

Paweł Janiszewski

Pierwsze polemiki wokół zmartwychwstania i losów ciała Jezusa w kontekście rzeczywistości praktyk grzebalnych epoki

Przegląd Historyczny 100/3, 407-435

2009

Artykuł został 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.

PAWEŁ JANISZEWSKI
Uniwersytet Warszawski
Instytut Historyczny

Pierwsze polemiki wokół zmartwychwstania i losów ciała Jezusa w kontekście rzeczywistości praktyk grzebalnych epoki*

Fundamentem chrześcijaństwa jest wiara w to, że Jezus z Nazaretu, jako Syn Boży i Bóg, po śmierci zmartwychwstał¹. Ci, którzy w to nie wierzyli, musieli odpowiedzieć na pytanie, co stało się z jego ciałem? Ślady pierwszych polemik w tej kwestii znajdujemy już w czterech kanonicznych ewangeliach, powstałych w drugiej połowie I w.² Odnajdujemy w nich dwa nurty polemiki z wiarą w zmartwychwstanie, które chcemy prześledzić w tym artykule, poczynając od tekstów ewangelicznych do IV stulecia. Zrozumienie realnych podstaw ataków i dyskusji wokół tej kwestii wymaga odniesienia do wybranych elementów praktyk grzebalnych czasów Jezusa. Zaczniemy jednak od przypomnienia relacji ewangelistów, aby wskazać w nich dwie drogi, którymi kroczą antyczni krytycy chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie. Jedną z nich podążają Żydzi, co *expressis verbis* podaje ewangelia Mateusza, druga zaś jest zdaje się reprezentatywna dla przedstawicieli świata cywilizacji grecko-rzymskiej i wyziera — moim zdaniem — z ewangelii Jana.

ŚLADY PIERWSZYCH POLEMIK W TEKŚCIE EWANGELII KANONICZNYCH

W przypadku sporów wokół losów ciała Jezusa po ukrzyżowaniu, tylko przekaz Mateusza prezentuje w prosty sposób zarzuty strony przeciwnej, przytoczone

* Dziękuję dr. Robertowi Wiśniewskiemu z Instytutu Historycznego UW za wszystkie uwagi i sugestie.

¹ Biorąc po uwagę ogrom literatury dotyczącej Jezusa, początków chrześcijaństwa i ewangelii, staram się w całym artykule ograniczać tylko do podawania najistotniejszych, omawianych szczegółowo pozycji.

² Wygodnym wprowadzeniem do studiów nad Nowym Testamentem jest: D. A. Carson, D. J. Moo, L. Morris, *An Introduction to the New Testament*, Michigan 1992.

w tym celu, aby bezpośrednio z nimi polemizować. Cały przekaz tej ewangelii o pochówku, a następnie zmartwychwstaniu Jezusa jest bardzo wyraźną polemiką z żydowską wersją tego wydarzenia. Taki kontekst relacji Mateusza jest zrozumiały biorąc pod uwagę charakter tej ewangelii, która powstała gdzieś na Wschodzie, w środowisku, w którym głównym problemem był stosunek nauczania i osoby Jezusa do synagogi³.

Według Mateusza⁴ (27,57–58), już po śmierci Jezusa na krzyżu, pod wieczór, „zamożny człowiek z Arymatei, imieniem Józef, który też był uczniem Jezusa” (ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας, τοῦνομα Ἰωσήφ, ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ), poszedł do Pilata i poprosił o jego ciało (τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ). Namiestnik zgodził się je wydać. Od razu zaznaczmy, że Marek i Łukasz nie nazywają Józefa uczniem Jezusa, robi tak dopiero Jan (19,38). W przypadku Mateusza określenie takie ma zapewne wytłumaczyć, dlaczego Arymatejczyk zajął się pochówkiem. Dalej czytamy (27,60), że Józef wziął ciało, owinał je w czyste płótno: „i złożył w swoim nowym grobie, który kazał wykuć w skale” (καὶ ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ ὃ ἐλατόμησεν ἐν τῇ πέτρᾳ). Wejście zakrył przytoczonym dużym kamieniem. Tylko Mateusz pisze, że był to grób samego Józefa. Pozwala to odpowiedzieć na pytanie, skąd pod Jerozolimą znalazł się wykuty w skale, nowy grób, dla Jezusa, biedaka z Galilei. Pogrzebem zajął się człowiek, który potem nie pojawił się w scenie zmartwychwstania, dlatego Mateusz musi poinformować, skąd kobiety i uczniowie z otoczenia Jezusa będą znali miejsce jego pochówku. Dlatego na końcu relacji o pogrzebie Mateusz zaznacza (27,61), że po odejściu Józefa od grobu, pozostały przy nim Maria Magdalena i „druga Maria”.

Zaraz po opisie pogrzebu, Mateusz prezentuje — i od razu zwalcza — dalszą wersję wydarzeń przedstawianą przez Żydów. Czytamy bowiem (27,62–66), że następnego dnia (tj. W sobotę), arcykapłani i faryzeusze zebrawszy się u Pilata i rzekli: „»Panie, przypomnieliśmy sobie, że ów oszust (ὁ πλάνος) powiedział jeszcze za życia: Po trzech dniach powstanę. Każ więc zabezpieczyć grób aż do trzeciego dnia, żeby przypadkiem nie przyszli Jego uczniowie, nie wykradli Go (κλέψωσιν αὐτὸν) i nie powiedzieli ludowi: Powstał z martwych. I będzie ostatnie oszustwo gorsze niż pierwsze«. Rzekł im Pilat: »Macie straż: idźcie, zabezpieczcie grób, jak umiecie«. Oni poszli i zabezpieczyli grób opieczetowując kamień i stawiając straż”. Zatem autor jeszcze przed opisem zmartwychwstania informuje, jak Żydzi postrzegają chrześcijańskie opowieści o tym wydarzeniu. Jest to dla nich oszustwo uczniów, którzy wykradli ciało Jezusa. Tylko Mateusz tak relacjonuje wypadki, tylko w tej ewangelii znajduje się takie uzasadnienie wystawienia straży. Istotne

³ Ibidem, s. 61–87.

⁴ W całym artykule korzystam z: *The Greek New Testament*, wyd. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, wyd. IV, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1998; przekł. polski: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1990.

jest też u Mateusza opieczętowanie grobu; ma dowodzić, że nikt potem do niego nie wchodził.

Teraz następuje realizacja o zmartwychwstaniu (Mt. 28,1): „po upływie szabatu, o świcie pierwszego dnia tygodnia przyszła Maria Magdalena i druga Maria obejrzeć grób (θεωρησαι τὸν τάφον)”. Tylko Mateusz tak prosto uzasadnia cel wizyty kobiet u grobu. U Marka i Łukasza idą one, aby namaścić ciało, Jan zaś nie podaje powodu odwiedzin. Na miejscu kobiety — oraz zdumieni strażnicy — byli świadkami trzęsienia ziemi i zstąpienia z niebios „anioła Pańskiego”. Odrzucił on kamień zamykający grób (28,1–4) i powiedział kobietom, aby się nie bały i nie szukały Jezusa — nie ma go w grobie: „bo zmartwychwstał”. Na dowód pokazał „miejsce, gdzie leżał”. Anioł polecił kobietom poinformować o tym uczniów i powiedział, że ujrzą oni Jezusa w Galilei, ponieważ tam on podąży: „powstał z martwych i oto udaje się przed wami do Galilei” (28,7). W całej relacji najważniejsze jest, że zapieczętowany i pilnie strzeżony przez strażników grób otworzył dopiero anioł, w obecności kobiet i straży. W kontekście przytoczonego wyżej oskarżenia Żydów, że to uczniowie wykradli ciało Jezusa, taki opis zmartwychwstania ma podkreślać, iż nikt nie wchodził do grobu, a jednak okazał się on pusty, ciała zatem nie wykradziono.

Kobiety porzuciły grób i pobiegly opowiedzieć o wszystkim uczniom (28,8). Zgodnie z oczekiwaniem musiały jednak spotkać Zmartwychwstałego. Dlatego Mateusz pisze: „a oto Jezus stanął przed nimi” (28,9) i — w dalszej relacji — polecił przekazać uczniom, aby szli do Galilei, gdzie go spotkają (28,10). Powstaje zatem pytanie, po co wcześniej to samo mówi anioł i po co w ogóle pojawi się on w tej relacji? Chodzi o to, aby otwarcie grobu dokonało się przy świadkach dwójakiego rodzaju: strażnikach — dla Żydów i pogan oraz kobietach z kręgu Jezusa — dla uczniów. Jest to przygotowanie do odparcia oskarżeń, które zaraz autor ewangelii przytoczy jeszcze raz.

Gdy jedni świadkowie (Marie) zmierzały do uczniów, inni (strażnicy) poszli do miasta, do arcykapłanów i powiedzieli im, co zaszło (28,11). Arcykapłani naradzili się „ze starszymi” i po naradzie (28,12–15): „dali żołnierzom sporo pieniędzy i rzekli: »Rozpowiadajcie tak: Jego uczniowie przyszli w nocy i wykradli Go, gdyśmy spali. A gdyby to doszło do uszu namiestnika, my z nim pomówimy i wybawimy was z kłopotu«. Ci więc wzięli pieniądze i uczynili, jak ich pouczono”. I teraz następuje puenta, której nie ma u innych ewangelistów, a do której zmierza cała narracja Mateusza od opisu ukazania się anioła (28,15): „**I tak rozniosła się ta pogłoska między Żydami i trwa aż do dnia dzisiejszego**” (Καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίους μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας). Zatem wg Żydów uczniowie Jezusa wykradli ciało, aby rozsiewać kłamliwe opowieści o zmartwychwstaniu, co ma być spełnieniem zapowiedzi ich Mistrza. Zauważmy też, że Żydzi wzięli na siebie obronę strażników przed gniewem Pilata.

Koniec ewangelii Mateusza (28,16–20) ma zaprzeczać opowiadaniu strażników przekupionych przez Żydów — uczniowie idą zgodnie z poleceniem anioła

i samego Jezusa do Galilei: „na górę, tam gdzie im polecił” (28,16) i spotykają Zmartwychwstałego, który mówi: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (28,19). W tej ewangelii nie przeczytamy o innych pojawieniach Jezusa i jego wniebowstąpieniu.

Relacje Marka i Łukasza o pogrzebie i zmartwychwstaniu Jezusa są odmienne od Mateusza. Przede wszystkim nie ma w nich polemiki z przekazem Żydów o wykradzeniu ciała przez uczniów. Są i inne drobniejsze różnice, które pozwalają dostrzec w ostrzejszym świetle wyjątkowe cechy relacji Mateusza, a jak się zaraz okaże — również i Jana.

Otóż u Marka Józef z Arymatei nie jest nazwany uczniem Jezusa, ale czytamy (15,43), że był on: „poważnym członkiem Rady, który również oczekiwał królestwa Bożego” (εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). Co oznacza, że był członkiem rady (*boule*) oraz człowiekiem pobożnym, jednak jego związek z Jezusem, nie jest tak bliski, jak u Mateusza. Podobnie dalej, w opisie złożenia ciała Jezusa do grobu czytamy tylko, że był to grobowiec wykuty w skale (ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας), bez informacji, że był nowy i że był własnością Józefa (15,46). Marek nie pisze też, że Pilat kazał wystawić strażę przy grobie, bo w swojej relacji nie walczy z zarzutem wykradnięcia ciała. Namiestnik natomiast zdziwił się tylko, że Jezus umarł tak szybko i zapytał setnika obecnego przy ukrzyżowaniu, czy to prawda (15,44).

Według Marka (16,1–8), rankiem „po szabacie”, Maria Magdalena, Maria „matka Jakuba” i Salome (o której Mateusz nie pisał) poszły z wonnościami (16,1), żeby: „namaścić Jezusa” (ἀλείψωσιν αὐτόν) — inny był zatem cel ich wizyty, niż w przekazie Mateusza. Kobiety martwiły się, jak odsuną kamień, którym zamknięto grób, ale na miejscu zobaczyły otwarty grobowiec. Gdy weszły do niego, „ujrzały młodzieńca, siedzącego po prawej stronie, ubranego w białą szatę”. Rozumiemy, że był to anioł (choć takie określenie nie pada w tekście), który powiedział im z grubsza to samo, co w przekazie Mateusza: Jezus zmartwychwstał, mają powiedzieć o tym uczniom, którzy spotkają go w Galilei. Po tych słowach kobiety (Mk 16,8): „wyszły i uciekły od grobu: ogarnęło je bowiem zdumienie i przestach. Nikomu też nic nie oznajmiły, bo się bały”. Dopiero w dalszej relacji (16,9–14) przeczytamy, że Jezus ukazał się potem Marii Magdalenie, dwóm uczniom w drodze „do wsi” i w końcu „Jedenastu”.

U Łukasza mamy rozwinięcie wersji Marka, z pewnymi drobnymi różnicami. Józef to (23,50): „człowiek dobry i sprawiedliwy — —, członek Wysokiej Rady” (βουλευτής ὑπάρχων [καὶ] ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος). Autor sugeruje w ten sposób, że był on członkiem Sanhedrynu, ponieważ zaznacza dalej — myśląc o decyzji Żydów — że (23,51): „nie przystał on na ich uchwałę i postępowanie”. Łukasz rozwija zatem przekaz Marka ale jego relacja wciąż jest odmienna od Mateuszowej. O samym grobie pisze tylko, że Józef ciało Jezusa: „złożył w grobie, wykutym w skale, w którym nikt jeszcze nie był pochowany” (23,53). Dalej czytamy, że Maria Magdalena, Joanna i Maria „matka Jakuba” (24,9) poszły rano do grobu

z wonnościami i zobaczyły, że jest on otwarty: „a skoro weszły, nie znalazły ciała Pana Jezusa. Gdy wobec tego były bezradne, nagle stanęło przed nimi dwóch mężczyzn w lśniących szatach” (24,3–4). To oni powiedzieli, że Jezus zmartwychwstał. Co ciekawe, u Łukasza jest dwóch aniołów, gdy Mateusz i Marek pisali o jednym. Kobiety poinformowały o wydarzeniu uczniów. Piotr przybiegł do grobu: „schyliwszy się, ujrzał same tylko płótna. I wrócił do siebie, dziwiąc się temu, co się stało” (24,12).

Przekazy Marka i Łukasza nie mają antyżydowskiego charakteru i nie polemizują z oskarżeniami głoszącymi, że ciało Jezusa wykradli uczniowie, aby oszukać ludzi. Dlatego u obu ewangelistów pierwsze otwarcie grobu nie dokonało się na oczach świadków.

Wersja Jana jest odmienna od pozostałych ewangelii, różni się też wieloma szczegółami. Józef z Arymatei „był uczniem (μαθητής) Jezusa, lecz ukrytym z obawy przed Żydami” (19,38). Relacja zaczyna się zatem podobnie jak Mateusza od jasnego zdefiniowania relacji Józefa i Jezusa, z antyżydowskim nastawieniem. Potem jednak ewangelia gubi gdzieś ten wątek. Czytamy, że Józef i Nikodem (por. J 3,1–21) namaścili (19,40) i pogrzebali Jezusa. I teraz najciekawsze. Jan pisze (19,41): „a na miejscu, gdzie Go ukrzyżowali, był ogród, w ogrodzie zaś nowy grób, w którym jeszcze nie złożono nikogo” (ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κήπος, καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινὸν ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος). W nim pochowano Jezusa. Ów ogród (κήπος) odegra istotną rolę w całym przekazie Jana o zmartwychwstaniu.

Wczesnym rankiem, „gdy jeszcze było ciemno”, Maria Magdalena (tu sama) poszła do grobu (bez podania przyczyny). Zobaczyła odsunięty kamień, nie weszła jednak od środka. Pobiegła po Piotra i „drugiego ucznia, którego Jezus kochał” (20,1–2) i powiedziała im (20,2): „**Zabrano Pana z grobu i nie wiemy**⁵, gdzie Go położono»” (Ἔραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου καὶ οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν). Cała trójka udała się biegiem do grobu, ale na miejsce dotarli po kolei. Ukochany uczeń był pierwszy: „kiedy się nachylił, zobaczył leżące płótna, jednakże nie wszedł do środka” (20,5). Wtedy nadbiegł Piotr: „wszedł do wnętrza grobu i ujrzał leżące płótna oraz chustę, która była na Jego głowie, leżącą nie razem z płótnami, ale oddzielnie zwiniętą na jednym miejscu” (20,6–8). Dopiero wtedy do grobu wszedł drugi uczeń, obaj uwierzyli w zmartwychwstanie Jezusa i wrócili do siebie (20,8–10). Tylko Maria Magdalena została na miejscu i płakała, a gdy nachyliła się i zajrzała do grobu: „ujrzała dwóch aniołów w bieli, siedzących tam, gdzie leżało ciało Jezusa — jednego w miejscu głowy, drugiego w miejscu nóg” (20,12). Na ich pytanie, dlaczego płacze, odpowiada (20,13): „**Zabrano Pana mego i nie wiem, gdzie Go położono**” (Ἔραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν). Zatem Maria Magdalena — wciąż nie rozumiejąc, co się stało —

⁵ Użyty tu *pluralis* jest pozostałością po tradycji zapisanej w pozostałych ewangeliach, że kobiet było kilka.

drugi raz powtarza, że ktoś zabrał ciało i gdzieś je położył. Wtedy jednak kobieta odwróciła się i zobaczyła stojącą postać, która zapytała ją o powód płaczu (20,15): „**Ona zaś sądząc, że to jest ogrodnik, powiedział do Niego, »Panie, jeśli ty go przeniosłeś, powiedz mi, gdzie Go położyłeś, a ja Go wezmę«**” (τίνα ζητεῖς; ἐκεῖνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστὶν λέγει αὐτῷ, Κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, κάγω αὐτόν ἄρῳ). I dopiero, gdy ów rzekomy ogrodnik wypowiedział jej imię poznała w nim Jezusa, który wysłał ją z wieścią o zmartwychwstaniu do uczniów.

W wersji Jana trzykrotnie jest zatem mowa o — rzekomym jak się potem okazuje — przeniesieniu ciała Jezusa w jakieś inne miejsce. Miałby tego dokonać „ogrodnik” — (ὁ κηπουρός) (20,15). Wcześniej podano (19,41), że grób był w ogrodzie (κῆπος). Dla czytelnika tego tekstu, jak i dla jego autora, musiało być oczywiste, że „ogrodnik” może zabrać ciało z grobu i gdzieś je wynieść. Relację Jana kształtuje zatem nie polemika z Żydami (jak w przypadku Mateusza), ale koncepcja stopniowego dochodzenia do pełnej świadomości, że Jezus zmartwychwstał. Jan nie walczy w prosty sposób — jak Mateusz — z zarzutami, że ciało wykradli uczniowie, aby oszukać wiernych, ale pokazuje, że ludzie myślą realnie: brak ciała w grobie oznacza, że ktoś („ogrodnik”) je zabrał i gdzieś wyniósł. Maria Magdalena chce tylko odzyskać ciało i pogrzebać je na nowo. Jest to jakby wersja „niewierzących” pogan, którzy brak ciała w grobie mogą wytłumaczyć tylko w prosty sposób: ktoś uprawniony do tego je wyrzucił.

PÓŹNIEJSZE KOMENTARZE I POLEMIKI WOKÓŁ ZMARTWYCHWSTANIA JEZUSA

Pozaewangeliczne źródła pokazują, że Żydzi rzeczywiście głosili, iż uczniowie wykradli ciało Jezusa. W napisanym ok. 165 r. „Dialogu z Żydem Tryfonem”⁶, Justyn polemizuje z wymyślonym zapewne przez siebie adwersarzem, prezentującym jednak prawdziwe poglądy środowisk żydowskich⁷. Autor pisze (rozd. 17), że już po zmartwychwstaniu Żydzi rozesłali: „wybranych mężów z Jerozolimy na cały świat, by rozpowiadali, że pojawiła się bezbożna chrześcijańska sekta, by nas pomawiali o to, co przeciwko nam wygadują wszyscy, którzy nas nie znają”. Dalej Justyn wraca do tej sprawy i szerzej przedstawia zarzuty Żydów

⁶ Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, wyd., tłum, wstęp Ph. Bobichon, „Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes”, t. XLVII, 2003, nr 1–2; przekł. polski: Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. i oprac. A. Lisiecki, POK 4, Poznań 1926.

⁷ Kwestia relacji między Żydami i wczesnym chrześcijaństwem ma ogromną literaturę, na polskim rynku dobrym wprowadzeniem jest: *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, pod. red. A. di Berardino, B. Studera, Kraków 2003, s. 135–137.

(rozdz. 108)⁸: „wybraliście, jak już powiedziałem, według uznania swego mężów i rozesłaliście ich po całym świecie, by głosili, że powstała herezja bezbożna i niegodziwa skutkiem obłędu jakiegoś Jezusa Galilejczyka. Myśmy go wprawdzie ukrzyżowali, mówili, ale uczniowie jego nocą wykradli go z grobu, gdzie go po zdjęciu z krzyża pochowano, i ludzi tumania, bo rozpowiadają, że zmartwychwstał i w niebo wstąpił”. Justyn uważa zatem, że powszechne wśród niewierzących przekonanie, iż ciało Jezusa wykradli uczniowie rozprzestrzeniało się jako skutek specjalnej akcji Żydów, których emisariusze — tuż po zmartwychwstaniu — roznieśli taką plotkę po całym imperium.

Wątek żydowskich oskarżeń rozwinięto w apokryficznej „Ewangelii Piotra” spisanej chyba po grecku przed końcem II w. W kręgu judeochrześcijańskim, prawdopodobnie gdzieś w Syrii. Fragmenty tego dzieła znamy głównie z papirusu z Achmin⁹. Tekst pokazuje, jakie partie ewangelicznego przekazu na temat śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania Jezusa wzbudzały wątpliwości, ponieważ zostały tu rozwinięte i poszerzone. Zatem Józef z Arymatei występuje w „Ewangelii Piotra” (rozdz. 3) jako „przyjaciół i Pilata i Pana” (ο φίλος Πειλατου και του κυριου), który był obecny już przy procesie. Ma to wyjaśniać jego wpływ na namiestnika i zachowanie wobec ciała Jezusa. Ciekawe, że Herod — który pojawia się w tej opowieści — powiedział do Pilata, że gdyby Rzymianin nie pozwolił pochować Jezusa, to zrobiliby to i tak Żydzi, zgodne z biblijnym nakazem (4–5). Jeszcze ciekawsza jest wzmianka o pochówku: otóż Józef ciało Jezusa (24) „złożył do własnego grobu zwanego ogrodem Józefa” (εισηγαγεν εις ιδιον ταφον καλουμενον Κηπον Ιωσηφ). Jest to wytlumaczenie Janowego przekazu o ogrodzie. Następnie „Ewangelia Piotra” postępuje za przekazem Mateusza: Żydzi proszą Pilata, aby wystawił strażę przy grobie, co ma zapobiec wykradzeniu ciała przez uczniów (30). Liczni świadkowie oglądają zapieczętowany grób (34) — to, aby wzmocnić przekaz Mateusza, że nikt go nie otwierał. Potem następuje spektakularne zmartwychwstanie przy świadkach. Inaczej jednak niż u Mateusza, Żydzi nie oszukują Pilata, że uczniowie wykradli ciało, ale razem z namiestnikiem postanawiają rozgłaszać taką wersję wydarzeń (47–49). Pilat jest więc w tym przekazie współwinnym spisku. Wszystkie to są znamienne różnice w stosunku do przekazu ewangelii ka-

⁸ Obraz Jezusa we wczesnych źródłach żydowskich, vide K. Stebnička, *A brief note on the most important references to Jesus in ancient Jewish literature (Krótka nota o najdawniejszych wzmiankach w literaturze żydowskiej na temat Jezusa)*, [w:] <www.opentheology.org>.

⁹ *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung, Neutestamentliche Apokryphen, I*, wyd. Th. J. Kraus, T. Nicklas, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Berlin–New York 2004; przekł. polski: *Ewangelia Piotra*, tłum. i oprac. M. Starowieyski, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I/2, Kraków 2003, s. 616–623; vide też znakomity zbiór studiów: *Das Evangelium nach Petrus, Text, Kontexte, Intertexte*, wyd. Th. J. Kraus, T. Nicklas, Berlin–New York 2007 i wcześniejszy podobny zbiór: *The Apocalypse of Peter*, wyd. J. N. Bremmer, I. Czaczesz, Leuven 2003.

nonicznych, których sens będzie jeszcze przedmiotem studium w dalszej części tego artykułu.

„Ewangelia Piotra” znana była Orygenesowi, który powołuje się na nią w swoim „Komentarzu do Ewangelii według Mateusza” (X 17)¹⁰, w miejscu tym nie zajmuje się jednak kwestią zmartwychwstania. Sam komentarz Orygenes do ostatnich partii Mateusza zachował się tylko w łacińskim przekładzie¹¹. Aleksandryjczyk daje szczegółowe objaśnienie każdego zdania, dopatrując się w słowach ewangelii ukrytego sensu symbolicznego lub alegorycznego. Na przykład w komentarzu do informacji, że Józef z Arymatei wyprosił u Pilata i pogrzebał ciało Jezusa (Mt 27,57–58) czytamy (142): „A ponieważ będąc dowódcą dziesiątki¹², nosił symbol imienia Chrystusa w prawdzie (którym to symbolem jest dziesięć), toteż chętnie, oddając wielką usługę, zażądał od Pilata wydania ciała Jezusa i nie pozwolił, aby wisiało na drzewie”. Dalej informacje ewangelisty, że ciało owinięto w czyste płótno, grób był nowy i wykuty w skale (Mt 27, 59–60), Orygenes tłumaczy (143) tym, iż ciało Jezusa oczyszcza i czyni nowym wszystko, z czym się styka. Najwięcej jednak wysiłku wkłada Orygenes w polemikę z zarzutami Żydów głoszących, że uczniowie wykradli ciało (Mt,27,62–66). Według teologa jest to nieprawda, ponieważ: „jest nieprawdopodobne, żeby po tak wielkich naukach moralnych, którymi nauczał cały lud i po takich, i tak wielkich cudach, które wszędzie w całej Judei działał, oszukał swoich uczniów słowami. Przecież nawet oni sami ganiliby takie polecenia i dlatego żadną miarą nie wykonaliby ich, głównie z powodu niebezpieczeństwa zagrażającego im ze strony ludu, jeśliby wyznali, że Tego, który dopiero co został ukrzyżowany, uważają za Nauczyciela i Mesjasza”. Według Orygenesosa oszustwo ze strony Jezusa byłoby zatem niezgodne z wysokim poziomem moralnym jego nauk, zatem zapowiadając zmartwychwstanie, powiedział on prawdę. Poza tym uczniowie Jezusa nie zrobiliby tego, bo byłoby to naganne moralnie oszustwo, oraz dlatego, że baliby się relacji ludzi, którzy dowiedzieliby się o tym czynie. Od razu zaznaczmy, że oba argumenty nie miały żadnego znaczenia dla niechrześcijan uważających i Jezusa i jego uczniów za oszustów i spiskowców. Tekst Orygenesosa jest zatem adresowany nie do pogan czy Żydów (którzy skądinąd — poza nielicznymi wyjątkami — nie czytali tego typu literatury), ale do samych chrześcijan. Ma umocnić ich wiarę w zmartwychwstanie.

Na koniec swojego komentarza do Mateusza (145), Orygenes kpi z naiwności tych, którzy wierzą, że żołnierze pilnujący grobu tak głęboko zasnęli, iż nie usły-

¹⁰ Origène, *Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu*, t. I, livres X et XI, wyd. R. Girod, Sources chrétiennes, Paris 1970; przekł. polski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, tłum. K. Augustyniak, oprac. E. Stanuła, Kraków 2003, s. 61.

¹¹ Origènes, *Matthäuserklärung*, II, *Die lateinische Übersetzung der Commentariorum series*, wyd. E. Klostermann, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Leipzig 1933; przekł. polski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Matusza*, cz. II: *Commentariorum series*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 2002.

¹² Pierwsza grecka litera imienia Józefa (i Jezusa) ι to również liczebnik 10 (δέκα).

szeli chrześcijan wykradających Jezusa. Po czym, już poważnie, pisze o antychrześcijańskich plotkach tak: „A to wszystko działo się za sprawą wrogich mocy, działających przeciw nauce Chrystusa, sądzących, że mogą usunąć z życia ludzi wiarę i opatrność Boga w związku ze zmartwychwstaniem Pana”. A zatem za oskarżeniami Żydów stoi Szatan — Diabeł (διάβολος — „oszczerca”), który chce zniszczyć wiarę chrześcijańską.

W innym dziele Orygenesza, „Komentarzu do Ewangelii według św. Jana”, znajdziemy odwołanie do zmartwychwstania, włącznie z potwierdzeniem, że Żydzi wciąż rozpowszechniali swoje oskarżenia. Co prawda dzieło Orygenesza zachowało się tylko częściowo, brakuje komentarza do partii relacjonujących śmierć i zmartwychwstanie, ale w pewnym miejscu, tłumacząc alegoryczny sens pojawiającego się w ewangelii określenia „dzis”, autor pisze (XXXII 396)¹³: „Jeśli zaś chodzi o głębszy sens, to powiem, że często w Piśmie słowo »dziś« określa cały obecny wiek, tak jak na przykład w zdaniach: »Rozniosła się ta pogłoska między Żydami i trwa aż do dzisiaj«”. Jest to cytat z Mateusza (28,15), zawierający zarzut stawiany przez Żydów, że uczniowie wykradli ciało Jezusa. Według Orygenesza takie twierdzenie jest charakterystyczne dla całego tego *aiona*: „wieku”, „świata”¹⁴. Zatem wydaje się, że ta wersja wydarzeń była znana w pierwszej połowie III w., gdy powstało dzieło Orygenesza.

Z kolei w „Przeciw Celsusowi” Orygenes¹⁵ cytuje (I 51) *passus* z Mateusza (28,13–14), w którym Żydzi przekupują żołnierzy strzegących grobu, jako przykład żydowskich kłamstw zmierzających do ukrycia prawdy o tym, że Jezus jest Mesjaszem. Tego wątku autor jednak nie rozwija. W innym miejscu (II 69) Orygenes zapowiada napisanie oddzielnej pracy o pogrzebie i grobie Jezusa, tekst ten jednak nie zachował się. W tej zapowiedzi Orygenes daje próbkę alegorycznej interpretacji ewangelicznych informacji, że grób był nowy i wykuty w skale: „Istotnie, było rzeczą konieczną, żeby Ten, który nie był podobny do innych zmarłych, lecz nawet w stanie śmierci objawił znaki życia — krew i wodę — był, że się tak wyrażę, nowymi zwłokami, został złożony do nowego i czystego grobu; jak bowiem Jego narodziny były czystsze od wszelkich innych narodzin, bo zaczął się nie ze stosunku cielesnego, lecz z Dziewicy, tak samo i Jego grób musiał być napełniony czystością, przejawiającą się symbolicznie w złożeniu ciała w nowym grobie, nie zbudowanym z zebranych głazów i mającym nienaturalną jedność, ale wyrytym i wykutym w jednej, litej skale”. W alegorycznej interpretacji Orygenesza

¹³ Origène, *Commentaire sur saint Jean*, V, Livres XXVIII–XXXII, wyd., tłum., wstęp C. Blanc, Sources chrétiennes, Paris 1992; przekł. polski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, Kraków 2003, s. 561–562.

¹⁴ H. Crouzel, *Orygenes*, Bygdoszcz 1996, s. 324–325.

¹⁵ Origène, *Contre Celse*, wyd., tłum., wstęp M. Borret, t. I–V, Sources chrétiennes, Paris 1967–1976; przekł. polski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.

szczególne informacje podane przez ewangelistów, dotyczące grobu i pochówku Jezusa, mają znaczenie symboliczne. Teolog wychodzi z założenia, że miejsce ziemskiego spoczynku Jezusa musi być czyste, jak nieskalane łono, z którego on wyszedł, dlatego grób był nowy. Ponieważ zaś Jezus był „Jednorodzoną” Synem Bożym, grób w którym spoczął, nie był zbudowany z wielu kamieni, ale wykuty w jednej skale. W innym miejscu traktatu „Przeciw Celsusowi” (V 56) Orygenes polemizuje z tezą, że ewangelie kanoniczne różnią się co do liczby aniołów obecnych przy zmartwychwstaniu („Mateusz i Marek mówią o jednym, a Łukasz i Jan o dwóch”): „ci, którzy opowiadają o jednym, mówią o tym, który odsunął kamień z grobu Jezusa, zaś ci, którzy mówią o dwóch aniołach, mają na myśli tych, którzy w lśniących szatach ukazali się u grobu kobietom, albo tych, których w białych szatach widziano wewnątrz grobu”.

Ciekawe i znamienne są również interpretacje Hieronima zawarte w jego „Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza”¹⁶. Pisząc to dzieło Hieronim korzysta z kilku prac¹⁷, które wymienia w przedmowie. Z przytoczonych przez niego dzieł zachowała się tylko część komentarza Orygenes, o którym już była mowa oraz komentarz autorstwa Hilarego z Poitiers¹⁸. Nad tym ostatnim autorem warto się na chwilę zatrzymać przed przejściem do Hieronima, ponieważ jego zwięzły komentarz do relacji o pochówku i zmartwychwstania zmierza w kierunku przesłania pastoralnego, które potem pojawi się u Hieronima. Hilary pisze na przykład: „lęk przed kradzieżą ciała, straż przy grobie i opieczętowanie stanowią świadectwo głupoty i niewiary” (33,8); „od strażników zaś, którzy wszystko to widzieli, za pieniądze kupuje się milczenie o zmartwychwstaniu i ich kłamliwe oświadczenie o kradzieży, to znaczy, kupuje się cześć i chciwość świata, ponieważ cześć tę stanowi pieniądź, zostaje więc zaprzeczone uwielbienie” (33,9).

W przypadku Hieronima o Józefie z Arymatei czytamy (27,59): „jest nazwany βουλευτης, czyli doradca i o nim, jak niektórzy sądzą, ułożony został psalm pierwszy [Ps1,1]: »Błogosławiony mąż, który nie idzie za radą występnych itd.«” Hieronim w przekazie ewangelisty na temat funkcji Józefa, dopatruje się zatem realizacji zapowiedzi ze Starego Testamentu. Ale najciekawszy jest jego komentarz do wzmianki o złożeniu ciała w „nowym grobie” (27,60): „złożony jest w nowym grobowcu, aby po zmartwychwstaniu — ponieważ reszta ciał pozostaje [w grobach] — nie zmyślono, że inny zmartwychwstał”. Zdaje się to mieć kontekst

¹⁶ Jérôme, *Commentaire sur S. Matthieu*, ks. I–II, texte latin du Corpus Christianorum établi par D. Hurst et M. Adriaen, tłum., przypisy, indeks É. Bonnard, Paris 1977–1979; przekł. polski: Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tłum. i oprac. J. Korczak, Kraków 2008.

¹⁷ J. N. D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, Warszawa 2003, s. 255–258.

¹⁸ Hilaire de Poitiers, *Sur Matthieu*, t. I–II, wyd., tłum., wstęp J. Doignon, Sources chrétiennes, Paris 1978–1979; przekł. polski: Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza. Traktat o Tajemnicach*, oprac. E. Stanuła, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 63, Warszawa 2002.

polemiczny: gdyby zwłok w grobie było więcej, wrogowie mówiliby, że może to nie Jezus zmartwychwstał, ale ktoś inny. Trudno powiedzieć, czy jest to polemika z jakimś konkretnym adwersarzem, czy też zwalczanie nieistniejącego przeciwnika; może tylko próba własnej interpretacji przekazu ewangelistów? Warto jednak zwrócić w tym kontekście uwagę na jedno miejsce w Ewangelii według Mateusza (27,52), gdzie czytamy o wydarzeniach, które zaszły, w chwili śmierci Jezusa: „Groby się otworzyły i wiele ciał Świętych, którzy umarli, powstało. I wyszedłszy z grobów po Jego zmartwychwstaniu, weszli oni do Miasta Świętego i ukazali się wielu”. Być może o tym *passusie* myśli Hieronim, gdy pisze przytoczone wyżej zdanie. Skoro bowiem wielu zmartwychwstało, trzeba było mocno zaznaczyć, że w miejscu, z którego powstał ze zmarłych Jezus, tylko on był pochowany. Hieronim nie polemizuje tu chyba z konkretnymi zarzutami, ale tak interpretuje tekst, aby wyjść na przeciw ewentualnym wątpliwościom.

Dalej w komentarzu Hieronima pojawia się interpretacja alegoryczna, która ma sens bliski przedstawionej wyżej interpretacji Orygenesa: „Nowy grób może też wskazywać na dziewicze łono Maryi” (27,60). Zaraz po tym autor wraca jednak do prostego wyjaśnienia: „a kamień dosunięty do wejścia (i to duży kamień) wskazuje, że bez pomocy wielu grobowiec nie mógł być otwarty” (27,60). To z kolei już w kontekście zarzutów Żydów, że ciało wykradli uczniowie. W podobnym duchu Hieronim wyjaśnia, dlaczego grób był wykuty w skale, nie zbudowany na powierzchni z kamieni (27,64): „został złożony w nowym grobowcu, który był wykuty w skale, aby po podkopaniu fundamentów grobowca (jeśliby z wielu kamieni był zbudowany) nie powiedzieli, że został usunięty przez kradzież”. W tym miejscu Hieronim gubi zatem z pola widzenia alegoryczną interpretację znaną z komentarza Orygenesa: kształt grobu nie jest alegorią Jednorodzonego, ale dowodzi, że uczniowie nie mogli wykraść ciała.

Na koniec Hieronim robi z opowieści Mateusza o zмовie Żydów duszpasterskie przesłanie dotyczące członków współczesnego sobie chrześcijańskiego kleru (28,12–14): „Ci, którzy powinni byli się zwrócić ku pokucie i szukać Jezusa zmartwychwstałego, trwają w przestępstwie, a pieniądze, które były dane do użytku świątynnego, obracają na opłacenie kłamstwa, tak jak i poprzednio wręczyli trzydzieści srebrników zdrajcy Judaszowi. Wszyscy więc, którzy składek na rzecz świątyni i pieniędzy zbieranych na Kościół nadużywają w innych sprawach, przy pomocy których wypełniają swoją wolę, są podobni do uczonych i kapłanów płacących za kłamstwo i krew Zbawiciela”. Komentarz Hieronima w odniesieniu do pogrzebu i zmartwychwstania Jezusa oscyluje zatem pomiędzy polemiką z zarzutami Żydów, alegorycznymi spekulacjami w duchu Orygenesa i aktualnym przesłaniem duszpasterskim.

Co ciekawe, pogańscy adwersarze chrześcijan w zasadzie nie podejmują wprost zarzutu wykradzenia ciała przez uczniów. Nie robi tego w prosty sposób nawet Celsus, gdy przytacza zarzuty wymyślonego do celów polemicznych Żyda. Celsus szydzi tylko ze świadków zmartwychwstania (II 55): „Twierdzicie,

że za życia nie pomógł sam sobie, natomiast po śmierci zmartwychwstał i pokazał ślady męki i ręce przebite gwoździami. Któż to widział? Jakaś szalona kobieta, jak mówicie, i może jeszcze ktoś z tej samej bandy oszustów, kto dzięki naturalnym skłonnościom ulegał złudzeniu albo, jak to się często zdarza, miał chorą wyobraźnię, która przedstawiała mu jego własne pragnienia jako rzeczywiste fakty; **albo, co jest najbardziej prawdopodobne, chciał tak wspaniałym cudem oszłodzić innych i swym kłamstwem pobudzić do działania innych oszustów**". Celsus zakłada zatem dwie możliwości: oszustwo lub produkt bujnej wyobraźni. Nie pisze jednak wprost o wykradzeniu ciała. Kłamstwo ma polegać na twierdzeniu, że uczniowie widzieli zmartwychwstałego Jezusa.

Ten sam motyw pojawił się w „Przeciw chrześcijanom” Porfiriusza. Znajdujemy go w tej partii zaginionego tekstu, którą rekonstruujemy na podstawie tzw. „Odpowiedzi na zarzuty albo Jednorodzony wobec Hellenów” Makarego Magniezjanina¹⁹. Porfiriusz pytał w swoim dziele, dlaczego po zmartwychwstaniu Jezus nie pokazał się Pilatowi, Herodowi Antypasowi, arcykapłanom czy też licznym świadkom swego ukrzyżowania; „zamiast tego ukazał się On Marii Magdalenie, prostackiej kobiecie, którą niegdyś opętało siedem duchów, pochodzącej z jakiejś okropnej mieściny, jak i Marii, równie nieznannej, a być może wieśniacze, oraz innym podobnym, których nie znamy” (II 25,1–3). Dla Porfiriusza istotna była zatem niewiarygodność świadków zmartwychwstania, którymi są proste, ciemne kobiety z zapadłych wsi. Dlaczego jednak Celsus i Porfiriusz nie podjęli wprost wątku wykradzenia ciała, chociaż obaj uważnie przestudiowali ewangelie? Wydaje się, że poganie nie chcieli sięgać do argumentacji Żydów, a poza tym — co istotniejsze — prowadzili polemikę z innej perspektywy. Zamiast spierać się o to, czy uczniowie wykradli czy nie wykradli ciała, pytali: a któż w ogóle jest świadkiem zmartwychwstania? Ci, którzy je głoszą, mają intencję tak czynić, a poza tym prostactwo przekreśla wiarygodność świadków.

Polemiki Żydów i pogan, zmierzają zatem dwiema różnymi ścieżkami. Ci pierwsi głoszą tezę o wykradzeniu ciała, drudzy zaś kwestionują wiarygodność świadków zmartwychwstania. Być może jednak poganie głosili, że ciało Jezusa — zgodnie z powszechną praktyką — wyrzucono po prostu z tymczasowego grobu, w którym zostało pośpiesznie złożone. Na obecność takiej wersji wydarzeń wskazuje być może przekaz Jana o tajemniczym ogrodniku, z którym rozmawiała Maria Magdalena. W tym miejscu trzeba jednak przypomnieć, jak zazwyczaj postępowano z ciałami ukrzyżowanych skazańców i jakie praktyki stosowano w tym względzie w Judei.

¹⁹ Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, tłum. i oprac. P. A. Shwin–Siejkowski, Kraków 2006 (tekst grecki i przekład).

CIAŁA SKAZAŃCÓW W TRADYCJI RZYMSKIEJ I ŻYDOWSKIEJ

Jezus został skazany na ukrzyżowanie przez rzymskiego namiestnika jako wicherzyciel i buntownik²⁰. Zdjęcie zwłok z krzyża i pochowanie ich przez Józefa z Arymatei było sprzeczne z rzymskim zwyczajem, który nakazywał, aby ciała skazańców pozostawiały niepogrzebane aż zgniją lub rozdziobią je ptaki lub rozwłóczą zwierzęta; dopiero resztki wyrzucano²¹. Według Apokalipsy (11,7–9) takie postępowanie jest wręcz jedną z cech „Bestii” — Rzymu: „A gdy dopełnią swego świadectwa (τὴν μαρτυρίαν), Bestia, która wychodzi z Czułości, wyda im wojnę, zwycięży ich i zabije. A zwłoki ich [leżeć] będą na placu wielkiego miasta, które duchowo zwie się: Sodoma i Egipt, gdzie także ukrzyżowano ich Pana. I [wielu] spośród ludów, szczepów, języków i narodów przez trzy i pół dnia ogląda ich zwłoki; a zwłok ich nie zezwalają złożyć do grobu”. Liczne przykłady pokazują, że los taki rzeczywiście spotykał ciała skazańców. Na przykład wg Swetoniusza (Aug. 13)²² po bitwie pod Filipi August odmówił skazanemu na śmierć jeńcowi pogrzebania ciała mówiąc, że „to sępów [ptaków — PJ] sprawa” (*iam istam volucrum fore potestatem*). Tacyt pisze („Annales” VI 19)²³, że w czasie terroru za panowania Tyberiusza, ciała straconych skazańców leżały niepochowane w stosach, aż uległy częściowo rozkładowi, po czym wrzucano je do Tybru. Aby zwłok nie wykradli członkowie rodzin, były one nieustannie strzeżone. Ten sam historyk wspomina („Annales” VI 29), że wielu podejrzanych, wolalo popelnic samobójstwo przed nieuchronnym wyrokiem, aby w ten sposób zapobiec zbezczeszczeniu zwłok, ponieważ skazańcom odmawiano pochówku. Filon Aleksandryjski z kolei donosi (Flacc. 83–84)²⁴, że prefekt Egiptu Flakkus zabronił zdejmowania z krzyży skazanych nawet przed dniem urodzin cesarza, choć zazwyczaj tak postępowano. Mało tego, namiestnik, nie bacząc na święto, posyłał na ukrzyżowanie nowych skazańców. Liczne wzmianki o niepogrzebanych zwłokach znajdziemy w „Wojnie żydowskiej” Józefa Flawiusza²⁵ (np. II 464), ale w tym przypadku dotyczy to sytu-

²⁰ O. Betz, *Problem des Prozesses Jesu*, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, t. II, 1982, 25,1, s. 565–647; vide też: J. Gnilk a, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2005, s. 412–415.

²¹ T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, s. 987–990.

²² Suetonius, t. I: *The Lives of the Caesars*, tłum. J. C. Rolfe, Loeb Classical Library, London 1913; przekł. polski: Gajusz Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, wstęp J. Wołski, Wrocław 1987.

²³ *The Annals of Tacitus*, ks. I–VI, wyd. i komentarze E.R.D. Goodyear, Cambridge 1972–1982; przekł. polski: Tacyt, *Roczniki*, [w:] idem, *Dziela*, tłum. S. Hammer, t. I, Warszawa 1957.

²⁴ Philo, *Flaccus (In Flaccum)*, wyd. F. H. Colson, Loeb Classical Library, t. IX, London 1960, s. 293–403: ὁ δ' οὐ τετελευτηκότας ἐπὶ σταυρῶν καθαίρειν.

²⁵ Josephus, *The Jewish War*, ks. I–VII, wyd. i tłum. H. St. J. Thackeray, The Loeb Classical Library, London 1967–1968; przekł. polski: Józef Falwiusz, *Wojna żydowska*, tłum. i oprac. J. Radożycki, Warszawa 1991.

acji ekstremalnych w czasie krwawej wojny. W przytoczonym przez Euzebiusza z Cezarei opisie prześladowań w Lugdunum w 177 r. czytamy, że ciała męczenników leżały niepogrzebane, rzucone na żer psom; strzegli ich wojskowi strażnicy: „Nie pomogły nam tutaj ani nocy ciemności, nie przekupiły ich pieniądze, ani groźby nie wzruszyły. Stali czujnie na straży, jak gdyby wielki jaki zysk z tego mieli, że zwłoki pozostają bez pogrzebu” (HE V 1,61)²⁶.

Najciekawszy opis zwyczajnego postępowania z ciałem skazańców, tym bardziej ważny, że odnoszący się do ukrzyżowanych rozbójników, znajduje się w „Satyriconie” Petroniusza²⁷. Jest to dygresyjna opowieść mająca ilustrować „nie-wieścią niestałość” (110,6: *in muliebrem levitatem*). Opowiadający ją narrator podkreśla, że: „nie chodzi mu — mówił — o dawne tragedie i o bohaterki znane od wieków, lecz o rzeczy, które zaszły za jego pamięci” (110). Oznacza to, że wydarzenia sytuuje w połowie I w. n.e. (mniejsza o prawdziwość tej historii, istotne są realia, w jakich jest osadzona). Otóż pewna kobieta z Efezu, która była wzorową żoną, po śmierci męża popadła w straszną rozpacz. Pochowała zmarłego i przez pięć dni nie wychodziła z jego grobowca wciąż płacząc. „Tymczasem właśnie w pobliżu tego grobu, w którym matrona oplakiwała niedawno pochowane zwłoki, zarządca prowincji kazał powiesić bandytów na krzyżach (111,5: *interim imperator provinciae latrones iussit crucibus affigi secundum illam casulam, in qua recens cadaver matrona deflebat*). Najbliższej więc nocy żołnierz, który pilnował tych krzyży, żeby wiszących nikt nie zdjął i nie pochował (111,6: *Proxima ergo nocte, cum miles, qui cruces asservabat, ne quis ad sepulturam corpus detraheret*), zauważył wśród grobowców dość jasno świecące światło i usłyszał też jęki płaczącej”. Udał się do grobu i pocieszał wdowę tak skutecznie, aż ją uwiódł. Spędzili razem trzy następne noce na miłosnych igraszkach w przytulnym grobowcu. „Tymczasem rodzice jednego z ukrzyżowanych spostrzegli, że straż nie czuwa. Zdjęli skazańca w nocy z krzyża i oddali mu ostatnią posługę” (112,5: *Itaque unius cruciarii parentes ut viderunt laxatam custodiam, detraxere nocte pendentem supremoque mandaverunt officio*). Rano odkrył to żołnierz i wiedząc, że czeka go śmierć za zaniedbanie, chciał popełnić samobójstwo. Uratowała go kochanka, która kazała mu: „wydobyć z trumny swego męża i przybić do tego krzyża, który stał wolny”.

Przytoczona opowieść zawiera kilka elementów istotnych z punktu widzenia tego studium. Przede wszystkim miejsce, na którym krzyżowano jest blisko lub wręcz na samym cmentarzu. Zatem podobnie jak w przypadku Jezusa. Poza tym ukrzyżowani to „bandyci” (*latrones*), których strzegą żołnierze, aby ich ciała nie

²⁶ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, ks. V–VII, wyd i tłum. G. Bardy, Sources chrétiennes, Paris 1955; przekł. polski: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924 (reprint Kraków 1993).

²⁷ Pétrone, *Le satiricon*, wyd. i tłum. A. Ernout, Les Belles Lettres, Paris 1958; przekł. polski: Petroniusz, *Satyryki*, tłum. i oprac. M. Brożek, Wrocław 2005.

zostały zdjęte z krzyża. Rodzina nocą wykrada ciało jednego ze nich, aby je pochować. Potwierdza to obyczaj wystawiania straży przy krzyżowanych skazańcach, nie tylko na czas do ich zgonu, ale i potem, celem uniemożliwienia pochówku. Ciekawe też, że za niedopilnowanie trupa grozi żołnierzom śmierć. Opowieść Żydów o wykradzeniu ciała Jezusa przez uczniów mieści się zatem w realiach epoki i choć — według Mateusza — jest nieprawdziwa, jest prawdopodobna dla odbiorców takiego przekazu.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden element — przyczynę obecności straży przy ukrzyżowanych. Z opowieść zamieszczonej w „Satyriconie” wynika, że chodziło o to, aby rodziny nie wykradały zwłok w celu pochowania ich. Pewna wzmianka w „Autobiografii” Józefa Flawiusza²⁸ wskazuje jednak, że był jeszcze inny powód. Pisząc o swoich zasługach w ratowaniu jeńców żydowskich po zdobyciu Jerozolimy przez Rzymian, historyk wspomina, że gdy szukał z polecenia Tytusa miejsca do rozbicia obozu zobaczył „wielu jeńców rozpiętych na krzyżach, a wśród nich rozpoznałem trzech moich znajomych. Ze ściśniętym sercem i ze łzami w oczach przyszedłem z tą wiadomością do Tytusa. Ów zaś natychmiast rozkazał zdjąć ich z krzyża i otoczyć jak najstaranniejszą opieką. Dwóch z nich zmarło w czasie leczenia, trzeci zaś ostał się przy życiu” (420–421). Wynika z tego, że odpowiednio szybkie zdjęcie skazańca z krzyża mogło przynieść mu czasem ocalenie. Obecność strażników, czekających na zgon ukrzyżowanego, miała zatem uniemożliwić również ewentualne wybawienie go od śmierci.

W kontekście przytoczonych wyżej przykładów, ilustrujących rzymskie praktyki wobec skazańców, pojawia się problem celu wystawienia straży przy grobie Jezusa. Widzimy, że postawienie żołnierzy przy krzyżu skazańca jest czymś oczywistym, skoro jednak Pilat pozwolił zdjąć i pogrzebać Jezusa, po co polecił strzec jego grobu? Według Mateusza Żydzi ostrzegli namiestnika o planowanym przez chrześcijan oszukańczym zmartwychwstaniu. Ale motyw ten jest tylko w antyżydowskim przekazie Mateusza. U innych ewangelistów wystawienie straży nie ma sensu chyba, że nie wynika z rzymskich zwyczajów i norm, ale związane jest ze specyficzną sytuacją nekropoli jerozolimskiej²⁹. Zrozumienie tego wymaga jednak uprzedniego zestawienia rzymskiej praktyki w postępowaniu z ciałami skazańców, żydowskim obyczajom w tym względzie.

Otóż według prawa żydowskiego ukrzyżowany powinien zostać zdjęty po śmierci z krzyża i pochowany jeszcze przed zachodem słońca. Wynika to z interpretacji następującego passusu Biblii (Pwt 21, 23): „Jeśli ktoś popelni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powieszysz go na drzewie — trup nie

²⁸ Josephus, *The Life. Against Apion*, wyd. i tłum. H. St. J. Thackeray, The Loeb Classical Library, London 1966; przekł. polski: Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, tłum. i oprac. J. Radożycki, Poznań 1986.

²⁹ A. Kloner, B. Zissu, *The Necropolis of Jerusalem in The Second Temple Period*, Leuven-Dudley 2007, zwłaszcza s. 463 (analiza tej hipotezy dalej).

będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrześć. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga. Nie zanieczyścisz swej ziemi, danej ci przez Pana, Boga twego, w posiadanie”. W czasach Jezusa karę ukrzyżowania traktowano jak powieszenie na drzewie. Pokazuje to tzw. Zwój Świątynny (11Q19) z Qumran (64,9–11)³⁰, Filon Aleksandryjski („De specialibus legibus” 3,151 nn.)³¹ i najwyraźniej Józef Flawiusz, który w „Wojnie żydowskiej” pisze (IV 317): „Żydzi tak bardzo dbali o chowanie zmarłych, że nawet zwłoki ukrzyżowanych z wyroku sądu zdejmowano przed zachodem słońca i grzebano”. Wniosek zatem jest taki, że Pilat, zgadzając się na zdjęcie ciała Jezusa z krzyża przed zachodem słońca, zrobił życzliwy gest w stronę tradycji żydowskiej, gest którego nie musiał uczynić i który był sprzeczny z praktyką Rzymian.

Józef z Arymatei działał jak pobożny Żyd, który zgodnie z nakazem Biblii pośpiesznie pochował ciało skazańca przed zachodem słońca³². Nie musiał zatem być ani uczniem, ani nawet sympatykiem Jezusa (nie złożył też na pewno ciała ukrzyżowanego skazańca we własnym grobie). Przypomnijmy, że w przywołanym już passusie „Ewangelii Piotra” nawet Herod zapowiada, że gdyby nie Józef, Jezusa pochowaliby sami Żydzi, zatem rozumiemy, że postąpiliby tak nie z sympatii do ukrzyżowanego, ale respektu wobec Prawa. W tym kontekście ciekawa jest wzmianka w Dziejach Apostolskich (13, 29), gdzie czytamy, że Jezusa pochowali Żydzi: „A gdy wykonali wszystko, co było o Nim napisane, zdjęli Go z krzyża i złożyli w grobie”. Z opisu Marka (15,46) wynika nawet, że pogrzeb był pośpieszny i mieścił się w kategorii „niezaszczytnego”, odpowiedniego do hańbiącej śmierci skazańca. Zezwolenie władz rzymskich w Judei na takie postępowanie z ciałem skazańca nie było wyjątkiem, na co wskazują słynne kości ukrzyżowanego mężczyzny znalezione w ossuarium na górze Skopos pod Jerozolimą, o czym dalej.

CIAŁO I GRÓB — KONTEKST RELACJI MATEUSZA I JANA

Żydowska wersja wydarzeń wg Mateusza, czyli wykradzenie ciała Jezusa przez uczniów, zdaniem niektórych badaczy mogła zostać wsparta przez autorytet władzy rzymskiej, na co ma wskazywać pewna bardzo interesująca inskrypcja, łączona niegdyś wprost ze zmartwychwstaniem Jezusa, a dziś uważana niekiedy za przykład reakcji imperium na chrześcijańskie opowieści o zmartwychwstaniu. Jest

³⁰ P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran — Wadi Murabb' at — Masada*, Kraków 1996, s. 432–433.

³¹ Philo: Volume 7, Books 1–3 (*On the Decalogue, On the Special Laws*), wyd. F. H. Colson, The Loeb Classical Library, London 1937.

³² *Nota bene* według Jana (19,31–37) Żydzi prosili Pilata, aby przyspieszył zgon Jezusa i dwóch innych skazańców ukrzyżowanych w przeddzień szabasu, by nie wisieli w święto Paschy.

to dobrze zachowany napis na marmurowej płycie o wymiarach 60 na 37,5 cm. Tekst wydał po raz pierwszy Franz C u m o n t w 1930 r.³³ Miejsce znalezienia tego zabytku jest niepewne. W chwili publikacji inskrypcja znajdowała się w Cabinet des Médailles paryskiej Biblioteki Narodowej, gdzie trafiła w 1925 r. Z kolekcji Wilhelma Fröhnera. W inwentarzu tej kolekcji odnotowano, że płytę ową przysłano z Nazaretu w 1878 r. (*dalle de marbre envoyée de Nazareth en 1878*). Tekst brzmi następująco:

- Διάταγμα Καίσαρος.
 Ἄρῃσκει μοι τάφους τύνβους
 τε, οἵτινες εἰς θρησκευίαν προγόνων
 ἐποίησαν ἢ τέκνων ἢ οἰκείων,
 5. τούτους μένειν ἀμετακινήτους
 τὸν αἰῶνα. ἔὰν δέ τις ἐπιδίξῃ τι-
 νὰ ἢ καταλελυκότα ἢ ἄλλω τινὶ
 τρόπῳ τοὺς κεκηδευμένους
 ἐξερριφόντα ἢ εἰς ἑτέρους
 10. τόπους δώλῳ πονηρῶ με-
 τατεθεικότα ἐπ' ἀδικίᾳ τῆ τῶν
 κεκηδευμένων ἢ κατόχους ἢ λί-
 θους μετατεθεικότα, κατὰ τοῦ
 τοιοῦτου κριτήριον ἐγὼ κελεύω
 15. γενέσθαι καθάπερ περὶ θεῶν
 ε[ί]ς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησ-
 κ[ε]ίας, πολὺ γὰρ μᾶλλον δεήσει
 τοὺς κεκηδευμένους τειμαῖν.
 καθόλου μηδενὶ ἐξέστω μετα-
 20. κινήσῃ. εἰ δὲ μή, τοῦτον ἐγὼ κε-
 φαλῆς καράκριτον ὄνομᾳτι
 τυμβωρυχίας θέλω γενέσθαι.

(„Rozporządzenie³⁴ Cezara. Uważam za dobre³⁵, ażeby groby i tumulusy³⁶, które wszyscy wystawili w celu czczenia przodków lub dzieci lub domowników, zostały nienaruszone na wieczność. Jeśliby zaś ktoś wykazał, że ktoś albo zburzył

³³ F. C u m o n t, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*, „Revue Historique”, t. CLXIII, 1930, s. 241–266.

³⁴ Διάταγμα różnie tłumaczono i interpretowano (*edict, rescript, interdictum* itd.). Wybieram możliwie najszersze i najmniej techniczne określenie, aby nie wdawać się w dyskusje, które — choć ważne — w tym miejsc nie mają aż tak istotnego znaczenia.

³⁵ Ἄρῃσκει μοι odpowiada łacińskiemu *placet mihi*.

³⁶ τάφους τύνβους τε — chyba chodzi o groby kamienne oraz zakopanych w ziemi zmarłych (pod wzgórkim z ziemi) w przekładzie F. Cumonta: *sepulchra tumulosque*.

[grób] albo w inny jakiś sposób zmarłych zniszczył, albo do innych miejsc niegodziwym uczynkiem przeniósł z krzywdą tychże pogrzebanych, albo nagrobki lub kamienie³⁷ zabrał, przeciw temu trybunał ja postanawiam ustanowić ze względu na bogów, w celu uczczenia ludzi. Daleko bowiem bardziej trzeba oddawać cześć zmarłym. W ogóle nikomu niczego nie wolno ruszać z miejsca. Gdyby zaś kogoś schwytano na tym, ja życzę sobie, ażeby skazać go na ścięcie głowy, jako popełniającego rabunek grobu”).

W tekście przewidziano cztery przypadki karygodnego naruszenia spokoju zmarłych: a. zniszczenie grobu lub b. zniszczenie zwłok samego zmarłego; c. przeniesienie zmarłego w inne miejsce, ale ze złą intencją, takie, którego celem było wyrządzenie krzywdy pogrzebanym; d. kradzież inskrypcji nagrobnych lub jakiejś części budulca, z którego wykonany był grób. Nieco dalej cesarz jeszcze raz zaznaczył, że jeśli chodzi o groby, to w ogóle nie należy niczego ruszać z miejsca. Wszelkie naruszenie spokoju zmarłych zostało zaklasyfikowane przez władcę jako *τυμβωρυχία* (łac. *sepulchri violatio*)³⁸ i miało być karane śmiercią.

Inskrypcja była przedmiotem licznych, trwających do dziś dyskusji, w które nie ma potrzeby głębiej wchodzić. Istotny jest dla nas tylko jej ewentualny, postulowany przez niektórych badaczy, związek z dyskusjami wokół zmartwychwstania Jezusa, który w niemal symboliczny sposób narzucało rzekome pochodzenie napisu z Nazaretu. Już Jérôme Carcopino zauważył³⁹ jednak, że z przytoczonej wyżej notki z katalogu Fröhnera wynika tylko, iż inskrypcję przysłano z Nazaretu, nie zaś, że ją znaleziono w tym mieście. W XIX w. Nazaret — obok Jerozolimy — był głównym rynkiem antykwarecznym, na którym kupowano „starożytności” zbierane z różnych miejsc w całym regionie. Poza tym Galilea dopiero od 44 r. n.e. była częścią imperium, inskrypcja nie mogła stanąć w Nazarecie przed tym rokiem⁴⁰. Zabytek może zatem pochodzić z dowolnej miejscowości, która pasuje do

³⁷ ἢ κατόχους ἢ λίθους — chodzi chyba o płyty lub stele z inskrypcjami nagrobnymi (κατόχοι) i zwykle kamienie, z których zbudowano grób. Stąd w przekładzie Cumonta: *sive titulos vel lapides*. W tym sensie samo κάτοχος pojawi się w innej inskrypcji (IG 3, 1425a), również Hesychios podaje s.v. κάτοχοι. λίθοι οἱ ἐπὶ μνήμασι τιθέμενοι (*Hesychii Alexandrini Lexicon*, wyd. M. Schmidt, t. II, Ienae 1858–1862). Ale są też sugestie (F. de Zulueta, *Violation of sepulture in Palestine at the beginning of the Christian era*, „Journal of Roman Studies”, t. XXII, 1932, s. 192), że drugie ἢ w inskrypcji jest pomyłką kopyisty lub kamieniarza, powinno być: κατόχους λίθους. Wtedy chodziłoby po prostu o kamienie z grobu.

³⁸ Vide analiza tego terminu w dostępnym materiale: A. Giovannini, M. Hirt, *L'inscription de Nazareth: nouvelle interprétation*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, t. CXXIV, 1999, s. 107–132, gl. s. 113–118. Aspekt prawny, inne przypadki i literatura vide G. Klingenberg, s.v. *Die Grabschändung (sepulchri violatio)*, [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. XII, Stuttgart 1983, coll. 617–622.

³⁹ J. Carcopino, *Encore le rescrit impérial sur les violations de sépulture*, „Revue Historique”, t. CLXVI, 1931, s. 77–92.

⁴⁰ Szerzej na ten temat vide: M. A. Chancey, *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*, Cambridge 2005, s. 56–58.

jego datacji i charakteru, stąd w późniejszych badaniach rozważano różne możliwe miejsca jego pochodzenia (Samaria, Dekapolis, Jerozolima itd.). Datacja inskrypcji jest niepewna: paleografia wskazuje na drugą połowę I w. p.n.e. lub I w. n.e., styl zaś jest bardzo charakterystyczny dla ustaw Augusta. Określenie Διάταγμα Καίσαρος zdaje się wskazywać na Augusta, ale w toku badań brano pod uwagę również Cezara, Tyberiusza, Klaudiusza, Nerona itd. (F. E. Brown datował nawet napis na czasy Hadriana⁴¹). Podobnie w przypadku charakteru tekstu nie ma zgodności wśród badaczy. Część z nich twierdzi, że w tej postaci, jaką mamy, inskrypcja zawiera pewną przeróbkę rozporządzenia władcy. Fernand de Visscher⁴² twierdził, że linijka 1 pozbawiona pełnej tytulatury świadczy o nieoficjalnym, prywatnym charakterze napisu, linijki 2–18 zawierają rozporządzenie cesarza, zaś 19–22 nie należą do pisma władcy. James H. Oliver⁴³ nie do końca się z tym zgodził; uznał, że tekst jest zbitką różnych pism, ale ostatnie wersy — zawierające nakaz karania śmiercią za wszelkie naruszenie grobu — nie mogą mieć „prywatnego” charakteru. Tym bardziej, że kara śmierci za takie przestępstwa wydaje się bardzo surowa: w epoce wczesnego cesarstwa za tego typu przestępstwa nakładano kary pieniężne⁴⁴. Według Olivera na tekst znany z inskrypcji złożyła się petycja wysłana może przez Żydów do cesarza, jego odpowiedź i interdykt jakiegoś prowincjonalnego reprezentanta władzy rzymskiej. Potem studia nad tekstem szły w wielu kierunkach, nas jednak interesuje tylko jeden, postulowany przez niektórych związek ze zmartwychwstaniem Jezusa i szerzej, chrześcijańsko-żydowsko-pogańskimi polemikami na ten temat.

Franz Cumont generalnie datował inskrypcję na czasy Augusta⁴⁵ (podobnie E. Cuvé⁴⁶), ale pod koniec publikacji podał jako ewentualną inną możliwość, czyli połączenie jej z Tyberiuszem. Z tym cesarzem łączył też napis: F.–M. Abel⁴⁷

⁴¹ F. E. Brown, *Violation of sepulture in Palestine*, „American Journal of Philology”, t. LII, 1931, s. 1–29.

⁴² F. de Visscher, *L'inscription funéraire dite de Nazareth*, „Archives d'histoire du droit oriental et revue internationale des droits de l'antiquité” (= „Revue internationale des droits de l'antiquité”) t. II, 1953, s. 285–321; idem, *L'inscription funéraire dite de Nazareth*, „Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres”, 1953, s. 83–92.

⁴³ J. H. Oliver, *A Roman interdict from Palestine*, „Classical Philology”, t. XLIX, 1954, s. 180–182.

⁴⁴ A. Giovannini, M. Hirt, op. cit., s. 118–124; G. Klingeberg, s.v. *Grabrecht* (*Gtabmulta, Grabschändung*), [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. XII, Stuttgart 1983, coll. 590–637.

⁴⁵ F. Cumont, op. cit., s. 241–266, głównie s. 260.

⁴⁶ E. Cuvé, *Le rescrit d'Auguste sur les violations de sépultures*, „Revue historique de droit français et étranger”, t. XI, 1932, s. 109–126; idem, *Un rescrit d'Auguste sur la protection des res religiosae dans les provinces*, „Revue historique de droit français et étranger”, t. IX, 1930, s. 383–410.

⁴⁷ F. M. Abel, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture et le tombeau trouvé vide*, „Revue Biblique”, t. XXXIX, 1930, s. 567–570.

i M. J. Lagrande⁴⁸, L. Cerfaux⁴⁹, E. Schönbauer⁵⁰. Propozycje te zmierzają w kierunku tezy głoszącej, że inskrypcja — pochodząca ponoć z Nazaretu — odnosi się wprost do przypadku Jezusa. Skoro tekst grozi śmiercią osobom, które wynoszą ciała z grobu i zabierają je w inne miejsce, to rzekomo jest to potwierdzenie żydowskiej wersji opowieści o wykradzeniu ciała Jezusa przez uczniów, którą znamy z przekazu Mateusza. W tej interpretacji Żydzi i przekupieni przez nich strażnicy donieśli Pilatowi, że uczniowie wykradli cało Jezusa. Ponieważ dotyczyło to człowieka oskarżonego o bunt przeciw Rzymowi, namiestnik napisał do Tyberiusza, który rozkazał ukarać winnych śmiercią.

Inni badacze, G. De Sanctis i M. Guarducci⁵¹ zmodyfikowali tę teorię. De Sanctis⁵² przyznał, że inskrypcja nie mogła stanąć w Nazarecie za panowania Tyberiusza, ponieważ Galilea nie podlegała wtedy bezpośrednio władzy rzymskiej. Dlatego uczony ten złagodził sensacyjny wymiar teorii, choć pozostał przyłączeniu tekstu ze zmartwychwstaniem Jezusa. Jego zdaniem inskrypcja powstała za panowania Klaudiusza, który wg Swetoniusza (Kl. 25,4): „Żydów wypędził z Rzymu za to, że bezustannie wichrzyli, podżegani przez jakiegoś Chrestosa” (*Judeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Romam expulsi*). Wtedy zaczęły się spory o zmartwychwstanie i cesarz rozporządzeniem znanym z inskrypcji jakby wystąpił przeciw chrześcijanom, których nie odróżniał od Żydów. Ową efektywną koncepcję zwalczą F. de Zulueta⁵³ pokazując, że tekst nie ma związku ze sprawą Jezusa i łączy go z polityką Augusta. Natomiast E. Grzybek i M. Sordi ponownie połączyli tekst ze sprawą chrześcijan, ale ich zdaniem powstał on w czasach prześladowań za Nerona⁵⁴. Związek inskrypcji z Augustem starają się wykazać A. Giovannini i M. Hirt⁵⁵, łącząc ją z polityką tego cesarza prowadzoną po zwycięstwie pod Akcjum i jest to najbardziej sensowne wytłumaczenie fenomenu owej inskrypcji.

Mimo, że cesarskiego rozporządzenia karzącego śmiercią naruszanie grobów nie należy wiązać wprost ze zmartwychwstaniem Jezusa, daje ono — moim zda-

⁴⁸ M. J. Lagrande, nota do artykułu F.-M. Abela (vide przypis wyżej), s. 570–571.

⁴⁹ L. Cerfaux, *L'inscription funéraire de Nazareth à la lumière de l'histoire religieuse*, „Revue internationale des droits de l'antiquité”, t. V, 1958, s. 347–363.

⁵⁰ E. Schönbauer, *Untersuchungen über die Rechtsentwicklung in der Kaiserzeit*, „Journal of Juristic Papyrology”, t. VII/VIII, 1953/1954, s. 107–148, głównie s. 144–148.

⁵¹ M. Guarducci, *L'iscrizione di Nazareth sulla violazione dei sepolcri*, „Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti”, t. XVIII, 1941/1942, s. 85–98.

⁵² G. de Sanctis, *Il rescritto imperiale di Nazareth*, „Rendiconti. Pontificia Accademia Romana di Archeologia”, t. VII, 1931, s. 13–17; inne jego studia w: „Rivista di Filologia”, t. LVIII, 1930, s. 260–261 i t. LIX, 1931, s. 134.

⁵³ F. de Zulueta, op. cit., s. 184–197.

⁵⁴ E. Grzybek, M. Sordi, *L'Edict de Nazareth et la politique de Néron à l'égard des chrétiens*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, t. CXX, 1998, s. 278–291.

⁵⁵ A. Giovannini, M. Hirt, op. cit., s. 107–132.

niem — temu wydarzeniu waży kontekst. Surowy charakter tego prawa może być reakcją na pewien znany skądinąd proceder. Otóż ciała zmarłych, szczególnie skazańców, używane były do praktyk magicznych (karanych śmiercią!). Szczególnie cenne były ciała okrutnie straconych skazańców, ponieważ po śmierci stawiali się oni złymi, mściwymi, potężnymi demonami, byli zatem najskuteczniejsi w działaniu. Pokazują to wyraźne pewne ustępy z „Metamorfoz” Apulejusza. Autor tak pisze o Tesalii, krainie czarownic (II 20,2–3)⁵⁶: *Nam ne mortuorum quidem sepulchra tuta dicuntur sed ex bustis et rogis reliquiae quaedam et cadaverum praesegmina ad exitiabiles viventium fortunas petuntur, et cantatrices anus in ipso momento choragi funebris praepeti celeritate alienam sepulturam antevortunt*. Z tekstu wynika, że nawet groby zmarłych (*mortuorum quidem sepulchra*) nie są bezpieczne (*tuta*) z powodu czarownic zwanych *cantatrices anus*. Ich bezczelność sięga tak daleko, że już podczas uroczystości pogrzebowych (*choragi funebris*) zabierają „z miejsc gdzie palono zwłoki i stosów jakieś resztki oraz odcięte kawałki trupów” (*ex bustis et rogis reliquiae quaedam et cadaverum praesegmina*). Czyli zbierają niespalone podczas kremacji kości, a w przypadku obrzędów inhumacyjnych, chcą odciąć kawałek ciała zmarłego. Dalej Apulejusz przedstawia opowieść pewnego młodzieńca, który podjął się nieopatrnie pilnowania nocą zwłok zmarłego (II 21–30). Wiedźmy — nie mogąc osiągnąć trupa — odcięły strażnikowi uszy i nos. Przy okazji dowiadujemy się, że (II 21,7): „czarownice odgryzają umrzykom kawałki twarzy, których potrzebują do swoich praktyk czarnoksięskich” (*sagae mulieres ora mortuorum passim demorsicant, eaque sunt illis artis magicae supplementa*).

Opisując pawilon czarów wiedźmy Pamfili, Apulejusz donosi (III 17,4–5), że są w nim: „wonne ziola wszelkiego rodzaju i skorupy metalowe pogryzmołone tajemniczymi znakami, i resztki nieszczęśliwie potopionych statków, i szczątki ciał umarłych, świeżo oplakanych, a nawet bardzo liczne członki ciał już pochowanych; tu leżą nosy i palce, tam gwoździe, którymi byli przybici ukrzyżowani, z przyschniętymi jeszcze do nich szczątkami ciał (*hic nares et digiti, illic carnosae clavi pendentium*), gdzie indziej przechowywana krew pomordowanych i pogruchozana zębami dzikich bestyj czaszka”. W tekście wymienione są, dosłownie: „gwoździe z kawałkami zwisającego mięsa” („którymi byli przybici ukrzyżowani” to już dodatek polskiego tłumacza, chociaż zgodny z sensem tekstu). Są to więc gwoździe, którymi krzyżowano, z resztkami ciał skazańców.

⁵⁶ Apulée, *Les Métamorphoses*, t. I–III, wyd. D. S. Robertson, tłum. P. Vallette, Les Belles Lettres, Paris 1945–1956; przekł. polski (niestety bardzo niedokładny i błędny): Apulejusz, *Metamorfozy albo złoty osioł*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1999, s. 53: „Wszak tu pono nawet groby zmarłych nie są bezpieczne, bo jeszcze ze stosów pogrzebowych porywa ktoś szczątki zmarłych i kawały ciała, by ich użyć na zgubę żywych! Stare wiedźmy już w chwili przygotowań do pogrzebu unoszą ciała, uprzedzając z błyskawiczną szybkością innych w odbyciu pogrzebu”. Dlatego podajemy go tylko w przypisie.

Oczywiście należy pamiętać, że „Metamorfozy” to powieść, konstrukcja literacka, nie opis realnych faktów, ale pokazują one, jak postrzegano wartość ciał zmarłych, szczególnie okrutnie pomordowanych, czy straconych skazańców. Zwłoki były rzeczą cenną do celów magicznych. Stąd zakazy zabierania czegokolwiek z grobów. Straże przy skazańcach i grobach mają zatem dwojaką rolę: z jednej strony chodzi o dopilnowanie wykonania wyroku i uniemożliwienie pochowania ciała, z drugiej jednak strony, pilnuje się miejsc spoczynku na przykład po to, aby ciało skazańca nie posłużyło do praktyk magicznych. Oczywiście trudno sądzić, że angażuje się w to administrację imperialną i wojsko. Ludzie prywatni, kolega pogrzebowe, a pewnie i władze miast strzegą grobów. Obecność „prywatnych” strażników potwierdzają liczne źródła, nawet z przyczyn bardziej banalnych, niż lęk przed wykradaniem ciał lub ich podrzucaniem do cudzych grobów⁵⁷. W „Satyriconie” (71) Petroniusza Trymalchion mówi: „Jednego z wyzwolenców postawię na straży mego grobowca, żeby pospółstwo nie ganiało na mój grób z potrzebą” (*Praeponam enim unum ex libertis sepulchro meo custodiae causa, ne in monumentum meum populus cacatum currat*).

„OGRÓD”, „OGRODNIK” I NEKROPOLA JEROZOLIMY

Według Jana (19,41) grób położony blisko miejsca ukrzyżowania, w którym złożono ciało Jezusa, znajdował się w ogrodzie (ἐν τῷ κήπῳ μνημείου καινόν). Gdy Maria Magdalena spotkała tu Zmartwychwstałego, wzięła go za ogrodnika (ὁ κηπουρός), który zabrał i gdzieś wyniósł zwłoki (J 20,15). W tym ostatnim ustępie kobieta mówi do owego „ogrodnika”: „jeśli ty go przeniosłeś” (εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν) i prosi, żeby powiedział, gdzie położył ciało (εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν). Autor ewangelii używa dwóch czasowników: βαστάζω — „unieść, wynieść”, ale też „zabrać, ukraść” oraz τίθημι — w tym znaczeniu: „złożyć w grobie”, „pogrzebać”. Maria Magdalena zakłada zatem, że ogrodnik zabrał ciało i dlatego kobieta chce je odnaleźć i pogrzebać — rozumiemy, że już w innym grobie, skoro z tego zostało wyrzucone. Powstaje pytanie, dlaczego osobą, która miałaby zabrać zwłoki jest ogrodnik? Skąd odosobniony przekaz Jana o grobie w ogrodzie?

Trzeba na wstępie zapytać, czy „ogród” i „ogrodnik” nie pełnią w tym przekazie roli metaforycznej, budzą bowiem liczne pożądane skojarzenia: z ogrodem w Edenie, przechadzającym się po nim Bogiem itd. Jan umie zestawiać w taki spo-

⁵⁷ Praktykę podrzucania ciał potwierdzają liczne inskrypcje nagrobne, które zawierają standardowe formułki tego typu: οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει. εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει διαχείλια χρυσᾶ καὶ χρηστῆ πατρίδι Ἱεραπόλει χεῖλια χρυσᾶ; *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, wyd. R. Merkelbach, J. Stuber, t. III, München–Leipzig 2001, s. 182–185. Vide też: G. Pfohl, s.v. *Grabinschrift I (griechisch)*, [w:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. XII, Stuttgart 1983, coll. 467–514; Ch. Pietri, s.v. *Grabinschrift II (lateinisch)*, ibidem, coll. 514–590.

sób obrazy, na przykład porównuje (J 3,14) ukrzyżowanie Jezusa do biblijnego wywyższenia miedzianego węża na pustyni (Lb 21,4–9). W tym jednak przypadku nie widać celu takiej potencjalnej metafory. Nie znajdujemy jej również u późniejszych pisarzy. Sam ogród (κῆπος) pojawia się, co prawda w pismach autorów chrześcijańskich (Grzegorz z Nisy, Cyryl Aleksandryjski, Chryzyppos z Jerozolimy, Teodor Studyta) jako metafora Kościoła⁵⁸, ale już „ogrodnik” (κηπουρός) w tym kontekście jako Jezus — nie. Nawet gdyby była to metafora, musi ona odwoływać się do czytelnego dla odbiorcy obrazu ogrodu i ogrodnika w okolicach Jerozolimy.

Cytowany wyżej autor „Ewangelii Piotra” stara się na swój sposób wyjaśnić obecność ogrodu i ogrodnika w przekazie Jana. Przypomnijmy, że przeczytamy w niej, iż Józef z Arymatei ciało Jezusa, (24); „złożył do własnego grobu zwanego ogrodem Józefa” (εισηγαγεν εις ιδιον ταφον καλουμενον Κηπον Ιωσηφ). A zatem grobowiec Arymatejczyka miałby się nazywać „ogród Józefa”. Zmierza to chyba w kierunku utożsamienia domniemanego ogrodnika z Józefem. Jest to jednak tylko próba interpretacji ewangelii Jana, podjęta przez autora tego przekazu.

Istotniejsze dla zrozumienia omawianego źródła są konotacje znaczeniowe greckich słów κῆπος i κηπουρός. Otóż κῆπος to „ogród”, „sad”, „plantacja”, również w odniesieniu do mitycznych ogrodów bogów: Afrodyty, Zeusa, Apollona, Hesperyd. Słowa używano też w sensie przenośnym: „ogród muz”, „ogród Charyt”, czy nawet jako kobiece łono (ὁ ἀφοροδίσιος κῆπος). Z kolei κηπουρός to właściciel ogrodu, ale też — co nie zawsze pokrywa się z prawem własności — jego stróż. Najważniejszy jednak jest związek ogrodu ze śmiercią. Istniało bowiem słowo τὸ κηποτάφιον, które wg słownika L i d d e l l — S c o t t a — J o n e s a oznaczało „grób w ogrodzie” (*tomb in a garden*), co suplement do tego słownik opracowany przez P.G.W. G l a r e z 1996 r. poprawia na „ogród z grobem” (*for „tomb in a garden” read „garden with a tomb”*)⁵⁹. Greckie słowo jest dobrze poświadczone w materiale papirologicznym i inskrypcyjnym⁶⁰. Od niego pochodzi znane z inskrypcji łacińskie *cepotaphium* lub *cepotaphiolum*⁶¹. Takie grobowce w ogrodach⁶²

⁵⁸ *A Patristic Greek Lexicon*, red. G. W. H. L a m p e, Oxford 2007, s.v. κῆπος.

⁵⁹ *A Greek-English Lexicon*, red. H.G. L i d d e l l, R. S c o t t, H. J. J o n e s; *Revised Supplement*, red. P.G.W. G l a r e, A.A. T h o m p s o n, Oxford 1996, s.v. κηποτάφιον.

⁶⁰ Vide np.: BGU 1120,7; *Papers of the American School of Classical Studies at Athens* 3.621; *Inscriptiones Graecae Urbis Romanae*, wyd. L. M o r e t t i, t. I–III, Rome 1968–1979, nr 836; SB 9801.2.

⁶¹ *Oxford Latin Dictionary*, red. P. G. W. G l a r e, Oxford 2006, s.v. *Cepotaphium* i *Cepotaphiolum*. Vide też: CIL VI 13040 (*hoc munimentum sive cepotafium*); CIL VI 2259 (*sepulchr[u]m hoc sive cepotafioloum*); CIL VI 3554 (*Hunc cepotaphium separavit de domu et fecit*); CIL VI 10675 (*hoc cepotaphium muro cinctum*); CIL VI 19039 (*In hoc cepotaphiolo cum superficie*); CIL VI 21020 (*cepotafius intus*).

⁶² F. C u m o n t, *Lux Perpetua*, Paris 1949, s. 44; J. K u b i Ń s k a, *Ogrody ementarne (na podstawie epitafiów z Azji Mniejszej)*, „Meander”, t. XXIII, 1968, s. 425–430; J. M. C. T o y n b e e, *Death and Burial in the Roman World*, Baltimore 1996, s. 94–100.

są dobrze znane i banalne⁶³. Materiał epigraficzny pokazuje, że w ogrodach grobowych mogła być nawet usytuowana jakaś strażnica dla nadzorców miejsca pochówku. Są też sytuacje, gdy inny jest właściciel grobu a inny okalającego go ogrodu. Z inskrypcji wynika również, że ogrody wokół grobów, poza funkcją estetyczną, pełniły rolę czysto praktyczną: dochody z nich uzyskane były przeznaczone na utrzymanie grobu, jego strażników i praktyki religijne związane z kultem zmarłych. Ale ten sam materiał pokazuje, że tego typu grobowce nie były powszechne, świadczyły o zamożności i zapobiegliwości rodziny. Autor Ewangelii według Jana ma zatem przed oczami rzadki i bardzo dostojny typ grobu i tak wyobraża sobie miejsce pochówku Jezusa — „Syna Bożego”. Być może więc ów ogrodnik pojawia się w jego przykazaniu tylko jako logiczne dopełnienie tego obrazu: jest to strażnik grobu typu *cepotaphium*. Czy w takim jednak grobie złożono Jezusa? Z pozorów to, co wiemy o wyglądzie okolic Jerozolimy zdaje się nie wykluczać takiej możliwości.

Amos Kloner i Boaz Zissu pokazują⁶⁴, że rejon cmentarzy wokół Jerozolimy obejmował wiele ogrodów oraz sadów z drzewami owocowymi, zagród, tarasów uprawnych, strażnic, pras do wina i oliwy, wanien do rytualnych obmyć, cystern z wodą i gołębników. Jasno wynika to ze wzmianek w „Wojnie żydowskiej” Józefa Flawiusza, który opisując oblężenie Jerozolimy wspomina: „cały teren przed murem obrócono na ogrody i dlatego był on porżnięty rowami i poprzecinany biegnącymi w poprzek groblami i licznymi plotami” (V 57). Ten sam autor pisze, że między górą Skopos a murem miasta znajdowały się „ploty i ogrodzenia, którymi mieszkańcy obwiedli ogrody i sady”, rosły tu liczne drzewa owocowe (V 107); podczas oblężenia Tytus kazał wyciąć drzewa wokół Jerozolimy „na przestrzeni dziewięćdziesięciu stadionów wokół miasta” (VI 5). Ewangelia według Jana wspomina (18,1) ogród (κῆπος) w dolinie Cedronu, w którym pojmano Jezusa. U Marka (14,32) miejsce to nosi nazwę Gethsemani (Γεθησημανί), tak samo nazywa je Mateusz (26,36) — co wywodzi się od *Gat-Szemane*, czyli „tłoczni oliwy”. Z kolei Miszna wspomina winnice wokół Jerozolimy oraz drzewa zacieniające groby⁶⁵. Takie otoczenie cmentarzy nie był zresztą niczym wyjątkowym, znamy je też ze świata grecko-rzymskiego⁶⁶. Wszystko to pokazuje, że umiejscowienie grobu, w którym złożono Jezusa w ogrodzie i obecność ogrodnika w tekście mogłyby być ewentualnie echem realnego wyglądu okolic Jerozolimy przed rokiem 70. Podobnie jak typ grobowca w ogrodzie, dobrze znany z wielu nekropoli w świecie starożytnym. Czy jednak wszystko to pasuje do pochówku Jezusa?

⁶³ W takim grobie chce być pochowany Trymalchion z *Satyriconu* Petoniusza (rozd. 71): „Pragnę bowiem, żeby dokoła mych popiołów rosły wszelkiego rodzaju owoce i obfitość winnic” (*Omne genus enim poma volo sint circa cineres meos, et vinearum largiter*).

⁶⁴ A. Kloner, B. Zissu, op. cit., s. 33–35.

⁶⁵ Za: ibidem, s. 35.

⁶⁶ J.M.C. Toynbee, op. cit., s. 73–100 i 101–244 (różne typy grobowców).

Jak wytłumaczyć to że Maria Magdalena widzi ogrodnika jako tego, który może zabrać ciało z grobu i gdzieś je wyrzucić?

Najprościej byloby, gdyby ogrodnik był właścicielem ogrodu, w którym był grób i/lub samego grobu. Znamy tego typu strażników grobów typu κηποτάφιον. Ale w tym przypadku na pewno nie był to grobowiec rodziny Jezusa, biednych ludzi z Galilei. Tylko Mateusz podaje, że (27,60) był to nowy grób Józefa z Arymatei (ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ). Marek (15,46) pisze tylko, że był wykuty w skale, Łukasz (23,52), że wykuty w skale, ale jeszcze nikogo w nim nie pochowano, a Jan (19,41), że był to nowy grób. Biorąc pod uwagę intencje Mateusza (polemika z Żydami) i odosobniony charakter jego informacji (inne argumenty dalej), wydaje się, że można jego świadectwo zignorować. Zatem był to po prostu pusty, świeżo wykuty w skale grób, blisko miejsca ukrzyżowania, w którym pośpiesznie złożono ciało skazańca, zgodnie z biblijnym nakazem.

Z tego, co wiemy o organizacji nekropoli jerozolimskiej⁶⁷, nie było na niej wolnych, „bezpańskich” grobów, nie znano też kategorii grobowców „publicznych” należących do miasta jako wspólnoty, ani też jakichś stowarzyszeń⁶⁸. Należały one do konkretnych właścicieli, często były położone na terenach ich podmiejskich włości i miały charakter grobów rodzinnych. Oznacza to, że grobowiec, w którym pośpiesznie złożono ciało Jezusa miał jakiegoś właściciela, którego nie zapytano o zgodę na pochówek. Jeśli nie był nim Józef, byloby to przestępstwo podrzucania ciał do cudzego grobu, co może niepokoić już Mateusza, który dochodzi do wniosku, że jest to grób samego Arymatejczyka. Jest jednak i inna możliwość, może sensowniejsza, wynikająca z położenia grobu Jezusa.

Pierwotny wygląd miejsca ukrzyżowania, bliskiego jak podkreśla Jan miejscu, gdzie był grób, znany dzięki pracom wykopaliskowym prowadzonym w latach 1971–1974 przez Ute Wa g n e r – L u x, które wykazały, że Golgota to skaliste wyniesienie tuż za murami miasta, wysokie na ok. 12 m nad poziom dna pobliskiego zagłębienia powstałego jako wyrobisko kamieniołomu⁶⁹. Obszar ten został włączony w obręb miasta przez tzw. trzeci mur północny już w czasach Agryppy I (41–44). Stare groby opróżniono a ich zawartość przeniesiono od nowych poza tym murem⁷⁰. Hadrian zasypał tę część miasta wznosząc taras świątyni w założonej przez siebie Aelia Capitolina. Za Konstantyna ponownie odsłonięto ów teren i zbudowano tu Bazylikę Grobu⁷¹.

⁶⁷ A. Klone r, B. Zissu, op. cit., s. 31–33.

⁶⁸ Czym innym jest miejsce, na którym grzebano cudzoziemców wspomniane przez Mateusza (27,7: εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις).

⁶⁹ R. Riesner, *Golgota und die Archäologie*, „Bibel und Kirche”, t. XL, 1985, s. 21–26; J. E. Taylor, *Golgotha: a reconsideration of the evidence for the sites of Jesus' crucifixion and burial*, „New Testament Studies”, t. XLIV, 1998, s. 180–203.

⁷⁰ A. Klone r, B. Zissu, op. cit., s. 462.

⁷¹ Opis tego mamy w *Vita Constantini* Euzebiusza z Cezarei (III 25–40) — vide komentarz i literatura w: Eusebius, *Life of Constantine*, wstęp, tłum. komentarz A. Cameron, S. G. Hall, Oxford 1999, s. 275–291.

Usytuowanie grobu, w którym złożono Jezusa⁷² można ustalać w odniesieniu do Golgoty. Według Klonera i Zissu⁷³ w jej pobliżu, w otoczeniu wyniesienia będącego miejscem straceń, odkryto kilka grobów z czasów Jezusa, z których niektóre mogły służyć jako czasowe miejsca pochówku skazańców, których zgodnie z prawem żydowskim należało szybko pogrzebać. Dopiero, gdy ciało uległo rozkładowi, lub gdy grobowiec był przepelniony, kości zabierano do rodzinnych grobów. Praktyka taka jest poświadczona w Misznie: ciało skazańców nie może spocząć w rodzinnym grobie, stąd składa się je w specjalnej krypcie i dopiero po roku krewni zabierają kości i składają w rodzinnym grobowcu⁷⁴. Taką praktykę potwierdzają szczątki ukrzyżowanego pochowanego na wzgórzu Skopos.

Otóż w 1968 r. na północny wschód od Jerozolimy, w Giv'at ha-Mivtar, odkryto zespół grobowy (Kloner, Zissu, rys. 331), w którym znaleziono szczątki 17 osób⁷⁵. Grobowiec był w użyciu pod koniec I w. p.n.e. I w pierwszej połowie następnego stulecia. Znajdowało się w nim osiem ossuariów, z których część miała inskrypcje z imionami zmarłych: „Szymon, budowniczy sanktuarium”, „Marta”, „Jehonatan garncarz” oraz jeszcze jedną, wywołującą liczne kontrowersje. Napisano ją na ossuarium, w którym znajdowały się kości mężczyzny w wieku ok. 24–28 lat. W jego prawej pięcie tkwił żelazny gwóźdź, którego główkę okalały resztki oliwkowego drewna. W tym samym ossuarium złożono kości dziecka liczącego ok. 3–4 lata. Napis zawiera dwukrotnie podane imię Jehohanana. Po drugim z nich dodano „syn *hgqwl*”. Najczęściej interpretuje się inskrypcje w ten sposób, że są to szczątki Jehohanana i Jehohanana syna *Hgqwl'a* (Hezqil'a). Brano jednak pod uwagę, że któreś imię dopisano później. Interpretowano też *hgqwl* jako greckie ἀγκύλος, czyli łacińskie *ancyla*, skazany (K h u n: *gekrümmt*)⁷⁶. Niezależnie od tych wątpliwości pewne jest, że w ossuarium złożono kości ukrzyżowanego męż-

⁷² Uwaga, czym innym jest tzw. „Grób Józefa i Nikodema”, położony po zachodniej stronie tzw. Rotundy, będący grobem z I w. n.e. pochodzącym z nekropoli wokół Golgoty (A. K l o n e r, B. Z i s s u, op. cit., s. 462–463).

⁷³ Ibidem, s. 463.

⁷⁴ C. A. E v a n s, *Jesus and the Ossuaries*, Baylor University Press 2003, s. 98–103.

⁷⁵ H.–W. K u h n, *Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums*, „Aufstieg und Niedergang der römische Welt”, t. II, 1982, 25, 1, s. 648–793, o ukrzyżowanym ze Skopos s. 711–717; A. K l o n e r, B. Z i s s u, op. cit., s. 436.; N. H a a s, *Anthropological observations on the skeletal remains from Giv'at ha-Mivtar*, „Israel Exploration Journal”, t. XX, 1970, s. 38–59; V. T z a f e r i s, *Jewish tombs at and near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem*, „Israel Exploration Journal”, t. XXX, 1970, s. 18–32; C. A. E v a n s, op. cit., s. 92–93 i 98–103.

⁷⁶ Vide H.–W. K h u n, op. cit., s. 714. Jest to jednak bardzo karkołomna teoria na gruncie samej greki i łaciny. Co prawda wg Ox. Latin. Dict. s.v. *ancyla* (gr. ἀγκύλη) — *A joint stiffened by an injury*, ale już w grece ἀγκύλη i ἀγκύλος ma bardzo dalekie konotacje ze skazaniem — oznacza różne formy wygięcia, zgięcia (ramion, łuku itd. również w przenośniach, na przykład „zły styl”) — vide H. G. L i d d e l, R. S c o t t, op. cit., s.v.

czynny, którego śmierć należy sytuować po zajęciu Judei przez Rzymian w 6 r. n.e. a przed wybuchem powstania w roku 65.

Wynika z tego, że krewni tego ukrzyżowanego dostali jego szczątki i pochowali je w rodzinnym grobowcu. Rzymski zwyczaj nakazywał nie wydawać zwłok skazańców i strzec ukrzyżowanych, żydowski zaś chować ich przed zachodem słońca; po pewnym czasie zainteresowani mogli dostać kości i złożyć je w rodzinnym grobowcu⁷⁷. Może zatem rację mają Kloner i Zissu wskazujący, że w Jeruzolimie, w pobliżu miejsca straceń były takie przejściowe groby, w których pośpiesznie chowano skazańców. To wyjaśniałoby ewangeliczne opowieści o straży przy grobie Jezusa. Jeśli był to taki przejściowy grobowiec skazańców, pilnowano go zgodnie z rzymską tradycją, tak jak w innych regionach pilnowano krzyży, aż ciało skazańca zgnije lub rozdziobią je ptaki. Trudno bowiem zrozumieć, dlaczego strażnicy rzymscy mieliby pilnować prywatnego grobu (należącego do Józefa, bądź nie), w którym składano skazańca. Tylko Mateusz pisze, że polecił tak uczynić Pilat, któremu Żydzi powiedzieli, iż uczniowie Jezusa wykradną jego ciało i będą twierdzili, że ich mistrz zmartwychwstał. Inni ewangeliści nie wiedzą o takiej przyczynie wystawienia straży przy prywatnym grobie. Wyraźnie wymyślił ją Mateusz, który wciąż pamięta o oskarżeniach Żydów wobec uczniów. Skoro jednak straże były, to strzegły nie prywatnego grobu, ale oficjalnego i tymczasowego miejsca składania ciał skazańców. Innymi słowy grób, w którym pochowano Jezusa i zapewne dwóch innych ukrzyżowanych z nim skazańców, nie był pięknym, okazałym *cepotaphium*, położonym w cieniście ogrodzie, jak mogłoby wynikać ze wzmianki Jana oraz przekazu źródeł na temat wyglądu okolic Jeruzolimy.

Pozostaje jeszcze problem „ogrodnika”, który wyrzucał ciała lub prznosił je w inne miejsce. Mógł on zostać dodany przez Jana do wzmianki o grobie w ogrodzie, jako znany skądinąd nadzorca grobowców typu *cepotaphium*. Byłaby więc to postać czysto literacka. Biorąc jednak pod uwagę sugestię o pochowaniu Jezusa w tymczasowym grobie dla skazańców, możemy uznać, że był to nie tyle ogrodnik, co stróż (grabarz), który nadzorował miejsce straceń i same groby skazańców (może zresztą greckie κηπουρός jest tylko niezbyt szczęśliwym tłumaczeniem jakiegoś aramejskiego określenia). Po jakimś czasie taki nadzorca wyrzucał szczątki, gdy groby były przepelnione, lub wydawał je rodzinom, jeśli dostały na to zgodę władz rzymskich. W ten sposób relacja Jana powstałaby na bazie jakichś realnych informacji o miejscu i formie pochówku Jezusa, nad czym „nadbudowany” został literacki obraz ogrodu i ogrodnika zaczerpnięty z rzeczywistości różnych nekropoli poprzecinanych ogrodami, w których czasem stały grobowce typu *cepotaphium*. Tak stworzoną literacką konstrukcję Jan wpisał w polemiczny kontekst: ci, którzy nie rozumieją, kim był Jezus — jak do czasu Maria Magdalena — twierdzą, że stróż grobów uprzątnął jego ciało, chrześcijanie zaś wierzą, iż zmartwychwstał.

⁷⁷ C.A. Evans, op. cit., s. 101–103 (ze wskazaniem miejsc w Misznie).

Jak widać, lektura ewangelii oraz późniejsze dyskusje toczone w komentarzach do nich zdają się prowadzić do wniosku, że zarzuty Żydów i pogan wobec wiary chrześcijan w zmartwychwstanie Jezusa były absurdalne i bezsensowne. Gdy jednak spojrzymy na te zarzuty przez pryzmat praktyk grobowych oraz zagrożeń wobec ciał zmarłych i grobów, okazuje się, że przeciwnicy chrześcijan odwoływali się do zjawisk częstych i oczywistych: wykradania ciał, podrzucania zmarłych do cudzych grobów, wyrzucania niepożądanych intruzów z grobowców rodzinnych, uprzątnięcia kości z grobów dla skazańców itd. Być może dlatego ataki Celsusa czy Porfiriusza nie koncentrują się ma kwestii „technicznej”, czyli tym, jak mogło zniknąć ciało z grobu, ponieważ dochodziło do tego w tak wieloraki sposób, że nie było sensu nad tym dywagować. Dla pogańskich autorów ważniejsza była niewiarygodność świadków, którzy widzieli zmartwychwstałego Jezusa.

The first polemics concerning the resurrection of Christ and the fate of his remains in the light of funerary practices of the times

The article discusses the polemical writings, concerning the resurrection of Christ and what happened with his body, which arose between Christians, Jews and pagans from the moment of appearance of the gospels until the waning of antiquity (St. Jerome). Janiszewski confronts also the evidence provided by the gospels on the Deposition with the funerary customs of the Romans and the Jews at the beginning of the first millennium.

The author brings forth the opinion widespread among the Jews that the disciples of Christ secretly took the body out of the burial place. Traces of this opinion are to be found in the Gospel according to St. Matthew, which was written in the Roman East, and which clearly opposes such accusations. These polemics were continued in later Christian writings, among others by Origen, who pointed out reasons both moral (contradiction with the teaching of Jesus) and practical (fear of reaction of other people, if the theft became disclosed, and impossibility of opening the tomb without waking up the sentries), why Christ's disciples couldn't have done it. The arguments of the Greek and Roman pagan thought according to Janiszewski are known from Porphyry's treatise *Adversus Christianos*, which stressed the weakness of the Christian case: small number of witnesses, all of them disciples of Jesus, moreover interested in his authenticity. Janiszewski also is of the opinion that in the Gospel according to St. John there is another trace of this discussion, on the Christian part: the evangelist's account shows that Jesus' disciples accepted the veracity of the Resurrection only step by step.

In discussing the funerary customs of the times, the author points out that during the early period of the Roman Empire bodies of executed convicts were not allowed to be buried. To secure the realisation of this law crosses bearing the bodies were guarded by soldiers. Palestine was an exception in this respect, where the burying of the dead before sunset was a strong requirement of religious nature. According to Amos Kloner and Boas Zissu it was possible that bodies of the executed were laid in temporary

graves and returned to the families when they disintegrated or when the grave was overfilled. Such graves were guarded not only from the family members, but also from persons practicing magical rites, who stole corpse fragments, in particular of those who suffered a cruel death, in expectation that such deceased would become strong bad demons. One cannot exclude that Christ was interred in such a temporary grave.