

Przeinaczanie Jezusa

Kto i dlaczego
zmieniał Biblię

Bart D. Ehrman

tłumaczył Mieszko Chowaniec

Wydawnictwo CiS

Warszawa 2009

Copyright © 2005 Bart D. Ehrman
Copyright © 2009 for this edition and for Polish translation
Wydawnictwo CiS
Tytuł oryginału: *Misquoting Jesus. The Story Behind Who
Changed the Bible and Why*

Projekt okładki i stron tytułowych: Studio Gonzo & Co.
Konsultacja naukowa: dr Stanisław Obirek
Redakcja: Jan Gondowicz
Opracowanie redakcyjne: Piotr Sz wajcer

Wydawnictwo CiS
02-526 Warszawa
Opoczyńska 2A/5
tel./fax 0228480065
<http://www.cis.pl>
e-mail: cis@cis.pl

Wydanie I
Warszawa 2009

ISBN 978-83-85458-27-2

Dla Bruce'a Metzgera

SPIS TREŚCI

	PODZIĘKOWANIA	9
	WPROWADZENIE	11
Rozdział 1.	POCZĄTKI LITERATURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	29
	Judaizm jako religia księgi. Chrześcijaństwo jako religia księgi. Narodziny kanonu pism chrześcijańskich. Kto czytał chrześcijańskie pisma. Publiczne czytanie w starożytnym Kościele	
Rozdział 2.	KOPIŚCI PISM WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH	59
	Praca kopisty w świecie grecko-rzymskim. Kopiowanie tekstów w kręgach wczesnochrześcijańskich. Problemy z kopiowaniem tekstów wczesnochrześcijańskich. Przeinaczenia tekstu. Problemy z dotarciem do „pierwotnego tekstu”. Przykłady zmian. Rekonstrukcja tekstu Nowego Testamentu. Wnioski	
Rozdział 3.	TEKSTY NOWEGO TESTAMENTU. WYDANIA, MANUSKRYPTY I RÓŻNICE	89
	Zawodowi kopiści chrześcijańscy. Łacińska Wulgata. Pierwsze wydanie Nowego Testa-	

	mentu drukiem. Pierwsze wydanie Nowego Testamentu po grecku. Mill i jego aparat krytyczny Nowego Testamentu. Kontrowersje wokół wydania Milla. Obecny stan wiedzy. Rodzaje zmian w zachowanych manuskryptach. Wniosek	
Rozdział 4.	W POSZUKIWANIU ORYGINAŁÓW. METODY I ODKRYCIA	121
	Richard Simon. Richard Bentley. Johann Albrecht Bengel. Johann J. Wettstein. Karl Lachmann. Lobegott Friedrich Konstantin von Tischendorf. Brooke Foss Westcott oraz Fenton John Anthony Hort	
Rozdział 5.	ORYGINAŁ JEST WAŻNY	149
	Współczesne metody krytyki tekstu. Marek i rozgniewany Jezus. Łukasz i nieporuszony Jezus. List do Hebrajczyków i opuszczony Jezus. Wnioski	
Rozdział 6.	PRZEINACZENIA MOTYWOWANE TEOLOGICZNIE	177
	Teologiczny kontekst procesu przekazu tekstu. Antyadopcjonistyczne przeinaczenia Pisma. Antydoketystyczne przeinaczenia tekstu. Antyseparacjonistyczne przeinaczenia tekstu. Wnioski	
Rozdział 7.	SPOŁECZNY ŚWIAT TEKSTU	205
	Kobiety i tekst Pisma. Pisma o żydach. Pogaanie i tekst Pisma	
Podsumowanie	ZMIENIANIE PISMA	237
	Kopiści, autorzy i czytelnicy	
PRZYPISY		251

PODZIĘKOWANIA

Pragnę wyrazić swą wdzięczność czwórce życzliwych i wnikliwych naukowców, którzy przeczytali rękopis tej książki i zasugerowali — albo też nakazali — zmiany. To Kim Haines-Eitzen z Cornell University, Michael W. Holmes z Bethel College w Minnesota, Jeffrey Siker z Loyola Marymount University oraz moja żona Sarah Beckwith, mediewistka z Duke University. Świat nauki byłby wielokroć przyjemniejszym miejscem, gdyby wszyscy autorzy mieli takich czytelników.

Chcę także wyrazić podziękowania dla pracowników wydawnictwa Harper San Francisco — Johna Loudona, który zachęcał mnie do napisania tej książki i dopomógł w jej wydaniu, Mickey’ a Maudlina za prace redaktorskie, a nade wszystko dziękuję Rogerowi Freetowi za uważną lekturę tekstu i pomocne uwagi.

Przekłady tekstów biblijnych, o ile nie zaznaczono inaczej, są mojego autorstwa.

Książkę dedykuję mojemu mentorowi i „duchowemu ojcu”, Bruce’owi M. Metzgerowi, który niegdyś wprowadził mnie w tajniki krytyki tekstu i nadal jest źródłem inspiracji w mojej pracy naukowej.

WPROWADZENIE

Napisałem bardzo wiele książek, ale to tę właśnie nosiłem w myślach przez ponad trzydzieści ostatnich lat, odkąd jeszcze jako nastolatek rozpocząłem studia nad Nowym Testamentem. Ponieważ temat ten towarzyszył mi przez tak długi czas, myślę, że powinienem zacząć od osobistego wyznania, dlaczego to on właśnie był — i wciąż jest — tak dla mnie ważny.

Książka ta opowiada o starożytnych manuskryptach Nowego Testamentu, o występujących między nimi różnicach oraz o kopistach, którzy przepisywali składające się nań teksty i czasem je zmieniali. Na pierwszy rzut oka trudno dostrzec w tym klucz do czyjejs autobiografii, ale jednak nim jest; cóż, na takie sprawy człowiek ma czasem niewielki wpływ.

Żeby wyjaśnić, w jaki sposób i dlaczego rękopisy Nowego Testamentu zaważyły na moim życiu emocjonalnym i intelektualnym, na pojmowaniu siebie i świata, w którym żyję, a wreszcie na rozumieniu Boga i Biblii, muszę chyba najpierw opowiedzieć kilka słów o mojej edukacji. Urodziłem się w połowie lat pięćdziesiątych, w samym sercu Ameryki, w raczej konserwatywnym środowisku. Wychowanie odebrałem dość typowe. Byliśmy zupełnie normalną pięcioosobową rodziną i choć regularnie chodziliśmy do kościoła,

nie byliśmy szczególnie religijni. Kiedy byłem w piątej klasie, zaczęliśmy uczęszczać do prowadzonego przez pewnego bardzo mądrego pastora Kościoła episkopalnego w Lawrence (w stanie Kansas). Pastor ów był jednocześnie naszym sąsiadem, jego syn zaś został jednym z moich bliźszych kolegów (w szkole średniej wspólnie wpadliśmy zresztą kiedyś w tarapaty — poszło o palenie cygar). Jak wiele innych Kościołów episkopalnych, nasz też był społecznie zaangażowany i społecznie poważany. Liturgia kościelna była tu traktowaną z powagą, a Pismo stanowiło jej część, jednak nie wyolbrzymiano roli Biblii nadmiernie — po prostu na równi z kościelną tradycją i ustalonymi zwyczajami uchodziła za jeden z przewodników dla ludzi wierzących i praktykujących. Właściwie nie mówiliśmy wiele o Księdze i nie czytywaliśmy jej zbyt często, nawet podczas niedzielnej katechezy, która skupiała się raczej na sprawach bardziej praktycznych i powszednich.

W moim domu jednak Pismo zajmowało miejsce szczególne, zwłaszcza dla mamy, która od czasu do czasu odczytywała nam jakiś fragment, żeby upewnić się, czy rozumiemy sens przytaczanych przypowieści i moralne pouczenia w nich zawarte (kwestie doktrynalne pozostawiały raczej na drugim planie). Mam wrażenie, że aż do czasów szkoły średniej ja sam patrzyłem na Biblię bardziej jak na jakąś tajemną księgę, która ma oczywiście olbrzymie znaczenie w sferze wiary, lecz z pewnością nie wymaga poznania ani zrozumienia. Pismo otoczone było dla mnie zatem atmosferą starożytną powagi i jakoś wiązało się z Bogiem, Kościołem i religią, jednak nie odczuwałem potrzeby, aby samemu je czytać, ani tym bardziej zgłębiać.

Wszystko zmieniło się radykalnie, kiedy byłem w drugiej klasie. Właśnie wówczas, znalazłszy się w otoczeniu zupełnie odmiennym od tego, z czym dotychczas stykałem się w rodzinnym kościele, doznałem „duchowego odrodzenia”. Byłem wtedy typowym, trochę zwariowanym nastolatkiem — uczyłem się dobrze, lubiłem sport, choć nie miałem żadnych szczególnych osiągnięć, lubiłem też towarzystwo, acz

nie należałem do szkolnej elity. Pamiętam, że w tym okresie odczuwałem wewnętrzną pustkę, której nic nie zdołało wypełnić — ani balangi z kolegami (zdarzało się już nam ostro popić na imprezach), ani randki (właśnie otwierało się przede mną *misterium tremendum* seksu) czy szkoła (sporo się uczyłem i choć szło mi nienajgorzej, prymusem nie byłem), ani wreszcie praca (zarabiałem jako komiwojażer w firmie rozprowadzającej produkty dla niewidomych) czy Kościół (byłem akolitą i to raczej mocno wierzącym, zważywszy, że niełatwo pojawić się w kościele w niedzielę rano po tym, co zwykle człowiek robił w sobotni wieczór). Dziś już wiem, że to dość typowe dla nastolatków poczucie osamotnienia, ale wówczas oczywiście nie rozumiałem, że to po prostu element dojrzewania — byłem przekonany, że naprawdę czegoś mi brak.

Właśnie wtedy zacząłem uczęszczać na spotkania klubu Campus Life Youth for Christ, które odbywały się w domach moich rówieśników. Pierwsze spotkanie, na jakim się pojawiłem, było połączone z imprezą w ogrodzie u pewnego bardzo lubianego przez wszystkich chłopaka, więc pomyślałem, że i sam klub to może być fajna sprawa. Przywódcą naszej grupy był Bruce, dwudziestoparolatek, który takimi rzeczami zajmował się zawodowo — organizował lokalne kluby Youth for Christ i namawiał młodych ludzi, by „odrodzili się w Chrystusie”, oraz nakłaniał nas do dogłębnego studiowania Biblii, spotkań modlitewnych i różnych takich. Bruce był niezaprzeczalnie ujmującym człowiekiem. Młodszy od naszych rodziców, ale starszy i bardziej doświadczony od nas, przynosił to potężnie przesłanie, że wewnętrzna pustka, jaką odczuwamy (a byliśmy nastolatkami i każdy z nas czuł coś takiego!), wynika z nieobecności Jezusa w naszych sercach, ale wystarczy tylko, że zaprosimy Chrystusa, on przyjdzie i wypełni nas radością i szczęściem, których doświadczyć mogą tylko „zbawieni”.

Bruce w każdej sytuacji potrafił z pamięci cytować Biblię, było to aż nieprawdopodobne. Brzmiał w tym zresztą w pełni przekonująco, przynajmniej dla mnie, zwłaszcza, że czułem

wielki szacunek do Pisma, właściwie go nie znając. W dodatku było to coś zupełnie innego niż wszystko, co przeżywałem w kościele, gdzie stary, utrwalony rytuał zaspokajał raczej potrzeby ludzi dojrzałych, okrzepłych w wierze, a nie młodzieży, która potrzebuje przecież i rozrywki, i przygody (a przy tym, jak ja wówczas, odczuwa wewnętrzną pustkę).

No, ale skróćmy tę i tak niezbyt rozbudowaną opowieść: ostatecznie zaprzyjaźniłem się z Bruce'em, przyjąłem jego orędzie o zbawieniu, zaprosiłem Jezusa do swego serca i przeżyłem *bona fide* „odrodzenie w Chrystusie”. Choć moje fizyczne narodziny miały miejsce zaledwie przed piętnastoma laty, stało się to dla mnie zupełnie nowym, niezwykłym przeżyciem i dzięki niemu wkroczyłem na drogę wiary; drogę, która poprzez setki niesamowitych zakrętów i wiraży po pewnym czasie doprowadziła mnie do martwego punktu. Właśnie wtedy jednak odnalazłem ścieżkę, po której wędruję już od z górą trzydziestu lat.

Każdy, kto doświadczył „odrodzenia w Chrystusie”, uważał siebie za „prawdziwego” chrześcijanina — w przeciwieństwie do tych, którzy tylko z nawyku chadzają do kościoła, lecz Chrystus nie mieszka w ich sercu, przez co niewiele z wiary rozumieją. Dla nas sposobem na odróżnienie się od innych ludzi było poświęcenie się niemal bez reszty modlitwie i zgłębianiu Biblii — zwłaszcza temu drugiemu. Bruce jako absolwent Moody Bible Institute w Chicago był znawcą Pisma. Z pamięci cytując Biblię, potrafił odpowiedzieć na każde pytanie, jakie tylko nam przyszło do głowy (choć przyznać trzeba, że zbyt wiele ich nie przychodziło). Szybko pozazdrościłem mu tej umiejętności i sam zacząłem zagłębiać się w studia nad Pismem, uważnie czytałem niektóre fragmenty, rozważałem ich znaczenie i starałem się zapamiętać najważniejsze wersety.

Bruce przekonał mnie, że powinienem zostać „prawdziwym” chrześcijaninem i oddać się wierze bez reszty. Oznaczało to podjęcie studiów biblijnych w pełnym wymiarze w Moody Bible Institute, co pociągało za sobą, między innymi, radykalną zmianę trybu życia. W Moody obowiązują

wała „reguła moralna”, którą każdy student musiał zaakceptować — nie wolno było pić alkoholu, palić, tańczyć, grać w karty, oglądać filmów. Za to Biblia na okrągło. Krążyło wśród nas powiedzenie: „W Moody Bible Institute «Biblia» to twoje drugie imię”. Wtedy chyba patrzyłem na to jak na chrześcijański *survival*. W każdym razie postanowiłem, że w kwestii wiary półśrodkami mnie nie satysfakcjonują — zgłosiłem się do Moody Bible Institute, zdałem egzaminy i jesienią 1973 roku byłem już na miejscu.

Pobyt w Instytucie stanowił dla mnie okres bardzo intensywnych studiów. Wybrałem specjalizację z teologii biblijnej, co pociągało za sobą konieczność uczęszczania na wykłady z biblistyki i teologii systematycznej. W nauczaniu obowiązywał tylko jeden słuszny punkt widzenia, podzielany przez wszystkich wykładowców (którzy musieli podpisać stosowne oświadczenie) i wszystkich studentów (też musieliśmy podpisywać) — Biblia jest nieomylnym Słowem Bożym; nie ma w niej błędów; jest natchniona w całości i natchnione jest każde jej słowo: natchnienie jest pełne i wyrazowe. Na wszystkich wykładach, na jakie chodziłem, nauczanie prowadzone było z tej perspektywy, a wszelkie inne przekonania uznawano za błędne, a nawet heretyckie. Pewnie można by to określić mianem prania mózgu, dla mnie jednak był to olbrzymi przeskok od cukierkowego rozumienia Pisma, gdy byłem nastoletnią owieczką Kościoła episkopalnego. Teraz było to prawdziwe chrześcijaństwo, znane wyłącznie ludziom oddanym Bogu bez reszty.

Istniał jednak dość poważny problem, związany z twierdzeniem, że Biblia jest natchniona „werbalnie” — co oznacza, że natchnione jest każde jej słowo. W Moody już na jednym z pierwszych obowiązkowych wykładów dowiedzieliśmy się, że właściwie nie posiadamy oryginałów ksiąg nowotestamentowych. Jedyne, co mamy, to ich kopie, sporządzone po latach, a w większości przypadków nawet po dziesiątkach lub setkach lat. Co więcej, żadna z tych kopii nie jest w pełni dokładna, ponieważ ludzie, którzy naszą Świętą Księgę przepisywali, nieumyślnie

(a czasem celowo) zmieniali ją w niektórych miejscach. Każdy kopista tak robił. Więc właściwie zamiast natchnionych słów autografu (czyli oryginału) Biblii posiadamy jedynie rojące się od błędów kopie autografu. Zatem (1) wiemy, iż oryginały Ewangelii zostały natchnione i (2) nie dysponujemy nimi. Dowiedzieć się, jak brzmiały, stało się dla mnie zadaniem podstawowym i długo nie mogłem pojąć, czemu wielu moich kolegów w Moody w ogóle nie uważało, by pytanie to było szczególnie istotne ani nawet interesujące. Zadowolalo ich przekonanie, że same autografy zostały natchnione, i to im najwyraźniej wystarczyło, by nie martwić się, że nie przetrwały do naszych czasów. Dla mnie jednak problem był palący. Przecież to właśnie słowa Pisma zostały natchnione przez Boga. Jeśli chcemy wiedzieć, co tak naprawdę Pan chciał nam przekazać, musimy się koniecznie dowiedzieć, jak brzmiały. Wszak jeżeli te właśnie słowa były jego słowami, a my znamy jakieś inne (zmienione nieumyślnie czy też umyślnie przez skrybów/kopistów), nic nam to nie daje. Chcemy znać Słowo Boże!

Z tego właśnie powodu już w wieku osiemnastu lat niemal bez reszty poświęciłem się manuskryptom Nowego Testamentu. W Moody opanowałem podstawy dyscypliny, która zwie się *krytyką tekstu* — to techniczny termin na określenie dziedziny biblistyki, zajmującej się rekonstrukcją „oryginalnej” treści Pisma na podstawie manuskryptów, w których nam ją przekazano i w których ulegała ona zmianie. Nie byłem jednak jeszcze przygotowany, aby w pełni poświęcić się takim studiom. Wpierw musiałem nauczyć się greki (czyli języka, w którym napisano Nowy Testament), a także i innych starożytnych języków, jak choćby hebrajskiego (język również chrześcijańskiego, a także Starego Testamentu), łaciny, nie wspominając o nowożytnych językach europejskich, przede wszystkim niemieckim i francuskim, co było niezbędne, by móc czytać prace uczonych piszących na interesujący mnie temat. Czekala mnie zatem długa droga.

Trzyletnie studia w Moody ukończyłem z dobrymi wynikami i poważnie zastanawiałem się, czy nie zostać chrześci-

jańskim uczonym. Wówczas byłem przekonany, że pośród ewangelików jest wielu ludzi świetnie wykształconych, ale raczej niewielu przedstawicieli tego wyznania znaleźć można pośród (świeckich) dobrze wykształconych naukowców, dlatego chciałem się stać tubą mojego Kościoła w laickim świecie i zdobyć edukację, która dałaby mi możliwość nauczenia w świeckich instytucjach, nie zmuszając do wyrzeczenia się prawd wiary. Wpierw jednak musiałem uzyskać stopień licencjacki, zdecydowałem się więc zdawać do najlepszego ewangelikalnego college'u. Postawiłem na położony na przedmieściach Chicaga Wheaton College.

W Moody ostrzeżono mnie jednak, że nie znajdę tam prawdziwych chrześcijan. (To dobrze ilustruje, jak ortodoksyjne było środowisko Moody Institute; przecież Wheaton College dostępny jest tylko dla ewangelików, a jednym z jego wychowanków był sam Billy Graham¹). Istotnie, z początku rzeczywiście college wydawał mi się nieco zbyt wolnomyślicielski. Studenci dyskutowali raczej o literaturze, historii i filozofii niż o werbalnym natchnieniu Pisma. Nawet jeśli spoglądali na te kwestie z chrześcijańskiej perspektywy, miałem wrażenie, iż nie bardzo rozumieli, co naprawdę się liczy.

W Wheaton wybrałem specjalizację z literatury angielskiej, ponieważ zawsze lubiłem czytać i rozumialem też, że aby zdobyć pozycję w środowisku naukowym, muszę dysponować wiedzą również z innych dyscyplin, nie tylko biblistyki. Postanowiłem także poświęcić się nauce greki. Podczas pierwszego semestru studiów w Wheaton poznałem doktora Geralda Hawthorne'a, wykładowcę greki, który wywarł na mnie spory wpływ jako uczonego i pedagoga, a z czasem stał się również moim przyjacielem. Podobnie jak większość profesorów w Wheaton, Hawthorne był żarliwym ewangelikiem, ale nie wahał się stawiać swojej wierze pytań. Wówczas traktowałem to jako oznakę słabej wiary (ja nie miałem najmniejszych wątpliwości, że znam niemal wszystkie odpowiedzi na jego pytania), lecz z czasem dostrzegłem w jego postawie przejaw autentycznego poszukiwania prawdy i gotowość

ci do rewidowania własnych poglądów w świetle nabywanej wiedzy i doświadczeń życiowych.

Nauka greki miała dla mnie bardzo ważne konsekwencje. Okazało się, że nie mam trudności z przyswojeniem sobie podstaw języka i ze sporym zapalem postępowałem naprzód. Problem w tym, iż postępy w grece nieco zmąciły moje rozumienie Pisma, ponieważ szybko zrozumiałem, że Nowy Testament trzeba czytać i studiować wyłącznie w języku oryginału, bo tylko to pozwala w pełni zrozumieć znaczenie tekstu i uchwycić wszelkie niuanse (później, gdy nauczyłem się hebrajskiego, uznałem, że to samo dotyczy także Starego Testamentu). Z jednej strony pomyślałem, że to kolejny dobry powód, żeby solidnie uczyć się greki. Ale jednocześnie zmusiło mnie to do ponownego przemyślenia koncepcji Biblii jako literalnie natchnionego Słowa Bożego. Jeśli bowiem Pismo można zrozumieć w pełni tylko wtedy, kiedy czyta się je w oryginale, jasno z tego wynika, że większość chrześcijan, która wszak nie zna żadnego z języków starożytnych, nigdy nie pojmie w pełni tego, co Bóg chciał im przekazać. Wobec tego doktryna natchnienia ma sens wyłącznie dla wąskiej grupy badaczy, którzy mają intelektualne możliwości i warunki, by studiować teksty oryginalne! Cóż bowiem z tego, że mówimy, iż słowa Pisma są natchnione, skoro większość ludzi nie może się z nimi zapoznać, a zna tylko mniej lub bardziej udane przekłady — obojętne, na angielski czy polski, które w istocie rzeczy niewiele mają wspólnego z oryginalnymi Słowem Bożym?²

Moje dylematy niepokoiły mnie jeszcze bardziej, kiedy rozważałem kwestie manuskryptów, w których przechowało się Pismo. Im lepiej znałem grekę, tym bardziej interesowały mnie zarówno manuskrypty, dzięki którym tekst Nowego Testamentu zachował się do naszych czasów, jak i dziedzina krytyki tekstu, czyli dyscyplina pomocna w rekonstrukcji autentycznej treści Nowego Testamentu. Nieustannie nurtowało mnie podstawowe pytanie: cóż z tego, że Biblia stanowi nieomyślne Słowo Boże, skoro tak naprawdę nie znamy owych nieomyślnych, na-

tchnionych Słów, a tylko słowa przepisywane przez kopiistów — czasami poprawnie, ale bywa też (i to bardzo często!) błędnie? Gorzej — co nam z tego, że autografy (czyli oryginały) były natchnione? Przecież ich nie mamy! Mamy tylko rojące się od przeinaczeń kopie, a olbrzymia ich większość jest młodsza o całe wieki od oryginałów i różni się od nich tysiącami szczegółów!

Te wątpliwości nie dawały mi spokoju, zmuszając jednocześnie do dalszych poszukiwań, wiodących do zrozumienia, czym naprawdę jest Biblia. Po dwóch latach ukończyłem Wheaton College i postanowiłem, zachęcony przez profesora Hawthorne'a, poświęcić się krytyce tekstu, czyli badaniu tradycji rękopiśmiennej Nowego Testamentu. W tym celu podjąłem dalsze studia pod kierunkiem wykładowcy Princeton Theological Seminary, Bruce'a M. Metzgera, najwybitniejszego na świecie eksperta w tej dziedzinie.

Moi ewangelikalni przyjaciele ostrzegali mnie także przed Princeton Seminary, uprzedzając, że trudno tu znaleźć choć jednego „prawdziwego” chrześcijanina. Było to przecież seminarium dla prezbiterian, ci zaś stanowią niezbyt odpowiednie środowisko dla człowieka „odrodzonego w Chrystusie”³. Jednak czas poświęcony poznawaniu literatury angielskiej, filozofii i historii — nie wspominając o grece — znacznie poszerzył moje horyzonty myślowe, i teraz kierowała mną autentyczna żądza wiedzy, i to wiedzy wszelakiej, zarówno świeckiej, jak i duchowej. Byłem gotów przestać identyfikować się z „odrodzonymi w Chrystusie”, jeśli tylko poszukiwanie „prawdy” będzie tego wymagało. Podążając za wiedzą, gotów byłem iść wszędzie, dokąd zaprowadzi mnie droga, doszedłem bowiem do wniosku, że nie mogę odrzucić jakiegoś przekonania jako fałszywego tylko dlatego, że nie mieści się ono w poszuffadkowanej wizji świata, jaką dało mi dotychczas zdobyte ewangelickie wykształcenie.

Od razu po przyjeździe do Princeton Theological Seminary zapisałem się na zajęcia z egzegezy (czyli interpretacji) tekstu hebrajskiego i greckiego dla pierwszego roku

i upchnąłem w moim planie tyle godzin wykładów, ile się dało. Wszystkie zajęcia stanowiły wyzwanie zarówno pod względem intelektualnym, jak i osobistym. Wyzwania intelektualne podejmowałem chętnie, ale wyzwania osobiste, przed jakimi raptem stanąłem, okazały się poważną emocjonalną próbą. Jak wspomniałem, jeszcze w Wheaton zacząłem kwestionować podstawowe aspekty pojmowania Biblii jako nieomylnego Słowa Bożego. Za sprawą dogłębnych studiów w Princeton jeszcze trudniej było mi bronić takich poglądów, mimo to jednak twardo opierałem się przed zmianą światopoglądu (poznałem zresztą wiele osób, które, podobnie jak ja, wyrosły z tradycyjnych ewangelickich szkół i wciąż starały się „wiarę uchować”, co z perspektywy czasu brzmi dość śmiesznie, biorąc pod uwagę, że w końcu byliśmy studentami teologii chrześcijańskiej). Jednak studia zaczęły na mnie działać coraz mocniej.

Przełomowy moment nadszedł na drugim semestrze, kiedy uczęszczałem na zajęcia do powszechnie szanowanego i wielce pobożnego profesora Cullena Story. Przedmiotem zajęć była egzegeza Ewangelii według Marka, wówczas — a i nadal — mojej ulubionej ewangelii. Studenci musieli czytać Marka wyłącznie w grece (wykułem na pamięć wszystkie greckie słówka z tej Ewangelii na tydzień przed rozpoczęciem zajęć), mieliśmy także prowadzić notatnik egzegetyczny z własnymi przemyśleniami, obejmującymi interpretację najważniejszych fragmentów. Potem dyskutowaliśmy na temat problemów z interpretacją tekstu, a na koniec semestru musieliśmy napisać pracę zaliczeniową poświęconą egzegezie wybranego fragmentu. Zdecydowałem się na fragment z drugiego rozdziału Marka, gdzie faryzeusze toczą spór z Jezusem, którego uczniowie, przechodząc przez pole, zjedli w szabat trochę ziaren z kłosów. Jezus chce wykazać faryzeuszom, że „szabat jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” i przypomina im, co uczynił wielki król Dawid, kiedy on i jego towarzysze byli głodni: „za Abiatarą, najwyższego kapłana”⁴ weszli do Świątyni i zjedli chleb pokładny, który

mógł jeść tylko kapłan. Z tym ustępem wiąże się znany problem, bo gdy ktoś przyjrzy się fragmentowi Starego Testamentu, który przytacza Jezus (1 Sm 21,1–6), natychmiast zauważy, że opisany czyn Dawida miał miejsce, nie kiedy najwyższym kapłanem był Abiatar, ale gdy był nim jego ojciec, Achimelek. Innymi słowy, to jeden z fragmentów pokazujących, że Biblia bynajmniej nie jest nieomylna, lecz zawiera błędy.

W mojej pracy semestralnej dla profesora Story przedstawiłem długi i skomplikowany dowód, który miał wykazać, że chociaż Marek pisze, iż zdarzenie owo miało miejsce „za Abiatarą, najwyższego kapłana” nie znaczy to dokładnie, że naczelnym kapłanem był wtedy Abiatar, ale iż wydarzenie to opisano w tym miejscu Pisma, gdzie Abiatar pojawia się jako główna postać narracji. Mój dowód, bardzo zresztą skomplikowany, oparłem na dwuznaczności występującego w tekście greckiego słowa. Byłem przekonany, że profesor doceni moje rozumowanie, gdyż wiedziałem, że jest porządnym chrześcijańskim uczonym, któremu — jak i mnie — nigdy nie przyszyłoby do głowy pomyśleć, że w Biblii może być błąd. Tymczasem profesor na końcu mojej pracy napisał krótki komentarz, jedno tylko zdanie, które z jakiegoś powodu mocno mną poruszyło: „Może Marek po prostu się pomylił?”. Zacząłem się zastanawiać nad tym, rozważając raz jeszcze wszystko, co napisałem, i uzmysłowiłem sobie, że choć w uporanie się z tym problemem włożyłem mnóstwo przemyślanej egzegetycznej ekwilibrystyki i tak użyta argumentacja była mocno naciągana. W końcu doszedłem do podobnego wniosku. „Hm... może Marek faktycznie się pomylił” — pomyślałem.

A skoro już raz dopuściłem taką możliwość, tamy puściły. Jeśli bowiem w rozdziale drugim Marka może być jeden, choćby niewielki błąd, mogą się one pojawić również w innych miejscach. Jeżeli Jezus w rozdziale czwartym Marka mówi, że ziarno gorczyczne jest „najmniejsze ze wszystkich ziaren na ziemi”, to może nie muszę wymyślać niewiarygodnych objaśnień, żeby dowieść, że ziarno gorczycy jest

najmniejsze, skoro doskonale wiem, iż wcale najmniejsze nie jest. A może błędy dotyczą także ważniejszych kwestii? Jeśli Marek pisze, że Jezus został ukrzyżowany w dzień, kiedy jedzono wieczerzę paschalną (Mk 14,12; 15,25), a Jan twierdzi, że umarł dzień wcześniej — to może jest to autentyczna sprzeczność. Albo kiedy w swej relacji o narodzinach Jezusa Łukasz twierdzi, że Maryja z Józefem wrócili do Nazaretu w miesiąc po przybyciu do Betlejem (i dokonali obrzędu oczyszczenia: Łk 2,39), podczas gdy Mateusz informuje, że oboje uciekli do Egiptu (Mt 2,19–22) — może i tu ewangelisci sobie przeczą. Kiedy zaś Paweł pisze, że po nawróceniu na drodze do Damaszku wcale nie poszedł do Jerozolimy, aby spotkać się z tymi, którzy byli apostołami przed nim (Ga 1,16–17), podczas gdy Dzieje Apostolskie mówią, że to właśnie była pierwsza rzecz, jaką był uczynił (Dz 9,26) — może i tu coś jest na rzeczy.

Mniej więcej w tym samym momencie, gdy uświadomiłem sobie owe sprzeczności, starałem się uporać z innymi problematycznymi kwestiami, jakie napotykałem, zagłębiając się w studia nad zachowanymi manuskryptami Nowego Testamentu. Można twierdzić, że oryginały zostały natchnione, ale faktem jest, że nie mamy do nich wglądu, więc utrzymywanie, że są natchnione, nie na wiele się zdaje, dopóki ich nie zrekonstruujemy. Ponadto na przestrzeni całej historii Kościoła zdecydowana większość chrześcijan nie miała dostępu do oryginałów, więc z ich perspektywy kwestia natchnienia praktycznie przestaje mieć znaczenie. Na tym nie koniec. Nie tylko nie posiadamy oryginałów, nie mamy nawet pierwszych ich kopii, a szczerze mówiąc, nie posiadamy kopii kopii oryginałów, ani kopii kopii kopii ich kopii. Manuskrypty, które znamy, powstały później, i to dużo później. W większości przypadków są to odpisy stworzone po setkach lat, a każdy z nich różni się od wszystkich pozostałych w tysiącach szczegółów. Jak przekonamy się w dalszych partiach tej książki, wszystkie kopie różnią się między sobą w tylu detalach, że nawet nie sposób tych różnic dokładnie zliczyć.

Najłatwiej chyba zilustrować to przez porównanie: szczegółów, w których różnią się znane dziś manuskrypty, jest więcej niż słów w całym Nowym Testamencie. Oczywiście większość z tych różnic jest pozbawiona znaczenia i zupełnie nieistotna. Pokazują one jedynie, że skrybowie i kopiści w świecie antycznym mieli takie same problemy z ortografią, jak my mamy dzisiaj (a w dodatku nie dysponowali słownikami, nie mówiąc o procesorach tekstu z wbudowanym słownikiem). Problem, jak traktować te wszystkie różnice, jednak pozostaje. Jaki w ogóle ma sens twierdzenie, jakoby słowo po słowie w Biblii zostało natchnione przez Boga, skoro nie znamy prawdziwych słów Pisma? Jak wkrótce się przekonamy, w licznych miejscach nie mamy nawet najmniejszej pewności, że tekst oryginału zrekonstruowany został poprawnie. Jak zatem pojąć Słowo Boże, skoro nie wiemy, jakie to słowo!

A kiedy jeszcze uzmysłowiłem sobie, że Panu Bogu znacznie łatwiej byłoby przechować słowa Pisma niż je natchnąć, moja wiara w owo natchnienie zaczęła gwałtownie słabnąć. Przecież gdyby Pan istotnie chciał, by jego lud znał jego słowa, dałby mu je z pewnością, może nawet w języku, łatwiejszym do zrozumienia niż antyczna greka czy hebrajski. W takim zaś razie, jeśli nie znamy słów bożych, to znaczy, iż Bóg ich dla nas nie przechował. A jeśli nie dokonał cudu przechowania własnych słów, to jak uwierzyć, że uprzednio dokonał cudu ich natchnienia?

Znów może skróć opowieść — w pewnym momencie nauka biblijnej greki i badania nad manuskryptami Nowego Testamentu skłoniły mnie do radykalnego przewartościowania poglądu na Pismo. Była to dla mnie kolosalna przemiana. Aż do tego momentu — począwszy od „odrodzenia w Chrystusie” w szkole średniej, poprzez dni spędzone w ortodoksyjnym Moody Institute i później jeszcze w ewangelickim Wheaton — moja wiara w całości opierała się na przekonaniu, że Biblia jest w pełni natchnionym i nieomylnym Słowem Bożym. Teraz patrzyłem na Pismo inaczej. Nagle zacząłem widzieć je jako książkę bardzo

ludzka. Jak kopiści będący zwykłymi ludźmi przepisywali i zmieniali tekst Pisma, tak też autorzy Biblii byli najzwyczajszymi ludźmi, którzy sami napisali to, co napisali. Od początku do końca książka ta jest dziełem człowieka, choć pisanym przez różnych ludzi, w różnych miejscach i różnym czasie, dla najróżniejszych potrzeb. Wielu z jej autorów bez wątpienia czuło boże natchnienie, pisząc to, co pisali; niemniej wszyscy mieli indywidualne poglądy, odrębne punkty widzenia, własne wierzenia i potrzeby, własne pragnienia, odmienne sposoby widzenia świata i odmienne przekonania teologiczne, a te ich poglądy, wierzenia, punkty widzenia, potrzeby, sposoby rozumienia i przekonania teologiczne miały wpływ na wszystko, co napisali. Niemal pod każdym względem ludzie ci różnili się między sobą. A jeśli tak, oznacza to między innymi, że Marek nie napisał tego samego, co napisał Łukasz, bowiem chciał napisać coś innego niż Łukasz. Tak samo Jan różni się od Mateusza, Paweł od autora Dziejów, a Jakub od Pawła. Każdy autor był człowiekiem z krwi i kości i jego spuściznę należy czytać, zwracając uwagę na to, co miał (przyjmując, że wszyscy byli mężczyznami) do powiedzenia, bez zakładania, że napisał to samo albo coś zgodnego czy sprowadzalnego do tego, co pisał ktoś inny. Koniec końców Biblia jest dziełem człowieka! To była dla mnie zupełnie nowa perspektywa, oczywiście krańcowo różna od tej, przy której obstawałem jako ewangelik (i nie jest to oczywiście perspektywa podzielana współcześnie przez członków Kościołów ewangelikalnych).

Może przyszła już pora, by na konkretnym przykładzie pokazać, jak ta zmiana przekonań wpłynęła na moje rozumienie Biblii. Otóż kiedy uczyłem się w Moody Bible Institute, jedną z najpopularniejszych lektur na kampusie była książka Hala Lindseya *The Late, Great Planet Earth* (*Wielka martwa planeta Ziemia*), stanowiąca apokaliptyczną prognozę przyszłości naszej planety. Dzieło to cieszyło się poczytnością nie tylko w naszym Instytucie. W USA był to największy bestseller w kategorii literatury

faktu (nie licząc Biblii, a i mocno naciągając określenie „literatura faktu”) w całej dekadzie lat siedemdziesiątych. Lindsey jak i my w Moodym wierzył, że Biblia jest nieomylna w każdym swym słowie. Wierzył do tego stopnia, że przyjął, iż z Nowego Testamentu można nie tylko dowiedzieć się, jak Bóg nakazał żyć i w co wierzyć, ale także, jak zaplanował przyszłość i jak ma zamiar wprowadzić swój plan w życie. Świat bowiem zmierza ku Apokalipsie w skali kosmicznej, pisał Lindsey, a z nieomylnych słów Pisma można dowiedzieć się, jak, gdzie i kiedy to się stanie. Mnie samego najbardziej zainteresowało właśnie owo „kiedy”. Lindsey dowodził, że moment, kiedy należy spodziewać się przyszłego Armagedonu, został przepowiedziany w przypowieści Jezusa o drzewie figowym. Tam właśnie Chrystus odpowiada swoim uczniom na pytanie, kiedy nadejdzie „koniec”:

A od figowego drzewa uczcie się przez podobieństwo! Gdy jego gałązka staje się soczysta i liście wypuszcza, poznajecie, że zbliża się lato. Tak samo i wy, kiedy ujrzycie to wszystko, wiedzcie, że blisko jest, we drzwiach. Zaprawdę powiadam wam: nie przeminie to pokolenie, aż to wszystko się stanie (Mt 24,32–34).

Co oznacza ta przypowieść? W oparciu o założenie, że są to nieomylnie słowa samego Boga, Lindsey rozszyfrował ich sens, wskazując, że w Biblii drzewo figowe często jest symbolem narodu Izraela. Co to znaczy, że drzewo figowe wypuszcza liście? Otóż tyle, że naród po okresie uśpienia (zimie) powraca do życia. Kiedy Izrael powrócił do życia? W 1948 roku, bo wtedy ponownie stał się suwerennym państwem. Jezus wskazuje zatem, że koniec nadejdzie za życia pokolenia, które było świadkiem tego zdarzenia. A ile trwa czas jednego pokolenia w Biblii? Czterdzieści lat. Tak oto zrozumiałe staje się natchnione pouczenie z ust samego Jezusa: koniec świata nadejdzie nieco przed rokiem 1988, czterdzieści lat po powstaniu państwa Izrael.

My byliśmy tą książką szczerze zafascynowani, choć z dzisiejszej perspektywy może się to wydawać nieco dziwne (zważywszy zwłaszcza, że rok 1988 minął, a Armagedon jakoś nie nadszedł). Z drugiej jednak strony miliony chrześcijan nadal wierzą, że Biblię trzeba czytać i rozumieć dosłownie, jako w pełni natchnione proroctwo przyszłych wydarzeń, które położą kres naszym dziejom. Wystarczy spojrzeć, jakie szaleństwo wzbudza cykl „Powieść o czasach ostatecznych” Tima LaHaye’a i Jerry’ego Jenkinsa. Już w naszych czasach nakład tych książek przekroczył sześćdziesiąt milionów egzemplarzy⁵, a to nic więcej niż kolejna apokaliptyczna wizja przyszłości, oparta na dosłownym odczytaniu Biblii.

Wielki dystans dzieli traktowanie Biblii jako nieomylnego przewodnika naszej wiary, życia i przyszłości od pojmowania jej jako książki bardzo ludzkiej, opisującej bardzo ludzkie przekonania, z których wiele różni się między sobą, a żadne nie jest nieomylnym przewodnikiem mówiącym, jak mamy żyć. Ja sam pokonałem ten dystans we własnym umyśle i mocno obstaję przy wnioskach, do jakich doszedłem. Rzecz jasna wielu chrześcijan nigdy nie akceptowało literalnego rozumienia Biblii, uznając je za bardzo jednostronne i upraszczające (a do tego mocno dziwaczne i w istocie zupełnie bez związku z kwestiami wiary). Nadal jednak wokół nas mnóstwo ludzi tak właśnie pojmuje Pismo. Wciąż zdarza mi się widywać na samochodowych zderzakach nalepki z hasłem „Bóg tak rzekł. Wierzę w to i to wystarczy”. Moja odpowiedź na takie *dictum* brzmi zawsze: A jeżeli Bóg tak nie rzekł? Jeśli książka, która w twoim przekonaniu przekazuje Słowo Boże, zawiera tak naprawdę tylko ludzkie słowa? Co począć, kiedy Biblia wcale nie daje nieomylnych odpowiedzi na wyzwania współczesnego świata — kwestie takie, jak aborcja, prawa kobiet i gejów, dominacja religijna, wyższość demokracji i tym podobne? A jeśli sami musimy decydować, jak żyć i w co wierzyć, bez uznawania Biblii za (fałszywego) idola albo wyroczeni, która daje nam możliwość bezpo-

średniego poznania woli Wszechmogącego? Istnieją przecież oczywiste powody, by sądzić, że Biblia wcale nie jest nieomylnym przewodnikiem po człowieczym życiu, i tylko jednym z nich jest wskazywany tu przeze mnie fakt, że w wielu przypadkach (jako badacze, ale i jako zwykli czytelnicy) nawet nie wiemy, jak właściwie brzmiał oryginalny tekst Biblii.

Takie przemyślenia radykalnie zmieniły moje poglądy teologiczne i poprowadziły drogami zupełnie innymi od tych, jakimi podążałem jako nastolatek. Nadal wysoko cenię Biblię, jej bogactwo i różnorodne zawarte w niej pouczenia moralne, ale zacząłem doceniać także inne pisma wczesnochrześcijańskie (z tego samego lub nieco późniejszego okresu) spisane przez mniej znane postaci, jak Ignacy z Antiochii, Klemens Rzymski czy Barnaba z Aleksandrii. Podobnie zacząłem doceniać pisma żyjących podówczas autorów niechrześcijańskich: Józefa Flawiusza, Lukiana z Samosat czy Plutarcha. Każdy z tych ludzi próbuje zrozumieć świat i swoje w nim miejsce i każdy ma nam coś wartościowego do przekazania. Warto dowiedzieć się, co mówią, abyśmy sami mogli ocenić, jak żyć i co myśleć w świetle tego, co mieli nam do powiedzenia.

Pora jednak wrócić do manuskryptów Nowego Testamentu i ich badania w obrębie naukowej dyscypliny zwanej krytyką tekstu. Jestem przekonany, że dziedzina ta stanowi pasjonujący i wciągający przedmiot badań o olbrzymim znaczeniu nie tylko dla uczonych, ale dla każdego, kto choć trochę interesuje się Biblią (bez względu na to, czy pojmuje ją literalnie, mniej literalnie, czy też w życiu nie przyszło mu — bądź jej — do głowy dosłowne rozumienie Pisma). Wiele dzięki krytyce tekstu mogą zresztą dowiedzieć się również ci wszyscy, których Biblia ciekawi wyłącznie jako fenomen historyczno-kulturowy. Zdumiewające zresztą, że większość czytelników, nawet tych, którzy interesują się chrześcijaństwem, Biblią i biblistyką (tak wśród traktujących Pismo dosłownie, jak i całej reszty) nie wie praktycznie nic na temat uprawianej przeze

mnie dyscypliny. Może jednak nietrudno zrozumieć, dlaczego. Choć Biblia jest przedmiotem dociekań naukowych od ponad trzystu lat, dotychczas nie powstała ani jedna książka, wprowadzająca w te kwestie zwykłych czytelników — czyli ludzi, którzy studiów nad manuskryptami Pisma nie prowadzili, nie znają greki ani innych języków niezbędnych dla zgłębiania tego tematu, a często nawet nie uświadamiają sobie, że z tzw. Słowem Bożym w ogóle wiąże się jakiś problem. Skoro jednak już wiadomo, że problemy są, zapewne znajdują się tacy, którzy chcieliby się dowiedzieć, jakie to problemy oraz jak nauka stara się je rozwiązać⁶.

Książka, którą czytelnik ma przed sobą, jest, wedle mego przynajmniej rozeznania, pierwszą książką starającą się odpowiedzieć na takie pytania. Przygotowałem ją z myślą o czytelnikach, którzy nie słyszeli o krytyce tekstu, ale chętnie dowiedzą się czegoś o tym, jak kopiści zmieniali tekst Pisma i jakim sposobem możemy to rozpoznać. Napisałem ją w oparciu o przemyślenia z trzydziestu lat własnej pracy nad tą kwestią i z perspektywy, za którą obecnie obstać. Powstawała zatem już po tym, gdy przeszedłem radykalny przełom w osobistym rozumieniu Biblii. Pisałem przy tym z myślą o wszystkich, którzy pragną dowiedzieć się, skąd pochodzi nasz Nowy Testament, pragnąc ich przekonać, że w wielu przypadkach nie mamy pojęcia, co naprawdę mówiły oryginalne przekazy. Staram się przy tym pokazać, w jakich okolicznościach i w jaki sposób słowa autorów zmieniano, a wreszcie jak — przy zastosowaniu skrupulatnych metod badawczych — można próbować je odtworzyć.

Z wielu przyczyn jest to dla mnie bardzo osobista książka — to zakończenie bardzo długiej drogi. Może przynajmniej dla części czytelników stanie się ona kolejnym etapem w ich własnej podróży.

Rozdział pierwszy

POCZĄTKI LITERATURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Zanim przejdziemy do analizy zachowanych manuskryptów Nowego Testamentu, trzeba przypomnieć pewną szczególną właściwość chrześcijaństwa, która wyróżniała je w świecie grecko-rzymskim, a mianowicie fakt, iż było ono *religią Księgi*. Aby to pojąć, trzeba cofnąć się do epoki poprzedzającej jego narodziny i przyjrzeć się religii, z której wyrosło, czyli judaizmowi. To judaizm bowiem, będący pierwszą „religią Księgi” w kulturze Zachodu, stanowił niejako zapowiedź chrześcijaństwa i to za jego sprawą również wyznawcy Chrystusa odwoływali się do „Księgi”.

JUDAIZM JAKO RELIGIA KSIĘGI

Judaizm, z którego wyłoniła się wiara chrześcijan, był w świecie rzymskim religią nie do końca typową, ale bynajmniej nie w pełni wyjątkową. Podobnie jak wyznawcy niemal wszystkich (spośród setek) ówczesnych kultów, żydzi uznawali istnienie boskiej rzeczywistości (zamieszkaanej przez nadludzkie istoty, jak Anioły, Archanioły, Panowania i Moce), mieli własne obrzędy religijne (polegające m. in. na składaniu ofiar ze zwierząt i pokarmów), wierzyli, że ich bóstwo zamieszkuje święte miejsce (Świątynię Jerozolimską), gdzie należy składać mu ofiary, oraz modlili się do swe-

go Boga tak w intencji prywatnej, jak i zbiorowej. Również jak inne ludy Żydzi snuli opowieści, jak niegdyś Bóg komunikował się z nimi, a także oczekiwali jego pomocy w sprawach bieżących. W tych kwestiach judaizm mógł być najzupełniej zrozumiały dla wyznawców innych religii.

Jednak w wielu innych aspektach był kultem wyjątkowym. Wszystkie pozostałe religie Imperium były politeistyczne — ich wyznawcy uznawali i czcili wielu bogów o różnicowanych funkcjach: wierzone w potężne bóstwa państwowe, pomniejsze bóstwa lokalne oraz bóstwa czuwające nad wybranymi aspektami ludzkiego życia, narodzin i śmierci. Judaizm natomiast był monoteizmem: żydzi czcili tylko jednego Boga swoich przodków, który zgodnie z ich wierzeniami stworzył świat, czuwa nad nim i jest jedynym Bogiem, który może dać swemu ludowi wszystko, czego ten potrzebuje. Zgodnie z żydowską tradycją ten jedyny, wszechpotężny Bóg ustanowił Izrael swoim ludem wybranym i obiecał opiekować się nim i bronić w zamian za bezgraniczne oddanie — okazywane jemu i tylko jemu. Żydzi wierzyli, że Bóg zawarł z nimi „przymierze”, pewien rodzaj umowy, zgodnie z którą on będzie ich Bogiem, a oni jego ludem. Podobnie jak cześć i posłuszeństwo należały się tylko temu (jedynemu) Bogu, tak też istniała tylko jedna poświęcona mu Świątynia. To również odróżniało judaizm od ówczesnych politeistycznych religii, w których istniały liczne świątynie poświęcone każdemu z bogów, na przykład Zeusowi. Oczywiście żydzi mogli oddawać cześć swojemu Panu wszędzie, gdziekolwiek się znajdowali, jednak tylko w Świątyni Jerozolimskiej mogli dopełnić religijnego obowiązku, polegającego na złożeniu mu ofiary. Wszędzie indziej mogli jedynie zbierać się w synagogach, aby modlić się i rozprawiać o tradycji przodków, czyli o podstawach własnego wyznania.

Żydowska tradycja obejmowała opowieści o relacjach Boga z protoplastami „ludu wybranego”, w tym z jego niegdyśniejszymi przywódcami. Wśród tych historycznych postaci byli zarówno mężczyźni, jak i kobiety: Abraham, Sara,

Izaak, Rachela, Jakub, Rebeka, Józef, Mojżesz, Dawid i wielu innych. Niemniej ważnym elementem tradycji Izraela były bardzo szczegółowe przepisy, które uczyły ludzi, jak mają żyć i jak czcić swego Boga. Natomiast cechą wyróżniającą judaizm spośród wielu religii Imperium Rzymskiego był fakt, iż wszystko to było spisane w świętych księgach.

Dzisiejszym czytelnikom, zwykle wychowanym w którejś z trzech wielkich współczesnych religii (w naszym kręgu kulturowym to judaizm, chrześcijaństwo i islam), może wydać się to trudne do pojęcia, ale w politeistycznych religiach antyku słowo pisane praktycznie nie odgrywało żadnej roli. W kultach politeistycznych najważniejsze było okazywanie czci bogom, najczęściej poprzez składanie rytualnych ofiar. Nie istniały żadne spisane formuły wyznania wiary (*credo*), których należało się nauczyć; nie było też spisanych zasad postępowania, którym trzeba było się podporządkować. Nie oznacza to oczywiście, by niektóre przynajmniej starożytne religie politeistyczne nie były złożonymi systemami wierzeń i by antyk nie dopracował się bardzo rozbudowanych zasad etycznych. Różnica polegała na tym, iż owe wierzenia i zasady moralne — jakkolwiek trudne do pojęcia może się to nam, ludziom współczesnym, wydawać — bezpośrednio w sferze religii nie odgrywały zbyt istotnej roli. Etyka była raczej kwestią osobistych przekonań o charakterze filozoficznym (systemy filozoficzne oczywiście mogły już istnieć w postaci spisanej). W każdym razie antyczne kultury nie obejmowały zbiorów „jedynie słusznych poglądów” ani obowiązujących „reguł moralnych”, księgi zatem nie miały dla nich niemal żadnego znaczenia.

Judaizm był religią wyjątkową właśnie ze względu na olbrzymi nacisk na tradycje, zwyczaje i prawa przodków, spisane w księgach, mających dla żydów status „Pisma Świętego”. W okresie najbardziej nas interesującym, czyli w pierwszym wieku naszej ery, kiedy to powstały również niektóre księgi Nowego Testamentu, rozsiani po całym terytorium Imperium Rzymskiego żydzi wierzyli, że „Pan”

przekazał swemu ludowi naukę w postaci pism Mojżesza, które określano wspólnym terminem „Tora” (co oznacza tyle co „prawo” lub „pouczenie”). Torę zwano także Pięcioksięgiem, składała się bowiem z pięciu początkowych ksiąg żydowskiej Biblii (a chrześcijańskiego Starego Testamentu): Księgi Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb, Powtórzonego Prawa. Księgi te opisywały stworzenie świata, powołanie Izraela jako ludu wybranego, opowieści o przywódcach i przywódczyniach Izraela i ich spotkaniach z Bogiem, a co najważniejsze — prawa, które Bóg dał Mojżeszowi, czyli zestaw nauk, jak jego lud ma oddawać mu cześć i jak ma żyć we wspólnocie (ta część była zresztą najobszerniejsza). Były to święte prawa, których żydzi się uczyli, które interpretowali i których przestrzegali. Z naszego punktu widzenia najistotniejsze jest, że zostały one spisane w zbiorze ksiąg.

Poza samą Torą istniały też inne księgi o istotnym znaczeniu dla żydowskiego życia religijnego, na przykład księgi proroków (Izajasza, Jeremiasza czy Amosa), księgi poetyckie (Psalmy) i historyczne (jak Księga Jozuego czy Samuela). Warto dodać, że w jakiś czas po narodzinach chrześcijaństwa część tych hebrajskich ksiąg (ściśle dwadzieścia dwie) uznano ostatecznie za kanon świętych pism judaizmu i tak powstała dzisiejsza Biblia hebrajska⁷. Dawną Biblię żydowską przejęli zaś chrześcijanie, ogłosili ją pierwszą częścią chrześcijańskiego kanonu. To tak zwany Stary Testament⁸.

Ta garść informacji dotycząca żydów i ich pism jest w tym momencie o tyle istotna, że ukazuje tło rozwoju chrześcijaństwa, które od samego zarania także było religią Księgi. Początki religii chrześcijańskiej łączyć trzeba oczywiście z Jezusem, który sam był żydowskim rabinem (*rabbim*, czyli „nauczycielem”), uznawał autorytet Tory — a być może i innych żydowskich ksiąg — i nauczał interpretacji żydowskich świętych ksiąg⁹. Jak każdy rabbi w tych czasach, Jezus głosił, że studiując te pisma, a zwłaszcza Prawo Mojżeszowe, można poznać wolę Boga. W każdym razie nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Jezus te księgi

czytał, zgłębiał je, interpretował, przestrzegał zawartych w nich przykazań i wreszcie o tych księgach nauczał. Jego uczniami z kolei od początku byli Żydzi, którzy przywiązywali wielką wagę do pism stanowiących tradycję ich narodu. Tak więc u zarania chrześcijaństwa wyznawcy tej nowej religii, bezpośredni uczniowie Jezusa, wyróżniali się w świecie rzymskim, podobnie jak żydzi i odmiennie od wyznawców pozostałych religii, zakładali świętość i boskość swych ksiąg. Powtórzmy zatem — chrześcijaństwo już u swych początków było religią Księgi.

CHRZEŚCJAŃSTWO JAKO RELIGIA KSIĘGI

Jak się niebawem przekonamy, fakt, iż księgi miały tak wielkie znaczenie dla chrześcijan, wcale nie oznacza, że wszyscy wyznawcy tej religii mogli je czytać. Było zupełnie inaczej — większość pierwszych chrześcijan, jak i większość mieszkańców Imperium Rzymskiego (włączając w to Żydów!) była niepiśmienna. Jednak to, że ludzie nie potrafili samodzielnie czytać, w niczym nie umniejszało roli ksiąg w ich religii. Pisma bezwzględnie zajmowały centralne miejsce w życiu wspólnot chrześcijańskich i kształtowały jego najważniejsze aspekty.

LISTY WCZESNOCHRZEŚCJAŃSKIE

Zacząć trzeba od tego, że już w pierwszym stuleciu po śmierci Jezusa w życiu kiełkujących gmin chrześcijańskich ważne funkcje w sferze religijnej pełniło różnego typu słowo pisane. Najdawniejsze świadectwa istnienia wspólnot chrześcijańskich pochodzą zwykle z listów ich przywódców. Najwcześniejszym, a zarazem najlepszym przykładem są listy apostoła Pawła. Paweł zakładał kościoły we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego, głównie w ośrodkach miejskich, wszędzie starając się przekonać pogan (czyli wyznawców którejkolwiek z politeistycznych religii Rzymu), że powinni oddawać cześć tylko Bogu żydów, że Jezus był jego Synem, który umarł za

grzechy tego świata, lecz niebawem powróci, aby sprawować sądy na Ziemi (patrz: 1 Tes 1,9–10). Nie ma pewności, w jakim zakresie Paweł używał Pisma (czyli ksiąg żydowskiej Biblii) dla przekonania przyszłych wiernych Kościoła o prawdziwości swego nauczania, jednak w pewnym fragmencie wspomnianego tu listu, zawierającym streszczenie najważniejszych punktów nowej nauki, pisze, iż głosi ludziom, że „Chrystus umarł — zgodnie z Pismem [...], że zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem”. Najwyraźniej apostoł łączył fakt śmierci i zmartwychwstania Chrystusa z własną interpretacją pewnych fragmentów hebrajskiej Biblii, którą jako wykształcony Żyd z pewnością czytał, znał i interpretował na użytek swoich słuchaczy, gdy starał się ich nawrócić — w czym zresztą był bardzo skuteczny.

Gdy udawało mu się nawrócić pewną liczbę osób w jakimś miejscu, Paweł zwykle przenościł się gdzie indziej i próbował dalej — najczęściej znów nie bez powodzenia — zyskiwać kolejnych wyznawców. Zdarzało się jednak czasami (a może nawet często), że docierały do niego wieści od wspólnot, które wcześniej założył, i czasami (a może nawet często) wieści te nie były pomyślnie: członkowie wspólnot czynili źle, szerzyły się niemoralne postęпки bądź wreszcie wspólnoty nawiedzali „fałszywi nauczyciele”, którzy głosili poglądy sprzeczne z nauczaniem Pawła, przez co niektórzy dawali się zwodzić błędnym naukom, i tak dalej. Paweł z reguły reagował na coś takiego, pisząc do konkretnej wspólnoty list, w którym omawiał zaistniałe problemy. Listy te miały wielkie znaczenie w życiu wczesnochrześcijańskich wspólnot i niektóre z czasem zaczęto traktować jako fragment Pisma. (Nasz Nowy Testament zawiera trzynaście przypisywanych Pawłowi listów).

Pierwszy List Pawła do Tesaloniczan (zwykle datowany na rok 49 n.e., a więc około dwudziestu lat po śmierci Jezusa i mniej więcej tyleż samo przed powstaniem którejkolwiek z Ewangelii opisujących jego życie) stanowi najstarszy zabytek piśmiennictwa chrześcijańskiego, jaki dotrwał do na-

szych czasów. Dokument ten pozwala nam zrozumieć, jak ważną rolę odgrywały takie pisma we wczesnych fazach rozwoju chrześcijaństwa. Paweł kończy swój list słowami: „Pozdrówcie wszystkich braci pocałunkiem świętym! Zaklinam was na Pana, aby list ten został odczytany wszystkim braciom” (1 Tes 5,26–27). Nie był to zatem zwykły list pisany do przypadkowego po części adresata — przeciwnie, apostoł domaga się, by jego słowa czytano i traktowano jako prawomocne pouczenie założyciela wspólnoty.

Tak więc wiemy już, że od samego początku między wspólnotami chrześcijańskimi krążyły liczne listy, które cementowały funkcjonujące w odległych miejscach zbiorowości, ujednolicały wiarę i praktyki religijne, objaśniały chrześcijanom, w co wierzyć i jak postępować. Listy te odczytywano na głos podczas zgromadzeń, gdyż, jak już pisałem, większość chrześcijan (jak i pozostałych ludzi w tej epoce) nie potrafiłaby ich przeczytać samodzielnie. Pewna liczba tych listów weszła z czasem do kanonu Nowego Testamentu. W zasadzie zresztą na Nowy Testament w większości składają się listy napisane przez Pawła oraz innych przywódców chrześcijańskich, czy to do konkretnych wspólnot (np. Koryntian lub Galatów), czy do konkretnych osób (np. Filemona). Warto może dodać, że do naszych czasów przetrwała tylko niewielka ich część. W przypadku Pawła możemy mieć zresztą absolutną pewność, że napisał on więcej listów, niż zawiera ich Nowy Testament, sam apostoł bowiem powołuje się kilkakrotnie na korespondencję, która się nie zachowała. Na przykład w Pierwszym Liście do Koryntian (1 Kor 5,9) wspomina pismo, który wcześniej miał im przesłać, a również (1 Kor 7,1) list, jaki otrzymał od nich. W innym z kolei miejscu (2 Kor 3,1) odwołuje się do korespondencji będącej w posiadaniu jego oponentów. Żaden z tych listów się nie zachował.

Warto zresztą w tym miejscu dodać, iż badacze od długiego już czasu podejrzewają, że wiele spośród listów przypisywanych w Nowym Testamencie Pawłowi w istocie napisanych zostało w jego imieniu przez późniejszych zwolenni-

ków¹⁰. Jeśli ta hipoteza jest prawdziwa, mamy kolejny dowód, jak wielkie znaczenie miały takie pisma we wczesnym chrześcijaństwie — skoro bowiem jacyś ludzie podpisywali się pod listami imieniem apostoła, to najwyraźniej sądzili, że autorytet samego imienia sprawi, iż czytelnicy potraktują je z należytą atencją. Prawdopodobnie jednym z takich listów tylko sygnowanych imieniem Pawła jest List do Kolosan, co uznać można za o tyle istotne, że sporo tam mówi się o innych listach (niezachowanych) i znaczeniu, jakie mieć mogą: „A skoro list zostanie u was odczytany, postarajcie się, by odczytano go też w Kościele w Laodycei, a wy żebyście też przeczytali list z Laodycei” (Kol 4,16). Zatem Paweł — bądź ktoś, kto podpisał się jego imieniem — napisał również do pobliskiego miasta Laodycei. To pismo również przepadło¹¹.

Przytoczone fakty pokazują, jak ważną rolę odgrywały listy w życiu wspólnot wczesnochrześcijańskich. Były dokumentami stanowiącymi swoisty przewodnik po wierze i zasadach postępowania. To one scalały wspólnoty i one odróżniały chrześcijaństwo od pozostałych, często rozproszonych religii Imperium. Wzajemne przekazywanie sobie listów przez gminy chrześcijańskie tworzyło między nimi szczególną więź (patrz: Kol 4,16), podobnie jak przestrzeganie nakazów zawartych w owych pismach czy „księgach”.

Jednak nie tylko listy odgrywały tak ważną rolę w życiu chrześcijańskich wspólnot. Wczesny Kościół tworzył literaturę bardzo różnych gatunków: powstały wówczas liczne dzieła, które chrześcijanie spisywali, rozpowszechniali, czytali i zgodnie z którymi postępowali, co również wyróżniało ich w pogańskim świecie Imperium Rzymskiego. Nie mam zamiaru omawiać tu szczegółowo całego piśmiennictwa wczesnochrześcijańskiego, spróbuję jednak pokrótce opisać najważniejsze przykłady rozpowszechnianych wówczas w obrębie tej wspólnoty ksiąg.

WCZESNE EWANGELIE

Chrześcijanie naturalnie chcieli wiedzieć jak najwięcej o życiu, naukach, śmierci i zmartwychwstaniu swego Pa-

na. Z tego względu powstały liczne księgi, w których spisano krążące opowieści o życiu Jezusa. Największą popularność zyskały cztery spośród tych tak zwanych ewangelii — w Nowym Testamencie występujące kolejno jako Ewangelia Mateusza, Marka, Łukasza i Jana — jednak powstało ich dużo więcej. Do dziś zresztą zachowało się kilka z nich, na przykład Ewangelia napisana (rzekomo) przez Filipa, ucznia Jezusa, przez Judasza (Jude) Tomasz, brata Jezusa, czy wreszcie przez Marię Magdalenę. Pozostałe Ewangelie, wśród nich te najwcześniejsze, przepadły bezpowrotnie. Dowiadujemy się o tym choćby z Ewangelii Łukasza, której autor wspomina, że przy pisaniu swojej wersji sięgał do pism „wielu” poprzedników (Łk 1,1). Te, jak wiemy, nie przetrwały do naszych czasów. Jednym z wymienionych tu źródeł mógł być dokument nazywany przez badaczy „źródłem Q”, który prawdopodobnie stanowił zbiór mów Jezusa. Tekst ten został skopiowany przez Mateusza i Łukasza w tych partiach ich Ewangelii, gdzie, korzystając z owego „źródła”¹², przytaczali nauki Jezusa (choćby obecne w obu Ewangeliach modlitwę Ojcie Nasz i Błogosławieństwo).

Jak się zatem przekonaliśmy, Paweł i inni chrześcijanie przywódcy interpretowali życie Jezusa przez pryzmat ksiąg żydowskich. Księgi te, obejmujące Pięcioksiąg i pozostałe pisma, w tym Proroków i Psalmi, były również powszechnie znane wśród chrześcijan, którzy zgłębiali je pilnie, próbując dowiedzieć się więcej o obietnicach bożych, zwłaszcza tych, jakie spełnione miały zostać w osobie Jezusa. Dlatego w obrębie wspólnot wczesnochrześcijańskich szeroko kolportowane były kopie greckiego tłumaczenia hebrajskiej Biblii (czyli tak zwanej Septuaginty) przeznaczone do studiów i kontemplacji. To kolejna księga, bez której nie sposób sobie wyobrazić tej religii.

WCZESNE PISMA O APOSTOŁACH

Sporym zainteresowaniem w rozwijających się wspólnotach chrześcijańskich pierwszych dwóch stuleci cieszyły się

opowieści nie tylko o życiu samego Jezusa, ale również jego pierwszych uczniów. Nie jest niczym zaskakującym, że chrześcijanie pragnący wiedzieć więcej o swej religii interesowali się opowieściami o dziejach apostołów oraz ich przygodach podczas misji apostoelskich, zwłaszcza podjętych po śmierci Jezusa. Jedną z nich, mianowicie Dzieje Apostolskie, ostatecznie znalazła się nawet w kanonie Nowego Testamentu. Podobnych dzieł powstało jednak znacznie więcej, w większości poświęconych poszczególnym apostołom, na przykład Dzieje Pawła, Dzieje Piotra czy Dzieje Tomasa. Liczne teksty z tego gatunku zachowały się jedynie we fragmentach albo bezpowrotnie zaginęły.

CHRZEŚCIJAŃSKIE APOKALIPSY

Jak już pisałem, zarówno Paweł, jak i inni apostołowie nauczali, że Jezus wkrótce powróci z nieba, aby „sądzić Ziemię”. Temat nadchodzącego końca świata niezmiennie fascynował wczesnych chrześcijan, którzy niemal powszechnie oczekiwali, że już niebawem Bóg „odmieni losy świata” — pokona moce zła i ustanowi na Ziemi swoje królestwo, a władcą jego stanie się Jezus. Nic dziwnego zatem, iż niektórzy pisarze chrześcijańscy spisywali utwory w formie proroczych wizji i opowieści o katastroficznych wydarzeniach, jakie przyniosą kres naszemu światu. Wzorzec takiej „apokaliptycznej”, jak się ją nazywa, literatury istniał zresztą w piśmiennictwie żydowskim; w Biblii żydowskiej coś takiego znaleźć można na przykład w Księdze Daniela czy (pośród żydowskich apokryfów) w *Pierwszej Księdze Henocha*. Jedną chrześcijańską apokalipsa — Apokalipsa św. Jana — została zresztą włączona do Nowego Testamentu. Pozostałe, w tym *Apokalipsa Piotra* i *Pasterz Hermasa*, cieszyły się ogromną popularnością w licznych wspólnotach chrześcijańskich w pierwszych wiekach istnienia Kościoła.

REGUŁY KOŚCIELNE

Czasy Pawła i okres życia następnego pokolenia to epoka intensywnego rozwoju wspólnot chrześcijańskich.

Pierwotnie Kościoły chrześcijańskie — przynajmniej te założone przez samego „apostoła narodów” — były tak zwanymi wspólnotami charyzmatycznymi. Ich członkowie wierzyli, że każdy spośród nich posiada jakiś „dar” (z greckiego *charisma*) od Ducha Świętego, udzielony mu na potrzeby całej wspólnoty. Mógł to być dar nauczania, zarządzania, miłosierdzia, leczenia, prorokowania...

Jednak z czasem, kiedy nadzieje na rychły koniec świata zaczęły gasnąć, chrześcijanie zrozumieli, że niezbędne jest ustanowienie trwałej struktury kościelnej, zwłaszcza jeśli wspólnoty mają przetrwać czas dłuższy (patrz: 1 Kor 11; Mt 16,18). Od tego momentu Kościoły w regionie śródziemnomorskim, włączając w to wspólnoty założone przez Pawła, przestały już być wspólnotami wiernych po równo obdarzonych darem Ducha, a pojawili się obieralni przywódcy, którzy odtąd samodzielnie podejmowali najważniejsze decyzje. Zaczęły też krystalizować się zasady życia wspólnotowego i reguły obrzędów sakralnych (np. chrztu i eucharystii), prowadzenia ewangelizacji i tak dalej. Wkrótce nauki, mówiące jak należy organizować życie wspólnoty i jak kierować zgromadzeniem wiernych, zaczęto spisywać. Dokumenty zawierające te zapisy, zwane regułami kościelnymi, tak naprawdę zyskały na znaczeniu dopiero w drugim i trzecim wieku ery chrześcijańskiej, jednak najstarszy, na temat którego posiadamy pewną wiedzę, powstał już około setnego roku n.e. Księga ta, zwana *Nauczaniem Dwunastu Apostołów*, była szeroko rozpowszechniona i wielokrotnie naśladowana.

APOLOGIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

Zdarzało się, że nowo powstałe wspólnoty chrześcijańskie napotykały na wrogość ze strony żydów lub pogan, którzy w nowej religii dostrzegali zagrożenie, a jej zwolenników podejrzewali o postępowanie niemoralne, a przy tym wręcz groźne dla społeczeństwa. (Na tej samej zasadzie również w dzisiejszych czasach wszelkie nowe ruchy religijne spotykają się z wielką podejrzliwością). Bywało, że wrogość ta do-

prowadzała do lokalnych prześladowań chrześcijan. Z czasem zresztą prześladowania nabrały charakteru urzędowego, gdy na przykład przedstawiciele cesarskiej administracji nakazywali aresztowania chrześcijan, by zmusić ich do powrotu do którejs z religii dopuszczonych w Imperium. Chrześcijaństwo tymczasem, zdobywając coraz więcej zwolenników, dorobiło się wreszcie własnych intelektualistów, a przynajmniej ludzi wykształconych na tyle, aby podjąć polemikę z krytykami i odeprzeć zwykle formułowane pod adresem tej religii oskarżenia. Pisma owych intelektualistów nazywa się czasem apologiami, od greckiego słowa oznaczającego mowę obrończą. Apologeci pisali zatem uczonne rozprawy, mające bronić nowej wiary. Zwykle starali się dowieść, że nie stanowi ona zagrożenia dla struktury społecznej Cesarstwa (wręcz przeciwnie — jest wyznaniem propagującym postępowanie etyczne), a ponadto nie jest żadnym niebezpiecznym zabobonem, lecz odzwierciedla najwyższą prawdę, czego manifestacją jest chociażby cześć oddawana jednemu autentycznemu Bogu.

Apologie były ważne dla wczesnych chrześcijan o tyle, że dostarczały argumentów niezbędnych w sytuacji, w której groziły im prześladowania. Taka konieczność obrony poświadczona jest już w epoce nowotestamentowej, na przykład w Pierwszym Liście Piotra Apostoła (3,15: „bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest”) oraz w Dziejach Apostolskich, gdzie czytamy, jak Paweł i inni apostołowie odpierają wysuwane zarzuty. Około połowy drugiego stulecia apologie stały się popularną formą pisarstwa chrześcijańskiego.

CHRZEŚCJAŃSKIE MARTYROLOGIA

Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy powstawały pierwsze apologie, chrześcijanie zaczęli spisywać opowieści o prześladowaniach swych współbraci i ich męczeństwie. Oba te zagadnienia znalazły ilustrację już w Dziejach Apostolskich, gdzie znaczący fragment narracji poświęcony

jest wrogości wobec religii chrześcijańskiej oraz aresztowaniu przywódców ruchu i straceniu przynajmniej jednego spośród nich — Szczepana (patrz: Dz 7). W drugim stuleciu zaczęły pojawiać się martyrologia, czyli dzieje męczenników. Najstarszym, jaki znamy, jest *Męczeństwo św. Polikarpa*. Polikarp był ważnym przywódcą chrześcijańskim i przez niemal całą pierwszą połowę drugiego wieku sprawował urząd biskupa w Smyrnie w Azji Mniejszej. Opowieść o jego śmierci zawarta jest w liście, który wierni jego Kościoła napisali do innej wspólnoty. Wkrótce potem zaczęły powstawać inne opowieści o męczennikach, które także zyskały znaczną popularność wśród wyznawców Chrystusa, cierpiącym prześladowania za wiarę dając wsparcie, a zagrożonym aresztowaniem, torturami czy śmiercią dostarczając wzoru do naśladowania.

TRAKTATY ANTYHERETYCKIE

Prześladowania z zewnątrz nie były jedynymi zagrożeniami, z jakimi radzić sobie musieli pierwsi chrześcijanie, bardzo szybko bowiem niebezpieczeństwem nie mniej poważnym stała się wielka różnorodność sposobów interpretowania „religijnej prawdy” we własnych szeregach. Już apostoł Paweł (na przykład w Liście do Galatów) uskarżał się na „fałszywych nauczycieli”. Z lektury zachowanych świadectw możemy jasno wnioskować, że „fałszerze” owi nie byli ludźmi z zewnątrz, lecz członkami wspólnoty, którzy jedynie pojmowali swoją religię w diametralnie odmienny sposób. Zmagając się z takimi problemami, przywódcy wspólnot chrześcijańskich układali traktaty wymierzone przeciw „heretykom” (czyli tym, którzy wybrali błędne rozumienie wiary). Najwcześniejszymi przykładami takich traktatów są zresztą niektóre spośród listów Pawła. Ostatecznie chrześcijanie, wyznający początkowo dość zróżnicowane opinie, zdołali jednak wspólnie ustalić „poprawne nauczanie” (to właśnie dosłownie oznacza termin „ortodoksja”) i pokonać tych, którzy obstawali przy fałszywej nauce. W każdym razie traktaty antyheretyckie

stały się istotnym elementem panoramy literatury wczesnochrześcijańskiej. Co ciekawe, również spod piór owych „fałszywych nauczycieli” wychodziły traktaty skierowane przeciw „fałszywym nauczycielom”. W tym przypadku właśnie ta grupa chrześcijan, która ostatecznie ustaliła, w co mają wierzyć inni chrześcijanie (odpowiedzialna na przykład za wyznanie wiary, jakie przetrwało do czasów dzisiejszych), atakowana była przez ludzi, których poglądy z czasem uznano za fałszywe. Wiemy o tym między innymi dzięki odnalezionej stosunkowo niedawno literaturze „heretyckiej”, której twórcy utrzymywali, że to ich poglądy są słuszne, poglądy zaś „ortodoksyjnych” przywódców Kościoła — fałszywe¹³.

KOMENTARZE WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIE

Istotną rolę w tej debacie na temat słusznych i niesłusznych przekonań odgrywała kwestia interpretacji tekstów chrześcijańskich, w tym Starego Testamentu, który chrześcijanie uznali za część własnej Biblii. (To zresztą kolejny dowód, jak ważną rolę odgrywało słowo pisane w życiu wspólnot wczesnochrześcijańskich). Wywodzący się z grona tych wspólnot autorzy zaczęli z czasem spisywać własne interpretacje krążących wśród nich tekstów, niekoniecznie dla obalenia fałszywych interpretacji (choć nierzadko kierowali się tym motywem), czasem po prostu po to, aby wyjaśnić wiernym znaczenie tekstów i ich związek z życiem i wiarą Kościoła. Interesujące, że pierwszy chrześcijański komentarz do jakiegokolwiek tekstu biblijnego, o którym posiadamy pewne informacje, pochodzi od autora uznanego za heretyka, a mianowicie od gnostyka z drugiego wieku o imieniu Heraklion. Tekst, o którym mówię, to komentarz do Ewangelii św. Jana¹⁴. Takie komentarze, glosy, objaśnienia i homilie zyskały sporą popularność wśród chrześcijan zwłaszcza w III i IV wieku.

Przedstawiłem wyżej przykłady różnych form literackich, pełniące istotne funkcje w życiu wspólnot pierwszych chrześcijan. Dowodzi to, mam nadzieję dość prze-

konująco, na ile sam fenomen pism religijnych miał fundamentalne znaczenie w życiu kościołów i skupionych w nich wiernych. To księgi właśnie od samego początku stanowiły fundament religii chrześcijańskiej i to między innymi wyróżniało ją spośród innych kultów Imperium. Rozliczne krążące w regionie Morza Śródziemnego pisma zawierały historie o Jezusie i jego apostołach, opowiadane i powtarzane przez chrześcijan, pouczały wyznawców o zasadach wiary i regułach postępowania, spajały w jeden Kościół powszechny wspólnoty odseparowane geograficznie od siebie, dawały wyznawcom Jezusa otuchę w czasach prześladowań i ukazywały wzór wytrwałości w wierze w obliczu tortur i śmierci. Pisma wreszcie nie tylko zawierały rady dla wiernych, ale również właściwą wykładnię nauki Kościoła, stanowiąc ostrzeżenie przed fałszywymi doktrynami i zachętę do przyjęcia słusznych wierzeń. To teksty właśnie pozwalały chrześcijanom poznać prawdziwy sens innych pism, objaśniając, co czynić, jak myśleć i jak oddawać cześć Bogu. Pod każdym względem to właśnie słowo pisane (a więc „księgi”) od samego początku stanowiło klucz do chrześcijańskiego życia.

NARODZINY KANONU PISM CHRZEŚCIJAŃSKICH

Z czasem część wspomnianych wyżej chrześcijańskich ksiąg zaczęto uważać nie tylko za teksty same w sobie warte lektury, ale za autorytatywny (i bezbłędny) przewodnik, mówiący chrześcijanom, jak mają wierzyć i jak żyć. Teksty stały się Pismem.

POCZĄTKI CHRZEŚCIJAŃSKIEGO KANONU

Powstanie chrześcijańskiego kanonu to długi, złożony proces i nie chciałbym w tym miejscu omawiać go szczegółowo¹⁵. Jak zresztą pisałem, w pewnym przynajmniej sensie chrześcijanie już od samego początku dysponowali takim kanonem, gdyż założyciel ich religii był żydowskim rabbim, który uznawał Torę za Pismo pochodzące

wprost od Boga, a zatem przeniknięte boskim autorytetem. Dlatego właśnie Jezus wykładał swoim uczniom sens Pisma, a pierwsi chrześcijanie — jego wyznawcy — uznali księgi żydowskiej Biblii za własne (warto zresztą pamiętać, iż wówczas sami żydzi nie mieli jeszcze jednoznacznie ustalonego kanonu). W każdym razie dla autorów Nowego Testamentu, włączając najwcześniejszego z nich, Pawła, słowo „Pisma” określało żydowską Biblię, czyli zbiór ksiąg, które Bóg dał ludowi wybranemu i w których przepowiedziano nadejście Mesjasza — Chrystusa.

Nie musiało jednak minąć dużo czasu, by chrześcijanie uznali również inne pisma za równe pod względem statusu Pismom żydowskim. Być może fakt ten wiązał się z nauczaniem samego Jezusa: wszak uczniowie traktowali głoszone przez niego interpretacje Pisma jako równie prawomocne, co słowa Tory. Niewykluczone zresztą, iż tę zasadę zasugerował sam Jezus poprzez sposób formułowania i przekazywania własnych nauk. Na przykład w Kazaniu na Górze Jezus przedstawia przykazania, które Bóg dał Mojżeszowi, a następnie podaje ich własną, radykalniejszą interpretację, zaznaczając przy tym, iż to jego wykładnia jest, by tak rzec, wiążąca. Widać to również w tak zwanych antytezach z 5. rozdziału Ewangelii Mateusza: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj! [jedno z Dziesięciu Przykazań]. A Ja wam powiadam: «każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi»”. Takie wypowiedzi Jezusa, ukazujące jego własną interpretację Prawa, brzmiały, jakby miały być ważniejsze niż samo Prawo. Jezus rzecze choćby: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! [również jedno spośród Dziesięciu Przykazań]. A Ja wam powiadam: «każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa»”.

W niektórych przypadkach te autorytatywne interpretacje Pisma wydają się wręcz unieważniać reguły prawa Mojżeszowego. Na przykład Jezus mówi: „Powiedziano też: Jeśli kto chce oddać swoją żonę [...] niech jej da list

rozwodowy [przykazanie z Księgi Powtórzonego Prawa 24,1]. A Ja wam powiadam: «każdy, kto oddał swoją żonę — poza wypadkiem nierządu — naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął żonę, dopuszcza się cudzołóstwa»”. Trudno przecież przestrzegać mojąszowego przykazania, zalecającego wręczyć kobiecie list rozwodowy, jeśli rozwód w ogóle nie wchodzi w grę.

W każdym razie nauki Jezusa wcześniej zaczęły być traktowane jako źródło autorytetu równego autorytetowi przykazań Mojżesza, czyli samej Tory. Dość szybko też, albowiem już w okresie powstawania pism nowotestamentowych, staje się to wyraźnie dostrzegalne. Dobry przykład odnajdujemy choćby w Pierwszym Liście do Tymoteusza, napisanym rzekomo przez Pawła (w opinii większości specjalistów to raczej dzieło któregoś z jego późniejszych zwolenników). Tak czy inaczej w 1 Tm 5,18 czytamy, jak autor nakłania czytelników, aby opłacali tych, którzy służą wspólnocie kościelnej, i tu posiłkuje się słowami „Pisma”. Na poparcie swoich rad cytuje dwa wersety, z których jeden pochodzi z Tory („Nie zawiążesz pyska wołowi młócaćemu”; Pwt 25,4) a drugi zaczerpnięty jest od Jezusa („Godzien jest robotnik zapłaty swojej”; patrz: Łk 10,7). Jasno widać, że autor ten traktował słowa Jezusa jako należące do „Pisma”.

Chrześcijanie drugiego i trzeciego pokolenia uznawali już za równą Pismu nie tylko naukę Jezusa, ale także puściznę jego apostołów. Dowód można znaleźć w Drugim Liście św. Piotra, najpóźniej powstałej księdze Nowego Testamentu. (Nie ma w tym momencie wielkiego znaczenia, iż list ten zdaniem niemal wszystkich nowotestamentalistów spisany został nie przez Piotra, ale przez któregoś z jego uczniów, i jedynie podpisany imieniem apostoła). W rozdziale 3. listu autor wspomina o fałszywych nauczycielach, którzy przekreślili sens listów Pawła, „tak samo jak i inne Pisma” (2 P. 3,16), niewłaściwie je interpretując. Widać więc, że listy Pawła były tu traktowane jako część Pisma.

W literaturze powstałej po okresie nowotestamentowym wymienione pisma chrześcijańskie cytowano tak, jakby były przewodnikami po wierze i życiu Kościoła. Doskonale ilustruje to list, który na początku drugiego stulecia napisał Polikarp, wspomniany już wcześniej biskup Smyrny. Tekst ów powstał, gdy wierni Kościoła z Filipi zwrócili się do niego o radę w związku z aferą, jaka wybuchła, kiedy jeden z ich przywódców dopuścił się malwersacji (zapewne po prostu zdefraudował fundusze kościelne). List napisany przez Polikarpa do Filipian przetrwał do naszych czasów i jest niezwykle interesujący z wielu powodów, między innymi dlatego, że obficie przytacza inne, wcześniejsze teksty. W czternastu krótkich rozdziałach Polikarp zamieszcza ponad sto cytatów z pism chrześcijańskich (a jedynie kilkanaście za literaturą żydowską), objaśniając przy tym, jak ich sens może pomóc w rozwikłaniu problemów trapiących wiernych z Filipi. W jednym miejscu Polikarp używa określenia „Pismo”, mając na myśli List Pawła do Efezjan, znacznie częściej jednak po prostu cytuje albo nawiązuje do wcześniejszych tekstów, najwyraźniej milcząco zakładając, że ich autorytatywny charakter dla społeczności wiernych jest oczywisty.

ROLA LITURGII W POWSTANIU KANONU NOWEGO TESTAMENTU

Wiemy, że jeszcze przed powstaniem listu Polikarpa chrześcijanie podczas nabożeństw słuchali odczytywanych na głos fragmentów Pism żydowskich. I tak autor Pierwszego Listu do Tymoteusza nakłania adresata: „przykładaj się do [publicznego] czytania, zachęcania, nauki” (4,13). Jak widzieliśmy już na przykładzie Listu do Kolosan, również chrześcijańskie listy były odczytywane w kościołach. Z innych źródeł wiemy także, że około połowy drugiego stulecia podczas chrześcijańskich nabożeństw sporo czasu poświęcano publicznemu czytaniu Pisma. Z gorąco dyskutowanego fragmentu dzieła Justyna Męczennika, chrześcijańskiego apologety i intelektualisty, możemy się na przy-

kład dość dokładnie dowiedzieć, jak wyglądały nabożeństwa w jego rodzinnym Rzymie:

W dniu zaś zwanym Dniem Słońca odbywa się zebranie w jednym miejscu wszystkich razem, i z miast, i ze wsi. Tedy czyta się pamiętniki apostołskie albo pisma prorockie, póki czas na to pozwala. Potem, gdy lektor skończy, przełożony daje żywym słowem upomnienie i zachętę do naśladowania tych nauk znakomitych (*1 Apol.* 67)¹⁶.

Wydaje się prawdopodobne, że użycie pism chrześcijańskich podczas liturgii — na przykład „pamiętników apostołskich”, jak nazywano wówczas Ewangelie — w oczach samych wiernych podnosiło ich rangę na tyle, że traktowano je na równi z pismami żydowskimi („pismami proroków”).

ROLA MARCJONA W FORMOWANIU SIĘ KANONU NT

Zachowane źródła pozwalają nam wejrzeć nieco bliżej w proces powstawania kanonu chrześcijańskiego. W tym samym czasie, kiedy tworzył Justyn — czyli w połowie drugiego stulecia — w Rzymie działał Marcjon, niezmiernie ważna postać ówczesnego chrześcijaństwa (dopiero później uznany za heretyka)¹⁷. Jest on postacią interesującą z wielu powodów. Przybył do Rzymu z Azji Mniejszej, gdzie doszedł do wielkiej fortuny jako armator. Znalazłszy się już w stolicy Cesarstwa, przekazał na rzecz tutejszego Kościoła olbrzymie sumy, być może również i po to, aby uzyskać jego wsparcie. W Rzymie spędził pięć lat, głosząc w piśmie i w mowie swoją interpretację wiary chrześcijańskiej. Jednak najważniejszą jego zasługą nie jest nic, co sam stworzył, ale dzieło, które zredagował. To on bowiem jest pierwszym chrześcijaninem, który przygotował właściwy „kanon” Pisma, czyli zbiór ksiąg, jakie (w jego opinii) uznać należało za święte księgi religii.

Aby w pełni pojąć, jakie znaczenie miała ta pierwsza próba stworzenia kanonu, trzeba zrozumieć, na czym polegała odmienność nauczania Marcjona, który sam pozostawał pod przemożnym wpływem apostoła Pawła — uważał go zresztą za jedyne „prawdziwego” apostoła w pierwszych latach istnienia Kościoła. Otóż Paweł w niektórych swoich listach (jak choćby tych do Rzymian i do Galatów) nauczał, że „usprawiedliwienie” przed Bogiem daje wyłącznie wiara w Chrystusa, a nie samo postępowanie zgodne z żydowskim Prawem. To odróżnienie wiary w Chrystusa od przestrzegania Prawa stało się dla Marcjona podstawą twierdzenia, że w takim razie Prawo i Ewangelia muszą być czymś zupełnie innym. Więcej, są one różne do tego stopnia, że nie mogą pochodzić od tego samego Boga. Marcjon poszedł jeszcze dalej i uznał, że Bóg Jezusa (i Pawła) nie jest Bogiem Starego Testamentu. W rzeczywistości, jak głosił, jest dwóch różnych Bogów: Bóg Żydów, który stworzył świat, uczynił Izrael narodem wybranym i dał mu surowe Prawo, oraz Bóg Jezusa, który zesłał Chrystusa na świat, aby ocalić ludzi od mściwego gniewu żydowskiego Boga-stwórcy.

Marcjon był przekonany, że tak właśnie przedstawił Jezusa w swoim nauczaniu Paweł, więc, co zupełnie zrozumiale, jego kanon objął dziesięć znanych mu Listów Pawła (wszystkie znajdujące się w Nowym Testamencie; bez 1. i 2. do Tymoteusza i Listu do Tytusa), a że Paweł czasami wspominał w swoich listach o „Ewangelii”, Marcjon dołączył do kanonu także jedną ewangelię, a mianowicie pewien wariant tekstu dziś znanego jako Ewangelia Łukasza. Na tym jednak historia się nie kończy. Marcjon był bowiem przekonany, że „błędnowiercy”, którzy nie podzielali jego rozumienia wiary, przekazywali owe jedenaście ksiąg, kopiując je w nieuczciwy sposób, albowiem w niektórych miejscach czynili drobne poprawki mające uzasadniać ich „przesady”, włączając w to „fałszywe” przekonanie, jakoby Bóg Starego Testamentu był także Bogiem Jezusa. Z tym uzasadnieniem Marcjon „popra-

wił” jedenaście ksiąg swojego kanonu, przeredagowując te fragmenty, które mówiły o Bogu starotestamentowym, o stworzeniu jako dziele prawdziwego Boga oraz o przestrzeganiu Prawa.

Jak się wkrótce przekonamy, postępowanie Marcjona, który, aby dopasować brzmienie świętych ksiąg do własnego nauczania, po prostu zmienił ich treść, nie było w świecie chrześcijańskim niczym wyjątkowym. Zarówno przed Marcjonem, jak i po nim zdarzało się, że kopiści wczesnochrześcijańskich pism zmieniali przepisywane teksty, aby brzmiały tak, jak w ich przekonaniu brzmieć powinny.

KANON „ORTODOKSYJNY” PO MARCJONIE

Dość powszechne jest przekonanie, że to chrześcijanie, odrzucający poglądy Marcjona, uznali za niezbędne stworzenie własnego kanonu (późniejszego Nowego Testamentu). Zastanawiające bowiem, że podczas gdy w czasach Marcjona Justyn pisał dość nieprecyzyjnie o jakichś „pamiętnikach apostołów” i najwyraźniej nie uznał za konieczne uściślić, które z tych ksiąg (przypuszczalnie Ewangelie) były akceptowane w kościołach i dlatego, to już niecałe trzydzieści lat później inny autor chrześcijański (też oponent Marcjona) miał w tej kwestii doskonale sprecyzowane przekonania. Mowa rzecz jasna o Ireneuszu, biskupie Lyonu (wówczas w Galii), autorze traktatu w pięciu księgach wymierzonego przeciw heretykom, do którego to grona zaliczył między innymi Marcjona, a również gnostyków. W każdym razie Ireneusz świetnie już wiedział, które księgi mogą być traktowane na równi z kanonicznymi Ewangeliami.

W często cytowanym fragmencie dzieła *Przeciw herezjom* Ireneusz pisze, iż nie wyłącznie Marcjon, ale też inni „heretycy” błędnie przyjmują, że tylko jedną spośród Ewangelii należy traktować jak Pismo. I tak judeochrześcijanie, przekonani o ciągłej aktualności Prawa możeszowego, uznają jedynie Ewangelię Mateusza, odrzucający boskość Chrystusa akceptują Ewangelię Marka, dla Mar-

cjona i jego zwolenników liczy się (pewien wariant) Ewangelii Łukasza, grupa gnostyków zaś, znana jako walentyńianie, dopuszcza na przykład wyłącznie Ewangelię Jana. Wszyscy oni jednak, pisze biskup Lyonu, trwają w błędzie, gdyż:

Jest więc jasne, że nie ma więcej ani mniej, tylko te cztery Ewangelie. Ponieważ istnieją cztery strony świata, w których żyjemy, i cztery główne wiatry, a Kościół jest rozsiany po całym świecie, a dalej filarem i utwierdzeniem Kościoła jest Ewangelia i Duch życia, wobec tego Kościół ma cztery filary (Ireneusz z Lyonu, *Adv. Haer.* 3,11,8)¹⁸.

Innymi słowy — cztery krańce Ziemi, cztery wiatry, cztery filary, a więc, oczywiście, cztery Ewangelie: Mateusza, Marka, Łukasza i Jana, „nie ma więcej ani mniej”; tak postanowili niektórzy przynajmniej chrześcijanie pod koniec drugiego wieku.

Oczywiście dyskusje nad kształtem kanonu ciągnęły się jeszcze kilka stuleci. Jak można się domyślać, chrześcijanie chcieli ustalić, którym księgom przysługuje wyróżniony status, przede wszystkim, żeby wiedzieć: (1) które z nich można odczytywać w trakcie nabożeństw i (2) które stanowią godny zaufania przewodnik w kwestiach wiary i życia codziennego. Pytanie, które teksty uznać za kanoniczne, było równie złożone, co niejednoznaczne, a dyskusje długie i zwykle dość nudne, choć zdarzały się i spory bardzo burzliwe.

Dzisiaj pewnie wielu chrześcijan myśli sobie, że Nowy Testament w obecnym kształcie pojawił się ot tak, po prostu któregoś dnia po śmierci Jezusa. Nic bardziej mylnego. Jesteśmy zresztą w stanie dość precyzyjnie określić, kiedy po raz pierwszy i który chrześcijański pisarz zestawiał listę dokładnie dwudziestu siedmiu znanych nam ksiąg, prezentując ją właśnie jako kanon Nowego Testamentu. Może się to wydawać zaskakujące, ale człowiek ten działał dopiero

w drugiej połowie czwartego wieku, czyli niemal trzysta lat po powstaniu ksiąg Nowego Testamentu! Autorem owego zestawienia był Atanazy, bardzo wpływowy w tym okresie biskup Aleksandrii. W roku 367 n.e. Atanazy rozesłał do podlegających mu kościołów w Egipcie list duszpasterski, a w nim dokładnie wyliczył, które księgi można czytać w kościołach. Wymienił tam właśnie dwadzieścia siedem znanych nam ksiąg i wykluczył wszystkie pozostałe. Jak już wspominałem, to pierwszy znany przypadek, kiedy ktokolwiek uznał akceptowany obecny zestaw ksiąg Nowego Testamentu. Ale nawet autorytet Atanazego nie rozstrzygnął tej kwestii raz na zawsze. Dysputy ciągnęły się jeszcze przez dziesięciolecia, a nawet stulecia. W każdym razie dopiero po ładnych paru wiekach księgi, które my nazywamy Nowym Testamentem, zostały zebrane w jeden kanon i uznane za Pismo Święte.

KTO CZYTAŁ CHRZEŚCIJAŃSKIE PISMA

Sporo miejsca poświęciliśmy dotychczas kwestii powstania chrześcijańskiego kanonu Pisma. Jak już wspominałem, chrześcijanie w pierwszych wiekach korzystali również z wielu innych ksiąg, nie tylko tych, które weszły do kanonu. Istniały inne ewangelie, dzieje apostołskie, listy i apokalipsy, a między wspólnotami krążyły liczne opisy prześladowań, opowieści o męczeństwie, apologie (obrony wiary), reguły kościelne, polemiki z heretykami, listy pisane ku pokrzepieniu i pouczeniu, objaśnienia Pisma — szeroka gama literatury, służąca samookreśleniu chrześcijaństwa i nadająca tej religii tak szczególny charakter. Warto więc może zadać również pytanie, kto wszystko to czytał.

W pierwszej chwili dla współczesnego człowieka pytanie takie może zabrzmieć dziwnie — wszak, jeśli książki pisane są dla chrześcijan, to ich czytelnikami zapewne mają być chrześcijanie. Jednak w kontekście świata antycznego to pytanie ma zupełnie inny wydźwięk, ponieważ tam większość ludzi czytać nie potrafiła. Powszechna

umiejętność czytania i pisania jest charakterystyczna dla społeczeństw współczesnego Zachodu. Czytamy cały czas, każdego dnia. Czytamy gazety, kolorowe magazyny i najróżniejsze książki — biografie, powieści, poradniki, książki kucharskie, religijne, filozoficzne, opowiadania, wspomnienia i tak dalej, i tak dalej. Jednak łatwość, z jaką dzisiejsze społeczeństwa korzystają ze słowa pisanego, w realiach świata starożytnego była czymś zupełnie niespotykanym. Badania nad rozwojem piśmienności dowodzą, że powszechna umiejętność czytania i pisania jest fenomenem charakterystycznym wyłącznie dla naszej epoki i pojawiła się dopiero z nadejściem rewolucji przemysłowej, kiedy zrozumiano, jak wielkie ekonomiczne korzyści daje upowszechnienie edukacji oraz że warto poświęcić olbrzymie środki — czas, pieniądze i zasoby ludzkie — dla zapewnienia każdemu podstawowego wykształcenia¹⁹. W społeczeństwach przedindustrialnych zasoby te były wykorzystywane (i niezbędne) do innych celów, a wzrost piśmienności nie miałby wpływu ani na gospodarkę, ani na dobrobyt społeczeństwa jako całości. W efekcie przed nastaniem ery nowożytnej w praktycznie wszystkich kulturach jedynie wąska mniejszość dysponowała umiejętnością czytania i pisania.

Ta prawidłowość obowiązywała również w świecie antycznym, także w tych epokach, które mogłyby się kojarzyć z niemal powszechną znajomością pisma — jak Rzym w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej czy nawet Grecja złotego wieku. Najlepsze i najbardziej miarodajne studium umiejętności czytania i pisania w czasach antycznych (autorstwa profesora Williama Harrisa z Columbia University) pokazuje, że również w tych najlepszych okresach — na przykład w Atenach w piątym wieku p.n.e., czyli u szczytu epoki klasycznej — umiejętnością czytania dysponowało zaledwie dziesięć do piętnastu procent populacji. To oznacza, że w szczytowym momencie rozkwitu greckiej cywilizacji osiemdziesiąt pięć do dziewięćdziesięciu procent ludzi nie potrafiło czytać ani pisać! W pierw-

szym wieku ery chrześcijańskiej na obszarze Imperium Rzymskiego analfabetyzm mógł być przy tym znacznie powszechniejszy²⁰.

Trzeba zresztą dodać, że sama definicja umiejętności czytania i pisania nie jest oczywista. Najprostszy przykład — nawet dziś wielu ludzi potrafi czytać, ale nie jest w stanie zbudować poprawnego zdania w języku literackim. A co to znaczy „umieć czytać”? Czy powiemy tak o kimś, kto jest w stanie zrozumieć komiks wydrukowany w gazecie, ale już nie artykuł redakcyjny? Albo o kimś, kto potrafi się podpisać, ale nie umie przepisać nawet jednej strony tekstu, powiemy, że umie pisać?

W odniesieniu do antyku, a o tej epoce wszak mówimy, to kwestia jeszcze bardziej złożona i sami starożytni również mieli problemy z dobrym zdefiniowaniem tych pojęć. Dobrą ilustracją takich problemów stanowić może Egipt drugiego wieku ery chrześcijańskiej. W tej epoce, jako że większość ludzi nie znała liter, w miastach działali „czytacz” i „pisarze”, oferujący swe usługi tym, którzy prowadzili interesy i potrzebowali spisanych dokumentów (zeczności podatkowych, umów, kontraktów *etc.*), a i zwykłym ludziom, którzy chcieli jedynie przeczytać lub napisać normalny list. W Egipcie istniała też grupa urzędników działających na rzecz administracji centralnej, gdzie posługiwanie się pismem było niezbędne. Posada miejskiego (albo wiejskiego) pisarza nie była zresztą szczególnie lukratywna. W zasadzie przeciwnie — tak jak w przypadku wielu innych stanowisk w administracji — chętni musieli koszty funkcjonowania swojego urzędu pokrywać z własnej kieszeni. Efekt był oczywisty: zajmowali je członkowie warstw bogatszych, ponieważ dawały pewien prestiż (choć w zamian trzeba było ponieść określone nakłady finansowe).

Przykład, który doskonale ilustruje, jak trudno zdefiniować piśmienność w świecie starożytnym, to przypadek niejakiego Petausa z Górnego Egiptu. Człowiek ów początkowo pełnił obowiązki pisarza w wiosce Karanis, póź-

niej jednak, jak to się nieraz zdarzało, został oddelegowany do innej wioski, Ptolemaidu Hormou, gdzie objął nadzór nad finansami i uprawniami. W roku 184 n.e. Petaus musiał odpowiedzieć na zażalenia wieśniaków narzekających na pracę Ischyryona, poprzedniego skryby w tej wsi, który również przeniesiony został do innej miejscowości. W każdym razie chłopci skarżyli się także i na to, że był „niepiśmienny”. Odpowiadając na tę skargę, Petaus dowodził, że Ischyryon nie mógł być zupełnie niepiśmienny, podpisał przecież swym imieniem szereg dokumentów państwowych. Innymi słowy dla Petausa „piśmienność” oznaczała po prostu umiejętność złożenia podpisu.

Co ciekawe, okazuje się, że sam Petaus potrafił niewiele więcej. Posiadamy fragment papirusu, na którym ćwiczył pisanie i na którym dwanaście razy z rzędu napisał (po grecku) zdanie, którym zwykle podpisywał dokumenty: „Ja, Petaus, wiejski pisarz, przyjąłem”. Otóż Petaus przepisał te słowa poprawnie tylko pierwsze cztery razy, w piątej linijce opuścił pierwszą literę ostatniego słowa i pozostałe siedem linijek skopiował już błędnie. To oznacza, że nie pisał z pamięci, ale za każdym razem po prostu kopiował znak po znaku spisane poprzednio słowa. Ewidentnie też nie potrafił przeczytać nawet tych kilku prostych słów, które sam napisał. I taka znajomość pisma wystarczała, by ktoś mógł piastować stanowisko oficjalnego pisarza!²¹

Jeśli więc w świecie starożytnym taki Petaus zaliczał się do grona „piśmiennych”, ilu ludzi tak naprawdę potrafiło wówczas czytać (ze zrozumieniem)? Dokładnych danych oczywiście nigdy nie poznamy, ale można chyba bezpiecznie przyjąć, że odsetek ten nie był zbyt wysoki. Istnieją ponadto powody, aby przypuszczać, że w obrębie wspólnot chrześcijańskich proporcje te były jeszcze niższe niż w całej populacji, ponieważ chrześcijanie, zwłaszcza u początków tego ruchu, wywodzili się z niższych, czyli niewykształconych warstw społecznych. Ma się rozumieć, istniały wyjątki od tej reguły, jak choćby sam apostoł Paweł czy pozostali autorzy, których pisma weszły do Nowego Testamentu, nie

ulega jednak wątpliwości, iż większość chrześcijan była analfabetami. Bez najmniejszych wątpliwości nie potrafili ani czytać, ani pisać najpierwsi chrześcijanie, a mianowicie sami apostołowie. Jak mówią Ewangelie, większość uczniów Jezusa byli to prości wieśniacy z Galilei i rybacy, którzy na pewno nie byli wyedukowani. Księga Dziejów Apostolskich mówi na przykład wprost, iż apostołowie Piotr i Jan byli ludźmi „nieuczonymi” (Dz 4,13), a Paweł w liście do swej gminy w Koryncie pisze, że „niewielu tam mędrców według oceny ludzkiej” (1 Kor 1,26), z czego można wnioskować, iż kilku wiernych miało wykształcenie, ale była to wyraźna mniejszość. Na przestrzeni kolejnego stulecia nie doszło w tej kwestii do zasadniczej zmiany. Znalazło się oczywiście, o czym już pisałem, paru „intelektualistów”, którzy nawrócili się na chrześcijaństwo, jednak nadal większość wiernych wywodziła się z niższych klas i nie miała żadnego wykształcenia.

Dowody potwierdzające taki stan rzeczy mamy z kilku źródeł. Jednym z najbardziej interesujących jest dzieło żyjącego pod koniec drugiego wieku poganina Celsusa, skądinąd bardzo nieprzychylnego chrześcijaństwu. Celsus jest autorem traktatu *Prawdziwe słowo*, w którym atakuje chrześcijaństwo, dowodząc, iż jest to religia głupia i niebezpieczna, którą należy zmieść z powierzchni ziemi. Niestety pełen tekst nie przetrwał do naszych czasów, znamy jedynie fragmenty, a to z cytatów w pismach Orygenesusa, jednego z najsłynniejszych Ojców Kościoła. Orygenes żył około siedemdziesięciu lat po Celsusie, ale na prośbę współwyznawców napisał traktat odpierający jego zarzuty. Tekst ów, znany jako *Przeciw Celsusowi*, zachował się do naszych czasów i pozostaje najważniejszym źródłem dla rekonstrukcji treści *Prawdziwego słowa*. Wielką zasługą Orygenesusa jest bowiem to, że w pierw przytacza on wers za wersem bardzo obszerne fragmenty traktatu Celsusa, a potem dopiero z nimi polemizuje. Dzięki temu z wielką dokładnością możemy zrekonstruować zastrzeżenia samego Celsusa (pisał on na przykład, że chrześcija-

nie to ludzie niedouczeni i wywodzący się z nizin społecznych. Warto podkreślić, że temu akurat Orygenes wcale nie przeczył). Przyjrzyjmy się za to może przykładowym zarzutom Celsusa:

Takie są ich nauki: niechaj nikt wykształcony, mądry, roztropny nie zbliża się do nas (cechy takie bowiem uważamy za złe), lecz jeśli znajdzie się jakiś nieuk, szaleniec, nieokrzesaniec, głupiec, to taki niechaj śmiało przychodzi do nas (za: *Przeciw Celsusowi* 3,44).

Nie widzimy jednak, aby ludzie, którzy na placach publicznych przedstawiają swoje kuglarskie błazeństwa i żebrzą, zbliżali się do zgromadzeń ludzi roztropnych i ośmielali się odkrywać im swoje tajemnice. Lecz jeśli zauważą gdzieś młodzieńców, tłum niewolników i głupców, narzucają się im i przymilają (za: *Przeciw Celsusowi* 3,50).

Widzimy, że w poszczególnych domach prywatnych gręplarze, szewcy, folusznicy, ludzie nieokrzesani i prości nie ośmielają się wyszeptać słowa w obecności starszych i poważniejszych panów; kiedy jednak spotkają się na osobności z dziećmi i kobietami równie prostymi, jak oni, opowiadają im przedziwne historie: że nie należy słuchać ojców i nauczycieli [...]; że tamci są głupcami i szaleńcami [...] ale jeśli chcą się czegoś nauczyć, niechaj porzucą ojców i nauczycieli i idą z kobietami i towarzyszkami zabaw na zebranie kobiet albo do pracowni szewca lub do foluszni, a tam osiągną doskonałość. Taka jest ich argumentacja (za: *Przeciw Celsusowi* 3,55)²².

W odpowiedzi Orygenesusa możemy przeczytać, że prawdziwi chrześcijanie naprawdę są mądrzy (a niektórzy nawet wykształceni), tyle że ich mądrość jest mądrością

Boga, a nie mądrością z tego świata. To jednak oznacza, że ów wielki Ojciec Kościoła wcale nie zaprzeczył, że wspólnoty chrześcijańskie przyciągają w większości niewykształconych członków niższych klas społecznych.

PUBLICZNE CZYTANIE W STAROŻYTNYM KOŚCIELE

Czyżby zatem początki chrześcijaństwa stanowiły swoisty paradoks — byłabyż to religia Księgi (w której pisma wszelakiego rodzaju praktycznie decydują o wszystkich kwestiach wiary i życia), której większość wyznawców nie potrafiła czytać? Jak rozwikłać tę zagadkę?

W istocie jednak zagadka rozwiązuje się sama, jeśli uświadomimy sobie już wyżej przywoływany fakt, a mianowicie to, iż w antycznym świecie wszystkie wspólnoty doskonale potrafiły wykorzystywać wiedzę swych piśmiennych członków. W epoce antyku „lektura” zwykle nie oznaczała czytania dla siebie, ale czytanie na głos, dla innych. Człowiek mógł powiedzieć, że „przeczytał” jakoweś dzieło, podczas gdy w istocie jedynie wysłuchał, jak odczytuje je głośno ktoś inny. Nie ulega przy tym najmniejszej wątpliwości, że teksty, o których tu mowa, choćby ze względu na ich znaczenie w religii (wczesno)chrześcijańskiej, bardzo często odczytywane były podczas różnych zgromadzeń, na przykład nabożeństw.

Na dowód można przywołać na przykład fragment z listu Pawła, w którym poucza on Tesaloniczan, aby „list ten został odczytany wszystkim braciom” (1 Tes 5,27) (i jasne, że chodzi o czytanie na głos). Autor Listu do Kolosan pisze z kolei: „A skoro list zostanie u was odczytany, postarajcie się, by odczytano go też w Kościele w Laodycei” (Kol 4,16). Z kolei w cytowanym już na wcześniejszych stronach liście Justyn Męczennik opowiada, że „W dniu zaś zwanym Dniem Słońca odbywa się zebranie w jednym miejscu wszystkich razem, i z miast, i z wsi. Tedy czyta się pamiętniki apostołskie albo pisma prorockie, póki czas na to pozwala” (1 *Apol.* 67). Podobne stwierdzenia znajdziemy w wielu

innych tekstach wczesnochrześcijańskich, w Księdze Apokalipsy na przykład czytamy: „Błogosławiony, który odczytuje, i ci, którzy słuchają słów Proroctwa” (1,3) — co oczywiście znów dotyczy publicznej lektury tekstu. Podobne odwołania są też obecne też w rzadziej przywoływanych tekstach z tej epoki, jak choćby w pochodzącym z połowy drugiego stulecia tzw. *Drugim Liście Klemensa*: „Dlatego i wam też, bracia i siostry, odczytuję po słowach prawdy Bożej niniejsze upomnienie. Chcę zwrócić waszą uwagę na to, co napisane, abyście zarówno siebie samych zbawili, jak dopomogli do zbawienia temu, który wam czyta” (2 Klem 19,1).

Podsumowując: wszelkie teksty o wielkim znaczeniu we wczesnym chrześcijaństwie były publicznie odczytywane na głos przez tych, którzy umieli czytać, a zarazem mogli je zrozumieć i zgłębiać. Dlatego właśnie chrześcijaństwo przetrwało jako religia przywiązująca tak wielką wagę do słowa pisanego, choć w pierwszych wiekach jego istnienia większość wiernych była niepiśmienna.

Na tym jednak problem się nie kończy. Jeśli bowiem, jak się przekonaliśmy, księgi były tak ważne dla pierwszych chrześcijan i jeżeli, o czym również wiemy, publicznie odczytywano je na zgromadzeniach wspólnot chrześcijańskich na całym obszarze śródziemnomorskim, to wagi nabiera pytanie, skąd właściwie brały się owe księgi? Jak trafiły do publicznego obiegu? Przecież działo się to wszystko w czasach przed nadejściem cyfrowej obróbki tekstu, elektronicznych metod powielania, a nawet przed wynalezieniem ruchomej czcionki. Jeśli wspólnoty wiernych były w posiadaniu licznych chrześcijańskich ksiąg, to skąd się one brały? Kto zajmował się ich kopiowaniem? A wreszcie (pytanie najważniejsze dla głównego tematu naszych dociekań): skąd możemy wiedzieć — i skąd chrześcijanie mogli wiedzieć — że dostępne kopie są wierne, że nie zostały zmienione w procesie kopiowania?

Rozdział drugi

KOPIŚCI PISM WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH

W Rozdziale pierwszym opisałem, jakie konsekwencje miał fakt, że chrześcijaństwo od samych początków było religią Księgi, wskutek czego słowo pisane odgrywało kluczową rolę w życiu codziennym i religijnym tworzących się w rejonie Morza Śródziemnego wspólnot. Warto teraz zastanowić się, w jaki sposób pisma chrześcijańskie były wówczas rozpowszechniane. Pierwszy etap jest oczywisty — aby jakkolwiek tekst mógł dotrzeć do szerokich kręgów, ktoś musiał go przepisać.

PRACA KOPISTY W ŚWIECIE GRECKO-RZYMSKIM

Jedyną metodą na powielenie egzemplarza dowolnego tekstu w epoce antyku było przepisanie go ręcznie, litera za literą, słowo za słowem. Była to powolna i żmudna praca, ale nie było innego sposobu. Dzisiaj jest dla nas rzeczą zupełnie normalną, że księgarniane półki w całym kraju wypełniają z grubsza te same tytuły. Wydaje się nam też oczywiste, że wszystkie egzemplarze książki — choćby *Kodu Leonarda da Vinci* — są identyczne i nie różnią się nawet jednym słowem; bez względu na to, który weźmiemy do ręki, będzie to dokładnie ta sama książka. W świecie starożytnym było inaczej. Nie istniała wówczas masowa

dystrybucja książek (nie było przecież ciężarówek, samolotów ani pociągów) nie było też masowej produkcji. Ta nie była możliwa, gdyż nie wynaleziono jeszcze prasy drukarskiej, a wszelkie pismo musiało być kopiowane ręcznie, co zajmowało wiele czasu.

Z oczywistych więc powodów tylko nieliczne teksty istniały w wielu egzemplarzach, ale i te nie były identyczne, ponieważ w praktyce każdy kopista przy przepisywaniu dowolnego tekstu modyfikował go albo nieumyślnie (przez nieuwagę lub skutek choćby *lapsus calami*, czyli literówki, omyłki popełnionej wskutek zbytniego pośpiechu), albo celowo (kiedy specjalnie zmieniał poszczególne słowa lub zdania). Żaden czytelnik w starożytności nie mógł być nigdy pewien, że czyta dokładnie to, co napisał autor. Każdy tekst mógł zostać zmieniony, a właściwie to, iż został zmieniony, było zupełnie pewne. Pozostawało tylko pytanie, jak bardzo?

W dzisiejszym świecie wydawca wypuszcza na rynek określoną liczbę egzemplarzy danej książki, a dystrybucja odbywa się za pośrednictwem księgarń. Ponieważ w świecie antycznym nie produkowano książek masowo i nie było wydawnictw ani księgarń, cała procedura wyglądała inaczej²³. Zwykle, kiedy autor przygotował już tekst, jego znajomi czytali go sami albo przychodzili posłuchać jak ktoś czyta na głos. Bywało, że jeszcze na tym etapie wprowadzano poprawki. Kiedy wreszcie dzieło zostało już ukończone, autor (bądź autorka) dawał po egzemplarzu najbliższym przyjaciołom i znajomym. W zasadzie ten moment uznać można za odpowiednik dzisiejszej daty publikacji, gdyż od tej chwili autor przestawał sprawować kontrolę nad swoim dziełem, a przejmowali ją czytelnicy. Jeśli któryś z nich chciał mieć dodatkowy egzemplarz, aby podarować go komuś z rodziny czy przyjaciół, musiał sam się zatroszczyć o sporządzenie kopii, na przykład zlecając to lokalnemu kopsiście (człowiekowi zarabiającemu w ten sposób na życie) lub wykształconemu niewolnikowi (jeśli takowego posiadał).

Kopiowanie tekstów to praca wielce czasochłonna, a przy tym bardzo rzadko wykonywana rzeczywiście dokładnie. W efekcie tak przygotowane egzemplarze mogą się mocno różnić od oryginału. Poświadczają to sami antyczni pisarze — wystarczy przytoczyć kilka przykładów z pierwszego stulecia naszej ery. Rzymski filozof Seneka w głośnej rozprawie na temat gniewu rozważa różnicę między gniewem skierowanym na to, co nas krzywdzi, i gniewem skierowanym na coś, co skrzywdzić nie może. Jako przykład drugiej z tych emocji wymienia „niejeden przedmiot pozbawiony uczucia, jak dajmy na to księga, którą, jeżeli jest napisana zbyt małymi literami, często odrzucamy od siebie, a jeśli zawiera błędy, rwiemy na strzępy”²⁴. Z pewnością bardzo irytujące mogło być czytanie tekstu, który aż roił się od „błędów w druku” (czyli pomyłek kopiisty), przez co nie pozwalał skupić się na treści.

Inny dowód znajdujemy w epigramie Marcjalisa, słynącego z poczucia humoru rzymskiego poety. Oto, jaką radę daje on czytelnikowi:

*Jeśli tu, czytelniku, znajdziesz mniej logiczny,
Lub zwrot mniej potoczny, lub błąd gramatyczny,
Nie ja, lecz mój pisarczyk ponosi w tem winę,
Co śpieszył, by ci w rękę wlot wetknąć książczyne;
A jeśli o te błędy wszystkie mnie posądzisz,
Nie pisarza, bądź pewien, że grubo pobładzisz.
— „A jednak są złe wiersze!” — Tak, prawdy nikt nie
prze:
Są złe wiersze, lecz przez to czyliż będą lepsze?²⁵*

Reasumując, ręczne przepisywanie tekstów stwarzało możliwość pomyłki i w starożytnym świecie powszechnie uświadamiano sobie ten problem.

KOPIOWANIE TEKSTÓW W KRĘGACH WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH

Również w pismach wczesnochrześcijańskich możemy znaleźć stosunkowo dużo informacji na temat kopiowania tekstów²⁶. Ciekawym źródłem jest na przykład powstały na początku drugiego wieku n.e. tekst zwany *Pasterzem*, niejakiego Hermasa. Między drugim a czwartym wiekiem n.e. księga ta cieszyła się sporą popularnością w kręgach chrześcijańskich, a niektórzy wyznawcy uważali nawet, że powinna zostać włączona do kanonu Pisma (stanowi zresztą część kanonu na przykład w jednym z najstarszych z zachowanych do naszych czasów manuskryptów, słynnym Kodeksie Synajskim z IV wieku n.e.). Księga opisuje prorocze objawienia Hermasa, dotyczące zarówno życia prywatnego, jak i wspólnotowego współwyznawców autora oraz ujawniające wydarzenia mające nastąpić w przyszłości. W początkowych partiach tekstu (księga jest stosunkowo długa, znacznie obszerniejsza od którejkolwiek z włączonych ostatecznie do Nowego Testamentu) Hermas relacjonuje wizję, gdzie starsza kobieta (jej anielska postać ma symbolizować Kościół) czyta na głos tekst małej książeczki. Kobieta prosi Hermasa, aby ogłosił pozostałym wiernym wszystko, co usłyszał. Hermas odpowiada, że nie może tak wiele zapamiętać naraz, i prosi, aby dała mu odczytywany tekst do przepisania:

Ja wziąłem, a odszedłszy nieco dalej na pole, przepisałem wszystko litera po literze, nie potrafiłem bowiem odróżnić sylab. Kiedy więc skończyłem [przepisywać] litery książeczki, nagle wyrwano mi ją z ręki. Nie zobaczyłem zaś, kto to zrobił (*Pasterz* 5,4)²⁷.

Nawet jeśli była to niewielka książka, przepisywanie tekstu litera za literą z pewnością nie było zadaniem prostym. Hermas pisząc, że nie mógł odróżnić sylab, miał najwyraźniej na myśli to, że nie potrafił płynnie rozczytać tekstu, ale rozpoznawał pojedyncze litery i przepisywał je jed-

ną po drugiej (nic dziwnego, skoro nie był profesjonalnym kopistą, który powinien potrafić odczytać każdy rodzaj tekstu). Możliwe też, że po prostu nie potrafił płynnie czytać.

Zresztą w przypadku tekstów starogreckich — co dotyczy oczywiście wszystkich pism wczesnochrześcijańskich, także tych zawartych w Nowym Testamencie — pojawia się trudność dodatkowa. Otóż w dawnych wiekach nie stosowano żadnych znaków interpunkcyjnych, rozróżnienia dużych i małych liter ani — co może najbardziej szokować współczesnych czytelników — odstępów oddzielających słowa. Taki rodzaj ciągłego zapisu zwany jest *scriptio continua* i oczywiście sprawiał trudności już przy czytaniu tekstu, a co dopiero jego rozumieniu. Wszak zapis *niemaznamibogatego* może znaczyć coś innego dla osoby niewierzącej (*Nie ma z nami bogatego*) niż dla wierzącej (*Nie ma z nami Boga tego*)²⁸. A co może znaczyć *wiemyżetoszatanapokaz*? Czy mamy tu do czynienia z ingerencją sił nieczystych?

Kiedy więc Hermas pisze, iż nie mógł rozróżnić sylab, ma pewnie na myśli to, że nie umiał płynnie przeczytać tekstu, ale rozpoznawał tylko pojedyncze litery i musiał przepisywać znak po znaku. (No cóż — niewątpliwie łatwiej o pomyłkę przy kopiowaniu tekstu, jeśli ktoś nie rozumie jego sensu).

Dalej Hermas raz jeszcze wspomina o kopiowaniu. Ponownie pojawia się owa kobieta, która podchodzi do niego i pyta, czy przekazał już przepisany tekst starszym Kościoła. Kiedy dowiaduje się, że jeszcze nie, mówi:

Dobrze uczyniłeś, bo mam jeszcze kilka słów do dodania. Kiedy więc ukończę całość, ty słowa te oznajmisz wszystkim wybranym. Sporządzisz zatem dwa odpisy małej książeczki i pošlesz jeden Klemensowi, a jeden Grapte. Klemens swój pošle innym miastom, to bowiem zostało mu zlecone. Grapte zaś będzie pouczała wdowy i sieroty. A ty odczytasz [tę książeczkę] w tym mieście w obecności starszych kierujących Kościołem²⁹.

Tak więc Hermas ma dodać coś do tekstu, który uprzednio z takim mozołem przepisał, następnie zaś sporządzić dwie kopie, z których jedną ma dostać niejaki Klemens. Niewykluczone, że to znany nam z innych tekstów Klemens, trzeci biskup Rzymu. Jeśli tak, wydarzenia te miały miejsce, nim Klemens został biskupem, gdyż z tekstu wynika, że nie przebywa w tym momencie w Rzymie. (Czyżby więc Klemens był wcześniej urzędowym skrybą, do którego należało przepisywanie kościelnych tekstów?) Drugi egzemplarz ma być przekazany kobiecie imieniem Grapte, która prawdopodobnie również była skrybantką; być może do jej obowiązków należało przepisywanie ksiąg dla członków Kościoła rzymskiego. Hermas zaś ma odczytać swoją kopię chrześcijanom należącym do jego gminy (z których większość jest niepiśmienna, więc nie może przeczytać sama) — zagadką pozostaje tylko, jak ma to zrobić, skoro sam ma trudności z odróżnieniem sylab.

W każdym razie fragment ten dobrze ilustruje, jak mógł funkcjonować w gminie chrześcijańskiej proces kopiowania tekstów. Przypuszczalnie w innych kościołach rozsiadanych w rejonie Morza Śródziemnego sytuacja wyglądała podobnie, nawet jeśli żaden z nich nie dorównywał rzymskiemu liczebnością (co jest skądinąd dość prawdopodobne). Kościelnymi kopistami były zatem osoby wybrane z grona wiernych. Niektórzy z nich na pewno lepiej wykonywali swoją pracę — dla Klemensa rozpowszechnianie pism chrześcijańskich było jednym z obowiązków, podczas gdy Hermas podejmuje się tego zadania w sytuacji nadzwyczajnej; on jedynie czyni to, co mu nakazano. Następnie takie kopie sporządzone przez piśmiennych członków wspólnoty (niektórych lepiej, innych gorzej radzących sobie z pisaniem) były odczytywane publicznie.

Co jeszcze rzec można o ludziach pełniących obowiązki kopistów w pierwotnych wspólnotach chrześcijańskich? Nie wiemy dokładnie, kim byli Klemens i Grapte. Hermas natomiast przyznaje, że kiedyś był niewolnikiem (*Pasterz* 1,1). Potrafił jednak pisać, a więc był stosunkowo wy-

kształcony. Wiadomo też, że nie był żadnym ze starszych Kościoła w Rzymie (nie zaliczano go do „prezbiterów”), jednak z późniejszych przekazów wynika, że to jego bratem był niejaki Pius, biskup Rzymu w połowie drugiego stulecia³⁰. Jeśli istotnie tak było, znaczy to, że w obrębie wspólnoty chrześcijańskiej rodzina Hermasa cieszyła się wysokim statusem, choć on sam był ledwie wyzwolencem. Umiejętność czytania i pisania stanowiła podstawę wykształcenia, a ponieważ zdobycie edukacji wymaga nakładów czasowych i finansowych (chyba że ktoś jest kształcony jako niewolnik, wtedy nie on ponosi te koszty), to jest dość oczywiste, że wczesnochrześcijańscy kopiści stanowili bogatszą i lepiej wykształconą część społeczności, do której należeli.

Jak już się wcześniej przekonaliśmy, w Imperium Rzymskim teksty kopiowali z reguły profesjonalni kopiści albo piśmienni niewolnicy (w ramach swoich obowiązków). To między innymi oznacza, że najczęściej teksty te nie były przepisywane na własne potrzeby. Jednym z odkryć badaczy zajmujących się historią Nowego Testamentu jest, iż w przypadku chrześcijan było inaczej. Wszystko wskazuje, że teksty wczesnochrześcijańskie kopiowali sami wierni bądź na użytek własny, bądź to dla całej wspólnoty, bądź wreszcie dla innych chrześcijan³¹. A jeśli tak, to przynajmniej w zdecydowanej większości mamy do czynienia z tekstami kopiowanymi nie przez profesjonalistów zarabiających w ten sposób na chleb, ale przez amatorów (jak wyżej opisany Hermas): wiernych, którzy umieli czytać i pisać, a dodatkowo jeszcze chcieli wykonać kopie konkretnych tekstów.

Zapewne sporą część tego grona (a może nawet i większość) tworzyli przywódcy lokalnych wspólnot. Wnosić tak można zarówno z faktu, że pierwsi przywódcy wspólnot chrześcijańskich wywodzili się z warstw bogatszych, jak i stąd, że z początku zgromadzenia wiernych odbywały się w prywatnych domach niektórych członków (w pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa nie istniały jeszcze

budynki kościelne), a jedynie najbogatsi członkowie gminy dysponowali na tyle dużymi domami, by pomieścić sporą grupę ludzi, gdyż normę w antycznych miastach stanowiły niewielkie izby mieszkalne. Można więc zasadnie przypuszczać, że ktoś, kto zapewniał lokum, mógł być również przywódcą grupy. Podobny wniosek da się zresztą wysnuć z zachowanych listów wczesnochrześcijańskich, których autor zwykle pozdrawia konkretną osobę oraz „wiernych, którzy gromadzą się w jego domu”. Bogatsi właściciele domów byli też prawdopodobnie lepiej wykształceni, nic więc dziwnego, że często zachęca się ich, by odczytywali chrześcijańskie pisma całemu zgromadzeniu. Przykład znaleźć można chociażby w Pierwszym Liście do Tymoteusza (1 Tm 4,13): „Do czasu, aż przyjdę, przykładaj się do [publicznego] czytania, zachęcania, nauki”. Całkiem więc możliwe, że to właśnie przywódcy lokalnych Kościołów byli — przynajmniej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa — odpowiedzialni za kopiowanie tekstów na potrzeby swoich wspólnot.

PROBLEMY Z KOPIOWANIEM TEKSTÓW WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH

W okresie pierwszych dwóch, a nawet trzech stuleci istnienia Kościoła teksty (wczesno)chrześcijańskie kopiowane były zatem nie przez profesjonalnych kopistów³², ale tych członków chrześcijańskich zgromadzeń, którzy mieli zarówno ochotę, jak i wystarczające umiejętności, by podjąć się tej pracy. Mamy wobec tego istotne powody, by przypuszczać, że znalazło się w nich — zwłaszcza w tych najdawniejszych — sporo pomyłek powstałych przy przepisywaniu. Posiadamy zresztą wiele świadectw potwierdzających ten fakt, zwykle w postaci skarg od chrześcijan, którzy czytali owe teksty i usiłowali dotrzeć do autentycznych słów autorów. Piszący w III wieku Orygenes, zaliczany do grona Ojców Kościoła, zalił się już wówczas na posiadane egzemplarze Ewangelii:

Tymczasem jest oczywiste, że istnieje duża różnica między rękopisami; wynika ona bądź z niedbalstwa pewnych kopistów, bądź z niegodziwej śmiałości niektórych, bądź winę za to ponoszą ci, którzy nie zwracają uwagi na poprawność tekstów, bądź ci, którzy poprawiając dodają lub usuwają, co im się podoba³³.

Nie tylko Orygenes dostrzegał ten problem. Jego przeciwnik, poganin Celsus, opisał go już siedemdziesiąt lat wcześniej. W polemice wymierzonej w chrześcijaństwo i piśmiennictwo tego wyznania Celsus oskarżał chrześcijańskich kopistów o iście niecne praktyki:

Niektórzy chrześcijanie, niczym ludzie, którzy po pijanemu działają na własną zgubę, zmienili trzy, cztery czy więcej razy oryginalny tekst Ewangelii i sfałszowali go, aby mieć odpowiedź na stawiane zarzuty (za: *Przeciw Celsusowi* 2,27)³⁴.

Przyznać trzeba, że dość uderzające jest, iż w reakcji na oskarżenia o mierną jakość pracy kopistów Orygenes właściwie zaprzecza, by chrześcijanie zmieniali swoje teksty, mimo że sam w innym miejscu jawnie nad tym ubolewa. Odpowiadając Celsusowi, wskazuje tylko jeden wyjątek, mianowicie heretyków, którzy, jak twierdzi, złośliwie przeinaczyli święte teksty³⁵.

Widzieliśmy już wcześniej, że heretykom zarzucano, jakoby zmieniali kopiowane teksty po to, by brzmiały bardziej zgodnie z ich poglądami. Oskarżano o to między innymi filozofa i teologa z drugiego wieku, Marcjona, który ułożył swój kanon jedenastu ksiąg, uprzednio wykreśliwszy z nich wszystko, co nie pasowało do jego przekonania, iż wedle nauczania apostoła Pawła Bóg Starego Testamentu nie był prawdziwym Bogiem.

Ireneusz, „ortodoksyjny” przeciwnik Marcjona, zarzucał mu następujące czyny:

Podobnie też pookrawał on Listy apostoła Pawła, wyrzuciwszy z nich wszystkie zdania, w których apostoł przedstawia Boga Stwórcę jako Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa, oraz wszystkie proroctwa uważane przez apostoła za zapowiedź przyjścia Pana (*Adv. Haer.* 1,27,2)³⁶.

Takich niecznych czynów dopuścił się nie tylko Marcjon. Niemal współczesny Ireneuszowi Dionizy, ortodoksyjny biskup Koryntu, uskarżał się, iż „błędnowiercy” bezlitośnie przeinaczyli jego pisma, podobnie jak i wiele innych świętych ksiąg:

Na prośbę braci pisałem *Listy*. Apostołowie diabelscy jednak domieszały do nich kłokolu, to i owo z nich usunęli, to znowu coś do nich dodali. Kłątwa wisi nad nimi. Nie dziw, że niektórzy z nich nawet Pisma Pańskie fałszować się odważyli, skoro takiego zamachu dokonali na inne pisma, jakie tamtym nie dorównują³⁷.

Zarzuty tego typu, kierowane wobec „heretyków”, którzy zmieniali tekst Pisma, aby brzmiał tak, jak oni uważali za stosowne, występują u pisarzy wczesnochrześcijańskich dość powszechnie. Warto jednak w tym momencie dodać, że jak wskazują współczesne badania nad najstarszymi manuskryptami, wina częściej leży po stronie oskarżających niż oskarżanych. Okazuje się bowiem, że to raczej związani z ortodoksją kopiści regularnie zmieniali kopiowane przez siebie teksty, aby wykluczyć możliwość ich „nadużycia” przez chrześcijan głoszących nieortodoksyjne poglądy i zharmonizować je z doktrynami głoszonymi przez wiernych podzielających ich własne zapatrywania³⁸.

Zagrożenie wiążące się z tym, że dosłownie każdy kopiści mógł dowolnie zmieniać tekst, jeśli nie odpowiadał mu jego sens, jest oczywiste również z innych względów. Trzeba pamiętać, że w świecie antycznym nie istniały nie tylko

drukarnie i wydawnictwa, ale także coś takiego jak prawo autorskie. (Gdyby ktoś był ciekaw, jaką pewnością mogli mieć autorzy, że ich utwory nie zostaną zmienione, kiedy już znajdują się w obiegu, odpowiedź jest prosta — żadnej). To wyjaśnia, dlaczego na kopistów zmieniających ich tekst bez pozwolenia niektórzy wręcz rzucali kłatwy. Taką kłatwę znaleźć można nawet w jednej z ksiąg wchodzących w skład Nowego Testamentu, a mianowicie w Objawieniu św. Jana. Oto ostrzeżenie, jakie tam zamieszczono:

Ja świadczę każdemu, kto słucha słów proroctwa tej księgi: jeśliby ktoś do nich cokolwiek dołożył, Bóg mu dołoży plag zapisanych w tej księdze. A jeśliby ktoś odjął co ze słów księgi tego proroctwa, to Bóg odejmie jego udział w drzewie życia i w Mieście Świętym, które są opisane w tej księdze (Ap 22,18–19).

Nie jest to, jak czasem się słowa te interpretuje, skierowane pod adresem czytelnika żądanie, by przyjął i uwierzył we wszystko, co zostało spisane w tej proroczej księdze. To raczej typowa pogróżka wobec kopistów, swoisty apel, by nic nie dodawali ani nie usuwali. Podobne przestrogi można znaleźć rozsiane w przeróżnych pismach wczesnochrześcijańskich. Oto, co pisał na przykład niejaki Rufin we wstępie do swojego przekładu jednego z dzieł Orygenesusa:

Każdego wszakże, kto będzie przepisywał albo czytał niniejsze księgi, w obliczu Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego wzywam i zaklinam na wiarę w przyszłe królestwo, na tajemnicę wskrzeszenia z martwych, na tego, który „przygotował ogień wieczny diabłu i jego aniołom” — oby nie otrzymał w wiecznym dziedziectwie miejsca, gdzie jest „płacz i zgrzytanie zębów” i gdzie „robak ich nie umiera, a ogień nie gaśnie”: niech nie dodaje niczego do tego pisma, niech niczego nie usuwa, nie włącza i nie zmienia, lecz nie-

chaj porównuje tekst z rękopisami, z których przepisywał, niech jak najdokładniej poprawia swój odpis i dzieli tekst, niech się nie trzyma tekstu niepoprawionego i niepodzielonego, aby niezrozumiałość pojęć nie stworzyła jeszcze większych niejasności dla czytelnika, gdyby tekst nie został uporządkowany³⁹.

Przyznać trzeba, że to dość poważna groźba — siarka i ogień piekielny za zmianę kilku słów! Jak widać autorzy byli gotowi na wszystko, byle tylko mieć choć cień szansy, że ich słowa przekazane zostaną w nienaruszonej postaci. Widać też, że żadna klątwa nie była dość straszliwa, jeśli tylko miała powstrzymać kopistów przed praktycznie dowolnym przeinaczaniem przepisywanego tekstu, którego nie broniło żadne prawo.

PRZEINACZENIA TEKSTU

Błędem, jak już pisałem, byłoby przypuszczać, że wszystkie zmiany w tekstach dokonane zostały przez kopistów, którzy, kierując się określonymi przekonaniem, wprowadzali je świadomie. Przyznać trzeba, że *gros* modyfikacji, jakie można znaleźć w dostępnych nam wczesnochrześcijańskich manuskryptach, nie ma nic wspólnego z kwestiami teologicznymi ani światopoglądowymi. Większość powstała wskutek drobnych i prostych pomyłek — osunięć pióra, przypadkowych opuszczeń, nieświadomych powtórzeń, nieortograficznej pisowni i najróżniejszych tego typu potknięć. Niektórzy kopiści mogli po prostu nie mieć wystarczających kwalifikacji — warto przypomnieć, że w większości nie byli to ludzie odpowiednio przeszkoleni do wykonywania tej pracy, ale po prostu piśmienni członkowie wspólnoty religijnej, lepiej lub gorzej sobie z tym zadaniem radzący. Nawet później, począwszy od IV i V wieku, kiedy w Kościele chrześcijańskim pojawiła się grupa zawodowych kopistów⁴⁰, i w kolejnych stuleciach, gdy większość manuskryptów była już przepisywana

przez mnichów w klasztorach, nawet wówczas byli lepsi i gorsi kopiści. A przepisywanie to czynność bardzo nieraz nużąca, na co wskazują notki czasami dodawane do manuskryptów, jak choćby: „Koniec manuskryptu. Bogu niech będą dzięki!”⁴¹. Czyż nie brzmi to jak westchnienie ulgi? W pracy mogły też przeszkadzać niewystarczająca koncentracja, głód, senność; poza tym nie sposób od kopistów wymagać, żeby zawsze dawali z siebie wszystko.

Tak więc nieumyślne błędy popełniali nawet kopiści dobrze wyszkoleni, kompetentni i uważni. Czasami jednak zmieniali tekst, bo byli przekonani, iż powinno się go zmienić. Powodem przy tym nie zawsze musiały być kwestie teologiczne. Istniały też inne przyczyny skłaniające do umyślnej zmiany — na przykład natrafienie na fragment najprawdopodobniej zawierający błąd, który warto poprawić; mogła to być sprzeczność w tekście, niedokładna informacja geograficzna albo źle rozszyfrowana aluzja biblijna. Tak więc zdarzało się, że kopiści dokonywali umyślnych zmian, kierując się intencjami czystymi jak kryształ. Niemniej zmieniali tekst, przez co pierwotne słowa autora były przeinaczone, a w rezultacie zostały utracone.

Interesujący przykład umyślnie wprowadzonych zmian można znaleźć w jednym z najlepszych i najstarszych manuskryptów, jakimi dysponujemy, a mianowicie w pochodzącym z IV wieku Kodeksie Watykańskim (zwanym tak, ponieważ odnaleziony został w Bibliotece Watykańskiej). W większości manuskryptów na początku Listu do Hebrajczyków pojawia się tam fragment, w którym czytamy: „Chrystus podtrzymuje [greckie: PHERON] wszystko słowem swojej potęgi” (Hbr 1,3). Jednak w Kodeksie Watykańskim pierwszy kopista podał nieco inny tekst, z czasownikiem brzmiącym w grece dość podobnie, i ten tekst mówi: „Chrystus objawia [greckie: PHANERON] wszystko słowem swojej potęgi”. Kilka wieków później drugi kopista przeczytał ten fragment w manuskrypcie i postanowił zmienić nietypowe słowo „objawia” na bardziej rozpowszechnioną wersję „podtrzymuje”, wymazał

więc pierwszy czasownik i wpisał drugi. Po kolejnych kilku stuleciach nad manuskrypcem pochylił się trzeci uważny kopista, zauważył zmianę, którą wprowadził jego poprzednik, i teraz on z kolei zmaszał „podtrzymuje” i ponownie wpisał „objawia”, a przy okazji, najwyraźniej by uwiecznić swoją opinię o poprzedniku, dopisał na marginesie: „Głupcze i prostaku! Pozostaw starą wersję, nie zmieniaj jej!”.

Kopię tej karty manuskryptu oprawiłem w ramkę i powiesiłem na ścianie nad moim biurkiem, aby wciąż przypominała mi o kopistach i ich skłonnościach do zmian przepisywanych tekstów. Oczywiście w tym fragmencie zmieniono tylko jedno słowo — więc cóż to za różnica? Otóż różnica jest znaczna, ponieważ jedyny sposób, by zrozumieć, co autor chciał powiedzieć, to znać jego słowa — *wszystkie* słowa. (Pomyślcie o kazaniach, głoszonych na podstawie jednego słowa Pisma — a jeśli autor nie napisał tego słowa?) Powiedzieć, że „Chrystus objawia wszystko słowem swojej potęgi” to coś zupełnie innego niż stwierdzić, że swym słowem „podtrzymuje” wszechświat w jedności!

PROBLEMY Z DOTarciEM DO „PIERWOTNEGO TEKSTU”

Wiemy już zatem, że kopiści, którzy pracowali nad nowotestamentowymi manuskryptami, dokonywali różnego rodzaju zmian. Konkretnym przykładom przyjrzymy się uważniej w następnym rozdziale, na razie niech nam wystarczy, że zmiany wprowadzano, i to dość często, zwłaszcza na przestrzeni dwu pierwszych stuleci procesu ciągłego kopiowania, kiedy większość przepisywających rekrutowała się z grona amatorów. Jedno z najważniejszych pytań, jakie stawia krytyka tekstu, brzmi: jak dotrzeć do oryginalnego brzmienia tekstu (czyli do tekstu takiego, jakim pierwotnie spisał go autor)? To zadanie bardzo trudne, zwłaszcza gdy uwzględnimy, iż manuskrypty, które dotrwały do naszych czasów, pełne są pomyłek, a situa-

cje dodatkowo komplikuje fakt, że każda zmiana, nawet wprowadzona choćby raz, często wrasta później w tradycję przekazu tekstu mocniej niż sam oryginał. Co przez to rozumiem? Otóż kiedy jakiś kopista raz już zmienił tekst — nieważne, przypadkowo czy naumyślnie — taka zmiana pozostaje na zawsze w przygotowanym przez niego manuskrypcie (oczywiście, o ile nie pojawi się inny kopista, który naprawi błąd). Następny kopista, który przepisuje tekst, kopiuje błędny fragment (w przekonaniu, że jest to tekst autentyczny) i dodaje jeszcze własne pomyłki. Kolejny przepisywający zaś kopiuje pomyłki obu poprzedników i... dodaje własne; i tak dalej, i tak dalej. Błąd mógł zostać skorygowany tylko wtedy, kiedy któremuś kopiście udało się spostrzec, że jego poprzednik się pomylił. Nawet jednak jeśli ktoś próbował w takiej sytuacji naprawić pomyłkę, nigdy nie ma gwarancji, że istotnie udało się przywrócić prawidłową wersję. Przyczyna jest prosta: każdy, zmieniając coś, co uważa za błąd, sam może pobiłdzić, a wówczas mamy już trzy wersje tekstu: oryginał, wersję błędną i trzecią, biorącą się z nieudanej próby usunięcia błędu. Pomyłki mnożą się i powtarzają, czasami udaje się je poprawić, a czasami się nawarstwiają. I tak proces ten ciągnie się przez stulecia.

Oczywiście zdarzało się, że kopista miał do dyspozycji więcej niż jeden manuskrypt i mógł poprawić pomyłkę w jednym manuskrypcie w oparciu o poprawną wersję w drugim. To zmieniłoby sytuację na lepsze. Z drugiej jednak strony jest równie możliwe, że kopista poprawi prawidłowy manuskrypt w oparciu o niepoprawny. Możliwości są praktycznie nieograniczone.

Ponówny zatem pytanie — czy w kontekście tak istotnych i licznych problemów w ogóle można mieć nadzieję na odtworzenie oryginalnego tekstu, czyli tego, co autorzy Biblii naprawdę napisali? To poważny problem, poważny do tego stopnia, że wielu badaczy zajmujących się krytyką tekstu uznaje obecnie, że należy w ogóle porzucić dyskusję o „oryginalnym” tekście, gdyż ten jest i pozostanie dla nas

niedostępny. Zapewne to wniosek za daleko idący, ale przytoczę może kilka przykładów z Nowego Testamentu dowodzących, że nie do końca bezpodstawny.

PRZYKŁADY ZMIAN

Jako pierwszy przykład rozpatrzmy List Pawła do Galatów. Już na etapie pochodzenia tego dokumentu napotykamy na liczne problemy, a ich rozważenie pomoże nam zrozumieć tych naukowców, którzy pożegnali się z nadzieją na dotarcie do „oryginalnego” tekstu. Przede wszystkim Galacja to nie konkretne miasto z pojedynczą gminą — to region w Azji Mniejszej (dzisiejsza Turcja), a Paweł założył tu liczne kościoły. Gdy więc pisze do Galatów, to czy zwraca się do jednej ze wspólnot, czy do wszystkich naraz? Prawdopodobnie list skierowany był do wszystkich, jako że autor nie wskazuje żadnego konkretnego miasta. Czy jednak oznacza to, że sporządził wiele kopii tego samego listu, czy raczej zdecydował, aby jeden list krążył po wszystkich kościołach w całym regionie? Tego nie wiemy.

Przypuśćmy, że Paweł sporządził wiele egzemplarzy. Jak to zrobił? Zaczniemy od tego, że wydaje się, iż list nie został napisany przez autora własnoręcznie, ale raczej podyktowany skrybie-sekretarzowi. Dowodzą tego ostatnie słowa, wyraźnie własnoręczny dopisek Pawła, dzięki któremu adresaci mogli mieć pewność, że list pochodzi naprawdę od niego (była to powszechna w starożytności procedura przy dyktowaniu listów): „Przypatrzcie się, jak wielkie litery własnoręcznie stawiam ze względu na was” (Ga 6, 11). (Można z tego wnioskować, że pismo Pawła było większe i prawdopodobnie „na oko” mniej wprawne niż pismo skryby, któremu list ten dyktował⁴²).

Jeśli jednak Paweł dyktował list, czy dyktował słowo za słowem? Czy może raczej tylko wyhusczył główne punkty, pozwalając skrybie dopisać resztę? W antycznej praktyce epistolograficznej powszechnie stosowano obie metody⁴³.

Mamy zatem dwie możliwości — albo list napisał w istocie sam skryba (a wówczas skąd możemy mieć pewność, że zrobił to dokładnie tak, jak chciał Paweł); jeśli nie, to dziś znamy raczej słowa jakiegoś anonimowego skryby, a nie Pawła), albo Paweł dyktował słowo po słowie. Czy jednak nawet w tej sytuacji nie jest możliwe, że skryba w niektórych miejscach zapisał nie to, co trzeba? Zdarzały się przecież i dziwniejsze przypadki. Jeśli tak, to już „autograf” (tzn. oryginał) zawierał „pomyłki”, tak więc wszystkie jego następne kopie nie były w pełni słowami Pawła.

Zalóżmy zresztą nawet, że skryba spisał to, co słyszał, z absolutną dokładnością. Czy w takiej sytuacji, skoro powstały liczne egzemplarze listu, możemy mieć pewność, że wszystkie były również w stu procentach poprawne? Wszak możliwe, że choćby i powstawały w obecności Pawła, w tym lub owym fragmencie tego czy innego egzemplarza jedno lub dwa słowa mogły ulec zmianie. A jeśli tak, to kopie w pierwszym, drugim i trzecim stuleciu sporządzano właśnie na podstawie jednego z egzemplarzy z błędami. Wówczas już najstarsza kopia, ta, która stanowiła podstawę wszystkich następnych, nie zawierała dokładnie tych słów, jakie chciał przekazać sam Paweł.

Na tym rzecz jasna problemy się nie kończą. Kiedy egzemplarz listu trafił już do obiegu, to znaczy, gdy dotarł na miejsce przeznaczenia w miastach Galacji, był oczywiście kopiowany, a przy tym — znów — pojawiały się pomyłki. Czasami, jak wiemy, kopista mógł przeinaczyć tekst celowo, czasami zdarzały się wypadki. A później takie kopie z pomyłkami dalej kopiowano, najeżone już pomyłkami kopie kopii stanowiły podstawę dla kolejnych egzemplarzy i tak dalej. Oryginalny egzemplarz (albo każdy z wielu oryginalnych egzemplarzy) mógł ulec zagubieniu, zdekompletowaniu lub wreszcie po prostu się zetrzeć. I tak w pewnym momencie już nie było można porównać kopii z oryginałem, aby upewnić się, że jest „poprawna”, nawet gdyby komuś przyszło coś takiego na myśl.

To, co z Listu do Galatów dotrwało do dnia dzisiejszego, nie jest ani oryginalnym egzemplarzem, ani jedną z pierwszych kopii, jakie mógł sporządzić sam Paweł, ani żadną z kopii powstałych w którymś z miast Galacji, dokąd list trafił, ani nawet kopią tych kopii. Pierwszy w miarę kompletny egzemplarz Listu do Galatów, jaki posiadamy (częściowo zniszczony) to tak zwany papirus P⁴⁶ (jest to 46. z kolei skatalogowany papirus Nowego Testamentu), datowany na około 200 r. n.e. To z grubsza sto pięćdziesiąt lat po tym, jak dyktował go Paweł. Minęło zatem aż piętnaście dziesięcioleci, przez które list krążył, kopiowany czasem poprawnie, czasem nie, zanim powstała kopia, która przetrwała do naszych czasów. Nie potrafimy oczywiście zrekonstruować tej, na podstawie której sporządzony został papirus P⁴⁶. Czy była wierna? Jeśli tak, to jak dalece? Z pewnością zawierała jakieś pomyłki, tak samo jak kopia, z której ją skopiowano, kopia, z której skopiowano tamtą i tak dalej.

Reasumując, powoływanie się na „oryginalny” tekst Listu do Galatów to zabieg dość problematyczny. Nie dysponujemy takowym oryginałem, a jedyne, co możemy zrobić, to spróbować dotrzeć do możliwie najwcześniejszego etapu przekazu tekstu z nadzieją, że to, co zrekonstruowaliśmy, opierając się na zachowanych kopiach (coraz liczniejszych, im bardziej wkraczamy w średniowiecze), w miarę wiernie odzwierciedla to, co napisał sam Paweł, albo przynajmniej co zamierzał rzec, dyktując swój list.

Jako drugi przykład rozpatrzmy Ewangelię Jana. Ta Ewangelia jest zdecydowanie odmienna od pozostałych trzech Ewangelii Nowego Testamentu. Znajdujemy tu sporo opowieści bardzo różniących się, również stylem pisarskim, od narracji pozostałych Ewangelii. U Jana wypowiedzi Jezusa to raczej długie przemowy, a nie treściwe i lapidarne sentencje. Poza tym w tej Ewangelii Jezus nie posługuje się przypowieściami, jak w pozostałych trzech. Co więcej, pewne przedstawione u Jana wydarzenia można znaleźć jedynie u niego — na przykład rozmowy z Niko-

demem (rozdział 3.) i z Samarytanką (rozdział 4.) albo cud przemienienia wody w wino (rozdział 2.) oraz wskrzeszenie Łazarza (rozdział 10.). Ponadto Jan przedstawia Chrystusa sposób w dość odmienny. Inaczej niż w pozostałych Ewangeliach, u niego Jezus większość czasu poświęca wyjaśniani, kim jest (posłańcem z nieba), i czynieniu „znaków” mających dowiedzieć, że to, co mówi, jest prawdą.

Z pewnością Jan oparł swą opowieść na jakichś źródłach i całkiem możliwe, że były to dwa niezależne źródła — jedno opisywało czynione przez Jezusa „znaki”, drugie przytaczało jego mowy⁴⁴. Jan natomiast skompilował na ich podstawie jedną ciągłą opowieść przedstawiającą życie Jezusa, jego działalność, śmierć i zmartwychwstanie. Wydaje się przy tym dość prawdopodobne, że Jan stworzył kilka odmiennych wersji swej Ewangelii. Każdy uważny czytelnik może dostrzec na przykład, że rozdział 21. sprawia wrażenie późniejszego uzupełnienia. Najprawdopodobniej niegdyś ta Ewangelia kończyła się na wersety 20,30–31, a wydarzenia opisane w rozdziale 21. stanowią formę późniejszej refleksji, ustęp dodany być może po to, by dopełnić historii, jak Jezus ukazał się po swym zmartwychwstaniu i wyjaśnić, że śmierć ucznia, „którego Jezus umiłował”, a który przekazał opowieści spisane w Ewangelii, nie była nieprzewidziana (patrz 21,22–23).

Rozdział 21. Ewangelii Jana to zresztą niejeden fragment wyraźnie niepasujący do pozostałych. Choćby początkowe wersety (J 1,1–18), stanowiące swego rodzaju prolog do Ewangelii, różnią się od reszty. Ten wręcz zachwycający poemat mówi o „Słowie” Boga, które współistniało z Bogiem od początku i samo było Bogiem, a które w Jezusie Chrystusie „stało się ciałem”. Fragment ten napisany jest stylem bardzo poetyckim, którego próżno szukać w innych partiach Janowej Ewangelii. Ponadto, choć jego centralne motywy powtarzają się w dalszej narracji, to kluczowe pojęcia i terminologia — już nie. Na przykład w ewangelicznej opowieści Jezus wielokrotnie przedstawiany jest jako ten, który „zstąpił z nieba”, nigdzie jednak

nie jest ponownie nazwany Słowem. Czy zatem nie jest tak, iż ów początkowy fragment zaczerpnięty został z innego źródła niż reszta i że autor uczynił zeń prolog swojej dzieła już po spisaniu wcześniejszych wersji?

Przypuśćmy na moment, tylko dla potrzeb tej dyskusji, że rozdział 21. i oraz 1,1–18 pierwotnie nie były częścią Ewangelii. Jakie ma to znaczenie dla badacza, usiłującego zrekonstruować „oryginalne” brzmienie tekstu Jana? Przede wszystkim natychmiast rodzi się pytanie, który oryginał należy zrekonstruować. Wszystkie greckie manuskrypty zawierają sporne fragmenty. Tak więc czy badacz powinien dążyć do rekonstrukcji tekstu tej wersji Ewangelii, która pierwotnie je zawierała? Ale czyż nie powinniśmy uznawać za pierwotną wersji wcześniejszej, w której ich nie było? A jeśli odtwarzać tę właśnie wersję, to czemu nie iść dalej, na przykład zrekonstruując pierwszą redakcję Ewangelii Jana? Czemu wreszcie nie zachować się w pełni konsekwentnie i dążyć do rekonstrukcji obu głównych źródeł, w oparciu o które powstała Janowa Ewangelia, albo nawet tradycji ustnej, na której niewątpliwie się opierały?

To tylko kilka przykładów pytań nurtujących specjalistów od krytyki tekstu, które wielu z nich skłoniły do uznania, że powinniśmy porzucić próby odtworzenia oryginałów, skoro nie potrafimy nawet ustalić, co właściwie mamy na myśli, mówiąc o „oryginalnym” tekście na przykład Listu do Galatów albo Ewangelii Jana. Osobiście uważam jednak, że chociaż nie da się mieć stuprocentowej jasności w kwestii celowości dokonywanych rekonstrukcji, możemy przynajmniej mieć pewność, że wszystkie zachowane manuskrypty zostały skopiowane z jakichś rękopisów, te również z czegoś kopiowano i tak dalej, *ergo* możliwe jest dojście do najstarszej i najwcześniejszej fazy tradycji rękopiśmienniczej dla każdego tekstu Nowego Testamentu.

Na przykład wszystkie manuskrypty Listu do Galatów, jakie posiadamy, bez wątplenia wywodzą się od jednego

rękopisu (będącego zresztą już kopią), wszystkie manuskrypty Ewangelii Jana, jakie dotrwały do naszych czasów, pochodzą od wersji obejmującej już prolog i rozdział 21., tak więc musimy poprzestać na tym, że rekonstrukcja najwcześniejszej dostępnej wersji tekstu to wszystko, co możemy osiągnąć, bez względu na to, czy w ten sposób dotarliśmy do „oryginału”, czy nie. Ta najstarsza wersja tekstu jest bez wątpienia zbliżona (przynajmniej mocno zbliżona) do tego, co autor oryginalnie napisał, i przeto może stanowić dla nas podstawę interpretacji jego nauczania.

REKONSTRUKCJA TEKSTU NOWEGO TESTAMENTU

Podobne problemy wiążą się oczywiście ze wszystkimi pismami wczesnochrześcijańskimi, jakie posiadamy, zarówno tymi, które zostały włączone do Nowego Testamentu, jak i z pozostałymi ewangeliami, dziejami, listami, apokalipsami i całą literaturą wczesnochrześcijańską. Celem krytyki tekstu jest ustalenie pierwotnej formy każdego z tych pism. Jak zobaczymy, istnieją przyjęte zasady dokonywania takich ustaleń oraz kryteria pozwalające zdecydować, które różnice w dostępnych nam manuskryptach są efektem przypadkowych błędów kopiowania, które są efektem umyślnych zmian, a co, jak wszystko wskazuje, pochodzi bezpośrednio od autora. Oczywiście nie są to rozstrzygnięcia łatwe.

Niemniej rezultaty takich badań mogą być niezwykle pouczające i interesujące, a nierzadko bywają nawet ekscytujące. Obecnie naukowcy zajmujący się krytyką tekstu są w stanie z dużym stopniem pewności określić miejsca, w których oryginalny tekst Nowego Testamentu musiał zostać zmieniony. Dla ludzi, którzy nie są dobrze zaznajomieni z tą dyscypliną, ale znają dobrze Nowy Testament w przekładzie na któryś z języków narodowych, ustalenia krytyki tekstu mogą czasem stanowić spore zaskoczenie. Na zakończenie tego rozdziału omówię może jeszcze dwa

przykłady — w tym przypadku ustępy z Ewangelii, co do których mamy pewność, że pierwotnie nie należały do Nowego Testamentu. Dziwnym trafem, oba te fragmenty dziś, po niemal dwóch tysiącleciach, należą do najczęściej przytaczanych biblijnych opowieści.

KOBIETA CUDZOŁOŻNA

Opowieść o Jezusie i cudzołożnicy jest bez wątpienia jedną z najlepiej znanych przypowieści ewangelicznych, a z pewnością ulubionym motywem w hollywoodzkich wersjach jego żywota. Nawijająca do niej scena pojawiła się nawet w *Pasji* Mela Gibsona, chociaż film właściwie opowiada o ostatnich chwilach Chrystusa (reżyser ucieka się do retrospekcji). Tej popularności nie szkodzi fakt, iż historia ta pojawia się wyłącznie w jednym miejscu — w Ewangelii Jana 7,53–8,11. Zapewne nie zaszkodzi jej więc również i to, iż, jak wiele wskazuje, fragment ten stanowi nieoryginalny dodatek.

Przypomnijmy może sekwencję zdarzeń. Jezus naucza w świątyni, a wtedy pojawia się kobieta, „którą pochwycono na cudzołóstwie”. Przyprowadzają ją do Chrystusa uczeni w piśmie i faryzeusze, czyli jego zaciekli wrogowie, chcą go bowiem wystawić na próbę. Prawo Mojżeszowe, mówią, nakazuje cudzołóstwo karać śmiercią przez kamienowanie, jednak oni chcieliby wiedzieć, co do powiedzenia w tej sprawie ma Jezus. Czy powinno się ją ukamienować, czy okazać litość? To rzecz jasna pułapka. Jeśli powie, żeby kobietę puścić, zostanie oskarżony o złamanie Prawa, a jeśli każe ją ukamienować, zaprzeczy własnemu przesłaniu miłości, litości i przebaczenia.

Jezus nie odpowiada natychmiast. Najpierw pochyla się i pisze coś na ziemi. Kiedy w dalszym ciągu go wypytyują, odzywa się wreszcie „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień” i pisze dalej. Po chwili ludzie, którzy przyprowadzili grzesznicę, zaczynają odchodzić — najwyraźniej czując ciężar własnych win — aż ostatecznie pozostaje z nim jedynie owa biedaczka. Wówczas

Jezus, podnosząc głowę, pyta: „Kobieto, gdzież oni są? Nikt cię nie potępił?”. Na co ona: „Nikt, Panie”. A wtedy Chrystus: „I ja ciebie nie potępiam. Idź, a od tej chwili już nie grzesz”.

To wspaniała historia, bardzo podniosła, z zaskakującym zwrotem akcji, kiedy Jezus wydobywa się — nie wspominając o biednej kobiecie — z tarapatów w bardzo błyskotliwy sposób. Oczywiście dla uważnego czytelnika opowieść ta rodzi liczne pytania. Jeśli bowiem kobieta ta została oskarżona o cudzołóstwo, gdzie jest mężczyzna, z którym ją przyłapano? Zgodnie z Prawem Mojżeszowym ukamienowani powinni zostać oboje (patrz: Kpł 20,10). Po drugie, kiedy Jezus pisał na ziemi — co właściwie pisał? (wedle jednej ze starożytnych interpretacji spisał tam grzechy oskarżycieli, którzy uciekli w trwodze, gdy ujrze-li, że wydały się ich własne występki). Z drugiej strony — nawet jeśli Jezus nauczał miłości, czy naprawdę uważał, że Prawo dane Mojżeszowi przez Boga zostało zniesione i nie należy go przestrzegać. A więc, czy sądził, że w ogóle trzeba karać grzechy?

Z opowieścią o cudzołożnicy, przy całym podziwieniu dla jej budującej wymowy (i przewrotnej intrygi), wiąże się też jeszcze jeden dość poważny problem. Otóż, jak już wspomniałem, okazuje się, że pierwotnie przypowieści tej nie było w Ewangelii Jana. Co więcej, nie było jej w żadnej z Ewangelii — została dodana później przez kopistów.

Skąd to wiadomo? Badacze zajmujący się tradycją rękopiśmienniczą w tym akurat przypadku nie mają żadnych wątpliwości. W dalszej części naszej książki przyjrzymy się dokładniej, jakie dowody gromadzą naukowcy, żeby rozstrzygnąć takie kwestie. Na razie niech nam wystarczy kilka najważniejszych faktów, które przekonały praktycznie wszystkich zainteresowanych, niezależnie od reprezentowanej szkoły: tak więc przypowieść ta nie występuje w najstarszych i najlepszych manuskryptach Ewangelii Jana⁴⁵, pisana jest stylem zupełnie odmiennym niż pozostałe części tej Ewangelii (włączając w to wersy ją po-

przedzające i następujące bezpośrednio po niej), po trzeciej wreszcie fragment ten zawiera również wiele słów i zwrotów zupełnie Ewangeliom obcych. Wniosek jest nieuchronny: pierwotnie ten ustęp nie mógł należeć do Ewangelii.

Jak doszło do tego, że się tam znalazł? Mamy do dyspozycji kilka wyjaśnień. Większość badaczy uważa, że prawdopodobnie była to jedna z popularnych przypowieści o Jezusie, przekazywanych w tradycji ustnej, i w jakimś momencie ktoś zapisał ją na marginesie któregoś z manuskryptów. W jakiś czas później inny kopista, przekonany, że nota na marginesie stanowi część tekstu, włączył ją tam tuż po historii kończącej się na wersecie 7,52. Warto zaznaczyć, że różni kopisci wstawili tę opowieść w różnych miejscach Nowego Testamentu: niektórzy w Ewangelii Jana po wersecie 21,25, inni u Łukasza po wersecie 21,38. Tak czy inaczej nie ulega wątpliwości, iż autorem tej przypowieści nie jest Jan.

Czytelnika stawia to przed następującym dylematem: jeśli pierwotnie historia ta nie była częścią Ewangelii Jana, czy należy uważać ją za część Nowego Testamentu? Można się zetknąć z różnymi odpowiedziami na to pytanie, ale większość badaczy zajmujących się krytyką tekstu mówi jednoznacznie: nie⁴⁶.

DWANAŚCIE KOŃCOWYCH WERSETÓW EWANGELII MARKA

Drugi przykład, który chciałbym tu omówić, nie jest może równie dobrze znany przeciętnemu czytelnikowi Pisma, ale odegrał bardzo istotną rolę w historii interpretacji biblijnej, a dla badaczy tradycji przekazu tekstu Nowego Testamentu nadal stanowi poważne wyzwanie. Mam tu na myśli pewien fragment Ewangelii Marka, a ściślej rzecz biorąc, jej zakończenie.

W opowieści Marka czytamy, że Jezus zostaje ukrzyżowany i pochowany przez Józefa z Arymatei na dzień przed szabatem (15,42–47). Dalej dowiadujemy się, że dzień po szabacie Maria Magdalena w towarzystwie dwóch innych

kobiet udała się do grobu, aby namaścić ciało Chrystusa (16,1–2). Doszedłszy do grobu, kobiety spostrzegły, że kamień został odsunięty, a w środku spotykały młodzieńca ubranego w białą szatę, który odezwał się do nich następującymi słowami: „Nie bójcie się! Szukacie Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego; powstał, nie ma go tu. Oto miejsce, gdzie go złożyli”. Następnie kazał kobietom odejść i przekazać uczniom, że Jezus podąży przed nimi do Galilei i tam go ujrzą, „jak wam powiedział”. Jednak one uciekają i nikomu nic nie mówią, „bo się bały” (16,4–8).

We współczesnych tłumaczeniach Pisma znajdujemy dalej dwanaście ostatnich wersetów Ewangelii Marka; wersetów, które zawierają kontynuację tej opowieści. Czytamy zatem, że Jezus ukazuje się Marii Magdalenie, która idzie do uczniów i opowiada im o wszystkim, ale ci jej nie wierzą (w. 9–11). Następnie ukazuje się dwóm uczniom (w. 12–14), a potem pozostałym Jedenastu (czyli Dwunastu Apostołom — trzeba odliczyć nieżyjącego już w tym momencie Judasza Iskariotę), siedzącym wspólnie za stołem. Wyrzuca im brak wiary i nakazuje iść i głosić Dobrą Nowinę „wszelkiemu stworzeniu”. Wyjaśnia też, że ci, którzy uwierzą i przyjmą chrzest, „zostaną zbawieni”, a kto nie uwierzy, „będzie potępiony”. Potem pojawiają się dwa najbardziej tajemnicze wersety w całym fragmencie:

Tym zaś, którzy uwierzą, te znaki towarzyszyć będą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać, nowymi językami mówić będą; węże brać będą do rąk, i jeśli by co zatrutego wypili, nie będzie im szkodzić. Na chorych ręce kłaść będą, i ci odzyskają zdrowie (w. 17–18).

Wreszcie Chrystus zostaje zabrany do nieba i zasiada po prawicy Boga, a uczniowie idą w świat, aby głosić Ewangelię, znaki zaś, które im towarzyszą, potwierdzają ich naukę (w. 19–20).

To niezwykle wersety: tajemnicze, poruszające, o wielkiej sile. Ten właśnie fragment cytują zielonoświątkowcy

aby zaświadczyć, że wyznawcy Jezusa istotnie potrafia mówić nieznanymi językami, jak dzieje się podczas ich nabożeństw; to też najważniejszy ustęp przywoływany przez poskramiaczy węży z Appalachów, którzy na dowód prawdy słów Jezusa nawet dziś biorą w ręce jadowite węże⁴⁷.

Znów pojawia się jednak pewien problem. Otóż pierwotnie tych zdań nie było w Ewangelii Marka — zostały dodane przez późniejszego kopistę.

To zagadnienie było zresztą w krytyce tekstu dyskutowane znacznie szerzej niż fragment o kobiecie cudzołożnej, ponieważ bez tych ostatnich wersetów zakończenie Ewangelii Marka ma zupełnie inną wymowę, dalece przy tym niejednoznaczną (aczkolwiek ta trudność interpretacyjna, jak się zaraz przekonamy, w żadnym razie nie potwierdza przynależności inkryminowanego fragmentu do oryginału). Przeciwnie, dowody przemawiające za uznaniem go za późniejszy dodatek powszechnie uważa się za bardzo poważne, a w zasadzie za bezdyskusyjne. W każdym razie nie ulega raczej wątpliwości, że zakończenie Ewangelii Marka występujące we współczesnych przekładach — czasem zresztą już oznaczane jako nieautentyczne — a także i w późniejszych manuskryptach greckich, autentyczne nie jest; trwa debata, jak brzmiało zakończenie oryginalne. Pozostawmy ten problem ekspertom i zajmijmy się samym tekstem). Argumenty na rzecz tezy, iż te wersety nie były pierwotnie częścią tekstu Marka, są podobne do tych, jakie poznaliśmy już przy okazji sporu o autorstwo przypowieści o kobiecie cudzołożnej, i przytaczając je, nie będę zbyt głęboko wchodził w szczegóły. Wersetów tych brak w dwóch najstarszych i najlepszych manuskryptach Ewangelii Marka, jakie dotrwały do naszych czasów, a także i w innych źródłach; język różni się od języka całości tekstu Marka, a przejście od poprzedniego fragmentu jest kompletnie niezrozumiałe (postać Marii Magdaleny wprowadzona zostaje w wersecie 9., jakby dotychczas nie była wspomniana, choć mówią o niej wersety poprzednie. Istnieje zresztą też problem czysto gramatycz-

ny, związany z greką, który czyni to przejście jeszcze bardziej nienaturalnym). Wreszcie pojawia się tu duża liczba słów i zwrotów niewystępujących w innych partiach Ewangelii. Krótko mówiąc, istnieją przekonujące dla każdego specjalisty od krytyki tekstu dowody, że wersety te zostały do Marka dołączone.

Kłopot w tym, iż bez nich cała historia kończy się dość nieoczekiwanie. Zwróćmy bowiem uwagę, co się dzieje, jeśli je usuniemy: kobiety słyszą, że mają przekazać uczniom, iż Jezus uda się przed nimi do Galilei i tam się z nimi spotka, jednak one uciekają od grobu i nikomu nic nie mówią, „bo się bały”. I tak miałyby się kończyć Ewangelia?!

Kopisci najwyraźniej uznali, że takie zakończenie jest stanowczo zbyt zaskakujące. Kobiety nic nikomu nie powiedziały? Czy więc uczniowie nigdy nie dowiedzieli się o zmartwychwstaniu? Czy Jezus nigdy im się nie ukazał? Przecież zakończenie nie może tak wyglądać — i kopisci rozwiązali ten problem, dodając własne!⁴⁸

Zresztą niektórzy badacze zgadzają się z owymi antycznymi kopistami, iż wersecie 16,8 to istotnie zbyt nieoczekiwane zamknięcie Ewangelii. Jak już wyżej wspomniałem, nie chodzi oczywiście o to, by dziś jakiś poważny naukowiec utrzymywał, że ostatnie dwanaście wersetów jest oryginalnym zakończeniem. Twierdzenia o nieautentyczności tego fragmentu nikt już raczej nie kwestionuje. Formuluje się tylko hipotezę, że być może ostatnie wersety Ewangelii Marka, w których Jezus faktycznie spotyka się z uczniami w Galilei, po prostu przepadły, wszystkie kopie Ewangelii zaś, jakie dotrwały do naszych czasów, pochodzą od jednego uszkodzonego manuskryptu, być może przypadkowo pozbawionego ostatniej karty.

To wyjaśnienie wydaje się dość prawdopodobne. Jednak zgodnie z konkurencyjną hipotezą Marek miał powody, aby skończyć Ewangelię na wersecie 16,8⁴⁹. Z pewnością byłoby to zakończenie szokujące — uczniowie nigdy nie dowiadują się prawdy o zmartwychwstaniu, gdyż kobiety nic im nie mówią. Jednym z argumentów sugeru-

jących, że Marek w pełni świadomie chciał tak skończyć swoją Ewangelię, jest fakt, iż taki finał doskonale harmonizowałby z pewnymi jej motywami. Jak dawno już zauważyli badacze Marka, w jego Ewangelii — całkiem inaczej niż w pozostałych — uczniowie Jezusa najczęściej po prostu nie rozumieją, czego naprawdę przyszło im być świadkami. Co krok okazuje się, że nie pojmują Jezusa (6,51–52; 8,21), i nawet gdy przy kilku okazjach on sam wyjawia im wprost, że musi cierpieć i umrzeć, jego słowa nadal pozostają niezrozumiane (8,31–33; 9,30–32; 10,33–40). A może oni rzeczywiście nigdy tego nie pojęli (zupelnie inaczej niż czytelnicy Marka, którzy od samego początku zdają sobie sprawę, kim jest Jezus)? Warto zresztą podkreślić, że u Marka zawsze, ilekroć ktoś zaczyna rozumieć, kim jest Jezus, on sam nakazuje tej osobie milczenie. Co prawda zwykle człowiek ów ignoruje taki zakaz i rozgłasza swą wiedzę światu (np. 1,43–45), ale czyż nie byłoby przejawem głębokiej ironii Marka, gdyby opisał, że kobietom u grobu przykazano, by nie milczały, ale przeciwnie, tym razem rozgłosiły wieść, one zaś ignorują nakaz — i milczą! Może Marek chciał celowo wstrząsnąć czytelnikami, wprowadzając tak nieoczekiwane zakończenie? Czyż nie jest to doskonały sposób sprawienia, by czytelnik zatrzymał się na chwilę, wziął głęboki oddech i spytał: Co?!

WNIOSKI

Omówione wyżej przykłady to ledwie dwa spośród tysięcy miejsc, w których manuskrypty Nowego Testamentu zmienione zostały przez kopistów. W tych akurat przypadkach mamy do czynienia z wstawkami, i to wstawkami całkiem sporych rozmiarów. Chociaż większość zmian w tekście obejmuje partie zdecydowanie krótsze, jednak znaczących zmian w zachowanych do naszych czasów manuskryptach Nowego Testamentu jest jeszcze bardzo wiele (acz oczywiście mniej niż modyfikacji praktycznie

nieistotnych). W następnych rozdziałach spróbuję pokazać, w jaki sposób specjaliści zaczęli odkrywać istnienie takich zmian i jakie wykształcili metody rozpoznawania najstarszej (bądź „oryginalnej”) wersji tekstu. Czytelnik będzie mógł więc poznać więcej przykładów przeinaczania świętych ksiąg oraz to, jak zmiany te wpłynęły na późniejsze przekłady Biblii na języki narodowe.

Natomiast ten rozdział pozwolę sobie zakończyć, ponownie wskazując na pewną sprzeczność. Jak widzieliśmy w Rozdziale pierwszym, chrześcijaństwo od samego zarania było religią Księgi, która podkreślała znaczenie pewnych tekstów jako autorytatywnego Pisma. Tu jednak mogliśmy się przekonać, że tych autorytatywnych pism właściwie nie mamy. Zatem chrześcijaństwo jest religią skupioną na tekście, ale teksty te zostały zmienione, a zachowały się jedynie kopie, różniące się od siebie nierzadko bardzo głęboko.

Zadaniem krytyki tekstów jest dotrzeć do najstarszej wersji każdego z nich. To bez wątpienia niezmiernie ważna misja, jako że nie sposób interpretować słów Nowego Testamentu, póki nie wiemy, jakie to słowa. Myślę, iż dla wszystkich czytelników jest już dostatecznie jasne, że poznanie oryginalnych słów istotne jest nie tylko dla tych, którzy uważają je za natchnione przez Boga. To rzecz ważna dla wszystkich, którzy uznają Nowy Testament za księgę znaczącą, a z pewnością z taką oceną zgadza się każdy, kto interesuje się dziejami, społeczeństwem i kulturą Zachodu, albowiem Nowy Testament — nawet jeśli nie jest niczym więcej — z pewnością stanowi niezwykle artefakt kulturowy: to księga czczona przez miliony; która leży u podstaw największej religii dzisiejszego świata.

Rozdział trzeci

TEKSTY NOWEGO TESTAMENTU

WYDANIA, MANUSKRYPTY I RÓŻNICE

Omówiliśmy w poprzednich rozdziałach niektóre przykłady błędów popełnianych przez chrześcijańskich kopistów pierwszych trzech stuleci, którzy, jak już wiemy, w większości nie zajmowali się kopiowaniem zawodowo, ale amatorsko. Zwykle byli to członkowie którejś z chrześcijańskich wspólnot, dysponujący umiejętnością czytania i pisania oraz wolnym czasem, co pozwalało im kopiować teksty na użytek kościelny⁵⁰. Niestety ów brak kwalifikacji sprawiał, że pomyłki zdarzały im się częściej niż profesjonalnym kopistom. Wyjaśnia to, dlaczego najstarsze zachowane rękopisy pism wczesnochrześcijańskich różnią się pomiędzy sobą dużo bardziej niż kopie późniejsze, pochodzące na przykład ze średniowiecza. Wtedy to bowiem, a dokładnie w momencie, kiedy częścią chrześcijańskiej panoramy intelektualnej stała się grupa profesjonalnych kopistów, nastąpiła wyraźna poprawa jakości rękopiśmiennych kopii. Wyjaśnienie jest oczywiste — zawodowcy stosowali bardziej rygorystyczne techniki pracy, dzięki czemu pomyłki zdarzały się znacznie rzadziej.

Inna kategoria problemów wiąże się z tym, że w pierwszych wiekach Kościoła teksty chrześcijańskie były zwykle przepisywane tam, gdzie powstały, lub tam, dokąd je przewieziono. Kolejne kopie tworzone na stosunkowo nie-

wielkim obszarze i dlatego w poszczególnych rejonach rozwinęły się różne warianty tradycji tekstu o charakterze lokalnym. Na przykład manuskrypty pochodzące z Rzymu zawierają wiele podobnych pomyłek, ponieważ w większości są to niejako „wewnętrzne” dokumenty tu-tejszego Kościoła, kopiowane jeden z drugiego. Z tego właśnie powodu manuskrypty rzymskie czy, dajmy na to, palestyńskie nabierały własnych, charakterystycznych cech i znacznie różniły się od tych, które powstawały choćby w egipskiej Aleksandrii. Ponadto we wczesnych wiekach Kościoła jedne rejony miały lepszych kopistów, a inne gorszych. Współcześni badacze zgadzają się na przykład, że kopiści z Aleksandrii, intelektualnej stolicy świata antycznego, byli szczególnie dokładni, nawet w tych wczesnych wiekach. To właśnie staranności i kompetencjom aleksandryjskich kopistów chrześcijańskich zawdzięczamy, że w tym rejonie przechowały się stosunkowo rzetelnniejsze wersje pism wczesnochrześcijańskich.

ZAWODOWI KOPIŚCI CHRZEŚCIJAŃSCY

Kiedy Kościół zaczął korzystać z usług zawodowych kopistów? Jak wszystko wskazuje, stało się to w początkach czwartego wieku. Do tego czasu chrześcijaństwo było jednym z wielu mniejszościowych wyznań Imperium Rzymskiego, co więcej, religią mniejszości często potępianej, a sporadycznie nawet poddawanej prześladowaniom. Epokowa zmiana nadeszła w momencie, gdy około roku 312 chrześcijaństwo przyjął cesarz Konstantyn. Niemal w jednej chwili wyznanie to z religii społecznego marginesu, tępionej nawet przez miejski motłoch, a nierządki i cesarską administrację, stało się głównym aktorem na religijnej scenie Imperium. Nie dość, że natychmiast ustały prześladowania. Od tej chwili Kościół był otwarcie faworyzowany przez najpotężniejszy ośrodek władzy politycznej Zachodu. W rezultacie rozpoczęła się fala powszechnych nawróceń. Trudno się dziwić — skoro sam cesarz publicz-

nie zadeklarował swe poparcie, opłacało się zostać wyznawcą Chrystusa.

W każdym razie do wspólnot kościelnych przyłączało się coraz więcej osób dobrze wykształconych i posiadających wysokie kwalifikacje. Naturalnie to właśnie tacy ludzie najlepiej nadawali się do kopiowania tekstów tworzących chrześcijańską tradycję. Istnieją też poważne przesłanki, by sądzić, że mniej więcej w tym okresie powstały w ośrodkach miejskich pierwsze chrześcijańskie skrytoria (skryptorium to miejsce, gdzie w profesjonalny sposób kopiuje się manuskrypty) — wiele wskazuje, że działające wyłącznie na rzecz Kościoła skrytoria funkcjonowały już w pierwszej połowie czwartego stulecia⁵¹. Wiadomo na przykład, że w roku 331 cesarz Konstantyn złożył u biskupa Cezarei Euzebiusza⁵² zamówienie na pięćdziesiąt bogato zdobionych Biblii. Koszt całego przedsięwzięcia wziął na siebie sam imperator, a służyć miało ono należytemu doposażeniu wznoszonych właśnie na jego rozkaz wspaniałych kościołów. Euzebiusz potraktował zamówienie z należną atencją i osobiście dopilnował jego wykonania. Oczywiście realizacja przedsięwzięcia tych rozmiarów wymagała profesjonalnego skryptorium, nie wspominając o materiałach niezbędnych dla powstania ekskluzywnych kopii Pisma Świętego. Bez wątplenia były to już zupełnie inne czasy niż sto czy dwieście lat wcześniej, kiedy lokalny kościół prosił jednego z wiernych o wygospodarowanie odrobiny wolnego czasu, aby mógł przepisać skromny rękopis.

Tak więc, poczynając od czwartego stulecia, kopie Pisma sporządzali już zawodowcy, co oczywiście znacznie ograniczyło liczbę pomyłek wkradających się do tekstu. Z czasem — choć musiały jeszcze minąć dekady, a nawet stulecia — kopiowanie greckich pism stało się domeną pracujących w klasztorach mnichów, którzy spędzali całe dnie, starannie i sumiennie przepisując święte księgi. Do czasu wynalezienia w piętnastym wieku prasy drukarskiej z ruchomą czcionką w ten właśnie sposób powstawa-

ły wszelkie księgi. Olbrzymia część zachowanych greckich manuskryptów wyszła spod piór średniowiecznych kopiistów chrześcijańskich ze wschodnich rejonów dawnego cesarstwa rzymskiego, czyli z ziem dzisiejszej Grecji i Turcji, gdzie rozkwitało wówczas Cesarstwo Bizantyńskie. Z tego właśnie powodu greckie manuskrypty powstałe w siódmym wieku i później określa się wspólnie mianem „manuskryptów bizantyńskich”.

Jak już pisałem, każdy nieco obznajomiony z tradycją rękopiśmienną Nowego Testamentu doskonale wie, że manuskrypty bizantyńskie zwykle są do siebie dość podobne, podczas gdy wcześniejsze kopie różnią się znacznie zarówno od siebie, jak i od kodeksów bizantyńskich. Wyjaśnienie jest dość oczywiste: ma to związek zarówno z tym, kto kopiował teksty (profesjonaliści), jak i z tym, gdzie powstawały (stosunkowo niewielki obszar). Byłoby jednak błędem sądzić, że ponieważ późniejsze manuskrypty w olbrzymiej mierze zgodne są ze sobą, dają lepszą podstawę do rekonstrukcji tekstu Nowego Testamentu. Wystarczy rozważyć proste skądinąd pytanie: skąd bizantyjscy kopiści brali teksty, które potem — profesjonalnie, co trzeba im przyznać — przepisywali? Oczywiście, że kopiowali je z wcześniejszych egzemplarzy, które były kopiami jeszcze wcześniejszych egzemplarzy, czyli kopii jeszcze wcześniejszych egzemplarzy. Paradoksalnie — zróżnicowane i na poły amatorskie kopie z pierwszych wieków są chronologicznie, a co za tym idzie i merytorycznie bliższe oryginałom niż bardziej ujednolicone i profesjonalne kopie z czasów późniejszych.

ŁACIŃSKA WULGATA

Powyżej zajmowaliśmy się kopistami działającymi na terenie wschodniej części Cesarstwa Rzymskiego. Na tych ziemiach dominowała wówczas (i później jeszcze) greka. Jednak chrześcijanie zamieszkujący regiony niegrekojęzyczne chcieli czytać święte księgi w swych własnych, ro-

dzimych językach. Językiem używanym w niemal całej zachodniej części Imperium była wówczas łacina, w Syrii używany był język syryjski, w Egipcie koptyjski. Prawdopodobnie już około połowy drugiego wieku księgi Nowego Testamentu zostały przełożone na wszystkie te języki, a następnie, czego nietrudno się domyślić, kopiowane już w wersji rodzimej⁵³.

Szczególne znaczenie dla historii tekstu Nowego Testamentu ma jego przekład łaciński, ponieważ dla przeważającej większości chrześcijan na Zachodzie to właśnie łacina była językiem ojczystym. Łacińskich przekładów Pisma było wiele, a każda z wersji mocno różniła się od pozostałych. Problem ten postanowiono rozwiązać pod koniec czwartego wieku. Wówczas papież Damazy wyznaczył najwybitniejszego chrześcijańskiego uczonego tych czasów, Hieronima, aby sporządził „oficjalne” łacińskie tłumaczenie, którego autorytet uznać mieli wszyscy łacińskojęzyczni chrześcijanie, zarówno w samym Rzymie, jak i poza nim. Hieronim zresztą już wcześniej skarżył się na zatręśnienie dostępnych przekładów łacińskich. Teraz zaś wykonał powierzoną mu pracę, wybierając najlepsze ze znanych mu tłumaczeń i porównując jego tekst z najlepszymi dostępnymi manuskryptami greckimi. W ten właśnie sposób opracowane zostało nowe łacińskie wydanie Ewangelii. Możliwe, że również sam Hieronim albo któryś z jego uczniów dokonał przy okazji nowego opracowania pozostałych ksiąg Nowego Testamentu w łacińskim przekładzie⁵⁴.

Stworzoną przez Hieronima łacińską wersję Biblii z czasem zaczęto nazywać Wulgatą (czyli Powszechną), jako że powszechnie posługiwano się nią w świecie łacińskiego chrześcijaństwa. Wulgata stała się Biblią zachodniego Kościoła i ją właśnie kopiowano przez kolejne stulecia. Aż do czasów nowożytnych to ten właśnie przekład czytany był przez wiernych, zgłębiany przez uczonych i komentowany przez teologów. Dzisiaj posiadamy niemal

dwa razy więcej kopii rękopiśmiennych łacińskiej Wulgaty niż greckich manuskryptów Nowego Testamentu.

PIERWSZE WYDANIE NOWEGO TESTAMENTU DRUKIEM

Jak już mówiłem, tekst Nowego Testamentu kopiowany był w zasadniczo ujednoczonej wersji przez cały okres średniowiecza, zarówno na Wschodzie (tekst bizantyński), jak i na Zachodzie (łacińska Wulgata). Dopiero wynalezienie przez Jana Gutenberga prasy drukarskiej przyniosło epokową przemianę w technice reprodukcji ksiąg, w tym oczywiście i Biblii. Drukowanie ksiąg przy użyciu ruchomej czcionki dawało pewność, że wszystkie egzemplarze będą identyczne. Skończyła się zhora różnic w tekście i czasy, kiedy każdy kopista tworzył odmienną wersję tego samego tekstu, czy to nieumyślnie, czy z wyrachowania. Wydać tekst drukem znaczyło niemal tyle, co wyrycić go w skale. Co więcej, księgi, skoro już nie trzeba było przepisywać ich litera po literze, można było teraz wytwarzać o wiele, wiele szybciej, a do tego ich produkcja stała się znacznie tańsza. Chyba żaden inny wynalazek nie miał tak rewolucyjnego znaczenia w dziejach nowożytnego świata jak prasa drukarska, być może dopiero komputer zyska porównywalny (a z czasem może się nawet okazać, że większy) wpływ.

Pierwszym ważnym dziełem, które odbito na prasie Gutenberga, była oczywiście wspaniała edycja łacińskiej Biblii — Wulgaty, drukowana w latach 1450–1456⁵⁵. Do końca XV wieku w różnych drukarniach Europy przygotowano niemal pięćdziesiąt edycji Wulgaty. Z pozorów to dziwne, że w pierwszych dekadach druku nikt nie zdecydował się na wydanie greckiego Nowego Testamentu, ale w sumie można było się tego domyślić — jak już wspominałem, europejscy uczeni, włączając w to biblistów, mieli ponad tysiąc lat, by przyzwyczaić się do myśli, że Biblią Kościoła jest Wulgata Hieronima (podobnie jak dzisiaj w krajach anglojęzycznych za „prawdziwą” Biblię uzna-

wana jest Biblia Króla Jakuba — *King James Bible*). Biblia grecka była obca zarówno w wymiarze teologicznym, jak i edukacyjnym, a ponadto na łacińskim Zachodzie kojarzona ją z greckim prawosławiem, uznawanym za ruch schizmatyczny, który odłączył się od prawdziwego Kościoła. Poza tym jedynie nieliczni uczeni Europy zachodniej znali grekę. Trudno się więc dziwić, że na wydanie drukem Biblii po grecku trzeba było trochę poczekać. Pierwszym, który powziął taki zamiar, był hiszpański kardynał Francisco Ximenez de Cisneros (1437–1517). Pod jego kierownictwem grupa uczonych, w tym niejaki Diego Lopez de Zúñiga (Stunica), przygotowała wielotomowe wydanie Biblii. Była to edycja kilkujęzyczna, jako że obejmowała tekst Biblii w trzech językach — Stary Testament opublikowany został w hebrajskim oryginale, w wersji łacińskiej (Wulgata) i greckiej (Septuaginta). Księga złożona została w trzech równoległych kolumnach, a taki układ typograficzny wydawcy wyjaśnili w przedmowie — otóż ukazywać on miał Chrystusa (reprezentowanego przez Wulgatę) ukrzyżowanego pomiędzy dwoma złoczyńcami, fałszywym żydem (Biblia hebrajska) i schizmatyckim Grekiem (Septuaginta).

Dzieło to wydrukowano w mieście Alcalá, ale ponieważ z łacińska zwie się ono Complutum, edycja Ximeneza znana jest jako *Polyglotta Compluteńska*. Tom zawierający Nowy Testament, choć nosił numer V, wydrukowany został jako pierwszy. Wolumin ten obejmował tekst grecki oraz słownik grecko-łaciński, a prace nad nim ukończono w roku 1514. Księga nie została jednak wprowadzona samodzielnie do obiegu, ponieważ ukazać się miało jednocześnie wszystkie sześć tomów (szósty obejmował gramatykę i słownik hebrajski, mające stanowić pomoc w lekturze tomów I–IV). Realizacja projektu zabrała sporo czasu, niemniej całość prac udało się ukończyć przed rokiem 1517. Ponieważ była to edycja kościelna, niezbędne było jeszcze uzyskanie zgody na rozpowszechnianie od papieża Leona X. Ta udzielona została ostatecznie w roku 1520,

ale wystąpiły jeszcze inne komplikacje i ostatecznie *Polyglotta Compluteńska* znalazła się w obiegu dopiero w roku 1522, pięć lat po śmierci Ximeneza.

Jak już pisałem, w tym czasie istniały dosłownie setki greckich manuskryptów (tzn. kopii rękopiśmiennych) Nowego Testamentu, wykorzystywanych w kościołach prawosławnych i czytanych przez teologów chrześcijańskiego Wschodu. Na jakiej podstawie Stunica i jego współpracownicy zdecydowali, który z tych licznych manuskryptów wybrać? Jakie manuskrypty mieli w ogóle do dyspozycji? Niestety, na te pytania uczeni nigdy nie byli w stanie udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi. W dedykacji Ximenez dziękował papieżowi Leonowi X za wypożyczenie greckich kopii z „biblioteki Apostolskiej”. Wskazywałoby to, że stanowiące podstawę wydania manuskrypty mogły pochodzić ze zbiorów Watykanu. Niektórzy badacze podejrzewali jednak, że były to raczej manuskrypty, do których wydawcy mieli dostęp na miejscu. Około dwustu pięćdziesięciu lat po ukazaniu się *Polyglotty* duński uczony Moldenhawer wybrał się nawet do Alcali, aby przejrzeć zbiory tamtejszej biblioteki i rozwikłać zagadkę źródeł. Na miejscu nie odnalazł żadnych greckich manuskryptów Nowego Testamentu, ale przekonany, że biblioteka musiała niegdyś posiadać jakieś rękopisy biblijne, nie ustawał w poszukiwaniach. W końcu wydusił z jednego z bibliotekarzy, że przechowywane tu niegdyś starożytne greckie manuskrypty Nowego Testamentu zostały w roku 1749 sprzedane producentowi petard, niejakiemu Torryo, „jako bezużyteczny pergamin”, świetnie jednak nadający się do produkcji sztucznych ogni.

Później historycy poddali tę wersję w wątpliwość⁵⁶. Niemniej liczyć się trzeba z tym, że badania manuskryptów Nowego Testamentu to wybuchowy temat.

PIERWSZE WYDANIE NOWEGO TESTAMENTU PO GRECKU

Mimo iż *Polyglotta Compluteńska* obejmowała pierwszą drukowaną edycję greckiego Nowego Testamentu, nie to wydanie trafiło do obiegu jako pierwsze. Jak już wiemy, interesujący nas tom *Polyglotty* wydrukowano w roku 1514, ale do rąk czytelników trafił dopiero osiem lat później. W międzyczasie wybitny uczony holenderski, intelektualista i humanista Erazm z Rotterdamu, zdołał opracować i opublikować Nowy Testament po grecku i jemu to przypadł zaszczyt wydania tzw. *editio princeps* (takie miano nosi pierwsza edycja drukiem). Erazm zajmował się Nowym Testamentem oraz innymi wielkimi dziełami literackimi antyku przez szereg długich lat i już wcześniej rozważał wydanie Nowego Testamentu, jednak dopiero podczas wizyty w Bazylei w sierpniu 1514 roku dał się przekonać tamtejszemu drukarzowi Johannowi Frobenowi do realizacji od dawna zamierzonego projektu.

Zarówno Erazm, jak i Froben wiedzieli, że prace nad *Polyglottą Compluteńską* już trwają, więc spieszyli się, aby opublikować grecki tekst jak najszybciej. Erazm był jednak zaabsorbowany innymi zajęciami, które nie pozwalały mu w pełni poświęcić się temu zadaniu, i dopiero w lipcu 1515 roku zdołał udać się do Bazylei w poszukiwaniu manuskryptu, który mógłby stanowić podstawę dla wersji drukowanej. Wprawdzie nie wyszukał zbyt wielu rękopisów, najwyraźniej jednak to, co znalazł, wystarczyło. Wykorzystał najczytelniejsze manuskrypty późnośredniowieczne, po których kreślił tak, jakby przygotowywał maszynopis do druku, i na tej podstawie Froben przygotował swój skład.

Wiele wskazuje zresztą, że Erazm posłużył się głównie jednym dwunastowiecznym rękopisem zawierającym Ewangelie, i drugim, z tego samego stulecia, w którym znalazły się Dzieje Apostolskie oraz Listy, acz porównał je z kilkoma innymi kopiami i wprowadził pewne poprawki. Jeśli zaś chodzi o Apokalipsę św. Jana, musiał pożyczyc

manuskrypt od swojego przyjaciela, niemieckiego humanisty Johanna Reuchlina. Niestety egzemplarz był miejscami nieczytelny i brakowało mu ostatniej strony z sześcioma końcowymi wersetami. Erazm bardzo się spieszył, żeby skończyć przygotowania i zacząć druk, wziął więc łacińską Wulgatę i przełożył brakujące wersety z powrotem na grekę, przez co właściwie stworzył wersję, której próżno by szukać w jakimkolwiek manuskrypcie greckim. (Warto dodać, że właśnie na tym wydaniu Nowego Testamentu bazowali w sto lat później tłumacze angielskiej *King James Bible*).

Wydanie Erazma zostało oddane do druku w październiku 1515 roku i już po pięciu miesiącach tom był gotowy. Edycja obejmowała pospiesznie zredagowany tekst grecki i poprawioną wersję łacińskiej Wulgaty, ułożone w równoległych kolumnach (do wydania drugiego z 1522 roku i wszystkich następnych Erazm wprowadził na miejsce Wulgaty własne tłumaczenie łacińskie, co wywołało oburzenie wielu współczesnych teologów, którzy uważali Wulgatę za „właściwą” Biblię Kościoła). Księga wyszła potężna, liczyła niemal tysiąc stron. Mimo to, jak przyznał później sam Erazm, była ona „raczej pognana niż wydana” (po łacinie brzmiało to: *praecipitatum verius quam editum*).

Wydanie Erazma stało się, jak już wspominałem, *editio princeps* greckiego Nowego Testamentu. Fakt ten należy odnotować nie jako historyczną ciekawostkę, ale przede wszystkim z tego powodu, iż właśnie to wydanie (było jeszcze pięć „dodruków”, wszystkie oparte na pierwszym, tak pospiesznie wykonanym) stało się standardową wersją tekstu greckiego i tę właśnie wersję zachodnioeuropejscy drukarze wypuszczali spod swoich pras przez ponad trzyście lat. W późniejszych latach z inicjatywy innych wydawców — ich imiona są świetnie znane badaczom zajmującym się tą dziedziną; byli to między innymi Stephanus (Robert Estienne), Théodore de Bèze (Beza) oraz Bonawentura i Abraham Elzevierowie) pojawiło się wiele nowych edycji. Wszystkie opierały się jednak w mniej-

szym bądź większym stopniu na wydaniach poprzednich, a ostateczną instancję stanowił zawsze tekst Erazma. Tymczasem tekst ten roi się od błędów — wszak jego podstawa, jak pamiętamy, było zaledwie kilka manuskryptów (gorzej nawet: miejscami tylko dwa, jeden, albo, w przypadku końcowego fragmentu Apokalipsy, żaden!) — i to w dodatku pochodzących z późnego średniowiecza. Mimo to większość oficyn nie poszukiwała starszych i wartościowszych manuskryptów mogących umożliwić ponowną redakcję tekstu. Praktycznie wszyscy reprodukowali tę samą wersję Erazmiańską, wprowadzając jedynie drobne poprawki.

Nie zmienia to faktu, iż dla biblistyki niektóre z tych wydań mają wielką wagę. Na przykład wydanie trzecie Stephanusa z roku 1550 jest pierwszym zawierającym noty wskazujące na różnice pomiędzy manuskryptami stanowiącymi podstawę tej edycji, a o rok późniejsze wydanie czwarte jest może jeszcze ważniejsze, bo w tym tomie po raz pierwszy grecki tekst Nowego Testamentu podzielony został na wersety, do tego czasu bowiem drukowany był jako całość, bez żadnego podziału.

Z podziałem na wersety łączy się zresztą zabawna anegdota. Otóż syn Stephanusa napisał później, że ojciec zdecydował się wprowadzić podział na wersety, „podróżując konno”. Bez wątpienia chciał przez to powiedzieć, że pracował w drodze — pewnie wieczorami, kiedy zatrzymywał się na postój, wpisywał numery werseów. Ponieważ jednak napisał dosłownie, że Stephanus dokonał owego podziału, „jadąc konno”, niektórzy złośliwi badacze stwierdzili, że istotnie musiał robić to „w siodle”, a ilekroć koń niespodziewanie wierzgnął, podskakiwało też pióro, bo tylko tak można wyjaśnić dość niezrozumiałe miejscami podział — zresztą dokładnie ten, który stosowany jest w naszych współczesnych przekładach Nowego Testamentu.

Nie zatrzymujmy się jednak na anegdotach, bo zniknie nam z oczu problem znacznie szerszy. Otóż, jak już wiemy,

wszystkie kolejne wydania, wliczając w to edycję Stephana, ostatecznie bazowały na *editio princeps* Erazma, która z kolei powstała w oparciu o dość późne i nie zawsze godne zaufania manuskrypty greckie, jakie udało się Erazmowi znaleźć w Bazylei, oraz ów pożyczony od Reuchlina. Właściwie nie ma żadnego powodu, by przypuszczać, że rękopisy te były szczególnie dobrej jakości; raczej po prostu Erazm wykorzystał to, co miał pod ręką. Zresztą i tak, skoro mowa o kopiach przygotowanych jakieś jedenaście wieków po powstaniu oryginałów, trudno mieć wygórowane oczekiwania. Na przykład manuskrypt, którego Erazm użył jako źródła dla tekstu Ewangelii, zawierał zarówno opowieść o kobiecie cudzołożnej (u Jana), jak i ostatnie dwanaście wersów Marka, a więc fragmenty, które, jak już wiemy, nie należały pierwotnie do tych ksiąg.

Znalazł się jednak jeden bardzo ważny fragment, którego zabrakło w manuskrypcie służącym Erazmowi za podstawę. Mam tu na myśli fragment Pierwszego Listu św. Jana 5,7–8, nazywany przez biblistów *Comma Johanneum*. Pojawia się on w manuskryptach łacińskiej Wulgaty, lecz generalnie brak go w większości manuskryptów greckich. Fragment ten jest szczególnie ceniony przez teologów, ponieważ jako właściwie jedyny werset w całej Biblii jasno wyraża doktrynę Trójcy Świętej: istnieją trzy osoby boskie, ale Trójca jest jednym tylko Bogiem. W Wulgacie fragment ten brzmi następująco:

Trzej bowiem dają świadectwo: w niebie Ojciec, Słowo i Duch Święty, a ci trzej są jednością. I trzej są, którzy dają świadectwo na ziemi: Duch, woda i krew, a ci trzej w jedno się łączą.

To zadziwiający ustęp, stanowiący nieocenione wsparcie dla tradycyjnego nauczania Kościoła o „Trójjedynym Bogu”. Bez tych zdań doktrynę Trójcy trzeba by wywodzić w oparciu o szereg wersetów, które dopiero łącznie uznać

można za dowód, że Chrystus jest Bogiem, tak jak Duch Święty i Ojciec, ale mimo to jest tylko jeden Bóg. Tylko w tym miejscu doktryna Trójcy wyrażona została w sposób tak jasny i stanowczy.

Erazm jednak nie znalazł tych słów w manuskrypcie greckim. Jego źródło zawierało jedynie słowa: „Trzej bowiem dają świadectwo: Duch, woda i krew, a ci trzej w jedno się łączą”. Gdzie się podzieli „Ojciec, Słowo i Duch Święty”? Nie było ich ani w podstawowym manuskrypcie, z którego korzystał Erazm, ani w żadnym z pozostałych, z którymi porównywał tekst, dlatego najzwyczajniej je opuścił.

Właśnie brak tych słów bardziej niż cokolwiek innego rozwścieczył współczesnych Erazmowi teologów. Natychmiast oskarżono go o przekłamywanie tekstu w celu podważenia doktryny Trójcy Świętej i jej derywatu: doktryny o boskości Chrystusa. Zwłaszcza Stunica, jeden z głównych wydawców *Polyglotty Kompluteńskiej*, najpierw publicznie zrugął Erazma, a potem zażądał, aby w następnych wydaniach werset znalazł się na swoim miejscu.

Jak później donoszono, Erazm (być może w chwili targnięcia) zgodził się włączyć inkryminowany tekst do następnych wydań greckiego Nowego Testamentu, ale pod jednym warunkiem: krytycy mają mu przedstawić grecki manuskrypt, w którym znajdzie się sporny fragment (manuskrypty łacińskie Erazm uznał za dowód niewystarczający). Tak też się stało: istotnie okazano mu grecki manuskrypt. Tyle tylko, że ewidentnie manuskrypt ów powstał w tym tylko celu. Ktoś po prostu przepisał grecki tekst Listu, a kiedy doszedł do spornego miejsca, przełożył *Comma Johanneum* z łaciny na grekę, nie omieszkując wprowadzić najbardziej użytecznej teologicznie wersji. Innymi słowy, okazany Erazmowi manuskrypt powstał w szesnastym wieku i został przygotowany na zamówienie.

Pomimo wątpliwości Erazm dotrzymał słowa i włączył *Comma Johanneum* do następnych wydań swojego Nowe-

go Testamentu, te zaś, jak już mówiłem, stanowiły podstawę dla kolejnych edycji przygotowywanych przez uczonych takich jak Stephanus, de Bèze (Beza) czy drukarze Elzevierowie, które z kolei służyły jako podstawa do przekładów na liczne języki narodowe⁵⁷, w tym również tłumaczom najpopularniejszej w świecie anglosaskim *King James Bible*. Tak więc znany czytelnikom angielskich przekładów Biblii, od Biblii króla Jakuba aż po czasy współczesne, Nowy Testament zawiera zarówno przypowieść o kobiecie cudzołożnej, jak i ostatnie dwanaście wersetów Marka i wreszcie *Comma Johanneum*, acz fragmentów tych, jak już wiemy, nie ma w najstarszych i najlepiej zachowanych manuskryptach. Opowieści te, jak widać, weszły w nurt kultury zachodnioeuropejskiej niejako za sprawą historycznego zbiegu okoliczności; w pewnym sensie tylko z tego powodu, że manuskrypty, na podstawie których swoje wydanie przygotowywał Erazm (oraz sprofekrowany na jego użytek kodeks), akurat je zawierały.

Liczne wydania greckiego Nowego Testamentu z szesnastego i siedemnastego wieku istotnie tak się do siebie zbliżyły, że można było sądzić, iż oto powstała wersja powszechnie zaakceptowana przez uczonych (i czytelników). Po trosze istotnie tak się działo, choćby z braku jakiegokolwiek alternatywy. W wydaniu Abrahama i Bonawentury (skądinąd wuja i bratanka) Elzevierów z roku 1633 znalazła się często później cytowana inwokacja do czytelnika: „Teraz masz oto tekst przyjęty przez wszystkich, w którym nie podajemy żadnej zmiany albo zepsucia”⁵⁸. Zwłaszcza sformułowanie „tekst przyjęty przez wszystkich” świetnie znane jest biblistom, stąd bowiem wzięło się określenie *Textus Receptus* (skracane jako T. R.), którym krytyka tekstu posługuje się dla oznaczenia wersji tekstu greckiego, opartej nie na najstarszych i najlepszych manuskryptach, ale na edycji opublikowanej przez Erazma i powielanej później przez ponad trzysta lat. Tyle lat bowiem musiało minąć, nim bibliści uznali, że dla

ustalenia oryginalnego tekstu Nowego Testamentu warto byłoby przebadac za pomocą metod naukowych najlepsze i najstarsze z zachowanych manuskryptów, zamiast zgodnie z utartym zwyczajem przedrukowywać wersje uznane. W każdym razie ów Erazmiański, wątpliwej jakości *Textus Receptus* był podstawą dla nowożytnych tłumaczeń i edycji aż do końca dziewiętnastego stulecia.

MILL I JEGO APARAT KRYTYCZNY NOWEGO TESTAMENTU

Większość czytelników drukowanych już szesnastego i siedemnastowiecznych wydań Nowego Testamentu po grecku mogła mieć wrażenie, iż edycja ta oparta jest na solidnych podstawach. W końcu przecież wszystkie dostępne wydania praktycznie nie różniły się od siebie. Zdarzało się oczywiście, że któremuś z uczonych udało się znaleźć i opisać różnice między poszczególnymi manuskryptami a tekstem znanym z wydań drukowanych. Wspominałem już na przykład, że Stephanus w przygotowanym przez siebie wydaniu z roku 1550 zawarł glosy wskazujące miejsca, w których przejrzone przez niego manuskrypty (razem było ich czternaście) zawierały odmienne wersje. W siedemnastym stuleciu w wydaniach przygotowywanych do druku przez angielskich biblistów, między innymi Briana Waltona i Johna Fella, różnice między zachowanymi (a raczej dostępnymi) manuskryptami traktowano już poważniej. Właściwie jednak nikt nie zdawał sobie sprawy ze skali problemu aż do chwili publikacji dzieła jednego z klasyków krytyki tekstu. Mam tu na myśli wydanie Nowego Testamentu przygotowane przez Johna Milla, członka oksfordzkiego Queen's College, pracę o epokowym znaczeniu dla badań nad przekazem greckiego Nowego Testamentu. Ta właśnie edycja zainspirowała uczonych do poważnego zajęcia się problemem tekstu i zachowanych manuskryptów ksiąg nowotestamentowych⁵⁹.

Mill na zebranie materiałów do swojego wydania poświęcił trzydzieści lat ciężkiej pracy. Tekst, który oddał do dru-

ku w roku 1707, był po prostu wydaniem Stephanusa z roku 1550, jednak w redakcji Milla najważniejszy był nie tyle sam tekst, ale dołączone do niego tzw. lekcje, które zgromadził w aparacie krytycznym⁶⁰. Mill zapoznał się z wersjami tekstu z około stu manuskryptów greckiego Nowego Testamentu, a do tego wnikliwie przebadał puściznę wczesnych Ojców Kościoła, zwłaszcza zaś występujące w ich pismach przytoczenia z Nowego Testamentu, przyjął bowiem, iż w oparciu o te cytaty da się odtworzyć, przynajmniej we fragmentach, manuskrypty, z których korzystali autorzy. Ponadto, chociaż poza łaciną sam nie znał języków starożytnych, sięgnął do poprzedniej edycji Waltona, aby porównać miejsca, gdzie wczesne tłumaczenia na syryjski czy koptyjski różniły się od znanej mu wersji greckiej.

Wreszcie, po dekadach pracy, Mill opublikował tekst wraz z obfitym aparatem krytycznym, ten zaś po prostu wskazywał miejsca, gdzie zachowane źródła podawały odmienne brzmienie tekstu. Ku zaskoczeniu — a i zakłopotaniu — czytelników, Mill zlokalizował ponad trzydzieści tysięcy miejsc, w których takie różnice wystąpiły. Tak oto jeden człowiek potrafił znaleźć trzydzieści tysięcy przypadków, gdzie różne manuskrypty, cytaty z pism patrystycznych (czyli dzieł Ojców Kościoła) i tłumaczenia potwierdzały odmienne lekcje fragmentów Nowego Testamentu!

Mill zresztą nie opublikował zebranego materiału w całości. W rzeczywistości znalazł więcej niż te trzydzieści tysięcy wariantów. (Nie przytoczył wszystkich, pominął bowiem te, które różniły się jedynie kolejnością słów). To, co zamieścił, w pełni wystarczyło jednak, by wyrwać wszystkim ze złudnej satysfakcji, jaką dawało nieustanne reprodukowanie *Textus Receptus*, oparte na założeniu, iż oto mamy „oryginalny” grecki tekst Nowego Testamentu. Status rzekomego oryginału został zakwestionowany, a jeśli nieznane pozostają oryginalne słowa Nowego Testamentu, to jak można na ich podstawie orzekać cokolwiek o doktrynie i o magisterium Kościoła?

KONTROWERSJE WOKÓŁ WYDANIA MILLA

Edycja Nowego Testamentu w opracowaniu Milla wywołała burzę. On sam jednak jej nie dożył — umarł na wylew w zaledwie dwa tygodnie po publikacji swego monumentalnego dzieła. Przedwczesna śmierć autora (wedle jednego ze świadków spowodowana „piciem zbyt dużej ilości kawy”!) nie przeszkodziła jednak w rozpętanu kampanii oszczerstw. Najbardziej agresywny atak przypuścił niejaki Daniel Whitby, który w roku 1710 opublikował zbiór uwag na temat interpretacji Nowego Testamentu, do którego dołączył apendyks o objętości stu stron, gdzie bardzo szczegółowo przeanalizował warianty tekstu podane w aparacie Milla. Whitby, konserwatywny protestancki teolog, był w pełni przekonany, że Bóg, chociaż z pewnością nie mógł zapobiec przenikaniu pomyłek do przepisywanych przez kopistów egzemplarzy Nowego Testamentu, jednocześnie nigdy by nie dopuścił, by sam tekst został „zepsuty” (tzn. przeinaczony) do tego stopnia, że mógłby uchybiać boskiemu zamysłowi i przeznaczeniu. Uskarżał się więc: „BOLEJE przeto wielce i niepokoję, znalazłszy w *Prolegomenach* Milla tyleż dowodów zdających się otwarcie podważać prawdy wiary, czy też w najlepszym razie innym przyczynki dla wątpliwości dających”⁶¹. Dalej zaś sugerował, iż teologowie zbliżeni do Rzymu — których określał mianem „papistów” — są zapewne zadowoleni, mogąc wykazać, że z braku pewnego oparcia w greckim tekście Nowego Testamentu samo Pismo nie jest wystarczającym autorytetem w kwestii wiary, przez co najwyższy autorytet przypada Kościołowi. I stwierdzał: „już Morinus [teolog katolicki] na podstawie różnorodności lekcji, jakie znalazł był w greckim Nowym Testamencie R. Stephensa [=Stephanusa], dowodził zepsucia tekstu, co czynić by miało autorytet Pisma wątpliwym. Jakiż więc tryumf odniosą papiści nad tymże samym tekstem, kiedy ujrzą ilość wariantów po trzydziestu latach starań pomnożoną przez Milla w czwórnasób?”⁶².

Wreszcie Whitby starał się dowieść, iż tekst Nowego Testamentu pozostaje w pełni wiarogodnym oparciem, ponieważ właściwie żadna z różnic wskazanych przez Milla nie dotyczy prawd wiary ani zasad moralności, a olbrzymia większość przytoczonych przez niego wariantów nie może rościć sobie prawa do autentyczności.

W sumie dziełko Whitby'ego miało niewielkie szanse, by spełnić zadanie, jakie postawił przed nim autor. Rzecz napisana była topornie, ciężkim stylem i zaiste trudno było przedrzeć się przez te irytujące sto stronic drobiazgowej argumentacji, za której pomocą autor próbuje przekonać czytelnika do swego stanowiska, nieustannie polemizując z odkryciami Milla. Może jednak i polemika Whitby'ego zakończyłaby całą sprawę, gdyby nie to, że znaleźli się ludzie, którzy posłużyli się trzydziestoma tysiącami wariantów Milla tak właśnie, jak obawiał się Whitby, a mianowicie, by dowieść, że tekst Pisma jest niewiarogodny, ponieważ właściwie nie wiadomo, jak brzmi naprawdę. Najważniejszym spośród optujących za takim stanowiskiem krytyków był przyjaciel i uczeń Johna Locke'a, angielski deista Anthony Collins, który w roku 1713 napisał pamflet *Dyskurs o wolnomyślicielstwie*. Była to praca typowa dla deizmu początków osiemnastego wieku, przekonująca o wyższości logiki i rozumowania nad objawieniem (czyli Biblią) i cudami. W drugiej części rozprawy, zatytułowanej *O kwestiach religijnych*, Collins powołuje się między innymi i na to, że nawet pewien chrześcijański duchowny „przyznawał to, a i mocno natrudził się, by wykazać, że tekst Pisma jest chwiejny”. Stanowiło to wyraźną aluzję do trzydziestu tysięcy wariantów Milla.

Na pamflet Collinsa, bardzo popularny i szeroko znany, ogłoszono sporo replik mozolnych i nudnych, ale również kilka erudycyjnych (i przy okazji przesyconych świętym oburzeniem). Bez wątplenia najważniejszym efektem skandalu, jaki publikacja ta wywołała, było wciągnięcie do całego sporu uczonego o wielkiej międzynarodowej sławie, dziekana Trinity College w Cambridge, Richarda Bent-

leya, cenionego między innymi jako znawca dorobku pisarzy klasycznych (pisał o Homerze, Horacym i Terencjuszu). Pod pseudonimem Fileleutheros Lipsiensis (co znaczy mniej więcej „miłośnik wolności z Lipska” — czytelna aluzja do głoszonego przez Collinsa „wolnomyślicielstwa”) Bentley opublikował pamflet, w którym starał się odpowiedzieć zarówno Whitby'emu, jak i Collinsowi. Zawarł tam wniosek wydawałoby się oczywisty: otóż nie można oskarżać Milla o podważanie podstaw protestanckiej wiary, ponieważ on tylko zgromadził różne warianty nowotestamentowych wersetów; nie wymyślił ich, a jedynie przedstawił!

Jeśli wierzyć nam nie tylko temuż uczonemu Autorowi [Collinsowi], ale waszemu uczeńszemu Doktorowi [Whitby'emu], Onże [Mill] trudził się przez cały ten czas, by dowieść, że tekst Pisma jest chwiejny. Trud Jego, rzecze ówże Doktor, czyni całość tekstu chwiejną, przez co reformację wystawia na sztychy papistów, samą religię zaś na ataki ateuszy. Niechaj Bóg broni! Z pewnością owe warianty w tekście i wcześniej istniały w niezliczonych świadectwach, a dr Mill nie stworzył ani nie ukuł ich, jedynie przedstawił naszym oczom. Jeśli religia wcześniej już prawdziwą była, mimo że owe warianty tekstu istniały, tedy także prawdziwa i niezachwiana pozostanie, choćby i każdy je ujrzał. Żadna prawda, żaden fakt jasno wyłożony nie może nigdy zaprzeczyć prawdziwej religii⁶³.

Bentley, znawca problematyki przekazu tekstów autorów klasycznych, wywodził dalej, że zawsze, ilekroć dostępna jest duża liczba manuskryptów jakiegoś tekstu, można spodziewać się wielkiej ilości wariantów. Gdyby istniał jeden tylko manuskrypt, nie istniałyby żadne odmiany tekstu, kiedy jednak odkryty zostanie drugi, niemal zawsze w wielu miejscach różni się od pierwszego. Nic

w tym jednak złego, bo pozwala odkryć miejsca, w których pierwszy manuskrypt zawiera błędy. Kiedy dodać trzeci, pojawi się więcej wariantów, ale też przy tym kolejne miejsca, w których przechował się tekst oryginalny (tam, gdzie dwa pierwsze zawierają tę samą pomyłkę). To prosta zależność — im więcej manuskryptów, tym więcej odmiennych lekcji tekstu, ale też większe prawdopodobieństwo, że wśród tych wariantów uda się odkryć tekst oryginalny. Tak więc trzydzieści tysięcy wariantów Milla nic nie ujmuje integralności Nowego Testamentu, a tylko daje uczonym materiał potrzebny w pracy nad rekonstrukcją tekstu, który odtąd poświadczony będzie przez większą liczbę manuskryptów niż jakikolwiek inny tekst antyczny.

Jak przekonamy się w następnym rozdziale, to właśnie dyskusje wokół publikacji Milla ostatecznie skłoniły Bentleya, zresztą uczonego obdarzonego nieprzeciętnym intelektem, do osobistego zaangażowania się w kwestię ustalenia najstarszego dostępnego tekstu Nowego Testamentu. Nim jednak przyjrzymy się bliżej tej dyskusji, spróbujmy rozważyć, co ze współczesnej perspektywy oznacza dla nas zdumiewające odkrycie Milla, czyli trzydzieści tysięcy wariantów tekstu w tradycji rękopiśmiennej Nowego Testamentu.

OBCENY STAN WIEDZY

Podczas gdy Mill miał dostęp do około stu greckich manuskryptów, w których odnalazł swoje trzydzieści tysięcy wariantów, dzisiaj znamy ich o wiele, wiele więcej. Najświeższe dane mówią o pięciu tysiącach siedmiuset odnalezionych i skatalogowanych greckich rękopisów; to pięćdziesiąt siedem razy więcej niż miał do dyspozycji w 1707 roku Mill. Część tego zbioru to wielkie, imponujące egzemplarze, zachowane w całości. Niektóre zawierają tylko jedną z ksiąg Nowego Testamentu, inne mniejszy lub większy wybór (na przykład cztery Ewangelie i Listy Pawła), jedynie kilka obejmuje cały Nowy Testament⁶⁴. Dotrwało też do

naszych czasów sporo rozmaitych wczesnych wersji językowych (czyli tłumaczeń na takie języki jak syryjski, koptyjski, ormiański *etc.*) Nowego Testamentu.

Daty pochodzenia tych manuskryptów wahają się od początków drugiego stulecia (to niewielki fragment zwany P⁵², który zawiera kilka wersetów z Ewangelii Jana 18) aż do szesnastego wieku⁶⁵. Jak już pisałem, te ocalałe manuskrypty bardzo różnią się rozmiarami: niektóre są tak małe, że niemal mieszczą się w dłoni, jak choćby koptyjska kopia Ewangelii Mateusza, zwana Kodeksem Scheide, o wymiarach 10 na 13 cm, ale są też woluminy bardzo duże, jak choćby wspomniany już Kodeks Synajski, który mierzy 40 na 35 cm, a rozłożony zajmuje oczywiście wielokrotnie więcej miejsca. Część spośród nich to niedrogie i pospiesznie wykonywane kopie, czasem spisane nawet na powtórnie użytych kartach (poprzedni tekst został wyškrobany, co zwie się palimpsestem), ale są też egzemplarze niezwykle drogie, wręcz luksusowe, na przykład pisane srebrnym albo złotym inkaustem na barwionym purpurą pergaminie.

Naukowcy wyróżniają obecnie cztery rodzaje manuskryptów greckich⁶⁶: (1) najstarsze są manuskrypty *papiirusowe*, powstałe na materiale wyprodukowanym z trzciny papirusowej, materiale dobrym, a przy tym niedrogim i wydajnym, bardzo popularnym w świecie antycznym; papirus stosowany był od drugiego do siódmego wieku; (2) manuskrypty *majuskułowe*, pisane na pergaminie, czyli wyprawionej skórze zwierzęcej; nazwa pochodzi od dużych liter, którymi je pisano. Tę technikę stosowano od czwartego do dziewiątego stulecia; (3) manuskrypty *minuskułowe*, również z pergaminu, ale pisane małymi literami. Słowa pisane są tu nierozdzielnie, pismem ciągłym, niejako greckim odpowiednikiem kursywy; (4) *lekcyjona-rze*, zwykle w formie minuskułowej, lecz zamiast całych ksiąg Nowego Testamentu zawierające teksty ułożone wedle porządku „czytania”, przygotowywane na użytek ce-remoniału kościelnego odrębnie na dni powszednie i na

święta, podobnie jak lekcjonarze używane we współczesnych kościołach.

Poza greckimi manuskryptami znamy około dziesięciu tysięcy manuskryptów łacińskiej Wulgaty, nie wspominając już o rękopisach w innych językach, między innymi syryjskim, koptyjskim, ormiańskim, starogruzińskim i starocerkiewnosłowiańskim (przypomnijmy, że Mill miał dostęp tylko do nielicznych wersji językowych, z którymi zresztą mógł zapoznać się jedynie w łacińskich przekładach). Mamy też pisma Ojców Kościoła, tak Greków (m.in. Klemensa z Aleksandrii, Orygenesisa i Atanazego), jak i łacinników (Tertuliana, Hieronima, Augustyna...). Autorzy ci często cytowali Nowy Testament, co pozwala nam rekonstruować wersje (w większości zagubione), z których korzystali.

Co, dysponując tak obszernym materiałem porównawczym, możemy powiedzieć dzisiaj o liczbie wariantów w tekście? Szacunki różnią się dość znacznie: niektórzy badacze mówią o dwustu, inni o trzystu, a nawet czterystu tysiącach (lub więcej)! Wciąż brak tu precyzyjnych danych, gdyż pomimo imponującego postępu w technologii komputerowej nikt dotychczas nie był w stanie wszystkich wariantów zliczyć. Niech więc wystarczy nam porównanie (którym zresztą posłużyłem się już wcześniej): liczba różnic między zachowanymi do naszych czasów manuskryptami Pisma na pewno przekracza liczbę słów w Nowym Testamencie.

RODZAJE ZMIAN W ZACHOWANYCH MANUSKRYPTACH

Skoro nie potrafimy nawet w przybliżeniu oszacować, z iloma wariantami tekstu mamy do czynienia, czy możemy przynajmniej określić, jakiego typu są to najczęściej różnice? Badacze odróżniają dziś zwykle dwa rodzaje takich modyfikacji — te, które prawdopodobnie powstały wskutek przypadkowych pomyłek kopistów, i dokonane celowo, intencjonalnie. Nie jest to oczywiście rozróżnienie

precyzyjne, ale dość użyteczne: można zrozumieć, że kopiści przez nieuwagę opuścili słowo podczas przepisywania tekstu (zmiana przypadkowa), ale trudno pojąć, jak dwanaście końcowych wersetów Ewangelii Marka mogłoby zostać dodane przez pomyłkę.

Na zakończenie tego rozdziału zapoznajmy się zatem z kilkoma przykładami zmian z każdego rodzaju. Najpierw omówię kilka „przypadkowych” wariantów.

ZMIANY PRZYPADKOWE

Przypadkowe błędy w przepisywaniu⁶⁷ z pewnością pojawiać się mogły choćby z tego powodu, iż, jak już wiemy, wszystkie greckie manuskrypty były pisane w tzw. *scriptuo continua*, czyli bez znaków przestankowych i w większości nawet bez odstępów między słowami, co sprawiało, że bardzo łatwo było pomylić słowa podobne z wyglądu. Na przykład w Pierwszym Liście do Koryntian 5,8 Paweł zwraca się do czytelników, mówiąc, że Chrystus został złożony w ofierze jako ofiara paschalna, i że nie powinni jeść „starego kwasu, kwasu zepsucia i zła”. Ostatnie słowo (zło) po grecku pisze się PONERAS, co brzmi dość podobnie do słowa PORNEIAS, oznaczającego rozpamiętanie seksualne. Oczywiście można uznać, że to nie aż tak wielka różnica, niemniej w kilku zachowanych manuskryptach Paweł w jasny sposób przestrzega nie przed złem w ogóle, ale konkretnie przed rozpustą.

Podobne pomyłki w pisowni zdarzały się nawet częściej w sytuacjach, kiedy kopiści stosowali *ligatury* (specjalne oznaczenia skrótów), żeby zaoszczędzić miejsce i czas. Na przykład „i” po grecku to KAI, zamiast którego to słowa niektórzy kopiści pisali samą pierwszą literkę K z ogonkiem, który miał przypominać, że to skrót. Równie powszechne były skróty, które bibliści nazywają *nomina sacra* („święte imiona”), czyli terminy takie jak Bóg, Chrystus, Pan, Jezus, Duch Święty, które podawano w formie skróconej, bądź dlatego, że występowały w tekście wyjątkowo często, bądź też ze względu na ich szczególne zna-

czenie. Te skróty często były źródłem pomyłek dla późniejszych kopistów, którzy albo je mylili, albo uznawali za całe słowa. I tak na przykład w Liście do Rzymian 12,11 Paweł napomina czytelników, aby „służyli Panu”. Jednak słowo „Panu” (KURIW) było zwykle skręcane w manuskryptach do KW (z poziomą kreską na górze), co niektórzy późniejsi kopiści czasami błędnie odczytywali jako skrót od KAIRW, co znaczy „czasowi”. W tych manuskryptach Paweł napomina, aby „służyć czasowi”.

Podobnie w Pierwszym Liście do Koryntian Paweł pisze, że wszyscy w Chrystusie zostali „ochrzczeni w jedno ciało” i wszyscy „pili z jednego Ducha”. Słowo „Duch” (PNEUMA) było w większości manuskryptów skręcane do PMA, co mogło być — i faktycznie było — odczytane przez niektórych kopistów jako skrót greckiego słowa „napój” (POMA), tak więc w tych wersjach tekstu Paweł stwierdza, że wszyscy „pili z jednego napoju”.

Dość powszechnym błędem było opuszczenie całego wersu. Zwykle coś takiego zdarzało się, kiedy dwie kolejne kopiowane linijki kończyły się tymi samymi słowami (albo tymi samymi literami). Kopista przepisywał pierwszą, a potem, spoglądając ponownie na kopiowany tekst, zatrzymywał wzrok nie na tej linijce, którą właśnie przepisał, ale na kolejnej, kończącej się tymi samymi słowami, i kontynuował przepisywanie tekstu od tego miejsca, pomijając w efekcie albo kilka słów, albo cały wers. Tego rodzaju pomyłkę w krytyce tekstu nazywa się *periblepsis* (od „przeskok oka”) i mówi się, iż jej przyczyną jest *homoioteleuton* („identyczne zakończenie”) — zawsze mówię moim studentom, że mogą zaimponować uniwersyteckim wykształceniem, prowadząc inteligentną konwersację na temat roli *homoioteleuton* w *periblepsis*.

Ilustrację tego rodzaju pomyłki stanowi choćby fragment Ewangelii Łukasza 12,8–9, w którym czytamy:

8. Kto się przyzna do mnie wobec ludzi, przyzna się i Syn Człowieczy do niego wobec aniołów Bożych.

9. A kto się mnie wyprze wobec ludzi, tego wyprę się i Ja wobec aniołów Bożych.

W najstarszym znanym manuskrypcie papirusowym zawierającym ten fragment opuszczony został cały werset dziewiąty i chyba nietrudno zrozumieć, jak do tego doszło. Kopista przepisał słowa „wobec aniołów bożych” z wersetu 8., a kiedy wrócił wzrokiem na kartę, spojrzął na te same słowa z wersetu 9. i uznał, że to je przed chwilą spisał, rozpoczął więc przepisywanie wersetu 10., opuszczając cały werset 9.

Czasami jednak pomyłki tego rodzaju mogły mieć wręcz katastrofalne skutki. Na przykład w Ewangelii Jana 17,15 Jezus, modląc się do Boga, mówi o swoich uczniach:

Nie proszę, abys ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego.

W jednym z naszych najlepszych manuskryptów (pochodzącym z czwartego wieku Kodeksie Watykańskim) słowa od „zabrał” do „byś ich” opuszczono, co sprawia, że modlitwa Jezusa brzmi nieco niefortunnie: „Nie proszę, byś ich ustrzegł od złego”.

Czasami przypadkowe pomyłki powstawały nie z racji podobnego wyglądu słów, ale ich podobnego brzmienia. Mogło się to zdarzyć, kiedy na przykład tekst był kopi-stom dyktowany — ktoś czytał Pismo na głos, a kilku ludzi jednocześnie go wspólnie przepisywało; tak czasami po czwartym wieku organizowano pracę w skryptoriach. Jeżeli dwa słowa brzmią podobnie, ktoś mógł wpisać błędne, zwłaszcza jeśli dobrze pasowało do kontekstu. Prawdopodobnie to właśnie zdarzyło się na przykład w Apokalipsie 1,5, gdzie autor modli się do tego, „który uwolnił nas od naszych grzechów”. Słowo „uwolnił” (LUSANTI) brzmi niemal dokładnie tak samo jak słowo „obmył” (LOUSANTI)⁶⁸, nie jest więc zaskoczeniem, że w kilku średniowiecznych manuskryptach autor modli się do tego, „który obmył nas z naszych grzechów”.

Kolejny przykład pojawia się w Liście do Rzymian, gdzie Paweł pisze, że „dostąpiwszy usprawiedliwienia przez wiarę, zachowujemy pokój z Bogiem”. Ale czy jest pewne, że to właśnie napisał? Fraza „zachowujemy pokój”, która jest stwierdzeniem faktu, w wymowie brzmi podobnie do „zachowajmy pokój” (choć pisze się inaczej), a to już raczej apel. W sporej liczbie manuskryptów, włączając to niektóre z najwcześniejszych, Paweł nie porzeka na wyrażeniu przekonania, iż on i jego uczniowie zachowują pokój z Bogiem, ale nawołuje i siebie, i innych, aby tego pokoju dotrzymać. Krytyka tekstu ma nadal sporą trudność z ustaleniem, który z wariantów jest poprawny⁶⁹.

Oczywiście w wielu przypadkach o wątpliwościach nie ma mowy, gdyż zmiany w tekście, choć zrozumiałe, czynią go zupełnie absurdalnym. Takie błędy występują dość często. Na przykład w Ewangelii Jana 5,39, Jezus mówi swoim wrogom „badacie pisma [...] one właśnie dają o mnie świadectwo”. W jednym z wczesnych manuskryptów kończący werset czasownik został zastąpiony innym, który brzmi podobnie, ale w tym kontekście nie ma zupełnie sensu i w tej wersji czytamy: „badacie pisma [...] one właśnie grzeszą przeciw mnie!”. Drugi przykład pochodzi z Apokalipsy, gdzie prorok podczas wizji ogląda tron boży, wokół którego rozwija się „tęcza [...] podobna z wyglądu do szmaragdu” (Ap 4,3). W jednym z najwcześniejszych manuskryptów fragment ten mówi, że wokół tronu byli „kapłani [...] podobni z wyglądu do szmaragdu”⁷⁰!

Spośród tysięcy takich przypadkowych pomyłek zidentyfikowanych w zachowanych manuskrypcach prawdopodobnie najbardziej zaskakująca pojawia się w pochodzącym z XIV wieku rękopisie minuskułowym czterech Ewangelii, oficjalnie oznaczonym numerem 109⁷¹. Ten niezwykle błąd pojawia się w rozdziale trzecim Ewangelii Łukasza, we fragmencie zawierającym genealogię Jezusa. Kopista najwidoczniej przepisywał manuskrypt, w którym tekst spisany był w dwóch kolumnach, i z jakiegoś powodu nie przepisywał ich po kolei, ale „w poprzek”.

W efekcie imiona w genealogii są kompletnie pomieszane, pokrewieństwa zupełnie pomyłone, a co gorsza, ponieważ druga kolumna tekstu miała mniej linii niż pierwsza, jako ojciec rodzaju ludzkiego (ostatni z wymienionych) figuruje nie Bóg, ale Izraelita o imieniu Fares, sam Bóg zaś okazuje się być synem niejakiego Arama!

ZMIANY CELOWE

Zmiany, którym się dotychczas przyglądaliśmy, w sumie dość łatwo wykryć i wyeliminować. Zmiany celowe spotrzec trudniej. Właśnie z tego powodu, że wprowadzone zostały intencjonalnie, taki zmodyfikowany tekst zachowuje sens, a nadto w takim przypadku niemal zawsze znajdują się krytycy, skłonni dowieść, że tak właśnie uzyskaliśmy „prawdziwy” sens — czyli tak musiał brzmieć tekst oryginalny. I nie chodzi tu o spór między tymi, którzy uważają, że tekst został zmieniony, a badaczami głoszącymi, że nic takiego nie nastąpiło. Wszyscy zgadzają się, że tekst został zmodyfikowany, a dyskusja obraca się wokół tego, która lekcja stanowi przeinaczenie, a która najwcześniejszą znaną wersję tekstu. Takie wątpliwości pojawiają się jednak dość rzadko i w zasadzie najczęściej panuje zgoda co do tego, co zostało zmienione.

Przyjrzyjmy się może jednak kilku takim intencjonalnym zmianom, bo na konkretnych przykładach łatwiej zrozumieć powody, dla których kopiści przerabiali przepisywane teksty.

Czasami zatem wprowadzali zmiany do kopiowanych manuskryptów, ponieważ sądzili, że eliminują w ten sposób autentyczny błąd. Tak właśnie działo się w przypadku początkowych fragmentów Ewangelii Marka, gdzie autor rozpoczyna swą opowieść od słów „Jak jest napisane u proroka Izajasza: «Oto ja posyłam wysłańca mego przed tobą [...] Prostujcie dla niego ścieżki»”. Problem polega na tym, że początek tego cytatu nie pochodzi z Izajasza, ale stanowi połączenie dwóch ustępów — z Księgi Wyjścia (23,20) i z Malachiasza (3,1). Niektórzy kopiści dostrzegli

to i zmienili tekst tak, aby brzmiał: „Jak napisane jest u proroków [...]”, dzięki czemu nie było już problemu ze złą atrybucją cytatu. W tym przypadku nie ma jednak najmniejszych wątpliwości, jak brzmiały autentyczne słowa Marka — przypisanie cytatu Izajaszowi występuje w naszych najstarszych i najlepszych manuskryptach.

Zdarzało się, że „błąd”, który usiłował poprawić kopiista, nie dotyczył faktów, ale interpretacji. Dobrze znany przykład pochodzi z Ewangelii Mateusza 24,36, gdzie Jezus zapowiada „koniec czasu” i mówi, że „o dniu owym i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy, ani Syn, tylko sam Ojciec”. Znowuż znaleźli się kopiści, którzy uznali wymowę tego fragmentu za problematyczną. No bo jak to, Syn Boży, sam Jezus, nie wie, kiedy nadejdzie koniec! Jak to możliwe? Czyż nie jest wszechwiedzący? Aby rozwiązać ten problem, niektórzy przepisujący po prostu zmienili tekst, usuwając słowa „ani Syn”. W ten sposób już tylko aniołowie pozostali niedoinformowani⁷².

W innych przypadkach kopiści zmieniali tekst nie dlatego, iżby uważali, że zawiera błąd, ale dlatego, że chcieli wykluczyć możliwość jego niewłaściwej interpretacji. Przykładem może być fragment z Ewangelii Mateusza 17,12–13, gdzie Jezus identyfikuje Jana Chrzciciela jako Eliasza, proroka, który ma nadejść przed końcem czasów:

„Lecz powiadam Wam: Eliasza już przyszedł, a nie poznali go, i postąpili z nim tak, jak chcieli. Tak i Syn Człowieczy będzie od nich cierpieć”. Wtedy uczniowie zrozumieli, że mówił im o Janie Chrzcicielu.

Problem polega na tym, że tekst w tym brzmieniu można zinterpretować tak, iż Jan Chrzciciel jest nie Eliaszem, ale Synem Człowieczym. Kopiści oczywiście doskonale wiedzieli, że tak nie jest, więc niektórzy zmieniali kolejność i przesuwali zdanie „uczniowie zrozumieli, że mówił im o Janie Chrzcicielu” przed słowami mówiące o Synu Człowieczym.

Zdarzało się, że kopiści zmieniali przepisywane teksty z jednoznacznie teologicznych powodów, aby mieć pewność, że nie zostaną wykorzystane przez „heretyków”, czy też zagwarantować ich właściwą (tj. zgodną z przekonaniami samych przepisujących) wymowę. Tego typu zmian znamy bardzo wiele i część z nich omówię szerzej w kolejnych rozdziałach. Teraz jedynie wskażę kilka przykładów.

W drugim wieku istniały na przykład grupy chrześcijan wierzących, że zbawienie, które przyniósł Chrystus, jest czymś zupełnie nowym, prawdą wyższą nad wszystko, co świat dotąd widział, a z pewnością wyższą od judaizmu, z którego wyłoniło się chrześcijaństwo. Część wyznawców tego poglądu posunęła się nawet do stwierdzenia, iż judaizm, dawna religia Żydów, został niejako „zniesiony” przez nadejście Chrystusa. Dla podzielających to przekonanie dość kłopotliwie brzmieć mogła przypowieść Jezusa o nowym winie i starych bukłakach:

Nikt też nowego wina nie wlewa do starych bukłaków [...] Lecz młode wino należy lać do nowych bukłaków. Kto się napił starego wina, nie chce potem młodego — mówi bowiem: „Stare jest lepsze” (Łk 5,37–39).

Jak Jezus mógł mówić, że stare jest lepsze niż nowe? Czyż zbawienie, które przynosi, nie jest ponad wszystko, co judaizm (czy jakakolwiek inna religia) miał do zaoferowania? Tak więc znaleźli się kopiści, którzy po prostu usuwali ostatnie zdanie, i w ich Ewangelii Jezus nie uczy już, że stare może być lepsze od nowego.

Czasami kopiści przeinaczali teksty po to, aby upewnić się, że wyznawana przez nich doktryna została należycie wyeksponowana. Przykładem jest choćby genealogia Jezusa z Ewangelii Mateusza, która rozpoczyna się od przodka wszystkich Żydów, Abrahama, i kreśli linię pochodzenia Jezusa z ojca na syna aż do Jakuba, który był „ojcem Józefa, męża Maryi, z której narodził się Jezus, zwany Chrystusem” (Mt 1,16). Już w tej wersji status Jezusa jest wyjątko-

wy, ponieważ nie zostaje on nazwany „synem” Józefa. Dla niektórych kopistów było to jednak jeszcze za mało, przeto zmienili tekst tak, aby brzmiał: „[Jakub był] ojcem Józefa, któremu zaręczona dziewica Maria narodziła Jezusa, zwanego Chrystusem”. Teraz nie tylko Józef nie jest nazwany mężem Marii, a jedynie jej narzeczoną, ale i jej dziewictwo zostaje podkreślone — był to, jak widać, dla wielu wczesnych kopistów ważny problem!

Zdarzało się, że kopiści zmieniali tekst nie z teologicznych, ale z liturgicznych względów. Sporo zmian pojawiło się na przykład pod wpływem popularności we wczesnym chrześcijaństwie tradycji ascetycznej. Na przykład w rozdziale 9. Ewangelii Marka Jezus, wyгнаwszy demona, któremu uczniowie nie dali rady, mówi: „Ten rodzaj można wyrzucić tylko modlitwą” (Mk 9,29). W tym miejscu kopiści dodali słowo, które w świetle ich własnych praktyk zdawało się bardzo odpowiednie, i w tej wersji słowa Jezusa zyskały brzmienie: „Ten rodzaj można wyrzucić tylko modlitwą i postem”.

Jedna z najlepiej znanych zmian liturgicznych pojawia się w Łukaszczej wersji modlitwy Ojciec Nasz. Modlitwę tę można oczywiście znaleźć również u Mateusza, i to ów dłuższy Mateuszowy wariant był i nadal jest powszechnie znany wśród chrześcijan⁷³. W porównaniu z nim wersja Łukasza jest mocno okrojona, brzmi bowiem:

Ojciec, niech się święci Twoje imię; niech przyjdzie Twoje królestwo. Naszego chleba powszedniego dawaj nam na każdy dzień. I przebac nam nasze grzechy, bo i my przebaczymy każdemu, kto nam zawini: i nie dopuść, byśmy ulegli pokusie (Łk 11,2–4).

Kopiści rozwiązyali problem zbyt krótkiej modlitwy Łukasza, dodając błagania znane z paralelnego fragmentu w Mt 6,9–13, tak że teraz, jak u Mateusza, modlitwa w ich wersji brzmi:

Ojciec nasz, który jesteś w niebie, niech się święci imię Twoje! Niech przyjdzie Twoje królestwo, niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie. Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj. I przebac nam nasze winy, jako i my przebaczymy tym, którzy nam zawinili. I nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale nas zachowaj od złego!

Ta tendencja do „harmonizowania” fragmentów Ewangelii była zresztą wśród kopistów powszechna. Ilekroć w różnych Ewangeliach pojawia się ta sama historia, zawsze jakiś kopista chciał zagwarantować, że narracje pozostają w doskonałej zgodności, i wszelkie różnice znikają, wyeliminowane sprawnymi pociągnięciami rysika.

Zdarzało się również, że kopiści dawali się zasugerować nie paralelnym fragmentom, ale opowieściom o Jezusie funkcjonującym w tradycji ustnej. Zetknęliśmy się już z przykładami takiej sytuacji — dobrą ilustracją tego typu modyfikacji autentycznego tekstu stanowią między innymi opowieść o kobiecie cudzołożnej oraz ostatnie dwanaście wersetów Marka. Oczywiście tradycja ustna miała wpływ na tekst pisany również w kwestiach mniejszego kalibru. Ciekawy przykład stanowi choćby znana powszechnie opowieść z 5. rozdziału Ewangelii Jana, kiedy to Jezus uzdrawia kalekę nad sadzawką w Betesda. Na samym początku czytamy tam, iż wokół sadzawki leżało wielu ludzi — kalecy, niewidomi, inwalidzi i paralitycy — a Jezus wybrał do uzdrowienia jednego spośród nich, człowieka, który czekał tam przez trzydzieści osiem lat. Kiedy Jezus pyta swego wybrańca, czy chce odzyskać zdrowie, ten odpowiada mu, że nie ma nikogo, kto by go wprowadził do sadzawki, a zawsze, kiedy „nastąpi poruszenie wody”, ktoś inny wchodzi tam pierwszy.

W najstarszych i najlepszych zachowanych manuskryptach nie znajdziemy wyjaśnienia, dlaczego człowiek ów czekał na wejście do Owczej Sadzawki, aż „nastąpi poruszenie wody”. Tę lukę wypełniono, sięgając do tradycji

cji ustnej — kopiści dodali wersety 3. oraz 4. i te znajdują się w już większości późnych manuskryptów⁷⁴. Dowiadujemy się zatem, że „anioł zstępował w stosownym czasie i poruszał wodę. A kto pierwszy wchodził po poruszeniu się wody, doznawał uzdrowienia”⁷⁵. Przyznać trzeba, że to intrygujące uzupełnienie i tak już zagadkowej historii.

WNIOSEK

Takie wyliczanie przeinaczeń w tekście Nowego Testamentu — czy to powstałych przypadkowo, czy wprowadzonych z rozmysłem — moglibyśmy ciągnąć jeszcze bardzo, bardzo długo. Jak już pisałem, przykładów takich znamy nie setki, ale tysiące. Mam jednak nadzieję, iż nawet te powyżej omówione wystarczą jako ilustracja tezy w tej chwili dla mnie najważniejszej: pomiędzy zachowanymi manuskryptami Nowego Testamentu istnieje wiele różnic będących efektem działań kopistów, którzy przepisywali święte w swoim mniemaniu teksty. I dalej: we wczesnych wiekach chrześcijaństwa Pismo przepisywali amatorzy bardziej skłonni do zmieniania tekstów (a zarazem częściej popełniający proste, nieumyślne błędy) niż kopiści późniejsi, którzy, począwszy od czwartego stulecia, należeli już do klasy profesjonalistów.

Należy wiedzieć, jakiego rodzaju zmiany, tak przypadkowe, jak rozmyślne, zdarzało się wprowadzać kopistom, gdyż dzięki temu łatwiej jest je zlokalizować i unikać zgadzywania, gdy przychodzi rozstrzygać, która wersja tekstu stanowi przeinaczenie, a co jest oryginałem. Warto też znać metody, jakimi posługuje się współczesna nauka przy rozwiązywaniu takich problemów. Tym właśnie zajmujemy się w kolejnym rozdziale — poczynając od epoki Johna Milla, a kończąc na dniu dzisiejszym, przyjrzymy się metodom stworzonym w celu rekonstrukcji tekstu Nowego Testamentu i rozpoznawania, jak został on pozmieniany przez wieki kopiowania.

Rozdział czwarty W POSZUKIWANIU ORYGINAŁÓW METODY I ODKRYCIA

Jak już wiemy, na długo zanim Mill opublikował swoje wydanie greckiego Nowego Testamentu (to, w którym wskazał trzydzieści tysięcy odmian tekstu) niektórzy (aczkwiaż jeszcze nieliczni) bibliści zdążyli już dostrzec, że status tekstu Nowego Testamentu jest problematyczny. Zresztą jeszcze w drugim wieku Celsus, poganin i wróg chrześcijaństwa, wykazał, że chrześcijanie „niczym pijani działający na własną zgubę” zmieniali oryginalny tekst, a nawet jego oponent Orygenes przyznawał istnienie „wielkiej liczby” różnic między manuskryptami Ewangelii. Ponad stulecie później papież Damazy był tak zaniepokojony różnorodnością łacińskich wersji tekstu, że nakazał Hieronimowi stworzenie „zestandaryzowanego” przekładu, ten zaś musiał porównać liczne manuskrypty, tak greckie, jak i łacińskie, aby ustalić tekst, który mógłby uznać za dzieło pierwotnych autorów.

Później kwestia ta jednak pozostawała w uśpieniu przez całe średniowiecze i odrodzenie: trzeba było czekać aż do wieku siedemnastego na pojawienie się Milla i innych teologów, którzy postanowili stawić czoło temu wyzwaniu⁷⁶. W latach, gdy Mill pracował nad zbieraniem materiałów dla swej epokowej publikacji z 1707 roku, działał też inny uczoney, który z równą pieczołowitością oddał się

pracy nad rozwiązaniem zagadki tekstu Nowego Testamentu. Człowiek ten w odróżnieniu od Milla nie był angielskim protestantem, ale francuskim katolikiem, a z tej racji wyznawał pogląd, który dla protestantów stanowił właśnie konsekwencję „zepsucia” tekstu Nowego Testamentu. Twierdził mianowicie — i starał się to wykazać w licznych publikacjach — iż różnorodne warianty spuścizny literackiej dowodzą, że wiara chrześcijańska nie może się opierać jedynie (jak głosiła protestancka doktryna *sola scriptura*) na Piśmie, gdyż tekst jego nie jest pewny. Słuszne natomiast jest przekonanie katolików, iż za wiarą stać musi tradycja apostołska przechowywana w Kościele (rzecz jasna katolickim). Uczony, o którym tu mowa, to żyjący w latach 1638–1712 Richard Simon.

RICHARD SIMON

Aczkolwiek Simon był przede wszystkim hebraistą, zajmował się problemem przekazu tekstu zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Jego teza magisterska *Historia krytyczna tekstu Nowego Testamentu* ukazała się w 1689 roku, kiedy Mill był w trakcie pracy nad wyszukiwaniem wariantów tekstu w manuskryptach. Mill znał rozprawkę Simona i w przedmowie do I wydania swojego dzieła chwalił autora za erudycję, podkreślając znaczenie tej tezy dla własnych poszukiwań, choć oczywiście odrzucał jej teologiczne konkluzje.

Celem Simona nie było zlokalizowanie wszelkich zmian tekstu powstałych w procesie przekazu. Chodziło mu bardziej o to, by na podstawie znanych przykładów przeinaczeń i zrozumiałego braku pewności co do brzmienia niektórych fragmentów przekonać czytelnika o wyższości łacińskiej Biblii, wciąż uznawanej przez katolickich teologów za tekst posiadający najwyższy autorytet. Kluczowe wątki argumentacji były dobrze znane już wcześniej (perykopa o kobiecie cudzołożnej, ostatnich dwanaście wersów Marka, *Comma Johanneum* — by wymienić już omówione

przykłady), mimo to poświęcił im sporo miejsca, po czym starał się dowieść, że to właśnie Hieronim dał Kościołowi tekst, który należy uznać za postawę refleksji teologicznej. Jak pisał w przedmowie do pierwszej części swego dzieła:

Św. Hieronim wyświadczył Kościołowi olbrzymią przysługę, poprawiając i redagując starożytne kopie łacińskie zgodnie z najściślejszymi regułami krytyki. W tej księdze zamierzamy tego dowieść, jako i tego, że większość starożytnych egzemplarzy greckich nie jest zbyt dobra, gdyż odpowiadają one tym właśnie łacińskim kopiom, które św. Hieronim uznał za zepsute i postanowił poprawić⁷⁷.

Tu po raz pierwszy stykamy się z bardzo przemyślnym argumentem, który nieraz jeszcze będzie powracać w naszych rozważaniach: najstarsze manuskrypty greckie są niepewne, bo są to właśnie te zepsute przeinaczeniami wersje, które Hieronim musiał przeredagować, aby ustalić właściwy tekst. *Ergo*, greckim kopiom sprzed czasów Hieronima nie należy ufać, nawet jeśli byłyby to najstarsze dostępne egzemplarze. Argument ten można nawet uznać za dość interesujący, niemniej nigdy nie został on w pełni zaakceptowany przez badaczy. Tak naprawdę bowiem twierdzenie to oznacza tyle tylko, że najstarsze zachowane manuskrypty nie są godne zaufania, ale ich przeredagowana forma już tak. Spytajmy jednak, na jakiej podstawie Hieronim dokonał rewizji tekstu. Oczywiście na podstawie starszych manuskryptów. Nawet on zatem ufał wcześniejszym świadectwom pisanym. Gdybyśmy postąpili inaczej, byłby to wielki krok wstecz w próbach dotarcia do prawdy, zwłaszcza biorąc pod rozwagę różnorodność tradycji tekstu w pierwszych wiekach. W każdym razie, przekonywał Simon, wszystkie manuskrypty zawierają przeinaczenia, jednak w greckich tych przeinaczeń jest najwięcej (miał to być rzecz jasna przytyk wobec „greckich schizmatyków”, którzy odeszli od „prawdziwego” Kościoła):

W dzisiejszej dobie nie ma jednej nawet kopii Nowego Testamentu, czy to greckiej, łacińskiej, syryjskiej czy arabskiej, którą można by nazwać autentyczną, jako że ani jedna, w jakimkolwiek by języku powstała, nie jest całkowicie wolna od interpolacji. Uznają zwłaszcza, iż greccy skrybowie wykazywali nazbyt wiele swobody, przepisując swe kopie, jak to zostanie do-
wiedzione w innym miejscu⁷⁸.

Motywacja teologiczna Simona wyraźnie przeziiera z kart jego obszernego dzieła, jakże bowiem inaczej tłumaczyć choćby takie oto retoryczne pytania:

Czy możliwe jest, iżby Bóg dał Kościołowi swemu księgi mające mu służyć za ostateczną regułę i jednocześnie pozwolił, aby oryginały ksiąg tych zaginęły po wsze czasy?⁷⁹

Odpowiedź oczywiście brzmi: nie. Pismo stanowi fundament wiary, lecz w ostatecznym rozrachunku najważniejsze są nie księgi (jako że zostały na przestrzeni dziejów zmienione), ale ich interpretacja, której słuszność zapew-
nia przekazywana w Kościele (katolickim, rzecz jasna) tradycja apostołska:

Chociaż Pismo jest regułą pewną, na której ustanowiona została nasza wiara, to jednak reguła ta nie jest sama w sobie wystarczająca, jako że koniecznym jest ponadto wiedzieć, czym są tradycje apostołskie, a te poznać możemy jedynie przez Kościoły apostołskie, które przechowały prawdziwe znaczenie Pisma⁸⁰.

W innych pismach Simona antyprotestanckie akcenty są jeszcze silniejsze. Na przykład w dziele traktującym o „historii krytycznej komentarzy Nowego Testamentu” autor stwierdza nadzwyczaj jasno:

Olbrzymie zmiany, jakich dokonano w kopiach Biblii [...] odkąd oryginały zostały utracone, zupełnie niewczą podstawowe przekonanie protestantów, którzy mają do dyspozycji jedynie manuskrypty biblijne w ich dzisiejszej formie. Gdyby prawdy wiary nie zostały przechowane przez Kościół, poszukiwanie ich w księgach, które przeszły tak wiele zmian i w tak wielu aspektach były zależne od woli kopistów, stało-
by się bardzo niebezpiecznym zadaniem⁸¹.

Przeprowadzony z takim rygiorem intelektualnym atak na protestanckie rozumienie Pisma spotkał się z poważnym oddźwiękiem w środowiskach uniwersyteckich. A kiedy jeszcze w 1707 roku ukazało się wydanie Milla, protestanccy teologowie zostali zmuszeni do obrony swojego rozumienia wiary. Oczywiście nie mogli porzucić zasady *sola scriptura*, a poza tym głęboko wierzyli, iż Biblia istotnie jest Słowem Bożym. Cóż jednak począć, skoro w wielu przypadkach właściwie nie wiadomo, jakie to słowo — przed takim właśnie wyzwaniem stanęły Kościoły protestanckie. Jednym z rozwiązań stało się wypracowanie metod krytyki tekstu, które pozwoliłyby zrekonstruować oryginalną treść Pisma, przez co fundament wiary odzyskałby utraconą stabilność. Tak więc to czysto teologiczne motywy pchnęły uczonych, zwłaszcza w protestanckich Niemczech i Anglii, do poszukiwania wiarogodnych i skutecznych metod rekonstrukcji oryginalnych słów Nowego Testamentu na podstawie licznych, acz rojących się od błędów kopii, które szczęśliwie zachowały się do ich czasów.

RICHARD BENTLEY

Jak pamiętamy, Richard Bentley, filolog klasyczny i dziekan Trinity College w Cambridge, zdecydował się zaangażować swą niepospolitą inteligencję w problem tradycji tekstu Nowego Testamentu na fali krytycznych reakcji, jakie wzbudziła publikacja Nowego Testamentu w edycji Milla⁸².

Bentleya *Odpowiedź na traktat wolnomyślicielski*, udzielona deistic Collinsowi, zyskała tak wielką popularność, że doczekała się aż ośmiu wydań. Autor wyjaśniał tam, dlaczego trzydzieści tysięcy odmiennych wariantów w greckim Nowym Testamencie to liczba, która absolutnie nie powinna być zaskakująca przy przekazie tekstu poświadczonym tak wielką ilością materiału. Bentley bronił również Milla przed oskarżeniami o próbę podważenia prawd wiary chrześcijańskiej; wszak, jak tłumaczył, nie wymyślił on owych wariantów, a jedynie je wskazał.

Zapewne pracując nad odpowiedzią na pamflet Collinasa, Bentley zainteresował się badaniami nad tradycją tekstu Nowego Testamentu, a gdy już zajął się tym tematem, rychło uznał, że sam zdolny będzie ustalić oryginalny tekst w większości przypadków, dla których Mill wskazał obecność odmian. W każdym razie w roku 1716 Bentley przedłożył swemu patronowi, arcybiskupowi Wake'owi, projekt nowej edycji greckiego Testamentu. Zachował się list, w którym zwraca się z tą propozycją. Jak pisze, uważa, że potrafiłby za pomocą analitycznych metod zrekonstruować tekst Nowego Testamentu w postaci z okresu Soboru Nicejskiego (początek czwartego wieku), która to wersja była identyczna, jak wierzył Bentley, z wersją zaaprobowaną sto lat wcześniej (czyli zanim tradycja została na wieki zepsuta przez niezliczone przeinaczenia) przez samego wielkiego Orygenesusa.

Nadmiernej skromności bez wątpienia Bentleyowi zarzucić nie można. Oto jego słowa:

Sądzę, iż potrafię dokonać czegoś, co niektórzy uważają za niewykonalne, a mianowicie przedstawić tekst Nowego Testamentu dokładnie w takiej wersji, w jakiej istniał w najlepszych kopiach podczas Soboru w Nicei, bez różnicy nawet dwudziestu słów, ani nawet partykuł [...] tak, że księga, której tekst obecnie jawi się wielce niepewnym, zdobędzie poświadczenie pewniejsze niżli wszelkie inne księgi i tym spo-

sobem unieważnione zostaną wszelkie różnorodne lekcje tako dziś, jako i w przyszłości⁸³.

Plan pracy Bentleya był prosty. Postanowił porównać w szczegółach tekst najważniejszego manuskryptu greckiego dostępnego wówczas w Anglii, czyli pochodzącego z początków V wieku tzw. Kodeksu Aleksandryjskiego, z najstarszymi znanymi kopiami łacińskiej Wulgaty. Już wcześniej udało mu się znaleźć znaczną ilość istotnych zbieżności w tekście, a co więcej, miejsc takich, gdzie treść obu wersji była zgodna, a jednocześnie różniła się od większości średniowiecznych kopii greckich (również w tych miejscach, gdzie te późniejsze kopie zawierały odmienne lekcje). Odkrywszy to, Bentley nabrał pewności, iż potrafiłby zrehabilitować zarówno łacińską Wulgatę, jak i grecki Nowy Testament, i odtworzyć najstarsze wersje, usuwając wszelkie wątpliwości co do ich najwcześniejszego brzmienia. Trzydzieści tysięcy wariantów Milla przestałoby w tym momencie mieć jakiegokolwiek znaczenie dla wszystkich, którzy cenią sam autorytet tekstu. Rozumowanie Bentleya było następujące: jeśli Hieronim rzeczywiście użył najlepszych greckich manuskryptów dla zrehabilitowania swojej wersji, to porównanie najstarszych kopii Wulgaty (co pozwoli odtworzyć tekst Hieronima) z najstarszymi manuskryptami greckiego Nowego Testamentu stanowi drogę do rekonstrukcji najlepszej postaci tekstu z czasów Hieronima. W ten sposób da się niejako „przeskoczyć” ponad tysiącletnią historię przekazu i nieustannego zmieniania tekstu. Ponadto, ponieważ tekst Hieronima musiał być tożsamy z tekstem jego poprzednika, Orygenesusa, nasuwa się wniosek, iż był to najlepszy tekst dostępny w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Konkluzja?

Jeśli usunę dwa tysiące błędów z papieskiej Wulgaty i tyleż samo z protestanckiego papieża, Stephensa [tzn. z wydania Stephanusa], w którym to celu nie posłużę się żadną wersją pochodzącą z ostatnich dziewięciu wieków, a następnie oba teksty zamiesz-

czę koło siebie w kolumnach, pasować one będą do siebie tak doskonale, słowo do słowa, jak i (co nawet mnie wielce z początku zaskoczyło) nawet porządkiem zdań, że zgodności takiej nie uświadczysz nawet w księgach rachunkowych⁸⁴.

Poświęciwszy kolejne miesiące na zestawianie manuskryptów i analizę takich zestawień dokonanych przez innych biblistów, Bentley nabrał już absolutnej pewności, że jest w stanie sprostać wyzwaniu, dokładnie wykonać zamierzoną pracę i raz na zawsze rozwiązać wszelkie wątpliwości. W roku 1720, usiłując zyskać finansowe wsparcie dla swego projektu przez system płatnej subskrypcji, opublikował *Propozycję druku*, gdzie przedstawiał planowaną metodę rekonstrukcji tekstu i dowodził jej niedoścignionej ścisłości:

Autor jest głęboko przekonany, iż (poza nielicznymi jedynie miejscami) udało mu się zrekonstruować tekst Orygenesusa w jego autentycznym brzmieniu [...] Jest także pewien, że manuskrypty greckie i łacińskie, jeśli porówna się jedne z drugimi, pozwalają ustalić pierwotny tekst z dokładnością taką, jakiej nie da się osiągnąć w przypadku jakiegokolwiek klasycznego pisarza. Tak to z labiryntu trzydziestu tysięcy rozmaitych lekcji, jakie zapełniają stronicę naszego najlepszego współczesnego wydania, a którym, ku oburzeniu wielu zacnych ludzi, daje się jednakową wiarę, wyprowadzi nas właśnie i wyplącze ten koncept, albowiem spośród tak wielu tysięcy wariantów pozostaną ledwie dwie setki, godne niejkiej uwagi⁸⁵.

Zredukować liczbę istotnych wariantów z trzydziestu tysięcy Milla do zaledwie dwustu, to rzeczywiście nie lada wyzwanie. Jednak nie wszyscy byli przekonani, że Bentley da sobie tak świetnie radę. Wkrótce, jako że była to epoka pamfletów i polemik, ukazała się anonimowa repli-

ka na *Propozycję druku*, a jej autor akapit za akapitem zbijał argumenty Bentleya i krytykował jego plany, o nim samym zaś napisał, iż nie ma „ani talentu, ani środków wystarczających dla dzieła, jakiego się podjął”⁸⁶.

Bentley, co nikogo nie zdziwi, potraktował to jako zniechęcenie oraz próbę podważenia jego nietuzinkowej inteligencji i odpowiedział w podobnym tonie. Niestety, pomylił tożsamość oponenta — w rzeczywistości autorem polemiki był Conyers Middleton, uczony z Cambridge, Bentley zaś przypisał autorstwo niejakiemu Johnowi Colbatchowi i temuż to biedakowi imiennie udzielił jadowitej odpowiedzi, mocno mu przy okazji, jak było wówczas zwyczajem, ubliżając. W naszej epoce ezoterycznych naukowych sporów takie polemiczne pamflety to prawdziwa uczta, jako że w żadne subtelności nikt się wtedy nie bawił. Bentley pisze więc: „Nie musimy wychodzić dalej poza ten paragraf, by dojrzeć przykład najgorszej zawiści i bezwstydu przez najdurniejszego z gryzipiórków kiedykolwiek przełany na papier”⁸⁷. Na uwagę zasługuje też pełna gama szalenie barwnych wyzwisk — bogu ducha winny Colbatch pod piórem Bentleya okazał się kapuścianym łbem, pluskwą, nędznym robakiem, gnidą, kanalią, kąsającym szcurem, warczącem psem, tępym złodziejaszkiem i oszustem⁸⁸. Ach, to były czasy...

Kiedy Bentley zorientował się w błędzie, był naturalnie nieco zakłopotany, nie na tyle jednak, by zmienić ton w kolejnych polemikach, toteż z obu stron padły jeszcze liczne salwy. Takie publiczne spory oczywiście opóźniały postęp prac, a jeśli dodamy do tego mocno absorbujące Bentleya obowiązki *mastera college'u* w Cambridge, pozostałe projekty badawcze i wreszcie rozmaite przykre niepowodzenia, jak choćby nieudane starania o zwolnienie z cła na papier, trudno będzie się dziwić, że ostatecznie cały wielki projekt wydania greckiego Nowego Testamentu drukiem nie w postaci skażonego tekstu późnych manuskryptów greckich (jak te, które były podstawą *Textus Receptus*), ale najwcześniejszej wersji, zmarł śmiercią naturalną, a po

śmierci samego Bentleya jego siostrzeniec musiał zwrócić pieniądze z subskrypcji.

JOHANN ALBRECHT BENDEL

Trudności z ustaleniem tekstu Nowego Testamentu zajmowały głównych biblistów epoki z wszystkich najważniejszych najświetniejszych ośrodków zachodniego chrześcijaństwa: Francji (Simon), Anglii (Mill, Bentley) i oczywiście również z Niemiec, gdzie na wyróżnienie zasługuje przede wszystkim Johann Albrecht Bengel (1687–1752). Ten bogobojny luterański pastor i profesor seminarium teologicznego w Denkendorfie już od młodości czuł się głęboko zaniepokojony obecnością tak wielkiej liczby wariantów tekstu w tradycji rękopiśmiennej Nowego Testamentu. Gdy miał dwadzieścia lat, bardzo poruszyła go lektura wydania Milla. Jego trzydzieści tysięcy wariantów Bengel uznał za poważne wyzwanie dla własnej wiary. Wszak religia protestancka opiera się przede wszystkim na słowach Pisma, a jeśli te są niepewne, jakże mogą być fundamentem wiary? Ostatecznie niemal całą uniwersytecką karierę Bengel poświęcił na rozwiązanie tego problemu i, jak się wkrótce przekonamy, wiele na tym polu osiągnął. Nim jednak omówimy te osiągnięcia, zatrzymajmy się na chwilę na stosunku Bengela do Biblii⁸⁹. Otóż był on jednym z tych chrześcijan, którzy na religii oparli całe swoje życie. Z jaką powagą odnosił się do kwestii wiary, najlepiej świadczyć może tytuł wykładu inauguracyjnego, który wygłosił po nominacji na stanowisko młodszego wykładowcy w nowym denkendorfskim seminarium: *De certissima ad veram eruditionem perveniendi ratione per studium pietatis*, czyli *Nieustanne dążenie do pobożności najlepszą metodą osiągnięcia wiedzy pewnej*.

Johann Bengel odebrał świetne klasyczne wykształcenie, dzięki czemu stał się niezwykle drobiazgowym egzegetą tekstu biblijnego. Zapewne najlepiej znany jest jego dorobek z tej właśnie dziedziny, jak choćby obszerne komentarze do

wszystkich ksiąg Nowego Testamentu, z których każdy zawiera dogłębne analizy kwestii gramatycznych i historycznych oraz obszerną egzegezę samego tekstu. Forma jasnego i porównawczego wykładu sprawia, że po dziś dzień jest to lektura godna uwagi. U samych podstaw pracy egzegetycznej Bengela leżała pełna ufność w słowa Pisma. Ufność tak wielka, że doprowadziła go do akceptacji przekonań, które dziś wydają się nam raczej dość dziwaczne, na przykład przeswiadczenia, że wszystkie słowa Pisma zostały natchnione, włączając w to również biblijne prorocтва i Apokalipsę św. Jana. To doprowadziło Bengela do wniosku, że zbliża się moment, kiedy Pan dokona bezpośredniej ingerencji w ludzkie dzieje, przy czym to właśnie jego pokolenie żyje niemal w przededniu końca. Ba!, ten wybitny umysł uznał nawet, że wie, kiedy to wszystko się stanie: już za niewiele ponad sto lat, w roku 1836. Skąd ta data? Otóż nasz uczonec nie dał się zwieść Mateuszowemu (24,36) „o dniu owym i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy, ani nawet Syn, tylko sam Ojciec”⁹⁰. Był wszak bardzo wnikliwym egzegetą i natychmiast dostrzegł, że Jezus używa czasownika w czasie teraźniejszym, zatem nawet jeśli mówi, „nikt nie wie”, nie znaczy to, że w późniejszych czasach również nikt wiedzieć nie będzie. Tak więc chrześcijanie mogą datę tę poznać, jeśli tylko uważnie wczytają się w biblijne prorocтва, a ich wymowa jest jasna: Antychrystem jest papież, „fałszywy prorok” z księgi Apokalipsy to masoni, „koniec czasów” zaś ma nadejść za mniej więcej sto lat. Poniższe zdania Bengel pisał około roku 1730:

Wielki Ucisk, którego nadejścia pierwotny Kościół oczekiwał wraz z Antychrystem, nie przyszedł wówczas, teraz jednak jest już blisko. Przepowiednie Apokalipsy od dziesiątego do czternastego rozdziału wypełniały się od wielu stuleci, a cel tego procesu widać coraz to wyraźniej — w przeciągu najbliższych stu lat ta wielka przepowiedana zmiana może nadejść [...] Niechaj zabrmi ostrzeżenie: wielki kres się zbliża!⁹¹.

(Jak widać prorocy końca świata naszych czasów, jak Hal Lindsey czy Timothy La Haye, mieli godnych poprzedników, a zapewne doczekają się też licznych następców. I tak aż do końca świata).

Z naszego punktu widzenia te dziwaczne interpretacje biblijnych proroctw uznać należy za bardzo znamienne. Otóż w opinii samego Bengela i licznych mu podobnych ich podstawę stanowią autentyczne słowa Pisma (gdyby liczbą Antychrysta nie było 666, ale, dajmy na to, 616, „koniec czasów” mógłby nastąpić całkiem kiedy indziej). A ponieważ to słowa są tak ważne, podstawowego znaczenia nabiera kwestia, czy znamy dokładnie te słowa, co trzeba. Dlatego Bengel poświęcił lata pracy naukowej na badanie tysięcy wariantów tekstu w zachowanych manuskryptach. Niejako przy okazji zaś, usiłując dotrzeć do tekstu pierwotnych autorów i przebić się przez niezliczone przeinaczenia kopistów, sformułował kilka przełomowych zasad metodologicznych, do dziś stosowanych w krytyce tekstu.

Jednym z pierwszych pytań, na jakie musiał odpowiedzieć w swojej pracy, było pytanie, czym powinien kierować się badacz tekstu w sytuacji, kiedy brzmienie jest wątpliwe. Nad kwestią tą biedziło się już wcześniej wielu biblistów, w tym Simon i Bentley, i każdy z nich proponował pewne kryteria oceny alternatywnych lekcji. Również inni uczeni, o których tu nie wspominaliśmy, opracowali długie zestawy kryteriów, nierzadko nawet skuteczne. Dogłębnie przestudiowawszy to zagadnienie (on wszystko studiował dogłębnie), Bengel uznał, że większość tych kryteriów można ująć w jednym krótkim zdaniu: *Proclivi scriptiōni praestat ardua* — trudniejszej lekcji należy dać pierwszeństwo przed łatwiejszą. Trudno odmówić temu rozumowaniu logiki. Istotnie, kiedy kopiści zmieniali tekst, zwykle starali się go ulepszyć. Jeśli ujrzeli coś, co uznali za błąd, poprawiali to; jeżeli napotkali dwie wersje tej samej historii, starali się je zharmonizować, a kiedy natrafiali na tekst, który kłócił się z ich poglądami teolo-

gicznymi, zmieniali go. Zatem w każdym przypadku, poszukując najstarszego (czy nawet „oryginalnego”) tekstu, należy dawać pierwszeństwo nie tej lekcji, która naprawiała błąd, zharmonizowała wersje opowieści, ulepszyła wydźwięk teologiczny, ale przeciwnie — tej, która sprawia większe problemy interpretacyjne. Czyli zawsze należy wybierać trudniejszą lekcję⁹².

Kolejny przełom, jakiego dokonał Bengel, dotyczył już nie kwestii wielkiej liczby wariantów samego tekstu, ale masy dokumentów, w których są zawarte. Bengel był pierwszym, który dostrzegł, że wszystkie manuskrypty, z których jeden stanowi kopię drugiego, nie tylko podobne są do siebie, ale też z natury niejako zbliżają się brzmieniem do wcześniejszych, w oparciu o które powstały, oraz do innych kopii, powstałych w oparciu o ten sam odległy egzemplarz. Takie podobieństwa nie występują natomiast między bardzo odległymi kopiami. Jeśli tak, oznacza to, że wszystkie zachowane dokumenty można uporządkować, kierując się ich pochodzeniem („genealogią”) i uwzględniając fakt, że pewne grupy manuskryptów bliżej niż z jakimikolwiek innymi dokumentami spokrewnione są ze sobą. To bardzo pożyteczna kwalifikacja, gdyż teoretycznie przynajmniej można na tej podstawie sporządzić coś na kształt drzewa genealogicznego i prześledzić pochodzenie poszczególnych kopii, poczynając od źródeł (na podobnej zasadzie można poszukiwać wspólnego przodka dwóch ludzi żyjących nawet w odległych częściach kraju, ale noszących to samo nazwisko). Później przyjrzymy się bliżej, jak ta metoda łączenia świadectw w rodziny rozwinęła się w bardziej sformalizowaną dyrektywę metodologiczną, powszechnie stosowaną w krytyce tekstu jako narzędzie pomagające ustalić oryginalne brzmienie tekstu.

Dodajmy jeszcze, że dorobek Bengela obejmował nie tylko dyrektywy metodologiczne. Autor ten opublikował w roku 1734 wspaniałe wydanie greckiego Nowego Testamentu, które w znacznej mierze stanowiło przedruk z *Textus Receptus*, ale wskazane w nim zostały liczne miej-

sca, w których Bengel uznał, iż znalazł pewniejsze wersje tekstu.

JOHANN J. WETTSTEIN

Jedną z najbardziej kontrowersyjnych postaci wśród osiemnastowiecznych biblistów był J.J. Wettstein (1693–1754). Od młodości pasjonował się tekstem Nowego Testamentu i jego wielorakimi wariantami, postanawiając poświęcić się temu zagadnieniu już na początku studiów. W dzień po swoich dwudziestych urodzinach, 17 marca 1713 roku, Wettstein przedstawił na Uniwersytecie w Bazylei tezę *Różnorodność lekcji w tekście Nowego Testamentu*, gdzie jako protestant dowodził, że warianty tekstu „w niczym nie osłabiają wiarygodności czy jedności Pisma”. Bóg, jak mówił, „ofiarował tę księgę świata raz na zawsze jako narzędzie doskonalenia ludzkiego charakteru. Zawiera ona wszystko, co niezbędne dla zbawienia, zarówno w kwestii wiary, jak i postępów”. Alternatywne lekcje, tłumaczył dalej, mogą mieć wpływ na kwestie w Biblii drugorzędne, ale najważniejsze przesłanie pozostaje niezmiennie niezależnie od jakichkolwiek wariantów⁹³.

W roku 1715 w ramach swoich badań Wettstein pojechał do Anglii, gdzie udało mu się uzyskać nieograniczony dostęp do Kodeksu Aleksandryjskiego (wspominałem już o nim, omawiając dorobek Bentleya). Szczególnie jeden fragment manuskryptu przykuł uwagę Wettsteina — był to właśnie jeden z tych przypadków, gdzie najdrobniejsze różnice mają kolosalne konsekwencje. Spór dotyczył treści kluczowego fragmentu w 1 Liście do Tymoteusza.

Ustęp, o którym tu mowa (1 Tm 3,16), był od wieków przywoływany przez zwolenników ortodoksyjnej teologii na dowód, że w Nowym Testamencie Jezus wprost nazywany zostaje Bogiem. W większości manuskryptów mówi on o Chrystusie: „Bóg objawił się w cielem, usprawiedliwiony został w Duchu”. Tymczasem, jak wspominałem w Rozdziale trzecim, powszechną praktyką kopistów

było skracanie tzw. świętych imion (*nomina sacra*). Także i w Kodeksie Aleksandryjskim greckie słowo „Bóg” (ΘΕΟΣ) zostało skrócone do dwóch liter, theta i sigma (ΘΣ), z poziomą kreską nad nimi, która miała przypominać, iż jest to skrót. Wettstein podczas studiowania manuskryptu dostrzegł jednak, iż ligaturę nad literami wpisano innym atramentem niż sam tekst i najwyraźniej inną ręką (tzn. innego kopisty). Co więcej, pozioma kreska wewnątrz litery Θ właściwie nie była jej częścią, ale raczej plamką, która przebijała z drugiej strony karty starego pergaminu. Innymi słowy, w tym miejscu manuskryptu nie ma liter ΘΣ (theta i sigma), stanowiących skróconą formą zapisu słowa „Bóg”, ale występuje samodzielne słowo, złożone z dwóch liter, omikron i sigma (ΟΣ), co po grecku znaczy po prostu „który”. W oryginalnej wersji tego manuskryptu nie jest więc powiedziane o Chrystusie: „Bóg objawił się w cielem”, ale tylko „który objawił się w cielem”. Zgodnie zatem ze starożytnym świadectwem Kodeksu Aleksandryjskiego Chrystus w tym miejscu wcale nie jest nazwany Bogiem.

Podczas dalszych badań kodeksu Wettstein odkrył, że również wiele innych fragmentów, które przytaczano zwykle dla potwierdzenia doktryny boskości Chrystusa, jest dość problematycznych, a w świetle kryteriów krytyki tekstu należy je uznać po prostu za nieautentyczne. Te wielce wątpliwe fragmenty to choćby *Comma Johanneum* (1 List św. Jana 5,7–8) albo bardzo znany ustęp z Dziejów Apostolskich 20,28, gdzie w wielu manuskryptach znajdują się słowa o „Kościele Boga, który on nabył własną krwią”. Tutaj po raz kolejny Jezus zostaje utożsamiony z Bogiem, a tymczasem w Kodeksie Aleksandryjskim (i w wielu innych manuskryptach) tekst mówi raczej o „Kościele Pana, który on nabył własną krwią”. Jezus nazywany jest Panem, ale nie jest utożsamiony jednoznacznie z Bogiem.

W obliczu tych wszystkich odkryć Wettstein gruntownie zrewidował własne przekonania teologiczne, złasz-

cza gdy ostatecznie utwierdził się w opinii, że w Nowym Testamencie rzadko, jeśli w ogóle, Jezusa nazywa się Bogiem. Z czasem zaczął wręcz głośno krytykować pastorów czy katechetów w Bazylei, którzy często mówili o Bogu i Chrystusie tymi samymi słowami, na przykład każąc tak, jakby Syn Boży był Ojcem, albo modląc się do Boga Ojca i wspominając w modlitwie o jego „świętych ranach”. Wettstein uważał, że należy zachować nieco więcej precyzji, kiedy się mówi o Ojcu i o Synu, jako że nie są oni tym samym.

Publiczne głoszenie takich poglądów nie spodobało się kolegom Wettsteina po fachu, a w podejrzaniach utwierdziła ich dodatkowo mająca stanowić zapowiedź krytycznej edycji Pisma publikacja z roku 1730, w której Wettstein rozważał pewne problemy związane z greckim Nowym Testamentem. Jako przykład przeinaczeń przytaczał tam właśnie niektóre z fragmentów stanowiących dla teologów biblijne uzasadnienie doktryny boskości Chrystusa. Jak wyjaśniał, fragmenty te zostały zmienione dokładnie w tym celu; chodziło o dostarczenie podstawy teozom, którym pierwotne brzmienie uzasadnienia nie dawało.

Coś takiego wzbudziło już otwartą wrogość wielu teologów z otoczenia Wettsteina i sprowokowało ostre ataki na kontrowersyjnego biblistę. Zaczęły się naciski na władze Bazylei, aby Wettsteinowi zabronić publikacji jego greckiego Nowego Testamentu, uznanej za „bezużyteczne, niepotrzebne, a wręcz niebezpieczne dzieło”. Pojawiły się również skargi, że „diakon Wettstein naucza stanowiska nieortodoksyjnego, w czasie swych wykładów wygłasza poglądy sprzeczne z nauczaniem Kościoła reformowanego, a także posługuje się drukiem greckiego Nowego Testamentu, w którym pojawiają się pewne niebezpieczne innowacje, co pozwala podejrzewać go o socynianizm [doktrynę przeczącą boskości Chrystusa]”⁹⁴. Wettstein wezwany został przed senat uniwersytetu, który, wysłuchawszy go, uznał, iż głosi poglądy „racjonalistyczne”,

przeczące absolutnej inspiracji Biblii oraz istnieniu diabła i demonów, a przy tym skupia się jedynie na niejasnościach Pisma. W efekcie został pozbawiony diakonatu i musiał opuścić Bazyleę, przeniósł się więc do Amsterdamu, gdzie kontynuował pracę. Po latach stwierdził, że to właśnie za sprawą problemów w Bazylei publikacja jego edycji Nowego Testamentu, do której ostatecznie doszło w latach 1751–1752, opóźniła się o dwadzieścia lat.

Wbrew wszelkim kłopotom udało mu się przygotować wspaniałe wydanie, które nawet dziś, po dwustu pięćdziesięciu latach, wciąż ma wielką wartość naukową. Wettstein przedrukował *Textus Receptus*, uzupełnił go jednak o oszałamiającą ilość fragmentów tekstów greckich, łacińskich i żydowskich, paralelnych do odpowiednich wersetów Nowego Testamentu, a mogących rozjaśnić ich znaczenie. Ponadto przytoczył olbrzymią liczbę wariantów tekstu, dodając świadectwo dwudziestu pięciu manuskryptów majuskułowych oraz około dwustu pięćdziesięciu minuskułowych (to niemal trzy razy więcej niż u Millera), a źródła te klarownie uporządkował poprzez oznaczenie każdej majuskuły kolejną dużą literą alfabetu, każdego manuskryptu minuskułowego zaś liczbą arabską. Ten system oznaczeń jest w powszechnym użyciu do dziś.

Dużej wartości wydania Wettsteina w niczym nie podważa, iż przygotowując je, autor kierował się z gruntu błędnymi założeniami teoretycznymi. Przede wszystkim kompletnie zignorował wszystkie nowości, jakie do metod krytyki tekstu wprowadzili Bentley (dla którego zresztą niegdyś pracował, porównując manuskrypty) oraz Bengel (którego uznawał za osobistego wroga). Poza tym Wettstein utrzymywał, że antyczne greckie manuskrypty Nowego Testamentu niegodne są zaufania, bo — tak przynajmniej sądził — zostały przeinaczone w celu uzgodnienia ich z wersjami łacińskimi; nie przedstawił jednak żadnego dowodu, że taki proceder istotnie miał miejsce. W efekcie, gdyby ktoś konsekwentnie chciał bronić tej tezy, musiałby uznać, iż w sytuacji, gdy zachodzi konieczność oceny okreś-

lonego wariantu tekstu, najlepszą procedurą jest konsultowanie nie świadectw najstarszych (zgodnie bowiem z tą teorią uznać by je należało za najdalsze od oryginału!), ale właśnie najmłodszych manuskryptów średniowiecznych. Oczywiście żaden poważny badacz tak nie postępuje.

KARL LACHMANN

Po Wettsteinie jeszcze wielu niemieckich biblistów, wśród nich między innymi J. Semler i J.J. Griesbach, wniosło znaczący wkład tak w metodologię badań, jak w samą praktykę ustalania najstarszej wersji tekstu biblijnego, zwłaszcza że dzięki nowym odkryciom niemalże z roku na rok rosła liczba dostępnych manuskryptów poświadczających kolejne warianty tekstu. Na prawdziwy przewrót w tej dziedzinie trzeba było jednak czekać aż osiemdziesiąt lat, do chwili pojawienia się przełomowej, choć na pierwszy rzut oka bardzo niepozornie prezentującej się publikacji. Mam tu na myśli objętościowo niezbyt imponujące wydanie greckiego Nowego Testamentu, przygotowane przez niemieckiego filologa Karla Lachmanna (1793–1851)⁹⁵.

Przystępując do badań, które poprzedziły tę publikację, Lachmann uznał, że opieranie się na świadectwie tekstu dostępnym w zachowanych manuskryptach jest niewystarczające dla ustalenia, co napisał pierwotny autor. Najwcześniejsze manuskrypty, do jakich miał dostęp, pochodziły z czwartego i piątego wieku, a więc setki lat po powstaniu oryginałów. Któż może ocenić, jak niedokładny był proces przekazu pomiędzy spisaniem autografów a powstaniem najwcześniejszych z zachowanych manuskryptów w kilka stuleci później? Lachmann wyznaczył sobie wobec tego prostsze zadanie — jak wiedział, *Textus Receptus* został oparty na tradycji rękopiśmiennej datującej się na dwunaste stulecie. Postanowił zatem cofnąć się o jakieś osiemset lat i opracować redakcję Nowego Testamentu w takiej postaci, w jakiej funkcjonował on około końca czwartego stulecia. Edycję taką można

przygotować w oparciu o zachowane manuskrypty greckie, kopie Wulgaty Hieronima oraz cytaty zawarte w pismach autorów takich, jak Ireneusz, Orygenes i Cyprian. Bazując na garstce wczesnych manuskryptów majuskułowych i podpierając się najstarszymi manuskryptami łacińskimi oraz cytatami w literaturze patrystycznej, Lachmann przygotował wydanie, które w odróżnieniu od wszystkich poprzednich nie polegało na tym, że po raz kolejny przedrukowuje się *Textus Receptus*, wprowadzając jedynie zmiany tam, gdzie uważa się to za konieczne. Tak w skrócie doszło do przedstawienia w roku 1831 nowej wersji tekstu Nowego Testamentu, zupełnie niezależnej od T.R. Nauka musiała czekać na taki odważny krok ponad trzysta lat, ale w końcu świat ujrzał wydanie greckiego Testamentu oparte wyłącznie na świadectwach starożytnych.

Starania Lachmanna, których celem było ustalenie tekstu w wersji znanej w końcu czwartego stulecia, nie zawsze spotykały się ze zrozumieniem, a nawet gdy je wreszcie dostrzeżono, nie zostały należycie docenione. W opinii wielu czytelników Lachmann uważał, że przedstawił tekst „oryginalny”, zarzucano mu przeto, że zignorował niemal wszystkie świadectwa (całą późniejszą tradycję przekazu tekstu, poświadczoną wielką liczbą manuskryptów). Inni krytycy z kolei dostrzegli podobieństwo jego podejścia do pomysłów Bentleya, który również zamierzał porównać najwcześniejsze greckie i łacińskie manuskrypty, aby ustalić wersję tekstu z czwartego wieku (w odróżnieniu jednak od Lachmanna Bentley przekonywał, iż taka wersja będzie tożsama z wersją znaną Orygenesowi w początkach trzeciego stulecia). W każdym razie dostało mu się też za „małpowanie Bentleya”. Najistotniejsze jednak, że Lachmann odrzucił zwyczaj wydawców, na mocy którego T.R. cieszył się renomą, na którą z pewnością nie zasługiwał; wersję tę nieustannie drukowano i wznawiano nie dlatego jednak, że była dobrze poświadczona, a tylko i wyłącznie z tego względu, że wszyscy do niej przywykli.

LOBEGOTT FRIEDRICH KONSTANTIN VON TISCHENDORF

Podczas gdy uczeni tacy, jak Bentley, Bengel czy Lachmann pracowali nad udoskonaleniem metod analizy rozmaitych wariantów tekstu w manuskryptach Nowego Testamentu, w starych bibliotekach i klasztorach, na Wschodzie i na Zachodzie, dokonywano wciąż nowych odkryć. Spośród wszystkich dziewiętnastowiecznych uczonych najbardziej niezłomnym poszukiwaczem biblijnych manuskryptów (i przy okazji ich wydawcą) był Lobegott Friedrich Konstantin von Tischendorf (1815–1874). Rzadkie imię Lobegott (co po niemiecku oznacza Chwalibóg) to efekt pobożności matki, która tuż przed porodem spotkała ślepca i tak bardzo się bała, że urodzi niewidome dziecko, iż po powiciu zdrowego syna kazała go z wdzięczności tak oryginalnie ochrzcić.

Tischendorf był uczonym-pasjonatem, a pracę nad Nowym Testamentem traktował jako święte, przez Boga zleczone zadanie. W liście do narzeczonej, napisanym, gdy miał lat ledwie dwadzieścia kilka, zwierzał się: „Muszę zmierzyć się ze świętym wyzwaniem, z trudem odzyskania oryginalnego brzmienia Nowego Testamentu”⁹⁶. Postanowił wypełnić ów święty obowiązek, wyszukując wszystkie manuskrypty zaszyte w każdej bibliotece czy klasztorze, do jakich udało mu się dotrzeć. Odbił kilka podróży po Europie i „Oriencie” (czyli regionie, który dzisiaj nazywamy Bliskim Wschodem), w trakcie których udało mu się odnaleźć liczne manuskrypty, wiele z nich też skopiował i opublikował. Jego pierwszym głośnym sukcesem było odcyfrowanie tekstu, o którego istnieniu od dawna wiadano, tyle że nikt jak dotąd nie zdołał go odczytać — Kodeksu Ephraemi Rescriptus, przechowywanego w paryskiej Bibliothèque Nationale. Ów pochodzący z piątego wieku kodeks był pierwotnie greckim manuskryptem Nowego Testamentu, jednak w XII wieku tekst został wyškrobany, a pergaminowych kart użyto ponownie dla spisania kazań Ojca Kościoła, Efrema Syryjczyka. Ponieważ

nie skrobano dość dokładnie, fragmenty starego tekstu były wciąż widoczne, lecz nie na tyle wyraźnie, aby odcyfrować większość słów, acz kilku wybitnych badaczy pilnie się o to starało. W połowie XIX wieku znane już jednak były odczynniki, które mogły pomóc uwyraźnić stare pismo, i za pomocą metody chemicznej Tischendorf zdołał odczytać cały dawny tekst. Później jeszcze dokonał pierwszej udanej transkrypcji tej wczesnej wersji, co przyniosło mu duże uznanie w kręgach znawców i znacznie ułatwiło zbieranie funduszy na kolejne wyprawy w poszukiwaniu starych manuskryptów w Europie i na Bliskim Wschodzie. Najdonioślejszym spośród jego licznych odkryć było bez wątpienia odnalezienie jednego z najwspanialszych manuskryptów biblijnych, jakie dziś posiadamy, czyli Kodeksu Synajskiego. Do dziś krąży wiele opowieści, jak do tego doszło. Sam Tischendorf twierdzi, że w pierwszą podróż do Egiptu udał się w roku 1844, nie mając jeszcze ukończonych trzydziestu lat. Na wielbłądzie dotarł do ulokowanego wśród pustkowi Klasztoru św. Katarzyny. Wydarzenia z 24 maja 1844 roku najlepiej niech zrelacjonuje sam bohater:

To właśnie, u stóp Góry Synaj, w Zborze św. Katarzyny, odnalazłem najwspanialszą perłę wszystkich mych poszukiwań. Podczas odwiedzin klasztoru w miesiącu maju roku 1844 dostrzegłem pośrodku wielkiej sali duży i szeroki kosz wypełniony starymi pergaminami. Bibliotekarz, który był człowiekiem dobrze poinformowanym, rzekł, iż dwie podobne kupy mocno nadwreżonych przez czas szpargałów już zostały oddane na pastwę płomieni. Jakimż zaskoczeniem było dla mnie, gdy wśród tej sterty spostrzegłem znaczną liczbę kart z fragmentami Starego Testamentu w grece, a manuskrypt ten wydał mi się jednym z najstarszych, jakie kiedykolwiek ujrzeć mi było dane. Władze klasztorne dość łatwo zgodziły się, abym zatrzymał trzecią część tych pergaminów, czyli dokładnie czterdzieści

trzy karty, zapewne z tego względu, że i tak przeznaczyły je były na spalenie. Nie potrafiłem jednak skłonić mnichów do wydania mi pozostałych fragmentów, a zbyt silna ekscytacja, jaką okazałem, wzbudziła najwyraźniej ich podejrzenia co do prawdziwej wartości manuskryptu. Przepisałem zatem stronicę tekstu Izajasza i Jeremiasza i napomniałem wszystkich w klasztorze, aby okazali należyłą pieczę o wszelkie podobne temu pozostałości świętych tekstów, jakie wpadną im jeszcze w ręce⁹⁷.

Tischendorf podjął jeszcze pewne starania o ów jakże cenny manuskrypt, jednak nie zdołał namówić mnichów do współpracy. Dziewięć lat później wrócił do św. Katarzyny, ale tym razem nie udało mu się odnaleźć nawet kawałka rękopisu. Wreszcie w roku 1859 przybył tu po raz trzeci, tym razem jako wysłannik samego cara Aleksandra II, który interesował się wszystkim, co dotyczyło chrześcijaństwa, zwłaszcza starożytnego. Znów nie natrafił na żaden ślad manuskryptu, aż do ostatniego dnia, kiedy to, zaproszony do izby przeora, wspomniawszy w rozmowie o greckiej wersji Starego Testamentu. Raptem usłyszał od gospodarza: „Ja też czytałem Septuagintę”. Następnie mnich wygrzebał z kąta pokoju zawinięty w czerwony materiał wolumin. Jak wspomina Tischendorf:

Odwinąłem wręczony mi pakunek i ujrzałem, ku memu olbrzymiemu zdziwieniu, nie tylko te same karty, które piętnaście lat wcześniej wyciągnąłem z kosza, ale także pozostałe części Starego Testamentu, Nowy Testament w całości, a ponadto List Barnaby i część *Pasterza Hermasa*. Pełen radości, którą tym razem udało mi się skryć przed gospodarzem i resztą wspólnoty, poprosiłem, usilnie markując niedbałość, aby pozwolono mi zabrać manuskrypt do sypialni, gdzie mógłbym się mu przyjrzeć, szykując się do spoczynku⁹⁸.

Tischendorf natychmiast rozpoznał, na co trafił — było to najwcześniejsze zachowane świadectwo tekstu Nowego Testamentu: „najcenniejszy skarbiec biblijny, jaki istnieje — dokument, którego wiek i znaczenie przerasta wszelkie manuskrypty, jakie kiedykolwiek badałem”. Po długich i skomplikowanych negocjacjach, podczas których Tischendorf nie omieszkiał przypomnieć mnichom, że przysłał go tu sam car, który, niezmiernie uradowany prezentem w postaci tak rzadkiego manuskryptu, bez wątpienia będzie umiał się odwdzięczyć, na przykład ofiarowując na rzecz klasztoru hojną donację. Tischendorf w końcu uzyskał zgodę na zabranie znaleziska do Lipska, gdzie na koszt carski zaczął przygotowywać luksusową czterotomową edycję, która ujrzała światło dzienne w roku 1862, kiedy to obchodzono tysiąclecie rosyjskiej państwowości⁹⁹.

Po wybuchu rewolucji październikowej rząd bolszewicki, który pieniędzy potrzebował pilnie, a na manuskryptach biblijnych zbyt mu nie zależało, odsprzedał Kodeks Synajski British Museum za sto tysięcy funtów. Dziś zbiorek ten stanowi część zbiorów British Library i można go oglądać w czytelni manuskryptów tej biblioteki.

Zdobycie Kodeksu Synajskiego to tylko jedna z licznych zasług Tischendorfa dla bibliistyki¹⁰⁰. Trzeba choćby pamiętać, że Lobegott Friedrich Konstantin von Tischendorf opublikował w sumie dwadzieścia dwa wydania tekstów wczesnochrześcijańskich i osiem edycji greckiego Nowego Testamentu. Ostatnie z nich jest po dziś dzień skarbcem informacji dotyczących greckich (oraz pochodzących z innych wersji językowych) świadectw wielu lekcji. Autorem najpełniejszej bibliografii prac Tischendorfa jest Caspar René Gregory; przygotowana przezeń lista zajmuje bite jedenaście stron¹⁰¹.

BROOKE FOSS WESTCOTT ORAZ FENTON JOHN ANTHONY HORT

Spośród osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych bibliotek największe zasługi dla krytyki tekstu mają jednak

dwaj badacze z Cambridge — Brooke Foss Westcott (1825–1901) oraz Fenton John Anthony Hort (1828–1892). To oni bowiem w istocie stworzyli i rozwinęli metody analizy, do dziś pomocne nam w pracy nad tradycją rękopiśmienną Nowego Testamentu. Od chwili publikacji ich słynnego *Nowego Testamentu w greckim oryginale*, czyli od roku 1881, każdy naukowiec musi jakoś odnieść się do dorobku tej dwójki — albo akceptując ich podstawowe tezy, choć wtedy pozostanie mu już tylko cyzelowanie szczegółów, albo proponując podejście, mogące stwarzać realną alternatywę dla dogłębnie przemyślanego i doprawdy imponującego systemu analizy Westcotta i Horta. Siła tej metody analizy jest w głównej mierze dziełem geniuszu samego Horta.

Praca Westcotta i Horta opublikowana została w dwóch tomach. W pierwszym znalazła się nowa edycja Nowego Testamentu, przygotowana w toku dwudziestu ośmiu lat wspólnej pracy nad ustalaniem oryginalnego tekstu w obliczu każdego poświadczonego w spuściźnie wariantu, wolumin drugi zaś prezentował metody krytyki tekstu, jakimi posłużyli się autorzy. Tom ten wyszedł spod pióra Horta i jest głęboko przemyślanym i fascynującym studium materiałów i metod krytyki tekstu. Na setkach gęsto zadrukowanych stron nie sposób znaleźć choćby jednego zbędnego słowa, logika jest bezbłędna, żaden detal nie został pominięty. To wspaniałe dzieło, dziś już absolutna klasyka naszej dyscypliny; żaden z moich studentów nie ma szans na dobrą ocenę, jeśli go nie opanuje.

Problematyka tekstu Nowego Testamentu towarzyszyła Westcottowi i Hortowi niemal przez całe ich naukowe życie. Hort, który studiował filologię klasyczną, tak pisał, mając zaledwie dwadzieścia trzy lata, do swego przyjaciela, Johna Ellertona:

Aż do ostatnich tygodni nie miałem pojęcia o znaczeniu tekstów, gdyż czytałem tylko trochę greckiego Testamentu i przegryzłem się przez ten parszywy

Textus Receptus [...]. Tyle przeinaczeń nawet w dobrym MS [manuskrypcie] to pouczająca lekcja, nie w zwykłym, teoretycznym, ale i głębszym sensie [...]. Wystarczy pomyśleć o tym *Textus Receptus*, opartym wyłącznie na późnych MSS [manuskryptach]. To istne błogosławieństwo, że dziś mamy też o wiele wcześniejsze¹⁰².

Zaledwie kilka lat później Westcott i Hort postanowili razem przygotować nową edycję Nowego Testamentu. W innym liście do Ellertona (z 19 kwietnia 1853 roku) Hort pisze:

Nie widziałem się z nikim ze znajomych poza Westcottom, któremu [...] złożyłem kilkugodzinną wizytę. Mogę przedstawić ci jeden z rezultatów naszych rozmów: otóż mamy zamiar wspólnie wydać grecki tekst N.T. za dwa albo trzy lata, jeśli się uda. Lachmann i Tischendorf to dość bogaty materiał, choć nie poprzestaniemy na tym [...]. Naszym celem jest dostarczenie głównie duchownym, ale też i między innymi szkołom, poręcznego Nowego Testamentu, który nie będzie zeszpecony bizantyńskimi [tj. średniowiecznymi] przeinaczeniami¹⁰³.

Optymistyczne nadzieje Horta, iż przygotowanie nowej edycji potrwa tak niedługo, widać było jeszcze po kilku miesiącach, kiedy pisał, że wraz z Westcottom spodziewają się ukończyć pracę w „nieco mniej niż rok”¹⁰⁴. Lecz gdy wreszcie zabrali się do roboty, nadzieje na szybkie postępy dość szybko się rozwiały. Dziewięć lat później Westcott wobec ogromu czekającej ich jeszcze pracy najwyraźniej zaczął tracić nadzieję, a Hort tak go pocieszał i namawiał:

Tę pracę trzeba wykonać, a nie sposób wykonać jej zadowalająco [...] bez olbrzymiego wysiłku; to fakt, którego poza nami nikt chyba w Europie nie jest świa-

dom. Ilość pracy znacząco by zmalała, gdybyśmy pominieli wielką część lekcji. Jednak wierzę, iż jest zupełnie niemożliwe oddzielenie lekcji istotnych od nieistotnych, i wahałbym się stwierdzić, że mogłoby nam ubyc zajęcia, skoro chcemy nadal ustalić całość tekstu w najlepszej obecnie osiągalnej wersji. Byłoby niewybaczalne, gdybyśmy teraz porzucili nasze dzieło¹⁰⁵.

Toteż nie porzucili go, choć z upływem lat praca komplikowała się coraz bardziej. Ostatecznie dwójka z Cambridge poświęciła dwadzieścia osiem lat na przygotowanie swojego wydania wraz z wprowadzeniem pióra Horta.

Efekt przeszedł jednak wszelkie oczekiwania. Tekst grecki według Westcotta i Horta jest zaskakująco zbliżony z powszechnie używanym w badaniach naukowych dziś, choć od jego publikacji upłynęło z górą sto lat. Dzieje się tak nie dlatego, że przez ostatni wiek nie odkryto nowych manuskryptów, że nie nastąpiły znaczące postępy w metodologii czy wreszcie nie udało się podważyć niektórych tez Westcotta i Horta. Nie. Po prostu nawet przy naszym zaawansowaniu technologicznym i metodologicznym, nawet przy nieporównanie większej liczbie dostępnych źródeł, greckie teksty, jakie dziś jesteśmy w stanie odtworzyć, są niezwykle bliskie wersji zaproponowanej przez Westcotta i Horta.

Oczywiście nie miejsce tu na szczegółową dyskusję na temat metodologicznych udoskonaleń, jakie Westcott i Hort poczynili w ustalaniu brzmienia tekstu Nowego Testamentu¹⁰⁶. Nie mogę jednak nie odnotować prawdziwego przełomu, jaki dzięki ich dokonaniom nastąpił w kwestii grupowania manuskryptów. Odkąd Bengel stwierdził, że można je podzielić na „rodziny”, liczni bibliści usilnie starali się ustalić kryterium podziału różnych grup świadectw. Westcott i Hort również podjęli taką próbę. Przyjęli założenie, że manuskrypty należą do tej samej rodziny, jeśli zgadzają się w sferze tekstowej — czyli jeśli jakiś werset ma identyczne brzmienie w dwóch kopiach, to z pew-

nością obie wywodzą się z tego samego źródła: albo od oryginalnego manuskryptu, albo jego kopii. „Tożsama lekcja wskazuje na tożsame pochodzenie”, jak czasem wyraża się tę zasadę.

Rodziny tekstu należy więc ustalać w oparciu o zgodność tekstową. Na tej podstawie Westcott i Hort wyróżniali cztery największe grupy świadectw: (1) tekst syryjski (przez innych badaczy zwany bizantyńskim), obejmujący większość manuskryptów późnośredniowiecznych, dość licznych, ale niezbyt zbliżonych do oryginału; (2) tekst zachodni, na który składają się manuskrypty bardzo wczesne — archetypy musiały być w obiegu najpóźniej w drugim stuleciu. Te manuskrypty pełne są jednak przypadków ingerencji kopistów z okresu poprzedzającego nastanie ery kopistów-zawodowców; (3) tekst aleksandryjski, pochodzący z Aleksandrii, gdzie kopiści byli przeszkoleni i staranni, ale czasami poprawiali tekst, aby uczynić go poprawniejszym stylistycznie i gramatycznie, co jednak *de facto* oznaczało zmianę treści oryginału, i wreszcie (4) tekst neutralny, obejmujący manuskrypty, które nie zostały w poważny sposób zmienione ani przeredagowane w procesie przekazu, ale reprezentowały najdokładniej tekst oryginałów.

Dwoma najważniejszymi świadectwami rodziny tekstu neutralnego były według Westcotta i Horta odnalezione przez Tischendorfa Kodeks Synajski oraz (może nawet w większym stopniu) Kodeks Watykański, odkryty w bibliotece papieskiej. Były to dwa najstarsze manuskrypty, do jakich mieli dostęp, i w ich przekonaniu były one — właśnie dlatego, że reprezentowały tak zwany tekst neutralny — znacznie wiarogodniejsze od wszystkich pozostałych kopii.

Od czasów Westcotta i Horta nomenklatura ta uległa istotnym zmianom. Dziś nie mówi się już raczej o tekście neutralnym, a zdaniem większości badaczy również określenie „tekst zachodni” jest nietrafne, ponieważ przypadki ingerencji kopistów powszechne były tak na

Wschodzie, jak i na Zachodzie. Większość współczesnych badaczy uważa także, iż tekst neutralny i aleksandryjski są tożsame, jedynie pewne manuskrypty podają go w lepszej, inne w gorszej wersji. Ponadto od czasu ukazania się *Nowego Testamentu w greckim oryginale* odkryto wiele ważnych manuskryptów, zwłaszcza papirusów. Mimo to wypracowana przez Westcotta i Horta elementarna metodologia dalej odgrywa dużą rolę w ustalaniu, gdzie w zachowanych manuskryptach znajdujemy późniejsze przeinaczenia, a gdzie najwcześniejsze wersje tekstu.

Jak przekonamy się w następnym rozdziale, te elementarne założenia metodologiczne są stosunkowo proste, zwłaszcza kiedy zostaną klarownie sformułowane. Co więcej, posłużenie się tą metodologią w krytyce tekstu przynosi efekty interesujące, a nieraz intrygujące, szczególnie wówczas, gdy udaje się definitywnie rozstrzygnąć, która z alternatywnych lekcji w naszych manuskryptach zawiera oryginalne słowa autora tekstu, a która zmiany wprowadzone przez kopistów.

Rozdział piąty

ORYGINAŁ JEST WAŻNY

W tym rozdziale przyjrzymy się wynalezionym w ramach krytyki tekstu metodom mającym pomagać w ustalaniu, która wersja tekstu jest „oryginalna” (albo przynajmniej najstarsza z dostępnych), a która stanowi przeinaczenie dokonane na jakimś etapie przez kopistów. Po krótkiej prezentacji tych metod postaram się pokazać ich zastosowanie na przykładzie przekazanych przez tradycję rękopiśmienną wariantów trzech ustępów Nowego Testamentu. Wybrałem właśnie te trzy przykłady alternatywnych wersji, bo wszystkie mają wielkie znaczenie dla interpretacji księgi, z której zostały zaczerpnięte, a w większości naszych współczesnych tłumaczeń Pisma żadnej nie zidentyfikowano poprawnie. Innymi słowy, chcę dowieść, że przekłady, z których korzysta współczesny czytelnik, powstały w oparciu o tekst *błędny*, co ma wielki wpływ na interpretację samej Księgi.

Zacznijmy jednak od omówienia metod wynalezionych w obrębie krytyki tekstu po to, by rzetelnie rozstrzygnąć, która lekcja w tekście stanowi wersję oryginalną, a która jest przeinaczeniem. Jak się wkrótce przekonamy, identyfikowanie najwcześniejszej wersji tekstu nie zawsze jest proste, a nieraz bywa wręcz bardzo, bardzo trudne.

WSPÓŁCZESNE METODY KRYTYKI TEKSTU

Większość współczesnych przedstawicieli krytyki tekstu uznaje, że przy ustalaniu najstarszej wersji najprzydatniejsza jest tzw. metoda eklektyzmu dedukcyjnego. Termin eklektyzm stanowi tu nawiązanie do pierwotnego sensu tego pojęcia, czyli „wybierania”, natomiast wybór ten następować ma na podstawie przesłanek wydedukowanych z posiadanych kopii, zwanych *świadectwami tekstu*. Świadectwa tekstu z kolei zwyczajowo dzieli się na zewnętrzne i wewnętrzne¹⁰⁷.

ŚWIADECTWA ZEWNĘTRZNE

Przesłanki oparte na świadectwach zewnętrznych bazują na zachowanych manuskryptach mogących poświadczać konkretną wersję tekstu na niekorzyść wariantów alternatywnych. Badacza interesuje w tym przypadku: które manuskrypty poświadczają daną wersję?; czy są to wiarogodne manuskrypty?; dlaczego uznawane są za wiarogodne (bądź niewiarogodne)?

Przy ustalaniu, która wersja tekstu jest lepiej poświadczona przez zachowane dokumenty, łatwo ulec pokusie aby — upraszczając nieco — „liczyć głosy” i w rezultacie dać pierwszeństwo temu wariantowi, który występuje w zachowanych kopiach częściej. Dziś już jednak *gros* specjalistów odrzuca tezę, że wersja poświadczona w większej liczbie manuskryptów jest *ex definitione* najlepszą dostępną. Nietrudno wyjaśnić, dlaczego. Wyobraźmy sobie następującą sytuację: spisany przez samego autora rękopis zawierający oryginalny tekst posłużył dla sporządzenia dwóch kopii — oznaczmy je jako A i B. Te dwie kopie naturalnie różnią się od siebie w wielu szczegółach, jednych mniej, innych bardziej znaczących. Teraz przypuścimy, że kopia A została przepisana przez jednego kopistę, podczas gdy B przez pięćdziesięciu. Następnie oryginał oraz obie pierwsze kopie uległy zniszczeniu. W takiej sytuacji tzw. tradycję rękopiśmienną tworzy już tylko pięćdziesiąt je-

den manuskryptów drugiej generacji, jeden z nich to kopia A, ale wszystkie pozostałe są już kopiami B. Czy w razie, gdy jakaś lekcja znajdująca się w pięćdziesięciu manuskryptach (skopiowanych z B) różni się od lekcji występującej tylko w jednym manuskrypcie (skopiowanym z A), automatycznie stanowi wersję prawdopodobniejszą? Oczywiście, że nie — choć przy „liczeniu głosów” poświadczona jest pięćdziesięciokrotnie częściej. W istocie przecież proporcja poświadczających ją świadectw to wcale nie pięćdziesiąt do jednego; to nadal jeden do jednego (A *versus* B)! Reasumując — sama liczba kopii, w których występuje konkretna lekcja, ma stosunkowo niewielkie znaczenie dla ustalenia, jaka wersja w zachowanych manuskryptach jest oryginalnym (albo najstarszym) brzmieniem tekstu¹⁰⁸. W zgodnej opinii specjalistów istnieją kwestie o większej wadze dla identyfikacji prawdziwych treści. Bardzo istotny jest na przykład wiek manuskryptów poświadczających daną lekcję, acz i tu sprawa nie jest tak prosta. Oczywiście można przyjąć, że zmiany w tekście narastają z czasem, a zatem jest dość prawdopodobne, że najlepszą wersję znajdziemy w najstarszych manuskryptach. Nie oznacza to jednak, że należy w każdym wypadku ślepo im zawierzać. Powody można wskazać dwa: jeden czysto spekulatywny, a drugi o charakterze już historycznym. Po pierwsze zatem (tu właśnie wkraczamy w sferę spekulacji) mamy następujący problem: przypuścimy, że manuskrypt z piątego wieku zawiera jakąś lekcję, podczas gdy manuskrypt o trzysta lat późniejszy inną. Czy wersję piątowieczną automatycznie powinniśmy uznać za starszą? Niekoniecznie. Co bowiem, jeśli rękopis z piątego wieku powstał w oparciu o kopię z czwartego wieku, manuskrypt z ósmego wieku zaś w oparciu o rękopis z wieku trzeciego? W takim przypadku to w ósmowiecznym manuskrypcie przechowywała się starsza wersja.

Kolejny powód, dla którego nie można bezkrytycznie przyjmować tego, co znajdziemy w najstarszych manuskryptach, nie uwzględniając pozostałych argumentów,

ma oparcie w danych historycznych. Jak już wiemy, na najwcześniejszym etapie proces przekazu tekstu był całkiem niekontrolowany. Pismo kopiowali wówczas przeważnie kopiści-amatorzy, popełniając przy tym mnóstwo błędów. Tak więc wiek manuskryptu dużo znaczy, ale nie może stanowić kryterium absolutnego. Dlatego większość badaczy stosuje metodę eklektyzmu dedukcyjnego, co oznacza, iż przyjmują, że należy rozważyć wiele argumentów opowiadających się za jedną albo drugą lekcją, a nie polegać wyłącznie na liczeniu manuskryptów lub uwzględnianiu jedynie tych, które bez wątpienia uznać można za najstarsze. Oczywiście w przypadku, gdy zdecydowana większość najwcześniejszych manuskryptów poświadcza jedną lekcję na niekorzyść innej, taki splot czynników ma znaczący wpływ na ocenę wiarygodności danego wariantu.

Do problematyki świadectw zewnętrznych należy również geograficzny rozkład kopii poświadczających określoną lekcję. Przypuśćmy, że pewien wariant występuje w dużej liczbie manuskryptów, ale okazuje się, że wszystkie one powstały (na przykład) w Rzymie. Jednocześnie sporo różnych manuskryptów pochodzących, powiedzmy, z Egiptu, Palestyny, Azji Mniejszej i Galii jednogłośnie poświadcza lekcję alternatywną. W tym przypadku badacz ma poważny powód do podejrzeń, że pierwsza, powszechniejsza wersja stanowiła wariant lokalny (i stąd wszystkie rzymskie kopie zawierały ten sam błąd), a dopiero ów drugi wariant jest zarazem i starszy, i bliższy oryginałowi.

Prawdopodobnie najważniejsza z reguł krytyki tekstu, dotyczących świadectw zewnętrznych, brzmi: lekcja uznana za „oryginalną” powinna być poświadczona przez najlepsze manuskrypty i najlepsze grupy manuskryptów. Z pozoru brzmi to jak truizm, ale w istocie to zasada kluczowa. Istnieją zresztą liczne metody oceny wiarygodności manuskryptów. Na przykład ilekroć na podstawie świadectwa wewnętrznego (co omówimy dalej) jakąś lekcję można uznać za oryginalną, znajdziemy ją w tych właś-

nie wiarygodnych manuskryptach, podczas gdy pozostałe (z reguły kopie późniejsze) zawierają lekcję alternatywną. Natomiast — zgodnie z przytoczoną regułą — jeśli pewne manuskrypty okazują się lepsze w tych miejscach, gdzie najstarsza wersja tekstu została już ustalona, wówczas z większym prawdopodobieństwem podają bliższą oryginału wersję tekstu w tych przypadkach, kiedy świadectwo wewnętrzne nie daje nam pewności co do jej brzmienia. To trochę tak jak z wiarygodnością świadka w procesie sądowym albo zaufaniem do przyjaciela. Jeśli wiesz, że komuś zdarza się kłamać, nigdy nie będziesz miał pewności, czy w jakimś konkretnym przypadku można mu zaufać, ale jeśli nigdy jeszcze cię nie oszukał, raczej wierzysz w to, co mówi, nawet jeśli nie ma sposobu, żeby to sprawdzić.

Analogiczne rozumowanie przeprowadzamy w przypadku grup świadectw. Widzieliśmy w Rozdziale czwartym, że Westcott i Hort rozwinęli pomysł Bengela, aby pogrupować manuskrypty w rodziny (czy grupy). Jak się okazało, niektóre z tych grup tekstowych są wiarygodniejsze od innych, gdyż obejmują najstarsze i najlepsze świadectwa i zwykle podają lepsze lekcje. W szczególności większość zwolenników metody eklektyzmu dedukcyjnego uważa, że tak zwany tekst aleksandryjski (tożsamy z tym, który Hort nazywał „neutralnym”), owoc starannej pracy chrześcijańskich kopistów z Aleksandrii, jest najlepszą z dostępnych wersji i w większości spornych fragmentów podaje najstarsze — albo wręcz „oryginalne” — ich brzmienie. Natomiast teksty z rodziny „bizantyńskiej” i „zachodniej” zawierają wersje oryginalne znacznie rzadziej i dlatego zwykle poszukuje się dla nich poświadczenia właśnie w manuskryptach aleksandryjskich.

ŚWIADECTWA WEWNĘTRZNE

Metoda eklektyzmu dedukcyjnego służy specjalistom z zakresu krytyki tekstu jako narzędzie wyboru spośród szerokiej gamy wariantów lekcyjnych. Owej dedukcji służy różnego rodzaju przesłanki. Obok świadectw zewnętrz-

nych, opisanych wyżej, istotne znaczenie mają dwa rodzaje „świadczeń wewnętrznych”. Pierwszy wiąże się z tak zwanym prawdopodobieństwem wewnętrznym, to znaczy oceną, z jaką pewnością określone słowa można przypisać danemu autorowi. Kiedy bowiem poznamy już styl, język i przekonania teologiczne autora, to w każdej sytuacji, gdy w dostępnych manuskryptach znajdujemy dwie (lub więcej) wersje określonego fragmentu, a jedna ma odmienną stylistykę lub na przykład zawiera pojęcia obce naszemu autorowi bądź prezentuje niezgodne z resztą poglądy teologiczne, wówczas można ze sporym prawdopodobieństwem uznać, iż to nie jego słowa — zwłaszcza, jeśli poświadczona wersja alternatywna lepiej pasuje do puścizny i postaci autora.

Drugi rodzaj świadectw wewnętrznych określa się mianem prawdopodobieństwa transkrypcyjnego. W tym przypadku przedmiotem dociekań jest nie to, co najprawdopodobniej napisał autor, ale która lekcja jest bardziej prawdopodobnie wytworem kopisty. Ta linia rozumowania opiera się na spostrzeżeniu Bengela, że lekcja „trudniejsza” jest z większym prawdopodobieństwem lekcją oryginalną, a to dlatego, że kopiści byli skłonniejsi do poprawiania czegoś, co traktowali jako błąd, harmonizowania fragmentów, które uznali za sprzeczne, i uzgadniania teologicznej wymowy tekstu z własnymi poglądami. Tak więc te ustępy, w których „coś się nie zgadzało”, były niespójne z resztą tekstu czy wreszcie prezentowały kłopotliwe idee teologiczne, były o wiele częściej przeinaczane przez kopistów niż fragmenty „oczywiste”. Czasem kryterium to ujmuje się w słowach: bardziej prawdopodobna jest ta lekcja, która daje najlepsze wyjaśnienie dla pozostałych¹⁰⁹.

Powyżej przedstawiłem rozmaite rodzaje zewnętrznych i wewnętrznych świadectw uwzględnianych przez egzegetów. Nie zmierzam oczywiście do tego, by każdy czytelnik, poznawszy te zasady, zaczął stosować je samo-

dzielnie w badaniach tradycji rękopiśmiennej Nowego Testamentu. Chciałem tylko pokazać, że ilekroć usiłujemy ustalić oryginalne brzmienie tekstu, musimy brać pod uwagę wiele różnych kwestii i rozstrzygać rozliczne dylematy. Zdarzają się zresztą przypadki, kiedy różne rodzaje świadectw nie są zgodne i na przykład lekcja trudniejsza (w ocenie prawdopodobieństwa transkrypcyjnego) nie jest dostatecznie poświadczona we wczesnych manuskryptach (ocena świadectwa zewnętrznego), albo kiedy lekcja trudniejsza nie zgadza się ze skądinąd znanym stylem autora (ocena prawdopodobieństwa wewnętrznego).

Mówiąc krótko, ustalanie pierwotnego tekstu nie jest zadaniem ani łatwym, ani oczywistym. Wymaga głębokiego namysłu i ostrożnego przebadania materiału dowodowego, przy czym na podstawie tych samych przesłanek różni badacze często dochodzą do odmiennych wniosków i to nie tylko w drobiazgach pozbawionych w praktyce wpływu na sens (jak pisownia albo zmiana kolejności słów, czego nawet nie sposób oddać w tłumaczeniu na języki współczesne), ale też w kwestiach naprawdę istotnych i o dużym znaczeniu dla interpretacji którejś z ksiąg Nowego Testamentu.

Aby zobrazować wagę rozstrzygnięć krytyki tekstu, przejdę teraz do omówienia trzech wariantów lekcyjnych drugiego typu, czyli przypadków, gdy ustalenie pierwotnego tekstu ma znaczący wpływ na zrozumienie nauczania niektórych autorów Nowego Testamentu¹¹⁰. Jak się okazuje, w każdym z tych przypadków tłumacze naszych narodowych wersji wybrali lekcję błędną, a stąd czytamy coś, co nie pochodzi z oryginału, lecz od jakiegoś anonimowego kopisty. Rozpocznijmy zatem naszą analizę od Ewangelii Marka, a konkretnie fragmentu opisującego, jak Jezus wpada w gniew, kiedy pewien chory nieszczęśnik błaga go o uleczenie.

MAREK I ROZGNIEWANY JEZUS

Autentyczne brzmienie wersetu 1,41 Ewangelii Marka, stanowiącego fragment opowieści, w której Jezus uzdrowia człowieka cierpiącego na jakąś chorobę skóry, budzi spore wątpliwości¹¹¹. W zachowanych manuskryptach werset ten można znaleźć w dwóch odmianach; obie lekcje podaje niżej w nawiasach kwadratowych:

39 I chodził po całej Galilei, nauczając w ich synagogach i wyrzucając złe duchy. 40 Wtedy przyszedł do niego trędowaty i upadając na kolana, prosił go: „Jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić”. 41 [Zdjęty litością (gr.: SPLANGNISTHEIS) / Rozgniewany (gr.: ORGISTHEIS)], wyciągnął rękę, dotknął go i rzekł do niego: „Chcę, bądź oczyszczony!”. 42 Natychmiast trąd go opuścił i został oczyszczony. 43 Jezus surowo mu przykazał i zaraz go odprawił, 44 mówiąc mu: „Uważaj, nikomu nic nie mów, ale idź, pokaż się kapłanowi i złóż za swe oczyszczenie ofiarę, którą przepisał Mojżesz, na świadectwo dla nich”. 45 Lecz on po wyjściu zaczął wiele opowiadać i rozgłaszać to, co zaszło, tak że Jezus nie mógł już jawnie wejść do miasta.

Większość współczesnych przekładów podaje początek wersetu 41 zgodnie z wersją mówiącą o współczuciu Chrystusa dla biednego, odrzuconego trędowatego: Jezus na jego widok jest „zdjęty litością” (można to również przełożyć jako „poruszony współczuciem”). W tej wersji nasze Biblie idą za tekstem greckim poświadczonym przez większość manuskryptów¹¹². Bez wątpienia łatwo zrozumieć, dlaczego w tej sytuacji uczucie litości wydaje się być bardziej na miejscu. Choć nie ma pewności, na jaką konkretnie chorobę cierpiał ów człowiek (wielu komentatorów sugeruje raczej, że była to łuszczyca, a nie trąd, który zwykle powoduje gnicie ciała), to z pewnością dotyczyły go słowa Tory, zabraniające „trędowatym” mieszkać pośród lu-

dzi i nakazujące, by — jako nieczyści — żyli w odosobnieniu (Kpł 13–14). W każdym razie zdjęty litością dla jednego z tych nieszczęśników, Jezus wyciąga dłoń, dotyka chorego ciała i uzdrawia go.

Szlachetne przesłanie i autentyczny patos tej sceny są pewnie jednym z powodów, dla których ani komentatorzy, ani tłumacze z zasady nie brali pod uwagę alternatywnej wersji tekstu, jaką znaleźć można w niektórych manuskryptach. Tymczasem jeden z najstarszych kodeksów, jakimi dysponujemy, zwany Kodeksem Bezy, zawiera właśnie wersję odmienną, przyznać trzeba, że wstrząsająca i kłopotliwa, a lekcję tę poświadczają również trzy manuskrypty łacińskie. W tym wariancie Jezus nie okazuje prośącemu litości, przeciwnie — wpada w gniew! (W grece oddają to oczywiście dwa różne słowa: SPLANGNISTHEIS i ORGISTHEIS). Specjaliści od krytyki tekstu uważają, że tę drugą, odrzuconą dziś lekcję można datować co najmniej na drugie stulecie, gdyż jest poświadczona zarówno przez greckie, jak i łacińskie manuskrypty. Czy możliwe zatem, że właśnie to są autentyczne słowa Marka?

Jak już wiemy, nie można uznać lekcji za autentyczną tylko dlatego, że poświadczą ją przeważająca większość manuskryptów, podczas gdy tylko kilka zawiera wariant alternatywny. Czasami zdarza się, że tekst oryginalny podają nieliczne kopie, wszystkie pozostałe zaś zawierają słowa już przeinaczone. Po części, jak wyjaśniałem, dzieje się tak dlatego, że większość naszych manuskryptów powstała w setki lat po spisaniu oryginałów, a co więcej, odpisywano je z kopii. W efekcie, kiedy jakieś przeinaczenie raz już przeniknęło do tradycji rękopiśmiennej, mogło być powtarzane tak długo, aż stało się bardziej rozpowszechnione od wersji pierwotnej. W omawianym przypadku obie wersje są jednak bardzo stare; pytanie tylko, która jest oryginalna?

Gdyby wyboru dokonać mieli współcześni chrześcijanie, niewątpliwie wszyscy postawiliby na wersję poświadczoną przez większość manuskryptów — Jezus poczuł

litość dla tego człowieka i dlatego go uleczył. Drugi wariant jest właściwie niezrozumiały. Jak to w ogóle możliwe, by Chrystus się rozgniewał? Czyż to nie wystarczający powód do uznania, że autentyczne słowa Marka mówią o Jezusie zdjętym litością?

Otóż przeciwnie: jak już mówiłem, fakt, iż jakiś wątpliwy fragment brzmi tak dobrze i jest tak łatwy do zrozumienia, u co inteligentniejszych egzegetów wzbudza raczej podejrzenia, że on właśnie jest fałszywy. Od dawna już wiadomo, że kopiści zwykle preferowali tekst nieproblematyczny i prosty. Sami zastanówmy się zresztą przez chwilę, co jest bardziej prawdopodobne: kopista zmienia tekst tak, aby opowieść mówiła, że Jezus się rozgniewał (zamiast, że się ulitował), czy raczej odwrotnie, i Chrystus lituje się zamiast wściekać? Kiedy spojrzeć z tej perspektywy, oczywiście ta druga modyfikacja wydaje się bardziej realna. Wariant, który stwierdza, że Jezus się rozgniewał, jest „trudniejszy”, a tym samym z większym prawdopodobieństwem „oryginalny”.

Istnieje zresztą jeszcze jeden dowód, dużo bardziej przekonujący niż jałowe w sumie spekulacje o kreatywności anonimowego kopisty. Otóż wszystkie z zawierających ten ustęp zachowanych greckich manuskryptów Ewangelii Marka powstały najwcześniej w czwartym stuleciu, a więc niemal trzysta lat po samej Ewangelii. Na szczęście znamy pisma dwóch autorów, którzy przekopowali tę historię w zaledwie dwadzieścia lat po jej powstaniu. O kim mowa? Nikt już w zasadzie nie kwestionuje faktu, że Ewangelia Marka powstała jako pierwsza spośród Ewangelii kanonicznych, Mateusz i Łukasz posłużyli się zaś tekstem Markowym w swoich Ewangeljach, wykorzystując go miejscami jako materiał źródłowy przy spisaniu własnych wersji żywota Jezusa¹¹³. Możemy zatem przyjrzeć się tekstom Mateusza i Łukasza, by zobaczyć, jak brzmi u nich relacja z tego samego zdarzenia. Otóż nie ma wątpliwości, że zarówno Mateusz, jak i Łukasz, zapożyczyli interesującą nas historię ze wspólnego źródła, czyli

właśnie od Marka, a jeszcze bardziej niezwykle jest, że obaj powtórzyli opowiadanie Marka o prośbie trędowatego i odpowiedzi Jezusa (z wersów 40–41) niemal słowo w słowo. A którego określenia użyli, opisując reakcję Chrystusa? Ulitował się czy rozgniewał? O dziwo, pominięli to słowo zupełnie!

Załóżmy w tym momencie, że tekst, który mieli do dyspozycji Mateusz i Łukasz, mówił o Jezusie zdjętym litością. Ale wówczas czemu mieliby obaj opuścić te słowa? Wszak wszyscy ewangeliści w wielu miejscach przedstawiają Jezusa poruszonego litością, a ilekroć Marek opisuje Chrystusa litościwego lub współczującego, jeden bądź drugi ewangelista zwykle przenosi ten detal do swej opowieści¹¹⁴.

A co z drugą możliwością? Co, jeśli Mateusz i Łukasz przeczytali u Marka, że Jezus się rozgniewał? Czy mieli powody przemilczeć tę emocję? U Marka znajdujemy jeszcze kilka scen, w których Jezus wpada w gniew. W każdej z nich Mateusz i Łukasz zmieniali słowa Marka. W Mk 3,5 Jezus spogląda wokoło „z gniewem” na zgromadzonych w synagodze, oczekujących, aż uleczy człowieka z „uschlą ręką”. Łukasz powtarza ten werset za Markiem niemal *in extenso*, ale pomija słowa mówiące o gniewie. Mateusz powielił ten fragment w całości, ale podobnie nie wspomina o gniewie Jezusa. W innej sytuacji, opisanej w Mk 10,14 (gdzie użyto innego greckiego słowa) Jezus złości się na swych uczniów, gdyż wzbraniają ludziom przyprowadzić do niego swoje dzieci, by mógł je pobłogosławić. I znów Mateusz i Łukasz powtarzają tę opowieść, po części nawet w tych samych słowach, ale u żadnego nie ma nawet wzmianki o gniewie Jezusa (patrz: Mt 19,14; Łk 18,16).

Podsumujmy zatem — tak Mateusz, jak i Łukasz nieraz przedstawiają Jezusa poruszonego współczuciem, ale nigdy rozgniewanego. Ilekroć w którymś z ich źródeł (np. u Marka) portretowano go w ten sposób, obaj, niezależnie od siebie, opuszczają odpowiedni fragment, tworząc własne wersje opowieści. Tak więc o ile trudno zrozumieć, dla

czego mieliby opuścić słowa „zdjęty litością” z opowieści o Jezusie uzdrawiającym trędowatego, o tyle łatwo pojąć, z jakich względów mogliby pominąć określenie „rozniewany”. Łącząc ten argument z faktem, iż druga wersja poświadczona jest w bardzo starym nurcie naszej rękopiśmiennej tradycji, oraz że dużo mniej prawdopodobne mogło być wstawienie jej na miejsce o wiele oczywistszej wersji „zdjęty litością”, staje się coraz pewniejsze, że Marek istotnie napisał, że Jezus się rozzłościł, gdy zbliżył się doń trędowaty proszący o uleczenie.

Zanim przejdziemy do dalszych rozważań, chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Pokazałem już, że choć Mateusz i Łukasz nie byli skłonni przypisywać Jezusowi gniewu, Marek nie miał takich skrupułów. W rozważanym przez nas fragmencie także poza problematycznym werselem 41 Jezus nie obchodzi się bynajmniej z niešťczesnym trędowatym nazbyt delikatnie. Po uzdrowieniu „surowo go gani”, a potem „wyrzuca”. Jest to dosłowne znaczenie greckich słów, zwykle łagodzone w tłumaczeniach. W grece brzmią one wręcz brutalnie (Marek używa ich zwykle w kontekście scen przemocy i agresji, na przykład kiedy Jezus wyrzuca demony). Trudno pojąć, czemu Chrystus miałby tak srogo strofować tego człowieka, a potem go wyrzucić, skoro wcześniej czuł wobec niego litość. O wiele łatwiej zrozumieć takie zachowanie, jeśli przyjmujemy, że był rozniewany.

Tylko czemu Jezus miałby się gniewać? W momentach takich jak ten na plan pierwszy wysuwa się interpretacja tekstu. Bibliści preferujący wersję o „rozniewanym” Jezusie podają niestety wyjaśnienia nadzwyczaj nieprzekonujące. Sprawia to chwilami wrażenie, jakby usiłowali usprawiedliwić gniew Jezusa i próbowali dowieść, że w gruncie rzeczy był „zdjęty litością”; acz tekst mówi jasno, iż był rozniewany¹⁵. Na przykład jeden z egzegetów objaśnia, że Jezusa rozniewało to, że świat pełen jest chorób. Innymi słowy: Jezus kocha chorych, ale chorób nienawidzi. Sam tekst nie pozwala raczej na taką interpretację,

ale z pewnością poprawia ona wizerunek bohatera. Inny biblista utrzymuje, że Jezus był rozniewany, ponieważ człowiek chory na trąd został wykluczony ze społeczności. Autorowi tego wyjaśnienia nie przeszkadza najwyraźniej, że w samej Ewangelii nie ma ani słowa o tym, iż człowiek ów żyje na odludziu, ani że — przyjąwszy nawet, że istotnie go odrzucono — winne temu jest nie społeczeństwo, lecz Prawo Boże (zwłaszcza nakazy Księgi Kapłańskiej). W jeszcze innej rozprawie możemy przeczytać, że Jezus w istocie rozniewał się właśnie na Prawo Mojżeszowe, nakazujące trzymanie chorych w odosobnieniu. Ta analiza ignoruje z kolei fakt, że na końcu omawianego fragmentu (w wersecie 44) Jezus sam podkreśla aktualność Prawa i napomina trędowatego, by go przestrzegał.

Wszystkie te interpretacje łączy próba usprawiedliwienia gniewu Jezusa przy ignorowaniu tego, co tekst mówi na prawdę. Próbuując jednak innej drogi, do jakich moglibyśmy dojść wniosków? Proponuję poniżej dwa rozwiązania; jedno, które skupia się na najbliższym kontekście literackim rozważanego fragmentu, drugie na znacznie szerszym.

Rozważmy wpieryw kwestię niezwykłości postaci Jezusa w Ewangelii Marka w oparciu o kontekst najbliższy. Wziąwszy w nawias własne przekonania na temat tego, kim był Jezus, a próbując bez uprzedzeń przyjąć to, co mówi tekst, dojdziemy do wniosku, że Jezus zdecydowanie nie został w tej księdze przedstawiony jako łagodny, czuły, dobry pasterz z kościelnego witraża. Już na początku swej Ewangelii Marek ukazuje Chrystusa jako postać obdarzoną mocą, charyzmą i autorytetem, kogoś, z kim, mówiąc językiem potocznym, lepiej nie zadzierać. Wpieryw jego nadejście zapowiada półdziki prorok żyjący na pustkowiu, potem Jezus ucieka od ludzi, by stoczyć na pustyni bój z szatanem i dzikimi bestiami, wreszcie powraca, by nawoływać do pokuty i nawrócenia w obliczu nieuchronnie nadchodzącego Sądu Bożego. Uczniów wydziera rodzinom, sprawia, że każdy, kto słucha jego słów, ustępuje przed jego autorytetem, pokonuje i ujarzmia potężne demony, zdolne owładnąć

zwykłymi śmiertelnikami, odmawia prośbom i ignoruje ludzi, gdy proszą o posłuchanie. W początkowych rozdziałach Marka tylko jedna opowieść mówi cokolwiek o współczuciu Jezusa — to historia o uzdrowieniu chorej teściowej Szymona Piotra, leżącej w łóżku. Jednak interpretacja wskazująca na litłość jako motyw działania Jezusa jest i tu raczej wątpliwa. Baczni czytelnicy łatwo dostrzegą, że tuż po uwolnieniu jej przez Jezusa z gorączki kobieta wstaje, aby mu usługiwać (najpewniej przynieść wieczerzę). Tak więc Jezus Marka to człowiek potężny, obdarzony charyzmą i autorytetem, ktoś, kto zmierza do wypełnienia powierzonej mu misji, a ilekroć mu w tym przeszkadza, wpada w gniew. Taka interpretacja z pewnością lepiej pozwala zrozumieć opowieść o trędowatym, którego Jezus wpierw gani, a potem wyrzuca.

Istnieje też konkurencyjne wyjaśnienie. Jak wspomniałem, Jezus wpada w gniew także w innych miejscach Ewangelii Marka. Taki przypadek opisany jest na przykład w rozdziale 3., co ciekawe, również przy okazji opowieści o uzdrowieniu. Tym razem Marek napisał wprost, że Jezus rozgniewał się na faryzeuszy, którzy uważali, że brak mu dostatecznej mocy, aby w szabat uleczyć człowieka z uschniętą ręką. Kolejny fragment, który choć nie wspomina wprost o gniewie Jezusa, wyraźnie go sugeruje, rozjaśnia tę kwestię jeszcze bardziej. W rozdziale 9. Ewangelii Marka Jezus schodzi z Góry Przemienienia z Piotrem, Jakubem i Janem, po czym spotyka tłum zgromadzony wokół uczniów, a w ciżbie zrozpaczonego mężczyznę. Opowiada on Jezusowi, iż jego syn jest opętany przez demona, i prosi: „Jeśli możesz co, zlituj się nad nami i pomóż nam!”. Jezus odpowiada w gniewie: „Jeśli możesz? Wszystko możliwe jest dla tego, który wierzy”. Człowiek wpada w rozpacz i błaga: „Wierzę, zaradź memu niedowiarstwu!”. Dopiero wtedy Jezus wyrzuca demona.

Uderzające w tych opowieściach jest, że Jezus wpada w gniew, ilekroć ktoś kwestionuje jego chęć, zdolności albo niezbedną do uzdrawiania boską moc. Być może właśnie

z takim przypadkiem mamy do czynienia w opowieści o trędowatym. Wszak, jak w historii z rozdziału 9., człowiek ów podchodzi do Jezusa ostrożnie i mówi: „jeśli chcesz, możesz mnie uzdrowić”. Jezus wpada w gniew, bo to oczywiste, że chce, że może i że posiada moc, by to uczynić! Uzdrowia zatem, ale wciąż poirytowany, gani go ostro i każe iść precz.

Jak widać, opowieść o trędowatym nabiera nieco innego wydźwięku, kiedy spojrzeć na nią z perspektywy słów samego Marka, jest on bowiem jedynym z ewangelistów, który wielokrotnie przedstawia Jezusa w gniewie¹¹⁶.

ŁUKASZ I NIEPORUSZONY JEZUS

W przeciwieństwie do Marka, Łukasz nigdy nie pisze wprost, że Jezus wpada w gniew. U tego ewangelisty Jezus wydaje się zupełnie wolny od takich emocji. Łukasz konsekwentnie przedstawia Jezusa jako człowieka, który nigdy się nie irytuje, ba!, nigdy nie traci panowania nad sobą.

W całej Ewangelii Łukasza jest tylko jeden epizod, gdzie Jezus sprawia wrażenie, jakby stracił zimną krew. Co ciekawe, autentyczność tego fragmentu jest wśród badaczy przedmiotem zaciętych sporów¹¹⁷. Zdarzenie, o którym mowa, to część opowieści o modlitwie Jezusa na Górze Oliwnej, opis zdarzeń, które nastąpiły tuż przed zdradą i aresztowaniem (Łk 22,39–46). Jezus Łukasza wpierw nakazuje swym uczniom: „módlcie się, abyście nie ulegli pokusie”, a potem opuszcza ich, pada na kolana i modli się słowami: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode mnie ten kielich. Jednak nie moja wola, lecz twoja niech się stanie”. W ogromnej większości manuskryptów po słowach modlitwy pojawia się opis, którego brak w pozostałych Ewangeliiach: agonía Jezusa i tak zwany krwawy pot: „Wtedy ukazał mu się anioł z nieba i umacniał go. Pogażony w ud ręce jeszcze usilniej się modlił, a jego pot był jak gęste krople krwi, sączące się na ziemię” (wersety 43–44). Scena kończy się, gdy Jezus wstaje, wraca do swoich uczniów

i zastaje ich śpiących. Wówczas powtarza im poprzedni nakaz: „módlcie się, abyście nie ulegli pokusie”. W tej chwili pojawia się Judasz na czele tłumu i Jezus zostaje pojmany.

Dyskusja dotycząca autentyczności tego fragmentu jest o tyle ciekawa, że istnieje tyleż powodów, aby uznać, iż to Łukasz jest autorem tych słów, co i argumentów, by przypisać je nieznanemu kopiście. Najstarsze i najbardziej wiarogodne manuskrypty (reprezentujące tekst „aleksandryjski”) z reguły nie zawierają tych wersetów. Jednak z drugiej strony poświadczają je inne wczesne świadectwa, a zdania te pojawiają się również w całej późniejszej tradycji rękopiśmiennej. Czy więc zostały dodane przez kopiistów, którzy życzyli sobie ujrzeć je w tekście, czy może raczej wymazane przez tych, którzy ich w Piśmie widzieć nie chcieli? Praktycznie, opierając się jedynie na świadectwie zachowanych rękopisów, nie sposób na to pytanie odpowiedzieć.

W tej sytuacji część biblistów uznała, że dla rozstrzygnięcia tego dylematu należy bacznie przeanalizować cechy charakterystyczne spornych wersetów. Jeden z badaczy uznał choćby, że zarówno słownictwo, jak i stylistyka inkryminowanego fragmentu bardzo przypominają Łukaszczyński język i styl (klasyczne wnioskowanie oparte na prawdopodobieństwie wewnętrznym) — częstym motywem u Łukasza jest bowiem objawienie się anioła, przy czym niektóre użyte tu słowa i zwroty (między innymi czasownik tłumaczony zwykle jako „umocnić”) można znaleźć w innych miejscach tej Ewangelii, ale już nie w pozostałych. Ta argumentacja jednak nie przekonała wszystkich, bo większość z rzekomo charakterystycznych dla Łukasza obrazów, konstrukcji i zwrotów albo ujęta jest w nietypowy dla autora sposób (np. u Łukasza pojawiający się anioł zawsze coś mówi), albo występuje dość powszechnie w całej literaturze żydowskiej i chrześcijańskiej również poza Nowym Testamentem. Ponadto w dyskusyjnych wersetach pojawia się nadzwyczajne nagromadzenie rzadkich słów i zwro-

tów: zwłaszcza trzy najważniejsze słowa („udręka”, „pot”, „krople”) nie występują ani razu w Ewangelii Łukasza, nie ma ich też w Dziejach Apostolskich (tego samego autora). W ostatecznym rozrachunku zatem słownictwo i styl też nie wystarczają, by jednoznacznie zweryfikować autentyczność dyskusyjnych wersetów.

Spór objął więc również literacką strukturę analizowanego fragmentu. Upraszczając nieco, posiada on celową konstrukcję określaną mianem *chiazmu*. Chiasm to specyficzna forma literacka polegająca na odwróceniu kolejności składników relacji. Tu, jak zaraz zobaczymy, pierwsze zdanie fragmentu odpowiada ostatniemu, drugie przedostatniemu, trzecie trzeciemu od końca i tak dalej. Innymi słowy, to schemat kompozycyjny, którego celem jest zwrócenie uwagi na część centralną, mającą stanowić klucz do zrozumienia całości. I tak:

Jezus (a) mówi uczniom „módlcie się, abyście nie ulegli pokusie” (w. 40). Potem (b) zostawia ich (w. 41a) i (c) pada na kolana (w. 41b). Centralną częścią fragmentu jest (d) modlitwa Jezusa, ujęta w jego dwie prośby, aby stała się wola Boża (w. 42). Następnie Jezus (c) wstaje od modlitwy (w. 45a), (b) powraca do swych uczniów (w. 45b) i (a) zastawia ich śpiących, kolejny raz zwraca się do nich tymi samymi słowami, mówiąc: „módlcie się, abyście nie ulegli pokusie”.

Sam przejaw tej czytelnej formy literackiej nie jest jednak najważniejszy. Główna kwestia — to sposób, w jaki chiasm przyczynia się do naświetlenia sensu tego fragmentu. Opowieść zaczyna się i kończy napomnieniem uczniów, że powinni modlić się, by nie ulec pokusie. Jak już dawno spostrzeżono, motyw modlitwy jest w Ewangelii Łukasza bardzo ważny, ważniejszy niż w pozostałych Ewangeliiach, w tym przypadku zaś zajmuje miejsce szczególne. W centrum kompozycji mamy bowiem modlitwę samego Jezusa, w której własne chęci odsuwa on na plan

dalszy, wyraża natomiast pragnienie, by stała się wola Ojca (wersety 41c–42). Ulokowana w centrum struktury chiazmu modlitwa stanowi główną ideę całego fragmentu i klucz do jego interpretacji. Otóż opowieść ta ma pouczać o znaczeniu modlitwy w obliczu pokusy. Spójrzmy zresztą, co się dzieje — uczniowie, którym Jezus wielokrotnie nakazuje modlitwę, zasypiają, a w chwilę później ci, którzy zawiedli w modlitwie, istotnie „ulegają pokusie”: uciekają z miejsca wydarzeń i zostawiają Jezusa samego w obliczu nadchodzącej śmierci. A co się dzieje z Jezusem, który jako jedyny modlił się przed swoim procesem? Kiedy pojawia się tłum, Jezus pokornie podporządkowuje się woli Ojca i niejako sam wydaje się na męczeństwo, które było mu przeznaczone.

Komentatorzy Biblii od dawna zgadzają się, że celem opowieści o męczeństwie Jezusa w Ewangelii Łukasza było danie chrześcijanom wzoru wytrwałości w obliczu śmierci. Opis męki u Łukasza ma uczyć, że tylko modlitwa może przygotować człowieka na śmierć.

Co się jednak dzieje, jeśli w środek tego fragmentu wstawimy owe dwa sporne wersety (43–44)? Otóż przynajmniej na poziomie literackim chiazm ześrodkowujący wcześniej znaczenie całego fragmentu na modlitwie Jezusa ulega całkowitemu rozbiciu. Teraz w centrum znajduje się agonja Jezusa i to ona staje się kluczowym przesłaniem; agonja tak straszliwa, że Jezus potrzebuje pociechy od anioła, aby ją znieść. W rozszerzonej wersji opowieści modlitwa nie daje już Jezusowi ani pocieszenia, ani spokoju, a przecież dalej często o nich mowa. Przeciwnie — Jezus modli się „jeszcze usilniej”, aż jego pot przyjmuje postać wielkich kropli krwi, zraszających ziemię. I chodzi nie tylko o to, że tym sposobem rozpada się elegancka konstrukcja literacka. Znacznie ważniejsze, że zmianie uległa wymowa całego epizodu, teraz bowiem w jego rdzeniu mamy długą, przejmującą agonię i do tego potrzebę cudownego wstawiennictwa.

Argumentacji tej nie można oczywiście uznać za decydującą, lecz należy podkreślić, że w żadnym innym miejscu

Ewangelia Łukasza nie przedstawia tak Jezusa. Wprost przeciwnie — Łukasz usilnie stara się sportretować Jezusa w sposób diametralnie odmienny do wymowy tych dwu zdań. Chrystus Łukasza nie idzie na mękę, ogarnięty bojaźnią i drżeniem, pełen obawy w obliczu przeznaczenia; jest spokojny i opanowany, aż do samego końca pełen ufności w wyroki Ojca. Fakt ten ma wielkie znaczenie dla problemu autentyczności tekstu. Łukasz bowiem starannie nakreślił swój portret Jezusa, odrzucając sprzeczne z nim tradycje zawarte w dostępnych mu źródłach, np. w Ewangelii Marka, i tylko rozbudowana wersja fragmentu Łk 22,43–44 jest wyjątkiem od tej reguły.

Spróbujmy teraz dokonać prostego porównania Łukasza z Markiem, mając na uwadze, iż źródłem dla Łukasza była właśnie Ewangelia Marka, acz, o czym trzeba pamiętać, czerpał z niej dość wybiórczo i zdecydowanie inaczej rozkładał akcenty. Łukasz w całości pominął na przykład stwierdzenie Marka, iż Jezus „począł drzeć i odczuwać trwogę” (Mk 14,33), podobnie jak osobiste wyznanie Jezusa, skierowane do uczniów: „Smutna jest moja dusza aż do śmierci” (Mk 14,34). U Łukasza Jezus nie pada na ziemię w trwodze (Mk 14,35), a jedynie klęka (Łk 22,41). Nie prosi, aby ominęła go ta godzina (Mk 14,35), a tylko, aby zabrano od niego kielich goryczy (Mk 14,36; 39; 41), prosi zresztą tylko raz (Łk 22,42), zastrzegając przy tym przed Bogiem: „jeśli taka jest Twoja wola”. Tak więc, podczas gdy główne źródło Łukasza, czyli Ewangelia Marka, przedstawia Chrystusa podczas modlitwy w Ogrójcu pogrążonego w trwodze, Łukasz zupełnie przebudowuje tę scenę, aby pokazać, że Jezus zachowuje spokój nawet w obliczu śmierci. Jedynym wyjątkiem byłby ów opis „krwawego potu”; opis, którego brak w naszych najstarszych i najlepszych świadectwach. Dlaczego Łukasz miałby wpierw konsekwentnie pomijać opisy trwogi Jezusa, gdyby to właśnie miało stanowić główne przesłanie całej opowieści?

Nie ma wątpliwości, że w przeciwieństwie do Marka Łukasz nie miał zamiaru ukazać Jezusa w trwodze, na

granicy paniki. Widać to nawet lepiej, kiedy porównamy relacje obu ewangelistów o ukrzyżowaniu. U Marka w drodze na Golgotę Jezus milczy, jego uczniowie rozpierchli się i nawet wierne kobiety jedynie przypatrują się „z daleka”. Wszyscy, których spotyka, wyśmiewają go — przechodnie, przywódcy żydowski, obaj złoczyńcy...

Tak więc Markowy Jezus jest pobity, wykpiony, osamotniony i opuszczony, nie tylko przez własnych uczniów, ale ostatecznie nawet przez swojego Boga. W trakcie wszystkich tych wydarzeń wypowiada tylko jedno zdanie: pod sam koniec, tuż przed śmiercią, krzyczy głośno: „Eloi, Eloi, lema sabachthani” („Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”).

Jezus z Ewangelii Łukasza zachowuje się niemal krańcowo odmiennie. W tej relacji bynajmniej nie milczy, a kiedy przemawia, widać, że w pełni panuje nad sytuacją, ufny w wyroki Ojca, pewien swego i zatroskany tylko o los innych. Zgodnie z relacją Łukasza w drodze na ukrzyżowanie Jezus spotyka grupę kobiet, uzalających się nad jego smutnym losem, i mówi im, aby płakały nie nad nim, ale nad sobą i swoimi dziećmi, gdyż niebawem spadnie na wszystkich kataklizm (23,27–31). Przybijany do krzyża, nie milczy, lecz modli się do Boga i prosi: „Ojcze, wybacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (23,34). Na krzyżu zaś, choć w przedśmiertnych konwulsjach, wdaje się w błyskotliwą konwersację z jednym z ukrzyżowanych obok złoczyńców, zapewniając, iż jeszcze tego samego dnia spotkają się w raju (23,43). A najbardziej wymowne jest chyba, że u Łukasza zamiast patetycznego krzyku samotności, ufny w wyroki Boga powierza w ostatnich słowach duszę kochającemu Ojcu: „Ojcze, w twoje ręce powierzam ducha mego” (24,46).

Właśnie to, jak Łukasz potraktował materiał zaczerpnięty ewidentnie z Ewangelii Marka, ma nieocenione znaczenie dla rozstrzygnięcia problemu autentycznego brzmienia tajemniczego ustępu. U Łukasza Jezus nie traci panowania nad sobą w żadnym momencie męki czy

konania, nie odczuwa głębokiej i paraliżującej trwogi wobec losu, który go spotyka. W pewnym sensie kontroluje własne przeznaczenie, doskonale wie, jaki obowiązek musi wypełnić i co się z nim stanie, kiedy już będzie po wszystkim. To człowiek pełen wewnętrznego spokoju i opanowania w obliczu nadchodzącej śmierci.

Co jednak w kontekście powyższych uwag można powiedzieć o autentyczności spornych wersetów? Tylko one w całej Ewangelii Łukasza burzą tak czytelny portret Jezusa. Tylko w tych dwu zdaniach Jezus niepokoi się własnym losem, tylko tu wydaje się tracić spokój, jakby stał się niezdolny do zniesienia ciężaru przeznaczenia. Dlaczego Łukasz miałby tak dokładnie wymazywać wszelkie namomknienia o agonii Jezusa w pozostałych miejscach, jeśli jeszcze dobitnej chciał ją podkreślić właśnie tutaj? Po co miałby — zarówno przed, jak i po owych spornych wersetach — usuwać ustępy o analogicznej wymowie ze swego źródła? To wszystko wskazuje, że opowieść o „krwawym pocie” Jezusa, której, o czym nie zaszkodzi raz jeszcze przypomnieć, brak w naszych najstarszych i najlepszych manuskryptach, nie pochodzi od Łukasza, ale jest późniejszym dodatkiem kopisty¹¹⁸.

LIST DO HEBRAJCZYKÓW I OPUSZCZONY JEZUS

Sposób, w jaki Łukasz przedstawił Jezusa, kontrastuje nie tylko z tym, jak opisuje go Marek, ale również z przekazem autorów innych ksiąg Nowego Testamentu, włączając w to nieznanego autora Listu do Hebrajczyków. Temu ostatniemu bowiem najwyraźniej doskonale znane były opowieści o męczeństwie Jezusa, wedle których był on przerażony w obliczu śmierci i zmarł bez żadnego boskiego wsparcia i pomocy. Można się o tym przekonać, próbując rozwiązać jedną z najciekawszych zagadek Nowego Testamentu¹¹⁹. Zagadką, o której mówię, jest oryginalna wersja fragmentu, w którym mowa o „ostatecznym podporządkowaniu wszystkich rzeczy Jezusowi, Synowi

Człowieczemu”. Poniżej przytaczam ów ustęp, podając w nawiasach sporne warianty tekstu:

Ponieważ zaś poddał mu wszystko, nic nie zostawił nie poddanego jemu. Teraz wszakże nie widzimy jeszcze, aby wszystko było mu poddane. Widzimy natomiast Jezusa, który mało od aniołów był pomniejszony, chwałą i czią ukoronowanego za cierpienia śmierci, iż [z łaski Bożej/bez Boga] za wszystkich zaznał śmierci (Hbr 2,8–9).

W większości zachowanych manuskryptów widnieją słowa mówiące, iż Jezus umarł za wszystkich ludzi „z łaski Bożej” (CHARITI THEOU), w kilku dość wiarogodnych źródłach czytamy jednak, że umarł „bez Boga” (CHORIS THEOU). Istnieją mocne powody, aby sądzić, że oryginalnym fragmentem Listu do Hebrajczyków jest raczej ta druga lekcja.

Nie będę tu może szczegółowo opisywał manuskryptów, które poświadczają lekcję „bez Boga”; niech chwilowo wystarczy nam, że chociaż pojawia się ona tylko w dwóch dokumentach z dziesiątego wieku, to jeden z nich (MS 1739) bez wątpienia stanowi kopię manuskryptu co najmniej tak wczesnego, jak najdawniejsze znane nam egzemplarze. Co ciekawsze, u samego Orygenesza (a to początki trzeciego wieku) czytamy, że w jego czasach w większości manuskryptów znajdowała się ta właśnie lekcja. Pozostałe świadectwa również dowodzą, że na wczesnym etapie przekazu tekstu wariant ten był dość rozpowszechniony: zawierał go na przykład manuskrypt, z którego korzystali Ambroży i Hieronim na łacińskim Zachodzie, cytowało go również wielu pisarzy kościelnych aż do jedenastego stulecia. Tak więc, choć lekcja ta nie jest szeroko poświadczona przez zachowane do naszych czasów manuskrypty, w przeszłości przemawiały za nią bardzo mocne świadectwa zewnętrzne.

Po przejściu od rozważania świadectwa zewnętrznego do świadectwa wewnętrznego, praktycznie wszelkie

obiekcje co do wyższości słabiej poświadczonego wariantu nikną. Widzieliśmy już, że kopiści byli bardziej skłonni zmieniać lekcję trudną w zrozumieniu na łatwiejszą, niż wprowadzać zmiany odwrotne. Omawiany wariant stanowi podręcznikowy przypadek takiej sytuacji. Chrześcijańskie pierwszych wieków powszechnie uznawali śmierć Jezusa za najwyższy przejaw łaski bożej. Stwierdzenie, że Jezus umarł „bez Boga”, można zrozumieć na wiele sposobów, ale większość z nich byłaby dla pierwszych chrześcijan nie do przyjęcia. Pewne jest również, iż jedną z tych lekcji kopista musiał stworzyć w oparciu o drugą. Nie ma chyba wątpiwości, która z nich z większym prawdopodobieństwem powstała wskutek przeinaczenia, acz pozostaje oczywiście pytanie, czy była to zmiana celowa. Zwolennicy powszechniej poświadczonego tekstu („łaska Boga”) są rzecz jasna skłonni głosić, że zamiana nie była umyślna (wszak trudno byłoby im przyznać, że przyjęty przez nich tekst trzeba by niemal z pewnością uznać za celowe przeinaczenie). Wynaleźli przeto szereg alternatywnych scenariuszy mających wyjaśnić przypadkowe powstanie trudniejszego wariantu. Najszerzej znany zakłada, że ponieważ sporne słowa wyglądają dość podobnie (XARITI/XWRIS), kopista przez nieuwagę pomylił słowo „łaska” ze słowem „bez”. Taki przebieg zdarzeń wydaje się jednak krańcowo nieprawdopodobny. Czy istotnie nawet niestanny lub rozkojarzony kopista mógłby zmienić przepisywany tekst, wprowadzając słowo używane w Nowym Testamencie stosunkowo rzadko („bez”) w miejsce częstszego („łaska” występuje czterokrotnie częściej)? Czy ktoś mógłby przez pomyłkę posłużyć się zwrotem, który nie pojawia się nigdzie indziej w Nowym Testamencie („bez Boga”), czy może jednak realniejsze jest wprowadzenie zwrotu, który pojawia się tam ponad dwadzieścia razy („z łaski Boga”)? Czy wreszcie ów anonimowy kopista mógłby, nawet przez przypadek, ułożyć zdanie dziwaczne i kłopotliwe, czy raczej zrozumiałe i łatwe? Z pewnością bardziej prawdopodobna jest druga ewentualność — czy-

telnicy zwykle mylą słowa rzadkie z popularnymi i upraszczają to, co skomplikowane, zwłaszcza kiedy ich myśli są nieco rozproszone. Tak więc nawet teoria nieuważnego kopisty przemawia na korzyść słabiej poświadczonej lekcji („bez Boga”) jako oryginalnej.

Pośród tych, którzy uznają wersję z „bez Boga” za nieoryginalną, spore wzięcie ma też teoria wyjaśniająca jej powstanie dołączeniem do tekstu głównego noty marginalnej: jakiś uczony kopista przeczytał w Hbr 2,8, że „wszystko” ma zostać poddane panowaniu Chrystusa, i natychmiast przyszły mu na myśl słowa z 1 Kor 15,27 (wyjaśnienia w nawiasach kwadratowych dodane):

Wszystko bowiem rzucił pod stopy jego [Chrystusa].
Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, znaczy to,
że z wyjątkiem tego, który mu wszystko poddał [tzn.
Bóg nie należy do rzeczy, które zostaną na końcu poddane Chrystusowi].

Zgodnie z tą teorią jakiś kopista przepisujący List do Hebrajczyków 2, chciał, by było jasne, że chociaż tekst mówi, iż wszystko zostanie poddane Chrystusowi, nie dotyczy to Boga Ojca. Aby uchronić czytelnika przed opaczonym rozumieniem, dopisał na marginesie Hbr 2,8 uwagę wyjaśniającą (coś jakby przypis odsyłający do 1 Kor 15,27), wskazując, że wszystko będzie poddane Chrystusowi, ale „bez Boga”. Uwagę tę włączył do wersetu 2,9 następny niestaranny kopista, który mylnie uznał, że tam jest jej miejsce.

Choć wyjaśnienie to jest szeroko przyjęte, wydaje się nadto wydumane i opiera się na zbyt wielu wątpliwych przesłankach. Po pierwsze, nie ma żadnego manuskryptu, który poświadczałby obie wersje tekstu (tzn. poprawkę dokonaną na marginesie albo w tekście samego wersetu 8, czyli tam, gdzie powinna się znaleźć, oraz oryginalny tekst wersetu 9). Ponadto, jak kopista mógł uznać, że uwaga na marginesie stanowi korektę wersetu 9, skoro znalazł ją

obok wersetu 8? Wreszcie, jeśli jakiś skryba wstawił notę na marginesie, chcąc zaznaczyć odniesienie do Pierwszego Listu do Koryntian, czyż nie napisałby wówczas „prócz Boga” (EKTOS THEOU — w 1 Kor pojawiają się te właśnie słowa) zamiast „bez Boga” (CHORIS THEOU — takiej zbitki nie ma w 1 Kor)?

Podsumowując: jeśli przyjmiemy, że wersja „z łaski Boga” stanowiła oryginalne brzmienie wersetu Hbr 2,9, nie zwykle trudno będzie wyjaśnić powstanie wersji „bez Boga”. Jednocześnie, o ile trudno podejrzewać, iż kopista napisał, że Chrystus umarł „bez Boga”, mamy jednak wszelkie powody by sądzić, że właśnie to miał na myśli autor Listu do Hebrajczyków. Ów słabiej poświadczony wariant jest bowiem bardziej spójny z teologią Listu (kryterium prawdopodobieństwa wewnętrznego). W całym jego tekście zresztą słowo łaska (CHARIS) ani razu nie odnosi się do śmierci Jezusa ani do dobrodziejstwa zbawienia, jakie ona przyniosła, pozostaje natomiast ściśle związane z darem zbawienia, które za sprawą dobroci Boga ma stać się udziałem wiernych (patrz zwłaszcza Hbr 4,16; nadto 10,29; 12,15; 13,25). Oczywiście, jak wiemy z historii teologii, chrześcijanie pozostawali pod znaczniejszym wpływem innych autorów Nowego Testamentu, zwłaszcza Pawła, który widział w ofierze Jezusa na krzyżu najwyższy przejaw łaski Boga. Jednak List do Hebrajczyków nie używa tego pojęcia w ten sposób, acz kopiści przekonani, że jego autorem jest Paweł, nie do końca to sobie uświadamiali.

Zarazem stwierdzenie, iż Jezus umarł „bez Boga” — dość tajemnicze, jeśli rozpatrywać je w oderwaniu — ma głęboki sens w szerszym literackim kontekście Listu do Hebrajczyków. Jego autor ani razu nie mówi o śmierci Jezusa jako o manifestacji bożej „łaski”, za to nieustannie podkreśla, że Jezus zmarł najzupełniej ludzką, haniebną śmiercią, bez reszty oddzielony od królestwa, z którego przybył — królestwa bożego. Dlatego właśnie jego ofiara została przyjęta jako doskonałe zadośćuczynienie za grze-

chy. Co więcej, jak czytamy w Liście, Bóg nie przeszkodził męczeństwu swego syna i nie uczynił nic, aby zmniejszyć jego mękę, mimo że (Hbr 5,7) Jezus w obliczu śmierci zanosił doń wołanie i prośby. Z kolei wedle 12,2 Chrystus doświadczył „hańby” swej śmierci dlatego, że spodziewał się, iż przyniesie mu to radość, jednak Bóg go w tym nie wspierał. Zgodnie z tym, co mówi List do Hebrajczyków, Jezus przeszedł przez w pełni ludzkie cierpienie i śmierć, jak każda inna istota pod każdym względem ludzka. Bóg nie uczynił dla niego wyjątku.

Co może nawet bardziej znaczące, w Hbr 2,9 autor wprost podkreśla, że Jezus stał się niższy nawet od aniołów, aby „mieć udział w ciele i krwi”: doświadczyć ludzkiego cierpienia i umrzeć ludzką śmiercią. Chrześcijanom oczywiście wiadomo, że jego śmierć przyniosła zbawienie, ale fragment ten nie mówi ani słowa o łasce bożej przejawiającej się w dokonanej przez Chrystusa akcji odkupienia. Zamiast tego skupia się na motywach chrystologicznych, na zstąpieniu Chrystusa do przejściowej krainy cierpienia i śmierci. Jezus doświadcza swej męki, będąc w pełni ludzką istotą, pozbawiony wszelkiego wspomoczenia, którego mógłby oczekiwać jako istota wyższa. Dzieło, które rozpoczął zstąpieniem na Ziemię, zakończył śmiercią — śmiercią, która musiała dokonać się „bez Boga”.

Wszystko zatem wskazuje, iż to nie słowa „bez Boga” stanowią błąd kopisty. Zgadza się one bowiem ze stylem i teologią Listu do Hebrajczyków, podczas gdy alternatywna lekcja — „z łaski Boga” — która zapewne nie nastreczyłaby żadnych problemów kopistom, kłóci się zarówno z tym, co List do Hebrajczyków mówi o śmierci Jezusa, jak i ze sposobem, w jaki pisze jego autor. Tak więc werset Hbr 2,9 najwyraźniej mówił pierwotnie, że Jezus umarł „bez Boga”, całkowicie zapomniany, zupełnie tak, jak jego męczeństwo opisywał w swojej Ewangelii Marek.

WNIOSKI

W każdym z trzech rozpatrzonych przypadków w tekście Nowego Testamentu pojawiają się istotne różnice o dużej wadze dla interpretacji miejsc spornych. To oczywiście ważne, aby wiedzieć, czy (Mk 1,41) Jezus czuł litość, czy gniew; czy (Łk 22,43–44) był spokojny i opanowany, czy też pogrążył się w głębokiej trwodze, wreszcie (Hbr 2,9) czy umarł „z łaski Boga”, czy „bez Boga”. Wszak oczywiście, że jeśli chcemy zrozumieć przesłanie Pisma, poznanie autentycznych słów jego autorów ma podstawowe znaczenie.

Badacze tradycji rękopiśmiennej Nowego Testamentu nie zajmują się jednak wyłącznie tym, co napisali właściwie jego pierwotni autorzy. Interesuje nas również, czemu zmieniano ich słowa i jakie są konsekwencje tych zmian. Przedmiotem następnych dwóch rozdziałów będzie więc kwestia przeinaczania Pisma w Kościele wczesnochrześcijańskim. Postaram się pokazać, jak kopiści, którym najwyraźniej nie w pełni odpowiadało oryginalne brzmienie ksiąg Nowego Testamentu, modyfikowali ich fragmenty tak, by lepiej służyły obronie ortodoksji i łatwiej dały się użyć w walce, jaką chrześcijaństwo wytoczyło heretykom, kobietom, żydom i poganom.

Rozdział szósty
**PRZEINACZENIA MOTYWOWANE
TEOLOGICZNIE**

Celem krytyki tekstu jest, jak już wyjaśniałem, nie tylko ustalanie oryginalnego brzmienia pism, ale i zrozumienie, jak doszło do zmiany tekstu — czy przez pomyłkę kopisty, czy też mamy do czynienia z celową modyfikacją. Przypadki tej drugiej kategorii, czyli zmiany intencjonalne, są niezwykle znaczące nie tylko dlatego, że ich analiza pozwala nam dotrzeć do pierwotnego kształtu badanych tekstów, ale również z tego powodu, że dzięki nim zyskujemy wgląd, jak tekst oryginalny interpretowali kopiści. Przyglądając się szczegółowo, jak zmieniane były te teksty, możemy starać się zrozumieć, które fragmenty ksiąg były w przekonaniu pracujących nad nimi ludzi najistotniejsze, co tworzy unikalną wręcz lekcję recepcji Pisma Świętego na przestrzeni wieków.

W tym rozdziale postaram się dowieść, że w tekście Nowego Testamentu regularnie pojawiały się zmiany wprowadzane ze względów teologicznych. Działo się tak, gdy kopista chciał mieć pewność, że tekst brzmi tak, jak w jego przekonaniu brzmieć powinien. Do takich przeinaczeń dochodziło najczęściej w kontekście teologicznych sporów prowadzonych w czasach przepisywającego. Aby jednak zrozumieć sens tych zmian, warto wiedzieć co nieco o teologicznych kontrowersjach pierwszych wieków chrześcijań-

stwa, w tym bowiem okresie — zanim jeszcze pojawili się „zawodowi” kopiści — powstała większość przeinaczeń, o których tu mówimy.

TEOLOGICZNY KONTEKST PROCESU PRZEKAZU TEKSTU

Posiadamy dość sporą wiedzę o dziejach chrześcijaństwa w drugim i trzecim wieku, a więc w czasach mniej więcej od powstania ksiąg Nowego Testamentu do przełomowego momentu przyjęcia tej religii przez cesarza Konstantyna. W każdym razie nikogo chyba nie powinno zaskoczyć, że przekonania teologiczne chrześcijan dwóch pierwszych stuleci były niezwykle zróżnicowane, a ich różnorodność tak olbrzymia, że wierzenia i praktyki wielu grup używających tej nazwy byłyby dziś dla większości z nas po prostu niezrozumiałe¹²⁰. Oczywiście istnieli w drugim i trzecim wieku chrześcijanie wierzący, że istnieje tylko jeden Bóg, stwórca wszechrzeczy. Byli jednak i tacy, którzy, również uważając się za chrześcijan, utrzymywali, że istnieje dwu bogów — jeden, znany ze Starego Testamentu Bóg gniewu, i drugi, nowotestamentowy Bóg miłości i łaski. Przy czym nie były to jedynie dwa różne oblicza tego samego Boga, lecz dwa odmienne bóstwa. Rzecz jasna, każda z głoszących tak odmienne poglądy grup (wśród nich choćby znani już nam zwolennicy Marcjona) utrzymywała, że właśnie ona reprezentuje prawdziwe nauczanie Jezusa i jego apostołów. Z kolei niektórzy chrześcijańscy gnostycy głosili w tych wiekach, iż istnieje nawet nie dwóch, a znacznie więcej bogów — dwunastu, albo i trzystu sześćdziesięciu pięciu... Każda z tych wspólnot uznawała się za chrześcijańską i każda uważała, że tylko ona jest nosicielką prawdy głoszonej przez Chrystusa i apostołów.

Czemu — spytać by można — członkowie tych „sekt” nie wzięli do ręki Nowego Testamentu, aby przekonać się, jak bardzo się mylą? Odpowiedź jest prosta — jeszcze nie było żadnego Nowego Testamentu. Oczywiście, każda z ksiąg tworzących współczesny kanon Pisma zdążyła już

powstać, ale krążyło też wiele innych ksiąg, również uznawanych za dzieła apostołów Jezusa — w tym inne ewangelie, dzieje apostołskie, listy i apokalipsy, prezentujące idee całkiem odmienne od poglądów zawartych w tekstach, które z czasem zaczęto określać zbiorczym mianem Nowego Testamentu. Sam Nowy Testament wyłonił się zresztą właśnie w wyniku sporów o Boga (czy bogów) z chwilą, gdy jedna z grup wyznawców zdobyła większość wśród wiernych i zadecydowała, które księgi należy uznać za kanon Pisma Świętego. Ale w drugim i trzecim wieku nie było jeszcze powszechnej zgody ani w kwestii zawartości kanonu, ani w kwestiach teologicznych. Spektrum przekonań głoszonych przez różnorodne wspólnoty w oparciu o najróżniejsze teksty, z których wszystkie rekomendowano jako jak najoryginalniejsze dzieło apostołów Jezusa, było wówczas niepomierne szerokie.

Dlatego właśnie część chrześcijan głosiła w tych czasach, iż Bóg stworzył nasz świat, a inni utrzymywali, że nie stworzył go żaden prawdziwy Bóg (w końcu świat jest miejscem złym), ale powstał on w wyniku kosmicznej katastrofy. Zdaniem pewnych chrześcijan żydowskie pisma zostały zesłane przez jedyne, prawdziwego Boga, inni natomiast twierdzili, że żydowskie Pismo jest tworem niższego boga, boga żydów, który nie jest jedynym, prawdziwym Bogiem. Dla części wiernych Jezus Chrystus był jedynym Synem Bożym, obdarzonym zarazem naturą w pełni ludzką i w pełni boską. Inni w tym samym czasie głosili, że był on wyłącznie człowiekiem. Oczywiście znaleźli się też wyznawcy dokładnie przeciwnego poglądu, jak i tezy, że Pan był naraz dwoma istotami: boską (Chrystusem) i ludzką (Jezusem). Na tym nie koniec — jedni wierzyli, że śmierć Chrystusa przyniosła światu zbawienie, inni utrzymywali, iż śmierć ta nie miała żadnego związku ze zbawieniem tego świata, a byli też tacy, zdaniem których Chrystus nigdy w istocie nie umarł.

W pierwszych wiekach istnienia Kościoła, kiedy to jedni chrześcijanie usiłowali przekonać innych do prawdziwo-

ci własnych przekonań, każdy z takich poglądów (i jeszcze wiele innych) był tematem nieustających dyskusji, sporów i debat. Ostatecznie spory te rozstrzygnęła na swoją korzyść jedna grupa i ona to właśnie zadecydowała, jak ma brzmieć „słuszne” wyznanie wiary — istnieje tylko jeden Bóg-Stwórca, Jezus, jego Syn, ma zarówno boską, jak i ludzką naturę, a jego śmierć i zmartwychwstanie przyniosły ludzkości zbawienie. Ta sama wspólnota ustaliła, które księgi mają wejść do kanonu Pisma Świętego. I tak pod koniec czwartego wieku większość chrześcijan była już zgodna, że kanon ów powinien obejmować cztery Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy Pawła i zbiór innych listów, takich jak 1 List św. Jana czy 1 List św. Piotra, a także Apokalipsę św. Jana.

Kto kopiował te teksty? Oczywiście chrześcijanie, a zatem członkowie spierających się wspólnot, w pełni świadomi trwających kontrowersji, a nieraz osobiście zaangażowani w dysputy na temat istoty Boga, statusu pism żydowskich, natury Chrystusa i skutków jego śmierci.

Grupa, która sama określiła się mianem „ortodoksyjnej” („ortodoksja”, jak wiemy, oznacza „słuszne przekonania”), ustaliła także to, co przyszłe pokolenia chrześcijan mają uznawać i czytać jako Pismo Święte. Jak jednak określić owe ortodoksyjne przekonania, zanim stały się opinią większości? Być może najlepiej nazywać je protoortodoksyjnymi — tym właśnie określeniem będę się posługiwał, ukazując przekonania „ortodoksyjnych” chrześcijan w okresie poprzedzającym ich zwycięstwo w wielkiej debacie początków czwartego stulecia.

Czy owe teologiczne spory miały wpływ na to, jak kopiści przepisywali teksty? W poniższym rozdziale będę starał się dowieść, że tak. Z braku miejsca ograniczę się do omówienia jednego tylko wątku, a mianowicie problemu natury Chrystusa. Czy był człowiekiem? Czy Bogiem? A może jednym i drugim naraz? Jeśli jednym i drugim, to czy posiadał dwie oddzielne istoty, jedną boską, drugą ludzką? A może był jednak istotą boską i ludzką jednocześnie?

Z czasem dopiero na te pytania ustalono „właściwe” odpowiedzi, które złożyły się na *credo*, obowiązujące do dziś, głoszące, że istnieje „Jeden Pan, Jezus Chrystus”, będący zarówno w pełni Bogiem, jak i w pełni człowiekiem. Nim jednak te ustalenia przyjęto, istniały ogromne różnice zdań, a ówczesne gorące spory istotnie wpłynęły na to, co dziś tworzy kanon Pisma Świętego¹²¹.

Jako ilustracja posłużyć mogą trzy odmienne stanowiska w sporze o naturę Chrystusa (człowiek, Bóg, Bóg i człowiek jednocześnie). Mając je w pamięci, przyjrzyjmy się, jak tekst ksiąg mających złożyć się na Nowy Testament był zmieniany — w najlepszych bez żadnych wątpliwości intencjach — przez kopistów, którzy celowo przeinaczali przepisywane słowa, aby uczynić je argumentem na rzecz własnych przekonań teologicznych, a zbić poglądy oponentów. Warto może zacząć od prezentacji stanowiska pewnej grupy chrześcijan utrzymujących, że Jezus był w pełni człowiekiem i dlatego nie mógł być Bogiem; wyznawców tego poglądu określa się dziś mianem adopcjonistów. Jak postaram się wykazać, chrześcijańscy kopiści, zwalczający ten pogląd, zmienili pewne fragmenty Pisma, aby podkreślić, że Jezus był nie tylko człowiekiem, ale i Bogiem. Proceder ten nazwiemy antyadopcjonistycznym przeinaczaniem Pisma.

ANTYADOPCJONISTYCZNE PRZEINACZENIA PISMA

PIERWSI ADOPCJONIŚCI

Znamy kilka wspólnot chrześcijańskich z drugiego i trzeciego wieku, które głosiły adopcjonistyczne poglądy na naturę Chrystusa. Termin „adopcjonizm” stanowi nawiązanie do podzielanej przez nie wiary, iż Jezus nie był Bogiem, ale człowiekiem z krwi i kości, którego Bóg „adoptował” podczas chrztu w Jordanie, przysposabiając go na swego syna¹²².

Jedną z lepiej poznanych grup wyznawców adopcjonistycznej chrystologii jest judeochrześcijańska sekta znana

jako ebionici. Pochodzenie tej nazwy nie jest jasne. Być może wywodzi się od hebrajskiego słowa *ebyon*, czyli „ubogi”, a wspólnota tak się nazwała, by podkreślić, iż — naśladując uczniów Jezusa — jej członkowie rozdali swój majątek ubogim i żyli dobrowolnie w ubóstwie.

Niezależnie od pochodzenia nazwy, treść głoszonych przez nich nauk znamy dzięki polemicznym traktatom pisanym przez tych chrześcijan, którzy uznawali ich za heretyków. Ebionici byli żydami, podobnie jak Jezus, a od innych chrześcijan różniło ich między innymi przekonanie, że religię żydowską musi też przyjąć każdy wyznawca Chrystusa. (Nie zapominajmy, że na przykład dla mężczyzn oznaczało to obowiązkowe obrzezanie, a dla obu płci konieczność przestrzegania praw Mojżesza, w tym koszerniej diety, a także szabat i pozostałych świąt żydowskich). Ebionitów z resztą chrześcijan poróżniło jednak przede wszystkim pojmowanie Jezusa jako wyłącznie żydowskiego Mesjasza. Jako radykalni monoteiści uznawali, że tylko Jedyny może być Bogiem, a co za tym idzie, Jezus Bogiem być nie mógł — był człowiekiem, nieróżniącym się „naturą” od każdego z nas. Poczęty został w cielesnym związku Marii i Józefa, urodził się jak wszyscy (matka jego nie była dziewicą) i wychował w żydowskim domu. Tym, co go wyróżniało, była wyjątkowa prawda i wierność żydowskiemu Prawu, i właśnie za ich sprawą Bóg adoptował go podczas chrztu, kiedy to głos z nieba oznajmił, iż Jezus jest Synem Bożym. W tym właśnie momencie Chrystus podjął się misji, którą powierzył mu Ojciec — w ofierze za cudze grzechy miał ponieść śmierć na krzyżu. Gdy już wypełnił ów boży nakaz, Bóg wynagrodził jego ofiarę, podnosząc go z martwych¹²³ i wynosząc do nieba, gdzie Jezus czeka, aby powrócić na Sąd Ostateczny.

Jak widać, według ebionitów nie ma mowy ani o przegzystości Jezusa, ani o narodzinach z dziewicy, ani o jego boskości. Był wyjątkowym, prawym człowiekiem, którego Bóg wybrał i z którym zawarł szczególne przymierze.

Tymczasem protoortodoksyjni chrześcijanie utrzymywali, że Jezus nie był „jedynie” człowiekiem, ale że miał cechy boskie, a w pewnym sensie był samym Bogiem. Urodził się z dziewicy, a był najbardziej sprawiedliwym spośród ludzi, ponieważ posiadał inną naturę, chrzest natomiast nie był aktem adopcji, lecz jedynie chwilą, w której Bóg potwierdził, iż jest to jego Syn, który był nim przez całą wieczność.

Czy spory te miały wpływ na tekst pism krążących wśród chrześcijan w drugim i trzecim wieku? Raczej tak, skoro kopiowali je kopiści-amatorzy, sami uwikłani w nie w różnym stopniu. Istnieje jednak tylko kilka — i to niejednoznacznych — odmiennych lekcji, które wydają się pochodzić od kopistów wyznających teologię adopcjonistyczną. To zresztą zupełnie zrozumiałe: gdyby to bowiem adopcjoniści zaczęli przerabiać Pismo na swoją modłę, z pewnością późniejsi kopiści broniący ortodoksji usunęliby te zmiany. Potrafimy za to zidentyfikować ustępy przeinaczone tak, by jasno przeczyły adopcjonistycznej chrystologii. Na przykład w dość licznych miejscach tekst Pisma zmieniony został, by jasno zeń wynikało, że Jezus narodził się z dziewicy, że nie został adoptowany w czasie chrztu, i wreszcie, że był Bogiem.

ANTYADOPCJONISTYCZNE PRZEINACZENIA TEKSTU

Omawiając w Rozdziale czwartym badania J.J. Wettsteina, zetknęliśmy się już z jednym przypadkiem wariantu tekstowego, który ma ewidentny związek z kontrowersją chrystologiczną. Wettstein, jak pamiętamy, badał znajdujący się obecnie w British Library Kodeks Aleksandryjski i ustalił, że we fragmencie 1 Tm 3,16, gdzie większość późnych kopii mówi o Chrystusie „Bóg objawił się w cielem”, ten wczesny manuskrypt pierwotnie mówił o Chrystusie, „który objawił się w cielem”. W grece to niewielka różnica, wystarczy zamienić dwie dość podobnie wyglądające litery theta i omikron (Θ i ΟΣ). Otóż któryś z późniejszych kopistów wykorzystał to podobieństwo i miejsce

słowa „który” zajęło słowo „Bóg” (objawił się w ciele). Innymi słowy, jakiś domorosły redaktor poprawił tekst tak, aby mocniej podkreślał boskość Jezusa. Najbardziej jednak uderza, że identycznie potraktowano cztery inne zachowane wczesne manuskrypty 1 Listu do Tymoteusza. W każdym z nich ktoś zmienił tekst tak, że Jezus zostaje wprost nazwany Bogiem. Ten wariant przeważa w zasadniczej części późniejszych bizantyńskich (czyli średniowiecznych) manuskryptów i on też stał się podstawą wczesnych tłumaczeń na języki narodowe.

Tymczasem najlepsze i najstarsze dostępne manuskrypty wyraźnie mówią o Jezusie, „który” objawił się w ciele, i nie nazywają go Bogiem. Mamy tu zatem przykład modyfikacji co najmniej niejednoznacznego zdania, służący całkiem jednoznacznie propagowaniu określonych poglądów (tezy, iż Jezus był nie tylko w pełni człowiekiem, ale i Bogiem). W średniowiecznych manuskryptach dominuje już wersja zmieniona.

Antyadopcjonistycznych zmian dokonano też we fragmentach Ewangelii Łukasza, opowiadających o dzieciństwie Jezusa. W pewnym miejscu czytamy na przykład, że kiedy Józef i Maria zabrali syna do Świątyni i święty starzec Symeon błogosławił ich, „jego ojciec i matka dziwili się temu, co o nim mówiono”. Jego ojciec? Jak Józef mógł zostać nazwany ojcem, skoro Jezus narodził się z dziewicy? Nic dziwnego, że wielu kopistów pozmieniało tekst na „Józef i jego matka dziwili się temu...”, co pozwoliło pozbyć się problemu. Odtąd fragment ten nie mógł już posłużyć zwolennikom adopcjonizmu do dowodzenia faktycznego ojcostwa Józefa.

Podobna sytuacja ma miejsce kilka wersetów dalej, w znanej opowieści o dwunastoletnim Jezusie w Świątyni: Józef, Maria i Jezus uczestniczą w obchodach święta w Jeruzolimie, ale kiedy reszta rodziny udaje się już w drogę powrotną, Jezus, przez nikogo niezauważony, pozostaje w mieście. Oryginalny tekst mówi w tym miejscu: „a tego nie zauważyli jego rodzice”. Ale dlaczego właściwie mamy

czytać o „rodzicach”, skoro Józef tak naprawdę nie jest ojcem? Stąd w wielu wersjach pojawia się w tym miejscu „drobna poprawka”, załatwiająca sprawę: „a tego nie zauważyli Józef i jego matka”. Na tym nie koniec. Józef i Maria wracają do Jeruzalem i wszędzie szukają Jezusa. Wreszcie po trzech dniach Maria odnajduje go w Świątyni i strofuje: „ojciec twój i ja szukaliśmy cię”, czytamy w oryginale. Tu znów zaingerowali uczynni kopiści i odtąd mamy: „A my szukaliśmy cię!”.

Jeden z ciekawszych antyadopcjonistycznych wariantów tekstu pojawia się zresztą dokładnie tam, gdzie można się spodziewać — we fragmencie opisującym chrzest Jezusa z rąk Jana Chrzciciela. Jak pamiętamy, adopcjoniści utrzymywali, że właśnie wtedy Bóg „adoptował” Chrystusa. W Ewangelii Łukasza, podobnie jak u Marka, w chwili chrztu otwierają się niebiosa, Duch Święty pod postacią gołębicę zstępuje na Jezusa, a z nieba odzywa się głos. Otóż w różnych kopiach Ewangelii Łukasza słowa, które głos ów wypowiada, brzmią odmiennie. W większości manuskryptów, co prawda, pojawia się w tym momencie zdanie identyczne z tym, jakie można znaleźć u Marka: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w tobie mam upodobanie” (Mk 1,11; Łk 3,23), jednak w jednym wczesnym manuskrypcie greckim i kilku łacińskich głos mówi coś zupełnie innego: „Ty jesteś moim Synem, jam cię dziś zrodził”. „Jam cię dziś zrodził”?! Czyż nie wskazuje to, iż dopiero dzień chrztu był dniem, kiedy Jezus stał się Synem Bożym? I czyż cytat ten nie mógłby zostać użyty przez adopcjonistów na dowód słuszności ich poglądów? Przykład to na tyle interesujący, że warto poświęcić mu nieco więcej miejsca, również i z tego powodu, że stanowi dobrą ilustrację złożoności problemów, przed jakimi staje krytyka tekstu.

Pierwszą kwestią, jaką należy rozpatrzyć, jest: która z tych dwu wersji tekstu jest pierwotna, a która stanowi przeinaczenie? Olbrzymia większość manuskryptów greckich poświadcza pierwszą („Tyś jest mój Syn umiłowany, w tobie mam upodobanie”), łatwo więc uznać, że

to druga lekcja jest nieautentyczna. Problem w tym, iż werset ten bywał często przywoływany przez wczesnych Ojców Kościoła jeszcze przed powstaniem większości zachowanych do dziś manuskryptów. Cytowany był w pismach powstających w drugim i w trzecim wieku w praktycznie całym chrześcijańskim świecie — od Rzymu, poprzez Aleksandrię, Afrykę Północną i Palestynę, po Galię i Hiszpanię. I nieomal w każdym przypadku przytaczana jest wersja: „Jam cię dziś zrodził”!

Ponadto wersja ta różni się od paralelnego wersetu Ewangelii Marka, a jak widzieliśmy już wcześniej, kopiści z reguły raczej starali się harmonizować brzmienie tekstów niż mnożyć ich wersje. To kolejny argument na rzecz tezy, iż wersją pierwotną jest ta, która różni się od Markowej. Wiele zatem wskazuje, że to właśnie słabiej poświadczona lekcja — „Jam cię dziś zrodził” — stanowi wersję oryginalną, a została zmieniona przez kopistów, których niepokoił jej adopcjonistyczny wydźwięk.

Niektórzy badacze nadal jednak bronią stanowiska przeciwnego, wskazując chociażby, że u Łukasza słowa, jakie padły podczas chrztu, nie mogły brzmieć: „Jam cię dziś zrodził”, ponieważ już z wcześniejszych partii tej Ewangelii jasno wynika, że Jezus jest Synem Bożym. Wszak już w Łk 1,35 anioł Gabriel, jeszcze przed narodzinami Jezusa, zwiastuje jego matce: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym”. Jest zatem oczywiste, że według Łukasza Jezus był Synem Bożym już w dniu narodzin, nie mógł zatem stać się nim dopiero podczas chrztu, a to mogłoby wskazywać, że właśnie lepiej poświadczona lekcja: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w tobie mam upodobanie” jest oryginalna.

W rozumowaniu tym, jakkolwiek przekonująco wygląda ono na pierwszy rzut oka, jest jednak pewna luka. Przyjrzyjmy się bowiem postaci Jezusa w pismach Łukasza (mam tu na myśli nie tylko Ewangelię, ale i Dzieje Apostolskie). Dla przykładu — co Łukasz mówi o Jezusie

jako „Mesjaszu” (słowo hebrajskie, którego greckim odpowiednikiem jest „Chrystus”). Zgodnie z Łk 2,11 Jezus urodził się już jako Chrystus, chociaż z jednej z mów zawartych w Dziejach Apostolskich (Dz 10,37–38) wynika, że stał się Chrystusem dopiero przez chrzest. W innym jeszcze fragmencie (Dz 2,36) Łukasz twierdzi, że Jezus stał się Chrystusem przez zmartwychwstanie. Czy wszystkie te sprzeczne stwierdzenia mogą być naraz prawdziwe? W pewnym sensie tak, wydaje się bowiem, że Łukasz chciał przede wszystkim opisać najważniejsze momenty życia Jezusa i podkreślić ich kluczową rolę dla jego tożsamości (jako Chrystusa właśnie). Wszak równie nieprecyzyjnie posługuje się wobec Jezusa określeniem „Pan”: werset 2,11 Ewangelii Łukasza mówi, że Jezus urodził się Panem, werset 10,1 zwie Panem dopiero żyjącego Jezusa, ale Dzieje Apostolskie (2,36) głoszą, że Jezus stał się Panem przez zmartwychwstanie.

Dla Łukasza najwyraźniej ważne jest, że Jezus był Panem, Chrystusem i Synem Bożym, a znacznie mniej istotne, kiedy nim (nimi) się stał. Wystarczy, że jest tym wszystkim w najważniejszych momentach — choćby w chwili narodzin, chrztu i zmartwychwstania.

Wydaje się zatem, że pierwotnie w opowieści Łukasza o chrzcie Jezusa głos dochodzący z nieba mówi: „Ty jesteś moim Synem, jam cię dziś zrodził”. Zapewne zresztą Łukasz nie zamierzał dowodzić tym prawd adopcjonistycznych, skoro już wcześniej opisał narodziny Jezusa z dziewicy (rozdziały 1.–2.). Jednak późniejsi chrześcijanie, czytając werset Łk 3,22, z pewnością mogli czuć się poruszeni, uświadomiwszy sobie jego teologiczne implikacje. Dlatego właśnie, aby upewnić się, że nikt nie uczyni z tych słów adopcjonistycznego oręża, kopiści o protoortodoksyjnych poglądach zmienili tekst tak, aby zgadzał się w pełni ze słowami z Ewangelii Marka 1,11. Odtąd Jezus zamiast usłyszeć, że został zrodzony przez Boga, słyszy tylko potwierdzenie własnego wyjątkowego statusu: „Tyś jest mój Syn

umiłowany, w tobie mam upodobanie”. To kolejny przykład antyadopcjonistycznego przeinaczenia tekstu.

Na koniec przyjrzyjmy się jeszcze jednej podobnej zmianie. Analogicznie jak w przypadku 1 Tm 3,16, analizowany *casus* dotyczy fragmentu, gdzie kopista dokonał zmiany, aby podkreślić — i to bardzo silnie — że Jezus powinien być uznawany za Boga. Mam tu na myśli pewien ustęp Ewangelii Jana, która zresztą i tak znacznie mocniej od pozostałych Ewangelii Nowego Testamentu podkreśla boskość Jezusa (patrz np.: J 8,58; 10,30; 20,28). Otóż w szczególnie dobitnej formie boskość ową głosi werset, którego autentyczność jest przedmiotem zaciętego sporu.

Pierwsze osiemnaście wersetów Ewangelii Jana określa się czasem jako jej prolog. To tu Jan pisze o „Słowie Bożym”, które „było na początku u Boga”, i które „Bogiem było” (wersety 1–3), i to właśnie Słowo Boga uczyniło wszystko, co istnieje. Co więcej, jest ono dla Boga sposobem na ustanowienie związku ze światem: Bóg ukazuje się światu poprzez Słowo. Dalej czytamy, że: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami”. Zatem Słowo Boże stało się człowiekiem (w. 14), a tym człowiekiem był Jezus Chrystus (w. 17). Zgodnie z tym rozumieniem wydarzeń, Jezus stanowi wcielenie Słowa Bożego, które było u Boga na początku, które samo było Bogiem i przez które Bóg wszystko uczynił.

Prolog kończy się niezwykle interesującym zdaniem, które zachowało się w dwóch wariantach:

Boga nikt nigdy nie widział. Ten [Jedyny Bóg/Jedyny Syn], który jest w łonie Ojca, o nim pouczył (J 1,18).

Problem, jaki wiąże się z tym werselem, dotyczy tożsamości „Jedynego”. Czy jest to „Jedyny Bóg, który jest w łonie Ojca”, czy raczej „Jedyny Syn, który jest w łonie Ojca”? Przyznać należy, iż pierwszy wariant jest poświad-

czony w najstarszych i najwyżej cenionych manuskryptach, reprezentujących aleksandryjski typ tekstu. Zastanawiające jednak, jak rzadko natrafia się nań w manuskryptach niezwiązanych z Aleksandrią. Czy nie jest zatem możliwe, że ten wariant został stworzony przez kogoś kopistę z Aleksandrii i dlatego głównie tam się rozpowszechnił? To mogłoby wyjaśniać, dlaczego przeważająca większość manuskryptów z innych gmin zawiera odmienną lekcję, gdzie Jezus nazwany jest nie Jedynym Bogiem, ale Jedynym Synem.

Istnieje kilka powodów, by sądzić, że poprawna jest raczej wersja druga. W Ewangelii Jana określenie „Jedyny Syn” (czasami niepoprawnie tłumaczone jako „Jednorodzony Syn”¹²⁴) pojawia się w kilku innych miejscach (patrz np.: J 3,16–18), ale nigdzie nie nazywa się Chrystusa „Jedynym Bogiem”. Ponadto trudno zrozumieć, co w odniesieniu do Jezusa takie określenie miałoby w ogóle znaczyć. Użyte tu greckie słowo oznacza „jedyny w swoim rodzaju”. Skoro „jedyny” może być tylko to, co jest unikalnym egzemplarzem jakiegoś rodzaju, określenie „jedyny” musi się odnosić do samego Boga Ojca, tylko bowiem on jest jedyny. A jeżeli termin odnosi się wyłącznie do Ojca, jak można użyć go, mówiąc o Synu? Biorąc pod uwagę, że częstszym (i zrozumialszym) wyrażeniem w Ewangelii Jana jest „Jedyny Syn”, wydaje się, że takie właśnie było pierwotne brzmienie wersetu J 1,18. Już w tej wersji tekst stanowi dostateczną apoteozę Chrystusa: jest wszak „Jedynym Synem, który jest w łonie Ojca”, i to on właśnie ma pouczyć świat o Bogu. Najwyraźniej jednak znaleźli się kopiści (zapewne w Aleksandrii), którzy uznali to wyniesienie Chrystusa za wciąż jeszcze niedostateczne i postanowili uczcić go jeszcze bardziej, przeinaczając tekst. Teraz Jezus jest nie tylko jedynym Synem Bożym, ale samym Bogiem!

Wiele zatem wskazuje, że to kolejny przykład przeinaczenia tekstu Pisma w trakcie protoortodoksyjnej kampanii antyadopcjonistycznej.

ANTYDOKETYSTYCZNE PRZEINACZENIA TEKSTU

PIERWSI DOKETYŚCI

W teologicznej płątaniu pierwszych wieków naszej ery stanowisko diametralnie przeciwne judeochrześcijańskim ebionitom z ich adopcjonistyczną chrystologią zajmowała grupa chrześcijan zwana doketystami¹²⁵. Określenie to pochodzi od greckiego słowa „dokeo”, które znaczy „wydawać się” albo „być pozornym”. Doketyści uważali, że Jezus nie był ludzką istotą z krwi i kości. Był w pełni (i wyłącznie) Bogiem, a tylko „pozornie” człowiekiem i dlatego innym tylko „wydawało się”, że odczuwa głód, pragnienie lub ból, krwawi i umiera. Jezus był Bogiem, nie mógł więc być człowiekiem. Zstąpił na Ziemię, z „pozeru” wyglądając jak człowiek.

Prawdopodobnie najbardziej znanym doketystą pierwszych wieków chrześcijaństwa był filozof i szkolarz Marcjon. Wiemy o nim dość sporo, ponieważ protoortodoksyjni Ojcowie Kościoła, jak Tertulian czy Ireneusz, widzieli w jego poglądach prawdziwe zagrożenie i wiele o nich pisali. Co więcej, dotrwał do naszych czasów traktat Tertuliana w pięciu księgach, zatytułowany *Przeciwko Marcjonowi*, zawierający obszerny omówienie, jak i równie obszerną krytykę teologii Marcjona, dzięki czemu możemy odtworzyć jego główne twierdzenia.

Jak już mówiłem w Rozdziale pierwszym, Marcjon przejął zręby swej nauki od apostoła Pawła, którego uważał za jedyne prawdziwego ucznia Jezusa. Paweł natomiast przynajmniej w niektórych listach podkreśla różnicę między Prawem a Ewangelią i twierdzi, iż człowieka wobec Boga usprawiedliwia wiara w Chrystusa (Ewangelia), a nie przestrzeganie nakazów żydowskiego Prawa. Dla Marcjona ta przepaść pomiędzy Ewangelią Chrystusa a Prawem Mojżesza była nieprzekraczalna tak dalece, że uznał, iż Bóg, który zesłał Prawo, nie może być tym samym, który przyniósł zbawienie w Chrystusie. Bóg Starego Testamentu jest stwórcą tego świata, wybrał Izrael,

aby był jego ludem i dał mu jego okrutne Prawo. Kiedy Izraelici łamią to Prawo (a wszyscy tak robią), Bóg karze ich śmiercią. Jezus natomiast przyszedł od potężniejszego Boga, posłany zaś został, aby ocalić swój lud przed gniewnym Bogiem żydów. A że nie przyszedł od tego Boga, który stworzył świat materialny, więc nie mógł być jego częścią, co oznacza, że właściwie nie mógł ani się urodzić, ani posiadać materialnego ciała, ani krwawić, ani wreszcie naprawdę umrzeć. Wszystko to był jedynie „pozór”. A skoro wydawało się, że Jezus umarł, spełniając pozornie doskonałą ofiarę, przeto Bóg żydów przyjął jego śmierć na odkupienie grzechów. Każdy, kto w to uwierzy, zostanie wybawiony od gniewu złego Boga.

Protoortodoksyjni autorzy jednak, wśród nich Tertulian, żywiłowo sprzeciwiali się takiej teologii, wywodząc, że gdyby Chrystus nie był prawdziwie człowiekiem, nie mógłby zbawić innych; jeżeli nie przelał prawdziwie krwi, jego krew nie mogła ofiarować zbawienia, a jeśli nie umarł prawdziwie, to jego pozorna śmierć nie mogła przynieść nikomu żadnego pożytku. Tertulian i inni wyznawali stanowisko, że Jezus, chociaż był Bogiem (wbrew temu, co głoszą ebionici i inni adopcjoniści), był jednocześnie w pełni człowiekiem. Posiadał ciało z krwi i kości, odczuwał ból, naprawdę krwawił, naprawdę umarł, naprawdę, w sensie fizycznym, został podniesiony z martwych, i naprawdę, w sensie fizycznym, wstąpił do nieba, gdzie teraz czeka, aby powrócić — w sensie fizycznym — w chwale.

ANTYDOKETYSTYCZNE PRZEINACZENIA TEKSTU

Jak się za chwilę przekonamy, również spór wokół chrystologii doketystycznej wywarł znaczący wpływ na kopistów ksiąg mających utworzyć później kanon Nowego Testamentu. Aby tego dowieść, omówię cztery warianty tekstu z końcowych ustępów Ewangelii Łukasza, która, jak wiemy, była jedyną ewangelią uznaną przez Marcjona za kanoniczną¹²⁶.

Pierwszy przypadek dotyczy akapitu, rozważanego już w Rozdziale piątym — opowieści o „krwawym pocie” Jezu-

sa. Jak zdążyliśmy się przekonać, dość prawdopodobne, że pierwotnie Ewangelia Łukasza nie zawierała tych werse-
tów. Mimo to przypomnijmy ów epizod, gdzie przedstawio-
ne zostają wydarzenia bezpośrednio poprzedzające zatrzy-
manie Jezusa: Jezus oddał się od uczniów, aby modlić się
w samotności, i w modlitwie prosi, by odsunięto oden kie-
lich goryczy, ale też, by stała się wola boża. Następnie w nie-
których manuskryptach pojawiają się wątpliwe wersety:
„Wtedy ukazał mu się anioł z nieba i umacniał go. Pograżony
w udęce jeszcze usilnie się modlił, a jego pot był jak gęste
krople krwi, sączące się na ziemię” (22,43–44).

W Rozdziale piątym starałem się dowieść, że wersety te
istotnie naruszają strukturę omawianego fragmentu
Ewangelii Łukasza, bez nich bowiem mamy do czynienia
z niemal klasycznym chiasmem, który służyłby skupieniu
uwagi czytelnika na modlitwie Jezusa, proszącego o wy-
pełnienie się woli bożej. Wskazywałem również, że teolo-
giczny wydzźwięk tych werse-
tów jest całkiem odmienny od
tego, co można znaleźć w opisie męki pióra Łukasza. We
wszystkich pozostałych scenach Chrystus jest spokojny
i opanowany. Wygląda wręcz na to, jakby Łukasz usilnie
starał się usuwać wszelkie napomknienia o cierpieniu Je-
zusa. A jeśli tak, to dyskusyjnych werse-
tów nie tylko nie
poświadczają najstarsze i najlepsze manuskrypty, ale i ich
wymowa diametralnie odbiega od charakterystyki oczeku-
jącego na śmierć Jezusa, zawartej w innych miejscach
Łukaszej Ewangelii.

Wróćmy zatem do pytania, dlaczego kopiści mieliby
wstawić te wersety, dopiero teraz bowiem można udzielić
na nie odpowiedzi. Otóż chciałbym zwrócić uwagę na fakt,
że wersety owe cytowali protoortodoksyjni autorzy, two-
rzący między połową a końcem drugiego stulecia (w tym
Justyn Męczennik, Ireneusz z Lyonu i Hipolit z Rzymu),
a co jeszcze bardziej interesujące, za każdym razem przy-
taczali je po to, aby zanegować przekonanie, iż Jezus nie
był człowiekiem. Przerażenie, jakiego zgodnie z treścią
tych słów doświadczał Jezus, miało dowodzić, iż był w peł-

ni człowiekiem i że naprawdę mógł cierpieć jak każdy
z nas. I tak na przykład Justyn, wczesnochrześcijański
apologeta, komentując zdanie „Jego pot był jak gęste
krople krwi, sączące się na ziemię”, stwierdza, iż to dowo-
dzi, że „Ojciec chciał, by własny Syn jego ze względu na
nas cierpiał prawdziwie takie nawet męki”, abyśmy „nie
mówili, że on jako Syn Boży nie odczuwał tego, co się z nim
działo i co go spotkało”¹²⁷.

Innymi słowy dla Justyna, a także innych protoortodok-
syjnych autorów, wersety te miały stanowić niezaprzeczalny
dowód, że Jezus nie tylko „wydawał się” być człowiekiem,
ale był nim naprawdę i to we wszelkich aspektach. Całkiem
więc prawdopodobne, że jeśli werse-
tów tych pierwotnie
u Łukasza brakowało (czego wyżej starałem się dowieść), ich
włączenie — jako „dowodu” na człowieczeństwo Jezusa —
uznać można za element walki z herezją doketystów.

Jak wiemy, protoortodoksyjni chrześcijanie usilnie pod-
kreślali, że Jezus był człowiekiem, w przekonaniu, że ofia-
ra jego ciała i przelanie jego krwi przyniosły ludzkości zba-
wienie — zbawienie nie pozorne, ale jak najbardziej re-
alne. Kolejny wariant tekstu w relacji Ewangelii Łukasza
o ostatnich chwilach Jezusa ma również podkreślać au-
tentyzm tej ofiary. Mowa tu o opowieści o ostatniej wiecze-
rzy. W jednym z najstarszych greckich manuskryptów,
jakie dotrwały do naszych czasów, a także w kilku kopiach
łacińskich, fragment ten brzmi następująco:

Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie
rzekł: „Weźcie go i podzielcie między siebie, albowiem
powiadam wam: odtąd nie będę już pił z owocu winne-
go krzewu, aż przyjdzie królestwo boże”. Następnie
wziął chleb i odmówiwszy dziękczynienie połamał go
i podał mówiąc: „To jest ciało moje. Lecz oto ręka mo-
jego zdrajcy jest ze mną na stole” (Łk 22,17–21).

Jednak w większości manuskryptów pojawia się tu
wstawka, która z pewnością zabrzmi znajomo dla czytel-

ników angielskiej (a i polskiej — przyp. tłum.) Biblii, bo figuruje w większości nowożytnych przekładów. W tej wersji po słowach „To jest ciało moje” Jezus dodaje jeszcze: „które za was będzie wydane: to czynicie na moją pamiątkę». Tak samo i kielich po wieczerzy, mówiąc: «Ten kielich to Nowe Przymierze we krwi mojej, która za was będzie wylana»”.

To oczywiście świetnie znany fragment opowiadający o „ustanowieniu” Wieczerzy Pańskiej, znany w podobnej wersji z Pierwszego Listu Pawła do Koryntian (1 Kor 11,23–25). W tym przypadku istnieją dobre powody, aby sądzić, że wersety te nie były pierwotnie częścią Ewangelii Łukasza, ale zostały dodane dla podkreślenia, że właśnie wydane na śmierć ciało i przelana krew Chrystusa przyniosły zbawienie. Po pierwsze, trudno wyjaśnić, jak kopista mógłby przeoczyć te wersety, jeśli oryginalnie znajdowały się u Łukasza (nie występuje tam na przykład homoioteleuton, który usprawiedliwiłby tego typu błąd), zwłaszcza, że doskonale do tego fragmentu pasują. Jeśli jednak je wyłączymy, większości czytelników tekst wyda się mocno zniekształcony, ale dawnych kopistów skłonić do manipulacji tekstem mogła ich „niewłaściwa” wymowa.

Cóż — jakkolwiek znajomo brzmiałby ten fragment, takie ujęcie sensu śmierci Jezusa wyraźnie odbiega od tego, do czego przyzwyczaił nas Łukasz. Zaskakującą cechą relacji tego ewangelisty — acz istotnie nie od początku oczywistą — jest, że nigdy i nigdzie nie twierdzi on, że sama śmierć Chrystusa przyniosła zbawienie. W żadnej z dwu ksiąg Nowego Testamentu, których autorstwo przypisujemy Łukaszowi — ani w Ewangelii, ani w Dziejach Apostolskich — nie znajdziemy sformułowania, iż śmierć Jezusa była „za was”. Co zaś istotne, w obu przypadkach, gdzie źródło, z którego korzystał (czyli Ewangelia Marka) mówi, że zbawienie przyszło właśnie przez śmierć Jezusa (Mk 10,45; 15,39), Łukasz zmienia sens tych słów albo je opuszcza. Krótko mówiąc, Łukasz całym inaczej niż Marek (a także Paweł i inni autorzy

wczesnochrześcijańscy) postrzeżga, w jaki sposób śmierć Jezusa przyniosła zbawienie.

Ów odrębny punkt widzenia Łukasza łatwo zrozumieć, analizując liczne przykłady kazań wygłaszanych, by „nawrócić lud”, z Dziejów Apostolskich. Otóż praktycznie żaden z apostołów nie głosi, że śmierć Jezusa stanowi odkupienie za grzechy (por. np.: rozdz. 3., 4. i 13.). Oczywiście nie wynika z tego, że śmierć Jezusa według Łukasza nie ma żadnego znaczenia. Ma, i to olbrzymie, ale nie jako akt odkupienia — śmierć ta pozwala ludziom uświadomić sobie ich winę wobec Boga (jako że umarł, choć był niewinny). A kiedy już ludzie uświadomią sobie własną winę, zwracają się do Boga w akcie pokuty, a wtedy Bóg im przebacz.

Dla Łukasza zatem śmierć Jezusa prowadzi ludzi ku pokucie i ona dopiero przynosi zbawienie. Tymczasem znaczenie wersetów, o których tu mowa (i których, przypominać, w najstarszych manuskryptach brak), jest odmienne — tu śmierć Jezusa jednoznacznie przedstawiona jest jako odkupienie „za was”.

Jak staram się wykazać, pierwotnie tych wersetów w Ewangelii Łukasza nie było. Dlaczego je dodano? Tertulian w polemice z Marcjonem tak wyjaśniał ich sens:

A więc ten, który przyszedł w celu wyjaśnienia starych tajemnic, po co teraz chciałby nadawać znaczenie chlebowi? Wystarczyło mu, że tak je objaśnił: nazywając chleb swoim ciałem. Tak również uczynił i z kielichem, ustanawiając w nim swój testament, przypieczętowany swoją krwią, i tak potwierdził rzeczywistą substancję swego ciała. Żadnego bowiem ciała krew nie może być inna, jak tylko cielesna (*Przeciw Marcjonowi* 4,40)¹²⁸.

Ten cytat wskazuje chyba jasno, iż słowa te jacyś anonimowi kopiści dopisali, aby zaakcentować, że Jezus posiadał prawdziwe, ludzkie ciało, które naprawdę złożył

w ofierze za innych. Być może sam Łukasz wcale nie pragnął podkreślać tego faktu, ale protoortodoksyjni kopiści, którzy zmienili przepisywany tekst, już mieli w tym jasno określony cel. Chodziło im o to, by podważyć doketystyczne poglądy chrystologiczne i ukrócić wpływy Marcjona¹²⁹.

Jeszcze co najmniej jeden werset Ewangelii Łukasza (24,12) został prawdopodobnie dodany przez kopistę z kręgów protoortodoksyjnych. To modyfikacja opowieści o tym, co działo się po zmartwychwstaniu, kiedy kobiety z otoczenia Jezusa udały się do grobu, odkryły, iż go tam nie ma, i dowiedziały się, że został wskrzeszony. Wróciły, aby oznajmić to uczniom, ale ci nie chcieli im uwierzyć, gdyż wydało im się to „czczą gadaniną”. W niektórych manuskryptach widnieją w tym miejscu następujące słowa: „Jednakże Piotr wybrał się i pobiegł do grobu; schyliwszy się, ujrzał same tylko płótna. I wrócił do siebie, dziwiąc się temu, co się stało”.

Istnieją bardzo mocne dowody, że pierwotnie tych zdań w Ewangelii Łukasza nie było. Świadczy o tym między innymi ich stylistyka, odmienna od pozostałych partii tej Ewangelii, a także występujące w nich słowa, choćby „schylać się” i „płótna” (słowo zupełnie inne od użytego wcześniej określenia całunu¹³⁰). Trudno przy tym przypuszczać, by ktoś mógł usunąć te wersety, jeśli pierwotnie stanowiły część Ewangelii (znów, nie jest to przypadek homoioteleutonu, wyjaśniający mimowolne przeoczenie). Z drugiej strony nietrudno zauważyć, że fragment ten można uznać za streszczenie wydarzeń opisanych w Ewangelii Jana (20,3–10), gdzie Piotr i „uczeń, którego Jezus kochał” biegną do grobu i zastają go pustym. Czy jest zatem możliwe, że ktoś dodał do Ewangelii Łukasza tę historię „w skróconej formie”?

Jeśli tak, przyznać trzeba, że to wstawka dość interesująca, bo zapewne nieprzypadkowo wspiera protoortodoksyjne przekonanie, że Jezus nie był jedynie swego rodzaju zjawą, ale posiadał prawdziwe, materialne ciało. Co więcej, mamy tu świadectwo samego Piotra, najważniejszego z apostołów. Teraz opowieść nie jest już tylko „czczą gadaniną”

kobiet, którym trudno wszak ufać; sam tekst dowodzi, że jest nie tylko wiarogodna, ale ewidentnie prawdziwa: wszak potwierdza ją sam Piotr, niewątpliwie godny zaufania. Jeszcze ważniejsze, że tekst kładzie nacisk na zmartwychwstanie fizyczne — w grobie pozostały materialne dowody tego cudu, a mianowicie płótna, którymi owinięte było ciało Jezusa. Mamy zatem świadectwo fizycznego (cielesnego) zmartwychwstania jak najbardziej realnego człowieka. Znaczenie tej kwestii podkreśla choćby Tertulian:

A jeżeli zaprzeczy się śmierci [Chrystusa], skoro odmówiło się rzeczywistości ciała, to nie będzie można stwierdzić zmartwychwstania. Z tejsze bowiem samej racji nie zmartwychwstał, z jakiej nie umarł, nie mając mianowicie substancji cielesnej, do której należały tak śmierć, jak i zmartwychwstanie. Przeto z zachwianiem zmartwychwstania Chrystusa obalone zostało i nasze (*Przeciw Marcjonowi* 3,8)¹³¹.

Chrystus musiał więc posiadać prawdziwe, materialne ciało, które prawdziwie, fizycznie zostało podniesione z martwych. Przy tym Jezus nie tylko fizycznie cierpiał i umarł, i nie tylko fizycznie został wskrzeszony, ale dla protoortodoksyjnych chrześcijan także fizycznie został wzięty do nieba.

Ostatni warty omówienia wariant tekstu pojawia się na końcu Ewangelii Łukasza, już po zmartwychwstaniu (ale wciąż tego samego dnia). Wówczas to Jezus po raz ostatni przemówił do swoich uczniów i rozstał się z nimi:

A kiedy ich błogosławił, rozstał się z nimi, oni zaś oddali mu pokłon i z wielką radością wrócili do Jerozolimy (Łk 24,51–52).

Warto jednak zauważyć, że w niektórych spośród naszych najstarszych manuskryptów, w tym w aleksandryjskim Kodeksie Synajskim, pojawia się w tym miejscu pe-

wien dodatek¹³². Po słowach „rozstał się z nimi” w tych rękopisach znajdujemy: „i został uniesiony do nieba”. To dość znacząca zmiana, ponieważ podkreśla, że Jezus został uniesiony *fizycznie*. Przy tym to wariant dość intrygujący, a to z tego względu, że ten sam autor, Łukasz, w drugim ze swych dzieł, w *Dziejach Apostolskich*, powraca do opowieści o wniebowstąpieniu, ale jasno mówi, że nastąpiło ono „w czterdzieści dni” po zmartwychwstaniu (Dz 1,1–11).

Z tych choćby racji trudno uwierzyć, że Łukasz miałby być autorem spornego wersetu 24,51, gdyż sam raczej nie pisałby, że Jezus został uniesiony do nieba w dniu zmartwychwstania, skoro w innym miejscu stwierdza jednoznacznie, że nastąpiło to czterdzieści dni później. Warto też dodać, że kluczowe wyrażenie spornego wersetu („został uniesiony”) nie pojawia się nigdzie indziej ani w *Ewangelii Łukasza*, ani w *Dziejach Apostolskich*.

I znów rodzi się pytanie, dlaczego ktoś miałby dodać te słowa? Odpowiedź staje się łatwiejsza, kiedy uświadomimy sobie kontekst historyczny i dążenia chrześcijan z kręgów protoortodoksyjnych, by rozwiązać wszelkie wątpliwości co do fizycznej realności odejścia Jezusa z Ziemi: Jezus odszedł w sensie fizycznym i tak też — fizycznie — powróci, przynosząc fizyczne zbawienie. Przedstawiciele protoortodoksji usiłowali tego dowieść, chcąc zaprzeczyć doketyzm, którzy utrzymywali, że wszystko to stanowiło ledwie pozór. Całkiem możliwe zatem, że jakiś zaangażowany w ten spór kopista zmienił przepisywany tekst, aby własniej wspólnocie dostarczyć kolejnych argumentów.

ANTYSEPARACJONISTYCZNE PRZEINACZENIA TEKSTU

WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSCY SEPARACJONIŚCI

Trzecie szeroko dyskutowane we wczesnym Kościele stanowisko reprezentowały te wspólnoty, które pojmowały Chrystusa nie wyłącznie jako człowieka (jak adopcjoniści) i nie tylko jako Boga (jak doketyści), ale jako byt wyposażony w dwie odrębne istoty: w pełni ludzką i w pełni bos-

ką¹³³. Pogląd ten określany bywa mianem chrystologii separacjonistycznej, bo w tym ujęciu Jezus Chrystus niejako dzieli się na dwa osobne byty: człowieka Jezusa (istotę w pełni ludzką) i Boga Chrystusa (istotę w pełni boską). Wedle separacjonistów człowiek Jezus niejako czasowo użył swego ciała istocie boskiej, Chrystusowi, która zamieszkała w jego ciele i sprawiła, że Jezus mógł czynić cuda i nauczać, ale przed samą śmiercią opuściła go, zmuszając, aby samotnie zakończył życie na krzyżu.

Różne warianty separacjonistycznej chrystologii popularne były najczęściej wśród wczesnych chrześcijan, których współcześni historycy określają mianem gnostyków¹³⁴. Termin „gnostycyzm” pochodzi od greckiego słowa „gnosis”, oznaczającego wiedzę. Określenie to odnosi się do wielu różnych wspólnot wczesnochrześcijańskich, które łączyło w zasadzie tylko to, że wszystkie podkreślały znaczenie wiedzy tajemnej dla zbawienia. Świat materialny, czyli ten, w którym żyjemy, nie został ich zdaniem stworzony przez jedynego, prawdziwego Boga, ale powstał w wyniku katastrofy w świecie boskim, kiedy to jedna istota boska (spośród wielu) została z nieodgadzionych dla człowieka przyczyn wykluczona z królestwa niebiańskiego. W rezultacie jej upadku narodził się świat materialny, a został on stworzony przez jakieś niższe bóstwo, które, pochwycawszy ową boską istotę, uwięziło ją w ludzkich ciałach tu, na Ziemi. Niektórzy noszą więc w sobie iskrę boskości i muszą dowiedzieć się, kim naprawdę są, skąd pochodzą, jak się znaleźli na tym padole i jak mogą powrócić w niebiosa. Poznanie tej prawdy, obejmującej sekretne nauki, tajemną wiedzę (*gnosis*), którą przynieść może jedynie istota boska rodem nie z tego świata, prowadzi do zbawienia. Według gnostyków-chrześcijan boskim nauczycielem prawdy o zbawieniu był Chrystus; wszedł on w Jezusa-człowieka podczas chrztu, obdarzył go mocą na czas publicznej działalności, a na koniec pozostawił na krzyżu, by umarł. Właśnie dlatego Jezus miał wołać: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”. Zgodnie z nauką

gnostyczną Chrystus dosłownie opuścił Jezusa (albo go „porzucił”), jednak w nagrodę za oddanie po śmierci „podniósł go z martwych” i nadal za jego pośrednictwem nauczał uczniów sekretnych prawd wiodących do zbawienia.

Dla protoortodoksyjnych chrześcijan doktryna ta była oczywiście absolutnie nie do przyjęcia. Świat materialny nie był wedle nich złym świadectwem kosmicznej katastrofy, ale dobrym dziełem jedynego prawdziwego Boga. Droga do zbawienia, jak wierzyli, była wiara w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, a nie odkrycie jakowejś sekretnej wiedzy, objawiającej prawdę o kondycji ludzkiej. Wreszcie, co najważniejsze dla tekstologa, Jezus Chrystus to nie dwie odrębne, ale jedna istota, człowiek i Bóg jednocześnie.

ANTYSEPARACJONISTYCZNE PRZEINACZENIA TEKSTU

Jak łatwo się domyślić, także i związane z chrystologią separacjonistyczną kontrowersje odegrały pewną rolę w przekazie tekstów, które z czasem miały stworzyć Nowy Testament. W Rozdziale piątym natknęliśmy się już na jeden z wariantów wersetu 2,9 Listu do Hebrajczyków i przekonaliśmy się, że w oryginalnej wersji autor stwierdzał, iż Jezus zmarł „bez Boga”, z czasem zaś większość kopistów zaczęła rozpowszechniać inną — przeinaczoną — lekcję, mówiącą, iż Jezus umarł „z łaski Boga”. Pominęliśmy tam jednak w zasadzie powody, dla których kopiści mieliby uznać, iż tekst oryginalny bezwzględnie należy zmienić. Teraz, w świetle podstawowych aspektów gnostyckiego pojmowania Chrystusa, zmiany takie wydają się zrozumialsze. Zgodnie z chrystologią separacjonistyczną Jezus naprawdę umarł „bez Boga”, w tym sensie, że gdy wisiał na krzyżu, element boski usunął się, pozostawiając go śmierci i samotności. Świadomi, że taka interpretacja tekstu jest w pełni uprawniona, kopiści protoortodoksyjni dokonali zmiany z pozoru drobnej, ale o olbrzymich konsekwencjach. Odtąd Pismo nie mówi, że Chrystus skonał „bez Boga”, ale że zmarł „z łaski bożej”. Antyseparacjonistyczna motywacja takiego przeinaczenia wydaje się oczywista.

Kolejną z podobnej inspiracji wyrastającą zmianę odnajdujemy też ściśle tam, gdzie można się jej spodziewać, a mianowicie w jednej z ewangelicznych opowieści o śmierci Jezusa. Jak pamiętamy, według Ewangelii Marka Jezus milczy podczas ukrzyżowania. Żołnierze przybijają go do krzyża, przechodnie i żydowscy przywódcy wyszydzają go, podobnie jak ukrzyżowani obok niego dwaj złoczyńcy, lecz on do samego końca nie wypowiada ani słowa. Dopiero kiedy śmierć jest już blisko, krzyczy „Eloi, Eloi, lema sabachthani”. To słowa Psalmu 22, tłumaczone zwykle jako: „Boże Mój, Boże Mój, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15,34).

Warta refleksji jest jedna z uwag protoortodoksyjnego Ireneusza, który zwrócił uwagę, że Ewangelię Marka wybrali ci, „którzy oddzielili Jezusa od Chrystusa” — to oczywiste nawiązanie do gnostyków, głoszących chrystologię separacjonistyczną¹³⁵. Posiadamy mocne dowody, że istotnie niektórzy gnostycy tę ostatnią wypowiedź Jezusa interpretowali dosłownie, wskazując, że właśnie w tym momencie boski Chrystus odszedł od (ludzkiego) Jezusa, a uczynił to, bo istota boska umrzeć nie może. Świadczenia na rzecz takiej interpretacji można znaleźć w licznych gnostyckich pismach mocno akcentujących znaczenie tego momentu życia Jezusa. Na przykład apokryficzna Ewangelia Piotra, którą niektórzy podejrzewali o promowanie separacjonistycznej herezji, przytacza te słowa w nieco zmienionej postaci: „Moja mocy, moja mocy, opuściłaś mnie!”. Jeszcze bardziej uderza tekst gnostycki znany jako Ewangelia Filipa, gdzie werset ten opatrzony jest już *stricte* separacjonistyczną interpretacją:

„Boże mój, Boże mój, czemuś mnie, o Panie, opuścił?”. Na krzyżu wypowiedział te słowa, wówczas to bowiem został oddzielony.

Protoortodoksyjni chrześcijanie oczywiście doskonale wiedzieli o istnieniu obu cytowanych wyżej Ewangelii i wymowie zawartego w nich kulminacyjnego momentu

ukrzyżowania. Nic przeto dziwnego, że niektórzy z nich uznali, iż tekst Ewangelii Marka należy zmienić, by uciąć możliwość takich spekulacji. Zresztą w przynajmniej jednym greckim (i kilku łacińskich) manuskryptach miast krzyczeć słowami klasycznego „lamentu opuszczonego” z Psalmu 22, Jezus na krzyżu woła: „Boże Mój, Boże Mój, czemuś mnie wyszydził?”. Ciekawy ten wariant dobrze wpasowuje przy tym się w kontekst literacki: wszak, jak przypomniałem, wedle Markowej opowieści niemal wszyscy — żydowski przywódca, przechodnie i obaj złoczyńcy — w tej chwili właśnie kpią sobie z Jezusa. Tu szydzi z niego nawet Bóg. W krańcowej desperacji Jezus głośno krzyczy i kona. Przyznać trzeba, że to niezwykle poruszająca i przepelniona autentycznym patosem scena.

Niemniej na pewno nie jest to lekcja oryginalna, czego dowodzi nie tylko fakt, że nie znajdujemy jej w niemal żadnym z najlepszych i najstarszych manuskryptów (włączając te, które reprezentują rodzinę aleksandryjską), ale także, iż aramejskie słowa Jezusa (*lema sabachthani*) tłumaczyć trzeba jako „czemuś mnie opuścił?”, a nie „czemuś mnie wyszydził?”.

Znowu jednak spytajmy, dlaczego jacyś kopiści próbowali dokonać takiego przeinaczenia? Biorąc pod uwagę, jak przydatny mógł się okazać ten fragment dla obrony separacjonistycznej chrystologii, nietrudno odgadnąć, że zwolennicy protoortodoksji chcieli mieć pewność, iż tekstu nie wykorzystają gnostycy przeciwnicy. Dokonali więc ważnej, dobrze dopasowanej zmiany, z której wynikać by miało, że Bóg wcale nie opuścił Jezusa, ale „tylko” zeń szydził.

Jako ostatni przykład zmiany Pisma, wprowadzonej ewidentnie w ramach sporu z separacjonizmem, rozpatrzmy werset pojawiający się w 1 Liście św. Jana. W najstarszej wersji tekstu w ustępie 4,2–3 czytamy:

Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Bo-

ga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga: i to jest duch antychrysta.

Sens tych słów jest jasny i oczywisty: tylko ten, kto uznaje, że Jezus przyszedł w ciele (co wyklucza na przykład doketystów) należy do Boga, ci zaś, którzy tego nie uznają, są wrogami Chrystusa (antychrystami). Znany jest jednak pewien bardzo ciekawy wariant tego tekstu z drobną modyfikacją w drugiej połowie wersetu. Zamiast mówić o tych, którzy „nie uznają Jezusa” pewne manuskrypty mówią o ludziach, którzy „opuszczają Jezusa”. Co to znaczy — „opuszczać Jezusa”? Dlaczego ta lekcja znalazła się w niektórych manuskryptach?

Nim przejdziemy do odpowiedzi, powinienem zaznaczyć, że wersja ta nie występuje w zbyt wielu kopiach. Tak naprawdę pośród greckich manuskryptów pojawia się ona — i to w formie noty na marginesie — w jednym tylko rękopisie pochodzącym z dziesiątego wieku (MS 1739). Jak jednak wyjaśniałem, to szczególnie ważny manuskrypt, gdyż najprawdopodobniej jest kopią tekstu pochodzącego z czwartego wieku, noty na marginesach zawierają zaś imiona tych Ojców Kościoła, których pisma poświadczają inne lekcje wybranych fragmentów. W tym konkretnym przypadku nota wskazuje, że wersja „opuszczają Jezusa” cytowana była jeszcze u ważnych chrześcijańskich pisarzy z początków trzeciego wieku: Ireneusza, Klemensa i Orygenesusa. Co więcej, występuje też w łacińskiej Wulgacie. Widać zatem, iż wariant ów musiał być bardzo popularny w czasach gorących sporów chrześcijan protoortodoksyjnych z gnostykami. Niemniej trudno uznać tę akurat lekcję za oryginalną, choćby ze względu na to, jak słabo jest poświadczona — nie zawiera jej żaden z czterech najstarszych i najlepszych dostępnych dziś manuskryptów, a prawdę mówiąc, nawet żaden z rękopisów greckich — zresztą i w MS 1739 występuje tylko w postaci przypisu na marginesie. Pytanie, czemu jakiś chrześcijański kopista miałby stworzyć taki wariant, pozostaje jednak aktualne. Otóż wy-

daje się, że powstał on, aby dostarczyć argumentu „z Pisma” przeciw chrystologii separacjonistycznej, czyli poglądu, jakoby Jezus i Chrystus byli odrębnymi istotami, przy którym to założeniu istotnie ten drugi mógłby „opuścić” pierwszego. Zgodnie z tą wersją nie ma już najmniejszych wątpliwości, iż każdy, kto skłania się ku takiemu pogładowi, nie jest „z Boga”, ale jest wręcz antychrystem.

WNIOSKI

Nie ulega zatem wątpliwości, że jednym z czynników decydujących, jak kopiści zmieniali przepisywane teksty, był kontekst historyczny ich pracy.

Trudno, ma się rozumieć, o jednoznacznie negatywną ocenę tego procederu, można bowiem przypuszczać, iż większość dokonywała owych przeinaczeń bądź nie w pełni świadomie, bądź też w jak najlepszych intencjach. To rzecz jasna w niczym nie zmienia faktu, że kiedy raz już tekst Pisma zmieniono, jego słowa stały się — jak najdosłowniej — innymi słowami, co miało z kolei wpływ na to, jak przyjmowali je późniejsi czytelnicy.

Powyższe rozważania mają głównie wykazać, że jednym z powodów takich przeinaczeń były teologiczne spory drugiego i trzeciego wieku, kiedy o zdobycie uznania wiernych walczyły różne chrystologie — adopcjonistyczne, doketystyczne i separacjonistyczne — a ich zwolennicy próbowali ułatwić sobie zwycięstwo, zmieniając treść Pisma.

Co oczywiste, działały tu także inne czynniki historyczne, związane nie tyle z wewnętrznymi dysputami teologicznymi, ile raczej z konfliktami społecznymi tych czasów, jak spór wokół roli kobiet w Kościele, dość powszechna już wówczas w obrębie chrześcijaństwa wrogość wobec żydów, czy wreszcie konieczność obrony wiary przed atakami pogańskich przeciwników. W następnym rozdziale zobaczymy, jaki wpływ na przekaz Pisma w pierwszych wiekach miały właśnie społeczne problemy wczesnego chrześcijaństwa.

Rozdział siódmy SPOŁECZNY ŚWIAT TEKSTU

Bez wielkiego ryzyka można stwierdzić, że kopiowanie wczesnochrześcijańskich tekstów było głównie procesem „zachowawczym”. Kopiści — zarówno amatorzy pierwszych wieków, jak i profesjonaliści średniowiecza — kładli nacisk na „zachowanie” tradycji rękopiśmiennej, którą chcieli jedynie przekazać dalej. Celem nie było zmienianie tekstu, ale przechowanie go dla siebie i przyszłych pokoleń. Większość kopistów dokładała bez wątpienia jak największe starania, aby przepisane księgi brzmiały identycznie jak te, które przekazano im samym.

Jednak, jak wiemy, do tekstów wczesnochrześcijańskich wkradały się zmiany. Czasami (w sumie dość często) kopiści mylili się — robili błędy ortograficzne, zdarzało im się opuścić słowo albo całą linijkę tekstu, a nawet spaprąć całe przepisywane zdanie. W niektórych jednak przypadkach zmiany dokonywane były z pełną premedytacją, gdy kopiujący, nawet przekonani, iż tylko „poprawiają” wcześniejsze błędy, w istocie przeinaczali pierwotne treści. W poprzednim rozdziale przedstawiłem przykłady takich rozmyślnych zmian, a mianowicie wtręty i modyfikacje związane ze sporami teologicznymi, targającymi chrześcijaństwem drugiego i trzeciego stulecia — wtedy właśnie bowiem powstała większość przeinaczeń. (Oczy-

wiecie jestem jak najdalszy od głoszenia — z gruntu fałszywego — poglądu, jakoby takie teologicznie motywowane przeróbki wprowadzał każdy kopista, ilekroć brał się do przepisywania jakiegoś fragmentu Pisma. Mówimy raczej o stosunkowo nielicznych przypadkach, ale, co trzeba pamiętać, takie świadome przeróbki miały często wielki wpływ na wymowę tekstów).

W tym rozdziale przyjrzymy się innym czynnikom, które również, przynajmniej w kilku przypadkach, uznać należy za przyczynę zmian przepisywanych treści. W szczególności przeanalizujemy konsekwencje trzech wielkich sporów, w jakie uwikłane były wspólnoty wczesnochrześcijańskie, a mianowicie wewnętrznej debaty wokół roli kobiet w Kościele oraz dwóch ważnych dysput „zewnątrznych” — z żydami, którzy nie przyjęli chrześcijaństwa, i z atakującymi to wyznanie poganami. Spróbuję poniżej pokazać, jak te konflikty wpłynęły na brzmienie ksiąg, które kopiści (sami reprezentujący jedną ze stron) przepisywali na potrzeby swoich gmin.

KOBIETY I TEKST PISMA

Debata dotycząca roli kobiet w Kościele nie miała może szczególnie doniosłej wagi w procesie przekazu tekstu Nowego Testamentu, lecz mimo to stała się przyczyną zmiany treści kilku ciekawych i ważnych fragmentów. Aby zrozumieć ten rodzaj przeinaczeń, trzeba jednak w pierw poznać naturę kontrowersji¹³⁶.

KOBIETY WE WCZESNYM KOŚCIELE

Zdaniem współczesnych historyków chrześcijaństwa ostry spór o pozycję kobiet we wczesnym Kościele wybuchł z tej racji, że w pierwszych wiekach odgrywały one w swoich wspólnotach bardzo ważną rolę i miały naprawdę dużo do powiedzenia. Co więcej, tak działo się w zasadzie od samego początku, już w czasach Jezusa. Nie sposób oczywiście zaprzeczyć, że wszyscy jego najbliżsi ucz-

niowie — Dwunastu Apostołów — byli mężczyznami, ale to akurat jest w pełni zrozumiałe w przypadku żydowskiego mędrca żyjącego w pierwszym wieku w Palestynie. Jednak już najwcześniejsze Ewangelie wskazują, że wśród towarzyszy Jezusa były także kobiety, a niektóre z nich wspierały jego i uczniów finansowo, pomagając w wędrownej działalności nauczycielskiej (patrz np. Mk 15,40–51; Łk 8,1–3). Sam Jezus z kolei wdawał się z kobietami w otwarte dyskusje i publicznie im usługiwał (Mk 7,24–30; J 4,1–42). Wiadomo też, że to właśnie kobiety podażyły za Jezusem w ostatniej podróży do Jerozolimy, że to one były świadkami jego ukrzyżowania, a wreszcie jako jedyne pozostały mu wierne do samego końca, kiedy uczniowie uciekli (Mt 27,55; Mk 15,40–41). Co najważniejsze zaś, wszystkie nowotestamentowe Ewangelie mówią, że właśnie kobieta — Maria Magdalena (albo sama, albo z kilkoma towarzyszkami) — odkryła, iż grób Jezusa jest pusty. Zatem to kobieta pierwsza poznała i rozgłosiła prawdę o podniesieniu Jezusa z martwych (Mt 28,1–10; Mk 16,1–8; Łk 23,55–24,10; J 20,1–2).

Intrygującym pytaniem pozostaje, co konkretnie przyciągało kobiety w naukach Jezusa. Większość historyków chrześcijaństwa uważa, iż magnesem tym była zapowiedź nadchodzącego Królestwa Bożego gdzie miało już więcej nie być niesprawiedliwości, cierpienia ani zła, i w którym wszyscy ludzie — bogaci i biedni, wolni i niewolni, mężczyźni i kobiety — zyskają równy status. Oczywiście taka perspektywa była szczególnie pociągająca dla tych, którzy czuli się uciśnieni — czyli dla biednych, chorych, odrzuconych... i dla kobiet¹³⁷.

Niezależnie od tego, co kobiety widziały w samym Jezusie, w kontekście tych rozważań ważniejsze pozostaje, że nawet po jego śmierci nadal gromadziły się one wokół przypisywanych mu nauk. Niektórzy spośród pierwszych pogańskich krytyków chrześcijaństwa, jak choćby żyjący pod koniec drugiego stulecia Celsus, z którego postacią zetknęliśmy się już na tych kartach, szydzili z nowej religii

i z tego powodu, że wyznawców znalazła głównie wśród dzieci, niewolników i kobiet, czyli tych, którzy w ówczesnym społeczeństwie zajmowali najniższą pozycję. Warto zauważyć, że Orygenes, który w imieniu chrześcijan podjął polemikę z tezami Celsusa, bynajmniej temu oskarżeniu nie zaprzeczył, a wręcz usiłował uczynić zeń argument na własną rzecz; miał być to dowód, że Bóg może obdarzyć mocą to, co słabe.

Nie musimy zresztą sięgać po przykłady z drugiego stulecia, aby przekonać się, jak znaczną rolę u zarania chrześcijaństwa odgrywały kobiety. Niezbite dowody znajdujemy u najwcześniejszego pisarza chrześcijańskiego, którego pisma zachowały się do naszych czasów, mianowicie apostoła Pawła. Zawarte w Nowym Testamencie listy Pawła pokazują jasno, że kobiety od początku zajmowały poczesne miejsce w powstających wspólnotach. Spójrzmy choćby na List do Rzymian, na końcu którego Paweł przesyła pozdrowienia członkom rzymskiej wspólnoty (rozdział 16.). Choć wymienia tam więcej mężczyzn niż kobiet, to nie ulega najmniejszej wątpliwości, że kobiet nie postrzega jako „niższych” czy mniej wartych od męskich współbraci. Paweł wspomina na przykład Febę, diakonisę (albo usługującą) z kościoła w Kenchrach, a przy tym swoją patronkę, której powierza misję dostarczenia listu do Rzymu (w. 1–2). Wymienia też Pryskę, która wraz z mężem Akwila odpowiedzialna jest za pracę misyjną wśród pogan i w której domu zbiera się wspólnota (w. 3–4; zauważmy, że jest ona wspomniana jako pierwsza, przed mężem). Dalej jest Maria, towarzyszką Pawła, która pracuje pośród Rzymian (w. 6), potem Tryfena, Tryfoza i Perzydą, kobiety, które nazywa swymi „współpracownikami” w Ewangeli (w. 6 i 12). Wymienia też Julię, a potem jeszcze matkę Rufusa i siostrę Nereusa, a wszystkie te kobiety ewidentnie cieszą się wielkim miern wśród wiernych (w. 13 i 15). Jedną z nich, Junia, wręcz, jak pisze Paweł, „wyróżnia się między apostołami” (w. 7)¹³⁸. Najwidoczniej lista apostołów nie ograniczała się do grupy dwuna-

stu mężczyzn, których imiona zna większość czytelników Pisma.

Nie ulega zatem najmniejszej wątpliwości, że kobiety odgrywały znaczną rolę w Kościele czasów Pawła. Poważanie, jakim się cieszyły, było jednak w świecie grecko-rzymskim czymś dość niezwykłym. Źródłem tego szacunku, jak się starałem pokazać, mogła być głoszona przez Jezusa nauka o nadchodzącym Królestwie, gdzie kobiety i mężczyźni będą równi. Wydaje się zresztą, że tak samo brzmiało nauczanie Pawła; tak przynajmniej można domniemywać na podstawie jego sławnej deklaracji z Listu do Galatów:

Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie (Ga 3,27–28).

We wspólnotach Pawłowych ta „równość w Chrystusie” widoczna była i podczas nabożeństw. Kobiety nie były milczącymi „słuchaczami słowa”, ale aktywnie uczestniczyły w cotygodniowych zgromadzeniach wiernych, nawet — tak jak mężczyźni — prowadząc modlitwę i prorokując (1 Kor 11).

Oczywiście z naszej współczesnej perspektywy jasno widać, że Paweł nie wyprowadził ze swego przekonania o równości kobiety i mężczyzny w Chrystusie logicznych wniosków. Wymagał na przykład, aby kobiety modlące się i prorokujące w kościele miały na „znak poddania” zakryte głowy (1 Kor 11,3–16; zwłaszcza werset 10). Innymi słowy, Paweł nie wzywał do rewolucyjnej przemiany społecznych relacji między płciami, tak jak nie nakłaniał do zniesienia niewolnictwa, aczkolwiek równocześnie uczył, że w Chrystusie „nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego”. Zamiast tego podkreślał, że ponieważ „czas jest krótki” (czas do na-

stania Królestwa), każdy powinien zaakceptować swe obecne położenie i nie myśleć o zmianie statusu społecznego — czy to niewolnik, czy człowiek wolny, żonaty, samotny, kobieta czy mężczyzna (1 Kor 7,17–24).

Można zatem stwierdzić, że stosunek Pawła do kobiet cechowała co najmniej pewna ambiwalencja — choć są „równe w Chrystusie” i mogą uczestniczyć w życiu wspólnoty, to tylko tak, jak przystało na kobiety, a nie na tych samych prawach, co mężczyźni (nie wolno im na przykład zdejmować nakrycia głowy, czyli występować bez „znaku poddania”, ani wyglądać podobnie do mężczyzn). Ta Pawłowa ambiwalencja miała interesujące skutki dla postrzegania roli kobiet w Kościele czasów późniejszych. I tak pewne wspólnoty kładły większy nacisk na równość, inne akcentowały raczej konieczność podporządkowania się mężczyznom. Dlatego właśnie w niektórych kościołach przedstawicielki słabej płci zajmowały bardzo ważną pozycję, czasem nawet im przewodząc, w innych zaś ich udział w życiu wspólnoty był ograniczany, a ich głos wyciszano. Z dokumentów rzucających światło na późniejsze dzieje założonych przez Pawła wspólnot, dowiadujemy się zarówno o dysputach toczonych wokół roli kobiet w Kościele, jak i o tym, że ostatecznie kobiety straciły wszelkie znaczenie.

Proces ten jasno ukazuje jeden z listów napisanych w imieniu apostoła Pawła (1 List do Tymoteusza w zgodnej opinii współczesnych biblistów nie został napisany przez Pawła, ale przez kogoś z drugiej generacji jego uczniów¹³⁹). Tu właśnie, w jednym z bardziej (nie)sławnych fragmentów Nowego Testamentu, czytamy, że kobietom nie wolno pozwolić nauczać mężczyzn, albowiem stworzone zostały jako istoty niższe, o czym pouczył sam Bóg w Pięcioksięgu: Bóg stworzył kobietę jako drugą i stworzył ją wyłącznie ze względu na mężczyznę, przeto kobieta (pochodząca od Ewy) nie może dominować nad mężczyzną (pochodzącym od Adama) i go nauczać. Jak twierdzi autor listu, doskonale wiadomo, co się dzieje, kiedy kobieta

przyjmuje rolę nauczyciela — natychmiast zostaje zwiedziona przez diabła, po czym sama zwodzi mężczyznę. Tak więc kobiety powinny siedzieć w domu, pielęgnując niewieście cnoty, rodząc mężom dzieci i dbając o własną obyczajność. Wprost czytamy o tym w Liście:

Kobieta niechaj się uczy w cichości z całym poddaniem się. Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam, ani też przewodzić nad mężem, lecz chcę, by trwała w cichości. Albowiem Adam został pierwszy ukształtowany, potem — Ewa. I nie Adam został zwiedziony, lecz zwiedziona kobieta popadła w przestępstwo. Zbawiona zaś zostanie przez rodzenie dzieci; jeśli wytrwają w wierze i miłości, i uświęceniu — z umiarem (1 Tm 2,11–15).

To poglądy chyba dość odległe od Pawłowego „w Chrystusie [...] nie ma już mężczyzny ani kobiety”. W każdym razie już w drugim wieku linia sporu zarysowuje się jasno. Istnieją pewne wspólnoty chrześcijańskie, gdzie podkreśla się znaczenie kobiet i pozwala im odgrywać czołowe role, są też takie, w których uważa się, że mają milczeć i być poddane mężczyznom.

Kopiści, przepisujący teksty mające w przyszłości stać się Pismem, brali oczywiście udział w tych dysputach i czasem zmieniali pewne ustępy, aby dać wyraz swoim przekonaniom. Niemal w każdym przypadku, gdzie da się dostrzec ślad takiej ingerencji, tekst został przeinaczony tak, aby umniejszyć rolę kobiet i zdezawuować ich znaczenie dla Kościoła. Ograniczę się do kilku tylko przykładów.

PRZEINACZENIA TEKSTU ZWIĄZANE Z ROLĄ KOBIECY

Jeden z najważniejszych dla współczesnej dyskusji fragmentów poświęconych roli kobiet w Kościele znajduje się w 14. rozdziale 1 Listu do Koryntian. W większości współczesnych przekładów ustęp ten brzmi następująco:

33 Bóg bowiem nie jest Bogiem zamieszania, lecz pokoju. Tak jak to jest we wszystkich zgromadzeniach świętych, 34 kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć; nie pozwala się im bowiem mówić, lecz mają być poddane, jak to Prawo nakazuje. 35 A jeśli pragną się czego nauczyć, niech zapytają w domu swoich mężów. Nie wypada bowiem kobiecie przemawiać na zgromadzeniu. 36 Czyż od was przyszło słowo Boże? Albo czy tylko do was przyszło?¹⁴⁰

Zdania te można traktować jako jasną i bezpośrednią dyrektywę zabraniającą kobietom nawet mówić, a co dopiero nauczać w kościele. Analogiczny zakaz znajdujemy w 1 Liście do Tymoteusza 2. Jak jednak już wiemy, większość badaczy uważa, że nie Paweł jest autorem tych słów, jako że list ewidentnie napisany został przez kogoś z późnych uczniów podszywających się tylko pod apostoła. Nikt jednak nie wątpi, że sam Paweł napisał 1 List do Koryntian. Mimo to autentyczność przytoczonego powyżej akapitu budzi pewne wątpliwości. Jak się bowiem okazuje, wątpliwe wersety (34–35) są odmiennie rozmieszczone w części najważniejszych świadectw tekstu. W trzech manuskryptach greckich i kilku łacińskich znajdują się one nie po wersecie 33, ale nieco dalej, po wersecie 40. Niektórych biblistów skłoniło to do spekulacji, że słów tych nie napisał Paweł, ale że początkowo przynajmniej funkcjonowały jako glosa umieszczona na marginesie przez jakiegoś kopistę, przypuszczalnie w odniesieniu do 1 Tm 2. Dopiero później przypis ów włączono do tekstu głównego: jedni kopiści wpisywali go po wersie 33, inni nieco dalej.

Są też inne ważne powody pozwalające kwestionować Pawłowe autorstwo tych zdań. Po pierwsze, sprawiają one wrażenie zupełnie niedopasowanych do kontekstu. W tej części 1 Listu do Koryntian (w. 14) Paweł pisze o prorokowaniu w Kościele i poucza chrześcijańskich proroków, jak winni się zachować podczas nabożeństw; to główny temat wersetów 26–33, który powraca w wersetach 36–40. Jeśli

usunie my wersety 34–35, cały fragment staje się płynnym i konsekwentnym wykładem na temat prorocत्व. Kwestia kobieca wyraźnie tę ciągłość narusza, jakby na siłę wtłoczono ją między pouczenia dotyczące zupełnie innych spraw.

Wątpliwości można jednak żywić nie tylko co do lokalizacji dyskutowanych tu wersetów. Wydają się one sprzeczne i z tym, co Paweł pisze w innych częściach Listu do Koryntian. Na przykład nieco wcześniej, w rozdziale 11., znajdujemy (cytowany już wyżej) nakaz: kobiety, które modlą się i prorokują (a jedno i drugie podczas chrześcijańskich nabożeństw czyniono na głos), muszą koniecznie mieć zakryte głowy (11,2–16). Z tego fragmentu, którego autentyczność nie budzi najmniejszych wątpliwości, wynika, że Paweł nie tylko uznaje prawo kobiet do mówienia podczas zgromadzeń wspólnoty, ale wie również, iż z przywileju tego one korzystają. Tymczasem zgodnie z owym spornym ustępem rozdziału 14. miałyby prawo to zakwestionować. Pogodzenie tych dwóch sprzecznych poglądów wydaje się dosyć trudne — albo Paweł zezwala kobietom mówić (co prawda z nakrytymi głowami, rozdział 11.), albo nie (rozdział 14.). Hipoteza, że apostoł tak otwarcie sobie zaprzecza, i to w niewielkim odstępnie trzech zaledwie rozdziałów jednego listu, byłaby niełatwa do obrony. Znacznie prościej przyjąć, iż te wątpliwe wersety nie pochodzą od Pawła.

Tak więc w oparciu o połączenie dowodów z kilku manuskryptów (które podają inne rozmieszczenie spornych wersetów), z bezpośredniego kontekstu literackiego, a wreszcie z analizy całości 1 Listu do Koryntian wynika, że to nie Paweł jest autorem wersetów 1 Kor 14,34–35. Trzeba zatem uznać, że ustęp ten to efekt inwencji jakiegoś kopisty, i choć pierwotnie mógł istnieć jedynie w postaci glosy na marginesie, w jakimś momencie — i to już na wczesnym etapie kopiowania 1 Listu do Koryntian — włączono go do głównego tekstu. Bez wątpienia przeinaczenia tego dokonał ktoś, kto pragnął podkreślić, że kobiety nie po-

winni odgrywać w Kościele żadnej publicznej roli, że ich powinnością jest milczenie i posłuszeństwo. Taki właśnie pogląd stał się z czasem elementem magisterium¹⁴¹.

Pokrótko omówmy jeszcze kilka podobnych modyfikacji. Jedna z takich zmian pojawia się w ustępie, który przytaczałem już wcześniej, a mianowicie w rozdziale 16. Listu do Rzymian, gdzie Paweł wspomina o kobiecie imieniem Junia i Androniku, prawdopodobnie jej mężu. O oboju czytamy, że „wyróżniają się pomiędzy apostołami” (werset 7). Ten werset ma wielkie znaczenie, gdyż w Nowym Testamencie jedynie w tym miejscu apostołem nazwano kobietę. Wprawilo to niektórych egzegetów w takie zdumienie, że wielu doszło do wniosku, iż po prostu werset ów żadnym sposobem nie może znaczyć tego, co dosłownie znaczy. Stąd właśnie w niektórych przekładach kobietę imieniem Junia zastąpił mężczyzna, Junias, i to tegoż Juniasa i jego przyjaciela Andronika Paweł obdarza godnym mianem apostołów. Problem w tym, że w świecie starożytnym imię Junia było popularnym imieniem żeńskim, nie ma zaś żadnego śladu funkcjonowania męskiej formy „Junias”. Paweł na pewno pisze więc o kobiecie (Junii), ale mimo to nadal (proszę sprawdzić w swojej Biblii) tłumacze wciąż traktują kobietę-apostoła tak, jakby była facetem o imieniu Junias¹⁴².

Podobnie jak tłumacze, tak niegdyś i niektórzy kopiści nie mogli się pogodzić z przypisaniem godności apostoelskiej skądinąd nieznannej kobiecie, dlatego też dokonali niewielkiej zmiany, aby tego uniknąć. I tak w niektórych naszych manuskryptach zamiast słów „Pozdrówcie Andronika i Junię, moich rodaków i współtowarzyszy więzienia, którzy się wyróżniają między apostołami”, pojawia się tekst, który z pewnością łatwiej było zaakceptować również tłumaczom: „Pozdrówcie Andronika i Junię, moich rodaków, i pozdrówcie moich współtowarzyszy więzienia, którzy wyróżniają się między apostołami”. Taka drobna korekta wystarczyła, by nie trzeba już było kłopotać się kobietą-apostołem. To ekskluzywne grono pozostało wyłącznie męskie!

Podobnej w intencjach ingerencji dokonali kopiści przepisyjący Dzieje Apostolskie. Z rozdziału 17. tej księgi dowiadujemy się, jak to Paweł i jego towarzysz misyjny Syłas przybyli do Tesaloniki, by tam, w miejscowej synagodze, głosić żydom Ewangelię Chrystusa. W wersecie 4 czytamy, że udało się im pozyskać nowych wiernych: „Niektórzy z nich, a także pokaźna liczba pobożnych Greków i niemało znamienitych kobiet uwierzyło i przyłączyło się do Pawła i Sylasa”.

Samo pojęcie znamienitej kobiety — nie mówiąc już o kobiecie jako znamienitym wiernym — dla niejednego kopisty było jednak nie do przełknięcia, toteż w niektórych manuskryptach fragment ten został „poprawiony”: „Niektórzy z nich, a także pokaźna liczba pobożnych Greków i ich żon, i niemało znamienitych mężów, uwierzyło i przyłączyło się do Pawła i Sylasa”. Teraz to mężczyźni są znamienici, a nie żony, które się nawróciły.

Przykład kolejny — w księdze Dziejów Apostolskich pośród towarzyszy Pawła wymienieni zostali mąż i żona, Akwila i Pryscylla. Czasami, wspominając o nich, autor wprawdzie podaje imię kobiety, jakby to ona była ważniejsza bądź w tym związku, bądź w pracy misyjnej (tak jest również w Rz 16,3, gdzie kobieta owa nazwana zostaje Pryską). Nie dziwimy się już chyba, że część kopistów uznała taką kolejność za nieprawidłową i postanowiła ją zmienić, aby oddać sprawiedliwość mężczyźnie, stawiając go na pierwszym miejscu. I w wielu manuskryptach mamy „Akwila i Pryscylla” zamiast „Pryscylla i Akwila”¹⁴³.

Powyższe przykłady, a można by podać podobnych jeszcze wiele, nie pozostawiają chyba wątpliwości, że toczone we wczesnych wiekach chrześcijaństwa spory wokół roli kobiet w Kościele znalazły odbicie w procesie przekazu tekstu. Również i pod kątem tych właśnie sporów niektórzy kopiści zmieniali przepisywane księgi, aby uzgodnić je z własnym pojęciem, jakie jest miejsce kobiety w chrześcijańskiej wspólnotcie.

PISMA O ŻYDACH

Dotychczas przyglądaliśmy się różnym debatom, które — jak choćby kontrowersje chrystologiczne czy dyskusja o roli kobiet w Kościele — toczyły się wewnątrz ruchu wczesnochrześcijańskiego. Przekonaliśmy się też, jak wpłynęły one na pracę ludzi przepisujących przed wiekami święte teksty.

Równie istotne dla nich, a przez to i dla naszych rozważań, były konflikty z tymi, którzy pozostawali poza wspólnotą wiernych, a więc żydami i poganami, wrogimi wobec chrześcijan i krytykującymi ich religię. Te spory również odegrały pewną rolę w procesie przekazu tekstu Pisma. Rozpocniemy od omówienia dysput, które chrześcijanie pierwszych wieków toczyli z niechrześcijańskimi żydami.

KONFLIKT ŻYDÓW I CHRZEŚCIJAN

Za ironię dziejów wczesnego chrześcijaństwa uznać można, że sam Jezus był Żydem, który czcił żydowskiego Boga, zachowywał żydowskie obyczaje, zajmował się interpretacją żydowskiego Prawa, wybrał sobie uczniów spośród żydów, a oni uznali go za żydowskiego mesjasza, a mimo to w przeciagu zaledwie kilku dekad od jego śmierci zwolennicy Jezusa stworzyli religię jawnie judaizmowi wrogą. W jaki sposób chrześcijaństwo tak szybko zmieniło się z żydowskiej sekty w antyżydowską religię?

To oczywiście bardzo złożone pytanie i udzielenie satysfakcjonującej odpowiedzi wymagałoby osobnej książki¹⁴⁴. Tutaj mogę jedynie przedstawić historyczny — rzecz jasna skrótowy — zarys rozwoju antysemityzmu we wczesnym chrześcijaństwie, niezbędny dla nakreślenia czytelnego kontekstu dla praktyk kopistów, którzy zmieniali Pismo, by nadać mu antyżydowski wydźwięk.

Ostatnie dwie dekady to lata prawdziwej eksplozji badań nad zagadnieniem historycznego Jezusa. Obecnie istnieje wiele konkurencyjnych teorii wyjaśniających, jak należy interpretować tę postać — jako rabiego, społecz-

nego rewolucjonistę, politycznego wywrotowca, filozofa-cynika, apokaliptycznego proroka; opcji jest masa. Istnieje jednak kwestia, co do której zgadzają się niemal wszyscy badacze. Bez względu na to, jak chcemy pojmować Jezusa, należy rozpatrywać go w jego własnym kontekście historycznym, a więc jako palestyńskiego żyda z pierwszego wieku. Niezależnie, kim był „poza tym”, z całą pewnością był w pełni i w każdym względzie żydem — zarówno on, jak i jego uczniowie. W pewnym momencie — być może jeszcze przed śmiercią Jezusa, a z pewnością wkrótce po niej — uczniowie zaczęli uznawać go za mesjasza. Termin „mesjasz” był w tej epoce przez różne grupy żydów rozmaicie rozumiany, jednak większość podzielała przekonanie, że ma być uosobieniem wielkości i potęgi ludu Abrahama, który w jakiś sposób — objawszy dowodzenie nad żydowską armią albo prowadząc do boju anioły — pokona wrogów Izraela i ustanowi suwerenne państwo żydowskie, którym rządził będzie (być może za pośrednictwem ludzi) sam Bóg. Chrześcijanie wierzący, że to Jezus jest wyczekiwany mesjaszem, mieli oczywiście nie mały problem z przekonaniem do tego innych, gdyż, jak powszechnie wiadomo, nie był on potężnym wojownikiem ani niebiańskim sędzią, ale wędrownym nauczycielem, który popadł w konflikt z wymiarem sprawiedliwości i został ukrzyżowany jak zwykły bandyta.

U większości żydów nazywanie Jezusa mesjaszem budzić mogło wręcz śmiech. Wszak nie był on żadnym wielkim przywódcą narodu żydowskiego. Był człowiekiem słabym, mizernym i nie znaczył nic, a w dodatku uśmiercony został w najbardziej upokarzający i bolesny sposób przez Rzymian, a więc tych, którzy dysponowali prawdziwą potęgą. Chrześcijanie jednak byli pewni, że Jezus był mesjaszem, a jego śmierć nie była pomyłką sądową ani czysto przypadkowym zdarzeniem, ale dziełem Boga, które przyniosło zbawienie światu.

Jak mogli rozwiązać wątpliwości i przekonać żydów, że Jezus istotnie był mesjaszem? Przyznanie się do błędu

oczywiście nie wchodziło w grę, a skoro wyznawcy mają rację, to kto błądzi? Rzecz jasna żydzi. U samego zarania swych dziejów chrześcijanie zaczęli więc głosić, że żydzi, którzy nie dają wiary ich słowom, to głupcy lub ślepy, a ci, co odrzucają wiarę w Jezusa, odrzucają tym samym zbawienie, które zesłał sam Bóg żydowski. Takie poglądy głosił już najwcześniejszy autor chrześcijański, apostoł Paweł. W pierwszym z zachowanych listów, skierowanym do chrześcijan w Tesalonice, Paweł mówi:

Bracia, wyście się stali naśladowcami Kościołów Boga, które są w Judei w Chrystusie Jezusie, ponieważ to samo, co one od Żydów, wyście wycierpieli od rodaków. Żydzi zabili Pana Jezusa i proroków, i nas także prześladowali. A nie podobają się oni Bogu i sprzeciwiają się wszystkim ludziom (1 Tes 2,14–15).

Zdaniem Pawła żydzi odrzucili Jezusa, bo uważali, że Bóg wybrał ich naród, dając mu Prawo, które zachowali (Rz 10,3–4). Jednak od teraz zbawienie stało się udziałem żydów, ale tak samo i pogan, i to nie poprzez Prawo, ale przez wiarę w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (Rz 3,21–22). Tak więc przestrzeganie Prawa nie ma dla zbawienia żadnej wagi, dlatego też pogan, którzy zostali wyznawcami Jezusa, uczono, aby nie sądzili, że mogą osiągnąć „lepsze usprawiedliwienie” przed Bogiem dzięki przestrzeganiu Prawa. Więcej, dość szybko rozpowszechnił się pogląd, że przyjęcie chrześcijaństwa nie pociąga za sobą konieczności nawracania się na wiarę mojżeszową (Ga 2,15–16).

Oczywiście jak w każdej innej kwestii, tak i w tym przypadku chrześcijanie bardzo różnili się w opiniach. Na przykład ewangelista Mateusz przyjmował raczej, że chociaż właśnie śmierć i zmartwychwstanie Jezusa przyniosły zbawienie, to jego wyznawcy powinni jednak przestrzegać Prawa, jak robił to sam Chrystus (Mt 5,17–20). Ostatecznie jednak przeważała koncepcja, że chrześcija-

nie powinni oddzielić się od żydów, a podążanie za nakazami Tory nie wiedzie do zbawienia. Uznano, że przestrzeganie obyczajów żydowskich oznaczałoby identyfikowanie się z ludźmi, którzy odrzucili swego mesjasza, a raczej, co znacznie gorsze, swojego Boga.

Dlatego chrześcijaństwo i judaizm stały się w drugim stuleciu dwiema odrębnymi religiami, które wciąż jednak łączyły silne więzi. Chrześcijanie istotnie znaleźli się wówczas w dość kłopotliwym położeniu. Wszak głosili, że Jezus był mesjaszem zapowiedzianym przez żydowskie Pismo, starając się zaś zyskać szacunek w świecie, który czcił wszystko, co stare, a traktował podejrzliwie wszystkie „nowinki”, nieustannie wskazywali na Pismo — czyli starożytne teksty żydowskie — jako na podwalinę swej wiary. Utrzymywali zatem, że Biblia żydów jest ich własną Biblią. Ale czy żydowska święta księga przestała być żydowską? Otóż tak — niektórzy chrześcijanie zaczęli wprost głosić, że żydzi nie tylko wykpiłi swego mesjasza, a tym samym odrzucili własnego Boga, ale nadto nie pojmują sensu własnych Pism. Znamy teksty wczesnochrześcijańskie (na przykład *List Barnaby*, przez niektórych wczesnych chrześcijan uznawany za część kanonu Nowego Testamentu) wprost stwierdzające, iż judaizm jest i był zawsze fałszywą religią, a żydzi dali się zwieść złemu aniołowi, traktując dane Mojżeszowi Prawo jako dosłowne przepisy, mówiące jak żyć, podczas gdy należało je interpretować alegorycznie.

Z czasem chrześcijanie zaczęli też coraz gwałtowniej oskarżać żydów o odrzucenie mesjasza-Jezusa. Przykładowo piszący w drugim wieku Justyn Męczennik głosił, iż Bóg nakazał żydom obrzezanie, aby wyróżnić w ten sposób lud, który spotkają zasłużone prześladowania. Inni do dziś nader cenieni autorzy wczesnochrześcijańscy, wśród nich Tertulian i Orygenes, pisali, że zniszczenie Jerozolimy przez rzymskie legiony w roku 70 n.e. to kara dla żydów za zabicie mesjasza. Meliton z Sardes dowodził z kolei, że mordując Chrystusa, żydzi stali się winni śmierci Boga:

Posłuchajcie, wszystkie rodziny narodów i popatrzcie! Niesłychanego dokonano mordu w samym sercu Jerozolimy, w mieście Prawa, mieście Hebrajczyków, mieście proroków, w mieście uważanym za sprawiedliwe. A kto został zabity? I kto jest mordercą? Wstydzę się mówić, a mówić muszę. [...] Powiesili tego, co ziemię zawiesił. Przebodli tego, co niebo rozpostarł. Przybili do drzewa tego, co wszystko utwierdził. Panem jest, a Go znieważyli, Bogiem jest, a go zabili. Królem Izraela jest, a zamordował go Izrael własną ręką! (*Homilia Paschalna 94–96*)¹⁴⁵

Widzimy zatem, jak daleko od korzeni odeszła religia Jezusa, palestyńskiego Żyda, który wiernie przestrzegał żydowskich obyczajów, głosił kazania dla swych żydowskich współwyznawców i nauczał żydowskich uczniów o prawdziwym znaczeniu żydowskiego Prawa. Jednak w drugim stuleciu, kiedy chrześcijańscy kopiści trudzili się nad przepisywaniem tekstów, które stać się miały częścią Nowego Testamentu, większość chrześcijan pochodziła już z kręgu pogan (czyli nie-żydów), którzy przyjęli wiarę chrześcijańską i uznali, że chociaż religia ta ostatecznie wspiera się na wierze w żydowskiego Boga opisanego w żydowskiej Biblii, jej najgorszymi wrogami są żydzi.

ANTYŻYDOWSKIE PRZEINACZENIA W TEKŚCIE

Jak łatwo się domyślić, wrogość względem żydów, jaką żywili niektórzy kopiści z drugiego i trzeciego stulecia, także odegrała pewną rolę w procesie przekazu tekstu. Jeden z najoczywistszych przykładów można znaleźć w opisie ukrzyżowania u ewangelisty Łukasza, gdzie Jezus modli się za winnych swojej śmierci:

Gdy przyszli na miejsce zwane „Czaszką”, ukrzyżowali tam jego i złoczyńców, jednego po prawej, drugiego po lewej jego stronie. Lecz Jezus mówił: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,33–34).

Jak się jednak okazuje, tej modlitwy Jezusa nie znajdziemy w sporej części manuskryptów, brak jej choćby w najstarszym świadectwie greckim (papierus P⁷⁵, datowany na ok. 200 r. n.e.) i w kilku innych wartościowych kopiach z czwartego i następnych stuleci. Modlitwa ta istnieje jednak w Kodeksie Synajskim i w sporej liczbie innych rękopisów, w tym również średniowiecznych. Rodzi się zatem pytanie: czy jakiś kopista (lub może kilku kopistów) wykreślił oryginalnie obecne w tekście słowa, czy raczej ktoś dopisał je do rękopisu, w którym pierwotnie modlitwy tej nie było?

W tej kwestii opinie ekspertów od dawna są podzielone. Ponieważ ustęp ten nie występuje w kilku wczesnych i wiarogodnych świadectwach, niektórzy sądzą, że pierwotnie nie należał do tekstu. Czasami zresztą przywoływany jest też w tym kontekście argument ze świadectwa wewnętrznego. Jak już mówiłem, Ewangelia Łukasza i Dzieje Apostolskie są dziełem tego samego autora. Podobny do omawianego fragment znaleźć można w Dziejach, w opowieści o pierwszym chrześcijańskim męczenniku, Szczepanie, jedynej osobie, której egzekucję opisano w tej księdze. Tenże Szczepan miał zostać oskarżony o bluźnierstwo i ukamienowany przez tłum rozwścieczonych żydów, ale nim skonał, modlił się: „Panie, nie poczytaj im tego grzechu” (Dz 7,60). Pojawiła się zatem hipoteza, że jakiś kopista, który nie chciał, żeby Jezus mógł zostać uznany za mniej skłonnego do wybaczenia niż pierwszy męczennik Szczepan, dodał tę modlitwę do Ewangelii Łukasza, i odtąd również Jezus prosi o wybaczenie dla swoich morderców. Wnioskowanie bardzo ciekawe, ale z kilku względów niezbyt przekonujące. Najpoważniejszym kontrargumentem jest, że ilekroć kopiści usiłowali harmonizować teksty, zwykle powtarzali w obu fragmentach te same słowa. W tym przypadku jednak nie znajdujemy identycznych słów, a zaledwie podobną w stylu modlitwę. Nie jest to zatem „harmonizacja”, z jaką zwykle miewamy do czynienia.

Z drugiej jednak strony na uwagę zasługuje fakt, że sam Łukasz w wielu przypadkach usiłuje pokazać, jak podobne przypadki spotykają Jezusa w Ewangelii i jego uczniów w Dziejach — zarówno Jezus, jak uczniowie przyjmują chrzest, na niego i na nich przy tej okazji zstępuje Duch Święty, tak samo głoszą Dobrą Nowinę, podobnie zostają z tego powodu odrzuceni, jednakowo cierpią z rąk żydowskich przywódców i tak dalej. Co przydarza się Jezusowi w Ewangelii, przydarza się też jego uczniom. Nie byłoby więc niczym zaskakującym, że jeden z uczniów Jezusa, jak i on zgładzony później na rozkaz rozwścieczonych przedstawicieli żydowskiej władzy, modli się przed śmiercią do Boga, aby wybaczył mordercom.

Istnieją też inne powody, by podejrzewać, że modlitwa Jezusa jest oryginalnym elementem Łukaszczej Ewangelii. Wszak jej autor i tu, i w Dziejach podkreśla, że Jezus był niewinny (tak, jak uczniowie), a ci, którzy działali przeciw niemu, robili to z niewiedzy — oto Piotr w Dz 3,17 mówi: „Lecz teraz wiem, bracia, że działaliście w nieświadomości”, a Paweł w Dz 17,30: „[Bóg] nie zważając na czasy nieświadomości”. Czyż podobną nutą nie przebrzmiewają słowa modlitwy Jezusa: „bo nie wiedzą, co czynią”?

Więcej przesłanek przemawia więc za tym, iż Łk 23,34 to oryginalny fragment Ewangelii Łukasza. Czemuz więc jakiś kopista (albo kilku kopistów) mógł chcieć go usunąć? W takich właśnie przypadkach kluczowe okazuje się zrozumienie całego kontekstu. Dzisiejsi czytelnicy bowiem mogą nie mieć pewności, za kogo Jezus się modli: czy za Rzymian, którzy z niewiedzy wykonują na nim wyrok, czy za żydów, którzy wydali go Rzymianom? Dla nas ten werset może być niejednoznaczny, ale wcześnie czytelnicy Ewangelii Łukasza nie mieli takich wątpliwości. Wszyscy niemal Ojcowie Kościoła, którzy pozostawili w swych pismach komentarze do tego ustępu, uznawali tę modlitwę za wstawiennictwo za żydami¹⁴⁶, nie za Rzymianami: Jezus prosi Boga o wybaczenie żydom (lub żydowskim przywódcom), albowiem to oni są odpowiedzialni za jego śmierć.

Teraz już staje się jasne, dlaczego znaleźli się ludzie, którzy chcieli wyrzucić te wersety. Jezus modlił się o wybaczenie dla żydów!? Jak to możliwe?! Z dwóch co najmniej powodów coś takiego mogło się chrześcijanom wprost nie mieścić w głowie. Po pierwsze, dlaczego Jezus miałby prosić o wybaczenie krnąbrnemu ludowi, który świadomie odrzucił samego Boga? Idea praktycznie nie do przyjęcia. Po drugie zaś wśród chrześcijan w drugim stuleciu mocno rozpowszechniony był pogląd, że Bóg nie wybaczył żydom. Przypomnijmy sobie choćby, że największe chrześcijańskie autorytety tej epoki publicznie głosiły, iż zburzenie Świątyni było karą za zabicie Jezusa. Jak napisał jeden z Ojców Kościoła, Orygenes: „Dlatego więc musiało zostać zburzone do fundamentów miasto, w którym Jezus poniósł mękę, a po rozproszeniu narodu żydowskiego inni zostali wezwani do szczęśliwości Bożej” (*Przeciw Celsusowi* 4,22)¹⁴⁷.

W epoce tej przyjmowano za oczywiste, że żydzi doskonale wiedzieli, co robią, i Bóg naturalnie nie może im przebaczyć. Z tej perspektywy modlitwa Jezusa nie ma sensu, skoro wybaczenie nie miało nadejść. Cóż więc mogli zrobić kopiści z wersetem, gdzie Jezus prosi: „Ojczy, przebacz im, bo nie wiedzą co czynią”? Uporali się z problemem, po prostu wykreślając część słów, by nie było już mowy o przebaczeniu.

Są oczywiście też inne przykłady, jak antyżydowskie reentymenty wczesnochrześcijańskich kopistów odcisnęły się na przepisywanych treściach. Jednym z najważniejszych biblijnych ustępów usprawiedliwiających narastający antysemityzm chrześcijan jest scena procesu Jezusa z Ewangelii Mateusza. Zgodnie z tą wersją wydarzeń Piłat, uznawszy, iż Jezus jest niewinny, symbolicznie umywa ręce i mówi: „Nie jestem winny krwi tego Sprawiedliwego. To wasza rzecz”. Wówczas zgromadzeni wokół pałacu prefekta żydzi wykrzykują słowa, które aż do średniowiecza stanowiły uzasadnienie dla aktów przemocy wobec tego narodu; okrzyk, poprzez który wprost biorą na siebie

odpowiedzialność za śmierć Jezusa: „Krew jego na nas i na dzieci nasze” (Mt 27,24–25).

Ważne dla nas warianty tekstu pojawiają się w następnym wersecie. Zgodnie z nim Piłat kazał ubiczować Jezusa, a potem „wydał na ukrzyżowanie”. Każdy czytelnik oczywiście domyśla się w tym momencie, że wydał go swoim (czyli rzymskim) żołnierzom. Tym ciekawsze więc, że w niektórych wczesnych manuskryptach — włączając Kodeks Synajski — tekst został zmieniony tak, aby jeszcze bardziej wyolbrzymić winę Żydów. W tej wersji Piłat „wydał go im [tj. Żydom], aby go mogli ukrzyżować”. Zgodnie z tymi słowami Naród Wybrany ponosić by miał już pełną odpowiedzialność za ukrzyżowanie Jezusa. Nie trzeba chyba uzasadniać, iż przyczyną takiego przeinaczenia mogło być wyłącznie antyżydowskie nastawienie któregoś z wczesnochrześcijańskich kopistów.

Czasami jednak przeinaczenia o antyżydowskim wydźwięku są znacznie subtelniejsze i niełatwo je wykryć, o ile nie zwróci się na nie baczniejszej uwagi. Na przykład w opowieści z Ewangelii Mateusza o narodzinach Jezusa Józef dostaje nakaz, aby nowo narodzonemu synowi dać imię Jezus (co znaczy „zbawienie”), „bowiem zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21). Czyż to nie zastanawiające, że w jednym z syryjskich przekładów ustęp ten nabiera brzmienia: „bowiem zbawi *świat* od jego grzechów”? Ponownie wydaje się, iż kopista nie mógł pogodzić się z myślą, że Żydzi kiedykolwiek dostąpią zbawienia.

Podobna zmiana pojawia się w Ewangelii Jana. W rozdziale 4. Jezus rozmawia z Samarytanką i mówi jej: „Wyczcicie to, czego nie znacie, my czcimy to, co znamy, ponieważ zbawienie bierze początek od Żydów” (werset 22). W niektórych manuskryptach syryjskich i łacińskich tekst został zmieniony i teraz Jezus oświadcza, że „zbawienie bierze początek z Judei”. Innymi słowy, to nie naród żydowski przyniósł światu zbawienie, ale przyszło ono przez śmierć Jezusa w Judei. Jeszcze raz można podejrzewać, że za tą przeróbką stała niechęć do Żydów.

Ostatni przykład do tego pobieżnego przeglądu zaczerpnąłem z pochodzącego z piątego wieku Kodeksu Bezy, manuskryptu, który spośród wszystkich, jakie przetrwały do naszych czasów, niewątpliwie zawiera najwięcej intrygujących wariantów. W rozdziale 6. Ewangelii Łukasza faryzeusze oskarżają Jezusa i jego uczniów o nieprzestrzeganie szabatu (6,1–4). W Kodeksie Bezy opowieść ta składa się z jednego wersetu: „Tego samego dnia ujrzał człowieka pracującego w szabat i rzekł do niego: «Człowieku, jeśli wiesz, co czynisz, jesteś błogosławiony, ale jeśli nie wiesz, co czynisz, jesteś przeklęty i łamiesz Prawo»”. Pełna interpretacja tego zaskakującego i niezwykłego wariantu wymagałaby dość wnikliwej analizy¹⁴⁸. Dla naszych celów wystarczy podkreślić, że Jezus nigdzie, w żadnej z Ewangelii, nie wypowiada się w tej kwestii równie jasno. Ilekroć spotyka się z oskarżeniem o łamanie szabatu, zawsze broni swych racji, nigdy jednak nie podważa samego przykazania. W tym natomiast wariancie Jezus otwarcie stwierdza, że każdy, kto wie, dlaczego może nie przestrzegać szabatu, zasługuje na błogosławieństwo; jedynie ci, którzy tego nie wiedzą, czynią źle. Po raz kolejny mamy więc do czynienia ze zmianą związaną z narastającymi we wczesnym Kościele nastrojami antyżydowskimi.

POGANIE I TEKST PISMA

Dotychczas przekonaliśmy się, że powodem przeinaczenia tekstu bywały dla wczesnochrześcijańskich kopistów dysputy dotyczące spraw doktrynalnych czy wewnątrzkościelnych (rola kobiet), a podobne skutki miał też narastający konflikt Kościoła z Synagogą. Jednak w pierwszych wiekach Kościoła chrześcijanie musieli się uporać nie tylko z heretykami wewnątrz i Żydami na zewnątrz swych wspólnot. Czuli się skonfliktowani z całym światem zewnętrznym, który w przeważającej mierze zdominowany był przez wrogich ich religii pogan. (Pamiętajmy oczywiście, że określenie „poganin” użyte w tym kontekście przez histo-

ryka nie ma żadnych negatywnych konotacji. W odniesieniu do świata starożytnego termin ten oznacza po prostu wyznawcę jednego z licznych kultów politeistycznych. Ponieważ kategoria ta obejmuje wszystkich, którzy nie byli ani żydami, ani chrześcijanami, za pogan uznać należy ponad dziewięć dziesiątych ludności Imperium). Istotnie chrześcijanie spotykali się czasem z wrogością pogan, między innymi ze względu na dziwaczne praktyki religijne i uznawanie Jezusa za Syna Bożego, którego śmierć na krzyżu przyniosła zbawienie. Te konflikty — znów — znalazły pewne odzwierciedlenie w pomysłach chrześcijańskich kopistów.

WROGOŚĆ POGAN WOBEC CHRZEŚCIJAŃSTWA

Już nasze najwcześniejsze źródła pokazują, że chrześcijanie nieraz spotykali się z wrogim i agresywnym nastawieniem pogańskiego tłumu i/lub pogańskich władz¹⁴⁹. Na przykład apostoł Paweł, wyliczając rozmaite cierpienia, jakie poniósł w imię Chrystusa, wspomina, że trzykrotnie był „sieczonej różgami” (2 Kor 11,25), co było typową karą, stosowaną przez władze municypalne Cesarstwa w stosunku do osób naruszających porządek publiczny. Cytowałem już zresztą wyżej *passus*, gdzie Paweł pisze (w najwcześniejszym z zachowanych listów), że członkowie wspólnoty z Tesaloniki, złożonej z pogan, którzy nawrócili się na chrześcijaństwo, „wycierpieli od rodaków” to samo, co kościoły, „które są w Judei”, wycierpiały „od Żydów” (1 Tes 2,14). W tym wypadku wydaje się jednak, że prześladowania nie miały charakteru „urzędowego”, ale raczej przybierały postać ulicznych zamieszek.

W istocie na przestrzeni pierwszych dwóch wieków naszej ery większość aktów wrogości pogan wobec chrześcijan nie była wynikiem zorganizowanych, urzędowych prześladowań władz rzymskich, częściej była to spontaniczna reakcja ludności. Wbrew od wieków rozpowszechnianym mitom w pierwszych dekadach istnienia chrześcijaństwo nie było wcale „nielegalne” — Kościół nie był wyjęty spod pra-

wa, a wierni (przynajmniej zdecydowana ich większość) nie musieli się wcale ukrywać. Opowieści, jak to chrześcijanie chowali się w rzymskich katakumbach, aby uniknąć prześladowań, a rozpoznawali się jedynie dzięki tajemnym znakom, jak symbol ryby, to tylko legenda. Nie — nie było nic nielegalnego w czczeniu Jezusa, nie było nic nielegalnego w wyznawaniu żydowskiego Boga, nie było nic nielegalnego w nazywaniu Jezusa Bogiem, nie było nic nielegalnego (w większości miejsc) w spotkaniach wspólnot i nabożeństwach, żadne prawo nie zabraniało wreszcie nakłaniania innych do wiary w Chrystusa jako Syna Bożego. Dlaczego więc chrześcijanie byli prześladowani?

Aby zrozumieć powody wrogości wobec tego akurat wyznania, należy wiedzieć nieco więcej na temat religii Imperium Rzymskiego. Otóż wszystkie „pogańskie” kultury — całe setki — były politeistyczne, to znaczy dopuszczały oddawanie czci, zwykle poprzez modlitwę i ofiary, wielu bóstwom. Bogów tych nie czczono, aby zapewnić sobie szczęśliwy pobyt w zaświatach; ludzie bardziej troszczyli o to, co spotyka ich w bieżącym życiu, dla większości w najlepszym wypadku ciężkim i pełnym niepewności. Bogowie mieli zagwarantować to, czego ludzie nie potrafili zapewnić sobie sami: pomyslny plony, pomnożenie trzód, deszcz, zdrowie i dobre samopoczucie, narodziny potomstwa, zwycięstwo w czasie wojny i dobrobyt w latach pokoju. Bogowie też chronili państwo i tworzyli jego potęgę, a zatem we wszelkich aspektach mogli uczynić życie przyjemnym, długim i szczęśliwym. Wystarczyło tylko oddawać im należytą cześć — na poziomie państwowym podczas oficjalnych ceremonii publicznych, na poziomie lokalnym, a także w obrębie mniejszych wspólnot i rodzin.

Ileokroć sprawy przybierały niepomyślny obrót i pojawiała się groźba wojny albo suszy, głodu czy zarazy, dopatrywano się w tym oznak boskiego gniewu. Na kogo w takich wypadkach spadała odpowiedzialność? Oczywiście na tych, którzy nie chcą właściwie czcić lokalnych bogów. Czyli chrześcijan.

Ktoś mógłby powiedzieć, że przecież żydzi też nie uczestniczyli w lokalnych obrzędach — oni byli jednak w pewnym sensie zwolnieni z tego obowiązku, gdyż uznawano ich za odrębny lud i przyznawano prawo do kultywowania tradycji przodków¹⁵⁰. Kiedy jednak pojawili się chrześcijanie, nikt nie patrzył na nich w ten sposób — większość porzuciła któryś z pogańskich kultów, a poza dziwnym zbiorem wierzeń i praktyk religijnych nie łączyło ich ani pochodzenie etniczne, ani jakiegokolwiek inne związki. Ponadto powszechnie uważano ich za jednostki społeczne — wszak zbierali się w zamkniętych grupach, porzucali rodziny i opuszczali niegdysiejszych przyjaciół, wreszcie, o zgrozo, nie uczestniczyli w publicznych ceremoniach religijnych.

Chrześcijanie bywali zatem prześladowani, ponieważ widziano w nich zagrożenie dla porządku społecznego, zarówno dlatego, że odmawiali oddawania czci bogom, którzy chronili Imperium i poszczególne miasta, jak i z tego względu, że ich praktyki rozbiły tkankę społeczną. Tak więc, gdy nadciągnął jakiś kataklizm — albo gdy bano się, że może nadejść — ktoś mógł lepiej pasować do roli kozła ofiarnego niż właśnie chrześcijanie?

Rzymscy namiestnicy prowincji, a tym bardziej sam cesarz, angażowali się w takie konflikty jedynie w wyjątkowych okazjach. Jeśli już do czegoś doszło, traktowali chrześcijan po prostu jako niebezpieczny element społeczny, który należy wyeliminować. Zwykle dawano im zresztą wybór: mogli zrehabilitować się, uczestnicząc w oficjalnych praktykach kultowych (na przykład pałac pogańskim bogom ofiarne kadzidła). Jeśli jednak odmówili, uznawani byli za buntowników i karani, czego zresztą wymagało prawo.

Poczynając od połowy drugiego stulecia, także pogańscy intelektualiści zaczęli uznawać chrześcijaństwo za problem i nawet do naszych czasów przetrwały traktaty, w których dawali wyraz swemu zatroskaniu. Polemiki te nie tylko przedstawiały samych chrześcijan w negatywnym

świecie, ale i wyszydzały tę religię (na przykład stawiano pytanie, jak można głosić, że wierzy się w żydowskiego Boga, a jednocześnie nie przestrzegać żydowskiego Prawa!) oraz demaskowały jej obrzędy, opisywane jako nieobyczajne, wręcz skandaliczne. Jeśli już o tej drugiej kwestii mowa, to wszak „wszyscy” wiedzieli wówczas, że chrześcijanie zbierają się pod osłoną nocy, mówią do siebie „bracie” i „siostrze” i witają pocałunkami. Mówiono też, że cześć swemu bóstwu oddają, jedząc ciało i pijąc krew jego Syna. Jak interpretować tak dziwaczne praktyki? Wyobrażając sobie najgorszy scenariusz, nie pomylimy się zbyt. Rychło w pismach pogańskich przeciwników pojawiły się oskarżenia chrześcijan o rytualny incest (stosunki seksualne między rodzeństwem), dzieciobójstwo (zabili syna!) i kanibalizm (jedzenie ludzkiego ciała i picie ludzkiej krwi). Oskarżenia te mogą wydawać się dziś nieprawdopodobne, jednak w społeczeństwie, które przywiązane było do jawności i publicznych ceremonii, powszechnie dawano im wiarę. Jednym słowem chrześcijan postrzegano jako zbrodniczą tłuszcę.

Krytycy chrześcijaństwa wiele uwagi poświęcali założycielowi tego nowinkarskiego i społecznie podejrzanego ruchu, czyli samemu Jezusowi¹⁵¹. Pisarze pogańscy wyśmiewali jego narodziny w ubóstwie i niskie pochodzenie, chcąc w ten sposób podważyć wiarę chrześcijan, że był kimś wyjątkowym. O jego wyznawcach mówili, że oddają cześć ukrzyżowanemu przestępcy, bezmyślnie wierząc, iż miał naturę boską.

Począwszy mniej więcej od końca drugiego stulecia, niektórzy pogańscy intelektualiści też zaczęli czytać chrześcijańskie teksty, aby lepiej uzasadnić swe ataki. Poganin Celsus na przykład jasno wskazał źródło swoich zarzutów:

To wszystko wydobyliśmy przeciw wam z waszych pism i nie posłużyliśmy się żadnym innym świadectwem: sami bowiem wpadacie we własne sidła (*Przeciw Celsusowi* 2,74)¹⁵².

Inni, jak na przykład Porfiriusz (też, rzecz jasna, poga- nin), z pism tych wprost sobie drwili:

Ewangelisci byli autorami opowiadań — a nie widza- mi czy świadkami życia Jezusa. Każda z ich czterech zaprzecza pozostałym, gdy mowa o jego męce czy ukrzyżowaniu (*Przeciw chrześcijanom* 2,12–15).

Celsus wykrył zresztą, że w reakcji na takie ataki chrześcijańscy kopiści przeinaczają swe księgi, aby pozbyć się problemów oczywistych dla każdego dobrze wykształ- conego i bezstronnego czytelnika. Cytowaliśmy już zresz- tą ten zarzut:

Niektórzy chrześcijanie, niczym ludzie, którzy po pi- janemu działają na własną zgubę, zmienili trzy, czte- ry czy więcej razy tekst Ewangelii i sfalszowali go, aby mieć odpowiedź na stawiane zarzuty (*Przeciw Celsusowi* 2,27)¹⁵³.

Oczywiście dobrze już wiemy, że nie trzeba sięgać do pism krytyków chrześcijaństwa, aby znaleźć dowody, że kopiści istotnie zmieniali przepisywane teksty, by odeprzeć ataki pogan. W zachowanej tradycji rękopiśmiennej Nowe- go Testamentu łatwo znajdziemy miejsca, w których jasno widać ślady takich przeinaczeń¹⁵⁴. Nim jednak omówię kil- ka przykładów, muszę zaznaczyć, że ataki pogańskich pisa- rzy na chrześcijaństwo i samego Jezusa nie pozostały bez odpowiedzi ze strony Kościoła. Wprost przeciwnie — po- cząwszy od połowy drugiego stulecia wśród przyjmujących chrześcijaństwo znaleźli się też intelektualisci, którzy pod- jęli się obrony swej wiary w traktatach, zwanych apologia- mi. Niektórzy z nich — między innymi Justyn Męczennik, Tertulian i Orygenes — są dobrze znani badaczom wczes- nego chrześcijaństwa, inni — jak choćby Atenagoras, Ary- stydes czy anonimowy autor *Listu do Diogneta*¹⁵⁵ — cieszą się mniejszą sławą, ale ich dorobek również wart jest uwagi.

W każdym razie owi chrześcijańscy apologety starali się odeprzeć zarzuty pogan, wskazując, że chrześcijaństwo nie jest siłą destrukcyjną, lecz przeciwnie, spełnia rolę społecznego spoiwa. Przekonywali też, że wiara nie tylko broni się w świetle racjonalnych argumentów, ale jest wręcz jedyną prawdziwą religią, jaką kiedykolwiek wi- dział świat, a to dlatego, że Jezus był istotnie autentycz- nym Synem Bożym i Bogiem zarazem, a jego śmierć przy- nosiła ludzkości zbawienie. Z równą gorliwością bronili chrześcijańskich ksiąg, dowodząc, że są natchnione i mó- wią prawdę.

Spróbujmy teraz przyjrzeć się, jaki wpływ miała chrześ- cijańska apologetyka na zmiany wprowadzane do tekstu Pisma przez kopistów.

APOLOGETYCZNE PRZEINACZENIA TEKSTU

Omawialiśmy już wcześniej jeden z nowotestamento- wych wersetów, zmieniony przez któregoś z anonimowych kopistów najprawdopodobniej właśnie z pobudek apologet-ycznych. Ponieważ wówczas kwestię tej motywacji pomi- nałem, powróćmy jeszcze do tego przykładu. Jak zatem pamiętamy z Rozdziału piątego, werset Mk 1,41 pierwot- nie mówił o tym, że Jezus rozszłościł się, kiedy zbliżył się doń trędowaty i poprosił o uleczenie. Niektórzy kopiści musieli czuć się nieco zakłopotani tą przypisywaną Jezu- sowi gniewną reakcją, tak więc zmienili tekst, aby zamiast tego mówił, że Chrystus poczuł dla trędowatego litość.

Otóż wydaje się całkiem możliwe, że powód, który skłó- nił przepisywających do takiej przeróbki, był nieco bardziej złożony niż sama chęć uczynienia trudnego tekstu prost- szym. Jednym ze stałych wątków sporu między pogański- mi krytykami chrześcijaństwa a jego obrońcami była oce- na postaci Jezusa i pytanie, czy jego uczynki istotnie były godne kogoś, kto mienił się być Synem Bożym. Musimy oczywiście zdawać sobie sprawę, że dysputa ta nie doty- czyła tego, czy możliwe jest, aby ludzka istota była jedno- cześnie w jakimś sensie boska. W tej kwestii poganie

i chrześcijanie zgadzali się w pełni: jedni i drudzy uznawali za oczywiste, że Bóg może wcielić się w człowieka i żyć na Ziemi, pośród ludzi. Spór dotyczył wyłącznie tego, czy postępowanie Jezusa wskazywało, że był kimś więcej niż człowiekiem, czy raczej przeciwnie — jego uczynki i działania wykluczały możliwość, iż był Synem Boga¹⁶⁶.

W epoce, o której tu mowa, większość pogan uznawała raczej, że bogowie są ponad trywialnymi emocjami i kapryсами, jakie miotają zwykłymi śmiertelnikami, i nie mogą im ulegać¹⁶⁷. Było to jedno z kryteriów pozwalających uwiarogodnić czyjeś boskie pochodzenie. Poza tym oczywiście istota taka (człowiek) musi dysponować ponadludzką mocą (intelektualną lub fizyczną), a o pochodzeniu „nie z tego świata” zaświadczać mają niezwykłe czyny. Wielu pogańskich pisarzy dowodziło zresztą, że bogowie nie mogą „wpadać w gniew”, gdyż jest to emocja wywołana przez postępek innych, poczucie krzywdy albo jakiś równie przyziemny powód, a więc typowo — i wyłącznie — ludzka. Tymczasem chrześcijański Bóg rzeczywiście „wpadał w gniew” za sprawą grzechów swego ludu, acz z drugiej strony był też dla swych wyznawców „ponad to”; irytacja nie mogła się go imać. W opowieści o Jezusie i trędowatym brak zresztą jakiegokolwiek zrozumiałego powodu do gniewu. A skoro tak — i jeśli uświadomimy sobie, że tekst zmieniono właśnie w okresie, kiedy chrześcijanie zmuszeni zostali do dowodzenia, że Jezus postępował w sposób właściwy istocie boskiej — staje się całkiem prawdopodobne, że jakiś kopista dokonał „poprawki” z powodów, które tu rozważamy: w każdym razie mogło to być przeinaczenie motywowane względami apologetycznymi.

Ciekawe warianty pojawiają się w Ewangelii Marka kilka rozdziałów dalej, w dobrze znanej opowieści o Jezusie i mieszkańcach jego rodzinnego miasteczka, dziwiących się jego mądrości i niezwykłym czynom. Zaskoczeni, pytają: „Czy nie jest to cieśla, syn Maryi, a brat Jakuba, Józefa, Judy i Szymona? Czyż nie żyją także u nas jego siostry?” (Mk 6,3). Ludzie ci nie mogą pojąć, jak ktoś, kto wyrósł

wśród nich, kogo rodzinę wszyscy znają, może dokonywać takich rzeczy.

To pierwszy i jedyny ustęp w Nowym Testamencie, gdzie Jezusa nazywa się cieślą. Zresztą użyte tu słowo TEKTON w greckich tekstach oznacza zwykle po prostu kogoś, kto wykonuje jakąkolwiek pracę fizyczną. (Dopiero w późniejszych pismach chrześcijańskich pojawia się informacja, iż Jezus robił „jarzma i bramy”¹⁶⁸). Niech się więc nam nie wydaje, że mowa tu o wysoko wykwalifikowanym rzemieślniku; w przekładzie na współczesny język to trochę tak, jakby nazwać Jezusa robotnikiem budowlanym. Tylko jakim cudem robotnik budowlany może być Synem Bożym?

Pogańscy pisarze rozważali tę kwestię jak najpoważniej. Dla nich było to jednak pytanie retoryczne: jasne, że Jezus — zwykły TEKTON — nie może być Synem Bożym! Szczególnie Celsus szydził tu z chrześcijan, wiążąc fakt, iż Jezus zajmował się ciesiołką, z tym, że ukrzyżowano go na dwóch drewnianych (!) belkach, oraz z chrześcijańską wiarą w „drzewo” (!) życia:

Jest tam [tj. w ich niebie] drzewo życia, jest tam zmartwychwstanie ciała za sprawą drzewa; dlatego, sądzę, że ich nauczyciel został przybity do krzyża, a z zawodu był cieślą. Gdyby jednak przypadkiem został strącony ze skały, wtrącony w przepaść albo uduszony sznurem, gdyby był szewcem, kamieniarzem czy kowalem, wówczas w niebie byłaby skała życia, kamień zmartwychwstania albo sznur nieśmiertelności, kamień szczęścia, żelazo miłości lub święta skóra. Czy starucha, opowiadając dzieciom bajki przed zaśnięciem, nie wstydziłaby się mówić takich bredni? (*Przeciw Celsusowi* 6,34)¹⁶⁹.

Orygenes w polemice z Celsusem oskarżenie, iż Jezus był „zwykłym cieślą”, potraktował poważnie, co ciekawe jednak, odparł je nie przez zręczną interpretację, jak zwykle czynił w podobnych kwestiach, ale po prostu za-

przecząc: „[Celsus] nie zauważył, że [...] w Ewangeliach przyjętych przez Kościół nigdzie nie ma mowy o tym, że Jezus był cieślą” (*Przeciw Celsusowi* 6,36)¹⁶⁰.

Jak to? Wyjaśnienie jest proste. Albo Orygenes przeczył werset 6,3 z Ewangelii Marka, albo — co wydaje się znacznie prawdopodobniejsze — w znanych mu ewangeliach istotnie go nie było. Jak się okazuje, do naszych czasów też dotrwały manuskrypty z taką alternatywną wersją. W najwcześniejszym zachowanym rękopisie Ewangelii Marka, zwanym P⁴⁵, datowanym na początek trzeciego wieku (a więc czasy Orygenesesa), a także w kilku późniejszych świadectwach tekstu przytoczony wyżej werset brzmi inaczej. Tutaj mieszkańcy rodzinnego miasta Jezusa pytają: „Czy nie jest to syn cieśli?”. Problem znika, gdyż cieślą okazuje się nie Jezus, a tylko jego ojciec¹⁶¹.

Zapewne z tych samych względów, dla których Orygenes dla obrony swej wiary zaprzeczył, jakoby Jezus gdziekolwiek nazwany został cieślą, jakiś kopista zmienił brzmienie tekstu — uzgadniając je ściślej z paralelnym fragmentem Ewangelii Mateusza (13,55). Chodziło najprawdopodobniej o to, by odeprzeć podnoszone przez pogan argumenty, że Jezus, jako zwykły TEKTON, nie mógł być Synem Bożym.

Kolejny werset najwyraźniej zmieniony znów w kontekście apologetycznym to Łk 23,32, stanowiący fragment opisu ukrzyżowania. We współczesnych przekładach Nowego Testamentu tłumaczony jest następująco: „Przyprowadzono też dwóch innych — złoczyńców, aby ich z nim stracić”. Jednak grecki tekst pozwala też na inny przekład: „Przyprowadzono dwóch innych, którzy też byli złoczyńcami, aby ich z nim stracić”. Przy takiej niejednoznaczności oryginału nic dziwnego, że niektórzy kopiści uznali za konieczne, by, z przyczyn apologetycznych właśnie, zmienić układ słów tak, aby ze zdania tego już absolutnie jednoznacznie wynikało, że tylko tamci dwaj byli złoczyńcami.

W tradycji rękopiśmiennej poświadczono są również inne przeróbki, których tym razem dokonano najwyraź-

niej po to, by pokazać, że Jezus, prawdziwy Syn Boży, nie mógł się mylić, zwłaszcza przepowiadając przyszłe wydarzenia (wszak kto jak kto, ale Syn Boży powinien wiedzieć, co ma się wydarzyć). Być może takie względy wyjaśniają sens omawianej już zmiany w Ewangelii Mateusza 24,36, gdzie Jezus mówi jasno, że nikt nie zna dnia ani godziny, w której nadejdzie koniec — „nawet aniołowie niebiescy, ani Syn, tylko Ojciec”. Znacząca część manuskryptów pomija słowa „ani Syn”¹⁶². Nietrudno domyślić się powodów — nieznamość przyszłości istotnie może podważyć wiarę w czyjąś boskość.

Z przykładem nieco mniej oczywistym mamy do czynienia trzy rozdziały dalej, w scenie ukrzyżowania z Ewangelii Mateusza. Z Mt 27,34 dowiadujemy się, że wiszący na krzyżu Jezus dostał do picia wino zmieszane z goryczą. W sporej liczbie manuskryptów mowa jest jednak nie o winie, ale occie. Zwykle sądzi się, że zmiana ta miała na celu uzgodnienie tekstu z odpowiednim fragmentem Starego Testamentu, a mianowicie Psalmem 69,22, który został przytoczony w tym miejscu Ewangelii dla wyjaśnienia sensu opisywanych wydarzeń. Można się jednak zastanowić, czy kopista nie miał jeszcze innych powodów do przeredagowania tego ustępu. Trzeba bowiem pamiętać, że w scenie Ostatniej Wieczery Jezus, podając uczniom kielich wina, mówi dobitnie (Mt 26,29), że nie będzie już więcej pił wina aż do dnia, kiedy wypije je w królestwie Ojca. Czy zatem zamiana wina na ocet w Mt 27,34 nie miała służyć ratowaniu jego profetycznych zdolności? Skoro przepowiedział, że nie będzie pił wina, to nie może go pić!

Z podobnym przeinaczeniem mamy też do czynienia w przypadku innej przepowiedni Jezusa. Jak dowiadujemy się z Ewangelii Marka (14,62), podczas swego procesu, Jezus, spytany przez najwyższego kapłana, czy jest Chrystusem, Synem Błogosławionego, odpowiada: „Ja jestem. Ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Wszechmogącego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi”. Słowa te, w dość zgodnej opinii biblistów uznawane

za autentyczną wypowiedź Jezusa (bądź jej dobre przybliżenie), z pewnością wprawiały w zakłopotanie wielu chrześcijan przełomu pierwszego i drugiego wieku, którzy zdawali już sobie sprawę, iż Syn Człowieczy jakoś nigdy nie nadszedł „z obłokami niebieskimi”. Dlaczegoż więc Jezus przepowiedział, że sam najwyższy kapłan ujrzy, jak nadchodzi? Nam wyjaśnienie nie sprawia wielkiej trudności — Jezus faktycznie był przekonany, iż jego słuchacze opisywane wypadki ujrzą, to znaczy, że wydarzy się to jeszcze za ich życia. Jednak w kontekście apologetyki drugiego wieku słowa te mogły zostać uznane za niespełnioną przepowiednię. Nic więc dziwnego, że w jednym z najwcześniejszych świadectw tekstu Marka werset ten pojawia się w zmienionej formie, pozbawiony kłopotliwych słów, tak że Jezus mówi tylko, iż najwyższy kapłan ujrzy Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Wszechmogącego z obłokami niebieskimi. Nie ma ani słowa o bliskim nadejściu tego, który w istocie nigdy nie nadszedł.

Mam nadzieję, że powyższe przykłady — wybrane spośród wielu — jasno dowodzą, iż spora liczba wariantów w zachowanych manuskryptach to konsekwencja apologetycznych zabiegów wczesnych chrześcijan, zwłaszcza dotyczących fundatora ich wiary, samego Jezusa. Podobnie jak spory teologiczne we wczesnym Kościele, proces uprzedmiotowienia kobiet i konflikty z judaizmem, tak dysputy chrześcijan z ich wykształconymi pogańskimi przeciwnikami i krytykami wywarły wpływ na teksty. Wielu kopistów-amatorów z drugiego i trzeciego stulecia zmieniało przepisywane księgi, chcąc bronić swojej wiary.

Podsumowanie ZMIENIANIE PISMA

KOPIŚCI, AUTORZY I CZYTELNICY

Rozpocząłem tę książkę od wyjawienia osobistych powodów, które sprawiły, że zająłem się krytyką tekstu, czyli badaniami nad przekazem tekstu Nowego Testamentu, i że z czasem temat ten nabrał dla mnie wielkiego znaczenia. Przez kolejne lata dyscyplina ta przyciągała moją uwagę przede wszystkim dzięki swej zagadkowości. Pod wieloma względami krytyka tekstu przypomina pracę detektywa: istnieje tajemnica, którą trzeba rozwikłać, i dowody, które trzeba zgromadzić. Poszlaki często okazują się niejednoznaczne i można je interpretować na wiele sposobów, a wtedy trzeba dowieść przewagi jednego rozwiązania nad innym.

Im bardziej zagłębiałem się w studia nad tradycją rękopiśmienną Nowego Testamentu, tym bardziej uświadamiałem sobie, jak dalece w ciągu setek lat tekst Pisma został przeinaczony przez kopistów, ci bowiem nie tylko je przechowywali, ale i zmieniali. Oczywiście spośród setek tysięcy zmian w tekście, jakie można wykryć w zachowanych manuskryptach, zdecydowana większość jest zupełnie nieistotna, to drobiazgi praktycznie bez znaczenia, pokazujące jedynie, iż kopiści mieli takie same problemy z ortogra-

fią i skupieniem przy pracy, jakie my miewamy. Błędem jednak byłoby sądzić — a są tacy, którzy chcieliby nas w tym utwierdzić — że wszystkie te przeinaczenia nie mają żadnego wpływu na interpretację tekstów i ich teologiczne odczytanie. Jak na poprzednich dwustu kilkudziesięciu stronach mogliśmy się przekonać, taka teza jest fałszywa. W niektórych przypadkach sens tekstu zmienia się diametralnie w zależności od tego, jak rozstrzygnie się problem autentyczności alternatywnych lekcji: Czy Jezus wpadał w gniew?; Czy w obliczu śmierci był sparaliżowany strachem?; Czy powiedział swoim uczniom, że mogą pić truciznę i wcale im to nie zaszkodzi?; Czy wybaczył winy cudzołożnicy i tylko łagodnie ją napomniął?; Czy doktryna Trójcy Świętej została jasno wyłożona w Nowym Testamencie?; Czy Chrystus został tam nazwany „Jedynym Bogiem”?; Czy Nowy Testament naucza, że nawet sam Syn Boży nie wie, kiedy nadejdzie koniec czasów? Podobne pytania można mnożyć, a odpowiedź na każde zależy od rozstrzygnięcia kwestii autentyczności tekstu w zachowanej tradycji rękopiśmiennej — a nie są to pytania łatwe. Dlatego właśnie badacze, których wysokich kompetencji, inteligencji i jak najlepszych intencji nie sposób kwestionować, często, nawet w oparciu o te same przesłanki, dochodzą do sprzecznych wniosków. Przy czym ludzie, którzy poświęcili się tym studiom, to nie grupa podstarzałych dziwaków czy oderwanych od świata akademików z kilku bibliotek rozsianych na krańcach świata. Ich praca nieraz już miała i nadal ma spory wpływ na społeczeństwo i kulturę, Biblia bowiem jest wedle powszechnej opinii najbardziej znaczącą książką w dziejach cywilizacji zachodniej. Pomyślmy jednak, jak poznajemy tekst Biblii. Wszak tylko bardzo nieliczni z nas potrafią odczytać oryginały, a nawet spośród tych, którzy to potrafią, niewiele miało kiedykolwiek okazję przyjrzeć się jakiemuś staremu biblijnemu manuskrypcowi, a co dopiero ich całej grupie. Jak więc dowiedzieć się, o czym pierwotnie mówiła Biblia? Otóż wiedza ta staje się nam dostępna dzięki temu, że znaleźli się ludzie (niezbyt wielu), którzy

nauczyli się języków starożytnych (greki, hebrajskiego, łaciny, syryjskiego, koptyjskiego *etc.*) i poświęcili badaniom antycznych i średniowiecznych manuskryptów, żeby ustalić, co autorzy Nowego Testamentu napisali naprawdę. Innymi słowy, ktoś musiał podjąć trud dokonania krytyki tekstu i rekonstrukcji jego „oryginalnego” brzmienia na podstawie różniących się od siebie w tysiącach szczegółów rękopisów. Następnie taki tekst, który teoretycznie zawiera wersję uznane za autentyczne (te nieautentyczne, jak się mówi, zostały odrzucone — ale czy na pewno? Jak brzmiały choćby oryginalne wersety Marka 1,2; Mateusza 24,36; Jana 1,18; Łukasza 22,43–44?) bierze do ręki tłumacz i przekłada na któryś ze współczesnych języków. Słowa, który czytasz ty i miliony osób na całym świecie, to właśnie przekład. Skąd zatem ludzie wiedzą, co mówi Nowy Testament? „Wiedzą”, ponieważ anonimowi najczęściej „specjaliści”, o których wykształceniu, kwalifikacjach czy poglądach teologicznych w zasadzie nic nie wiadomo, powiedzieli im, co jest tam napisane. Cóż jednak, jeśli tłumacze przełożyli błędny (przeinaczony) tekst? Przecież zdarzało się to już w przeszłości. Choćby w Biblii Króla Jakuba, najpopularniejszej Biblii świata anglosaskiego, jest mnóstwo miejsc, gdzie tłumacze oddali tekst grecki, opierając się w zasadzie wyłącznie na wydaniu Erazma, a to, jak już wiemy, powstało na podstawie zaledwie jednego dwunastowiecznego manuskryptu i to jednego z najgorszych, jakie przetrwały do naszych czasów! Jakże się więc tu dziwić, że niektóre współczesne tłumaczenia często bardzo różnią się od *King James Bible*? Z drugiej strony jednak część chrześcijan — z grupy tych przekonanych o nieomyślności Biblii — uznaje, że nie ma żadnego problemu, ponieważ Bóg w istocie natchnął *King James Bible*, a nie jakiś tam grecki oryginał (jest nawet stare angielskie przysłowie: „Jeśli Biblia Króla Jakuba wystarczała świętemu Pawłowi, to wystarczy i mnie”).

Rzeczywistość nie wygląda jednak tak różowo i czasem trzeba spojrzeć prawdzie w oczy. *King James Bible* nie zo-

stała zesłana przez Boga, ale jest przekładem dokonanym na początku siedemnastego wieku przez grupę uczonych, a podstawę tego przekładu stanowił tekst grecki pełen przeinaczeń¹⁶³. Dopiero późniejsi translatorzy posiłowali się tekstem już poprawionym, choć wciąż mocno niedoskonałym. Nawet w nowszych edycjach, którymi zapewne posługuje się większość moich anglosaskich czytelników — *New International Version*, *Revised Standard Version*, *New Revised Standard Version*, *New American Standard Version*, *New King James*, *Good News Bible*, *Jerusalem Bible* czy jakakolwiek inna — wciąż tkwią błędy i można znaleźć liczne przykłady omawianych w tej książce zafalszowań. Wszystkie te tłumaczenia oparte są na wersjach zawierających przeinaczenia i w pewnych fragmentach współczesne Bibliie nadal przekazują tekst najprawdopodobniej nieoryginalny (co starałem się pokazać choćby na przykładzie Marka 1,41, Łukasza 22,43–44 i Listu do Hebrajczyków 2,9, a przykłady takie można oczywiście mnożyć). Istnieją wreszcie inne fragmenty, których oryginalnego brzmienia po prostu nie znamy i o których autentyczną treść nawet wybitni eksperci krytyki tekstu wciąż się spierają. Jak zresztą pisałem w Rozdziale drugim, wielu badaczy — z powodów, które starałem się wyjaśnić — wręcz porzuciło marzenie o odtworzeniu oryginałów.

Osobiście (pozwolę sobie powrócić na koniec do tego wątku) uważam jednak, że to pogląd zbyt daleko idący. Nie przeczę oczywiście, że przy rekonstrukcji oryginałów napotykamy na trudności czasem nie do pokonania. Pomyślmy choćby o tym, co działo się, gdy Paweł dyktował swój List do Galatów, a skryba-sekretarz spisujący pod dyktando apostoła na przykład źle usłyszał jakieś słowo, bo ktoś obok zakaszał — wówczas już egzemplarz „oryginalny” zawierał pomyłkę! A zdarzają się przecież dziwniejsze rzeczy. Wciąż jednak — mimo upływu wieków — posiadamy manuskrypty każdej księgi Nowego Testamentu, a każdy z nich stanowi kopię jakiegoś wcześniejszego, który z kolei skopiowano w oparciu o manuskrypty jeszcze wcześniej-

sze. Taki łańcuch musi się kiedyś skończyć — na rękopisie sporządzonym albo przez autora, albo przez skrybę-sekretarza, który spisał „autograf”, czyli pierwszy w długiej linii rękopisów (kopiowanych następnie ręcznie przez blisko piętnaście stuleci, aż do wynalezienia druku). Tak więc przynajmniej w tym znaczeniu mówienie o oryginałach tekstu nie jest pozbawione sensu.

Już będąc studentem i próbując ogarnąć myślą dzieje piętnastu wieków kopiowania i problem „zepsutego” tekstu, uznałem, że nie sposób zanegować faktu, iż chrześcijańscy kopiści, zarówno z pierwszych wieków naszej ery, jak i późniejszego średniowiecza, nie tylko kopiowali Pismo, ale też je zmieniali. Oczywiście często wcale nie było to ich intencją — wszyscy bywają zmęczeni, nieuważni, niektórym brak kompetencji. Czasami jednak zmiany wprowadzono w pełni świadomie, kopiujący pragnęli bowiem, aby „święty” tekst potwierdzał ich przekonania w kwestii, dajmy na to, natury Chrystusa. A także pozycji kobiet w Kościele albo moralnej nicości znienawidzonych żydów...

Tak więc, im głębiej studiowałem tradycję rękopiśmiennej, tym większą żywiłem pewność, że Pismo było przeinaczone, i to z premedytacją. To z kolei znacząco zmieniło moją własną percepcję Biblii. Przede wszystkim, jak wyjaśniałem już we Wstępie, zacząłem patrzeć na Nowy Testament jako na książkę o czysto ludzkim charakterze. Wiedziałem już, że księga ta w kształcie, w jakim obecnie ją znamy, jest dziełem rąk ludzkich, rąk kopistów. Z czasem nie tylko na tekst w postaci, w jakiej przetrwał do naszych czasów, ale też na tekst oryginalny zacząłem patrzeć w ten sam sposób. Taki stosunek do Pisma — jako do dzieła ludzkiego — był zasadniczo odmienny od tego, jak postrzegałem je jeszcze parę lat wcześniej, kiedy jako świeżo „odrodzony w Chrystusie” nastolatek żyłem w pewności, że Biblia jest nieomylnym Słowem Bożym, które dotarło do nas z natchnienia Ducha Świętego. Już jednak podczas studiów uświadomiłem sobie, że nawet jeśli Bóg natchnął

słowa oryginału, to przecież my i tak ich nie znamy. Tak więc doktryna natchnienia jest po prostu nieprzykładalna do Biblii, którą dysponujemy, jako że słowa Boga (z pewnością, jak wówczas jeszcze wierzyłem, natchnione) zostały przeinaczone, a w niektórych przypadkach doszczętnie utracone. Później, w pewnym momencie, zacząłem też sobie uświadamiać, że sama koncepcja bożego natchnienia jest nie tylko nieprzykładalna, ale po prostu mylna. Przecież jedynym powodem (odtworzę tu moje ówczesne rozumowanie), dla którego Bóg natchnął słowa Biblii, mogło być to, że pragnął, aby jego lud je poznał. Lecz gdyby taki właśnie cel nim kierował, zapewne w jakiś cudowny sposób przechowałby je, ściśle tak, jak uprzednio cudownie je natchnął. A skoro ich nie przechował, uznałem, najpewniej nie zadał sobie też trudu, by je natchnąć.

Kolejny etap mojej drogi rozpoczął się, gdy coraz wyraźniej zacząłem dostrzegać, że sami autorzy tekstów Nowego Testamentu musieli być w pewnym sensie bardzo podobni do kopistów, którzy w późniejszych wiekach przekazywali ich pisma dalej. Wszak również byli ludźmi, mieli określone potrzeby, wierzenia, poglądy, opinie, zamiłowania, sympatie i antypatie, pragnienia, problemy... To wszystko musiało mieć wpływ na to, co i jak pisali. Najważniejsze zaś, co łączyło ich z późniejszymi kopistami, to fakt, że i oni byli chrześcijanami, a więc ludźmi, którym przekazano tradycję o Jezusie i jego nauczaniu, i którzy zaufali obietnicy zbawienia oraz przyjęli wiarę w prawdę Ewangelii. Te właśnie tradycje autorzy Pisma chcieli przekazać dalej. Co najciekawsze, kiedy raz już spojrzymy na ewangelistów jak na prawdziwych ludzi, z krwi i kości, obdarzonych słabościami jak my wszyscy, znacznie łatwiej będzie dostrzec, że każdy z nich przekazał odziedziczoną przez siebie tradycję w innych słowach. Mateusz tak naprawdę nie mówi tego, co Marek, Marek pisze coś innego niż Łukasz, Łukasz różni się od Jana, Jan od Pawła, a Paweł od Jakuba. Jak późniejsi kopiści zmieniali odziedziczoną tradycję, czasami wyrażając ją „innymi słowy”, tak

też autorzy Nowego Testamentu opowiadali swoje historie, przekazywali nauki i napomnienia we własnych słowach (a nie w tych, które zasłyszeli) — w słowach, które sami wybrali i które wydały im się najbardziej odpowiednie dla ich odbiorców oraz czasu i miejsca, w jakim przyszło im działać.

A gdy już dotarło do mnie, że autorzy poszczególnych ksiąg mogą się różnić, odrzuciłem też jako absurdalny koncept, że każdy z nich chciał powiedzieć dokładnie to samo, co inni — tak jak absurdalny byłby pomysł, że to, co ja chcę przekazać w tej książce, jest tym samym, co mógłby napisać każdy, kto zajmuje się tym tematem. Przecież możemy mieć do powiedzenia całkiem inne rzeczy. Jak można się o tym przekonać? Tylko czytając starannie oba teksty i przyglądając się, co każdy z nas chce przekazać — a nie udając, że obaj mówimy to samo. Często przecież różnimy się w opiniach.

To samo jest prawdą w odniesieniu do autorów Nowego Testamentu. Można się o tym przekonać w bardzo prosty sposób. Jak wspomniałem wcześniej, już od dziewiętnastego wieku bibliści zgadzają się, że jako pierwsza powstała Ewangelia Marka, a Mateusz i Łukasz potraktowali ją jako „materiał źródłowy” przy pisaniu własnych historii o Jezusie. W zasadzie nie ma w tym twierdzeniu nic szczególnie szokującego, przecież każdy autor musi skądś czerpać swoje opowieści, Łukasz zresztą wprost przyznaje, że przeczytał wcześniejsze relacje i posłużył się nimi przy układaniu własnej (Łk 1,1–4). A jeśli tak, możemy porównać każdą historię, która pojawia się u Marka i/lub u Łukasza albo Mateusza, żeby przekonać się, jak Marek został zmieniony przez tych dwóch korzystających z jego dorobku (i przeinaczających go) pisarzy.

Takie śledztwo rychło wiedzie nas na interesujące tory. Otóż obaj jego bohaterowie, tak Łukasz, jak i Mateusz, czasami zapożyczali od Marka całe akapity, ale w innych miejscach przerabiali, i to nieraz dość drastycznie, jego słowa. W tym sensie postępowali tak samo, jak kopiści

— zmieniali Pismo! Z kilkoma przykładami takich wewnętrzzwojennych przeinaczeń zetknęliśmy się już zresztą w trakcie naszych rozważań. Marek na przykład, opisując przedśmiertne godziny Jezusa, twierdzi, że pograżył się on w głębokiej apatii, uczniom zwierzał się, że jego dusza jest „smutna aż do śmierci”, po czym padł na twarz podczas modlitwy i błagał po trzykroć Boga, aby odsunął oden kielich goryczy, wreszcie w drodze na Golgotę przez cały czas nie wydał z siebie ani słowa. Nawet na krzyżu, wydrwiony przez wszystkich, w tym obu złoczyńców, nadal milczy i tak aż do samego końca, kiedy, wydawszy pełen żalu okrzyk: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”, umiera.

Cóż z opowieści tej uczynił Łukasz? Usunął słowa Marka o wielkiej trwodze, jak i słowa samego Jezusa, że jest „smutny aż do śmierci”. Zamiast padać na twarz, Jezus jedynie klęka, zamiast błagać trzy razy, aby odsunięto od niego „kielich goryczy”, prosi tylko raz, a jeszcze poprzedza modlitwę słowami „Ojcze, jeśli chcesz”. W drodze na ukrzyżowanie wcale nie milczy, a wręcz przemawia do grupy lamentujących kobiet, tłumacząc, by nie bolały nad jego losem, lecz nad tym, co je same czeka. Przybijany do krzyża, także nie milczy, ale prosi Boga, aby przebaczył winnym, „bo nie wiedzą, co czynią”. Wisząc na krzyżu, znów nie daje odebrać sobie głosu: kiedy jeden ze złoczyńców (nie obaj, jak u Marka) szydzi z niego, drugi błaga o pomoc, a wówczas Jezus odpowiada w pełni świadom tego, co się dzieje: „Zaprawdę powiadam ci: dziś ze mną będziesz w raju”. Na samym końcu zaś, miast pytać Boga, dlaczego go opuścił — w tej wersji ów krzyk porzuconego nie istnieje — Jezus okazuje najgłębsze zaufanie w bożą opiekę i wsparcie: „Ojcze, w twoje ręce powierzam ducha mego”.

Łukasz zatem zmienił znaną sobie opowieść i jeśli chcemy zrozumieć jego intencje, musimy potraktować te zmiany poważnie. Jednak większość czytelników nie podejmuje tego wysiłku — wszyscy niemal udają, że wszystkie Ewangelie opowiadają dokładnie tę samą historię. Tym-

czasem przecież Marek opisał głębokie osamotnienie i krańcową rozpacz Jezusa w obliczu śmierci. Teolodzy różnie objaśniają kryjące się za tym obrazem przesłanie. Zgodnie z jedną z dość powszechnych interpretacji ewangelista chciał przez to ukazać, jak tajemniczymi sposobami posługuje się Bóg i jak pozornie nieuzasadnione cierpienie (wszak sam Jezus okazuje zwątpienie, pytając: „Czemuś mnie opuścił?”) może być drogą do odkupienia. Łukasz natomiast chciał nauczyć czegoś innego. Jego Jezus nie zna rozpacz. Jest chłodny i opanowany, świadom tego, co się z nim dzieje, dlaczego tak się dzieje i co wydarzy się później („dzisiaj ze mną będziesz w raju”). I Łukaszowa wersja bywa jednak interpretowana na rozmaite sposoby. Możemy usłyszeć na przykład, że chciał on dać prześladowanym chrześcijanom przykład, za którym mogliby podążać, gdyby przyszło im stanąć w obliczu śmierci, umocnieni przekonaniem, że pomimo cierpienia Bóg jest po ich stronie („w twoje ręce powierzam ducha mego”).

Nie o różnych odczytaniach Ewangelii chciałbym tu jednak mówić. Interesuje mnie coś zupełnie innego. Otóż nie ulega wątpliwości, że Łukasz zmienił tradycję, którą odziedziczył. Nie sposób zrozumieć, co chciał przez to wyrazić, jeśli nie zaakceptujemy tego faktu i nadal będziemy udawać, że Łukasz i Marek mówią o Jezusie dokładnie to samo. Nie, nie mówią! Nie ma też najmniejszego sensu zlepianie wszystkiego, co o Chrystusie mówią poszczególne Ewangelie, w jedną opowieść, w której Jezus robi i mówi wszystko, co mu przypisuje każdy z ewangelistów. Ktoś, kto tak interpretuje Pismo, odbiera jego autorom prawo do przemawiania własnym głosem. Ba, ktokolwiek tak czyni, nie czyta naprawdę samych Ewangelii, ale tworzy nową, własną ewangelie złożoną z czterech zawartych w Nowym Testamencie, która, by stwierdzić wprost, nie będzie podobna do żadnej z tych, jakie przetrwały do naszych czasów.

Fakt, że Łukasz zmienił tekst, który miał przed sobą — w tym wypadku Ewangelie Marka — nie sprawia, byśmy musieli uznać go za jakiś wyjątek pośród pisarzy wczes-

nochrześcijańskich. W rzeczywistości bowiem to samo robili wszyscy autorzy ksiąg nowotestamentowych, a również i wszyscy pisarze chrześcijańscy, których teksty do kanonu nie weszły. Nic zatem dziwnego, że podobnie czynił każdy z autorów Nowego Testamentu — zmieniał tradycję i przekazywał ją własnymi słowami. Spójrzmy zresztą — Ewangelia Jana różni się diametralnie od każdej z trzech pozostałych (tu na przykład Jezus nigdy nie opowiada przypowieści ani nie wyrzuca złych duchów, ale — inaczej niż w pozostałych Ewangeliach — wygłasza długie przemowy wyjaśniające, kim jest naprawdę, i czyni na dowód tych słów „znaki”). Z kolei nauczanie Pawła jest zarówno podobne, jak i odmienne od tego, co spotykamy w Ewangeliach — nie znajdziemy u niego zbyt wiele informacji o słowach i czynach Jezusa, gdyż Paweł skupia się na tym, co uznaje za najważniejsze: Chrystus zmarł na krzyżu i został podniesiony z martwych. Tak więc nauczanie Jakuba różni się od nauczania Pawła, nauczanie Pawła inne jest od nauczania Dziejów Apostolskich, nauczanie Apokalipsy Jana różni się od nauczania Ewangelii Jana i tak dalej, i tak dalej... Każdy z autorów ksiąg Nowego Testamentu był człowiekiem, głosił własne nauki, każdy z nich wyrażał odziedziczoną tradycję w innych słowach. Wszyscy w jakimś stopniu zmieniali przekaz, który odziedziczyli.

To samo czynili kopiści. Nie staram się być ironiczny, ale muszę stwierdzić, że jednak zmieniali Pismo mniej drastycznie od autorów Nowego Testamentu. Kiedy Łukasz pisał swoją Ewangelię i wykorzystał Ewangelię Markową jako źródło, jego intencją nie było zachowanie dla potomności Marka. W pełni świadomie, o czym nawet uprzedza, zamierzał zmienić jego przekaz i uzgodnić z innymi, które, jak pisze, znał ze słyszenia i z lektur. Twórcy manuskryptów, które przetrwały do naszych czasów, kierowali się odmienną motywacją. Ich głównym celem pozostawało jednak kopiowanie tekstów i raczej nie myśleli o sobie jako o autorach tworzących nowe dzieła. Jeśli

zmieniali przepisywany tekst, byli raczej przeświadczeni, że tylko poprawiają go w miejscach, które „zepsuli” nieuczciwi poprzednicy. Chcieli zachować tradycję, a nie ją modyfikować. Co oczywiście nie oznacza, iż w istocie nie zmieniali jej, czasem przypadkowo, a czasami rozmyślnie. W licznych też przypadkach przeinaczenia takie brały się stąd, że przepisywający uważał, iż lepiej niż autor wie, jak kopiowane przez niego słowa *powinny* brzmieć; i tym dla nich gorzej, o ile brzmiały inaczej.

Lata poświęcone krytyce tekstu sprawiły, iż stopniowo z coraz większym zrozumieniem przyglądałem się pracy dawnych kopistów i temu, jak przeinaczyli słowa Pisma. O ile pamiętam, z początku byłem mocno zaskoczony, nawet zszokowany liczbą ingerencji, jakie anonimowi skrybowie wprowadzili w przekazywane teksty; tym, jak często w miejsce słów oryginalnych wstawiali własne. Z czasem, acz trochę to trwało, zacząłem znacznie łagodniej oceniać ich postęпки. Wystarczyło, że uświadomiłem sobie, iż coś, co my sami robimy, ilekroć czytamy Pismo, niewiele w sumie odbiega od tego, co robili przed wiekami oni. Im głębiej bowiem studiowałem Nowy Testament, tym lepiej rozumiałem, że lektura tekstu z konieczności wymaga interpretacji. Kiedy zaczynałem swe studia, miałem dość naiwny pogląd na istotę procesu czytania: jego celem, uważałem, jest po prostu pozwolić, aby tekst „mówił za siebie”, co umożliwi „uchwycenie” jego sensu. Z czasem rozumiałem, że w istocie znaczenie wcale nie przenika słów, a (żaden) tekst nigdy nie mówi sam za siebie. Wszak gdyby tak było, wszyscy, którzy szczerze i bez uprzedzeń czytają jakieś słowa, zgodziliby się co do ich sensu. A przecież nie ma chyba żadnego poważnego tekstu, który wszyscy interpretują jednak! To oczywiście dotyczy też Pisma; spójrzmy na setki, a nawet tysiące sposobów, w jaki czytelnicy interpretują na przykład Apokalipsę, albo na to, do jak dramatycznie odmiennych wniosków dochodzą nierzadko inteligentni i otwarci ludzie, tyle że należący

do różnych odłamów chrześcijaństwa (baptyści, zielonoświątkowcy, prezbiterianie, rzymscy katolicy, zaklinacze węzów z Appalachów, prawosławni *etc.*), którzy z Biblii usiłują wywieść, jak powinien być zorganizowany i jak ma działać ich Kościół.

Pewnie wielu z nas zdarzyło się uczestniczyć w gorącej dyskusji, gdzie ktoś przywołał jako argument któryś z biblijnych wersetów. A nam cisnęło się podówczas na usta jedno pytanie — jak można coś takiego wymyślić? A przecież z taką argumentacją stykamy się nieustannie w dyskusjach dotyczących homoseksualizmu, roli kobiet w Kościele, aborcji, rozwodów czy nawet amerykańskiej polityki zagranicznej. Często obie strony cytują tę samą Biblię — nawet ten sam werset. Czy dzieje się tak dlatego, że niektórzy ludzie są po prostu bardziej uparci (albo mniej inteligentni) i nie mogą pojąć, co tekst mówi „wprost”? Z pewnością nie — teksty Nowego Testamentu nie są zbiorami słów, których znaczenie jest oczywiste dla każdego czytelnika. Trzeba je dopiero zinterpretować, aby ujawnić ich sens, nie wystarczy tylko przeczytać. Żaden tekst, powtarzam, nie tylko Pismo Święte, nie „objawia” swego sensu. Z jakiegoż innego powodu istniałoby tak wiele różnych interpretacji amerykańskiej konstytucji, *Kapitału* albo *Miasteczka Middlemarch*¹⁶⁴? Teksty nie wyjawiają wprost swego znaczenia życzliwym odbiorcom. Nabierają sensu dopiero w procesie interpretacji, a ich interpretatorami (tak, jak i autorami) są żywi ludzie, istoty z kości i krwi, które mogą pojąć sens tekstu tylko przez odczytanie go w świetle własnej wiedzy i objaśnienie znaczenia użytych w nim słów, a czynią to, układając je niejako na nowo, w „innych słowach” właśnie. A kiedy już ktoś wyraża jakikolwiek tekst własnymi słowami — chcąc nie chcąc, zmienia go. I nie jest to kwestia wyboru możliwej formy lektury, nie można „postanowić”: „żadnej interpretacji!” , przynajmniej jeśli ktoś naprawdę chce zrozumieć, co czyta. Jedyny sposób, aby pojąć przesłanie tekstu, to przeczytać go; jedyny sposób, aby go przeczytać, to wyrazić go innymi

słowami; jedyny sposób na opowiedzenie go innymi słowami, to użycie tych innych słów: jedyny sposób na poznanie tych innych słów, to życie, a jedyny sposób na życie, to pragnienia, tęsknoty, potrzeby, cele, wierzenia, przekonania, poglądy, opinie, miłość i nienawiść — dopiero bowiem to wszystko czyni nas ludźmi. I dlatego właśnie czytać tekst, to go zmieniać.

Tak też postępowali kopiści Nowego Testamentu. Czytali tekst, który mieli przed sobą, i wyrażali go w innych słowach. Czasami dosłownie przepisywali go innymi słowami. W pierwszym przypadku robili dokładnie to, co robi każdy z nas, zagłębiwszy się w jakąkolwiek lekturę, w drugim jednak czynili coś, co nam się nigdy praktycznie nie zdarza. My wyrażamy tekst „po swojemu” tylko w myślach, nie podmieniamy tekstu zapisanego na papierze, kopiści zaś (niektórzy przynajmniej) zmieniali go tak, że słowa, które docierały do późniejszych czytelników, były już zupełnie innymi słowami. I od tej chwili te nowe sensy, aby móc je zrozumieć, trzeba już było wyrazić w jeszcze innych słowach. W tym aspekcie istotnie postępowanie dawnych kopistów różni się od tego, jak my podchodzimy do Pisma. W pierwotniejszym jednak sensie ludzi ci zmieniali Świętą Księgę chrześcijaństwa dokładnie tak samo, jak każdy z nas, gdy przystępuje do lektury. Oni po prostu — zupełnie tak, jak wielu współczesnych chrześcijan — usiłowali zrozumieć słowa Pisma, jednocześnie próbując pojąć, jakie znaczenie mają one dla nich bezpośrednio, jak mogą im pomóc odkryć cel i sens życia.

PRZYPISY

1. Billy Graham (właściwie William Franklin Graham, Jr., ur. 1918) popularny amerykański kaznodzieja telewizyjny (początkowo prezbiterianin, później baptysta). Przez pewien czas, za rządów Republikanów, blisko związany z Białym Domem; laureat Nagrody Templetona, odznaczony również Orderem Imperium Brytyjskiego (przyp. red.).
2. Mój przyjaciel Jeff Siker zwykł powtarzać, że czytanie Nowego Testamentu po grecku jest jak oglądanie filmu w kolorze, a czytanie przekładu to jak oglądanie wersji czarno-białej: da się złapać sens, ale umyka mnóstwo detali.
3. „Born-again Christian” (do tej wspólnoty przyznawał się m. in. były prezydent USA, George W. Bush) zwykle tłumaczone jest na polski dosłownie, jako „ponownie narodzony chrześcijanin”. Naszym zdaniem jednak taki przekład jest błędny, chodzi bowiem raczej o „odrodzenie w Chrystusie”, cokolwiek by to miało znaczyć (przyp. red.).
4. Wszystkie cytaty z Biblii podaję wedle tłumaczenia Biblii Tysiąclecia (wyd. IV, Poznań 2003). Dostępne również w Internecie: <http://online.biblia.pl> (przyp. tłum.).
5. Tylko w USA. Na całym świecie to już ponad dwieście milionów sprzedanych egzemplarzy (przyp. red.).
6. Zbliżoną problematykę podejmuje David C. Parker w książce *The Living Text of the Gospels*, Cambridge University Press 1997.
7. Na temat dziejów formowania się kanonu żydowskiej Biblii patrz hasło Jamesa Sandersa *Canon, Hebrew Bible*, w: *Anchor Bible Dictionary*, red. David Noel Freedman, New York: Doubleday 1992, t. I, s. 838–852.

8. Współczesne Bibliie chrześcijańskie (katolicka, protestanckie i prawosławna) różnią się od siebie. Kanon Starego Testamentu nie jest też tożsamy z Pismem żydowskim (przyp. red.).
9. Nazywając Jezusa rabbim, nie twierdzę, że pełnił on jakąś oficjalną funkcję w judaizmie, a jedynie, że był żydowskim nauczycielem. Oczywiście był kimś więcej niż tylko nauczycielem i być może najlepiej określać go mianem „proroka”. Więcej na ten temat w: Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, New York: Oxford University Press 1999.
10. W tej liczbie List do Kolosan, do Efezjan, Drugi List do Tesaloniczan, oba listy do Tymoteusza i List do Tytusa. O wątpliwościach uczonych co do autentyczności wymienionych listów, patrz: Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, wyd. III, New York: Oxford University Press 2004, rozdz. 23.
11. W późniejszym okresie pojawiło się kilka fałszywych listów podszywających się pod ów list do Laodycei. Jeden z nich dotrwał nawet do naszych czasów i zaliczany bywa obecnie do apokryfów Nowego Testamentu. Sam tekst to niewiele więcej jak kontaminacja Pawłowych zwrotów i fraz, mająca imitować jego styl. W drugim stuleciu fałszywy list do Laodycei napisał też „heretyk” Marcjon; ten dokument się nie zachował.
12. Chociaż „Q” się nie zachowało, istnieją poważne przesłanki, by sądzić, iż taki dokument rzeczywiście istniał. Nazwa „Q” pochodzi od niemieckiego słowa *Quelle*, co oznacza „źródło” (chodzi oczywiście o nieznanne źródło, z którego korzystali i Mateusz, i Łukasz).
13. Na przykład w pismach znanych jako *Apokalipsa Piotra i Druga Nauka Wielkiego Seta*, które odnaleziono w 1945 roku wśród innych „gnostyckich” dokumentów w wiosce Nag Hammadi w Egipcie.
14. Określenie „gnostycyzm” pochodzi od greckiego słowa *gnosis*, co oznacza wiedzę. Terminem tym określa się liczne religie, rozwijające się już od drugiego stulecia. Jedną z podstawowych cech gnostycyzmu jest nacisk kładziony na istnienie i konieczność pozyskania sekretnej wiedzy, niezbędnej dla uzyskania wybawienia z materialnego świata, będącego siedliskiem zła.
15. Więcej na ten temat, patrz: Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, New York: Oxford University Press 2003, zwłaszcza rozdz. 11. Historia całej kontrowersji w: Harry Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Philadelphia: Fortress Press 1985. Klasyczne opracowanie naukowe to praca Bruce’a M. Metzgera, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*, Oxford: Clarendon Press 1987.
16. Justyn Męczennik, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, wstęp i tłum. A. Lisiecki, Poznań: Fiszer i Majewski 1926, s. 77.
17. Więcej! Marcjonie w: Bart D. Ehrman, *Lost Christianities*, s. 103–108.
18. Cyt. za: A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków: WAM 1965, s. 43.
19. Patrz zwłaszcza: William V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge: Harvard University Press 1989.
20. Na temat znajomości pisania i czytania wśród Żydów w starożytności, patrz: Catherine Heszer, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Tübingen: Mohr/Siebeck 2001.
21. Patrz także: Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power and the Transmitters of Early Christian Literature*, New York: Oxford University Press 2000, s. 27–28, oraz cytowane tamże artykuły H.C. Youtie’ego.
22. Cyt. za: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa: ATK 1986, s. 164, 167, 170.
23. Więcej na ten temat: Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven: Yale University Press 1995, rozdz. 3.
24. Seneka, *Dialogi, O gniewie 2,26*, tłum. L. Jachimowicz, Warszawa: PAX 1998, s. 271.
25. *M. Waleryusza Marcyalisa Epigramów ksiąg XII*, tłum. Jan Czubek, Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności 1908, s. 49.
26. Pełne omówienie tematu w: Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*.
27. Cyt. za: A. Świderkówna: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, oprac. M. Starowiejski, wyd. II, Kraków 1998, s. 214.
28. Przykład ten podają za B. Metzgerem. Por.: Bruce M. Metzger i Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, wyd. IV, New York: Oxford University Press 2005, s. 22–23.
29. *Op. cit.*, s. 216.
30. Informację tę podaje słynny Kanon Muratoriego, najwcześniejsza lista ksiąg uznanych za „kanoniczne”, zestawiona przez nieznanego autora. Więcej w: Ehrman, *Lost Christianities*, s. 240–243.
31. To jeden z głównych wniosków książki K. Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*.
32. Za profesjonalnych kopistów uznają tych, którzy byli przeszkoleni do tej pracy i/lub opłacani za jej wykonywanie. W późniejszym okresie mnisi kopiujący pisma w klasztorach byli zwykle szkoleni, ale nie opłacani, ich jednak również zaliczam do klasy profesjonalistów.
33. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, tłum. K. Augustyniak, Kraków: WAM 1998, s. 246.

34. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa: ATK 1986, s. 108.
35. *Op. cit.*, s. 108.
36. Ireneusz z Lugdunum, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* I,27, tłum. M. Michalski, w: *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa: IW PAX 1975, t. I, s. 164–165.
37. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, III,23,12, z greckiego tłumaczył, zaopatrzył wstępem, objaśnieniami, skorowidzami A. Lisiecki. Kraków: WAM 1993.
38. Patrz: Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York: Oxford University Press 1993.
39. Rufin z Akwilei, *Przedmowa*; w: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: WAM 1996, s. 47–48.
40. Pojęcie zawodowego kopisty wyjaśniłem wyżej w przyp. 32.
41. Inne przykłady notek na manuskryptach, dodawanych przez zmęczonych lub znużonych skrybów, podane są w: Metzger, Ehrman, *Text of the New Testament*, rozdz. 1. cz. 3.
42. Tylko przy jednej okazji skryba-sekretarz Pawła objawia swoją tożsamość. To niejaki Tercjusz, któremu Paweł dyktował List do Rzymian. Patrz: Rz 16,22.
43. Patrz zvl.: E. Randolph Richards, *The secretary in the Letters of Paul*, Tübingen: Mohr/Siebeck 1991.
44. W Nowym Testamencie znajdziemy informacje, że autorzy Ewangelii posiadali „źródła”, z których czerpali swe opowieści. Na przykład w Ewangelii Łukasza 1,1–4, autor stwierdza, iż „wielu” poprzedników spisało relacje o słowach i czynach Jezusa, więc dopiero po ich przeczytaniu i po rozmowach z „naocznymi świadkami i sługami słowa” sam Łukasz postanowił stworzyć swój własny opis, który, jak twierdzi, w przeciwieństwie do pozostałych jest „dokładny”. Innymi słowy, Łukasz znał zarówno pisemne, jak i ustne relacje z wydarzeń, które opisał, sam jednak nie był ich świadkiem. To samo prawdopodobnie można powiedzieć o autorach pozostałych Ewangelii. Na temat źródeł Jana, patrz: Ehrman, *New Testament*, s. 164–167.
45. Później zobaczymy, jak można odróżnić manuskrypty lepsze od gorszych.
46. Biblia Jerozolimka w przypisie do J 8,11 wyjaśnia: „Tej perykopy brak w wielu najstarszych świadkach tekstu (rękopisach, tłumaczeniach i u Ojców), a w niektórych bywa umieszczana gdzie indziej. Jest ona sformułowana w stylu i kolorycie synoptycznym. Nie może pochodzić od samego Jana, natomiast mogłaby być przypisana Łukaszowi (por. Łk 21, 38+). Jej kanoniczność, natchniony charakter i wartość historyczna nie mogą jednak z tych powodów budzić wątpliwości” (przyp. tłum.).
47. Autor ma na myśli rozsiane w Appalachach kościoły zielonoświątkowców, którzy nadal praktykują podczas nabożeństw obyczaj poskramiania węży (przyp. red.).
48. Znamy także inne wersje zakończenia Ewangelii Marka, dodane do tekstu. Znaleźć je można na przykład w: Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, wyd. II, New York: United Bible Society 1994, s. 102–106.
49. Patrz: Ehrman, *The New Testament*, rozdz. 5., s. 79–80.
50. Termin „profesjonalny kopista” wyjaśniłem wyżej; por. przyp. 32.
51. O braku danych sugerujących istnienie skrytoriów we wcześniejszym okresie patrz: Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, s. 83–91.
52. Euzebiusz uważany jest za ojca historii kościelnej, napisał bowiem dzieło w dziesięciu księgach, obejmujące dzieje pierwszych trzech stuleci Kościoła.
53. Więcej na temat wczesnych tłumaczeń ksiąg nowotestamentowych, patrz: Metzger i Ehrman, *Text of the New Testament*, rozdz. 2., cz. 2.
54. Więcej w: Metzger i Ehrman, *Text of the New Testament*, rozdz. 2., cz. 2.
55. Więcej na temat tej edycji, jak i pozostałych omawianych niżej, patrz: Metzger i Ehrman, *Text of the New Testament*, rozdz. 3.
56. Patrz: Samuel P. Tregelles, *An Account of the Printed Text of the Greek New Testament*, London: Samuel Bagsters and Sons 1854.
57. Pierwszy przekład Biblii na język polski ukazał się w roku 1599. Autorem był ksiądz Jakub Wujek, który jednak tłumaczył głównie z Wulgaty. Oryginalny przekład ks. Wujka (który ponoć trudniejsze miejsca porównywał też z greckimi kodeksami) bardzo jednak nie spodobał się kościelnemu cenzorom, którzy wprowadzili wiele poprawek i zgodę na druk wydali dopiero w dwa lata po śmierci tłumacza. I wydanie Biblii Tysiąclecia, uznawanej obecnie za oficjalnie tłumaczenie liturgiczne Kościoła katolickiego w Polsce, ukazało się w roku 1965. Według noty redakcyjnej przekładu dokonano z języków oryginalnych, acz zdaniem wielu specjalistów nie jest to prawda. Najaktualniejszego tłumaczenia ksiąg obu Testamentów dokonał Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła — to tzw. Edycja Świętego Pawła, wydana w roku 2008. Wszystkie polskie przekłady Biblii zawierają interpolacje, o których pisze Ehrman (przyp. red.).
58. W oryginale: *Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus*.
59. Patrz: Metzger i Ehrman, *Text of the New Testament*, rozdz. 3., cz. 2.

60. Aparatem krytycznym w krytyce tekstu nazywa się zestawienie odmiennych lekcji, czyli wersji danego fragmentu zawartych w rękopisach. Aparat krytyczny we współczesnych wydaniach krytycznych tekstów antycznych zwykle umieszcza się u dołu strony (przyp. red.).
61. Podkreślenie Whitby'ego. Cyt. za: Adam Fox, *John Mill and Richard Bentley: A Study of Textual Criticism of the New Testament, 1675–1729*, Oxford: Blackwell 1954, s. 106.
62. Fox, *John Mill and Richard Bentley*, s. 106.
63. Phileleutheros Lipsiensis, *Remarks upon a Late Discourse of Free Thinking*, 7th ed., London: W. Thurbourn 1737, s. 93–94.
64. Od Michaela Holmesa dowiedziałem się, że spośród siedmiu tysięcy znanych dziś kopii rozmaitych ksiąg Biblii po grecku (zawierających fragmenty Nowego lub Starego Testamentu) mniej niż dziesięć obejmuje całą Biblię, czyli wszystkie księgi kanoniczne obu Testamentów. Wszystkie dziesięć manuskryptów jest uszkodzonych (brakuje stron) i jedynie cztery z nich powstały przed dziesiątym wiekiem.
65. Manuskrypty — kopie rękopiśmienne — powstawały nadal również po wynalezieniu druku. Dzisiaj też niektórzy piszą ręcznie, mimo iż dostępne są komputerowe edytory tekstu i drukarki.
66. Jak łatwo zauważyć, klasyfikacja ta nie jest konsekwentna. Papirusy są spisane majuskułą, tak jak kodeksy majuskułowe, ale na innym materiale, kodeksy minuskułowe są spisane na tym samym materiale co majuskułowe (pergamin), ale innym rodzajem pisma.
67. Więcej przykładów przypadkowych zmian w: Metzger i Ehrman, *Text of the New Testament*, rozdz. 7., cz. 1.
68. Samogłoskę 'u' i dyftong 'ou' wymawia się podobnie (przyp. tłum.).
69. Więcej interesujących dociekań nad przewagą jednej lekcji nad inną w: Metzger, *Textual Commentary*.
70. Słowo 'kapłani' (iereis) i 'tęczą' (iris) wymawia się w grece podobnie (przyp. tłum.).
71. Ten przykład oraz kilka następnych zawdzięczam Bruce'owi M. Metzgerowi. Patrz: Metzger i Ehrman, *Text of the New Testament*, s. 259.
72. Więcej na temat tego wariantu w Rozdziale siódmym.
73. Więcej na temat wariantów modlitwy Ojciec Nasz, patrz: Parker, *Living Text of the Gospels*, s. 49–74.
74. Polska Biblia Tysiąclecia podaje je w nawiasach oznaczających tekst „niepewny” (przyp. tłum.).
75. Świadcstwa podające dłuższą wersję fragmentu również istotnie się od siebie różnią.

76. Klasyczne studium pojmowania Biblii w średniowieczu to: Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford: Clarendon Press 1941.
77. Richard Simon, *A Critical History of the Text of the New Testament*, London: R. Taylor 1689, Przedmowa.
78. *Op. cit.*, cz. 1, s. 65.
79. *Op. cit.*, cz. 1, s. 30–31.
80. *Op. cit.*, cz. 1, s. 31.
81. Cyt. za: Georg Werner Kummel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problem*, Nashville: Abingdon Press 1972, s. 41.
82. Obszerna biografia to: James Henry Monk, *The Life of Richard Bentley*, 2 vol., London: Rivington 1833.
83. Cytowane przez: Monk, *Life of Bentley*, t. 1, s. 398.
84. *Op. cit.*, s. 399.
85. *Proposals for Printing a New Edition of the Greek New Testament and St. Hieronimus Latin Version*, London 1721, s. 3.
86. Monk, *Life of Bentley*, t. 2, s. 130–33.
87. *Op. cit.*, s. 136.
88. *Op. cit.*, s. 135–137.
89. Obszerna biografia to: John C.F. Burk, *A Memoir of the Life and Writings of John Albert Bengel*, London: R. Glading 1842.
90. W polskiej Biblii Tysiąclecia brak słów „ani Syn” — więcej na ten temat w Rozdziale szóstym (przyp. tłum.).
91. Burk, *A Memoir*, s. 316.
92. Widzieliśmy już zastosowanie tej zasady na przykładach Mk 1,2 i Mt 24,36, omawianych w Rozdziale trzecim.
93. C.L. Hulbert-Powell, *John James Wettstein 1693–1754: An Account of His Life, Work and Some of His Contemporaries*, London: SPCK 1938, s. 15, 17.
94. *Op. cit.*, s. 43.
95. Lachmann uwiecznił swe imię w annałach nauki, przyczyniając się ogromnie do rozwinięcia metod ustalania genealogicznych relacji między manuskryptami w tradycji przekazu tekstu autorów klasycznych. Jego głównym polem zainteresowań nie był Nowy Testament, ale uważał ten temat za niezwykle wyzwanie dla badacza zajmującego się ogólnie problemem przekazu tekstu.
96. Cyt. za: Metzger i Ehrman, *Text of the New Testament*, s. 172.
97. Konstantin von Tischendorf, *When were our gospels written?*, London: The Religious Tract Society 1866, s. 23.
98. *Op. cit.*, s. 29.

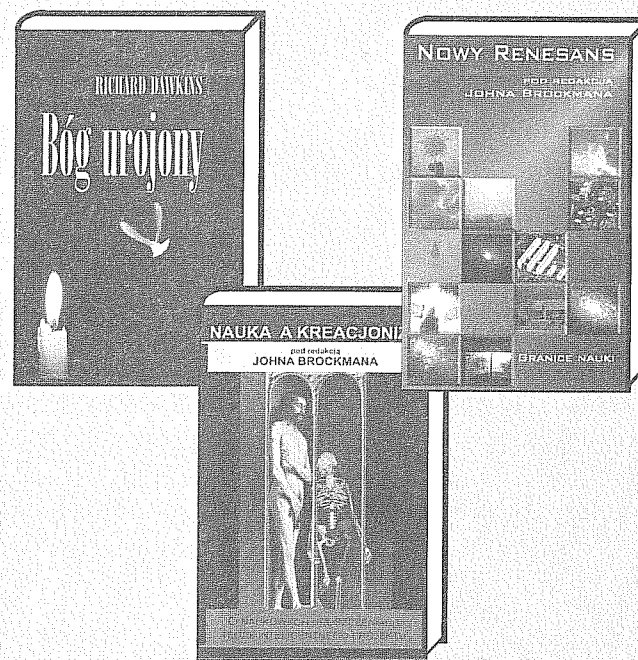
99. Do dziś dnia mnisi z Klasztoru św. Katarzyny utrzymują, że Tischendorf nie dostał manuskryptu, ale go ukradł.
100. Od czasów Tischendorfa odnaleziono dużo więcej ważnych manuskryptów. Zwłaszcza w dwudziestym wieku archeologom udało się odkryć liczne manuskrypty papirusowe, starsze od Kodeksu Synajskiego nawet o sto pięćdziesiąt lat. Większość z tych papirusów to jedynie fragmenty, choć niektóre sporej objętości. Do chwili obecnej odkryto i skatalogowano około 116 papirusów zawierających fragmenty większości ksiąg Nowego Testamentu.
101. Caspar R. Gregory, *Tischendorf*, Bibliotheca Sacra 33 (1876), s. 153–193.
102. Arthur Fenton Hort, red., *Life and letters of Fenton John Anthony Hort*, London: Macmillan 1896, s. 211.
103. *Op. cit.*, s. 250.
104. *Op. cit.*, s. 264.
105. Hort, *op. cit.*, s. 455.
106. Szerszy opis metodologii krytyki tekstu w ujęciu Westcotta i Horta czytelnik znajdzie w: Metzger i Ehrman, *Text of the New Testament*, s. 174–181.
107. Pełniejsze wyjaśnienie tych metod czytelnik znajdzie w: Metzger i Ehrman, *Text of the New Testament*, s. 300–315.
108. Na podstawie takiej argumentacji przyjmuje się na przykład, że lekcje poświadczone przez przeważającą część „bizantyńskich” manuskryptów nie stanowią automatycznie najlepszych wersji tekstu. Mają „przewagę liczebną”, to wszystko. „Manuskrypty należy oceniać, nie liczyć” — uczy się adeptów mojej dyscypliny.
109. Niektórzy bibliści uznają to za podstawowe i najbardziej wiarogodne kryterium krytyki tekstu.
110. Przykłady zaczerpnąłem z mojego artykułu *Text and Tradition: The Role of New Testament Manuscripts in Early Christian Studies* [w:] „TC: A Journal of Textual Criticism” [<http://rosetta.reltech.org/TC/TC.html>] 5 (2000).
111. Szersze omówienie tego fragmentu i jego znaczenia oraz interpretacji w moim artykule *A Sinner in the Hands of Angry Jesus* [w:] *New Testament Greeks and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne*, Amy M. Donaldson, Timothy B. Sailors, red., Grand Rapids: Eerdmans 2003. Na tym tekście opierałem się w zamieszczonych tu rozważaniach.
112. Również wszystkie polskie tłumaczenia mówią o Jezusie „zdjętym litością” (przyp. tłum.).
113. Patrz: Ehrman, *The New Testament*, rozdz. 6.
114. Tylko w dwu innych przypadkach w Ewangelii Marka autor pisze o współczującym Jezusie: w Mk 6,34 przy nakarmieniu pięciu tysięcy i w Mk 8,2 przy nakarmieniu czterech tysięcy. Łukasz pierwszą historię opisuje w zupełnie inny sposób i pomija drugą. Mateusz zaś powtarza obie i każdorazowo zachowuje Markowy opis współczującego Jezusa (Mt 14,14 (i 9,30) oraz 15,32). Dodatkowo w trzech innych miejscach u Mateusza i w jednym u Łukasza przedstawiony zostaje Jezus współczujący, zresztą z użyciem tego samego czasownika (SPLANGNIZO). Trudno więc zrozumieć, dlaczego obaj ewangelisci niezależnie od siebie mieliby pominąć to określenie w omawianym fragmencie, gdyby znaleźli je u Marka.
115. Większość tych interpretacji omawiam w swym artykule *A Sinner in the Hands of Angry Jesus*.
116. Wyjaśnienie, dlaczego kopiści mogli chcieć zmienić omawiany w powyższym podrozdziale fragment, czytelnik znajdzie w dalszej części książki.
117. Szczegółową dyskusję na temat tego wariantu czytelnik znajdzie w: Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, s. 187–194. Pierwszą pracę na temat tego fragmentu napisałem razem z M. Plunkettem.
118. Odpowiedź na pytanie, dlaczego kopiści dodali te słowa do tekstu Łukasza, czytelnik znajdzie w dalszej części książki.
119. Więcej na temat tego fragmentu w: Ehrman, *Orthodox Corruption of the Scripture*, s. 146–150.
120. Pełne omówienie zagadnień poruszanych w dalszej części rozdziału czytelnik znajdzie w: Ehrman, *Lost Christianities*, rozdz. 1.
121. Więcej w: Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*.
122. Na temat teologii adopcjonistycznej i jej zwolenników, patrz: Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, s. 47–54.
123. Ehrman w pełni świadomie posługuje się tu nietypowym określeniem „podniesiony z martwych” (oryg. *was raised from the dead*), co staram się oddać w przekładzie, zamiast „zmartwychwstał”. Chodzi o podkreślenie różnicy między czasownikiem oznaczającym wskrzeszenie, użytym przez Pawła i Mateusza (strona bierna czasownika EGEIRO nie wskazuje jasno wykonawcy czynności), a słowem używanym przez innych autorów Nowego Testamentu (ANISTEMI, strona czynna czasownika, wskazująca na Jezusa jako podmiot działania) (przyp. tłum.).
124. W polskiej Biblii Tysiąclecia mamy wyłącznie: Jednorodzony Syn. Biblia Jerozolimska przynajmniej zaznacza w przypisie możliwe warianty: „Bóg Syn Jedyny” i „Jednorodzony Syn” (przyp. tłum.).
125. Więcej o teologii doketystycznej w: Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, s. 181–187.
126. Marcjon włączył do kanonu także dziesięć listów Pawła (wszystkie należące do Nowego Testamentu, poza 1. i 2. do Tymoteusza i do

- Tytusa), odrzucił natomiast cały Stary Testament, gdyż dla niego była to księga pochodząca od Boga-Stwórcy, a nie od Boga-Jezusa.
127. Justyn Męczennik, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, wstęp, tłumaczenie, objaśnienia, skorowidze A. Lisiecki, w: *Pisma Ojców Kościoła*, tom IV, Poznań: Fiszer i Majewski, Księgarnia Uniwersytecka 1926, s. 287.
128. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryznar CsrR, wstęp i oprac. W. Myszor, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Tom LVIII, Warszawa: Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej 1994, s. 246.
129. Dodatkowe dowody nieautentyczności tych wersetów i omówienie ich antydoketycznego wydźwięku w: Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, s. 189–209.
130. Por. Łk 23,53. Polscy tłumacze Biblii Tysiąclecia w obu miejscach używają słowa „plótna”, podczas gdy w greckim tekście Łk w wersetach 23,53 i 24,12 występują dwa różne słowa: *sindon* i *othonia* (przyp. tłum.).
131. *Op. cit.*; s. 114.
132. Szersze omówienie i przykłady innych interpolacji w: Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, s. 227–232.
133. Więcej o chrystologii separacjonistycznej i głoszących ją gnostykach w: Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, s. 119–124.
134. Więcej na temat gnostycyzmu w: Ehrman, *Lost Christianities*, rozdz. 6.
135. Por.: Ireneusz, *Adv. Haer.* 3,11,7.
136. Patrz: Ehrman, *New Testament*, rozdz. 24., z którego wiele zaczerpnałem do niniejszych rozważań. Więcej informacji i świadectw w: Ross Kraemer, Mary Rose D'Angelo, *Women and Christian Origins*, New York: Oxford University Press 1999; także: R. Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Jews, Pagans, and Christians in the Graeco-Roman World*, New York: Oxford University Press 1992; Karen J. Torjesen, *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, San Francisco: HarperSan Francisco 1993.
137. Więcej w: Ehrman, *Jesus*, s. 188–191.
138. Polski czytelnik Biblii Tysiąclecia znajdzie w wersecie Rz 16,6 dwa męskie imiona — Adronika i Juniusa, a nie Andronika i Junię. Wyjaśnienie tego faktu Ehrman podaje kilka stron dalej. Najbardziej aktualne tłumaczenie imion towarzyszy św. Pawła podaje już jednak „Pozdrowcie Andronika i Junię” (przyp. tłum.).
139. Patrz: Ehrman, *The New Testament*, rozdz. 23.

140. Trzeba przyznać, że obecnie już nawet Kościół katolicki zdaje sobie sprawę z niestosowności tych słów. W Biblii Tysiąclecia opatrzone zostały one zabawnie brzmącym przypisem: „Dwuwierz ten winien być interpretowany w duchu ówczesnej epoki” (przyp. red.).
141. Dodatkowe dowody na rzecz tezy, iż Paweł nie napisał wersetów 34–35, podaje Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans 1987.
142. Najbardziej aktualne i wyczerpujące ujęcie tematu w: Eldon Jay Epp, *Text-critical, Exegetical, and Sociocultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in Rom 16:7*, w: A. Denaux, *New Testament Textual Criticism and Exegesis*, Leuven: University Press 2002, s. 227–292.
143. O podobnych przeinaczeniach w księdze Dziejów Apostolskich pisze Ben Witherington, *Anti-Feminist Tendencies of the 'Western' Text of Acts*, w: „Journal of Biblical Literature” 103 (1984), s. 82–84.
144. Klasyczne opracowania tematu to: Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: Seabury 1974; John Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York: Oxford University Press 1983. Nieco aktualniejszym ujęciem jest: Miriam Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden: Brill 1995.
145. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna*, przekład A. Świderkówna, w: *Ojcowie Apostolscy*, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa: ATK 1990, PSP t. XLV, s. 240–241.
146. Patrz: David Daube, *For They Know Not What They Do*, w: „Studia Patristica”, vol. IV, red. F.L. Cross, Berlin: Akademie-Verlag 1961, s. 58–70 oraz Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, s. 119–123.
147. *Op. cit.*, s. 197.
148. Można ją znaleźć w: Ernst Bammel, *The Cambridge Pericope: The Addition to Luke 6,4 in Codex Bezae*, „New Testament Studies” 32 (1986); s. 404–426.
149. Klasyczne studium na temat prześladowań pierwszych chrześcijan to: W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford: Blackwell 1965. Patrz także: Robert Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven: Yale University Press 1984.
150. Co więcej, wiadomo, że przed rokiem 70 n.e. (rok zburzenia Świątyni) Żydzi składali ofiary za pomyślność cesarza Rzymu, dając w ten sposób dowód swej lojalności wobec władzy państwowej.
151. Więcej na ten temat w: Wayne Kannaday, *Apologetic Discourse of the Scribal Tradition*, Atlanta: Society of Biblical Literature Press 2004, zwłaszcza rozdz. 2.

152. *Op. cit.* s. 135.
 153. *Op. cit.* s. 108.
 154. Wiele przykładów podaje Wayne Kannaday, *op. cit.*
 155. Patrz: Robert M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia: Westminster Press 1988.
 156. Patrz: Eugene Gallagher, *Divine Man or Magician: Celsus and Origen on Jesus*, Chico, CA: Scholars Press 1982.
 157. Patrz: Dale B. Martin, *Inventing Superstition*, Cambridge: Harvard University Press 2005.
 158. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 88, *op. cit.*
 159. *Op. cit.* s. 309.
 160. *Op. cit.* s. 310.
 161. W manuskrypcie P⁴⁵ jest w tym miejscu dziura, ale przeliczenie liczby znaków, które mogłyby zappełnić tę lukę w tekście, wskazuje, że tak właśnie mógł brzmieć ów werset.
 162. W polskim tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia również brak słów „ani Syn” (przyp. tłum.).
 163. Aktualne studium zagadnienia stanowi: Adam Nicolson, *God’s Secretaries: The Making of the King James Bible*, New York: HarperCollins 2003.
 164. Powieść George Eliot z lat 1871–1872. Jedna z klasycznych pozycji literatury angielskiej (przyp. red.).

Nakładem Wydawnictwa CiS
 ukazały się też:



Szukaj w księgarniach i na

www.CiS.pl



Bar D. Ehrman, autor ponad dwudziestu książek i licznych publikacji naukowych, jest profesorem religioznawstwa wysoko cenionego University of North Carolina oraz światowej klasy specjalistą w dziedzinie badań nad historią Nowego Testamentu.

W książce **Przeinaczanie Jezusa**, która w roku 2006 przez wiele tygodni gościła na amerykańskich listach bestsellerów (ponad pół miliona sprzedanych egzemplarzy), a dziś została przetłumaczona już na kilkanaście języków, profesor Ehrman wprowadza czytelnika w problemy badań nad manuskryptami biblijnymi i świat niezwykłych zagadek, jakie od lat nurtują uczonych zajmujących się tą dziedziną, zwaną krytyką tekstu. Przy okazji mamy sposobność poznać historię samej dyscypliny oraz docenić znaczenie jej dorobku dla pojmowania podstawowych prawd religii chrześcijańskiej, a zwłaszcza w naszym kraju „prawdy” te mają istotny wpływ na życie wszystkich obywateli, nie tylko wierzących.

Porównanie dowolnych dwóch manuskryptów ksiąg Nowego Testamentu nie pozostawia wątpliwości, że przez stulecia poprzedzające wynalezienie druku do tekstu wkradło się tyle przeinaczeń, iż w wielu aspektach sens tej najważniejszej księgi chrześcijaństwa uległ drastycznemu przeinaczeniu. Czy można dotrzeć do oryginalnych słów Pisma? Jakimi metodami posługują się uczeni, by cel ten osiągnąć, i jakie są efekty ich prac? Jakie znaczenie mają zmiany wprowadzone do tekstu? To ważne problemy, bowiem dopiero rozstrzygnąwszy je, będziemy w stanie udzielić odpowiedzi na kolejne pytania – na pytania, które nurtują dziś miliony ludzi na całym świecie: Czy piękna opowieść o wybaczeniu jawno grzesznicy to apokryf? Czy apostoł Paweł naprawdę zabronił kobietom mówić w kościele? Czy pierwotnie w Ewangelii Marka istotnie znajdował się opis zmartwychwstania Jezusa? Czy nazwanie Jezusa Bogiem jest wynikiem pomyłki przy kopiowaniu manuskryptu? Czy jedyny fragment w Nowym Testamencie, jasno wyrażający doktrynę Trójcy Świętej, został dodany przez pobożnego kopistę?

Najbardziej nieprawdopodobny bestseller roku! „Washington Post”

KSIAŻKĘ



POLECAJĄ:

merlin.pl

FOCUS



CENA 29,90 zł



CIS