmuje Arystoteles także ideę sprawiedliwości. W piątej księdze *Etyki Eudymejskiej* pisze: „Sprawiedliwość - to trwała dyspozycyjność ludzi, dzięki której zdolni są dokonywać czynów sprawiedliwych, postępują sprawiedliwie i pragną tego co sprawiedliwe. niesprawiedliwy jest żądny posiadania. Jest nim ten, kto wykracza przeciw prawu i słuszności (równości). Sprawiedliwy przestrzega prawa bo ono jest słuszne. To, co ustanowione przez ustawodawców jest zgodne z prawem”.

Nieco inaczej pojmowały cnotę greckie szkoły filozoficzne. Cynicy za swym założycielem, Antystenesem z Aten, sądzili że w życiu ludzkim liczy się jedynie *arete*, natomiast wszystko inne jest obojętne. Obojętne jest również wiedza. Ten ostatni pogląd zdecydowanie odróżniał ich od Sokratesa, który utożsamiał wiedzę i cnotę. Stoicy uważali, że skoro życie zależne jest od okoliczności zewnętrznych, to istnieją tylko dwie drogi, aby je przezwyciężyć: należy albo je opanować, albo się od nich uniezależnić. Ponieważ opanowanie okoliczności zewnętrznych jest niemożliwe, pozostaje druga możliwość. Niezależność od wszystkiego, co otacza i co przydarza się ludziom nazwali *apatheia*. Polega ona na życiu zgodnym z naturą. Życie zgodne z naturą to nic innego, jak życie zgodne z rozumem, a to właśnie jest cnotą. W przekonaniu stoików są cztery źródła życia bez *arete*: zawiść i pożądlivość, które zabiegają o rzekome dobra, oraz smutek i obawa, które stronią od rzekomego zła. Analogicznie istnieją cztery cnoty: przezorności, dzielności, sprawiedliwości i umiarkowania. Arystyp z Cyreny i jego następcy, zwani hedonistami, sądzili, że człowiek poznać może jedynie własne stany. Stany mogą być przyjemne i przykre. Zadaniem człowieka jest dążenie do stanów przyjemnych, gdyż przyjemność jest jedynym i najwyższym dobrem. Chodzi o przyjemność natury cielesnej. Hedonizm umiarkowany głosił Epikur i jego zwolennicy. Sądzili, że szczęście polega na doznawaniu przyjemności, ale w przeciwieństwie do Arystypa, utrzymywali, że już brak cierpień wystarcza do szczęścia. Za cnotę uważali umiarkowanie. Należy dążyć do

niego poprzez wyzbycie się potrzeb, gdyż najwięcej przyjemności zyskuje ten, kto ma najmniej potrzeb.

O cnotcie pisał do Demonika Isokrates: „Cnota staje się towarzyszem starości jedynie dla tych, z którymi wzrastała wraz z poznaniem [rzeczy], potężniejsza od bogactwa i użyteczniejsza od dobrego urodzenia; czyni możliwym to, co dla pozostałych niemożliwe, śmiało stawia czoła”. W jego przekonaniu zdobywanie cnoty jest długim procesem. Łączy się z doświadczeniami i zdarzeniami, które muszą być poddane racjonalnej refleksji i z których należy wyciągać wnioski. Tak zdobyta cnota jest dobrem najcenniejszym.

Cnota u Łukasza?

W Nowym Testamencie termin *arete* pojawia się zaledwie kilka razy (1 P 2,9; 2 P 1,3.5; Flp 4,8); Łukasz nie sięga po niego ani razu. Tak więc temat niemal wszechobecny w etyce greckiej nie pojawia się wprost na kartach dzieła Łukaszwego. Należy więc zapytać, jaką wartość ewangelista ukazuje jako najwyższą w dziedzinie etyki. Nie ma wątpliwości, że wartością taką jest pełnienie woli Boga, która najpełniej przejawia się w miłości. Ponieważ zagadnieniu rozumienia miłości poświęcono odrębną część pracy, w tym miejscu należy skoncentrować się na problematyce pełnienia woli Boga. W jaki sposób ją właściwie odczytać? W jakich czynach wyraża się spełnianie woli Ojca? W czym się urzeczywistnia? Można przytoczyć tu kilka wskazań etycznych, zawartych w nauczaniu Jezusa.

Wezwwanie do pełnienia woli Ojca stanowi przypowieść o budowaniu domu: „Czemu to wzywacie Mnie: «Panie, Panie!», a nie czynicie tego, co mówię? Pokażę wam, do kogo podobny jest każdy, kto przychodzi do Mnie, słucha słów moich i wypełnia je. Podobny jest do człowieka, który buduje dom: wkopał się głęboko i fundament założył na skale. Gdy przysłała powódź, potok wezbrany uderzył w ten dom, ale nie zdołał go naruszyć, ponieważ był dobrze zbudowany. Lecz ten, kto słucha, a nie wypełnia,

podobny jest do człowieka, który zbudował dom na ziemi bez fundamentu. Gdy potok uderzył w niego, od razu runął, a upadek jego był wielki” (Łk 6,46-49). Jezus wzywa, by dom swój budować na mocnym fundamencie – na skale. Jak należy rozumieć symbolikę skały? Pierwszą podpowiedź daje już początek frazy Jezusowej: skałą jest Jego słowo. Więcej jeszcze – skałą jest sam Bóg. Spośród wielu imion, pod jakimi Izraelici znali Boga, jedno z nich brzmi ‘Skała’. Karty Starego Testamentu podsuwają opowiadania, których bohaterowie kryli się w skalnych grotach. Bóg nazywany jest Skałą, gdyż daje poczucie bezpieczeństwa. Schronienia, jakiego mieszkańcy Betlejem nie udzielili Maryi i Józefowi, udzielił Bóg w skalnej grocie. Psalmista modlił się słowami: „Pan jest moją skałą i twierdzą” (Ps 71,3) oraz prosił: „Na skałę zbyt dla mnie wysoką wprowadź mnie” (Ps 61,2)⁵¹¹. Budować na skale, znaczy opierać swe życie o fundament Bożego słowa i Jego Prawo.

Naśladownictwo Chrystusa

Wezwanie do pełnienia woli Boga zawarte zostało także w Jezusowych warunkach naśladowania Go: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje! Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa. Bo cóż za korzyść ma człowiek, jeśli cały świat zyska, a siebie zatraci lub szkodę poniesie?” (Łk 9,23-25). Symbol krzyża, który pojawia się w kontekście zapowiedzi prześladowań, wskazuje na trudy i przeciwności związane z głoszeniem dobrej nowiny. Postawa misyjna będzie spotykać się ze sprzeciwem. Podobną

⁵¹¹ „Słowa o człowieku, który zbudował swój dom na skale, łatwo trafiały do słuchaczy Jezusa jako zachęta do budowania życia na Bogu, ponieważ Boga często nazywano Skałą (Pwt 32,4-31; Ps 62,2; Iz 26,4). Życie oparte na związku przymierza z Bogiem nie może ulec zniszczeniu, nawet gdyby starały się o to największe moce”; A. LESKE, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2001, 1160.

wymowę, co logion o krzyżu, ma także wypowiedź o znalezieniu i utracie życia. Zawarta tu antyteza wyraża postawę człowieka wobec własnego życia. W perspektywie eschatologicznej należy opowiedzieć się całkowicie za Chrystusem. Nawet tracąc życie doczesne, zyskuje się życie wieczne.

W innym miejscu Jezus wzywa swych naśladowców do wyrzeczenia się wszystkiego: „Tak więc nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem” (Łk 14,33). Logion ten zapisany został w kontekście opisującym obowiązki uczniów Jezusa (Łk 14,25-35). W terminologii ewangelistów podstawowym zadaniem uczniów jest „iść za” (łac. *sequela*, ‘naśladowanie’) nauczycielem. W przypadku Łukasza nakaz pójścia za Jezusem nabiera wyjątkowej ostrości, pada bowiem w trakcie opisu wydarzeń wiodących Nauczyciela do Jerozolimy, gdzie ma ponieść śmierć. Wkomponowanie nakazu w „schemat drogi” sprawia, że jego wydźwięk nabiera tonów jeszcze większego radykalizmu: uczeń, podobnie jak jego Nauczyciel, gotowy ma być nawet na śmierć.

Blok wezwań skierowanych do uczniów składa się z kilku tematów: wezwanie do nienawiści wobec krewnych, wezwanie do podjęcia krzyża, przypowieść o budującym wieżę oraz przypowieść o królu wyprawiającym się na wojnę. Wypowiedź o nienawiści wobec krewnych („Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto siebie samego, nie może być moim uczniem”; Łk 14,26) jest w rzeczywistości wezwaniem do przewartościowania przyjmowanych społecznie norm: godność ucznia Jezusowego winna stać ponad więzami rodzinnymi. W semickim rozumieniu czasownik ‘nienawidzić’ znaczy tyle co ‘miłować mniej’. Tylko ten godzien jest zostać uczniem Jezusa, kto gotowy jest dla tej sprawy poświęcić więzy rodzinne.⁵¹² Mówiąc o „nienawiści” wobec

⁵¹² W nieco innym brzmieniu tę wypowiedź Jezusa zapisała apokryficzna *Ewangelia Tomasz*: „Ten, kto nie żywi nienawiści wobec swego ojca i swej matki, jak ja, nie będzie moim uczniem. I ten, kto nie kocha swego ojca i swej matki, jak ja, nie może być moim uczniem”; *EwTom* 103.

ojca i matki Jezus posługuje się typową dla semickiego sposobu wyrażania się hiperbolą, której zadaniem jest uwypuklenie ważności przedstawianej treści. Nienawiść ta jest niczym innym, jak pozbyciem się niewłaściwych więzów, które mogłyby krępować ucznia Chrystusa w swobodnym i wolnym kroczeniu za Nim. Podobnie zresztą należy rozumieć wezwanie do nienawiści wobec własnego życia (Łk 9,24). Nie może chodzić oczywiście o nienawiść natury psychologicznej, ale o podporządkowanie całego życia Jezusowi jako Panu.

Logion o konieczności niesienia krzyża jest wspomnieniem rzymskiego zwyczaju, według którego to sam skazaniec winien zanieść krzyż na miejsce kaźni: „Kto nie nosi swego krzyża, a idzie za Mną, ten nie może być moim uczniem” (Łk 14,27). Jest tu oczywiście aluzja do śmierci Jezusa, zasadniczy jednak sens logionu kryje się w wezwaniu do gotowości oddania życia dla królestwa Bożego⁵¹³. Przypowieść o rolniku budującym wieżę i o królu wyprawiającym się na wojnę są tzw. przypowieściami bliźniaczymi: „Bo któż z was, chcąc zbudować wieżę, nie usiądzie wpierw i nie oblicza wydatków, czy ma na wykończenie? Inaczej, gdyby założył fundament, a nie zdołałby wykończyć, wszyscy, patrząc na to, zaczęliby drwić z niego: «Ten człowiek zaczął budować, a nie zdołał wykończyć». Albo który król, mając wyruszyć, aby stoczyć bitwę z drugim królem, nie usiądzie wpierw i nie rozważy, czy w dziesięć tysięcy ludzi może stawić czoło temu, który z dwudziestoma tysiącami nadciąga przeciw niemu? Jeśli nie, wyprawia poselstwo, gdy tamten jest jeszcze daleko, i prosi o warunki pokoju” (Łk 14,28-32). Przypowieści bliźniacze charakteryzują się tym, że tę samą prawdę ukazują z różnych perspektyw. Tym razem jest to zwykły rolnik, który planuje wybudować wieżyczkę nad swą winnicą i król, który planuje wyprawę wojenną. Obydwaj muszą dobrze rozważyć całe

⁵¹³ A. PACIOREK, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001, 343-344.

przedsięwzięcie, przed podjęciem odpowiedniej decyzji⁵¹⁴. Zasoby, których potrzebują, wskazują w przypowieści na zdolność do wyrzeczeń dla Chrystusa.

Na tę samą zdolność kładzie nacisk Jezus w wypowiedzi o konieczności wyrzeczenia się wszystkiego: „Tak więc nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem” (Łk 14,33)⁵¹⁵. Rezygnacja z dóbr prywatnych ma sens wtedy, gdy przynosi ona pożytek wspólnocie Kościoła, która otacza troską potrzebujących. W teologii Łukaszej zbyt przywiązanie do spraw doczesnych, a zwłaszcza troska o bogactwo, ma tragiczny w skutkach wpływ na status prawdziwego ucznia Chrystusa. Jezus w nauczaniu prezentowanym przez Łukasza tworzy swoistą triadę wymagań stawianych uczniom. Ten, kto rzeczywiście pragnie „iść za” Nim, winien „nienawidzić ojca i matkę”, „wziąć swój krzyż” i „wyrzec się wszystkiego, co posiada”. Zaniedbanie choćby jednego z elementów owej triady zubaża ideał uczniostwa. Podkreśla to także następny logion, dotyczący soli: „Sól jest dobra, lecz jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić? Na nic się już nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi” (Łk 14,34-35a). Sól jest dobra, podobnie jak uczniostwo w szkole Jezusa jest dobre. Istnieją jednak dalsze analogie. Jeśli żywności brakuje odpowiedniego smaku, można doprawić ją solą, lecz jeśli sól utraci swój smak, staje się bezużyteczna, a sama żywność pozostaje nie przyprawiona. Podobnie rzecz ma się z uczniostwem. Jeśli ktoś próbuje być uczniem, ale pomija istotne elementy wyżej wspomnianej triady, jego kroczenie za Jezusem pozbawione jest smaku i na niewiele się przydaje.

⁵¹⁴ A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, 58.

⁵¹⁵ Wezwanie do wyrzeczenia się wszystkich rzeczy posiadanych należy rozumieć w takim duchu, jak czyniły to pierwsze wspólnoty chrześcijańskie (Dz 2,44; 4,32). Zarówno omawiany logion Jezusowy, jak i stwierdzenia w *Dziejach Apostolskich*, wyszły spod pióra Łukasza, stąd sądzić należy, iż ich interpretacja winna być dokonana w podobnym duchu.

Zestawienia

Sokratejski dylemat Eutyfrona, choć nie doczekał się ostatecznego rozwiązania teoretycznego, w praktyce został rozstrzygnięty na korzyść Sytagiryty. Mówiąc bowiem o powinności moralnej i o cnotach, Grecy zasadniczo nie odwołują się do bóstw. Jeśli niektórym z nich przypisano miano 'ojców', to raczej dlatego, że wierzono, iż opiekują się ludźmi. W rozważaniach etycznych niemal nie ma mowy o bogach u Greków, cnota natomiast widziana jest głównie jako doskonałość osobowa. Sam nakaz, by doskonalić się w cnocie, również nie wypływa z boskich nakazów, lecz z wewnętrznej natury człowieka. Owszem, doskonałość taka może prowadzić – według niektórych wierzeń – do wyzwolenia z ciała i wejścia w sferę boską, jednak jest to zasadniczo wysiłek człowieka prowadzący do wewnętrzznego oczyszczenia, nie dar boski.

Inny obraz Boga i powinności dążenia do cnoty rysuje się na kartach dzieła Łukasza. Inność ta wyraża się już w fakcie, że ewangelista ani razu nie używa określenie *arete*, z którym jako Antiocheńczyk z pewnością był zaznajomiony, lecz woli odwoływać się do woli Boga. Powinność moralną formułuje Łukasz w kategoriach pełnienia woli Boga i posłuszeństwa Jego słowu. Wynikają z tego konkretne nakazy, które jednak zawsze mają odniesienie do osoby. Jest to osoba Boga Ojca i Jezusa Chrystusa. Wydaje się, że w tym tkwi zasadnicza różnica w sposobie postrzegania powinności moralnej przez Greków i Ewangelistę; u Greków powinność ta oznacza zasadniczo dążność do doskonałości osobowej, u Łukasza zawsze przedstawiana jest w relacji z Bogiem. Właściwe kształtowanie tej relacji wyraża się przez naśladowanie Chrystusa, czyli przez uczniostwo.

2. KONTAKT Z BOGIEM (BOGAMI)

Zasadniczo kontakt z bogami odbywał się w Grecji za pośrednictwem kultu ofiarniczego, sprawowanych misteriiów i odprawianych świąt. Przy tych okazjach odprawiane były

ceremonie, którym towarzyszyły wypowiedane lub śpiewane modlitwy. Modlitwie Łukasz poświęca w swej Ewangelii dużo miejsca. Tworzy nawet swego rodzaju schemat, który określić można sekwencją: Duch Święty – modlitwa. Bardzo często bowiem wzmiankując modlitwę, Ewangelista podkreśla w niej rolę Ducha Świętego. W niniejszej części pracy zatrzymano się nad zagadnieniem prób nawiązania kontaktu z bogami poprzez kult ofiarniczy i misteryjny i ukazaniu na ich tle praktyki modlitewnej w ujęciu Łukasza.

Kult ofiarniczy

Starożytni Grecy znali praktykę składania ofiar czczonym przez nich bóstwom. Pierwsze wzmianki o nich pochodzą z podań mitycznych. Według *Teogonii* ludzi stworzył Prometeusz. W Mekone ludzie złożyli bogom pierwszą ofiarę i akt ten ustalił na zawsze relację pomiędzy ludźmi a bogami (*Teogonia* 535). Porządek ten został nieco zakłócony przez Prometeusza. Złożył on ofiarę z wołu, jednak podzielił go na dwie części, z czego lepszą część ukrył przed wzrokiem Zeusa. Zeus zobaczywszy drugą część, przyjął ją jako właściwą ofiarę, a były to jedynie kości i tłuszcz. Mięso pozostało dla ludzi. Od tego momentu przyjął się zwyczaj palenia w ofierze dla bogów kości i tłuszczu oraz spożywania mięsa (*Teogonia* 556)⁵¹⁶.

Syn Prometeusza, Deukalion, jako jedyny przeżył potop zesłany przez Zeusa. Po jego ustaniu złożył najwyższemu bóstwu ofiarę taką samą, jaką złożył jego ojciec. Tym razem została ona przyjęta. Od tego czasu ofiara (*thysia*) stała się powszechnym zwyczajem wśród ludzi. Na ołtarzach bogów spalano tłuszcz, natomiast ofiarnicy spożywali mięso. O tym, że bogowie żywili się ofiarami, świadczy choćby krótka wzmianka u Homera:

⁵¹⁶ M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, I, *Od epoki kamiennej do misteriiów eleuzyńskich*, 180-181.

„Gdy bogom należyte oddali ofiary
I sami do dna z winem spełnili puchary,
posłowie się do swojej zabierają drogi”⁵¹⁷.

Ofiary składane herosom były podobne do ofiar składanych bóstwom chtonicznym, różniły się jednak od tych, które przeznaczone były dla bogów olimpijskich. Zasadnicza różnica polegała na sposobie złożenia ofiary. W przypadku bóstw olimpijskich, głowę zabijanego zwierzęcia unoszono ku górze. Przy ofiarach składanych herosom głowę pochylano w dół. Bogom olimpijskim ofiarowywano zwierzęta białej maści, natomiast maści czarnej przeznaczone były dla herosów. Ofiar składanych herosom nie wolno było spożywać. Dokonywano całopalenia na niskich paleniskach czy płytach przypominających grobowce. Ofiary dla bogów składano na ołtarzach budowanych na wyżynach, w górach i w świątyniach. Różnica dotyczy także porę składania ofiar: bogów olimpijskich czczono przez ofiary w słoneczne poranki, natomiast bóstwom chtonicznym i herosom kult ofiarniczy sprawowano wieczorami i nocą.

Misteria

Specyficznym sposobem kontaktu z bogami były misteria rozumiane jako tajemne rytę inicjacyjne, w których brały udział osoby szukające intensywnych form kultu. Rytuały misteryjne utrzymywane były w tajemnicy i zarezerwowane dla wtajemniczonych. Dyskutuje się wciąż nad pytaniem, co spowodowało nakaz utrzymania tajemnicy. Co do niektórych kultów można przyjąć tezę, iż jakieś miasto zawierało swoisty pakt z określonym bóstwem; bóg miał okazywać opiekę nad miastem, a mieszkańcy mieli czcić go w sobie tylko wiadomy sposób. Hipotezy tej nie można jednak rozciągnąć na wszystkie religie

⁵¹⁷ *Iliada* 9,182-184; por. 1,423-424

misteryjne⁵¹⁸. W innych wypadkach możliwe jest przyjęcie hipotezy, że są to kultury ludów pokonanych w wojnach, które chcą utrzymać sekrecie praktyki religijne przed nowymi władcami. Misteryjne elementy znaleźć można w kultach Zeusa na Krecie, Ateny w Atenach, Hery w Argos, Artemidy w Perge czy Hekate na Eginie.

Na gruncie greckim ukształtowały się między innymi misteria eleuzyńskie i dionizyjskie. W wielu miastach praktykowano misteria Demeter i Kory, a także misteria orfickie. Misteria związane z kultem Izidy, Mitry, Kybele i Attisa zakorzenione były w religijności Wschodu. Osoby biorące udział w misteriach obowiązywał kategoryczny zakaz ujawniania sekretów osobom niewtajemniczonym. Ogólny ich schemat polegał na tym, iż uczestnik powtarzał rytualnie cierpienie bóstwa, któremu oddawał cześć, a to powodowało zawiązanie intensywnej więzi z owym bóstwem⁵¹⁹. Niektóre rytuały sprawowane były w świątyniach. Tak miała się rzecz z *hierogamiami*, czyli z praktyką łączenia się kapłana lub kapłanki z bóstwem.

Misteria eleuzyńskie upamiętniają poszukiwanie Persefony przez jej matkę Demeter. Persefona porwana została przez Hadesa i zamknięta w podziemiach. Starania udręczonej matki, która postanowiła nie wracać na Olimp, zanim nie odzyska córki, uwieńczone zostały sukcesem. Zanim powróciła na świętą górę, nauczyła ludzi misteriów, czyli „tych boskich rytów, których niepodobna pogwałcić, zgnębić ani wydać, bowiem szacunek wobec Bogiń jest tak wielki, że więzi głos w gardle” (*Do Demeter* 478-479)⁵²⁰. Autor homeryckiego hymnu *Do Demeter* w następujących łowach wychwala uczestników misteriów eleuzyńskich:

⁵¹⁸ G. RACHET, *Słownik cywilizacji greckiej*, tłum. E. Papuci-Władyka, Katowice 1998, 244.

⁵¹⁹ G. SHAW, *Religie misteryjne*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. A. Karpowicz, Warszawa 1996, 683.

⁵²⁰ Tłumaczenie za J. Hubertem.

„Szczęśliwi ci wśród ludzi żyjących na ziemi, którzy widzieli te misteria!
Kto zaś nie doznał wtajemniczenia, kto w nich nie uczestniczy,
Nie będzie miał udziału w takim szczęściu
Nawet po śmierci w zapleśniałej ciemności” (480-482).

Podobnym echem brzmią słowa Sofoklesa: „Po trzykroć szczęśliwi ci śmiertelni, którzy udadzą się do Hadesu po kontemplacji tych misteriów. Tylko ci będą żywi. Dla innych wszystko jest cierpieniem” (*Fragment 719*, Dindorf). Uczestnictwo w misteriach największy skutek miało przynieść po śmierci. Właśnie wtedy wtajemniczeni obdarzani byli szczęśliwością, podczas gdy inni narażeni byli na cierpienie. Dzięki misteriom dusze miały zostać uchronione od stania się smutnymi cieniami.

Misteria eleuzyńskie miały charakter trzystopniowy. Składały się nań „małe misteria”, „wielkie misteria” (*teletai*) i doświadczenie końcowe (*epopteia*). Sekretów dwóch ostatnich stopni nigdy nie zdradzono, pierwszy zaś nie był objęty tajemnicą. Pierwszy stopień obchodzono raz w roku, na wiosnę, na przedmieściu Aten – w Agra. Pod kierunkiem *mystagoga* dokonywano postów, obrzędów oczyszczenia i składano ofiary. Obrzędy wielkich misteriów odbywały się w porze jesiennej. Mogli brać w trwającym osiem dni święcie udział ci, którzy odbyli misteria w Agrze. Pierwszego dnia święta przynoszono z Eleusis do Aten sakralne przedmioty, by drugiego dnia wyruszyć w procesji ku morzu. Tam każdy uczestnik mył w wodzie morskiej prosiaka, którego miał złożyć w ofierze. Następnego dnia dokonywano „wielkiej ofiary”. Czwartego dnia wyruszano z Aten procesją, niosąc sakralne przedmioty. Gdy orszak zbliżał się do mostu nad Kefisios, zamaskowani mężczyźni obrzucali zniewagami znane osobistości. Wieczorem, przy zapalonych pochodniach, wchodzono do sanktuarium, gdzie tańczono na cześć bóstw. Dzień następny naznaczony był przez posty i ofiary. *Epopteia* przeznaczona była jedynie dla wtajemniczonych. Nie wiadomo dokładnie, na czym polegała. Przypuszcza się, że *epoptes* w jakiś sposób spotykał się z obiema boginiami, Demeter oraz Persefoną, i to spotkanie ra-

dykalnie miało odmienić jego pośmiertne losy. Po przeżyciu tego rodzaju inicjacji, *epoptes* wracali do codziennego życia. Ich los odmieniał się dopiero po śmierci, gdzie wtajemniczeni mieli zostać oddzieleni od pozostałych.

Ku czci Dionizosa obchodzono w Atenach aż cztery święta. Podczas Dionizji Wiejskich odbywała się procesja z przedstawieniem fallusa, defiladę masek teriomorficznych i postaci przebranych za zwierzęta. O uroczystościach Lenajów wiadomo zaledwie tyle, że przywoływano boga za pomocą *deduchów*. Antesteria były największym świętem dionizyjskim. Do sanktuarium niesiono wino sporządzone jesienią, natomiast próbowano nowego, wiosennego wina. W tanecznym korowodzie wyobrażano przybycie boga do miasta. Najbardziej spektakularny był natomiast orgiastyczny kult Dionizosa, opisany już przy okazji omawiania zagadnienia *metempsychozy*. Bachantki, czyli wpadające w trans podczas tańca kobiety, nawiązywały łączność z bogiem poprzez *omofagię*, czyli jedzenie surowego mięsa zwierząt, które osobiście rozszarpywały⁵²¹. W transie potrafiły wyrządzać szkody, na przykład rabować domy. Wówczas mężczyźni bronili swych domostw, rzucając w kobiety oszczepami; jednak:

„Wtedy się, panie, cud straszny wydarzył,
Bo od oszczepów ciało ich nie krwawi,
Lecz one tyrsy rzucając rękoma,
Ranią, zmuszając do ucieczki z pola
Kobiety mężczyzn”⁵²².

Wierzono, że rozszarpywane zwierzęta były wcieleniami lub epifaniami Dionizosa. Poprzez spożycie następowało zjednoczenie z bogiem. Dzięki temu zjednoczeniu, bachantki obdarzone bywały niezwykłą siłą fizyczną, odpornością ciała na ogień czy zadawane rany, potrafiły nawiązać zażyłość z dzikimi zwierzęta-

⁵²¹ Herodot opowiada, że nie tylko kobiety, ale także król Scytów, niejaki Skylos, również stał się bachantek i szaleńcem.

⁵²² Eurypides, *Bachantki* 754-763.

mi. Następowało wówczas także wyzwolenie z nakazów i zakazów moralnych, choć Terezjasz sądzi, że tego rodzaju wykroczenia nie mogą być przypisane Dionizosowi:

„To nie Dionizos przymusi kobiety,
By były skromne w miłości: natura
Sprawia, że skromność się okaże.
To trzeba zważyć. Nawet w szale Bakcha
Prawdziwie skromna uniknie zepsucia”⁵²³.

Wspomniano już przy okazji omawiania zagadnienia *metempsychozy* religie orfickie. Orfeusza uznano za twórcę inicjacji. Przygotowania do niej obejmowały wegetarianizm, praktyki ascetyczne, oczyszczenia i edukację religijną. Przejście inicjacji zapewnić miało wędrówkę i nieśmiertelność duszy, a przez to wkroczenie w sferę boską⁵²⁴.

Modlitwa Jezusa

Wśród egzegetów panuje zgodne przekonanie, że zarówno temat modlitwy, jak i zagadnienie roli Ducha Świętego należą do istotnych elementów Łukaszczej teologii⁵²⁵. Do terminologii modlitwy wykorzystywanej przez Ewangelistę należą cza-

⁵²³ *Bachantki* 314-318.

⁵²⁴ M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, II, *Od Gadamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, 123.

⁵²⁵ J. Czernski wyraża następujące przekonanie: „W trzeciej Ewangelii szczególne miejsce zajmuje temat modlitwy. Łukasz częściej niż pozostali synoptycy wspomina o modlitwie Jezusa, a także innych osób występujących w jego opowiadaniach, przekazuje naukę Chrystusa o modlitwie oraz przytacza największą część tekstów modlitw. Modlitwą zaczyna się i kończy Ewangelia Łukasza. Na początku Łukasz przedstawia modlitwę liturgiczną ludu i Zachariasza w świątyni (Łk 1,8-10), a kończy modlitwą uczniów Jezusa również w świątyni (Łk 24,53)”; J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, 271; zob. także: M. ROSIK, *Funkcja modelu: modlitwa – Duch Święty w teologii Łukasza*, 395-404, gdzie paragraf niniejszy pojawia się w nieco tylko zmienionej formie.

sownikami: *proseuchomai*, *aiteo*, *deomai*, *doksazo*, *eksomologeo*, *eulogeo*, *eucharisteo*, *proskyneo*, oraz rzeczownikami: *proseuche* oraz *deesis*. Za pomocą tych terminów Łukasz przedstawia życie modlitwy Chrystusa i Jego uczniów. Łukaszczej egzegeza przypisała tytuł ‘Ewangelisty modlitwy’. Z jednej strony wzywa on swych czytelników do nieustannej modlitwy (Łk 18,1), z drugiej zaś ukazuje Jezusa jako wzór życia modlitewnego. Same zestawienia statystyczne potwierdzają trafność tytułu przypisywanego Ewangeliiście. Czasownik *proseuchomai* pojawia się w trzeciej Ewangelii 19 razy⁵²⁶. Podobnie rzecz ma się z rzeczownikiem *proseuche*. Inne terminy związane z modlitwą również występują częściej u Łukasza niż u pozostałych synoptyków⁵²⁷.

Tekstów dotyczących modlitwy Jezusa jest stosunkowo najwięcej (3,21; 5,16; 6,12; 9,16-18.28-29; 11,1 10,21; 22,17-19.32; 23,34.46; 24,30). Jedynie Łukasz mówi o tym, że Jezus przyjął chrzest od Jana w Jordanie, „gdy się modlił” (Łk 3,21). Ewangelista uwypukla fakt, że to właśnie podczas modlitwy dokonało się zstąpienie Ducha Świętego i Ojcowskie wyznanie synostwa Bożego Jezusa. Modlitwa, w której kontekście pojawia się pierwsze głoszenie dobrej nowiny, jest nierozłącznie związana z całą misją Jezusa. Modląc się, Jezus oddawał się całkowicie realizacji dzieła wyznaczonego Mu przez Ojca, do którego umacniał Go Duch Święty.

Wzmianka o kuszeniu Jezusa na pustyni (Łk 4,1-2) sugeruje modlitwę. Łukasz zauważa, że Jezus przez czterdzieści dni pościł. W tradycji żydowskiej post często łączył się z modlitwą. Pokonanie pokus diabelskich było zapowiedzią ostatecznego zwycięstwa Jezusa nad potęgą zła. Tylko Łukasz ukazuje Jezusa na modlitwie przed wyborem dwunastu apostołów (Łk 6,12-13). Wspomina o całej nocy spędzonej w samotnej modlitwie

⁵²⁶ Ten sam czasownik u Marka występuje jedynie 10 razy, u Mateusza natomiast 15.

⁵²⁷ A.A. TRITES, *The Prayer Motif in Luke-Acts*, w: *Perspectives on Luke-Acts*, Danville 1978, 168-169.

na górze. Choć ewangelista nie przytacza zawartości Jezusowej modlitwy, egzegeci spekulują, że modlił się On o wierność wyznaczonej uczniom misji. Modlitwa taka wynikać musiała z mesjańskiej świadomości Jezusa⁵²⁸. Tylko Łukasz wspomina o modlitwie Jezusa w Cezarei Filipowej, zanim zadał uczniom pytanie: „Za kogo ludzie Mnie uważają?” (Łk 9,18). Bezpośrednio po tym wyznaniu Ewangelista opowiada o rozmnożeniu chleba na pustyni, co sugeruje, że widzi on całe wydarzenie jako konsekwencję rozpoznania przez uczniów mesjańskiej godności Jezusa. Nawet jeśli i w tym wypadku treść modlitwy nie jest przytoczona, jest jasne, że istnieje związek między przedmiotem modlitwy a treścią pytania. W Łukaszowej wzmiance o modlitwie Jezusa jest pewien paradoks: „Gdy raz modlił się na osobności, a byli z im Jego uczniowie...” Jezus jest na osobności, ale uczniowie są razem z Nim⁵²⁹. Ewangelista podkreśla, że modlitwa Jezusa miała inny charakter niż modły Jego uczniów. Tylko Łukasz opowiada o tym, że Jezus wziął ze sobą Piotra, Jakuba i Jana, i udał się na górę, aby się modlić (Łk 9,28); scena

⁵²⁸ Jedną z takich spekulacji przytacza I. de la Potterie: „Luca dice che Gesù ha preparato questa scelta nella preghiera. Sebbene non ne venga riferito il contenuto, tuttavia le circostanze lo lasciano intuire con sufficiente chiarezza. Gesù ha pregato per i suoi discepoli, in modo del tutto particolare per i Dodici, affinché rimanessero fedeli alla loro chiamata e affinché, rimanendo vicini a lui – come suggerisce il testo di Marco – in base a questo contatto profondo potessero credere in lui, capire la sua missione, per trasmettere in seguito essi stessi il suo messaggio di salvezza ai futuri discepoli. La preghiera notturna di Gesù prima della scelta dei Dodici scaturiva dunque dalla sua coscienza messianica ed era suscitata dalla sua grande preoccupazione per il regno di Dio”; I. DE LA POTTERIE, *La preghiera di Gesù. Messia – Servo di Dio – Figlio di Dio*, Bibbia e Preghiera 2, Roma 1992, 56.

⁵²⁹ Według Ojców Kościoła mowa jest o samotności serca. Bada zanotował: „Uczniowie byli z Panem i szli za Nim drogą, jak zauważa Marek. Ale On modlił się do Ojca sam, aby święci mogli złączyć się z Bogiem we wspólnocie wiary i miłości. Jeśli się nie mylę, w żadnym miejscu nie ma wzmianki o tym, że On modlił się z uczniami. Wszędzie jednak modlił się On sam, ponieważ pragnienia człowieka nie potrafią pojąć Bożego planu. Nikt nie może stać się uczestnikiem tej tajemnicy wewnętrznej razem z Chrystusem”; *In Lucae*, III, PL 92, 451 A-B.

przemienienia dokonała się w klimacie modlitwy (Łk 9,29). Aby głębiej zrozumieć sens przemienienia Jezusa, należy odwołać się do wydarzeń je poprzedzających. Po wyznaniu przez Piotra mesjańskiej godności Jezusa, zapowiedział On po raz pierwszy swą mękę, śmierć i zmartwychwstanie (Łk 9,22-23). Przemienienie dokonane w takim kontekście zdaje się mieć na celu umocnienie wiary uczniów i przygotowanie ich na wydarzenia paschalne. Bez wątplenia zapowiedź męki i śmierci była próbą ich zaufania do Mistrza, dlatego zapowiedź chwały zmartwychwstania mogła okazać się niezwykle pomocna. Właśnie świadomość zapowiadanej chwały miało umocnić ich przed zbliżającą się Golgotą. Klimat modlitwy, który otacza nimbem scenę na górze Tabor przypomina scenę chrztu Jezusa w Jordanie; tam również, podczas gdy Jezus się modlił, z nieba dał się słyszeć głos Ojca. Tu najpełniej można zrozumieć, że modlitwa Jezusa rozjaśnia całą Jego ziemską misję.

We wspomnianym już hymnie pochwalnym Jezusa, skierowanym do Ojca, motywacja uwielbienia jest podwójna: Jezus raduje się z rozszerzania się królestwa Bożego oraz dziękuje Ojcu za objawianie tajemnic zbawienia ludziom nieuczonym (Łk 10,21-22). Królestwo Boże i Jego wola to dwa bieguny, które zaprzętały wówczas (a przypuszczanie nieustannie) umysł Jezusa. Jedynie Łukaszowi zawdzięczamy wzmiankę o tym, że uczniowie prosili Nauczyciela, by nauczył ich modlić się tak jak Jan nauczył swoich uczniów (Łk 11,1). Tylko Łukasz wspomina o modlitwie Jezusa za Piotra (Łk 22,31-32) i o napomnieniu przez Jezusa uczniów w ogrodzie Getsemani, aby modlili się, by nie ulec pokusie (Łk 22,40).

Ostatnia wieczerza była momentem, na który Jezus zarezerwował dla swych uczniów najistotniejsze pouczenia. Cel modlitwy wypowiedzianej w tak istotnym momencie może być tylko jeden: sprawić, by Jego uczniowie stali się w pełni uczestnikami tajemnicy paschalnej. Jezus modlił się, by uczniowie mogli lepiej poznać i pełniej zaakceptować Jego mesjańskie posłannictwo, by żyli w prawdzie i umacniali się w wierze, aby stali się au-

tentycznymi świadkami królestwa. Moment próby, która przyjdzie z silnym napięciem, przybliży się dla Piotra. Dokładniej, na próbę zostanie wystawiona jego wierność Mistrzowi. Jezus modli się nie tylko o to, by *princeps apostolorum* przetrwał próbę wierności, ale także i o to, by po pokonaniu próby był on w stanie umacniać braci. Najbardziej „ludzką”, a jednocześnie chyba najbardziej dramatyczną z modlitw Jezusa jest ta wypowiedziana w Ogrodzie Oliwnym. To właśnie przy tej okazji Łukasz wspomina o krwawym pocie Jezusa⁵³⁰. Jezus zwraca się do Ojca jako Syn, wypowiadając pełne ufności *Abba*. Gdyby nie był Synem Bożym, ani Jego modlitwa, ani męka i śmierć nie mogłyby przynieść światu zbawienia. Zbawczy wymartych wydarzeń zasadza się właśnie na boskim synostwie Jezusa.

Poza tym Łukasz mówi, że po licznych uzdrowieniach, których Jezus dokonał, usuwał się na miejsca pustynne, aby się modlić (Łk 5,16) oraz że na krzyżu modlił się do Ojca (Łk 23,34.46). Ta ostatnia modlitwa stanowi całkowite *novum* nie tylko w dziele Łukaszowym, ale w całej historii religii. Ludy prymitywne nie modliły się nigdy za swoich przeciwników, tymczasem Jezus z wysokości krzyża prosi Ojca o przebaczenie prześladowcom. Z teologicznego punktu widzenia nie chodzi jedynie o rzymskich żołnierzy, którzy przybili Jezusa do krzyża, ani nawet o Sanhedryn i tych, którzy przez wydanie wyroku byli bezpośrednio odpowiedzialni za śmierć, ale o cały naród izraelski, a dokładniej o tych jego członków, którzy odrzucili orędzie Nauczyciela z Nazaretu i nie przyjęli Jego mesjańskiej misji.

⁵³⁰ Pięknie o tej modlitwie pisze J. Laplace: „Jezus umocniony podnosi się i ze stałością zmierza ku temu, co budzi odrazę. On, który jest sprawiedliwy, zmierza w kierunku niesprawiedliwości; On, bez grzechu, idzie ku nieczystości; On, który jest dobry, idzie ku nienawiści; On, który jest nieśmiertelny, kieruje się ku śmierci. Oto jest rezultat Jego modlitwy: pozostanie z Bogiem pośród świata pogrążonego w grzechu, gdzie Bóg jest nieobecny, by w ten sposób podarować światu Boga”; J. LAPLACE, *La prière, désir et rencontre*, Le Centurion, Paris 1974, 69 [tłum. własne].

Formy modlitwy

Jedną z naczelných cech modlitwy podkreślanych przez Łukasza jest intymna więź (*communio*) z Bogiem. Więź tę ukazał Ewangelista na przykładzie modlącego się Jezusa. Realizuje się ona nie tylko wtedy, gdy modlący się prosi o coś Boga, lecz również podczas dziękczynienia. Ewangelista wspomina, że pewnego razu Jezus „rozradował się w Duchu Świętym i rzekł: Wysławiam Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom” (Łk 10,21)⁵³¹. Dziękczynienie i uwielbienie stają się tu wyrazem relacji miłości łączącej Ojca i Syna. O modlitwie dziękczynnej wspomina Łukasz także przy okazji celebracji Paschy i łamania chleba po zmartwychwstaniu (Łk 22,17.19; 24,30), podczas gdy Marek i Mateusz mówią w tym wypadku o „błogosławieniu” (Mk 14,22; Mt 26,26). Podkreślenie motywu dziękczynienia występuje także w opowiadaniu o prorokini Annie, która trwała „w poście i modlitwach” i „dziękowała Bogu” (Łk 2,37-38) oraz w narracji o Samarytaninie, który „upadł do stóp Jezusa i dziękował mu” (Łk 17,18).

Specyficzną formą modlitwy wielbiącej Boga jest radosne zdziwienie. Celem wyrażenia owego zdziwienia Łukasz sięga po terminy typu: *megalyno*, *doksazo*, *aineo*. Radośnie wielbiła Boga za Jego ingerencję w historię zbawienia Maryja (*megalyno*; Łk 1,41). Tłumy wielbiły Boga za dzieła Jego mocy w dniu uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy (*aineo*; Łk 19,37). Tym samym terminem, wzbogaconym o czasownik *doksazo* wyraził Łukasz uwielbienie Boga przez pasterzy, którzy odwiedzili nowonarodzonego Jezusa (Łk 2,20). Ten ostatni termin zresztą pojawia się najczęściej: tak wielbią Boga świadkowie uzdrowienia paralityka (Łk 5,25), kobieta pochyłona, którą Jezus uwolnił od niemocy (Łk 13,13), uzdrowiony z trądu Samarytanin (Łk 17,15), niewidomy pod Jerychem, który dzięki interwencji Je-

⁵³¹ I. DE LA POTTERIE, *La preghiera di Gesù. Messia – Servo di Dio – Figlio di Dio*, 98-99.

zusa odzyskał wzrok (Łk 18,43) czy wreszcie setnik stojący pod krzyżem (Łk 23,47). Radosne zdziwienie związane z wielbieniem Boga zawiera się także w polu semantycznym czasownika *eulogeo*. Tak wielbi Boga Zachariasz za narodziny syna (Łk 1,64) oraz rozpoczynając hymn *Benedictus (Eulogetos)* i tak też kończy się Łukaszowi Ewangelia, wzmiankując modlitwę uczniów w świątyni (Łk 24,53)⁵³².

W modlitwie jest także miejsce na prośbę i wstawiennictwo⁵³³. Należy modlić się, aby nie ulec pokusie (Łk 22,40.46). Modlitwa Pańska zawiera prośby o realizację królestwa Bożego (Łk 11,2-4). Wersja Łukaszowa *Pater noster* jest krótsza i przypuszczalnie starsza od Mateuszowej. Pierwsza prośba, rozpoczynająca się od zawołania 'Ojcze', nadającym całość modlitwie klimat intymności w relacji z Bogiem, dotyczy uświęcenia imienia Bożego. Imię Boże, ze względu na swą świętość, nie może być wymawiane nadaremnie. Pierwsza prośba zawiera więc ideę immanencji i transcendencji Boga. Błaganie o nadejście królestwa Bożego jest prośbą o kontynuację historii zbawienia, która punkt kulminacyjny znajduje w Chrystusie. To właśnie On zainaugurował królestwo Boże na ziemi i przez Niego znajdzie ono swe dopełnienie (Łk 17,20.21). Trzecia petycja zwraca się ku ludzkim potrzebom; użyty tu symbol chleba obejmuje najbardziej podstawowe potrzeby dnia codziennego. Kolejna prośba dotyczy przebaczenia grzechów. W jej tle należy odczytywać retoryczne pytanie, które padło z ust świadków uzdrowienia paralytyka: „Któż może odpuścić grzechy, jeśli nie sam Bóg?” (Łk 5,21). Ostatnia prośba *Modlitwy Pańskiej* to błaganie o pomoc wobec pokus; każdy bowiem, kto prosi o przebaczenie grzechów, musi starać się o unikanie zła moralnego. Ewangelista zaświadcza, że

⁵³² J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, 275-276.

⁵³³ S.F. PLYMALE, *The Prayer Texts of Luke-Acts*, w: American University Studies, VII, Theology and Religion 118, New York-San Francisco-Bern-Frankfurt am Main-Paris-London 1991, 112.

Bóg wysłuchuje modlitwy błagalnej (Łk 1,13). Sam Jezus zanoślił do Ojca błaganie w Getsemani (Łk 22,44). Modlił się tam za siebie, ale Ewangelista przytacza dwa inne przykłady, kiedy to Jezus wstawiał się za innymi: przed wyznaniem Piotra w Cezarei Filipowej (Łk 9,18)⁵³⁴ i przy okazji zapowiedzi zaparcia się Piotra (Łk 22,31-34)⁵³⁵.

Innym elementem modlitwy jest wyznanie grzechów. Naturalnym jest, że Ewangelista nie wkłada takiej modlitwy w usta samego Jezusa (potwierdzając tym samym bezgrzeszność Syna Bożego), jednak zamieszcza Jego nauczanie o konieczności takiej modlitwy i podaje jej przykłady (Łk 11,4; 18,9-14; 19,8; 23,41.47).

Funkcja modelu: Duch Święty – modlitwa

Bliższe zapoznanie się z myślą teologiczną Ewangelisty pozwala zauważyć, że temat modlitwy i narracje o działaniu Ducha Świętego występują w jego dziele we wzajemnej korelacji. Więcej jeszcze, wydaje się, że można mówić o swego rodzaju modelu, którym posługuje się Łukasz, a który wydaje się służyć świadomym zamiarom teologicznym autora. Model ten, w którym dwa elementy teologii Łukaszowej: modlitwa i działanie Ducha Świętego występują łącznie, może posiadać dwie sekwencje: Ewangelista albo najpierw wspomina o modlitwie, a później

⁵³⁴ Tekst ewangelijny stwierdza: „Gdy raz modlił się na osobności, a byli z Nim Jego uczniowie...”. Wielu komentatorów widzi tu modlitwę wstawienniczą za uczniów (Piotra), gdyż została im objawiona godność mesjańska Jezusa. O'Brien zauważa: „By his introductory words the Third Evangelist wishes us to understand that the petition of Jesus has been effective since the Father has revealed to Peter the secret of his Messianic person and dignity”; P.T. O'BRIEN, *Prayer in Luke-Acts, TB XXIV* (1973) 115.

⁵³⁵ Również Dzieje Apostolskie zaświadczały liczne przykłady modlitwy błagalnej, czy to w intencjach wspólnoty (np. 1,8.14; 2,1-4; 4,24-31; 9,40-42; 12,5; 27,23-25; 28,8), czy to w intencjach osobistych (np. 9,13-16; 10,31.33; 22,10).

w jej kontekście zamieszcza wzmiankę o Duchu Świętym, albo przyjmuje kolejność odwrotną. Specyfikę narracji, w których wspomina się modlitwę i działanie Ducha łatwiej dostrzec na tle szerszego kontekstu teologicznego. Stąd, zanim zostaną zaprezentowane perykopy skonstruowane z pomocą wspomnianego modelu, przedstawić należy główne rysy Łukaszej teologii modlitwy i pneumatologii.

W opowiadaniu o wydarzeniach poprzedzających narodzenie Jezusa, Maryja otrzymuje obietnicę zstąpienia na Nią Ducha Świętego: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię” (Łk 1,35). Ze sceną zwiastowania Łukasz wiąże czasowo („w tym czasie”; Łk 1,39) odwiedzin w domu Zachariasza i Elżbiety, kiedy to z ust Maryi padają słowa *Magnificat* (Łk 1,46-55). W ten sposób Modlitwa uwielbienia wyśpiewana przez Maryję włączona została w ciąg wydarzeń, którym przewodzi Duch Święty. Modlitwa jest owocem obecności Ducha. Wprowadzenie do *Benedictus* podaje informację, że ojciec Jana, Zachariasz, „został napełniony Duchem Świętym” (Łk 1,67). Niektórzy egzegeci dyskutują, czy następujący po wprowadzeniu kantyku zapisany został w formie literackiej proklamacji czy modlitwy. Unikając szczegółowych dociekań należy stwierdzić, że elementy modlitwy są tu z pewnością dominujące; już pierwszej części kantyku (Łk 1,68-74) nadano nazwę ‘hymnu dziękczynienia’. Bez wątplenia więc źródła tej modlitwy należy upatrywać w działaniu Ducha Świętego. Podobnie rzecz ma się z kantykem Symeona. Łukasz, prezentując postać Symeona stwierdza, że „był to człowiek sprawiedliwy i pobożny, wyczekiwał pociechy Izraela, a Duch Święty spoczywał na nim” (Łk 2,25); zaraz potem Ewangelista dodaje kolejną wzmiankę o Duchu Świętym: „Jemu Duch Święty objawił, że nie ujrzy śmierci, aż zobaczy Mesjasza Pańskiego” (Łk 2,26). Gdy więc „za natchnieniem Ducha” (Łk 2,27) przyszedł Symeon do świątyni, wypowiada słowa modlitwy (Łk 2,29-32).

Nauczając o wytrwałości w modlitwie, Jezus stwierdza, że odpowiedzią na prośby skierowane do Boga będzie najpierw dar

Ducha Świętego: „Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec z nieba da Ducha Świętego tym, którzy Go proszą” (Łk 11,13). Świadomym zamiarem teologicznym Łukasza jest ukazanie Ducha Świętego jako daru otrzymywanego poprzez modlitwę. Przed wstąpieniem do nieba Jezus zapowiada swoim apostołom obietnicę Ojca, czyli Ducha Świętego: „Oto Ja zesłę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostaniecie w mieście, aż będziecie przyobleczeni mocą z wysoka” (Łk 24,49). Apostołowie, posłuszni temu nakazowi Pana, pozostają w Jerozolimie i trwają na modlitwie: „z wielką radością wrócili do Jerozolimy, gdzie stale przebywali w świątyni wielbiąc Boga” (Łk 24,52-53). Modlitwa więc poprzedza realizację obietnicy.

Przypowieści o warunkach modlitwy

Jezus ukazuje również kilka cech, które można by określić jako „warunki” modlitwy. Czyni to w trzech przypowieściach: o natrętnym przyjacielu (Łk 11,5-8), o natarczywej wdowie (Łk 18,1-8) oraz o faryzeuszu i celniku (Łk 18,9-14). Krótka przypowieść o natrętnym przyjacielu wskazuje na konieczność wytrwałości w modlitwie: „Ktoś z was, mając przyjaciela, pójdzie do niego o północy i powie mu: «Przyjacielu, użycz mi trzy chleby, bo mój przyjaciel przyszedł do mnie z drogi, a nie mam, co mu podać». Lecz tamten odpowie z wewnątrz: «Nie naprzykrzaj mi się! Drzwi są już zamknięte i moje dzieci leżą ze mną w łóżku. Nie mogę wstać i dać tobie». Mówię wam: Chociażby nie wstał i nie dał z tego powodu, że jest jego przyjacielem, to z powodu jego natręctwa wstanie i da mu, ile potrzebuje” (Łk 11,5-8). Opowiadanie nacechowane jest pewnym paradoksem, który uwypukla groteskową sytuację. Otóż jeśli mamy do czynienia z typowym palestyńskim domostwem, wówczas Dy z domów otoczony był murem oddalonym kilka metrów od budynku. Bohater przypowieści stukałby nie tyle do drzwi domu, co do bramki w murze. Aby być słyszalnym, musiałby zachowywać się

hałaśliwie; jego przyjaciel spoczywający już na łóżku z dziećmi musiałby krzyczeć równi głośno, a to oznacza, że dzieci z całą pewnością już nie spały. Ta nieco groteskowa scena wysuwa na pierwszy plan motyw usilnego błagania, które powinno być nieodłącznym elementem modlitwy.

W przypowieści o wdowie, która usilnie i po wielokroć prosi sędziego, by wziął ją w obronę (Łk 18,1-8), jako przesłanie wysuwa się prawda o mocy wytrwałej modlitwy. Niektórzy egzegeci uznają tę przypowieść za swoistą kopię przypowieści o natrętnym przyjacielu. Wydaje się jednak, że lepiej w tym przypadku mówić o „przypowieściach bliźniaczych”. W poprzedniej mówi się o przyjaciółach, tutaj o przeciwnikach; w poprzedniej występują same postacie męskie, u pojawia się typowy dla Łukasza motyw kobiety i wdowy; inny jest także przedmiot prośby – w pierwszej przypowieści chodzi o zwykły chleb, tu o sprawiedliwość. Pośrednio więc wysnuć można wniosek, że przedmiotem modlitwy winno być dokonywanie się sprawiedliwości. Modlitwa o sprawiedliwość winna być wytrwała. To właśnie wytrwałość zwycięża pozorną siłę, jak słaba kobieta przekonuje możnego sędziego⁵³⁶.

Wreszcie trzecia przypowieść o faryzeuszu i celniku (Łk 18,9-14), ukazuje pokorę jako konieczny warunek modlitewnego spotkania z Bogiem. Faryzeusz ukazany jest jako ten, który zamiast wychwalać Boga, wychwala siebie przed Bogiem i tym samym wynosi się ponad innych. Celnik zna swoją małość i uznaje ją przed Bogiem. Scena prowadzi do zaskakującej konkluzji: „Ten odszedł do domu usprawiedliwiony, nie tamten. Każdy bowiem, kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się unią, będzie wywyższony” (Łk 18,14). Oprócz pokory jako warunku modlitwy Jezus wskazuje także jej swoisty skutek: pozyskanie usprawiedliwienia.

⁵³⁶ A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa. „Każdy bowiem, kto rosi, otrzymuje; kto szuka, znajduje, a kołaczącemu zostanie otworzone”*, II, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, 322-325.

Zestawienia

Modlitwa ma religii greckiej zasadniczo odmienne znaczenie niż w religiach monoteistycznych. Ponieważ człowiek nie jest *sensu stricto* stworzeniem bóstwa, nie powinien nawet pragnąć, by jego modły stworzyć mogły jakąś zażyłość z bogiem. Z drugiej strony rozpowszechniona idea *moiry* czy przeznaczenia sprawiała, że los człowieka był już z góry ustalony i zdecydowany, stąd modlitwy niewiele mogły tu zmienić. Pytanie, w jakim stopniu misteria greckie wpłynęły na chrześcijaństwo, zarówno w zakresie terminologii, jak i w zakresie obrzędów, jest nieco problematyczne. Z całą pewnością daje się zauważyć wpływ terminologiczny w takich obszarach, jak chrzest i Eucharystia⁵³⁷, nie wiadomo natomiast, czy istniał także wpływ ideologiczny, to znaczy obejmujący rozumienie tych sakramentów.

Ukazywanie samej idei modlitwy jest u Łukasza odmienne niż w tekstach literatury greckiej. W dziele Łukasza modlitwa Jezusa ma wartość przykładu dla uczniów i dla rodzącego się Kościoła, jest wyrazem głębokiej więzi z Bogiem, jest motorem działalności nauczycielskiej i taumaturgicznej. Charakterystyczną cechą modlitwy Jezusa jest fakt, że jej przedmiotem są wyłącznie sprawy nadprzyrodzone⁵³⁸. Zasadniczo motywacja modlitwy idzie w trzech kierunkach: teocentrycznym, eschatologicznym i etycznym. Modlitwy teocentryczne (zwłaszcza hymny w Ewangelii Dzieciństwa) stanowią najczęściej pochwałę za interwencje Boże w historię zbawienia. Interwencja ta przejawiała się wcześniej w dziejach narodu wybranego, a obecnie ukazuje się w działalności Jezusa. Do takiej modlitwy o Boże interwencje motywuje także dobroć Boża. Jezus ukazuje ją w swym nauczaniu na dwóch przykładach: krótkim porównaniu o człowieku stukającym do drzwi (Łk 11,9-10) oraz w porównaniu o relacji ojciec – syn (Łk

⁵³⁷ Wpływ terminologii misteryjnej widoczny jest już w LXX, w Mdr 2,22 i 6,22 oraz w Dn 2,27-30.47.

⁵³⁸ J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, 274.

11,11-13). Motywacja eschatologiczna modlitwy uwypukla się w mowie Jezusa o konieczności przygotowania się na paruzję (Łk 21,36). Motyw etyczny natomiast zawarty został w nakazie modlitwy o siłę w przeciwstawieniu się pokusom (Łk 22,40.46).

Greckie rytuały inicjacyjne, składane ofiary i przeżywane misteria związane były z jasno określonym rytuałem (w przypadku misterii znanym tylko wtajemniczonym). Wierność rytuałowi zapewnić miała kontakt z bogami, doprowadzić do zjednoczenia z nimi i wejście w sferę boską. Łączyło się to niekiedy z pozyskaniem nieśmiertelności i uniknięciem cyklu wcieleń. Idei takich nie spotyka się zasadniczo na kartach dzieła Łukasowego. Kontakt z Bogiem nawiązuje się głównie poprzez modlitwę, która winna być szczerą, głęboką, pokorną i wytrwałą, na wzór modlitw, które zanosił do Boga sam Jezus.

3. MIŁOŚĆ I MIŁOSIĘRDZIE

Jako naczelną zasadę etyczną wysunął Jezus spełnianie woli Boga, które najpełniej wyraża się w miłości bliźniego posuniętej nawet do miłości nieprzyjaciół. Zasada okazywania miłości bliźniemu znana była już w Starym Testamencie i podtrzymana przez rabinów (np. Hillel), Jezus jednak wysunął ją na czoło przed inne wskazania moralne. W kulturze greckiej, choć zasada ta była znana, nie zajmowała jednak naczelnego miejsca w traktatach etycznych. Jak rozumieli miłość bliźniego Grecy? Jakie są punkty styczności ich pojmowania tej idei z myślą Łukasową? Jakie są wreszcie różnice w rozumieniu idei miłości?

Złota zasada w literaturze greckiej i hellenistycznej

Złota zasada na gruncie greckim doczekała się kilku sformułowań. Dla starożytnych myślicieli piszących po grecku, stała się ona swoistym kodem równowagi społecznej: by starać się postępować tak, jak oczekuje się tego od innych. Miałoby to być

swoiste opracowanie idei wzajemności⁵³⁹. Jedno z najstarszych sformułowań znaleźć można u Herodota⁵⁴⁰. Piszący w dialekcie jońskim grecki historyk Herodot (485-ok. 425 przed Chr.) długie lata swego życia spędził w Atenach, następnie odbył wiele podróży, a ostatecznie osiadł w południowej Italii, w mieście Thurioi, gdzie Grecy założyli swą kolonię. Okres podróży okazał się niezwykle istotny w zbieraniu doświadczeń, które później znalazły swój wyraz na stronach *Dziejów*⁵⁴¹. Główne dzieło Herodota (grec. *Historiai*, łac. *Historiae*) podzielone zostało na dziewięć ksiąg, które wzięły nazwy od imion Muz. Podział ten jednak nie pochodzi od samego autora; jest późniejszy i jako czysto mechaniczny, rozrywa często części należące do siebie przez ciąg narracji. Przewodnia myśl dzieła dotyczy wojen grecko-perskich, które są wynikiem konfliktu między Wschodem a Zachodem. Herodot opisuje w *Dziejach* wydarzenia na wyspie Samos za rządów perskiego króla Dariusza I (522-485). Po ukrzyżowaniu Polikratesa władzę przejął niejaki Majandrios. Nowy władca dokonywał samoreklamy przed swoim ludem, takie wyrzekając słowa: „Mnie, jak wicie, zostało poruczone berło i cała potęga Polikratesa, i teraz mam sposobność objąć władzę nad wami. Co jednak w drugim ganię, tego o ile możliwości i sam czynić nie będę”⁵⁴². W praktyce „możliwości” tej nie starczyło na długo. Majandrios okazał się niezłym propagandystą, ale kiepskim władcą i dlatego szybko musiał opuścić ojczyznę. Obserwując historię współczesną, okazuje się, że grecki władca Samos nie był odosobniony w swej postawie.

⁵³⁹ A. DIHLE, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962, 11-12.

⁵⁴⁰ Omówienie złotej zasady w sformułowaniach greckich ukazało się w: M. ROSIK, *Trzy portrety Jezusa*, 48-49.

⁵⁴¹ Herodot zwiedził całą niemal Grecję i Azję Mniejszą, wybrzeża Morza Czarnego, kraj Scytów (dzisiejsza Ukraina), dotarł do Babilonu, a przypuszczalnie także do Suz. Zapuścił się w głąb Egiptu, odwiedził Cyrenę w Afryce i poznał fenickie miasta na wybrzeżu fenickim. Okres podróży zdecydowanie poszerzył jego horyzonty i pozwolił poznać prawa różnych ludów.

⁵⁴² *Dzieje* III, 142.

Mniej więcej sto lat później grecki retor Isokrates (436–388) przedstawił kolejną wersję złotej zasady⁵⁴³. Był uczniem sofistów: Sokratesa i Teramenesa. Początkowo pisał jedynie mowy sądowe na zamówienie, z czasem jednak otworzył własną szkołę, w której obok retoryki uczył historii literatury i historii prawa. Spośród wielu pism Isokratea (sam nie głosił swoich poglądów publicznie z powodu słabego głosu) na uwagę zasługują dzieła polityczne. Ich tematyka oscyluje wokół wewnętrznych spraw Grecji oraz wokół wojen z Persją. Najstarsze z nich, *Panegiryczny* (386), przybrało formę mowy wygłoszonej podczas igrzysk olimpijskich. Autor popiera całym sercem tworząc się właśnie Drugi Związek Morski. Isokrates, troszcząc się o pojednanie pomiędzy Ateńczykami i Spartanami, na kartach *Panegiryczny* wzywał do narodowego partnerstwa. Przy tej okazji nie omieszkął pochwalić patriotów, którzy nie przemocą, lecz sprawiedliwością zyskują sobie sławę i pamięć potomnych, których zwykłe słowo znaczy więcej niż dla innych przysięga i którzy „za swój obowiązek uważali takie odnoszenie się do słabszych, jakiego spodziewali się po silniejszych”⁵⁴⁴. Właśnie to ostatnie stwierdzenie stanowi Isokratesową wersję złotej zasady.

Również na gruncie związanym z religią żydowską, aczkolwiek rozwijającym się w diasporze, pojawiła się postać złotej zasady. Zawdzięczamy ją Ptolemeuszowi Filadelfowi (około 285–247 przed Chr). Był on protektorem tłumaczenia hebrajskiego tekstu Biblii Hebrajskiej na grekę, zwanego Septuagintą. Według *Listu Arysteasza* do Filokratesa to właśnie on zlecił przekład Pentateuchu na język grecki. Z Jerozolimy przesłano wówczas do Aleksandrii manuskrypt hebrajski. Pracą nad nim – jak głosi podanie – zajęło się siedemdziesięciu dwóch starszych

⁵⁴³ Wśród filozofów ‘złota zasada’ przypisuje się także Talesowi, który zapytany o to, w jaki sposób żyć najbardziej zacnie, miał odpowiedzieć: „[Żyjemy zacnie], gdy nie czynimy nigdy sobie nawzajem tego, co ganimy u innych”; DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, 1,9.

⁵⁴⁴ *Panegiryczny* 81.

z dwunastu pokoleń Izraela. Z czasem nazwę rozciągnięto na całą Biblię Hebrajską. Choć rola Ptolemeusza nie jest całkowicie jasna w całym przedsięwzięciu, niemal nie ulega wątpliwości, że tłumaczenia dokonano na początku III stulecia przed Chr. w Egipcie, prawdopodobnie dla celów liturgicznych i edukacyjnych⁵⁴⁵. Według wspomnianego *Listu Arysteasza*, Ptolemeusz uczonym zebranych na jego dworze postawił pytanie o mądrość, po czym sam wyręczył ich w odpowiedzi: „Jeżeli pragniesz, aby nie przemogło cię żadne zło, lecz abyś udzielał innym wszelkich dóbr, postępuj według tej samej zasady względem twoich poddanych i prześladowców, a szlachetnych i dobrych napominaj łagodnie”⁵⁴⁶. Według autora *Listu Arysteasza* judaizm przewyższa myśl filozoficzną Greków, gdyż łączy filozoficzną ideę przezwyciężenia pasji i namiętności z poświęceniem się Bogu (253) oraz wzmiankuje, że to Bóg pomaga ludziom osiągnąć ideał nakreślony przez filozofów (256).

W języku greckim powstał piękny apokryf o miłości Józefa i Asenat⁵⁴⁷. Autor bierze za podstawę tekst Rdz 41,45.50: Pan „naadał Józefowi imię Safnat Paneach. Dał mu też za żonę Asenat, córkę kapłana z On, imieniem Poti Fera. I tak stał się Józef rządcą Egiptu. [...]A zanim nastąpiły lata głodu, urodzili się Józefowi dwaj synowie; urodziła ich Asenat, córka kapłana z On, który miał imię Poti Fera”. Tekst powstał w diasporze, najprawdopodobniej w Egipcie. Autor zamierzał ukazać religię Żydów poganom. W opowieści o miłości Józefa i Asenat, tytułowa bohaterka wypowiada się do swych przeciwników, którym dzięki interwencji Boga mecze wypadły z rąk: „Bądźcie dobrej myśli, nie lękajcie się, gdyż wasi bracia są ludźmi pobożnymi

⁵⁴⁵ S.P. BROCK, *Przekłady*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wydania polskiego W. Chrostowski, tłum. T. Kowalska, Warszawa 1996, 635.

⁵⁴⁶ *List Arysteasza* 207.

⁵⁴⁷ Za datę powstania apokryfu przyjmuje się I wiek przed lub po Chr., a więc są to czasy bliskie działalności Jezusa i powstania Ewangelii Łukasza; W. KLASSEN, *Love of Enemies: The Way to Peace*, Philadelphia 1984, 53.

i żadnemu człowiekowi nie wypłacają złem za zło” (*JózAs* 28)⁵⁴⁸. Istotne jest nie tylko pojawienie się tu idei, by nie odpląć złem za zło, ale także sam kontekst, który stanowi miłość okazana nieprzyjaciółom.

Złota zasada a miłość nieprzyjaciół

Również Jezus sformułował swoją wersję złotej zasady. Została ona zapisana u Łukasza w następującym sformułowaniu: „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie!” (*Łk* 6,31). Wypowiedź Jezusa, sformułowana w formie pozytywnej⁵⁴⁹, należy do gatunku logiów. Można by powiedzieć, że niewiele różni się Jezusowe sformułowanie złotej zasady od zapisu Starego Przymierza, gdyby nie kontekst. Jezus stwierdza, że prosta wzajemność, dobro za dobro, funkcjonuje także pomiędzy grzesznikami! Trzeba raczej przypatrzeć się Ojcu niebieskiemu, który jest dobry dla niewdzięcznych i złych (*Łk* 6,35). Złota zasada w ujęciu Łukasza została wkomponowana w pouczenia dotyczące miłości nieprzyjaciół (*Łk* 6,2-36). To właśnie stanowi o *novum* jej sformułowania. Winna być praktykowana nie tylko wobec najbliższych, ale także wobec nieprzyjaciół. Właśnie kontekst sprawia, że nie można Jezusowej zasady rozumieć w kategoriach kalkulacji wzajemnych korzyści⁵⁵⁰. Nacisk bowiem zostaje położony w całej sekwencji na miłość Boga względem niesprawiedliwych i złych. Nie chodzi więc jedynie o wzajemność, gdyż jedną z cech Boga często przez Łukasza podkreślanych jest odwracanie sytuacji początkowych. Przykład zaczerpnąć można z *Magnificat*:

⁵⁴⁸ Tłum. A. Suski, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, 25.

⁵⁴⁹ Pozytywne sformułowanie złotej zasady wydaje się moralnie „wyższe” niż sformułowanie negatywne; I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978, 262.

⁵⁵⁰ A. VERHEY, *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*, Grand Rapids 1984, 57.

„On przejawia moc ramienia swego,
rozprasza pyszniących się zamysłami serc swoich.
Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych.
Głodnych nasycy dobrami, a bogatych z niczym odprawia”
(*Łk* 1,51-53).

Podobnym rysem odznaczają się błogosławieństwa i „biada” (*Łk* 6,20-26). Dlatego też dawanie bez oczekiwania rewanżu jest niczym innym, jak naśladownictwem samego Boga. To On okazuje miłosierdzie i litość⁵⁵¹. Kiedy uczniowie Jezusa naśladowują Boga w Jego działaniu, ich podporządkowanie się złotej zasadzie prowadzi ostatecznie do miłości nieprzyjaciół. Praktykowanie złotej zasady w ujęciu Jezusa wymaga najpierw przyjęcia obrazu miłosiernego Boga, który nawet niesprawiedliwy wyświadcza dobro. Zasada sama w sobie byłaby jedynie regułą formalną połączona jednak z miłością nieprzyjaciół, nie ma nic wspólnego z egoistycznymi kalkulacjami⁵⁵².

Idea miłości nieprzyjaciół nie jest całkowicie nieznaną greckim filozofom, jednak motywacja takiej miłości jest całkowicie odmienna od motywacji Jezusowej. Miłość wobec nieprzyjaciół widziana jest przez mędrców greckich jako dowód przewyżczenia pasji i namiętności, w tym pragnienie zemsty. Takie przewyżczenie pozwala na poczucie moralnej wyższości. Seneka na przykład, opisując mędrców, wychwalał ich za to, że potrafią nie reagować na wyrządzone im krzywdy i niesprawiedliwe osądy⁵⁵³.

⁵⁵¹ H. MOXNES, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia 1988, 138.

⁵⁵² J. NISSEN, *The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism. Historical and Hermeneutical Reflections, w: The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giverson, Peabody 1997, 138; J. JEREMIAS, *Neutestamentlicher Theologie*, I, Gütersloh 1971, 206; D. FLUSSER, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1968, 68-72.

⁵⁵³ „[...] in Seneca every description of the wise man's conduct towards those who abuse, insult or do him an injustice only serves to magnify the inviolate wise man who is raised far above common mortals”; J.N. SEVENSTER, *Paul and Seneca*, Leiden 1961, 183.

W Jezusową optykę miłosierdzia wpisuje się także nakaz okazywania przebaczenia: „Jeśli brat twój zawini, upomnij go; i jeśli żałuje, przebacz mu! I jeśli siedem razy na dzień zawinił przeciw tobie i siedem razy zwróciłby się do ciebie, mówiąc: «Żałuję tego», przebacz mu!” (Łk 17,3-4). *Correctio fraterna* obwarowana jest pewnym warunkiem: upominany musi żałować popełnionego zła. Jeśli żałuje nawet bez upominania go, natychmiast należy okazać mu przebaczenie.

Przypowieści o miłości i miłosierdziu

Motyw miłosierdzia jest jednym z ulubionych tematów Łukasza. Tylko w tej Ewangelii zapisano najpiękniejsze przypowieści o miłosierdziu: przypowieść o miłosiernym ojcu (Łk 15,11-32) i o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-36). Aby uchwycić Jezusowe rozumienie miłości i miłosierdzia, należy zatrzymać się nad przesłaniem obydwu opowiadań.

Pierwsza przypowieść ukazuje miłosierdzie, jakim kieruje się ojciec względem swoich dwóch synów. Przy interpretacji pod postacią ojca należy widzieć samego Boga. Należy jednak zwrócić baczną uwagę na kontekst przypowieści. Jezus wypowiada ją jako odpowiedź na pytanie uczonego w Piśmie: „Kto jest moim bliźnim?”. Wcześniej ów skryba zgrabnie wyrecytował przykazanie miłości Boga i bliźniego (Łk 10,25-29). Istotne jest to, że przykazanie zostaje sformułowane (dokładniej: zacytowane) przez uczonego w Piśmie, nie przez samego Jezusa⁵⁵⁴.

⁵⁵⁴ Benedykt XVI w swej pierwszej encyklice *Deus caritas est* pisze: „Miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą, która nie rodzi się z myśli i woli człowieka, ale w pewien sposób mu się narzuca, starożytna Grecja nazwała *erosem*. Musimy już z góry uprzedzić, że grecka wersja Starego Testamentu jedynie dwukrotnie używa słowa *eros*, podczas gdy Nowy Testament nigdy go nie stosuje: z trzech słów greckich, dotyczących miłości – *eros*, *philia* (‘miłość przyjaźni’) i *agape* – pisma nowotestamentowe uprzywilejowują to ostatnie, które w języku greckim pozostawało raczej na marginesie. Jeśli chodzi o pojęcie miłości przyjaźni (*philia*), to zostało ono podjęte i pogłębione w Ewangelii Jana, aby wyrazić relację między

Jezus jedynie aprobuje odpowiedź, której udzielił rozmówca (Łk 10,28). W takim przedstawieniu przykazania nacisk położony został na nakaz Jezusa, by „czynić” to, o czym nakaz mówi⁵⁵⁵. Jezus posługuje się specyficzną terminologią miłosierdzia. Czasownik ‘wzruszyć się do głębi’ (*esplaghnisthe*) często w Nowym Testamencie ma za podmiot samego Boga. Użycie więc tego samego czasownika na opis czynu Samarytanina posłużyć może interpretacji, według której otrzymane od Boga miłosierdzie rozciągnąć należy na wszystkich ludzi. Słuchaczy Jezusa ogarnęła przypuszczalnie groza. Jak można wrogowi, niewdzięcznikowi, zdrajcy i odstępcy od wiary przypisywać reakcje, które dotyczą samego Boga? Sam termin ‘odczuwać głębokie wzruszenie’ czy też po prostu ‘współczuć’ (*splachnizestai*), pochodzi od rzeczownika oznaczającego szlachetne trzewia, serce, wątrobę czy płuca. Grecy sądzili, że są one siedliskiem uczuć, gniewu, strachu czy miłości. Mieszkańcy kraju nad Jordanem podzielali te przekonania. Według Eurypidesa, Herakles uskarżał się Amadeuszowi: „Do przyjaciela wypada mówić otwarcie, a nie ukrywać myśli w *splagchna*”. A kiedy chór wysłuchał skarg i narzekań Elektry, wyśpiewał: „Moje wnętrzości (*splagchna*) przytłoczone są posępnością twej mowy”. Co prawda wnętrzości chórzystów mogły być także przytłoczone nadmiarem jedzenia, jednak przed występami zazwyczaj unikano przejadania się. Według stoików, najwznioślejszą cechą bogów jest *apatēia*, rozumiana paradoksalnie jako niezdolność współ-odczuwania. Jeśli ktoś jest smutny lub radosny, to znaczy, że stan ten spowodował ktoś inny. Niemożliwe jest, aby ktoś miał wpływ na bogów – rozumowali – stąd bogowie nie doświadczają uczuć, są *apatyczni*. Z tego też powodu Plutarch

Jezusem i Jego uczniami. To pominięcie słowa *eros* wraz z nową wizją miłości, wyrażoną poprzez słowo *agape*, w nowości chrześcijaństwa oznacza niewątpliwie coś zasadniczego w odniesieniu do pojęcia miłości” (3).

⁵⁵⁵ J. NISSEN, *The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism. Historical and Hermeneutical Reflections*, 130-131.

twierdził, że ten, kto włącza bogów w ludzkie potrzeby, nie szanuje ich majestatu⁵⁵⁶.

Biorąc pod uwagę kontekst przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, można bardziej precyzyjnie wysupłać jej przesłanie. Czy chodzi tylko o miłość bliźniego? Gdyby tak było, wystarczyłoby skorzystać ze zwykłej zasady potrójności: dwóch pierwszych przechodniów mija poszkodowanego, a zatrzymuje się jedynie trzeci, który staje się wzorem miłosierdzia. Nie musiałby pojawić się ani kapłan, ani lewita. Gdyby chodziło o tendencje antyklerykalne, wystarczyłoby sługom świątyni przeciwstawić zwykłego świeckiego Żyda, nie Samarytanina. Przesłanie byłoby jasne: ci, od których wymaga się okazania miłosierdzia, zaniechali swój obowiązek, a zwykły, być może żyjący z dala od Boga człowiek, spełnił Jego wolę. Gdyby chodziło o ukazanie przykładu miłości wobec nieprzyjaciół, wówczas to Samarytanin byłby poszkodowany. To on musiałby leżeć przy drodze. Tymczasem tu chodzi o coś innego: by uczyć się miłości od nieprzyjaciela. To jedna z najbardziej z rewolucyjnych nauk Jezusa.

Druga przypowieść i miłosierdziu ukazuje się motywacyjną do miłości okazywane nawet wrogom. Siłą tą jest sam Bóg, który okazuje miłosierdzie. Bóg ukazany w obrazie ojca nie tylko okazuje miłosierdzie skruszonemu grzesznikowi, który żałując, powraca do domu, ale jest wyrozumiały także wobec jego brata, który zdaje się nie rozumieć postępowania ojca. Innymi słowy, Bóg jest dobry dla wszystkich. Wezwanie, by Go naśladować (lub by być doskonałymi, jak On) jest wezwaniem do okazywania miłości wszystkim, nawet nieprzyjaciołom.

Zestawienia

Nie ulega wątpliwości, że centralną kategorią etyczną w Ewangelii Łukasza jest zasada miłości bliźniego posuniętej aż do miłości

⁵⁵⁶ Odmiennego zdania był Klemens Aleksandryjski, który sądził, że Bóg chrześcijan jest *dives in misericordia* ('bogaty w miłosierdzie').

nieprzyjaciół⁵⁵⁷. Kategorię tę należy jednak widzieć zawsze w odniesieniu do królestwa Bożego. Ponieważ królem jest w nim sam Bóg, więc On jest także siłą motywującą do miłości. Z tego też powodu złota zasada nie podlega – jak mówił P. Ricoeur – logice równowagi (ang. *logic of equivalence*), ale logice obfitości (ang. *logic of superabundance*)⁵⁵⁸; nie chodzi w niej bowiem o czystą wzajemność („daję, aby otrzymać w zamian”), lecz o inicjatywę w czynieniu dobra, bez spodziewania się otrzymania go w zamian.

W literaturze greckiej i helleńskiej pojawia się złota zasada, tak w ujęciu negatywnym, jak i pozytywnym. Stanowi ona pośrednie wezwane do czynienia dobra i do okazywania miłosierdzia, jednak nie pojawia się w kontekście miłości nieprzyjaciół, jak w dziele Łukasowym. Jeśli filozofowie wzywali do *apatei* wobec zła, to nie ze względu na motywację odnalezioną w Bogu, lecz ze względu na własną doskonałość.

4. GRZECH I NAWRÓCENIE

W grece klasycznej czasownik *hamartanein* oznacza wykonanie czynności, która nie jest *orthon*, przy czym ten ostatni termin ('prosty') należy rozumieć w sensie moralnym. Pojęcie grzechu w takim ujęciu oznacza zbłądzenie i zagubienie człowieka, który żyje w niezgodzie z samym sobą. Człowiek taki jest ślepy na drogę prawdy i żyje w świecie iluzji, kierując się wytycznymi, które nie są dobre dla niego i nie są dobre obiektywnie⁵⁵⁹. W terminologię związaną z grzechem wpisuje się także rzeczownik *adikia*, który wykorzystywany był przede wszystkim w kontekście relacji

⁵⁵⁷ M. WOJCIECHOWSKI, *Zagadnienia etyczne*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, I, *Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie*, red. M. Rosik, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2008, 343.

⁵⁵⁸ J. NISSEN, *The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism. Historical and Hermeneutical Reflections*, 147.

⁵⁵⁹ A. GRÜN, *Zbawienie w powszedniości dnia*, tłum. A. Waleriach, Wrocław 2005, 18-19.

społecznych i w odniesieniu do prawa. niesprawiedliwość rozumiano bowiem jako łamanie prawa państwowego, które regulowało stosunki społeczne.

Pochodzenie i natura grzechu w myśli greckiej

Teologia biblijna ukazuje cierpienie jako konsekwencję grzechu pierwszych rodziców. Pierwsze złamanie przymierza z Bogiem pociągnęło za sobą trzy skutki: śmierć, wszelkiego rodzaju cierpienia i ludzką skłonność do grzechu. W takiej perspektywie cierpienie jawi się jako nierozzerwalnie związane z grzechem, aczkolwiek nie można widzieć tu prostego mechanizmu: przekroczenie woli Bożej – cierpienie. Jedyne generalny obraz jest prawdziwy: przed decyzją o nieposłuszeństwie pierwszego człowieka wobec nakazu Bożego świat był wolny od cierpień.

Zupełnie odmiennie ma się sprawa grzechu i cierpienia w myśli greckiej. Już Hezjod w *Teogonii* (510-616) opowiedział historię Pandory, która sprowadziła na świat nieszczęścia. Rozszerzył ją nieco w *Pracach i dniach*, ukazując Pandorę, która przyjęła w darze od Zeusa „beczkę” (pomimo wcześniejszego zakazu Prometeusza), którą otworzył:

„zło wypuściła – i ludziom sprawiła żalosne kłopoty.
Jedna tam tylko nadzieja w swym niedostępnym więzieniu
w środku została, w beczcze, z brzegów naczynia na zewnątrz
nie wyleciała, gdyż wcześniej kobieta zatrzaśła pokrywę”⁵⁶⁰.

Zupełnie podobne przekonanie co do pochodzenia cierpienia i nieszczęść, które człowiek spotyka na swoich drogach za-

⁵⁶⁰ *Prace i dni* 95-98; tłum. J. Łanowski. Motyw becзки znany był już w tekstach wcześniejszych. Według *Iliady* (V, 385-391) w beczcze zamknięci byli dwaj giganci: Otus i Efialtes. Natomiast przed pałacem Zeusa miały stać dwie becčki, mieszczące w sobie dobro i zło. Najwyższy bóg rozdzielał ludziom według swej woli mieszaninę jednego i drugiego.

piisał Homer na kartach *Iliady*. Poeta nawiązuje do mitu, według którego Jowisz rozdziela dobro i zło, szczęście i cierpienie śmiertelnym mieszkańcom ziemi (25,529-538).

W czasach posthomerckich koncepcja winy wiąże się nierozzerwalnie z koncepcją życia, w którym człowiek nie jest dostatecznie świadomy, jak należy korzystać z własnej wolności, ale oddaje się radośnie temu, co przynosi dzień i przeznaczenie. Najczęściej wskazywano na odrzucanie kult bogów, przesady i pogwałcenie prawa gościnności, co miało być oznaką braku szacunku okazywanego tak bogom, jak ludziom. Hezjod wskazuje także na brak szacunku wobec rodziców, rozwody, prześladowanie sierot i ogólnie pojętą niesprawiedliwość społeczną. Takie postępowanie powoduje gniew bogów, którzy są strażnikami i gwarantami zarazem porządku na ziemi. O tym, iż tak właśnie widziano rolę bogów świadczy wezwanie modlitewne Odyseusza:

„Ty ich ukarż, o Zeusie! Obrońco jedyny,
Co patrzysz w ludzkie sprawy i karze ich winy”⁵⁶¹.

Pod wpływem orientalnych nurtów religijnych, które pojawiają się na terenach greckich w VII i VI stuleciu przed Chr., mieszkańcy antycznej Hellady zdają sobie sprawę z grzesznej i śmiertelnej kondycji świata. Poza tym, co jest jasnością dnia, coraz bardziej przebija świadomość mroku moralnego. Właśnie wtedy rodzą się misteria orfickie, które wyrastają na świadomości winy człowieka, który w nich szuka ucieczki i ratunku od własnej winy i jej świadomości. W takim świetle samo ludzkie życie jawi się jako konsekwencja grzechu. Właści z powodu winy dusza ludzka została uwięziona w ciele. Ziemskie życie jest ekspiacją i pokutą za grzechy. Pierwotna wina (na wzór grzechu pierworodnego) i konieczność jej odkupienia staje się istotną myślą rozważań filozoficznych. Przekonanie o winie człowieka i o tym, że jego natura jest natur upadłą, znajduje także swój wyraz we wszelakich formach tragedii greckiej.

⁵⁶¹ *Odyseja* 19,217-218.

Pojawia się myśl, że źródłem zła w ludzkim postępowaniu jest *agnoia* ('niewiedza'). Sokratejski intelektualizm etyczny, bazujący na przekonaniu, że wystarczy wiedzieć, co jest dobre, aby dobro czynić, nie trwa długo⁵⁶². Wiedza jest tu rozumiana nie tylko w kategoriach intelektualnych, ale raczej egzystencjalnych. Odchodzi już od niego bezpośredni następcy i uczniowie Sokratesa. Platon i Arystoteles, choć równie mocno cenią wiedzę, uznają także słabość ludzkiej woli, a nawet jej zepsucie. Według zwolenników Sokratesa, a także według uczestników misteriów, należy wiedzieć, co jest dobre, bądź uzyskać 'poznanie' (*gnosis*) dotyczące natury rzeczy, by osiągnąć cel ludzkiej egzystencji i wyzwolić się z grzechu. Ów rak wiedzy niekoniecznie spowodowany jest na ziemi osobistą winą człowieka, lecz wynika z samej natury ludzkiej egzystencji. W takiej sytuacji, wszystko, co może uczynić człowiek, o zaakceptować swoją winę⁵⁶³. Pomimo tej akceptacji, ostateczny cel i sens ludzkiego życia i tak pozostaje przed nim zakryty⁵⁶⁴.

Przy takiej konieczności winy, na którą skazany jest człowiek, pojawia się także perspektywa winy świadomie popełnionej. Podstęp Prometeusza, który sprawił, że Zeus wybrał gorszą część ofiary z wołu, lepszą pozostawiając dla ludzi, uznany został za „grzech”, za który pokutować mieli ludzie (*Teogonia* 556). Za-

⁵⁶² Kierkegaard twierdził, że jeśli sokratejska definicja grzechu jest właściwa, to *de facto* grzech nie istnieje. Zarzucał intelektualizmowi etycznemu, że jest zbyt naiwny, zbyt estetyczny, zbyt ironiczny i zbyt „grzeszny”, aby mógł wskazać właściwą granicę pomiędzy dobrem a złem.

⁵⁶³ W. SCHADEWALDT, *Sophokles, Aias und Antigone*, NWA 8 (1929) 70-71.

⁵⁶⁴ „In face of this situation, all that man can do is to accept his guilt, as Oedipus does, who takes from the gods his guilt in his own existence and fate and confesses himself guilty in his suffering. In this suffering, however, there is disclosed to man the final meaning of his existence generally. For like everything else, man's becoming guilty is set aside in the will and counsel of the gods. For the Greeks, therefore, to become guilty and to suffer in consequence is simply to come to a deeper understanding of the world. (*Aesch. Ag.*, 176 f.). This is Greek religion”; G. STHÄLIN, W. GRUNDMANN, *amartanw, amarthma, amartia*, TDNT, I, 298-299.

gniewany na Prometeusza Zeus stworzył Pandorę i przez nią na świat zeszyły wszelkie nieszczęścia, a w tym także i grzechy⁵⁶⁵.

O grzechu zawinionym przez ludzi mówił Zeus w *Odysei*, tłumacząc, że nie każde zło na ziemi przypisywać należy bogom:

„Że to na karb niebian człowiek wszystko kładzie,
Co dozna złego; chociaż sam swoją głupotą,
dąc wbrew przeznaczeniu, ugrzęzła w błoto”⁵⁶⁶.

Tak więc obok winy, która wpisana jest w ludzką egzystencję, a która podlega prawom przeznaczenia, istnieje także osobisty grzech człowieka, wynikający z jego głupoty lub złej woli. W tym kierunku szła myśl Platona, dla którego *hamartia* to niemal synonim *adikia* (*Gorgiasz* 525c; *Leges* 10,906c). Według twórcy Akademii, człowiek sam wybiera swoje przeznaczenie. Nieszczęście dotka tych, którzy sami je wybierają, a bogowie są tu niewinni. Definicję *hamartia* precyzuje Arystoteles, wskazując, że składają się nań defekty estetyczne i intelektualne, błędy techniczne i higieniczne, pomyłki w prawie i w procesach jurydycznych, a także machlojki polityczne. W takim ujęciu *hamartia* nabiera coraz bardziej znaczenia etycznego, widziana jest jednak wciąż jako błąd popełniony w dobrej wierze (*Retoryka* 1,13). W arystotelesowskiej teorii środka grzech jest zdecydowanie się na jedną ze skrajności, pomiędzy którymi istnieje cnota (*Etyka Nikomachejska* 2,5).

Pewien wyłom w greckiej hellenistycznej myśli na temat grzechu stanowią inskrypcje z Azji Mniejszej, które odzwierciedlają przekonania wyznawców kultów frygijskich. W religiach tych pojawia się koncepcja boga jako absolutnego władcy swoich poddanych, który chce ich dobra i sam surowo karze każde przestępstwo. Grzech widziany jest tu jako świadome przeciwstawienie się woli boga i wyraża się w obraźliwej mowie,

⁵⁶⁵ M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, I, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, 181.

⁵⁶⁶ *Odyseja* 1, 38-40.

pogwałceniu prawa czystości, przemocy wobec sanktuarium i nie zachowaniu praw kultycznych. W takim ujęciu grzech ma wybitnie etyczny charakter, a bóg karze go najczęściej poprzez zesłanie choroby⁵⁶⁷.

Pokuta i oczyszczenie

Idea nawrócenia moralnego nie była znana w Grecji w takiej formie, jak w religiach monoteistycznych. To, co wyznawcy judaizmu i pierwsi chrześcijanie rozumieli pod pojęciem 'nawrócenia' w sensie moralnym, w Grecji uznawane było raczej za dążenie do pozyskania cnoty rozumianej jako osobowa doskonałość. Podobnie rzecz ma się z pokutą za grzechy. Grecy mówili raczej o 'oczyszczeniu' (*katharsis*). Apollon czczony był jako bóg, który odsuwa zło (*apotropaios*) oraz ten, który 'oczyszcza' (*katharsios*), Sam bowiem musiał dokonać oczyszczenia po zabójstwie Pytona. Późniejszy mit dowodzi, że Apollon dokonał oczyszczenia Orestesa po zbrodni matkobójstwa.

Nie trzeba tu dowodzić, że wartość oczyszczającą miały przede wszystkim misteria: zarówno eleuzyńskie, jak i orfickie czy dionizyjskie oraz misteria ku czci innych bogów. Na Samotrace wprowadzone zostały misteria Kabirów. Są one prawdopodobnie pochodzenia fenickiego i służyły kultowi bóstw i geniuszy o złożonym charakterze. O misteriach tych wiadomo niewiele, aczkolwiek pewne informacje pozwalają stwierdzić, że były przeznaczone dla mężczyzn, kobiet, a nawet dzieci⁵⁶⁸. Aby przejść inicjację, wymagana była swoista spowiedź – wyznanie grzechów przed kapłanem, który udzielał przebaczenia. Mogli uczestniczyć w nich nawet mordercy; kapłan, który „oczyszczał” zabójców, nazywał się Keos⁵⁶⁹.

⁵⁶⁷ G. STHÄLIN, W. GRUNDMANN, *amartanw, amarthma, amarti-
a*, TDNT, I, 301-302.

⁵⁶⁸ Jedną z wtajemniczonych miała być matka Aleksandra Wielkiego.

⁵⁶⁹ G. RACHET, *Słownik cywilizacji greckiej*, 244-245.

Platon natomiast poświadcza, że wśród ludu pojawili się wieszczbiarze, którzy przypisywał sobie moc oczyszczania z grzechu: „A tu zebrzące klechy i wieszczbiarze do drzwi bogatych ludu pukają i wmawiają, że jest u nich moc bogów zesłana, żeby z pomocą ofiar i śpiewnych modlitw, jeżeli na kimś ciąży zhora grzechu albo na jego przodkach [...]. Na poparcie tych wszystkich myśli przytaczają poetów [...]. A ksiąg całe stopy podają Muzajosa i Orfeusza, którzy pochodzić mieli od Księżyca i od Muz. Wedle tych ksiąg oni ofiary składają, a umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów [...]. Istnieją te rzeczy i dla zmarłych; to są tak zwane wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne – te nas uwalniają od grzechów” (*Państwo* 2,364b-365a).

Filozoficzną drogą do oczyszczenia było przez pewien czas zdobycie wiedzy lub poznania. Tak miała się rzecz do momentu, gdy dominował sokratejski intelektualizm etyczny. W kolejnych wiekach wiedzę zastąpiono raczej cnotą, którą rozumiano rozmaicie, a o której była już szerzej mowa wcześniej.

Łukasz o grzechu

Koncepcja grzechu, która wychyla się z kart dzieła Łukasowego, ma korzenie judaistyczne, przy czym z dwóch nurtów: moralnego i legalistycznego, Ewangelista kładzie nacisk na ten pierwszy. Grzech ma przede wszystkim wymiar etyczny, nie legalistyczny. W walce z grzechem chodzi przede wszystkim o zachowanie prawa moralnego, nie o restrykcyjne przestrzeganie prawa czystości rytualnej.

Już od pierwszych kart Ewangelii pobrzmiewa wezwanie do nawrócenia (Łk 3,7-14). Ewangelista wkłada je w usta Jana Chrzciciela: „Plemię żmijowe, kto wam pokazał, jak uciec przed nadchodzącym gniewem? Wydajcie więc owoce godne nawrócenia” (Łk 3,7-8a). Sam Jezus kontynuuje wzywianie do nawrócenia, podając konkretne przykłady ludzi, którzy zginęli, choć byli tak samo grzeszni jak wszyscy inni: „Czyż myślicie, że ci

Galilejczycy byli większymi grzesznikami niż inni mieszkańcy Galilei, że to ucierpieli? Bynajmniej, powiadam wam; lecz jeśli się nie nawrócicie, wszyscy podobnie zginiecie. Albo myślicie, że owych osiemnastu, na których zwała się wieża w Siloam i zabiła ich, było większymi winowajcami niż inni mieszkańcy Jeruzolimy? Bynajmniej, powiadam wam; lecz jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie” (Łk 13,2-5). Wzywając do zerwania z grzechem, Jezus zapowiada jednocześnie odrzucenie czyniących nieprawość (Łk 11,29-32; 13,22-30).

Jezus naucza swych słuchaczy o naturze grzechu i o mechanizmach jego działania. Ostatecznie za grzech odpowiedzialny jest zły duch, któremu człowiek daje przystęp do siebie poprzez wolną decyzję. Gdy zły duch zostaje odepchnięty, może zaatakować ze zwielokrotnioną siłą: „Gdy duch nieczysty opuści człowieka, błąka się po miejscach bezwodnych, szukając spoczynku. A gdy go nie znajduje, mówi: «Wróć do swego domu, skąd wyszedłem». Przychodzi i zastaje go wymiecionym i przyozdobionym. Wtedy idzie i bierze siedem innych duchów złośliwszych niż on sam; wchodzi i mieszka tam. I stan późniejszy owego człowieka staje się gorszy niż poprzedni” (Łk 11,24-26).

Łukasz ukazuje Jezusa także jako świadka i głosiciela przebaczenia Bożego. O nawróconej grzesznicy mówi: „Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała. A ten, komu mało się odpuszcza, mało miłuje” (Łk 7,47). Głosi także przebaczenie Boga w przypowieściach (Łk 15,1-32). Przebacza skruszonemu łotrowi, któremu zapowiada przebywanie w raju (Łk 23,39-43). Tłumaczy także, jaki grzech nie może być odpuszczony; jest to grzech przeciw Duchowi Świętemu (Łk 12,8-10). Historia Zacheusza natomiast ukazuje radość z uzyskanego przebaczenia grzechów (Łk 19,1-10)

W historii uczniów wędrujących do Emaus pojawia się przekonanie, że konsekwencją zmartwychwstania jest odkrycie prawdy, że męka, śmierć i właśnie zmartwychwstanie Jezusa były Bożym planem i otwierają drogę ku nawróceniu i przebaczeniu

grzechów: „Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie; w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jeruzolimy” (Łk 24,47). Również i ten dar włącza się w kontekst nowego przymierza zawartego we krwi Jezusa. Istotnym aspektem nowego przymierza – według zapowiedzi Jeremiasza – jest przebaczenie grzechów: „przebaczę ich występki, a o grzechach ich nie będę już pamiętał” (Jr 31,34b). Pierwsze przymierze zakończyło się objawieniem gniewu Jahwe; konkluzją nowego przymierza jest okazanie Jego łaskowości wyrażającej się w darowaniu występków. Mogą go dostąpić ci, którzy uwierzywszy w zmartwychwstanie fizyczne Mesjasza, pragną w swym duchu zmartwychwstać do nowego życia⁵⁷⁰.

Zestawienia

Chrześcijańska koncepcja grzechu nie ma swego odpowiednika w kulturze grecko-helleńskiej. Grecy nie znają pojęcia grzechu rozumianego jako świadomy bunt przeciw bogom, który jest jednocześnie złamaniem praw moralnych. Termin

⁵⁷⁰ Bazując na tej symbolice św. Grzegorz Wielki pisał: „Dobrze jest to wyrażone na przykładzie wskrzeszenia Łazarza, który już od czterech dni był w grobie. Najpierw Pan wezwał i wskrzesił zmarłego, mówiąc: Łazarzu, wynijdź na zewnątrz. Dopiero wtedy, gdy wskrzeszony wyszedł, uczniowie go rozwiązali, jak to jest napisane: Gdy wyszedł ten, który był związany opaskami, wtedy uczniom powiedział: Rozwiążcie go i pozwólcie mu chodzić. Oto już żyjącego rozwiązują uczniowie; rozwiązują tego, którego Mistrz wskrzesił z martwych. Gdyby bowiem uczniowie rozwiązali martwego Łazarza, poczulibyśmy tylko wstrętny zaduch; inny skutek czynu nie byłby się okazał. Z tego rozważania poznajemy, że mocą swego pasterskiego urzędu winniśmy uwalniać tylko tych, o których jesteśmy przekonani, że Stwórca nasz ożywił ich przez wskrzeszającą łaskę. To zaś ożywienie poznaje się jeszcze przed dokonaniem usprawiedliwienia, to jest z samego już wyznania grzechów”. Wykorzystana w powyższym tekście metoda interpretacji biblijnej na zasadzie analogii łączy wskrzeszenie Łazarza ze zmartwychwstaniem Chrystusa, i na zasadzie alegorii ukazuje wskrzeszenie Łazarza jako zapowiedź daru przebaczenia grzechów. Przebaczenie widziane w takiej optyce jest niczym innym, jak duchowym wskrzeszeniem do życia.

hamartia ma nie tylko znaczenie moralne, ale może wskazywać na błąd intelektualny czy artystyczny. Nie ma także mowy o nawróceniu w znaczeniu przyłgnięcia do Boga i zerwania z świadomie popełnianym złem. Wyzwolenie z grzechu dokonuje się przez ryty oczyszczenia i uczestnictwo w misteriach. Jest zasadniczo wysiłkiem człowieka.

Inaczej ma się rzecz w przypadku Ewangelii Łukaszej, w której koncepcja grzechu i nawrócenia naznaczona jest przede wszystkim myślą judaistyczną. Grzech rozumiany jest jako świadoma decyzja człowieka, by sprzeniewierzyć się ustanowionym przez Boga prawom moralnym. Choć za grzech ostatecznie odpowiedzialny jest zły duch, to jednak odpowiedzialnością obciążony jest także każdy grzeszący. Nawrócenie jest wysiłkiem człowieka, któremu towarzyszy Boża pomoc. Przebaczenie grzechów jest Bożym darem. W tradycji synoptycznej problematyka grzechu i nawrócenia dużo bardziej związana jest z odniesieniem do Boga niż w myśli greckiej. Zasadnicza jest rola Chrystusa, który przez swą mękę i śmierć zwyciężył grzech i otworzył drogę zbawienia wierzącym w Niego.

5. WARTOŚĆ DÓBR MATERIALNYCH

Problem bogactwa i ubóstwa, a także właściwego do nich stosunku, zaprzętał umysły nie tylko poetów piszących po grecku, ale nade wszystko filozofów. Niektórzy traktowali go czysto teoretycznie, inni, skazani na własne ubóstwo materialne, szukali racjonalnego uzasadnienia swej sytuacji. Zagadnienie to powracało w zamyśleniach nad szczęściem, a także w refleksji etycznej. Jest ono także żywo obecne w dziele Łukaszym. Warto zapytać więc czy istnieje pokrewieństwo pomiędzy Jezusowym nauczaniem o stosunku do dóbr materialnych, a myślą grecką; a jeśli tak, to jaka jest natura owego pokrewieństwa.

Bogactwo a szczęście

Poezja Solona, ateńskiego przywódcy żyjącego na przełomie VII i VI w. przed Chr., związana była ściśle z działalnością publiczną. Owszem, nie można odmówić jej pewnego szlif artystycznego, ale nie arcyzm był głównym motywem, dla którego reformator sięgał po pióro. W trzynastej elegii Solon zastanawia się nad pożytkiem płynącym z bogacenia się:

„Żadnej miary ludzie nie znają w pogoni za złotem,
ci, co teraz bogactwa z nas posiadli najwięcej
jeszcze w dwójnasób się o nie starają, któż wszystkich nasyci?
Dali niebianie śmiertelnym możliwość zysków zdobycia.
Z nich zaślepienie atoli powstaje, gdy Zeus je nam zsyła
jako karę; to jeden z ludzi ją cierpi, to drugi”⁵⁷¹.

Żyjący w VI stuleciu przed Chr. Teogonis, poeta i autor elegii, w swoich utworach wyrażał przekonanie o wyższości arystokracji nad pozostałymi ludźmi. Ostro występował przeciw ludziom niskiego pochodzenia. Przypisywał im wszystkie wady. Nic dziwnego, że przyjmując taki światopogląd twierdził: „Nędza bowiem każdego pognębia”. Elegie Teogonisa stanowią pewnego rodzaju kodeks postępowania arystokraty. Była to swoista, bo poniekąd rozpaczliwa obrona przed ludem, który przejmował władzę od arystokratów.

Zaliczany do kanonu dziesięciu mówców Isokrates w *Liście do Demonika* wyłuszczał adresatowi niebezpieczeństwa, jakie kryją się w bogaceniu się: „Urodę bowiem albo czas naruszy, albo choroba strawi; bogactwo to sługa raczej niegodziwości niż szlachetności: otwiera drogę próżniactwu i młodych zachęca do poszukiwania przyjemności; krzepkość ciała połączona z roztropnością przynosi korzyść, pozbawiona roztropności – przynosi szkody tym, którzy ją posiadają i mimo że upiększa ciała ćwiczących, to jednak przeszkadza trosce o duszę” (*List do Demonika* 6). Dalej zachęca:

⁵⁷¹ Przekład za W. Appel.

„Przyjmij raczej ucziwą biedę niż występne bogactwo. Sprawiedliwość jest o tyle potężniejsza od bogactwa, że o ile ono przynosi korzyść jedynie żywym, to sprawiedliwość przysparza chwały również zmarłym” (38). W podobne tony uderzał Eurypides, gdy pisał: „Natura wszak jest stała, a bogactwo nie” (*Elektra* 941).

Wiek później Arystoteles snuł wywody na temat celowości ludzkiego życia. Uznawał, że każdy dąży do szczęścia, jednak szczęście to może być różnie rozumiane: „Skoro teraz zgodziliśmy się co do tego, że każdy, kto może żyć według własnego wyboru, zakłada jakiś cel dla pięknego życia: albo zaszczyty, albo sławę, albo bogactwo, albo kulturę i, na ten cel mając oczy zwrócone, spełnia każdy czyn (ponieważ brak podporządkowania życia określone celowi jest dowodem wielkiej bezmyślności), to powinniśmy w tej chwili określić w nim przede wszystkim to, co jest najważniejsze – ani zbyt pochopnie, ani zbyt opieszale; w jakiej mierze od nas zależy życie szczęśliwe i bez czego ludzie nie są w stanie osiągnąć” (*Etyka eudymejska* 1,3). Jeśli w którymś rozumieniu (a tak rozumiał sam Arystoteles) bogactwo jest istotnym elementem szczęścia, wówczas należy do niego dążyć poprzez jasno określone działania. Bogactwo bowiem jest wynikiem ludzkiego wysiłku: „Skoro zatem wyrażenie ‘osiągalne za pomocą działania’, ma dwojakie znaczenie (bo oznacza cel, dla którego działamy, i to, czego dokonujemy ze względu na cel, np. i zdrowie, i bogactwo zaliczamy do tego, co jest osiągalne przez działanie, ale oznacza także i to, co zostało dokonane, aby osiągnąć zdrowie i majątek), jasne jest, że i szczęście musimy uważać za najlepsze z rzeczy, które można osiągnąć za pomocą działania” (*Etyka eudymejska* 1,8). W innym miejscu tego samego dzieła ateński filozof sądzi nawet, że bogactwo jest jednym z „największych dóbr”. Uznaje jednocześnie, że może być ono wykorzystane niewłaściwie. Wówczas, choć jest dobrem, może stać się szkodliwe: „Wysoko się bowiem ceni i uważa się za największe dobro: cześć i bogactwo, i zalety ciała, i powodzenie, i wpływy – to są wprawdzie dobra naturalne, ale dla niektórych osób mogą być one

szkodliwe, zależnie od ich dyspozycji. Bo ani człowiek niemądry, ani niesprawiedliwy, ani nieopanowany nie odniosą żadnej korzyści, jeżeli się nimi posłużą, podobnie jak człowiek chory [nie odniesie korzyści], jeżeli zastosuje dietę człowieka zdrowego, ani słabeusz czy kaleka naśladować tryb życia krzepkiego i sprawnego” (*Etyka eudymejska* 8,3).

Wartość bogactwa w ujęciu wielkich szkół filozoficznych

Pitagoras był nie tylko matematykiem, ale także mistykiem. Reguły we wprowadzonym przez niego związku nakazywały milczenie na temat własnej działalności. Jamblich tłumaczy, że w kwestiach bogacenia się Pitagoras nakazywał pogardę: „Oprócz tego nakazywał uczniom powstrzymywanie się od [spożycia] wszystkiego, co żyje i od pokarmów, które zakłócają bystrość i czystość rozumu, nakazywał powściągliwość w mowie i wieloletnie milczenie zdadne do ćwiczenia się w panowaniu nad językiem, jak też ciągłe i nieprzerwane badanie nad najtrudniejszymi problemami; dlatego właśnie zalecał powstrzymywanie się od wina, jak też umiarkowanie w pokarmach i w zażywaniu snu, jeśli zaś chodzi o sławę czy bogactwo, czy podobne rzeczy, zalecał wręcz pogardę i lekceważenie” (*O życiu pitagorejskim* 16). Związek pitagorejski działał w południowej Italii i tam też najbardziej znane były poglądy pitagorejczyków, choć szybko docierały także do Grecji.

Jednym z najwybitniejszych uczniów Sokratesa, oprócz Platona, był Antystenes z Aten, założyciel szkoły cyników. Niektórzy uczeni twierdzą, że nazwa szkoły pochodzi od greckiego *kynes* (‘pies’), jakoby cynicy prowadzić mieli „psie życie”; bardziej prawdopodobne jest jednak jej pochodzenie od gimnazjum Cynosarges, w którym Antystenes wykładał. Założyciel szkoły twierdził – za swym mistrzem – iż jednym dobrem jest cnota, a wszystko inne jest obojętne (gr. *adiáforon*). Skoro ta, obojętne jest również bogactwo. Twórcy cynizmu należeli do proletariatu, byli ludźmi ubogim, wydaje się więc, że ich poglądy są próbą

uzasadnienia i usprawiedliwienia stylu życia, jakie prowadzili⁵⁷². Sam Antystenes był synem bankruta. Nie miał więc dóbr materialnych, a tłumaczył sobie, że nawet gdyby miał, nie dałyby mu one zadowolenia. Są to dobra tylko pozorne, a należy się uniezależnić od dóbr pozornych⁵⁷³. Zgodnie z zasadniczymi przekonaniem cyników, wartość człowieka mierzy nie tyle użytecznością społeczną i jego pozycją we wspólnocie, co wewnętrzną siłą duszy i przejrzyistością charakteru. Potępienie przywiązania do bogactw właściwe było cynikom.

Arystyp z Cyreny był twórcą szkoły cyrenaików, zwanej także hedonizmem. Zarówno o sam, jak i jego naśladowcy twierdzili, że jedynym dobrem jest przyjemność, a ta jest natury cielesnej. Słynne hasło hedonistów, *carpe diem*, oznaczało wezwanie, by dążyć do przyjemności. Na szczęście bowiem składają się chwilowe przyjemności. Jaki jest ich związek z bogactwem? Wyjaśnił go Diogenes Laertios w swym dziele *Filozofon bion kai dogmaton synagoge*: „Ubóstwo i bogactwo nie mają żadnego wpływu na przyjemność: bogaty nie doznaje przyjemności inaczej niż ubogi. Zupełnie tak samo nie wzmaga ani nie zmniejsza przyjemności to, czy jest się wolnym czy niewolnikiem, szlachetnego czy niskiego pochodzenia, sławnym czy pogardzanym” (1,8).

Twórcą szkoły stoickiej był Zenon z Kition na Cyprze, natomiast jego następcami byli Kleantes z Assos i Chryzyp. Według stoików jedynym dobrem jest cnota, a wszystko, co nią nie jest, może być przez człowieka źle użyte. Do rzekomych dóbr, które mogą być źle użyte, zaliczali stoicy między innymi sławę i bogactwo. Bogactwo jest więc *adiaforon* (‘obojętne’)⁵⁷⁴. Wspomniany wyżej Laertios w tym samym dziele głosi o stoikach: „Stoicy twierdzą, że spośród rzeczy istniejących jedne są dobre,

inne złe, a jeszcze inne ani dobre, ani złe. Do rzeczy dobrych należą cnoty, jak: przezorność, sprawiedliwość, dzielność, powściągliwość i inne. Zło są rzeczy im przeciwne, a więc: bezmyślność, niesprawiedliwość i inne. Ani dobre, ani złe są takie, które ani nie przynoszą korzyści, ani nie wyrządzają szkody, np. życie, zdrowie, przyjemność, piękno, siła, bogactwo, dobra sława, szlachetne urodzenie oraz rzeczy przeciwne, śmierć, choroba, trud, brzydota, słabość, ubóstwo, zła sława, podle urodzenie i tym podobne” (*Filozofon bion kai dogmaton synagoge* 7,1).

Nieco inaczej na kwestię bogacenia się patrzyli epikurejczycy. Przyjmując hedonizm i radość życia twierdzili, że szczęście polega na doznawaniu przyjemności. Do szczęścia wystarcza jednak już brak cierpień. Gdy człowieka nie spotyka nic dobrego, ani nic złego, wówczas powinien czuć się szczęśliwy. Dążenie do szczęścia realizuje się poprzez wyzbywanie się potrzeb. Im mniej potrzeb, tym większa przyjemność – głosili epikurejczycy.

Łukasz o bogactwie i ubóstwie

Łukasz jest silnie zainteresowany problematyką ubóstwa. Termin *ptochos* (‘ubogi’) pada u niego dziewięć razy, z czego pięć wystąpień należy do materiału własnego Ewangelisty. O ubogich mówi Jezus w swym programowym wystąpieniu w synagodze w Nazarecie, powołując się na Izajasza (61,1-2): „mnie namaścił, aby głosić dobrą nowinę ubogim” (Łk 4,18). O ile jednak Izajasz ma na myśli warunki materialne, o tyle Łukaszowi Jezus przesuwając akcent na wszelkie odmiany ubóstwa. Do ubogich zalicza więc więźniów, niewidomych, złamanych na duchu, chorych i opętanych⁵⁷⁵. Jezus stara się zaradzić ludzkiej nędzy,

⁵⁷² R.H. POPKIN, A. STROLL, *Filozofia*, tłum. J. Karłowski, N. Leśniewski, A. Przyłębski, Poznań 1994, 27-29.

⁵⁷³ Jeden z pierwszych cyników, Diogenes, żył w beczce i wyrzekł się wszelkich dóbr z bogactwem łącznie. Znany jest epizod z jego życia, kiedy to Aleksander Wielki miał go zapytać, co mógłby dla niego zrobić. Diogenes odparł, by odślonił mu światło, b przesłania mu słońce.

⁵⁷⁴ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, 1, 133.

⁵⁷⁵ „Zarówno biedni, jak i dotknięci jakimkolwiek kalectwem żyli na granicy egzystencji i zdani byli na jałmużnę innych oraz opiekę społeczną, która w czasach Chrystusa nie była tak dobrze zorganizowana, jak w późniejszym judaizmie. Doraźna i nieregularna pomoc nie wprowadzała jednak istotnych zmian w sytuacji tych ludzi”; J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, 268. Zob. także: J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen 1962², 148-150.

gdy spotyka się z sytuacją cierpienia, jednak nie zapowiada radykalnych zmian społecznych, a to z tego względu, że Jego misja ma charakter religijny, nie socjalny.

Wartość dóbr materialnych w nauczaniu Jezusa u Łukasza należy widzieć w szerszym kontekście społecznym. Trzeba spojrzeć na to zagadnienie przez pryzmat modelu uczniostwa, propagowanego przez Jezusa. W dużej mierze model ucznia profilowany był na wzór wędrownego charyzmatyka, który odwiedza małe społeczności, by głosić Ewangelię i potwierdzać ją znakami. Takie właśnie postacie odgrywały kluczową rolę w pierwszych dziesięcioleciach rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa. Wędrowni głosiciele Ewangelii (na wzór wędrownych nauczycieli judaizmu czy greckich filozofów) kierowali się specyficznym etosem rodzinnym. Często świadomie rezygnowali z założenia własnej rodziny, a zdarzało się nawet, że opuszczali swych bliskich, by podjąć działalność ewangelizacyjną. Rezygnacja ze *stabilitas loci* wpisana była w istotę naśladownictwa Jezusa⁵⁷⁶. Poluzowanie lub całkowite zerwanie więzów rodzinnych znamionować miał uczniów Jezusa jako wędrownych charyzmatyków do tego stopnia, że w ten afamilijny trend wpisuje się wezwanie: „Jeśli kto przychodzi do Mnie i nie ma w nienawiści swego ojca i matki, i swojej żony, i swych dzieci, i swoich braci, i swoich sióstr, a nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem” (Łk 14,26). Uczniowie posłani, aby głosić, wyrzekali się mienia materialnego nie tylko z tego powodu, że opuszczali rodziny, w których mieli zapewnione (bo sami na nie pracowali) utrzymanie, ale czynili to także w trosce o klarowność głoszonej nauki: krytykując bogactwo innych (a dokładniej: przywiązanie do niego), nie mogli postępować inaczej, jak propagować styl życia ludzi

⁵⁷⁶ Autor starożytnego, bo pochodzącego z pierwszej połowy II w. po Chr. dzieła *Didache* stwierdza w sposób normatywny: „Apostoł, który pozostaje dłużej aniżeli dwa dni, jest fałszywym prorokiem” (11,5).

ubogich⁵⁷⁷. Tylko w ten sposób mogli stać się wiarygodnymi świadkami głoszonego orędzia, które zawierało między innymi i takie napomnienie: „Biada wam, bogaczom, bo odebraliście swoją nagrodę” (Łk 6,24).

Model wędrującego charyzmatyka, proponowany uczniom, znany był już częściowo wśród wędrownych filozofów z kręgu cynickiego. Również i oni wyrzec się musieli ojczyzny, rodzinnego domu i posiadania dóbr. Epiktet stawiał pytanie: „Jak to możliwe, by żyć szczęśliwie bez majątku i dóbr, będąc nagim, bez domu i gospodarstwa, bez opieki, bez służącego, bez ojczyzny?”. Sam dawał na nie odpowiedź: „Patrzenie, Bóg zesłał wam tego, który potrafi wam udowodnić czynem, że jest to możliwe! Wszystkiego tego nie mam, leżę na ziemi, nie mam kobiety, nie mam dzieci, nawet najmniejszego pałacu, mam tylko ziemię i niebo oraz jedyną dużą kapotę. A mimo to, cóż mi brakuje? Czyż nie jestem wolny od trosk, bez lęku, czyż nie jestem wolny?” (*Diss.* 22,46-48)⁵⁷⁸.

Przypowieści o bogactwie

Kilka spośród wypowiedzianych przez Jezusa przypowieści dotyczy problematyki bogactwa i ubóstwa. Każda z nich stanowi swoistą przestrożę przed kultem bogactwa. Wyliczyć tu trzeba następujące przypowieści: o gromadzącym zbiory (Łk 12,15-21), o obrotnym rządcy (Łk 16,1-8) oraz przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31).

Przypowieść o niemądrym bogaczu (Łk 12,15-21) poprzedzona została przez ostrzeżenie: „Uważajcie i strzeżcie się wszelkiej chciwości, bo nawet gdy ktoś opływa *we wszystko*, życie jego

⁵⁷⁷ G. THEISSEN, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2004, 18-24.

⁵⁷⁸ Cytat za: G. THEISSEN, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, 26-27.

nie jest zależne od jego mienia” (Łk 12,15). Pod względem literackim przypowieść przypomina literackie wzorce greckie⁵⁷⁹. Dość wyraźnie – podobnie jak w retoryce greckiej – wyróżnić można w nim początkową zapowiedź (*promythion*) i końcowy morał (*epimythion*):

Promythion: „Uważajcie i strzeżcie się wszelkiej chciwości, bo nawet, gdy ktoś opływa [we wszystko], życie jego nie jest zależne od jego mienia” (w. 15);

Epimythion: „Tak dzieje się z każdym, kto skarby gromadzi dla siebie, a nie jest bogaty przed Bogiem” (w. 21).

Pierwowzorem Jezusowej przypowieści o niemądrym bogaczu mogła być także grecka maksyma zapisana na kartach Księgi Syracha: „Gdy powie: ‘Znalazłem odpoczynek i teraz mogę się żywić moimi dostatkami’, nie wie, ile czasu minie, a zostawi je innym i umrze” (Syr 10,19). Jedna z satyr Lukiana, zatytułowana *Zejsście do podziemi*, ukazuje podobny jak w przypowieści motyw konfiskaty dóbr doczesnych⁵⁸⁰.

Trudna w interpretacji wydaje się przypowieść o obrotnym rządcy (Łk 16,1-8). Trudność przypowieści o nieuczciwym zarządcy polega na tym, iż czytelnik odnosi wrażenie, iż Jezus pochwała nieuczciwość. Zarządca ów „przywołał więc do siebie każdego z dłużników swego pana i zapytał pierwszego: «Ile jesteś winien mojemu panu?» Ten odpowiedział: «Sto beczek oliwy». On mu rzekł: «Weź swoje zobowiązanie, siadaj prędko i napisz: pięćdziesiąt». Następnie pytał drugiego: «A ty ile jesteś

winien?» Ten odrzekł: «Sto korcy pszenicy». Mówi mu: «Weź swoje zobowiązanie i napisz: osiemdziesiąt». Pan pochwalił nieuczciwego rządcę, że roztropnie postąpił. Bo synowie tego świata roztropniejsi są w stosunkach z ludźmi podobnymi sobie niż synowie światłości” (Łk 16,5-8). Próby rozwiązania tej trudności winny iść w dwóch kierunkach. Po pierwsze można zatrzymać się jedynie na zasadzie analogii: jak synowie tego świata czynią wszystko (nawet nieuczciwie), by osiągnąć wyznaczony cel, tak synowie światłości winni czynić wszystko (w granicach uczciwości), aby osiągnąć królestwo Boże. Jezus pochwalałby więc nie tyle nieuczciwość, co spryt i pomysłowość w dążeniu do celu. Wierzący również winni kierować się sprytem i pomysłowością, lecz trzymać się przy tym norm moralnych. Rozwiązanie drugie odwołuje się do ekonomicznych zwyczajów Izraela czasów Jezusa. Otóż zarządca dóbr swego pana nie otrzymywał za swą pracę zapłaty pieniężnej, lecz przyjmował prowizję z pożyczanych towarów. Jeśli ktoś pożyczał pięćdziesiąt beczek oliwy, musiał oddać sto, przy czym część (lub cała) nadwyżki stanowiła zapłatę dla zarządcy. Jeśli ktoś pożyczał osiemdziesiąt korcy pszenicy, musiał oddać sto, przy czym część (lub całość) nadwyżki była zapłatą dla zarządcy. W ten sposób zarządca rezygnował ze swojej własności, aby pozyskać sobie życzliwość ludzi i znaleźć u nich pomoc, gdy zostanie zwolniony ze swej posady⁵⁸¹. Bez względu na to, którą interpretację przyjmujemy, każda z nich prowadzi do przekonania, że nie gromadzenie bogactw winno być naczelną troską człowieka.

O tym, że dopiero w czasach ostatecznych nastąpi pełne zaspokojenie potrzeb ubogich, należących do królestwa Bożego świadczy przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31). Umierający przy bramach pałacu ubogi Łazarz zostaje zanieśiony na łono Abrahama i dopiero w raju sprawiedliwości staje się zadość. Nieustannie ciągnący się łańcuch powodzenia i pomysłowości Grecy uważali za złowróżbny. Jako przykład podaje

⁵⁷⁹ M. HENGEL, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mk 12,1-12 m Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*, ZNW 59 (1968) 1-39.

⁵⁸⁰ M. Wojciechowski sądzi, że w przypowieści dostrzec można ślady świadomego nawiązania przez Jezusa do myśli helleńskiej: „W związku z tym wolno sądzić, że opowiadanie zostało literacko przepracowane przez ewangelistę. Z drugiej strony można sądzić, że znający środowisko hellenistyczne, Jezus mógł nawiązać do utartych w nim sposobów mówienia”; *Przypowieści o elitach*, AK 580 (2005) 3, 442.

⁵⁸¹ M. ROSIK, *Trzy portrety Jezusa*, 75.

się zazwyczaj szczęśliwego władcę Samos, Polikratesa, którego spotkała śmierć krzyżowa zadana przez Persów. Polikrates był ostatnim wielkim władcą we wschodniej Egei, który roztaczał wizję Samos jako niezwyciężonej potęgi morskiej. Zgodnie ze znaczeniem swego imienia ('rządzący wieloma'), wyprawiał się flotą na cały basen Morza Egejskiego, zagarniając władzę w niektórych miastach Azji Mniejszej. Jego dwór należał do najwspanialszych w całym świecie greckim. Życie Polikratesa stało się źródłem legend, z których najbardziej znana jest ta, którą przekazał Herodot. Według starożytnego historyka, władca miał otrzymać od bogów ostrzeżenie przed zbyt bogaceniem się. Polikrates miał dobrowolnie wyzbyć się tego, co najbardziej ceni. Z ciężkim sercem wrzucił do morza bezcenny sygnet ze szmaragdowym kamieniem. Gdy kilka dni później zasiadł do uczy, jego służący przyniósł ów sygnet, znaleziony we wnętrznościach złowionej ryby. Ofiara Polikratesa została odrzucona⁵⁸².

Podobnie jak w Jezusowej przypowieści, wcześniej losy zmarłych kontrastował w swych satyrach Lukian z Samomaty. We wspomnianym już wyżej *Zejściu do podziemi*, szewc o imieniu Mikillos, człowiek o szlachetnym sercu, dostępuje szczęścia na drugim świecie, ukarani zostają natomiast tyrani i hedoniści⁵⁸³.

Przestrogi przed żądzą bogactwa

Po całym dziele Łukaszym rozsięte są przestrogi przed żądzą bogactwa. Jezus nie waha się ogłosić „szczęśliwymi” tych, którym brak dóbr materialnych: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże” (Łk 6,20). Nie chodzi tu o idealizację nędzy czy ubóstwa materialnego,

⁵⁸² D. SACKS, *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, tłum. D. Mickiewicz-Morawska, Warszawa 2001, 332-333.

⁵⁸³ M. WOJCIECHOWSKI, *Przypowieści o elitach*, 444; R.F. HOCK, *Lazarus and Micallus. Greco-Roman backgrounds to Luke 16:19-31*, JBL 106 (1987) 3, 447-463.

lecz o świadomość przynależności do królestwa Boga, którego eschatologiczne panowanie się rozpoczyna. Bożego. Temat ten obecny był, choć w odmienny niż u Jezusa sposób, w nauczaniu judaizmu. Podjęta przez Jezusa naczelną ideą Jego nauczania, idea królestwa Bożego, miała już długą historię w tradycji judaizmu, zarówno tej zapisanej na kartach Starego Testamentu, jak i obecnej w literaturze międzytestamentalnej oraz w przekazie ustnym uwiecznionym później w literaturze rabinicznej. 'Królestwo' jako termin należący do słownika politycznego, w swym metaforycznym znaczeniu wskazuje najpierw na Boga jako Króla władającego nad określonym terytorium, dopiero w drugim rzędzie przyjmuje znaczenie bardziej abstrakcyjne, dotyczące uniwersalnej władzy Boga⁵⁸⁴. Owo rozpoznanie w Jahwe jedyne prawdziwego Boga i Króla złączone było w myśli żydowskiej z jednoczesnym podporządkowaniem innych narodów Izraelowi (Iz 49,23) i uznaniem świątyni jerozolimskiej jako prawowitego

⁵⁸⁴ W czasie istnienia niezależnej monarchii Izraela od Dawida aż do upadku Jerozolimy za Nabuchodonozora, królestwo Boże rozumiane było jako odwrotna strona, niebiańskie odbicie ziemskiego królestwa narodu wybranego. Naród ten rządzony był boskimi prawami przez króla, którego od momentu jego wstąpienia na tron (Ps 2,7) postrzegano jako reprezentanta Jahwe na ziemi. Sprzeniewierzenie się królowi uchodziło za złamanie woli samego Boga. Tak należy odczytywać słowa Boże skierowane do Samuela: „Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim, co mówi do ciebie, bo nie ciebie odrzucają, lecz Mnie odrzucają jako króla nad sobą” (1 Sm 8,7). Konsekwencją takiego pojmowania instytucji monarchii było rozbudzenie nadziei, iż pewnego dnia król Izraela zapanuje nad narodami i poprowadzi je do pełnej znajomości prawdziwego Boga (Ps 2,8.11; 99,1). Perspektywa ta zmieniła się diametralnie wraz z upadkiem Królestwa Judy podczas najazdu Babilończyków w 586 r. przed Chr. i utratą politycznej niezależności. Wtedy to narodził się biblijny mesjanizm, wyczekujący nadejścia króla, który przywróci Boże panowanie nad narodem żydowskim uwolnionym spod władzy obcych. W takiej optyce interpretowano Psalm 2 i 110 oraz zapowiedź Ezechiela: „Ja, Pan, będę ich Bogiem, zaś sługa mój, Dawid, będzie władcą pośród nich” (Ez 34,24). Wygnaniowie i po-wygnaniowie prorocтва Deutero- i Trito-Izajasza (40-66) zainaugurowały koncepcję nastania królestwa Bożego nie poprzez oręż. Do Jahwe nawrócą się królowie pogańscy, uznając w Nim jedyne Boga (Iz 45,14). Por. także aramejski tekst Dn 3,33; 4,31; 6,21.

miejsca kultu (Iz 60,3). Izrael więc stać ma się pośrednikiem zbawienia pogan⁵⁸⁵.

Jezus wzywa, by zgromadzonym bogactwem służyć drugiemu, który jest w potrzebie; zachęca do udzielania pożyczek (Łk 6,34) i do hojności (Łk 6,38). Wzywa do dawania jałmużny, uzasadniając to wezwaniem konicznością gromadzenia dóbr wiecznych: „Sprzedajcie wasze mienie i dajcie jałmużnę! Sprawcie sobie trzosa, które nie niszczy, skarb niewyczerpany w niebie, gdzie złodziej się nie dostaje ani mól nie niszczy” (Łk 12,33). Zgromadzony pieniądz winien być właściwie wykorzystany (Łk 16,9-15). Przykładem niezwyklej ofiarności, która nie boi się ubóstwo, lecz zakotwiczona jest w zaufaniu w Bogu, jest uboga wdowa (Łk 21,1-4). Jeśli pieniądz miałby być przeszkodą na drodze zbliżenia ku Bogu, należy z niego całkowicie zrezygnować. Takie właśnie wezwanie kieruje Jezus do młodego rozmówcy, który zgromadził dużą majątność (Łk 18,18-23). Widząc, jak trudno owemu człowiekowi zrezygnować z bogactwa, Jezus kontynuuje wątek: „Jak trudno bogatym wejść do królestwa Bożego. Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa Bożego” (Łk 18,24-25).

Zestawienia

Istnieje wiele punktów zbieżnych pomiędzy nauczaniem greckich filozofów (i poetów) dotyczącym stosunku do dóbr materialnych, a nauczaniem Jezusa zapisanym na kartach Ewangelii Łukaszewej. Zbieżności te dotyczą głównie proponowanych postaw wobec bogactwa. Ani Grecy, ani Jezus nie potępia samego posiadania dóbr materialnych. Potępione jest natomiast niewłaści-

⁵⁸⁵ W okresie powstawania literatury międzytestamentalnej, a więc od pierwszej połowy II stulecia przed Chr. do czasów Jezusa, żydowska koncepcja królestwa Bożego częściowo rozwinęła się na linii kontynuacji Starego Testamentu, częściowo zaś pojawiły się w jej ramach inne nurty; I.M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, 116.

we ich wykorzystanie. Nieumiejętność użycia tych dóbr może niekiedy szkodzić człowiekowi, nie pomagać mu. Arystoteles sądził, że posiadanie dóbr materialnych jest elementem szczęścia. Inaczej Jezus – twierdził, że również ludzie ubodzy mogą być szczęśliwi, gdyż źródło szczęścia zakotwiczone jest w Bogu, nie w rzeczach zewnętrznych. W nauczaniu Jezusa odnośnie dóbr materialnych na czoło wysuwa się myśl, że są one środkiem do osiągnięcia celu, nie zaś celem samym w sobie. Dużo istotniejsze są wartości duchowe, w tym zbawienie człowieka, niż posiadanie majątności.

6. WARTOŚĆ MĄDROŚCI

Mądrość (*sofia*) był wśród Greków uważana za cnotę (*arete*) i jako taka ceniona była bardzo wysoko. W różnych okresach kultur greckiej i hellenistycznej rozumiano ją rozmaicie. Inaczej mówią o mądrości wcześnie poeci, inaczej filozofowie klasycy, inaczej miłośnicy mądrości okresu hellenistycznego. Jak na tym tle rysuje się Łukasze rozumienie mądrości? Czy można widzieć w jego Ewangelii wpływ idei greckich czy raczej należy dopatrywać się przede wszystkim wpływu judaizmu?

Wczesny okres grecki

We wczesnym okresie greckim za mędrców uważano osoby obdarzone specjalnymi zdolnościami, zwłaszcza manualnymi. Dla przykładu Homer opisując walkę Ateńczyków z Trojanami, ukazuje niezwyklej zręczność żołnierzy w posługiwaniu się toporem:

„A jak płytkim toporem cieśla zręcznie włada,
Którego sztuki sama uczyła Pallada,
I za sznura kres ostrej nie zapuści stali
Tak ci w równi zupełnej bój utrzymywali”⁵⁸⁶.

⁵⁸⁶ *Iliada* 15,409-412.

Mądrością było więc dobre wykonywanie prac budowlanych, snycerskich, medycznych, garncarskich, jubilerskich, złotniczych itp. W terminologii mądrości wpisują się takie rzeczowniki, jak: *techné, epistémé, ergon*.

Pindar, którego twórczość przypada na V w. przed Chr. i który często pisał utwory na zamówienie (a więc odpłatnie), sądzi, że umiejętność tworzenia poezji jest wrodzonym talentem, który określa terminem *sofia* – „mądrość”. Talent ten otrzymuje się d bogów, dlatego też można stawiać się wobec słuchaczy w pozycji proroka i nauczyciela. Poeta przekazywać winien głównie zasady etosu arystokratycznego⁵⁸⁷. Pindar uważał, że mądrością jest umiejętność przepowiadania pogody. Mądrość nie jest naturalnym obdarowaniem człowieka, lecz musi być wyuczona. Pomimo konieczności zdobywania mądrości, uważano ją zawsze za dar bogów i boską cechę⁵⁸⁸. Nie tylko umiejętność tworzenia poezji uważano za mądrość, ale także inne sztuki artystyczne. Z czasem jednak do tych praktycznych umiejętności w polu znaczeniowym terminu *sofia* pojawia się także wiedza teoretyczna, choć za mędrców uważano tylko tych, którzy oprócz wiedzy odznaczali się właściwym postępowaniem. Mądrość i cnota (*arete*) były nierozdzielne.

W tradycji greckiej pojawia się idea siedmiu mędrców. Są wśród nich Tales, Bias, Pittacos, Cleobulos, Solon, Chilon i Periander. Uważani byli nie za filozofów, lecz za mężów o niezwykłych zdolnościach praktycznych, przejawiających się w różnych dziedzinach, zwłaszcza w polityce. Byli chwaleni za ich głębo-

⁵⁸⁷ A. SZASTYŃSKA-SIEMION, *Pindar, w: Literatura Grecji starożytnej, I, Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 439.

⁵⁸⁸ Pitagoras twierdził, że żaden z ludzi ni jest mądry, lecz mądrzy są jedynie bogowie. Jamblich w *O życiu pitagorejskim* przytacza pogląd Pitagorasa, iż „mądrość zaś jest wiedzą o tym, co piękne i pierwsze, boskie i niezniszczalne, zawsze takie samo i podlegające temu samemu porządkowi, w którym uczestniczenie [sprawia], że i inne rzeczy można nazwać pięknymi; filozofia natomiast to umiłowanie takiej kontemplacji” (12).

znajomość natury ludzkiej, przewidywanie przyszłości i myślenie perspektywiczne. Znana jest historia o trójnogu, który znaleźli rybacy. Wyrocznia w Delfach miała rzec:

„Dziecię Miletu, w sprawie trójnoga zapytujesz Feba?
Kto w mądrości jest pierwszy, temu daję trójnog”.

Poszukując więc mędrców, rybacy dali najpierw trójnog Talesowi. Ten przekazał go kolejnemu z mędrców, ten oddał następnemu i tak trójnog wędrował z rąk do rąk wszystkich siedmiu. Jako ostatni otrzymał go Solon, który stwierdził, że mądrość posiada jedynie bóg i odesłał trójnog do Delf. Talesowi natomiast przypisuje się następujące powiedzenia:

„Najstarszą z rzeczy istniejących jest Bóg; jest bowiem niezrodzony.
Najpiękniejszą — świat; jest bowiem dziełem Boga.
Największą — miejsce; wszystko bowiem w sobie mieści.
Najszybszą — myśl; poprzez wszystko bowiem przebiega.
Najsilniejszą — konieczność; wszystkim bowiem rządzi.
Najmądrzejszą — czas; wszystko bowiem ujawni”⁵⁸⁹.

Innemu z siedmiu mędrców, Biasowi, przypisuje się następującą wypowiedź, która określać ma wartość mądrości: „Cokolwiek zrobisz dobrego, przypisuj to bogom. Od młodości do starości zachowuj mądrość jako rzecz najniezbędniejszą: jest pewniejsza od wszelkich innych dóbr”⁵⁹⁰. Dla filozofów jońskich mądrość łączyła się z umiejętnością rozumienia ogólnych praw rządzących wszechświatem. Ponieważ zajmowali się głównie poszukiwaniem i określaniem *fysis, genesis* i *arche*, stąd mądrość ich zdaniem polegała na odnalezieniu właściwego znaczenia tych terminów. Heraklit sądził, że „mądrość polega na jednym: poznać rozumną myśl, która rządzi wszystkim poprzez wszystko”⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ DIOGENES LAERTIOS, *Filosofon bion kai dogmaton synagoge* 1,1.

⁵⁹⁰ DIOGENES LAERTIOS, *Filosofon bion kai dogmaton synagoge* 1,5.

⁵⁹¹ DIOGENES LAERTIOS, *Filosofon bion kai dogmaton synagoge* 9,1.

Od Sokratesa do szkół filozoficznych

W epoce wielkich filozofów mądrość ustawiona została na piedestale. Isokrates w *Liście do Demonika* pisał: „Miej pouczenia za o wiele bardziej wartościowe niż dobra materialne: te bowiem szybko przestają wystarczać, podczas gdy tamte pozostają na zawsze. Z tego, co nabyte, jedynie mądrość jest nieśmiertelna” (19). Wspomniano już wyżej, że Sokrates cnotę utożsamia z wiedzą. Nie była to jednak wiedza w znaczeniu *techne*, czyli praktycznych umiejętności, lecz rozległa wiedza o prawach rządzących światem i o tym co jest cnotą. Wiedza i dobro są według Sokratesa nierozdzielne. Sokrates sądził, że cnoty sprawiedliwości, mądrości, dzielności, pobożności i umiarkowania są pewnego rodzaju wiedzą. Wystarczy wiedzieć, co to jest sprawiedliwość, by człowiek sprawiedliwie postępował. Na pytanie Chajrefonta wyrocznia delficka orzekła, że Sokrates jest najmądrszym z ludzi na świecie. Stało się o między innymi z tego powodu, że Sokrates ukuł formułę, którą stosował do siebie, a która w łacińskiej wersji przyjęła się przez powiedzenie *scio me nihil scire*. Według Platona, Sokrates próbował „każdego z was namawiać, żeby o żadną ze spraw swoich nie dbał prędzej, zanim zacznie dbać o siebie samego, by się stał jak najlepszym i jak najmądrzejszym, ani się o sprawy państwa troszczył, zanim o państwie samym nie pomyśli, i żeby się wszystko inne podobnym porządkiem starał”⁵⁹². Na tej samej linii należy umieścić poglądy niejakiego Annikerisa, o których Diogenes Laertios pisał: „Sama mądrość nie może nas napęłnić ufnością ani sprawić, żebyśmy się wznieśli ponad pospolite mniemania ogółu; musimy w sobie wyrobić ponadto nawyk postępowania w sposób właściwy, ażeby zwalczyć dyspozycję do zła, która w każdym z nas zdążyła się rozwinąć”⁵⁹³.

Swoje własne poglądy na temat mądrości włożył Platon w usta Sokratesa. W *Państwie* przekonuje, że prawdziwy władca

winien mieć filozoficzną wiedzę o dobru: „Jak długo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zanim królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, (...) tak długo nie ma sposobu, aby zło ustało (...) nie ma ratunku dla państw, a uważa, że i dla rodu ludzkiego”⁵⁹⁴. Pogląd taki wynikał pośrednio z Platońskiej teorii duszy. Trzem „rodzajom” duszy odpowiadają u Platona trzy cnoty: umiarkowanie, dzielność i mądrość. Stąd też przeświadczenie, że w dobrze uformowanym państwie rzemieślnicy winni odznaczać się umiarkowaniem, żołnierze dzielnością, a filozofowie – jako stojący na czele państwa – mądrością. Prawdziwa mądrość dotyczy świata idei, zwłaszcza idei dobra i piękna. Najwyższa mądrość jest według Platona przymiotem bogów (*Uczta* 204a). Uważał on jednak, że „mądrość w znaczeniu najbardziej właściwym jest wiedzą o rzeczach poznawalnych umysłem i rzeczywiście istniejących, wiedzą o bogu i o duszy odłączonej od ciała. Tę mądrość właściwą nazywał też filozofią, którą określał jako dążenie do boskiej mądrości. Na ogół jednak mądrością była dlań także wszelka wiedza oparta na doświadczeniu; tak np. nazywa mądrym rzemieślnika”⁵⁹⁵.

Arystoteles właściwie utożsamia mądrość i filozofię. Wymienia dziewięć cnót intelektualnych. Pięć z nich uważa za główne, cztery pozostałe za pomocnicze. Praktyczna umiejętność rozwiązywania problemów (*techne*) jest wiedzą instrumentalną, należąca do cnót głównych. W praktyce umiejętność ta przejawia się w tworzeniu rzeczy funkcjonalnych, odznaczających się walorami estetycznymi. Cztery pozostałe cnoty intelektualne to: wiedza naukowa (*episteme*), roztropność, zwana inaczej mądrością praktyczną (*fronesis*), inteligencja (*nous*) i mądrość (*sofia*). Wiedza naukowa dotyczy faktów i praw rządzących światem. Jedną z najważniejszych cnót jest mądrość praktyczna, gdyż pozwala ona znaleźć równowagę pomiędzy potrzebami innych ludzi

⁵⁹² *Obrona Sokratesa, Dialogi* 36c. Więcej zob.: K.J. DOVER, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974, 15-16.

⁵⁹³ DIOGENES LAERTIOS, *Filosofon bion kai dogmaton synagoge* 1,8.

⁵⁹⁴ *Państwo* 5,473c.

⁵⁹⁵ DIOGENES LAERTIOS, *Filosofon bion kai dogmaton synagoge* 3,1.

a potrzebami własnymi. Inteligencję rozumie Arystoteles jako pojętność umysłu. Najpełniejszą postacią wszystkich cnót jest natomiast mądrość. Zdobywa się ją z wiekiem, dzięki nabywanym doświadczeniom poddanych refleksji. Wśród pomocniczych cnót intelektualnych znalazły się: pomysłowość (*euboulia*), bystrość (*sunesis*), rozważa (*gnome*) i spryt (*deinotes*). Pomysłowość jest odmianą mądrości praktycznej, która polega na umiejętności pozyskania informacji, na podstawie których można podjąć właściwe decyzje. Bystrość uzupełnia ludzką wiedzę o świecie zewnętrznym i polega na umiejętności rozpoznawania trudności. Rozważa nakazuje brać pod uwagę korzyści i szkody innych, spryt zaś powinien zawsze współdziałać z rozważą, w przeciwnym bowiem razie stanie się bezwzględnością⁵⁹⁶. W *Etyce eudymejskiej* Arystoteles zauważa: „Dwie są postacie doskonałości: jedna etyczna, a druga intelektualna. Chwalimy bowiem nie tylko ludzi sprawiedliwych, ale i pojętnych, i mądrych. Przyjęliśmy bowiem, że na pochwałę zasługują: cnota bądź jej funkcja, a one same [cnoty] nie są czynne, ale w nich tkwi aktywność. Ale skoro cnoty intelektualne są powiązane z rozumem, należą one do rozumnej części, która dzięki temu, że posiada rozum, wydaje polecenia duszy, podczas gdy cnoty etyczne należą do nierozumnej części duszy” (2,1).

Tradycja grecka ukuła określenie *kalos kagathos*, które odnoszono także do mędrców. Pod tym pojęciem początkowo rozumiano człowieka sprawnego fizycznie, który jest jednocześnie dobrym obywatelem. Jednakże pojęcie dobrego obywatela zmieniało się z czasem, w zależności od ustroju. Dla oligarchów dobrym obywatelem był człowiek bogaty i pochodzący z arystokratycznego rodu, a dla demokratów człowiek zdolny poświęcić życie dla ojczyzny. Natomiast Platon i Arystoteles używają tych wyrażen nie w sensie społecznym i politycznym, tylko głównie w moralnym i określają tym mianem człowieka posiadającego takie zalety jak: mądrość, sprawiedliwość, rozsądek.

⁵⁹⁶ P. VARDY, P. GROSCHE, *Etyka. Poglądy i problemy*, 38-40

Przejęcie władzy przez Aleksandra Wielkiego oraz upadek greckich *polis* spowodowało nowe podejście do życia wśród mieszkańców dawnej Hellady. Przemianowaniu również uległa koncepcja mądrości. Znalazła ona swój wyraz w nauczaniu szkół filozoficznych, z których każda proponowała inny rodzaj mędrca, który dawną eudajmonię będzie potrafił odnaleźć w nowych warunkach. Uwagę przykuwają przede wszystkim poglądy stoików, dla których mądrość staje się swoistą *diathesis*, czyli ogólną i zasadniczą postawą życiową. Łączy w sobie wiedzę teoretyczną i umiejętności praktyczne. Tylko mędrzec może osiągnąć *episteme*. Jest ona właściwa bogom, a człowiek pełen mądrości na udział w boskim pierwiastku⁵⁹⁷. Epikur natomiast i jego następcy, którzy prym oddawali *hedone*, sądził, że „mądrość jest początkiem wszelkiego dobra i dobrem najwyższym, a wskutek tego jest cenniejsza nawet od filozofii, jako źródło wszystkich innych cnót. Ona nas uczy, że nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, pięknie i sprawiedliwie, i na odwrót, że nie można żyć mądrze, pięknie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie”⁵⁹⁸.

Łukasz o mądrości

W Łukaszowej Ewangelii Dzieciństwa znajduje się podwójna wzmianka o Jezusowym wzrastaniu w mądrości: „Dziecię zaś rosnęło i nabierało mocy, napełniając się mądrością, a łaska Boża spoczywała na Nim” (Łk 2,40) oraz „Jezus zaś czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2,52). Mądrość królestwa Bożego jest objawiona przez Ojca ludziom niewykształconym, którzy posiadają jednak otwarte serca na nauczanie Jezusa. Z tego właśnie powodu Jezus uwielbia Ojca: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie” (Łk 10,21).

⁵⁹⁷ U. WILCKENS, σοφία, σοφός, σοφίζω, *TDNT VII*, 465-476.

⁵⁹⁸ DIOGENES LAERTIOS, *Filosofon bion kai dogmaton synagoge* 10,1.

Motyw mądrości pojawia się kilkakrotnie w Jezusowych ostrzeżeniach przed losem, jaki czeka tych, którzy odrzucają Jego naukę. W jednym z nich odwołuje się do mądrości, z jakiej zaślą król Salomon: „Królowa z Południa powstanie na sądzie przeciw ludziom tego plemienia i potępi ich; ponieważ ona przybyła z krańców ziemi słuchać mądrości Salomona, a oto tu jest coś więcej niż Salomon” (Łk 11,31). W innym pośrednio wyrzuca brak mądrości tym, którzy nie przyjmują Jego nauki i potępiają Jego samego: „Przyszedł bowiem Jan Chrzciciel: nie jadł chleba i nie pił wina; a wy mówicie: «Zły duch go opętał». Przyszedł Syn Człowieczy: je i pije; a wy mówicie: «Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników». A jednak wszystkie dzieci mądrości przyznały jej słusność” (Łk 7,33-35). W napiętnowaniu faryzeuszów i uczonych w Prawie Jezus odwołuje się o dekretów Mądrości Bożej „Biada wam, ponieważ budujecie grobowce prorokom, a wasi ojcowie ich zamordowali. A tak jesteście świadkami i przytakujecie uczynom waszych ojców, gdyż oni ich pomordowali, a wy im wznosicie grobowce. Dlatego też powiedziała Mądrość Boża: Poślę do nich proroków i apostołów, a z nich niektórych zabiją i prześladować będą” (Łk 11,47-49).

Jezus zapowiada także, że mądrość będzie towarzyszyć Jego uczniom w czasie prześladowań: „Wydadzą was do synagog i do więzień oraz z powodu mojego imienia wlec was będą do królów i namiestników. Będzie to dla was sposobność do składania świadectwa. Postanówcie sobie w sercu nie obmyślać naprzód swej obrony. Ja bowiem dam wam wymowę i mądrość, której żaden z waszych prześladowców nie będzie się mógł oprzeć ani się sprzeciwić” (Łk 21,12a-15). W takim ujęciu mądrość jest darem Ducha Świętego, który zostanie udzielony uczniom po zmartwychwstaniu.

Zestawienia

O ile Grecy wynoszą na piedestał *arete* i *sofia*, i z nich wyprowadzają system norm postępowania we wzajemnych relacjach, o tyle Ewangelia Łukaszcza każe raczej wpatrywać się w Boga

i naśladować Jego samego. Dla Greków mądrość jest bądź to wiedzą teoretyczną, bądź zdolnością praktyczną, bądź umiejętnością wglądu filozoficznego w naturę rzeczy, bądź też wreszcie właściwym sposobem postępowania. Nie wykluczając tych aspektów (z pominięciem wglądu w naturę rzeczy), mądrość na kartach dzieła Łukaszcza widziana jest przede wszystkim jako dar Boga przeznaczony dla tych, którzy otwartym sercem przyjmują naukę Jezusa. Dar ten będzie udzielny uczniom w szczególnym natężeniu podczas prześladowań. Zasadniczo w rozumieniu mądrości Łukaszcza sytuuje się na linii greckich ksiąg Starego Testamentu, które powstały w środowisku judaizmu hellenistycznego. Wystarczy wspomnieć choćby o obecnej u niego idei uosobionej mądrości Boga.

ZAKOŃCZENIE

Kultura grecka i jej bezpośrednia następczyni, kultura helleńska, były bardzo zróżnicowane, tak pod względem bogactwa myśli, jak pod względem sposobów ich wyrażania. Zasadniczo należy przyjąć, że wyrosła w oparciu o takie korzenie, jak dzieła Homera i Hezjoda, jak myśl filozoficzna Sokratesa, Platona i Arystotelesa, jak poglądy wielkich szkół: stoickiej, epikurejskiej, perypatetyckiej, cynickiej, pitagorejskiej czy sceptycznej. Kultura ludowa, obecna przede wszystkim w przekazie ustnym, obecna była niemal wszędzie w życiu publicznym: na rynku i w teatrze, w sądach i salach wykładowych, w domach prywatnych i gajach akademickich. Wydaje się, że największym błędem w ocenie wpływu kultury grecko-helleńskiej na cywilizację Zachodu są wszelkie uogólnienia. Spuścizna Greków wymyka się jednoznacznej ocenie, prowadzącej się do kilku wniosków natury ogólnej. Jest przede wszystkim zbyt bogata i zbyt różnorodna.

W niniejszej pracy postawiono sobie za cel ukazanie, że w Ewangelii Łukasza występują literackie i treściowe podobieństwa do motywów, wątków, tematów, idei czy struktur i technik pisarskich obecnych w dziełach literatury greckiej. Szczegółowe wyniki badań porównawczych przedstawiono w zestawieniach zamykających poszczególne części pracy. Podsumowując je, można przedstawić kilka wniosków natury ogólnej.

1. Pod względem literackim w dziele Łukasza pojawia się wiele odrębnych gatunków literackich, które znane są także z literatury starożytnej Hellady. Sama Ewangelia zbliżona jest do antycznej biografii greckiej. Jezusowe logia odpowiadają w niektórych aspektach „wyroczniom” greckich bóstw. Przypowieści, po które chętnie sięgał Jezus, mają swój pierwowzór nie tylko

w hebrajskich *maszalach*, ale także w greckiej *parabole*. Zarówno Grecy, jak i Łukasz (też zresztą Grek z pochodzenia), znają gatunek literacki hymnu. W Ewangelii hymny przesycane są co prawda treściami religijności żydowskiej, a w formie nie stronią od paralelizmów, nie oznacza to jednak, że są całkowicie różne od hymnów greckich, układanych na cześć bóstw lub herosów. Wiele wspólnych dla Łukasza i literatury greckiej, i helleńskiej cech literackich pojawia się także w takich gatunkach, jak mowa, dialog polemiczny, zapis historyczno-kronikarski czy legenda. W tym ostatnim przypadku Ewangelii lepiej chyba mówić o elementach legendarnych kilku perykop. Podobnie jest zresztą z kwestią mitów czy genealogii. Typowi Łukaszowe wydają się summaria i opowiadania pasyjne; te raczej nie mają paralelnych gatunków w literaturze dawnej Hellady.

Podobieństwa gatunkowe poszczególnych perykop dzieła Łukaszowego nie świadczą wcale o bezpośrednim wpływie struktur, technik i form literackich starożytnej Grecji na autora trzeciej Ewangelii, aczkolwiek wpływu tego nie wykluczają. Przeprowadzone w naszej pracy badania ani tego wpływu nie potwierdzają, ani mu nie zaprzeczają. Nie taki zresztą był ich cel. Wykorzystanie przez Łukasza gatunków literackich znanych na ziemi greckiej nie zaprzecza specyfice dzieła Ewangelisty. Wynika ona zasadniczo z silnego zakotwiczenia literackiego w pismach judaizmu, co przejawia się w języku (często zbliżonym do języka Septuaginy), syntaksie, częstych semityzmach czy wspomnianych paralelizmach. W wielu fragmentach Łukasz zależny jest od Starego Testamentu, co uwidacznia się nie tylko w cytatach, ale także w aluzjach do ksiąg biblijnych.

2. Pod względem treściowym (ideologicznym, teologicznym) u Łukasza pojawiają się liczne analogie do motywów znanych z literatury (zwłaszcza mitologii) greckiej. Analogie te nie świadczą o bezpośrednim wpływie literatury Greków na myśl trzeciego Ewangelisty. Badania w tym względzie są wciąż niewystarczające. Zresztą w wielu wypadkach nie trzeba do takich wpływów się odwoływać, ani nawet ich poszukiwać, gdyż Ewan-

gelista często opierał się raczej na powszechnych archetypach czy rozumieniu symboli, które niekoniecznie właściwe są tylko myśli greckiej. Jednak wykorzystanie tych samych motywów, symboli czy idei (a także język grecki jego dzieła) w nieunikniony sposób prowadzić mógł do tego, że w adresatach trzeciej Ewangelii budziły się skojarzenia z kulturą grecko-helleńską. Należy wziąć pod uwagę fakt, że przecież Łukasz pisał do poganochrześcijan i był towarzyszem Pawła, wykształconego nie tylko u Gamalielea, ale znającego doskonale tradycję grecką. Poganochrześcijanie zdecydowanie lepiej znali kulturę i religijność grecką niż judaizm; sam Paweł również niejednokrotnie odwoływał się do wierzeń czy literatury greckiej (czego ślady zapisano w Dz i Listach Apostoła narodów).

3. Skojarzenia z myślą i literaturą grecko-helleńską, które budziły się w umysłach czytelników dzieła Łukaszowego, ułatwiać mogły recepcję Ewangelii w środowisku hellenistycznym oraz w diasporze. Wykorzystanie tego samego języka (*koine*) i podobnych symboli (krzyż, droga, góra, ogród, sen, ogień), idei (*theios aner*, *Theou hyios*, *soter*, *anastasis*, *apotheosis*, *metempsychosis*,) czy wierzeń i kwestii etycznych (dotyczących obrazu bóstwa i kontaktu z nim, dążenia do cnoty, koncepcji grzechu, wartości dóbr materialnych, miłosierdzia i mądrości) obecnych w kulturze greckiej nie niweluje w żadnej mierze nowości chrześcijaństwa wobec wierzeń Greków⁵⁹⁹. To prawda, że sięgając po wzorce znane Grekom, Łukasz łatwiej być może mógł dotrzeć do czytelnika pogańskiego z treścią dobrej nowiny, ale nie wolno

⁵⁹⁹ „Koncepcja Boga, który umiera i zmartwychwstaje, aby doprowadzić swych wiernych do życia wiecznego, nie pojawia się w żadnej z hellenistycznych religii misteryjnych. Zbawienie głoszone przez Chrystusa leży w całkiem innej płaszczyźnie. Zakłada najpierw etyczny upadek, odpadnięcie od łaski, i dlatego mówi o odkupieniu z winy, że zła teologicznego i etycznego, nie zakłada jednak wyzwolenia z substancji ciała, pojmowanego jako bezbożne czy złe”; H. RAHNER, *Mit griechi a Ewangelie*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, tłum. A. Morawska, Kraków 1969, 156.

zapominać, że tym samym narażał treść Ewangelii na projekcję greckich przekonań i wierzeń ze strony tego samego czytelnika.

4. Zauważając pewne zbieżności pomiędzy opowiadaniem Łukasza a motywami obecnymi w mitach greckich, pamiętać należy o tym, co z takim naciskiem podkreślał G. Kittel w słynnych wykładach uppsalskich: „Ewangelia Chrystusa ukrzyżowanego jest całkowicie niemityczna. Nie jest pieśnią, ani muzyczną frazą, ani ideą, ani mitem, ani symbolem. Nie mówi o jakiejś odległej legendzie, lecz o zdarzeniu historycznym”⁶⁰⁰. Bogowie Greków mogą co najwyżej w niektórych przypadkach stanowić wzór etycznego naśladownictwa; Bóg Ojciec objawił swoją miłość wobec ludzi w swym Synu Jezusie. Aby stawać się ja Bóg, należy naśladować sposób życia i stosować się do norm moralnych, którymi kierował się Jezus. Etyka grecka stanowi system wartości wynikających z refleksji filozoficznej i przekonań mitycznych; etyka Ewangelii jest nakierowana na osobę Jezusa Chrystusa.

Na koniec zaznaczyć trzeba, że treści zaprezentowane w niniejszej pracy mają jedynie charakter egzemplaryczny i zdecydowanie nie wyczerpują całości zagadnienia. Dla przykładu na zupełnie osobne potraktowanie zasługuje tematyka eschatologiczna (konfrontacja greckich wyobrażeń o życiu po śmierci z chrześcijańską nauką w tym względzie), zagadnienie wizji i objawień, rozumienie świata istot duchowych itp. Poza tym niemożliwe było przebadanie całej literatury greckiej i helleńskiej dotykającej poruszanych zagadnień. Każde z nich mogłoby doczekać się zupełnie odrębnego, bardzo obszernego opracowania. Powyżej zasygnalizowano jedynie zasadnicze linie rozumienia poszczególnych idei, motywów, symboli czy zagadnień etycznych. Analizy szczegółowe domagają się pogłębionych studiów. Niemniej jednak już przywołanie tych zasadniczych rysów pozwala na wyciągnięcie wniosków natury ogólnej co do percepcji dobrej nowiny o Jezusie Chrystusie w środowisku greckim.

⁶⁰⁰ Cytat za: H. RAHNER, *Mit grecki a Ewangelie*, 156.

Podsumowując prezentowane w niniejszej pracy refleksje, odwołać się można do chrystologicznej zasady ukutej przez ojców soboru chalcedońskiego. Ujęli ją w formule: *asygchytos kai adiairetos* ('niezmieszane i nierozdzielone'). Można powiedzieć, że w sposób symboliczny zasada ta ukazuje zasadniczy stosunek języka i teologii Łukaszej do myśli grecko-helleńskiej. Czerpiąc ze spuścizny świata greckiego, Ewangelista nie dokonuje fuzji; posługując się obrazami antycznej kultury helleńskiej, zachowuje oryginalność myśli chrześcijańskiej.

WYKAZ SKRÓTÓW

| | |
|---------|---|
| AB | Analecta Biblica |
| ABD | <i>The Anchor Bible Dictionary</i> , I-VI, D.N. Freedmann (wyd.), New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1992. |
| AK | <i>Ateneum Kapłańskie</i> |
| AL | Attedne Lectioni |
| BZ | <i>Biblische Zeitschrift</i> |
| CJ | <i>The Classical Journal</i> |
| Comm | <i>Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny</i> |
| DSSBL | Dissertation Series. Society of Biblical Literature |
| EBC | The Expositor's Bible Commentary with the New International Version of the Holy Bible |
| FRLANT | Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments |
| HTKNT | Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament |
| HTR | <i>The Harvard Theological Review</i> |
| JBL | <i>Journal of Biblical Literature</i> |
| JGRChJ | <i>Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism</i> |
| JRASGBI | <i>Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland</i> |
| JTS | <i>Journal of Theological Studies</i> |
| Logos | Logos. Corso di studi biblici |
| NICNT | The New International Commentary on the New Testament |
| NovT | <i>Novum Testamentum</i> |
| NTM | New Testament Message |
| NWA | <i>Neue Wege zur Antike</i> |
| OBT | Opolska Biblioteka Teologiczna |

| | |
|-----------|--|
| PEQ | <i>Palestinian Exploration Quarterly</i> |
| Quad.Urb. | <i>Quaderni Urbinati di cultura classica</i> |
| RBL | <i>Ruch Biblijny i Liturgiczny</i> |
| RT | <i>Roczniki Teologiczne</i> |
| SB | Studia Biblijne |
| SNT | Supplements to Novum Testamentum |
| STU | <i>Schweizerische Theologische Umschau</i> |
| STV | <i>Studia Theologica Varsaviensia</i> |
| TB | <i>Theologia Biblica</i> |
| TDNT | <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , I-IX, G. Friedrich (wyd.), tłum. G.W. Bromiley, D. Litt, Grand Rapids 1999. |
| TDOT | <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , I-IX, G.J. Botterweck, H. Ringgren (wyd.), Grand Rapids 1997; X-XI, G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (wyd.), tłum. D.E. Green, Grand Rapids– Cambridge 2001. |
| VV | <i>Verbum vitae</i> |
| WPT | <i>Wrocławski Przegląd Teologiczny</i> |
| WUNT | Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament |
| ZNW | <i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i> |

INNE

| | |
|--------------------------|--|
| <i>Adv.Haer.</i> | Ireneusz, <i>Adversus Haereses</i> |
| <i>Ant.</i> | Józef Flawiusz, <i>Antiquitates Judaicae</i> |
| <i>Apol.</i> | Apoloniusz z Rodos |
| <i>Bell.</i> | Józef Flawiusz, <i>De Bello Judaico</i> |
| <i>1Cl.</i> | <i>Pierwszy list Klemensa</i> |
| <i>2Cl.</i> | <i>Drugi list Klemensa</i> |
| <i>Did</i> | <i>Didache</i> |
| <i>Epist. ad Damasum</i> | Hieronim, <i>Listy do Damazego</i> |
| <i>Ep.Barn.</i> | <i>List św. Barnaby</i> |
| <i>EwTom</i> | <i>Ewangelia Tomasza</i> |

| | |
|---------------------|--|
| <i>Hen.Słow.</i> | <i>Księga Henocha Słowiańska</i> |
| <i>InLucae</i> | Beda Venerabilis, <i>In Lucae Evangelium expositio</i> |
| <i>JózAs</i> | <i>Józef i Asenat</i> |
| <i>4QTherapeia</i> | fragment z czwartej groty qumrańskiej |
| <i>4QpNah 1,6-8</i> | <i>Komentarz do Księgi Nabuma, Qumran</i> |
| <i>Stromata</i> | Klemens Aleksandryjski, <i>Kobierce</i> |

CYTOWANE DZIEŁA PISARZY ANTYCZNYCH

(zaznaczono tylko te dzieła, z których czerpano
bezpośrednie cytaty)

| | |
|-------------------|--|
| AJSCHYLOS | <i>Eumenides</i> <i>Prometeusz niosący ogień</i> |
| ARATOS | <i>Phainomena</i> |
| ARYSTEASZ | <i>List Arysteasza</i> |
| ARYSTOFANES | <i>Żaby</i> |
| ARYSTOTELES | <i>De anima</i> <i>De somno et vigilia</i> <i>Etyka eudymejska</i> <i>Poetyka</i> |
| BAKCHYLIDES | <i>Epinikion</i> <i>Pean do Apollona z Asine</i> |
| CYCERO | <i>De natura deorum</i> <i>In Verrem</i> <i>Pro Rabirio</i> |
| DIOGENES LAERTIOS | <i>Filosofon bion kai dogmaton synagoge</i> |
| EPIKTET | <i>Dissertationes</i> |
| EURYPIDES | <i>Bachantki</i> <i>Elektra</i> <i>Ifigenia w Taurydzie</i> |
| FILOSTRATES | <i>Ta es ton Tyanea Apollonion</i> |
| FLAWIUSZ JÓZEF | <i>Antiquitates judaicae</i> <i>De bello judaico</i> |
| HEZJOD | <i>Opera et Dies</i> <i>Teogonia</i> |

| | |
|-------------|---|
| HOMER | <i>Iliada</i> <i>Odyseja</i> |
| ISOKRATES | <i>List do Demonika</i> |
| JAMBLICH | <i>O życiu pitagorejskim</i> |
| KSENOFONT | <i>Kyrou paideia</i> <i>Memorabilia Socratis</i> |
| LAKTANCJUSZ | <i>Divinae Institutiones</i> |
| OWIDIUSZ | <i>Listy</i> <i>Przemiany</i> |
| PAUZANIASZ | <i>Przewodnik po Helladzie</i> |
| PINDAR | <i>Druga oda olimpijska</i> |
| PLATON | <i>Dialogi</i> <i>Fedon</i> <i>Gorgiasz</i> <i>Kratylos</i> <i>Listy</i> <i>Menon</i> <i>Obrona Sokratesa</i> <i>Teajtet</i> <i>Uczta</i> |
| PLINIUSZ | <i>Historia naturalia</i> |
| PLUTARCH | <i>O Izydzie</i> <i>O odwołaniu kary przez bogów</i> |
| POLIBIUSZ | <i>Dzieje</i> |
| SENEKA | <i>Listy</i> |
| SFOKLES | <i>Fragment 719, Dindorf</i> |
| SOŁON | <i>Elegia 13</i> |
| TACYT | <i>Historiae</i> |
| TUKIDYDES | <i>Wojna peloponeska</i> |
| WERGILIUSZ | <i>Eneida</i> <i>Georgiki</i> |

Transkrypcja terminów hebrajskich, aramejskich i greckich została uproszczona.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA: Wydania krytyczne Biblii, synopsy, konkordancje, zbiory inskrypcji

- A Harmony of the Synoptic Gospels in Greek*, E. de Witt Burton, E. Johnson Goodspeed, Chicago 1947.
- K. ALAND, *Computer – Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin–New York 1980.
- K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, Stuttgart 1996¹⁵.
- K. ALAND, *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, I/1, I/2, II, Berlin–New York 1978–1983.
- Corpus Inscriptionum Graecarum*, I–IV, wyd. A. Boeckh, Berlin 1828–1877.
- Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, wyd. W. Dittenberger, Leipzig 1903–1905.
- K. ELLIGER, W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1975.
- A. EVEN-SHOSHAN, *A New Concordance of the Bible. Thesaurus of Language of the Bible, Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms*, Jerusalem 1997.
- E. HATCH, H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, Graz 1975.
- A. HUCK, *Synopse der drei ersten Evangelien, Unveränderter Nachdruck der unter Mitwirkung von Lic. H.G. Opitz von H. Lietzmann*, Tübingen 1975¹².

- A. MERK, *Novum Testamentum graece et latine*, Romae 1964.
- R. MORGENTHALER, *Statistik des neuestamentlichen Wortschatzes*, Zürich–Stuttgart 1972.
- W.F. MOULTON, A.S. GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament according to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*, Edinburgh 1978⁵.
- T. MURAOKA, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint*, w: E. HATCH, H.A. REDPATH, *Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids 1998², 219–368.
- E. NESTLE, B. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1993²⁷.
- A. RAHLFS, *Septuaginta*, II, Stuttgart 1984⁹.
- Synopse der drei ersten Evangelien*, red. A. Huck, Unveränderter Nachdruck der unter Mitwirkung von Lic. H.G. Opitz von H. Lietzmann, Tübingen 1975¹².
- Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, wyd. K. Aland, Stuttgart 1996¹⁵.
- R. WEBER, *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart 1983³.
- E. DE WITT BURTON, E. JOHNSON GOODSPEED, *A Harmony of the Synoptic Gospels in Greek*, Chicago 1947.

WSPÓŁCZESNE TŁUMACZENIA KONSULTOWANE

- Bibbia TOB. Edizione Integrale*, Torino 1992.
- Die Heilige Schrift. Altes und Neues Testament*, Bonn 1966.
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1994.
- La Bible. Traduction Oecuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux hébreu et grec avec introductions, notes essentielles, glossaire*, Paris 1992².
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2005.
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny na trzecie tysiąclecie*, Warszawa 2001.

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1990³.
- The New Jerusalem Bible*, New York 1985.

SŁOWNIKI, ENCYKLOPEDIA, LEKSYKONY, POMOCE LEKSYKALNE

- The Anchor Bible Dictionary*, I–VI, D.N. Freedmann (wyd.), New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1992.
- J.-N. ALETTI, M. GILBERT, J.-L. SKA, S. DE VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica. Le parole, gli approcci, gli autori*, Brescia 2006.
- A. COTTERELL, *Słownik mitów świata*, tłum. W. Ceran, Katowice 1986.
- Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. G. Berny i in., Warszawa 1999.
- Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1988.
- W. KOPALIŃSKI, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Kraków 1996⁵.
- M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- J.H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*, II, *Accidence and Word-Formation*, red. W.F. Howard, Edinburgh 1929.
- G.P. PANINI, *Mitologia – atlas*, tłum. J. Ciechanowicz, J. Stępniewski, Warszawa 1996.
- R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1955.
- G. RACHET, *Słownik cywilizacji greckiej*, tłum. E. Papuci-Władyka, Katowice 1998.
- F. RIENECKER, G. MAIER, *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, Warszawa 2001.
- L. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003.

- D. SACKS, *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, tłum. D. Mickiewicz-Morawska, Warszawa 2001.
- J. SCHMIDT, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. B. Sęk, Katowice 1985.
- Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005.
- Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982.
- Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1998.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1973.
- Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. zespół, Warszawa 1996.
- W. SMITH, *A dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, London 1873.
- Theological Dictionary of the New Testament*, I-IX, G. Friedrich (wyd.), tłum. G.W. Bromiley, D. Litt, Grand Rapids 1999.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, I-IX, G.J. Botterweck, H. Ringgren (wyd.), Grand Rapids 1997; X-XI, G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (wyd.), tłum. D.E. Green, Grand Rapids–Cambridge 2001.
- J.H. THAYER, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, Peabody 1996.
- H. THURSTON PECK, *Harpers Dictionary of Classical Antiquities*, New York 1898.
- M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti*, Romae 1953, 137.

KOMENTARZE

- G. BETTENZOLI, *Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, S. McEvenue, A.J. Levoratti, D.L. Dungan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, T. Mieszkowski, P. Pachciarek, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2001, 576-596.
- D.L. BOCK, *Luke 1,1-9,50*, I, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1994.

- H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles*, Philadelphia 1987.
- J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, The Anchor Bible 28, Garden City 1985.
- P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck 1962.
- J. GNILKA, *Marco*, Commenti e studi biblici, Assisi 1987.
- J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1997.
- E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Philadelphia 1971.
- H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Lublin 2005.
- E. LaVERDIERE, *Luke*, NTM 5, Colledgeville 1990.
- A. LESKE, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2001, 1133-1205.
- W. L. LIEFELD, *Luke*, w: EBC, red. F.E. Gaebelin, VIII, Grand Rapids 1984, 797-1059.
- T.L.J. MAFICO, *Księga Sędziów*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, S. McEvenue, A.J. Levoratti, D.L. Dungan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, T. Mieszkowski, P. Pachciarek, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2001, 454-470.
- I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978.
- G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte 9,1-28,31*, HTKNT, Freiburg–Basel–Wien 2002.
- L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza II-III. 40-66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu IX,2, Poznań 1996.
- K. STOCK, *Gesù. La bontà di Dio*, Bibbia e preghiera 10, Roma 1991.
- H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München 1989.
- V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, London–New York 1966².

STUDIA SZCZEGÓŁOWE

- E.L. ABEL, *The Gnealogies of Jesus Ho Christos*, NTS 20 (1973-1974) 203-210.
- M. ALBERTZ, *Die synoptische Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums*, Berlin 1921.
- L.J. ALDERINK, *Mythical and Cosmological Structure in the Homeric 'Hymn to Demeter'*, *International Review for the History of Religion* 29 (1982) 1-16.
- S. ANGUS, *The Environment of Early Christianity*, New York 1919.
- S. ANGUS, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World. The Study in the Historical Background of Early Christianity*, New York 1929.
- S. ANTONIADIS, *L'évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style*, Paris 1930.
- Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000².
- R.J. AUCKHAM, *Elary Jewish Visions of Hell*, JTS 41 (1990) 355-385.
- D.E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia 1987.
- D.E. AUNE, *The Problem of the Genre of the Gospel: A Critique of C.H. Talbert 'What is a Gospel'*, w: *Gospel Perspectives. II: Studies of History and Tradition of the Four Gospels*, red. R.T. France, D. Wenham, Sheffield 1981, 6-90.
- J. BARNES, *The pre-Socratics*, I, London 1979.
- R. BARTNICKI, *Problem synoptyczny dawniej i dzisiaj*, STV 27 (1989) 15-73.
- K. BARTOL, *Ezop i początki bajki greckiej*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, I, *Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 371-376.
- P. BENOIT, *L'infance de Jean-Baptiste selon Luc 1*, NTS 3 (1956-1957) 170-176.
- G. BEER, *Der biblische Hades. Festschrift Holtzmann*, red. J.C.B. Mohr, Tübingen 1902.
- A.E. BERNSTEIN, *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*, tłum. A. Piskozub-Piwosz, Kraków 2006.

- H.D. BETZ, *Jesus als göttlicher Mensch*, w: *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*, Wege der Forschung CCXCV, red. A. Suhl, Darmstadt 1980.
- G.G. BILEZIKIAN, *The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy*, Grand Rapids 1977.
- H. BLACKBURN, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*, WUNT 40, Tübingen 1991.
- E.G. BODE, *The First Easter Morning*, Rome 1970.
- G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, New York 1960.
- W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, tłum. W. Moniak, Wrocław –Warszawa–Kraków 2002.
- F. BOVON, *Évangile de Luc et Actes des Apôtres*, w: J. AUNEAU, F. BOVON, E. CHARPENTIER, M. GOURGUES, J. RADEMAKERS, *Évangiles Synoptiques et Actes des Apôtres*, Nouveau Testament 4, Paris 1981, 199-272.
- J.R. BRADY, *Jesus Christ. Divine Man or Son of God?*, Lanham 1992.
- B. BRON, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs*, Göttinger Theologische Arbeiten, II, Göttingen 1975.
- T.S. BROWN, *Euhemerus and the Historians*, HTR 39 (1946) 4, 259-274.
- R.E. BROWN, *The Birth of Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York 1979.
- T.S. BROWN, *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley 1949.
- F.F. BRUCE, *Render to a Cesar*, w: *Jesus and Politics of His Day*, red. E. Bammel, C.F.D. Moule, Cambridge 1984, 249-263.
- F.F. BRUCE, *Wiarygodność pism Norwego Testamentu*, [brak tłumacza], Katowice 2003.
- R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1995¹⁰.
- R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*, w: *Kerygma und Mythos*, red. H.W. Bartsch, Hamburg 1951², 10-48.
- R.A. BURRIDGE, *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, Grand Rapids 1992.
- M. BURROWS, *An Outline of Biblical Theology*, Philadelphia 1946.

- S. BZOWSKI, *Gratia plena czy gratificata?*, RBL 1 (1973) 43-51.
- H. CANKIK, *Die Gattung Evangelium. Markus im Rahmen der antiken Historiographie*, w: red. B. Cancik, *Markus-Philologie*, Tübingen 1984.
- S. CARLSON, *The Gospel Hoax: Morton Smith's invention of Secret Mark*, Texas 2005.
- M. CARREZ, *L'eredità dell'Antico Testamento*, w: *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, red. X. Léon-Dufour, Strumenti 15, Brescia 1990², 37-48.
- N. CASALINI, *Marco e il genere letterario degli annunci (o vangeli)*, *Liber Annus* 53 (2003) 45-112.
- H. CAZELLES, *Le jugement des morts en Israël*, w: *Le jugement des morts*, Sources Orientales 4, Paris 1961, 103-142.
- H. CAZELLES, *Le mythe et l'Ancien Testament*, Paris 1960.
- R.H. CHARLES, *Eschatology, the Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity*, New York 1963.
- J.H. CHARLESWORTH, *Jesus, Early Jewish Literature, and Archeology*, w: *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, red. J.H. Charlesworth, New York 1991, 177-198.
- B. CHRZĄSTOWSKA, S. WYSŁOUCH, *Wiadomości z teorii literatury w analizie literackiej*, Warszawa 1974.
- J. CIECIELAŁG, *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, Prace Monograficzne 285, Kraków 2000.
- J.J. COLLINS, *Natural Theology and Biblical Tradition: The Case of Hellenistic Judaism*, CBQ 60 (1998) 1-15.
- D. COLLINSON, *Pięćdziesięciu wielkich filozofów*, tłum. M. Wyrzykowska, Poznań 1997.
- R. CONNOR, *Theopompus and the Fifth-Century Athens*, Cambridge 1968.
- G.P. CORRINGTON, *The „Divine Man”*, American University Studies VII.17, New York 1986.
- D.J. CROSSAN, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1997.
- D.J. CROSSAN, *Kto zabił Jezusa. Korzenie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1998.
- J.D. CROSSAN, *Parable*, ABD V, 146-152.

- J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, OBT 59, Opole 2003.
- J. CZERSKI, *Ewangelie synoptyczne w aspekcie literackim, historycznym i teologicznym*, OBT 12, Opole 1996.
- J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, OBT 42, Opole 2000.
- J. DANIELOU, *Les évangiles de l'Enfance*, Paris 1968.
- J. DANILEWICZ, *Liryka chóralna w epoce późnoarchaicznej i w wieku V*, w: *Literatura Grecji starożytnej, I, Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 411-434.
- M. DAVIS, *The Poetry of Philosophy. On Aristotle's Poetics*, South Bend 2004.
- E. DĄBROWSKI, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, Poznań–Warszawa–Lublin 1965.
- E. DELEBECQUE, *Études grecques sur l'évangile de Luc*, Paris 1976.
- J. DELUMEAU, *Historia raj. Ogród rozkoszy*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1996.
- D. DEMBIŃSKA-SIURY, *Literatura filozoficzna za cesarstwa*, w: *Literatura Grecji starożytnej, II, Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 833-875.
- M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1964⁴.
- A. DIETERICH, *Nekyia: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig 1893.
- A. DIHLE, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962.
- A.A. DiLELLA, *The Problem of Retribution in the Wisdom Literature*, w: *Rediscovery of Scripture: Biblical Theology Today. Report of the 46th Annual Meeting of the Franciscans Educational Conference*, Burlington 1967, 109-128.
- D. DORMEYER, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, Darmstadt 1993.
- D. DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*, Darmstadt 1989.
- F. DORNSEIFF, *Antike und Alter Orient*, Leipzig 1959.

- K.J. DOVER, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974.
- J. DROZD, *Błogosławieństwa ewangelijne (Mt 5,1-12; Łk 6,20-26)*, AL 15, Katowice 1990.
- J. DRURY, *Luke*, w: *The literary guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermode, London 1987, 418-439.
- J. DRURY, *Symbol*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, 814-817.
- M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, I, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988; II, *Od Gadamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994.
- M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949.
- E.E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, London 1974.
- C.A. EVANS, *Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel*, *JGRChJ* 1 (2000) 67-81.
- W. FAIRWEATHER, *Jesus and the Greeks Or Early Christianity in the Ti-derway of Hellenism*, Edinburgh 1924.
- F.Ó. FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1-4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work*, AB 125, Roma 1991.
- F.V. FILSON, *Mysł grecka a Ewangelie*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasi-ewicz, tłum. A. Morawska, Kraków 1969, 115-132.
- D. FLUSSER, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem*, Stuttgart 1982.
- D. FLUSSER, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1968.
- W. FOERSTER, ὄρος, *TDNT* V, 475-487.
- J. FRANKOWSKI, *Bogactwo i specyfika Ewangelii św. Łukasza*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 8, *Ewangelie synoptyczne*, red. S. Mędała, Warszawa 2006, 336-353.
- B. FRIEDRICH, εὐαγγέλιον, *TDNT* II, 721-737.
- G. FRITZ, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens*, Berlin-New York 1974.

- E. GALBIATI, A. PIAZZA, *Biblia księgą zamkniętą?*, tłum. M. Ponińska, Warszawa 1971.
- E.V. GALLAGHER, *Divine Man or Magician? Celsus and Origin on Jesus*, Chicago 1980.
- I. GALLO, *L'origine e lo sviluppo della biografia greca*, *Quad. Urb.* 18 (1974) 173-189.
- M. GASTER, *Hebrew Visions of Hell and Paradise*, *JRASGBI* (1983) 571-611.
- S. GADECKI, *Wstęp do ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992.
- A. GEORGE, *I miracoli nel mondo ellenistico*, w: *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, red. X. Léon-Dufour, *Strumenti* 15, Brescia 1990², 79-90.
- S. GIVERSEN, *The Covenant – theirs or ours?*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 14-18.
- K. GŁOMBIEWSKI, *Hekataios*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 221.
- K. GŁOMBIEWSKI, *Hellanikos*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 222-223.
- K. GŁOMBIEWSKI, *Theopompos*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 458.
- M. GŁOWIŃSKI, A. OKOPIEŃ-SŁAWIŃSKA, J. SŁAWIŃSKI, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1975⁴.
- J. GNILKA, *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój*, *Comm* 5 (53) 1989, 3-9.
- J. GNILKA, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, *Teologia żywa*, red. K. Tarnowski, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997.
- A. GONZALEZ, *La oracion en la Biblia*, Madrid 1968.
- D.E. GOWAN, *Eschatology in the Old Testament*, Philadelphia 1986.
- A. GRÜN, *Zbawienie w powszedniości dnia*, tłum. A. Waleriach, Wrocław 2005.
- H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen 1910³.
- W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek religion*, London 1952.
- M. HADAS-LEBEL, *Józef Flawiusz. Żyd rzymski*, Warszawa 1997.
- M. HADAS, M. SMITH, *Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity*, New York 1965.

- N. HAMMOND, *Dzieje Grecji*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1977.
- M. HARL, *La langue de la Septante*, w: *La Bible Grecque des Septante*, red. M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, Lonrai 1988, 223-265.
- F. HAUCK, παραβολή, *TDNT* V, 744-761.
- J. HEMPEL *Laube Mythos und Geschichte im Alten Testament*, Berlin 1954.
- M. HENGEL, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mk 12,1-12 m Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*, *ZNW* 59 (1968) 1-39.
- G. HENTON DAVIES, *An Approach to the Problem of Old Testament Mythology*, *PEQ* 88 (1956) 83-91.
- T. HERGESEL, *Jezus Cudotwórca*, AL 14, Katowice 1987.
- M. HIMMELFARB, *Tours of Hell*, Philadelphia 1983.
- R.F. HOCK, *Lazarus and Mycillus. Greco-Roman backgrounds to Luke 16:19-31*, *JBL* 106 (1987) 3, 447-463.
- C.R. HOLLADAY, *Theios Aner in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*, *DSSBL* 40, Missoula 1977.
- N. HOLZBERG, *Powieść antyczna. Wprowadzenie*, tłum. M. Wójcik, Kraków 2003.
- J.L. HOUDEN, *Hymny (Nowy Testament)*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, 269-271.
- J. HUGHES, *Genealogie, rodowody*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Huolden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2005, 232-234.
- S. JACKSON CASE, *The Evolution of Early Christianity: A Genetic Study of First-Century Christianity in Relation to Its Religious Environment*, Chicago 1914.
- M. JACZYNOWSKA, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.
- R. JANKO, *Homer, Hesiod, and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction*, Cambridge 1982.
- A. JANKOWSKI, *Aniołowie wobec Chrystusa. Chrystocentryczna angelologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002.
- A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Niepokalanów 1992.

- S. JEDRKIEWICZ, *Sapere e paradosso nell'antichità: Esopo e la favola*, Roma 1989.
- S. JELICOE, *The Septuagint and Modern Study*, Winona Lake-Eisenbrauns 1993.
- J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1970.
- J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen 1962².
- J. JEREMIAS, *Neutestamentlicher Theologie*, I, Gütersloh 1971.
- M.D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, Cambridge 1969.
- W. KLASSEN, *Love of Enemies: The Way to Peace*, Philadelphia 1984.
- H. KLEINKNECHT-FICHTNER, ὄργή, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VIII, Brescia 1988, 1075-1091.
- K. KORUS, *Pierwsi biografowie*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, II, *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 229-240.
- K. KORUS, *Plutarch z Cheronai*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, II, *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 241-270.
- J. KOZYRA, *Modlitwy Maryjne w Nowym Testamencie*, *Scriptura Sacra* 7 (2003) 149-70.
- K.P. KÖPPEN, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche*, Tübingen 1961.
- H. KÖSTER, *Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen*, w: H. KÖSTER, J.M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971, 147-90.
- J. KREMER, *Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte*, Stuttgart 1977.
- Z. KUBIAK, *Dzieje Greków i Rzymian*, Warszawa 2003.
- Z. KUBIAK, *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 2003.
- Z. KUBIAK, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 2003.
- J. KUDASIEWICZ, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1987.
- J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986.

- J. KUDASIEWICZ, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Jak rozumieć Pismo święte 3, Lublin 1987.
- G. KUHN, *Die Geschlechtsregister Jesu bei Lukas und Matthäus, nach ihrer Herkunft untersucht*, ZNW 22 (1923) 206-228.
- K. KUMANIECKI, *De Satyro peripatetico*, Kraków 1929.
- K. KUMANIECKI, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1965².
- M. LÀCONI, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Logos 5, Torino 1994.
- P. LAMARCHE, *I miracoli di Gesù secondo Marco*, w: *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, red. X. Léon-Dufour, Strumenti 15, Brescia 1990², 173-184.
- J. LAPLACE, *La prière, désir et rencontre*, Le Centurion, Paris 1974.
- A. LARS, *The Mouse of Hades*, Aarhus 2000.
- S. LÉGASSE, *Lo storico alla ricerca dell'evento*, w: *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, red. X. Léon-Dufour, Strumenti 15, Brescia 1990², 91-123.
- M. LE GLAY, *La religion romaine*, Paris 1970.
- X. LÉON-DUFOUR, *Góra*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, 299-303.
- X. LÉON-DUFOUR, *Modi diversi di affrontare il problema del miracolo*, w: *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, red. X. Léon-Dufour, Strumenti 15, Brescia 1990², 9-36.
- T.J. LEWIS, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Harvard Semitic Moographs 39, Atlanta 1989.
- Y. LEVIN, *Understanding Biblical Genealogies, Currents in Research* 9 (2001) 11-46.
- E. LINNEMANN, *Is there a Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels*, Grand Rapids 1992.
- J. LIVER, *The Problem of the Genealogy of the Davidic Family after the Biblical Period*, Tarbiz (1957) 229-254.
- A. LODS, *La croyance à la vie future et culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris 1906.
- G. LOHFINK, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2006.

- J. ŁACH, *Bóg, Ojciec niebieski, wzorem ludzkich zachowań w świetle pism Nowego Testamentu*, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Rozprawy i Studia Biblijne 5, Warszawa 1999, 216-229.
- J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło. W kręgu teologii dziecięctwa Jezusa*, Częstochowa 2001.
- V. MAAG, *Tod und Jenseits nach dem Alten Testament*, STU 34 (1964) 17-37.
- R. MAJERCIK, *Dialogue*, ABD II, 185-188.
- M. MALINA, „Kto może być zbawionym?” (Mk 10,26), VV 1 (2002) 105-122.
- J. MAŃKOWSKI, *Satyros*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 409.
- W. MARCHEL, *Abba, Pere! La prerie du Christ et des chrétiens*, Romae 1963.
- N.F. MARCOS, *La Bibbia dei Settanta*, Brescia 2000.
- S. MĘDALA, *Dobra Nowina (Wprowadzenie ogólne do Ewangelii synoptycznych)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwania ksiąg biblijnych*, 8, *Ewangelie synoptyczne*, red. S. Mędała, Warszawa 2006, 12-155.
- S. MĘDALA, „Pewien człowiek miał dwóch synów” (Łk 15,11). *Bóg jako Ojciec w Ewangelii św. Łukasza*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Rozprawy i Studia Biblijne 5, Warszawa 1999, 81-113.
- K. MIELCAREK, *Język Septuaginty i jego wpływ na autora trzeciej Ewangelii*, *Roczniki Teologiczne* 49 (2002) 32-47.
- H. MOXNES, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia 1988.
- P.-G. MÜLLER, *Lukas-Evangelium*, Stuttgerter Kleiner Kommentar. Neues Testament 3, Stuttgart 1984.
- F. NEIRYNCK, *Ewangelia*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1996, 157-158.
- G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Sternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard Theological Studiem 26, Cambridge 1972.

- Z. NIEMIRSKI, „Nieznany Bóg” i prokonsul Galio. Przyczynek do przybliżenia kontekstu historycznego i źródeł pozabiblijnych Dz 17,23; 18,12, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M.S. Wróbel, Lublin 2005, 291-303.
- D.E. NINEHAM, *Demitologizacja*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Huolden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2005, 111-114.
- J. NISSEN, *The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism. Historical and Hermeneutical Reflections*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 123-150.
- L. NOLLE, *Old Testament Law of Inheritance and St. Luke's Genealogy of Christ, Scripture 2* (1947) 38-42.
- P.T. O'BRIEN, *Prayer in Luke-Acts, TB XXIV* (1973) 17-28.
- V. O'KEEFE, *Właściwe pojmowanie Ewangelii*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, tłum. H. Malewska, Kraków 1969, 60-82.
- G.P. PANINI, *Mitologia – atlas*, tłum. J. Ciechanowicz, J. Stępniewski, Warszawa 1996.
- J. PARANDOWSKI, *Mitologia*, Londyn 1992.
- S.J. PATTERSON, *Logia, ABD IV*, 347-348.
- G. PERINI, *Le domande di Gesù nel Vangelo di Marco. Approccio pragmatico: ricorrenze, usi e funzioni*, Roma 1998.
- R. PESCH, R. KRATZ, *So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der Synoptischen Evangelien, B. II: Wundergeschichten, T. I: Exorzismen – Heilungen – Totenerweckungen*, Frankfurt am Main 1976.
- A. PILGAARD, *The Hellenistic Theios Aner – A Model for Early Christian Christology?*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 101-122.
- S.F. PLYMALE, *The Prayer Texts of Luke-Acts*, w: *American University Studies, VII, Theology and Religion 118*, New York–San Francisco–Bern–Frankfurt am Main–Paris–London 1991.
- H. PODBIELSKI, *Hezjod: życie i twórczość*, w: *Literatura Grecji starożytnej, I, Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 184-231.

- H. PODBIELSKI, *Hymny homeryckie*, w: *Literatura Grecji starożytnej, I, Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 157-184.
- R.H. POPKIN, A. STROLL, *Filozofia*, tłum. J. Karłowski, N. Leśniewski, A. Przyłębski, Poznań 1994.
- I. DE LA POTTERIE, *La preghiera di Gesù. Messia – Servo di Dio – Figlio di Dio*, Bibbia e Preghiera 2, Roma 1992.
- Powołanie*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003, 761-763.
- A. PRONZATO, *Przypowieści Jezusa. „Każdy bowiem, kto rosi, otrzymuje; kto szuka, znajduje, a kołaczącemu zostanie otworzone”*, II, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
- G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine doro orfice*, Milano 2001.
- H. RAHNER, *Mit griechi a Evangelie*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, tłum. A. Morawska, Kraków 1969, 133-166.
- W. RAKOCY, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukasowym (Łk – Dz). Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000.
- M. REISER, *Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte, ZNW 90* (1999) 1-27.
- K. ROMANIUK, *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983.
- K. ROMANIUK, *Wiara w zmartwychwstanie, pusty grób i pojawienie się Zmartwychwstałego Chrystusa*, AL VI, Katowice 1981.
- M. ROSIK, *Genealogia Jezusa w ewangelii Łukasza (Łk 3,23-38) na tle starożytnych genealogii greckich, WPT 15* (2007) 1, 17-24.
- M. ROSIK, *Funkcja modelu: modlitwa – Duch Święty w teologii Łukasza*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiewskiego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, 395-404.
- M. ROSIK, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, SB 5, Kielce 2003.
- M. ROSIK, *Jezus w synagodze w Nazarecie (Łk 4,16-30) – zapowiedź misji namaszczonego proroka, WPT 9* (2001) 2, 141-150.

- M. ROSIK, *Ku radykalizmowi ewangelii. Studium nad wspólnymi logiami Jezusa w ewangeljach według św. Mateusza i św. Marka*, Wrocław 2000.
- M. ROSIK, V. ONWUKEME, *Function of Isa 61,1-2 and 58,6 in Luke's programmatic passage (Lk 4,16-30)*, *The Polish Journal of Biblical Theology* 3 (2002) 67-82.
- M. ROSIK, *Łukasz Ewangelista – lekarz wspólnoty z Qumran?*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M.S. Wróbel, Lublin 2005, 391-400.
- M. ROSIK, *Światło dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniach*, Wrocław 2004.
- M. ROSIK, *The Greek Motif of the Cyclic Journey in the Gospel of Luke?*, *JGRChJ* 5 (2008) 165-173.
- M. ROSIK, *Trzy portrety Jezusa*, Tarnów 2006.
- M. ROSIK, *Ze wzgórz Samarii*, Wrocław 2005.
- E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985.
- E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London-Philadelphia 1990.
- E.P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, London-Philadelphia 1992 [wersja włoska: *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, Brescia 1999].
- W. SCHADEWALDT, *Sophokles, Aias und Antigone*, *NWA* 8 (1929) 63-72.
- W.H. SCHMIDT, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin 1982².
- S. SCHULTZ, *Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten*, Hamburg 1967.
- P. SEETHALER, *Eine kleine Bemerkung zu den Stammbäumen Jesu nach Matthäus und Lukas*, *BZ* 16 (1972) 1-8.
- J.N. SEVENSTER, *Paul and Seneca*, Leiden 1961.
- G. SHAW, *Religie misteryjne*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. A. Karpowicz, Warszawa 1996, 683.
- P.L. SHULER, *A Genre for the Gospels. The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia 1982.

- C.H. SHULER, *The Genre(s) of the Gospels*, w: *The Interrelations of the Gospels*, red. D.L. Dungan, Leuven 1990, 451-483.
- J. SIERADZAN, *Jezus Magus: pierwotne chrześcijaństwo w kręgu magii*, Kraków 2006.
- J.L. SKA, *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica*, Bologna 2000.
- J.L. SKA, *Sincronia: l'analisi narrativa*, w: *Metodologia dell'Antico Testamento*, red. H. Simian-Yofre, Bologna 1995.
- S. SMALLEY, *Spirit, Kingdom and Prayer in Luke-Acts*, *NovT* XV (1973) 19-34.
- M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard 1973.
- M. SMITH, *Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade*, w: *Homosexuality and Religion and Philosophy*, *Studies in Homosexuality* 12, red. W. Dynes, S. Donaldson, New York-London 1992, 295-307.
- M. SMITH, *Jesus the Magician: Charlatan or Son of God*, New York 1978.
- R.C. SOLOMON, K.M. HIGGINS, *Krótką historia filozofii*, tłum. N. Szczucka-Kubisz, Warszawa 1996.
- S. SPYRIDAKIS, *Zeus Is Dead: Euhemerus and Crete*, *CJ* 8 (1968) 337-340.
- S. STABRYŁA, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002.
- D. STANLEY, *Ewangelie jako historia zbawienia*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, tłum. S. Grygiel, Kraków 1969, 83-102.
- M. STEINER, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique*, Paris 1962.
- G. STHÄLIN, W. GRUNDMANN, *amartanw, amarthma, amartiā*, *TDNT* I, 29-302.
- K. STOCK, *Gesù annuncia la beatudine. Il messaggio di Matteo*, Roma 1989.
- N.B. STONEHOUSE, *Origins of the Synoptic Gospel. Some Basic Questions*, London 1964.
- J. STRAUSS-CLAY, *The Homeric Hymns*, w: *A new Companion to Homer*, red. J. Morris, B. Powell, Leiden-New York 1997, 492-522.

- J. SUDBRACK, *Cuda i cud*, *Comm* 6 (1989) 20-40.
- J.S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
- A. SZASTYŃSKA-SIEMIONOWA, *Hesiodos*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 232-235.
- A. SZASTYŃSKA-SIEMION, *Pindar*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, I, *Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 434-448.
- E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- U. SZWARC, *Świątynia jerozolimska*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999.
- C.H. TALBERT, *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospel*, Philadelphia 1977.
- W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, 1, *Filozofia starożytna i średnio-wieczna*, Warszawa 1981.
- G. THEISSEN, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2004.
- G. THEISSEN, *Die Erforschung der synoptischen Tradition seit R. Bultmann. Ein Überblick über die formgeschichtliche Arbeit im 20. Jahrhundert*, w: R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1995¹⁰, [posłowie], 409-452
- G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Studien zum Neuen Testament VIII, Göttingen 1974, 133-143.
- C. THOMAS, X. LÉON-DUFOUR, *Pustynia*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, 838-842.
- A.M. TOLBERT, *The Gospels in Greco-Roman Culture*, w: *The Book and the Text. The Bible and Literature*, red. R. Schwartz, Oxford 1990, 258-275.
- J. TRELA, *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne meszolim*, Lublin 1997.
- W. TRILLING, *Schöpfung und Fall nach Gen. 1-3*, Leipzig 1967³.
- A.A. TRITES, *The Prayer Motif in Luke-Acts*, w: *Perspectives on Luke-Acts*, Danville 1978, 35-61.
- R. TURASIEWICZ, *Historiografia hellenistyczna*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, II, *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatu-*

- ra chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 63-87.
- R. TURASIEWICZ, *Historiografia: Herodot, Tukidydes, Ksenofont i historycy IV wieku przed Chr.*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, II, *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 11-61.
- R. TURASIEWICZ, *Mówcy attyccy*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, II, *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Źródła i monografie 255, Lublin 2005, 165-211.
- N. TURNER, *The Relation of Luke I and II to Hebraic Sources and the Rest of Luke-Acts*, *NTS* 2 (1955-1956) 100-109.
- W. TYSKOWSKI, *Plutarchos*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 376-379.
- H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus*, *SNT* IX, Leiden 1968.
- P. VARDY, P. GROSCHE, *Etyka. Poglądy i problemy*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1995.
- A. VERHEY, *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*, Grand Rapids 1984.
- G. VERMES, *Jesus and the World of Judaism*, Philadelphia 1983.
- G. VERMES, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis 1993.
- W.S. VORSTER, *Gospel Genre*, *ABD* II, 1080.
- H.N. WALLACE, *Garden of God*, *ABD* II, 906-907.
- P. WALTERS, *The text of the Septuagint. Its corruptions and their emendations*, Cambridge 1973.
- J. WARZECHA, *Bóg jako Ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela*, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Rozprawy i Studia Biblijne 5, Warszawa 1999, 15-37.
- A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1961.
- U. WILCKENS, σοφία, σοφός, σοφίζω, *TDNT* VII, 465-476.
- M.L. WILLS, *The Quest of the Historical Gospel. Mark, John and the Origins of the Gospel Genre*, London 1997.
- M. WINIARCZYK, *Eubemeros*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, 188-189.
- P. WINTER, *Lc. 2,49 and Targum Yerushalami*, *ZNW* 45 (1954) 145-179.

- H. WITCZYK, *Eucharystia – sakrament zbawienia dla wielu*, *VV* 1 (2002) 123-154.
- M. WOJCIECHOWSKI, *Ewangelie jako biografie*, *RBL* 51 (1998) 3, 168-180.
- M. WOJCIECHOWSKI, *Przypowieści o elitach*, *AK* 580 (2005) 3, 434-449.
- M. WOJCIECHOWSKI, *Zagadnienia etyczne*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, I, *Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie*, red. M. Rosik, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2008, 335-362.
- W. WOŁYNIEC, *Jezus i opozycja w świetle teologii Objawienia*, Wrocław 2007.
- A. YARBRO COLLINS, *Apotheosis and Resurrection*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997.
- F. YOUNG, *Retoryka*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, 752-753.
- E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001.
- I.M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988.

SPIS TREŚCI

| | |
|-------------|---|
| WSTĘP | 5 |
|-------------|---|

CZĘŚĆ I WZORCE LITERACKIE

| | |
|--|----|
| I. W KRĘGU GENOLOGII | 19 |
| 1. Ewangelia | 21 |
| <i>Początki biografii greckiej</i> | 22 |
| <i>Pierwsze biografie</i> | 25 |
| <i>Biografie późniejsze</i> | 31 |
| <i>„Euaggelion” w literaturze antycznej</i> | 34 |
| <i>Ewangelia jako gatunek literacki</i> | 38 |
| <i>Zestawienia</i> | 47 |
| 2. Logion | 54 |
| <i>Logia mądrościowe</i> | 58 |
| <i>Makaryzmy</i> | 60 |
| <i>Grożby „biada”</i> | 64 |
| <i>Logia prorockie i apokaliptyczne</i> | 65 |
| <i>Logia normatywne</i> | 67 |
| <i>Logia autobiograficzne</i> | 68 |
| <i>Logia wokacyjne</i> | 69 |
| <i>Zestawienia</i> | 73 |
| 3. Przypowieść | 73 |
| <i>Precyzując określenie gatunku</i> | 74 |
| <i>Paradygmat i apoftegmat a przypowieść</i> | 76 |
| <i>„Parabole” w Nowym Testamencie</i> | 77 |

| | |
|--|-----|
| <i>Zasadnicza treść przypowieści Jezusowych</i> | 79 |
| <i>Zestawienia</i> | 81 |
| 4. <i>Mowa</i> | 82 |
| <i>Mowy w antycznej Grecji</i> | 83 |
| <i>Mowy w Ewangelii Łukaszczej</i> | 86 |
| <i>Zastawienia</i> | 87 |
| 5. <i>Hymn</i> | 88 |
| <i>Hymn grecki</i> | 88 |
| <i>Hymny Łukaszcze</i> | 90 |
| <i>Zestawienia</i> | 93 |
| 6. <i>Dialog polemiczny</i> | 93 |
| <i>Grecki dialog polemiczny</i> | 93 |
| <i>Późniejsze dialogi klasyków</i> | 94 |
| <i>Jezusowe kontrowersje z adwersarzami</i> | 95 |
| <i>Zestawienia</i> | 97 |
| 7. <i>Aretologia</i> | 98 |
| <i>Genologia cudów Jezusa</i> | 99 |
| <i>Struktura aretologii starożytnych</i> | 103 |
| <i>Łukaszcze narracje o cudach</i> | 105 |
| <i>Zestawienia</i> | 106 |
| 8. <i>Zapis kronikarsko-historyczny</i> | 107 |
| <i>Historiografia grecka i helleńska</i> | 108 |
| <i>Historiografia autorów żydowskich piszących po grecku</i> | 112 |
| <i>Łukaszcze zapisy historyczno-kronikarskie</i> | 115 |
| <i>Zestawienia</i> | 116 |
| 9. <i>Genealogia</i> | 116 |
| <i>Antyczne genealogie greckie</i> | 117 |
| <i>Genealogia Jezusa u Łukasza</i> | 121 |
| <i>Zestawienia</i> | 124 |
| 10. <i>Legenda</i> | 125 |
| <i>Elementy legendarne w literaturze greckiej</i> | 125 |
| <i>Łukaszcze opowiadania legendarne</i> | 126 |
| <i>Zestawienia</i> | 132 |

| | |
|--|-----|
| 11. <i>Mit</i> | 132 |
| <i>Mit grecki</i> | 132 |
| <i>Mit a demitologizacja</i> | 135 |
| <i>Elementy mityczne dzieła Łukaszczej</i> | 136 |
| <i>Zestawienia</i> | 144 |
| 12. <i>Historia męki</i> | 144 |
| <i>Pasja Chrystusa w wersji Łukasza</i> | 145 |
| <i>Zależność Łukasza od materiału źródłowego</i> | 145 |
| <i>Zestawienia</i> | 146 |
| 13. <i>Summariusz</i> | 147 |
| <i>Wpisanie summariów w kontekst literacki</i> | 147 |
| <i>Summaria u Łukasza</i> | 148 |
| <i>Zestawienia</i> | 148 |
| II. <i>NA OSI FABULARNEJ</i> | 149 |
| 1. <i>Język narracji</i> | 149 |
| <i>Język Septuaginty a język Łukasza</i> | 150 |
| <i>Słownictwo</i> | 152 |
| <i>Syntaksa</i> | 153 |
| <i>Paralelizmy</i> | 154 |
| <i>Wpływ greki klasycznej</i> | 155 |
| <i>Zestawienia</i> | 156 |
| 2. <i>Element strukturotwórczy: motyw drogi do Jerozolimy i wędrówka cykliczna</i> | 157 |
| <i>Topos Odyseusza: Itaka – Troja – Itaka</i> | 158 |
| <i>Platona podróż do Egiptu</i> | 159 |
| <i>Orfeusz w poszukiwaniu Eurydyki</i> | 160 |
| <i>Łukaszcza koncepcja „drogi”: Judea – Galilea – Judea</i> | 161 |
| <i>Syn marnotrawny: dom ojca – kraina pogan – dom ojca</i> | 163 |
| <i>Przewrotni rolnicy: winnica – nieokreślone miejsce pobytu właściciela – winnica</i> | 163 |
| <i>Wystanie uczniów: wspólnota uczniów – misja – wspólnota uczniów</i> | 164 |
| <i>Rozpoznanie Zmartwychwstałego: Jerozolima – Emaus – Jerozolima</i> | 164 |

| | |
|--|-----|
| <i>Model inkarnacyjny: kenoza Syna Bożego</i> | 167 |
| <i>Zestawienia</i> | 168 |
| 3. Rozwój wątków fabularnych | 168 |
| <i>Konflikt</i> | 169 |
| <i>Przelamanie akcji i rozwiązanie konfliktu</i> | 172 |
| <i>Perypetia</i> | 178 |
| <i>Zestawienia</i> | 182 |

CZĘŚĆ II

WZORCE IDEOLOGICZE

| | |
|---|-----|
| I. CZYTANIE SYMBOLI | 185 |
| 1. Krzyż | 187 |
| <i>Kara śmierci przez ukrzyżowanie</i> | 187 |
| <i>Podjęcie krzyża warunkiem naśladowania Jezusa</i> | 189 |
| <i>Podjęcie krzyża obowiązkiem uczniów Jezusa</i> | 190 |
| <i>Zestawienia</i> | 191 |
| 2. Droga | 192 |
| <i>Motyw drogi w najstarszych dziełach pisanych po grecku</i> | 192 |
| <i>Droga jako sposób dążenia do celu</i> | 193 |
| <i>Dwie drogi – prawo wyboru</i> | 195 |
| <i>Motyw drogi jako szkielet kompozycyjny dzieła Łukasza</i> | 196 |
| <i>Symbolika drogi w dziele Łukaszkowym</i> | 198 |
| <i>Zestawienia</i> | 201 |
| 3. Góra | 201 |
| <i>Wokół Olimpu</i> | 202 |
| <i>Góra u początków świata i ludu</i> | 204 |
| <i>Góra w topografii Łukaszkowej</i> | 205 |
| <i>Symbol góry w dziele Łukaszkowym</i> | 206 |
| <i>Zestawienia</i> | 208 |
| 4. Ogród | 209 |
| <i>Motyw ogrodu w mitologii i literaturze greckiej</i> | 209 |
| <i>Motyw ogrodu w dziele Łukaszkowym</i> | 212 |
| <i>Zestawienia</i> | 212 |

| | |
|--|-----|
| 5. Sen | 213 |
| <i>Sen symbolem śmierci</i> | 213 |
| <i>Sen symbolem stanu bezczynności</i> | 215 |
| <i>Sen w dziele Łukasza</i> | 216 |
| <i>Zestawienia</i> | 217 |
| 6. Ogień | 217 |
| <i>Mit o Prometeuszu</i> | 217 |
| <i>Ogień jako zasada świata</i> | 218 |
| <i>Ogień symbolem oczyszczenia</i> | 219 |
| <i>Ogień w misteriach kultycznych</i> | 220 |
| <i>Ogień jako zapowiedź sądu w przepowiadaniu Jana i Jezusa</i> .. | 221 |
| <i>Ogień karzący</i> | 223 |
| <i>Zestawienia</i> | 224 |
| II. CZYTANIE IDEI | 225 |
| 1. „Theios aner” | 225 |
| <i>„Theios aner” a uzdrowienia</i> | 229 |
| <i>„Theios aner” a wskrzeszenia</i> | 234 |
| <i>„Theios aner” a egzorcyzmy</i> | 236 |
| <i>„Theios aner” a cuda nad naturą</i> | 237 |
| <i>„Theios aner” jako Mesjasz i prorok</i> | 239 |
| <i>Zestawienia</i> | 241 |
| 2. „Theou hyios” | 242 |
| <i>Bóg bogów</i> | 242 |
| <i>Boski ojciec i śmiertelna matka</i> | 244 |
| <i>Boscy synowie i Syn Boży</i> | 245 |
| <i>Zestawienia</i> | 248 |
| 3. „Soter” | 248 |
| <i>Idea zbawienia</i> | 249 |
| <i>Greccy zbawcy</i> | 252 |
| <i>„Soter” w Septuagincie</i> | 253 |
| <i>Jezus jako Zbawiciel</i> | 255 |
| <i>Zestawienia</i> | 262 |
| 4. „Anastasis” | 263 |

| | |
|---|-----|
| <i>Możliwość zmartwychwstania</i> | 264 |
| <i>Greckie marzenia o nieśmiertelności</i> | 264 |
| <i>Łukaszone zapowiedzi zmartwychwstania</i> | 267 |
| <i>Pusty grób i chrystofanie</i> | 269 |
| <i>Zestawienia</i> | 271 |
| 5. „Apotheosis” | 272 |
| <i>Homer o przebóstwieniu</i> | 273 |
| <i>Homer „prebóstwiony”</i> | 274 |
| <i>Przebóstwienie a „transitus”</i> | 276 |
| <i>Przebóstwienie a zmartwychwstanie</i> | 278 |
| <i>Zestawienia</i> | 279 |
| 6. „Metempsychosis” | 280 |
| <i>„Metempsychoza” w misteriach greckich</i> | 280 |
| <i>„Metempsychoza” w literaturze greckiej</i> | 283 |
| <i>„Metempsychoza” w myśli filozofów</i> | 284 |
| <i>Losy duszy ludzkiej według Łukasza</i> | 286 |
| <i>Zestawienia</i> | 289 |
| III. W KRĘGU ZAGADNIENÍ ETYCZNYCH | 290 |
| 1. Bóg i dążność do cnoty | 291 |
| <i>Bogowie – ojcowie w panteonie greckim</i> | 292 |
| <i>Bóg Ojciec w dziele Łukasza</i> | 295 |
| <i>Zdobywanie cnoty</i> | 299 |
| <i>Cnota u Łukasza?</i> | 303 |
| <i>Nasładownictwo Chrystusa</i> | 304 |
| <i>Zestawienia</i> | 308 |
| 2. Kontakt z Bogiem (bogami) | 308 |
| <i>Kult ofiarniczy</i> | 309 |
| <i>Misteria</i> | 310 |
| <i>Modlitwa Jezusa</i> | 314 |
| <i>Formy modlitwy</i> | 319 |
| <i>Funkcja modelu: Duch Święty – modlitwa</i> | 321 |
| <i>Przypowieści o warunkach modlitwy</i> | 323 |
| <i>Zestawienia</i> | 325 |

| | |
|--|-----|
| 3. Miłość i miłosierdzie | 326 |
| <i>Złota zasada w literaturze greckiej i helleńskiej</i> | 326 |
| <i>Złota zasada a miłość nieprzyjaciół</i> | 330 |
| <i>Przypowieści o miłości i miłosierdziu</i> | 332 |
| <i>Zestawienia</i> | 334 |
| 4. Grzech i nawrócenie | 335 |
| <i>Pochodzenie i natura grzechu w myśli greckiej</i> | 336 |
| <i>Pokuta i oczyszczenie</i> | 340 |
| <i>Łukasz o grzechu</i> | 341 |
| <i>Zestawienia</i> | 343 |
| 5. Wartość dóbr materialnych | 344 |
| <i>Bogactwo a szczęście</i> | 345 |
| <i>Wartość bogactwa w ujęciu wielkich szkół filozoficznych</i> | 347 |
| <i>Łukasz o bogactwie i ubóstwie</i> | 349 |
| <i>Przypowieści o bogactwie</i> | 351 |
| <i>Przestrogi przed żądzą bogactwa</i> | 354 |
| <i>Zestawienia</i> | 356 |
| 6. Wartość mądrości | 357 |
| <i>Wczesny okres grecki</i> | 357 |
| <i>Od Sokratesa do szkół filozoficznych</i> | 360 |
| <i>Łukasz o mądrości</i> | 363 |
| <i>Zestawienia</i> | 364 |
| ZAKOŃCZENIE | 367 |
| WYKAZ SKRÓTÓW | 373 |
| CYTOWANE DZIEŁA PISARZY ANTYCZNYCH | 377 |
| BIBLIOGRAFIA | 379 |