

Augustyn Jankowski

Znak spod Nain : Łk 7, 11-17 : "Wskrzeszenia w Ewangeliach"

Collectanea Theologica 32/1-4, 5-180

1962

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DISSERTATIONES

AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

ZNAK SPOD NAIN

Łk 7, 11—17

„WSKRZESZENIA W EWANGELIACH“

Przedmiotem niniejszej pracy jest opis cudu ewangelijnego, Łukaszowa relacja o wskrzeszeniu młodzieńca z Nain. O cudach Jezusowych, o ich historyczności i znaczeniu, sporo dyskutowano w literaturze fachowej biblistów, apologetyków i historyków pierwotnego chrześcijaństwa jeszcze mniej więcej przed dwudziestu laty. Ostatnio zaś te dyskusje jak gdyby przycichły. Szukając przyczyn tego zjawiska trudno przypuścić, by sam temat zniechęcał badaczy. To raczej wyniki, do jakich w tej sprawie doszła egzegeza tzw. niezależna, jasno wykazały, jak wielki wpływ na ewentualne rozwiązanie zagadnienia obiektywnej wartości opisów ewangelijnych miały w ciągu dwu ostatnich stuleci założenia światopoglądowe. Racjoniści nie uważali za stosowne zrewidować swego zasadniczo negatywnego stanowiska wobec możliwości cudu, strona wierząca natomiast w zasadach swoich nie miała nic do cofnięcia. W tej sytuacji pewien odłam krytyki wystąpił z twierdzeniem, że samo stawianie kwestii historyczności cudów ewangelijnych, a następnie budowanie na nich jakiegokolwiek teologii jest niecelowe, a to z uwagi na brak źródeł historycznych dostatecznie pewnych. W ślad za tym wysunięto propozycję zajmowania się cudami tymi tylko pod kątem ich znaczenia dla historii porównawczej religii: analizować i porównywać treść wierzeń wiążących się z nimi, ustalać analogie i zależności — oto zadanie nauki¹⁾.

¹⁾ Por. A. FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Strasbourg 1925, 10 n.

Propozycja ta jednak jest nie do przyjęcia. Jakkolwiek bowiem cenne mogą być w tym względzie dane porównawczej historii religii, to przecież rozważanie cudów ewangelijnych na tej jedynie płaszczyźnie nie wyczerpuje całej ich wartości możliwej do zbadania. Tego typu agnostycyzm jest nieuzasadnionym zawężeniem pola badań, nieuzasadnionym — gdyż najpierw trzeba byłoby udowodnić zasadniczą niemożność dotarcia do rzeczywistości historycznej opisywanej przez Ewangelię.

Agnostycyzm zaprzeczający poznawalności cudu jako takiego nawet po ewentualnym stwierdzeniu jakiegoś faktu, który żadną miarą nie da się wytłumaczyć przyczynami naturalnymi, również metodologicznie nie da się uzasadnić. Bo jakkolwiek istotnie historyk kończy swe badania z chwilą ustalenia faktu, niemniej jednak i to prawdą pozostaje, że nie zbadał on tu całej możliwej do poznania rzeczywistości. Wymogom nauki, która usiłuje wszystko zbadać przyczynowo, nie stało się w tym wypadku zadość. Pytanie dotyczące właściwej przyczyny tego niewytłumaczalnego siłami natury zjawiska, zwanego cudem, zadaje inna gałąź wiedzy — apologetyka. A stawia to zagadnienie w imię poznania naukowego.

W badaniach nad Ewangeliąmi ostatnio zwrócono większą uwagę na to, że księgi te są już odbiciem wiary pierwotnych gmin chrześcijańskich. Ale przesunięcie punktu ciężkości zainteresowań na świadomość tych wiernych nie zdoła bynajmniej usunąć zagadnienia wartości opisów zdarzeń cudownych. Psychologia tu nie wyprze aksjologii, gdyż zagadnienie wraca — tylko w zmienionej formie. Przedmiotem do zbadania staje się wiara pierwszych chrześcijan odzwierciedlona w Ewangeliach. Wśród wielu punktów widzenia, z jakich można ten przedmiot rozpatrywać, jest i taki: jaką wartość obiektywną, aksjologiczną, ma ta wiara, czyli jakiej rzeczywistości historycznej z życia Jezusa ona odpowiada. Co więcej, pod tym kątem nie tylko można, ale trzeba zbadać tę rzeczywistość, którą jest wiara pierwszych pokoleń chrześcijańskich, gdyż problem cudów Jezusowych jako jednej z przyczyn zjawiska wiary w gminach pierwotnych jest problemem nie do uniknięcia dla każdego, kto zamierza naukowo badać genezę chrześcijaństwa.

O Ewangeliach można jeszcze więcej powiedzieć niż to, że odzwierciedlają wiarę pierwszych wyznawców Chrystusa: one się starają w pewien sposób ją już uzasadnić, czyli są już pierwszymi pismami apologetycznymi. Zwłaszcza cytowanie w nich cudów Jezusowych wyraźnie zmierza do obudzenia lub wzmocnienia wiary weń u słuchacza czy też czytelnika: „Wiele też innych cudów jeszcze uczynił Jezus wobec uczniów swoich, które nie są w tej księdze spisane. Te zaś spisane są, abyście uwierzyli, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym, i żebyście przez wiarę mieli życie w imię Jego” (J 20, 30 n). Wśród cudów przytaczanych w Ewangeliach w celu apologetycznym były i są oczywiście również — a może nawet przed innymi — *tria miracula maiora* — trzy wskreszenia ewangelijne. Zbadanie zatem obiektywnej wartości tego rodzaju argumentu apologetycznego jest zadaniem nauki.

Oto garść argumentów za aktualnością naukowej krytyki cudów ewangelijnych. Szerzej wypadnie do nich powrócić przy omówieniu metody niniejszej pracy. W trosce jednak o możliwie wszechstronne i całkowite ujęcie zagadnienia cudów Jezusowych nie wystarcza ograniczyć się do krytyki historycznej czy rzeczowej. Jako księgi natchnione, zawierające Objawienie, Ewangelie stanowiły od początku dla Kościoła źródło, z którego czerpała teologia. Co więcej, tę teologię już właściwie sami ewangeliści zapoczątkowują, podobnie jak to czynią i autorowie pozostałych ksiąg Nowego Testamentu. Teologia ta zastanawia się nie tylko nad słowem zawartym w nauczaniu Jezusowym, ale wnika również w sens znaków, którymi objaśniał i popierał On nauczanie. Znakami tymi o wielkiej wymowie są cuda ewangelijne. Rzeczą teologii biblijnej jest sens tych znaków odczytać i skomentować.

Zagadnienie więc niniejszej pracy da się sprowadzić do następujących pytań: 1) Czy perykopa Łk 7, 11—17 zawiera świadectwo o fakcie? 2) Jak należy ocenić wartość tego świadectwa, tzn. czy można mu przyznać ten walor, jaki mu przypisywali sami sprawozdawcy, a właściwie stojący za nimi Kościół pierwotny? 3) Jakie treści teologiczne zawiera w sobie Łukaszowa perykopa?

I. RYS HISTORYCZNY ZAGADNIENIA

A. Przegląd analityczny stanowisk

Zagadnienie cudów Jezusowych w ogóle, a wskrzeszeń ewangelijnych w szczególności, ma już swoją historię, z którą warto zapoznać się już na wstępie. Zwięzły ten zarys lepiej ukaże sam status quaestionis, naprowadzi na sprecyzowanie metody niniejszej pracy i ułatwi orientację w stanowiskach zajmowanych przez poszczególnych badaczy, gdy przejdziemy do szczegółowej analizy tekstu perykopy. Przegląd ten analityczny trzyma się porządku chronologicznego; ewentualne braki, jakie niesie ze sobą ujęcie chronologiczne, będą uzupełnione w drugiej części rysu historycznego — w próbie syntezy.

Okres Ojców Apostolskich

dostarcza nam bardzo skąpych informacji w tym przedmiocie. Dzieje się to nie tylko na skutek tego, że w ogóle mało mamy przekazów historycznych z tej zamierzchłej epoki, ale jest to również wynikiem innego faktu, psychologicznego raczej porządku. Podobnie jak w listach Pawłowych nie ma mowy o poszczególnych cudach Jezusowych jako znakach Jego posłannictwa, gdyż przyćmiewa je swym blaskiem i niezgłębioną treścią teologiczną cud i znak $\kappa\alpha\tau'ἐξοχῆν$, to jest zmartwychwstanie Jezusa, tak i pierwsi ci świadkowie tradycji przede wszystkim uwydatniają podstawowe dla soteriologii fakty z życia i działalności ziemskiej Jezusa, dające się łatwo zamknąć w formie zwięzłej katechezy. Przy tym jednak bardzo silnie podkreślają moment uzależnienia wiary od faktów historycznych z życia Jezusa²⁾.

Wyraźnie o cudach wskrzeszeń dokonanych przez Jezusa mówi dopiero fragment 11 dzieł PAPIASZA, biskupa Hierapolis († ok. 150—

²⁾ Za przykład mogą służyć teksty: 1 *Clem* 42, 3 (RJ 20) oraz Ign., *Magn* 11 (RJ 47), w których obaj ci Ojcowie posługują się jednym i tym samym terminem $\pi\lambda\eta\rho\phi\omicron\rho\epsilon\iota\theta\alpha\iota$ w znaczeniu „pełnego przekonania o prawdzie” w odniesieniu do wiary chrześcijan w zmartwychwstanie Jezusa. Por. też H. SCHLINGENSIEPEN, *Die Wunder des N. T.*, Gütersloh 1933, 2. 137. Nie brak wprawdzie i u św. IGNA-CEGO Ant. wzmianki o wskrzeszeniach (*Magn* 9, 2 MG 5, 969 FUNK 1, 237), lecz nie dotyczy ona cudów dokonanych bezpośrednio przez Jezusa, lecz faktu opisanego w Mt 27, 52.

160), który przechował FILIP SIDETES³⁾. Brzmi on: „Opowiada także [Papiasz] o wskrzeszonych z martwych przez Chrystusa, że żyli do czasów Hadriana”.

Urywek powyższy bardzo przypomina inny fragment. Pochodzi on z obrony, jaką pierwszy apologeta chrześcijański QUADRATUS wręczył cesarzowi Hadrianowi (117—138). Oto jego brzmienie przechowane przez EUZEBIUSZA z Cezarei: „Dzieła Zbawcy naszego zawsze były widoczne, jako że były prawdziwe: uzdrowieni i wskrzeszeni z martwych. Ich to widziano nie tylko wówczas, gdy byli uzdrawiani czy wskrzeszani, ale odtąd stale byli [do sprawdzenia]. I to nie tylko podczas ziemskiego pobytu naszego Zbawcy, lecz również po Jego odejściu przez dłuższy czas zostali, tak iż niektórzy z nich dożyli naszych czasów”⁴⁾.

Co do przyczyn podobieństwa obydwu tych fragmentów opinie uczonych są bardzo różbieżne. Postawiono trzy przynajmniej hipotezy (A. HARNACK, Th. ZAHN, J. CHAPMAN), których tu niesposób szczegółowo roztrząsać⁵⁾. To, co nas interesuje w tym zwięzłym przeglądzie historycznym i co nie ulega dyskusji, to pogląd pierwszego po Apostołach Jezusowych pokolenia na wskrzeszenia ewangelijne. Widziano w nich fakty historyczne o długotrwałych i podlegających sprawdzeniu skutkach, tak pewne, że nadające się do argumentacji społogetycznej wobec wykształconych pogan. To zapatrywanie — jak widać — jest wiernym odbiciem wspomnianego wyżej (str. 7) ujęcia cudów Jezusowych przez Czwartą Ewangelię (J 20, 30 n)⁶⁾.

³⁾ Wydał go C. de BOOR, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius... aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes*, Leipzig 1888, 170 (TU 5, 2). Tekst grecki brzmi: ἱστορεῖ δὲ καὶ... περὶ (τε) τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων, ὅτι ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων. E. PREUSCHER, *Antilegomena*, Giessen 1905, 94. Por. FUNK 1, 368 oraz FUNK-BIHLMEYER 139.

⁴⁾ Τοῦ δὲ σωτήρος ἡμῶν ἔργα αἰεὶ παρῆν, ἀληθῆ γὰρ ἦν, οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν, οἱ οὐκ ὠφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ αἰεὶ παρόντες, οὐδὲ ἐπιδημοῦντος μόνον τοῦ σωτήρος, ἀλλὰ καὶ ἀπαλλαγέντος ἦσαν ἐπὶ χρόνον ἰκανῶν, ὥστε καὶ εἰς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο. EUSEBIUS, *Hist. Eccl.*, 4, 3 CB (wyd. E. SCHWARTZ) 9, 302 n. MG 20, 308 FUNK 1, 376 RJ 109.

⁵⁾ Szczegółowo omawiają te stanowiska O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg i/Br. 1913, 1, 186 oraz A. CASAMASSA, *Gli apologisti greci*, Roma 1944, 221—223.

Po tej linii pójdą dalej apologeci II wieku. I tak u JUSTYNA Męczennika († ok. 163—167) znajdujemy w jego *Apologii* i w *Dialogu z Żydem Tryfonem* wśród innych cudów Jezusowych wyliczone również i wskrzeszenia, przy czym pojawia się nowe kryterium apologetyczne — spełnienie przepowiedni prorockich Starego Testamentu 7). Wskrzeszenia więc — jak widać z tego — są dla niego faktami empirycznymi. Ciekawe również i to, że Justyn świadom był już podobieństwa zachodzącego między ewangelijnymi opisami wskrzeszeń a opisami uzdrowień przypisywanych w starożytności Asklepiosowi 8). Podobieństwo to tak skwapliwie będą z czasem podkreślać zwolennicy szkoły historyczno-religijnej i kierunków od niej zależnych.

IRENEUSZ († ok. 202) na dwóch miejscach swej apologii piętnuje herezję, która w oparciu o pogląd, że niemożliwy jest powrót do życia martwego organizmu, przeczy zmartwychwstania Jezusa i wskrzeszeniom przezeń dokonany. Polemika jego akcentuje, że cuda te były faktami. Przy tym występuje u niego nowy argument na poparcie rzeczywistości tych faktów cudownych, mianowicie nowe tego samego rodzaju cuda działane przez Apostołów bądź wyproszone przez modły Kościoła 9). Nerw jego dowodzenia jest mniej więcej taki: rękojmię przyszłego powszechnego wskrzeszenia stanowią konkretne fakty wskrzeszeń, których dokonał Jezus Chrystus 10). Przytaczając poglądy IRE-

6) „La preuve de la divinité du Christ et de sa religion par les miracles — preuve qui est le leitmotiv de l'évangile johannique — était dès ce moment au premier plan”. E. AMANN, *Quadratus*, DTC 13, 1431.

7) Ἐν δὴ ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις εὖρομεν προσκηρυσσόμενον... θεραπεύοντα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν, καὶ νεκροὺς ἐγείροντα. IUSTINUS, *Apologia*, 1, 31 CA 1, 92 nn MG 6, 375 KIRCH 52. To, że widział JUSTYN w ewangelijnych wskrzeszeniach spełnienie prorocstwa Izajasza (35, 1—6), mówią wyraźnie w swym *Dialogu z Żydem Tryfonem*, 69 (MG 6, 637—640, E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914, 179). Jezus tam występuje jako: καὶ νεκροὺς ἀναστήσας.

8) Ὡς δὲ λέγομεν χωλοὺς, καὶ παραλυτικοὺς, καὶ ἐκ γενετῆς πονετῆς πονηροὺς (πηροὺς), ὑγιεῖς πεποικημένοι αὐτόν, καὶ νεκροὺς, ἀναγείραι, ὅμοια τοῖς ὑπὸ Ἀσκληπιῶ ἡγενησθαι λεγομένοις καὶ ταῦτά φάσκειν δόξομεν. *Apologia*, 1, 22 MG 6, 361—364 E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, dz. cyt., 41.

9) Τοσοῦτον δὲ ἀποδέουσι τοῦ νεκρὸν ἐγείραι καθὼς καὶ ὁ Κύριος ἤγειρ, καὶ οἱ ἀπόστολοι διὰ προσευχῆς καὶ ἐν ἀδελφότητι πολλὰκις διὰ τὸ ἀναγκαῖον τῆς κατὰ τόπον Ἐκκλησίας πάσης αἰτησαμένης μετὰ νηστείας πολλῆς καὶ λιτανείας, ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα τοῦ τελευτηκότος καὶ ἐχαρίσθη ὁ ἄνθρωπος ταῖς εὐχαῖς τῶν ἁγίων. *Adv. haer.*, 2, 31, 2 MG 7, 824 n. Fragment ten po grecku przechował EUZEBIUSZ, *Hist. Eccl.*, 5, 7 CB *Eus.* 2 (wyd. E. SCHWARTZ) 1, 440, 9—11.

10) „...sicut igitur, qui curati sunt, in his, quae ante passa fuerant membra,

NEUSZA na konkretność wskrzeszeń ewangelijnych, nie przywołujemy na pamięć osobistych tylko opinii tego apologety: mówi do nas świadomy teoretyk reguły wiary opartej na tradycji. Pogląd jego należy zatem uważać za obowiązujący pogląd Kościoła Powszechnego w wieku II.

Wiek III

w literaturze Ojców nie tylko dojrzy we wskrzeszeniach ewangelijnych — jak było dotąd — fakty prawdziwe, cudowne, dowodzące bóstwa Jezusa Chrystusa, ale ujawni nadto jeszcze ich wieloraki aspekt teologiczny.

Walcząc z gnostykami TERTULIAN w traktacie swym *De carnis resurrectione* (napisanym w latach 208—211) uzasadnia ten dogmat, podobnie jak IRENEUSZ, faktem wskrzeszeń ewangelijnych. Przy tym uważa za mniej ważny w tych trzech cudach moment okazania przez Jezusa potęgi czy też łaskawości w porównaniu z zawartą w nich rękojmią przyszłego powszechnego wskrzeszenia ¹¹⁾). Silnie zaakcentowany jest u niego fakt wskrzeszenia Łazarza ¹²⁾). Perykopa o młodzieńcu z Nain, jako wyjęta z Łukaszowej Ewangelii, stanowi dla niego punkt zaczepienia w polemice z Marcjonem ¹³⁾). Tyle u TERTULIANA ¹⁴⁾).

W polemice z filozofami pogańskimi, którzy podważają siłę dowodową cudów Jezusa, w tej liczbie i wskrzeszeń, pisarze chrześcijańscy

curati sunt; et mortui in iisdem surrexerunt corporibus". *Adv. haer.*, 5, 13, 1 MG 7, 1156 n; W. W. HARVEY, *S. Irenaei... libri V adversus haereses*, Cantabrigiae 1857, 2, 358.

¹¹⁾ „Post dicta domini facta etiam eius quid sapere credamus, de capulis de sepulcris mortuos resuscitantis? cui rei istud? si ad simplicem ostentationem potestatis aut praesentem gratiam redanimationis, non adeo magnum illi denuo mortuos suscitare, enimvero si ad fidem potius sequestrandam futurae resurrectionis, ergo et illa corporalis praescribitur de documenti sui forma". *De carnis resurrectione*, 38 CV (wyd. A. KROYMANN) 47, 80 ML 2, 895.

¹²⁾ Por. *De carn. resurr.*, 53 ML 2, 920.

¹³⁾ Por. *Adv. Marcionem*, 4, 18 ML 1, 431.

¹⁴⁾ Pominięty tu został celowo tekst z *Adv. Iudaeos*, 9 (CV 70, 300 ML 2, 664) traktujący o spełnieniu proroctwa Iz 35, 4—6 w postaci dokonanych przez Jezusa wskrzeszeń. Na pominięcie wpłynęły dwa względy: 1) autentyczność tego dzieła jest kwestionowana, 2) urywek ten nie dodaje nic nowego do wyżej przytoczonych już głosów tradycji w sprawie wskrzeszeń.

wydobywają na jaw nowe aspekty tych trzech cudów. Dawne przekonanie o ich historyczności nie ulegnie bynajmniej osłabieniu, zmieni się jedynie obraz przez wzbogacenie szczegółów.

Z obrony ORYGENESA († 253/4), stanowiącej odpowiedź na Ἀληθῆς λόγος CELSUSA, możemy wnioskować o treści i typie zarzutów tego neoplatonika. Dzieło CELSUSA jest kontrapologetyką: zależy mu na podważeniu wszelkiej argumentacji dotychczasowych obrońców chrystianizmu, którzy opierali się w dowodzeniu na cudach Jezusowych. I tak — jego zdaniem — Jezus nie był cudotwórcą, lecz magiem, a magii tej nauczył się w Egipcie¹⁵). Przyjęto określać stanowisko CELSUSA w ten mniej więcej sposób: uznaje on fakty, lecz przeczy boskiemu w nich działaniu¹⁶). Sąd ten jednak upraszcza zbyt — jak się zdaje — prawdziwy pogląd CELSUSA. Był on bardziej radykalnym sceptykiem, zwłaszcza w odniesieniu do wszystkich niewytłumaczalnych siłami natury cudów Jezusowych, ze zmartwychwstaniem na czele. Tak go referuje ORYGENES: „Celsus udaje, że przyjmuje jako prawdziwe to wszystko, cokolwiek napisano o uzdrowieniach, o zmartwychwstaniu czy o niewielu chlebach, co wielu nakarmiły... lub cokolwiek — jak mierni — zmyślili uczniowie w sprawozdaniach”¹⁷). Z wyrażeniami takimi, jak „udaje”, „zmyślili”, harmonizuje na innym miejscu przytoczone określenie cudów Jezusowych jako πλάσματα¹⁸). A że do tej kategorii zaliczał pewnie i wskrzeszenia ewangelijne, to łatwo można wnioskować z wyrażonego przezeń poglądu sceptycznego, właściwego zresztą umysłowości greckiej, na możliwość powrotu do życia w ciele tych, którzy umarli¹⁹).

¹⁵) Por. *Contra Celsum*, 1, 68 CB (wyd. P. KOETSCHAU) 1, 121 MG 11, 788 RJ 517.

¹⁶) „Celsus behauptete keineswegs, dass hinter jenen Geschichten ganz und gar nichts stehe, dass die Apostel sie sich aus den Fingern gesogen hatten. Er lässt die Zeichen gelten (1, 38. 68; 2, 48). Aber er leugnet entschieden, dass sie durch göttliche Kraft getan seien”. W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der nt. Apokryphen*, Tübingen 1909, 465.

¹⁷) ...ὁ Κέλσος... προσποιεῖται συγχωρεῖν ἀληθῆ εἶναι ὅσα περὶ θεραπειῶν ἢ ἀναστάσεως ἢ περὶ ἄρτων ὀλίγων θρεψάντων πολλοὺς ἀναγέγραπται... ἢ ὅσα ἄλλα οἶεται θεραπευσαμένους τοὺς μαθητὰς ἰστορηκέναι... *Contra Celsum*, 1, 68 CB 1, 121 MG 11, 788.

¹⁸) ...καὶ πῶς ὅπως τε πλάσματα ὑπολαμβάνων τὰ ὑπὸ τῶν Ἰησοῦ μαθητῶν παράδοξα περὶ αὐτοῦ ἀναγεγραμμένα... tamże 2, 55 CB 1, 224 MG 11, 953.

¹⁹) ...ἀλλ' ἔκεῖνο σκεπτέον, εἴ τις ὡς ἀληθῶς ἀποθανὼν ἀνέστη ποτὲ αὐτῷ σώματι. Tamże 2, 55 CB 1, 178 MG 11, 884.

Radykalny sceptycyzm CELSUSA spotkał się z odpowiedzią ORYGENESA na trzy dyskutowane punkty: 1) na zarzut ogólny kwestionujący historyczną wartość sprawozdań, 2) na podawanie w wątpliwość wskrzeszeń, 3) na próbę wytłumaczenia tych faktów oszustwem. Stwierdza on, że: 1) opisy cudów pochodzą od naocznych świadków, którzy dowiedli oczywistości swych spostrzeżeń²⁰⁾; 2) gdyby Apostołowie chcieli zmyślać wskrzeszenia, mielibyśmy ich w Ewangeliach znacznie więcej niż trzy. Tymczasem w opisie np. wskrzeszenia córki Jaira towarzyszy im daleko idąca dyskrecja w uwydatnianiu pierwiastka cudownego. Zresztą to, czego Apostołowie dokonali w porządku moralnym, jest znacznie większym cudem od fizycznego wskrzeszenia martwych ciał²¹⁾; 3) błogosławione owoce działalności Apostołów w postaci wzmoczenia życia duchowego nie mogą być następstwem oszustwa²²⁾. Widać z tej obrony, że ORYGENESA głównie obchodzi we wskrzeszeniach to, co z czasem określi się technicznie jako *veritas theologica miraculi*²³⁾, przy czym podkreśla on mocno pierwiastek moralny. Jest to zupełnie zrozumiałe wobec częstego wówczas zarzutu magii czy szarlatanerii w odniesieniu do cudów ewangelijnych.

Wiek IV

cały upłynie pod znakiem dalszej polemiki z zarzutami filozofów.

Dla ARNOBIUSZA († ok. 327) najważniejszą rzeczą w faktach wskrzeszeń jest dowód bóstwa Chrystusowego: nie mógłby ich dokonać Jezus, gdyby działał tylko jako człowiek²⁴⁾. Zawodzą też tu wszelkie próby wytłumaczenia tych zjawisk magią, gdyż żaden z magów tego

20) Por. *Contra Celsum*, 3, 23 CB 1, 220 MG 11, 948.

21) Por. tamże 2, 48 CB 1, 169 MG 11, 869.

22) Por. tamże 2, 50 CB 1, 173 MG 11, 876 RJ 522.

23) Mimo zaakcentowania strony moralnej nie lekceważy on bynajmniej doniosłości samego wyjątku od praw natury: w cudzie wskrzeszenia widzi nieodparty dowód bóstwa Jezusa Chrystusa: *Ψυχὴν δὲ ἐξεληθοῦσαν ἐπιστρέψαι, ὥστε ἤδη ὄζοντα, καὶ τετάρτην ἡμέραν ἄγοντα ἀπὸ τῶν μνημείων ἐξελεθῆναι, οὐδενὸς ἦν, ἢ τοῦ ἀκούσαντος παρὰ τοῦ Πατέρος· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν. *Comm. in Matth.*, MG 13. 977/980.*

24) „Unus fuit e nobis, qui redire in corpora iamdudum animas praecipiebat efflatas, prodire ab aggeribus conditos et post diem funeris tertium pollinctorum velaminibus expediti?” *Adv. nationes*, 1, 46 ML 5, 777B CV (wyd. A. REIFFERSCHEID) 4, 30.

dotychczas nie dokonał przy pomocy tylko słowa²⁵⁾. Dokonywali natomiast odtąd podobnych cudów Apostołowie właśnie mocą Jezusa Chrystusa²⁶⁾. Zarzut zmyślenia odiera on następującymi argumentami: 1) prawdziwość tych faktów stwierdzają bardzo pewni świadkowie²⁷⁾, 2) tymczasem starożytne mity pogańskie o podobnej treści nie mogą się powołać na świadków²⁸⁾, 3) jest rzeczą niemożliwą, by fałsz mógł się tak szybko rozszerzyć²⁹⁾.

LAKTANCJUSZ w swoich *Divinae institutiones* (powstałych w latach 305—310) idzie w obronie wskrzeszeń po tej samej linii, co i ARNOBIUSZ, dodaje przy tym nieco więcej własnych spostrzeżeń. Wskrzeszenia są koroną cudów dokonanych przez Jezusa³⁰⁾. Zarzut magii w stosunku do Niego odiera faktem ziszczenia się proroctw Starego Testamentu w tych właśnie cudach³¹⁾. W obronie zaś prawdziwości świadków-Apostołów wysunie ich kwalifikacje moralne: bezinteresowność, życie konsekwentne wobec głoszonych nauk, a zakończone męczeńską śmiercią³²⁾.

Jeśli idzie o typ krytyki cudów Jezusowych, CELSUS miał następców. Należy do nich przede wszystkim neoplatonik PORFIRIUSZ († 304). Jeszcze ostrzej od poprzednika swego atakuje on kwalifikacje uczniów Jezusa jako świadków ewangelijnych cudów: byli to ludzie prości i nieokrzescani, powodzenie zaś swoje zawdzięczali magii ułatwiającej im czynienie „znaków”³³⁾. Dalej sam obraz Chrystusa, jaki

²⁵⁾ „Quisnamne illorum aliquando verbo uno potuit... ad vitam revocare defunctos...” tamże 2, 11 ML 5, 826 CV 4, 56.

²⁶⁾ „...ille... interemptos revocavit ad vitam: nec minus et hi quoque (= apostołi)... ab tumultis remeare defunctos exequiarum conversione iusserunt”. Tamże 1, 50 ML 5, 785 CV 4, 34.

²⁷⁾ „...testes optimi certissimique auctores...” tamże 1, 54 ML 5, 792 CV 4, 36 RJ 619. Przy tym ich prostota i brak wykształcenia raczej gwarantuje prawdziwość sprawozdań: por. tamże 1, 58 ML 5, 796 CV 4, 39 RJ 620.

²⁸⁾ „Testibus enim haec, illa opinionibus asseruntur”. Tamże 1, 57 ML 5, 796 CV 4, 39.

²⁹⁾ Por. tamże 1, 55 ML 5, 793 n CV 4, 37.

³⁰⁾ „Nec satis fuit quod vires imbecillis redderet, debilibus integritatem, quod aegris et languentibus sanitatem, nisi etiam et mortuos suscitaret, velut e somno solutos, ad vitam revocaret”. *Div. inst.*, 4, 15, 11 ML 6, 492 CV (wyd. S. BRANDT) 19, 331.

³¹⁾ Por. tamże 5, 3, 18 n ML 6, 560 n CV 19, 409 RJ 638.

³²⁾ Por. tamże 5, 3, 1 ML 6, 556 CV 19, 406.

³³⁾ „Homines rusticani et pauperes, quoniam nihil habebant, magicis artibus operati sunt quaedam signa...” W tych słowach referuje jego pogląd, pochodzący

ukazują Ewangelie, jest nie do przyjęcia z uwagi na wewnętrzne sprzeczności. I tak odnośnie do wskrzeszeń znajdujemy u niego taką uwagę krytyczną: czemu Jezus, który miał innych wskrzeszać samym słowem tylko, sam w stosunku do siebie nie okazał tej mocy nad śmiercią i odrzucił pokusę rzucenia się na dół ze szczytu świątyni ³⁴).

HIEROKLES, namiestnik Bitynii za Dioklejana, usiłuje zbagatelizować ilość i doniosłość cudów Jezusowych ³⁵) oraz obniżyć wartość moralną i intelektualną Apostołów jako świadków ³⁶). Przeprowadza on nadto porównanie Jezusa Chrystusa z Apoloniuszem z Tiany, porównanie, które wychodzi na korzyść Apoloniusza. Dodaje przy tym dla podkreślenia wyższości intelektualnej Greków-pogan nad chrześcijanami, że nikomu z Greków nie przychodzi na myśl uznać Apoloniusza za bóstwo, choć nie były mniej świetne jego czyny od przypisywanych Jezusowi ³⁷). Czyn Apoloniusza, który miał konkurować w oczach starożytnych apologetów pogańskiego hellenizmu z cudami Jezusa, było to przywrócenie życia młodej patrycjuszce rzymskiej podczas jej pogrzebu. Relację o tym zdarzeniu, którego szczegółowy opis znajdujemy u FILOSTRATA w jego *Żywocie Apoloniusza* (4, 45) ³⁸), rozpatrzmy szerzej w rozdziale o tzw. paralelach.

Wiadomości o poglądach HIEROKLESA czerpiemy od EUZEBIUSZA, który zajął się obroną atakowanych przezeń wierzeń chrześcijańskich, poświęcając tej polemice dwa dzieła: *Contra Hieroclem* i *Demonstratio evangelica*. Pierwsze z nich podważa zarówno historyczność

z zaginionego dzieła *Przeciw chrześcijanom*, św. HIERONIM w swoim *Tractatus de Ps. 81* (wyd., G. MORIN, *Anecdota Maredsolana*, Maredsoli 1897, 3, 2, 80).

³⁴) ...εἰ γάρ, ὡς φατε, ἄλλα τε καὶ πολλὰ διεπράττετο θαύματα καὶ δὴ καὶ νεκροὺς ἀνίστα λόγῳ, ἐχρῆν αὐτὸν αὐτὸν παραχρῆμα δεῖξαι ὡς ἱκανὸν καὶ ἑτέροισ ἀπὸ κινδύνων ῥύεσθαι ἐν τῷ δισκεῦσαι τοῦ ὕψους ἄνωθεν αὐτὸν κάτω καὶ μηδὲ ὅτιοῦν λαβηθῆναι τοῦ σώματος. Ten fragment zachował się w *Apokrytyku MAKARIUSZA* z *Magnezji* 3, 18, 2. Tekst grecki zacytowany został według dzieła A. HARNACK, *Kritik des N. T. von einem griech. Philosophen des 3. Jahrhunderts (die im Apocryticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift)*, Leipzig 1911, 50 (TU 3, 7, 4).

³⁵) Οἱ δὲ δι' ὀλίγας τερατείας τινὰς τὸν Ἰησοῦν θεὸν ἀναγορεύουσι. EUZEBIUSZ z Cez., *Contra Hieroclem*, 2 MG 22, 800.

³⁶) ...ἄνθρωποι ψεύσται, καὶ ἀπαίδευτοι, καὶ γόητες, tamże.

³⁷) ...εἴπερ ἡμεῖς μὲν τὸν τοιαῦτα πεποιηκῶτα οὐ θεὸν, ἀλλὰ θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα ἠγοούμεθα, tamże.

³⁸) Tekst pełny FILOSTRATA por. w dziele F. C. CONYBEARE, *The Life of Apollonios of Tyana*, London² 1927, 1. Przytoczmy go niżej. EUZEBIUSZ o „cudzie konkurencyjnym” wspomina w *Contra Hieroclem*, 30.

jak i doniosłość przedziwnych faktów z życia Apoloniusza z Tiany, drugie zaś jest obszernym wywodem apologetycznym. Z pierwszego wypadnie tu wspomnieć o poglądzie EUZEBIUSZA na „konkurencyjny” dla ewangelistów „cud” zdziałany przez Apoloniusza w Rzymie: na podstawie już samego opisu FILOSTRATA, który referuje lojalnie dostrzeżone ślady ukrytego życia u pozornie zmarłej, należy fakt ten wyłączyć z dziedziny cudów³⁹⁾. W swojej zaś *Demonstratio* EUZEBIUSZ zalicza wszystkie trzy wskrzeszenia ewangelijne do grupy bardziej boskich (θειώτερα) cudów Jezusowych, podobnie jak to czynili dotąd apologetyci⁴⁰⁾. Na zarzut zmyślenia tych cudów odpowiada następującym argumentem nie wprost: gdyby uczniowie chcieli zmyślać cudowne fakty o Jezusie celem udowodnienia Jego bóstwa, raczej usunęliby z Jego dziejów wszystko co ludzkie i śmiertelne⁴¹⁾.

Szereg myślicieli pogańskich atakujących pozycje chrześcijańskie zamyka cesarz JULIAN („Apostata” † 363), którego zarzuty wytoczone w dziele „Przeciw Galilejczykom” przechował nam CYRYL Aleksandryjski w swej replice *Contra Iulianum*. Nie przeczy wprawdzie JULIAN — podobnie jak HIEROKLES — rzeczywistości cudów ewangelijnych, lecz liczbę ich również usiłuje zmniejszyć i pozbawić je większego znaczenia⁴²⁾. W tej sprawie spotyka się on ze stanowczym sprzeciwem CYRYLA, który w odpowiedzi przytacza długi szereg cudów w Ewangelii i kończy go najmocniejszym argumentem — cudami wskrzeszeń⁴³⁾.

Na tym należy zakończyć listę odgłosów, jakie w literaturze

³⁹⁾ Τὸ γὰρ τῆς ἀναβιωσάσης κόρης, εἰτ' ἔμπρους ὑπῆρχε, σπινθῆρα ψυχῆς, κατὰ τὸν συγγραφέα, καὶ λιμάδα ἐπὶ τοῦ προσώπου φέρουσα, περιαιρητέον τῆς θαυματοποιίας *Contra Hieroclem*, 35 MG 22, 848.

⁴⁰⁾ Por. *Demonstr. evang.*, 3, 4 MG 22, 196.

⁴¹⁾ Τί δ' ἄρα; οὐκ ἦν σεμνότερον τοῦ πλάττεσθαι (ὅτι νεκροὺς ἤγειρε) καὶ τῶν τοιῶνδε ποιητῆς ἔργων παραδόξων γέγονεν, τὸ γράφειν ὅτι μηδὲν μὲν ἀνθρώπινον μηδὲ θνητὸν περὶ αὐτῶν συνέβη, ἐνθὲν δὲ δυνάμει τὰ πάντα καταστησάμενος, τὴν εἰς οὐρανοῦς ἐπάνοδον μετὰ θειωτέρας δόξης ἐποίησας; *Dem. ev.*, 3, 5 MG 22, 220 CB (wyd. I. A. HEIKEL) 23, 129.

⁴²⁾ Ὁ δὲ Ἰησοῦς... ἐργασάμενος παρ' ὄν ἔζη χρόνον ἔργον οὐδὲν ἀκοῆς ἄξιον, εἰ μὴ τις οἴεται τοὺς κυλλοὺς καὶ τυφλοὺς ἰάσασθαι καὶ δαιμονῶντας ἐφορρίζειν ἐν Βηθσαϊδᾷ καὶ ἐν Βηθανίᾳ ταῖς κώμαις, τῶν μεγίστων ἔργων εἶναι. *Contra Iulianum*, 6 MG 76, 792 D.

⁴³⁾ Ἐκάλει νεκροὺς ἐκ μνημάτων, ὀδωδότας τε καὶ ἐφθαρμένους. Παλιναίρετον ποιῆσθαι τὴν ζῶην θεοπρεπεστάτοις νεύμασι κατεσκεύαζε. Τί τούτων, εἰπέ μοι, λαμπρότερον; τί δὲ οὕτω μεγαλοφυές; tamže, MG 76, 793 C.

chrześcijańskiej znalazły ewangelijne wskrzeszenia, oraz listę prób podważania ich doniosłości, prób podejmowanych ze strony przedstawicieli pogańskiego hellenizmu. Jednakże nie tylko *in linea facti* omawiano te trzy cuda: nie tylko w celach apologetycznych je przytaczano. Zajmie się nimi już dość wcześnie myśl teologiczna w poszukiwaniu sensu tych znaków. Osiągnięcia tej myśli warto tu pokrótce przedstawić dla całokształtu obrazu, jaki sobie starożytność chrześcijańska wytworzyła o wskrzeszeniach.

IRENEUSZ w przytoczonym już wyżej (str. 10) dowodzie realności eschatologicznego powszechnego wskrzeszenia w oparciu o rzeczywiste wskrzeszenia ewangelijne, jednocześnie jakby nawiasem dodaje, że Łazarz jest symbolem człowieka uwikłanego w grzechy ⁴⁴⁾.

Alegorycznej interpretacji tych cudów szukać należy oczywiście przede wszystkim w szkole aleksandryjskiej. ORYGENES, zdecydowany — jak widzieliśmy — obrońca historyczności samych faktów wskrzeszeń, ujmując również i symbolicznie trzy osoby występujące w Janowym opisie wskrzeszenia Łazarza. Widać z fragmentów dochowanych, że nie jedną interpretację nadawał tym postaciom, bo raz Maria jest symbolem pogan, Marta — żydów, a Łazarz — zmarłych grzeszników ⁴⁵⁾, innym razem zaś Maria symbolizuje życie kontemplacyjne; Marta — czynne, a Łazarz — grzeszne życie człowieka wieżącego ⁴⁶⁾. Warto przy tym wspomnieć, że znana już była ORYGENESOWI próba wyprowadzenia postaci Łazarza, brata Marii i Marty, z Łukasowej przypowieści o ubogim Łazarzu (Łk 16, 19—31). Określa on dosadnie podobne przypuszczenie jako niedorzeczne ⁴⁷⁾. Zacytuje potem tę opinię CYRYL Aleksandryjski, równie zdecydowany — jak widzieliśmy — obrońca rzeczywistości wskrzeszeń ewangelijnych przeciwko krytyce JULIANA ⁴⁸⁾.

⁴⁴⁾ „Hoc symbolum eius hominis, qui illigatus fuerit in peccatis”. *Adv. haer.*, 5, 13, 1 MG 7, 1156 W. W. HARVEY, *S. Irenaei... libri V adv. haer.*, dz. cyt., 2, 352.

⁴⁵⁾ Εἶποι δ' ἄν τις τὴν μὲν Μαρίαν σύμβολον εἶναι τῶν ἀπὸ ἔθνῶν, τὴν δὲ Μάρθαν τῶν ἐκ περιτομῆς, τὸν δὲ ἐκ νεκρῶν ἀνιστάμενον ἀδελφὸν αὐτῶν τῶν διὰ τινὰ ἁμαρτήματα εἰς ἄδου καταβεβηκότων... *Fragm. cat.*, 78 CB (wyd. E. PREUSCHEN) 4, 545.

⁴⁶⁾ ...εἴπερ δὲ σύμβολόν ἐστι Μαρία μὲν τοῦ θεωρητικοῦ βίου, Μάρθα δὲ τοῦ πρακτικοῦ, Λάζαρος δὲ τοῦ μετὰ τὴν πίστιν ἐν ἁμαρτίας γενομένου. Tamże, CB 4, 547.

⁴⁷⁾ ..ἀλλὰ ταῦτα λῆρος... tamże, CB 4, 544.

⁴⁸⁾ Por. *In Joh. comm. fragm.*, 7 MG 74, 40—CB.

Daleko idącą alegorię moralną znajdziemy u AMBROŻEGO w komentarzu do wskrzeszenia młodzieńca z Nain. W cudzie tym — zdaniem tego Ojca — „plus videri est”: matka wdowa ma oznaczać Kościół, zmarły młodzieniec — to symbol młodszych od Izraela narodów, drzewo mar przypomina drzewo krzyża jako narzędzia Odkupienia, czterej niosący mary — to cztery elementy powodujące w ciełe zamęt grzesznych namiętności, wreszcie grób — to złe obyczaje ⁴⁹). Tyle ponad fakt dojrzał egzegeta wierny filońskiej i orygenesowskiej zasadzie trzeciego sensu biblijnego.

Bliższy na ogół znacznie umiarowi szkoły antiocheńskiej niż alegorycznym spekulacjom aleksandryjskim, św. HIERONIM dostrzega rysy alegoryczne w cudzie wskrzeszenia córki Jaira: ona sama symbolizuje martwą synagogę, niewiasta zaś cierpiąca krwotok, którą uzdrawia Chrystus w drodze, narody pogańskie ⁵⁰).

Najwyraźniej sformułował i najkonsekwentniej przeprowadził tezę o wskrzeszeniach jako „znakach” jakiejś innej, głębszej rzeczywistości św. AUGUSTYN. Wszystkie czyny Pańskie poza tym, że są cudowne, coś jeszcze oznaczają ⁵¹), a sens ten ich głębszy, duchowy, z woli Pana ma być dostępny dla tych, którzy go zechcą pojąć ⁵²). Przy tym czyn zewnętrzny i treść jego duchowa mają się tak do siebie, jak zewnętrzny wygląd pisma — do treści tym pismem wyrażonej ⁵³). Na dwóch miejscach zestawia AUGUSTYN wszystkie trzy wskrzeszenia ewangelijne i jednakowo je interpretuje w sensie alegorycznym. Troje zmarłych wskrzeszonych przez Chrystusa — to trzy rodzaje grzeszników: córka Jaira oznacza tych, którzy tylko myślą dopuścili się grzechu śmiertelnego, młodzieniec z Nain — to ci, co nadto popełnili grzeszny czyn zewnętrzny, Łazarz wreszcie symbolizuje grzeszników nałogowych ⁵⁴).

⁴⁹) Por. *Exp. in evang. sec. Lc.* 5, 89—92 ML 15, 1660 CV 32, 4, 216—218.

⁵⁰) Por. *Comm. in evang. Mt* 1, 9 ML 26, 58.

⁵¹) „Domini quippe facta non sunt tantummodo facta, sed signa. Si ergo signa sunt, praeter id, quod mira sunt, aliquid profecto significant”. *Tract. in Joh.* 49, 1 ML 35, 1747.

⁵²) „Dominus enim noster Iesus Christus ea, quae faciebat corporaliter etiam spiritualiter volebat intellegi. Neque enim tantum miracula propter miracula faciebat: sed illa, quae faciebat, mira essent videntibus, vera essent intellegentibus”. *Sermo* 98, 3 ML 38, 592.

⁵³) Por. tamże.

⁵⁴) Por. *Sermo* 67, 2 ML 38, 433 n; 98, 5 ML 38, 593; *Tract. in Joh.*, 49. 3 ML 38, 1747 n.

Zatrzymując się dłużej nad wskrzeszeniem Łazarza, dostrzega tam AUGUSTYN jeszcze inne szczegóły znaczące: cztery dni pobytu w grobie — to cztery etapy na drodze do śmierci duchowej: pokusa, przyzwolenie, uczynek, przyzwyczajenie⁵⁵); przykry zapach, którego obawia się Marta, to zła opinia o grzeszniku⁵⁶); wreszcie rozkaz rzucony przez Chrystusa, by rozwiązać wskrzeszonego Łazarza, w sensie duchowym odnosi się do posłannictwa, jakie kapłani mają w Kościele w stosunku do grzeszników, których wskrzesza do życia łaska⁵⁷). Reasumując te poglądy, wypada stwierdzić, że i AUGUSTYN alegoryzuje głównie po linii sensu moralnego dla celów kaznodziejskich. Rzeczywiste i historycznie niewątpliwe cuda wskrzeszeń ewangelijnych uważa za znaki większego jeszcze cudu moralnego, jakim jest wskrzeszenie do życia łaski tych, którzy na skutek grzechu popadli w stan śmierci duchowej.

Na tych wypowiedziach wprawdzie nie wyczerpuje się lista odgłosów, jakie miały wskrzeszenia ewangelijne w teologicznej interpretacji Ojców, ale wszystkie pozostałe do tego typu dadzą się sprowadzić. Stanowisko tradycji wobec alegorycznego momentu we wskrzeszeniach da się streścić w słowach: „Neque dum res factae allegorizantur, gestae rei fidei amittuntur”⁵⁸).

Głosy tradycji starochrześcijańskiej w sprawie wskrzeszeń ewangelijnych można usystematyzować przez sprowadzenie do następujących tez, które w takim porządku kolejnym występują w świadomości wierzących: 1) wskrzeszenia dokonane przez Jezusa Chrystusa są faktami historycznymi podlegającymi sprawdzeniu; 2) stanowią one niewątpliwe cuda nie do wytłumaczenia jakimikolwiek przyczynami naturalnymi; 3) przerastając jako cuda wszelkie możliwości natury stworzonej są niezawodnym dowodem nie tylko boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa, ale również i boskiej Jego natury; 4) oprócz tego, że są one cudami wprowadzającymi w zdumienie (element teratyczny), dla wierzących stanowią jeszcze ponadto znak (σημεῖον) innej rzeczywistości, znak mający za zadanie pouczyć tych, którzy są zdolni

⁵⁵) Por. *Sermo 98*, 6 ML 38, 594.

⁵⁶) Por. *Tract. in Joh.*, 49, 3 ML 35, 1748.

⁵⁷) Por. *Sermo 98*, 6 ML 38, 594 n.

⁵⁸) PSEUDO-AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus*, 1, 65 ML 40, 59 n.

i pragną go zrozumieć; 5) nauka dla wierzących, jaka płynie z tych znaków, bądź dotyczy dogmatu (dwóch natur w Chrystusie, powszechnego wskrzeszenia eschatologicznego), bądź naświetla zagadnienia moralne i ascetyczne (życie łaski w duszach, skutki grzechu).

Taki zasób też odnośnie do wskrzeszeń ewangelijnych chrześcijaństwo starożytne przekazało wiekom średnim i czasom późniejszym. *Pacifica possessio* tego depozytu przetrwa mniej więcej do czasów Oświecenia.

Dopiero nowożytny racjonalizm zaprzeczył tradycyjnemu dotąd ujęciu tych trzech sprawozdań, powtarzając zarazem niejednemu zarzut podejmowany w starożytności przez polemistów hellenistycznych. Wszelkie przy tym rozwiązania zagadnienia wartości tych opisów, w mniejszym lub większym stopniu odmienne od stanowiska tradycyjnego, będą odtąd następstwem stosowania apriorycznych założeń tego kierunku myśli. Podstawowe założenie racjonalizmu odnośnie do cudów ewangelijnych w ogóle można by tak sformułować: faktów nadprzyrodzonych nie ma ⁵⁹⁾, a zatem cuda opisane w Ewangeliach są to: 1) bądź fakty historyczne wprawdzie, ale bynajmniej nie nadprzyrodzone w swojej istocie, lecz do wytłumaczenia w inny sposób — naturalny, 2) bądź wierzenia religijne, subiektywne, dotyczące świata nadzmysłowego, ubrane w opisach ewangelijnych w szatę rzekomych faktów. Dwa te wnioski, poprawnie wyprowadzone z założenia apriorycznego, wytyczyły kierunek dwóm prądom krytyki racjonalistycznej przeprowadzonej w stosunku do elementu nadprzyrodzonego w Ewangeliach. Odnośnie do cudów pierwsze stanowisko możemy nazwać hipotezą legend upiększających fakty naturalne, drugie — hipotezą symboli konkretyzujących wierzenia. Schematyzując nieco dla przejrzystości obrazu, do zwolenników pierwszej hipotezy należy zaliczyć przedstawicieli szkoły liberalnej, nowożytnych euhemerystów, przyjmujących u początków chrześcijaństwa stopniową deifikację człowieka Jezusa, do drugiej zaś — krytyków radykalnych, według których idea czy mit boga-odkupiciela z czasem przyjmuje zewnętrzną formę

⁵⁹⁾ „...wir sind der unerschütterlichen Überzeugung, dass, was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, dass es in diesem Sinn, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhanges, keine Wunder geben kann”. A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Berlin ² 1902, 17.

niby-historii ludzkiej Jezusa. Jakkolwiek obie te koncepcje, brane w swym skrajnym sformułowaniu, wykluczają się wzajemnie jako sprzeczne, to jednak historia problemu Jezusa zna rozwiązania będące wypadkową niektórych dążeń składających się na oba te kierunki.

Spróbujmy poklasyfikować według tego schematu poglądy nowożytnej krytyki racjonalistycznej na cuda wskrzeszeń. W przedstawieniu dziejów tego zagadnienia w starożytności można było ograniczyć się do ogólnego traktowania wszystkich trzech wskrzeszeń z uwagi na małą ilość tekstów do omówienia. Nowożytna jednak krytyka przedstawia obraz tak bardzo zróżnicowany co do stanowisk, iż wypadnie kolejno omówić poszczególne wskrzeszenia ⁶⁰). W związku z dostrzeżonym już w starożytności stopniowaniem zewnętrznego efektu trzech wskrzeszeń wachlarz rozwiązań w każdym z trzech wypadków rozmaicie się będzie układał. Mianowicie punkt ciężkości będzie się przesuwiał od rozwiązań typu szkoły liberalnej do rozwiązań krytyki radykalnej w miarę wzrastania w opisach tego, co krytyka nazwała „pierwiastkiem cudowności”. Przyczyna tego zjawiska jest jasna: chcąc wyeliminować pierwiastek nadprzyrodzony w opisach takich cudów, jakimi są wskrzeszenia, należało zaprzeczyć przede wszystkim historycznej poznawalności tych faktów, bo raz uznawszy fakt powrotu do życia martwego organizmu bez jakichkolwiek sztucznych zabiegów, jedynie na skutek wyrzeczonego słowa, trudno zakwestionować poznawalność filozoficzną cudu, a następnie poznawalność teologiczną jego jako argumentu apologetycznego. Stąd więc punkt ciężkości krytyki prowadzonej w myśl założeń racjonalistycznych będzie się przesuwiał ku odmówieniu opisom spraw ozdania historycznego ⁶¹).

⁶⁰) Nie ograniczamy się tutaj do zobrazowania dyskusji dotyczących samej tylko perykopy Łukaszej o młodzieńcu z Nain, licząc na to, że praca niniejsza będzie pierwszym tomem monografii wskrzeszeń ewangelijnych, a właśnie w tomie pierwszym jest najstosowniejsze miejsce dla zarysowania ogólnego *status quaestionis* dla całości. Uniknie się tym samym zbędnych powtórzeń.

⁶¹) „(Man muss)... entweder den Hergang als übernatürlichen hinnehmen oder, wenn man ihn als solchen ungläublich findet, den historischen Charakter der Erzählung leugnen...”. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen 4 1840, 2, 141 n.

Córka Jaira

w całym takście Markowym (5, 21—43) — a tę ewangelię właśnie szkoła liberalna zwykła uważać za najstarszą i najbardziej historycznie wiarogodną — nie jest *expressis verbis* nazwana umarłą. Toteż H. E. G. PAULUS zainicjował hipotezę letargu dla owej „Talithy”, a za nim w różnych odmianach powtarzało ją wielu krytyków racjonalistów⁶²⁾. Zwolennicy tego poglądu nie ukrywają bynajmniej tego, że do przyjęcia tej hipotezy skłania ich alternatywa: albo legenda, albo śmierć pozorna⁶³⁾. A łatwo zauważyć, że podobna dysjunkcja opiera się na dowolnym apriorycznym założeniu światopoglądowym. Zwolennicy tej hipotezy podkreślają jej prostotę (TURNER), przeciwnicy zaś, również z obozu racjonalistycznego, tylko innego odłamu (D. F. STRAUSS, A. LOISY, E. LOHMEYER), widzą nie prostotę, lecz naiwność w takim rozwiązaniu kwestii.

Ogłędniej więc i w duchu pewnego agnostycyzmu inni krytycy wypowiadają się za legendarnym upiększeniem faktu bliżej nie określonego, najprawdopodobniej jakiegoś uzdrowienia. To zatem, co dziś czytamy w Ewangeliach synoptycznych, stanowiłoby twór złożony, przynajmniej dwuwarstwowy: jakieś jądro historyczne osnute legendą⁶⁴⁾.

Odrzucając wytłumaczenie perykopy o córce Jaira polegające na przyjęciu faktu obudzenia z letargu, D. F. STRAUSS zainicjował linię tłumaczeń radykalnych, według których mamy w opisach do czynienia tylko z pozornym faktem, będącym w rzeczywistości transpozycją prawdy religijnej na język rzekomo historyczny. Autor ten dopatrując się kilku rysów alegorycznych w opowiadaniu — a należy do nich znaczące imię „Jair” (= „obdarzy światłem” lub „obudzi”, zależnie od pnia

⁶²⁾ Por. O HOLTZMANN, *Leben Jesu*, Leipzig 1901, 213; J. WEISS, *Die Schriften des N. T.*, Göttingen³ 1917, 1, 124; C. H. TURNER, *The Gospel according to St. Mark*, London (1930), 29; F. FENNER, *Die Krankheit im N. T.*, Leipzig 1930, 64.

⁶³⁾ „Für den kritischen Sinn bleibt nur die Wahl: entweder war das Kind tot, dann haben wir hier eine Legende; ist aber irgend etwas Geschichtliches an der Erzählung, so muss es sich um eine Heilung gehandelt haben, die... als Toten-Erweckung nur erschien”. J. WEISS, *Die Schriften...*, dz. cyt., 1, 122.

⁶⁴⁾ „Une tradition comme celle qui a pour objet les miracles de Jésus est inévitablement légendaire... Tout ce qu'on peut dire sur la guérison de l'hémorrhôisse et la résurrection de la fille de Jair c'est que ce ne sont probablement pas des mythes, et que les récits procèdent d'incidents réels”. A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds 1907, 1, 826.

'wr lub 'wr), to że córka jest jedynaczką, 12 lat życia dziewczynki i tyleż lat choroby niewiasty cierpiącej na krwotok — zakwalifikował je jako legendę prorocką ⁶⁵⁾.

Genealogię legendarną perykopy Markowej w sposób niezwykle kunsztowny usiłował odtworzyć J. KREYENBÜHL ⁶⁶⁾. Punktem wyjścia jest działalność kaznodziejska Szymona-Piotra w Joppe. Działalność ta w tradycji ustnej przyoblekła się rychło w formę cudu wskrzeszenia Tabity-Dorkas. Był to symbol powołania do życia gminy chrześcijan. Grecki tekst tego opowiadania z wariantami Rabitha, Tabitha, Talitha dał początek z jednej strony opowiadaniu z Dziejów Apostolskich (9, 36—42), z drugiej zaś — przeróbce tego opowiadania na cud Jezusowy, zapisanej u Marka.

Tej samej w głównych zarysach hipotezy trzyma się również P.-L. COUCHOUD ⁶⁷⁾. Usiłuje on przy tym wyjaśnić psychologiczne podłoże, na którym dokonana się zamiana Piotra jako taumaturga na osobę samego Jezusa: uważa on mianowicie to za wynik procesu uduchowienia, że eliminuje się „cielesnego” Piotra na korzyść „bardziej duchowego” Jezusa.

Z kronikarskiego raczej obowiązku wypada przytoczyć tu jeszcze dwie próby mitycznego wytłumaczenia Markowego opisu wskrzeszenia córki Jaira. Wspólną ich cechą jest założenie o na wskroś alegorycznym charakterze Drugiej Ewangelii oraz operowanie w dowodzeniu arsenalem rzadkiej i odległej od biblistyki erudycji.

Autorem pierwszej próby jest A. DREWS. W drugim swym dziele zwalczającym istnienie historyczne Jezusa ⁶⁸⁾ traktuje on Markową Ewangelię jako dogmatyczną alegorię opartą na prorocत्वach mesjańskich Starego Testamentu oraz na micie astralnym o słońcu — odkupicielu. W omawianej perykopie o niewieście cierpiącej na krwotok i córce Jaira autor ten widzi symbol triumfu Syna Bożego = Słońca

⁶⁵⁾ Por. *Das Leben Jesu...*, dz. cyt., 2, 171—173.

⁶⁶⁾ *Ursprung und Stammbaum eines biblischen Wunders*, ZNW 10 (1909) 265—276.

⁶⁷⁾ Por. *Le mystère de Jésus*, Paris 1924, 45—47. O tym, skąd się bierze jednokowe u obu autorów tłumaczenie genezy opisu wskrzeszenia, żadnej wzmianki COUCHOUD nie podaje.

⁶⁸⁾ Por. *Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*, Jena 1921, 133—140.

nad mocami nieczystości i śmierci, wyobrażonymi przez zodiakalny znak Skorpiona będący w koniunkcji z gwiazdozbiorem Panny (= córka Jaira) i Andromedy (= hemoroissa). Reszty szczegółów opisu dostarczyły wyobraźni Ewangelisty opisy wskrzeszeń dokonanych przez Eliasza i Elizeusza (3 Krl 17, 17—24; 4 Krl 4, 18—37). Słowem zodiak i Stary Testament wyjaśniają wszystko.

Drugą próbę dał H. RASCHKE⁶⁹). Jego zdaniem, Ewangelia Marka jest antyjudaistyczną ewangelią MARCJONA. Jest to rodzaj doketystycznej noweli do odcyfrowania tylko dla wtajemniczonych, a opartej na nazwach geograficznych palestyńskich. Od tych nazw — podobnie jak w baśniach aitiologicznych — mają pochodzić poszczególne opowiadania. W perykopie tedy Mk 5, 21—43 branej w brzmieniu aramejskim i greckim dopatruje się autor w każdym niemal słowie aluzji do takich miejscowości, jak: Bathira, Gola(n), Gad, Bašan. Pseudonaukowy charakter tej próby jak i poprzedniej podkreśliła zgodnie krytyka specjalistów bez względu na reprezentowany przez nich kierunek: są to *magni passus extra viam*⁷⁰). Jednomyślny ten werdykt zwalnia nas z obowiązku merytorycznego rozpatrywania tych hipotez, wspomnieć jednak o nich warto było, gdyż ilustrują one dobitnie bezdroża krytyki stosowanej wobec opisów ewangelijnych.

Młodzieniec z Nain

uchodził w oczach H. E. G. PAULUSA tylko za pogrążonego w letargu. Z nowszych natomiast krytyków niewielu trzyma się tej tezy⁷¹), niemal wszyscy zdecydowanie przechylają się na stronę inicjatora kierunku radykalnego — D. F. STRAUSSA — i dla uniknięcia uznania cudu upatrują w opowiadaniu Łukaszowym mit bądź legendę.

Na to, że mamy tu do czynienia z legendą, ma wskazywać milczenie pozostałych synoptyków o tym zdarzeniu⁷²). Atoli przy zasadniczej

⁶⁹) Por. *Die Werkstatt des Markusevangelisten*, Jena 1924, 184—188.

⁷⁰) Na temat pracy DREWSA por. nast. recenzje: J. LEIPOLDT w *Theol. Literaturblatt* 42 (1921) 358—360; E. LOHMEYER, w *Deutsche Literaturzeitung* 43 (1922) 413; W. BAUER w *Theol. Literaturzeitung* 26 (1922) 564; K. STAAB w *Bibl.* 5 (1924) 37. O pracy zaś RASCHKEGO: C. DALMAN w *Theol. Literaturblatt* 45 (1924) 194—197; M. DIBELIUS w *Theol. Literaturzeitung* 49 (1924) 397 n; A. JÜLICHER, w *Deutsche Literaturzeitung* 45 (1924) 882—887.

⁷¹) Por. F. FENNER, *Die Krankheit im N. T.*, dz. cyt.,- 64.

⁷²) Por. O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, dz. cyt., 213.

zgodności co do charakteru legendarnego samej perykopy bardzo rozbieżne są hipotezy krytyków racjonalistycznych odnoszące się do jej powstania. I tak jedni kładą nacisk na szczegóły podobne do wskrzeszeń znanych ze Starego Testamentu i stąd upatrują w opowiadaniu Łukasowym legendę naśladowującą historie prorockie ⁷³⁾, inni chcą w niej widzieć alegorię opartą na pewnym materiale historycznym, tzn. wspomnienie jakiegoś faktu nadzwyczajnego, przechowane przez tradycję, które Ewangelista przerabia celowo na alegorię o takiej mniej więcej wykładni: wdowa symbolizuje Jerozolimę, zmarły zaś jej syn — Izraela, którego wskrzesza do życia wiary Syn Boży ⁷⁴⁾. Szkoła wreszcie historyczno-morfologiczna (*formgeschichtliche Schule*) podkreśli cechy właściwe rodzajowi literackiemu noweli i całe opowiadanie uzna za typowy przykład hellenistycznego opisu wskrzeszenia, a więc twór anonimowy i zbiorowy, powstały dopiero na gruncie greckich gmin chrześcijańskich ⁷⁵⁾.

Łazarz

w dziejach, krytyki dzielił losy Chwartej — „duchowej” — Ewangelii. Wypowiedzi na temat tego wskrzeszenia jest stosunkowo najwięcej i o wielkim bogactwie odcieni.

Hipoteza głosząca, że mamy tu do czynienia z jakimś faktem, ale nie nadprzyrodzonym, liczy bez porównania mniej zwolenników niż teza radykalna, odmawiająca całkowicie charakteru historycznego tej perykopie. Letargu u Łazarza domyślał się ongiś H. E. G. PAULUS, ale pogląd ten w nowszych czasach znalazł niewielu epigonów ⁷⁶⁾. Na sposób H. S. REIMARUSA usiłował najpierw wytłumaczyć ten opis E. RENAN: „wskrzeszenie” Łazarza miała to być scena zaaran-

⁷³⁾ Por. J. KREYENBÜHL, *Ursprung und Stammbaum...*, art. cyt., 265; J. WEISS (W. BOUSSET), *Die Schriften des N. T.*, dz. cyt., 1, 433.

⁷⁴⁾ Por. A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, dz. cyt., 1, 655—657.

⁷⁵⁾ Por. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ² 1933, 71 n; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ² 1931, 230.

⁷⁶⁾ Por. K. FURRER, *Das Leben Jesu Christi*, Leipzig-Zürich ³ 1905, 138; E. GRUBB, *The Raising of Lazarus*, *Expository Times* 33 (1921/22) 304—307; W. F. HOWARD, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, London ³ (1945), 196. Ten ostatni jednak autor stoi już właściwie na pograniczu poglądów grupy drugiej.

zowana przy okazji jego choroby przez zwolenników Jezusa ⁷⁷⁾. Z czasem jednak, w następnych wydaniach swej *Vie de Jésus*, może pod wpływem poglądów D. F. STRAUSSA zmienił ten autor poglądy i przeszedł raczej do obozu zwolenników mitu czy legendy, powstałej skutkiem nieporozumienia w związku z tekstem o innym Łazarzu (Łk 16, 19, 31).

Toteż zainicjowany przez D. F. STRAUSSA ⁷⁸⁾ kierunek, odrywający Janowy opis wskrzeszenia Łazarza od historii, miał na ogół większe powodzenie. Racje odrywania tej perykopy od faktów historycznych wymieniano przy tym następujące: 1) charakter alegoryczny Czwartej Ewangelii, 2) brak miejsca na ten fakt w Betanii w ramach chronologicznych ostatnich dni życia Jezusa (ramach ustalonych oczywiście na podstawie synoptyków), 3) zupełne milczenie synoptyków o fakcie tak doniosłym, 4) szereg psychologicznych niemożliwości zawartych w opisie wskrzeszenia.

Rozwiązania tego kierunku krytyki racjonalistycznej postaramy się tu przedstawić, przytaczając je kolejno według zamierzonego przez poszczególnych krytyków stopnia oderwania od jakiegokolwiek rzeczywistości historycznej tego, co mówi Ewangelia Janowa.

W gradacji tej pierwsze miejsce przysługuje tym krytykom, którzy w opisie Czwartej Ewangelii widzą mniej lub więcej legendarną przeróbkę jakiegoś materiału historycznego. Najbardziej bodaj drobiazgowy i wnikliwy w swoich analizach przedstawiciel kierunku badań nad Czwartą Ewangelią, zwanego „Quellenscheidung”, F. SPITTA dzieli dzisiejsze opowiadanie Janowe z rozdziału 11 na dwa podkłady: źródło *A*, zawierające prosty opis faktu wysłuchanej przez Boga modlitwy Jezusa nad chorym, może umierającym Łazarzem — źródło to w takim ujęciu nie zawiera w sobie nic ponad to, co z elementu cudownego mają w sobie opisy synoptyków, oraz przeróbkę tego opisu, oznaczoną znakiem *B*. *A* może być historyczne, jako pochodzące od naocznego świadka, *B* jest legendarną przeróbką, powiększeniem cudowności opisu ⁷⁹⁾. Pozostali przedstawiciele tego samego kierunku dla właściwej historii w opowiadaniu Janowym nie zostawiają wiele

⁷⁷⁾ Por. *Vie de Jésus*, Paris ¹ 1863, 360—362.

⁷⁸⁾ Por. *Das Leben Jesu*, dz. cyt., 2, 161.

⁷⁹⁾ Por. F. SPITTA, *Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Göttingen 1910, 230—258; 432—434; 458.

miejsca, na skutek mnożenia źródeł i przeróbek pierwotnego jądra historycznego. Można więc ich traktować jako zwolenników poglądu o legendarnym na wskroś charakterze opowiadania ⁸⁰⁾.

Stanowisko następane tak można scharakteryzować: wskrzeszenie Łazarza jest legendarną przeróbką jakiegoś opisu wskrzeszenia dokonanego przez Jezusa. Przeróbkę tę o typie chrześcijańskiego *midraszu* przypisują zwolennicy tej teorii autorowi Czwartej Ewangelii. Miał on jej dokonać celem uwydatnienia swoich idei naczelnych i dla względów kompozycyjnych: potrzeba mu było mianowicie konfliktu Jezusa z Żydami na kształt perypetii w tragediach oraz pragnął zilustrować dobitnie zdanie: „Jam jest zmartwychwstanie i życie”. Krytycy podziwiający ten pogląd zgadzają się na ogół co do genezy perykopy, rozchodzą się natomiast w zapatrywaniach na źródła, z jakich autor czerpał opowiadanie podstawowe. Jedni widzą w nim mozaikę elementów zapożyczonych od synoptyków ⁸¹⁾, drudzy skłonni są przyjąć raczej jakieś inne źródła, nam dziś nie znane, lecz dostępne ewangelistom-redaktorowi ⁸²⁾, inni wreszcie wolą nie snuć żadnych domysłów co do źródeł, akcentując jedynie doniosłość symboliki zamierzonej przez redaktora ⁸³⁾.

Dalej w antyhistorycznym radykalizmie posuwają się ci krytycy, dla których perykopa o Łazarzu jest bądź zgoła legendą wysnutą z rozentuzjasmowanej wyobraźni, bądź parabolą czy alegorią. Legenda ta czy alegoria dotyczy wprawdzie historycznego Jezusa, lecz Jezus dzięki dodatkom pochodzącym z wyobraźni wierzącego pisarza wystę-

80) Por. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908, 50—54; H. H. WENDT, *Die Schichten im vierten Evangelium*, Göttingen 1911, 136—138; E. SCHWARTZ, *Aporien im 4. Evangelium*, Götting. Gelehrte Nachr. 1908, 557; W. SOLTAU, *Das 4. Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte dargelegt*, Heidelberg 1916, 22—30.

81) Por. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu...*, dz. cyt., 2, 471—473; O. PFLEIDERER, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtl. Zusammenhang*, Berlin ² 1902, 2, 371; A. LOISY, *Le Quatrième Évangile*, Paris 1903, 659.

82) Por. H. WINDISCH, *Johannes und die Synoptiker*, Leipzig 1926, 53. 113; W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, Tübingen ³ 1933, 155.

83) Por. H. J. HOLTZMANN, *Evangelium des Johannes*, Tübingen ³ 1908, 215; C. J. WRIGHT, *The meaning and message of the Fourth Gospel*, London 1933, 62; R. H. STRACHAN, *The Fourth Gospel*, London ³ (1946), 240 n.

puje w niej jak jakieś bóstwo w epifanii na kształt opowiadań hellenickich tego typu. Słowem, fakt tu jest już tylko symbolem ⁸⁴).

Najskrajniejsze wreszcie stanowisko zajmują ci krytycy, których zdaniem perykopa o wskrzeszeniu Łazarza jest parabolą czy alegorią, czy nawet spekulacją zupełnie abstrahującą od historycznego Jezusa; dotyczy ona natomiast prawdy, że boski Logos jest życiem ⁸⁵), bądź stanowi kombinację mitów babilońskich, mezopotamskich, palestyńskich, małoazjatyckich, a nawet indoirañskich ⁸⁶). Ten ostatni pogląd spotkał się z jednomyślną surową krytyką fachowców bez względu na reprezentowany przez nich kierunek ⁸⁷).

B. Próba syntezy: sens ewolucji poglądów racjonalistycznych

Powyższy analityczny przegląd stanowisk uporządkowany według dwóch zasad, mianowicie porządku chronologicznego wypowiedzi oraz ich treści, warto uzupełnić innym, syntetycznym zarysem. Dotychczasowy skrót przebiegał po linii prowadzącej od tezy tradycyjnej o wskrzeszeniach do stanowisk coraz bardziej od niej odległych, aż do sprzecznych z nią włącznie. Linia natomiast ewolucji poglądów nie będzie się z poprzednią pokrywać. Przez ewolucję w tym wypadku należy rozumieć trwale zdobycze w rozwiązywaniu naszego zagadnienia, zdobycze uzależnione ściśle od postępu badań biblijnych w ogóle i od uściślenia metod krytyki naukowej. Dla pełnego przedstawienia, jaki jest *status quaestionis*, nie bez znaczenia będzie pokusić się o próbę odszukania sensu tej ewolucji.

⁸⁴) Por. J. RÉVILLE, *Le Quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique*, Paris² 1902, 221; P. W. SCHMIEDEL, *Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten*, Tübingen 1906, 77; E. F. SCOTT, *The Fourth Gospel: Its purpose and theology*, Edinburgh 1906, 37 n; W. HEITMÜLLER, *Die Johannes-Schriften*, Göttingen³ 1918, 131 n; G. BERTRAM, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, Göttingen 1922, 14; H. WINDISCH, *Der Johanneische Erzählungsstil*, Göttingen 1923, 185 (Eucharisterion, 2); F. FENNER, *Die Krankheit im N. T.*, dz. cyt., 64.

⁸⁵) Por. P.-L. COUCHOUD, *Le mystère de Jésus*, Paris 1924, 176.

⁸⁶) Por. J. GRILL, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, Tübingen 1923, 2, 162—192. Łazarz, zdaniem tego autora, to symbol wiosennego nowiu księżycowego, a obie jego siostry — to jutrzeńka i zmierzch.

⁸⁷) Por. nast. recenzje: O. CASEL w *ThRev* 23 (1924) 250; É. TOBAC w *RHE* 20 (1924) 302; S. J. CASE w *Journal of Religion* 4 (1924) 429 oraz W. F. HOWARD, *The Fourth Gospel...*, dz. cyt., 96.

Już w pierwszej fazie krytyki racjonalistycznej występowały poglądy bardzo radykalne. Fazę tę można by nazwać filozoficzną. „Wszystko da się wytłumaczyć w cudach Jezusowych, a więc i we wskrzeszeniach, działaniem przyczyn naturalnych” — oto hasło jednego z kierunków skrajnych, podczas gdy drugiego z nich teza naczelną brzmi: „wszystko w tych cudach stanowi mit”. Wspólny niejako mianownik dla obydwu kierunków, liberalnego i radykalnego, stanowi podtrzymywana dla względów filozoficznych aprioryczna negacja pierwiastka nadprzyrodzonego. Druga cecha, nie mniej wyraźna, to brak należytej krytyki źródeł, co też można wytłumaczyć wielką wiarą w niezawodność założeń filozoficznych, wiarą, która zwalnia niejako od teoretycznego postawienia zagadnienia, czy pierwiastek nadprzyrodzony jest możliwy i poznawalny. Dla H. E. G. PAULUSA, jak widzieliśmy, wszystkie trzy wskrzeszenia są faktami, poświadczonymi przez świadków tylko błędnie ocenionymi przez ewangelistów. D. F. STRAUSS zaś szczerze oświadcza, że — jeśli Ewangelie powstały w ciągu I stulecia naszej ery, cała jego teoria wali się w gruzy. Wynikiem tej apriorycznej postawy często była rażąca wprost naiwność poglądów, którym rychło kłam zadały badania specjalistów. Toteż w fazie następnej zwolennicy racjonalizmu mniej będą akcentować założenia filozoficzne, natomiast zwiórcą ostrze krytyki przeciw źródłom.

Faza ta zasługuje na nazwę fazy krytyki historycznej. Badaczy interesują Ewangelie jako ewentualne źródło historyczne dla poznania życia Jezusa. Odnośnie do wskrzeszeń unika się apriorycznego przekreślania możliwości tych cudów, jak to było w fazie krytyk filozoficznych, mnoży się natomiast trudności typu historycznego: brak określeń chronologicznych, brak miejsca w ustalonej już chronologii (w wypadku Łazarza) itp. Niektórzy krytycy wysuwają jako postulat metodologiczny naukowej historiografii eliminowanie jakiejkolwiek interwencji pierwiastka nadprzyrodzonego do zjawisk dziejowych, którymi rządzić ma naturalistyczny determinizm. Stanowisko to, merytorycznie biorąc, niczym się nie różni od stanowiska racjonalizmu fazy poprzedniej, filozoficznej, lecz uzasadnia się je inaczej: protest przeciw pierwiastkowi nadprzyrodzonemu zgłasza tym razem nauka historii. Tak po większej części rozumowali nowsi przedstawiciele szkoły liberalnej.

Gdy jednak źródłowe badania nad historią pierwotnego chrześcijaństwa, zwłaszcza nad historyczną genezą naszych Ewangelii kanonicznych, postawiły pod znakiem zapytania przesunięcie czasu ich powstania na wiek II, przesuwa się i krytyka w inną stronę: na pole badań nad samym tekstem ewangelijnym. Tę fazę wypada określić jako fazę krytyki literackiej. Przybiera ona dwie różne postacie, ale wspólny mianownik jest jeden, a mianowicie założenie, że forma literacka zdradza niehistoryczność opisanych cudów. Pierwsza postać przyjmuje względne odsunięcie opisów ewangelijnych z czterech Ewangelii kanonicznych od ewentualnych świadków życia Jezusowego skutkiem nawarstwiania się powolnego tradycji ewangelijnej, do której dostały się również i legendarne elementy. Pierwotne jądro historyczne, oczyszczone drogą krytyki z tych legendarnych naleciałości, jest już w mniejszym lub większym stopniu do przyjęcia. Druga postać tej „wyższej krytyki”, jak ona sama siebie chętnie określa, odsuwa sam rodzaj literacki ewangelijnych opisów cudów jak najdalej od historiografii, przypisując bądź samym Ewangelistom, bądź wcześniejszym od nich autorom poszczególnych fragmentów taką właśnie zgoła niehistoryczną intencję. Dla zwolenników tego kierunku punktem wyjścia jest więc sama forma literacka; dla treści zaś szukają oni chętnie paralel w materiale, jakim operuje porównawcza historia religii.

Schematyzując więc nieco dla uproszczenia obrazu, tak można ująć historię krytyki wskrzeszeń ewangelijnych: Sięgając w najdalszą przyszłość, dostrzegamy, jak pierwsze protesty podnoszą się w imię religii, oczywiście antycznej, i w imię obowiązującego w starożytności poglądu na świat. Wiek Oświecenia zaprotestuje w imię rozumu. Będzie to najpierw protest w imię pewnej filozofii, potem w imię nauki; za główną przy tym naukę uchodzić będzie w oczach krytyków historia.

Wyżej naszkicowana ewolucja ma chyba pewne znaczenie dla ustalenia obiektywnych zasad badania naszego zagadnienia. Jakkolwiek bowiem w miarę upływu czasu teorii namnożyło się tak wiele, że w zakresie krytyki Ewangelij mamy — jak to określił sam A. LOISY⁸⁸) — istną wieżę Babel sprzecznych poglądów, to jednak stanowczo zacieśnia

⁸⁸) Por. The Hibbert Journal 8—3 (1910) 486.

się dowolność w stosowaniu subiektywnych i apriorycznych założeń w tej kwestii, gdyż — jak zgodnie podkreślają uczeni najrozmaitszych kierunków — taka dowolność prowadzi do impasu, a czasem do absurdu. Postulatem dalszego naukowego badania tych zagadnień dotyczących cudów ewangelijnych jest uściślenie właściwej metody. Nad nią tedy wypada nam się z kolei zastanowić.

2. METODA ROZWIĄZANIA ZAGADNIENIA

A. Aksjomatyka ogólna

Krytyka racjonalistyczna traktując zagadnienie cudów Jezusowych stosowała różne metody i dochodziła do rozmaitych wyników. Jednakże mimo mnogości metod szczegółowych łączyła tych krytyków zasadnicza jedność, mianowicie jedność postawy. Jest to — jak łatwo mogliśmy się przekonać — mniej lub bardziej wyraźnie sformułowany postulat światopoglądowy: CUDÓW NIE MA, lub jeszcze skrajniej ujmując: CUDA NIE SĄ MOŻLIWE⁸⁹⁾. Schodząc na teren badań historycznych krytyka ta ustaliła z kolei następujący postulat, tym razem już metodologiczny: historyk musi wytłumaczyć bieg rzeczy bez uciekania się do czynnika nadprzyrodzonego, przerywającego deterministycznie pojęty związek przyczynowy⁹⁰⁾.

Pomijając już to, że zasada powyższa filozoficznie jest nie do przeprowadzenia, gdyż nie da się udowodnić bezwzględnej konieczności praw natury⁹¹⁾, jest ona nie do przyjęcia ze stanowiska rzetelnej

⁸⁹⁾ Por. wyżej cyt. pogląd A. HARNACKA ods. 59).

⁹⁰⁾ „Wie man über «Wunder» denken möge — der Historiker müsste sich selbst aufgeben, wenn er mit ihnen rechnen wollte. Es ist ja gerade seine Aufgabe, den Zusammenhang der Dinge, mit dem er sich beschäftigt, ohne Zuhilfenahme eines übernatürlichen, den Kausal-Zusammenhang durchbrechenden Faktors zu erklären...” J. WEISS — W. BOUSSET, *Die Schriften des N. T.*, dz. cyt., 1, 151. Pewien odłam krytyki „niezależnej” woli dziś nie akcentować samej niemożliwości cudów, raczej podkreśla w duchu agnostycyzmu ich niepoznawalność (GOGUEL, BULTMANN), ponieważ rozstrzygnięcie sprawy poznawalności zjawisk nadprzyrodzonych nie należy do historii, lecz do filozofii, gdyż zadaniem historyka jest konstatować fakty; ten odcień współczesnego racjonalizmu w krytyce historyczności cudów ewangelijnych nie wymaga osobnego potraktowania. Zresztą w praktyce ci agnostycy jednakowo niemal podważają historyczność cudów ewangelijnych.

⁹¹⁾ „Durch ihr Verfahren begehen die Gegner (des Wunders) einen offenen Fehlschluss. Sie machen die Zuverlässigkeit geschichtlicher Berichte vollständig und ohne jedwede Ausnahme abhängig von der physischen Möglichkeit einer Tatsache..

metodologii historii. Cycerońskie adagium „*ne quid veri [dicere] non audeat*” jest nadal dla historiografii obowiązujące⁹²). A może nawet obecnie, gdy tyle poszczególnych dyscyplin emancypowało się z korzyścią dla nauki spod władztwa różnych, zbytnio zaborczych systemów filozoficznych, zasada autonomii metodologicznej w badaniach naukowych jaśniej nam się rysuje niż przed pół wiekiem. Jasną staje się rzeczą, że nauka oparta na obserwacji, jaką jest nauka dziejów, nie może bez popełnienia napiętnowanego już w starożytności błędu *μετάβασις εις ἄλλο γένος* czegokolwiek twierdzić apriorycznie o granicach tego, co rzeczywiste i co możliwe. Z drugiej strony konsekwentnie uznać należy, że i samo ostateczne stwierdzenie cudu też nie będzie zadaniem historyka, gdyż ewentualny sąd o charakterze nadprzyrodzonym jakiegoś faktu historycznego nie należy już do nauki historii, należy natomiast do filozofii. To więc rozróżnienie kompetencji pozwala historykowi na utrzymanie właściwego pola badań. Jako takiemu nie wolno mu twierdzić, że cud jest niemożliwy, i wobec opisu cudu, opisu stanowiącego jakiś przekaz przeszłości, musi zachować właściwy swojej dyscyplinie krytycyzm. Polega on na zastosowaniu sprawdzianów wiarygodności opisu. Pewność, jaką osiągnie na tej drodze, dotyczyć będzie tego, że dany fakt jest nie do wytłumaczenia przyczynami naturalnymi. Natomiast już nie do historyka będzie należał sąd, czy ewentualne *portentum* jest także *miraculum*⁹³). Żadna więc filozofia nie może bez szkody dla wierności poznania historycznego narzucić badaczowi sądu o apriorycznej niemożliwości jakiegoś faktu wewnątrznie niesprzecznego. Stąd korygując ten aksjomat stosowany przez krytykę racjonalistyczną do opisów ewangelijnych, aksjomat niedopuszczalny ze stanowiska metodologii historii, należy go sformułować ostrożnie i w formie przynajmniej negatywnej: CUD A NIE SĄ NIEMOŻLIWE, czyli pozna-

zu gleicher Zeit setzen sie aber unberechtigterweise die absolute Notwendigkeit der Naturgesetze voraus und folgern daraus das physische Gesetz, dass ein Wunder nie geschehen könne”. A. FEDER, *Lehrbuch der geschichtlichen Methode*, Regensburg³ 1924, 269.

⁹²) *De oratore* 2, 15.

⁹³) „1-o la constatation du miracle en tant que tel suppose un jugement d'ordre philosophique et pour autant n'appartient pas à une science d'observation; 2-o une science d'observation en tant que telle n'a pas à poser à priori des limites au réel ou au possible: elle n'a qu'à enregistrer tout ce qui s'impose à elle par des preuves...” H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Étude comparée des religions*, Paris³ 1929, 2, 86.

walność historyczna faktu niewytłumaczalnego na drodze naturalnej jest dostępna przy użyciu metod właściwych tak samo, jak są do ustalenia jakiegokolwiek inne fakty. Rzetelna zatem postawa naukowa nie pokrywa się bynajmniej z apriorycznym naturalizmem, który przyjmuje wyłącznie przyrodzone czynniki ewolucyjne⁹⁴). Taki naturalizm, stosowany jako kryterium przy badaniach historycznych, siłą rzeczy musi subiektywnie zniekształcić otrzymany na tej drodze obraz minionej rzeczywistości. Założenia więc naturalistyczne tego typu jako element heterogeniczny ze stanowiska naukowej metodologii są niedopuszczalne.

Zastosować trzeba ten wniosek i do krytyki Ewangelij jako źródeł poznawania życia i działalności Jezusa oraz początków chrześcijaństwa. Wraz z zastosowaniem tego postulatu upada metodologiczna antyteza szkoły liberalnej: „Jezus historii — Chrystus wiary”. Historyka istotnie interesuje jedynie Jezus historii, jakim był w świetle źródeł. A czy słusznie Jezusowi historii wyznawcy Jego nadali interpretację transcendentną — to już przekracza ramy badań historyka jako takiego. To już należy do apologetyki⁹⁵). A zatem twierdzenie, że Ewangelie ukazują nam już Chrystusa wiary, nie może nas z góry dyspensować od badania czysto historycznego, czy i jakie fakty dziejowe możemy stwierdzić na ich podstawie. Wiara bowiem pierwszego pokolenia chrześcijan jest faktem dziejowym, który również wymaga adekwatnego wytłumaczenia⁹⁶).

⁹⁴) „Eine wissenschaftliche Betrachtungsweise ist... nicht identisch mit einer nur natürliche Entwicklungsfaktoren zulassenden Kritik. Das ist aber eine Stellungnahme, die auch rein menschlich entstandenen Urkunden gegenüber gilt”. J. SICKENBERGER, *Die Geschichte des N. T.*, Bonn 4 1934, 72.

⁹⁵) H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Étude comparée...*, dz. cyt., 2, 88 dla uchylecia ekwiwokacji w użyciu terminu „historia” w tym wypadku proponuje rozróżnienie nowe: „histoire phénoménale” oraz „histoire philosophique”. Bezpieczniej jednak — jak się zdaje — jest używać terminu „historia” w tym pierwszym, dotychczasowym znaczeniu, a krytykę aksjologiczną zjawisk dziejowych opisanych w Ewangeljach zostawić apologetyce.

⁹⁶) „...travail de reconstitution doit permettre d'expliquer la naissance de l'église primitive à partir du Jésus de l'histoire. Car tout essai de reconstitution historique qui laisserait subsister un abîme infranchissable entre la foi de l'église primitive et le Jésus historique serait à la fois inadéquat et démenti par les résultats de la critique: inadéquat, parce qu'il n'expliquerait en rien l'origine de l'église; et démenti par la critique, puisque l'examen scrupuleux des témoignages du N. T. attire notre attention sur la vie et la mort de Jésus de Nazareth comme le fondement de la foi des premiers chrétiens, à l'exclusion de tout autre centre d'intérêt”. E. HOSKYNYS — F. N. DAVEY, *L'énigme du N. T.*, Neuchâtel — Paris (1949), 135.

W ostatniej fazie krytyki Ewangelij przeprowadzanej pod znakiem badań formy literackiej stosuje się również pewne aprioryczne uproszczenie, które zniekształca obraz otrzymany i zuboża wyniki. Mówi się mianowicie, że Ewangelie pod względem literackim należą do pism popularnych (Kleinliteratur). Pogląd ten można przyjąć z zastrzeżeniem, ale tego rodzaju odsunięcie ich od rodzaju literackiego historiografii naukowej, pojętej na sposób dzisiejszy, nie może bynajmniej z góry przesądzać tego, ile prawdy historycznej może się w nich zawierać, a tym samym nie usprawiedliwia apriorycznego sceptycyzmu, tak np. charakterystycznego dla kierunku historyczno-morfologicznego.

Tyle o hasłach ogólnych, które dotąd wpływały na pomieszanie pojęć i wprowadzały subiektywne pierwiastki do badań. Zagadnieniem natomiast wartości historycznej poszczególnych opisów wskrzeszeń ewangelijnych zajmiemy się w części szczegółowej.

Z kolei wypada omówić niektóre zasady spotykane dotąd w krytyce Ewangelij, które ze stanowiska szczegółowej metodologii historii budzą pewne zastrzeżenia, wprawdzie nie co do merytorycznej ich słuszności, lecz co do zakresu ich stosowania ⁹⁷⁾.

1. Stawianie hipotez nie może być rzeczą niczym nie skrepowanej dowolności: muszą one bowiem mieć oparcie w źródłach. Cechować je przy tym winno prawdopodobieństwo. Wykrycie wreszcie faktów przeczących hipotezie powoduje nieuchronnie jej uchylenie.

2. Metoda porównawcza, zwłaszcza stosowanie analogii, podlega następującym regułom ⁹⁸⁾: a) „Analogia nie jest genealogią”, tzn. z samego podobieństwa nie można jeszcze wnioskować o zależności genetycznej, póki nie zostaną zbadane wszystkie elementy, zarówno podobne jak i odmienne. Nas głównie w tej sprawie interesować będą dokumenty. Otóż o zależności dwóch dokumentów na podstawie ich podobieństwa dopiero wówczas można orzec niezawodnie, gdy się wykaże, że całość elementów podobnych nie da się wytłumaczyć inaczej, czyli że nie mógł zachodzić dwukrotnie. A trzeba się liczyć i z tym, że wiele podobieństw literackich może mieć wspólną przyczynę w obowiązujących w pewnej epoce manierach pisarskich, a czasem

⁹⁷⁾ Por. A. FEDER, *Lehrbuch der geschichtlichen Methode*, dz. cyt., 232. 289. 293.

⁹⁸⁾ Por. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Étude...*, dz. cyt., 2, 78.

polegać one mogą na wspólnej wszystkim naturze ludzkiej jako ostatecznym podłożu podobnych przejawów zewnętrznych. b) Przy analizie szczegółów nie można tracić z oczu organicznych całości, jakie stanowią rzeczy ze sobą porównywane. Mówiąc obrazowo: niewielkie ma znaczenie podobieństwo wielu kamyków w dwóch mozaikach, które przedstawiają coś całkiem innego. c) Wśród elementów porównywalnych, tam gdzie idzie o dzieła ludzkie, zawsze pierwszeństwo dać trzeba składnikowi wewnętrznemu, tj. idei kierowniczej.

3. Argument *ex silentio* za ewentualną niehistorycznością jakiegoś rzekomego faktu (a argumentem tym posługiwano się — jak widzieliśmy — i w zagadnieniu historyczności wskrzeszeń) ma wartość w oczach historyka pod dwoma warunkami: a) autor przemilczający fakt kwestionowany musiał go z całą pewnością znać, b) znając go, w danych warunkach musiał go koniecznie podać. Inaczej nie stanowi bynajmniej dowodu za niehistorycznością opisu⁹⁹).

Wszystkie omówione wyżej reguły metodologiczne zmierzają ku jednemu: uczynić poznanie historyczne jak najbardziej obiektywnym. Druga zaś cecha nieodzowna badań — to uniwersalizm, polegający na braniu pod uwagę całokształtu dostępnych sprawdzianów. Postulat to ważny, zwłaszcza na tle częstych tendencji do jednostronnego uwzględniania lub przeceniania tylko jednego typu kryteriów. Sformułować można ten postulat następująco: dla ustalenia, czy fakt jakiś opisany należy uznać za historyczny, należy wziąć pod uwagę wszelkie możliwe kryteria i świadectwa, a więc zarówno wewnętrzne, szczególnie cenione w dobie nowszej przy nastawieniu na badania literackie tekstu, jak i zewnętrzne, które uchodzą zazwyczaj za „tradycyjne”, przy czym ostatnie to słowo bierze się w sensie nieco ujemnym.

Obiektywizm i uniwersalizm jako postulaty rzetelnego badania naukowego — oto wnioski, które łatwo można wysnuć z dziejów krytyki cudów ewangelijnych. Z kolei przechodzimy do szczegółowego zastosowania tych postulatów do zagadnienia nas interesującego.

⁹⁹) Por. A. FEDER, *Lehrbuch...*, dz. cyt., 232.

B. Metoda niniejszej pracy

Nakreślone wyżej kryteria ogólne znajdą następujące zastosowanie w tym studium:

1. Trzy wskrzeszenia ewangelijne jako trzy różne opisy wypadu traktować z osobna. Dla wniosków w części teologicznej ma wprawdzie duże znaczenie łączne ujęcie tych trzech cudów, jak to czyniła niejednokrotnie egzegeza tradycyjna, ale w części krytycznej interesuje nas na pierwszym planie sprawa historyczności. Historyk zaś musi zbadać najpierw każdy z dokumentów po kolei, zwłaszcza że czas ich powstania i autorowie są różni.

2. Porządek chronologiczny opisanych w Ewangeliach wskrzeszeń najprawdopodobniej jest następujący: młodzieniec z Nain, córka Jaira, Łazarz. Stopniowanie jednak efektu zewnętrznego, dostrzeżone już w egzegezie Ojców, wpłynęło na zamianę miejsc dwóch pierwszych opisów. Stąd układ następujący: córka Jaira, młodzieniec z Nain, Łazarz — przeprowadzony jest w myśl tego, gdzie jest osoba wskrzeszona: na łożu śmierci, w drodze na cmentarz, czy w grobie. Ponieważ pierwszym naszym zadaniem jest wielostronna krytyka opisów, najpłodniejszy nawet dla egzegezy teologicznej schemat aposterioryczny musi ustąpić miejsca porządkowi chronologicznemu¹⁰⁰). Dlatego zaczniemy od młodzieńca z Nain.

3. Część pierwsza pracy — krytyczna — obejmie krytykę literacką, historyczną i rzeczową. Wszystkie opisy z osobna będą rozpatrywane według schematu: tekst i kontekst, przy czym to drugie pojęcie obejmie możliwie wszystkie dostępne badaniom historycznym warunki, w jakich opisy te powstały.

Punktem wyjścia będą teksty przekazane. W związku z nimi nasuwa się jako pierwsze zadanie ustalenie ich według zasad krytyki

¹⁰⁰) Wygodny ten schemat dał niektórym krytykom z obozu racjonalistycznego sposobność do postawienia pod znakiem zapytania historyczności wszystkich trzech opisanych zdarzeń. Do takich jednak przypuszczeń nie uprawnia nas bynajmniej tekst Ewangelii, będący dla nas punktem wyjścia: „But no Evangelist gives us the triplet. Luke is the only writer who records more than one, and the two which he records he places in unsymmetrical order...” A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentar on the Gospel according to St. Luke*, Edinburgh⁵ 1922, 200. Wspomnianą „niesymetryczność” zachowamy i my.

aktualnej. Zabieg ten ma nas zbliżyć możliwie najdoskonalej do trchetypu z pierwszego wieku naszej ery.

Ustalony krytycznie tekst perykop zostanie następnie poddany szczegółowej analizie treściowej — egzeziezie¹⁰¹). Głównym przy tym zagadnieniem syntetyzującym będzie ustosunkowanie się samych autorów do opisywanych przez siebie wskrzeszeń. W tym celu trzeba będzie wziąć pod uwagę formę słowną, rodzaj literacki opisów, kontekst dalszy, tzn. charakter poszczególnych Ewangelii, jak również wypadnie to zestawzić z danymi geografii i archeologii Palestyny.

Przechodzimy z kolei do krytyki historycznej: zespół zbadanych poprzednio cech wewnętrznych tych opisów trzeba będzie porównać z innymi formalnie i treściowo podobnymi opisami starożytnymi pod kątem historyczności. Tego rodzaju porównania — jak widzieliśmy z przeglądu stanowisk — służyły dotąd niektórym krytykom do podawania w wątpliwość historyczności opisów ewangelijnych, zwłaszcza opisów zdarzeń cudownych. Rozszerzając następnie pojęcie kontekstu, trzeba będzie w oparciu o dane poprzednio ustalone poszukać w tekście śladu warunków, w jakich opisy wskrzeszeń zostały zredagowane. Wreszcie zestawii się te wyniki ze świadectwami zewnętrznymi tradycji chrześcijańskiej o autorach, czasie powstania i celu poszczególnych opisów. Dopiero wówczas, gdy badanie spełni zakreślony wyżej postulat obiektywizmu i uniwersalizmu, można będzie pokusić się o sąd o tym, czy i w jakim stopniu opisy wskrzeszeń należy ze stanowiska nauki uważać za historyczne. Podkreślić przy tym należy słowa „ze stanowiska nauki”, gdyż w części krytycznej abstrahujemy od faktu, że opisy omawiane stanowią część Pisma św. — natchnionego źródła Objawienia¹⁰²).

¹⁰¹) Używając słowa „egzegeza”, zastrzec się trzeba, że w tym wypadku idzie o egzegezę ściśle naukową, którą trafnie charakteryzuje J. SICKENBERGER: „Die rein wissenschaftlich gehaltene Exegese vermeidet auch gewissenhaft jede *Metabasis eis allo genos*. So sehr sie den übernatürlichen Ursprung der hl. Schrift und die Dogmen der katholischen Kirche anerkennt, so wird sie ihr Beweismaterial nicht diesen Tatsachen entnehmen”. *Die Geschichte des N. T.*, dz. cyt. 73.

¹⁰²) „So ist die katholische Kritik nicht gehindert, die Berichte der nt. Schriften mit genau denselben Mitteln zu erforschen, mit denen jedes menschliche Tun der Vergangenheit erforscht wird, also auf dem Wege geschichtlicher und philologischer Untersuchungen... Wenn schon eine gewöhnliche Urkunde vor allem daraufhin geprüft wird, ob sie die Wahrheit sagt, so muss bei der hl. Schrift die Frage der

Na krytyce jednak literackiej i historycznej nie wyczerpuje się cała możliwa do naukowego zbadania a interesująca nas ze stanowiska religiologicznego rzeczywistość opisywanych wydarzeń. Z kolei więc musi nastąpić krytyka rzeczowa pod hasłem oceny tego, jaką wartość aksjologiczną posiadają opisanie zdarzenia. Oznacza to w naszym wypadku postawienie zagadnienia, jak należy wytłumaczyć poprawnie pod względem przyczynowym opisanie w Ewangeliach wskrzeszenia. W tym celu wypadnie dokonać oceny krytycznej całego wachlarza tłumaczeń, jakie dotąd zna historia egzegezy i krytyki Ewangelij z uwzględnieniem danych, jakich w tej materii dostarczyć może medycyna. Metodologicznym postulatem tej części krytyki będzie poszukiwanie przyczyny adekwatnej dla tych zjawisk. Na tym wyczerpuje się problematyka części krytycznej niniejszego studium.

4. Druga część pracy — to część teologiczna. Ma ona za zadanie wyczerpać drogą należytej interpretacji tę treść, jaka zawiera się w ewangelijnych opisach wskrzeszeń rozpatrywanych pod kątem ich przynależności do Pisma św. jako źródła Objawienia.

Jak widzieliśmy z przeglądu historycznego stanowisk, tradycja egzegetyczna chrześcijaństwa pierwszych wieków dojrzała w opisach tych o wiele więcej niż same tylko doniosłe fakty, dojrzała w nich wiele ważkich pouczeń. Zadaniem właśnie teologii biblijnej jest tę zawartość doktrynalną usystematyzować i poprawnie uzasadnić. Zagadnieniem naczelnym będzie tu odnalezienie w chrześcijańskiej tradycji egzegetycznej tego, co stanowi właściwą interpretację sensu tych cudów, oraz tego co jest tylko praktycznym zastosowaniem. Przy całym bowiem pietyzmie, jaki winniśmy mieć dla dziedzictwa egzegetycznego Ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich — co z naciskiem przypominają ostatnie encykliki biblijne *Providentissimus Deus*, *Spiritus Paraclitus* i *Divino afflante Spiritu* — odróżniamy w nich świadków wiary i stróżów nauki obyczajów od kaznodziei i pasterzy, gdy idzie o różne formy ich wykładni Pisma św. W rozwiązaniu więc tego pierwszego zagadnienia trzymać się będziemy następujących zasad hermeneutycznych:

Glaubwürdigkeit die eigentliche Kernfrage sein". J. SICKENBERGER, *Die Geschichte des N. T.*, dz. cyt., 73. 76.

a) Interesuje nas przede wszystkim sens wyrazowy (*sensus literalis*), który w naszym wypadku z uwagi na rodzaj literacki ksiąg zawierających opisy wskrzeszeń można również dobrze określić znanym w tradycji terminem sensu historycznego. Zostanie on uwydatniony niemal całkowicie w części krytycznej przez zastosowanie reguł egzegezy treściowej. Niemniej jednak w części teologicznej musi on ulec pewnemu poszerzeniu. Trafnie bowiem rozróżniono jak gdyby dwa pokłady sensu wyrazowego: sens wyrazowy oryginału i sens wyrazowy Tradycji. Pierwszy wynika z samego tekstu branego w oderwaniu od faktu, że mamy do czynienia z tekstem natchnionym; drugi — jest uprawnionym pogłębieniem pierwszego drogą uwzględnienia kryteriów dogmatycznych: orzeczeń magisterium Kościoła, powszechnej moralnie zgodności Ojców Kościoła w interpretacji danego tekstu oraz analogii wiary¹⁰³). Tylko opierając się na sensie wyrazowym wolno szukać pełnej treści objawionej lub jeszcze innego sensu biblijnego.

b) Szukanie pełnej treści objawionej to wydobywanie tego, co w terminologii technicznej określa się mianem sensu zawartego związkowo (*sensus implicitus*) lub sensu wysnuwalnego (*sensus consequens*). Wykrywa się go drogą wysnuwania z tekstu wyrazowego poprawnych logicznie wniosków. Proces to analogiczny do wysnuwania konkluzji teologicznych z przesłanek: objawionej i rozumowej — w teologii dogmatycznej.

c) Drugi w pełnym tego słowa znaczeniu sens biblijny — to sens duchowy (*sensus spiritualis*)¹⁰⁴). Współczesna egzegeza katolicka ze znacznie większą niż lat temu kilkadziesiąt sympatią odnosi się do wykrywania sensu duchowego w historii świętej¹⁰⁵). O ile nigdy

¹⁰³) Por. A. ROBERT — A. TRICOT, *Initiation biblique. Introduction à l'étude des Saintes Écritures*, Paris—Tournai—Rome² 1948, 456—459.

¹⁰⁴) Sens ten bywa również określanym terminami „typiczny” i „mistyczny”. Tak np. polskie tłumaczenie encykliki *Divino afflante Spiritu* (Encyklika o właściwym rozwoju studiów biblijnych, tł. ks. E. Dąbrowski, Warszawa 1946, 26—28) posługuje się zamiennie wszystkimi trzema przymiotnikami, tam gdzie łaciński tekst encykliki używa niezmiennie terminu „spiritualis” (por. AAS 35 (1943) 311). Termin „duchowy” najlepiej bodaj oddaje łaciński wyraz „spiritualis” i szczęśliwszy jest od nazw „typiczny” czy „mistyczny”, z których pierwsza zbyt zacieśnia zakres pojęcia, druga mimo woli nasuwa skojarzenia z mistyką, w tym wypadku nie mające zastosowania. Por. też ks. E. DĄBROWSKI, *Studia biblijne*, Warszawa 1951, 63—89.

¹⁰⁵) Por. wybitny manifest kierunku typologicznego, jaki stanowi praca H. de LUBAC, *Histoire et Esprit, L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

w egzezie prawowiernej nie ulegała wątpliwości prastara zasada łączności typologicznej obu Testamentów: *Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet* — o tyle na ogół mówi się oględniej o istnieniu typów w Nowym Testamencie. Kryterium przy tym wykrycia typu jest na wskroś teologiczne: wzmianka w samymże Piśmie św. lub jedno-głośna opinia tradycji. Mówiąc więc o sensie duchowym wskrzeszeń ewangelijnych trzeba będzie zastanowić się nad tym, czy mają one też i znaczenie typologiczne.

d) Resztę więc materiału egzegetycznego tradycji, nie objętą w punktach poprzednich, należy określić jako mniej lub więcej cenne i trafne przystosowanie sensu biblijnego dla celów praktycznych, głównie homiletycznych czy ascetycznych.

Powyższe zasady będą przyświecać przy rozwiązaniu tego pierwszego i naczelnego zadania, jakie stoi przed teologią biblijną, zadania analitycznego, odkrywczego. Stoi jednak przed nią i drugie zadanie o charakterze raczej twórczym niż odtwórczym, raczej osobistym niż zbiorowym: to próba syntezy doktrynalnej¹⁰⁶). Przy tym wkład osobisty ma tu powiększyć bogactwo zasobów tradycyjnych. W naszym wypadku będzie to dokonana na zakończenie całego studium o wskrzeszeniach próba syntezy ich doniosłości teologicznej.

¹⁰⁶) „Quelle que soit l'utilité de ce travail d'analyse, l'exégète théologien a beaucoup mieux à faire: couronner ses études par une synthèse doctrinale... L'essentiel est d'en mettre en vive lumière la portée théologique”. A. ROBERT — A. TRICOT, *Initiation biblique...*, dz. cyt., 458.

WSKRZESZENIE MŁODZIEŃCA Z NAIN

Łk 7, 11—17

W myśl nakreślonych we wstępie zasad należy rozpocząć monografię wskrzeszeń ewangelijnych od zdarzenia — chronologicznie przynajmniej — według ram czasowych, na jakie pozwalają synoptycy — najwcześniejszego, mianowicie od wskrzeszenia młodzieńca z Nain.

Stosownie do metody wyżej uzasadnionej rozpoczniemy od krytyki literackiej. Będzie ona dotyczyła tekstu Łk 7, 11—17 bez jakichkolwiek miejsc równoległych u pozostałych synoptyków, gdyż poza Trzecią Ewangelią nie mamy relacji o tym zdarzeniu w pismach kanonicznych Nowego Testamentu. Pewien refleks tego zdarzenia z literatury apokryficznej zostanie omówiony w krytyce historycznej jako swego rodzaju paralela. Właśnie zagadnienie paralel wysunie się na czoło krytyki historycznej. Metoda porównawcza znajdzie tu w pełni zastosowanie: porównanie to dotyczyć będzie tych wszystkich tekstów z literatury przeważnie hellenistycznej i rzymskiej, jakie dla naszego opisu Łukasowego zgromadzili zwolennicy niektórych nowszych szkół. Nie bez znaczenia również dla tej części będzie zestawienie kryteriów wewnętrznych mówiących o autorze i warunkach powstania opisu z zewnętrznymi w tej samej sprawie świadectwami tradycji. Będzie nas przy tym interesowała sylwetka Trzeciego Ewangelisty jako historyka. W krytyce rzeczowej dokonamy przeglądu oraz oceny dotychczasowych hipotez tłumaczących opisane zdarzenie, a następnie zestawimy opis z danymi, jakich dostarcza medycyna na temat śmierci pozornej. Ostatnia więc część będzie miała za zadanie poszukiwanie właściwej przyczyny, która by dostatecznie wyjaśniła fakt spod Nain. Na samo zakończenie epizod opisany rzucony zostanie na tło całości Trzeciej Ewangelii.

Samą teologię faktu odkładamy na koniec całej pracy.

I

KRYTYKA LITERACKA

ἀνακρίνοντες τὰς γραφὰς εἰ ἔχοι ταῦτα οὕτως

Dz 17, 11.

W części tej interesują nas następujące zagadnienia związane z naszym tekstem Łk 7, 11—17: 1) jak brzmi on w oryginale greckim, 2) jaka jest jego treść, 3) co on sam może nam powiedzieć o swej jednolitości, 4) co wreszcie można zeń wysnuć na temat warunków, w jakich powstał, oraz 5) osobowości autora.

1. KRYTYCZNE USTALENIE TEKSTU

7, 11

καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλουμένην Ναῦν, καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὄχλος πολὺς.

Na brak słowa *εγενετο* w tym wierszu w tekście oryginalnym mogłyby wskazywać niektóre kodeksy Diatessaronu TACJANA oraz spośród greckich rękopisów uncjalnych kodeks D, spośród starożytnych łacińskich kodeks e, a spośród przekładów — syryjsko-synaicki. Wariantu jednak tego krytycy przeważnie nie biorą pod uwagę, głównie ze względu na dążności harmonizujące tych — nielicznych zresztą — przedstawicieli klasy zachodniej.

Dalej w tym samym wierszu napotykamy na lekcje odmienne:

1) ἐν τῷ ἐξῆς (scil.: χρόνῳ)

2) ἐν τῇ ἐξῆς (scil.: ἡμέρᾳ).

Wszystkie niemal wydania krytyczne Nowego Testamentu stanowczo wybierają pierwszą z nich; za równoważne z przewagą dla pierwszej uznają je B. F. WESTCOTT — F. J. A. HORT; jeden tylko K. TISCHENDORF idzie za drugą. Jeśli idzie o dokumentację rękopiśmienną, przemawiają za tą drugą lekcją: z klasy hezychiańskiej S¹, C, 892, tłumaczenia bohairyckie, z zachodniej — D i kodeksy *Veteris Latinae*: e, c, f, z tłumaczeń syryjskich Pešitto i harclensis;

z klasy cezarejskiej — kodeksy minuskułowe 28, 544, 124; 1424, 213, 1071, 157 i M; z klasy antiocheńskiej: K, Π, 028. Nic tedy dziwnego, że J. M. BOVER cytując w aparacie krytycznym swego wydania ¹⁾ wyżej wymienione kodeksy, lekcję drugą uważa pod względem ściśle dokumentarnym za równouprawnioną z pierwszą. Jest to więc wypadek typowy, w którym rozstrzygnięcia trzeba szukać poza dokumentacją rękopiśmienną, a mianowicie w kryteriach wewnętrznych. Do nich należy przede wszystkim język i styl danego autora, choć w tym wypadku naszym i to kryterium nie daje rozstrzygnięcia jednoznacznego. Dowodem tego jest rozbieżność w tej sprawie między autorami. I tak Th. ZAHN ²⁾ jest zdania, że $\tau\eta\ \epsilon\zeta\eta\varsigma$ jest niezgodne ze stylem Łukasowym, natomiast A. SCHLATTER ³⁾ uważa ten zwrot za właściwość językową Łukasza, a nadto w dyskusji merytorycznej egzegetów na ten temat wyraża wątpliwość, czy $\tau\omega\ \epsilon\zeta\eta\varsigma$ jest mniej precyzyjnym określeniem czasu. Zwrot podobny rozpoczynający się od charakterystycznego dla Septuaginty ⁴⁾ $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ spotyka się jeszcze u Łk 8, 1, nie jest więc czymś absolutnie sprzecznym ze stylem Trzeciej Ewangelii. Dalej również i to nie ulega wątpliwości, że zwrot ten, równoważny z naszym „następnie”, jest bardziej ogólnikowym określeniem czasu niż wariant „następnego dnia”. A ponieważ w tradycji rękopiśmiennej łatwiej jest o zamianę informacji bardziej ogólnikowej na szczegółowszą niż odwrotnie ⁵⁾, wraz z większością krytyków wypada — *salvo iudicio meliore* — opowiedzieć się za lekcją pierwszą — za określeniem bardziej ogólnikowym. Będzie ta lekcja lepiej harmonizować z charakterystycznym dla całej perykopy stylem wtórnie opracowanego sprawozdania o nieco stonowanych zarysach, o czym jeszcze będzie mowa niżej przy egzegezie szczegółowej.

W tym samym jeszcze wierszu po słowach $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ wydania TISCHENDORFA, v. SODENA, VOGELSA umieszczają przymiotnik $\iota\kappa\alpha\nu\omicron\varsigma$. Nie wykazują go takie kodeksy czołowe klasy hezy-

¹⁾ J. M. BOVER, *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*, Matriti 1943.

²⁾ Por. *Das Evangelium des Lucas*, Leipzig ³·⁴ 1920, 306.

³⁾ Por. *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931, 253.

⁴⁾ Por. Rdz 8, 13; 14, 1; 40,1; Wj 12, 41 itd.

⁵⁾ „...The less definite would be more likely to be changed to the more definite than vice versa”. A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary...*, dz. cyt., 198.

chiańskiej jak B, S, L, 579 oraz tłumaczenia koptyjskie: sahidyckie i bohairyckie; z klasy zachodniej nie wykazuje główny przedstawiciel kodeks D oraz tłumaczenia łacińskie z wyjątkiem b, c, q; tłumaczenia syryjskie: synaickie, Pešitta, syropalestyńskie; z klasy cezarejskiej (nie precyzując już podpodziałów) nie wykazują: W, 157, 1604, 1355; z klasy antiocheńskiej wreszcie nie ma go w kodeksach Ξ, F. Jakość tych świadków przesądza sprawę na korzyść lekcji krótszej. Lekcja natomiast dłuższa, zawierająca ulubiony przymiotnik Trzeciego Ewangelisty, łatwo mogła powstać pod wpływem wiersza następnego, gdzie występuje on bezspornie.

7, 12

ὡς δὲ ἤγγισεν τῇ πόλει τῆς πόλεως καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τσθνηκῶς μονογενῆς υἱὸς τῆ μητρὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ.

Początek tego wiersza w kodeksie D, za którym idzie *Vetus Latina*, brzmi jak w wierszu poprzednim: εγενετο δε ως. Odosobniony ten dodatek łatwo jest krytycznie wytłumaczyć jako powstały pod sugestią wiersza poprzedniego. Przez wielu więc wydawców w ogóle wariant ten nie jest brany pod uwagę w aparacie krytycznym.

Imperfectum ἤγγιζεν zamiast powszechnie przyjmowanego *aoristum* ἤγγισεν ma za sobą kilka kodeksów czołowych w poszczególnych klasach. I tak z hezychiańskiej: 579, z cezarejskiej: W, 13, z zachodniej: D. Sekunduje im tu wiele kodeksów łacińskich, nie mówiąc o samej Wulgacie z jej *appropinquaret*. Ta ostatnia jednak forma może być po prostu wynikiem zachowania przez tłumacza czy korektora reguł składni łacińskiej, nie zaś odbiciem oryginału. Atoli skoro najlepsze rękopisy wykazują tu aoryst, trzeba przy tej formie pozostać.

Porządek słów *μονογενῆς υἱος* — wyżej podany — znajdujemy w wydaniach TISCHENDORFA, WESTCOTT-HORTA, WEISSA, VOGELSA, LAGRANGE'a i MERKA. Jeden tylko v. SODEN przyjmuje porządek odwrotny: *υἱος μονογενῆς*. Dlatego BOVER uważa obie lekcje za równouprawnione, że pierwszą mają tylko kodeksy B, S, L, 579; W; Ξ; X — bardzo ważne, ale nieliczne. Lekcję tych czołowych reprezentantów należy wybrać jako trudniejszą, gdyż druga wygląda na stylistyczne wygładzenie, polegające na bezpośrednim

zestawieniu przymiotnika *μονογενής* z odnoszącym się doń rzeczownikiem *τῆ μητρὶ αὐτοῦ*.

Co do tego, jak należy czytać w tym wierszu wyraz *αυτη*, panuje rozbieżność między krytykami: TISCHENDORF, WEISS, v. SODEN, VOGELS, NESTLE, MERK czytają jako zaimek wskazujący *αὕτη*, natomiast WESTCOTT-HORT, LAGRANGE, BOYER mają zaimek *αὐτή* (= „ona”). Ponieważ idzie tu o przydech i akcent, tradycja rękopiśmienna, która często tych znaków nie uwzględnia, nie może dać rozstrzygającej odpowiedzi, jak czytać należy. Inne kryteria filologiczne wziąć tu trzeba pod uwagę. Oto zamiennosc obu tych form zaimkowych jest dla języka greckiego N. T. objawem charakterystycznym, mianowicie arameizmem, przy czym — zdaniem niektórych gramatyków — ma ona zastosowanie tylko do rodzaju męskiego ⁶⁾. Bardziej poprawna stylistycznie byłaby forma zaimka wskazującego, ale wyraźnie hebraizujący styl całej tej perykopy, o czym jeszcze niżej będzie mowa, przemawia raczej za formą mniej klasyczną — za *αὐτή* ⁷⁾.

Koniec tego wiersza inaczej brzmi w kodeksie D: *πολὺς ὄχλος τῆς πόλεως συνελθύθει αὐτῆ*. Odosobnionej tej lekcji, łatwo wytłumaczalnej na tle ogólnej dążności klasy zachodniej rękopisów do parafrazowania przy użyciu większej ilości słów, krytycy przeważnie w wydaniach nie uwzględniają.

7, 13

καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῆ καὶ εἶπεν αὐτῆ· Μὴ κλαῖε.

Zamiast typowego dla Łukasza *κύριος* kodeksy D, W oraz tłumaczenia syryjskie czytają imię własne *Ἰησοῦς*. Tendencja do harmonizowania łatwo tę zmianę tłumaczy. Pozostajemy więc przy lekcji trudniejszej, charakterystycznej dla języka tej Ewangelii i nadto lepiej udokumentowanej w rękopisach.

ἐπ’ αυτην znajdujemy w wydaniu TISCHENDORFA zamiast przyjmowanej przez wszystkich niemal pozostałych wydawców *ἐπ’*

⁶⁾ Por. Fr. BLASS — A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ⁹ 1954, § 277, 3.

⁷⁾ Por. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae*, Berlin 1904, 28; B. S. EASTON, *The Gospel according to St. Luke*, Edinburgh 1926, 98.

αυτη. Istotnie za lekcją, w której występuje biernik, opowiada się po-
każna ilość kodeksów z wybitniejszymi przedstawicielami poszczegól-
nych klas na czele. I tak z hezychiańskiej: S, Ψ, 33, z cezarejskiej:
700, 544, z antiocheńskiej: K, Π i wiele innych. Gramatycznie obie
formy są jednakowo dopuszczalne, bardziej attycki jest jednak ce-
lownik. Kryteria wewnętrzne nie dają tu rozstrzygnięcia jednoznacz-
nego, zatem decydujący głos ma ilość i jakość kodeksów, które wykazują
celownik. Tę lekcję zatrzymujemy.

7, 14

και προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν, και
εἶπεν· Νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι.

Powtórzenie wyrazu νεανισκε znajdujemy w kodeksie D, wtórują
mu w tym względzie łacińskie kodeksy: a, ff² oraz Diatessaron arabski
TACJANA. Powtarzają zatem wołacz tylko przedstawiciele klasy za-
chodniej, znanej ze swej dążności do czynienia dodatków. Stąd to
wydania krytyczne dodatku tego nie uwzględniają; jedynie WESTCOTT-
HORT, nie umieszczając go wprawdzie w tekście, uważa, że jest on
godzien uwagi.

7, 15

και ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς και ἤρξατο λαλεῖν, και ἔδωκεν αὐτὸν τῇ
μητρὶ αὐτοῦ.

Słowo ανεκαθισεν zatrzymują wszystkie wydania krytyczne, przy-
czym WESTCOTT-HORT umieszczają jako wariant marginesowy
formę εκαθισεν, poświadczoną przez kodeksy: B, 1555 oraz z łaciń-
skich przez e, c, a nadto przez łaciński przekład IRENEUSZA. Auto-
rytet kodeksu watykańskiego B, jakkolwiek wielki, nie jest przecież
zdolny przeważać świadectwa tylu innych rękopisów pierwszego rzędu.
A również kryteria wewnętrzne stanowczo przemawiają za lekcją
o formie czasownikowej złożonej: jest to bowiem termin techniczny
lekarski, o czym niżej będzie mowa przy egzegezie. Łatwiej zresztą
wytłumaczyć w tradycji rękopiśmiennej opuszczenie przedrostka w cza-
sowniku przez kilku nielicznych kopistów niż jego obecność u tylu
innych niezależnych od siebie świadków.

Łaciński kodeks c ma w tym miejscu zwrot następujący: „*erexit*

se et sedit”. To samo wyrażenie zachodzi w wersji italskiej Diatessaronu TACJANA, nadto w tłumaczeniach: syryjsko-synaickim i armeńskim. Zwrot ten należy uważać po prostu za głosę wyjaśniającą termin techniczny ἀνεκάρθισεν.

Lekcję dłuższą ἀπεδωκεν zamiast εδωκεν wykazuje kilka kodeksów, w tej liczbie z klasy hezychiańskiej „*rex minusculorum*” — kodeks 33 oraz „wódz” antiocheńskiej klasy — A. Zatrzymujemy lekcję krótszą, lepiej poświadczoną w rękopisach. Przemawia nadto za nią kryterium wewnętrzne: dosłownie ten sam zwrot czytamy pod koniec opisu wskrzeszenia syna wdowy z Sarepty w tłumaczeniu Septuaginty (3 Krl 17, 23).

7, 16

ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας, καὶ ἐδόξαζον τὸν Θεὸν λέγοντες, ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν, καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ.

Za TISCHENDORFEM i v. SODENEM również BOVER przyjmuje lekcję ἀπαντας, przy czym uznaje za równouprawnioną lekcję παντας, poświadczoną przez kodeks B, nadto przez klasę antiocheńską i zachodnią z kodeksem D na czele. Stylistycznie lepsza byłaby tu forma dłuższa ⁸⁾, ale ponieważ attyckiej reguły o używaniu ἄπας po spółgłoskach nie zachowują pisma Łukaszone, stosujące częściej ten przymiotnik, kryterium wewnętrzne nie rozstrzyga tu kwestii jednoznacznie ⁹⁾. Należy zatem dać pierwszeństwo lekcji krótszej, lepiej uzasadnionej w rękopisach.

Wiele kodeksów, głównie z klas cezarejskiej i antiocheńskiej, kończy ten wiersz dodając εἰς ἀγαθόν. Spośród tłumaczeń starożytnych potwierdzają tę lekcję: *Vetus Latina*, syryjskie, zwane *harclensis*, oraz armeńskie. Wiele wydań tekstu rezultatywnego nie czyni w ogóle wzmianki o tym dodatku, który harmonizuje całkowicie ze stylizacją tej perykopy według wzoru Septuaginty ¹⁰⁾. Zgodne jednak milczenie o tym dodatku świadków z klasy hezychiańskiej i zachodniej przechyla szalę na korzyść lekcji krótszej.

⁸⁾ Por. Fr. ZORELL, *Lexicon Graecum N. T.*, Parisiis² 1931, s. v. ἄπας.

⁹⁾ Por. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik...*, dz. cyt., § 275.

¹⁰⁾ Por. Ps 85 (86), 17; 118 (119), 122; hebr. *le'itob* oraz *le'itoba(h)* Septuaginta jednakowo tłumaczy: εἰς ἀγαθόν.

7, 17

καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὄλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ.

Pierwsza ręka w kodeksie B, nadto kodeks 1574 i dwa kodeksy *Veteris Latinae* (ff, l) opuszczają słowa περι αυτου. Wydawcy tekstu częstokroć tego wariantu w ogóle nie umieszczają w aparacie krytycznym, gdyż ma on istotnie szczupłą dokumentację. *Lectio difficilior* jest niewątpliwie ta dłuższa. Przy niej pozostajemy.

Całość ustalonego krytycznie tekstu perykopy przedstawia się więc następująco:

Łk 7

11 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐξῆς ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλουμένην Νάϊν, καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὄχλος πολὺς.

12 ὡς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκῶς μονογενῆς υἱὸς τῇ μητρὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ.

13 καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ'αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῇ· Μὴ κλαῖε.

14 καὶ προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν, καὶ εἶπεν· Νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι.

15 καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν, καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.

16 ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας, καὶ ἐδόξαζον τὸν Θεὸν λέγοντες, ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν, καὶ ὅτι ἐπεσέψατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ.

17 καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὄλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ.

11 I stało się następnie, że wyruszył (Jezus) do miasta zwanego Nain, a szli z Nim uczniowie Jego i liczna rzesza.

12 Gdy zaś zbliżył się do bramy miasta, oto wynoszono zmarłego jedynego syna matki jego, a była ona wdową; i znaczna rzesza miejska była z nią.

13 I ujrzawszy ją Pan, ulitował się nad nią i rzekł jej: „Nie płacz!”

14 A zbliżywszy się dotknął mar, niosący zaś stanęli. I rzekł: „Młodzińcze, tobie mówię, wstań!”

15 I usiadł umarły, i począł mówić; i dał go matce jego.

16 A wszystkich zdjął strach i sławili Boga mówiąc: „Prorok wielki powstał wśród nas” oraz „Wejrzał Bóg na swój lud”.

17 A ta wieść o nim rozeszła się po całej Judei i wszystkiej okolicy“.

Reasumując powyższe rozważanie krytyczne dotyczące tekstu perykopy Łukaszowej o wskrzeszeniu młodzieńca z Nain, łatwo stwierdzić, że odchylenia w tradycji rękopiśmiennej są bardzo nieliczne i — jeśli idzie o sam sens — prawie bez znaczenia. Dla egzegezy pewne znaczenie mogą mieć tylko dwa z wyżej omówionych wariantów: 1) w w. 11 $\tau\omega/\tau\eta \epsilon\xi\eta\varsigma$, 2) w w. 13 $\text{Κυριος}/\text{Ιησους}$. O czym będzie mowa w dziale egzegetycznym, do którego z kolei przechodzimy.

2. EGZEGEZA SZCZEGÓŁOWA

zgodnie z planem zakreślonym wyżej we wstępie, ma za zadanie wydobyć na jaw możliwie wszystko, co sam tekst może o sobie powiedzieć, zwłaszcza pod kątem tego, co ma znaczenie dla ustalenia stosunku samego autora do historyczności opisu.

7, 11

Wiersz ten otwiera perykopę i daje jednocześnie geograficzne i chronologiczne ramy opisu.

Miejsce geograficzne opisanego zdarzenia wyznaczone jest dokładnie. Rzecz dzieje się przed bramami miasteczka noszącego w tekście oryginalnym Ewangelii miano NAIN. Wbrew rozpowszechnionej za Wulgatą formie NAIN zachowujemy formę oryginału, gdyż właśnie ona przetrwała w dziesięjszej nazwie arabskiej Nen (względnie Ne in — zależnie od transkrypcji). Takiej miejscowości nie znajdujemy w księgach Starego Testamentu, nazwa zaś sama zachodzi po raz pierwszy poza Nowym Testamentem u JÓZEFA FLAWIUSZA¹¹⁾. Pierwotnie po hebrajsku musiała ona brzmieć *na'im* i tę formę zna Talmud¹²⁾,

11) Por. BJ 4, 9, 4, 5. W tym miejscu ma on jednak na myśli nie galilejskie miasteczko, lecz jakieś inne, graniczące z Idumeą. Por. A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary...*, dz. cyt., 198.

12) Gn R 98 (62) upatruje aluzję do nazwy NAIN w oparciu o grę słów *na'e ma(h)* (= przyjemna) — *na'im* (= nazwa miasteczka). Por. H. STRACK — P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T.*, München 1924, 2, 161.

uważając za miasteczko przynależne do szczepu Issachar, zgodnie z przepowiednią, jaką protoplasta otrzymał od ojca w słowach:

„Widzi, że odpoczynek jest dobry
i że ziemia jest przyjemna” (Rdz 49, 15).

Bez względu na wartość merytoryczną talmudycznego ujęcia powyższego prorocstwa danego Issacharowi, jedno można stwierdzić, że sugerowana w tym wypadku etymologia z uwagi na urocze położenie dzisiejszego Nen stanowi prawdziwe *nomen-omen*¹³⁾. Toteż powszechnie przyjmuje się identyfikację dzisiejszego Nen z Łukaszowym NAIN. Jest to dziś osada o 34 zabudowaniach, licząca 190 mieszkańców, leżąca w okręgu Nazaret, na zboczu Dżebel ed-Dahi, o 35 km w linii powietrznej od Kafarnaum¹⁴⁾.

Sama sprawa etymologii nazwy geograficznej NAIN niepokoiła nowszych krytyków. Padały hipotezy następujące: 1) „pastwiska”, „łąki” od źródłosłowu *nwh* (a właściwie: *nwj*); hipoteza teoretycznie możliwa, nie poświadczona jednak żadnym dokumentem pisany, podczas gdy wyżej przyjęta interpretacja ma za sobą przynajmniej Talmud, nie mówiąc już o nazwie usprawiedliwionej położeniem samym; 2) „lament”, „skarga” od źródłosłowu *n^ehi*; byłby to wypadek sztucznej etymologii — nazwy wtórnie dorobionej do całości opowiadania¹⁵⁾; 3) „wskrzyszony” w pisowni *nachim*, co miałoby stać w związku z syryjskim *nachem* (forma Paël pnia *nchm*) = „wskrzesił”¹⁶⁾. Wspólnym mianownikiem wszystkich tych trzech hipotez jest ich sztuczność, nadto dwie ostatnie cierpią na to, że są podyktowane pewnymi apriorycznymi dążeniami autorów, którzy chcieliby na tej drodze zakwestionować historyczność opisu. Wszelkie tymczasem próby oderwania opisu od rzeczywistości na podstawie samej etymologii nazwy geograficznej w naszym wypadku zawiodą zupełnie, gdyż opis ewangelijny — jak się dalej okaże — zawiera wiele innych szczegółów konkretnych, dobrze

¹³⁾ Por. G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh 1924, 206.

¹⁴⁾ Por. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, Paris 1938, 2, 394.

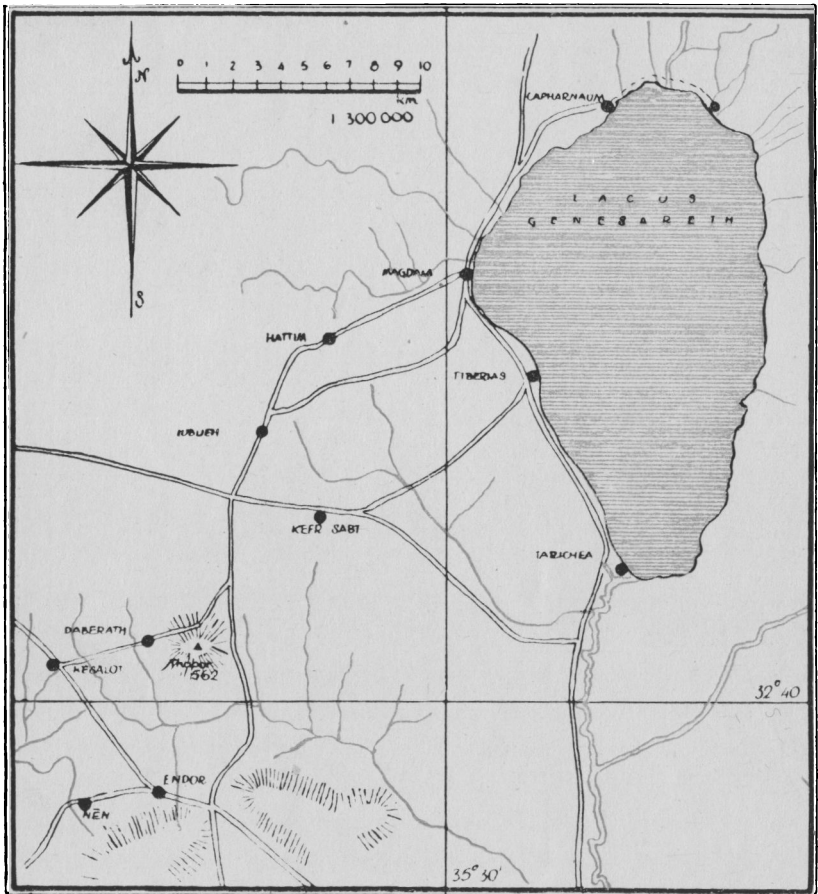
¹⁵⁾ Por. A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, dz. cyt., 1, 654.

¹⁶⁾ Ta hipoteza NESTLEGO (por. ZNW [1906] 185) nie znalazła u krytyków uznania. Por. F. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig 1934, 95.



Biblijne Nain - dzisiejsze Nēn

(fot. G. Ricciotti)
reprodukcja



poświadczonych, które dowodzą ciągłości opisu z jego kontekstem geograficznym, historycznym, kulturalnym.

Na podstawie szkicu obok umieszczonego ¹⁷⁾ łatwo sobie można uzmysłwić drogę Jezusa i jego orszaku od strony Kafarnaum (Łk 7, 1) ku Nain. Trasą podróży była *Via Maris*. Droga ówczesna jednak biegła poprzez Wadi-abu-'ames, poniżej Karn Hattin. Miasteczko Nain = Nen leży wysoko na dziale wodnym między Morzem Śródziemnym a Jordanem ¹⁸⁾.

Jeśli więc idzie o ramy geograficzne, opis zawiera dane, które precyzują dość dokładnie miejsce opisanego zdarzenia, tak iż niejeden szczegół opisu da się dziś jeszcze zidentyfikować, jak to wykaże egzegeza dalszych wierszy. Relacja zatem suponuje gdzieś u źródeł świadka naocznego. Inaczej bowiem trudno wytłumaczyć znajomość wszystkich tych szczegółów. Znamienne jest użycie przez Ewangelistę zwrotu opisowego εἰς πόλιν καλουμένην Ναῖν. Charakteryzuje on — jak trafnie zauważono ¹⁹⁾ — autora piszącego dla czytelników zgoła nie obeznanych z terenem, autora przy tym pragnącego informować dokładnie (ἀκριβῶς Łk 1, 3).

Ramy czasowe natomiast, w jakich Ewangelista pragnie umieścić to wskrzeszenie, w tekście opisu nie występują z taką precyzją, jak to jest z topografią. Kontekst czasowy dalszy da się z grubsza ustalić następująco. *Terminus post quem* dla perykopy o wskrzeszeniu jest uzdrowienie sługi setnika w Kafarnaum (Łk 7, 1—10). Dokładniejsze określenie, w jaki czas po tym fakcie umieszcza autor zdarzenie spod Nain, nie da się oprzeć na omówionym w krytyce tekstualnej wariancie ἐν τῇ ἑξῆς. Przyjąwszy bowiem nawet to, że wariant ten istotnie wyszedł spod ręki Ewangelisty, moglibyśmy wysnuć stąd wniosek tylko co do tego, że Ewangelista następnego dnia umieszcza sam fakt wyruszenia Jezusa z Kafarnaum w stronę Nain, nie zaś samo zdarze-

¹⁷⁾ Za wzór szkicu posłużyła mi mapa w dziele: G. DALMAN, *Sacred Sites and Ways*, London 1935.

¹⁸⁾ Por. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, dz. cyt., 2, 395; G. DALMAN, G. DALMAN, *Jahresbericht des Instituts für das Arbeitsjahr 1912/13*, PJB 9 (1913) 45; L. FONCK, *Adolescens tibi dico: SURGE!*, VD 2 (1922) 259—261.

¹⁹⁾ Por. A. PLUMMER, kom. cyt., 198.

nie ²⁰⁾. Odległość bowiem Kafarnaum—Nain wynosi w linii powietrznej 35 km, drogami zaś ówczesnymi około 45 km.

Terminus ante quem w dzisiejszym wątku Trzeciej Ewangelii stanowi fakt odpowiedzi udzielonej Janowi Chrzcicielowi, w której zawiera się aluzja do wskrzeszeń: νεκροὶ ἐγείρονται (7, 22). Odpowiedź ta — jak się wyraził Th. ZAHN — „zawisłaby w powietrzu”, gdyby przed nią w tekście nie było opisu choćby jednego wskrzeszenia. I dalej tak argumentuje: analogicznie przedstawia się sprawa powiązania wzajemnego faktu wskrzeszenia i powołania się nań w formie νεκροὶ ἐγείρονται również i w Pierwszej Ewangelii, gdzie przecież wskrzeszenie córki Jaira (Mt 9, 18—26) poprzedza odpowiedź daną wysłannikom Jana Chrzciciela (11, 2—6) ²¹⁾. Odnosnie do tej argumentacji wypada zauważyć, że sama ta właśnie analogia nie przesądza sprawy ostatecznie. Można przecież przypuścić, że względy redakcyjne, zwane często przez nowszych krytyków „pragmatycznymi”, zarówno pierwszemu jak i trzeciemu Ewangelście kazały umieścić cud przed logionem. A mogli przy tym obydwaj abstrahować od wzajemnego ich rozłożenia w rzeczywistości minionej. Stąd u niektórych egzegetów pewien sceptycyzm, gdy idzie o ustalenie dla faktu spod Nain *terminus ante quem* ²²⁾.

Można jednak — jak się zdaje — zaryzykować próbę wyczytania z tekstu naszej perykopy czegoś więcej na temat ram chronologicznych opisanego wskrzeszenia. Paralela z Pierwszym Synoptykiem jest wymowna, jeśli tylko uwzględni się nieco dalszy kontekst i porówna wątek zdarzeń u obydwu:

²⁰⁾ Por. H. SIMON — J. PRADO, *Praelectiones biblicae... N. T.*, Taurini 6 1957, 1, § 222.

²¹⁾ Por. Th. ZAHN, *Das Evangelium des Lucas*, Leipzig 3·4 1920, 306 (KNT, 3).

²²⁾ „...il est possible que Luc se soit déterminé à les (faits) placer à cet endroit à cause de l'allusion que fera plus loin Jésus à des morts ressuscités (v. 22)”. M. J. LA-GRANGE, *Évangile selon St. Luc*, Paris 1921, 209; „ganz unbestimmt” mówi o czasie opisanego faktu J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg (1940), 111.

Mt	Łk
Uzdrowienie sługi setnika 7, 28; 8, 5—13	Uzdrowienie sługi setnika 7, 1—10
—	Wskreszenie młodzieńca z Nain 7, 11—17
(por. niżej)	Wysłannicy Jana Chrzciciela 7, 18—23
Burza na morzu 8, 23—27	Burza na morzu 8, 22—25
Gerazeńczycy 8, 28—34	Opętany w Gerazie 8, 26—39
Córka Jaira 9, 18—26	Córka Jaira 8, 43—56
Wysłannicy Jana Chrzciciela 11, 2—6	

Nie wdając się w gąszcz merytorycznych rozważań nad kwestią synoptyczną w ogóle, a zależnością wzajemną Mt i Łk w szczególności, na podstawie tego niewielkiego zestawienia z całą pewnością da się ustalić, co następuje: 1) Łk zna dwa wskreszenia, podczas gdy Mt tylko jedno — córki Jaira (9, 18—26). 2) Łk zna poselstwo Janowe (7, 18—23) umieszczone bezpośrednio po perykopie o młodzieńcu z Nain. Gdyby Trzeci Ewangelista kierował się czysto redakcyjnymi względami w kolejnym układaniu materiału, nie rozdzieliłby zapewne od siebie dwóch wskreszeń przez wtrącenie między nie odpowiedzi na Janowe poselstwo. Umieszczając przecież oba wskreszenia przed poselstwem, zyskiwałyby jeszcze lepsze „redakcyjne” uzasadnienie dla zwrotu $\nu\epsilon\kappa\rho\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\gamma\epsilon\acute{\iota}\rho\omicron\nu\tau\alpha\iota$, bo miałby liczbę mnogą, użytą w logionie, uzasadnioną już dwoma cudami wskreszeń. Wązki względ jakiś powstrzymał go od tego, każąc popsuć tę wygodną konstrukcję wtrętem o poselstwie Jana Chrzciciela. W poszukiwaniu tego względu najbliższej chyba będziemy prawdy, jeśli u tego Ewangelisty, który w prologu zapowiedział opis faktów $\kappa\alpha\theta\epsilon\zeta\eta\varsigma$, przyjmiemy, że był nim względ na rzeczywistą chronologię wypadków²³⁾. W ten sposób — moim zdaniem — wolno

²³⁾ Inny względ mogłaby stanowić jakaś idealna konstrukcja. Taki schemat właśnie, zaproponowany przez Th. ZAHNA (kom. cyt., 306): 1. obecni uzdrowieni dotknięciem (Łk 6, 19), 2. nieobecny — słowem (7, 1—10), 3. zmarły wskreszony wezwaniem, jest mało przekonujący i sztuczny z uwagi na niezbyt uchwytłą różnicę sposobu dokonania cudu w 2. i 3. wypadku.

przypuszczać, że Ewangelista świadomie ze względu na chronologię uważał poselstwo Jana Chrzciciela za *terminus ante quem* dla zdarzenia pod Nain ²⁴).

Jakkolwiek skąpe, te dane chronologiczne posłużyły niektórym badaczom do tego, by pokusić się o prawdopodobne umieszczenie opisanego zdarzenia w ramach dalszego kontekstu chronologicznego życia Jezusa. Tak np. L. FONCK proponuje jako datę hipotetyczną połowę drugiego roku publicznej działalności Jezusa, a mianowicie czas między świętem Paschy a świętem Namiotów. W hipotezie tej łatwo tłumaczy się ów *ὄχλος πολὺς* idący z Jezusem: byli to ciekawi widzowie, wówczas właśnie wolni od prac pilniejszych, jako że to było już po zbiorach pszenicy i jęczmienia a jeszcze przed winobranieniem ²⁵). Mówiąc o drugim roku działalności publicznej wypada napomknąć na marginesie niejako, że nie inna właśnie, lecz Trzecia Ewangelia dostarcza dowodu skłaniającego do przyjęcia w życiu publicznym Jezusa drugiej Paschy, odmiennej od przedostatniej. Za oparcie przy tym służą teksty: Łk 6, 1—5 (szabat „wtóropierwszy”); 7, 18 (Jan Chrzciciel w więzieniu); 9, 9—14 (Jan święty przed cudownym rozmnożeniem chleba) ²⁶). Dwa z nich pierwsze — jakeśmy widzieli — stanowią poniekąd obramowanie dla perykopy o młodzieńcu z Nain.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad uwydatnieniem w tekście nas interesującym ram geograficznych i chronologicznych dla opisanego cudu. Z materiału tu omówionego widać, iż w świadomości Ewangelisty o zacięciu historyka zdarzenie to trzyma się przestrzeni i czasu. Stąd nad uwagę R. BULTMANNNA, że dodanie nazwy miejscowości Nain ma w sobie coś apokryficznego, względnie wtórnego ²⁷), możemy spokojnie przejść do porządku, bo subiektywny ten pogląd w tekście ewangelii nie znajduje oparcia, a autor sam niczym go nie uzasadnił poza daleką bardzo analogią, że apokryfy lubią mnożyć określenia szczegółowe. Jak bardzo daleka jest ta analogia, wykazemy niżej (str. 118 nn). Jakkolwiek więc będziemy sobie wyobrażali prawdopodobne

²⁴) To zdanie spotyka się u egzegetów, choć go nie uzasadniają: por. L. FONCK, *Adolescens...*, art. cyt., 259; B. WEISS, *Das Leben Jesu*, Stuttgart ⁴ 1902, 1, 538.

²⁵) Por. L. FONCK, tamże.

²⁶) Por. U. HOLZMEISTER, *Chronologia vitae Christi*, Romae 1933, 154.

²⁷) Por. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ² 1931, 258.

dzieje tego opowiadania w preewangelijnej tradycji ustnej, dzisiejszy tekst z jego danymi geograficznymi i chronologicznymi w niczym nas nie uprawnia do tego, by u Ewangelisty korzystającego z tej tradycji zakwestionować świadomość referowania faktów.

Na tę świadomość Ewangelisty rzucają pewne światło dwa dalsze szczegóły tego samego wiersza. „Uczniowie Jego” — to naoczni świadkowie zajścia, w tym wypadku wskazani dyskretnie jako informatorzy, „liczna rzesza” znów podkreśla, że fakt był dokonany publicznie²⁸⁾. Wszystko to doskonale harmonizuje z zamiarem Ewangelisty wyrażonym w prologu: ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν (1, 4). Ten szczegół drugi o licznej rzeszy uważa R. BULTMANN za „typowy rys opowiadań starożytnych o cudach (Wundergeschichten)²⁹⁾. Tymczasem dla treści opowiedzianej nie jest to bynajmniej tak bardzo „typowe”, bo Ewangelie znają cuda zdziałane przy bardzo małej ilości świadków, jak np. wskrzeszenie córki Jaira, a nawet cuda celowo ukrywane. Jeśli zaś określenie „typowy” odnieśliemy nie do treści, tylko do formy, to zgodzić się można, że podanie świadków jest typowe, ale nie tylko dla hellenistycznych „Wundergeschichten”, lecz dla każdego sprawozdania z jakiegokolwiek faktu, który może słusznie swą niezwykłością budzić krytycyzm słuchacza czy też czytelnika: kto chce, by mu wierzone co do spraw niełatwych do uwierzenia, chętnie zawsze powołuje się na świadków. Taka zaś typowość formalna nic nie przesądza o treści opowiedzianej, natomiast stwierdza u piszącego intencję podawania faktów godnych wiary. Zresztą podane wyżej (str. 55) bardzo naturalne wyjaśnienie L. FONCKA, skąd się mogła wziąć owa „liczna rzesza”, ma więcej w sobie prawdopodobieństwa niż doszukiwanie się rysów konwencjonalnych niewiele w tym wypadku mówiących.

W drobnym tym szczególe, jakim jest wzmianka o dwóch orszakach idących naprzeciw sobie, słusznie niejedyn egzegeta dojrzał u Ewangelisty pewien rys znamieny. Ukazuje on się tutaj nie tylko jako historyk — dokładny sprawozdawca faktu — nie tylko jako dyskretny apologeta, który cytuje informatorów i powołuje się na świadków, ale

²⁸⁾ Por. M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., 209; A. VALENSIN — J. HUBY, *Évangile selon St. Luc*, Paris¹⁰ 1927, 130.

²⁹⁾ Por. *Geschichte der synoptischen Tradition*, dz. cyt., 230.

również jako teolog widzący już oczyma wiary dwa idące ku sobie orszaki: orszak śmierci towarzyszący zmarłemu i orszak życia na czele z Jezusem ³⁰⁾. Tego typu subtelnych rysów teologicznych zawiera Trzecia Ewangelia tak wiele, iż śmiało można przypisać autorowi i w tym miejscu taką właśnie intencję.

7, 12

Wiersz ten zwrócił na siebie uwagę egzegetów stylem wybitnie hebraizującym, na który składają się następujące zwroty: 1. po spójniku rozpoczynającym zdanie poboczne czasowe następuje połączenie ze zdaniem głównym za pomocą *καὶ ἰδοὺ* = *w^ehinne(h)* ³¹⁾; 2. parataktyczne wprowadzenie wzmianki o matce zmarłego przy pomocy *καὶ αὐτή*; 3. niecodzienny szyk *μονογενῆς υἱὸς τῆ μητρὶ αὐτοῦ* wraz z użyciem celownika ³²⁾. Ów styl „niezwykle hebrajski” ³³⁾ wynika z tendencji do naśladowania Septuaginty, tendencji częściej w Trzeciej Ewangelii ³⁴⁾.

Podobieństwo to naprowadziło wielu krytyków na myśl, że tymi cechami stylu odznaczało się już wykorzystane przez Ewangelistę źródło pisane, określane zazwyczaj jako *L* lub *Q* ³⁵⁾. Dla naszego zagadnienia w tej chwili jest to sprawa zupełnie drugorzędna, na marginesie jednak tych dyskusji zaznaczyć wypada, że domyślanie się źródła pisanego tylko na tej podstawie jest bardzo zawodne, gdyż stylista tej miary, co autor Trzeciej Ewangelii, nawet jeśli korzystał

³⁰⁾ Por. H. J. HOLTZMANN, *Handkommentar zum N. T.*, Tübingen ³ 1901, 1, 345; M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., 209.

³¹⁾ Por. BLASS-DEBRUNNER, dz. cyt., § 442, 7; M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., XCVIII podaje przykładowo z Septuaginty zastosowanie zwrotu tego: Rdz 1, 31; 15, 17; 18, 2; 24, 15; 28, 12; 33, 1; 37, 25.

³²⁾ Identyczny zwrot rabinistyczny z *Midr. Qoh.* 4, 8: *jchjd l'mw* cytuje STRACK-BILLERBECK, kom. cyt., 2, 161; a z Septuaginty Tob 3, 15: *μονογενῆς εἶμι τῷ πατρὶ μου* przytacza jako przykład BLASS-DEBRUNNER, dz. cyt., § 190, 4.

³³⁾ Określenia tego (*inusually Hebraistic*) użył B. S. EASTON, kom. cyt., 98.

³⁴⁾ Por. M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., CIII; BLASS-DEBRUNNER, dz. cyt.: § 4, „...cet homme (= Luc) a des préférences littéraires: il est sous le charme du livre sacré des Hébreux; non content de citer des passages de l'Ancien Testament, il se donne souvent le plaisir d'en imiter le style majestueux et hiératique... Il ne copie pas seulement la Septante; il aime se griser du grand souffle qui anime ce livre; il s'en inspire pour écrire les pages dans lesquelles la présence de la divinité doit être la plus sentie”. S. ANTONIADIS, *L'évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style*, Paris 1930, 363. 391.

³⁵⁾ Por. B. WEISS, *Die Quellen der synoptischen Überlieferung*, Leipzig 1908, 115; B. S. EASTON, kom. cyt. 98 n; A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931, 253.

ze źródeł pisanych, mógł je doskonale na swój sposób przestyliżować, co widać u niego wyraźnie w partiach synoptycznych.

Czasownik ἐκκομίξειν stanowi *hapax legomenon* Nowego Testamentu, w tym jednak szczególnym znaczeniu „wyprowadzanie zwłok” jest znany w literaturze hellenistycznej i stosowany przez dobrych autorów ³⁶).

Rzadko spotykany szyk μονογενῆς υἱὸς τῆ μητρὶ αὐτοῦ kazał przypuszczać niektórym autorom inny tekst w pierwotnym źródle ³⁷). Przypuszczenie to jednak nie jest konieczne, jak to widać z przytoczonych już wyżej analogii biblijnych i pozabiblijnych (ods. ³²).

Z terminów użytych w tym wierszu warto zanotować jeszcze przymiotnik ἰκανός = „znaczący”, „liczący”, „wielki”. W tym właśnie znaczeniu, a nie w pierwotnym: „wystarczający”, występuje ten przymiotnik znacznie częściej w Trzeciej Ewangelii i Dziejach Apostolskich niż w pozostałych księgach Nowego Testamentu ³⁸).

„Brama miasta” mogła być — jak to się zdarzało w małych miasteczkach — jedna jedyna ³⁹), bliższe jednak prawdy jest chyba przypuszczenie, że Nain z racji swego położenia na dziale wodnym między Morzem Śródziemnym a doliną Jordanu leżało tym samym na szlaku komunikacyjnym, a zatem miało dwie bramy — wschodnią i zachodnią ⁴⁰). Idący więc od strony Kafarnaum poprzez Daberath (dzisiejsze Daburra) zbliżyć się mogli do bramy wschodniej. Właśnie przed nią, ściślej: na pd.-wschód od dzisiejszego Nen znajdujemy wykute w skale grobowce jego mieszkańców. Przeto w tym kierunku opisany orszak winien był się przesuwać ⁴¹). W świetle tych szczegółów, jakich

³⁶) Por. POLYBIUS, *Hist.*, 35, 6, 2; PLUTARCHUS, *Agis* 21; Cicero 42; JÓZEF FLAWIUSZ, *BJ* 5, 567; *AJ* 15, 46. Słowa tego nie zna Septuaginta.

³⁷) Brak słowa υἱὸς przypuszcza A. SCHLATTER, *dz. cyt.*, 253.

³⁸) Zbyt daleko idzie twierdzenie B. WEISSA (*Die Quellen...*, *dz. cyt.*, 116), że jest to termin wyłącznie zachodzący w partiach własnych Łk: por. np. 8, 27. 32; 20, 9.

³⁹) Tego zdania jest M.-J. LAGRANGE, *kom. cyt.*, 209.

⁴⁰) Por. G. DALMAN, *Jahresbericht des Instituts für das Arbeitsjahr 1912/13*, *PJB* 9 (1913) 45.

⁴¹) Kapliczka zbudowana w tym miejscu pod Nen w roku 1880 przez Franciszkanów dla uczczenia miejsca spełnionego cudu zamyka niejako i ucieleśnia tradycję dotyczącą tej miejscowości, tradycję potwierdzoną przez dzisiejsze zdobycze badaczy Palestyny.

dostarcza geografia i archeologia Palestyny, opis Ewangelisty, jakkolwiek bardzo sumaryczny, nabiera życia.

„Jedyny syn wdowy” skupia na sobie uwagę egzegetów. Przypominają oni, że w podobnej sytuacji był Eliasz, który wskrzesił również jedynaka, syna wdowy w Sarepcie (3 Krl 17, 17—24). Żałoba po jedynym dziecku jest w Starym Testamencie typowym określeniem, zwłaszcza u proroków, dla największych nieszczęść, jakie tylko mogą spotkać człowieka czy naród⁴²⁾. Zna ją zresztą również i starożytna literatura pozabiblijna⁴³⁾. Stąd w użyciu tego zwrotu przez Ewangelistę wolno upatrywać pewien zabieg literacki, zabieg oczywiście w najlepszym tego słowa znaczeniu. Ewangelista chętnie uwydatnia grę psychologiczną: oba zwroty w tym wierszu — „jedyny syn” i „wdowa” — przygotowują czytelnika na reakcję uczuciową Jezusa, ukazaną w wierszu następnym, i jednocześnie tłumaczą ją nader wymownie. Na tym tle dziwne jest przypuszczenie, jakie wyraził A. LOISY, że zwroty te mają charakter alegoryczny: opuszczona wdowa miałaby być córą Syjonu — Jerozolimą, której grozi utrata jedynego syna — Izraela; jednak dzięki potędze Jezusa wróci on do życia⁴⁴⁾. Jakkolwiek genialną może się wydać na pierwszy rzut oka ta hipoteza, stwierdzić trzeba, że nie znajduje ona w tekście najmniejszego oparcia, gdyż ani kontekst bliższy, ani charakter całego dzieła nie wskazuje na alegorię, a co więcej, hipoteza ta zakłada dziwaczne zgoła pojęcie, jakiego nikt z ówczesnych Żydów nie znał, jakoby Izrael był synem Jerozolimy⁴⁵⁾. Zresztą do prób alegoryzowania tej perykopy wrócimy jeszcze na samym końcu przy syntetycznym omówieniu całego opisu.

„Znaczna rzesza” towarzysząca nieszczęśliwej matce łatwo tłumaczy się ówczesnymi obyczajami, o których mówią nam teksty rabinistyczne. I tak udział w pogrzebie uchodził za doniosły czyn religijny,

42) Por. Jer 6, 26; Am 8, 10; Zch 12, 10.

43) „orba cum flet unicum mater” CATULLUS, *Carm.* 39, 5.

44) „La veuve désolée représente la fille de Sion, Jérusalem, menacée de perdre Israël, son fils unique, et le perdant en effet, pour le recouvrer miraculeusement par la puissance de Jésus... Grâce à lui les promesses de Dieu ne sont pas vaines, et la mère qui a pleuré son fils mort peut le voir encore vivant”. A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, dz. cyt., 1, 655 n.

45) „...concept bizarre, car il ne serait jamais venu à l'esprit d'un juif de regarder Israël comme le fils de Jérusalem”. M.-J. LAGRANGE, *Évangile sel. St. Luc*, dz. cyt., 208.

dla którego godziło się nawet przerwać studiowanie Tory⁴⁶⁾. W małych miasteczkach — a do takich należało Nain — przerywano nawet pracę⁴⁷⁾. W wypadku opisanym na większą frekwencję mogła wpłynąć ta okoliczność, że położenie nieszczęśliwej wdowy budziło łatwo zrozumiałe, wyjątkowe wprost współczucie.

Tłum ten próbowano określić jako „koniecznych statystów pogrzebu”⁴⁸⁾. Jeśli to wyrażenie miałyby oznaczać — zgodnie z tendencjami szkoły historyczno-morfologicznej — konwencjonalny rys scenerii, właściwy dla rodzaju literackiego noweli, taką próbę podania w wątpliwość historycznego charakteru opisu należy uznać za aprioryczną i subiektywną. Nic bowiem bardziej naturalnego i zgodnego z całym kontekstem historycznym i kulturalnym jak w tym wypadku ów liczny tłum.

7, 13

Wiersz ten zawiera po raz pierwszy w Trzeciej Ewangelii użyty termin Κύριος zamiast Ἰησοῦς. Jak widzieliśmy wyżej (str. 45 n.), lekcja κυριος jest pod względem krytycznym lepiej uzasadniona: tradycja rękopiśmienna stanowczo przemawia za jej autentycznością. Wprawdzie nie jest niemożliwe przypuszczenie, że względy liturgiczne spowodowały zamianę pierwotnego w tekście imienia własnego na *nomen dignitatis*, ani też nie można z góry uchylić hipotezy, że mamy tu do czynienia ze śladem źródła pisanego, w którym figurował ten tytuł, ale lepiej chyba poprzestać na stwierdzeniu faktu niewątpliwego, że perykopa omawiana nosi na sobie przez to użycie terminu Κύριος cechę przynależności do Trzeciego Ewangelisty, który się nim posługuje ze szczególnym upodobaniem. Nazywa on ze swej strony Jezusa Panem dziewięciokrotnie, i to zawsze w partiach własnych⁴⁹⁾. W naszej perykopie użycie tego tytułu PAN tłumaczy się bardzo naturalnie:

⁴⁶⁾ Por. p Chag 1, 76^c 40 cyt. w dziele STRACK-BILLERBECK 4, 1, 579. Por. też J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris² 1935, 2, 253.

⁴⁷⁾ Por. MQ 27^b: STRACK-BILLERBECK 4, 1, 580.

⁴⁸⁾ Por. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte...*, dz. cyt., 71.

⁴⁹⁾ Por.: Łk (poza omawianym 7, 13) 10, 1; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 17, 5 n; 18, 6; 19, 8; 22, 61.

cud opisany w niej jest dowodem panowania cudotwórcy nad śmiercią ⁵⁰).

Czasownik *σπλαγχνίζεσθαι*, znany skądinąd Synoptykom, nie zachodzący zaś w Czwartej Ewangelii ani w Dziejach Apostolskich, występuje w Trzeciej Ewangelii tylko w jej partiach własnych. To również, według wielu egzegetów, ma potwierdzać przypuszczenie dotyczące źródła pisanego. Słowo to oznacza zawsze bardzo głębokie wzruszenie, mianowicie współczucie, które daje w wyniku wspaniałości czyn ⁵¹).

W zwrocie *ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ* krytycznie — jak widzieliśmy wyżej — także i gramatycznie lepszy celownik pozwala na uwydatnienie pewnego odcienia znaczeniowego, mianowicie uwypukla motyw ⁵²). Można to dobrze oddać taką parafrazą: „wzruszył się głębokim współczuciem na skutek jej nieszczęścia”. Natomiast biernik wskazywałby raczej na kierunek czynności: „względem niej” ⁵³). *Μὴ κλαῖε* — *imperativus praesentis* zgodnie ze znaczeniem czasów greckich wyrażających rodzaj czynności — należy tłumaczyć jako zakaz kontynuowania czynności już trwającej, a więc w tym wypadku najlepiej oddać będzie po polsku zwrotem: „Przestań płakać!” Szczegół dodaje ekspresji całemu opisowi, bo przecież podobny zakaz w takich właśnie warunkach wydaje się wymaganiem ponad siły ludzkie ⁵⁴). Niemniej zakaz ten jest zupełnie na miejscu w ustach tego, kto pewien jest z góry osiągnięcia czegoś, co naprawdę usunie przyczynę zrozumiącego smutku ⁵⁵).

⁵⁰) Por. M. J. LAGRANGE, kom. cyt., 210; G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898, 164; A. VALENSIN — J. HUBY, kom. cyt., 132 upatrują tu nawet zupełnie celowe użycie tego terminu i zbliżają do 1 Kor 8, 5 n, gdzie Apostoł z naciskiem podkreśla wyłączne prawo Jezusa Chrystusa do tytułu PAN w najpełniejszym jego znaczeniu.

⁵¹) Pozostałe przykłady Łukaszone: uczucie miłosiernego Samarytanina względem poranionego Izraelity (10, 33) oraz wzruszenie ojca nad synem marnotrawnym (15, 20).

⁵²) Por. BLASS-DEBRUNNER, dz. cyt., § 235, 2; S. ANTONIADIS, *L'évangile de Luc*, dz. cyt., 223.

⁵³) „...sein ganzes Innere wendete sich der Witwe zu”. K. BORNHÄUSER, *Studien zum Sondergut des Lukas*, Gütersloh 1934, 58. Por. F. ZORELL, *Lexicon...*, dz. cyt., s. v. *σπλαγχνίζομαι*.

⁵⁴) „quis ma' rem, nisi mentis inops, in funere nati

Flere vetet? non hoc illa monenda loco”. OVIDIUS, *Remed. am.*, 127 n.

⁵⁵) „He is absolutely sure of the result; otherwise the command would have been unnatural”. A. PLUMMER, om. cyt., 199.

Wiersz ten pozwala nam dość dokładnie odtworzyć sytuację opisaną na tle tego, co wiemy o palestyńskich obyczajach ówczesnych. Płacząca wdowa raczej poprzedza niesione zwłoki syna, gdyż do niej najpierw zwraca się Jezus, zanim dotknie się mar i tym samym zatrzyma orszak żałobny⁵⁶). Odnośnie do szyku pochodu pogrzebowego odmienne były zwyczaje w Judei i Galilei: i tak w Galilei orszak wyprzedzał zwłoki, natomiast w Judei szedł za nimi, przy czym przepisy rabinistyczne odwrotnie regulowały miejsce kobiet w orszaku. Przepisy te jednak nie były bezwzględne i dozwalały kobietom zajęcie miejsca przed zwłokami lub za nimi⁵⁷). W opisie naszym widzimy zachowanie obyczaju galilejskiego⁵⁸), z tym jednak, że matka znalazła się w gronie idących na czele pochodu.

Nie tylko słowa Jezusa skierowane do matki, ale całe zachowanie się opisane w tym wierszu harmonizuje w pełni z użytym terminem PAN. Wbrew zwyczajowi Jezus nie ustępuje z drogi orszakowi, nie dołącza się do niego, lecz staje na wprost matki idącej na czele — słowem, panuje nad sytuacją. Kontrast psychologiczny między zrozumiałym na wskroś nastrojem zrozpaczonej wdowy a spokojną pewnością siebie u Jezusa stanowi przygotowanie do kulminacyjnego punktu opisu w wierszu następnym.

7, 14

Wiersz ten zawiera *hapax legomenon* N. T., mianowicie ἡ σορός. Rzeczownik ten oznacza u autorów klasycznych urnę na prochy po zmarłych lub trumnę. Tutaj oczywiście mamy to drugie znaczenie. Termin ten, znany w Septuagincie, odpowiada hebrajskiemu *ha 'arôn*, użytemu w znaczeniu podobnym w opisie pogrzebu patriarchy Józefa (Rdz 50, 26). Zbyt jednak mocno nie należy akcentować tego podobieństwa — jak to czynią niektórzy egzegeci — gdyż tam, w księdze Rodzaju, opisany jest zwyczaj egipski. W naszym natomiast opisie są to raczej mary,

⁵⁶) Tak przyjmuje A. PLUMMER (tamże, inaczej zaś — skoro mówi: „*seguiva la salma*” — widzi tę scenę G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo* (Roma 10 1941, 395; polski przekład: *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 3 1956, 376 (§ 337).

⁵⁷) O zwyczaju mówi b Šabb 153^a n, dowolność obrania miejsca przez kobiety sankcjonuje Sanh 20^a Bar. Por. STRACK-BILLERBECK, dz. cyt., 4, 1, 580 n.

⁵⁸) Co nas nie dziwi, gdyż Nain na podstawie tego, co mówi JÓZEF FLA-WIUSZ (*Vita* 62, BJ 3, 3, 1), mogło już być zaliczane do Galilei. Por. G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, dz. cyt., 207.

rodzaj półotwartej lektyki, najprawdopodobniej wyplecionej z wikliny⁵⁹⁾. Stary Testament⁶⁰⁾, a jeszcze bardziej pisma rabinistyczne i literatura żydowska dostarczają wiadomości zarówno o samych marach jak i o specjalnej funkcji tych, którzy je nosili — βασιτάζοντες w omawianej perykopie⁶¹⁾.

Dotknięcie mar przez Jezusa różnie było dotąd komentowane. Jedni egzegeci widzieli w tym geście celowe i świadome zlekceważenie przepisów Tory odnośnie do czystości legalnej, zawartych w księdze Liczb 19, 16⁶²⁾. Inni przeciwnie, akcentują, że Jezus nie chce dotknąć trupa, a więc dotyka tylko mar, a gest ten jest analogiczny do wkładania rąk na chorych⁶³⁾. Jeszcze inni przypuszczają, że zawarta w pierwotnym opowiadaniu, a typowa dla hellenistycznych cudów uzdrowień, ἀφή samego trupa została z czasem stonowana do formy dotknięcia samych tylko mar⁶⁴⁾. Wszystkie te jednak domysły są na wskroś subiektywne. W tekście przecież nic nie uprawnia nas do wysnuwania tak daleko idących wniosków psychologicznych. Ani bowiem Jezus nie wypowiada się w tej sprawie, ani też w prostym opisie Ewangelisty nic nie wskazuje na jakieś specjalne zamiary Jezusa. Odnośnie zaś do samego tekstu nic nie usprawiedliwia podejrzeń o ewentualne zmiany. Natomiast najnaturalniej i w całkowitej zgodzie z najbliższym kontekstem wypada tłumaczyć ten gest jako niemy rozkaz zatrzymania się wydany niosącym zwłoki⁶⁵⁾. Tak też ten gest został zrozumiany i wykonany.

Z kolei pada rozkaz Jezusa skierowany do zwłok w słowach: Νεανίσκα, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι. W języku aramejskim — według rekonstrukcji G. DALMANA⁶⁶⁾ — brzmiał on: *tālijā' qūm*. Sformułowanie tego rozkazu przypomina Markowy opis wskrzeszenia córki

59) „Une sorte de civière non fermée” podaje M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., 210. „Feretrum apertum, probabiliter ex viminibus saligneis confectum”. L. FONCK, „*Adolescens...*”, art. cyt., 261.

60) Por. 2 Sm 3, 31; 4 Krl 13, 21.

61) Por. JÓZEF FLAWIUSZ, *AJ* 17, 8, 3; *BJ* 1, 33, 9; z pism rabinistycznych: Mi Maas. šeni 5, 12; Šabb 23, 4; Baba bathra 6, 8; *noše(i) 'arôn* wspomniani są w Sifre Num 60; Mi Berak 3, 1. Por. A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas...*, dz. cyt., 112.

62) Por. B. S. EASTON, kom. cyt., 98; J. SCHMID, kom. cyt., 112.

63) Por. A. LOISY, *Les évangiles synoptiques...*, dz. cyt., 656.

64) Por. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae*, dz. cyt., 28.

65) Por. A. PLUMMER, kom. cyt., 199.

66) Por. *Orte und Wege Jesu*, dz. cyt., 207.

Jaira (5, 41). Zwrot „młodzieńcze” czy „dzieweczko”, zamiast zwykłego: „synu”, „córko”, jest bardziej uroczysty i zastępuje imię własne (np. Łk 1, 76; J 19, 26) ⁶⁷⁾. Ton podniosły jest tu szczególnie na miejscu. Jest jeszcze inne, mniej istotne podobieństwo obydwu opisów, mianowicie identyczny wtręt σοὶ λέγω na tle pozostałych słów przynajmniej analogicznych. W związku z tym nie brakło przypuszczeń, że zachodzi tu u Łukasza świadome naśladowanie wzrotu Markowego, rodzaj manieri literackiej ⁶⁸⁾. Zróbmy odpowiednie zestawienie:

Mk 5, 41

καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ· Ταλιθα κουμ, ὃ ἐστὶ μεθερμηνευόμενον· Τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε.

Łk 8, 54

αὐτὸς δὲ κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς ἐφώνησεν λέγων· Ἡ παῖς ἔγειρε.

Obaj Ewangelisci referują to samo wskrzeszenie córki Jaira. Na podstawie tego porównania można powziąć wątpliwość co do słuszności powyższego przypuszczenia o naśladowaniu Mk 5, 41 u Łk 7, 14. Bo jeśli gdzie u Łk, to właśnie w rozdziale 8., przy opisie wskrzeszenia córki Jaira byłaby usprawiedliwiona maniera naśladowania. Tymczasem czytamy tam zupełnie inaczej: Ἡ παῖς ἔγειρε, i to bez charakterystycznego dla Marka wtrętu: σοὶ λέγω. Wtręt ten zresztą nie znajduje oparcia w przytoczonych przezeń słowach aramejskich. Zbieżność zatem zwrotów σοὶ λέγω u Mk 5, 41 i Łk 7, 14 należy tłumaczyć w inny sposób. Trafną i dobrze uzasadnioną sugestią w tej sprawie dał A. PLUMMER ⁶⁹⁾. U obu mianowicie autorów mamy tu do czynienia z dążeniem do emfaticznego uwydatnienia tego, że Jezus tym razem zwraca się nie do otoczenia, do którego mówił przed chwilą, lecz wprost do osób zmarłych, co w pełni potwierdza kontekst. Analogiczne zwroty z użyciem emfaticznego celownika mamy: Łk 11, 9; 12, 4; 16, 9. W świetle tego wyjaśnienia doskonale rozumiemy, że w Łk 8, 54 wtręt ten jest zupełnie zbędny, bo w sumarycznym opisie zdarzenia pominięte są

⁶⁷⁾ Por. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, 183 n.

⁶⁸⁾ Por. B. WEISS, *Das Leben Jesu*, dz. cyt., 1, 538.

⁶⁹⁾ Por. kom. cyt., 199.

słowa Jezusowe skierowane do ojca zmarłej oraz do tłumu. W tekście natomiast 7, 14 wręt ten jest zupełnie na miejscu, gdyż przed zwróceniem się do zmarłego zwraca się Jezus ze słowami pociechy do matki. Jeśli więc mamy mówić o analogii między Ewangelistami, to będzie ona czymś zgoła innym niż prostym naśladowaniem, mianowicie dotyczyć będzie literackiego sposobu ściślejszego określania pewnych sytuacji. Maniery naśladowania niewolniczego nie sposób przypisać Trzeciej Ewangelii ⁷⁰⁾.

7, 15

„I usiadł umarły...” Czynność ta jest wyrażona charakterystycznym czasownikiem ἀνακαθίζειν. W Nowym Testamencie występuje on w ogóle tylko dwa razy, jedynie w pismach Łukaszkowych, i to wyłącznie przy opisach wskrzeszeń (Łk 7, 15; Dz 9, 40). Termin ten, znany autorom klasycznym, używany był głównie przez starożytnych lekarzy na oznaczenie czynności chorego, który podnosi się na posłaniu z pozycji leżącej do siedzącej. O doniosłości tego terminu w omawianej perykopie szerzej będzie mowa jeszcze niżej w dziale 5.

Słowa dalsze καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ — są dokładnie identyczne z konkluzją wskrzeszenia syna wdowy z Sarepty (3 Krl 17, 23). Z tej tożsamości niektórzy autorowie wyprowadzają wnioski bądź co do zapożyczenia tego zwrotu stamtąd, bądź co do szczególnej manieri literackiej naśladowania stylu Septuaginty. W istocie niepodobna całkowicie odrzucić takiej możliwości stylizowania tego urywku przez Ewangelistę na wzór znanego mu gotowego wyrażenia z Septuaginty. Niemniej jednak wskazana jest w ogóle tutaj powściągliwość w snuciu podobnych domysłów — jak trafnie przestrzega M.-J. LAGRANGE ⁷¹⁾ — z uwagi na to, że ten właśnie wzrot jest niezwykle prosty i oddaje możliwie najnaturalniej to, co w podobnej sytuacji nastąpić mogło. Tekst przecież mówi wyraźnie o zlitowaniu się Jezusa nad matką zmar-

⁷⁰⁾ Raczej — jak trafnie charakteryzuje M.-J. LAGRANGE (kom. cyt., 211) — można o nim powiedzieć, że „[il] emploie des formules un peu différentes selon les situations (8, 55; Act. 9, 41)”.

⁷¹⁾ Nie bez ironii pisze on: „Le jeune homme rendu à sa mère est une circonstance si naturelle et si touchante que Lc n'avait pas besoin de l'emprunter à 1 Rg 17, 23 (2 Rg 4, 36): Lc n'avait pas toujours, comme Holtzmann, une concordance à la main”. (Kom. cyt., 211).

tego, jej więc zwraca On syna wskrzeszonego. Podobny zupełnie zwrot zachodzi w innej konkluzji opisu: Łk 9, 42. Użycie jego tam wynika w sposób zupełnie naturalny z samej sytuacji, podobnie jak i pod Nain: tam ojciec nieszczęśliwego dziecka prosi wyraźnie o ratunek, „tu matka samym widokiem swym wywołuje głębokie wzruszenie i czyn Jezusa.

7, 16

Wiersz ten odmalowuje reakcję tłumu na widok wskrzeszonego. Pierwszym skutkiem jest lęk. Jak należy pojmować ów φόβος, najłatwiej przekonać się zestawiając z pism Łukaszowych wszystkie miejsca, w których używa się tego terminu na oznaczenie reakcji psychologicznej:

- 1) Łk 1, 12. 65 — z powodu ukazania się anioła zapowiadającego narodzenie Jana Chrzciciela i z racji spełnienia się tej zapowiedzi,
- 2) Łk 2, 9 — pasterze na widok anioła pod Betlejem,
- 3) Łk 5, 26 — na skutek uzdrowienia paralityka,
- 4) Łk 8, 37 — Gerazeńczycy na widok cudu,
- 5) Dz 2, 43 — na widok cudów działanych przez Apostołów,
- 6) Dz 5, 5. 11 — po ukaraniu Ananiasza i Safiry,
- 7) Dz 19, 17 — po niepowodzeniu egzorcystów żydowskich;

nadto w tymże znaczeniu występuje czasownik odnośny trzykrotnie: Łk 1, 13. 30 (anioł do Zachariasza i Maryi), Łk 5, 10 (Jezus do Piotra po cudownym połowie ryb), zawsze w formie: Μη φοβού.

Z zestawienia powyższego wypływa taki wniosek: ów lęk zachodzi wówczas, gdy jednostka czy tłum staje wobec faktu wyraźnego wkroczenia świata nadprzyrodzonego w wątek ich zwyczajnego życia ludzkiego ⁷²⁾, dla Izraelitów zwłaszcza jest to bardzo znamieny lęk wywołany tą świadomością, że Bóg jest blisko ⁷³⁾. Podanie tego szczegółu o lęku jako reakcji na cud jest charakterystyczne dla obiektywnego sprawozdawcy ⁷⁴⁾.

⁷²⁾ Por. P. DAUSCH, *Die drei älteren Evangelien*, Bonn ⁴ 1932, 469.

⁷³⁾ Por. J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien...*, dz. cyt., 1, 186; K. BORN-HÄUSER, *Studien zum Sondergut des Lukas*, dz. cyt., 60.

⁷⁴⁾ Słusznie podkreślają tu niektórzy egzegeci (P. SCHANZ, A. PLUMMER), że fantasta czy fałszerz zająłby się raczej opisem objawów radości matki, o czym jednak ani słowa w Ewangeli.

Jednakże wiersz obecnie komentowany wśród pozostałych miejsc wyżej przytoczonych, gdzie występuje ów lęk przed *numinosum tremendum*, zajmuje miejsce szczególne: nie jest to po prostu święty lęk, lecz bojaźń z jednoczesnym zabarwieniem radosnym, na co wyraźnie wskazuje treść wypowiedzi słownych tłumy ⁷⁵). Snadź dla tego tłumy zdarzenie opisane stanowiło nie tylko θαῦμα, lecz i σημεῖον — znak rozpoznawczy jakiegoś miłościwego działania Bożego ⁷⁶).

Wypowiedzi tłumy, który przy sposobności dokonanego wskrzeszenia wielbi Boga, sprowadza Ewangelista do dwóch zdań: o osobie cudotwórcy i o dowodzie łaskawości Boga wobec swego ludu. Pierwsze brzmi: Προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν. Na słowo ἠγέρθη słusznie kładzie nacisk M.-J. LAGRANGE ⁷⁷). Widzi on w czasowniku greckim ἐγείρω odpowiednik hebrajskiego słowa *qûm* użytego w formie *hiphil* ⁷⁸), a w użyciu aorystu strony biernej ἠγέρθη dostrzega wyrażoną stylem apokaliptycznym myśl, że to Bóg jest podmiotem ukrytym działania proroka ⁷⁹). Parafrazując więc to zdanie należałoby oddać jego sens tak mniej więcej: „Z Bożego zrządzenia powstał między nami wielki prorok”.

Nie jest to jednak jedyne tłumaczenie tego miejsca. Wśród egzegetów odosobniony jest K. BORNHÄUSER ze swym poglądem, że słowo ἠγέρθη w tym wierszu należy tłumaczyć: „powstał z grobu” ⁸⁰). Jako argument wysuwa on przy tym, że pogląd o powstawaniu z martwych poszczególnych ludzi był wówczas znany i rozpowszechniony, a powołuje się na przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 27—31), na obawy Heroda Antypasa co do możliwości powstania z martwych Jana Chrzciciela (Mt 14, 1 n = Mk 6, 14—16 = Łk 9, 7—9) oraz na poglądy współczesnych o Jezusie jako „jednym z Proroków” (Mt 16, 14 = Mk 8, 28 = Łk 9, 19). Sprawa tłumaczenia tego jednego słowa

⁷⁵) „...die mit freudigem Zittern gemischte Ehrfurcht...” Th. ZAHN, *Das Evangelium des Lucas*, dz. cyt., 308.

⁷⁶) Por. K. BORNHÄUSER, tamże.

⁷⁷) Por. kom. cyt., 211.

⁷⁸) Por. ἠγείρεν Septuaginty odpowiadające hebrajskiemu *wajjaqem* np. w Sdz 3, 9, 15.

⁷⁹) Por. Mt 11, 11; J 7, 52.

⁸⁰) „Man muss übersetzen: Ein grosser Prophet ist unter uns aus dem Grabe erweckt worden. Zu Jesu Zeit ist die Anschauung, dass Tote auferstehen können, vorhanden und verbreitet...” *Studien zum Sondergut des Lk.*, dz. cyt., 61.

może się wydać na pierwszy rzut oka bardzo marginesowa dla opisu Łukasowego. Niemniej jednak warto nią się zająć, rzuca ona bowiem pośrednio cenne światło na Ewangelistę, a nadto pozwala zobrazować poglądy współczesnych mu na wskrzeszenia.

Nie trudno stwierdzić przy pomocy słownika czy konkordancji, że czasownik ἐγείρω w N. T. oznacza przede wszystkim czynność wskrzeszania, względnie — gdy stoi w stronie biernej — fakt powstania z martwych. Jednakże wystarczy zestawić te miejsca z N. T., w których termin ten występuje w znaczeniu wskrzeszania czy powstawania z martwych, by nabrać przekonania, że w miejscu omawianym obecnie trzeba przyjąć jeszcze inne znaczenie tego słowa, mianowicie: „pobudzać”, „sprawiać, że ktoś (lub: coś) się pojawi”. Nie tylko bowiem Łukasowe, ale wszystkie bez wyjątku miejsca N. T., gdzie czasownik ἐγείρω zachodzi w znaczeniu pierwszym domagają się tego właśnie znaczenia na mocy samego kontekstu, bo albo dodane są słowa: ἀπὸ τῶν νεκρῶν względnie: ἐκ νεκρῶν albo przynajmniej w danym urywku mowa jest o śmierci w ten sposób, że zbędne jest dodawanie tych zwrotów o umarłych. Tymczasem w treści wypowiedzi tłumy nic na to nie wskazuje, sam zaś fakt wskrzeszenia młodzieńca nie narzuca z konieczności przypuszczenia, że i cudotwórca „powstał z martwych”.

Zanalizujemy z kolei przytoczone przez K. BORNHÄUSERA argumenty.

1) Przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 27—31) nie mówi tak wiele, jak autor ten pragnąłby w niej widzieć. Bogacz potępiony prosi tylko o „posłanie” zmarłego Łazarza (27, 30), co można doskonale rozumieć o jakiejś zjawie w rodzaju tej, jaką znali Żydzi z dziejów Saula (1 Sm 28, 7—20 — Endor zaś leży niedaleko od Nain!). Dopiero Abraham w odpowiedzi podejmuje wyraźnie myśl o wskrzeszeniu (31), ale cały kontekst nie sprzyja przypuszczeniu, że była to rzecz często oczekiwana. Sens bowiem tej odpowiedzi można by tak sparafrazować: „Zatwardziałość tych grzeszników w lekceważeniu objawienia publicznego i uznanego jest tak wielka, że gdyby nawet zaszło coś tak niezwykłego jak indywidualne wskrzeszenie kogokolwiek, nie zechcą oni w nie uwierzyć”. Nadto trzeba pamiętać, że w całej tej przypowieści wzmianka o ewentualnej misji zmarłego wśród żywych jest szczegółem tzw. emblematycznym.

2) Obawy Heroda Antypasa występują u poszczególnych Synoptyków na różnym tle historycznym i psychologicznym. U pierwszych dwóch (Mt 14, 1; Mk 6, 14—16) wygląda Herod na zabobonnego zbrodniarza dręczonego wyrzutami sumienia, natomiast trzeci — pozwala nam dojrzeć właściwe tło jego dziwnego zapatrywania, jakoby Jezus miał być identyczny ze wskrzeszonym Janem Chrzcicielem (Łk 9, 7—9). W opinii ludu, stanowiącej być może w tym wypadku kanwę dla przypuszczeń Heroda, mogły zmarłe dawno wybitne osobistości rozpoczynać nowe życie w innych ludziach ⁸¹). Czy popularna ta wiara zakładała rzeczywiste zmartwychwstanie tych wybitnych ludzi, czy tylko jakąś reinkarnację, czy może powrót do życia ziemskiego kogoś, kto jak biblijny Henoch czy Eliasz tajemniczo opuścił ten świat — na to trudno odpowiedzieć na skutek braku dostatecznej dokumentacji. Z tego więc względu należy oględniej, niż to uczynił K. BORNHÄUSER, formułować sąd o rozpowszechnieniu wiary w zmartwychwskrzeszenie ndywidualne wyprzedzające owo powszechne i ostateczne.

3) Trzeci z przytoczonych tekstów mówiący „o jednym z proroków”, najdobitniej ujęty w Łk 9, 19, potwierdza tylko fakt wyżej omówionej wiary ludu palestyńskiego. Tekst ten zawiera słowo ἀνέστη. Termin ten o wielu znaczeniach bywa wprawdzie używany na oznaczenie zmartwychpowstania, ale również występuje — podobnie jak omówiony już wyżej aoryst ἤγερθη — jako odpowiednik hebrajskiego *qām* — o znaczeniu „rozpoczął, wznowił działalność” ⁸²).

Reasumując więc należy uznać, że przypuszczenie K. BORNHÄUSERA — jeśli idzie o tło teologii żydowskiej owych czasów — nie jest pozbawione prawdopodobieństwa, w bezpośrednim jednak kontekście Trzeciej Ewangelii nie znajduje ono wystarczającego uzasadnienia, a przeto umiar egzegetyczny nakazuje i w tym wypadku nie upatrywać w tekście więcej, niż autor sam chciał wyrazić. A oględność tego Ewangelisty jest w tym opisie znamieną. Po takim cudzie

⁸¹) „Du temps de J.-C. le vulgaire croyait qu'un personnage mort pouvait revivre dans un autre. On sait les croyances au Nero redivivus”. J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien...*, dz. cyt., 1, 376, 6.

⁸²) Por. Mk 14, 57; Łk 10, 25; Dz 5, 36 n; 6, 9; 7, 18; 20, 30 — wszędzie w znaczeniu nieprzechodnim, nie mającym jednak nic wspólnego z powstawaniem z martwych. Podobnie jest i ze znaczeniem czynnym (= hebr. *hiphil*): Mt 22, 24; Dz 3, 22; 7, 37.

łatwo można było spodziewać się, że sprawozdawca zechce podać wypowiedzi tłumu wyraźnie stwierdzające wiarę w godność mesjańską cudotwórcy. Tymczasem występuje tu termin o zakresie bardzo szerokim — *προφήτης*, spotykany zresztą w tej Ewangelii jeszcze dwukrotnie (Łk 7, 39; 24, 19). Za każdym razem występuje to słowo w zastosowaniu do osoby Jezusa w przytoczonych wypowiedziach ludzi, których wiara w Jezusa nie była doskonała. Tę powściągliwość historyka-sprawozdawcy należy ocenić i zinterpretować wypowiedzi tłumu w tym sensie, że nie ma tam mowy o mesjańskiej godności Jezusa, a co najwyżej wyrażona jest nadzieja, że Jahwe otwiera tym cudem erę mesjańską⁸³).

Druga wypowiedź tłumu: *Ἐπεσκέψατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ* — podejmuje myśl wyrażoną dwukrotnie w kantyku Zachariaszowym (Łk 1, 68. 78), wieszczącym wyraźnie nadejście tej ery mesjańskiej. Czasownik *ἐπισκέπτομαι* w języku Septuaginty odpowiada hebrajskiemu słowu *pāqad*⁸⁴), a zatem należy je tłumaczyć „wejrzał (łaska-wie)”, nie zaś za Wulgatą „nawiedził”⁸⁵).

7, 17

Wiersz ten, zamykający opis cudu, wbrew swej pozornej prostocie zawiera również zwroty problematyczne, niejednakowo dotąd przez egzegetów tłumaczone.

Rozbieżność głównie dotyczy właściwego znaczenia terminów *Ἰουδαία* oraz *περίχωρος*. Idzie mianowicie o to, jaki zasięg należy nadać tym pojęciom, łącznie w naszym kontekście użytym, z których drugie winno w jakiś sposób uzupełniać pierwsze.

Próba tłumaczenia najbardziej dosłownego, a więc uznanie w słowie *Ἰουδαία* ścisłej nazwy geograficznej na oznaczenie Judei, tj. południowej części Palestyny napotyka na tę trudność, że Nain należało

⁸³) „...von Messianität ist keine Rede; wohl aber erkennt man in der Sendung dieses Wohltäters eine gnädige Heimsuchung Gottes, die vielleicht als Aufbruch der messianischen Zeit aufgefasst ist”. J. WEISS — W. BOUSSET, *Die Schriften des N. T.*, dz. cyt., 1, 433.

„Non assurgunt ad pleniorem cognitionem dignitatis messianae propter praëiudicia sua”. L. FONCK, „*Adolescens...*”, art. cyt., 263.

⁸⁴) Por. np. Wj 4, 31.

⁸⁵) „...de Deo: cum misericordia respicio, quibus auxilium seu provideam”. F. ZORELL, *Lexicon Graecum N. T.*, dz. cyt., s. v.

raczej już do Galilei. Podkreślić trzeba słowo „raczej”, gdyż z całą pewnością nie da się tego ustalić⁸⁶). Przyjąwszy to ścisłe znaczenie, konsekwentnie należałoby w słowie περίχωρος uznać krainy otaczające Judeę. Obraz wówczas powstaje nieco dziwny: wieść o cudzie rozszerza się po krainie, w której nie był on zdziałany, a następnie po krainach ościennych.

Próba dopatrzenia się w słowie περίχωρος okolic samego tylko Nain, a to w oparciu o osobliwe położenie miasteczka bądź o tę okoliczność, że okręg podlegający Scytopolis, nie należał ani do Judei, ani do Galilei⁸⁷), jakkolwiek interesująca ze stanowiska geografii biblijnej, również niełatwo da się pogodzić z kontekstem. W tym bowiem wypadku Judea jako ścisłe określenie całej części południowej Palestyny stałaby w jakiejś niewłaściwej proporcji do skromnego zakresem pojęcia okolic samego miasteczka Nain.

Z tych więc względów wypada raczej za większością egzegetów⁸⁸) przyjąć, że nazwa Ἰουδαία oznacza tu całą Palestynę, a περίχωρος — krainy ościenne zamieszkałe przez pogan. Uzasadnienia dla tego poglądu dostarcza nam z jednej strony fakt posługiwania się terminem Ἰουδαία w tym ogólnopalestyńskim znaczeniu zarówno przez autorów ksiąg N. T.⁸⁹) jak i pisarzy niechrześcijańskich⁹⁰), z drugiej zaś — sam kontekst; cud tej miary zasługiwał na rozgłos tak szeroki⁹¹).

Że zaś terminowi περίχωρος należy również nadać szerszy zakres, na to wskazuje użycie tego terminu w N. T. w ogóle, a w pismach Łukaszowych w szczególności. U Mateusza występuje on dwukrotnie (3, 5; 14, 35), u Marka tylko raz (1, 28), natomiast Łukasz i Dzieje

⁸⁶) Por. G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, dz. cyt., 207, gdzie przytacza JÓZEFA FLAWIUSZA, *Vita* 62; *BJ* 3, 3, 1.

⁸⁷) Tak proponuje A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas*, dz. cyt., 253 n.

⁸⁸) Wymienić tu trzeba takich autorów, jak ZAHN, LAGRANGE, PLUMMER, HAUCK, SCHMID. Por. wyż. cyt. ich komentarze, ad locum.

⁸⁹) Por. Łk 1, 5; 4, 44; Dz 10, 37; 26, 20; 2 Kor 1, 16; Gal 1, 22. Nie brak nawet poglądu, że „In der Bezeichnung Judäa verrate sich Lukas, der an das Wort als Gesamtbezeichnung mit Anschluss Galiläas gewohnt sei”. W. BUSSMANN, *Synoptische Studien*, Halle 1931, 103. W imię ścisłości jednak wypada zaznaczyć, że na trzech miejscach używa on terminu tego w znaczeniu ścislejszym: Łk 1, 65; 2, 4; 3, 1. Prawdą natomiast jest, że u pozostałych synoptyków tego szerszego znaczenia nie ma.

⁹⁰) Por. JÓZEF FLAWIUSZ, *AJ* 9, 280; 14, 143.

⁹¹) Podobne wyrażenie por. Mk 1, 28; Łk 4, 37.

mają go na 6 miejscach (Łk 3, 3; 4, 14. 37; 7, 17; 8, 37; Dz 14, 6), i to zawsze w znaczeniu szerszym⁹²⁾.

Rozgłos tego cudu usiłował A. LOISY tłumaczyć alegorycznie: to nie wskrzeszenie młodzieńca z Nain, ale narodziny chrześcijaństwa zdobyły sobie ten rozgłos⁹³⁾. Interpretację tę należy uznać za zupełnie dowolną i subiektywną, gdyż do podobnego przypuszczenia nic nas w tekście perykopy nie uprawnia. Do apriorycznych założeń tego autora wrócimy jeszcze nieco szerzej przy omawianiu zagadnienia rodzaju literackiego tej perykopy.

3. ZAGADNIENIE JEDNOLITOŚCI TEKSTU

Zanim się odpowie na pytanie postawione na początku: jakie stanowisko wobec historyczności opisu zajmował sam autor, najpierw należy rozstrzygnąć zagadnienie, czy mamy do czynienia z jednolitym opisem, tzn. czy spod jednej ręki wyszło całe to opowiadanie. Jeśli bowiem nie — to trudno wyrokować cokolwiek o intencjach autora, skoro ich było kilku; trudno dalej mówić o wartości sprawozdania, jeśli zachodzi podejrzenie, że było ono interpolowane. Całe to zagadnienie rozważamy dopiero teraz, tj. po dokonaniu egzegezy szczegółowej, gdyż ewentualne — mówiąc obrazowo — rysy czy szwy na naszej perykopie można wykryć dopiero po objęciu wzrokiem wszystkich jej szczegółów.

Zastrzec się przy tym trzeba, że nie jest to zagadnienie z zakresu krytyki tekstu, która ustala brzmienie pierwotne tekstu już przekazywanego w tradycji rękopiśmiennej. Nie interesują nas już pomyłki, opuszczenia słów, wtręty czy glosy później dokonane. Bo — jak przekonał się wyżej (dział 1) — tego rodzaju zmian w naszym tekście jest stosunkowo niewiele, a te, które zachodzą, nie mają decydującego znaczenia dla całego opisu. Idzie nam obecnie o fazę wcześniejszą, o tę, która wyprzedziła chwilę ostatecznego ustalenia się sakralnego tekstu Trzeciej Ewangelii w Kościele. Idzie o ten wcześniejszy odcinek

⁹²⁾ Znaczenie węższe sugeruje jedno tylko z miejsc przytoczonych: Łk 8, 37. Ale i to znaczenie nie jest zupełnie pewne tutaj ze względu na trudności, jakie miejscem to nastęrcza w krytyce tekstu.

⁹³⁾ Por. A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, dz. cyt., 657.

historii tekstu: od źródła czy źródeł pierwotnych do tekstu zredagowanego na piśmie w postaci już tradycyjnej. Całe to zagadnienie wniósł do dziejów krytyki Ewangelii kierunek, zwany krótko od swego hasła „Quellenscheidung”. Rozwiązanie zagadnienia tego ma dla sprawy historyczności opisu poważne znaczenie. Próby poczynione przez przedstawicieli tego kierunku zostały następnie wyzyskane przez szkołę historyczno-morfologiczną („Formgeschichte”) jako potwierdzenie tezy o wielowarstwowej tradycji preewangelijnej. Hipoteza robocza tych kierunków zakłada, że dzisiejsza Trzecia Ewangelia nie jest dziełem literackim powstałym niejako od jednego rzutu. Przy tym pierwszy kierunek — „Quellenscheidung” — doszukiwał się jakichś źródeł pisanych, gotowych, które mniej lub więcej zgrabnie wmontowano w całość dzisiejszego Łk; dla omawianej perykopy ma być tym pierwotnym podłożem źródło *L*. Drugi zaś kierunek — „Formgeschichte” — wydobywa na jaw cechy piętnujące tę perykopę jako dzieło anonimowej tworzącej zbiorowości, jaką jest pierwotna gmina wierzących; dzieło to zbiorowe w końcu jakiś Redaktor włączył do całości zwanej Trzecią Ewangelią.

Istotnie, nie brak pewnych podstaw obiektywnych do postawienia hipotezy roboczej źródeł pierwotnych dla Trzeciej Ewangelii. Sam jej prolog przecież mówi o jakichś usiłowaniach wielu poprzedników. Na razie nie poruszamy tej sprawy, czy i z jakich źródeł korzystał Ewangelista. Trzymając się ściśle reguł metodologicznych właściwych dla krytyki literackiej, mamy obecnie rozstrzygnąć sprawę jednolitości tekstu jedynie i wyłącznie na podstawie kryteriów wewnętrznych samego tekstu. Przechodząc więc wiersz po wierszu zestawimy uwagi poczynione przez zwolenników obu wyżej wzmiankowanych kierunków, następnie poddamy je ocenie.

Wiersz 11

stanowi przedmiot ocen bardzo rozbieżnych. Kierunek historyczno-morfologiczny chce go uznać za zwrot całkowicie redakcyjny. Ma on — ich zdaniem — stanowić nawiązanie do wątku poprzedzającego opis, słowem, jest dlań jakby ramą. Charakter wtórny mianowicie i jakby

apokryficzny nosi dodatek uściślający — nazwa geograficzna Nain⁹⁴). Atoli nie brak zdania, że zwrot łączący ἐγένετο z *verbum finitum* συνεπορεύοντο jest charakterystyczny dla źródła L, a zatem pierwotny, podczas gdy od Łukasza-redaktora miałyby pochodzić charakterystyczne dlań słowa: ἐξῆς oraz peryfrastyczne καλουμένην jako typowe glosy⁹⁵). Ale i co do tego, jak redaktor uzupełnił tekst źródła, nie ma zgody. B. WEISS sądzi, że wzmianka o uczniach jako słuchaczach kazania na górze jest pierwotna, a ogólnikowe określenie czasu to dodatek redakcyjny. Uzasadnieniem dla tego poglądu jest własna, skomplikowana koncepcja tego autora dotycząca pracy redakcyjnej Łukasza rozporządzającego dwoma dokumentami: Q oraz L⁹⁶). Jak więc widać, ani jeden punkt w poglądach tych krytyków nie jest jednoznacznie przyjmowany.

Wiersz 12,

zanalizowany od strony doboru użytych w nim wyrazów, w ujęciu B. S. EASTONA przedstawia się następująco: słowa ἐγγίζειν oraz καὶ αὐτῇ są typowe dla źródła L, natomiast od Redaktora Łk pochodzi charakterystyczny dlań przymiotnik ἰκανός⁹⁷). Inaczej ten sam wiersz wygląda w ujęciu „Formgeschichte”. Zgodnie bowiem ze swą teorią i własną swą klasyfikacją pierwotnych rodzajów literackich tradycji ustnej, uważa „znaczny tłum”, jako typowych świadków zachodzących w nowelach, za element pierwotny, przedredakcyjny⁹⁸).

Wiersz 13,

zdaniem niektórych krytyków, zawiera 3 wyrazy znamienne dla źródła L, a mianowicie: ὁ Κύριος, σπλαγχνίζεσθαι, μὴ κλαῖε⁹⁹). Inni jednak atakują jego jednolitość względnie pierwotność. I tak uważa się zwrot μὴ κλαῖε za dodatek wzorowany na opisie wskrzeszenia córki Jaira,

258. ⁹⁴) Por. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, dz. cyt., 115.

⁹⁵) Por. B. S. EASTON, *The Gospel according to St. Luke*, dz. cyt., 98 n.

⁹⁶) Por. B. WEISS, *Die Quellen der synoptischen Überlieferung*, Leipzig 1908, 115.

⁹⁷) Por. B. S. EASTON, kom. cyt., 98.

⁹⁸) Por. M. DIBELIUS, *Formgeschichte...*, dz. cyt., 71; R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, dz. cyt., 230.

⁹⁹) Por. B. S. EASTON, kom. cyt., 98.

gdzie występuje liczba mnoga $\mu\eta\ \kappa\lambda\alpha\iota\epsilon\tau\epsilon$ (8, 52)¹⁰⁰); M. DIBELIUS zaś uznaje cały wiersz za typowy dla Redaktora Łk. Sądzi on, że usunięcie tego psychologizującego dodatku przywraca dawny, bardziej zwięzły i surowy charakter opisu¹⁰¹).

Wiersz 14,

zdaniem B. WEISSA, w drugiej połowie swojej zawiera uzupełnienie Łukaszowe w stosunku do źródła *L*, mianowicie słowa $\text{Νεανίσκῃ, σοὶ λῆγω, ἐγέρθητι}$. Obcym pierwiastkiem ma być określenie wieku zmarłego, skoro ani wiersz 12, ani 14 (poza tym miejscem oczywiście) nie określają syna wdowy jako młodzieńca¹⁰²).

W wierszu 15

czasownik $\eta\rho\xi\alpha\tau\omicron$ wskazuje na źródło *L* jako dlań charakterystyczny¹⁰³). Drugą natomiast połowę tego wiersza M. DIBELIUS przypisuje psychologizującemu Łukaszowi: „i dał go matce jego”¹⁰⁴). Znamiennie przy tej drobiazgowej analizie jest to, że słowo naprawdę charakterystyczne, jakim jest czasownik $\alpha\nu\epsilon\kappa\acute{\alpha}\theta\iota\sigma\epsilon\nu$, uszło zupełnie uwagi tych krytyków. Wrócić nam wypadnie do tego terminu raz jeszcze w rozdziale omawiającym ślady osobowości autora w tekście niniejszej perykopy.

Wiersz 16

bardzo niejednolicie przedstawia się w ocenie krytyków. W oparciu o typowo Łukaszowe zwroty, jak $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\nu\ \Theta\epsilon\omicron\nu$ oraz $\lambda\alpha\omicron\varsigma$, należałoby uznać go za należący do Łk, jak słusznie sądzi o tym B. S. EASTON¹⁰⁵). Tymczasem M. DIBELIUS, zgodnie ze swoją teorią noweli jako rodzaju literackiego tradycji preewangelijnej, widzi w tym wierszu typowe zakończenie noweli, a zatem element tradycyjny, przełukaszowy¹⁰⁶).

¹⁰⁰) Por. B. WEISS, *Die Quellen...*, dz. cyt., 115.

¹⁰¹) Por. M. DIBELIUS, *Formgeschichte...*, dz. cyt., 71.

¹⁰²) Por. B. WEISS, *Die Quellen...* dz. cyt., 115.

¹⁰³) Por. B. S. EASTON, kom. cyt., 98.

¹⁰⁴) Por. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, dz. cyt., 71.

¹⁰⁵) Por. kom. cyt., 99.

¹⁰⁶) Por. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte...*, dz. cyt., 72.

Wiersz 17

zwolennicy obydwu tych kierunków zgodnie uznają za pochodzący dopiero od Redaktora jako „pragmatyczne zakończenie” całego opisu¹⁰⁷⁾. W argumentacji tej bierze się pod uwagę wyłącznie względy kompozycyjne, podczas gdy warto tu uwzględnić właśnie bardzo dla Łk znamienne użycie terminu Ἰουδαία na oznaczenie całej Palestyny¹⁰⁸⁾.

Z krótkiego tego przeglądu stanowisk zajętych przez krytyków w sprawie jednolitości opisu omawianego wynika jasno przynajmniej to jedno, że niepodobna stwierdzić nic niezawodnie pewnego na podstawie samej tylko analizy poszczególnych zwrotów czy nawet wyrazów wyrwanych z kontekstu. Ponadto widać, jak szerokie pole do popisu ma w tym wypadku subiektywizm autorów w podejściu do tekstu. Ich krytyka wygląda raczej na mniej lub więcej udane sprawdzenie swoich z góry powziętych, subiektywnych założeń.

A oto dowody na ten subiektywizm.

1) Umieszczenie nazwy geograficznej Nain w wierszu 11 jest — zdaniem R. BULTMANN — śladem tendencji późnej, apokryficznej. Nikt temu nie zaprzeczy, że istotnie literatura apokryficzna lubuje się w dodawaniu imion własnych osobom występującym bezimiennie w Ewangeliach. Jednakże w stosunku do Trzeciej Ewangelii wskazana byłaby większa oględność. Ewangelia ta bowiem jest dziełem niewątpliwie literackim, o pewnym planie, i z tym właśnie planem autora łączy się podawanie lub opuszczanie nazw geograficznych. Mianowicie męka Chrystusa potraktowana jest w tej Ewangelii pod kątem całości dzieła Odkupienia, tzn. aż do chwalebego wywyższenia Odkupiciela w postaci Wniebowstąpienia. Zapowiada to w sposób bardzo znamieny to zdanie Ewangelisty: Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ (Łk 9, 51). Począwszy od tej zapowiedzi Trzecia Ewangelia układa kunsztownie wszystkie wypadki jako zdarzenia zachodzące podczas wielkiej podróży do Jeruzalem. Stąd to pomija te nazwy geograficzne, które mogłyby ów plan idealny popsuć, np. Betanii, leżącej zbyt blisko Jeruzolimy (10, 38). Następnie tak

¹⁰⁷⁾ Por. B. S. EASTON, kom. cyt., 99; R. BULTMANN, *Die Geschichte...* dz. cyt., 230; M. DIBELIUS, tamże.

¹⁰⁸⁾ Por. wyżej, 69 n.

streszcza Mk 6—9, by te zdarzenia mieściły się w ramach *ministerium Galilaicum*, podobnie opuszcza nazwę Cezarei Filipowej (9, 18) — a trudno przypuścić, by Ewangelista korzystający z Mk nie wiedział, gdzie się ta scena rozegrała. Tak więc względy kompozycyjne, i to natury teologicznej, decydowały o obecności czy pomijaniu szczegółów uściślających, nie zaś fantazja anonimowych wyznawców Chrystusa ¹⁰⁹).

2) M. DIBELIUS sądzi, że lepszy związek wewnętrzny ma cały epizod, jeśli odrzuci się jako późniejszy dodatek wiersz 13 z jego wzmianką o matce, której widok wzrusza Jezusa, a następnie zwrot o zwróceniu jej wskrzeszonego syna (15b) ¹¹⁰). Jakie kryteria kazały temu autorowi uznać taki właśnie tok za „lepszy”, tego sam nawet nie podał. Bardzo swoisty realizm tej sceny broni raczej jej jedności literackiej, o czym jeszcze niżej będzie mowa w tym rozdziale i następnym.

3) Bardzo dziwna jest pretensja B. WEISSA o słowa Jezusa skierowane do zmarłego w wierszu 14: mają one być dodatkiem, ponieważ kontekst najbliższy nie wspomina nic o wieku. A dlaczego miałby on to podawać? Przecież niepowtarzanie zbędnych szczegółów należy do reguł starannego stylu, a takim niewątpliwie również odznacza się Trzecia Ewangelia.

Oprócz tego subiektywizmu poszczególnych autorów wpływa na wyniki analizy przeprowadzonej przez oba te kierunki nie dość uzasadniony punkt wyjścia obydwu. I tak słusznie kierunek historyczno-morfologiczny piętnuje u swych poprzedników spod znaku „Quellenscheidung” zbytnie przywiązywanie wagi do poszczególnych wyrazów. Nie tyle bowiem źródeł pisanych należy się doszukiwać, co raczej docierać do pierwotnej katechezы ustnej, która zanim została utrwalona na piśmie, mogła ulegać nieznacznym zmianom wyrównującym różnice wyrażen. Możliwość istnienia takich właśnie „Ausgleichungen” nakazuje daleko posuniętą ostrożność w wysnuwaniu wniosków na temat takich czy innych źródeł na podstawie poszczególnych wyrazów ¹¹¹).

¹⁰⁹) Sugestywne te uwagi zawdzięczam wykładom teologii biblijnej N. T., jakie miał w roku 1947/48 w Instytucie Biblijnym w Rzymie o. S. LYONNET S. J. Jego zasługą jest zwrócenie uwagi na ten szczegół kompozycji Łukasza, którego nie dostrzegł nawet M.-J. LAGRANGE.

¹¹⁰) Por. *Die Formgeschichte...*, dz. cyt., 71.

¹¹¹) Por. W. BUSSMANN, *Synoptische Studien*, Halle 1931, 3, 102.

Natomiast z drugiej strony dowolność założeń kierunku „Formgeschichte” stawia pod znakiem zapytania próby odróżnienia materiału tradycji popularnej od dodatków redakcyjnych.

Niedostateczność tego rodzaju analizy wykazał impas, w jakim znalazła się krytyka przeprowadzona przez oba te kierunki: co bowiem jeden kierunek stwierdzał, temu bardzo często drugi zaprzeczał. Z pòbojowiska tego jednak pozostaje jakaś trwała zdobycz, a będą nią te ze zgodnie poczynionych spostrzeżeń, które zostaną potwierdzone także innym obiektywnym sprawdzianem. Takim jest styl.

Styl

bowiem ujawnia najbardziej, czy jedna ręka pisała perykopę. Mówiąc o jednej ręce piszącej nie wyłącza się przez to bynajmniej możliwości korzystania przez autora z wielu źródeł, nawet pisanych. Idzie w tym wypadku tylko o to, czy można twierdzić, że cały opis ma jednego autora, którego osobowość wyciska jednolite znamię na pracy. I z tego względu nie może być ta perykopa rozpatrywana w sztucznym oderwaniu od całości Trzeciej Ewangelii, tej właśnie, która odznacza się, mimo wspólnoty materiału z pozostałymi synoptykami, stylem bardzo swoistym.

Spośród cech Trzeciej Ewangelii rozpatrywanej z literackiego punktu widzenia powszechnie podkreśla się jej aspekt psychologiczny. Dusza i jej stany — oto, co na pierwszym miejscu interesuje tego Ewangelistę, który zasłużył sobie w pełni na miano *scriba mansuetudinis Christi* (Dante). Woli on od realizmu pełnego jaskrawo odmalowanych i pełnych życia drobiazgów, jaki dostrzegamy w Ewangelii Markowej, moment subtelnego przeżycia duchowego. I to właśnie wnikanie psychologiczne, właściwe całej Trzeciej Ewangelii, odnajdujemy w perykopie omawianej. Zmarły młodzieniec jest jedynym synem, matka jego jest wdową, Jezus nad nią się ulitował i odzywa się słowami: „Nie płacz”, a następnie wskrzeszonego na powrót daje matce jego. Wrodzony autorowi talent subtelnego odczuwania przeżyć nadał całemu opisowi to znamię jednolite: nieuprzedzony czytelnik po odczytaniu tego opisu dozna nieodparcie wrażenia, że ma przed sobą całość wyraźnie spoistą, a nie sztukowaną. I niezależnie od tego, co drobiazgowa analiza filologiczna mogłaby nam jeszcze powiedzieć na

temat ewentualnych źródeł, z jakich korzystał przy pisaniu Ewangelista, ten artyzm psychologiczny jest jego niezaprzeczoną własnością ¹¹²). I o tę własność idzie nam tu przede wszystkim. Dla dalszych bowiem wniosków krytyki już historycznej będzie miało znaczenie nie tylko dociekanie ewentualnych źródeł omawianego opisu, ale również, i to na pierwszym planie, osobowość tego, który korzystając ze źródeł nadaje całości swej pracy jednolite znamię i jako autor dzieła już literackiego (nie zaś z zakresu spontanicznej i popularnej „Kleinliteratur”!) bierze odpowiedzialność za całość tego, co podaje.

4. WARUNKI POWSTANIA OPISU

Pozostając nadal na płaszczyźnie krytyki wyłącznie literackiej, postaramy się obecnie na podstawie kryteriów wewnętrznych — o ile tylko się da — określić warunki, w jakich opis ten powstał. Właściwe zagadnienie rodzaju literackiego pod kątem historyczności omówione zostanie dopiero na końcu krytyki historycznej po uwzględnieniu całości kształtu kryteriów dostępnych, a więc nie tylko wewnętrznych, jak język i styl, ale i zewnętrznych, jakimi są dane zewnętrzne o autorze i dziele.

Przy czytaniu opisu wskrzeszenia młodzieńca z Nain uderza nas niewątpliwie realizm tej sceny, ale realizm swoisty. Szczegóły mianowicie opisu są jakby stonowane, kontury spowite jakby woalem, jak się trafnie wyraził jeden z krytyków ¹¹³). Jeśli tę ostrożność Ewange-

¹¹²) „Luc a de l'art, un art délicat, d'autant plus délicat qu'il est surtout, quoique non pas uniquement, instinctif. Le caractère nouveau du véritable art chrétien... apparaît déjà distinctement chez lui: c'est l'âme. Tout est chez lui naturel, vivant et touchant. Non pas qu'il recherche le réalisme à proprement parler;... Sa manière est toute intérieure; il préfère la psychologie au pittoresque. Il excelle à discerner et à indiquer avec une sobriété expressive les mouvements secrets du coeur... Dans le récit du jeune homme de Naim ressuscité c'est „le fils unique” qu'on emmenait mort de chez sa mère, et cette mère était „veuve”... C'est un peu plus bas ce mot: „et il le rendit à sa mère”... Dans ces morceaux exquis, plus encore que dans l'Évangile de l'enfance, Luc s'est révélé à nous tout entier, avec sa finesse innée que l'influence du Christ, si bien comprise, avait rendue encore plus sensible et plus séduisante. Il est évident que de quelque manière que la tradition lui en eût transmis le fond, la forme ici lui appartient en propre (podkreślenie moje)”. A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris 1928, 1, 115 n.

¹¹³) „This feature is the curious combination of simplicity and directness with a certain vagueness of outline. The incidents are not shrouded with details and sharp outlines are hidden. This combination of simplicity and vagueness suggests

listy mamy właściwie zinterpretować, to najtrafniejszym wydaje się przypuszczenie, że korzystał on wprawdzie z materiałów dostarczonych mu przez świadków, i to zapewne naocznych, ale potraktował je w sposób sobie właściwy. Na naocznych bowiem świadków-informatorów wskazują takie szczegóły dramatyczne a proste zarazem, jak np. zachowanie się niosących mary, ruch wskrzeszonego, który siada wpierw, jakby po to, by zorientować się, co zaszło ¹¹⁴). Ewangelista zaś od siebie daje formę niezwykle zwięzłą, ogranicza się do rzeczy najistotniejszych, tak iż nie można tu dostrzec jakiegokolwiek śladu owej „Lust zum Fabulieren”, którą szkoła historyczno-morfologiczna uważa za istotną cechę rodzajów literackich „noweli” (M. DIBELIUS), czy też „opisu cudu” (R. BULTMANN). Dał on natomiast przewagę elementowi przeżycia duszy, wy dobył na jaw całą grę psychologiczną, a tym samym raz jeszcze podkreślił tak znamienne dla Trzeciej Ewangelii dostrzeżenie wszędzie śladów miłosiernego działania Bożego w świecie.

Przejdźmy z kolei do zbadania strony językowej tej perykopy. Powszechnie uznaje się grecką Trzecią Ewangeliją za literacką, niemniej jednak sąd ten nie stwierdza jakiegoś jej attycyzmu. I to bowiem jest znane, że język jej łudząco niekiedy przypomina Septuagintę z jej cechą przejrzystego ujawniania oryginału semickiego. Omawiana perykopa należy właśnie do tych „niezwykle hebraizujących” ¹¹⁵).

By przekonać się o tym, wystarczy dokonać zestawienia tych zwrotów wspólnych z Septuagintą:

- w. 11 καὶ ἐγένετο tłumaczenie hebrajskiego, biblijnego *waj^ehi* wraz z *verbum finitum*,
- w. 12 a) καὶ ἰδοὺ tłumaczenie jw. zwrotu *w^ehinne [h]*,
- b) szyk wyrazów *τεθνηκώς μονογενής υἱὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*,
- c) znamienna składnia parataktyczna — ciągle powtarzanie spójnika καὶ.

that while the narratives rest upon early and good tradition, they may not have been obtained by the Evangelist at absolutely first hand”. V. TAYLOR, *Behind the Third Gospel*, Oxford 1926, 251. Z poglądem tego autora wyrażonym na samym końcu przytoczonego urywku nie łatwo się zgodzić. Wróćmy do tego tematu jeszcze przy krytyce historycznej.

¹¹⁴) Por. G. RICCIOTTI, *Vita di G. C.*, dz. cyt., 396; cyt. przekład polski, 377 (§ 337).

¹¹⁵) „The style is, unusually. Hebraistic”, B. S. EASTON, kom. cyt., 98.

w. 15 και ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ identyczne z 3 Krl 17, 23.

w. 16 a) ἠγέρθη odpowiada hebrajskiemu *wajjāqem*,

b) ἐπεσεκέψατο odpowiada hebrajskiemu *pāqad*,

Pouczające jest również zestawienie drugie, mianowicie z Józefem Flawiuszem ¹¹⁶).

Wspólne słowa i zwroty perykopy omawianej i historyka żydowskiego są następujące:

w. 11 ἐν τῇ ἐξῆς — *passim*

w. 12 ἐξεκομίζετο — *BJ* 5, 567; *AJ* 15, 46

w. 14 βασιτάζοντες — *AJ* 7, 79

νεανίσκε — *passim*

w. 16 ἔλαβεν δὲ ὄβος — *Vita* 148

w. 17 Ἰουδαία w znaczeniu całego kraju zamieszkanego przez Żydów — *AJ* 9, 280; 14, 143. 120.

Brak natomiast u JÓZEFA FLAWIUSZA następujących słów z Łk 7, 11—17:

w. 11 συνεπορεύοντο

w. 13 ἐσπλαγχνίσθη

w. 14 σοροῦ

w. 15 ἀνεκάθισεν

Z obydwu powyższych zestawień wolno wyprowadzić następujące wnioski:

1) Perykopa ta — jakkolwiek mogła mieć za podstawę również i źródła pisane, nie jest pozbawiona cech właściwych całej Trzeciej Ewangelii, jest mianowicie opracowana po literacku przez autora. Przy zachowaniu pietyzmu dla formy słownej, w jakiej tradycja (ustna czy pisana) została mu przekazana, używa on swobodnie języka sobie właściwego.

2) Hebraizmy tej perykopy nie wykraczają właściwie poza ramy słownictwa Septuaginty, dlatego w braku innych dowodów należy zachować dużą oględność w stawianiu hipotezy, jakoby pisana ewangelia aramejska stanowiła źródło tego opisu. Stylizacja bowiem świadoma na wzór Septuaginty łatwo da się pomyśleć jako kontrargument na hipotezę poprzednią: Ewangelista przecież wykazuje w pełni lite-

¹¹⁶) Por. A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas*, dz. cyt., 253—255.

rackie panowanie nad stylem. Aramejskie było niewątpliwie najstarsze źródło tradycji — katecheza ustna apostołska. I od niej właśnie, a niekoniecznie ze źródeł pisanych, pochodzi koloryt semicki, czy nawet wyraźnie aramejski, całych partii w Trzeciej Ewangelii, a w tej liczbie i perykopy o młodzieńcu z Nain ¹¹⁷).

Streszczając więc te wywody należałoby następująco określić w przybliżeniu warunki, w jakich opis wskrzeszenia młodzieńca z Nain znalazł się w wątku Trzeciej Ewangelii. Ewangelista celem przeprowadzenia jednolitego planu całego dzieła uznał za słuszne umieścić z galilejskiej działalności Jezusa ten epizod, w którym umiłowana idea miłosierdzia Bożego wyjątkowo wyraziście występowała na jaw. Od świadków tedy zapewne naocznych zaczerpnął wiadomości o samym zdarzeniu. Następnie ujął je w formę słowną, w której — panując całkowicie nad stylem — dał dowód pietyzmu dla tradycji, może nawet kultu dla starotestamentarnego sposobu wyrażania się, oraz dał wyraz swoim zamiłowaniom psychologicznym. Powstał w ten sposób zwarty i jednolity opis, który — jak to wynika z podobieństw i różnic z JÓZEFEM FLAWIUSZEM — klasyfikuje autora jako literata swojej epoki, gdyż cechy wspólne wskazują wyraźnie na ciągłość kulturalną.

Dalsze uzupełnienia tych przypuszczeń, zwłaszcza odnośnie do źródeł opisu (pisane czy ustne?), dadzą się osiągnąć dopiero po przeprowadzeniu całokształtu krytyki historycznej z uwzględnieniem osobowości autora.

5. ŚLADY OSOBOWOŚCI AUTORA W TEKŚCIE

celowo zostały do omówienia na zakończenie krytyki literackiej.

W tej chwili jesteśmy jeszcze na płaszczyźnie badania literackiego samego tekstu, zagadnienie natomiast autora ostatecznie w naszym wypadku może być rozstrzygane w części następnej, w krytyce historycznej, po uwzględnieniu całokształtu kryteriów. Tekst sam — jakkolwiek nie podpisany (i tu jest właśnie zasadnicza różnica między badaniami literackimi utworów nowszych a krytyką Ewangelij!) — jednakże pozwala na to, by z pewnym przybliżeniem na jego podstawie

¹¹⁷) Por. M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., XCVII—CX. Hipotezę aramejskich źródeł pisanych podtrzymuje C. C. TORREY. Por. Ks. E. DĄBROWSKI, *Studia biblijne*, dz. cyt., 159—184.

snuć pewne wnioski o osobowości autora Trzeciej Ewangelii. Rzecz jasna, że wnioski tego rodzaju nie mogą sobie rościć pretensji do definitywnego rozstrzygnięcia kwestii, kto jest tym autorem.

Nasza perykopa ma też swój „podpis w ciemnym kącie obrazu”, podpis wskazujący na jedność jej z całą Trzecią Ewangelią oraz na to, że spod jednej ręki wychodzą również i Dzieje Apostolskie. Tym podpisem jest słowo, które słusznie ściągnęło na siebie uwagę egzegetów, czasownik ἀνεκθήσειν z wiersza 15. Występuje on w N. T. tylko dwukrotnie: Łk 7, 15 oraz Dz 9, 40, w obydwu wypadkach przy opisie cudownego wskrzeszenia. Termin to znany dobrym autorom klasycznym¹¹⁸⁾. Starożytni lekarze oznaczali tym terminem czynność podnoszenia się chorego na pościeli z pozycji leżącej do siedzącej¹¹⁹⁾. Można nawet uważać słowo to za termin techniczny medycyny starożytnej¹²⁰⁾.

Oprócz samego tego terminu występuje jeszcze druga cecha znamienna, mianowicie wyszczególnienie kolejnych etapów powrotu do życia¹²¹⁾. Analogiczny opis kolejnych stadiów występuje w Dziejach Apostolskich niejednokrotnie¹²²⁾. A jest to maniera piszących lekarzy. Sam więc termin, a nadto sposób przedstawiania sceny uprawnia egzegetów do wniosku, że autor perykopy był lekarzem. Wniosek ten przybiera na sile przez zestawienie wszystkich tego rodzaju kryteriów występujących w Trzeciej Ewangelii i Dziejach Apostolskich. Do tej sprawy wrócimy jeszcze pod koniec krytyki historycznej.

Na razie wystarczy zanotować tyle, że niewielka perykopa Łk 7, 11—17 dzieli z całością Trzeciej Ewangelii przynajmniej dwie cechy, jak gdyby dwa ślady pozostawione przez autora: jest on mianowicie wykształconym hellenistą i świadomym literatem o zacięciu psychologicznym, jest następnie lekarzem z zawodu.

¹¹⁸⁾ Por. PLATO, *Phaedo* 60 B; XENOPHON, *Cyn.* 5, 7; PLUTARCHUS, *Moralia* 368 A; *Papyri Oxyrh.*, 6, 939, 25.

¹¹⁹⁾ Por. HIPPOCRATES, *Progn.*, 37; *Morb. acut.*, 406; *Epid.*, 1210. 1216. 1220; *Coac. progn.*, 197; ARETAEUS, *Sign. morb. acut.*, 9; GALENUS, *Comm.*, 1, 20; *Progn.*, 18 B 65; *Loc. affect.*, 5, 3 (8, 334).

¹²⁰⁾ „Dieses Wort (ἀνακθίσειν) scheint im intransitiven Sinn fast nur bei den medicinischen Schriftstellern zu begegnen”. A. v. HARNACK, *Lukas der Arzt*, Leipzig 1906, 131.

¹²¹⁾ „The description of the several gradual stages of recovery — he sat up — then began to speak — is quite in the manner of medical writing. St. Luke frequently does this...” W. K. HOBART, *The medical language of St. Luke*, Dublin 1882, 12.

¹²²⁾ Por. Dz 3, 6—8; 9, 40; 13, 11 (tu — oczywiście — odwrotność procesu).

II

KRYTYKA HISTORYCZNA

*Primam esse historiae legem, ne quid falsi
dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat.*

CICERO, *De oratore* 2, 15.

Dotychczas w analizowaniu opisu wskrzeszenia młodzieńca z Nain ograniczyliśmy się do danych zawartych w samym tekście, pozostając tym samym na płaszczyźnie badania ściśle literackiego. Obecnie, gdy już wiadomo, co mówi sam tekst o sobie, interesuje nas, co o nim należy sądzić ze stanowiska historycznego. Będzie to logiczną kontynuacją rozważań dotychczasowych zgodnie z zakreślonym na wstępie planem. Idzie nam bowiem o odnalezienie, jaką świadomość odnośnie do swej pracy miał autor i o ocenę tej pracy ze stanowiska historyczności. Że problem taki istnieje, widać chociażby z zamieszczonego w ramach wstępu przeglądu zapytrań na wskrzeszenie młodzieńca z Nain, jakie zna dotychczasowa krytyka.

Część więc niniejsza rozpada się na dwa zasadnicze działy: zagadnienie rodzaju literackiego i zagadnienie autora. Oba zagadnienia na pierwszy rzut oka mogłyby uchodzić również za czysto literackie. Jednakże tak nie jest, gdyż *ratio formalis* rozstrzyga o zaliczeniu ich do działu krytyki historycznej. Jedno i drugie bowiem zagadnienie będzie potraktowane pod kątem szczególnym: pierwsze pod kątem stosunku piszącego do treści podawanej, tj. czy miał on świadomość, że referuje fakty, drugie pod kątem jego wiarogodności. Ale nie tylko ów kąt widzenia kwalifikować będzie obecny dział krytyki jako historyczny, lecz również i metoda polegająca na uwzględnieniu nie tylko danych zawartych w samym tekście omawianej perykopy, ale i tych kryteriów, jakich nam o Trzeciej Ewangelii i jej autorze dostarcza tradycja.

Na zakończenie tej części — tytułem raczej uzupełnienia — podjęta zostanie próba odnalezienia genezy opisu drogą przynajmniej hipotetycznego wskazania źródeł, z jakich mógł Ewangelista czerpać dane o tym wskrzeszeniu.

1. RODZAJ LITERACKI OPISU POD KĄTEM HISTORYCZNOŚCI

Celem zorientowania się, jak należy traktować opis wskrzeszenia młodzieńca z Nain, tzn. do jakiego rodzaju literackiego trzeba go zaliczyć lub przynajmniej zbliżyć, perykopę tę najpierw zestawimy porównawczo z tzw. „paralelami”¹⁾.

„Paralelami” — jak widzieliśmy to w krótkim przeglądzie stanowisk i syntetycznym ujęciu krytyki wskrzeszeń (por. wyżej, 30) — w fazie krytyki historyczno-literackiej posługiwano się chętnie, by podać w wątpliwość charakter historyczny opisów ewangelijnych. Rozumowano przy tym najpierw w myśl takiego mniej więcej schematu: literatura starożytna, rabinistyczna czy hellenistyczna, zna wiele opisów zdarzeń cudownych. Sama ich znaczna liczba stanowi dowód, jak w tamtej epoce łatwo wiernie przyjmowano cuda. Subtelniejsza forma krytyki użyje takiego argumentu: analogie literackie każą przypuszczać jednakowe warunki powstania opisów, mianowicie zdradzają atmosferę, w jakiej tworzyły się tego rodzaju opowiadania. A ponieważ atmosfera ta, co się tyczy historyczności opisywanych zdarzeń, nie budzi zaufania, zatem należy i do ewangelijnych cudów odnosić się nieufnie i kwestionować ich historyczność.

Zajmiemy się „paralelami” nie tylko dlatego, że w dziejach krytyki Ewangelij narzucono takie zagadnienie. Nie idzie nam już w tym wypadku o samo polemiczne tylko wykazanie — co zresztą przychodzi z łatwością — że nadużyto w tej argumentacji dowodu z analogii, lecz o coś znacznie ważniejszego. Abstrahując bowiem od nadużycia metody, samo porównanie z tymi tzw. paralelami przyczynia się do rozwiązania naszego zagadnienia w sposób pozytywny. Porównanie mianowicie pozwalając na uwydatnienie zarówno podobieństw jak i różnic, daje w wyniku syntetyczny obraz całości, a przez to samo ułatwia sprecyzowanie sądu, z jakim rodzajem literackim mamy do czynienia i jaka była rzeczywiście atmosfera, w której powstał omawiany opis. Rodzaj zaś literacki z kolei mówi nam o świadomości i intencjach autora.

¹⁾ Z naciskiem mówimy o tak zwanych „paralelach”. Używając tego terminu narzuconego przez pewien odłam krytyki, wolimy umieszczać go w cudzysłowie, gdyż „równoległość”, o której mówi sam termin, w naszym wypadku — jak się okaże — ogranicza się do niewielkiej ilości cech wspólnych, mało przy tym istotnych dla zagadnienia w tym wypadku nas interesującego.

A. Teksty tzw. paralel

Podajemy najpierw w całości teksty starożytne, które w dotychczasowej krytyce uchodziły bądź za analogiczne w pewnym sensie do opisów wskrzeszeń ewangelijnych, bądź miały ilustrować atmosferę umysłową sprzyjającą ich powstaniu. Zgrupowanie w pewne kategorie ma ułatwić porównanie, które nastąpi w rozdziale C.

a. Paralele ze Starego Testamentu:

§ 1. Eliaz wskrzesza syna wdowy w Sarepcie (*Sorfata*).

(3 Krl 17, 17—24)

¹⁷ I stało się po tych wydarzeniach, że zachorował syn niewiasty — gospodyni domu, a była choroba jego tak bardzo silna, iż tchnienia w nim nie pozostało. ¹⁸I rzekła do Eliasza: „Cóż ja mam z tobą, mężu Boży? Przyszedłeś do mnie, by wznowić pamięć mej przewiny i uśmiercić syna mego?” ¹⁹I rzekł jej: „Daj mi syna twego!” I wziął go z jej łona i zaniósł do górnej izby, tam gdzie mieszkał, i ułożył go na swoim łóżku. ²⁰I zawołał do Jahwy, i rzekł: „Jahwe, Boże mój, czyż na wdowę, u której mieszkam, miałbyś także to nieszczęście zesać, by uśmiercić jej syna?” ²¹I rozciągnął się trzykroć na chłopcu, i zawołał do Jahwy, i rzekł: „Jahwe, Boże mój, niechże wróci — błagam — dusza tego chłopca do jego wnętrza!” ²²I wysłuchał Jahwe głosu Eliasza, i wróciła dusza chłopca do wnętrza jego, i ożył. ²³I wziął Eliaz chłopca, i sprowadził go na dół z górnej izby do domu, i dał go matce jego. I rzekł Eliaz: „Patrz, syn twój żyje”. ²⁴I rzekła niewiasta do Eliasza: „Teraz właśnie wiem, że ty jesteś mężem Bożym i że słowo Jahwy w ustach twoich jest prawdą”.

§ 2. Elizeusz wskrzesza syna zamożnej niewiasty w Sunam (*Šunem*).

(4 Krl 4, 18—37)

¹⁸Podrósł chłopiec. I stało się pewnego dnia, że wyszedł do ojca swego do zniwiarzy. ¹⁹I rzekł do ojca swego: „Moja głowa, moja głowa!” I rzekł (ojciec) do sługi: „Zanieś go do jego matki!” ²⁰I zaniósł go, i przywiódł go do matki jego. I pozostał (chłopiec) na kolanach jej do południa, i umarł. ²¹I poszła ona na górę, i położyła go na łóżku męża Bożego, i zamknęła za nim (drzwi), i wyszła. ²²I zawołała męża

swego, i rzekła: „Pozwól mi — proszę — wziąć jednego ze sług i jedną z oślic, bym udała się szybko do męża Bożego i wróciła”.²³I rzekł: „Po cóż ty dziś udajesz się do niego? Nie jest ani nów, ani szabat”. I rzekła: „Bądź spokojny!”²⁴I kazała osiodłać oślicę, i rzekła do sługi swego: „Prowadź i idź! Nie zatrzymuj mnie w drodze, aż ci nie powiem!”²⁵I wyruszyła, i przybyła do męża Bożego na górę Karmel. I stało się, że gdy ujrział ją mąż Boży z daleka, rzekł do sługi swego Giezego (Gehazi): „Oto ta Sunamitka”,²⁶Teraz pobiegnij, proszę, naprzeciw niej i powiedz do niej: „Czy dobrze się miewasz, czy dobrze się miewa twój mąż, czy dobrze się miewa chłopiec?” I odpowiedziała: „Dobrze”.²⁷I przysłała do męża Bożego na górę, i uchwyciła stopy jego. A Giezi zbliżył się, aby ją odsunąć. I rzekł mąż Boży: „Zostaw ją, bo dusza jej pogrążona jest w goryczy, a Jahwe ukrył przede mną i nie dał mi poznać (powodu)”.²⁸I rzekła: „Czyż prosiłam o syna u pana mego? Czyżem nie powiedziała: Nie zwódź mnie?”²⁹I rzekł [Elizeusz] do Giezego: „Przepasz biodra twoje i weź laskę moją do ręki twojej, i idź. Jeśli spotkasz kogokolwiek, nie pozdrawiaj go, a jeśli cię ktokolwiek pozdrowi, nie odpowiadaj mu, a położysz laskę moją na twarzy chłopca.³⁰I rzekła matka chłopca: „Żyje Jahwe i żyje dusza twoja, że cię nie puszczę”. I wstał [Elizeusz] i poszedł za nią.³¹A Giezi poszedł naprzód przed nimi i położył laskę na twarzy chłopca: a nie było głosu, ani nie było [żadnego objawu] czucia. I wrócił się naprzeciw [Elizeusza], i powiadomił go mówiąc: „Nie obudził się chłopiec”.³²I szedł Elizeusz do domu, a oto chłopiec martwy leżał na jego łóżku.³³A wszedłszy zamknął drzwi przed obojgiem i błagał Jahwę.³⁴I podniósł się, i położył się na chłopcu, i przyłożył twarz swoją do jego twarzy i oczy swoje do jego oczu, i dłonie swoje do jego dłoni, i rozciągnął się na nim, a ogrzało się ciało chłopca.³⁵I odszedł [Elizeusz], i chodził po domu tu i tam, i wszedł [na łóżko], i rozciągnął się zwierzchu, a chłopiec kichnął do siedmiu razy i otworzył chłopiec oczy.³⁶I zawołał [Elizeusz] Giezego, i rzekł: „Przywołaj tę Sunamitkę. I przywołał ją, i weszła do niego. I rzekł do niej: „Weź syna twego!”³⁷I weszła, i upadła do stóp jego, i oddała mu pokłon do ziemi. I wzięła syna swego, i wyszła 2).

²⁾ Przekład własny obydwu powyższych urywków ze Starego Testamentu, celowo wyrzeka się usprawiedliwionej u tłumaczy na języki nowożytne stylizacji w duchu tychże języków. Idzie tu bowiem o jak najprzejrzystsze odzwierciedlenie

b. Paralele z literatury rabinistycznej³⁾

§ 3. Rabinom przypisuje się moc wskrzeszania zmarłych.

(*Midrašim, Mekilta Wayehi bešallah*)⁴⁾

A skąd (= z jakich słów Pisma św. wynika), że cześć wobec rabina (jest) jak cześć wobec nieba (= Boga)? /Odp.:/ Mianowicie powiedziano jest (Liczb 11, 28): „I odpowiedział Jozue, syn Nuna, sługa Mojżesza od młodości swojej, i rzekł: Mojżeszu, panie mój, zniszcz ich!”⁵⁾ Co znaczy: jak Bóg ich unicestwia (= potrafi, gdy zechce, unicestwić), tak i ty ich obróć w niwecz. Zgodnie z tym znajdujesz (w Piśmie św.) na temat Giezego (Gehazi): Powiedział do niego Elizeusz: „Przepasz biodra twoje i weź laskę moją do ręki twojej” (4 Krl 4, 29). I zaczął się podpierać jego laską, i iść. I powiedzieli mu (ludzie jacyś): „Dokąd idziesz, Giezi?” I odpowiedział im: „Ożywić umarłego”. I rzekli: „Czyż ty naprawdę możesz umarłego używić? Czyż to nie sam jeden Jahwe uśmierca i ożywia?” I powiedział im: „Mój Rabbi również uśmierca i czyni żywym”.

§ 4. Rabbi Szymon ben Chalafta [?] wskrzesza sługę cesarza „Antonina”.

(*Midrašim, Lv R 10, 111 d*)⁶⁾

Antoninus przyszedł do Rabina i zastał go siedzącego a uczniów jego wokół niego. Rzekł do niego Antoninus: „Czy to są ci, o których

tekstu oryginalnego z jego semickim sposobem wyrażania się. Ten właśnie sposób wiernie naśladowała Septuaginta i ona to stanowiła wzór dla hebraizujących części Trzeciej Ewangelii. Tego rodzaju przekład pozwala łatwiej ocenić paralele formalne.

³⁾ Dobór urywków tej serii wymaga pewnego usprawiedliwienia. Najwięcej, bo aż 8 tekstów rabinistycznych dotyczących wskrzeszeń zestawiał L. J. MCGINLEY, *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives*, Woodstock (1944), 100. Z tego tu zostały opuszczone teksty: Šab 156 b; Je b 121 b; Be r 18 b; pŠebe 9, 38 d, 29, ponieważ dwa pierwsze dotyczą zachowania od śmierci, nie zaś wskrzeszeń; trzeci to dialog ze zmarłą na cmentarzu, gdzie jednak ani słowa nie ma o jej wskrzeszeniu; ostatni zawiera opis „oczyszczenia” Tyberiady z ciał pogrzebanych. I tu właśnie nie mówi się wyraźnie, że Rabbi Szymon ben-Jochaj ich wskrzeszał. Natomiast dodany został urywek mówiący o mocy wskrzeszania przysługującej rabinom i umieszczony na pierwszym miejscu — § 3.

⁴⁾ Przekład niemiecki z komentarzem — por. P. FIEBIG, *Rabbinische Wundergeschichten des nt. Zeitalters*, Bonn 1911, 13 oraz tegoż autora: *Jüdische Wundergeschichten des nt. Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihrer Verhältnisse zum NT*, Tübingen 1911, 37.

⁵⁾ Komentator widać czyta w tym miejscu formę wyprowadzoną od *klh*, nie zaś — jak ma TM — od *kl'*. Stąd tłumaczy „zniszcz” zamiast „przeszkodzi”.

⁶⁾ Przekład niemiecki por. STRACK-BILLERBECK I, 560.

mówisz rzeczy tak wspaniałe?” Odpowiedział: „Tak: najmniejszy z nich potrafi wskrzeszać zmarłych”. Po kilku dniach pewien sługa Antonina zachorował aż do śmierci. Antoninus posłał do Rabina i rzekł: „Przyślij mi jednego z uczniów twoich, by tego zmarłego znów mi uczynić żywym!” I posłał mu jednego ze swych uczniów. Mówią niektórzy, że był to Rabbi Szymon ben Chalafta. I poszedł (on), i znalazł sługę leżącego. I rzekł do niego: „Dlaczego leżysz rozciągnięty ty, gdy pan twój stoi?!” I natychmiast poruszył się (sługa zmarły), i powstał.

§ 5. Rabbi Chanina ben Chama wskrzesza sługę zabitego przez cesarza „Antonina”.

(b ‘*Aboda Zara* 10 b) 7)

Antoninus miał ganek podziemny, który łączył dom jego z domem Rabina. Co dnia brał (Antoninus) ze sobą dwóch służących: jednego z nich zabijał przed drzwiami domu rabina, drugiego — przed drzwiami swego domu. I mówił do Rabina: „Gdy do ciebie przychodzę, nie chcę nikogo zastać (= idzie mi o zachowanie tajemnicy)”. Pewnego dnia zastał u niego rabina Chanina ben Chama. I rzekł Antoninus: „Czyżem ci nie powiedział: gdy przychodzę do ciebie, niechaj nikogo u ciebie nie zastanę?!” Odpowiedział Rabbi: „To nie jest syn ludzki (= To jest więcej niż człowiek)”. I rzekł (Antoninus): „Powiedz słudze, który leży przed drzwiami, by wstał i przyszedł tutaj!” Rabbi Chanina ben Chama poszedł i znalazł go martwego. I rzekł: „Co mam czynić? Jeśli wrócę i powiem, że on nie żyje — nie wypada przynosić złej wróżby; jeśli go zostawię i odejdę, będzie wydawać się, że lekceważymy władzę”. Błagał więc miłosierdzie [Boże] za nim i ożywił go, i sprawił, że wszedł. I rzekł Antoninus: „Przekonałem się, że najmniejszy z tych, którzy są wśród was, ożywia zmarłych; wszelako gdy przychodzę do ciebie, niechaj nikogo nie zastaję”.

§ 6. Rabbi Jochanan wskrzesza ucznia z grobu.

(*Baba Qamma* 117 ab) 8)

Rabbi Johanan zauważył, że Rab Kahana ma usta zaciśnięte.

7) Przekład niemiecki por. STRACK-BILLERBECK 1, 560. Parafrazę francuską tekstów rabinistycznych por. L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, Paris 6 1928, 2467 nn.

8) Przekład niemiecki por. STRACK-BILLERBECK 2, 545.

I pomyślał, że się z niego wyśmiewa. I stracił panowanie nad sobą [z gniewu], a dusza Rab Kahana odeszła na odpocznienie (= Rab Kahana zmarł skutkiem tego). Nazajutrz rzekł (Rabbi Jochanan) do rabinów: „Czyście widzieli, co uczynił Babilończyk (= Rab Kahana)?” Odpowiedzieli mu: „To jest taki jego zwyczaj (trzymanie ust zaciśniętych — wcale się nie wyśmiewał)”. Poszedł tedy [Rabbi Jochanan] na grób [Raba Kahana] i zobaczył, że go otacza wąż. I rzekł do niego: „Wężu, wężu, otwórz drzwi, by mistrz mógł wejść do ucznia!” A on nie otworzył. [Rzekł po wtóre:] „Aby przyjaciel wszedł do przyjaciela”. Nie otworzył. [Wreszcie rzekł:] „Aby uczeń wszedł do mistrza”. Wtedy mu otworzył. Rabbi Jochanan błagał miłosierdzie [Boże] i ożywił go. I rzekł do niego (= do Rab Kahana): „Gdybym wiedział, że taki zwyczaj ma pan, nie byłbym stracił panowania nad sobą. Teraz pan może do nas wrócić”. I odpowiedział mu: „Jeśli możesz wyprosić, bym powtórnie nie umarł, chcę wrócić; inaczej nie pójdę: skoro godzina raz przeszła, to przeszła (= drugi raz cud może się nie udać). Wskrzesił więc go i postawił na nogi, i o wszelkie, jakie miał, wątpliwości go pytał, a ten mu wszystko wyjaśnił”.

§ 7. Rabbah wskrzesza przyjaciela zabitego po pijanemu.

(*Megilla* 7 b)⁹⁾

Raba mówi: „Podczas święta Purim człowiek jest obowiązany do tego stopnia się upić, by już nie potrafił rozróżnić pomiędzy [okrzykami świątecznymi:] „Niech będzie przeklęty Aman!” a „Błogosławiony niech będzie Mardocheusz!” Rabbah i Rabbi Ze'ira ucztowali razem podczas święta Purim. Rabbah upił się i zabił rabina Ze'ira. Nazajutrz błagał miłosierdzie [Boże] i znów go żywym uczynił. Po upływie roku powiedział [Rabbah] do niego: „Tak niech przyjdzie Pan (= oby tak się stało!): znowu będziemy wspólnie ucztować na święto Purim”. Odpowiedział mu [Rabbi Ze'ira]: „Nie każdej godzinie zdarza się cud”¹⁰⁾.

⁹⁾ Przekład niemiecki por. STRACK-BILLERBECK 1, 560.

¹⁰⁾ Dotychczas przytoczone teksty zostały podane tylko w przekładzie ze względu na trudności techniczne reprodukcji oryginału hebrajskiego czy aramejskiego. Teksty natomiast grupy c) — uważane przez wielu krytyków za bardziej charakterystyczne dla porównania z perykopą omawianą — podane zostaną także w brzmieniu oryginalnym.

c. Paralele z literatury klasycznej greckiej i rzymskiej

§ 8. Formuła wskrzeszania zmarłych (papyrus magiczny).

Wskrzeszenie ciała zmarłego. „Zaklinam cię, duchu unoszący się w przestworzu: wnijdź, ożyw, umocnij, wskrześ to ciało mocą wiekuistego boga i niechaj (ono) za pomocą ognia przyleci na to miejsce, bo ja to działam mocą świętego boga (Th)ayth”. Wypowiedz imię ¹¹⁾.

§ 9. Przechwałki pewnego lekarza-cudotwórcy.

Rzekł Antigonos: „Bo ja znam człowieka, który powstał po dwudziestu dniach, od kiedy został pogrzebany, bom leczył go przed śmiercią i potem, jak powstał”. Rzekłem: „A jak w ciągu dwudziestu dni ciało nie zgniło ani inaczej jakoś nie uległo zniszczeniu wskutek głodu?” ¹²⁾

§ 10. Autoreklama starożytnego cudotwórcy greckiego.

Nadto (cudotwórca) jeszcze wysyłał pewnych ludzi w dalekie strony, by wśród ludów rozgłaszali wiadomości o wieszczu i opowiadali, jak przepowiada przyszłość i odnajduje zbiegów, złodziei i zbójców, odszukuje skarby i daje możność je odkopać, jak leczy chorych, jak również wskrzesił niektórych zmarłych...” ¹³⁾

§ 11. Wskrzeszenie dokonane przez Empedoklesa.

Herakleides (Pontikos) opowiedziawszy... o niewieście bez życia (dosł.: bez tchu), jak to wstąpił się Empedokles, martwą niewiastę odesławszy do domu żywą, mówi, że złożył ofiarę w posiadłości ziemskiej Peisjanaksa ¹⁴⁾.

¹¹⁾ ἔγερσις σώματος νεκροῦ „ὀρκίζω σε, πνεῦμα, ἐν ἀέρι φοιτῶμενον, εἰσελθε, ἐνπνευμάτωσον, δυνάμωσον, διαέγειρον τῇ δυνάμει τοῦ αἰωνίου θεοῦ τόδε τὸ σῶμα καὶ πυρὶ πατεῖται ἐπὶ τὸνδε τὸν τόπον, ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ποιῶν τῇ δυνάμει τοῦ (Θ) αὐθ ἁγίου θεοῦ”. λέγε τὸ ὄνομα. A. DIETERICH, *Abraxas*, Leipzig 1891, 190. Słowo niezrozumiałe (Th)ayth jest zapewne imieniem własnym bóstwa.

¹²⁾ Εἶπεν ὁ Ἀντίγονος ἐγὼ γὰρ οἶδά τινα μετὰ εἰκοστὴν ἡμέραν ἢ ἢ ἔτι φη ἀναστάντα, θεραπεύσας καὶ πρὸ τοῦ θανάτου καὶ ἐπεὶ ἀνέστη τὸν ἄνθρωπον. Καὶ πῶς, ἦν δ' ἐγὼ, ἐν εἰκοσιν ἡμέραις οὔτε ἐμύδησε τὸ σῶμα οὔτε ἄλλως ὑπὸ λιμοῦ διεφθάρη; LUCIANUS, *Philopseustes* 26.

¹³⁾ Ἦδη τινὰς (ἐξηγητὰς) καὶ ἐπὶ τὴν ἄλλοδαπὴν ἐξέπεμπε, φημάς ἐμποιήσοντας τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ μαντείου καὶ διηγησομένους ὡς προεῖπον. Καὶ ἀνεύροι δραπετὰς καὶ κλέπτας καὶ ληστὰς ἐξελέγξειε καὶ θεσαυροὺς ἀνορύξει παράσχοι καὶ νοσοῦντας ἰάσαιτο, ἐνίους δὲ καὶ ἤδη ἀποθανόντας ἀναστήσειε. LUCIANUS, *Alexander* 24.

¹⁴⁾ Ἡρακλείδης μὲν γὰρ τὰ περὶ τῆς ἀπνου διηγησάμενος, ὡς ἐδοξάσθη.

§ 12. Asklepiades z Prusy, spotkawszy orszak pogrzebowy, rzekomo zmarłego ocala od spalenia na stosie.

(Według relacji PLINIUSZA STARSZEGO)

Wielkiej sławy doznaje Kritobulos na skutek wyciągnięcia strzały z oka króla Filipa i zapobieżenia brakowi wzroku bez zniekształcenia twarzy, ale największej — Asklepiades z Prusy na skutek założenia nowej szkoły lekarskiej, odrzucenia postów i obietnic króla Mitrydatesa, odnalezienia zasady leczenia chorych winem, cofnięcia od pogrzebu i zachowania człowieka...¹⁵⁾

„... (Asklepiades cieszył się) wielką powagą i niemniejszą sławą za to, że gdy spotkał nieznaną orszak pogrzebowy, cofnął człowieka od stosu i zachował...¹⁶⁾

(Według relacji APULEJUSZA)

Ów Asklepiades, wśród wybitnych spośród lekarzy — z wyjątkiem jednego Hipokratesa — górujący nad innymi... gdy przypadkiem udawał się do miasta i wracał ze swojej wsi podmiejskiej, zauważył jak pod murami miasta zatrzymał się ogromny pogrzeb: bardzo wielu ludzi, którzy przybyli na uroczystości pogrzebowe, stojących wokół ogromnym tłumem, wszystkich bardzo smutnych i bardzo w ubiorze zaniedbanych. Poszedł bliżej, by na zwykły sposób ludzki dowiedzieć się, kto to zacz, bo na dopytywanie się nikt mu nie odpowiedział, a może i po to, by cokolwiek w nim odkryć dzięki swej umiejętności. W każdym razie odmienił los człowieka leżącego i już niemal pogrzebanego. Popatrzywszy bowiem na wszystkie członki owego biedaka już posypane wonnościami, na twarz jego pomazaną już wonną maścią, na niego już namaszczonego i na stos prawie przygotowany oraz dostrzegłszy pilnie jakieś oznaki, zbadał raz i drugi ciało tego człowieka i odnalazł w nim utajone życie. Zawołał natychmiast, że człowiek

¹⁵⁾ Ἐμπεδοκλῆς ἀποστείλας τὴν νεκρὰν ἀνθρώπων ζῶσαν, φησὶν ὅτι θυσίαν συνετέλει πρὸς τῷ Πεισιάνακτος ἀγρῷ. DIOGENES LAËRTIUS, *Vitae* 8, 11, 67.

¹⁶⁾ Magna et Critobulo fama est extracta Philippi regis oculo sagitta et citra deformitatem oris curata orbitate luminis, summa autem ASCLEPIADI Prusiensi, condita nova secta, spiritibus legatis et pollicitationibus Mithridatis regis, reperta ratione qua vinum aegris medetur, relato ex funere homine, et conservato... PLINIUS MAIOR, *Hist. nat.*, 7, 124.

¹⁶⁾ „...magna auctoritate nec minore fama, cum occurrisset ignoto funeri, relato homine ab rogo atque servato...” Tamże 26, 14.

żyje — niech więc precz odrzuca pochodnie, niech ogień sprzątną daleko, niech stos rozwałą, a ucztę dla zmarłego przygotowaną niechaj od grobu zaniosą na stół. Tymczasem powstało szemranie: z jednej strony mówiono, że trzeba wierzyć lekarzowi, z drugiej — śmiano się z lekarskich zabiegów. Wreszcie wbrew woli nawet bliskich zmarłemu ludzi, czy to dlatego, że już mieli spadek po nim, czy dlatego, że nie wierzyli lekarzowi, Asklepiades uzyskał jednak krótką zwłokę dla „zmarłego”. A wyrwawszy w ten sposób z rąk żałobników, jakby z krainy zmarłych, na zasadzie prawa powrotu zabrał do domu i natychmiast ducha ożywił, natychmiast jakimiś zabiegami lekarskimi pobudził do działania duszę kryjącą się po jakichś zakamarkach ciała ¹⁷⁾.

§ 13. Apoloniusz z Tiany przywraca życie dziewczynie podczas jej pogrzebu.

I oto cud Apoloniusza. Panna, w czasie gdy miała wyjść za mąż, umarła, jak się zdawało. I narzeczony towarzyszył marom wiele głośno wołając o niedoszłym małżeństwie. Współczuł mu też Rzym. Bo tak było, że panna pochodziła z domu zaliczanego do konsułów. Apoloniusz więc biorąc przypadkiem udział w żałobie rzekł: „Postawcie na ziemi mary: ja sprawię, że zaprzestaniecie łąz nad panienką!” Jednocześnie też zapytał, jak jej na imię. Wielu więc sądziło, że powie on mowę, jak to są mowy żałobne a pobudzające do lamentów; on zaś nic —

¹⁷⁾ Asclepiades ille, inter praecipuos medicorum, si unum Hippocratem excipias, ceteris princeps... cum forte in civitatem sese reciperet et rure suo suburbano rediret, aspexit in pomoeiis civitatis funus ingens locatum plurimos homines ingenti multitudine, qui exsequias venerant, circumstare, omnis tristissimos et obsoletissimos vestitu. Propius accessit, utin cognosceret more ingenii (humani), quisnam esset, quoniam percontanti nemo responderat, an vero ut ipse aliquid in illo ex arte deprehenderet. Certe quidem iacenti homini ac prope deposito fatum attulit. Iam miseri illius membra omnia aromatis perspersa, iam os ipsius unguine odoro delibutum, iam eum pollinctum, iam paene (rogum) paratum contemplatus enim, diligentissime quibusdam signis animadversis, etiam atque etiam pertrectavit corpus hominis et invenit in illo vitam latentem. Confestim exclamavit vivere hominem: procul igitur faces abicerent, procul ignes amolirentur, rogum demolirentur, cenam feralem a tumulo ad mensam referrent. Murmur interea exortum; partim medico credendum dicere, partim etiam irridere medicinam. Postremo propinquis etiam hominibus invitis, quodne iam ipsi hereditatem habebant, an quod adhuc illi fidem non habebant, aegre tamen et difficulter Asclepiades impetravit brevem mortuo dilationem atque ita vispillonum manibus extortum velut ab inferis postliminio domum rettulit confestimque spiritum recreavit, confestim animam in corporis latibulis delitescentem quibusdam medicamentis provocavit. APULEIUS, *Florida* 19.

tylko dotknąwszy jej i coś nieznacznie powiedziawszy, obudził dziewczynę z pozornej śmierci. Dziewczyna zaś wydała głos i wróciła do domu ojca, jak Alkestis na powrót ożywiona przez Heraklesa. Gdy krewni dziewczęcia dawali mu (= Apoloniuszowi) sto pięćdziesiąt tysięcy, kazał je dać dziewczynie w posagu. A to czy znalazł w niej iskrę życia utajoną przed tymi, którzy ją opatrywali — podobno bowiem, gdy deszcz padał, miała twarz jej parować — czy też na powrót ożywił i przywołał duszę, która już zgasła, to rozstrzygnięcie jest nie do wypowiedzenia ani przeze mnie, ani przez tych, którzy przy tym byli¹⁸⁾.

§ 14. Podobny do poprzedniego wypadek opisany w powieści JAMB-LICHA.

I znów stamtąd uciekają i spotykają dziewczynę, którą wynoszą, by pogrzebać; i przyłączają się do widowiska. A stary Chaldejczyk przystanąwszy zakazuje grzebać mówiąc, że dziewczyna jeszcze żyje (dosłownie: „ma tchnienie”). I okazało się, że tak było¹⁹⁾.

§ 15. Najstarszy przykład motywu spotkania cudotwórcy z pogrzebem.

(Osoby sceny: D. = Dionizos

U. = Umarły)

D.: Bo oto tu jakiegoś wynoszą zmarłego.

Ty! Do ciebie to mówię, do ciebie zmarłego:

Człeku, chcesz te sprzęty nieść mi do Hadesu?

18) Κάκεινο Ἀπολλωνίου θαῦμα. κόρη ἐν ὥρᾳ γάμου τεθνάναι ἐδόκει καὶ ὁ νυμφίος ἠκολούθει τῇ κλίνῃ βοῶν ὀπόσα ἐπ' ἀτελεῖ γάμῳ, ξυλωλοφύρετο δὲ καὶ ἡ Πῶμη. Καὶ γὰρ ἐτύγγανεν οἰκίας ἡ κόρη τελούσης ἐς ὑπάτους. παρατυχῶν οὖν ὁ Ἀπολλώνιος τῷ πάθει „καταθέσθε, ἔφη, τὴν κλίνην ἐγὼ γὰρ ὑμᾶς τῶν ἐπὶ τῇ κόρῃ δακρῦών παύσω”. καὶ ἅμα ἤρετο, ὅ τι ὄνομα αὐτῇ εἶη. οἱ μὲν δὴ πολλοὶ ὦντο λόγον ἀγορεύσειν αὐτόν, οἱοὶ τῶν λόγων ἐπικηδεῖοι τε καὶ τὰς ὀλοφύρσεις ἐγείροντες, ὁ δὲ οὐδὲν ἄλλ' ἢ προσαψάμενος αὐτῆς καὶ τι ἀφανῶς ἐπειπὼν ἀφύπνισε τὴν κόρην τοῦ δοκοῦντος θανάτου, καὶ φωνὴν θ' ἡ παῖς ἀφῆκεν, ἐπανῆλθέ τ' ἐς τὴν οἰκίαν τοῦ πατρὸς, ὡσπερ ἡ Ἀλκηστις ὑπὸ τοῦ Ἡρακλέους ἀναβιωθεῖσα. δωρουμένων δὲ αὐτῷ τῶν ξυγγενῶν τῆς κόρης μυριάδας δεκαπέντε φέρων ἔφη ἐπιδιδόναι αὐτὰς τῇ παιδί. καὶ εἶτε σπινθῆρα τῆς ψυχῆς εὔρεν ἐν αὐτῇ, ὃς ἐλελήθει τοὺς θεραπεύοντας — λέλεται γὰρ ὡς ψεκάζοι μὲν ὁ Ζεὺς, ἡ δὲ ἀτμίζοι ἀπὸ τοῦ προσώπου — εἴτ' ἀπεσβηκυῖαν τὴν ψυχὴν ἀνέθαλπέ τε καὶ ἀνέλαβεν, ἄρρητος ἡ κατάληψις τούτου γέγονεν οὐκ ἔμοι μόνῳ, ἀλλὰ καὶ τοῖς παρατυχοῦσιν. PHILOSTRATUS, *Vita Apollonii* 4, 45.

19) καὶ φεύγουσι πάλιν ἐκεῖθεν, καὶ καταλαμβάνουσι κόρην ἐπὶ τάφῳ ἀγομῆνῃν, καὶ συρρέουσι ἐπὶ τὴν θῆαν. Καὶ Χαλδαῖος γέρων ἐπιστὰς κωλύει τὴν τάφῳ, ἔμπνουν εἶναι τὴν κόρην ἐτι λέγων καὶ ἐδείχθη οὕτως. IAMB-LICHUS, *Babyloniaca* (fragment zachowany u FOCJUSZA w *Bibliotheca* cod. § 4 MG 103, 328 B).

U.: Jak wielkie?

D.: Te tu.

U.: A dasz dwie drachmy zapłaty?

D.: Ależ mniej, na Zeusa!

U.: Idźcie precz mi z drogi!

D.: Poczekaj, boski człeku, może się ugodzim...

U.: Gdy dwóch drachm nie dobędziesz, nawet nie rozmawiaj!

D.: Bierz dziewięć obolów!

U.: Niech ożyje znowu! ²⁰⁾

§ 16. Przykład na motyw uzdrowienia po drodze (z inskrypcji w Epidaurós).

Sostrata z Ferai była pozornie brzemienna (?). Ona to odbywając podróż (do Epidaurós) całkowicie na noszach, przybywszy do świątyni zasnęła. Ponieważ zaś nic wyraźnego we śnie nie ujrzała, na powrót niesiono ją do domu. Potem niedaleko od Kornoi ukazał się jej i towarzyszący jakiś mąż o wspaniałym wyglądzie, który dowiedziawszy się od nich o ich niepowodzeniach, kazał postawić nosze, na których niesiono Sostratę, następnie rozciąwszy jej brzuch, wydobywa ogromną ilość kwasu (?) — dwie misy do mycia nóg. Po zeszcyciu brzucha i uzdrowieniu niewiasty ujawnił Asklepios swą obecność i kazał przesałać do Epidaurós ofiarę za wyleczenie ²¹⁾.

²⁰⁾ Δ. κχι γάρ τιν' ἐκφέρουσι τουτονί νεκρόν
 ὄυτος, σέ λέγω μέντοι, σέ τόν τεθνηκότα
 ἄνθρωπε, βούλει σκευάρ' εἰς "Αἰδου φέρειν;
 N. πρόσ' ἄττα; Δ. ταυτί. N. δύο δραχμάς μισθόν τελείς;
 Δ. μά Δί', ἀλλ' ἔλαττον. N. ὑπάγεθ' ὑμεῖς τῆς ὁδοῦ.
 Δ. ἀνάμεινον, ὦ δαιμόνι', ἐάν ξυμβῶ τί σοι.
 N. εἰ μή καταθήσεις δύο δραχμάς, μή διαλέγου.
 Δ. λάβ' ἐννέ' ὀβολούς. N. ἀναβιῶην οὔν πάλιν.

ARISTOPHANES, *Ranae* 170—177.

²¹⁾ Σώστρατα Φεραι(α παρ)έκυθησε. α(ύ)τα, ἐμ παντί ἐοῦσα φοράδαν εἰς τὸ ἱερὸν ἀφικομένα ἐνε(κά)θενδε ὡς δὲ οὐθὲν ἐνύπνιον ἐναργ(ές) ἐώρη, πάλιν οἰκαδε ἀπεκομί(ζε)το. μετὰ δὲ τοῦτο συμβολῆσαι τις περι Κόρνοους αὐταῖ καὶ τοῖς ἐ(πομέ)νοῖς ἔδοξε τὰν ὄψιν εὐπρεπῆς ἀνήρ, ἐφ' ἅς τὰν Σωστρ(άταν ἐφε)ρον, ἐπε(ι)τα τὰγ κοιλίαν ἐκελήσατο θέμεν τὰν κλίναν, ἐφ' ἅς τὰν Σωστρ(άταν ἐφε)ρον, ἐπε(ι)τα τὰγ κοιλίαν αὐτὰς ἀνοσχίσας ἐξαιρεῖ πλῆθος ζ(ύμας πάμ)πολυ (δύ)ε ποδανιπτῆρας. συνράψας δὲ τ(ὰν γ)αστέρα καὶ πώσας ὑ(γιῆ) τὰν γυναῖκα τὰν τε παρουσίαν τὰν αὐτο(ῦ) παρεμφάνιζε ὁ "Ασκληπιός καὶ ἰατρα ἐκέλετο ἀποπέμπειν εἰς "Επ'ι(δα)υρ(ον).

G. DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, Lipsiae³ 1920, 3, 320 (n. 1169. XXV). Por. odmienną rekonstrukcję i przekład R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidaurós*, Leipzig 1931, 18 n.

d. Paralela z apokryfów nowotestamentowych

§ 17. Odgłos perykopy ewangelijnej o młodzieńcu z Nain w literaturze apokryficznej²²⁾.

Podczas gdy Pan Jezus szedł przez miasto Nain z uczniami swymi Szymonem i Andrzejem, Janem i Jakubem, ujrzeli tam mary, na których niesiono trupa. Trup to (był) syna pewnej wdowy, którą nazywano Bars'a, córki Jewâ'êla. Ojciec jej Jewâ'êl był z synów prorockich. Syn (wdowy), który umarł, nazywał się Jonâs, syn Sâlêma, syna Melkiâla, brata Rehuma, syna Salâtiâla, syna brata ojca proroka Jonasza. Niewiasta ta nie miała dzieci prócz niego. Pan Jezus poszedł w stronę ludzi, którzy nieśli zwłoki. Powiedział On im: „Zdejmijcie mary z bark waszych. W istocie zmarły, który na was spoczywa, jest z synów prorockich. Potrzeba, abym moc swoją okazał na nim w tym mieście”. Ludzie złożyli mary na ziemi. Pan Jezus zbliżył się do zmarłego i rzekł do niego: „O Jonaszu, synu Salema, obudź się, bo ja usunąłem od ciebie śmierć grzechową”. Natychmiast zmarły podniósł się i usiadł na marach. Otworzył usta i rzekł: „Wierzę w Ciebie, mój Panie Jezu Chryste, synu Pana Żywego, Zbawicielu świata, któryś mnie Wskrzesił z martwych, bym głosił imię Twoje między narodami”. Następnie zszedł z mar. I nie wrócił do domu: poszedł za Panem Jezusem i stał się jednym z Jego uczniów. Pan Jezus zawołał go i rzekł do niego: „O Jonaszu, to Ja posłałem twego ojca, aby prorokował o moim przyjściu na świat. Ty również idź teraz, głóś moje przyjście ludziom i wykładaj prawdę prorocstwa twego ojca o Mnie. Wiedz, że będziesz działał w imię moje wielkie cuda i dziwy. Wielu ludzi będzie się wahać na skutek twego przepowiadania co do królestwa Bożego. Podaj ludziom, że Ja sam zniosę prorocstwo u synów Izraela, a nadto zabiorę im kapłaństwo i dam tym, którzy uwierzą we Mnie, i zniosę godność królewską aż do mego powtórnego przyjścia na świat celem sądzenia żywych i umarłych”²³⁾.

²²⁾ Literatura apokryficzna zawiera wprawdzie kilka opisów wskrzeszeń różnych od ewangelijnych — i wypadnie do nich wrócić przy omawianiu dwóch następnych wskrzeszeń — ale jeden tylko opis nawiązuje wyraźnie do omawianej perykopy, jest jego dalszym rozwinięciem, i dlatego warto go tu podać dla porównania.

²³⁾ S. GRÉBAUT, *Les miracles de Jésus, Texte éthiopien publié et traduit*, Paris 1920, 2, 827—831 (PO 14, 5).

B. Krótki komentarz do tekstów przytoczonych

Ułatwia on późniejsze porównanie ich z opisem wskrzeszenia młodzieńca z Nain.

a. Paralele starotestamentarne podane na samym wstępie (§ 1 i 2) są opisami cudownych wskrzeszeń dokonanych za sprawą proroków Eliasza i Elizeusza. Autor Książ Królewskich — sądząc ze sposobu pisania — miał świadomość przy umieszczeniu tych opisów w wątku dziejów życia obydwu proroków, że referuje fakty historyczne, i to o charakterze cudownym. Przechodząc do treści opisów wypada podkreślić w jednym i drugim wypadku fakt błagalnej modlitwy na wstępie oraz szereg zabiegów uprzedzających sam cud — podobnych zresztą — czynionych przez proroków wobec zwłok zmarłych chłopców. Potrzeba tych zabiegów uwydatnia trudność samego przedsięwzięcia, jakim był zamiar wskrzeszenia zmarłych, a następnie podkreśla konieczność Bożej interwencji. Ściśle się wyrażając, to nie jeden i drugi prorok wskrzesza, lecz sam Bóg — na prośbę i za pośrednictwem niejako narzędziowym swych wysłanników. Teologia obydwóch opisów jest jasna: jedno i drugie wskrzeszenie jest dziełem miłosierdzia Boga, skłonnego do wysłuchania próśb swoich posłów; jest nadto uwierzytelnieniem wobec ludzi, korzystających z dobrodziejstw cudu, posłannictwa, jakie mają prorocy od samego Jahwy.

b. Spośród tekstów rabinistycznych pierwszy (§ 3) należy do najstarszych. Ma on pochodzić jeszcze od Tannaitów, a więc może już z czasów, w których powstawał i Nowy Testament. Ma on dalej stwierdzać wiarę środowiska palestyńskiego współczesnego Chrystusowi w to, że rabinom przysługuje równa Bogu moc cudownego odbierania życia (na przykładzie Mojżesza) lub przywracania życia (Elizeusz)²⁴). Tematem urywka jest *quaestio iuris* co najwyżej, nie zaś *quaestio facti*.

Pozostałe opowiadania mówią o wskrzeszeniach dokonanych przez rabinów lub ich uczniów (§§ 4—7). Już pobieżna lektura tych urywków nasuwa czytelnikowi z uwagi na niebywałe nagromadzenie nieprawdopodobieństw i nikłą rolę samego faktu wskrzeszenia pytanie co do właściwych intencji piszącego. Wątpliwość mianowicie dotyczy tego,

²⁴) Por. P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten...*, dz. cyt., 37.

czy autor chciał referować fakty historyczne, a ściślej: czy mamy tu do czynienia ze szczególnym rodzajem literackim, który w krytyce przyjęto określać jako opis cudu (*Wundergeschichte*, *récit de miracle*)²⁵). Właściwy rodzaj literacki tych tekstów zarysowuje się wyraźnie dopiero na tle ich kontekstu. Celem ich jest zilustrować w sposób dobitny jakieś twierdzenie rabinów — doniosłe w ich mniemaniu — a samo wskrzeszenie jest momentem wyraźnie drugorzędnym, czymś, czego wymaga cel przytoczenia całego epizodu dla wywołania większego wrażenia. Jeśli więc idzie o rodzaj literacki jako wyraz świadomości piszącego, mamy tu do czynienia nie z historią, lecz z rodzajem anegdoty, zawierającej się w znanym rodzaju *ma šal*²⁶). Niewątpliwie rzeczy opowiedziane jakoś wiążą się w myśli autora z historycznymi postaciami wybitnych rabinów — ich imiona są najprawdopodobniej autentycznymi imionami historycznymi. Obok nich jednak występuje cesarz „Antonin” — raczej imię-typ władcy, który zmuszony jest mimo wszystko uznać wielkość rabinów, niżeli określenie jakiegoś cesarza z dynastii Antoninów. Powstanie tych opisów przypada już na czasy bizantyjskie, a podejmowane przez niektórych autorów próby odnośzenia ich do czasów dawniejszych napotykają na sprzeciw wśród specjalistów²⁷). Z cech stylu podkreślić warto zwięzłość opisu, wywołaną najprawdopodobniej racjami mnemotechnicznymi z uwagi na tradycję ustną, która je przechowywała, chętnie stosowanie mowy niezależnej przez przytaczanie raczej wypowiedzi osób występujących, bez bliższego jednak określenia miejsca i czasu. Teologii w tych anegdotach nie łatwo się dopatrzeć, jeśli się nie ma zamiaru nadużyć tego terminu. Sens moralny opowiadań jest hiperbolicznie ilustrowany. Trudno przecież przypuścić, by autorzy opisów poważnie przyjmowali to, że na prośbę rabina Bóg będzie interweniował swą wszechmocą

25) „...in der rabinischen Tradition eigentliche Wundergeschichten sind meist in die rabbinischen Debatten derartig verflochten, dass sie apophthegmatischen Charakter erhalten haben”. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, dz. cyt., 146 (podkreślenie moje).

26) „Dans leur contexte, ces traits prennent leur véritable caractère qui est d’illustrer, d’une façon frappante, une thèse chère aux rabbins. Ils ressortissent plutôt à l’apologue, au machal, qu’à l’histoire, et la résurrection y joue un rôle manifestement commandé par le but de l’épisode”. L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, dz. cyt., 2, 469.

27) Por. A. SCHLATTER, *Das Wunder in der Synagoge*, Gütersloh 1912, 58 (przeciw poglądom P. FIEBIGA).

w sytuacjach niepoważnych lub — co więcej — tam, gdzie sam cudotwórca jest winowajcą.

c. Z tekstów klasycznych, hellenistycznych i rzymskich trzy pierwsze (§ 8—10) służą do zilustrowania atmosfery panującej w starożytności odnośnie do możliwości cudu wskrzeszeń. Magiczny papirus (§ 8) dowodzi z pewnością tyle, że magia starożytna obiecywała swoim adeptom moc wskrzeszania zmarłych. Dwa następne teksty LUKIANA z Samosat (ok. 125—180) pochodzą z jego satyr ożywionych duchem starożytnego Oświecenia. Pierwsza z nich (Philopseustes — § 9) chłoczcze ówczesną egzaltację literacką o zabarwieniu religijnym, która wyrażać się miała w zamiłowaniu nawet poważnych ludzi do zmyślenia nieprawdopodobnych historii o cudach. Druga ma być parodią popularnego rodzaju literackiego — aretalogii²⁸).

Z kolei następują teksty mówiące o faktach historycznych powrotu do życia osób, które uważano za zmarłe, powrotu sprawionego przez wybitne osobistości: Empedoklesa (§ 11), Asklepiadesa z Prusy (§ 12) i Apoloniusza z Tiany (§ 13). Do tej grupy można dołączyć oddźwięk tych faktów — najprawdopodobniej ostatniego — w literaturze pięknej, w powieści starożytnej (§ 14). Teksty §§ 11—13 — krótsze czy bardziej kwieciste opowiedziane — według intencji swych autorów niewątpliwie dotyczą faktów, jakkolwiek nie zaliczają się do rodzaju literackiego historiografii. Ze względu na to, że w dziejach krytyki cudów ewangelicznych już od czasów starożytnych rozmaici komparatyści wysuwali te fakty jako pewien kontrargument przeciw chrześcijańskiej ocenie wskrzeszeń ewangelicznych w apologetyce (por. wyżej 15 n), dlatego trzeba nieco dłużej się zastanowić nad tym, co się da historycznie ustalić w sprawie tych faktów.

Empedokles z Agrigentu (ok. 490—430 przed Chr.) był nie tylko filozofem, lecz również lekarzem, magiem i propagatorem religijnym. Przytoczona wyżej (§ 11) przez DIOGENESA LAERTIOSA (w dziele pisanym ok. roku 275 po Chr.) relacja, jaką dał o fakcie

²⁸) Por. R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, 2, 38; E. ROHDE, *Der griechische Roman*, Leipzig³ 1913, 396. Przytoczony przez L. J. MCGINLEYA, *Form-Criticism...*, dz. cyt., 125, trzeci tekst LUKIANA (*Philops.* 14) opuszczam, gdyż treścią jego jest nie wskrzeszenie, lecz rozmowa ze zmarłym.

przywrócenia przez Empedoklesa życia niewieście, będącej już ἄπνους, HERAKLEIDES PONTIKOS z Heraklei (wiek IV przed Chr.), jest bardzo zwięzła i przez to pozostawia duże pole dla dowolnych interpretacji. Dlatego dobrze jest treść jej uzupełnić tym, co mówi inny fragment u tegoż DIOGENESA LAËRTIOSA. Oto HERMIPPOS ze Smyrny (ok. 200 przed Chr.) inaczej naświetla to samo zdarzenie: powodem złożenia owej ofiary dziękczynnej przez Empedoklesa, o której czytamy w relacji HERAKLEIDESA, było wyleczenie niejkiej Panthei z Agrygentu, co do której uratowania inni lekarze stracili już nadzieję²⁹). O wskrzeszeniu więc w sensie ścisłym nie wspominają te relacje o zabarwieniu anegdotycznym³⁰).

Asklepiades z Prusy (żyjący na przełomie II/I wieku przed Chr.) jako lekarz cieszył się niebywałym rozgłosem. Wśród czynów, które mu ten rozgłos zjednały, najwspanialszym był ów fakt dwukrotnie przez PLINIUSZA STARSZEGO krótko wzmiankowany (§ 12 — pierwsze dwa urywki): że mianowicie podczas pogrzebu ocalał rzekomego zmarłego przed spalaniem i przywrócił mu życie. Istotę tego faktu naświetla dłuższy, barwnie podany opis, którego autorem jest APULEJUSZ (§ 12 — urywek 3). Najwyraźniej opis dotyczący faktu odratowania zabiegami lekarskimi pozornie zmarłego: ciało nosiło na sobie „signa quaedam”, które nie uszły uwagi lekarza; to, czego on dokonał, miało za podstawę „vestigia vitae latentis”, a środkami były przy tym „quaedam medicamenta”. O całym tym zdarzeniu nie brak sądu znacznie surowszego dla samego Asklepiadesa. PLINIUSZ na innym miejscu bardzo krytycznie wyraził się o jakości sławy, jakiej zażywał Asklepiades, i o sposobach dojścia do niej³¹). Toteż fakt opisany przez APULEJUSZA uważają niektórzy za reklamowy zabieg zaaranżowany przez samego Asklepiadesa w porozumieniu z rodziną „pozornie zmarłego”³²).

²⁹) “Ερμιππος δὲ φησι Πάνθειάν τινα Ἀκραγαντίνην ἀπληπισμένην ὑπὸ τῶν ἰατρῶν θεραπεύσαι αὐτὸν καὶ διὰ τοῦτο τὴν θυσίαν ἐπιτελεῖν. DIOGENES LAËRTIOS, *Vitae* 8, 11, 69.

³⁰) Krótka i niejasna notatka SUIDASA o 30 dni trwającym stanie ciała pozbawionego oddechu i pokarmu nie zawiera również aluzji do wskrzeszenia. Por. SUIDAS, *Lexicon*, s. v. ἄπνους.

³¹) „...trahebat praeterea mentes artificio inani... alia quoque blandimenta excogitabat... id solum possumus indignari unum hominem e levissima gente, sine opibus ullis, orsum, vectigalis sui causa repente leges salutis humano generi dedisse, quas tamen postea abrogavere multi”. PLINIUS MAIOR, *Hist. nat.* 26, 14.

³²) „In der Geschichte der ärztlichen Charlatanerie nimmt A. eine hervor-

Jeśli jednak nie posuniemy się daleko w osądzeniu ewentualnej roli Asklepiadesa w tym zdarzeniu, to w każdym razie na podstawie wzmianek APULEJUSZA wyżej przytoczonych, zwłaszcza tej: „animam in corporis latibulis delitescetem quibusdam medicamentis provocavit”, możemy wnioskować, że nie były obce lekarzom starożytnym zabiegi około przywracania życia chorym pozornie umarłym. Garsć przykładów zacytował nam PLINIUSZ³³⁾, opis zaś bardziej szczegółowy podał ARTEMIDOROS (zwany DALDIANOS) z Efezu (ok. połowy II wieku po Chr.), jak to drogą odpowiedniego masażu przywrócono życie pozornie zmarłemu gladiatorowi³⁴⁾. Jeśli nawet uznać — jak chcą niektórzy³⁵⁾ — że sam fakt jest zmyślony, to jednak opis ten jest przynajmniej śladem pewnych tendencji medycyny starożytnej i tego, że zjawisko śmierci pozornej nie było jej obce.

Apoloniusz z Tiany (żyjący ok. 4—96 po Chr.), wędrowny w typie drugiej sofistyki kaznodzieja i reformator neopitagoreizmu, uchodził w niektórych kołach hołdujących ówczesnie temu kierunkowi za cudotwórcę, co mu zjednało tytuł zaszczytny σωτήρ. Znany nam on jest właściwie tylko z powieściowej, niemal legendarnej biografii, jaką dał FLAWIUSZ FILOSTRAT Młodszy († 264 po Chr.) na rozkaz Julii Domny, żony Septymiusza Sewera, Syryjki z pochodzenia, rozmiłowanej na sposób iście orientalny w mistyce neopitagorejskiej. Biografia ta o typie aretologii miała się opierać na materiale zebranym odnośnie do Apoloniusza przez neopitagorejczyka DAMISA. Urywek przytoczony wyżej (§ 13) pochodzi z tego właśnie *Życia Apoloniusza*. Opracowana w tym duchu postać proroka nieopitagorejskiego miała w polemice późniejszej między reakcją hellenistyczną a apologetami chrześcijaństwa stanowić rodzaj konkurencji dla wizerunku Chrystusa z Ewangelii. Wszystkie te okoliczności, jak: sam rodzaj literacki —

ragende Stelle ein... So führte er auch eines Tages die Komödie auf, dass er einen ihm angeblich unbekanntem Leichenzug, der ihm auf der Strasse begegnete, umkehren liess und den Toten lebendig und gesund machte”. PAULY-WISSOWA, R, 2, 1632.

³³⁾ Por. *Hist. nat.*, 7, 52.

³⁴⁾ Λεωνᾶς ὁ Σῦρος παλαιστῆς μέλλων ἀγωνίζεσθαι τὸν ἐν Ῥώμῃ ἀγῶνα ἔδοξε τεθνάναι καὶ ἐκφέρεσθαι, συναντήσαντα δὲ αὐτῷ τινὰ ἀλείπτῃν χαλεπαίνειν πρὸς τοὺς ἐκφέροντας ὅτι ταχέως καὶ κενοσπούδως αὐτὸν ἐκφέροισιν δύνασθαι γὰρ αὐτὸν ἀναβιῶναι. ἔπειτα ἐλαίῳ θερμῷ καὶ ἑρίοις χρισάμενον κατὰ τοῦ στήθους ποιῆσαι αὐτὸν ἀναβιῶναι. ARTEMIDORUS, *Oneirocritica* 4, 82.

³⁵⁾ Por. O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, Giessen 1909, 173.

aretalogia, późna data powstania dzieła w porównaniu z opisanymi wydarzeniami (po stu kilkudziesięciu latach), zlecenie możnej wielbielki Apoloniusza jako motyw powstania dzieła, brak jakichkolwiek bliższych danych o wartości źródeł bezpośrednich, z jakich czerpał FILOSTRAT informacje o faktach — nakazują sporą dozę krytycyzmu wobec historyczności poszczególnych dziwów opisanych w *Życiu Apoloniusza*.

Jeśli zaś idzie o samą istotę zdarzenia przytoczonego w § 13, takiego, jakim je przedstawia FILOSTRAT, trzeba przede wszystkim stwierdzić, że sam autor podsuwa wytłumaczenie tego „cudu” (a może lepiej: „dziwu” = θαῦμα) na drodze naturalnej. Weźmy tylko pod uwagę jego wyrażenia: „iskra utajona życia”, „gdy deszcz padał, miała twarz jej parować” — stanowią one sugestie dość wyraźne. Robią one na czytelniku silniejsze wrażenie niż podsunęta przezeń z agnostyczną powściągliwością możliwość rzeczywistego „przywołania duszy, która już zgasła”, czyli rzeczywistego w tym wypadku wskrzeszenia.

Odnosnie do genezy tego opisu nie brakło przypuszczeń, że jest on naśladownictwem opisów wskrzeszeń ewangelijnych — młodzieńca z Nain lub córki Jaira (F. Chr. BAUR). Pogląd ten spotkał się ze słusznym ze stanowiska metodologicznego sprzeciwem: podobieństwo treściowe jest dalekie, podobieństwa zaś formalne tłumaczą się dostatecznie obowiązującymi wówczas kanonami literackimi ³⁶⁾.

Natomiast łatwiej jest uznać zależność literacką opowiadania z powieści JAMBLICHA († ok. 330 po Chr.) pt. *Babyloniaca* (§ 14) od opisu FILOSTRATA ³⁷⁾. Treściowe bowiem podobieństwo jest znaczne, a rodzaj literacki obu dzieł sprzyja hipotezie zapożyczenia motywu, wziętego również z dziejów powieściowych popularnej postaci świata starożytnego. Nadto w tym okresie neoplatonizm, którego przedstawicielem jest JAMBLICH, chętnie chłonie w siebie pierwiastki neopitagorejskie.

Z „paralel” antycznych pozostają do omówienia dwie — przytoczone wyżej w §§ 15 i 16. Różnią się one tym od poprzednich, że w nich

³⁶⁾ Por. J. JESSEN, *Apollonius von Tyana*, Hamburg 1855, 18; O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, dz. cyt., 171 n; E. ROHDE, *Der griechische Roman*, dz. cyt., 396.

³⁷⁾ Por. E. ROHDE, tamże.

nie całość już, lecz jeden jedyny szczegół znamieny ma być analogiczny do perykopy ewangelijnej o młodzieńcu z Nain.

W urywku z *Żab* ARYSTOFANESA (V/IV wiek przed Chr.), zacytowanym w § 15, tym szczegółem wspólnym, tym motywem — jak przyjęto to określać — jest spotkanie cudotwórcy z pogrzebem. Co komediopisarz miał na myśli pisząc o tym spotkaniu, trudno z całą pewnością rozstrzygnąć. Najbliższe prawdy będzie chyba przypuszczenie, że parodiował on tu jakiś mit starożytny. W każdym razie o jakimkolwiek fakcie historycznym nie ma tu mowy. Następnie tego, co ARYSTOFANES opisuje w tych kilku wierszach, nie można nazwać wskrzeszeniem w sensie ścisłym, i to chętnie przyznają zresztą nawet zwolennicy szkoły porównawczej³⁸). Beztróska — jak przystoi na autora takiego rodzaju literackiego — poeta gromadzi tu nieprawdopodobieństwa: zmarły (jako taki!) targuje się z bożkiem Dionizosem o zapłatę tragarza, a po dobieciu targu decyduje się właściwie sam na powrót do życia.

’IAMA Sostraty z Ferai — a więc fakt jakiś — referuje nam inskrypcja, może *ex-voto*, w Epidauros. Motyw analogiczny w tym wypadku — zdaniem krytyków — to cud spełniony w drodze (*unterwegs*). Nie wchodząc bliżej w zagadnienie historyczności tego opisu, bo wykracza ono poza ramy zakreślone dla niniejszej pracy³⁹), wypada tytułem krótkiego komentarza zaznaczyć, że słowo „cud” stosowane tu przez krytyków nie ma pełnego znaczenia. Przyjrzyjmy się treści napisu. Oto po zakończonej niepowodzeniem inkubacji sakralnej w świątyni w Epidauros chora wraca i Asklepios wprawdzie interweniuje osobiście, ale zachowuje się przy tym jak typowy lekarz: dokonuje zabiegu chirurgicznego — laparotomii, usuwa trudną do określenia bliższą przyczynę choroby, wreszcie jamę brzuszną zasztywa i dopiero wówczas chora odzyskuje zdrowie. Dopiero na zakończenie opowiadania pojawia się motyw religijny: ujawniona paruzja i nakaz złożenia ofiary dziękczynnej w Epidauros. Cała niezwykłość

³⁸) Por. O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, dz. cyt., 172.

³⁹) Zaznaczyć wypada, że na ogół u specjalistów historyczność tych opisanych zdarzeń spotyka się z dużym krytycyzmem. Por. dz. cyt. wyżej P. FIEBIGA, R. REITZENSTEINA, O. WEINREICHA oraz pracę specjalną R. HERZOG, *Wunderheilungen von Epidauros*, dz. cyt., 46—64.

zdarzenia polega nie na tym, co się dokonuje i jak, lecz tylko — kim jest ów zręczny chirurg.

O ile przy omawianiu rabinistycznych *mašalów*, w których występowały wskreszenia cudowne, jeszcze można było ryzykować dozukiwanie się jakiejś teologii, o tyle teksty hellenistyczne i rzymskie — z wyjątkiem ostatnio przytoczonego, który nie dotyczy właśnie wskreszenia — są w treści swojej wolne od jakiegokolwiek teologii, nawet z myślą religijną w ogóle nie mają prawie nic wspólnego: idzie tam bądź o magię, która z religią nawzajem się wyklucza, bądź o spryt fachowy czy wielkość nadzwyczajnych ludzi, bądź wreszcie spotykamy się z parodią mitu czy satyrą na zabobonność i gorączkę cudów.

Syntezy dotyczącej cech stylu tych urywków z literatury klasycznej dać tu nie podobna, gdyż należą one do bardzo odmiennych rodzajów literackich. Natomiast poszczególne cechy znamienne, stanowiące pewne analogie do szaty zewnętrznej perykopy ewangelijnej, omówione zostaną w rozdziale następnym (C, punkt c).

Reasumując teraz wyniki tego pobieżnego komentarza stwierdzić możemy, że analogii treściowej, tzn. opisu cudu wskreszenia w sensie ścisłym nie zna literatura grecka i rzymska ⁴⁰⁾.

d. Na zakończenie przytoczonej serii tekstów „analogicznych” figuruje apokryficzne echo perykopy omawianej odbijające się w literaturze religijnej etiopskiej (§ 17). Dążności anonimowego autora tego opowiadania można by sprowadzić do następujących: 1) zamiłowanie do barwniejszego i bardziej szczegółowego niż w Ewangeliach obrazowania zdarzeń (np. imiona osób uzupełnione, dalsze losy wskreszonego zaznaczone), to, co szkoła historyczno-morfologiczna określi jako „Lust zum Fabulieren”; 2) wydobywanie na jaw w sposób wyraźny pouczającej treści teologicznej związanej z cudem przez wkładanie odpowiednich słów w usta osób występujących w tej scenie.

40) „En résumé, dans l'immense masse des récits populaires ou légendaires de l'Hellénisme, en dépit du thème classique du retour des enfers, la résurrection d'un mort ne figure quasiment jamais. Dans les trois ou quatre traits qu'on peut citer, l'hypothèse de la mort apparente est défendue, ou comme certaine ou comme plausible, par le narrateur. Je ne sais sur quels textes se fonde M. Ch. Guignebert pour affirmer que: «Il y a dans la tradition païenne des premiers temps de l'Empire une abondance de résurrections... Ce n'était pas évidemment quelque chose d'absolument courant, mais tout de même c'était une chose reconnue comme parfaitement faisable»”. L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, dz. cyt., 2, 466.

Powyższy komentarz, jakkolwiek bardzo pobieżny, pozwala już ocenić, jak należy rozumieć te „analogie” czy „paralele” w zastosowaniu do wszystkich tekstów wyżej przytoczonych z jednej — a omawianej perykopy z drugiej strony, i to ze względu na oczywisty dystans treści. Na tym jednak poprzestać nie można, trzeba wysnuć ostateczne wnioski, jakich może dostarczyć bardziej szczegółowe, będące przedmiotem rozdziału następnego:

c. Porównanie perykopy omawianej z jej „paralelami”.

Ma być ono przeprowadzone w myśl planu określonego na wstępie pod kątem zbadania, z jakim rodzajem literackim mamy tu do czynienia. Ustalenie go ma nam ułatwić odpowiedź na zasadnicze pytanie, co sądzić należy o historycznej wartości opisu wskrzeszenia młodzieńca z Nain.

Wpierw zestawia się kolejno perykopę omawianą z przytoczonymi tekstami wskrzeszeń, jakich dostarcza Pismo św. Starego Testamentu, literatura rabinistyczna i apokryficzna chrześcijańska o tematyce ewangelijnej. Cała ta grupa ma wspólny mianownik, a jest nim temat: cud wskrzeszenia, przy czym jedno i drugie słowo ma swój pełny sens. Następnie takiego samego porównania dokonamy z tekstami z literatury greckiej i rzymskiej. W tej grupie — jak mieliśmy już możliwość przekonać się — nie ma wspólnego mianownika treściowego: ani cudu więc, ani wskrzeszenia. Natomiast przedmiotem zainteresowania będzie ocena podobieństw i różnic stylu, a ściślej zagadnienie tzw. *topiki*, pod kątem, oczywiście, ewentualnych wniosków co do historyczności, zależnie od tego, co będzie sugerował ustalony rodzaj literacki.

a. Zestawienie ze wskrzeszeniami opisanymi w Starym Testamencie

Obydwa wskrzeszenia z Ksiąg Królewskich przytoczone wyżej (§§ 1 i 2) stanowią — jak już mogliśmy się przekonać — prawdziwe paralele treściowe do wskrzeszenia młodzieńca z Nain. Istotny ich wspólny mianownik treściowy — to cud wskrzeszenia zdziałany niewątpliwie mocą Bożą i mający nadto znaczenie pewnego doniosłego znaku religijnego. Zaznaczyć przy tym należy co do treści pewną zasadniczą różnicę: jeden i drugi prorok modli się o cud, dalej stosuje

różne zabiegi, by pożądaný skutek osiągnąć, a ten nie od razu następuje — podczas gdy Jezus prostym rozkazem dokonuje tego samego i natychmiast. Co do stylu zachodzi podobieństwo wyraźne: prostota i bezpretensjonalność opisu są prawie jednakowe (jakiż kontrast np. z przytoczonym APULEJUSZEM!). Perykopa jednak Łukaszowa góruje literacko nad opisami Ksiąg Królewskich: do zwięzłości jeszcze większej niż w Starym Testamencie dodaje autor subtelny artyzm psychologiczny, o którym była wyżej mowa (por. 77 n).

Historia krytyki ewangelijnej zanotowała pewne wnioski, jakie z tego porównania usiłowano wysnuć odnośnie do historyczności opisanego cudu. Oto — zdaniem niektórych krytyków — wzory proroków przeniesiono z łatwością na osobę Jezusa i tak właśnie drogą naśladowania historii Starego Testamentu powstał opis omawiany jako twór wtórny, analogiczny⁴¹⁾. Pogląd ten, zbyt upraszczający zagadnienie powstania tego opisu, spotkał się ze słusznym sprzeciwem przedstawicieli najrozmaitszych kierunków egzegezy⁴²⁾. Opiera on się bowiem na bardzo kruchej podwalinie: jeden jedyny element zachodzący w dwóch perykopach to „syn wdowy”, występujący w cudzie Eliasza i we wskrzeszeniu spod Nain. Okoliczność to nie tak znowu rzadka i nadzwyczajna, by miała stanowić argument rozstrzygający na korzyść hipotezy o zapożyczeniu naśladowującym⁴³⁾. A nie liczy się pogląd ów wcale z tym, co w opisie ewangelijnym przeczy stanowczo hipotezie naśladowania. Tą wielką nowością opisu wskrzeszenia młodzieńca z Nain w porównaniu z jedną i drugą paralełą starotestamentarną jest władcza postawa Jezusa wobec śmierci i życia, krańcowo różna od postawy obydwu proroków zmagających się z trudnością tak wielkiego zadania. O naśladowaniu więc mowy nie ma.

⁴¹⁾ Por. J. KREYENBÜHL, *Ursprung und Stammbaum eines biblischen Wunders*, ZNW 10 (1909) 265; Joh. WEISS — W. BOUSSET, *Die Schriften des NT*, dz. cyt., 1, 51; V. O. JANSSEN, *Der literarische Charakter des Lukas-Evangeliums*, Weida i/Th. 1917, 36.

⁴²⁾ Por. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, dz. cyt., 245; F. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas*, dz. cyt., 96; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., 112; B. WEISS, *Das Leben Jesu*, dz. cyt., 539.

⁴³⁾ W tej sprawie trafne uwagi poczynił M.-J. LAGRANGE (kom. cyt., 209): 1. „syn wdowy” jest rysem organicznie połączonym z perykopą, gdyż stanowi motyw współczucia Jezusa dla nieszcześliwej kobiety; 2. Jezus w odróżnieniu od proroków nie kieruje się motywem odpłaty za wyświadczone Mu uprzednio przysługi.

Pouczające natomiast jest zestawienie rodzaju literackiego tych opisów. Nie jest on wprawdzie identyczny — jak to wykazemy jeszcze niżej rozważając rodzaj literacki Ewangelij — ale w każdym razie zbliżony. Dzieje Eliasza i Elizeusza w ramach Ksiąg Królewskich należą do działu „proroków pierwszych” kanonu hebrajskiego Starego Testamentu. Jest to — żeby posłużyć się parafrazą określenia, jakie daje A. ROBERT ⁴⁴⁾ — historia czerpiąca materiały z dokumentów, choć jeszcze daleko jej do historiograficznej erudycji, historia przeznaczona dla ludu, ale wcale przez to nie identyczna z rodzajem literackim „historii popularnej” o wątpliwej wartości. Natomiast jest to typowa historia święta.

b. Porównanie z tekstami rabinistycznymi

Jedyna analogia treściowa polega tu również na temacie: cud wskrzeszenia, podobieństwo zaś formy polega na zwięzłości i pewnym schematyzmie. Natomiast różnice występują bardzo zasadnicze. Przy podobnej prostocie opis ewangelijny jest pełen majestatu i głębi, a myśl teologiczna w nim zawarta nadaje się do poważnego potraktowania: cud nie jest tylko dziwem, ale i znakiem głębszej rzeczywistości religijnej, która ukrywa się pod nim. Tymczasem atmosfera opowiadań rabinistycznych, zupełnie anonimowych i powstałych o kilka co najmniej wieków później, jest zgoła odmienna. Już wyżej w komentarzu (por. 96 nn) zaznaczono ich charakter anegdotyczny. I tylko on zdoła wytłumaczyć drugoplanową rolę samego cudu i niedostatek powagi w traktowaniu świata nadprzyrodzonego. Teologia cudu ewangelijnego jest przy tym diametralnie różna: Jezus nie błaga o cud, lecz go po prostu sprawia własną mocą, co uchodziłoby w oczach rabinów ówczesnych za bluźnierczą uzurpację ⁴⁵⁾. Tego anegdotycznego charakteru niesposób przenieść na rodzaj literacki perykopy o młodzieńcu z Nain, choćby ze względu na deklarację zawartą w prologu Trzeciej Ewangelii na temat celu jej napisania, do czego jeszcze wrócimy w dziale następnym

⁴⁴⁾ „C'est une histoire documentaire, encore qu'elle ne cherche pas l'érudition; une histoire qui s'adresse au peuple, ce qui ne veut dire populaire... Rien, en tout cas, ne réalise mieux la notion d'histoire sainte”. *Initiation biblique...*, dz. cyt., 269.

⁴⁵⁾ Por. A. SCHLATTER, *Das Wunder in der Synagoge*, dz. cyt., 82.

(2. A). Zasadnicze te różnice atmosfery porównywanych opisów kazały niektórym zwolennikom metody porównawczej stwierdzić istotne podobieństwo i zaniechać snucia dalszych wniosków⁴⁶⁾. Niektórzy jednak obstają przy porównaniu, przywiązując wielką wagę do tekstu zacytowanego na początku tej serii (§ 3). Pochodzący od Tannaitów, a więc może już z wieku I, ma on ilustrować opinię rozpowszechnioną wówczas w Palestynie o władzy rabinów, która rozciąga się aż do wskrzeszenia zmarłych. Tego rodzaju opinia sprzyjała powstawaniu owych rabinistycznych opowiadań o cudach (*Wundergeschichten*), a zatem mogła równie dobrze zrodzić i ewangelijne opowiadania o cudach Jezusa, nie wyłączając i wskrzeszeń⁴⁷⁾.

Czy z tannaickiego tekstu można wysnuć aż tyle wniosków o rzeczywistych zapatrywaniach rabinów — wolno o tym wątpić⁴⁸⁾. Jeśli bowiem idzie o ich poglądy, to nie brakło i takich: 1) przywrócenie życia zmarłemu jest wyłączną Bożą kompetencją⁴⁹⁾, 2) Stary Testament zna tylko trzy wypadki, kiedy to Jahwe władzy tej udzielił ludziom⁵⁰⁾. Następnie trzeba wziąć pod uwagę także i to, że dopiero od III wieku po Chr. zaczynają się mnożyć w tradycji żydowskiej opowiadania o rabinach-cudotwórcach, natomiast za czasów JÓZEFA FLAWIUSZA żaden z rabinów podobną sławą się nie cieszył. Nie od rabinów bowiem, lecz od proroków wyglądano wtedy cudu jako znaku uwierzytelniającego ich posłannictwo. Cud nie był ceniony zbyt wysoko w kołach rabinów, skoro np. nie mógł on stanowić rozstrzygającego sprawdzianu

46) Por. R. BULTMANN, *Die Geschichte der syn. Tradition*, dz. cyt., 146.

47) Por. P. FIEBIG, *Rabbinische Wundergeschichten...*, dz. cyt., 37 n.

48) „C'est là une anecdote destinée à rehausser la personne du grand prophète et, indirectement, les maîtres qui ont hérité sa place et son nom, les Rabbis. Il ne s'ensuit nullement que ces derniers puissent, comme Élisée, ressusciter les morts”. L. DE GRANDMAISON, *Jésu-Christ*, dz. cyt., 2, 467.

49) „Rabbi Jochanan powiedział: Trzy klucze są w ręku Boga, których nigdy się nie daje do rąk nawet najpotężniejszego męża, mianowicie klucz deszczu, łona matczyne i ożywiania zmarłych”. Ta'an 2 a. Tekst ten o 9 paralelach talmudycznych zdaje się nawiązywać do Ez 37, 13. Por. STRACK-BILLERBECK, 1, 523.

50) „Bóg powiedział: Ja wskreszę zmarłych. Niegdyś jednak to uczynił przez Eliasza, Elizeusza i Ezechiela”. Pe siq 76. Por. STRACK-BILLERBECK, 1, 895. Ez 37, 1—14 jest wizją, nie opisem faktu, dlatego można by mówić tylko o dwóch wypadkach w St. Testamencie.

w sporze o przepis Tory⁵¹). W owych czasach cud nie był środkiem właściwym oddziaływania rabina⁵²).

Wąska zatem analogia, jaka tu zachodzi, nie może przesądzać czegokolwiek w sprawie genealogii — zgodnie z metodologią porównywania (por. wyżej 34 n), skoro całości porównywane tak bardzo różnią się od siebie, i to właśnie co do idei kierowniczej, którą w tym wypadku stanowi motyw pisania i teologia cudu. Reasumując więc wszystkie te spostrzeżenia, należy próbę zbliżenia rodzaju literackiego perykopy ewangelijnej do anegdot rabinistycznych — celem wysnucia stąd wniosków w sprawie historyczności opisu — uznać za chybioną. Natomiast niewątpliwe podobieństwo języka i stylu (duża zwięzłość, brak sprecyzowania czasu, *oratio recta* chętnie stosowana, parataksa) uprawnia do wniosku, że perykopa o młodzieńcu z Nain trzyma się mocno gleby palestyńskiej: ci bowiem, którzy stanowili źródło dla Ewangelisty, musieli podobnie myśleć, podobnie się wyrażać oraz bezosobowo, a mnemotechnicznie, przekazywać opowiadania dotyczące życia Jezusowego. Dotykamy tu niejako łożyska, w którym płynął żywy strumień preewangelijnej tradycji ustnej. Drobny ten szczegół podobny ujawnia ciągłość historyczną perykopy — ściślej zaś, jej formy literackiej — z kontekstem jej dziejowym, kulturalnym i geograficznym.

c. Porównanie z tekstami greckimi i rzymskimi (zagadnienie topiki)

Komentując wyżej teksty paralel antycznych, greckich i rzymskich, stwierdziliśmy brak wśród nich rzeczywistej analogii treściowej do naszej perykopy. Niemniej dla sprecyzowania rodzaju literackiego jako odzwierciedlenia intencji autora warto uwzględnić podobieństwa zachodzące w sposobie opisywania scen. Zespół tych typowych, powtarzających się często sposobów przedstawiania zdarzeń, czyli tzw. *topika* (od *τόπος* = *locus communis* w sensie literackim) stanowi w ujęciu „*formgeschichtliche Schule*” dowód na to, że mamy tu do czynienia z odrębnym rodzajem literackim. W nomenklaturze tej szkoły zwie się

⁵¹) Por. A. SCHLATTER, *Das Wunder in der Synagoge*, dz. cyt., 54—57; J. BONSRIVEN, *Le judaïsme palestinien...*, dz. cyt., 1, 186, gdzie przytacza: BM 59 b o rabinie ekskomunikowanym mimo spełnienia cudów.

⁵²) „Wunder sind so wenig das Mittel, durch das der echte Rabbiner wirkt, dass sie ihm vielmehr durchaus unsympatisch sind”. G. KITTEL, *Jesus und die Rabbinen*, Berlin-Lichterfelde 1914, 28.

on bądź nowelą (*Novelle*: M. DIBELIUS), bądź opisem cudu (*Wundergeschichte*: R. BULTMANN). Rodzaj ten, będąc korelatem literackim pewnej atmosfery panującej w tworzącej anonimowo społeczności, pozwala po odcyfrowaniu tej atmosfery na snucie wniosków o historyczności całego opowiadania. Ta atmosfera zaś — to dążenie do legendarnego upiększania postaci Jezusa. Stąd rodzaj literacki „Wundergeschichte” jako taki budzi zastrzeżenia krytyczne co do podawanej przezeń treści historycznej⁵³). Nie wchodząc tu w szczegółową ocenę założeń kierunku historyczno-morfologicznego, zwłaszcza krytycznej jego postawy wobec cudów ewangelijnych, bo ocena ta została już przeprowadzona gdzie indziej⁵⁴), ograniczymy się tu do zanalizowania spostrzeżeń tej szkoły na temat topiki, wspólnej dla Łukaszej perykopy o młodzieńcu z Nain i przytoczonych wyżej tekstów antycznych.

Topika cudów uzdrowień i wskrzeszeń obejmuje następujące rysy typowe:

1. Spotkanie cudotwórcy z pogrzebem,
2. Podanie wieku uzdrowionego czy wskrzeszonego,
3. Wątpliwości otaczającego tłumu co do powodzenia zamiaru cudotwórcy,
4. Oddalenie tłumu przez cudotwórcę,
5. Gest ręki cudotwórcy,
6. Wypowiedzenie przezeń tajemniczych słów (zwłaszcza w obcym jakimś języku: ῥῆσις βαρβαρικῆ),
7. Natychmiastowy skutek słów,
8. Wykazanie rzeczywistości tego skutku,
9. Odprawienie przez cudotwórcę uzdrowionego względnie wskrzeszonego,
10. Zdziwienie wyrażone przez otoczenie⁵⁵).

⁵³) „Je weniger die Wundergeschichten als solche historische Berichte sind, desto mehr ist zu fragen, wie sie in die evangelische Tradition hineingekommen sind”. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, dz. cyt., 244.

⁵⁴) Por. B. JANKOWSKI, *Schola Historiae Formarum quid de resurrectionibus evangelicis sentiat exponitur atque examinatur*, *Collectanea Theologica* 21 (1949) 77—106; 219—258, gdzie znajdzie czytelnik odnośną literaturę; por. również mój artykuł: *Kierunek historyczno-morfologiczny jako problem w apologetyce współczesnej*, *Ateneum Kapł.* 51 (1949) 45—60.

⁵⁵) Por. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synopt. Tradition*, dz. cyt., 236—241.

Dla lepszej oceny tego, czy istotnie mamy tu do czynienia u rysami typowymi i w jakim sensie typowymi, zestawmy następującą tabelkę występowania lub braku tych rysów w porównywanych opisach:

Punkty	Rysy typowe	Teksty porównywane					
		Łk 7, 11-17	IN- SKR. epid. § 16	ARYS- TOFA- NES § 15	APU- LE- JUSZ § 12	FILO- STRAT § 13	JAM- BLICH § 14
1.	Spotkanie z pochodem	jest	jest	jest	jest	jest?	jest
2.	Podanie wieku	jest?	brak	brak	brak	jest?	jest?
3.	Wątpliwości otoczenia	brak	brak	brak	jest	brak	brak
4.	Oddalenie tłumy	brak	brak	brak	brak	brak	brak
5.	Gest ręki cudotwórcy	jest?	jest?	brak	jest?	jest	brak
6.	Tajemnicze słowa	jest?	brak	brak	brak	jest	brak
7.	Natychmiastowy skutek	jest	jest?	brak	brak	jest	jest?
8.	Wykazanie rzeczywistości	jest	brak	brak	brak	jest	jest?
9.	Odprowadzenie uzdrowionego	jest	jest	brak	brak	brak	brak
10.	Zdziwienie otoczenia	jest	brak	brak	brak	brak	brak

Zanim przejdziemy do wysnucia wniosków z powyższego zestawienia o trafności spostrzeżeń „Formgeschichte”, wypada uzasadnić postawione znaki zapytania wyrażające to, że w danym wypadku występowanie rysu typowego nie da się stwierdzić bez pewnego zastrzeżenia. Innymi słowy, kwestionuje się tym samym typowość danego rysu w konkretnym opisie.

- Do pktu 1., kol. 5: Wyrażenie FILOSTRATA παρατυχῶν τῷ πάθει jest zbyt ogólnikowe, jak na to, by tam dojrzeć bardzo konkretne „spotkanie pogrzebu”.
- „ „ 2., „ 1: Pośrednio o wieku wnioskujemy dopiero na podstawie apostrofy samego Jezusa: „Młodzieńcze..!” —w. 14).
- „ „ 2., „ 5 i 6: U obydwóch występuje dość ogólnikowe: κόρη.
- „ „ 5., „ 1: Jezus wprawdzie czyni gest ręką, mianowicie dotyka mar, ale gest ten oznacza — jak widzieliśmy (por. wyżej, 62) — rozkaz zatrzymania się, dany niosącym zwłoki. Typowym gestem cudotwórcy nie jest z pewnością.
- Do pktu 5., kol. 2: Ręce Asklepiosa są czynne, ale to ręce zręcznego chirurga, który przeprowadza całą operację.
- „ „ 5., „ 4: Asklepiades posługuje się rękoma, lecz do zbadania chorego: „etiam atque etiam pertractavit corpus”.
- „ „ 6., „ 2: Słowa Jezusa za tajemnicze uchodzić nie mogą.
- „ „ 7., „ 2: Inskrypcja mówi o zdrowiu odzyskanym na skutek pomyślnej operacji chirurgicznej.
- „ „ 5., „ 6: JAMBlich o tym nic nie mówi, kiedy to przebudzenie z letargu nastąpiło.

Po odjęciu rysów wyżej zakwestionowanych ostać się mogą w charakterze rysów występujących wszędzie lub w większości opisów: 1. spotkanie z pochodem pogrzebowym — a jeśli się wyjdzie poza ramy tego zestawienia porównując z innymi cudami ewangelijnymi — rysy wymienione w czterech ostatnich punktach: 7—10.

Motyw więc spotkania orszaku niosącego osobę chorą względnie zmarłą ma stanowić rys typowy dla rodzaju literackiego „Wundergeschichte” i piętnować tym samym opis jako podejrzany pod względem historycznym. Występowanie tego motywu w inskrypcji wotywniej może mieć za podstawę jakieś zdarzenie lub mit. U ARYSTOFANESA jest

najprawdopodobniej parodią jakiegoś mitu. Nie jest zatem niemożliwe, że rys podobny znała mitologia grecka, choć na pozytywne stwierdzenie tego zbyt mało jest przekazów dokumentarnych. Dalej to, że JAMBLICH powtarza go po FILOSTRACIE, uprawnia do stwierdzenia, że w powieści starożytnej był on kopiowany, zapewne wraz z całym zdarzeniem. Tyle wniosków ostrożnych wolno wysnuć z tego skąpego zresztą ilościowo zestawienia. Dalsze natomiast wnioski — w rodzaju tych, które snuje kierunek historyczno-morfologiczny, że mianowicie motyw ten jest do tego stopnia charakterystyczny, iż piętnuje całe opowiadanie jako historycznie podejrzane — nie mają dostatecznego uzasadnienia. Zważmy tylko następujące względy. Po pierwsze, jak już wyżej wspomniano, statystyczne oparcie jest słabe, skoro motyw ten występuje w literaturze antycznej raczej rzadko, i to w rozmaitych zgoła rodzajach literackich (inskrpcja wotywna, komedia parodiująca mit religijny, aretalogia, powieść), w których to jego występowanie mogło mieć bardzo różne uzasadnienia — motywy w sensie właściwym. Po drugie, rys ten nie występuje nigdzie w opisie prawdziwego wskrzeszenia, bo takiego — jak mieliśmy już możliwość stwierdzić — nie zna literatura starożytna, a przecież nie fragment z fragmentem ma być porównywany, lecz zawsze całość z całością. Po trzecie, w perykopie o młodzieńcu z Nain rys ten tłumaczy się całkiem naturalnie samą sytuacją. Ciało bowiem zmarłego — biorąc pod uwagę ówczesne obyczaje i tamtejsze warunki — można było zastać w trzech miejscach: bądź jeszcze na łożu śmierci czy w ogóle w domu żałoby (jak było z córką Jaira), bądź wreszcie już w grobie (jak to w wypadku Łazarza). Rys więc trzyma się organicznie całego opisu i bez sztuczności nie da się odeń oderwać i albo będzie z całością uznany, albo z całością razem podany w wątpliwość, ale ta ostatnia alternatywa nie będzie miała zupełnie uzasadnienia w tekście czy najszerzej pojętym kontekście. Reasumując więc, cała powyższa tabela występowania lub braku tzw. rysów typowych wykazała bardzo skąpe podobieństwo między perykopą o młodzieńcu z Nain a jej „analogiami” z literatury antycznej. Podobieństwo tak skąpe, iż nie pozwala ono na snucie wniosków o genezie opisu na podstawie topiki. Ale niemniej sama sprawa topiki jako zagadnienie nadal pozostaje, bo o rysach typowych może być mowa, wprowadzie nie odnośnie do tabeli powyższej, ale odnośnie do cało-

kształtu tradycji ewangelijnej. Podobieństwo w opisie cudów w niej jest niewątpliwe. Nie od rzeczy więc będzie w tym właśnie miejscu, przy poszukiwaniu właściwego dla Ewangelii rodzaju literackiego i jego znaczenia dla historyczności opisów nakreślić zasadnicze punkty rozwiązania zagadnienia topiki.

Występowanie rysów typowych w opisach cudów ewangelijnych, rysów niekiedy wspólnych z opisami podobnymi treścią z literatury pozachrześcijańskiej, tłumaczy się kilkoma względami:

1. Natura samej sytuacji opisywanej często je dostatecznie tłumaczy, tak np. w perykopie omawianej gest ręki Jezusa zatrzymującego niosących zwłoki, słowa skierowane do zmarłego, fakt oddania go matce. Jakkolwiek mogą się powtarzać te rysy, powtarzają się wszędzie jako naturalnie powiązane z całością opisywanego faktu, nie są jakimś dodatkiem zbędnym.

2. Uwydatnienia pewnych rysów, często jednych i tych samych, domagać się może cel apologetyczny opisów ewangelijnych. „Te zaś [cuda] spisane są, abyście uwierzyli, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym, i żebyście przez wiarę żywot mieli w imię Jego” (J 20, 31). W związku z tym celem pozostaje jakiś protokolarny schematyzm w podawaniu tych okoliczności, które mają przekonać o rzeczywistości cudu. Istotną analogię mogą w tym wypadku stanowić protokoły Międzynarodowego Biura Badań w Lourdes, a nawet — *si licet parva componere magnis* — reklamy środków leczniczych o wypróbowanych skutkach ⁵⁶).

3. Monotonia występowania pewnych rysów i niezwykle prosty, często jednakowy sposób opisywania zdarzeń stanowią jeszcze jeden dowód więcej na istnienie tradycji ustnej preewangelijnej i na panującą w niej dążność do upraszczania opisów i obiektywizowania materiału dotyczącego życia Jezusowego dla praktycznych celów łatwiejszego zapamiętywania związanych sprawozdań.

⁵⁶) „Il faudrait ajouter (le même schéma) dans ceux (= récits) qui paraissent à la quatrième page de certains journaux pour prôner tel ou tel remède. Cette dernière observation... conduit à douter de la signification de l'analogie de structure et à penser qu'elle résulte de conditions que la nature même du récit à faire impose à la technique de la narration”. M. GOGUEL, *Une nouvelle école de critique évangélique*, RHR 94 (1926) 142.

Fakt topiki — sam w sobie niewątpliwy — ogranicza się ostatecznie do strony zewnętrznej opisów, do szaty literackiej, od której człowiek starożytny zależał w znacznie większym stopniu niż my dzisiaj. Topika ta jednak nie piętnuje opisów ewangelijnych jako odrębnego rodzaju literackiego, jakiejś „formy” szczególnej w myśl szkoły historyczno-morfologicznej. I jeśli idzie o wnioski historyczne, to dotyczyć one mogą co najwyżej pewnych warunków, w jakich sformułowano czy przekazywano, czy wreszcie utrwalono na piśmie opisy ewangelijne. Natomiast próba odnalezienia korelatu opisu w życiu społeczności tworzącej („Sitz im Leben”) na podstawie samej formy literackiej jest iluzoryczna, co łatwo można dostrzec i na podstawie omawianej perykopy. Z całą pewnością i precyzją nikt nie zdoła określić, jaki to jeden motyw wpłynął bądź na powstanie tego opisu, bądź na jego umieszczenie w ramach Trzeciej Ewangelii. Jakkolwiek bowiem perykopa ta ma swoją teologię, to jednak wolno zawsze jeszcze zapytać, w jakim stopniu jest ona przez Ewangelistę uświadomiona i w jakim stopniu — co najważniejsze — zamierzona. Obok tej teologii ma ona również swoją psychologię, już niejednokrotnie wyżej wzmiankowaną. I ten wkład autora wygląda na bardziej zamierzony, zwłaszcza jeśli się uwzględni całość Trzeciej Ewangelii. Ale odnosi się on wyraźnie do sposobu przedstawiania faktów i jedynie do niego. A przeto nikt nie zdoła na podstawie analizowania samej formy literackiej naszej perykopy orzec niezawodnie, który z tych dwóch czynników — a może w ogóle inny jakiś — odegrał decydującą rolę czy to w powstaniu opisu, czy w jego zamieszczeniu w wątku Trzeciej Ewangelii. Do tego bowiem, by móc zaryzykować sąd kwestionujący historyczność opisu na tej zasadzie, że ma to być fikcja wywołana jakimś konkretnym motywem w życiu tworzącej gminy chrześcijańskiej, trzeba by ten motyw odnaleźć na podstawie obiektywnych sprawdzianów. Tymczasem proponowane hipotezy tłumaczące powstanie tego opisu rozbiegały się — jakeśmy widzieli w rysie historycznym (por. wyżej, 24 n) — w różne strony, a żaden z podanych motywów nie mógł sobie rościć pretensji do tego, że jest jedynym, który tłumaczy całkowicie i bez reszty genezę⁵⁷⁾. A. LOISY podjął taką próbę chcąc wytłumaczyć genezę tej

⁵⁷⁾ „Jedenfalls verrät es nur das Bewusstsein um das Unzureichende oder Unwahrscheinliche jedes einzelnen Motivs, wenn man aus dem Zusammenwirken

perykopy intencją ukazania w Jezusie Pana życia, który wskrzesza zmarłego Izraela do życia w Kościele i prowadzi ludzkość do nieśmiertelności⁵⁸). W odpowiedzi na to trafnie stwierdza M.-J. LAGRANGE, że Ewangelista zredagował po prostu opis dokonanego publicznie przy wielu świadkach faktu, bo go uważał za pewny. W samym zaś fakcie mógł równie dobrze chcieć podkreślić dobroć Jezusa jak i niezwykłą potęgę. A przy tym wiernie odtwarza całość sceny włącznie do przytoczenia opinii ludu. Opinia ta w Jezusie-cudotwórcy upatrywała wielkiego proroka, a nie Mesjasza. A takie jej przytoczenie przez Ewangelistę zdradza brak jakiegś określonej tendencji, jakiegś jednego, szczególnego motywu, a natomiast charakteryzuje go jako bezpretensjonalnego sprawozdawcę⁵⁹). Tyle co do podobieństw, zwłaszcza faktu topiki.

W porównaniu naszym przejdźmy z kolei do różnic. Rozważania nasze przy tym z konieczności będą operować raczej całościami. Niedostatek drobiazgowej, analitycznej metody zestawiającej z sobą podobne szczegóły, uzupełnimy teraz niezbędną w tym wypadku syntezą. Metoda analityczna, wspólna dla wszystkich kierunków krytycznie oceniających wartość historyczną opisów ewangelijnych w ogóle, doprowadziła do impasu badania również i nad omawianą perykopą⁶⁰). Wyprowadzić z niego może tylko obiektywne uwzględnienie całości porównywanych tekstów. A całości te wykazują różnice zasadnicze.

Pierwsza zasadnicza różnica to przedmiot opisu. Perykopa Łk 7, 11—17 da się precyzyjnie i zgodnie z prawdą opisać nazwą: wskrzeszenie młodzieńca z Nain. Ewangelista bowiem przedstawia nam fakt cudowny, objaw nadprzyrodzonej potęgi, jaką rozporządza Jezus, oraz znak Bożego posłannictwa. Fakt opisany jest — żeby zastosować

so heterogener Motive eine Dichtung erklären will, die nur durch die Durchsichtigkeit eines bestimmten Motivs sich als solche verraten könnte". B. WEISS, *Das Leben Jesu*, dz. cyt., 1, 539.

58) Por. A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, dz. cyt., 1, 655 n.

59) Por. M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., 209.

60) „Pas un des traits de cette description n'est original" — wyrokuję A. LOISY, tamże 1, 656. W zdaniu tym tak krótkim zawiera się całe rozumowanie następujące: każdy szczegół tego opisu jest podobny do szczegółów innych opisów, a zatem żaden nie jest oryginalny. Rozumowanie skrócone a błędne, bo analogia nie jest genealogią. Niekonsekwentnie też wobec wygłoszonego sądu przyznaje ten autor możliwość jakiegś bazy tradycyjnej dla całości opisu (657).

terminologię Nowego Testamentu — nie tylko: *τέρας* (*portentum*), lecz, i to przede wszystkim, *δύναμις* (= *virtus*) oraz *σημεῖον* (= *signum*). Innymi słowy, sens zdarzenia w świadomości piszącego Ewangelistę jest do adekwatnego wytłumaczenia tylko na płaszczyźnie wiary religijnej. A i motyw umieszczenia opisu w ramach Trzeciej Ewangelii jest tej samej natury: też religijną wiarę w Jezusa bądź od podstaw uzasadnić, bądź ożywić przez podanie nowego argumentu. Przy tym — i to jest tak znamienne dla chrystianizmu jako zjawiska w historii porównawczej religii — w tej wierze religijnej utożsamiają się z sobą Osoba i Sprawa.

Tymczasem w przytoczonych paralelach hellenistycznych żadnemu z opisów nie podobna nadać tytułu: cudowne wskrzeszenie. W żadnym bowiem z nich nie zachodzi w sensie ścisłym wskrzeszenie zmarłego, ani też nigdzie w świadomości piszących nie odnajdziemy tam pojęcia religijnego cudu. I tak — w wypadku Asklepiadesa mamy rodzaj reklamy dla jego niezwyklej umiejętności lekarskiej; Apoloniusz zaś z Tiany wprawdzie obleczony jest w ogóle przez FILOSTRATA w szatę owego θεῖος ἀνὴρ, ale mimo wszystko daleko tu do religijnej świadomości cudu, znamiennej dla Ewangelii. W wytłumaczeniu opisanego zdarzenia sam autor najwyraźniej zdradza swój racjonalizm. W jego intencjach — w jakim stopniu szczerych, to nam trudno powiedzieć w związku z faktem „zamówienia” życiorysu przez mozną wielbicielek — Apoloniusz to wybitny przedstawiciel filozoficznego kierunku neopitagorejskiego, a pełna dziwów działalność jego ma potwierdzać słuszność wyznawanego systemu i stanowić zachętę do naśladowania go. Myśli teologicznej zaś tu nie ma w ogóle i o jakiejś teologii cudu mówić tu nie podobna. Płaszczyzna to bowiem raczej filozofii niż religii i na pierwszym miejscu stoi z pewnością człowiek, a nie — jak w Ewangeliiach — Bóg i Jego królestwo na ziemi.

Z tą różnicą ściśle łączy się inna, którą trafnie określono jako różnicę „tonu ogólnego”⁶¹⁾. Pojęcie to może nie w istocie dalekie od pojęcia „atmosfery”, którym chętnie posługuje się kierunek historyczno-morfologiczny. Otóż opis omawiany, w treści swej całkowicie religijny, jest w swym tonie ogólnym ciekawym połączeniem bezpre-

⁶¹⁾ Termin to („general tone”) i zarazem rubryka w tabelach porównawczych cyt. dzieła L. J. MCGINLEYA.

tensjonalnej prostoty i majestatu; pełen jest namaszczenia i uduchowania, co zgodnie przyznają egzegeci rozmaitych kierunków. Można przy tym mówić o jakimś artyzmie polegającym na wyraźnym kontraście między stosowanymi powściągliwie środkami ekspresji a wywołanym wrażeniem.

Natomiast u APULEJUSZA i FILOSTRATA widać wyraźną chęć korzystania swobodnego z całej palety środków słownych, jakimi rozporządzali, by tylko opis wypadł barwnie i interesująco. Otrzymany w wyniku tej postawy ton ogólny ich opisów jest zgoła inny: jest to ton sensacyjnego zdarzenia inteligentnie opowiedzianego. Stąd można, posługując się terminami obiegowymi kierunku „Formgeschichte”, sformułować tezę wprost temu kierunkowi przeciwną: niewątpliwie u obydwu tych autorów zjawisko, jakim jest „Lust zum Fabulieren” (którego brak w „noweli” Łukaszowej!), nie zdołałoby ich opisu pasować na budującą homilię w odpowiednim środowisku.

Trzecia zasadnicza różnica między opisem ewangelijnym a hellenistycznymi jest ta, że postać centralna ukazuje się w nich w innym świetle. Bez wielu zabiegów literackich autora Jezus w perykopie omawianej jest z jednej strony bardzo zrozumiały i ludzki w spontanicznym współczuciu dla nieszczęśliwej wdowy, a jednocześnie pełen tajemniczego, nadludzkiego majestatu w działaniu. Tak więc perykopa ta nasuwa czytelnikowi pytanie dotyczące „tajemnicy Jezusa”. Atoli ani grecki lekarz Asklepiades z Prusy w opisie APULEJUSZA (a tym mniej — PLINIUSZA!), ani grecki wędrowny filozof — moralista APO-LONIUSZ z Tiany w ujęciu spóźnionego jak na biografę FILOSTRATA — zgoła nie przekraczają obydwaj miary ludzkiej, jeśli się zważy ich podejście do rzekomo zmarłych, ich zabiegi i dalszy sposób zachowania się.

Zestawiając teraz razem wyniki całego porównania omawianej perykopy ewangelijnej z „paralelami” jej hellenistycznymi, należy stwierdzić, że ciężar gatunkowy różnic zachodzących między nimi w treści stanowczo przeważa znikomą liczebnie i jakościowo ilość podobieństw co do formy. Wobec tego argumentacja z analogii w kierunku podważenia historyczności opisu na zasadzie porównania formy i ustalenia rodzaju literackiego, który by kazał ją z góry kwestionować, traci grunt pod nogami. Próba jakiegokolwiek utożsamienia perykopy

ewangelijnej z rodzajem literackim aretalogii czy powieści starożytnej rozbić się musi nie tylko o zasadniczą różnicę idei kierowniczej działającej tu i tam, ale nawet o różnice czysto literackie: zbyt bowiem kontrastuje umyślna kwiecistość przytoczonych autorów greckiego i rzymskiego z prostotą Trzeciej Ewangelii.

Najnowsza krytyka historyczności cudów ewangelijnych chętnie posługuje się prawem współzależności między formą literacką a potrzebami i nastrojami wierzącej gminy. Jeśli tu wolno zacerpnąć analogię ze spraw ekonomicznych, prawo to jest odpowiednikiem tej korelacji, jaka zachodzi między gustem klienteli a jakością towaru na sprzedaż. Przeprowadzone wyżej długie porównanie omawianej perykopy z jej paralelami hellenistycznymi pozwala już teraz na zastosowanie tego prawa i wysnucie następującego wniosku: zasadnicza różnica między całościami opisów każe stwierdzić, że atmosfera panująca, gust czy zapotrzebowanie społeczne gmin chrześcijańskich jako odbiorców tradycji ewangelijnej — najpierw ustnej, potem zapisanej — były zgoła odmienne od gustów społeczeństwa hellenistycznego rozczytującego się w aretalogiach i powieściach starożytnych. Podkreślić przy tym trzeba, że słowa „tradycja ewangelijna” odnosić należy do Ewangelii kanonicznych, oficjalnej strawy, jaką Kościół Powszechny karmił wiernych. Inaczej bowiem sprawa będzie się przedstawiać z inną formą literatury chrześcijańskiej — z apokryfami.

d. Porównanie z apokryficzną relacją tego samego faktu

Stanowi ono pouczające uzupełnienie rozważań na temat topiki, pozwalając na wysnucie z niej dalszych wniosków niż wnioski dotyczące rodzaju literackiego, a co za tym idzie, i historyczności opisu.

Apokryf etiopski (§ 17) ma ten sam temat co perykopa omawiana. Nieznany jego autor chce opowiedzieć to samo zdarzenie, dając przy tym swobodnie wyraz dążności uzupełnienia swego modelu kanonicznego. I tego rodzaju tendencje są źródłem zasadniczych różnic obydwóch opisów.

Dążności te były już poprzednio ogólnie wzmiankowane (por. wyżej, str. 103), teraz zaś uwydatnimy je szczegółowiej i wysnujemy odpowiednie wnioski. Anonimowego autora apokryfu cechuje przede wszystkim szczególnie zamiłowanie narratorskie — „Lust zum Fabu-

lieren” — co ma być, zdaniem M. DIBELIUSA, znamieniem rodzaju literackiego „Novelle”. I tak opis sam, mimo tego, że dotyczy jednego i tego samego zdarzenia, jest prawie cztery razy dłuższy. Snadź prostota oryginału ewangelijnego była dla piszącego zbyt zwięzła i skąpa w wiadomości. Mnoży więc on najpierw szczegóły uściślające samo opowiadanie: wymienieni są z imienia Apostołowie towarzyszący Jezusowi, ponazywane są dalej wszystkie *personae dramatis* z dodatkiem ich daleko sięgającej w przeszłość genealogii. Obok tej tendencji do ożywienia opowiadania występuje druga — chęć wydobycia na jaw całej myśli teologicznej, nawet z pewnym uzupełnieniem, i to — *expressis verbis*. W tym celu stosuje autor zabieg literacki znany dobrze z literatury starożytnej: wkłada teologiczne uzasadnienie w usta osób prowadzących dialog. Wszystkie niemal koncepcje szkoły historyczno-morfologicznej — jak z tego widać — mają szerokie zastosowanie w analizie tego opisu apokryficznego. To, co szkoła ta stosuje z przesadą — a więc niezgodnie z prawdą — do preewangelijnej tradycji ustnej, zakrzepłej następnie w postaci czterokształtnej Ewangelii kanonicznej, tu okazuje się trafne i prowadzi do wniosków cennych również i odnośnie do Ewangelii. Zyskuje ona bowiem bardzo na tym kontraście jako rodzaj literacki mówiący coś nie coś i o historycznej wartości opisywanych zdarzeń. W apokryfie tedy mamy anonimowość, pracę wyobraźni, korelat zapotrzebowania społecznego i atmosferę, w jakiej opis powstawał. Wynikiem działania wszystkich tych czynników jest znów pewna całość zgoła niepodobna do swego pierwowzoru, jeśli brać pod uwagę wrażenie, jakie wywołuje na czytelniku. Apokryficznemu opowiadaniu daleko jest do owej majestatycznej prostoty opisu ewangelijnego, o którym na podstawie tego porównania można zawyrokować: „W ten sposób legend się nie tworzy”⁶²⁾. A nie można tego powtórzyć o apokryfie. Przy tym wszystkim opis apokryficzny jest rozwlekły i naiwny.

Poprzednio, na zakończenie punktu omawiającego podobieństwa i różnice zachodzące między ewangelijnym opisem wskrzeszenia a „pa-

⁶²⁾ „Notons encore la simplicité du récit, le calme et la noblesse du thaumaturge. Ce n'est pas ainsi que la légende aurait exposé un tel événement. Elle n'aurait pas manqué de citer en propres termes les premières paroles du jeune ressuscité, de signaler la joie et la reconnaissance de la mère etc.” L. Cl. FILLION, *Les miracles de N. S. J.-C.*, Paris² 1909, 2, 350.

ralelami” hellenistycznymi, trzeba było zakonkludować stwierdzeniem zasadniczej różnicy przy drugorzędnych podobieństwach, a dalej stąd wysnuć wnioski o odmiennej atmosferze w społeczności odbiorców tych utworów. To samo wypada stwierdzić i w tym wypadku. Jakkolwiek temat tu jest identyczny z perykopą ewangelijną, wszystkie inne cechy opisu każą uznać go za coś zupełnie odmiennego pod względem wartości historycznej. Współczynniki genetyczne dla obydwu opisów musiały więc być inne. W trzeciej Ewangelii mamy dyskretnie dochodzącego do głosu autora, którego osobowość rysuje się z lekka w samym sposobie pisania, tu zaś — w apokryfie — autor jest anonimowy. Obydwaj mają inne nastawienie do przedmiotu opisywanego: gdy anonimowy autor apokryfu puszcza wodze wyobraźni, autor ewangelijny stosuje umiar. A powściągliwość jego — należy przypuszczać — nie pochodzi z braku inwencji, tylko stąd, że liczy się on z jakimś obiektywnym oporem stawianym przez materiał zapamiętany. Dalej posuwając się w tym przypuszczeniu, należy przyjąć fakt jakiejś kontroli i stosowania jakiegoś kryterium przez społeczność Kościoła, który rozporządzając takim bogactwem materiału dotyczącego życia Jezusowego trwa przy czterokształtnej Ewangelii kanonicznej, a odrzuca apokryfy jako legendarne. Dlatego te czynniki wyróżniające, jak osobowość autora, materiał, jakim on rozporządzał, oraz zasada normująca tradycję w Kościele, powinny być zbadane w następnym dziale krytyki historycznej, jeśli ocena ma wypaść obiektywnie i wszechstronnie.

D. Wnioski z dokonanego porównania

można już obecnie podsumować. Są one na pierwszym miejscu negatywne:

1. Analogii czyli paraleli treściowej w sensie ścisłym nie znajdujemy dla omawianej perykopy poza literaturą biblijną i pochodzącą od niej — chrześcijańską — nigdzie, tzn. ani w literaturze rabinistycznej, ani w klasycznej, greckiej czy rzymskiej.

2. Podobne są w porównywanych tekstach nieliczne szczegóły, i to wyłącznie zewnętrzne, podczas gdy porównywane całości w tym wypadku wykazują różnice zasadnicze.

3. Nie można przeto na zasadzie tych nielicznych i nieistotnych podobieństw zaliczyć omawianej perykopy do jakiegokolwiek z reprezentowanych przez teksty rodzajów literackich: apoftegmatu, aretologii, powieści czy legendy.

4. Wobec niesprowadzalności tej perykopy do wymienionych rodzajów literackich, nie wolno na tej podstawie wnioskować o tym, że autor Trzeciej Ewangelii nie zamierzał w naszym wypadku referować faktu.

Wnioski zaś pozytywne:

1. Perykopa omawiana nosi na sobie cechę ciągłości geograficznej, historycznej i kulturalnej ze środowiskiem, w którym powstała. na równi z innymi utworami porównanymi. Tą też okolicznością tłumaczy się niewątpliwe podobieństwa w szczegółach.

2. Perykopa wraz z całą Trzecią Ewangelią jest dlatego niesprowadzalna do znanych w starożytności rodzajów literackich, bo należy do rodzaju swoistego — jest po prostu: Ewangelią.

3. Perykopa ta przy zasadniczej jedności wewnętrznej tematu, idei i opracowania stylistycznego zdradza w sobie istnienie dwóch składników: z jednej strony czynnika statycznego, poniekąd stereotypowego, z drugiej zaś — cech indywidualnych nadanych przez osobowość jej autora.

Jedne i drugie z wniosków powyższych — z osobna brane — naprowadzają zgodnie na kierunek dalszych badań, mianowicie ku uzupełnieniu braków metody porównawczej opartej wyłącznie na tekście. Ślady bowiem czynników zewnętrznych wyciśnięte na tekście domagają się dokładniejszego zbadania. Nie będziemy więc się zatrzymywać na stwierdzeniu zasady niemal *a priori* oczywistej, zasady niewystarczalności badań samej formy literackiej, gdy idzie o wyrokowanie o historyczności opisu, lecz wyjdziemy dalej poza tekst. Wychodząc poza tekst skorzystamy z innych źródeł historycznych. A wyjdziemy w tę stronę, jaką sugerowały dotychczasowe wyniki: uwzględnimy poza rodzajem literackim osobowość autora oraz historyczne warunki powstania i przechowania tradycji ewangelijnej w pierwotnym Kościele.

2. WARTOŚĆ HISTORYCZNA TRZECIEJ EWANGELII

A. Rodzaj literacki Trzeciej Ewangelii.

Ograniczając się tu do syntetycznego zestawienia tego wszystkiego, co już dotąd pozytywnie ustalono odnośnie do rodzaju literackiego tej Ewangelii, zwłaszcza pod kątem historycznej świadomości jej autora

Badacze literatury starożytnej, a nawet sami zwolennicy metody porównawczej w zakresie badań nad ewangeliami, przyznają, że Ewangelie stanowią — mimo wszelkich podobieństw i prób zbliżenia — swoisty, odrębny od innych rodzaj literacki ⁶³). Niektórzy z nich usiłują subtelnie wniknąć w podłoże psychologiczne ewangelistów celem rozwiązania zagadki, skąd się bierze ta dziwna synteza prostoty, majestatu i świeżości, jaka cechuje Ewangelie kanoniczne ⁶⁴). Spośród zaś czterech Ewangelii właśnie trzecia wybija się znamieniem szczególnym: to od niej „Tradycja ewangelijna rozpoczyna karierę literacką” ⁶⁵). O tym, że Trzecia Ewangelia nie da się wtłoczyć w ramy kategorii „Kleinliteratur”, świadczą następujące jej cechy, kwalifikujące ją wyżej:

1. Autor poprzedza ją prologiem (Łk 1, 1—4), w którym dzieli się z czytelnikiem swymi zamiarami przy pisaniu dzieła. Treść tego prologu i pewne ciekawe jego formalne paralele rozpatrzymy

⁶³) Por. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig 4 1923, 480 n; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, dz. cyt., 398—400.

⁶⁴) „Sans que les auteurs s’y efforcent, ils marquent un retour à l’expression directe du sentiment et de la pensée, une libération à peu près complète de toute convention littéraire... Cette libération... (les évangélistes) l’ont réalisée, parce qu’à l’exemple de leur Maître, ils se sont mis tout entiers dans leurs oeuvres, parce que chez eux l’écrivain ne fait qu’un avec l’homme et que l’homme ne fait qu’un avec le chrétien. Ils étaient trop convaincus de la vérité de ce qu’ils prêchaient pour vouloir lui donner d’autres armes que celles qu’elle portait en elle-même. De là, leur naturel et leur fraîcheur. De là aussi cette sorte de grandeur, cette majesté simple qui vient de ce que le récit est déchargé de tout détail superflu, autant qu’il contient tous les détails typiques”. A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, dz. cyt., 25.

⁶⁵) „Avec l’oeuvre de Luc, la tradition évangélique commence sa carrière littéraire. Matthieu et Marc s’étaient contentés de mettre par écrit „la bonne nouvelle”, leurs évangiles restaient essentiellement le message apostolique... Matthieu et Marc ne sont point des historiens, mais des „évangélistes”. Saint Luc prétend faire oeuvres d’historien du christianisme;...” L. CERFAUX, *La voix vivante de l’évangile au début de l’Église*, Tournai—Paris, 1946, 79.

„Avec l’évangile selon Luc nous abordons une oeuvre dont le caractère est plus personnel et que l’ont peut à bon droit regarder comme une oeuvre littéraire”. A. ROBERT — A. TRICOT, *Initiation biblique...*, dz. cyt., 290.

jeszcze niżej. Na razie ograniczymy się do stwierdzenia, że jest ona na wskroś klasyczny.

2. W prologu tym zawiera się szeroko stosowana przez autorów klasycznych dedykacja. Adresatem mianowicie jest jakiś bliżej nam dziś nie znany „dostojny Teofil”, sądząc z tego rodzaju tytułu (κράτιστος), wysoki jakiś urzędnik.

3. W całości dzieła, gdy je porównywać z pozostałymi synoptykami, znać na każdym niemal kroku troskę o język i styl. Znamienny jest w tym względzie użytek *imperfectum* oraz *optativus*. Na tej podstawie znawcy dopatrują się w Trzeciej Ewangelii nawet śladów prądu attystycznego ⁶⁶). I to właśnie, że ta Ewangelia jest dziełem niewątpliwie literackim, to uprawnia nas, a jednocześnie zobowiązuje, do zbadania świadomości pisarskiej jej autora: jak rozumiał swe zadanie.

Zanim jednak w rozdziale następnym zestawimy historyczne dane tradycji o samej postaci i życiu autora, wypada wpierv niezależnie od tych danych scharakteryzować go syntetycznie jako autora całości zwanej Trzecią Ewangelią, i to uwzględniając na razie cechy samego dzieła, rozpatrywanego jednak w całości. Podkreślamy tę całość, gdyż poprzednio snuliśmy wnioski na podstawie samej tylko omawianej perykopy (por. wyżej, 101 n). A przecież perykopa ta stanowi niemal organiczną część całości tej Ewangelii.

Charakterystyka ta będzie skupiać się około dwóch punktów, które wystąpiły na pierwszy plan w dotychczasowych rozważaniach nad tekstem perykopy i jej „paralelami”. Są to: materiał dotyczący życia Jezusa, jaki autor już zastał, oraz indywidualny sposób opracowania tego materiału, czyli wkład osobisty pisarza. Uwzględnienie równomierne obydwu czynników da w rezultacie przybliżoną odpowiedź na pytanie, z jakim właściwie rodzajem literackim mamy do czynienia w Trzeciej Ewangelii.

Materiał ma Trzecia Ewangelia w znacznej części wspólny z pozostałymi synoptykami. I tak: z Mk nieco więcej niż 1/3, a z Mt

⁶⁶) „...wyróżnia się (= autor Trzeciej Ewangelii) swą stylistyczną surowością: jego, wykształconego lekarza greckiego, wyraźnie dotknął attycyzm epoki”. T. ZIELIŃSKI, *Literatura starożytnej Grecji epoki powszechnej*, Warszawa 1931, 135. Por. też E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, dz. cyt., 485 nn., zwłaszcza o unikaniu słów ganionych przez purystów.

około $\frac{1}{5}$. Własna u Łk jest więcej niż $\frac{1}{3}$; w tym zaś zawiera się: odmienna od Mt ewangelia dziecięctwa, opis 7 cudów nie znanych synoptykom pozostałym, 20 własnych przypowieści Jezusowych oraz nieco inne sprawozdania o ukazywaniu się Zmartwychwstałego. Materiał ten, rozczłonkowany w ten sposób, już mówi nieco o prehistorii Trzeciej Ewangelii. Trzon jej zasadniczy musiała stanowić katecheza Piotra, znana nam z Mk. Autor zachował ją co do treści zasadniczej, ujął tylko na nowy sposób. Część zaś własna wskazuje na to, że wyzyskał on także inne źródła, do których jeszcze wrócimy na zakończenie tej części krytyki. Sądząc z tego, że w tych partiach własnych występuje również sporo cech języka i stylu typowych dla Septuaginty (jak to widziliśmy i w omawianej perykopie należącej do tej kategorii) oraz sposobów opisywania zdradzających pewien schematyzm, można wnioskować coś o pochodzeniu tych materiałów. Nie przesądzając wcale kwestii, czy były to źródła ustne, czy pisane, można je niezawodnie zaliczyć jakoś do prądu tradycji preewangelijnej. Informacje te stanowiły zapewne tylko odgałęzienia głównego jej łożyska, nie uwzględnione przez pozostałych synoptyków. Prehistorię więc i dla tej Ewangelii stanowiła katecheza ustna. A nie była to ani biografia, ani kronika, lecz świadectwo o Jezusie Chrystusie, poparte dowodami, głoszone w celach apostoelskich. Oto *causa materialis* Trzeciej Ewangelii — to stwierdzenie musi zaważyć na sędzie o rodzaju literackim dzieła. Tyle o czynniku pierwszym, o materiale, który istniał przed napisaniem Ewangelii. Jakie zasady rządziły tą fazą katechezy, rozpatrzmy niżej w osobnym punkcie (B, b). Przechodzimy na razie do czynnika drugiego.

Wkład osobisty autora to przede wszystkim sposób potraktowania tego materiału zgodnie z pewnym świadomym zamiarem. Zamiar ten odkrywa nam sam autor w klasycznym prologu:

„Skoro wielu przykładało już rękę do spisania z pamięci opowiadania o sprawach, które się pośród nas ziściły, jak to nam przekazali ci, którzy jako naoczni od początku świadkowie stali się sługami słowa, wydało się słusznym także i mnie po zbadaniu wszystkiego dokładnie od początku, opisać Ci je, dostojny Teofilu,

po porządku, byś głębiej poznał niezawodność tych spraw, o których Cię ustnie pouczono” 67).

Zamiarem autora jest być historykiem początków chrześcijaństwa. Zamiar ten w pełni występuje na jaw w zestawieniu z prologiem drugiego dzieła tego samego autora — sądząc na podstawie stylu i głosów tradycji — z prologiem *Dziejów Apostolskich*. *Ewangelia* ma nam ukazać historycznego Jezusa Chrystusa, *Dzieje Apostolskie* zaś obrazują pierwsze poczynania misyjne owych „świadków naocznych” i „sług słowa” — są najpierwotniejszą historią Kościoła. Ta świadomość historyka przejawia się nadto u naszego autora w synchronizowaniu zdarzeń opisywanych z historią świecką, zwłaszcza Rzymu 68).

Metodę swą kreśli autor w prologu wyraźnie: badać fakty dokładnie (ἀκριβῶς), opierać się na źródłach w postaci informacji pisanych i ustnych zaczerpniętych od świadków naocznych (αὐτόπται), podawać zdarzenia w należyтым porządku (καθεξῆς). Kto tak podchodzi do swej pracy, zasługuje na miano historyka. Nic tedy dziwnego, że wśród badaczy literatury starożytnej znalazł się ktoś, kto zestawiał na jednej linii Trzecią Ewangelię z dziełami historyków greckich i rzymskich 69). Zwłaszcza POLIBIUSZ ze swoim pragmatyzmem miał tutaj wzór stanowić, a nie TUCYDYDES z porządkiem chronologicznym 70). Jakkolwiek samo w sobie słuszne jest to zestawienie i cenne na tle prób zaliczania Ewangelii do „Kleinliteratur”, to jednak nie pozwala ono

67) Ten „najlepiej napisany okres w całym Nowym Testamencie”, jak go określa E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, dz. cyt., 483, warto podać tu w formie uwydatniającej jego budowę:

¹ Ἐπειδὴ περ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν
περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων,
² καθὼς παρέδουσιν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται
καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου,

³ ἔδοξε καὶ μοι παρηκολουθήκῃ ἀνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς
καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε,

⁴ ἵνα ἐπιγνώσῃς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.

68) Por. Łk 1, 5: wzmianka o Herodzie jako określenie czasu; 2, 1 n: spis ludności; wymieniony jest przy tym cesarz August i wielkorządca Quirinius; 3, 1: cała tabelka synchronistyczna; 3, 23: podany jest wiek przybliżony Jezusa.

69) E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart—Berlin 1921, 1—11.

70) Por. A. ROBERT — A. TRICOT, *Initiation biblique...*, dz. cyt., 290 n; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, dz. cyt., 148; cyt. przekł. polski, 153 (§ 141). L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile...*, dz. cyt., 79 n.

na to, by zamknąć bez reszty Trzecią Ewangelię w kategorii dzieła z zakresu starożytnego dziejopisarstwa. Stoi temu na przeszkodzie

Przeznaczenie tej Ewangelii. Według intencji autora, wyrażonej w prologu, ma to być uzupełnienie katechezy, mianowicie nowe i głębsze uzasadnienie pewności wiary zdobytej ze słyszenia. Szło przy tym autorowi z pewnością nie o samego tylko „dostojnego Teofila”: obok niego adresatami — jak to z czasem uwydatnią pisarze kościelni ⁷¹⁾ — byli wierni nawróceni z pogan, chrześcijanie hellenistycznych gmin Pawłowych. To, że greckiego czytelnika miał na oku autor, łatwo przekonać się zestawiając tę Ewangelię z pozostałymi synoptykami: znamienne tu są modyfikacje, opuszczenia i objaśnienia dodatkowe ⁷²⁾.

Podsumujemy teraz te spostrzeżenia. Idąc najpierw drogą eliminacji stwierdzamy, że Trzecia Ewangelia nie jest biografią czy kroniką ani w dzisiejszym znaczeniu, ani nawet starożytnym. Jeśli bowiem idzie o starożytne rodzaje literackie zbliżone do historiografii, to nie da się z nimi utożsamić ta Ewangelia: ani z „historią retoryczną” ze względu na cel znacznie głębszy i na wskroś religijny, ani z „memorabiliami” ⁷³⁾, gdyż nie są to osobiste wspomnienia autora ⁷⁴⁾. Mimo to Trzecia Ewangelia, podobnie jak księgi historyczne Starego Testamentu, jest historią dokumentarną. Nie jest ona dalej zbiorem anegdot, jakkolwiek niejeden fragment z życia czy nauczania Jezusowego zamykał się w ustnej katechezie w formie przypominającej apoftegmat. Nie da się wreszcie ta Ewangelia zaliczyć bez reszty do kategorii „livret du culte”, choć niewątpliwie cała jest na usługach nowej religii. Mimo licznych podobieństw rodzaj literacki Trzeciej Ewangelii nie da się utożsamić z wyżej wymienionymi, stanowiąc kategorię odrębną. Można by ją określić jako historię kateche-

⁷¹⁾ „τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πεποιητότα”. ORIGENES, *In Matth. comm.* (frgm. ex t. I-o) u EUZEBIUSZA z Cez., *Hist. Eccl.*, 6, 25, 6 (CB Eus. 2, 576 [ed. E. SCHWARTZ] (MG 20, 581 RJ 503).

⁷²⁾ Por. G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, dz. cyt., 150; cyt. polski przekład, 154 n. (§ 143).

⁷³⁾ Terminem tym (ἀπομνημονεύματα) posługuje się wprawdzie parokrotnie św. JUSTYN (por. *Apologia* I, 66 MG 6, 428 RJ 128 n; *Dial. c. Tryph.*, 100. 106 MG 6, 709. 717 RJ 141. 143.), ale chce być zrozumiałym dla czytelnika — używa terminu przybliżonego.

⁷⁴⁾ Por. Ks. E. DĄBROWSKI, *Ewangelie, ich powstanie i rodzaj literacki*, Niepokalanów ² 1949, 106—108.

tyczną. Ostatni przymiotnik wydaje się lepszy od spotykanego zazwyczaj terminu „dydaktyczna”, który jest zbyt ogólny, zbyt świecki. Określenie natomiast tej historii przymiotnikiem „katechetyczna” ma takie uzasadnienie: autor głównie czerpał materiał z katechezy apostołskiej, katechezę tę świadomie dziełem swym przedłużał i utrwał, wreszcie samego terminu — tylko w formie czasownikowej — użył w programowym prologu dzieła (καταρχήθεν).

Całość Trzeciej Ewangelii według intencji autora ma służyć głębszemu uzasadnieniu wiary; środkiem przy tym ma być ukazanie uporządkowanej serii faktów z życia Jezusowego w oparciu o relacje naocznych świadków. A zatem skoro całość dzieła ma taki charakter, to i perykopa o wskrzeszeniu młodzieńca z Nain, stanowiąca jej część, jako niewątpliwa własność autora winna być traktowana zgodnie z intencjami ewangelisty jako opis faktu o wielkiej doniosłości religijnej. Wszelkie inne przypuszczenia na temat rodzaju literackiego wyłączającego rzeczywistość empiryczną (np. alegorii lub tp.) jako niczym w tekście i kontekście nie uzasadnione należy uznać za subiektywne i nie, na miejscu w naukowej krytyce historycznej.

Oto wniosek płynący z rozważań nad rodzajem literackim, prowadzonych pod kątem odnalezienia świadomości autora odnośnie do opisywanych zdarzeń. Doszliśmy tu do stwierdzenia świadomej intencji pisarskiej autora, który chce być historykiem Dobrej Nowiny.

Na tym jednak stwierdzeniu krytyka historyczna się nie zatrzymuje, lecz pyta dalej, w jakim stopniu można polegać na tym, co autor jako historyk referuje, czyli pyta o jego wiarogodność. Nasuwa się więc szereg nowych zagadnień o wspólnym temacie:

B. Osoba autora Trzeciej Ewangelii

By temat ten wyczerpać, trzeba wykroczyć poza ramy badanego tekstu i jego paralel, a sięgnąć po głosy tradycji i te wszystkie dokumenty, które mogą wszechstronnie zobrazować atmosferę, w jakiej powstała Trzecia Ewangelia.

Celowo i nie bez pewnej sztuczności posługiwaliśmy się dotychczas terminami umownymi: „autor Trzeciej Ewangelii” czy „Ewangelista”. Szło bowiem o to, by przez przedwczesne wybieganie naprzód nie

zakłócać porządku indukcyjnego badania, które wyszło od tekstu perykopy. Obecnie, gdy tekst powiedział nam mniej więcej wszystko o sobie, co miał do powiedzenia, możemy spytać o autora.

Zagadnienie to pozostaje w łączności z dotychczasowymi rozważaniami jako dalszy etap w rozumowaniu indukcyjnym. Wyniki dotychczasowe bowiem już nasuwały wiele sugestii co do autora. Obecnie zestawimy wszystkie te cechy jego osobowości, które można było dotąd zanotować na podstawie badania samego tekstu, z głosami tradycji historycznej na temat autora.

Autor sam, nie wymieniając wprawdzie swego imienia, podał o sobie tyle: 1. że należy wprawdzie do drugiego pokolenia chrześcijańskiego, lecz miał kontakt z naocznymi świadkami Jezusa należącymi do pierwszego pokolenia (prolog); 2. że — jeśli weźmiemy pod uwagę i to, że jest autorem również *Dziejów Apostolskich*⁷⁵⁾ — był towarzyszem niektórych wypraw Pawłowych, skoro pisze ów „dziennik podróży morskiej” w pierwszej osobie liczby mnogiej (por. Dz 16, 10-17; 20, 5—21, 7; 27, 2—28, 16).

Tekst natomiast Trzeciej Ewangelii⁷⁶⁾ mówi nam o osobie swego autora, co następuje: 1. autor włada biegle językiem greckim jak swym rodowitym, 2. pisząc swe dzieło ma na uwadze jako adresatów świat helleński, 3. jest człowiekiem wykształconym, świadomym literatem o zamiłowaniu psychologicznym, o zamiarach historyka początków chrześcijaństwa, 4. z fachowego wykształcenia jest lekarzem⁷⁷⁾.

⁷⁵⁾ Niesposób tutaj dłużej rozwodzić się nad tymi dwiema sprawami, które składają się na ten argument, tzn. nad utożsamieniem autora Trzeciej Ewangelii z autorami *Dziejów* oraz nad jednością autora *Dziejów*, gdyż to przekracza ramy niniejszego studium. Wystarczy tu stwierdzić, że nawet gdybyśmy nie mieli w ogóle wyraźnych głosów tradycji za tą identyfikacją, dowód wystarczający dałby się przeprowadzić na podstawie samych sprawdzianów literackich: leksykograficznych i stylistycznych, jak tego z powodzeniem dokonał A. v. HARNACK w swych pracach: *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig 1906, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1908, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig 1911.

⁷⁶⁾ Wnioski w tym dziale wykraczają nieco poza szczegółowo zanalizowane wyżej miejsca Łk 7, 11—17 oraz prolog i uwzględniają inne miejsca z Łk i Dz, które zostaną podane w odnośnikach.

⁷⁷⁾ Cytowane już wyżej (por. str. 82) prace A. v. HARNACKA i W. K. HO-BARTA dowodziły zawodu lekarskiego autora Trzeciej Ewangelii i *Dziejów Apostolskich* na podstawie wnikliwej analizy leksykograficznej. W krytyce próbowano nieco ogólniej sformułować ten wniosek, zapewne ze względów metodologicznych, mniej więcej tak: pewności co do tego, że autor był lekarzem, nie możemy uzyskać:

5. stoi wyraźnie pod znakiem doktrynalnych wpływów Pawłowych, czego dowodem jest około stu słów występujących tylko w Łk, Dz oraz *Corpus Paulinum*, a nie znanych zupełnie w pozostałych wszystkich pismach Nowego Testamentu, ale co więcej — wspólne idee: uniwersalizmu nowej religii oraz miłości Boga ku ludzkości, która własną mocą nie może się podnieść z nędzy grzechowej.

Szukamy obecnie, na kim sprawdzają się cechy podane w tym zestawieniu. Najkonkretniejsza, jeśli idzie o naprowadzenie na odpowiednie źródła, jest okoliczność związku z osobą Apostoła Pawła: ma to być towarzysz wypraw i bliski współpracownik o znacznym pokrewieństwie ideologicznym. Listy Pawłowe i *Dzieje Apostolskie* dostarczają nam kilku imion takich współpracowników i towarzyszy wypraw misyjnych. Spośród nich więc należy szukać dalej kogoś, na kim będą się sprawdzać także i inne cechy z powyższego zestawienia. Taką następną cechą bardzo konkretną, a stosunkowo rzadką, jest związek autora z zawodem lekarskim. I oto mamy rzeczywiście ślad kogoś, kto te cechy w sobie łączy:

Kol 4, 14: „Pozdrowia was Łukasz, umiłowany lekarz, i Demas” 78).

jedno pewne, że był obeznany z terminologią ówczesnej medycyny (por. F. PRAT, *Jésus-Christ...*, Paris 16 1947, 25; S. ANTONIADIS, *L'évangile de Luc*, dz. cyt., 105). Postulat ów metodologiczny ostrożnego formułowania wniosków na podstawie samej terminologii jest niewątpliwie słuszny, jednakże argumenty, jakich dostarcza nadto metoda porównawcza, stanowczo pozwalają na podtrzymanie twierdzenia o zawodzie lekarskim autofa. Weźmy pod uwagę: a) zamianę na rzecz terminów medycznych dokonaną w opisach paralelnych z pozostałymi synoptykami, b) iście kliniczne zamiatowanie do szczegółowego referowania fenomenologii choroby i powrotu do zdrowia (por. np. 4, 38 n; 8, 27 n; 8, 43; 9, 38 n; 13, 11 n), c) bardzo wymowną obronę zawodu lekarskiego na przykładzie zamiany: Mk 5, 25 n = Łk 8, 43, d) uwydatnianie w Jezusie Chrystusie Lekarza (por. 4, 23; 5, 17; 6, 19). Nie bez znaczenia również jest to podobieństwo, jakie łączy prolog Łk z prologiem dzieła „De materia medica”, którego autorem jest lekarz wojskowy cesarza Klaudiusza PEDANIOS DIOSKURIDES, pochodzący z Anazarbos, a więc z okolic Tarsu. Oto tekst:

Πολλῶν, οὐ μόνον ἀρχαίων, ἀλλὰ καὶ νέων συνταξαμένων περὶ τῆς τῶν φαρμάκων σκευασίας τε καὶ δυνάμεως καὶ δοκιμασίας, φίλτατε Ἄρειε, πειράσσομαι σοὶ παραστῆσαι μὴ κενὴν μηδὲ ἄλογον ὁρμὴν ἐσχηκέναι πρὸς τήνδε τὴν πραγματείαν διὰ τὸ τοῦτους μὲν αὐτῶν μὴ τετελειωκέναι τοὺς δὲ ἐξ ἱστορίας τὰ πλείστα ἀναγράψαι.

78) „Paul le nomme donc «le cher médecin», ce que HARNACK traduit «mon médecin», et il est bien probable en effet que Luc a pris soin de la santé si éprouvée de l'Apôtre, et qui sait s'il n'a pas recherché sa compagnie pour lui rendre ce bon office?” M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., X. Trafnie uchwycona w tych słowach okoliczność wiążąca ze sobą silniej osoby Pawła i Łukasza nadaje wiele barwy życia skąpym skądinąd informacjom tradycji.

Że zaś ów Łukasz należał do ściślejszego grona współpracowników Apostoła (συνεργοί), stwierdza to sam Paweł:

Fm 23 n: „Pozdrawia cię Epafras, współwięzień mój w Chrystusie Jezusie, i Marek, Arystarch, Demas i Łukasz, współpracownicy moi”.

W gronie tym Łukasz odznaczał się większą od innych stałością przywiązania, czego chlubne świadectwa wystawia mu bliski już śmierci Apostoł, pisząc tak do Tymoteusza:

2 Tym 4, 9-11: „Spiesz się z rychłym przybyciem do mnie: Demas bowiem mnie opuścił, umiłowałwszy świat ten obecny, i wyruszył do Tessaloniki, Krescens — do Galacji, Tytus — do Dalmacji. Jeden Łukasz jest ze mną”.

Tyle oto jest danych imiennych mówiących o Łukaszu, lekarzu i towarzyszu Pawła, zawartych w jego listach. Biorąc pod uwagę ton ogólny, z jakim we wszystkich tych wzmiankach mówi Apostoł o Łukaszu, nie trudno zgodzić się ze św. HIERONIMEM⁷⁹⁾, że to również o Łukaszu — choć bez imienia — mowa jest w tym urywku:

2 Kor 8, 18 n: „Wysłaliśmy też z nim (= Tytusem) brata, którego chwala [jest] w [ogłoszeniu] Ewangelii po wszystkich kościołach. Nie tylko zaś to: lecz wyznaczony [został] przez kościoły na towarzysza podróży z tym darem, którym zajmujemy się na chwałę samego Pana i z naszej gotowości”⁸⁰⁾.

O tyle tylko wypadnie wycieniować pogląd HIERONIMA, że wyraz εὐαγγελίον w tym tekście nie oznacza napisanej Trzeciej Ewangelii, której wówczas jeszcze w formie pisanej nie było⁸¹⁾, lecz — zgodnie z użyciem tego terminu w listach Pawłowych — samą czynność głoszenia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, czyli w tym wypadku — działalność katechetyczną Łukasza. Tłumaczyłoby to nam dobrze znamienny u Łukasza pietyzm dla materiału tradycyjnego zawartego

⁷⁹⁾ Por. *De viris illustribus* 7 ML 23, 650.

⁸⁰⁾ Uboczne i negatywne potwierdzenie znajduje hipoteza ta w fakcie, że w wątku *Dziejów Apostolskich* na czas tej wyprawy Tytusa i dwóch jego towarzyszy do Koryntu przypada przerwa w posługiwaniu się formą „my” (*Wirstücke*), podjęta niebawem potem: Dz 20, 5.

⁸¹⁾ Powstała ona bowiem najprawdopodobniej w latach 63—64, przy czym za *terminus ante quem* i *post quem* służy powstanie ewangelii Mk i Dz, a 2 Kor napisany został w ciągu roku 57.

w katechezie ustnej, skoro był on najpierw owym εὐαγγελιστής w znaczeniu biblijnym NT (= misjonarzem), zanim stał się w dzisiejszym naszym rozumieniu ewangelistą (= autorem pisanej Ewangelii). Okoliczność ta jednocześnie uwypukla znaczenie słów prologu παρηκολουθηκότι ἔνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς — doświadczony katecheta-misjonarz miał po temu warunki, by zbadać cały materiał „dokładnie od początku”⁸²⁾.

Najstarsze więc dokumenty tradycji chrześcijańskiej, mianowicie listy Pawłowe pisane w latach 57—67 po Chr., pozwalają nam na stwierdzenie, że w otoczeniu Apostoła jest ktoś, na kim się weryfikują te cechy wykazane przez same kryteria wewnętrzne tekstu — jest nim lekarz Łukasz, z pochodzenia Grek. Ta ostatnia cechy wiąże się ze wspomnianym współpracownikiem na podstawie charakterystycznego zestawienia, jakie spotykamy w cytowanym już liście do Kolosan, tylko nieco wyżej od przytoczonego urywka. A mianowicie, po imionach Arystarcha, Marka, krewnego Barnaby, i Jezusa o przydomku Justus następuje uwaga:

Kol 4, 11: „Ζ Ἰσραηλῶν (οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς) są to jedyni współpracownicy [w pracy] dla królestwa Bożego, którzy to stali się dla mnie pociechą”.

W trzech wierszach następujących występujące imiona dalszych współpracowników zasyłających pozdrowienia Kolosanom, tj.: Epafrasa z Kolosów, Łukasza, „lekarza umiłowanego”, oraz Demasa nie należą zatem do kategorii współpracowników ἐκ περιτομῆς, czyli w tych trzech ostatnich wypadkach mamy do czynienia z rodowitymi Grekami, nie zaś tylko z Żydami zhellenizowanymi. Dalsza tradycja ten szczegół greckiego pochodzenia Łukasza wyraźnie potwierdzi⁸³⁾. Tyle mamy informacji o Łukaszu weryfikującym cechy autora Trzeciej Ewangelii zebranych z listów św. Pawła. O pisarskiej jego działalności nie mamy jeszcze ani słowa.

⁸²⁾ Por. G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, dz. cyt., 142; cyt. przekł. polski, 151—153 (§ 141).

⁸³⁾ Dlatego są: „...the writers of the New Testament (including almost certainly Luke) were Jews, and Aramaic was their mother-tongue”. (W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth [1949], 199), opierający się na pracach C. C. TORREYA, nie jest — naszym zdaniem — dostatecznie uzasadniony.

Szukając dalszych ogniw tradycji napotykamy i na to stwierdzenie, lecz nie od razu. Świadek tak starożytny jak św. JUSTYN nie podaje nam wprawdzie imienia Ewangelisty, ale wykazując znajomość szczegółów zawartych tylko w Trzeciej Ewangelii kanonicznej (Łk 1, 38; 22, 44) stwierdza jednocześnie w swym *Dialogu z Żydem Tryfonem* (ok. roku 150—155), że Ewangelie są dziełem bądź Apostołów, bądź towarzyszących im uczniów⁸⁴). W innych miejscach natomiast, gdy mówi o „wspomnieniach” Apostołów (= Ewangeliiach), już o uczniach wzmianki nie czyni⁸⁵). Drobnym ten fakt tłumaczy się precyzją tego „świadka”: nawet mówiąc ogólnikowo i na sposób zrozumiały dla nie obeznanego z terminologią chrześcijańską czytelnika chce on być dokładny, zalicza więc autora przytoczonych fragmentów nie do Apostołów, lecz do ich uczniów.

Św. IRENEUSZ († 202) już wyraźnie Trzecią Ewangelię nazywa dziełem Łukasza, towarzysza św. Pawła; przy czym głównie nauczanie tego Apostoła, jego „ewangelię” Łukasz miał w nim zamknąć⁸⁶). Informacja ta powtarza się parokrotnie, a wszędzie — co jest znamienne dla tego Ojca jako szermierza sprawy tradycji — wyraźny nacisk spoczywa na związku Łukasza z Apostołem Pawłem⁸⁷).

W łańcuchu głosów tradycji tu najlepiej jest umieścić kanon MURATORIEGO. Dokument ten z drugiej połowy II wieku potwierdza nam i samo autorstwo Łukasze Trzeciej Ewangelii i podaje pewne, znane nam już okoliczności jej powstania⁸⁸). Kontynuując przytaczanie świadectw anonimowych wprawdzie, lecz pochodzących z tej samej właśnie epoki, wypada wspomnieć tu o sięgających swą genezą II wieku

⁸⁴) Por. *Dial. cum Tryph. Iud.*, 100. 103 MG 6, 709. 717 RJ 141. 143.

⁸⁵) Por. wyż. (ods. 73) pierwszy urywek zacytowany.

⁸⁶) Por. *Adv. haer.*, 3, 1, 1 MG 7, 844 n. RJ 208.

⁸⁷) Por. *Adv. haer.*, 3, 10, 11; 14, 1. 3.

⁸⁸) Fragment dotyczący Łk po dokonaniu poprawek ortografii w kodeksie z wieku VIII brzmi (por. EB 1): „Tertium Evangelii librum secundum Lucam. Lucas iste medicus, post ascensum XPI, cum eum Paulus quasi iuris studiosum (tak kodeks; koniektury natomiast proponowane: itineris socium, bądź: litteris studiosum) secum adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit, Dominum tamen nec ipse vidit in carne, et ideo, prout assequi potuit, ita et a nativitate Iohannis incipit dicere... Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprehendit...” Tekst kodeksu z poprawkami i koniekturami w aparacie krytycznym por. RJ 268 oraz KIRCH 156.

prologach antymarcjonistycznych łacińskich⁸⁹⁾, które dały z kolei początek znanym pod nazwą monarchiańskich prologom z wieku III⁹⁰⁾. Dotychczasowe informacje o Łukaszu ewangelistcie wzbogacone są o dalsze szczegóły biograficzne dotyczące osoby ewangelisty: pochodził z Antiochii Syryjskiej, był bezżenny i bezdzietny, Ewangelię swą pisał w Achai, życia dokonał w podeszłym wieku jako męczennik w Beocji lub Bitynii.

TERTULIAN nie tylko potwierdza wszystko to, co dotąd niiosa tradycja o Łukaszu, uczniu Pawła i autorze Trzeciej Ewangelii, lecz argumentując w swym *Adversus Marcionem* przeciw falsyfikatowi, jakiego dokonał Marcjon anonimowo na podstawie Trzeciej Ewangelii, pozwala nam stwierdzić, że w roku 207/8 Ewangelia kanoniczna musiała na sobie powszechnie już nosić tytuł „według Łukasza”⁹¹⁾. W polemice swej akcentuje przy tym aprobatę apostolską, jaką posiada Łukaszowa Ewangelia⁹²⁾.

Nieco późniejsze od pisma *Adversus Marcionem*, bo powstałe w latach 208—211, *Stromata* KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO dają potwierdzenie tego samego szczegółu o intytulacji „według Łukasza”, znanej Ojcom greckim. Dzieje się to przy omówieniu tekstu o narodzeniu Chrystusa za cesarza Augusta (Łk 2, 1)⁹³⁾.

ORYGENES uzupełni wszystkie te wiadomości przytoczoną już wyżej⁹⁴⁾ informacją o przeznaczeniu Ewangelii Łukaszowej dla chrześcijan nawróconych z pogan.

Z nieprzerwanej tej i całkowicie jednomyślnej tradycji będą czerpać te różne dane historyczne i układać następnie w jakąś jedną

89) Prologi te poprzedzają niektóre rękopisy Wulgaty. Oryginał ich grecki powstał w Rzymie najprawdopodobniej w wieku II, może jeszcze przed fragmentem Muratoriego. Wydali je D. de BRUYNE, *Les plus anciens prologues latins des évangiles*, *Revue Bénédictine* 40 (1928) 193—214 oraz A. v. HARNACK, *Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des NT*, *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. d. Wiss.*, 1928, 322—341.

90) Por. M.-J. LAGRANGE, *kom. cyt.*, XIII—XVII.

91) Por. *Adv. Marc.*, 4, 2 CV 47, 426 ML 2, 363 (392) RJ 339. Argumentację samą por. M.-J. LAGRANGE, *kom. cyt.*, XII.

92) Por. *Adv. Marc.*, 4, 5 CV 47, 430 ML 2, 366 RJ 341.

93) Por. *Strom.*, 1, 21, 145 CB (wyd. O. STÄHLIN) 2, 95 MG 8, 884.

94) Por. wyżej, ods. 71.

całość syntetyczną o ewangeliście Łukaszu EUZEBIUSZ z Cezarei ⁹⁵⁾ i św. HIERONIM ⁹⁶⁾.

Nie wnikając więc w dalsze dostarczone przez tradycję szczegóły biograficzne o św. Łukaszu, szczegóły same w sobie interesujące dla historyka początków chrześcijaństwa, ograniczymy się tu do wysnucia z dotychczasowych świadectw wniosku istotnego dla krytyki historycznej omawianej perykopy. Wniosek ten jest następujący: autor Trzeciej Ewangelii kanonicznej — lekarz antiocheński Łukasz (Λουκᾶς skrócona zapewne forma Λουκανός) nie jest postacią anonimową, jest to, przeciwnie, ktoś, komu wykształcenie jego świeckie i zażyłość ze św. Pawłem oraz kontakt co najmniej z innymi Apostołami umożliwiły w pełni sprostanie temu zadaniu, jakie sam sobie nakreślił w prologu swej Ewangelii: „po zbadaniu wszystkiego dokładnie od początku opisać te sprawy, które się wśród nich ziściły”.

C. Warunki dziejowe powstania Trzeciej Ewangelii

Krytyka jednak historyczna ma prawo i obowiązek w trosce o prawdę dziejową pytać dalej w sprawie Łukasza — historyka początków chrześcijaństwa. W rozdziale poprzednim (por. wyżej, 126 n) stwierdziliśmy, że rodzaj literacki dzieła Łukasowego da się najlepiej określić jako historia katechetyczna, czyli historia jakoś zależna od katechezy, mianowicie podawana w tym celu, by czytelnika ugruntować w przekonaniu, jakie daje wiara: że „Jezus jest Chrystusem”. Nasuwa się więc pierwsze zagadnienie, jak owa pierwotna katecheza odnosiła się do prawdy dziejowej będącej u początków Dobrej Nowiny, czyli — używając terminologii stosowanej w krytyce nowoczesnej — jaka była atmosfera pierwotnych gmin chrześcijańskich odnośnie do ziemskich dziejów Jezusa. Krytycyzm tego rodzaju o tyle jest uzasadniony, że historia porównawcza religii notuje powszechne zjawisko legendarnego wyzłacania postaci wybitnych inicjatorów ruchów religijnych. Krytycyzm ten jednak z drugiej strony nie może być bezwzględny i aprioryczny: fakt ten, że dzieło literackie ma na celu po-

⁹⁵⁾ Por. *Hist. Eccl.* 3, 4, 6 CB 2, 188 nn. MG 20, 213—220.

⁹⁶⁾ Por. *De viris ill.*, 7 ML 23, 650.

uczenie w zakresie religijnym, nie upoważnia bynajmniej do odrzucania z góry historyczności faktów w nim podanych⁹⁷⁾.

Katecheza ustna preewangelijna jest niejako pomostem łączącym fakty dziejowe życia Jezusa z Nazaretu z treścią zapisaną na ten temat w Ewangeliach. A pomost ten — kontynuujemy tu obraz poprzedni — ma dwa przesła w czasie: okres pierwszy tworzenia się tej katechezy: od faktów dziejowych zapamiętanych przez świadków naocznych do ukucia dla nich w nauczaniu formy słownej ze strony owych „sług słowa”, oraz okres drugi przekazywania już gotowej katechezy: od momentu zamknięcia jej w formę mniej lub więcej stereotypową do chwili utrwalenia jej na piśmie. Jakość obydwu tych przesła interesuje krytykę historyczną.

a. Katecheza pierwotna a Jezus historyczny

Fakt istnienia pierwotnej, jeszcze palestyńskiej, więc aramejskiej, a następnie greckiej katechezy ustnej o Jezusie nie ulega najmniejszej wątpliwości. Oprócz licznych wyraźnych wzmianek o niej rozsianych po wszystkich pismach Nowego Testamentu i najstarszej literatury chrześcijańskiej zdradza istnienie tej preewangelijnej katechezy w tekście samychże Ewangelii to, co określono jako styl oralny (czyli styl ustnego przekazywania większych tekstów za pomocą takich środków jak rytmiczna budowa zdania, słowa spinające itp.)⁹⁸⁾. Że zaś u podłoża naszych dzisiejszych greckich Ewangelii była aramejska katecheza, to z łatwością wykrywa analiza filologiczna ich języka greckiego i udane próby rekonstruowania na ich podstawie przypuszczalnego brzmienia aramejskiego poszczególnych logionów⁹⁹⁾.

Obecnie interesuje nas zagadnienie, jak głosiciele tej najpierwotniejszej katechezy, a więc jednocześnie świadkowie życia Jezusowego, odnosili się w nauczaniu swym do Jezusa historycznego. Spełniać wszechstronnie nakaz Jezusa: „Będziecie mi świadkami!” (Dz 1, 8)

97) „In keiner Weise berechtigt uns aber der festgestellte Zweck der religiösen Belehrung, deswegen dem Buche den Charakter einer zuverlässigen Geschichtsquelle abzusprechen”. A. FEDER, *Lehrbuch der geschichtlichen Methode*, dz. cyt., 259.

98) Por. wciąż klasyczną pracę w tym zakresie M. JOUSSE, *Le style oral rythmique chez les Verbo-Moteurs*, Paris 1925.

99) Por. cytowane już prace G. DALMANA, *Die Worte Jesu, Jesus-Jeschua* oraz C. C. TORREYA (por. wyżej, 81, ods. 117).

i składać świadectwo o Nim — oto, co najogólniej i najtrafniej streszcza istotę apostołstwa w Nowym Testamencie. Tę świadomość swej misji wykazują wyraźnie Apostołowie Jezusa: nadawać się na Apostoła to znaczy przede wszystkim być świadkiem życia ziemskiego Jezusa, jak to widać ze sposobu uzupełnienia kolegium Dwunastu (Dz 1, 21 n). Uwierzytelnienie dla swej misji głoszenia ewangelii wobec jeszcze niewierzących widzą oni w tym, że jako naoczni świadkowie mogą mówić o „cudach, znakach i dziwach, jakie Bóg uczynił przez Niego” (Dz 2, 22; 10, 39-42), co więcej, stwierdzają o sobie, że nie potrafią nie świadczyć (Dz 4, 20). Jeśli się przyjrzymy tym typom katechez, jakie przechowały nam Dzieje Apostolskie, to zauważymy, że nie było możliwe ani polemizowanie z Żydami na temat, czy Jezus jest Mesjaszem, ani w ogóle nawracanie pogan, bez wyraźnego mówienia o fakcie Objawienia w Jezusie Chrystusie (Dz 17, 31). Bez powołania się zatem na historię misja apostołska nie miałaby wprost sensu i dlatego pierwotna katecheza apostołska na fakty z życia Jezusa musiała kłaść główny nacisk, gdy szło o uwierzytelnienie posłannictwa¹⁰⁰).

Ale nie tylko katecheza Dwunastu tak akcentuje historię Jezusa. Znamienne jest to, że i Paweł — Apostoł w innym nieco sensie, bo nie świadek, ów głosiciel Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego — mimo wszystko mocno trzyma się gruntu historii. Oto o zmartwychwstaniu Jezusa, o tym fakcie podstawowym „rodzącym chrześcijaństwo”, mówi argumentując ze świadków, a w ich serii swoją wizję damasceńską umieszcza na szarym końcu (1 Kor 15, 3-10).

Sięgnąwszy z kolei do końca okresu apostołskiego, spotykamy to samo nastawienie do życia Jezusa historycznego. Najbardziej spekulatywny z ewangelistów i ostatni jako pisarz, Jan, w walce z dokezytmem broni rzeczywistości śmierci cielesnej Chrystusa powołaniem się na naoczne świadectwo (19, 35). W tym samym duchu zaczyna on

¹⁰⁰) Warto tu przytoczyć dwa głosy przedstawicieli krytyki „niezależnej” w tej sprawie: „So haben die Wundergeschichten ihren festen «Sitz im Leben», man bedurfte ihrer zur Entfaltung des Kerygma, in Debatten mit Gegnern, im Unterricht, wo man den Herrn als «Heiland» zu zeichnen hätte”. A. JÜLICHER — E. FASCHER, *Einleitung in das N. T.*, Tübingen⁷ 1931, 360; „Ce témoignage serait absolument incompréhensible si on lui retirait la base historique qui est son élément constitutif”. J. H. G. HOFFMANN, *Les vies de Jésus et le Jésus de l'histoire*, Uppsala 1947, 218.

pierwszy swój list (1 J 1, 1-3), a wiarę w Jezusa historycznego, cielesnego uważa w tymże liście za sprawdzian prawowierności doktrynalnej (1 J 4, 2). Całą istotę jego jak najbardziej „duchowego” ujęcia objawienia w Nowym Testamencie zawiera to zdanie prologu Czwartej Ewangelii: „A Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami, i widzieliśmy chwałę Jego...” (J 1, 14). Mówi ono o boskim Logosie nader konkretnie: *σάρξ*. Odwieczny wkracza osobiście do historii ¹⁰¹). A nie inny jest akord końcowy tej Ewangelii: „I właśnie ów uczeń daje świadectwo o tym i napisał to, a wiemy, że świadectwo jego jest prawdziwe” (J 21, 24).

Jak widzimy więc, kerygmat apostołski ustawicznie zapewnia, że podwaliną nauczania jest autopsja. Zapewnienie to nie mogło być gołosłowne, bo nie byłoby w ogóle skuteczne. Podlegało ono kontroli ze strony żywych świadków, także spoza grona apostołskiego, rozsianych po różnych gminach pierwotnych (1 Kor 15, 6). Pierwsi urzędowi głosiciele ewangelii mieli poczucie odpowiedzialności na to, że głoszą sprawdzalne fakty historyczne o Jezusie, bo sprawę historyczności traktowali poważnie jako argument wstępny i najistotniejszy ¹⁰²). Tym faktem ścisłego uzależnienia treści kerygmatu od kontroli świadków należy tłumaczyć pierwotną formę tradycji o życiu Jezusa — związłą i obiektywną ¹⁰³).

Poruszane obecnie zagadnienie stosunku pierwotnego kerygmatu do Jezusa historycznego narzuca się krytyce historycznej Ewangelij

¹⁰¹) „Das Grundthema des Johannes heisst: Der Logos ward Sarx (1, 14) — das Ewige ward Historie; und diese Historie heisst Jesus von Nazareth”. G. KITTEL, *Der „historische” Jesus*, Mysterium Christi, dz. cyt., 52.

¹⁰²) „Etwaige falsche Berichte wären zudem von den Zeitgenossen der Evangelisten ofort entdeckt und entlarvt worden”. A. FEDER, *Lehrbuch der gesch. Methode*, dz. cyt., 257.

„Das ist des Eigentümliche an jenem nt. Befund, dass er eine solche Sichtung des überlieferten Stoffes, eine Kritik durchaus im Sinne des Wortes uns zeigt... Der Apostel wird nicht danach bestimmt, ob er ein braver oder frommer Mann ist..., sondern danach, ob er selbst in seiner Person einen Massstab solcher Beurteilung, solcher Kritik der Gemeinde zu geben imstande ist. Der Evangelist schreibt sein Evangelium... indem er mindestens die Frage stellt: Was ist beglaubigt?... Die Frage nach der Historie Jesu ist eine wirkliche Frage... die mit grösstem Ernst gestellt wird”. G. KITTEL, *Der „historische Jesus”*, art. cyt., 53 n.

¹⁰³) „...la forme des traditions s'explique par les conditions dans lesquelles elles ont été conservées au sein des communautés et tient à l'existence de ces communautés, juges, en la personne de leurs témoins oculaires, de la véracité et de l'historicité de leur contenu”. J. G. H. HOFFMANN, *Les vies de Jésus...*, dz. cyt., 218.

w związku z pewnymi spostrzeżeniami porównawczej historii religii. Na zakończenie więc tego punktu warto wspomnieć, jak wygląda istotnie ów kerygmat chrześcijański w zestawieniu z mitami, jeśli idzie o potraktowanie postaci centralnej. „Nie w oparciu o zřęcznie zmyślone bańnie (σεσοφισμένοις μύθοις) ¹⁰⁴) oznajmiliśmy wam moc i przyjscie Pana naszego Jezusa Chrystusa, lecz stawszy się naocznyimi świadkami (ἐπόπται) Jego wielkości (2 P 1, 16)” — tak głosi ów kerygmat, stając świadomie bardzo mocno na gruncie historii. Tymczasem we wszelkich znanych mitach religijnych obserwujemy zjawisko zupełnego braku zainteresowania jakąkolwiek chronologią opisywanych postaci: Ozyrys czy Herkules stoją w ogóle poza kategorią czasu ¹⁰⁵).

Skoro więc zarówno świadkowie życia Jezusowego i „słudzy słowa” z jednej strony jak i Apostoł Paweł z drugiej — w katechezie swej poważnie stawiali sprawę historii, w tym samym duchu należy oceniać również intencje Łukasza jako historyka. Powołuje się on na świadków, jak to czyni katecheza apostołska, sam zaś z kolei jest aprobowanym przez Apostołów katechetą, wypróbowanym współpracownikiem Pawła ¹⁰⁶).

b. Zasada kierownicza katechezy pierwotnej

Faza ustnego przekazywania treści pierwotnego kerygmatu do czasu utrwalenia go na piśmie w postaci Ewangelii jest tym drugim przęsem pomostu, który zbadać trzeba pod kątem stosunku do historii. Idzie tu mianowicie o zbadanie, czy w tej fazie były warunki wiernego zachowania co do treści owego świadectwa o Jezusie złożonego przez naocznych świadków, czy też łatwo mogło z biegiem czasu dojść do

¹⁰⁴) Μῦθοι w tym tekście oznaczają najprawdopodobniej spekulacje here-tyków (por. J. CHAINE, *Les épîtres catholiques*, Paris 2 1939, 51 n), lecz samo przeciwstawienie do autopsji pozwala odnieść ten termin do wszelkich, pozbawionych podstaw historycznych, fantazji.

¹⁰⁵) Por. G. KITTEL, *Der „historische Jesus”*, art. cyt., 52.
„Jésus... apparaît en pleine période historique... la vie du Maître s'insé ait dans le trame de faits récents et facilement contrôlables. Elle avait les témoins nombreux et variés... Entre l'histoire évangélique et les récits mythologiques point de commune mesure”. F.-M. BRAUN, *Où en est le problème de Jésus?*, Bruxelles 1932, 209.

¹⁰⁶) Stąd to należy uznać za zupełnie subiektywne, niczym nie uzasadnione wyrażenie A. HARNACKA o Łukaszu: „die echt griechische Lust am Fabulieren” oraz „seine kolossale Leichtgläubigkeit” (*Lukas der Arzt...*, dz. cyt., 116 ods 1).

zanieczyszczenia pierwotnej czystości doktrynalnej wtętami o typie legendarnym.

Wobec braku materiału empirycznego — idzie przecież o ustną katechezę — rozporządzamy w tym wypadku tylko jedną metodą — wykryciem zasady rządzącej tradycją u jej samych początków. Kładziemy nacisk na początki, bo już pod koniec II wieku ortodoksja Kościoła będzie się legitymować zasadniczym sprawdzianem zgodności z tradycją apostołską. Cała argumentacja przeciw heretykom ze strony IRENEUSZA czy TERTULIANA opiera się na świadomie sformułowanej zasadzie tradycji. Przez początki należy tu rozumieć fazę preewangelijną katechezy¹⁰⁷⁾.

Zanim przejdziemy do dowodów szczegółowych, warto przypomnieć dwa fakty dziejowe, z którymi trzeba się tutaj liczyć. Pierwszy to ten, że wszyscy bez wyjątku pierwotni „śludzy słowa” są Żydami. Wyrosli więc w atmosferze szczególnej wierności wobec tradycji religijnej Izraela. Nie była zaś to tradycja tylko *de facto*, lecz — w oparciu o świadomą refleksję — miała ona całą teorię przekazywania szeroko rozbudowaną. Sam nawet Paweł, herold uniwersalizmu nowej religii, wyprowadzający chrystianizm w szeroki świat, jest nieodrodnym uczniem rabinów w swym stosunku do objawionego słowa Bożego¹⁰⁸⁾. A drugi fakt to ten, że owi „śludzy słowa” rozpoczęli swe świadectwo bez pisma, rozporządzając jedynie żywym słowem na podstawie autopsji i wyraźnego nakazu Jezusa. Ów nakaz Jezusowy liczył się z faktem historyczno-kulturalnym znamienym dla ówczesnej Palestyny, mianowicie z religijnym poszanowaniem dla żywego słowa, właściwym przede wszystkim dla narodów nie posługujących się zbyt wiele słowem pisanim.

O ile treścią głoszonej przez „sługi słowa” nauki jest — jak to wyżej stwierdziliśmy — świadectwo (*μαρτύριον*) o historycznym Jezusie: „że jest Chrystusem”, o tyle formą jej utrwalania jest przekazanie (*παράδοσις*)¹⁰⁹⁾. Gdy mowa o przekazaniu, zazwyczaj ko-

¹⁰⁷⁾ Argumentacja niniejszego rozdziału opiera się w głównej mierze na magistralnym opracowaniu: J. RANFT, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg 1931, 207—305.

¹⁰⁸⁾ Por. Dz 22, 3; 26, 3—5; Rz 4; 10, 5—21; 1 Kor 10, 1—13; Gal 4, 21—31.

¹⁰⁹⁾ Por. Fr. BUECHSEL, *παράδοσις*. ThW 2, 174 n.

jarzy się z nim bezsporny fakt istnienia katechezy ustnej, posługującej się różnymi środkami mnemotechnicznymi, fakt do wykrycia na drodze analizy szaty językowej dzisiejszych Ewangelii, które w głównej mierze zarejestrowały tę katechezę. W tej chwili jednak idzie nam o sformułowanie teoretyczne samej tej zasady — παράδοσις, na której usługach była cała owa mnemotechnika.

Argumentację czerpać będziemy przede wszystkim z pism Pawłowych — one bowiem są chronologicznie współczesne istnieniu tej katechezy w jej fazie późniejszej, a nadto są śladem jego własnej katechezy, zjawiska równoległego. Siła dowodowa jego wypowiedzi nabiera tyle wagi szczególnej, że w nowożytniej krytyce ewangelijnej od czasów tzw. szkoły tybingeńskiej nigdy nie brakło usiłowań przeciwstawiania Pawła pierwotnej tradycji palestyńskiej, a teologii gmin przezeń założonych — doktrynie macierzy jerozolimskiej. Nadto dla sprawy historyczności danych Ewangelii Łukaszej doniosłe jest uwzględnienie stanowiska Pawłowego: bo jeśli kto, to właśnie Paweł wpływał na ukształtowanie poglądów swego umiłowanego współpracownika na zadanie ewangelisty.

W pojęciu Żydów wówczas dopiero jakaś prawda religijna była uznawana za objawioną i obowiązującą do wierzenia, gdy można było ustalić jej genealogię w formie następującej: początek pochodzi od Boga a treść cała i nieskażona dochodzi do wierzących poprzez szereg godnych wiary przekazicieli¹¹⁰). Identyczną zasadę widzimy sformułowaną w listach Pawłowych odnośnie do objawienia danego w Jezusie Chrystusie. Tekstów jest wiele, ale może najlepiej je zgrupować dokoła miejsca klasycznego 1 Kor 15, gdzie to Apostoł stara się uzasadnić teologicznie Koryntianom trudny do przyjęcia dla umysłowości helleńskiej dogmat zmartwychwstania ciał. Argumentuje przy tym w oparciu o fakt śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Na podstawie tego tekstu — głównie początków tego rozdziału — stwierdzamy, co następuje:

1. Pojęcie εὐαγγέλιον pokrywa się z pojęciem παράδοσις (w. 1), co wyłącza możliwość arbitralnych dodatków z jakiegokolwiek strony.

2. Kerygmat apostołskie opiera się co do tego faktu podstawowego na świadkach naocznych tu wyliczonych (w. 5—8).

¹¹⁰) Szczegółowe uzasadnienie i pouczające paralele por. w pracy J. RANFT, *Der Ursprung des kath. Traditionsprinzips*, dz. cyt., 263—265.

3. Świadkowie ci — jak to można stwierdzić w zestawieniu z innymi tekstami Pawłowymi — stanowią właśnie ów szereg wyżej wspomniany, w którym zachodzi ten rytm: *παρέλαβον—παρέδωκα* (w. 3; Por. nadto: 1 Kor 11, 23; Rz 10, 14 n; Hbr 2, 3 n; 1 Tym 2, 5 n; 2 Tym 2, 2).

4. Utrzymanie wiary taką drogą oznajmionej to sprawa zbawienia (w. 2; por. to samo 1 Kor 11, 2).

Sformułowania teoretyczne tej zasady prowadzą konsekwentnie do następującej reguły postępowania: zawsze i wszędzie trzymać się owej *παράδοσις* (Flp 4, 9) tak w dziedzinie doktryny (2 Tes 2, 15) jak i w zakresie norm postępowania (2 Tes 3, 6), gdyż doktryna stanowi źródło działania (Kol 2, 6). Wszelkie natomiast tradycje ludzkiego tylko pochodzenia oraz ludzkie dodatki do ewangelii Chrystusowej są bez wartości, co więcej, są wyraźnie dla czystości wiary szkodliwe do tego stopnia, iż ich głosicieli należy jako wyklętych unikać (Kol 2, 8; Tt 3, 10; 2 J 10 n).

Jak widać więc, *παράδοσις* jest sprawą społeczną zasadniczej wagi w dziejach pierwotnego chrześcijaństwa. Stąd to zewnętrznym znakiem powołania do niej ze strony władzy jest urzędowe włożenie rąk, przedłużające tym samym szereg uprawnionych głosicieli Dobrej Nowiny — *χειροτονία* (Dz 6, 1-6; 13, 1-3; 1 Tym 4, 14; 2 Tym 1, 6). Oto właśnie jest sposób zapewnienia dalszego prawidłowego rozwoju posłannictwu określonemu przez Jezusa w słowach: „Będziecie mi świadkami” (Dz 1, 8). Przy tym konieczną rzeczą jest od świadków naocznych przejść do — „nausznych” (2 Tym 1, 13), ale zasada jest ciągle jedna i ta sama: „żywy głos i trwający”¹¹¹). W ten to sposób *παράδοσις* jako funkcja daje w wyniku depozyt wiary (*παραθήκη*), a norma obowiązująca tych, którzy go otrzymują, jest oczywiście ta: strzec go jak najwierniej (1 Tym 6, 20; 2 Tym 1, 14).

Zasada *παράδοσις* dopiero w pełni tłumaczy i rzuca właściwe światło na wspomniany już fakt stosowania w tradycji preewangelijnej różnych środków mnemotechnicznych. Cała ta mnemotechnika jest na

¹¹¹) „οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπερέλαμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης”. PAPIASZ, *Fragm.*, 2, 4 zachowany u EUZEBIUSZA z Cezarei, *Hist. Eccl.*, 3, 39, 4 CB Eus. 2 (wyd. E. SCHWARTZ), 286 MG 20, 297 RJ 94 KIRCH 46.

usługach tej właśnie zasady, za cel ma zapewnienie jak najwierniejszego przekazania całości doktrynalnej bez opuszczeń i dodatków. Logia Jezusowe — podobnie jak skierowane do ludu mowy proroków Starego Testamentu — były rytmiczne już w swoim oryginale aramejskim i dzięki temu łatwe do zapamiętania: szata ich grecka przejrzystość ukazuje tę cechę oryginału i w tym samym celu wykorzystuje. Natomiast gdy szło o nadanie tej samej formy, ułatwiającej zapamiętanie, opowiadaniom o faktach z życia Jezusowego, głównie opisom cudów, to zadania tego musiała dokonać sama katecheza. Stąd opisy te są bardzo krótkie, celowo uproszczone, zredukowane do rysów zasadniczych, choć niewątpliwie konkretna ich rzeczywistość musiała być o wiele bogatsza ¹¹²). Oto również wytłumaczenie zjawiska topiki — tego stałego powtarzania się pewnych rysów typowych. Tu również szukać należy przyczyny tego faktu, który trafnie dostrzeżono w opisie wskrzeszenia młodzieńca z Nain określając go jako „zawoalowanie konturów” ¹¹³).

Na zakończenie tych uwag o pierwotnej apostołskiej katechezie i jej zasadzie kierowniczej, jaką była παράδοσις, w związku z tym, że dowodzenie nasze opierało się głównie na wypowiedziach Pawłowych, warto tu wspomnieć o próbie uzależniania tego terminu od języka misteriów hellenistycznych. Próby tej podjął się kierunek upatrujący w Apostole nowatora zrywającego zupełnie z judaizmem, a w gminach przezeń założonych — żyzną glebę dla „mitu o Chrystusie”. Nie wdając się tu w szczegółową ocenę takiej hipotezy, ograniczymy się tylko do interesującej nas sprawy terminologicznej. Istotnie misteriozofia ówczesna posługiwała się trzema terminami: παράδοσις, λόγος, μυστήριον, i to na oznaczenie: sposobu, treści i charakteru właściwych misteriom objawień. Otóż Paweł, podobnie jak to uczynił w mowie swej na Areopagu ateńskim (Dz 17, 21-31), dla pozyskania Greków chętnie posługuje się terminami obiegowymi, podkładając jednak świadomie pod nie nową treść. A że treść ta jest istotnie nowa, to widać

¹¹²) „Les récits évangéliques, eux aussi, reçurent leur frappe, dans la communauté primitive pour devenir matière de tradition. Songeons, par exemple, à ces récits de miracles très brefs, très dépouillés, réduits à leurs traits essentiels. La réalité concrète, comme toujours, a été compliquée; le récit s'est figé dans la version la plus simple, vivante cependant et expressive à cause même de sa brièveté”. L. CERFAUX, *La voix vivante de l'évangile...*, dz. cyt., 27.

¹¹³) Por. wyżej, 78 n.

najlepiej z tych wypowiedzi, w których przeciwstawia sobie nawzajem z jednej strony właściwe, już chrześcijańskie znaczenie używanych terminów, a z drugiej — potoczne ¹¹⁴). Co się tyczy samego terminu παράδοσις względnie παραδοῦναι, to Pawłowe użycie opiera się na terminologii i teorii tradycji żydowskiej ¹¹⁵), a zbieżność z językiem misteriozofii hellenistycznej jest tu przypadkowa ¹¹⁶).

Z rozważań ostatnich na temat stosunku katechezy pierwotnej do historycznego Jezusa oraz na podstawie ustalenia kierowniczej zasady tradycji preewangelijnej wysnuć można ten wniosek, że w owych warunkach zadanie ewangelisty-autora wobec materiału dotąd ustnie przekazywanego było stosunkowo skromne i ograniczone. Polegało ono na uzgodnieniu różnych prądów katechezy, tak by całość się wiązała. Pewna inicjatywa pozostawała w zakresie układu referowanych zdarzeń. Tu i ówdzie wreszcie można było porobić własne uwagi wyjaśniające. Na więcej zaś nie pozwalał już ewangelistom religijny szacunek wobec tradycji ¹¹⁷). Dowodem tego, jak daleko był posunięty ów szacunek, są takie fakty łatwo dostrzegalne w tekście zapisanym, jak zachowanie niejednego szczegółu czysto palestyńskiego, bez znaczenia dla chrześcijan greckiego pochodzenia i drugiego pokolenia, oraz umieszczanie obok siebie wariantów i w zakresie tej samej Ewangelii — dubletów ¹¹⁸).

Reasumując teraz dotychczas omówione warunki historyczne tworzenia się i przekazywania treści katechezy ustnej, można już łatwo

¹¹⁴) Por. odnośnie do terminu λόγος: Kol 2, 6; 1, 27; Gal 1, 9. 12; 1 Kor 1, 17; 2, 1. 4 n; odnośnie do terminu μυστήριον: Kol 2, 2; 4, 3; Ef 1, 9; 3, 4. Na ten temat por. J. RANFT, *Der Ursprung...*, dz. cyt., 273—284.

¹¹⁵) Por. J. RANFT, dz. cyt., 264.

¹¹⁶) „Der Sprachgebrauch des Paulus von παράδοσις und παραδοῦναι beruht auf dem der Juden. Er stimmt mit dem der Mysterien soweit überein, als dieser mit dem der Juden übereinstimmt”. Fr. BUECHSEL, *ThW* 2, 175.

¹¹⁷) „...il faut bien reconnaître qu'un examen minutieux des textes ne laisse aux rédacteurs qu'un rôle d'auteur si modeste qu'il se limite strictement à la rédaction des raccords entre les traditions, à la disposition de celles-ci, à quelques très brèves remarques dispersées çà et là, tant était grand leur respect d'une tradition qu'ils avaient „reçue” et qu'ils s'attachèrent à transmettre avec la plus grande fidélité et non avec la désinvolture parfaite que trop de critiques leur prêtent généreusement”. J. G. H. HOFFMANN, *Les vies de Jésus...*, dz. cyt., 177.

¹¹⁸) Por. także oraz 191. Przytaczane tu niejednokrotnie wypowiedzi tego autora mają szczególną wymowę: są głosem protestu przeciw nadużyciom metody historycznej popelnianym przez liberalną szkołę historyczno-krytyczną. Znamienne przy tym jest to, że przemawia w tym duchu uczonego protestancki, członek znanego uppsalskiego Seminarium NT, założonego przez nastawionego agnostycznie A. FRIDRICHSENA.

ocenić wartość wszystkich hipotez upatrujących w opisie Łukaszowym wskrzeszenia młodzieńca z Nain po prostu zmyślenia. Hipotezy te nie mają żadnego uzasadnienia na płaszczyźnie badań literackich tekstu z uwagi na formę opisu tego cudu zgoła odmienną od formy właściwej dla apokryfów, podyktowanej bujną wyobraźnią¹¹⁹). A nadto zakładają one milcząco taki stosunek gmin pierwotnych do Jezusa historycznego i do treści katechezy apostołskiej, jakiego w ogóle nie było. Nic tedy dziwnego, że większość krytyków pomija te hipotezy lekceważąco: są one zdyskwalifikowane przez fakt nieliczenia się ani z historią, ani po prostu z zasadą racji dostatecznej¹²⁰).

c. Katecheza pierwotna a cuda

W zagadnieniu tym, ostatnim w rozdziale omawiającym warunki dziejowe powstania i przekazywania ustnej tradycji preewangelijnej, idzie nam nie o doniosłość ani o treściową objętość cudów podawanych tą drogą, lecz o nastawienie, jakie mieli odnośnie do rozpoznawalności cudu relatorzy i słuchacze. Innymi słowy, idzie o rozstrzygnięcie alternatywy bardzo doniosłej dla krytyki historycznej opisu jakiegoś faktu cudownego: czy u historyka zachodzi łatwowierność, czy krytycyzm? Takiego znowu postawienia problemu domaga się notowany przez porównawczą historię religii fakt przypisywania cudów wybitnym postaciom otaczanym czcią religijną. A odnośnie do epoki, w jakiej tworzyła się tradycja preewangelijna, mówi się niekiedy wprost o pogoni za cudownością (*Wundersucht*). Zanim więc przystąpimy do nakreślenia postawy kerygmatu wobec cudów, gdzie to najwięcej będzie miała do powiedzenia analiza tekstu NT, należy zbadać ewentualny wpływ środowiska grecko-rzymskiego oraz palestyńskiego na tworzącą się tradycję. Przy tym usługi nam odda właśnie metoda porównawcza.

¹¹⁹) „...our conclusion must be that in any case there is nothing whatever in the story which cannot have been believed and taught long before A. D. 60. The story of the Widow's Son is entirely unlike the kind of florid overgrowth which is the product of fancy and invention, and not even here have we reason to think that St Luke is out of touch with good historical tradition”. V. TAYLOR, *Behind the Third Gospel*, Oxford 1926, 251.

¹²⁰) „Die zweite Hypothese (der Erfindung) verdient wegen ihrer Thorheit keine Widerlegung. Wenn Lukas wirklich alle diese Stoffe erfunden hätte, könnte er ebensowohl der Erfinder des Christentums sein”. W. BUSSMANN, *Synoptische Studien*, Halle 1931, 93.

Owa pogoń za cudownością daje się zaobserwować bez wątpienia w świecie kulturalnym grecko-rzymskim wieku pierwszego przed — i pierwszego po Chrystusie ¹²¹). Dokumentację dla tego zjawiska stanowią choćby i te liczne „paralele” do cudów ewangelijnych wysuwane przez komparatystów. Czy jednak wolno historykowi z tego faktu wysnuć jako wniosek regułę metodologiczną, która odmawiałaby starożytnym wszelkiego w tej dziedzinie krytycyzmu — należy o tym wątpić. Sam popyt na cuda jeszcze nie dowodzi tego, że wszystko brano z łatwością za dobrą monetę. Nie jest on bowiem zjawiskiem wówczas tak powszechnym i tak zrośniętym z ówczesną psychiką, że wyłączał zupełnie wszelki krytycyzm. Żądza sensacji i łatwowierność w dużym stopniu z jednej strony miały jednak naprzeciw siebie z drugiej — również i objawy reakcji, głównie ze strony filozofii ¹²²). A już choćby przytoczone wyżej parodie LUKIANA (§ 9 i 10: str. 90) dowodzą tego, że wbrew modzie można było apelować do trzeźwości umysłu.

Ograniczając się tu z konieczności do interesującej nas sprawy wskrzeszeń, na poparcie tego stanowiska sceptycznego względem tezy o powszechnej, bezkrytycznej łatwowierności starożytnych w pogoni za cudami, wystarczy przytoczyć następujące okoliczności: 1) jakkolwiek magia starożytna (nie zaś religia!) obiecywała swym adeptom uzyskanie również mocy wskrzeszenia zmarłych (por. § 8 wyżej, 90) i nigdy nie brakowało w starożytności amatorów nekromancji, to jednak — jak widzieliśmy (por. wyżej, 103) — prawdziwego wskrzeszenia starożytność grecka i rzymska nie zanotowała; 2) gdyby istotnie starożytni uważali wskrzeszenie zmarłego — jak chciał Ch. GUIGNEBERT ¹²³) — za *parfaitement faisable*, to Apostoł Paweł głosząc zmartwychwstanie Jezusa na Areopagu nie doznałby lekceważenia ze strony słuchaczy ateńskich (Dz 17, 32), ani nie musiałby się tak bardzo mozolić nad uzasadnieniem dogmatu powszechnego zmartwychwskreszenia wobec Koryntian, jak to uczynił (1 Kor 15). A przecież Łukasz, zależny od Pawła, pisał swą ewangelię właśnie dla Greków.

¹²¹) Por. G. BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris 1878, 2, 186—197.

¹²²) Por. CICERO, *De divinatione*; HORATIUS, *Epist.* 2, 2, 208; TACITU, *Annal.*, 2, 2; *Hist.*, 1, 22; cytuję za BOISSIER'em, tamże, 186.

¹²³) Por. wyżej, 103, ods. 40.

Treściowy wpływ hellenistycznego środowiska religijnego na kształtowanie się tradycji ewangelijnej łatwo uchylić, skoro kerygmat apostołski odzęgnywał się stanowczo od pogańskiego kultu jako oddawanego „demonom” (1 Kor 10, 20 n) i od owych σοφοισμένοι μῦθοι hellenizmu (2 P 1, 16). Liczyć się więc należy raczej z wpływami macierzystej gleby palestyńskiej w tym względzie. Że zaś i tu nie da się ustalić faktu powszechnej jakiegś łatwowierności, wystarczy uwzględnić następujące fakty: 1) wiek I po Chr. nie wie nic o rabinach-cudotwórcach¹²⁴); 2) otoczona wielką czcią religijną — i to nie tylko przez chrześcijan — postać Jana Chrzciela nie została bynajmniej obleczona w szatę cudotwórcy; 3) przy całej pogoni za „znakami” oczekiwany ze strony Jezusa przeciwnicy Jego umięją szczegółowo przeprowadzać badanie rzeczywistości dokonanego przezeń cudu (por. J 9); 4) jeśli zaś idzie o wskrzeszenia zmarłych, to cud ten w późniejszej nawet literaturze rabinistycznej w powodzi innych cudów zachodzi stosunkowo rzadko, co jest dowodem przynajmniej pewnego respektu dla takiego zjawiska¹²⁵). Jak zatem z tego widać, ani środowisko grecko-rzymskie, ani rodzime palestyńskie nie wywarło na kerygmat pierwotny jakiegoś wpływu paraliżującego wszelki krytycyzm odnośnie do cudów Jezusa.

Przechodzimy z kolei do scharakteryzowania postawy wobec tych cudów właściwej dla apostołskiego przepowiadania. Zważmy okoliczności następujące: 1) już przy pobieżnej lekturze Ewangelij rzuca się w oczy prostota, z jaką się opisuje cuda Jezusa, nie pozbawiona majestatu — co najjaskrawiej występuje na jaw w zestawieniu z tzw. paralelami grecko-rzymskimi¹²⁶); 2) jak mieliśmy możliwość stwierdzić na przykładach wskrzeszeń, atmosfera, w jakiej powstawały jedne i drugie opisy, musiała być zgoła odmienna (por. wyżej, 118); 3) najistotniejsza różnica między cudami NT a wszelkimi paralelami hellenistycznymi leży w teologii cudu: cud bowiem w NT występuje — obok słowa — jako znak, więc w roli równorzędnego środowiska objawienia, i stanowi przeto integralną część Dobrej Nowiny, coś

¹²⁴) Por. wyżej, 107.

¹²⁵) Por. L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, dz. cyt., 2, 469.

¹²⁶) „...ce qu'il y a d'extraordinaire dans les évangiles, ce n'est pas qu'ils contiennent tant de miracles, mais qu'ils contiennent si peu” M. GOGUEL, *La nouvelle école de critique évangélique*, RHR 94 (1926) 139.

całkiem oryginalnego ¹²⁷); 4) kerygmat odzwierciedla następującą naukę Jezusa o własnych cudach: a. są to znaki rozpoznawcze posłannictwa mesjańskiego (Mt 11, 4-6 = Łk 7, 22), b. są one oczywiste i łatwe do rozpoznania (Mk 8, 17-21; Łk 4, 23 n), c. przeto uzupełniają i uzasadniają słowa, mając większą od nich wymowę (J 5, 36; 10, 25-37 n; 14, 11), d. odrzucenie ich siły dowodowej zostanie ukarane (Mt 11, 20-24 = Łk 10, 13-15; J 15, 22-24). Wszystko to zakłada u widzów zdolność do osądzenia, z czym mają do czynienia; 5) cały ten materiał faktów cudownych stanowi w nauczaniu apostoelskim kryterium uzasadniające wiarę (J 20, 30 n); 6) Apostoł Paweł ma tę samą teologię cudu: wprawdzie nie wspomina o innych cudach Jezusa, ale za to bardzo wyraźnie buduje cały gmach wiary na fakcie zmartwychwstania (1 Kor 15), a sam powołuje się niejednokrotnie na cuda działane przez siebie (Rz 15, 19; 2 Kor 12, 12; Gal 3, 5); 7) nie brak nam nawet bezpośrednich dowodów na to, jakim krytycyzmem odznaczyli się pierwsi „słudzy słowa” odnośnie do tego faktu, który zgodnie uznają za podstawę do zmartwychwstania Jezusa. Przyznają szczerze, ile trzeba było czasu i namacalnych dowodów na to, by je uznać za rzeczywiste. Reasumując to wszystko, uznać trzeba ze stanowiska krytyki historycznej, że kto powołuje się na autopsję świadków, sam uznaje przede wszystkim stosowność i potrzebę takiego argumentu; następnie — biorąc pod uwagę, że mu nie uchylono całej argumentacji przez uchylenie rzeczywistości tych faktów — zasługuje na wiarę. Postawiona w ten sposób i przeprowadzona dokumentacja cudów w NT stawia je na zupełnie wyjątkowej płaszczyźnie: nie mogą z nimi konkurować paralele hellenistyczne pod względem możliwości przeprowadzenia krytyki historycznej. Upada tym samym hipoteza usiłująca sprowadzić je do wspólnego mianownika powszechnej łatwowierności ¹²⁸).

¹²⁷) Por. Ph. H. MÉNOUD, *La signification du miracle dans le NT*, RHPH 28/29 (1948/49) 185. 191.

¹²⁸) „Cherchons si nulle part, dans le paganisme gréco-romain, on relève une situation identique, ou simplement analogue, à celle de nos évangélistes; si on trouve un groupe nombreux de témoins oculaires, ou presque directs qui, munis de moyens de contrôle tout simples, auraient cru vivre eux mêmes dans une atmosphère de miracles concrets, terrestres, publics, vérifiables, tels que se présentaient ceux Jésus et des Apôtres. Je dis qu'on ne le trouvera pas, et que cette théorie de la crédulité universelle est elle même à ranger au nombre des mythes de savants”. E. B. ALLO, *Le scandale de Jésus*, Paris 1927, 81.

Cuda ewangelijne nie tylko ostro odcinają się od „paralel” grecko-rzymskich: oto bardzo wiele mówiący jest dla krytyki historycznej fakt odsunięcia przez Kościół rojących się od cudowności apokryfów. Wśród krytyków nie zabrakło takich, którzy ocenili ten fakt jako dowód „taktu” ze strony Kościoła i „oczyszczenia”¹²⁹⁾. Oceny te — jakkolwiek słuszne — nie trafiają w sedno sprawy. Takt bowiem czy kontrola wraz z dyscypliną mogą tam stanowić adekwatną przyczynę takiego zjawiska, gdzie społeczność jakkolwiek osiągnęła już nie tylko w teorii, lecz i w praktyce centralizację władzy i silną egzekutywę. A wiemy dobrze, że Kościół rozsiany drobnymi gminami po całym basenie Morza Śródziemnego długo musiał czekać, aż osiągnął te cechy zewnętrznej dyscypliny. Jedynie więc słuszne i zupełne wytłumaczenie tego zjawiska — to wierność ze strony pierwotnego kerygmatu apostoelskiego wobec zasady świadczania Jezusowi (μαρτύριον) na podstawie faktów należycie poświadczonych, dalej wierność w przekazywaniu (παράδοσις) tego świadectwa bez dodatków, wreszcie wierność w strzeżeniu całego depozytu objawienia Jezusowego (παράθήκη).

Wnioski z całego tego rozdziału omawiającego dziejowe warunki powstania i rozwoju tradycji ewangelijnej, wnioski dla krytyki historycznej można by zamknąć w zdaniu św. AUGUSTYNA: „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas”¹³⁰⁾. Wprawdzie wypowiedział on je wówczas jako teolog w polemice z błędnowiercami, ale — abstrahując od tego, że Ewangelie stanowią źródło dla teologii — ma ono zastosowanie również i w krytyce historycznej: nie podobna Ewangelij jako sprawozdań o historycznym Jezusie traktować i oceniać w oderwaniu od konkretnej, historycznej rzeczywistości Kościoła, który stoi niejako poza plecami ewangelistów w charakterze inicjatora i cenzora ich pracy¹³¹⁾. Ta

¹²⁹⁾ Por. JÜLICHER — FASCHER, *Einleitung...*, dz. cyt., 370 („grosser Takt”) oraz BAUMGARTEN — WEINEL, *Jesus Christus*, RGG 3, 145 („eine bestimmte Zucht”).

¹³⁰⁾ *Contra epistolam Manichaei, quae dicitur Fundamenti*, 5, 6 CV 25, 197 ML 42, 176 RJ 1581.

¹³¹⁾ „C'est la communauté primitive qui nous a conservé les traditions sur Jésus et son enseignement, c'est en son sein que s'est élaboré l'Évangile, c'est elle qui rend le témoignage à l'incarnation historique de Dieu en Jésus. Hors d'elle, l'Évangile ne serait qu'un recueil de traditions éparses sans cohésion aucune. Si

łączność bowiem nie tylko rozświetla dostatecznie genezę i w znacznym stopniu tłumaczy charakter literacki Ewangelij, lecz co więcej, stanowi szczególnego rodzaju gwarancję dla historyczności opisanych w nich faktów. Rękopisem tę stanowi umiłowanie historycznego Jezusa u świadków Jego życia, owych „sług słowa”, a u następców ich — umiłowanie „żywego głosu i trwającego” Apostołów¹³²⁾. Tę cechę przywiązania i płynące stąd wnioski uwydatnia obiektywna krytyka literacka i historyczna w dziele Łukasza, który spośród synoptyków najwięcej pozostawił śladów swej osobowości w samym sposobie pisania¹³³⁾.

Streśmy wnioski wysnute z rozważań dotyczących Łukasza jako historyka, temu bowiem tematowi poświęcony był cały ten dział. Łukasz, wykształcony Grek z Antiochii, lekarz z zawodu, a jako chrześcijanin zaufany towarzysz wypraw i prac apostoelskich św. Pawła, ma świadomość tego, że jest historykiem początków chrześcijaństwa. Jest on narzędziem katechezy głoszącej Dobrą Nowinę. Z pietyzmem utrwała na piśmie treść otrzymaną, by ją przekazać dalej w tej nowej postaci. Materiał ten opracowuje po literacku na swój sposób, oczywiście tylko co do formy. Korzysta również z pewnej swobody w ustalaniu kolejności podawanych przez siebie zdarzeń czy mów Jezusa, na co wpływa w pewnym stopniu zamierzona przezeń idea naczelna dzieła. Jest nią — z uwagi na greckich adresatów — uwydatnienie miłosierdzia Bożego przejawiającego się w dziele Odkupienia. Cel

l'Évangile est l'organe actuel de la révélation, nous le devons à la continuation de l'Incarnation en Église...” J. G. H. HOFFMANN, *Les vies de Jésus...*, dz. cyt., 219.

¹³²⁾ „Ce n'est certes pas l'amour de la science qui animait les premiers fidèles, c'était l'amour du Christ. Mais cet amour, c'est aussi un gage de fidélité. La première communauté chrétienne, animée de cet amour, voulut rester fidèle à l'enseignement et aux exemples du Maître, selon que les Apôtres en rendaient témoignage. Ce témoignage, «la voix vivante et permanente», est l'origine de nos évangiles”. L. CERFAUX, *La voix vivante...*, dz. cyt., 40.

„L'attachement aux souvenirs historiques de la vie du Christ et à sa doctrine est un élément constitutif du christianisme des apôtres, de celui de Paul, de celui des Pères apostoliques... Loin d'amoindrir le respect des traditions, le sentiment religieux les fortifie. Telle est du moins la perspective qui se dégage de toute notre documentation”. Tamże, 34.

¹³³⁾ „Ce n'est point de l'invention, du moins voulue: Luc respectait certainement trop l'histoire qu'il racontait pour se laisser aller à la tentation de l'embellir; c'est, par la divination du sentiment une interprétation de cette histoire, plus profonde et plus vraie que la critique la plus sagace ne la saurait donner. C'est poésie et vérité”. A. PUECH, *Histoire e la littérature grecque chrétienne*, dz. cyt., 1, 116.

zasadniczy jego dzieła — to utrwalić na podstawie argumentacji zaczerpniętej z faktów historycznych wiarę zapoczątkowaną w duszach byłych pogan przez kerygmat apostołski¹³⁴⁾.

Biorąc pod uwagę wszystkie dane wyżej omówione, a dotyczące osoby Łukasza i dziejowych warunków powstania jego dzieła, należy uznać za obowiązujący ze stanowiska krytyki historycznej postulat metodologiczny: musimy poważnie traktować ewangelistę Łukasza jako historyka, a ściślej — by użyć niezwykle trafnej dysjunkcji M. J. LAGRANGE'a — musimy go traktować jak POLIBIUSZA, a nie jak FLAWIUSZA FILOSTRATA¹³⁵⁾, uznając w nim odpowiedzialność autora, który opiera się na krytycznie zbadanej prawdzie, a nie zdradza jej dla jakichkolwiek efektów artystycznych.

3. ŹRÓDŁA PERYKOPY O MŁODZIENCU Z NAIN

Zagadnienie to celowo poruszamy na końcu części dotyczącej krytyki historycznej — zgodnie z zapowiedzią (por. wyżej, 83) — raczej jako dodatek. Tematycznie należy ono bez wątpienia do tej właśnie części, a w tej części z metodologicznego punktu widzenia należy do spraw zasadniczych: jakoś bowiem źródeł informacji decyduje o wiarygodności. Niemniej jednak w naszym wypadku, gdy idzie

¹³⁴⁾ „Lukas steht seinen Stoffen wesentlich als der treue Überlieferer gegenüber. Pietätvoll trägt er das Überlieferte weiter. Er überarbeitet seine Quellen stilistisch, doch so schonend, dass er ihre Eigenart wesentlich wahrt. Nur zum geringeren Teil ist Lukas selbst Gestalter, der den Stoffen selbstständig eine Form gibt. Als Redaktor ist er bemüht, durch eingefügte Rahmen und Verbindungsstücke, eine möglichst fortfließende Erzählung zu erreichen. Aber mit der Treue des Überlieferers verbindet sich bei Lukas die Zielsetzung des Historikers, der an seinem Geschichtsstoff eine Idee nach einem überlegten Plan zur Darstellung bringen will...”
F. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas*, dz. cyt., 7 n. Tak sądzi uczone protestancki!

¹³⁵⁾ „Le programme de Luc c'est précisément d'appliquer à l'histoire évangélique les bonnes règles de la critique historique. C'est l'esprit de la Grèce qui contrôle la tradition d'un pays qu'on méprisait comme barbare. C'est à cette condition seulement que cette tradition pouvait être présentée au monde grec. Il est vrai qu'on peut afficher l'amour de la vérité pour la trahir, et c'est ce qu'a fait Philostrate..., mais on reconnaît les arbres à leurs fruits, et l'on a pas vu encore les critiques oser comparer Luc à Philostrate. Cependant il n'y a pas de milieu. Quand on a écrit un prologue comme celui de Luc, on ne saurait être un fabuliste qui divertit son public. On est historien comme Polybe, ou imposteur comme Philostrate”.
M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., CXXX.

o ustalenie historycznej wartości Łukaszeowego opisu wskrzeszenia młodzieńca z Nain, sprawa źródeł, z jakich korzystał ewangelista, już w obecnym stadium naszych rozważań nie ma zgoła tego znaczenia. Powód tego jest jasny. To, co zazwyczaj pojmujemy jako sprawdzenie wartości źródeł, zostało właściwie już dokonane przy omawianiu osoby Trzeciego Ewangelisty i warunków dziejowych powstania jego dzieła. Z chwilą tedy wykazania, że katecheza apostołska jako źródło zasadnicze tej Ewangelii ma za sobą gwarancję historycznego źródła informacji o Jezusie, z tą chwilą stało się zadość owemu zasadniczemu postulatowi metodologii historii.

Niemniej jednak nie przestaje być interesujący dla biblistów i historyków pierwotnego chrześcijaństwa temat taki, jak geneza własnych partii Łukaszeowych w jego Ewangelii. Na ten temat z uwagi na bardzo skąpy materiał pozytywny egzegeci wypowiadają się na ogół powściągliwie, zwłaszcza gdy idzie o źródła pisane¹³⁶). Z tą rezerwą i pewnym jakby agnostycyzmem kontrastuje jednak doniosłość, jaką przypisuje się tym bliżej niepoznawalnym źródłom. Nawet najradykałniej „historycznie nastawieni krytycy chętnie przyznają, że cała ta własność Łukaszeowa ma jakąś bazę tradycyjną¹³⁷). Więcej przy tym niż sama geneza zajmuje egzegetów i historyków treść informacji zawartych w owych partiach własnych. Na tej podstawie wnoszą, że to jakieś nowe, nie wyzyskane przez pozostałych synoptyków źródło, stanowiące odgałęzienie nurtu pierwotnej katechezy, uzupełnia nam wiele rysów postaci i cech nauki Jezusa, a tym samym ożywia całość ewangelijnego obrazu Jezusa¹³⁸).

¹³⁶) „Reconnaissons donc simplement que pour toutes les parties propres à Lc nous manquons d'un critère qui nous permette de discerner des sources écrites”. M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., XCI. „...des traditions sur la nature et l'origine desquelles il n'est pas toujours possible de se prononcer”. M. GOGUEL, *Introduction au NT*, Paris 1923, I, 511. „La question de sources de Luc... est un des problèmes où la critique peut faire les inventions les plus ingénieuses sans jamais rien prouver”. S. ANTONIADIS. *L'évangile de Luc...*, dz. cyt., 391. Znamienna jest różnica postawy, jaką dawniej, a jaką dziś zajmuje L. CERFAUX w tej sprawie ongiś rzucił śmiało hipotezę, że Proto-Lc = Proto-Mt (Por. jego art. *À propos des sources du 3-e Évangile*, EthL 12 [1935] 5—27); pisząc niedawno syntetyczną pracę o Ewangeliiach pominął zupełnie dawną swą hipotezę, a położył nacisk na ustnych informatorów (Por. *La voix vivante...*, dz. cyt., 92—95).

¹³⁷) Por. A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, dz. cyt., 1, 657.

¹³⁸) „Cette source est de la plus haute valeur parce qu'elle réunit des données antérieures à celles de Mc et différentes de celles-ci... Jésus apparaît comme l'ami

Tu właśnie — stwierdzając fakt tego odgałęzienia tradycji — mamy możliwość pozytywnego uchylenia *argumentum ex silentio*, którym posługiwała się racjonalistyczna krytyka także i w stosunku do Łukaszowej perykopy o młodzieńcu z Nain nie znanej u Mt i Mk. Tymczasem obecność jej u Łk a brak u pozostałych synoptyków tłumaczy się po prostu innymi świadkami, inną formą katechezy¹³⁹). Nawiasem warto wspomnieć, że tak jak był dotąd formułowany w krytyce ten argument *ex silentio*, grzeszył on w sposób zasadniczy przeciw odnośnemu postulatowi metodologicznemu regulującemu jego wartość (por. wyżej, 35): nikt bowiem nie zdoła dowieść owej wymaganej w tym wypadku konieczności zamieszczenia tego faktu w wątku opowieści ewangelijnej przez wszystkich bez wyjątku synoptyków. Natomiast bardzo pouczająca jest w tym względzie swoboda ewangelistów w doborze materiału przekazanego tradycją, dyktowana racjami kompozycyjnymi (np. Łukasz opuszcza drugie cudowne rozmnożenie chleba), oraz jasno stwierdzana przez nich niekompletność sprawozdań w porównaniu z rzeczywistością (wyzna to nawet uzupełniający synoptyków Jan: J 20, 30)¹⁴⁰). Argument zatem *ex silentio* w tym wypadku zupełnie jest bez podstaw, natomiast fakt pomieszczenia przez Łukasza perykopy nie uwzględnionej przez Mt i Mk ma dla siebie adekwatne wytłumaczenie.

Mimo tego, że powściągliwość w dalszych dociekaniach na temat źródeł dla własnych partii Łukaszowych jest metodologicznie niezbędna, bo przesada może grozić zagubieniem się w koniekturach¹⁴¹), niemniej jednak na uznanie zasługują niektóre próby zmierzające do bliższego wskazania ustnych informatorów Łukasza. W próbach tych uwaga egegetów skupia się na owych „dawnych uczniach”, jak ich nazywa Łukasz (Dz 21, 16). Na podstawie obydwóch jego ksiąg można zestawić

des pécheurs et des souffrants. Peut-être est-ce Luc qui nous approche le plus de Jésus de l'histoire, qui est aussi le Christ de la foi". J. G. H. HOFFMANN, *Les vies de Jésus*, dz. cyt., 194 n.

„Bei der Erforschung des Lebens Jesu ist nicht das Markusevangelium, sondern das Lukasevangelium in den Vordergrund zu stellen". F. DIBELIUS, *Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums*, ZNW 12 (1911) 343.

¹³⁹) Por. B. S. EASTON, *The Gospel acc. to St. Luke*, dz. cyt., 99.

¹⁴⁰) Por. P. DAUSCH, *Die drei älteren Evangelien*, Bonn⁴ 1932, 470; M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., 208.; L. CERFAUX, *La voix vivante...*, dz. cyt., 89.

¹⁴¹) Por. M.-J. LAGRANGE kom. cyt., CXII.

taki katalog tych uczniów: diakon i ewangelista Filip (Dz 6, 5; 8, 5 n; 12 n. 26-40; 21, 8), Kleofas wraz z anonimowym swym towarzyszem drogi do Emmaus (Łk 24, 18), Manahem (Dz 13, 1), Mnason z Cypru (Dz 21, 16). Wszyscy oni zapewne należeli do owych znanych nam tylko z Trzeciej Ewangelii „72 innych uczniów” (Łk 10, 1), którzy wraz z kolegium Jedenastu, Matką Jezusową i pobożnymi niewiastami tworzyli tę zaczątkową grupę Kościoła, której liczbę globalną określa nam tenże Łukasz na 120 osób (Dz 1, 15). Może do tych informatorów należałoby jeszcze zaliczyć apostoła Barnabę i diakona Szczepana ¹⁴²⁾, a także nazwanych ogólnie „licznych kapłanów” — neofitów (Dz 6, 7) ¹⁴³⁾.

Na tych to ustnych raczej niż pisanych przekazach oparł się niezawodnie Łukasz. Na palestyńskich bowiem informatorów wskazuje niewątpliwie aramejskie podłoże przezierające zza greckiej szaty w jego partiach własnych. Stanowi to jeszcze jeden dodatkowy dowód autentyczności tych części ¹⁴⁴⁾, a w tej liczbie i omawianej perykopy, której semityzmy uwypuklone zostały w krytyce literackiej (por. wyżej, 98—100). Mówimy raczej o ustnych przekazach z uwagi na to, że kryteria wewnętrzne, jakich dostarcza grecki tekst Łukasza, nie zmuszają do przyjęcia istnienia źródeł pisanych. Ujmując zaś od strony pozytywnej na ustną informację wskazuje raczej to, że palestyńscy informatorzy tej rodzimej formie przekazywania — katechezie ustnej — więcej ufali niż pismu.

W tych partiach własnych ukazuje nam się Łukasz właśnie jako historyk. Jakkolwiek bowiem ci jego informatorzy należeli przypuszczalnie do „wtórnego kręgu” uczniów Jezusa ¹⁴⁵⁾, Łukasz uważa za stosowne po zapowiedzianym w prologu dokładnym sprawdzaniu od początku wyzyskać ich informacje i utrwalić dla pożytku katechezy obliczonej na greckich słuchaczy i czytelników. Gwarancją więc i dla tych partii własnych, a w tej liczbie i dla perykopy o młodzieńcu z Nain, jest przede wszystkim solidność Łukasza jako historyka. Używając tu

¹⁴²⁾ Por. L. CERFAUX, *La voix vivante...*, dz. cyt., 93 n.

¹⁴³⁾ Por. F. DIBELIUS, *Die Herkunft...*, art. cyt., 325—343.

¹⁴⁴⁾ Por. M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., XCI. CX.

¹⁴⁵⁾ „...Les disciples de seconde zone”: L. CERFAUX, *La voix vivante...*, dz. cyt., 94.

słowa „solidność” nie mamy na myśli jedynie kwalifikacji moralnych autora, podkreślanych zazwyczaj w tradycyjnej apologetyce, lecz słowo to zamyka w sobie i streszcza obiektywne i adekwatne wytłumaczenie tego, skąd biorą początek łatwe do sprawdzenia, zwłaszcza w zestawieniu z paralelami wszelkiego rodzaju, cechy samego dzieła, jak również, jaka jest przyczyna tego przyjęcia, z jakim dzieło to się spotkało w pierwotnym Kościele. Ten fakt ostatni — to druga rękojmia autentyczności historycznej, mianowicie z tego tytułu, że stanowi aprobatę ze strony czynnika strzegącego nienaruszalności depozytu przekazanego. Ewangelia Łukasza w całości swej cieszyła się od początku uznaniem w Kościele Powszechnym.

Streszczając więc osiągnięcia przeprowadzonej w stosunku do perykopy o młodzieńcu z Nain krytyki historycznej, stwierdzamy, że Łukasz referujący nam w swej Ewangelii fakt spod Nain musi być traktowany poważnie. Stąd opis ten — nie przesądzając w tej chwili natury tego zdarzenia, bo to wykraczałoby poza granice metody historycznej — musimy uznać za opis faktu ¹⁴⁶⁾.

¹⁴⁶⁾ Do wniosku tego dochodzi krytyka nieuprzedzona. Warto tu przytoczyć spokojny sąd uczonego katolika: „We may, if we will, say that Luke was incompetent to distinguish a miracle from an ordinary case of healing or was a poor judge of evidence, though our opinion makes no change in the facts of case... Luke gives no evidence of being an excitable physician or a poor diagnostician. He writes calm and serious after prolonged and thorough research. We are bound to give due weight to what he records as true, whether we accept it or not”. A. T. ROBERTSON, *Luke the historian in the light of research*, Edinburgh 1920, 138. .

III

KRYTYKA RZECZOWA

Jest to palec Boży

Wj 8, 15.

Rozważania dotychczasowe doprowadziły nas do stwierdzenia historyczności opisu Łukaszowego: scena spod Nain jest faktem. Na dalsze wnioski istotnie nie pozwala metoda ściśle historyczna. Ale na historii, na stwierdzeniu faktu nie wyczerpuje się naukowe zadanie zbadania całego możliwego sensu Ewangelii¹⁾. Mamy przy tym na myśli sens religiolologiczny, nie mówiąc jeszcze o teologicznym. By sprostać temu zadaniu, obowiązani jesteśmy, wciąż pozostając jeszcze na płaszczyźnie naturalnego poznania naukowego, postawić zagadnienie aksjologicznej wartości faktu spod Nain ustalonego dotąd historycznie. Innymi słowy, pytamy o istotę tego faktu, szukając dlań adekwatnego wytłumaczenia.

1) Znamienny głos podniósł się ostatnio w kołach protestanckich przeciw negatywnemu historyzmowi szkoły liberalnej: „...nos grands exégètes (Goguel, Guignebert, Loisy)... ne se sont pas rendus compte que les Évangiles représentent une forme littéraire caractéristique et unique. Ils estiment qu'on peut parvenir à l'histoire en réduisant ces récits à des proportions humaines, ce qui est non seulement impossible, mais même faux, méthodologiquement parlant. Il n'y a pas là de récit historique enrichi après coup et amplifié par des apports divers, mais un récit dès l'origine identique en son essence à ce qu'il nous apparaît. Ce récit est donc indivisible et irréductible... C'est manquer d'esprit de critique que de considérer des textes, qui ne doivent leur existence qu'à des fins religieuses, du seul point de vue historique. Traiter ainsi les textes, c'est les maltraiter et se condamner à ne pas les comprendre, car la valeur historique des évangiles n'apparaît qu'à quiconque les considère pour ce qu'ils sont: les documents d'une révélation”. J. G. H. HOFFMANN, *Les vies de Jésus...*, dz. cyt., 165. 204.

I. NATURALISTYCZNA PRÓBA WYTLUMACZENIA FAKTU SPOD NAIN

A. Hipoteza śmierci pozornej w egzegezie nowożytnej

Już ze wstępnego przeglądu historycznego stanowisk zajmowanych wobec omawianej perykopy (por. wyżej, 24 n) zauważyliśmy, że krytyka racjonalistyczna podważała głównie historyczność samego opisu — kwestionowała fakt. Mało który natomiast z tych krytyków przyjmował fakt, a tłumaczył go jednocześnie przyczynami naturalnymi. Rozpoczął nieliczny ten szereg przed wiekiem z górą heidelberski uczony H. E. G. PAULUS. Sądził on komentując tę perykopę, że Jezus był lepiej niż otoczenie zorientowany, iż zachodzi tu wypadek śmierci pozornej, i domniemanego zmarłego po prostu przebudził z tego stanu ²⁾. Ten typ tłumaczenia tendencyjnego aż do naiwności wywołał niebawem silną reakcję wśród samychże racjonalistów: hipotezę PAULUSA jako zgola nie wystarczającą do wytłumaczenia perykopy Łukaszej odrzucił D. F. STRAUSS ³⁾, zastępując ją hipotezą mitu. Z czasem w kołach uczonych akatolickich odezwały się umiarkowane i obiektywne głosy krytyki w ogóle przeciw próbom naturalistycznego wytłumaczenia. Podkreślają one, że: a) hipoteza śmierci pozornej jako próba wyeliminowania pierwiastka nadprzyrodzonego chybia celu, bo mimo wszystko nie usuwa cudu: skąd bowiem Jezus z góry mógł wiedzieć z pewnością, że ma do czynienia z takim właśnie wypadkiem, skąd mógł wiedzieć — jeśli się uwzględni wszystkie wskreszenia ewangelijne — aż trzykrotnie? ⁴⁾; b) hipoteza ta uwłacza Jezusowi zakładając milczące tolerowanie fałszu, uwłacza dalej uczniom, że fałsz ten rozprzestrzerali; c) hipoteza ta przeczy zdrowemu rozsądkowi, mianowicie zasadzie racji dostatecznej, przyjmując, że podobne fałsze, jak rzekome cuda podawane za autentyczne, mogły dokonać religijno-

²⁾ Wobec tego, że komentarz PAULUSA jest obecnie w praktyce nieosiągalny, por. L.-Cl. FILLION, *Les miracles de NSJC*, dz. cyt., 2, 250; L. FONCK, *Adolescens, tibi dico: Surge!*, art. cyt., 260; M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., 209.

³⁾ „ganz miserabel” — jak określa w *Das Leben Jesu für das deutsche Volk*, Tübingen 1864, 469.

⁴⁾ Por. A. PLUMMER, kom. cyt., 200.

moralnego odrodzenia ludzkości⁵⁾. Mógł więc tytułem syntezy pewnej wyników, do jakich doszła akatolicka krytyka w sprawie prób PAULUSA, umieścić M.-J. LAGRANGE w swym komentarzu uwagę, że krytyka zaprzestała mówić o omdleniu zamiast śmierci, a cud zastępować szczęśliwym zbiegiem okoliczności⁶⁾. Tymczasem już po napisaniu tych słów przez słynnego egzegetę pojawiła się na nowo, może nieco oględniej i w imię ścisłości naukowej sformułowana hipoteza, że mógł młodzieniec z Nain znajdować się w stanie zbliżonym do śmierci⁷⁾. Fakt ten sygnalizuje chyba jakąś niezupełność w dotychczasowej krytyce wymierzonej przeciw hipotezie śmierci pozorowanej, jakiś brak w argumentacji wyżej przytoczonej w streszczeniu. Nie trudno go wykryć, jak się zdaje. Oceniając całość polemiki prowadzonej przeciw hipotezie PAULUSA, przyznać trzeba, że niewątpliwie zdrowym objawem jest stopniowe wycofywanie się krytyków z apriorycznych stanowisk dyktowanych wyłącznie założeniami światopoglądowymi w dziedzinie, w której obowiązuje bezstronne ustalanie faktów. Przyznać dalej trzeba i to, że przytoczona argumentacja przeciw tej apriorycznej hipotezie odznacza się siłą dowodową zdolną uchylić samą tę hipotezę. Niemniej cała ta argumentacja pomija jedno ważne ogniwo w badaniu naukowym, ogniwo empiryczne: nie stawia zagadnienia, co należy sądzić o całej tej sprawie ze stanowiska kompetentnej w danym wypadku nauki ścisłej, a mianowicie medycyny. Pogląd PAULUSA został wznowiony — jak się przekonamy analizując niżej odnośne wypowiedzi — z jednoczesnym powołaniem się na dane wiedzy lekarskiej. Czy słusznie — będziemy mieli możliwość się przekonać. W każdym razie uzupełniając braki metodologiczne dotychczasowych prób wytłumaczenia obiektywnego faktu spod Nain, musimy postawić następujące zagadnienie: jaką wartość ze stanowiska nauki ścisłej przedstawia wznowiona hipoteza śmierci pozorowanej.

5) „Diese Erklärung führt zur sittlichen Verdächtigung Jesu und seiner Jünger und scheidet an der elementaren Logik, dass die Menschheit doch nicht durch Betrug sittlich-religiös erneuert werden könnte”. A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1906, 53.

6) Por. kom. cyt., 209.

7) „So muss es auch bei der Jairustochter, dem Jünglinge von Nain, und Tabitha mit der Möglichkeit des Vorhandenseins eines todähnlichen Zustandes gerechnet werden”. F. FENNER, *Die Krankheit im NT*, dz. cyt., 64.

B. Hipoteza śmierci pozornej w świetle nauki.

Tekst perykopy Łukaszej najpierw wyraźnie stwierdza o młodzieńcu z Nain, że nie żył. Terminy przy tym użyte są niedwuznaczne i mocne: *τεθνήκως* (w. 12) oraz *νεκρός* (w. 15). Zwłaszcza termin pierwszy zwrócić winien na siebie naszą uwagę. Zważywszy na znaczenie czasów w języku greckim, znaczenie obrazujące rodzaj czynności wyrażonej przez czasownik, w terminie pierwszym jako *participium perfecti* należy wydobyć w precyzyjnym tłumaczeniu taki mniej więcej odcień: „zmarły i trwający w tym stanie aż do chwili obecnej”. Język NT w pełni stosuje się do tej reguły gramatycznej i to zawsze ⁸⁾. Sam czasownik użyty w tym wypadku zawsze oznacza w NT śmierć rzeczywistą, przeważnie stwierdzoną ⁹⁾. Za drugim razem, w wierszu 15 opisującym efekt wskrzeszenia, Łukasz jako stylista nie mógł posłużyć się tym terminem, skoro skutków stanu śmierci już nie było, użył więc terminu bardziej abstrakcyjnego, ogólnika *νεκρός*, który jednak u Łukasza ma równie zdecydowane znaczenie jako określenie kogoś rzeczywiście zmarłego, jak to najlepiej widać z Dz 20, 9, gdzie mowa o wypadku Eutychośa i w krzeszeniu dokonany przez św. Pawła ¹⁰⁾. W dążeniu do dalszego jeszcze stępienia ostrza paradoksu, który jasno rysuje się w tekście Łk: *καὶ ἀνεκάρθισεν ὁ νεκρός* Wulgata zastosuje peryfrazę: *et resedit qui erat mortuus*. Tyle mówi o rzeczywistej śmierci młodzieńca sam tekst Łukaszczy rozpatrywany od strony sensu wyrazowego.

Dla pełniejszego uwypuklenia tego właśnie sensu omawianej perykopy warto zestawzić ją z tekstami „paralel” wyżej już omówionych pod tym jednym względem, jak w tych wszystkich tekstach starożytnych wyrażona jest kondycja fizyczna ciał osób wracających do życia. I tak APULEJUSZ mówi o Asklepiadesie: „...dostrzegli pilnie jakieś

⁸⁾ „...si perfecto utitur (sc. auctor), in lingua N. T. necessario ostendit se de effectu perdurante cogitasse”. M. ZERWICK, *Graecitas biblica exemplis illustratur*, Romae ² 1949, § 212.

⁹⁾ Dziewięć razy występują w N. T. formy czasownika „umierać”, zawsze przy tym w *perfectum*: Mt 2, 20; Mk 15, 44; Łk 7, 12; 8, 49; J 11, 44; 19, 33; Dz 14, 19; 1 Tym 5, 6. W ośmiu pierwszych wypadkach termin ten oznacza śmierć fizyczną, w ostatnim przez *oxymoron* — śmierć duchową, zawsze jednak rzeczywistą.

¹⁰⁾ Por. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres* (L. PIROT — A. CLAMER, *La Ste Bible*, 11, 1), Paris ² 1951, 277.

oznaki, zbadał raz i drugi ciało tego człowieka i odnalazł w nim utajone życie”¹¹). FILOSTRAT zaś tak się wyrazi o Apoloniuszu: „...znalazł w niej i krę życia utajoną przed tymi, którzy ją opatrywali — podobno bowiem, gdy deszcz padał, miała twarz jej parować...”¹²). Najkrócej, ale niemniej wyraźnie ma JAMBLICH: „Stary Chaldeczyk przystanąwszy zakazuje grzebać mówiąc, że dziewczyna jeszcze żyje”¹³). Z tego zestawienia widać, że stać było autorów klasycznych — a w ich rzędzie należy się miejsce i Łukaszowi — na to, by nie tylko w teorii rozróżnić śmierć rzeczywistą od pozornej, ale i wyrażać to w terminach niedwuznacznych. Równie niedwuznaczny jest i tekst Łukaszowy: młodzieniec ów nie żył. Dłuższy ten wstęp konieczny był do wykazania, że wznowiona hipoteza śmierci pozornej u młodzieńca z Nain w samym tekście perykopy ewangelijnej nie ma żadnego zgoła uzasadnienia¹⁴).

a. Argumentacja za wypadkiem śmierci pozornej i jej ocena

Zwolennicy tej hipotezy, porzucając dane dostarczone przez tekst perykopy, biorą na siebie tym samym ciężar udowodnienia tego, że mylił się Łukasz mówiąc o śmierci młodzieńca z Nain. Argumentacja zaś jest następująca¹⁵):

1. Brak jest w tekście szczegółowego opisu, jak wyglądał domniemany zmarły młodzieniec.

2. Sąd o zgonie jego w tym wypadku ma tę cechę wspólną ze wszystkimi sądami o zgonie w NT, że sformułowanie pochodzi od laików, jak to wyraźnie widać z Mk 9, 26.

3. Gdyby dziś zaszedł analogiczny wypadek przywrócenia życia komuś, kogo uważano za zmarłego, żaden lekarz nie uznałby *ex post*, że śmierć przedtem istotnie nastąpiła¹⁶).

¹¹) Por. wyżej, 91.

¹²) Por. wyżej, 93.

¹³) Por. wyżej, 93.

¹⁴) „In the story of the young man at Nain we have no indication at all within the narrative itself which suggests that the case was one of apparent death”. V. TAYLOR, *Behind the Third Gospel*, dz. cyt., 250.

¹⁵) Por. F. FENNER, *Die Krankheit im NT*, dz. cyt., 64.

¹⁶) „Wäre der Vorgang in unserer Mitte geschehen, so würde kein Arzt hinterher zugeben, dass der Tod bereits eingetreten war”. O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, dz. cyt., 213. Zdanie to przytacza w całości F. FENNER, tamże.

4. Środowisko palestyńskie cechowała ogromna łatwowierność, gdy szło o wskrzeszenia, czego dowodem są teksty: Dz 20, 9 oraz z rabinistycznych: wyżej przytoczone opisy (w §§ 4, 5, 7), nadto Sanh 6, 5 i S^emachot 8.

Zbadajmy teraz, czy argumentacja powyższa zdolna jest zdemontować zdanie Łukasza o rzeczywistej śmierci fizycznej młodzieńca z Nain. Wygodniej przy tym będzie trzymać się porządku odwrotnego, na koniec pozostawiając argumenty wymagające szerszego omówienia, które też ze względu na ich większą łączność z danymi doświadczenia zwolennicy hipotezy wysunęli jako argumenty czołowe.

Punkt czwarty nie wchodzi bynajmniej w zakres krytyki rzeczowej, gdyż należy do — historycznej. Zagadnienie łatwowierności środowiska odnośnie do celów i ewentualnego wpływu na katechezę pierwotną zostało rozpatrzone wyżej (por. „Katecheza pierwotna a cuda”, 144—150), gdzie też argument ten w ujęciu globalnym został uchylony. Jeśli więc wracamy teraz do niego, to ze względu na przytoczoną próbę szczegółowego i tekstualnego uzasadnienia tezy o łatwowierności palestyńskiego środowiska co do wskrzeszeń.

Przytoczony tekst Dz 20, 9 nie stanowi wcale oparcia dla tego twierdzenia. W sytuacji tam opisanej właśnie był na miejscu lekarz Łukasz (opis należy do „Wirstücke!”), miał możliwość denata zbadać i pisać o nim na podstawie autopsji. O wiele bardziej sztuczne, a tym samym nieprawdopodobne jest przypuszczenie, że ów Eutychos spadłszy z wysokości co najmniej naszego drugiego piętra nie doznał powodującego zgon pęknięcia podstawy czaszki lub wstrząsu mózgu, lecz mimo to wszystko jeszcze żył i bez żadnych zabiegów mógł niebawem całkiem przyjść do siebie¹⁷⁾.

Teksty rabinistyczne przytoczone na poparcie argumentu tego mówią: a. o wskrzeszeniach dokonanych przez wybitnych rabinów¹⁸⁾, b. o przepisach grzebania zmarłych w dniu zgonu¹⁹⁾, c. o nawiedzaniu grobu (oczywiście wykutego w skale z otworem niezupełnie szczelnie

¹⁷⁾ „Si Luc, un médecin, eût voulu parler de mort apparente, il eût écrit, non pas νεκρός mais ὡς νεκρός... La narration de ce miracle se trouve dans les *Wirstücke*: il faut toute l'ingéniosité de la critique rationaliste pour éluder le témoignage gênant d'un médecin, témoin oculaire du fait”. J. RENIÉ, *kom. cyt.*, 277.

¹⁸⁾ Por. STRACK-BILLERBECK, 1, 560.

¹⁹⁾ Sanh 6, 5, por. tamże, 1, 1048.

zakrytym przez kamień!) w ciągu trzech dni od zgonu i pogrzebu, w obawie że mogła nastąpić — jak się niekiedy zdarzało — śmierć pozorną, po której odyskiwali nie tylko życie, ale i dobre zdrowie niektórych zmarli²⁰⁾. Teksty spod a. wszystkie zostały w części historycznej przytoczone w przekładzie i szczegółowo omówione (por. wyżej, 87 — 89; 96 — 98; 106 — 108). Z tego, co tam zostało ustalone, wynika, że nie mogą one służyć jako dowód kwestionujący krytycyzm odnośnie do wskrzeszeń u środowiska palestyńskiego, będącego glebą katechezy pierwotnej, z uwagi na inny czas powstania i odmienny zgoła rodzaj literacki. Przepisy wymienione pod b. i c., mianowicie: Sanh 6, 5 stanowiący rozszerzenie rabinistyczne przepisu *Tory* o skazańcach (Pp 21, 23) oraz *Ś'emachot* 8 razem zestawione dowodzą czegoś wręcz przeciwnego niż łatwowierności w sprawie ewentualnych wskrzeszeń, stanowią raczej dowód, że środowisko palestyńskie znało wypadki śmierci pozornej i liczyło się z nimi w praktyce. Tym samym teksty te są pouczającą paralełą do tego, cośmy wyżej ustalili odnośnie do odróżniania śmierci rzeczywistej od pozornej u autorów greckich (por. wyżej, 159).

Punkt trzeci jest sądem zgoła subiektywnym. Od czasu bowiem, gdy na początku obecnego stulecia formułował go autor, życie nauki zadało mu kłam. Liczne bowiem fachowe prace lekarskie na temat cudownych uzdrowień dowiodły przynajmniej tego, że niekoniecznie trzeba być apriorycznym racjonalistą, by być rzetelnym lekarzem-empirykiem. Stąd taki sąd ogólnoprzeczący: „żaden lekarz tego by dziś nie uznał” — nie dałby się dziś już obronić.

Punkt drugi jest natomiast sądem ogólnotwierdzącym. I jako taki jest fałszywy, ponieważ nie jest prawdą, że wszystkie sądy o zgonie w NT są sądami laików, jak sąd przytoczony z Mk 9, 26. A dowód na to mamy w omówionym wyżej wypadku Eutychośa z Dz 20, 9, gdzie sąd wydaje nie laik, ale obecny na miejscu lekarz. Zatrzymując się zaś nad tekstem przytoczonym z Mk, należy stwierdzić, że sam kontekst tego sądu laików dobitnie wykazuje, że ewangelista — a przed nim świadkowie — podając zdarzenie nie podziela tego popularnego poglądu. A i to nawiasem dodać można, że nawet sąd laików o zgonie

²⁰⁾ *Ś'emachot* 8: por. tamże, 2, 545.

nie jest *a priori* skazany na fałszywość. Jakkolwiek bowiem w trosce o precyzję wzbogacającą się stale metody fachowej tanatoskopii²¹⁾, to jednak w ogromnej większości wypadków zwłoki wykazują, i to stosunkowo prędko, takie zmiany pośmiertne, które z łatwością — jak to było w wypadku Łazarza: J 11, 39 — stwierdzi także i laik²²⁾.

Punkt pierwszy stwierdza fakt niewątpliwy: perykopa Łukaszowa nie zawiera opisu kwestionowanych zwłok młodzieńca z Nain. Wprawdzie w terminach niedwuznacznych, jak widzieliśmy, pisze o śmierci lekarz-historyk Łukasz, ale przecież nie badał on osobiście ciała owego młodzieńca. Zachodzi teraz pytanie, czy stwierdzony w tym wypadku brak opisu domniemanych zwłok odznacza się z punktu widzenia metodologicznego taką siłą dowodową, by zdementować sąd Łukasza o zgonie i dać podstawę pozytywną do postawienia hipotezy śmierci pozornej. Otóż brak opisu, jak wyglądało ciało, nie stanowi dowodu o takiej sile. Nie da się bowiem ustalić koniecznego związku logicznego między sądami, tak by rozumowanie było przekonywające: „nie zbadał ciała, a twierdzi, że były to zwłoki, więc się myli”. Bo wprawdzie próżne są dyskusje na temat fizycznego stanu ciała owego młodzieńca usiłujące osłabić wymowę samego tekstu Łukaszowego²³⁾, ale cała sytuacja, jaką sobie możemy odtworzyć na podstawie tekstu i wiadomości o pracy Łukasza jako ewangelisty, pozwala na wykrycie luk w tym rozumowaniu pozornie sugestywnym. Nie podobna bowiem z góry wyłączyć możliwości zdobycia przez Łukasza *ex post* zupełnej pewności co do zgonu młodzieńca. „Szukający dokładnie od początku” Łukasz mógł od świadków zdarzenia, a swoich informatorów, zdobyć tę sumę określeń nawet niefachowych, jakie wystarczyły do urobienia

21) Zmierzają one do ustalenia, że w danym osobniku ustały ostatecznie czynności krążenia i oddychania oraz nastąpiło zupełne zahamowanie wszelkich odruchów mięśniowych. Co się tyczy metod szczegółowych tanatoskopii, por. G. GODLEWSKI, *Aux confins de la vie et de la mort*, Paris (1950), 223; W. GRZYWODĄBROWSKI, *Podręcznik medycyny sądowej*, Warszawa 1948, 47; G. PERRANDO, *Morte*, EncIt 23, 878; S. SMITH — Fr. Sm. FIDDES, *Forensic medicin*, London⁹ 1949, 18 n.

22) Do pewnych cech śmierci należą: 1. pośmiertne plamy opadowe (*livor mortis*), 2. stężenie pośmiertne (*rigor mortis*), 3. oziębienie ciała (*frigor mortis*), 4. błądność (*pallor mortis*), 5. wysychanie, 6. rozkład zwłok. Por. W. GRZYWODĄBROWSKI, tamże, 48—77.

23) „...discussions as to the physical condition of the body, etc. are idle”. B. S. EASTON, kom. cyt., 99.

sobie pewnego sądu fachowca o rzeczywistym zgonie, który nastąpił. Łatwo bowiem się domyślić, że uczniowie z otoczenia Jezusa po całym zdarzeniu wypytywali matkę czy sąsiadów o powód zgonu i ostatnie chwile młodzieńca przed pogrzebem. A że nie brakło wśród uczniów Jezusowych upartych empiryków, tego dowodzi najlepiej postawa, jaką zajął w sprawie zmartwychwstania Pańskiego Tomasz Didymos (J 20, 25). Oto dlaczego skrótowe rozumowanie „nie zbadał, a twierdzi, więc się myli” nie jest zdolne *a priori* uchylić sądu Łukasza w sprawie zgonu młodzieńca z Nain.

Podsumujmy osiągnięcia. Tekst Łukaszczykowski stwierdza w terminach jasnych i niedwuznacznych śmierć młodzieńca. Z drugiej strony cała argumentacja za hipotezą śmierci pozornej, zawarta w czterech punktach wyżej przedyskutowanych, jest zupełnie niewystarczająca. Zgodnie z tym, co we wstępie metodologicznym uznaliśmy za postulat odnośnie do stawiania hipotez (por. wyżej, 34 pkt 1), hipoteza śmierci pozornej tak sformułowana i uzasadniona nie spełnia warunku zasadniczego — nie ma oparcia w źródłach.

Niemniej jednak po wszystkim, co dotąd powiedziano, można postawić zupełnie teoretycznie taką dysjunkcję: albo Łukasz całą swą dokładność historyka i lekarza w pełni zastosował referując fakt spod Nain w oparciu o materiał dostarczony mu przez świadków, a wówczas użyty przezeń jeden i drugi termin oznaczający rzeczywiście zmarłego może całkowicie zastąpić żądane przez krytyków oględziny zwłok — albo: tego nie uczynił i oparł się na powierzchownej opinii laików, a wówczas pozostaje teoretyczna możliwość, że młodzieniec ów był pogrążony w stanie życia utajonego, w stanie zewnętrznie podobnym do śmierci rzeczywistej. Za pierwszym członem dysjunkcji tej przemawia na ogół wszystko, co wiemy o Łukaszu historyku na podstawie jego dzieł, człon drugi pozostaje w sferze czystej możliwości. Oczywiście: *melior est condicio possidentis*. Taki stopień pewności moralnej da się osiągnąć. I jakkolwiek niezawodne stwierdzenie śmierci młodzieńca miałoby rozstrzygające znaczenie dla dalszej oceny faktu spod Nain, to jednak w praktyce nie wyjdziemy poza ten typ pewności, o jakim była mowa. Nie oznacza to jednak bynajmniej jakiegoś agnostycznego zawieszenia dalszych dociekań, naprowadza jedynie na myśl, by nie zaczynać ich od żądania stwierdzenia zgonu. Trzeba uwzględnić całość

opisanego faktu i tę całość zestawić z danymi, jakich dostarcza medycyna. Ta metoda zapewni nam jednocześnie ocenę tego, czy drugi człon wyżej postawionej dysjunkcji pozostanie nadal w sferze możliwości, czy też nie.

b. Krótkie zestawienie danych medycyny w sprawie śmierci pozornej

§ 1. Klasyfikacja i etiologia zjawiska.

Śmierć pozorna pozostaje w ścisłym związku ze śmiercią rzeczywistą i dlatego od tej ostatniej wypada zacząć krótki ten rys informacyjny.

Zjawisko życia i śmierci człowieka od strony empirycznej należy niewątpliwie do zakresu wiedzy lekarskiej. Od strony empirycznej i praktycznej, podkreślić trzeba, gdyż teoretyczne zdefiniowanie obu tych zjawisk wychodzi poza ten zakres. Z trudności tej doskonale zdają sobie sprawę specjaliści, gdy mówią, że teoretycznie życie organizmu będące nieustannym zamieraniem jakoś się ze śmiercią nawet utożsamia i trudno je w teorii wyraźnie rozgraniczyć²⁴). Natomiast rozważana od strony empirycznej i praktycznej śmierć — to zakończenie bytowania organicznego danego osobnika. Przy tym zakończenie to dotyczy nie poszczególnych jego składników (o których wiadomo, że przeżywają lub mogą przeżyć czas jakiś po śmierci całości), lecz tylko koniecznej korelacji między narządami a czynnościami²⁵).

Zakończenie to odbywa się etapami na kształt demobilizacji sił zbrojnych dokonującej się według poszczególnych jednostek²⁶). Stąd mamy prawo stwierdzić, że dany osobnik umarł, gdy w nim ostatecznie ustały kolejno, jedna po drugiej, czynności „trójnego życiowego”: mózgu z systemem nerwowym, płuc i serca, a więc odczuwanie i reakcje na bodźce, oddychanie i krążenie krwi²⁷). Mowa przy tym o ustaniu ostatecznym tych czynności bez możności spontanicznego czy sztucznego ich wznowienia.

W związku właśnie z tą możliwością powrotu do życia proponuje się następujący podział tych etapów zanikania życia²⁸):

²⁴) G. PERRANDO, *Morte* (Biologia), Enclt 23, 878.

²⁵) Por. G. PERRANDO, tamże.

²⁶) Por. G. GODLEWSKI, *Aux confins...*, dz. cyt., 212.

²⁷) Por. G. PERRANDO, tamże.

²⁸) Por. G. GODLEWSKI, tamże, 218 n.

1. Śmierć pozorna. Jest to skrajne zwolnienie objawów życia (utrata świadomości, zwiótczenie mięśni, wstrzymywanie oddychania przy niedostrzegalnej działalności serca). Stadium to niekoniecznie występuje przy każdym zgonie. Może ono ustać spontanicznie, można też zasadniczo przerwać je stosując energiczne środki przeciwdziałające.

2. Śmierć względna. Jest to zawieszenie wszelkiej działalności żywotnej z tym, że całość komórek organizmu nie ulega zmianom. Symptomy jak poprzednio, nadto następuje całkowite zatrzymanie krwioobiegu. Stan ten jest z reguły stadium przedłużającym życie organizmu, a wyprzedzającym śmierć bezwzględną. Spontaniczne ożywienie w tym stadium nie może nastąpić, natomiast istnieje niekiedy możliwość skutecznego zastosowania energicznych środków zewnętrznych, o czym niżej.

3. Śmierć bezwzględna, czyli ostateczna polega na takich zmianach narządów w organizmie, że wznowienie przezeń czynności żywotnych drogą naturalną przestaje być możliwe. Mianowicie możliwościami tym kładzie kres obumarciu tkanki nerwowej, która — jako najwrażliwsza w organizmie — najprędzej ulega niepowracalnym zmianom wstecznym. I tak w 5—6 minut po ostatecznym zatrzymaniu się serca przestaje być zdolna do odzyskania kora mózgowa, w kwadrans — rdzeń kręgowy, mniej więcej w godzinę — nerwy obwodowe. Dopiero to trzecie stadium zasługuje na nazwę śmierci w sensie ścisłym. Utożsamia się ona z ogólną martwicą serca i komórek nerwowych. Sygnałem jej zewnętrznym jest zupełne i niepowracalne ustanie funkcji życiowych tych narządów, a potwierdzeniem faktu śmierci jest rozkład zwłok, który dowodzi, że tkanki już się nie bronią przeciw działaniu bakterii gnilnych²⁹⁾.

²⁹⁾ „...utożsamianie pojęcia śmierci z pojęciem ustania krążenia krwi i oddychania jest ze stanowiska przyrodniczego niedopuszczalne”. L. WACHHOLZ, *Medycyna sądowa*, Warszawa⁴ 1933, 102.

„Z punktu widzenia praktycznego mówimy o śmierci z chwilą zatrzymania się oddechu i czynności serca, w rzeczywistości jednak przez miano „śmierć” należy rozumieć zupełne zatrzymanie wszystkich czynności ustroju, która to sprawa rozwija się zawsze powoli. Zatrzymanie oddechu i bicia serca jest tylko początkiem śmierci, końcem zaś rzeczywiste zamarcie serca i komórek nerwowych.” L. PASZKIEWICZ, *Anatomia patologiczna ogólna i szczegółowa, cz. 2: Zmiany wsteczne*, Warszawa³, 1947, 307.

Powyższa trychotomia spotkała się z krytyką fachową. Mianowicie odnośnie do rozróżnienia dwóch pierwszych stadiów podnosi się w dyskusjach trudność przeprowadzenia wyraźnej między nimi linii demarkacyjnej i proponuje się wobec tego zaniechać posługiwania się terminem śmierci „względnej”, gdyż w istocie jest ona stanem życia ukrytego, a pozostać raczej przy podziale jasnym na śmierć pozorną i śmierć rzeczywistą³⁰⁾.

Śmierć pozorna jest więc w myśl tego podziału stanem życia utajonego, jest stadium poprzedzającym śmierć rzeczywistą. Czy stadium to zachodzi w każdym wypadku, medycyna nie daje dotąd odpowiedzi uznawanej jednomyślnie przez wszystkich specjalistów. Raczej należy przechylić się na stronę odpowiedzi przeczącej³¹⁾.

Klasyfikacja dotąd omówiona wychodzi niejako od strony śmierci, a zatem zjawiska będącego zaprzeczeniem życia. Medycynę zawsze natomiast więcej interesuje organizm żywy, do śmierci więc pozornej częściej podchodzi od strony patologii. Stąd to daje się ustalić inny podział, uwzględniający mianowicie pewne stadia uzależnione od stopnia witalności żywego jeszcze organizmu. W tym nowym podziale śmierć pozorna stanie oczywiście nie na początku, lecz na końcu szeregu stadiów znaczących się stopniowym zwalnianiem procesów życiowych. Szereg będzie taki: 1. chorobliwe napady senności (*narcolepsia*), 2. śpiączka (*coma*), 3. letarg (*lethargia*), 4. zamartwica (*asphyxia*)³²⁾ W tym szeregu stanów patologicznych dwa ostatnie stadia można utożsamiać ze zjawiskiem śmierci pozornej³³⁾. Należy bowiem zauważyć, że „śmierć pozorna”, nie będąc terminem technicznym medycyny, nie jest w sposób jednolity przez specjalistów utożsamiana z owymi stanami patologicznymi. Najczęściej identyfikuje się śmierć pozorną i letarg, wówczas nie rozróżnia się dwóch postaci śmierci pozornej. „Zamartwica” = *asphyxia* (termin ukuty jeszcze przez GALENA, dosłownie: brak pulsu) rzadziej jest używana w tym zakresie szerokim, częściej natomiast jest terminem ścisłym na oznaczenie stanu patologicznego wywołanego brakiem dopływu tlenu do dróg oddechowych (= zadu-

³⁰⁾ Por. H. BON, *La mort et ses problèmes*, Paris 1947, 60.

³¹⁾ Por. G. GODLEWSKI, *Aux confins...*, dz. cyt., 219.

³²⁾ Por. O. BALDUZZI, *Letargo*, *Enclt* 20, 974.

³³⁾ Tak dzieli L. BLUMENSTOK, *O śmierci pozornej* (wykład), Kraków 1884, 14.

szenie gwałtowne). Dwudział ten: letarg—zamartwica o tyle jest metodologicznie uzasadniony i pomocny, że łączy się z etiologią tych stanów.

Letarg, będący u niektórych zwierząt stałym zjawiskiem określanym jako „sen zimowy”, u człowieka jest zawsze stanem patologicznym. Przejawia się on jako sen niezwykle głęboki, oddychanie przy tym jest bardzo powierzchowne, uderzenie serca ledwie dostrzegalne, zwolnienie mięśni zupełne, niekiedy całkowity brak odruchów. Etiopatogeneza tego stanu chorobliwego u człowieka nie jest jeszcze odkryta. Letarg może występować w hysterii, można go wywołać niekiedy hipnozą, nawet autosugestią (fakirzy). Może być następstwem takich chorób jak cholera, dżuma, gorączka tyfoidalna, zapalenie mózgu oraz zażycia narkotyków, może stanowić przedłużenie ataku apopleksji.

Zamartwica może być wywołana nie tylko przyczynami mechanicznymi zamykającymi dostęp tlenu, lecz również zatruciem gazami (Cl, CO), morfiną. W ogóle życie ukryte wbrew pozorom śmierci stwierdzano w wypadkach zatonięcia, porażenia prądem elektrycznym (piorunem), na skutek działania wyjątkowych mrozów na Dalekim Wschodzie lub wyjątkowych upałów w krajach podzwrotnikowych ³⁴).

Jako konieczne uzupełnienie tych informacji o typie encyklopedycznym warto poruszyć sprawę ogólniejszą, sprawę zasadniczego stosunku współczesnej wiedzy lekarskiej do zagadnienia śmierci pozornej. Na ogół stwierdzić wypada, że nie przecząc opartej na faktach możliwości występowania samego zjawiska, medycyna nie okazuje szczególnego nią zainteresowania ³⁵). A dzieje się tak zapewne na skutek rzadkości samego zjawiska, a w związku z tym na skutek braku materiału

³⁴) Por. O. BALDUZZI — O. POLIMANTI, *Letargo*, EncIt 20, 974; J. B. FERRES — J. GENIESSE, *Der wirkliche Tod und Scheintod*, Coblenz 1908, 206 n.; J. M. NIELSEN, *A Textbook of Clinical Neurology*, New York 2 1942, 386—393; H. OPPENHEIM, *Lehrbuch der Nervenkrankheiten*, Berlin 1908, 2, 1225 n. 1265.

³⁵) Jako ilustracja tego spostrzeżenia mogą służyć następujące fakty: 1. młodzi lekarze, którzy w ostatnich latach uzyskali dyplomy ukończenia studiów medycznych, stwierdzają w rozmowie, że w ciągu sześciu lat nie słyszeli z katedr uniwersyteckich ani razu czegokolwiek na temat śmierci pozornej, w podręcznikach natomiast znajdują się o niej wzmianki jedynie od strony praktycznej, głównie przy omawianiu oznak niewątpliwej śmierci; 2. z dwóch wybitnych polskich profesorów medycyny jeden w rozmowie na temat śmierci pozornej zagadnienie to nazwał mętłym, drugi stwierdził, że w swej kilkudziesięcioletniej praktyce klinicysty nie napotkał ani na jeden wypadek śmierci pozornej, ani w bieżącej literaturze fachowej nie znalazł monografii czy artykułu na ten temat i stąd odnosi się z dużym sceptycyzmem do opisanych wypadków ludzi żywcem pogrzebanych.

doświadczalnego i statystyk. W dalszej konsekwencji prac monograficznych nowszych na ten temat jest niewiele, choć z drugiej strony literatura przestrzegająca przed lekceważeniem możliwości pogrzebania żywcem jest obfita³⁶⁾. Odnośnie do historyczności faktów przytaczanych przez tę ostatnią literaturę na poparcie swych postulatów w dziedzinie prawodawstwa lekarze odnoszą się sceptycznie³⁷⁾.

Po tych danych encyklopedycznych z zakresu klasyfikacji i etiologii zjawiska śmierci pozornej, przytoczonych tu celem wprowadzenia, przechodzimy do zagadnienia interesującego nas bezpośrednio. Nie tyle bowiem nas tu obchodzi, w jaki sposób organizm ludzki może popaść w stan pozornej śmierci, ile raczej to, kiedy i w jakich warunkach stadium to nie jest przedśmierzem śmierci rzeczywistej i ostatecznej, lecz przeciwnie, rokuje możliwości powrotu do życia.

§ 2. Możliwości powrotu do życia ze stanu śmierci pozornej.

W wypadkach objętych przytoczoną wyżej klasyfikacją stanów patologicznych, zbliżonych do śmierci pozornej lub przejawiających się nią, odratowanie chorego jest zasadniczo możliwe na drodze zabiegów, i to dwojakiego rodzaju. Leczenie przyczynowe będzie tam, gdzie przyczyna jest odkryta (np. niezwykle odwodnienie organizmu u cholerycznych)³⁸⁾. Gdzie zaś tej przyczyny odkryć nie można lub po prostu spóźnione jest wszelkie leczenie przyczynowe, stosuje się energiczne środki pobudzające czynność serca. Spośród zabiegów udanych w tym zakresie należy wymienić: 1. rytmiczne pociąganie języka zmierzające do wywołania oddychania (zwłaszcza u noworodków, topielców, w wypadkach zamartwicy), 2. sztuczne oddychanie, niekiedy z użyciem specjalnego aparatu, tzw. stalowych płuc, 3. poruszenie nerwu błędnego (*nervus vagus*) przy pomocy bronchoskopu, 4. dosercowy zastrzyk, zwłaszcza adrenaliny, 5. bezpośredni masaż serca po otwarciu klatki

³⁶⁾ Za klasyczne mogą uchodzić prace: cytowana wyżej J. B. FERERES — J. GENIESSÉ, *Der wirkliche Tod und Scheintod*, Coblenz 1908; O. POLIMANTI, *Il letargo*, Roma 1913; W. TEBB — E. P. VOLLUM — W. R. HADWEN, *Premature burial*, London² 1905.

³⁷⁾ „La Littérature sur ce sujet (= de la mort apparente) est considérable et, disons-le, quelque peu déconcertante: trop souvent, le désir d'appuyer une théorie, une recherche du pittoresque, de l'effrayant, ont fait accueillir sans contrôle des histoires dénuées de tout fondement”. H. BON, *La mort...*, dz. cyt., 57.

³⁸⁾ Por. O. POLIMANTI, *Letargo*, art. cyt., 794.

piersiowej³⁹⁾. Zaznaczyć przy tym trzeba, że na podstawie tych zabiegów często uzyskuje się jedynie przedłużenie objawów życiowych, nie zaś pełny powrót do życia⁴⁰⁾.

Osobną grupę wśród tych zabiegów energicznych stanowią doświadczenia poczynione przez radzieckich specjalistów na rannych żołnierzach w 5—10 minut po tzw. śmierci względnej. Stosowali mianowicie Niegowski i Makaryszew dwa następujące zabiegi: 1. zastrzyk krwi o temperaturze 38° z glukozą i adrenaliną, dokonany pod ciśnieniem do arterii w kierunku serca, 2. sztuczne oddychanie specjalnym aparatem wprowadzonym wprost do tchawicy. W wyniku tych zabiegów na 51 żołnierzy 12 odzyskało życie i zdrowie⁴¹⁾.

Wszystkie te osiągnięcia medycyny praktycznej w dziedzinie przywracania życia pozornie zmarłym uzyskane drogą energicznych zabiegów są same w sobie niezwykle interesujące. Niemniej nie te wypadki nas tu obchodzą w związku z hipotezą śmierci pozorowanej odnośnie do młodzieńca z Nain, co raczej zagadnienie, czy i bez podobnych zabiegów możliwy jest powrót do życia osób pozornie zmarłych, czyli spontaniczne przebudzenie się z letargu. W tej sprawie medycyna ogranicza się do rejestrowania wypadków historycznie poświadczonych i na ich podstawie formułuje twierdzący sąd ogólny: przebudzenie się samorzutne z letargu jest zasadniczo możliwe. Dokonano przy tym takich spostrzeżeń: świadomość po letargu jest w przeciwieństwie do śpiączki świeża i niezakłócona, natomiast zazwyczaj panuje zupełna amnezja odnośnie do czasu trwania tego stanu⁴²⁾. Z historycznie poświadczonych wypadków przebudzenia się, bardzo ciekawy jest ten, który przeżył i po latach 40 osobiście przedstawił na posiedzeniu senatu francuskiego dnia 28. II. 1866 roku kard. Donnet. Jako młody wikariusz zasnął on na kazalnicy. Zupełny bezwład jego ciała otoczenie

³⁹⁾ Por. G. GODLEWSKI, *Aux confins...*, dz. cyt., 220; H. BON, *La mort...*, dz. cyt., 58.

⁴⁰⁾ Por. H. BON, tamże, 61.

⁴¹⁾ Por. G. GODLEWSKI, tamże, 221 n.

⁴²⁾ Por. O. BALDUZZI, *Letargo*, art. cyt., *EncIt* 20, 974; G. GODLEWSKI, *Aux confins...*, dz. cyt., 219; S. ICARD, *De la limite physiologique du traitement de la mort apparente*, *Archives Générales de Médecine*, 1904, 2759 (wypadek spontanicznego przebudzenia po 24 przeszło godzinach i zaprzestaniu zabiegów bezskutecznie stosowanych); H. OPPENHEIM, *Lehrbuch der Nervenkrankheiten*, dz. cyt., 2, 1225.

wzięło za śmierć. Tymczasem on sam pogrążony w letargu miał cały czas świadomość i słuch. Złożony już do trumny przed samą eksportacją usłyszał wśród wielu głosów głos serdecznego przyjaciela. Wówczas zdobył się na ostateczny wysiłek woli i przebudził się z tego odrętwienia⁴³⁾. Wypadek ten o tyle jest wyjątkowy, że choremu stale towarzyszyła świadomość swego stanu i dopisywał zmysł słuchu.

Kończąc więc tę część informacyjną należy stwierdzić, że medycyna zna rzadkie wypadki śmierci pozornej, niedostatecznie jeszcze wysświetlone pod kątem etiopatogenezy, z których to stanów udaje się jej u atować pacjenta przeważnie drogą zabiegów sztucznych; z drugiej zaś strony możliwe jest również samorzutne przebudzenie się rzekomo zmarłych osób. Przy czym podkreślić trzeba raz jeszcze rzadkość samego zjawiska śmierci pozornej oraz jeszcze większą rzadkość jej spontanicznego ustąpienia i powrotu do życia.

c. Ocena faktu spod Nain w świetle danych medycyny

Zwolennicy wznowionej hipotezy PAULUSA, że u młodzieńca z Nain należy się liczyć z możliwością śmierci pozornej, w tekście perykopy — jak widzieliśmy (por. wyżej, 159) — nie znajdują najmniejszej podstawy dla swego twierdzenia. Teoretyczna zgoła możliwość tego stanu, o której następnie była mowa (por. wyżej, 163 n); wymaga teraz zestawienia z danymi informacyjnymi medycyny, na którą się powoływano (por. wyżej, 157 ods. 7).

Na pierwszy rzut oka, zwłaszcza gdy się będziemy posługiwać zdaniem ogólnym takiego typu: „młodzieniec ów mógł być w letargu” oraz „z letargu można się samorzutnie przebudzić”, może się zdawać, że dane te wyżej streszczone, jeśli nie potwierdzają pozytywnie, to przynajmniej w zupełności są zgodne z samym przypuszczeniem. Metodologicznym jednak błędem jest z historycznego opisu wydobywać poszczególne stadia i rozważając je *in abstracto*, zwłaszcza w oderwaniu od całości konkretnego faktu, zestawiać z zasadami, którym dla skąpego materiału indukcyjnego daleko jest od tego, by mogły być uznane za prawa naukowe. Dlatego chcąc przekonać się, czy dane wiedzy lekarskiej mogą uzasadnić omawianą hipotezę w stosunku do opisu

⁴³⁾ Por. J. B. FERRERES — J. GENIESSE, *Der wirkliche Tod...*, dz. cyt., 182.

Łukaszowego, trzeba go raz jeszcze rozpatrzeć jako całość konkretną ze wszystkimi ważnymi szczegółami. A są one następujące:

1. Tekst mówi w wierszu 14, że Jezus ujrzał matkę, ani słowa natomiast nie mówi o tym, by przyjrzał się zmarłemu. Było to zapewne nawet niemożliwe wobec tego, że całe ciało, włącznie z twarzą, było przykryte ⁴⁴). Zupełnie inaczej było w opisach dotyczących Asklepiadesa i Apoloniusza (por. wyżej, 114—116). Obydwaj bowiem wyraźnie dokonali jakiegoś spostrzeżenia odnośnie do życia ukrytego i właśnie w następstwie tego spostrzeżenia przystąpili do budzenia pozornie zmarłej osoby. Tymczasem Jezusa znamionuje w postępowaniu zgoła nielekarska pewność co do zamierzonego wyniku bez jakiegokolwiek uprzedniego badania, czy jest on w ogóle możliwy. Stąd zwraca się wprost do matki młodzieńca ze słowami pociechy, nie mówiąc otoczeniu ani o stanie jego ciała, ani o swych zamiarach — znów odmiennie od wspomnianych obydwu Greków, którzy stan ciał stwierdzają, dają zapewnienia i czynią zabiegi.

2. Jezus żadnych zabiegów nie stosuje, zwraca się tylko wprost do ciała leżącego na marach z rozkazem ujętym w dwa słowa (por. wyżej 76).

3. Natychmiastowy skutek słów Jezusa jest taki: młodzieniec zaraz przybiera postawę siedzącą na marach (ἀνεκθήσειν) i zaczyna mówić (wiersz 15). Wynika stąd, że nie tylko odzyskuje on świadomość, ale jednocześnie i pełnię sił fizycznych. Podnosi się bowiem sam z pozycji leżącej, co nie było wcale tak łatwe przy ciele obwiązany ściśle opaskami (χειρῶν — J 11, 44).

Po zestawieniu wszystkich tych szczegółów, które razem tworzą obraz harmonijny i pełen realizmu, łatwo się przekonać, że podtrzymywanie hipotezy letargu w oparciu o wiadomości medyczne zawodzi tu całkowicie. Zważyć bowiem należy, że przy całej swej tajemniczości stan letargu jest w każdym razie stanem patologicznym bardzo ciężkim, skoro graniczy blisko z ogólną martwicą całego organizmu. A lżejsze katatoniczne i katalепtyczne objawy hysterii nie mogą być w ogóle poważnie brane pod uwagę w naszym wypadku ze względu na możliwość łatwego odróżnienia ich od śmierci rzeczywistej. W stosunku zaś do

⁴⁴) Por. σουδάρτιον: J 11, 44; 20, 5—7, z Talmudu zaś: p Šabb 23, 5.

jedynaka z pewnością nie mogło ze strony matki wdowy brakować bacznej uwagi tak co do objawów choroby, jak i co do wyglądu ciała po śmierci⁴⁵⁾. Przebudzenie się więc spontaniczne chorego z owego ciężkiego stanu należy do rzadkości, przy czym obudzenie się świadomości, nawet nagle, nie oznacza bynajmniej jednoczesnego i natychmiastowego powrotu do pełni sił. Przeciwnie — w wyjątkowych wypadkach przebudzony czy sztucznie odratowany pacjent musi stopniowo wracać do zdrowia. Stąd więc tego rodzaju powrót do życia w pełni sił, powrót w takich warunkach, jakie nam opisuje Łukasz w perykopie o fakcie spod Nain, nie leży wcale w zasięgu doświadczenia lekarskiego⁴⁶⁾.

A zatem hipotezę PAULUSA, wznowioną oględniej i w oparciu o spostrzeżenia z zakresu neurologii przez F. FENNERA, uważamy za uchyloną. Przy całej bowiem swej abstrakcyjnej zgodności z poszczególnymi danymi wiedzy lekarskiej nie znajduje ta hipoteza zastosowania do opisu Łukaszowego rozpatrywanego całościowo. Nie jest ona nadto wolna od apriorycznego subiektywizmu zabarwiającego swoiście cały kierunek badań tego autora. Następująca bowiem zasada każe mu tłumaczyć wskrzeszenia z NT objawami historycznej katalapsji: „To nas może przekonać tylko, co i dziś w jakiś sposób da się doświadczyć”⁴⁷⁾. Z metodologicznego punktu widzenia nie podobna uznać owego zdania F. BARTHA za „słuszną maksymę”, kierującą naukowym i adekwatnym wytłumaczeniem zjawiska. Kto do badań nad początkami chrześcijaństwa podchodzi z apriorycznymi założeniami światopoglądowymi, napotyka zawsze na szkopał trafnie określony jako „zgorzenie jednorazowości”⁴⁸⁾. Z drugiej zaś strony nawet

⁴⁵⁾ Por. K. KNUR, *Christus medicus?*, Freiburg i. Br. 1905, 73.

⁴⁶⁾ „Ein Stupor, der bis zur Verwechslung mit dem Tode führt, und der dann plötzlich durch eine einfache Anrede in komplette Genesung übergeht, liegt ausserhalb der medizinischen Erfahrung”. K. KNUR, *Christus medicus?*, dz. cyt., 72. Sąd ten w całej rozciągłości potwierdził w rozmowie z autorem niniejszej pracy Prof. dr med. Witold Orłowski.

⁴⁷⁾ „Wer an die nt. Erzählungen von der Erweckung Toter mit der richtigen kritischen Maxime F. BARTH'S (*Hauptprobleme des Lebens Jesu*³, 1903, 104) herantritt: «Was uns... überzeugen soll, das muss doch irgendwie heute noch erfahren werden können», muss in ihnen den Eintritt und die Aufhebung solcher katalaptischen Zustände erblicken”. F. FENNER, *Die Krankheit im NT.*, dz. cyt., 65.

⁴⁸⁾ „Das Ärgernis des Einmaligkeit” G. KITTEL, *Der „historische” Jesus*, *Mysterium Christi*, dz. cyt., 45.

nawykły do wyłącznie empirycznego sposobu myślenia lekarz wcale nie jest obowiązany szukać tylko naturalistycznego sposobu wytłumaczenia zjawiska, wówczas gdy przechodzi ono całkowicie zakres jego fachowego doświadczenia. Szukając empirycznych i adekwatnych paralel do wskrzeszeń ewangelijnych znajdzie je w tych historycznie poświadczonych wskrzeszeniach, jakie w ciągu dziejów Kościoła zanotowano w życiorysach świętych ⁴⁹⁾.

d. Wnioski końcowe w sprawie naturalistycznej próby wytłumaczenia faktu spod Nain

Względy metodologiczne kazały dotychczas rozpatrywać hipotezę śmierci pozornej wyłącznie z empirycznego stanowiska i w oparciu tylko o wiedzę lekarską. Wynik przy tym dla hipotezy tej był negatywny: medycyna dotąd nie potrafi wytłumaczyć przyczynami naturalnymi całokształtu zdarzenia spod Nain. Jednakże argumentacja ściśle empiryczna, jakkolwiek bardzo ważna, nie przesądza z góry o niemożliwości teoretycznej takiego przypuszczenia, nie wyczerpując całej rzeczywistości zdarzenia, jaka jest do zbadania. Pozostaje nam przeto opuścić już teren nauk ścisłych i zastanowić się nad szansami, jakie ma jakkolwiek naturalistyczna próba wytłumaczenia faktu spod Nain przy uwzględnieniu znów całości opisu.

Dotąd mieliśmy możność stwierdzić, że dotychczasowe próby wytłumaczenia faktu spod Nain usuwając celowo pierwiastek nadprzyrodzony cierpiały na takie błędy zasadnicze, jak oderwanie się od tekstu Łukasowego oraz brak uzasadnienia empirycznego. Teraz zwróćmy uwagę na te wewnętrzne niekonsekwencje, jakie wykazuje wszelka tego rodzaju próba, a które to braki już częściowo wydołyła na jaw bezstronna krytyka.

1. Chcąc usunąć w tym wypadku cud wskrzeszenia, trzeba przyjąć u Jezusa równie niewytłumaczalną ze stanowiska racjonalistycznego wiedzę odnośnie do stanu, w jakim się znajdowało ciało młodzieńca.

⁴⁹⁾ Na zakończenie serii wskrzeszeń biblijnych uzupełnionej analogicznymi cudami z dziejów Kościoła taką uwagę czyni lekarz: „On conçoit mal qu'Élie, Élisée, St Pierre et St Paul eussent été seuls favorisés de tels prodiges”. H. BON, *La mort...*, dz. cyt., 130.

2. Ostrożniejsza postać kierunku racjonalistycznego czyniąca selekcję wśród cudów Jezusowych, na mocy której przyjmuje się uzdrowienia, a przeczy wskrzeszeniom, zapoznaje znów całkowicie to, że w rzeczy samej mały tylko krok dzieli jedne od drugich, gdy się tylko zważy to, jak Jezus uzdrawia nie lecząc wcale ⁵⁰).

3. Ktokolwiek przeczy charakterowi nadprzyrodzonemu wskrzeszenia młodzieńca z Nain, tym samym dyskwalifikuje moralnie Jezusa. Czyni Go mianowicie odpowiedzialnym za tolerowanie u swego najbliższego otoczenia poglądów jawnie fałszywych na istotę dokonanego czynu, a dalej czyni Go winnym powoływania się jako na znak na to, co nim w istocie nie jest (Łk 7, 22).

I te właśnie niekonsekwencje wewnętrzne i moralne niepodobieństwa nieodłączne od każdej sztucznej próby wyeliminowania pierwiastka nadprzyrodzonego z przebiegu zdarzenia pod Nain z góry skazują ją na niepowodzenie. Impas przeto racjonalistycznej krytyki każe nam się zająć z kolei wytłumaczeniem tradycyjnym.

2. WYTŁUMACZENIE TRADYCYJNE [ZA POMOCĄ CUDU WSKRZESZENIA

Rozważania dotychczasowe już samą drogą eliminacji hipotezy naturalistycznej prowadzą do wniosku stwierdzającego słuszność stanowiska, jakie od początku tradycja chrześcijańska zajęła wobec faktu spod Nain. W grę tu bowiem wchodzi dwa sądy sprzeczne: albo zjawisko to jest do wytłumaczenia siłami przyrodzonymi, albo wykracza poza ramy natury. Fałszywość pierwszego członu dysjunkcji rozstrzyga o prawdziwości drugiego. Zajmujemy się jednak teraz stanowiskiem tradycji dla pełniejszego wykazania wszystkich argumentów, jakie za nim przemawiają. To bowiem, że fakt spod Nain nie znajduje wytłuma-

⁵⁰) „...für den aufmerksam betrachtenden Arzt sind die Krankheilungen Christi derart wunderbar, dass von dieser bis zu den Totenerweckungen nur ein kleiner Schritt ist.” K. KNUR, *Christus medicus?*, dz. cyt., 74.

„Recht betrachtend, ist übrigens das Wunder der Totenerweckung seinem Wesen nach durchaus kein anderes, als jedes Heilwunder, welches durch eine unmittelbare Geisteswirkung erfolgt”. B. WEISS, *Das Leben Jesu*, dz. cyt., 540.

czenia przyczynami naturalnymi, stanowi w argumentacji za jego nadprzyrodzonością zaledwie punkt wyjścia ⁵¹⁾.

A. Jego filozoficzne uzasadnienie.

W poszukiwaniu przyczyny adekwatnej dla niewytłumaczalnego siłami naturalnymi faktu spod Nain wykraczamy wprawdzie poza granice nauki empirycznej, ale niemniej jeszcze nie wkraczamy na pole teologii ściśle ujętej jako nauki wywodzącej się z zasad objawionych: znajdujemy się w dziedzinie należącej do kompetencji filozofii, jeśli idzie o typ i metodę poznania. Treściowo natomiast zagadnienie to należy do apologetyki, rozumianej jako krytyczny wykład samoobrony chrystianizmu ⁵²⁾.

Otóż fakt spod Nain, tak jak nam go przedstawia Ewangelia Łukaszowa, sprawdza cechy prawdziwego cudu, wszystkie bowiem elementy definicji cudu znajdują w nim swoją relację. Jest mianowicie faktem działanym przez Boga poza zwyczajnym porządkiem całej natury stworzonej ⁵³⁾. W rzeczy samej wskrzeszenie zmarłego całkowicie wykracza poza siły natury stworzonej ze względu na podmiot, w jakim się dokonuje (*miraculum supra naturam relative ad subiectum, in quo fit*) ⁵⁴⁾. W grę tu bowiem wchodzi ponowne ożywienie martwego organizmu, a jest to — mówiąc językiem filozofii — zasadnicza zmiana ontologiczna. Przyczyną zaś adekwatną takiej zmiany może być sam Bóg jako ostateczna i od wewnątrz każdej rzeczy działająca przyczyna,

⁵¹⁾ „...la question est de savoir si c'est parce qu'on n'a pas d'explication scientifique à donner d'un fait qu'il peut être étiqueté miraculeux ou bien si c'est sur des caractères positifs que se fonde cette affirmation... Or c'est bien cette seconde affirmation qui est la vérité... Le fait d'être actuellement inexpliqué par la science est un de ces caractères, mais non le seul...” R. BIOT, *Apologetique de Lourdes, et les miracles du Christ*, Revue Apologétique 52 (1951) 437 n.

⁵²⁾ Te kryteriologiczne rozgraniczenia pozwalają na uchylenie argumentacji stosowanej przez pewną, dość częstą dziś wśród teologów protestanckich postać fideizmu idącego w parze z agnostycyzmem. Przykładem takiego stanowiska jest taka konkluzja: „Le surnaturel, au contraire, ne peut ni être prouvé — comme certains théologiens l'ont cru — ni être infirmé — comme certains savants l'ont pensé — par la science, quelque soit son degré de développement. Car il se situe sur un autre plan que les vérités scientifiques”. Ph.-H. MÉNOUD, *La signification du miracle dans le NT*, art. cyt., 191 n. Dysjunkcja ta nie jest ścisła: między nauką a teologią jest pole filozofii.

⁵³⁾ S. THOMAS Aqu., *De potentia*, qu. 6 a. 3.

⁵⁴⁾ Por. A. MICHEL, *Le miracle*, DTC 10, 2, 1806.

i to przyczyna zarówno jej istnienia jak i jej działania ⁵⁵). Rozdzielone już substancje ciała organicznego i duszy intelektualnej — jako materia i forma człowieka — na nowo mogą się połączyć w jedność substancji całkowitej tylko za sprawą Pierwszej Przyczyny. Oto linia rozumowania ustalająca to, co klasyfikacje tradycyjne określiły mianem *veritas philosophica (et theologica) miraculi*.

B. Kryteria dodatkowe.

Rozumowanie powyższe, wyrażone przy pomocy skalibrowanych pojęć filozoficznych, dokonuje się właściwie w mgnieniu oka w każdym ludzkim umyśle nieuprzedzonym, gdy mu przychodzi ocenić niewątpliwy fakt wskrzeszenia zmarłego. Intuicyjnie stwierdzi on: „Palec to jest Boży” — Wj 8, 15 [Wlg. 8, 19]).

Gdy jednak idzie o fakt spod Nain, to nie tylko powyższe rozumowanie naprowadza na szukanie w Bogu adekwatnej przyczyny tego niewątpliwego cudu, ale umysł badający istotę tego zdarzenia rozporządza nadto innymi jeszcze sprawdzianami. Do nich zaś przede wszystkim należy zaliczyć wewnętrzną harmonię tego opisu, która każe go takim brać, jakim go autor referuje, a tradycja interpretuje, następnie zaś harmonię tego faktu z innymi cudami opisanymi tak w Trzeciej Ewangelii jak i w pozostałych.

W przeciwieństwie do wszelkiej próby naturalistycznej usunięcia pierwiastka nadprzyrodzonego, próby zniekształcającej tekst całkowicie, tezę tradycyjną cechuje zwartość wewnętrzna i konsekwencja. W jej ujęciu cała prostota opisu a jednocześnie majestat pozostają nietknięte, a zarazem zupełnie zrozumiałe. Jezus bowiem nie przyglądając się wcale niesionemu ciału wie z góry, co uczyni, i zupełnie pewny skutku zwraca się ze słowami pociechy do matki, następnie z równą swobodą przywołuje do życia zmarłego przy pomocy prostego rozkazu: wiedza i moc cudotwórcy są tu jednakie.

Scena spod Nain harmonizuje w pełni z całą Trzecią Ewangelią. Łukasz — *scriba mansuetudinis Christi* — wzbogaca opisem wskrzesze-

⁵⁵) Por. S. THOMAS Aqu., *De potentia*, qu. 6 a. 7 and 4 ad 14.

nia tego, wskrzeszenia właściwego tylko tej Ewangelii, swój obraz Jezusa o nowy cenny rys, doskonale ilustrujący ideę naczelną ewangelisty, ideę miłosierdzia Bożego. Oto tu wszechmoc jest na usługach dobroci bardzo ludzkiej — współczucie dla matczynej żałoby przywraca życie zmarłemu ⁵⁶).

SENS ZNAKU SPOD NAIN

Maksyma św. AUGUSTYNA: *etiam factum Verbi verbum nobis est* ¹⁾ kieruje naszym poszukiwaniem sensu znaku, jakim jest wskrzeszenie młodzieńca z Nain.

Najbardziej rzucający się w oczy sens tego znaku uwypuklił sam Jezus w odpowiedzi na poselstwo Jana Chrzciciela: „Umarli zmartwychwstają” (Łk 7, 22) — oto jeden z członów argumentacji za tym, że era mesjańska nadeszła zgodnie z zapowiedziami proroków Starego Testamentu, że sam sprawca zapowiedzianych, a obecnie urzeczywistnionych cudów jest owym wyczekiwany *‘O’EPXOMENOS*. Zatem tzw. *veritas relativa miraculi* otrzymuje swe potwierdzenie w słowach samego sprawcy znaku ²⁾.

Trudno pomyśleć trafniejszy nad wskrzeszenie zmarłego znak ilustrujący wiaź zapowiadaną w Dobrej Nowinie ostateczną naprawę życia ludzkiego, przejście od stanu śmierci duchowej do stanu łaski. Argumentacja przy tym przebiega *a minori ad maius* — od skutków dostrzegalnych do niewidzialnej rzeczywistości.

Znak ten jednocześnie stanowi wymowną rękojmnię, że do przeprowadzenia tej naprawy Wskrzesiciel ma w sobie moc, że mocy tej

⁵⁶) „...in keinem anderen (Heilwunder) offenbart sich die Gnade Gottes... so herrlich, in dem sie auch den Tod überwindet und damit die Bürgschaft für die höchste Heilsvollendung gibt”. B. WEISS, *Das Leben Jesu*, dz. cyt., 1, 541.

¹⁾ *In Ioh. tract.*, 24, 2 ML 35, 1593.

²⁾ Próby wyłącznie alegorycznego tłumaczenia tego miejsca, a mianowicie, że ślepych, głuchych, chromych i umarłych należy rozumieć tylko w sensie duchowym (A. LOISY), zupełnie zawodzą. Stoi im na przeszkodzie całkiem konkretny człon: „ubogim głoszona jest ewangelia”, który niewątpliwie należy dosłownie rozumieć. A zatem i pozostałe — ustawione zupełnie równolegle. Nie wyklucza to oczywiście tego, że mówiąc o konkretach empirycznych tekst stosuje się tym bardziej do niedomagań duchowych. A więc i umarłych w sensie duchowym dotyczy również. Por. M.-J. LAGRANGE, kom. cyt., 216.

użyje dla ostatecznego dopełnienia tej naprawy życia ludzkiego, jakim będzie u kresu czasów powszechne zmartwychwstanie ludzi do życia nieśmiertelnego. O mocy tej świadczy to, że nie musi On cudu wypraszać, ani się ze śmiercią zmagać — jak ongiś czynili prorocy Starego Testamentu — lecz po prostu wobec życia i śmierci okazuje się PANEM. Trafnie więc miana tego używa ewangelista w perykopie.

Znak spod Nain zreferowany nam przez ewangelistę ma tę cechę, że sens jego w ujęciu tradycji Kościoła jednakowo był, jest i zawsze będzie dostępny i zrozumiały nie tylko dla umysłów zbrojnych w arsenał wiadomości z zakresu filologii, historii i nauk ścisłych, lecz dla każdego umysłu szczerze szukającego prawdy.

DE SIGNO AD OPPIDUM NAIN FACTO

(Lc 7, 11—17)

Summa argumenti

In prooemii parte prima contra agnosticis placita contenditur etiam nunc magni esse momenti Evangeliorum miracula methodis stricte scientificis investigare. Atque adeo haec quaestio statuitur, quae pericopen de iuvene oppidi Nain resuscitato attingit: 1) num agatur heic de facto quolibet historico, 2) si ita sit, quomodo factum illud aestimandum sit, 3) quid de theologico signi huius sensu sentiendum sit (pp. 5—7).

In altera prooemii parte sequitur historica trium resuscitationum evangelicarum problematis expositio, quae opiniones inde ab aevo apostolico ad nostra usque tempora prolatas complectitur (pp. 8—28). Deinde quo modo rationalismi placita, praecipue inde a saec. XVIII-o, hac de re evoluta sint, summatim adumbratur (pp. 28—31).

Tertia denique prooemii pars de artis criticae methodo agit: prius de principiis investigandi quodlibet facta historica maxime generalibus (pp. 31—35), deinde de methodo huius dissertationis propria. Quae est stricte inductiva, nam ope triplicis artis criticae inde a textu transmissio usque ad sensum narrationis theologicum lectorem perducit (pp. 36—40).

Pars prima: ars critica litteraria (pp. 42—82).

Primo pericopes huius textus critice stabilitur. Simulque palam fit codicum discrepantias hoc in inciso, quod sensum attinet, minimi esse momenti. Vix enim duae ex ipsis ad sensum quadantenus spectant, sed minime eum mutant (pp. 42—48).

Sequitur singulorum versuum narrationis commentarius exegeticus, in quo prae primis iuvenis resuscitatio geographice strictius, chronolice latius, determinata apparet necnon criticorum huius aetatis placita exponuntur atque examinantur. Quaestiones, quae in exegesi occurrunt, nonnullae propriae auctoris huius dissertationis solutiones proponuntur (pp. 49—71).

Deinde unitas textus interna examini subiicitur. Criticorum nempe, qui varias interpolationes variaque „strata” vel „fontes” deprehendunt, iudicia in singulis quibuscumque rebus prorsus contraria ideoque vix sufficienter fundata demonstrantur. E contra stilum, rationem dicendi, quae Tertii Evangelii auctoris sunt propria, hac in narratione textus unitatem vel optime defendere patet (pp. 71—78).

Denique, quaenam fuerit origo pericopes probabilis (pp. 78—81) et quaenam auctoris eius indoles (pp. 81 n), ope solius textus deprehendi satagitur.

Pars altera: ars critica historica (pp. 83—154) duabus constat quaestionibus, quarum prior in detegendo pericopes genere litterario versatur, utrum videlicet ad historiam pertineat necne (pp. 83—121), de totius vero Tertii Evangelii fide historica tractat posterior (pp. 122—154).

Prior quaestio quo melius solvatur, narrationes similis argumenti, quae „parallaeae” dici solent, primo citantur. Quae sunt: a) ex Vetere Testamento: 3 Rg 17, 17—24; 4 Rg 4, 18—37; b) ex litteris Rabbinorum: Midr., Meʿkilta Wayeʿhi beʿšallah 1; Midr. Lv R 10, 111 d; b ʿAboda Zara 10 b; Baba Qamma 117 ab; Megilla 7 b; c) ex litteris Graecorum et Romanorum antiquis: papyrus magica (Abraxas, 190), LUCIANI: Philops. 26; Alex. 24; DIOGENIS LAERTII: Vitae 8, 11, 67; PLINII MAIORIS: Hist. nat. 7, 124; 26, 14; APULEI Florida 19; FLAVII PHILOSTRATI Vita Apollonii 4, 45; LAMBILICHI Babyl. (frgm. ex PHOTII Bibliotheca, 94 desumptum); ARISTOPHANIS Ranae 170—177; inscriptio Epidaurensis de sanatione Sostratae (SIG, n. 1169); d) ex apocryphis Novi Testamenti: narratio resuscitationis Nainensis aethiopica (PO 14, 5: 2, 827—831). Textus citati brevi commentario explicantur (pp. 85—104). Qui deinceps cum evangelica iuvenis resuscitati narratione comparantur, praesertim vero ea, quae de Asclepiade et Apollonio Tyanensi tradita sunt. Hac in comparatione topicae, quae dicuntur, similitudines, tantopere a Scholae Historiae Formarum fautoribus inculcatae, ad trutinam revocantur. Cur „loci communes” (0 0) utrobique adsint, facili negotio explicatur facti ipsius natura, scriptorum scopo apologetico, schematismo primitivae catecheseos oralis mnemotechnico. Tota ceterum similitudo topica ad externam dumtaxat linguam et stili indolem restringi demonstratur. Quod vero differentias attinet, permagni eas esse momenti patet, cum utrobique agatur de alio prorsus argumento. Religiosa enim miraculi indoles, signum nempe divinae transcendentis realitatis, est quid omnino proprium huius pericopes, dum una cum parallelis narrationibus ob oculos ponitur (pp. 104—121).

Posterior de fide Tertii Evangelii historica quaestio his constat capitibus. Primo ex hucusque dictis stabiendum curatur genus Evangelii litterarium: est enim historia catechetica. Qui terminus aptior nobis videtur quam hucusque passim usurpatum nomen historiae didacticae (pp. 122—127). Secundo scriptoris ipsius persona, iam notis textui ipsi inhaerentibus leviter adumbrata, eadem esse detegitur ac illa, quam Traditio proponit; est nimirum Lucas, medicus Antiochenus, itinerum Pauli Apostoli comes (pp. 127—134). Tertio historicae originis huius Evangelii circumstantiae exponuntur, quatenus de eiusdem fide historica testantur. Nempe a) catechesis primitiva quo modo Iesum historicum tractaverit (factum historicum Revelationis fundamentum esse fidei); b) quonam regetur principio (κήρυγμα, παράδοσις, παραθήκη); c) quid de Iesu miraculis senserit (refutata hypothesi de universali credulitate antiquorum inculcari propriam miraculi indolem tamquam signi — pp. 134—150).

Ad instar complementi huius partis quaestio de fontibus huius Lucanae tantummodo pericopes instituitur. Qui videntur quaerendi apud illos „antiquos discipulos” (Act 21, 16). Quae cum ita sint, Lucam, artis verae historiae conscribendae non ignarum, immo hac in re Polybio simillimum, et iuvenis oppidi Nain resuscitationem tamquam reapse factam proposuisse et fide dignum esse patet (pp. 150—154).

Pars tertia: ars critica realis (pp. 155—177) in eo versatur, ut veram facti supra stabiliti indolem causamque effectui proportionatam inveniat.

Exponuntur primo omnia eorum conamina, qui factum illud resuscitationis solis naturae viribus explicant. Agitur serio de sola mortis apparentis hypothesi-

Praemissa brevi huius explicationis historia, recentiora placita (F. FENNER) paulo fusius exponuntur atque ad trutinam revocantur ope solius exegeseos narrationis (pp. 156—164). Deinde mors apparens lumine experimentorum artis medicae illustratur (pp. 164—168) atque modi, quibus status hic tolli possit vitaeque recuperari, exponuntur (pp. 168—170). Quae omnia si cum narratione Lucana comparantur, statim apparet factum narratum a Luca, habita ratione omnium circumstantiarum eiusdem, nullatenus explicari posse eo, quod iuvenis ille ex lethargia esset resuscitatus (pp. 170—174). Immo vero hanc rationalistarum hypothesim novas easque graviore facessere difficultates patet. Traditionalis e contra explicatio, quae in altero capite examinatur, hisce difficultatibus minime est obnoxia, utpote quae et modo maxime realitati descriptae consentaneo causam adaequatam, scil. Deum, assignet. Stabilitur miraculi veritas philosophica simul et theologica: est enim supra naturam relate ad subiectum, in quo fit. Explicatio haec insuper criteriis textus internis convalidatur (pp. 174—177).

In epilogo sensus signi theologicus adumbratur (fusiorem enim theologiam huius sensus elucidationem sperat auctor se daturum in fine studii exegetici ceterarum resuscitationum: scil. filiae Iairi et Lazari). Relativa, quae dicitur, miraculi huius veritas clare vel ex verbis ipsius Thaumaturgi apparet: „Mortui resurgunt...” (Lc 7, 22), ad Ioannem Baptistam interrogantem deferendis. Ipse Iesus non tantum est expectandus ille Ὁ ἘΠΧΟΜΕΝΟΣ, sed etiam pleno sensu ΚΥΡΙΟΣ, vitam novam tandem aliquando toti generi humano resuscitando daturus.