

ŚMIERĆ JUDASZA

**W BIBLI I TRADYCJI
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

Biblioteka Słowa Krzyża

Seria wydawnicza rocznika staurologicznego „Słowo Krzyża”
wydawane przez Polską Prowincję Pasjonistów

Redaktor serii Waldemar Linke CP

W serii ukazały się:

1. Roman Bartnicki, Ewangeliczne opisy Męki, 2011.
2. Ewelina Drzewiecka, Śmierć Judasza w Biblii i tradycji chrześcijańskiej, 2012.

Ewelina Drzewiecka

ŚMIERĆ JUDASZA

W BIBLI I TRADYCJI
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Polska Prowincja Pasjonistów

Wydawnictwo VERBINUM



Warszawa 2012

Redakcja
Marek Połomski

Redakcja językowa
Marta Tomasiuk

Projekt okładki
Małgorzata Kruszyna

Skład
Bogdan Gacukowicz

ISBN 978-83-911123-5-9
ISBN 978-83-7192-445-3

Polska Prowincja Pasjonistów
ul. Zamieniecka 21
04-158 Warszawa
tel. 22 610 79 51

Wydawnictwo VERBINUM
ul. Ostrobramska 98
04-118 Warszawa
tel. 22 610 78 70

Księgarnia internetowa: www.verbinum.pl

WSTĘP

Judasz był „jednym z Dwunastu”, wybranym przez Jezusa, aby wypędzać złe duchy i głosić Słowo Boże (Mt 10,1-4; Mk 3,13-19; Łk 6,12-16). Katalogi apostołów wymieniają jego imię na ostatnim miejscu wraz z dopełnieniem „ten, który Go wydał” (Mt 26,14-16; Mk 14,10-11; Łk 22,3-6). Zasadność określenia potwierdzają opisy wydarzeń paschalnych, według których udał się on do Sanhedrynu i zaoferował wydać swego Nauczyciela, otrzymał wynagrodzenie (Mt 26,14-16; Mk 14,10-11; Łk 22,3-6), a następnie poprowadził żołnierzy do Ogrodu Getsemani i wskazał na Jezusa (Mt 26,47-50; Mk 14,43-46; Łk 22,47-48; por. J 18,2-5). Mt dodaje, że kiedy Judasz zorientował się, iż Jezusa skazano na śmierć, „opamiętał się”, zwrócił pieniądze i popełnił samobójstwo (Mt 27,3-5; por. Dz 1,18). W tradycji chrześcijańskiej jego postępowanie zostało ocenione jako hańbiące, a nawet nieprzebaczone, a imię Judasza stało się powszechnie synonimem zdrajcy. Jednak w refleksji teologicznej postać ta nigdy nie była jednoznaczna i przezroczysta. Stanowiła tajemnicę nie tylko ze względu na niejasności zaistniałe wokół motywów zdrady, lecz także wobec roli, jaką miała odegrać w Bożym planie zbawienia.

Imię Judasz/Juda (gr. Ἰούδας) pochodzi z języka hebrajskiego i oznacza „niech będzie uwielbiony Bóg” (*Jehud-el*)¹. W ST nosił je wybrany syn Jakuba (Rdz 49,9-10), w NT – dwóch aposto-

¹ P. BOSAK, *Słownik-konkordancja osób Nowego Testamentu*, Poznań 1991, s. 246.

łów: syn (lub brat) Jakuba (Łk 6,16; Dz 1,13; por. J 14,22) oraz Iskariota, a także jeden z kuzynów Jezusa (Mt 13,55; J 7,5; Dz 1,14). Znaczenie przydomku Iskariota (gr. Ἰσκαριώτης)² jest trudne do ustalenia. Pierwsza hipoteza mówi, że wywodzi się od *isz Karioth* („człowiek z Karioth”, tj. miasta w południowej Judei) i wskazuje, że jako jedyny z apostołów nie pochodził z Galilei. Druga genezy szuka w greckim σικάριος („wynajęty zabójca”), sugerując, że przed powołaniem należał on do sykariuszy, grupy skrytobójców, którzy mordowali zwolenników władzy rzymskiej. Trzecia twierdzi, że pochodzi on od aramejskiego leksemu na oznaczenie człowieka fałszywego i zostało nadane już po wydarzeniach paschalnych, a czwarta – że jest to derywat określenia „człowieka z miasta”, tj. mieszkańca Jerozolimy³. Natomiast *Ewangelia według św. Jana* wiąże ten przydomek z ojcem Judasza, Szymonem (J 6,70-71; 13,26).

Epitet „zdrajcy” powstał prawdopodobnie w związku z opisami pasyjnymi z racji czysto teologicznych⁴. Używany w tym kontekście czasownik παραδίωμι oznacza jednak przekazanie czegoś/kogoś (w ofierze, do sądu), a Judasz nazwany jest zdrajcą (προδοτής) – w sensie człowieka, który naraża na niebezpieczeństwo przyjaciela – tylko raz (Łk 6,16). Motywem zdrady miała być chciwość. Tradycja synoptyczna nie mówi wprost o żądzy pieniądza, ale jako jedyna przedstawia wizytę Judasza u arcykapłanów (Mt 26,14-15; Mk 14,10-11; Łk 22,3-6). Informację, że był on skarbnikiem i złodziejem podaje Czwarta Ewangelia (J 12,4-7; 13,29). Drugą przyczyną była uległość Szatanowi (J 6,70-71; 13,2.27, por. Łk 22,2-4). Świadczyła ona, że „wybrany” odwrócił się od powołania (por. Dz 1,24-25) i oddał swą wolność na usługi „odwiecznego przeciwnika”.

² A. BANASZEK, „Teologizacja obrazu Judasza”, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 33.

³ Zob. A. W. ZWIEP, który referuje opinię G. Schwarza. A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias: a study on context and concern of Acts 1:15-26*, Tübingen 2004, s. 13.

⁴ Zob. Cz. BARTNIK, *Judaszk Iskariota – historia i teologia*. CT 58/2(1988), s. 6 n.

Ewangelia według św. Jana sugeruje wręcz, że apostoł-zdrajca był jedynie *narzędziem*. Inicjatorem działań Judasza, a tym samym i autorem zamysłu wydania Jezusa, był bowiem sam diabeł⁵. Ostatecznie wszedł on w swą ofiarę dopiero podczas Ostatniej Wieczery (J 13,27). W tej perspektywie intrygujące – i nierzadko nadinterpretowane – słowa Jezusa „Co chcesz czynić, czyñ prędeż!” (J 13,27)⁶ okazują się mieć adresata nie w osobie wiarołomnego

⁵ Zob. J 13,2. Ze względu na zagadkowe wyrażenie τοῦ διαβόλου ἡδὴ βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν werset ten tradycyjnie tłumaczy się, uwzględniając poprawki racjonalizujące całość przekazu, tj. łącząc rzeczownik καρδία („serce”) z występującym dalej imieniem Judasza (zob. BT: *W czasie wieczery, gdy diabeł już naklonił serce Judasza Iskarioty, syna Szymona, aby Go wydać*; BZTB: *A podczas wieczery, gdy diabeł wzbudził w sercu Judasza, syna Szymona Iskarioty, zamysł wydania Go*). Z punktu widzenia składni w tekście chodzi jednak o serce diabła, jako że to do niego odnosi się czynność opisana *participium* czasownika βάλλω (βεβληκότος). Jak zauważa W. LINKE, założenie, że występuje tu oparty na biblijnej hebrajszczyźnie idiom βάλλω εἰς τὴν καρδίαν (znaczący tyle co „przejmować się”, „wziąć sobie do serca”), umożliwia przekład zgodny ustaleniami krytyki tekstu, ale jednocześnie w pełni zrozumiały: *Podczas posiłku, gdy już diabeł wziął sobie do serca, aby Judasz Szymona Iskarioty wydał Go...* Werset ten potwierdza fakt marginalizowania w przekazie Janowym roli Judasza. Więcej zob. W. LINKE, „Semicki idiom w J 13,2”, w: „*Żyjemy dla Pana*”. *Księga Pamiątkowa dedykowana S. Profesorowi Ewie Józefie Jezierskiej OSU w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, s. 323-332.

⁶ W interpretacji heterodoksyjnej słowa te mają charakter zachęty, a nawet błogosławieństwa. Stanowią jakoby ezoteryczny apel, na który odpowiedzieć może jedynie wybrany uczeń. Kierowane bezpośrednio do Judasza mają rzekomo dowodzić, że w istocie wypełniał on swoje przeznaczenie lub też wręcz działał w ścisłym porozumieniu z Jezusem (sic!). Wszystkie te ujęcia – co należy wyraźnie zaznaczyć – negują w istocie sam akt zdrady, a nierzadko odmawiają także Judaszowi wolności. Zob. np. W. KLASSEN, *Judas. Betrayer or Friend of Jesus*, Minneapolis 1996; M. MEYER, „Introduction”, w: *The Gospel of Judas*, Trans. and Eds. R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, Washington 2006, s. 1-16; J. M. ROBINSON, *Tajemnica Judasza. Historia niezrozumianego ucznia i jego zaginionej ewangelii*, wstęp W. Hryniewicz, Warszawa 2006. W Polsce propagatorem obrazu Judasza jako zaufanego współpracownika Jezusa – popularnego zwłaszcza po wydaniu gnostyckiej *Ewangelii Judasza* (o czym niżej) – jest religioznawca J. SIERADZAN. Głosi on tezę, że Judasz jest „pierwszą ofiarą czarnego PR”, dlatego też powinien zostać przez chrześcijaństwo jak najszybciej zrehabilitowany. Zob. J. SIERADZAN, „Trzy wersje mitu Judasza: współpracownik Jezusa, zdrajca, bóstwo”, w: *Postać Judasza w literaturze, teologii i sztuce*, red. J. Sieradzan, Białystok 2007, s. 8-35; J. SIERADZAN, „Judaszk Iskariota – pierwsza ofiara czarnego PR”,

apostoła, a Szatana właśnie. Zasadniczy konflikt w ujęciu ewangelisty Jana toczy się bowiem na poziomie kosmicznym, a Jezus jako Syn Boży do końca pozostaje autonomicznym podmiotem wszystkich dotyczących Go wydarzeń.

Scena ujawnienia winnego podczas Ostatniej Wieczery (Mt 26,20-25; Mk 14,17-21; Łk 22,21-23; J 13,18-30) stawia pytanie o wszechwiedzę Jezusa z jednej strony, natomiast z drugiej – o konieczność i wolność w ramach ekonomii Bożej⁷. Pismo Święte oscyluje w tym względzie między dwoma punktami widzenia: Judasz albo musiał zdradzić, ponieważ tak postanowił Bóg w odwiecznym planie zbawczym (tzw. *felix culpa*), albo dokonał tego w sposób wolny, co uczyniło go winnym w planie osobistym. Gdy Judasz wyszedł z Wieczernika, Jezus zasugerował, że Jego uwielbienie musiała poprzedzić zdrada (J 13,31), ale winnego tego czynu nazwał „synem zatracenia” (J 17,12), imieniem, które posłużyło na określenie Antychrysta (2 Tes 2,3), a zatem pytanie o przeznaczenie Judasza jest jednocześnie pytaniem o ekonomię zbawienia. Jezus kilkakrotnie przepowiadał, że jego odejście będzie zgodne z Pismem, a Kościół uczy, że jako prawdziwy Bóg wiedział On o wszystkim od początku, a zatem także o postępkach Judasza (J 6,70), jednak wybrał go ze względu na dar wolnej woli. Apostoł mógł bowiem nie usłuchać podszeptu Szatana lub nawet potem, w drodze do Getsemani, zmienić postępowanie.

„Albo/albo” 3(2008), s. 63-70. Należy tu jednak wyraźnie podkreślić, że wywód tego autora opiera się na powierzchownej znajomości tradycji chrześcijańskiej oraz wątpliwym z punktu widzenia metodologii pracy naukowej doborze bibliografii, wyrażającym się nie tylko w wybiórczym i tendencyjnym potraktowaniu literatury przedmiotu, lecz także sięgnięciu po teksty z innego porządku poznawczego. Jego publikacje na temat Judasza podporządkowane są celom pozanaukowym. Zaangażowanie ideologiczne oraz poważna skłonność do nadinterpretacji ukazuje zwłaszcza zakończenie jednego z artykułów: *Skoro posłuszeństwo stało się za pontyfikatu Jana Pawła II najważniejszą cnotą katolicką, to – w trosce o prawdę historyczną – należy kanonizować Judasza, gdyż był on najwierniejszym uczniem Jezusa. Co więcej, gdyby nie Judasz, Jezus nie zostałby ukrzyżowany, a bez tego chrześcijaństwo by nie powstało (Trzy wersje mitu Judasza..., s. 29).*

⁷ Cz. BARTNIK, *Judasz Iskariota...*, s. 8.

W tym kontekście pojawia się pytanie, czy Judasz został zbażony czy potępiony⁸. Scena w Ogrójcu ma bowiem charakter parenetyczny⁹ i pokazuje, że Syn Boży wydał się na mękę dobrowolnie. Wydanie Go pocałunkiem (Mk 14,49; Mt 26,55-56; por. 2 Sm 20,9-10) nawiązywało do starożydowskiego pojęcia „zdrajcy przyjaźni” i stanowiło jeden z elementów budujących obraz Chrystusa jako zapowiadanego przez proroków Mesjasza. W ten sposób Judasz stał się figurą niewiernego ludu, a tylko reszta Izraela miała ująć powszechnej zagładzie zesłanej przez Boga jako kara za grzechy (Iz 4,2-3). Jezus nazwał jednak zdrajcę „przyjacielem” (Mt 26,50), pokazując, że nawet zdrada nie mogła przeszkodzić w realizacji przykazania miłości (J 18,9; por. Rz 11,26). Ponadto słowa „lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził” (Mt 26,24) można interpretować jako zwrot hiperboliczny, który akcentuje trudne położenie i wyraża współczucie¹⁰. W historii Kościoła odpowiedzi na pytanie o pośmiertny los Judasza poszukiwano zwłaszcza w perspektywie jego samobójstwa, mimo iż wspomina o nim tylko Mt 27,3-5, a Dz 1,18 zdaje się sugerować wypadek. W średniowieczu to, że Judasz trafił do piekła, raczej nie podlegało wątpliwościom, jednak współcześnie w teologii zaleca się zachować w tej sprawie milczenie, gdyż jest to „niezłębiona tajemnica pomiędzy świętością Boga a ludzkim sumieniem”¹¹. Pozostaje niepewność, ale w świetle prawdy o Bożym miłosierdziu towarzyszy jej nadzieja.

⁸ Zob. J. MAJEWSKI, *Gdzie jest Judasz. Teologiczne spory wokół apostoła zdrajcy*, „Więź” 580(2007), s. 53-63.

⁹ TAMŻE, s. 7.

¹⁰ Zaznaczył to już S. BULGAKOW, umieszczając Judasza w perspektywie idei *apokatastasis*. Zob. S. BULGAKOW, *Dwaj wybrańcy: Jan i Judasz – „Umiłowany uczeń” i „Syn zatracenia”*, tł. H. Paprocki. „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 12/2(1982), s. 23-43.

¹¹ Zob. *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 140. Por. BENEDYKT XVI, *Tajemnica odrzucenia*. „Więź” 580(2007), s. 76-79.

Jak podkreśla Cz. Bartnik, historyczna postać Judasza uległa teologizacji równolegle z rozwojem chrystologii i soteriologii¹², o czym świadczy jej niejednorodny obraz w Ewangeliach. Z człowieka, któremu „biada za to, co uczynił”, stał się on „synem zatracenia”, który na wieczerzy śmiał jeść z tej samej misy, co Syn Boży (Mt 26,23; Mk 14,20; por. Łk 22,21). Judasz jako figura Antychrysta sięgnął po pokarm zła, chcąc rozbić pierwotną jedność w człowieku oraz jedność człowieka ze Stwórcą (Rdz 3,1-19) i tym samym udaremnić odkupienie. Dlatego też jest częścią chrześcijańskiej nauki o grzechu i nosi piętno Kaina, „wiecznego tułacza” w historii zbawienia¹³. Mimo że zdradą przyczynił się do chwalebego ukrzyżowania Jezusa, w planie indywidualnym pozostał winny. Jest figurą grzesznika, który odwrócił się od Boga, doprowadzając do własnej zagłady. Ponadto reprezentuje upadłą część Izraela – tę, która podszywała się pod imię Judy i nie weszła do Kościoła Chrystusa, gdyż nie uznała w Jezusie Mesjasza. Symbolizuje wszystkie jej grzechy względem Jahwe: niewierność, obłudę, nawiść, przewrotność moralną, chciwość. Jest absolutnym antywzorem, ale też tajemnicą, która odsłania niebezpieczeństwo zdrady kryjące się w każdym człowieku. Pytanie o los Judasza w istocie dotyczy całego dzieła Odkupienia.

W związku z tym warto podjąć temat funkcjonującego w tradycji chrześcijańskiej obrazu śmierci Judasza. Jego kreacja wiąże się bowiem nie tylko z oceną moralną aktu zdrady, ale podnosi także kwestię pośmiertnego losu grzesznika. Śmierć zdrajcy z jednej strony była *przyczyną* potępienia, z drugiej – jego *skutkiem*. Dzieje Judasza zostały więc odczytane jako uniwersalna przestroga przed zejściem na ścieżkę grzechu.

Należy wyjaśnić, że termin „tradycja” używany jest tu w sensie przedmiotowym, tj. jako dziedzictwo, a zatem określenie „tradycja

¹² Zob. Cz. BARTNIK, *Judasz Iskariota...*, s. 12 nn.

¹³ W. HRYNIEWICZ, *Tajemnica Kaina i Judasza. Rozważania teologiczne*. „Więź” 28/10-12(1985), s. 121-134.

chrześcijańska” dotyczy wszystkich dóbr kultury wyrosłej w oparciu o chrześcijański system wartości. Ponieważ jej kształtowanie wiąże się z rozwojem Kościoła jako instytucji, należy – po pierwsze – stwierdzić, że funkcjonuje zawsze w *dwóch* definiowanych w relacji do przyjętego wzorca przekazach (oficjalnym i nieoficjalnym); po drugie – wziąć pod uwagę istnienie *dwóch* wzajemnie się warunkujących i dopełniających modeli refleksji nad Bożą ekonomią zbawienia (wschodniego i zachodniego), stanowiących „dwa płuca” jednej chrześcijańskiej Europy. Dlatego też przedmiotem analiz będą nie tylko pisma ojców Kościoła, tj. teksty reprezentujące przekaz oficjalny, czyli „Tradycję”, lecz także utwory apokryficzne, które stanowią zapis nieoficjalnej narracji ustnej, dokumentującej proces krzyżowania się homogenicznej doktryny teologicznej z heterogeniczną kulturą ludową. Zamiast pojęć „katolicyzm” i „prawosławie” stosowane są leksemy „Wschód” i „Zachód”, rozumiane jako metafory dwóch formacji o charakterze religijno-kulturowym, a nie doktrynalnym czy jurysdykcyjnym (choć reprezentowane są one w pewnym momencie dziejów przez konkretne organizmy polityczne). Kryterium podziału jest język stosowany w przestrzeni oficjalnej: grecki lub łaciński. Konieczny ze względu na rozmiar studium wybór reprezentantów wynika natomiast z ich miejsca w tradycji, definiowanego ze względu na zasięg i siłę oddziaływania.

Celem niniejszego studium jest porównanie tekstów konstytutywnych dla formowania się tradycji o śmierci Judasza w kręgu chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, służące sprawdzeniu, czy między powstałymi obrazami są różnice, a jeśli tak, to jaki mają charakter i czym są podyktowane.

Zainteresowanie Judaszem pojawiło się na początku XX wieku, kiedy z jednej strony na fali ruchu oświeceniowo-pozytywistycznego podważony został autorytet Pisma Świętego, a triumfy święcił psychologizm, z drugiej – zaczęły rozwijać się nowoczesne nauki biblijne. W efekcie w ciągu całego stulecia badania nad tą postacią

przebiegały dwutorowo. Bibliści, dzięki nowym metodom egzegetycznym oraz odkryciom archeologicznym, podejmowali analizę kanonicznych relacji o Judaszu w kontekście historii form oraz redakcji, a także w odniesieniu do całego Nowego Testamentu, a nawet literatury żydowskiej, a potem qumrańskiej¹⁴. W efekcie zwrócono uwagę na istnienie długiego procesu kształtowania się tradycji na temat zdrajcy oraz jego śmierci¹⁵. Z drugiej strony kwestia Judasza pojawiła się w kontekście badań nad samobójstwem jako faktem kulturowym¹⁶, które relację Mt rozpatrywały przez pryzmat stosunków społecznych panujących w I wieku po Chrystusie, w perspektywie prawa żydowskiego, tradycji rabinicznej oraz pogańskiej myśli filozoficznej. Podejście to miało jednak charakter redukcystyczny; podobnie zresztą jak próby „usprawiedliwienia” czynu Judasza przy pomocy teorii z zakresu psychologii.

Widoczne w literaturze przedmiotu przełomu XX i XXI wieku zainteresowanie Judaszem wiąże się przede wszystkim z podejmowanymi powszechnie próbami reinterpretacji tradycji chrześcijańskiej oraz rehabilitacji postaci zdrajcy. W tym kontekście podejście rewizjonistyczne reprezentują G. Schwarz, W. Klassen oraz H. Maccoby. Pierwszy twierdzi, że opisy śmierci Judasza dowodzą,

¹⁴ Zob. np. R. D. AUS, „The Name Judas «Iscariot» and Ahitophel in Judaic Tradition”, w: TEGOŹ, *My Name is Legion. Palestinian Judaic Traditions in Mark 5:1-20 and Other Gospel Texts*, Lanham 2003, s. 155-208; L. BRISKIN, *Tanakh Source of Judas Iscariot*. JBQ 32/3(2004), s. 189-197; R. VAN DE WATER, *The Punishment of the Wicked Priest and the Death of Judas*. DSD 10/3(2003), s. 395-419.

¹⁵ Zob. np. F. H. CHASE, *On πρηνής γενομενος in Acts I 18*. JTS 13(1912), s. 279 nn; F. C. CONYBEARE, *Papias and the Acts of the Apostles*, „The Classical Review”, 9(1895), s. 258 nn; A. D. KNOX, *The Death of Judas*. JTS 25(1924), s. 289-290; K. LAKE, „The Death of Judas”, w: *The Beginnings of Christianity. I. The Acts of the Apostles*, red. F. J. Foakes-Jackson, K. Lake, t. 5, London 1933, s. 22-30; H. STEIN-SCHNEIDER, *A la recherche du Judas historique. Une enquête exégétique a la lumière des textes de l'Ancien Testament et des Logia*. ETR 60(1985), s. 403-429.

¹⁶ Zob. np. C. F. WHELAN, *Suicide in the Ancient World: A Re-Examination of Matthew 27:3-10*. LTP 49/3(1993), s. 505-522; D. A. REED, „Saving Judas” – *A Social Scientific Approach to Judas's Suicide in Matthew 27:3-10*. BTB 35/2(2005), s. 51-59.

że pierwotnie apostoł ten był tylko „przewodnikiem żołnierzy”¹⁷; drugi – że był bratem i najbliższym współpracownikiem Jezusa, toteż we wszystkim działał z Nim w porozumieniu¹⁸; trzeci – że jego postać przeszła kilka faz rozwoju, tak że ostatecznie stała się demoniczną figurą zdrajcy i symbolem całego narodu żydowskiego¹⁹. W ten sposób podali w wątpliwość autentyczność głoszonej przez Kościół chrystologii i wpisali się we współczesną tendencję do podważania autorytetu instytucji religijnych. Twierdzenie, że Judasz był bratem lub najlepszym przyjacielem Jezusa, co zmieniało przecież także i status jego postępu, miało charakter heterodoksyjny i właśnie dlatego – w czasie ponowoczesnym – zyskało popularność. Najlepszym świadectwem tego, że na przełomie XX i XXI wieku wzmożło się także w kulturze popularnej zapotrzebowanie na rzekome demaskowanie ukrywanych przez stulecia prawd na temat Kościoła, utożsamianego przy tym z Watykanem, były światowe sukcesy powieści D. Browna *Kod Leonarda da Vinci* (2003) oraz filmu M. Gibsona *Pasja* (2004). Zainteresowanie Judaszem nastąpiło po odkryciu rękopisu gnostyckiego apokryfu *Ewangelia Judasza*. Wydarzenie to zostało wypromowane, zgodnie z zasadami rynku, jako przełomowe. Publikacja przekładu tekstu na język angielski w 2006 roku stanowiła produkt dostosowany do oczekiwań masowego odbiorcy²⁰. Poprzedziła obchody święta Wielkanocy, stając się argumentem w dyskusji na temat pozycji Kościoła i wpisując w proces polityzacji religii²¹. W efekcie zostało opubli-

¹⁷ G. SCHWARZ, *Jesus und Judas. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas – Überlieferung der Evangelien Und der Apostelgeschichte*, Stuttgart 1988.

¹⁸ W. KLASSEN, *Judas. Betrayer or Friend of Jesus...*

¹⁹ H. MACCOBY, *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, New York 1992.

²⁰ *The Gospel of Judas*, Trans. and Eds. R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, Washington 2006. Por. J. M. ROBINSON, *The Secrets of Judas: The Story of the Misunderstood Disciple and His Lost Gospel*, San Francisco 2006. Polskie wydanie: J. M. ROBINSON, *Tajemnica Judasza...* Publikacjom towarzyszył szeroko reklamowany film jednej z telewizji prezentujących problemy naukowe w szacie popularnej.

²¹ M. ZOWCZAK, „Rehabilitacja” *Judasza. O apokryfach w kulturze popularnej*. WST 20(2007), s. 343-352.

kowanych wiele nowych prac (lub też reedycji starych) z zakresu biblistyki, teologii, historii oraz religioznawstwa, które w całości traktowały o Judaszu²², jednak w większości naznaczone były ujęciem heterodoksyjnym i dotyczyły tylko konkretnych aspektów.

Literatura przedmiotu na temat kanonicznych relacji o śmierci Judasza, reprezentująca ujęcie ortodoksyjne, jest jednak obfita, a swymi początkami sięga przełomu XIX i XX wieku. Najważniejszą pracą tego okresu jest studium K. Lake'a pt. *The Death of Judas*, zamieszczone w tomie *The Beginnings of Christianity. I. The Acts of the Apostles* (red. F. J. Foakes-Jackson, K. Lake, London 1933). Szerzej kwestia śmierci Judasza została podjęta w drugiej połowie XX wieku. Pierwsze ujęcie poszukuje wspólnej tradycji o śmierci zdrajcy, wskazując na kluczowe miejsce etiologii „pola krwi”. Reprezentuje je zwłaszcza artykuł P. Benoit pt. *La mort de Judas* („Synoptische Studien. Festschrift Alfred Wikenhauser”, red. J. Schmid, A. Vogtle, Munich 1953), a pośrednio także tekst F. Mannsa pt. *Un midrash chrétien: Le récit de la mort de Judas* (RevSR 54/3, 1980). Drugie ujęcie zajmuje się perykopami o śmierci Judasza w odniesieniu do kontekstu własnego. W przypadku perykopy Mt 27,3-10 egzegeza prowadzona jest albo w świetle cytatu refleksyjnego, albo też z punktu widzenia całej teologii Mt. Podejście zintegrowane reprezentują zwłaszcza ważne studia D. P. Seniora pt. *The Fate of the Betrayer. A Redactional study of Matthew XXVII, 3-10* (ETL 48, 1973), D. J. Moo pt. *Tradition and Old Testament in Matt 27, 3-10 (Gospel Perspectives*, red. R. T. France, D. Wenham, t. 3, Sheffield 1980), a także dwa artykuły M. J. J. Menkena, *The References to Jeremiah in the Gospel According to Matthew* (ETL 50/1, 1984) oraz *The Old Testament Quotation in Matthew 27,9-10: Textual Form and Context* (Bib 83, 2002). W przypadku perykopy Dz 1,15-26 analiza prowadzona jest albo

²² Zob. m.in. K. Paffenroth, *Judas. Images of the lost disciple*, Louisville-Kentucky 2001; A. M. H. Saari, *The Many Deaths of Judas Iscariot. A meditation on suicide*, New York 2006.

w świetle cytatu refleksyjnego oraz sceny wyboru Macieja, albo przez pryzmat mów św. Piotra. Temat wyczerpująco potraktował A. W. Zwiep w książce pt. *Judas and the choice of Matthias: a study on context and concern of Acts 1:15-26* (Tübingen 2004). Należy jednak zauważyć, że mimo dużego zainteresowania postacią Judasza w zasadzie nie został podjęty temat jego obrazu w pismach ojców Kościoła. Częściowo pisał o tym jedynie A. Cane w książce pt. *The Place of Judas Iscariot in Christology* (Aldershot 2005). Istnieje zaś bogata literatura poświęcona wizerunkowi apokryficznemu, ale dotyczy ona przede wszystkim *Ewangelii Judasza*. Legenda średniowieczna opracowana została już na początku XX wieku w studium P. Bauma pt. *The Medieval Legend of Judas Iscariot* (PMLA 31, 1916).

W Polsce literatura przedmiotu jest nader skromna. Najważniejszym wciąż pozostaje artykuł Cz. Bartnika pt. *Judaszk Iskariota – historia i teologia* (CT 58/2, 1988), chociaż warto przytoczyć również inne przykłady: J. Majewskiego *Jezus Judasza* („Znak” 10, 1998), A. Banaszka *Teologizacja obrazu Judasza (Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*; red. W. Chrostowski, Warszawa 2001) oraz W. Stabryły *Judaszk – sprawiedliwy Starego Testamentu* (RBL 60, 2007). Ostatnio kwestie egzegetyczne podjęli W. Styra w: *Analiza lingwistyczna tekstu biblijnego na przykładzie Dz 1,15-26* (SSc 1, 1997) oraz W. Linke w: *Śmierć Judasza w Dz 1,18 jako przykład śmierci prześladowcy* („Biblica et Patristica Thoruniensia”, 1, 2008). Na fali zainteresowania zdrajcą najpierw ukazał się poświęcony mu w całości numer kwartalnika „Ethos” (65-66, 2004). Następnie została wydana monografia z zakresu historii sztuki S. Kobielusza *Ikonografia zdrady i śmierci Judasza* (Ząbki 2005) oraz książka o charakterze popularno-naukowym A. Skrzypczaka *Judaszk według Ewangelii* (Kraków 2007). Duży wkład w rozwój badań nad obrazem Judasza wniósł M. Starowieyski, który, przygotowując edycję *Apokryfów Nowego Testamentu*, nie tylko przeznaczył dla niego oddzielny rozdział, lecz także wziął czynny

udział w publicznej debacie, jaka wynikła po ogłoszeniu, a potem przetłumaczeniu na język polski *Ewangelii Judasza*²³; między innymi w książce pt. *Judasz, historia, legenda, mity* (Poznań 2006). W kontekście nowo odkrytego apokryfu powstało najwięcej tekstów, ale o różnej proveniencji i wartości merytorycznej²⁴.

W literaturze przedmiotu brakuje monografii poświęconej wizerunkowi Judasza w szeroko rozumianej tradycji chrześcijańskiej. Wydaje się zatem zasadne podjęcie próby uzupełnienia tej luki. Niniejsze studium nie rości sobie jednak prawa do całościowego, a tym bardziej wyczerpującego ujęcia tematu. Stanowi jedynie przegląd zagadnień oraz próbę skatalogowania kluczowych motywów i interpretacji. W tym celu stosowane jest ujęcie analityczno-syntetyczne z elementami metody historyczno-krytycznej oraz egzegetycznej.

Rozdział pierwszy poświęcony jest biblijnym przekazom o śmierci Judasza (Mt 27,3-10; Dz 1,16-20). Egzegezę perykop poprzedza przegląd problematyki samobójstwa w świetle ST, ograniczający się do uwag na temat biblijnej nauki o stworzeniu człowieka i przykazania „Nie zabijaj” oraz krótkiej prezentacji wybranych postaci samobójców. Cel stanowi interpretacja kanonicznych obrazów śmierci Judasza, które z jednej strony stały się podstawą późniejszej refleksji teologicznej, z drugiej – udokumentowały funkcjonujące w I wieku tradycje o apostołe-zdrajcy. Rozdział drugi podejmuje kwestię miejsca tej postaci w pismach patrystycznych. Pierwsza część poświęcona jest analizie pozabiblijnej relacji o śmierci Judasza autorstwa Papiasza, reprezentującej jeszcze okres ojców apostoelskich, oraz próbom harmonizacji trzech przekazów na ten temat. Część główna zajmuje się pismami ojców Kościoła. Ponieważ postać Judasza pojawiała się u różnych autorów, zwłaszcza przy okazji komentarza egzegetycznego oraz rozważań

moralno-dydaktycznych (między innymi u Orygenesza i św. Jana Kasjana²⁵), analiza ograniczona została do dwóch tylko pisarzy reprezentatywnych. Kryterium wyboru był wpływ, jaki odegrali oni w kształtowaniu się doktryny teologicznej. Wschód uosabia św. Jan Chryzostom (zm. 407 r.), kaznodzieja oraz jeden z czterech Doktorów Kościoła prawosławnego; Zachód – św. Augustyn (zm. 430 r.), największy teolog łaciński. Rozdział trzeci poświęcony jest narracjom o śmierci zdrajcy w przekazie nieoficjalnym. Najpierw porządkuje kwestie terminologiczne oraz przedstawia ogólne spojrzenie na tę postać w literaturze apokryficznej. Pominięty zostaje wątek gnostycki ze względu na jego antykanoniczny charakter. W części głównej rozdziału analizie poddane są dwa apokryfy z okresu średniowiecza (XIII-XIV w.). Spojrzenie wschodnie reprezentuje dodatek o śmierci zdrajcy w *Ewangelii Nikodema*; zachodnie – opowieść o jego życiu w zbiorze Jakuba de Voragine pt. *Złota Legenda*. Wnioski z przeprowadzonych analiz podane są w Zakończeniu.

²³ Przekładu dokonał wybitny znawca tematu W. MYSZOR. Zob. ANT 2/2, s. 887 nn.

²⁴ Zob. np. artykuły w tomie *Postać Judasza w literaturze, teologii i sztuce*, red. J. Sieradzan, Białystok 2006.

²⁵ Zob. ORYGENES, MtKom 117; św. JAN KASJAN, *Rozmowa*, VI, 9.

PODZIĘKOWANIA

Prezentowana książka stanowi rozszerzoną wersję pracy magisterskiej, napisanej w Instytucie Teologii Ogólnej Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jana Załęskiego i obronionej w 2010 roku. Chciałabym bardzo serdecznie podziękować Księdzu Profesorowi, wobec którego dług wdzięczności znacznie wykracza poza opiekę naukową sprawowaną podczas seminarium magisterskiego. Pragnę też złożyć podziękowania recenzentowi tej pracy, ks. dr. Waldemarowi Linke, którego dobra wola oraz cenne uwagi merytoryczne pozwoliły uzupełnić ją o nowe konteksty oraz opublikować. Osobne wyrazy wdzięczności kieruję w stronę dr Dominiki Budzanowskiej – za pomoc w tłumaczeniu z języka łacińskiego.

1. ŚMIERĆ JUDASZA WEDŁUG PISMA ŚWIĘTEGO

1.1. Samobójstwo w Starym Testamencie

Zgodnie z biblijną antropologią człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo” Boga i jest on jednością cielesno-duchową powołaną do życia w Bogu¹. Pełnym obrazem Boga i Człowieka jednocześnie jest Chrystus. Życie pojmuje się zatem zawsze w odniesieniu do Boga, Jego dawcy i stwórcy. W konsekwencji zarówno prawo Boże, jak i ludzkie, zakazuje zabijania. W ST zostało to wyrażone w piątym przykazaniu danym Mojżeszowi: „Nie będziesz zabijał” (Wj 20,13). W NT nakaz ten zostaje dopełniony przez samego Jezusa: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj!; a kto by się dopuścił zabójstwa, podlega sądowi. A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi” (Mt 5,21-22)².

Nauka katolicka głosi, że „życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się «stwórczego działania Boga» i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedynego swego celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca. Nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego niszczenia niewinnej istoty ludzkiej” (Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae*, Wstęp, 5; KKK 2258). Dlatego też każdy człowiek odpowiada przed Bogiem za swoje życie, jest

¹ Więcej zob. J. WARZECHA, *Problematyka życia ludzkiego w Biblii. Aspekty antropologiczne i etyczne*. AK 122/1(1994), s. 47-57.

² Wszystkie cyt. za: BT.

zobowiązany chronić je ze względu na Jego cześć i dla zbawienia duszy (por. KKK 2280). Gest samobójczy zaprzecza naturalnemu dążeniu istoty ludzkiej do zachowania i przedłużenia życia, czyli pozostaje w sprzeczności z należytą miłością siebie. Stanowi też zniewagę miłości bliźniego, gdyż w sposób nieuzasadniony zrywa więzy solidarności ze wspólnotą ludzką. „Samobójstwo sprzeciwia się miłości Boga żywego” (KKK 2281) i nic go nie usprawiedliwia, ani zamiar dania przykładu, ani pragnienie pomocy. Kościół naucza jednak, że nie należy tracić nadziei dotyczącej wiecznego zbawienia samobójców i nawołuje do modlitwy w ich intencji (por. KKK 2283). Ma się bowiem na uwadze opinie psychiatrów, iż samobójcy nie są w pełni świadomości. Zaburzenia psychiczne lub strach przed cierpieniem mogą wszakże zmniejszyć ich odpowiedzialność (por. KKK 2282). Obecnie obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego dopuszcza, w odróżnieniu od poprzedniego, pogrzeb kościelny samobójcy, o ile za życia był praktykujący i nie dawał publicznie zgorszenia (kan. 1184 § 1 KPK).

Bezwzględność zakazu zabijania osłabiona jest w ST przez koncepcję wojny religijnej oraz kary śmierci. Nie ma w nim jednak przyzwolenia na samobójstwo, mimo że przywoływane są przypadki bohaterów, którzy skutecznie targnęli się na własne życie: Abimeleka (Sdz 9,54), Samsona (Sdz 16,21nn), Saula (1 Sm 31,4n), Achitofela (2 Sm 17,23), Zimrego (1 Krl 16,18) oraz Razisa (2 Mch 14,37-4). Wszystkie jakoś wiążą się z osobą Judasza, ale według tradycji najważniejsza jest śmierć Achitofela oraz Absaloma. Pierwszy był doradcą Dawida, który zdradził swego władcę, a następnie w obliczu porażki powiesił się. Drugi z nich to syn Dawida, który z rad Achitofela korzystał, pragnąc obalić rządy ojca, ale uciekając po przegranej bitwie „utkwiał głową w terebincie i zawisł między niebem a ziemią, a muł, który był pod nim, popędził dalej” (2 Sm 18,9); a zatem albo uwięzła mu głowa w rozwidleniu konarów, albo zaczepił o nie swoimi długimi włosami. Wyszac tak, został – wbrew rozkazom króla – ugodzony przez Joaba

i dobity przez giermków. Obraz syna-zdrajcy wiszącego na dębie wszedł na stałe do chrześcijańskiego imaginarij. Hagada twierdzi, że jego śmierć była karą za dumę (ze wspaniałych włosów odziedziczonych po Adamie) i za sprzeniewierzenie się ojcu (zob. 2 Sm 18,1-18)³.

Jeśli chodzi o śmierć samobójczą, na uwagę zasługują zwłaszcza trzy historie: Samsona, Saula i Achitofela. Pokazują one różne aspekty tego czynu i tym samym niejako wzajemnie się dopełniają. Występują w księgach kanonu żydowskiego, w dziele deuteronomistycznym, a zatem dokumentują myśl judaistyczną. Wszyscy trzej zostali *wybrani*, ale nie ze względu na postawę moralną, a z woli Boga. Uwikłani w grzech i niewierność, stali się bohaterami tragicznymi, ocenianymi w tradycji raczej negatywnie. W tym kontekście trzeba pominąć przypadek Razisa, mimo że jest on najobszerniejszy i najbardziej plastyczny, pochodzi bowiem z księgi spoza kanonu żydowskiego, która zdradza ślady wpływu grecko-rzymskiego systemu wartości⁴. Samobójstwo wiązało się tu z postawą wiary i determinacją w zachowywaniu Prawa. W 2 Mch posłuszeństwo prawu jawi się ważniejsze niż życie, toteż czyn Razisa przedstawiony jest w pochwalnym tonie. Ma on też analogie z postawą męczenników z 2 Mch 6-7. Kładzie więc akcent na walkę i męczeństwo, toteż jako jedyni argumenty przemawiające za samobójstwem czerpali z niego donatyści.

1.1.1. Samson (Sdz 16,28-30)

Samson był synem Manoacha z Sorea na terenie pokolenia Dana i ostatnim z „sędziów większych” (Sdz 13-16). Imię Szimszon etymologicznie odsyła do pojęcia „słońce”, ale występuje tylko w Sdz, toteż wśród egzegetów nie ma zgody, co do jego dokładnego

³ Zob. M. BOCIAN, *Leksykon postaci biblijnych*, Kraków 1995, s. 36-39.

⁴ Więcej na ten temat zob. S. GADECKI, „Walka i męczeństwo za wiarę (2 Księga Machabejska)”, w: *Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo okresu judaistycznego* (WMWKB 3), red. J. Frankowski, Warszawa 2007, s. 244-291.

znaczenia. Opowieść o czynach tego bohatera znajduje się w trzeciej części Sdz, opisującej działalność poszczególnych sędziów (3,7 – 16,31), i stanowi punkt kulminacyjny całej księgi, która, prezentując myśl deuteronomistyczną, miała na celu umocnić lud Izraela w wyznaniu wiary w Jahwe⁵. Dlatego też okres pomiędzy zajęciem Ziemi Obiecanej a jej zasiedleniem i powstaniem monarchii przedstawiała według schematu *dobrobyt – grzech – kara – opamiętanie – posłanie człowieka, który przywraca porządek*. Odtwarzając tak dialektyczne napięcie między wiernością przykazaniu a bałwochwalstwem, przeciwstawiała słabość ludzką cierpliwości Boga oraz przypominała, że On działa w historii, ale według siebie tylko znanych sposobów. Świadczyć o tym miały nie tylko dzieje narodu izraelskiego jako takie, lecz także historie poszczególnych sędziów, byli oni bowiem wybierani przez Boga *pomimo* swych skłonności do grzechu. W tę myśl wpisuje się opowiadanie o Samsonie, który, będąc przykładem męstwa, stał się przestrożą przed lekceważeniem podjętych zobowiązań.

Samson był bohaterem jednostkowym, który wyróżnił się zapewne w walce z Filistynami i z czasem zyskał rysy ludowego herosa. Redaktor Sdz wykorzystał heroiczno-legendarny przekaz o osobistych czynach Danity i nadał jej wymiar historii zbawienia⁶. Z jednej więc strony opowiadanie zawiera wiele elementów dramatyzacji, heroizacji, a nawet etiologizacji, z drugiej – charakteryzuje się brakiem ciągłości, powtórzeniami, występowaniem tekstów paralelnych oraz wstawek redaktorskich. Ma jednak charakter sagi, toteż koncentruje się na przekazaniu wrażeń, a nie wydarzeń historycznych. Służy pokazaniu, że bohater *jest* narzędziem w rękach

⁵ Więcej na ten temat zob. S. WYPYCH, „Dwa pierwsze trudne wieki (Księga Sędziów)”, w: *Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo izraelskie* (WMWKB 2), red. J. Frankowski, S. Wypych, Warszawa 2006, s. 76-112.

⁶ W kwestii genezy opowiadania wskazuje się na pierwotną tradycję ustną (czyny – 14,1-15,19; romans – 16,1-30; zwiastowanie i narodziny – 13,1-25) oraz dodatki redaktorskie (modlitwy, zagadki, metafora – 14,6; porównania – 15,14; 16,9.12 oraz fragmenty poezji – 14,3.14.16.18; 16,6.17.23-24). TAMŻE, s. 109 n.

Boha. Jego wybranie zostało zapowiedziane przez pojawienie się anioła, który oznajmił, że będzie poczęty w łonie dotychczas nieplodnym (13,3). Potwierdzenie niejako formalne uzyskało ono w złożeniu ślubu nazireatu⁷, toteż łaska Boża przejawiała się w sile fizycznej, symbolizowanej przez niestrzyżone włosy. Samson był powołany do wybawiania Izraelitów z rąk filistyńskich (13,5), ale walczył samotnie, często z pobudek czysto osobistych. Jego akty zemsty były jednak ukazywane jako dzieło Boże. Dopóki bowiem zachowywał przykazanie nazireatu, Bóg miał go w opiece – nawet wtedy, kiedy zniewolony przez pożądanie cielesne, mimo zakazu, wiązał się z „niewłaściwymi” kobietami, które zawsze sprowadzały na niego niebezpieczeństwo utraty życia.

Właśnie słabość do kobiet doprowadziła bohatera do upadku. Samson zaprzedał swój charyzmat w momencie, gdy tajemnicę swej siły wyjawiał spiskującej z Filistynami żonie Dalili. Opuszczony przez Boga, został podstępnie ogolony i pojmany przez wrogów, a następnie oślepiony. Pozbawienie oczu wskazywało na zaślepienie duchowe, przejawiające się w zakazanych związkach z kobietami oraz wiązaniu zwycięstwa jedynie z siłą fizyczną. W niewoli został więc skazany na obracanie żaren, co było znakiem życia bez Bożej łaski, oraz pokazywanie ludowi dla rozrywki, co stanowiło odpowiedź na pychę. Moment przebłagania i ekspiacji nastąpił podczas obchodów ku czci filistyńskiego boga Dagona, kiedy „włosy, niegdyś zgolone, poczęły mu odrastać na głowie” (Sdz 16,22). Bohater, ustawiony na swą prośbę między dwiema kolumnami świąty-

⁷ Był to ślub dobrowolny na cześć Boga, polegający na powstrzymaniu się od spożywania wina, niestrzyżeniu włosów i niedotykananiu zwłok. W czasach Samsona nazireat nie był jeszcze skodyfikowany. Bohater nie strzygł włosów, ale wiele wskazuje na to, że pił wino (na weselu) i dotknął zwłok (Iwa). W. Eichrodt stwierdził, że w czasach osiedlania się w Ziemi Obiecanej dużą rolę odgrywali herosi, inicjatorzy bitwy i walczący w pierwszym szeregu, którzy mieli długie włosy. Nazireat skodyfikowano w okresie królów, kładąc akcent na praktyki ascetyczne – Lb 6,1-21. Więcej zob. R. OSTROWSKI, *Napięcie między charyzmatem a erosem w opowiadaniu o Samsonie (Sdz 13-16)*. „Zeszyty Naukowe SBP” 2(2005), s. 245-261.

ni, zaniósł do Jahwe modlitwę o przywrócenie sił w celu dokonania aktu zemsty: „Panie Boże, proszę Cię, wspomnij na mnie i przywróć mi siły przynajmniej na ten jeden raz! Boże, niech pomszczę raz jeden na Filistynach moje oczy” (16,28). Mówiąc „Niech zginę wraz z Filistynami”, wstrząsnął kolumnami tak, że zawałiła się cała budowla: „Tych, których wówczas zabił, sam ginąc, było więcej aniżeli tych, których pozabijał w czasie swego całego życia” (16,30). Gest Samsona był więc pomstą, poprzedzoną zgodą na własną śmierć, która przyczyniła się do uratowania całego Izraela.

Hagada sławi nadludzką siłę i bezinteresowność, ale wskazuje go jako przykład do ganienia zmysłowości⁸. W tradycji chrześcijańskiej traktowany jest jako bohater, który ginie w sposób heroiczny, w obronie wiary i narodu (por. Hbr 11,32). Samson był świadomy wybrania i przeznaczenia do wypełnienia misji, ale pozostawał uwikłany w grzech niewierności i potrzebował nawrócenia. Pojawia się więc pytanie, jaki charakter miało samobójstwo bohatera, pośredni czy bezpośredni, oraz co było jego faktyczną intencją: osobista zemsta czy też ocalenie Izraela. Według informacji podanej przez redaktora Sdz gest Samsona stanowił zemstę za oślepienie (16,28). Jednak z kontekstu wynika, że była to walka w obronie narodu. Zadał klęskę wrogom Jahwe i Izraela, ponieważ na *nowo* dostrzegł swoje powołanie. Bóg wysłuchał prośby i pozwolił mu je wypełnić. Jawi się on jako typ zbawcy, który zgodnie z wolą Boga zażegna niebezpieczeństwo nawet kosztem własnego życia. Historia Samsona stanowi więc zarówno pouczenie, jak i przestrożę, które wszak odczytywać należy w świetle zobowiązań charyzmatu.

1.1.2. Saul (1 Sm 31,3-5)

Saul był synem Kisza z pokolenia Benjamina, namaszczonego przez Samuela na pierwszego króla Izraela. Jego imię oznacza „uproszony”. Postać ta pojawia się w kontekście opowiadania

⁸ M. BOCIAN, *Leksykon postaci biblijnych...*, s. 472.

o początkach monarchii oraz jej koncepcji (zob. 1 Sm 9-22; 28; 31)⁹. Relacja o Saulu występuje w dwóch częściach tematycznych. Pierwsza, „Samuel i Saul” (1 Sm 8-15), stanowi narrację o początkach monarchii i naznaczona jest podejrzliwością wobec tej instytucji. Postacią wiodącą jest prorok Samuel, natomiast Saul to *wybrany*, który dopuszcza się czynów sprzecznych z Bożym nakazem¹⁰. Bóg więc „żałuje” swej decyzji i odrzuca króla (15,11; por. Rdz 6,6). Druga część, „Saul i Dawid” (1 Sm 16 – 2 Sm 1) zawiera przekaz o rządach Saula zaczerpnięty z tradycji o dojściu do władzy Dawida, więc służy jako kontrast dla postawy nowego króla. Zazdrosny, podejrzliwy, „opętany przez ducha złego, zesłanego przez Pana” (1 Sm 16,14), Saul zostaje pokonany na drodze militarnej i popełnia samobójstwo.

Królestwo Saula z jednej więc strony prezentuje się w świetle negatywnych poglądów na instytucję królestwa, po to, by uwydatnić prawdę o zwierzchniej władzy Boga, z drugiej – stanowi opozycję dla wyidealizowanych, tj. zgodnych z wolą Bożą, rządów Dawida. Władca został odrzucony za niewierność: po pierwsze kierował się chciwością i chęcią utrzymania władzy (1 Sm 15); po drugie – zazdrością i nienawiścią do Dawida (1 Sm 18).

Opowiadanie o Saulu stanowi późniejszą kompozycję, a nie od początku istniejącą jedność literacką¹¹. Krzyżują się w nim dwie tradycje: starsza o pierwszym królu (1 Sm 13,2 – 16,13) oraz nowsza o wyniesieniu Dawida (1 Sm 16 – 2 Sm 2,7). W ostatecznej redakcji jednak postać Saula ma charakter przejściowy i służy jako

⁹ Więcej na ten temat zob. J. ŁACH, „Powstanie monarchii (Księgi Samuela)”, w: *Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo izraelskie...*, s. 122-140.

¹⁰ W Gilgal Saul złożył ofiary bez Samuela (13,7-15a); po zwycięstwie nad Amalekitami naruszył prawo świętej wojny, a następnie zrzucił winę na swój lud, chcąc zapewne utrzymać się przy władzy (15).

¹¹ W egzegezie anglosaskiej podkreśla się ostatnio, że wizerunek Saula od początku był tylko negatywny. Zob. G. HENTSCHEL, „Król Saul – tragiczna klęska czy słuszne odrzucenie”, tł. W. Chrostowski, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź!”*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 138-149.

kontrast zarówno do Samuela i tradycji sędziów, a szerzej także proroków, jak i do Dawida oraz tradycji monarchicznej. Konflikt wynika z różnicy w sposobie pojmowania królestwa Izraela. W tym sensie można mówić o istnieniu dwóch sprzecznych perspektyw: promonarchicznej i antymonarchicznej. Ostatecznie jednak zwycięża koncepcja charyzmatyczno-religijna, tj. reprezentowana przez Dawida, a dzieje Saula pokazują, co się dzieje, kiedy rządy monarchy przestają być zgodne z planami Jahwe.

Ponieważ 1 – 2 Sm pod względem literackim stanowią kompilację kilku różnych tradycji, które posłużyły także jako źródło dla 1 – 2 Krn, wiele opowiadań pojawia się w nich więcej niż raz, często w różniących się między sobą wariantach. Tak też się dzieje w przypadku śmierci Saula. Istnieją dwie relacje na ten temat: 1 Sm 31 (por. 1 Krn 10,1-12) i 2 Sm 1,1-12. Pierwsza szczegółowo ukazuje ostateczną tragedię króla odrzuconego przez Boga, czyli jego klęskę w wojnie z Filistynami, zakończoną śmiercią samobójczą na wzgórzu Gilboa. Druga stanowi świadectwo młodego Amalekity, który dobił Saula na jego prośbę, myśląc, że i tak „nie będzie żył po swoim upadku” (2 Sm 1,10), ale za karę został zabity z rozkazu Dawida (2 Sm 1,14-16). Opowieści te pogodzić można przy założeniu, że gest Saula nie przyniósł oczekiwanego skutku. Reprezentują one jednak odmienne tradycje, występują w różnych kontekstach i służą innym celom: pierwsza ukazuje klęskę Saula; druga – wspaniałomyślność i sprawiedliwość Dawida.

Relacja mówiąca o samobójstwie króla (1 Sm 31,1-13) składa się z trzech części tematycznych: walka z wojskami i śmierć (31,1-6), ucieczka mieszkańców Zajordania i Ezdrelonu przed wrogiem (31,7) oraz losy ciała Saula (31,8-13). Samobójstwo wyjaśnione zostaje strachem przed śmiercią z ręki wroga: na widok łuczników Saul „zadrzał” i zwrócił się do giermka: „Dobądź swego miecza i przebij mnie nim, ażeby nie przyszli ci obrzezańcy i nie przebili mnie sami, i nie naigrywali się ze mnie” (31,4). Król pragnął za wszelką cenę uniknąć śmierci z rąk nieobrzezanych, a zatem

haniebnej, co odsyła do historii Abimeleka, który, uderzony kamieniem przez kobietę, prosił o dobiecie mieczem swego sługę (zob. Sdz 9, 52-54). Giermek Saula jednak nie chciał być przyczyną śmierci króla, „gdyż bardzo się bał”, zapewne ze względu na jego godność, więc ten „dobył miecza i sam rzucił się na niego” (1 Sm 31,4). Dla przypieczerowania zwycięstwa Filistyni – zgodnie ze zwyczajem wojennym – znieważyli ciało Saula, obcinając mu głowę i zdzierając zbroję (31,9; por. 1 Sm 17,51). Trofea obnosili po całej ziemi, a następnie broń Saula umieścili w świątyni Asztarte, a jego ciało powiesili na murze Bet-Szean, będącym zaporą między Zajordanią i doliną Ezdrelonu. Mieszkańcy Jabesz w wyzwolonym przez Saula Gileadzie zabrali ciało i odprawili rytuał pogrzebowy. Kości pochowali pod tamaryszkiem (zob. 1 Sm 22,6), a swój smutek zmanifestowali siedmiodniowym postem – tyle trwała żałoba po najbliższej rodzinie (por. Rdz 50,10; Sdz 16,29; Syr 22,12). Później Dawid przeniósł ciało Saula i jego syna Jonatana do grobowca rodzinnego w Gibeonie (por. 2 Sm 21,12-16).

Hagada pokazuje Saula w korzystnym świetle¹². Przewyższał on Dawida męstwem, wiernością wobec żony oraz skrucą z powodu zamordowania kapłanów. W Endor usłyszał od ducha Samuela propozycję ucieczki, a następnie zapewnienie, że jeśli by jednak poległ w bitwie, mają mu być odpuszczone wszystkie grzechy. W efekcie Saul szedł na spotkanie ze śmiercią odważnie i z godnością. W tradycji chrześcijańskiej pierwszy król Izraela stanowi integralną część prehistorii Mesjasza (zob. Dz 13,21). W tej perspektywie istotna jest ocena jego samobójstwa, którego celem było uniknięcie śmierci z rąk wrogów, nieobrzezanych i nieczystych, a zatem wynikało ze (słusznego?) strachu przed pohańbieniem. Rodzi się pytanie, czy Saul poniósł klęskę, czy też został odrzucony? Przekaz 1 Sm jest w tym względzie niejednoznaczny. Rozbieżne oceny wynikają z refleksji nad władzą polityczną,

¹² M. BOCIAN, *Leksykon postaci biblijnych...*, s. 482 n.

która legła u podstaw Księgi. Wczesna tradycja pokazuje władzę w aspekcie pozytywnym, jako tę, która służy wolności zewnętrznej oraz ładowi wewnętrznemu. Późniejsza natomiast niesie przestrożę, ponieważ władza może prowadzić do prześladowań i łamania prawa boskiego i ludzkiego. Na skrzyżowaniu tych dwóch płaszczyzn sytuuje się postać króla-samobójcy. Jego śmierć stanowi koniec człowieka, który z wybranego stał się odrzuconym¹³.

1.1.3. Achitofel (2 Sm 17,15-23)

Achitofel pochodził z Gilo i był zaufanym doradcą króla Dawida (2 Sm 15,12 – 17,23). Imię jego znaczy „mój brat jest głupcem”. Przypuszcza się, że był on tożsamy z Eliamem, ojcem Batszeby (por. 2 Sm 11,3; 23,34). Jego postać pojawia się przy okazji buntu Absaloma (15-19), a zatem w tej części 2 Sm, która, prezentując intrygi dotyczące następstwa tronu (9-20), tj. podając fakty niepochlebne dla największego króla Izraela, wskazuje, że grzech przezeń popełniony wymagał zadośćuczynienia, więc kara spadła nie tylko na Dawida, ale również na całą jego rodzinę, co pokazały wzajemne konflikty¹⁴. Ponieważ klóci się to z relacjami o wyniesieniu i modlitwie Dawida, wskazuje na tradycję, która nie poddała go jeszcze idealizacji.

Achitofel zdradził Dawida i stanął po stronie Absaloma (por. 2 Sm 15,12.31) być może z żądzy zemsty. Następnie poradził królewskiemu synowi, aby wziął sobie nałożnice Dawida i w ten sposób, budząc w ojcu nienawiść, wzmocnił swoją frakcję (por. 16,21). Plan zakładał tylko zabicie Dawida, ale w rezultacie wybuchła wojna. Achitofel doradzał szybkie rozprawienie się ze starym królem, widząc w tym jedyną szansę jego pokonania. Absalom został jednak przekonany przez Chuszaja – tajemnego stronnika króla (por. 15,32-34) – do tego, by pozostać w Jerozolimie dłużej

¹³ W tym sensie niezwykle ciekawą perspektywę interpretacyjną nadaje uwaga św. Izydora z Sewilli (zm. 636 r.), że Saul jest typem ST, a Dawid – NT. Zob. TAMŻE, s. 483.

¹⁴ J. LACH, *Powstanie monarchii (Księgi Samuela)*..., s. 150-153.

i zebrać większe siły (por. 17,7-13). Dawid zyskał na czasie i ostatecznie zwyciężył: „Achitofel widząc, że jego rada nie została spełniona, osiodłał swojego osła i wrócił do domu, do swego miasta. Wydawszy zarządzenia odnoszące się do swego domu, powiesił się i umarł” (17,23). Z przekazu wynika, że samobójstwo było reakcją na fakt zignorowania rady, co być może należy interpretować przez pryzmat komentarza: „Rada Achitofela, której on udzielał, w tym czasie znaczyła tyle, co słowo Boże. Tyle znaczyła każda rada Achitofela zarówno dla Dawida, jak i Absaloma” (16,23). Odrzucenie jego usług było skutkiem Bożej interwencji, o którą wcześniej modlił się Dawid (por. 16,31): „To Pan tak zarządził, by udaremnić radę Achitofela, która była lepsza, gdyż Pan chciał sprowadzić nieszczęście na Absaloma” (17,14). Doradca otrzymał więc czytelny sygnał, że stracił prawo do tej godności. Bezpośrednią przyczyną samobójstwa mogło być poczucie utraty honoru lub też perspektywa kary, a nawet pragnienie zadośćuczynienia. Wydaje się, że wyjaśnienie niesie sposób, w jaki życie zostało odebrane: powieszenie było uważane za śmierć haniebną, przeznaczoną dla największych przestępców (por. Pwt 21,22-23).

Hagada widzi w nim największego mędrca w starożytnym Izraelu, który został ukarany za niewdzięczność wobec Boga¹⁵. Według Józefa Flawiusza (zm. 103 r.) Achitofel, uciekając przed karą Dawida, poniósł śmierć szlachetną (*Ant.* 7,XI,8). Również w tradycji rabinackiej istnieje przekonanie, że królewski doradca otrzymał miejsce w przyszłym świecie (*b. Sanh* 104b-5a). Natomiast w tradycji chrześcijańskiej stał się on figurą zdrajcy i wiarołomnego przyjaciela. Wskazuje się tu na analogie pomiędzy Judaszem a Achitofelem, zwłaszcza wobec dominującej w pierwotnej wersji ewangelicznych opisów pojmania Jezusa parenezy. Jako że Dawid był postacią zapowiadającą Mesjasza, zdrada jego doradcy i przyjaciela stała się typem zdrady apostoła, co zdaje się potwierdzać

¹⁵ M. BOCIAN, *Leksykon postaci biblijnych*..., s. 43.

nie tylko samobójstwo Judasza (Mt 27,3-10), ale przede wszystkim słowa samego Jezusa, który, ujawniając tożsamość zdrajcy, odniósł się do Ps 41,10 (J 13,18). Zostało tak zasugerowane, że na Jezusie musiało się spełnić starożydowskie pojęcie „zdrajcy przyjaźni”, tj. zdrajcy typu mesjańskiego. Jak zauważa Czesław Bartnik, stało się niemal teologumenem, że człowiek dobra jest zawsze zagrożony przez człowieka zła – zdrajcę¹⁶.

1.2. Relacja św. Mateusza (Mt 27, 3-10)

1.2.1. Krytyka historyczno-literacka

Przyjmuje się, że autorem *Ewangelii według św. Mateusza* jest apostoł Mateusz (zob. Mt 10,3; Mk 3,18; Łk 6,15; Dz 1,13) oraz że została ona napisana w języku greckim, chociaż wyraźnie charakteryzuje się stylem semickim¹⁷. Potwierdzenie tej teorii znajduje się zarówno u najstarszych pisarzy chrześcijańskich, jak i w samym tekście Mt¹⁸. W kwestii źródeł Mt wśród badaczy panuje zgoda co do zasadności tzw. synoptycznej teorii dwóch źródeł¹⁹. Zakłada się, że tradycja o Jezusie łączona z Mateuszem została spisana w środowisku apostoła w celach misjonarskich²⁰. Redaktor połą-

¹⁶ C. BARTNIK, *Judaszk Iskariota...*, s. 7.

¹⁷ A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Mateusza* (NKB.NT), cz. 1, Częstochowa 2005, s. 40 nn. Więcej na temat Mt zob. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza*, Poznań 1979; J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew* (NIGTC), Rapids-Michigan 2005; R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew* (NICNT), Cambridge 2007; W. D. DAVIES, D. ALLISON, *Matthew: A Shorter Commentary: Based on the Three-Volume International Critical Commentary*, London 2004.

¹⁸ Najważniejszym świadectwem zewnętrznym jest wzmianka Papiasza z Hierapolis (I. poł. II w.), który mówił, że słowa i czyny Jezusa spisał Mateusz w języku hebrajskim. Powtarzali to następcie ojcowie Kościoła. Świadectwa wewnętrzne to m.in. bardzo dobra znajomość topografii Palestyny, fachowe wypowiedzi w sprawach monetarnych oraz swoista słabość do celników. Więcej zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Mateusza...*, cz.1, s. 40-48.

¹⁹ Więcej zob. R. BARTNICKI, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2003.

²⁰ W niniejszym opracowaniu na oznaczenie materiału własnego Mt będzie stosowany skrót M.

czył ją z Mk i ułożył właściwą Mt. Jej judaistyczne tło oraz częste odwołania do ST świadczą, że pochodził on ze środowiska judeo-chrześcijańskiego. Prawdopodobnie napisał swoje dzieło po zburzeniu Świątyni (70 r.), ale przed ostatecznym rozłączeniem się Kościoła i Synagogi²¹, toteż większość badaczy za czas powstania *Ewangelii według św. Mateusza* przyjmuje okres przed synodem w Jamni (ok. 90/95 r.), tj. lata osiemdziesiąte I wieku. W kwestii miejsca jej powstania istnieje wiele teorii, ale wydaje się, że była to Antiochia Syryjska²². Adresatami dzieła byli przede wszystkim judeochrześcijanie, zapewne zamożni obywatele miasta, celem – pouczenie w sytuacji, gdy z jednej strony Kościół lokalny był prześladowany przez Żydów, z drugiej – stanął w obliczu fałszywych proroków²³.

Scena śmierci Judasza (Mt 27,3-10) stanowi najdłuższy i najważniejszy materiał własny Mt²⁴. Perykopa ta występuje w ramach narracji pasyjnej (26,1-28,20) i sprawia wrażenie niemotywowanej kontekstem bliższym wstawki między opisami procesu przed Sanhedrynem (26,57-27,2) oraz Piłatem (27,11-26). Chronologia pasyjna została ustalona w celu wyjaśnienia przyczyn odrzucenia Syna Bożego, toteż – tworzona w świetle Zmartwychwstania oraz pism ST – zawierała orędzie teologiczne, a nie informację hi-

²¹ Wskazują na to m.in. aluzje do zniszczenia Świątyni (22,1-10) oraz wzmianki o prześladowaniach chrześcijan ze strony Żydów. Zob. np. A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Mateusza...*, cz. 1, s. 48-50.

²² Na Antiochię wskazuje między innymi polemika z tradycją judaistyczną, wyróżnienie osoby Piotra (por. Ga 2,11), wzmianka o straterze jako środku płatniczym (Mt 17,24-27), a także listy św. Ignacego (zm. 107 r.), w których Mt została poświadczona po raz pierwszy. Więcej zob. TAMŻE, s. 50-53.

²³ Zob. też J. ZAŁĘSKI, *Główne myśli teologiczne Ewangelii św. Mateusza*. WTS 12(1999), s. 277-296.

²⁴ Na materiał własny Mt (M) składają się *Ewangelia Dzieciństwa* (Mt 1-2), logia Jezusa, a także niektóre przypowieści, opisy cudów oraz fragmenty opowiadań pasyjnych i wielkanocnych. Zob. 1,1-2,23; 5,3-37; 6,1-3.5-8.16-18; 7,6.28-29; 10,5b-8.23; 10,40-11,1; 11,28-10; 12,18-21; 13,24-30.(36-43).44-52; 16,17-19; 17,24-27; 18,15-35; 20,1-16; 21,28-32; 22,10c-14; 23,15-22.28; 25,1-13.31-46; 27,3-10.62-66; 28,16-20.

storyczną. Redaktor Mt korzystał z opisu w Mk i zasadniczo nie wyszedł poza podane epizody. Dodał kilka elementów (śmierć Judasza, sen żony Piłata, stwierdzenie niewinności Jezusa przez Namiestnika i paralelne słowa o przyjęciu odpowiedzialności za krew Jezusa ze strony tłumu), aby nadać narracji własne spojrzenie.

Opis żalu i samobójstwa Judasza został umieszczony po informacji o zaparciu się Piotra (26,69-75) i podjęciu decyzji przez Sanhedryn (27,1-2), ale przed procesem u Piłata (27,11-26). Materiał własny przerywa więc płynność narracji o historii procesu opartej na źródle Mk (Mk 14,53-15,19). Ponadto wyprzedza niejako wypadki (*prolepsis*)²⁵, gdyż 27,2 mówi, że arcykapłani udali się do pałacu Piłata, a 27,6 – że przebywali w świątyni. Fragment 27,3-10 stanowi zatem oddzielną perykopę. Zaczyna się charakterystycznym dla stylu redaktora przysłówkiem *τότε* (w. 3), a kończy cytatem refleksyjnym, którego formuła wprowadzająca tworzy inkluzję z 2,17. Wyrażenie z leksemem *αἴμα* zakłada wyrok skazujący i śmierć Jezusa, ale w. 3 mówi o reakcji Judasza na wyrok Sanhedrynu. Wskazuje to na perspektywę powielkanocną i wiąże się z sensem nadanym przez cytat refleksyjny.

Mimo to perykopa jest dobrze osadzona w szerszym kontekście pasyjnym. Podejmuje wcześniej występujące wątki i rozszerza tradycję o Judaszu z Mk. Odnosi się bowiem do kwestii współudziału Żydów i zapłaty za zdradę (Mk 14,10-11; Mt 26,14-16), a także do słów Jezusa zapowiadających los zdrajcy (Mk 14,21; Mt 26,24)²⁶. Po pierwsze, redaktor Mt po słowach z 26,24 dodał informację o tożsamości zdrajcy. Po drugie, w narracji Mk zauważyć można w przypadku uczniów Jezusa, a zwłaszcza Piotra, realizację sekwencji: prorocstwo – wypełnienie. Jezus przepowiada ucieczkę uczniów (por. Mk 14,27 – 14,50; Mt 26,31 – 26,56), zaparcie się

²⁵ A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Mateusza* (NKB.NT), cz. 2, Częstochowa 2008, s. 616.

²⁶ Więcej zob. D. P. SENIOR, *The Fate of the Betrayer. A Redactional study of Matthew XXVII, 3-10*. ETL 48(1973), s. 374-381.

Piotra (Mk 14,30 – 14,66-71; Mt 26,34 – 26, 69-75;) oraz zdradę i tragiczny los Judasza, ale Mk zapisuje wypełnienie tylko dwóch pierwszych wydarzeń. Redaktor Mt uzupełnił tę lukę, a ponadto wykorzystał w celach parenetycznych podobieństwo między scenami żalu Judasza i skruchy Piotra. Oprócz tego 27,3-10 koresponduje z 27,27-31. Paralela oparta jest na kontraście: przesłuchanie przed Sanhedrynem prowadzi do epizodu z Judaszem, który przekazał Jezusa Żydom (żał i kulminacja w śmierci – samobójczej); przesłuchanie przed Rzymianami prowadzi do przekazania Jezusa żołnierzom (żarty i kulminacja w śmierci – ukrzyżowaniu)²⁷. Te dwa epizody otaczają szeroko pojętą sekcję „Jezus przed Piłatem” (27,11-26). Podsumowując, perykopa 27,3-10, choć stanowi wyraźnie oddzielną jednostkę tematyczną, jest mocno osadzona zarówno w kontekście bliższym, jak i dalszym.

Od strony krytyki tekstu perykopa nie przedstawia większego problemu. Istotne różnice występują w imieniu proroka w 27,9. Mimo że cytat pochodzi z Za, najważniejsi świadkowie potwierdzają jednak „Jeremiasza” jako wersję pierwotną (m.in. α A B C L X).

Perykopa ma dwudzielną strukturę. Pierwsza część jest narracją (ww. 3-8) i składa się z dwóch części tematycznych, również opartych na schemacie binarnym: ww. 4-5 – ww. 6-8. Wers 5 pełni funkcję łącznika: wiąże z poprzednimi wersami (wyrok Sanhedrynu) oraz wpisuje w bliższy kontekst pasyjny (proces Jezusa). Drugą część perykopy stanowi swobodny cytat Za 11,13, wprowadzony za pomocą typowej formuły (ww. 9-10), który służy wyjaśnieniu wydarzeń w świetle Bożej Obietnicy Zbawienia. Osadza zatem perykopę w szerszym kontekście pasyjnym (Pasja Jezusa), ale też otwiera się na epizody ukazujące postawę uczestników dalszego procesu²⁸.

²⁷ J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew...*, s. 1148.

²⁸ Między narracją a cytatem istnieją też podobieństwa w warstwie językowej, co decyduje o spójności perykopy. Obie części odwołują się do *τὰ τριάκοντα ἀργύρια*, a ich pierwsze wersy charakteryzują się symetrią budowy: *τότε* + imię własne + okre-

A. Część narracyjna

1a. Judasz – reakcja na decyzję Sanhedrynu w sprawie Jezusa (w. 3)

1b. Judasz i arcykapłani (ww. 4-5)

a) Dialog Judasza z arcykapłanami (w. 4)

▪ wyznanie winy Judasza (szczerze uczucie) (w. 4a)

▪ odpowiedź arcykapłanów (obojętność) (w. 4b)

b) Rezultat (reakcja Judasza) – podrzucenie srebrników i samobójstwo (w. 5)

2. Arcykapłani i srebrniki (ww. 6-8)

a) Narada w sprawie srebrników (w. 6)

b) Rezultat (reakcja arcykapłanów) – zakup pola garncarza (w. 7)

c) Wzmianka etiologiczna – nowa nazwa pola (w. 8)

B. Cytat refleksyjny

3. Wypełnienie Pisma (ww. 9-10)

a) formuła wprowadzająca (w. 9a)

b) cytat refleksyjny (ww. 9bc-10a)

c) formuła posłuszeństwa (w. 10b)

Ponadto każda z trzech jednostek tematycznych ma wspólną budowę koncentryczną.

1: Opowiadanie o żalu i śmierci Judasza → Los Judasza

wyznanie Judasza – odpowiedź Żydów – reakcja Judasza

2: Opowiadanie o arcykapłanach oraz geneza nazwy pola → Los srebrników

pieniądze jako „zapłata krwi” – zakup pola – nazwa „Pole Krwi”

ślenie + λέγων/λέγοντος. Ponadto widoczne są paralelizmy leksykalne i semantyczne: λαβόντες (ww. 6,7) – ἔλαβον (w. 9); τὰ τριάκοντα ἀργύρια (w. 3) – τὰ τριάκοντα ἀργύρια (w. 9); ἀργύρια (ww. 5,6) – ἀργύρια (w. 9); τιμή (w. 6) – τιμήν (w. 9); ἀγρὸν τοῦ κεραμέως (w. 7) – ἀγρὸν τοῦ κεραμέως (w. 10); ἀγρὸς (w. 8) – ἀγρὸς (w. 10). O jedności narracji świadczą także powtórzenia: παραδιδούς (w. 3) – παραδοῦς (w. 4), ἀρχιερεῦσιν (w. 3) – ἀρχιερεῖς (w. 6); αἷμα (w. 4) – αἵματος (ww. 6,8), εἰς τὸν (w. 6) – εἰς τὸν (w. 7), ἀγρὸς (w. 7) – ἀγρὸς (w. 8).

3: Wyjaśnienie zdarzenia → Cytat refleksyjny

wypełnienie się Pism – wzięcie srebrników – zakup pola – wypełnienie rozkazu Boga

Badania nad perykopą Mt 27,3-10 podejmowane są w kilku aspektach. Po pierwsze, egzegeci zajmują się genezą i rozwojem tradycji o Judaszu oraz w tym kontekście hipotezą o wspólnym źródle dla wersji Mt i Dz. Po drugie, wychodzą od cytatu refleksyjnego i sposobu cytowania ST przez redaktora Mt oraz starają się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego umieścił on w formule wprowadzającej imię Jeremiasza. Po trzecie, reprezentują *Redaktionsgeschichte* i dążą do określenia związków genetycznych między narracją i cytatem z jednej strony, a wersją redakorską i tradycją przed Mt z drugiej. W celu ustalenia teologii Mt 27,3-10 należy jednak dokonać egzegezy perykopy w jej ostatecznej formie.

1.2.2. Egzegeza

Niniejsza sekcja poświęcona jest egzegezii perykopy Mt 27,3-10.

3: Τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη μεταμεληθεὶς ἔστρεψεν τὰ τριάκοντα ἀργύρια τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ πρεσβυτέρους

4: λέγων, Ἡμαρτον παραδοῦς αἷμα ἀθῶον. οἱ δὲ εἶπαν, Τί πρὸς ἡμᾶς; σὺ ὄψη.

5: καὶ ρίψας τὰ ἀργύρια εἰς τὸν ναὸν ἀνεχώρησεν, καὶ ἀπελθὼν ἀπήγατο.

6: οἱ δὲ ἀρχιερεῖς λαβόντες τὰ ἀργύρια εἶπαν, Οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν κορβανᾶν, ἐπεὶ τιμὴ αἵματος ἐστίν.

7: συμβούλιον δὲ λαβόντες ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν τὸν Ἄγρὸν τοῦ Κεραμέως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις.

8: διὸ ἐκλήθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος Ἄγρὸς Αἵματος ἕως τῆς σήμερον.

9: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος, Καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ,

10: καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.

Wers 3: Widać tu staranie osadzenia perykopy w kontekście bliższym. Przysłówek czasowy τότε („wtedy”) jest charakterystyczny dla stylu redaktora Mt, a w samej perykopie pojawia się jeszcze raz – na początku cytatu refleksyjnego (w. 9). Ma jednak charakter nieokreślony, toteż wskazuje, że wprowadzana treść stanowi odpowiedź na wydarzenia opisane w wersach bezpośrednio poprzedzających (ww. 1-2), raczej w planie tematu niż chronologii. Potwierdzają to różnice w kwestii miejsca przebywania arcykapłanów (por. 27,2.6)²⁹. Przysłówek ten stanowi część konstrukcji partycypialnej τότε ἰδὼν. Czasownik ὁράω wiąże się ze zmysłem wzroku, ale znaczy także „uważać”, „czuwać” i „pilnować się”. Ma sens kognitywny, więc nie oznacza, że Judasz był naocznym świadkiem skazania, ale że uświadomił sobie wyrządzoną krzywdę³⁰. Łączy się on z poprzednią wiadomością o rezultacie przesłuchania i umieszcza w ramach opowiadania pasyjnego. Redaktor Mt często stosuje *participium* czasownika ὁράω, aby pokazać reakcję na wydarzenia lub osobę. Jednak wyrażenie τότε ἰδὼν pojawia się tylko w 2,16. Związek ten jest zamierzony: między dwiema sytuacjami zachodzi kontrast. Herod *widzi*, że stracił okazję do zabicia małego Jezusa, Judasz *widzi*, że jest odpowiedzialny za Jego śmierć.

Judasz określony jest jako „ten, który Go wydał”. Czasownik παραδίωμι oznacza „oddawać”, „przekazywać”, „wydawać” i stanowi jądro stałego epitetu zdrajcy (10,4; 26,25). W oryginale

²⁹ Paralelne zastosowanie można znaleźć w 2,16; (10,1-4; 26,25); 27,24 (por. Mk 15,15); 28,18.

³⁰ Sens kognitywny zob. 2,16; 27,24, por. 9, 2.3; 27,54. A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Mateusza...*, cz. 2, s. 618.

ma formę *participium praesentis* (παραδιδούς). Zastosowany czas wychodzi poza ramy narracji pasyjnej, powtarzając być może frazę z 26,25, ale wiele manuskryptów dąży do harmonii z kontekstem poprzedzającym i podaje go w formie aorystu (παραδούς)³¹. Spójnik ὅτι łączy współrzędnie. Czasownik κατακρίνω oznacza „osądzić”, „skazać”, „wydać wyrok” i dotyczy orzeczenia arcykapłanów i starszych (ww. 1-2). Pojawia się on dwa razy w Mk, ale redaktor Mt pozostawia go tylko w pierwszym przypadku³². W drugim pomija, gdyż w kontekście przesłuchania przed Sanchedrynem zdaje się być zbyt mocny. Decyzja wyrażona słowem κατεκρίθη ma mniej techniczny (tj. sądowniczy) wymiar.

Reakcja Judasza wyrażona jest czasownikiem μεταμέλομαι. Prefiks μετά- odnosi się do odwracania, zmiany miejsca lub warunków, a μελώ oznacza „być przedmiotem troski” lub „zmartwić się” (por. Bóg w Hbr 7,21). Forma partycypialna μεταμεληθείς wskazuje więc na zmianę zdania, przejście w stan uczucia żalu. W NT czasownik ten pojawia się tylko pięć razy, w tym trzy razy w Mt i to jedynie w dwóch epizodach: w przypowieści o dwóch synach (21,28-30) oraz właśnie w scenie żalu Judasza (27,3). Redaktor Mt wskazuje prawdopodobnie na związek między nimi i w sensie ścisłym informuje o zmianie uczuć; o tym, że Judasz żałuje swojego czynu. Nie stwierdza jednak aktu nawrócenia, jako że na wyrażenie *takiej* zmiany istnieje inny czasownik (μετανόεω). Być może chodzi więc o uczucie skruchy lub też o wyrzuty sumienia³³. Skutkiem jest pragnienie „cofnięcia czasu” wyrażone w geście zwrócenia pieniędzy. Użycie czasownika στρέφω charakteryzuje styl redaktora Mt: w takiej formie pojawia się w Mt

³¹ Powtarzając 10,4. Podobne zjawisko zachodzi także w przypadku 26,2, zwłaszcza że preferowane *participium aoristi* użyte jest w następującym wersecie. Zob. J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew...*, s. 1149.

³² Mk 10,33; 14,64; por. Mt 20,18; 26,66.

³³ BT tłumaczy jako „opamiętał się”, BZTB – „żałował tego”; BP – „poczuł wyrzuty sumienia”.

sześć razy, a Mk ani razu³⁴. Jego znaczenie różni się w zależności od kontekstu³⁵. W 27,3 ma sens tranzytywny i oznacza „zwrócić”, „oddać”. W tej samej formie występuje jeszcze w Dz 7,39, ale tam mowa jest o *powrocie* do Egiptu. Nie ma więc podobnego użycia ani NT, ani LXX. Dla jednych badaczy stanowi to dowód istnienia tradycji przed Mt, dla innych – świadectwo autorstwa Mateusza. Pieniądze określone są τὰ τριάκοντα ἀργύρια. Rzeczownik ἀργύρια oznacza „srebro”, „pieniądze” lub „srebrne monety”³⁶. Suma trzydziestu srebrników ma sens symboliczny, jako że stanowi ustaloną przez Prawo cenę za niewolnika (Wj 21,32) i pojawia się w cytowanym dalej Za 11,13. Jej pojawienie się w scenie zdrady (26,15), a następnie śmierci Judasza jest efektem pracy redakcyjnej Mt.

Judasz udał się do arcykapłanów i starszych ludu. Etymologia rzeczownika ἀρχιερέως wskazuje na funkcję przewodzenia w rzeczach świętych, określenie πρεσβύτερος dotyczy zaś kogoś „starszego”, dosłownie (wiek) i w przenośni (stanowisko)³⁷. Oba leksemy desygnują zatem osoby posiadające wysoki autorytet moralny i społeczny. Jednak kontekst narracji pasywnej pokazuje, że utraciły one Bożą legitymację. O ile wcześniej wrogów Jezusa reprezentowała grupa faryzeuszy, o tyle podczas wydarzeń Męki stają się nimi arcykapłani oraz starsi ludu – zapewne ze względu na miejsce, tj. teren ich jurysdykcji (Jerozolima)³⁸.

Wers 4: Prezentuje krótki dialog między Judaszem a przywódcami narodu, w centrum którego leży problem winy. Służy on po-

³⁴ W Mk jest ἐπιστρέφω – cztery razy. Zob. W. STYRA, *Analiza lingwistyczna tekstu biblijnego na przykładzie Dz 1,15-26*. SSc 1(1997), s. 94.

³⁵ Cztery razy występuje jako „zawrócić”, „odwrócić się” (5,39; 7,6; 9,22; 26,23), raz jako „zmienić się” (18,3).

³⁶ W przekazie Mk występuje w formie liczby pojedynczej ἀργύριον (14,11). Zmiana zachodzi pod wpływem ww. 9-10, które między innymi odwołują się do Za 11,12n oraz Wj 21,32. Jest to zatem ślad pracy redakcyjnej mającej na celu zharmonizowanie części narracyjnej perykopy z cytatem refleksyjnym, o czym szerzej niżej.

³⁷ R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, s. 520.

³⁸ Por. 26,3.47.57; 27,1.3.12.20. D. SENIOR, *The Fate of the Betrayer...*, s. 405-407.

kazaniu kontrastu między wewnętrznym dramatem zdrajcy a obojętnością jego współników. Czasownik λέγω występuje dwukrotnie w tym wersie (λέγων i εἶπεν) i sygnalizuje mowę niezależną. Redaktor Mt preferuje dialogi. Wprowadza je zazwyczaj formą partycypialną λέγων w złożeniu z innym czasownikiem mowy³⁹. Słowo ἀμαρτάνω oznacza „chybiać celu”, „zaniedbać coś”, „pobłądzić”, a w sensie przenośnym (moralnym) „zawinić”, „zgrzeszyć”. Nie występuje ono w Mk, a w Mt pojawia się jeszcze tylko dwa razy, w perykopach mających paralele w Łk: Mt 18,15 (Łk 17,3) oraz 18,21 (Łk 17,4), gdzie wiąże się z potrzebą przebaczenia. Formuła „zgrzeszyłem” przypomina ponadto wyznanie grzeszników w ST (por. Joz 7,20; 2 Krl 19,20; 24,10). Grzech Judasza polega na „wydaniu krwi niewinnej”. Wcześniej przy pomocy wyrażenia παραδιδούς nazwany jest on w Mt pięć razy (10,4; 26,25.46.48). W 27,4 sformułowanie to pojawia się po raz ostatni, ale za to po raz pierwszy pada z ust samego zdrajcy. Jest przyznaniem się do winy, której ogrom podkreślony zostaje przez użycie peryfrazy zamiast imienia Jezus. Składa się ona z dwóch leksemów, rzeczownika αἷμα oraz przymiotnika ἄθῳος. Samo słowo αἷμα pojawia się w Mt 10 razy, ale na uwagę zasługują zwłaszcza 26, 28 (por. Mk 14,24), 16,17 (M) i 23,30.35 (por. Łk 11,50-51). Przesłanie i struktura 23,35 przypomina 27,24-25, a także 27,4. Sformułowanie αἷμα ἄθῳος stanowi *hapax legomenon* w NT. W LXX pojawia się 17 razy (15 z nich odpowiada tekstowi masoreckiemu)⁴⁰.

³⁹ Stosuje aż 63 razy (tylko 14 z nich ma paralele z Mk). Narracja pasywna: 6, 8.17.27.39.42.48(Mk).65.68.69.70; 27, 4.9.11.19.23.24.29.40(Mk).46.54.63. Więcej na ten temat zob. D. SENIOR, *The Fate of the Betrayer...*, s. 408.

⁴⁰ J. NOLLAND mówi o 19/17 miejscach, ale ich nie wymienia. Zob. J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew...*, s. 1150. W. D. DAVIES, D. ALLISON wymieniają te miejsca i jest ich 17/15 (Pwt 27,25; 1 Krl 19,5; 25,26.31; 3 Krm 2,5; 4 Krl 21,16; 24,4; 2 Krm 36,5; Ps 93,21; 105,38; Jr 7,6; 19,4; 22,3.17; 33,15; 1 Mch 1,37; 2 Mch 1,8; por. 11QTemple 63,7.8; Filon, *Spec. leg.* 1,204; 4 Ezdr 15,22; 2 Bar 64,2; T.Levi 16,3; T.Zeb. 2,2; *Prot. Jas.* 14,1). Zob. W. D. DAVIES, D. ALLISON, *Matthew: A Shorter Commentary...*, s. 563. A. PACIOREK mówi o 15 miejscach (zapewne chodzi mu o TM). Zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Mateusza...*, cz. 2, s. 616.

Oznacza zagrożone lub zniszczone życie człowieka sprawiedliwego. Analogiczne określenia „krew sprawiedliwa” i „krew czciogodna” występują w ST tylko cztery razy⁴¹. Niektóre manuskrypty zamiast „krew niewinna” podają w Mt 27,4 „krew sprawiedliwego”. Uznanie tego za lekcję pierwotną oznaczałoby, że kopista zmienił przydawkę pod wpływem albo tradycji biblijnej, albo Mt 23,35. Powaga świadectw skłania jednak do uznania frazy „krew niewinna” (m. in. 8, A, B*, C, U, W, X). Żal Judasza został więc wyrażony w standardowym języku wyznania winy. Wylanie krwi niewinnej było w Izraelu uznawane za wielki grzech⁴² i ściągało przekleństwo⁴³. Określenie „krew niewinna” otwiera w Mt temat odpowiedzialności za śmierć Mesjasza, gdyż odnosi się, po pierwsze, do aluzji proroka Jeremiasza (Jr 19,4n) w cytacie refleksyjnym (27,9-10); po drugie – do słów Piłata, iż niewinny jest krwi Jezusa oraz odpowiedzi Żydów (27,24.25); po trzecie – do przemówienia, w którym Jezus uczonych w Piśmie i faryzeuszy czyni odpowiedzialnymi za „krew sprawiedliwą” proroków: od Abela do Zachariasza (23,35).

Reakcją arcykapłanów na wyznanie Judasza są słowa τί πρὸς ἡμᾶς; σὺ ὄψη. Świadczą one o obojętności i stanowią echo słów Piłata (27,24), stoją też w opozycji do postawy tłumu (27,25). Przedstawiciele Izraela nie są zainteresowani motywacją Judasza, ani kiedy proponował zdradę, ani kiedy za nią żałował. Konstrukcja τί πρὸς ἡμᾶς („Co to do nas?”) stanowi *hapax legomenon* u Synoptyków i tylko dwa razy pojawia się w J 21,22.23 (τί πρὸς σέ). Funkcjonuje za to w literaturze klasycznej. Forma eliptyczna podobna jest też do wyrażen τί ἡμῖν καὶ σοί (Mt 8,29) i τί ἐμοὶ καὶ σοί (Mk 5,7). Stwierdzenie σὺ ὄψη ma paralełę w liczbie mno-

⁴¹ A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Mateusza...*, cz. 2, s. 616.

⁴² Zob. Pwt 27,25; 1 Sm 19,5; Ps 94, 21; Jr 7,6; 19,4; 22,3.17. J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew...*, s. 1150.

⁴³ Krew Jezusa nie wymaga jednak pomsty, jako że nie ma żadnej aluzji do Rdz 4,11. W. D. DAVIES, D. ALLISON, *Matthew: A Shorter Commentary...*, s. 563.

giej w 27,24, gdzie odpowiedzialność za śmierć Jezusa zrzuca z siebie Piłat (ὁμεις ὄψεσθε). Oprócz tego występuje ono jeszcze w Dz 18,15, również w kontekście przeniesienia winy. Ogólnie jest uznawane za latynizm (por. łac. *tu videris*). Forma ὄψη pochodzi od czasownika ὀράω i ma znaczenie *indicativus futuri passivi*⁴⁴. W przypadku 27,4 istotne jest to, że redaktor Mt buduje paralełę z 27,24 („niewinna”, „krew”, „to twoja/wasza sprawa”). Podobnie jak arcykapłani i starsi (w. 4), Piłat (w. 24) myśli, że może zrzucić z siebie odpowiedzialność za śmierć Chrystusa. Prokurator przekazuje decyzję w sprawie wyroku tłumowi (ww. 15-18), arcykapłani i starsi zaś nie przyjmują zwracanych przez Judasza pieniędzy – i to dwukrotnie.

Wers 5: Spójnik καὶ łączy w sposób współrzędny i wprowadza informację o reakcji Judasza na obojętność współników. Czasownik ῥίπτω wskazuje na gwałtowny ruch „rzucania”, „ciskania”⁴⁵. Pieniądze są rzucane εἰς τὸν ναόν, czyli „ku (w stronę) świątyni (ναός)”. Liczne rękopisy poświadczają użycie przyimka ἐν („w”), który wskazywałby, że Judasz znajdował się raczej wewnątrz niż na zewnątrz świątyni. Ciśnięcie pieniędzy z zewnątrz do środka zakłada jednak większe emocje. Ponadto wątek wrzucania pieniędzy „ku” („do”) pojawia się w kluczowym dla perykopy cytatu Za 11,13 (LXX), w którym dwukrotnie występuje podobne wyrażenie (κάθεξ αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτήριον (...) ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον) i dotyczy trzydziestu srebrników⁴⁶. Określenie miejsca porzucenia pieniędzy w Za 11,13 jest

⁴⁴ Odczytywana jest także jako *imperativus aoristi activi* (potwierdzone są formy *indicativus aoristi medi* i *coniunctivus aoristi passivi*), co wynika z funkcji, a nie formy gramatycznej. J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew...*, s. 1151.

⁴⁵ Nie występuje w Mk, ale pojawia się w Mateuszowej wersji Mk 6,34 (Mt 9,36), ewokującej obraz „znękanym i porzuconym owiec”. Użycie tranzytywne można odnaleźć natomiast w Mt 15,30, gdzie mowa jest o leżących u stóp Jezusa.

⁴⁶ Zastąpienie słowa κάθεξ przez ῥίψας pokazują przekłady *Aquila* i *Symmachus*. D. P. SENIOR, *The Fate of the Betrayer...*, s. 411.

trudne. LXX używa słowa stosowanego na określenie pieca do wytapiania (χωνευτήριον), mimo że w tekście hebrajskim występuje leksem יוצר („garncarz”), co wynika albo z błędnego odczytania יוצר jako מצר⁴⁷, albo funkcjonującej ówczasie dwojakiej tradycji egzegetycznej. Pierwsza, poświadczona przez Targum i przekład syryjski, widzi tu „skarbiec” (אוצר); druga odnosi do funkcji odlewnika, który przetapiał cenne przedmioty ofiarowane w świątyni, jawiąc się być może dookreśleniem oryginału („garncarz”), opierającym się na fakcie, iż gliniane naczynia również są wypiekane⁴⁸. Udokumentowana jest ona właśnie w LXX (LXX A – πλάστης), a następnie Wulgacie (*statuarius*). Redaktor Mt użył tu leksemu ναός, który oznacza świątynię w Jerozolimie⁴⁹, a w kontekście perykopy odnosi się dodatkowo do κοβανᾶς (w. 6), tłumaczonego zazwyczaj jako „skarbiec”. Ponieważ dalej pojawia się leksem κεραμεύς, wydaje się, że znał on dwojaki odczytanie יוצר w Za 11,13⁵⁰. Odwołanie to następuje jednak w zmienionym kontekście⁵¹. W Mt Judasz chce zwrócić zapłatę arcykapłanom, toteż ciska ją w stronę świątyni; w Za pieniądze za wykonaną pracę zwraca prorok, rzucając na polecenie Jahwe garnarczowi (lub odlewnikowi)⁵². Mimo to gest zdrajcy podkreśla uczucie żalu i umacnia związek narracji z cytatem w ww. 9-10.

Następna czynność Judasza wyrażona jest czasownikiem ἀναχωρέω⁵³. W większości wypadków oznacza on ukradkowe wycofanie się, ucieczkę przed niebezpieczeństwem. Zdrajca oddała się, aby dokonać ostatniego aktu. Powtórzenie tej informacji

⁴⁷ Por. Mt 3,2. J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew...*, s. 1151.

⁴⁸ BT (wyd. V) idzie za tym tropem i proponuje „odlewnik”. Inne tłumaczenia zaś poprawiają na „skarbona” w tym BT (wyd. IV). W BZTB jest „skarbiec”. Przekłady angielskie tłumaczą jako „potter”.

⁴⁹ Zob. 23,6.17.21.35; 26,61; 27,5.40.51.

⁵⁰ Więcej na ten temat zob. D. P. SENIOR, *The Fate of the Betrayer...*, s. 386.

⁵¹ TAMŻE, s. 411-412.

⁵² Więcej niżej.

⁵³ Zob. Mk 3,7 (por. Mt 12,15). Redaktor Mt rozszerza użycie 9 razy (2,12.13.14.22; 4,12; 9,24; 12,15; 27,5).

przez czasownik ἀπέρχομαι, wprowadzony spójnikiem łączności podrzędnej, ewokuje uczucie samotności i rozpaczy. Wyrażenie ἀπήγατο – *indicativus aoristi medi* czasownika ἀπάγωμαι – stanowi *hapax legomenon* w NT. W LXX pojawia się jednak dwa razy (2 Sm 17,23; Tb 3,10). Fakt, że połączony został z formą ἀπελθών, sugeruje, iż jest on aluzją do śmierci Achitofela, która nastąpiła w wyniku powieszenia: καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ (...) καὶ ἀπήγατο καὶ ἀπέθανεν. Wobec licznych w perykopie aluzji do ST typologia wydaje się zamierzona⁵⁴.

Wers 6: Zdanie wprowadzone jest spójnikiem łączącym współrzędnie δέ. Podmiotem są arcykapłani (ἀρχιερεῖς). Pominięcie „starszych” wiąże się zapewne z tym, że problem dotyczy świątyni. Czynność wyrażona jest przez formę partycypialną czasownika λαμβάνω („brać”, „otrzymywać”). Pieniądze biorą przedstawiciele władzy Jahwe, którzy wcześniej wynegocjowali cenę zdrady (26,14). Wątek korupcyjny pojawia się też w 28,11-15 (M), gdzie zapłatę otrzymują żołnierze pilnujący grobu Jezusa, a zatem wykonawcy rozkazów władzy rzymskiej. Użycie czasownika λέγω wynika z preferencji stylistycznych redaktora Mt i wprowadza mowę niezależną. Słowa arcykapłanów są reakcją na znalezienie srebrników. Wyrażenie οὐκ ἔξεστιν składa się z dwóch elementów: partykuły przeczącej οὐ i czasownika ἔξεστι, który występuje w funkcji bezosobowej i buduje konstrukcję permissywną. Ma ona sens techniczny (prawniczy)⁵⁵.

Czasownik βάλλω określa akt wrzucenia, włożenia⁵⁶. Ze względu na wymóg składni ma tu formę *infinitivus aoristi activi* (βαλεῖν). Podobne wyrażenie istnieje w Za 11,13b, co potwierdza, że struktura perykopy opiera się na leksykalnych i semantycznych związkach

⁵⁴ Przeciwnego zdania jest J. Gnilka (*Mathäusevangelium* 2, s. 443). Podaję za: W. D. DAVIES, D. ALLISON, *Matthew: A Shorter Commentary...*, s. 565.

⁵⁵ Por. Mk 2,24.26; 3,4; 6,18; 10,2; 12,14; Mt 12,2.5.10.12; 14,4; 19,3; 22,17; 20,15. D. P. SENIOR, *The Fate of the Betrayer...*, s. 414.

⁵⁶ Występuje aż 33 razy w Mt. Dla porównania w Mk – 14 razy, w Łk – 18.

ze ST. LXX stosuje tu jednak synonimiczny czasownik ἐμβάλλω⁵⁷, który w NT pojawia się tylko raz (Łk 12,5), oraz ogranicza się do użycia zaimka wskazującego. Miejsce, do którego nie wolno *składać* pieniędzy, określone jest rzeczownikiem κορβανῶν, terminem dla egzegetów trudnym. Jako że występuje ono w sekwencji paralelnej do Za 11,13b, uznaje się, że odsyła do frazy εἰς τὸ χωνευτήριον. Przekład LXX („piec”) jest jednak dyskusyjny. Leksem κορβανῶν nie występuje ani w literaturze rabinicznej, ani qumrańskiej. Używa go natomiast Józef Flawiusz, kiedy mówi o skarbcu świątynnym (*Bell.* 2,175). Było to być może określenie kolokwialne, pochodzące od hebrajskiego דָּרָה („dar”, „ofiara świątynna”)⁵⁸, którego adaptacja na potrzeby języka greckiego dokonała się przez dodanie typowej dla niego końcówki fleksyjnej -ᾶς⁵⁹.

Uzasadnienie zakazu złożenia srebrników w świątynnym skarbcu, zasygnalizowane spójnikiem łączącym podrzędnie ἐπει („skoro”), leży samej w ich jakości, uzyskanej wskutek wcześniejszego użycia. Kluczowe wyrażenie brzmi: τιμὴ αἵματός ἐστιν. Rzeczownik τιμὴ oznacza „szacunek”, „cześć”, a także „wartość”, „cenę” i w samej perykopie pojawia się jeszcze raz w cytacie refleksyjnym (w. 9), a zatem stanowi jeden z elementów spajających. W świetle Za 11,13 łączy on sumę trzydziestu srebrników z obrazem krwi niewinnej. Funkcję przydawki rzeczownikowej pełni leksem αἷμα („krew”), który odsyła do słów Judasza z w. 4, a w dalszej perspektywie także do wyroku skazującego Jezusa na śmierć, wykonanego właśnie z inicjatywy arcykapłanów (27,24-25). Porzucone srebrniki są zatem „oszacowaniem krwi”. Stanowią *cenę* życia, *zapłatę* za zabójstwo. Twierdzenie arcykapłanów, iż pieniędzy splamionych krwią – nieczystych zarówno pod względem moralnym,

⁵⁷ Tj. ἐνέβαλο, por. Joz 7,11; Iz 37,19; Pwt 10,5.

⁵⁸ D. P. SENIOR, *The Fate of the Betrayer...*, s. 414-415.

⁵⁹ W NT występuje wszak także forma będąca prostą transkrypcją z hebrajskiego: κορβᾶν (Mk 7,11). Kontekst wskazuje, że w tym przypadku chodzi o znaczenie źródłowe (κορβᾶν ὃ ἐστιν δῶρον).

jak i rytualnym – nie wolno zostawiać w obrębie świątyni, odnosi się zapewne do Pwt 23,19. Przywołując ten zakaz, potwierdzają oni wyznanie Judasza; zarówno motywację, jak i przedmiot transakcji były niesprawiedliwe. Skrupulatność w zakresie wypełniania prawa stoi ponadto w opozycji do postawy obojętności wobec współnika w zbrodni, co uzupełnia negatywny obraz przywódców narodu Izraela. Od tego momentu uwaga redaktora Mt przesuwana się ze śmierci Judasza na dalszy los trzydziestu srebrników.

Wers 7: Decyzja została podjęta wskutek narady (rzeczownik συμβούλιον). Odsyła to do 28,12 (M), gdzie przekupienie żołnierzy również było wynikiem konsultacji ze starszymi ludu. Idea posiedzenia zwołanego w celu ustalenia strategii działania zdaje się też przypominać Ps 2, gdzie władcy świata zbierają się na naradzie przeciwko Pomazańcowi⁶⁰. Czasownik ἀγοράζω występuje zarówno w Mk, jak Mt⁶¹, i oznacza „kupić”, „nabyć”. Przyimek ἐκ wprowadza zazwyczaj informację o pochodzeniu. Tutaj dotyczy przyczyny *wejścia w posiadanie*, tj. zapłaty. W tym sensie nie występuje w Mk, a w Mt pojawia się tylko tu i w 20,2 (M). Związek między częścią narracyjną a cytatem refleksyjnym zacieśnia się, gdyż to one łączą element finalny opowieści („pole garncarza”) z ideą Za 11,13 („trzydzieści srebrników”).

Przedmiotem transakcji arcykapłanów tym razem jest τὸν Ἄγγρον τοῦ Κεραμέως (dosł. „Pole Garncarza”). Fraza ta nie występuje w żadnym tekście ST, nawet w tych fragmentach z Jr, które stanowiłyby dodatkowe źródło dla Mt. Rozwiązaniem zdaje się być teza, że do kombinacji „pola” i „garncarza” doszło wskutek pracy redakcyjnej przy cytacie refleksyjnym. Wydaje się, że użycie leksemu κεραμεύς wynika, po pierwsze, z dwójakiego odczytania רצוי w Za 11,13; po drugie – z występujących w cytacie refleksyjnym

⁶⁰ A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Mateusza...*, cz. 2, s. 621.

⁶¹ W Mt pojawia się 8 razy, z czego aż 5 w materiale własnym (13,44.46; 25,9.10; 27,7).

aluzji do innych ksiąg ST⁶². W rachubę wchodzi zwłaszcza dwa fragmenty Jr. W pierwszym (Jr 18,1-12) prorok widzi w pracy przy kole garncarskim obraz Bożej suwerenności i wolności. W drugim (Jr 19,1-13) otrzymuje polecenie zakupu glinianego flakonu i stłuczenia go przed oczami grupy przywódców Izraela na znak przyszłego zniszczenia spowodowanego bałwochwalstwem. Opowieść ta ma wyraźne związki z perykopą Mt nie tylko dlatego, że świadkami są arcykapłani i starsi ludu, ale także ze względu na motyw krwi niewinnych (w. 4) oraz przepowiedni, że dolina Tofet (Ben-Hinnom) zmieni nazwę na Dolinę Mordu (w. 6) i stanie się cmentarzem (w. 11-13). Motyw dokonywania zakupu z woli Bożej odsyła ponadto do trzeciego fragmentu (Jr 32,1-15), w którym przedmiotem transakcji jest właśnie pole. Akt kupna ziemi przez proroka w obłączonym mieście zapowiada wznowienie życia po odbyciu zasłużonej kary i staje się profetycznym symbolem nadziei. Redaktor Mt mógł więc mieć też na myśli wersety następujące (Jr 32,6-44). Istniałby wtedy związek między pozytywną przyszłością antycypowaną w Jr a zmartwychwstaniem Jezusa oraz zmartwychwstaniem powszechnym (27,52-53). Paralele te nie mają jednak potwierdzenia formalnego. W świetle Za 11,13, a także sceny zdrady (26,14-16) pojawienie się słowa ἀγρός *jest* zaskakujące. Motyw pola stanowi zapewne ślad tradycji ustnej, łączącej jakiś kawałek ziemi ze zdradą lub śmiercią Judasza i potwierdzonej przez Dz 1,18-19, którą redaktor Mt wplótł do perykopy za pomocą idei trzydziestu srebrników. To za nie bowiem Pole Garncarza zostaje kupione, a następnie z ich powodu nazwane „polem krwi” (w. 8), tak że wypełnia się proroctwo.

Przeznaczenie nabytej przez arcykapłanów ziemi określone zostaje za pomocą wyrażenia εἰς ταφήν τοῖς ξένοις. Celowość sygnalizuje tu przyimek εἰς. Rzeczownik ταφή stanowi *hapax legomenon* w NT, ale występuje w LXX oraz literaturze późnohellenistycznej

⁶² D. P. SENIOR, *The Fate of the Betrayer...*, s. 416. Więcej niżej.

i oznacza „pochówek” lub „miejsce pochówku”⁶³. Jest więc cechą stylu redaktora Mt⁶⁴. Cmentarz ma być dla ludzi zdefiniowanych jako ξένοι, tj. „obcych”. Słowo to nie pojawia się w Mk, a w Mt występuje tylko w opowieści o Sądzie Ostatecznym, tj. materiale własnym (25,36.38.43.44). Według Jr 19,1-13 ziemia „napęczniona krwią niewinnych” (w. 4) zostanie nazwana „doliną mordu” (w. 6), ale mimo to stanie się cmentarzem (w. 11) i to zapewne ten obraz legł u podstaw pracy redakcyjnej, mającej na celu wtopienie w perykopę tradycji o związanym z Judaszem „polu krwi”. Decyzją arcykapłanów dochodzi do swoistego spiętrzenia rytualnej (i moralnej) nieczystości. Według Prawa cmentarz był miejscem nieczystym, tak samo postrzegano obcych. Nieczyste pieniądze przeznaczono zatem na zakup nieczystego miejsca dla nieczystych ludzi.

Wers 8: Część narracyjna kończy się konkluzją redaktora Mt na temat pochodzenia nazwy „pole krwi”. Spójnik łączący nadrzędnie διὸ („dlatego”) stanowi *hapax legomenon* w Mt, ale często pojawia się w Dz oraz w wariacie Mk 5,33. Nie występuje on w kontekście etiologicznym. Widać tu podobieństwa do Rdz 26,33, ale bezpośredni wpływ miała formuła etiologiczna z Jr 19,6. Czasownik καλέω⁶⁵ pojawia się w Mt aż 25 razy w znaczeniu „przywołać”⁶⁶ oraz 15 razy jako „nazwać” lub „być nazwanym”⁶⁷. Taką też funkcję pełni w Mt 27,8, gdzie użyty jest w aoryście strony biernej, który wskazuje na źródło w tradycji ustnej. Nowa nazwa brzmi Ἀγρός Αἵματος. Słowo ἀγρός stoi w semantycznym centrum wersetu. Pojawia się w nim aż dwa razy. Za pierwszym razem służy

⁶³ Zob. Pwt 36,6; 2 Krn 26,23; Iz 53,9. D. P. SENIOR, *The Fate of the Betrayer...*, s. 417.

⁶⁴ Słowa z tym samym rdzeniem można spotkać tylko w Mt. Zob. 23,27.29; 27,61.64.66; 28,1.

⁶⁵ Występuje 4 razy w Mk, z czego w 3 przypadkach w stronie czynnej, gdzie znaczy „powołać”, „zawołać” (1,20; 2,17; 3,31), a w jednym w stronie biernej, gdzie znaczy „być nazwanym” (Mk 11,17, por. Iz 56,7).

⁶⁶ Zob. 2,7.15; 4,21; 9,13; 20,8; 22,3.4.8.9; 25,14.

⁶⁷ Zob. 1,21.23.25; 2,23; 5,9.19; 21,13; 22,43.45; 23,7.8.9.10.

określeniu przedmiotu czynności i łączy się z zaimkiem wskazującym (ἐκεῖνος); za drugim – jest częścią imienia własnego. W perykopie występuje jeszcze dwa razy: w narracji (w. 7) i cytacie (w. 10), stanowi więc element konstrukcyjny. Rzeczownik αἷμα pełni funkcję przydawki tzw. *genetivus obiectivus*. Nazwa została nadana ze względu na „krew” i funkcjonuje „aż po dziś dzień”. Formuła ἕως τῆς σήμερον stanowi standardowe wyrażenie etiologiczne i świadczy o wpływie tradycji ST⁶⁸. Na uwagę zasługuje zwłaszcza 2 Sm 6,8, gdzie pojawia się konstrukcja składniowa: ἐκλήθη + przedmiot + ἐκεῖνος + nazwa własna + ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης⁶⁹. Przyczyna nadania imienia leży w bluźnierstwie Uzzy (2 Sm 6,7). Podobnie też ludzka przemoc stała się powodem zmiany nazwy Tofet na „dolina mordu” (Jr 19,6) oraz „pole garncarza” na „pole krwi” (Mt 27,8).

Poszczególne elementy frazy ἕως τῆς σήμερον również pojawiają się w Mt⁷⁰. Przyimek temporalny ἕως występuje pięć razy (w Mk tylko 3), a rzeczownik σήμερον („dzisiaj”) – osiem, przy czym pominięte zostaje jedyne użycie Markowe⁷¹. Redaktor Mt stosuje także inne formuły etiologiczne: ἕως ἄρτι (11,12); μέχρι τῆς σήμερον (11,23); ἕως τοῦ νῦν (24,21); τῆς σήμερον ἡμέρας (28,15). Zwłaszcza ostatnia koresponduje z perykopą 27,3-10, gdyż wiąże się z pogłoskami, jakie rozpuścili żołnierze przekupieni przez arcykapłanów, jakoby apostołowie wykradli ciało Chrystusa (Mt 28,11-15 (M)). Słownictwo 27,8 wskazuje więc nie tylko na wpływ formuł etiologicznych LXX, ale i pracę redakcyjną.

Geneza nazwy „pole krwi” szczególnie mocno zajmuje egzegetów, zwłaszcza że potwierdza ją przekaz Dz 1,15-20, który – mó-

⁶⁸ Por. Rdz 26,33; 35,4.20; Lb 22,30; Pwt 51,4; Joz 4,9; 12,9; 13,13; 14,14; 22,3; 1 Sm 30,25; 2 Sm 6,8; 2 Krn 35,24; Syr 40,7; Ez 20,29.

⁶⁹ W. D. DAVIES, D. ALLISON, *Matthew: A Shorter Commentary...*, s. 567.

⁷⁰ D. P. SENIOR, *The Fate of the Betrayer...*, s. 419.

⁷¹ Zob. 6,11.30; 11,23; 16,3; 21,28; 27,8.19; 28,15 (Mk 14,30; por. Mt 26,34).

więc o ziemi związanej z osobą Judasza (w. 19) – najpierw podaje nazwę aramejską w greckiej transliteracji *Hakeldamah* (=ἡἄqal d'mā), a następnie tłumaczy ją jako Χορῖον Αἵματος (dosł. „teren krwi”). Zdaje się przy tym wskazywać, że odniesienie do krwi wynika z faktu gwałtownej śmierci jej nowego właściciela, tj. Judasza⁷². Nie wspomina też o „polu garncarza”. Przekaz Mt 27,3-10 informuje natomiast, że nazwa pola wiąże się ze zbrodniczym użyciem pieniędzy, za które było zakupione („zapłata krwi”), czyli w istocie wynika z faktu śmierci Jezusa. Odniesienie do ziemi, a pośrednio także do aktu zdrady, pojawia się w perykopie jeszcze raz: w cytacie refleksyjnym (w. 10). Jednak – jak to było wcześniej zasygnalizowane – nazwa „pole garncarza” stanowi wstawkę redaktorską⁷³. Formuła „aż po dziś dzień” zdaje się zaś wskazywać tylko tyle, że ziemia o nazwie „pole garncarza” w czasach Mateusza (lub też redaktora Mt) funkcjonowała jako „pole krwi”.

Zazwyczaj w celu ustalenia lokalizacji wychodzi się od nazwy „pole krwi” i w efekcie wielu komentatorów opowiada się za doliną Tofet (Ben-Hinnom)⁷⁴. Miała być ona przeklęta ze względu na ofiary składane na niej Molochowi (Jr 19,1-13), a ponadto prowadziła do niej brama gliniana (w. 2). Tradycyjna lokalizacja na południowych zboczach doliny została jednak podana w wątpliwość mimo tego, że odnaleziono w tych okolicach kompleks cmentarny datowany na I wiek⁷⁵. Niezależnie od świadectw archeologicznych, a także różnic między przekazami Mt i Dz w kwestii właściciela ziemi oraz genezy jej nazwy, należy podkreślić, że tradycja utożsamiała ją z przeklętą Doliną Mordu. Warto też dodać, że informacja o pochodzeniu „pola krwi” nie jest jedyną w narracji pasyjnej Mt wzmianką o charakterze etiologicznym (por. 27,25; 28,11-15).

⁷² Więcej niżej.

⁷³ Więcej niżej.

⁷⁴ Wskazał na nią św. Hieronim, ale Euzebiusz z Cezarei twierdził, że poszukiwane miejsce znajduje się na północ od Jerozolimy. Więcej o identyfikacji i lokalizacji pola zob. W. D. DAVIES, D. ALLISON, *Matthew: A Shorter Commentary...*, s. 567.

⁷⁵ Grobowce należały do bogatych Żydów. Podaje za: TAMŻE, s. 567.

Wers 9a: Cytat poprzedzony jest typową formułą wprowadzenia, różną jednak pod względem strukturalnym od stosowanych zwyczaj w Mt⁷⁶. Widoczne jest natomiast podobieństwo do formuły w 2,17, wyrażające się już w wyborze pierwszego słowa: przysłówka τότε. Redaktor Mt stosuje w tym miejscu trzy różne spójniki: ἵνα (1,22; 2,15; 4,14; 12,17; 21,4; 26,56), ὅπως (2,23; 8,17; 13,35) lub właśnie τότε (2,17 i 27,9). Dwa pierwsze wyrażają celowość i występują w przypadku, kiedy w interpretowanym wydarzeniu główną rolę odgrywają Jezus lub Jego rodzina⁷⁷. Natomiast τότε wskazuje tylko na następstwo czasu i pojawia się wtedy, kiedy bohaterami są wrogowie Jezusa. Herod (2,17) oraz Judasz z arcykapłanami (27,9) to bierni wykonawcy woli Bożej; spełnienie się cytowanego dalej proroctwa jest skutkiem ich zła, a nie współpracy z Bogiem. Wydarzenia opisane w 27,3-10 układają się w linii życia Jezusa; są przez Boga przewidziane i dopuszczone. Natomiast wymóg składni sprawia, że następujący czasownik πληρόω nie ma formy *coniunctivus* a *indicativus* (por. 27,9 i 2,17). Wyrażenie τὸ ῥηθὲν jest typowe. Czasownik λέγω występuje w formule dwukrotnie: jako *participium aoristi passivi* (ῥηθὲν) oraz *participium praesentis activi* (λέγοντος). Również przyimek διὰ stanowi element stały i wskazuje na działanie Ducha Świętego. Proroctwo zostało zapowiedziane

⁷⁶ Cytaty refleksyjne wprowadzane specjalną formułą to: 1,22-23; 2,15.17-18.23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,5; 27,9-10. Wszystkie stanowią komentarz redaktorski, a nie wypowiedzi bohaterów. Służą naświetleniu przedstawionych wydarzeń w perspektywie pism prorockich. Więcej na temat cytatów w Mt zob. D. ADAMCZYK, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według św. Mateusza*, Kielce 2006; Z. ŻYWIKA, „Mateuszowe formuły i cytaty wypełnienia”, w: „Pieśniami dla mnie Twoje przykazania”, red. W. Chrostowski, Warszawa 2003, s. 470-486. F. F. BRUCE, *The Book of Zechariah and the Passion Narrative*. BJRL, 3(1961), s. 336-353; D. J. MOO, „Tradition and Old Testament in Matt 27,3-10”, w: *Gospel Perspectives*, red. R. T. France, D. Wenham, t. 3, Sheffield 1980, s. 157-175; M. J. J. MENKEN, *The Old Testament Quotation in Matthew 27,9-10. Textual Form and Context*. Bib 83(2002), s. 305-328; M. J. J. MENKEN, *The References to Jeremiah in the Gospel According to Matthew*. ETL 50/1 (1984), s. 5-24. Por. też D. P. SENIOR, *The Fate of the Betrayer...*, s. 381-398.

⁷⁷ Obserwacja poczyniona przez J. Gnilkę. Podaję za: D. P. SENIOR, *The Fate of the Betrayer...*, s. 395.

przez, czyli przy współpracy. Określenie Jeremiasza jako προφήτης staje się niekiedy argumentem, że lekcja pierwotna nie zawierała imienia⁷⁸. Formułę zamyka forma λέγοντος, której brakuje jedynie w 2,6.23 i 26,56. Można więc podsumować, że w budowie formuły tylko przysłówek τότε stanowi wyjątek. Odsyła on jednak do 2,17, czym nadaje perspektywę interpretacyjną.

Wers 9bc: Wersety 9b-10 przedstawiają ostatni cytat refleksyjny w Mt. Jest on luźnym odtworzeniem tekstu Za 11,13 w wersji masoreckiej (TM), dokonany pod wpływem LXX. Redaktor Mt najpierw uprzedził jego pojawienie się, umieszczając w części narracyjnej liczne aluzje, a następnie lekko zmodyfikował, adaptując na potrzeby całej perykopy. Werset 9b odpowiada Za 11,13d. Redaktor Mt zmienił liczbę gramatyczną czasownika λαμβάνω (podmiotem są arcykapłani) oraz skonkretyzował dopełnienie. Werset 9c odpowiada Za 11,13c. W centrum semantycznym stoi rdzeń τιμ- (por. w. 6), występujący aż w trzech słowach (τὴν τιμὴν, τοῦ τετιμημένου, ἐτιμήσαντο). Osiągnięta tak ironia dotyczy postawy moralnej arcykapłanów, w tym wysokości ich wyceny. W wersji TM podmiot, który dokonał oszacowania, nie jest określony. W Mt pojawia się wstawka: ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ. Konstrukcja z przyimkiem ἀπὸ zastępuje *genetivus partitivus* i pełni funkcję mianownika, znacząc nie „przez Synów Izraela”, a „niektórzy z synów Izraela”. Redaktor Mt nie generalizuje zatem, wskazując winnych śmierci Jezusa, gdyż ma na myśli tylko *niektórych* Żydów, zapewne arcykapłanów⁷⁹. Natomiast użycie peryfrazy „synów Izraela” może wynikać z Pwt 23,18-19, gdzie zakaz krwawych pieniędzy

⁷⁸ Przy okazji innych cytatów w Mt częściej pojawia się bowiem samo διὰ τοῦ προφήτου (1,22; 2,5.15.17; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4). Występuje też liczba mnoga (διὰ τῶν προφητῶν (2,23; 26,56). Więcej na temat dyskusji wokół lekcji „przez Jeremiasza” zob. W. D. DAVIES, D. ALLISON, *Matthew: A Shorter Commentary...*, s. 568.

⁷⁹ Samo υἱῶν Ἰσραήλ często w LXX, ale prawie zawsze określone bez rodzajnika w Joz 12,2; 15,12, lecz nie w sensie część, niektórzy. U Mt znaczenie partytywne nie z ἀπὸ, a z ἐξ (2x 23,34). Sens partytywnego: odróżnić lud od starszych i nałożyć winę tylko na starszych.

poprzedzony jest wzmianką o „córkach i synach Izraela”. Wersety 9bc stanowią zatem twórczą adaptację cytatu Za 11,13cd: kto inny bierze pieniądze i za kogo innego się płaci. Zapewne z tego też powodu doszło do zamiany kolejności wewnątrz pasażu.

Wers 10ab: Kontynuacja formy pierwszoosobowej czasowników gwarantuje spójność treściową cytatu. Widoczny jest jednak wysiłek redaktora Mt, mający na celu połączenie go z szerszym kontekstem. Wers 10a przybliża związek między pierwotną tradycją o polu a zdradą Judasza oraz cytatem z Za. Słowo „garncarz” wskazuje na źródło w TM i – być może – dwojake odczytanie וצר (por. w. 5), ale może też odnosić się do Jr 18,1-11; 19,1 (por. w. 7). Fakt nabycia pola odsyła zaś do Jr 32,6-15. Redaktor Mt zmienił czasownik ἐνέβαλον na ἔδωκαν, neutralizując tym siłę wyrazu czynności, oraz zmienił formę gramatyczną z 1sg na 3pl, dostosowując ją do wykonawcy. Wyrażenie δίδωμι εἰς znaczy *dać komuś* lub *dać za coś* (płacić). Srebrniki są dawane *za* „pole garncarza”. Rzeczownik ἄργον stanowi tu wstawkę, motywowaną zapewne tradycją ustną o Judaszu⁸⁰. W efekcie zabiegów redaktorskich akt dawania trzydziestu srebrników garncarzowi stał się aktem płacenia za „pole garncarza”. Do zmiany aktu dochodzi skutek zmiany podmiotu działania: arcykapłani nie *rzucili*, a *dali za*. Wobec tego opuszczone zostało także „do domu Pana”. Wers 10b stanowi efekt pracy redaktorskiej nad Za 11,13a (LXX: καὶ εἶπεν κύριος πρὸς με). Redaktor Mt nadał mu postać biblijnej formuły posłuszeństwa⁸¹. Możliwe jest, że korzystał z Za 11,11 lub też Jr 32,8, ale podobne fragmenty znaleźć można w całym ST, w tym w *Pięcio-*

⁸⁰ J. MENKEN uważa, że redaktor Mt używał zrewidowanej LXX, gdzie εἰς τὸ χωνευτήριον zostało zamienione na εἰς τὸν κεραμεὸν. Zob. J. J. MENKEN, *The Old Testament Quotation...*, s. 315 n.

⁸¹ Por. Wj 9,12; 34,4; 36,8.12.14.29.34; 37,20; 39,11; 40,19.27; Kpł 8,13; 16,34; Lb 7,3.22; 9,5; 15,23.36; 17,11; 20,9.27; 27,11.23; 31,41; Jz 4,8; 24,30; Sdz 4,8; Hb 42,9. Zob. D. P. SENIOR, *The Fate of the Betrayer...*, s. 390. J. MENKEN uważa, że fragment ten nie zawiera odniesienia do Za 11,13a, bo sugerowałby, że Bóg interweniował bezpośrednio. Zob. J. J. MENKEN, *The Old Testament Quotation...*, s. 317.

księgu, chociaż bez dopełnienia bliższego (μοι) i z dodatkowym dopełnieniem dalszym. W LXX wyrażenie (καθὰ) συνέταξεν κύριος występuje często, ale w tym kontekście wskazuje się zwłaszcza na Wj 9,12⁸². W Mt ślady tej formuły można znaleźć w 1,24n; 21,6n; 26,19; 28,15.

Podsumowując, u podstaw perykopy Mt 27,3-10 leżą tradycja ustna o śmierci Judasza (i zaczerpnięty z niej wątek ziemi), związana z nią być może etiologia „pola krwi” oraz pisma ST: Za 11,13, źródło idei trzydziestu srebrników i garncarza, a także rozwijającą tę ostatnią Jr 18-19 i 32.

1.2.3. Teologia

W celu ustalenia orędzia teologicznego perykopy 27,3-10 należy interpretować ją nie tylko w perspektywie cytatu refleksyjnego oraz aluzji do ST, ale także całej Ewangelii Mt. Analiza literacka wykazała, że stanowi ona oddzielną jednostkę tematyczną, dobrze osadzoną zarówno w kontekście bliższym, jak i dalszym. W planie chronologicznym stanowi odpowiedź na działania arcykapłanów i starszych. „Arcykapłani i cały Sanhedryn szukali fałszywego świadectwa przeciw Jezusowi, aby Go zgładzić” (Mt 26,59), więc pod zarzutem bluźnierstwa orzekli, że „winien jest śmierci” (Mt 26,66), po czym odesłali do Piłata z nadzieją, że ten wyda na niego wyrok skazujący. W tym miejscu narracja zostaje przerwana i pojawia się postać zdrajcy, który, *widząc*, do czego się przyczynił, zwraca się do współników w zbrodni i wyznaje swój grzech. Ci jednak go zbywają, zrzucając z siebie odpowiedzialność za „krew niewinną”. W odpowiedzi Judasz ciska srebrniki w stronę świątyni i gdzieś w oddaleniu popełnia samobójstwo. Śmierć przez powieszenie staje się jego ostatnim słowem, swoistym komentarzem do zaistniałej sytuacji. Tutaj akcent przesuwają się ze zdrajcy na „zapłatę krwi”. Arcykapłani znajdują pieniądze i, wiedząc, że nie mogą ich

⁸² J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew...*, s. 1157.

zdeponować w świątynnym skarbcu, decydują się zakupić ziemię na cmentarz dla obcych. Nieczyste pieniądze przeznaczają na nieczyste miejsce dla nieczystych ludzi. Czynność arcykapłanów zostaje zinterpretowana w świetle proroctw ST⁸³. Służy temu cytat refleksyjny, który, choć bezpośrednio odnosi się do Za, przypisany został Jeremiaszowi, gdyż – jak się wydaje – opierał się na licznych aluzjach tekstowych, a ponadto odsyłał do całości jego przepowiadania. Wpłynął też na interpretację losu Judasza, a w historii właśnie z tego względu istniało zainteresowanie omawianą perykopą. Należy jednak podkreślić, że porusza ona aż trzy kwestie: śmierci Judasza, współdziałania arcykapłanów oraz genezy „pola krwi”. Łączy je motyw trzydziestu srebrników, „zapłaty krwi”, który odsyła do problemu odpowiedzialności za śmierć Jezusa, czyli jednego z najważniejszych w Mt. Dlatego też najważniejszym dla perykopy tytułem jawi się właśnie „Zapłata krwi”⁸⁴. Kontekstem dla rozwinięcia myśli teologicznej Mt staje się zatem usytuowana w narracji *pasyjnej* historia „pola garniarza”.

W kwestii losu Judasza stawia się najpierw pytanie, czy zdrajca się nawrócił. Wydaje się, że spełnił warunki (żał, wyznanie, zadośćuczynienie), ale zwrócił się do współników w zbrodni, a nie Boga. Być może pragnął naprawić wyrządzone zło, oddając się do dyspozycji autorytetów religijnych lub też nawet ocalić Jezusa, domagając się od nich nowego procesu i kary. Redaktor Mt wskazuje jednak w tym względzie wyraźnie na opozycję między Piotrem a Judaszem. Pierwszy, skruszony – odwołuje się do Boga i otrzymuje potem przewodnictwo w imię Chrystusa, drugi, zrozpaczony – stara się wykonać coś od siebie i w konsekwencji kończy śmiercią haniebną. W odróżnieniu jednak od władzy żydowskiej, która *zobaczyła*, ale nie zmieniła zdania (por. 21,32), Judasz *zobaczył* i zdanie zmienił – chociaż za późno (27,3-4). Judasz odchodzi wszak nie

⁸³ Strategia ta dla niektórych komentatorów ma charakter midraszu. Krytykę zob. w: D. J. MOO, *Tradition and Old Testament...*, s. 166 n.

⁸⁴ A nie „Śmierć Judasza” (BZTW, BP) czy „Koniec zdrajcy” (BT).

tylko od obojętnych kapłanów, ale także od Boga. Gest porzucenia pieniędzy nawiązuje do Za 11,12-13, gdzie mowa jest o pasterzu-proroku, który zwraca się do zwierzchników narodu z wezwaniem o zapłatę za trud swej pracy, a otrzymawszy szydercze trzydzieści srebrników, pozostawia je w świątyni Pana. Ironia opowiadania ST polega na tym, że zapłatą dla dobrego pasterza była wierność i posłuszeństwo Bogu, a lud, zamiast okazać wdzięczność, dał pieniądze, co było wyrazem pogardy i ostatecznym odrzuceniem zbawienia ofiarowanego przez Pana. W przypadku perykopy Mt 27,3-10 dochodzi do zmiany sytuacji i swoistego rozdwojenia funkcji głównego bohatera cytatu. W Za prorok był zarówno podmiotem, jak i przedmiotem transakcji (pasterz). W Mt Judasz otrzymuje sumę trzydziestu srebrników za osobę trzecią (Jezusa), która zostaje utożsamiona jednocześnie z pasterzem i niewolnikiem (jak Zachariasz). Zdrajca jest tylko biernym wykonawcą, pośrednikiem, który zadaną krzywdę uświadamia sobie po fakcie.

W tym kontekście pojawia się drugie pytanie: jak rozumieć samobójstwo zdrajcy⁸⁵? W perspektywie stosowanej przez redaktora Mt sekwencji „przepowiednia – wypełnienie” jawi się ono potwierdzeniem słów Jezusa (26,24). W świetle Pwt 21,22-23 taka śmierć wskazuje bowiem na pohańbienie i przekleństwo. Zgodnie z prawem żydowskim stanowiła ona karę za szczególnie ciężkie przewinienie, w szczególności dla zdrajców własnego narodu (por. Kpł 24,17; Lb 35,33; Pwt 19,11-13). Zauważa się jednak, że judaizm wcale nie niesie tak jednoznacznej oceny gestu samobójczego⁸⁶.

⁸⁵ Wszystkie źródła mówią o strasznej i przedwczesnej śmierci Judasza, ale szczegółowe porównanie trzech jej wariantów (Mt, Dz, Papiasza) nastąpi w dalszej części pracy.

⁸⁶ W Biblii hebrajskiej nie ma jakoby jego bezpośredniego potępienia, a tradycja rabinacka wręcz usprawiedliwia czyn Saula, Samsona, Zimrego, a także pewnego rzymskiego żołnierza, który zabił się wskutek rozmowy z rabbinem Gamalielom (b. Ta'an 29a). Józef Flawiusz, komentując słynne samobójstwo w Masadzie, twierdził – używając terminologii stoickiej, że było ono aktem wolnego wyboru, zaś przemawiając do żołnierzy w oblężonej Jotapata, ostrzegał – być może pod wpływem myśli Sokratesa, że dawcą duszy jest Bóg, więc człowiek nie ma prawa rozporządzać swoim

Przypomina się także, że w funkcjonującej równolegle – i mającej wpływ na ukształtowanie się późnej myśli żydowskiej – tradycji pogańskiej dobrowolna śmierć mędrca lub sprawiedliwego w sytuacji bez wyjścia była osądzana pozytywnie, a targnięcie się na życie w stanie pohańbienia jawiło się wręcz jedynym skutecznym środkiem odrestaurowania honoru⁸⁷.

W konsekwencji niektórzy komentatorzy próbują interpretować samobójstwo Judasza jako oczekiwaną zwyczajem, a nawet prawem żydowskim, reakcją na popełnione przestępstwo: nałożoną na siebie sprawiedliwą karę⁸⁸ lub nawet oczyszczającą z winy zadośćuczynienie. Inni widzą w nim wolny wybór człowieka, który, znajdując się w sytuacji beznadziejnej, wziął los w swoje ręce lub, odbierając sobie życie, zapragnął zmazać ciężącą na nim hańbę⁸⁹. Są też tacy, którzy odczytują w akcie Judasza rozpacz, wynikającą z faktu wyrzucenia poza wszelki nawias społeczny lub też ostatnią próbę zrzucenia z siebie odpowiedzialności (na arcykapłanów)⁹⁰. Interpretowanie śmierci zdrajcy z punktu widzenia psychologii, socjologii lub też światopoglądu grecko-rzymskiego, literatury ra-

zyciem. Istnieją też teksty, które mówią wręcz o samobójstwie jako formie zadośćuczynienia. Według 4 Mch 17,21 śmierć matki i jej siedmiu synów stanowiła okup za grzech narodu, a była ona w przypadku matki i jednego syna samobójcza (4 Mch 12,19; 17,1). Ponadto *Gen. Rab.* 27,27, komentując śmierć Alkimosa z 1 Mch 7,12-18, który z wyrzutów sumienia targnął się na życie, nakładając na siebie wszystkie możliwe kary śmierci, wskazuje, że powieszenie się odkupiło jego grzech i doprowadziło do nieba. Zob. W. D. DAVIES, D. ALLISON, *Matthew: A Shorter Commentary...*, s. 561-563.

⁸⁷ C. F. WHELAN, *Suicide in the Ancient World: A Re-Examination of Matthew 27:3-10*. LTP 49/3(1993), s. 505-522; D. A. REED, „Saving Judas” – *A Social Scientific Approach to Judas’s Suicide in Matthew 27:3-10*. BTB 35/2(2005), s. 51-59.

⁸⁸ Zob. np. W. M. STABRYLA, *Judasz – sprawiedliwy Starego Testamentu*. RBL 60(2007), s. 85-95. W świetle Pwt 19,16-19; Pwt 21,22-23 Judasz czuł się zarówno oskarżycielem, jak i oskarżycielem fałszywym, a skoro temu, którego wydał, groziła śmierć, to on też powinien śmierć przyjąć jako karę. Ponieważ jednak odpowiedzialni za przestrzeganie prawa jej nie wymierzili i sami stali się przestępcami, Judasz wziął sprawiedliwość we własne ręce: sam skazał się na śmierć zgodnie z przepisami ST.

⁸⁹ Zob. C. F. WHELAN, *Suicide in the Ancient World...*, s. 521.

⁹⁰ Zob. D. A. REED, „Saving Judas”..., s. 57 n.

binackiej, a nawet moralności starotestamentalnej, stanowi jednak redukcję i błąd anachronizmu. Strategia ta wyłącza bowiem czyn Judasza z pierwotnego kontekstu Mt, a w konsekwencji z całego NT. Pomijając w ten sposób zagadnienie genezy i celu powstania, neguje aspekt teologiczny wydarzenia, zawieszając zupełnie perspektywę chrześcijańską. Należy podkreślić, że w świetle Ewangelii, a także chrześcijańskiej teologii moralności samobójstwo jest grzechem: nie może być wyrazem ani wyrzutów sumienia, ani pokuty czy zadośćuczynienia. Zdrajca powinien był usłyszeć słowa osądu i przebaczenia, ale zwrócił się do autorytetów ziemskich, a nie do jedyne go miłosiernego sędziego, jakim jest Bóg. Arcykapłani go zignorowali i w ten sposób stali się współwinni nie tylko śmierci Jezusa, ale także Judasza.

Natomiast w perspektywie tradycji biblijnej w opowiadaniu o samobójstwie apostoła-zdrajcy widać wpływ typologii Achitofela, nie tylko w warstwie języka (w. 5), ale też znaczenia. Jak bliski Dawidowi doradca zdradził go, spiskując z wrogami, a następnie w obliczu porażki powiesił się, tak Judasz okazał niewdzięczność Jezusowi, wydając Go w ręce zatwardziałych arcykapłanów, a spostrzegłszy, że dopuścił się winy, popełnił samobójstwo w ten sam sposób. Różnica polega na tym, że w opisie Mt pojawia się też akt wyznania winy, który umotywowany jest kontekstem narracji pasyjnej i służy podkreśleniu niewinności skazanego Proroka. Sama zaś typologia stanowi czytelne dla adresatów Mt wskazanie mesjańskiej tożsamości Jezusa.

W przypadku arcykapłanów o swoistym akcie przyznania się do winy można mówić w momencie, kiedy orzekli oni o splamieniu srebrników i kupili ziemię na cmentarz dla ludzi nieczystych. Gdyby bowiem pieniądze nie stanowiły „zapłaty krwi”, mogliby je złożyć w świątynnym skarbcu, tymczasem przeznaczyci je na dzieło niejako wykraczające poza ich obowiązki. W tym kontekście jako kluczowy jawi się motyw „krwi niewinnej”. Po pierwsze wskazuje, że nazwa „Pole Krwi” odsyła nie do śmierci Judasza, co zdaje

się sugerować Dz 1,19, a do Męki Chrystusa. To *ta* śmierć stała się „krwawym pieniądzem”, dzięki któremu wszyscy obcy i nieczyści, a zatem grzesznicy, otrzymali przystęp do Boga. Po drugie, pojawienie się tego obrazu w wyznaniu zdrajcy (27,4), a potem w konkluzji oskarżyciela (27,24) potwierdza niesprawiedliwość wyroku skazującego i wskazuje na współodpowiedzialność „niektórych synów Izraela”, czyli tych, którzy doprowadzili do jego wykonania (arcykapłanów i starszych). Problem winy narodu żydowskiego za śmierć Jezusa łączy się natomiast z motywem „wylania krwi proroków”. Słowa tłumy z 27,25, zestawione ze sceną rozdarcia się zasłony (27,51), można interpretować dwojako: albo po linii *splamienie – zanieczyszczenie*, albo *poświęcenie – oczyszczenie*, obie sekwencje jednak znajdują swą kulminację w śmierci Jezusa (por. 26,28)⁹¹.

Zadaniem posługujących w świątyni było czynienie sprawiedliwości, umiłowanie miłosierdzia i postępowanie w pokorze (por. Mi 6,8), a arcykapłani zarówno odmówili sprawiedliwości Jezusowi i miłosierdzia Judaszowi, jak i wyrzekli się odpowiedzialności przed Bogiem. Swoją przewrotnością przyczynili się jednak – bezwolnie – do wypełnienia się Pism, o czym świadczy nie tylko przywołany przez redaktora Mt cytat refleksyjny, lecz także wyraźne związki całej perykopy z Mt 2,16-18. Oba wydarzenia – rzeź niemowląt oraz sprzedanie Jezusa za cenę niewolnika – były przez Boga przewidziane, chociaż niezamierzone. Stanowiły efekt przewrotnego działania ludzi Jezusowi wrogich (Herod, Judasz, arcykapłani) i wskazywały na Jego odrzucenie przez ówczesne autorytety polityczne i religijne. Redaktor Mt odesłał je do postaci Jeremiasza. Imię tego proroka pojawia się trzykrotnie w Mt, i to zawsze w materiale własnym: w dwóch identycznych formułach wprowadzających (2,17; 27,9) oraz w wyznaniu Piotra (16,14). Jeremiasz przepowiadał upadek Jerozolimy, a w celu ostrzeżenia jej mieszkańców rozbił nawet *gliniane* naczynie (Jr 19,11). Jest także prorokiem odrzucenia Mesjasza oraz figurą

⁹¹ Więcej zob. C. S. HAMILTON, „His Blood Be upon Us”: *Innocent Blood and the Death of Jesus in Matthew*. CBQ 70/1(2008), s. 82-100.

proroka cierpiącego z powodu treści swoich przepowiedni (według jednej z tradycji zginął nawet śmiercią męczeńską), a zatem jego obraz wiąże się z motywem „wylania krwi proroków”. Redaktor Mt z jednej strony wykazuje, że wszystko, co się działo podczas Męki Chrystusa, było zapowiedziane; z drugiej – łączy odrzucenie Jezusa z upadkiem Jerozolimy.

Podsumowując, perykopa 27,3-10 zajmuje istotne miejsce w narracji pasyjnej Mt, gdyż nie tylko naświetla los zdrajcy i jego trzydziestu srebrników, tj. wypełnia plan tematyczny, ale również nadaje perspektywę interpretacyjną innym wydarzeniom Męki, tj. służy dookreśleniu myśli teologicznej. Istnienie trzech zestawionych na zasadzie kontrastu par postaci (Judasza – arcykapłani; Judasz – Piotr; arcykapłani – Piłat) wyraża przesłanie parenetyczne. Jednak w perspektywie chrystologicznej ma cele apologetyczne, Mt stanowi bowiem swoistą polemikę ze światem judaizmu. W konsekwencji fakt tragicznej śmierci Judasza świadczy o wiedzy prorockiej Jezusa, a zatem odnosi się do podstawowej funkcji narracji pasyjnej Mt, polegającej na przedstawieniu Go nawet w chwili cierpienia jako zapowiedzianego Mesjasza i Syna Bożego. W tym świetle należy rozpatrywać poruszony przez perykopę problem odpowiedzialności za śmierć Jezusa. Cytat refleksyjny wskazuje, że w tej mierze redaktor Mt nie generalizuje, a odnosi się tylko do *niektórych* członków ludu Izraela. Jednak aluzje do działalności proroka Jeremiasza potwierdzają, że to odrzucenie Mesjasza przyniosło upadek Jerozolimy. Natomiast motyw „wypełnienia się Pism” pokazał, że *wszystko* było przewidziane. W ten sposób osiągnięty został główny cel Mt.

1.3. Relacja św. Łukasza (Dz 1,16-20)

1.3.1. Krytyka historyczno-literacka

Powszechnie uznaje się, że autor *Dziejów Apostolskich* jest tożsamy z autorem *Ewangelii według św. Łukasza*⁹². Przemawia-

⁹² Więcej na temat Dz zob. E. DĄBROWSKI, *Dzieje Apostolskie* (PŚNT 5), Poznań 1961; F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles. Greek Text with Introduction and*

ją za tym zarówno świadectwa zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Po pierwsze przekonanie o istnieniu dwóch dzieł św. Łukasza funkcjonowało już w pierwotnym Kościele II wieku⁹³, po drugie między Dz i Łk widoczne są podobieństwa w warstwie językowej i tematycznej oraz analogie w strukturze⁹⁴. Pierwotną jedność potwierdza także ciągłość treści, wyrażająca się w temacie Ducha Świętego, który zamyka Łk (24,49) i otwiera Dz (1,5.8). Wskazuje się, że oba dzieła napisane zostały już po zburzeniu Jerozolimy w 70 roku, ale przed prześladowaniami cesarza Domicjana (95 r.), a zatem zapewne w latach osiemdziesiątych. Miejscem ich powstania była prawdopodobnie Antiochia, do której św. Łukasz miał wrócić po śmierci św. Pawła⁹⁵. Cel napisania Dz – jako integralnej części dzieła Łukasowego – pośrednio określa prolog Łk: „abyś mógł przekonać się o całkowitej pewności nauk, których ci udzielono” (Łk 1,3). Z treści i kompozycji księgi wynika natomiast, że miała ona zaprezentować proces rozprzestrzeniania się Dobrej Nowiny w świetle wiary, iż wszystkie wydarzenia wypełniały Boży plan, oraz wykazać ciągłość między Starym i Nowym Przymierzem z jednej oraz Jezusem i Jego Kościołem z drugiej strony. Dlatego też ich tytuł został nadany dopiero w momencie kształtowania się

Commentary, Grand Rapids 1990; L. T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles* (SP 5), Collegeville 1992; B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 1998.

⁹³ Wspominają o tym między innymi św. Klemens Rzymski (zm. 101 r.), św. Ignacy Antiocheński (zm. ok. 107 r.), św. Polikarp ze Smyrny (zm. 155 r.), a zwłaszcza św. Justyn (zm. ok. 165 r.).

⁹⁴ Obie księgi dedykowane są przyjacielowi Teofilowi i rozpoczynają się prologiem (zob. Łk 1,1-4 i Dz 1,1-2). Uznaje się, że prolog z Łk odnosił się do całości kompozycji. Zob. J. ZAŁĘSKI, „Teofil w kontekście prologu w dziele Łukasza (Łk 1,1-4; Dz 1,1-2)”, w: *Ex oriente lux*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2010, s. 609 n. Por. R. PIETKIEWICZ, *Prolog do Ewangelii według św. Łukasza – Klucz do lektury Dzieła Łukasowego. Studium egzegetyczno-teologiczne Łk 1,1-4*. STHSO 29(2009), s. 177-197.

⁹⁵ Więcej zob. W. RAKOCY, „«Będziecie moimi świadkami...» (Dz 1,8)”, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła* (WMWKB 9), red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997, s. 19-20.

kanonu pism natchnionych. Brzmiał on Πραξεις αποστολων, a zatem, ze względu na zastosowanie formy nieokreślonej przydawki, odnosił się do całego kolegium apostołskiego⁹⁶, mimo że postaciami dominującymi są w dziele św. św. Piotr i Paweł. *Dzieje Apostolskie* wyrosły na kulturowym dziedzictwie starożytności i w sposób jawny wykorzystywały wypracowane przez grecką historiografię standardy pisania o *czynach* wielkich postaci, traktując swobodnie fakty historyczne i wplatając w narrację oddzielne opowiadania, mowy oraz *summaria*⁹⁷.

Wzmianka o śmierci Judasza⁹⁸ znajduje się w perykopie o wyborze Macieja (1,15-26), która zamyka sekcję wstępną, będącą etapem przejściowym między czasem Jezusa (Łk) a czasem Kościoła (Dz), i otwiera pierwszą część narracji właściwej (2,1-5,42), która ukazuje dawanie świadectwa w Jerozolimie przy przewodniej roli św. Piotra. Kontekst poprzedzający stanowi relacja o Wniebowstąpieniu Jezusa (1,1-14), podczas którego uczniowie otrzymali obietnicę zesłania Ducha Świętego. Sporna jest kwestia przynależności ww. 12-14. Zazwyczaj wskazuje się na ich związek z 1,15-26, gdyż autor Łk-Dz przysłówkiem *τὸτε* posługuje się w celu wskazania następstwa czasowego. Natomiast ww. 13-14 stanowią tzw. *summarium*, czyli charakterystyczne połączenie redakcyjne, które, zatrzymując akcję, umożliwia płynne przejście z jednego wątku do drugiego⁹⁹. Wybór Macieja nastąpił w okresie między Wniebowstąpieniem a Zesłaniem Ducha Świętego. Przerzywa wątek wypełnienia obietnicy, aby rozwiązać problem luki w gronie

⁹⁶ We współczesnych wydaniach NT występuje tytuł wtórny: Πραξεις των Αποστολων. Zob. TAMŻE, s. 14.

⁹⁷ Zob. J. KRĘCIDŁO, *Dzieje Apostolskie na tle starożytnej historiografii*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, 1(2008), s. 17-33.

⁹⁸ Nie ma jej w Łk. Być może temat miał być rozwinięty dopiero w Dz (por. Mk 13,32 jest w Dz 1,7, a brak w Łk 21; Mk 14,55nn – Dz 6,13, Łk 22,66; Mk 14,58; 15,29 – Dz 6,14; Łk 22,66; 23,35).

⁹⁹ Tradycyjnie w kodeksach dzieli się 1-14 i 15-26.

Dwunastu¹⁰⁰. Apostołowie wrócili z Góry Oliwnej do Jerozolimy i udali się „do sali na górze”, miejsca, które zgodnie z tradycją utożsamiane jest z Wieczernikiem na Syjonie. Następujący katalog apostołów (1,13; por. Łk 6,13-14) nie tylko wprowadza w pierwszą część tematyczną Dz, zapowiadając przewodnią rolę św. Piotra w głoszeniu Dobrej Nowiny, ale także uzasadnia potrzebę i przebieg wyboru, ponieważ, po pierwsze, pokazuje, że istniał w kolegium układ hierarchiczny, a zatem wyjaśnia, dlaczego to św. Piotr zabrał głos¹⁰¹, po drugie, dokumentuje nieobecność Judasza, a zatem stwierdza lukę wymagającą uzupełnienia. Łącznikiem jawi się zatem postać św. Piotra, który inicjuje akt wyboru Macieja, wychodząc między zebranych braci i wygłaszając przemówienie. Usytuowanie tej sceny w okresie pomiędzy Wniebowstąpieniem a Zesłaniem Ducha Świętego (podczas nieobecności obu Osób Boskich) świadczy o tym, że zastąpienie Judasza miało kluczowe znaczenie dla misji ewangelizacyjnej, zwłaszcza że po śmierci Jakuba, syna Zebedeusza, gestu tego już nie powtórzono (por. 12,2). Wskazuje się na panujące wtedy jakoby uczucie niepokoju i nieufności lub też stan niecierpliwego oczekiwania na wypełnienie się obietnic Jezusa: Zesłanie Ducha lub nawet paruzję¹⁰². Określenie przyczyny uzupełnienia wiąże się z interpretacją liczby „12”. Wskazuje się na kilka możliwości¹⁰³: była święta, bo odnosiła się do Dwunastu

¹⁰⁰ W. Dietrich wskazuje, że historia Macieja jest dowodem na to, że nie dokonało się jeszcze zesłanie, bo słowa Piotra nie wskazują na związanie urzędu apostołowego z Duchem Świętym. Podaję za: W. STYRA, *Analiza lingwistyczna tekstu biblijnego...*, s. 91. Na uwagę zasługuje też interpretacja, że fakt pozostawienia wyboru Bogu (przez akt modlitwy) świadczy, że apostołowie nie liczyli jeszcze na moc Ducha św. w nich samych. Zob. B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles...*, s. 125 n.

¹⁰¹ Ostatnim wydarzeniem w Łk dotyczącym św. Piotra było jego zaparcie się (22,54-62), ale 1 Kor 15,5 pokazuje, że Piotrowi objawił się Jezus i przywrócił go na właściwą drogę.

¹⁰² Wskazuje się też, że po lekturze perykopy pozostaje wrażenie, iż apostołowie mogli z wyborem się pośpieszyć, ponieważ ich skład miał uzupełnić św. Paweł. Zob. A. W. ZWIĘP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 57.

¹⁰³ Więcej zob. W. STYRA, *Analiza lingwistyczna tekstu biblijnego...*, s. 92.

Patriarchów, a zatem ucieleśniała fundament Nowego Izraela; odnowienie było więc potrzebne do rozpoczęcia pierwszego etapu misji – wśród Żydów¹⁰⁴; uzupełnienie wynikało z oczekiwania na Ducha Świętego, który miał zstąpić na *cały* lud, tj. na pełną jego reprezentację¹⁰⁵; odzwierciedlała jedynie zadania apostołów (por. Łk 22,29-30) w dwunastu pokoleniach Izraela. Wydaje się, że dla Łukasowego rozumienia „Dwunastu” znaczenie ma właśnie perykopa Łk 22,29-30, ale interpretowana we właściwej, tj. eschatologicznej perspektywie¹⁰⁶. Apostołowie mieli zasiadać w Królestwie Bożym na dwunastu tronach przy wspólnym stole z Chrystusem i pełnić rolę wodzów i sędziów Izraela w celu jego odnowienia. Obietnica dwunastu tronów pojawia się także w Mt (19,28) – była zapewne oddzielnym logionem, który wszedł do tradycji synoptycznej przez źródło Q (por. TJud 25,1), ale w innym kontekście: w nagrodę za przyjęcie Syna Człowieczego. W Łk usytuowana jest niemalże w bezpośrednim następstwie zapowiedzi zdrady, dlatego też pomija się tu liczbę tronów, pozostawiając jednak obraz „dwunastu szczepów Izraela”. Potwierdzenie, że chodzi jednak o *dwunastu* apostołów zostaje więc zamieszczone w drugiej księdze *Dziela Łukasowego*: w elekcji Macieja, sygnowanej przez wolę samego Boga.

Perykopa o wyborze Macieja (1,15-26) łączy się z kontekstem poprzedzającym za pomocą wyrażenia ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, charakteryzującego styl autora Łk-Dz i pełniącego funkcję formuły wstępnej, bardziej wyrazistej niż τότε, która sygnalizuje, że opisane zdarzenie rozegrało się w przeszłości¹⁰⁷. Na rozpoczęcie kolejnej sekcji wskazuje natomiast spójnik καὶ (2,1), który wnosi informację czasową przez użycie wyrażenia ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς i otwiera narrację o spełnieniu się obietnicy zesłania

¹⁰⁴ B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles...*, s. 126 n.

¹⁰⁵ A. W. ZWIĘP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 173 n.

¹⁰⁶ TAMŻE.

¹⁰⁷ Por. Łk 1,39; 6,12; 23,7; Dz 1,15; 6,1; 11,27. U innych ewangelistów jest wtedy: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις. Zob. W. STYRA, *Analiza lingwistyczna tekstu biblijnego...*, s. 92.

Ducha Świętego, a zatem podejmuje myśl zawartą w części poprzedzającej wybór Macieja. Wypełnienie się słów Jezusa rozpoczyna czas Kościoła, ale formalnie ani miejsce akcji (1,12.13-2,2.5), ani jej bohaterowie (1,15-2,1), w tym centralna pozycja św. Piotra (1,13.15-2,14), nie ulega zmianie. Perykopa jest zatem dobrze osadzona zarówno w kontekście bliższym, jak i dalszym, poprzedzającym, jak i następującym. Jej celem jest uzyskanie logicznego ciągu między czasem Jezusa (Łk) i czasem Kościoła (Dz).

Od strony krytyki tekstu perykopa nie przedstawia większego problemu. Szczegółowe rozważania zostaną przedstawione przy okazji egzegezy.

Perykopa o wyborze Macieja (1,15-26)¹⁰⁸ ma dwudzielną strukturę, opartą na schemacie *oratio – narratio*. Pierwsza część prezentuje przemówienie Piotra (ww. 15-22), które dzieli się na trzy części tematyczne: wprowadzenie wyjaśniające istnienie luki w gronie Dwunastu, poprzedzone werselem określającym okoliczności jej powstania, umieszczającym całość w kontekście bliższym (ww. 16-19), kulminacja w postaci cytatu refleksyjnego (w. 20) oraz podsumowanie określające wymagania względem kandydata (ww. 21-22). Druga stanowi narrację o przebiegu losowania i składa się z trzech jednostek, które na poziomie mikro odwracają plan główny perykopy: *narratio* (przedstawienie kandydatów; ww. 23-24a), *oratio* (modlitwa wspólnotowa; ww. 24b-25) i *narratio* (losowanie i akceptacja wyboru; w. 26). W centrum strukturalnym i semantycznym stoi cytat mieszany z Ps 69,26 i 109,8, który łączy i uzasadnia upadek Judasza oraz potrzebę wyboru nowego apostoła. Niezależnie od tego, czy stanowi dzieło samego Piotra czy też komentarz autora Łk-Dz, w ramach perykopy pełni on funkcję integrującą: odsyła do sekcji poprzedzającej (1a) i otwiera sekcję następującą (1c). Natomiast ww. 18-19 są niewątpliwą wstawką redakcyjną,

¹⁰⁸ Więcej zob. W. LINKE, *Śmierć Judasza w Dz 1,18 jako przykład śmierci prześladowcy*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1(2008), s. 163-179; W. STYRA, *Analiza lingwistyczna tekstu biblijnego...*; A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias...*

która przekazuje odbiorcom starą tradycję ustną na temat okoliczności śmierci Judasza. Całość zamyka część wprowadzającą Dz i przygotowuje sekcję „Zesłanie Ducha Świętego” (2,1-13)¹⁰⁹.

A. Mowa niezależna (*oratio*)

*w. 15 – Piotr – okoliczności wygłoszenia przemówienia – *narratio*

15b – parenteza: informacja o 120 osobach

1. ww. 16-22 – Przemówienie Piotra – *oratio* [Piotr → bracia]

a) ww. 16-19 – Wprowadzenie: przypomnienie losu Judasza

- w. 16 – zwrot ku adresatom oraz informacja, że los Judasza jest wypełnieniem proroctw
- ww. 17-19 – charakterystyka Judasza jako apostoła oraz informacje o śmierci i „polu krwi”
 - w. 17 – Judasz jako apostoł
 - ww. 18-19 – los zdrajcy
 - w. 18 – zakup ziemi i śmierć
 - w. 19 – etiologia nazwy „pole krwi”

b) w. 20 – Kulminacja: ogłoszenie wypełnienia się Pisma

- w. 20a – formuła wprowadzająca
- w. 20b – cytat refleksyjny – dwa argumenty z Pisma

c) ww. 21-22 – Podsumowanie: określenie wymagań wobec kandydata na apostoła

B. Narracja (*narratio*)

2. ww. 23-26 – Wybór nowego członka grona Dwunastu

a) ww. 23-24a – Przedstawienie dwóch kandydatów i wprowadzenie do modlitwy – *narratio*

¹⁰⁹ Charakterystyczne słownictwo perykopy to: γίνομαι (ww. 16,18,20,22); λαμβάνω (ww. 20,22,25); διακονία (ww. 17,25; typowe dla stylu autora Łk-Dz); απόστολος (ww. 25,26; typowe); ἀδελφός (ww. 15,16); κληρός (ww. 17,26; typowe); κατοικέω (ww. 19,20; typowe), δεῖ (ww. 16,21). Wyrażenia typowe dla autora Łk-Dz to: κατηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν (w. 17); συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν (w. 21); μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως (w. 22); ἐξελέξω ἐκ τούτων (w. 24); συγκατεψηφίσθη μετὰ τῶν ἑνδεκα ἀποστόλων (w. 26). Zob. W. STYRA, *Analiza lingwistyczna tekstu biblijnego...*, s. 95.

- b) ww. 24b-25 – Modlitwa wspólnotowa przed losowaniem – *oratio* [bracia → Pan]
 c) w. 26 – Losowanie i zaliczenie wybranego do grona Dwunastu – *narratio*

Należy zauważyć, że perykopa dzieli się także ze względu na występujące w niej frazy i słowa-klucze tak, że można zauważyć „strukturę lustrzaną” (*mirror structure*): 15-20 – 21-26. Dzięki temu całość jest zarówno wewnętrznie spójna, jak i zewnętrznie umocowana¹¹⁰.

ἔδει (w. 16)	δεῖ (w. 21)
Ἰούδα (w. 16)	Ἰούδας (w. 25)
κατηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν (w. 17)	συγκατεψηφίσθη μετὰ τῶν ἔνδεκα ἀποστόλων (w. 26)
τὸν κλῆρον (w. 17)	κλήρους ... ὁ κλῆρος (w. 26)
ἔλαχεν τὸν κλῆρον (w. 17)	λαβεῖν τὸν τόπον (w. 25)
τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης (w. 17)	τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης (w. 25)
χωρίον (ww. 18, 19)	τὸν τόπον τὸν ἴδιον (w. 25)
τὴν ἐπισκοπὴν ... λαβέτω ... (w. 20)	λαβεῖν ... τῆς διακονίας ... καὶ ἀποστολῆς (w. 25).

Kwestią centralną perykopy jawi się apostołat. Według Łk apostoł był *posłanym* przez Jezusa lub samego Boga. W związku z potrzebą uzupełnienia grona Dwunastu kryterium zostaje dookreślone: kandydat miał znać osobiście Jezusa podczas jego działalności publicznej oraz być świadkiem Jego Zmartwychwstania, zarówno w sensie doświadczenia chrystofanii, jak i udziału w głoszeniu Dobrej Nowiny. Jedenastu pokładało pełną ufność w Bogu, który wybrał Macieja, a nie popularniejszego wśród zebranych Józefa.

¹¹⁰ A. W. ZWIĘP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 59. Według W. STYRY perykopa nie stanowi jednej jednostki tematycznej, a jej poszczególne części nie łączą się dobrze. Zob. W. STYRA, *Analiza lingwistyczna tekstu biblijnego...*, s. 95.

Informacja o losie Judasza pełni więc funkcję wprowadzenia, przypomnienia okoliczności powstania luki w gronie Dwunastu.

Ze względu na potrzeby niniejszej pracy egzegezie zostanie poddana jedynie pierwsza część przemówienia Piotra, czyli ta, która podejmuje temat upadku Judasza: 1,16-20, mimo że fragment traktujący o jego śmierci (ww. 18-19) ma charakter wstawki redakcyjnej. Ponadto należy zaznaczyć, że w perykopie wspomina się o nim jeszcze raz: w części narracyjnej (w. 25b). Wzmianka ta powtarza informację o sprzeniewierzeniu się apostołatowi, ale dodana jest także nowa okoliczność czynu: „żeby pójść ku własnemu miejscu” (*πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον*). Wątek ten zostanie podjęty przy okazji egzegezy ww. 18-19.

Ponieważ pasaż stanowi fragment przemówienia św. Piotra, należy zauważyć, że stanowi ono pierwsze spośród ośmiu wygłoszonych przez apostoła oraz ponad dwudziestu innych, zajmującym aż jedną trzecią Dz¹¹¹. Autor – zgodnie z modelem historiografii starożytnej – odtwarzał je we własnych słowach, opracowując swoje źródła – zapewne zweryfikowane w kontakcie ze świadkami – w świetle przesłania księgi. Zamieścił ich jednak więcej, niż zazwyczaj można spotkać w dziełach historyków grecko-rzymskich: po pierwsze dlatego, że opisywał czasy sobie bliższe niż czasy Jezusa, po drugie – chrześcijaństwo rozpowszechniało się właśnie przez słowo. W efekcie większość z nich kierowanych jest do pogan. Występują one w krytycznych momentach narracji, w ważnych miejscach akcji (Jerozolima, Ateny). Autor dokonał zatem selekcji w celu ukazania dzieła głoszenia Dobrej Nowiny w różnych okolicznościach. Raczej nie dodawał wtedy własnych komentarzy,

¹¹¹ Mowy chrześcijan: Piotr (1; 2; 3; 4; 5; 10; 11; 13), Jakub (15; 21); Szczepan (7); Paweł (13; 14; 17; 20; 22; 23; 24; 26; 28). Dłuższe przemowy nie-chrześcijan: Gamaliel (5,35-39), urzędnik z Efezu (19,35-40), Tertuliusz (24,2-8), Festus (25,14-21,24-27). Zob. B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles...*, s. 116 nn. Por. F. F. BRUCE, *The Speeches in the Acts of the Apostles* (TynNTL), London 1942, s. 5-27; H. N. RIDDERBOS, *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles* (TynNTL), London 1961, s. 5-51.

w przypadku pierwszego przemówienia św. Piotra uczynił wyjątek (w. 15, 18-19). W wersji wprowadzającym, oprócz informacji o wystąpieniu Piotra przed „braćmi” (tj. członkami wspólnoty), podaje w formie parentezy informację, że obecnych było „około 120 osób”¹¹². Liczba ta miała wymiar symboliczny: odsyłała do grona Dwunastu pojmowanego jako znak odnowionego Izraela (por. Łk 22,29); wskazywała na miasto na tyle duże, aby postawić w nim synagogę¹¹³; oznaczała pełnomocne zgromadzenie żydowskie. Mogła jednak podkreślać *tylko*, że wyznawców Chrystusa było około 10 razy więcej niż apostołów¹¹⁴.

1.3.2. Egzegeza

Niniejsza sekcja poświęcona jest egzegezie perykopy Dz 1,16-20.

16: Ἄνδρες ἀδελφοί, ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ἣν προεῖπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυὶδ περὶ Ἰούδα τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν.

17: ὅτι κατηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν καὶ ἔλαχεν τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης.

18: Οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας, καὶ πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησεν μέσος, καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ.

19: καὶ γνωστὸν ἐγένετο πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλήμ, ὥστε κληθῆναι τὸ χωρίον ἐκεῖνο τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν Ἀκελδαμάχ, τοῦτ' ἔστιν, Χωρίον Αἵματος.

20: Γέγραπται γὰρ ἐν βίβλῳ ψαλμῶν, Γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ, καί, Τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος.

¹¹² Autor Łk-Dz podaje liczby w przybliżeniu, używając przyimka ὥσει (por. Łk 3,23).

¹¹³ M. Sanh 1,6. Podają za: L. T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles...*, s. 34.

¹¹⁴ B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles...*, s. 120.

Wers 16: Piotr rozpoczyna swe przemówienie od zwrotu do adresatów. Zostali oni określani częstym w Dz idiomem ἄνδρες ἀδελφοί („mężowie, bracia”)¹¹⁵. Użycie tych rzeczowników ma tu szersze znaczenie i nie wyklucza udziału kobiet. Niesie ze sobą ładunek emocjonalny; wskazuje na bliskie relacje między Piotrem a słuchaczami. Analogiczne zwroty występują w grece klasycznej oraz frazeologii synagogalnej wśród Żydów helleńskich (por. 4 Mch 8,19).

Zastosowanie czasownika δεῖ („trzeba”) w formie *imperfecti* (ἔδει) w zestawieniu z bezokolicznikiem aorystu w stronie biernej πληρωθῆναι („zostać wypełnione”) wskazuje, że wypełnienie musiało się dokonać i tak też się stało¹¹⁶. Lekcja alternatywna ma tu formę czasu teraźniejszego δεῖ. Ponieważ akt ten dotyczy Pisma (*accusativus cum infinitivo*: πληρωθῆναι τὴν γραφὴν), wariant pierwotny dotyczy Judasza, wtórny – Macieja. „Pismo” jest w liczbie pojedynczej, co może sugerować, że odnosi się tylko do pierwszego cytatu refleksyjnego, dotyczącego losu zdrajcy (w. 20b), ponieważ proroctwo z drugiego cytatu (w. 20c) pozostawało jeszcze do wypełnienia przez wybór następcy. Błąd kopistów dokumentowałby więc tezę słuszną.

Proroctwo przypisane jest Duchowi Świętemu (προεῖπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), który przemówił *przez* „usta Dawida” (διὰ στόματος Δαυὶδ). Wyrażenie to pełni funkcję formuły wprowadzającej (zob. 4,25; 28,25). Ponieważ cytat pochodzi z Psalterza, widoczne jest tu tradycyjne przekonanie o jego Dawidowym autorstwie (zob. 2,25; por. Łk 20,41-42; Mk 12,36) oraz profetycznym charakterze całego ST (zob. 1,20; 13,33; 28,25; Łk 24,44; por. Mk 12,36; Rz 1,2).

¹¹⁵ Por. 2,14.22.29.37; 3,2; 5,35; 7,2.26; 13,15.16.26.38; 14,15; 15,7.13; 17,22; 19,35; 21,28; 22,1; 23,1.6.

¹¹⁶ Autor Łk-Dz używa czasownika bezosobowego δεῖ w stwierdzeniach o niezmienności woli Bożej (por. Łk 9,22; 17,25; 24,7.26.44; Dz 3,21; 9,16; 14,22) oraz o wypełnieniu pasaży ze ST (Łk 22,37; 24,26.44; Dz 1,21; 17,3).

Proroctwo dotyczy Judasza (περὶ Ἰούδα), który został określony jako „przewodnik tych, którzy pojмали Jezusa” (τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν). Wynika z tego, że to apostazja apostoła, a nie jego śmierć, doprowadziła do powstania luki w gronie Dwunastu¹¹⁷. Należy zauważyć, że w Łk Judasz występuje albo z przydomkiem „ten, który stał się zdrajcą” (Łk 6,16), albo „ten, który był jednym z Dwunastu” (Łk 22,3)¹¹⁸. Wyrażenie „stać się zdrajcą” pojawia trzy razy w 2 Mch (10,20-22; 5,15; 10,12-13), co sugeruje, że autor chciał wykreować Judasza na antytyp Judy Machabeusza, jednak występuje ono także u starożytnych historyków¹¹⁹. Wtedy czasownik γίνομαι używany jest w mocnym sensie *stania się* a nie w słabszym *bycia*: człowiek bowiem zdrajcą może się stać, a nie urodzić. Piotr zaczyna zatem opis Judasza od aluzji do sceny w Ogrójcu, kiedy „szedł on na czele” tłumy, (προήρχετο αὐτοῦς; Łk 22,47), czyli prześladowców Pana, a Jezus został „pojmany” (συλλαβόντες δὲ αὐτὸν; Łk 22,54; por. τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν). Rozbudowane określenie zdrajcy ma charakter parafrazy.

Rzeczownik ὁδηγός jest charakterystyczny dla greki hellenistycznej *koine*. Występuje on też w LXX – jako określenie przewodnika oddziałów wojskowych (1 Mch 4,2; 2 Mch 5,15), przywódców politycznych (grecka Ezd 8,1) oraz kierującego swoim ludem Boga (Mdr 7,15; 18,3). W NT występuje zawsze z przymiotnikiem „ślepy”¹²⁰, co pokazuje, że przewodnik przynależy do świata duchowych ciemności (por. Łk 22,3; 22,53), jest zatem osobą nieświadomą swej zgubnej roli¹²¹. Nie umniejsza to winy Judasza,

¹¹⁷ Potwierdza to fakt, iż kiedy umarł Jakub syn Zebedeusza, nowe wybory się nie odbyły.

¹¹⁸ Tylko w Łk Judasz jest określony dosłownie jako „zdrajca” (προδοτής). Używa się jednak wobec niego czasownika παραδίωμι (22,4.6.48, por. 22,21-22), ale rzadziej niż w innych Ewangeliach.

¹¹⁹ A. W. ZWIĘP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 139.

¹²⁰ Mt 15,14; 23,16.23; Rz 2,19; Dz 1,16. Por. Łk 6,39 (forma czasownikowa w tym samym kontekście).

¹²¹ Więcej zob. W. LINKE, *Śmierć Judasza w Dz 1,18...*, s. 169.

ale sytuuje w perspektywie walki kosmicznej. Z tego też powodu w dziele Łukaszym nie pojawia się żadna wzmianka o osobistych pobudkach zdrajcy¹²², co być może świadczy o istnieniu odmiennej niż w Mt tradycji.

Wers 17: Stanowi zdania proste współrzędne, wprowadzone przez spójnik ὅτι, a zatem wnoszące przyczynę. Należy jednak zauważyć, że kwestia związku syntaktycznego między ww. 16 i 17 pozostaje dla egzegetów problematyczna, ponieważ spójnik ten może mieć różny charakter: wprowadza słowa proroctwa (wtedy dotyczyłoby ono *zdrady* jednego z Dwunastu)¹²³; wyjaśnia przyczynę wypełnienia Pisma (bo Judasz był *jednym z Dwunastu*)¹²⁴, luźno łączy ww. 16 i 17 (może być pominięte w tłumaczeniu); pierwotnie stanowił przysłówkę ὅτε i wprowadzał zdanie czasowe (częsty błąd kopisty)¹²⁵, a ponadto przy założeniu istnienia pierwotnego źródła aramejskiego: wprowadzał w nim cytat (być może inny); był zaimkiem względnym ὅς (błędne tłumaczenie z aramejskiego)¹²⁶. Niezależnie jednak od hipotez *Redaktionsgeschichte* wydaje się, że w ostatecznej wersji perykopy w w. 17 spójnik ὅτι służy potwierdzeniu, że spełnienie roli przewodnika możliwe było dzięki przynależności Judasza do grona Dwunastu (por. Łk 22,47).

Godność apostoła zostaje oznaczona za pomocą dwóch wyrażzeń powiązanych ze sobą spójnikiem łączności współrzędnej: καταριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν oraz ἔλαχεν τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης. Określenie καταριθμημένος stanowi *hapax legomenon* w NT. Czasownik καταριθμέω rzadko występuje w LXX i oznacza „zaliczać do”, „uważać za”, a zatem wskazuje, że osoby postronne postrzegały Judasza jako *jednego z apostołów*, a ponadto przywodzi

¹²² Mk 14,11 i Łk 22,5 wskazują, że pieniądze były wyrazem radości Żydów, a nie motywacją Judasza.

¹²³ Tzw. ὅτι-recitativum. Cytat znajduje się dopiero w w. 20.

¹²⁴ Wymaga to u odbiorcy znajomości Łk.

¹²⁵ Por. J 12,17.41; Dz 13,34; Ap 6,1. Taka wersja występuje w minuskule 10 (82 – wg Gregory-Alland).

¹²⁶ Więcej zob. A. W. ZWIĘP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 140 n.

na myśl fragment o wejściu w niego Szatana (Łk 22,3). Obowiązek Judasza wiązał się z „otrzymaniem w udziale służby”. Rzeczownik κληρος jest charakterystyczny dla autora Łk-Dz i w samej perykopie pojawia się raz jeszcze w części narracyjnej (w. 26)¹²⁷. Oznacza „dziedzictwo”, „los”, „działkę” i ze względu na występujący potem motyw losowania (w. 26) decyduje o jej spójności strukturalno-semiotycznej. W tradycji biblijnej wiąże się z posiadaniem ziemi, jako że odsyła do wątku *podzielenia losem* Ziemi Obiecanej pomiędzy dwanaście pokoleń Izraela w *dziedzictwie* od Boga (Lb 16,14; 26,53-56; 33,53). Również rzeczownik (διακονία) należy do słownictwa typowego dla autora Łk-Dz i powtarza się w perykopie w części narracyjnej, dzięki czemu umacnia „lustrzaną” strukturę perykopy (w. 25)¹²⁸. W Dz występuje w kontekście głoszenia słowa (6,4; 19,22; 20,24; 21,19) oraz niesienia pomocy chorym (6,1.2; 11,29; 12,25). W przypadku 1,17 chodzi o posługę apostołską. Uzyskany w wersecie związek semantyczny między „losem” a „służbą” oparty jest na tradycji, że jako jedyni w losowaniu ziemi nie wzięli udziału Lewici, ponieważ ich *przydziałem* był sam Bóg (Lb 18,21-26). Ponadto wyrażenie κληρος της διακονίας ma paralele w *Zwojach znad Morza Martwego* (w podobnym kontekście wyborów we wspólnocie)¹²⁹. Werset 17 wskazuje zatem, że w Nowym Izraelu służba oznacza *apostolat*, oraz przygotowuje język dla ciągnięcia losów w 1,26 oraz przekazywania posługiwania w 6,4.

¹²⁷ W NT pojawia się 11 razy, z czego 5 razy właśnie w Dz – 5. Por. 8,21; 26,18. Zob. W. STYRA, *Analiza lingwistyczna tekstu biblijnego...*, s. 94.

¹²⁸ W NT pojawia się 33 razy, z czego w Ewangeliach tylko w Łk 10,40. W Dz – 8 razy: a) jako służba apostołskiego głoszenia słowa: 6,4; 19,22; 20,24; 21,19; b) jako służba chorym – 6,1.2; 11,29; 12,25. Zob. TAMŻE.

¹²⁹ A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 146. W całej perykopie paraleli jest jednak więcej: symbol Izraela w przywództwie „12” (1QS 8,1); interpretacja Psalmów w powiązaniu z doświadczeniem własnym wspólnoty (4QpPs37 2,6-25), dzielenie posiadania wspólnoty (1QS 5,1-3; CD 10,18-20), ciągnięcie losów w celu podjęcia decyzji (1QS 5,3; 6,16). Zob. L. T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles...*, s. 39.

Wers 18: Wprowadza narrację poboczną, przeznaczoną dla odbiorców Dz, a nie słuchaczy św. Piotra, mówi bowiem o wydarzeniach sprzed siedmiu tygodni, tak jakby upłynęło od nich bardzo dużo czasu. Wstawka redaktorska składa się dwóch wersetów (ww. 18-19) i informuje, że Judasz po zdradzie zakupił ziemię i zginął śmiercią tragiczną, która wszakże przedstawiona jest w sposób niejasny. Rozpoczyna się zaimkiem wskazującym οὗτος, który ma sens pejoratywny (por. 6,13.14). Spójnik łączności podrzędnej οὖν sygnalizuje przejście do dalszego ciągu narracji niż wniosek z poprzedniej sekcji. Czasownik κτάομαι oznacza „nabyć”, „wejść w posiadanie” i został użyty w typowej dla narracji formie aorystu trybu oznajmującego. Podmiotem czynności jest Judasz; przedmiotem – kawałek ziemi, który w odróżnieniu od relacji Mt został określony rzadkim słowem χωρίον („teren”, „ziemia”, „działka”)¹³⁰. Widoczny jest tu zatem ślad tradycji ustnej wiążącej postać zdrajcy z działką, która otrzymała potem nazwę „Pole Krwi” (zob. w. 19; por. Mt 27,6-8)¹³¹. Jednak w odróżnieniu od relacji Mt kupującym jest tu Judasz. Niektórzy próbują harmonizować oba przekazy, stawiając tezę, że w obu przypadkach pole zostało nabyte za pieniądze Judasza, a zatem zgodnie z prawem do niego też należało¹³².

Wprowadzony przez przyimek ἐκ¹³³ środek płatniczy określony jest jako μισθός της ἁδικίας. Fraza ta składa się z dwóch rzeczowników. Pierwszy oznacza „zapłatę”, „nagrodę”. Drugi ma funkcję przydawki i odnosi się do „nieprawości”, „niesprawiedliwości”. Stanowi biblijne określenie postawy lub czynu sprzecznego z wolą Bożą. Wskazana jest tu zatem podwójna niegodziwość Judasza,

¹³⁰ Tylko w jednym miejscu w LXX ma ono swój hebrajski odpowiednik. W 1 Krn 27,27 tłumaczy hebrajskie כרם („winnica”). Zob. W. LINKE, *Śmierć Judasza w Dz 1,18...*, s. 174.

¹³¹ Według W. LINKE nabycie działki gruntowej jest materiałem własnym Dz, ale pozostaje w zgodzie z informacją, że Judasz otrzymał pieniądze (Łk 22,5). TAMŻE, s. 172 n.

¹³² Zob. F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles...*, s. 109.

¹³³ Por. Mt 27,7.

wyrażająca się nie tylko w akcie zdrady („nieprawość”), lecz także w przyjęciu za to pieniędzy („wynagrodzenie”). Ta sama formuła pojawia się jeszcze tylko w 2 P 2,13.15. Poza tym w NT można spotkać podobne konstrukcje właśnie z przydawką ὀδικίας (por. Łk 16,8.9; Dz 8,23; Rz 6,13; 2 Tes 2,10; Jk 3,16). Forma dopełniacza może być czytana zarówno jako *genetivus subiectivus*, tj. „zapłata, jaką otrzymał za swoją niegodziwość” (por. Ez 14,4; Ez 44,12, 2 P 2,13.15), jak i *genetivus obiectivus*, tj. „jego niegodziwa zapłata” (por. Łk 16,8.9; 18,6). W obu przypadkach jednak odniesienie do pieniędzy wypłaconych Judaszowi zostanie zachowane (por. Mk 14,11; Łk 22,5), toteż nie jest konieczne opowiadanie się tylko za jednym z nich. Należy jedynie podkreślić, że wariant drugi stanowi semityzm, który spośród pism narracyjnych NT występuje tylko w dziele Łukasowym¹³⁴.

Druga część wersetu (18bc) informuje o losie Judasza po zakupie ziemi i składa się z dwóch zdań prostych, połączonych spójnikiem współrzędnym καί: πρηνης γενόμενος ἐλάκησεν μέσος (18b) oraz ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ (18c). Opisują one jego śmierć, ale ponieważ zawierają trudne lub rzadkie sformułowania, są dla egzegetów kłopotliwe. Opowiadanie o końcu zdrajcy inicjuje wyrażenie πρηνης γενόμενος. Słowo γενόμενος stanowi *participium aoristi medii* od czasownika γίνομαι („stać się”) i pełni funkcję posiłkową. Nie ma zatem własnego znaczenia, ale w zestawieniu z innymi może ewokować wiele sensów¹³⁵. Towarzyszy mu przymiotnik πρηνης, który odnosi się do pozycji ciała. Stanowi *hapax legomenon* w Biblii greckiej. Występuje tu w formie jońskiej, niepoświadczonej w żadnym innym kontekście literackim¹³⁶. Wyrażenie πρηνης γενόμενος zostało użyte przez św. Atanazego Wielkiego (zm. 373 r.) do opisu okoliczności śmierci herezjarchy Ariusza (zm. 336 r.). Stanowiło ono jednak część cytatu z Pisma Świętego (Dz 1,18b), na tyle znanego,

¹³⁴ W. LINKE, *Śmierć Judasza w Dz 1,18...*, s. 173.

¹³⁵ Więcej zob. TAMŻE, s. 171.

¹³⁶ TAMŻE, s. 170.

że niewymagającego wskazania dokładnego źródła¹³⁷. W rezultacie jego odczytanie musi opierać na tradycji przekładowej, a nie filologicznej. Określenie πρηνης opisuje postawę ciała z twarzą do przodu (jak u zwierząt czworonożnych) lub wysunięcie ku przodowi jakiegoś członka ciała. W połączeniu z czasownikiem posiłkowym mówi o stanie, a nie czynności – Judasz raczej „znajdował się z głową naprzód” niż „upadł głową naprzód”. Mimo to w tradycji zachowało się, że spadł głową w dół, czyli z wysokości. Upadek taki odsyła do Mdr 4,19, gdzie mowa jest o karze dla bezbożników w postaci „strącenia na głowę” (LXX: ῥήξει αὐτοὺς ἀφώνους πρηνεῖς) w kontekście przedwczesnej śmierci Sprawiedliwego. Niektóre kodeksy podają, że Judasz był „rozdepty” (πεπρησμένος, πρησθείς) lub „zawieszony” (*suspensus*). Pierwszy wariant odsyła do relacji Papiasza, który twierdził, że Judasz spuchł do monstrualnych rozmiarów. Drugi stanowi jedno z wielu świadectw starożytnych prób zharmonizowania relacji o jego śmierci¹³⁸.

Czasownik λακάω stanowi *hapax legomenon* w Biblii greckiej. Występuje jednak w literaturze klasycznej oraz chrześcijańskiej. Oznacza „przepływać”, „przebiegać przez ściany naczynia” lub też „wybuchnąć”, „rozerwać”. W grece hellenistycznej wiązał się z czarami i opisywał tragiczny koniec osoby naznaczonej działaniem magii. Zapewne implikował też hałas (por. *Wulgata: crepuit*). Przymiotnik μέσος ma znaczenie niemalże przysłówkowe i oznacza „pośrodku”. W NT występuje jeszcze dwa razy: w Łk 22,55 (odnosi się do ognia rozpalonego *na środku* dziedzińca) oraz J 1,26 (dotyczy Jezusa stojącego *pośród* ludzi). Wydaje się zatem, że dotyczy osoby Judasza, a nie pola¹³⁹, i raczej odnosi się do miejsca jego pobytu w momencie pęknięcia, aniżeli miejsca na ciele, w któ-

¹³⁷ *Epistula ad Serapionem de morte Arii*. PG 25,668c. Zob. Św. ATANAZY WIELKI, „List Atanazego o śmierci Ariusza”, w: *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, tł. i oprac. A. Bober, Kraków 1965, s. 118-119.

¹³⁸ Więcej zob. Sekcja 2.1.3 „Próby harmonizacji”.

¹³⁹ Przy takim założeniu Judasz pękłby pośród pola. Por. wersja Papiasza.

rym doszło do pęknięcia; wskazuje zatem na publiczny charakter wydarzenia¹⁴⁰. Jednak zgodnie z tradycją słowo to odczytuje się zazwyczaj jako „wpół”¹⁴¹ – być może ze względu na treść w. 18c.

Ostatnia część wersetu (18c) opisuje skutek pęknięcia ciała Judasza. Czasownik ἐξεχύθη oznacza „wylać się” i dotyczy frazy πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ. Rzeczownik σπλάγχνα zawsze ma formę liczby mnogiej i oznacza „wnętrzości”. W NT występuje jednak zazwyczaj w sensie metaforycznym jako miłosierdzie¹⁴². W dosłownym znaczeniu stosuje go zaś Józef Flawiusz. W trzech przypadkach chodzi nawet o „pęknięcie wnętrzości”. Okazuje się, że jest to kara dla osób szczególnie nieprawych, tj. prześladowców (*Ant.* 15,X,3; *Bell.* 1,III,6,81.84)¹⁴³. „Wypłynięcie wnętrzości” dotyczy zaś porywaczy Arki Przymierza (*Bell.* 5,IX,4,385; por. 1 Sm 4-5). Według Biblii hebrajskiej ich kara polegała na wystąpieniu wrzodów (hemoroidów, guzów; 1 Sm 5,6.9), co LXX przetłumaczyła wszakże za pomocą słów ναῦς („okręty”) i ἔδρας („siedzi-by”, „siedzenia”). Przeniesienie opisu kary dla świętokradców na grunt języka greckiego sprawiło zatem trudności¹⁴⁴. Należy zauważyć, że w języku Biblii greckiej „rozlanie” nie podlegają wnętrzości, a krew, co może odsyłać albo do gestu liturgicznego, albo do zbrodni zabójstwa. Ten drugi kontekst zdaje się nadawać dodatkową perspektywę interpretacyjną: istnieje bowiem związek nie tylko genetyczny, ale także semantyczny, między rozlaniem krwi Jezusa (zdrada Judasza) a rozlaniem wnętrzości Judasza (śmierć Judasza). Obraz rozlanych wnętrzości – i to w związku z aktem zdrady symbolizowanej przez pocałunek – odsyła ponadto

¹⁴⁰ Zob. W. LINKE, *Śmierć Judasza w Dz 1,18...*, s. 171. W podsumowaniu W. Linke odnosi go jednak do ciała, a nie miejsca (s. 174).

¹⁴¹ Por. „pękł na pół” (BT) i „pękł na dwoje” (BZTB).

¹⁴² Łk 1,78; por. 2 Kor 7,15; Flp 2,1; Kol 3,12; Flm 1,7.12; 1 J 3,17.

¹⁴³ W *Ant.* dotyczy Zenodora (nieuczciwego administratora majątku Lizaniasza); w *Bell.* – Arystobula, karanego za ojcobójstwo. Zob. W. LINKE, *Śmierć Judasza w Dz 1,18...*, s. 172.

¹⁴⁴ TAMŻE.

do śmierci Amasy (2 Sm 20,10; LXX: ἐξεχύθη ἡ κοιλία αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν). Dotyczy ona zdradzonego, a nie zdradzającego, ale ten ostatni winny jest nie tylko wobec zabijanego rywala (2 Sm 10,9; por. Łk 22,47-48), lecz także wobec sprawującego rządu Dawida, a zatem władcy typu mesjańskiego (1 Krl 1,7). Ponieważ autor Dz korzystał zarówno z tradycji biblijnej, jak i modeli historiografii starożytnej, zaadoptował obraz pękających wnętrzości, aby przedstawić los największego bezbożnika – zdrajcy Syna Bożego.

W tym kontekście należy zaznaczyć, że podobny funkcjonalnie obraz znajduje się w Dz 12,18-23, gdzie przedstawiony jako prześladowca chrześcijan oraz samego Jezusa (por. „król Herod” w 12,1) Herod Agryppa I został porażony przez Anioła Pańskiego za to, że nie oddał czci Bogu; w rezultacie „wyzionął ducha, stoczony przez robactwo” (καὶ γενόμενος σκοληκόβρωτος ἐξέψυξεν; Dz 12,23)¹⁴⁵. Termin σκοληκόβρωτος stanowi *hapax legomenon* w NT i świadczy o twórczym podejściu autora Łk-Dz do tematu kary za bałwochwalstwo¹⁴⁶. Korzystał on zapewne z fragmentu tekstu o tragicznym końcu Antiocha IV Epifanesa w 2 Mch 9,1-17, który – jak pokazał W. Linke – stanowi wzorcowe opowiadanie o śmierci prześladowcy¹⁴⁷. Chociaż w 1-2 Mch występują aż trzy różne relacje o śmierci syryjskiego tyrana (por. 1 Mch 6,16; 2 Mch 1,14-16), każda z nich służy potwierdzeniu jego zbrodni¹⁴⁸, zwłaszcza druga, która akcentuje wymiar Bożej interwencji wobec „dopuszczających

¹⁴⁵ Oprócz przekazu biblijnego istnieją jeszcze trzy inne opisy śmierci Heroda Agryppy I: dwa Józefa Flawiusza (*Bell.* 2,XI,6; *Ant.* 19,VIII,2) oraz jeden Euzebiusza z Cezarei (HE II 10,1). Jak podkreśla P. LOREK, stosowane w nich zabiegi retoryczne świadczą o różnych celach i światopoglądach autorów (o czym niżej). Zob. P. LOREK, *Retoryka opisów śmierci Heroda Agryppy I*, w: „Scripta Biblica et Orientalia” 1(2009), s. 245-258.

¹⁴⁶ Więcej zob. W. LINKE, *Śmierć Judasza w Dz 1,18...*, s. 173-175.

¹⁴⁷ TAMŻE, s. 177. Więcej na ten temat zob. P. LOREK, *Od ludzkiej przypadłości po boską karę. Śmierć i życie pozagrobowe Antiocha IV Epifanesa w wybranych pismach starożytnych*. ThWr 3(2008), s. 23-29.

¹⁴⁸ Pierwsza mówi o śmierci w wyniku zgryzoty i smutku, druga – o śmierci z rąk broniących świętyni kapłanów.

się bezbożności” (2 Mch 1,17). Dlatego też trzecia – rozwijająca wątek prześladowcy Boga – wydaje się być wtórna i wobec tego bogatsza. Za pomocą wielu trudnych terminów przedstawia ona męki, jakich władca doświadczył tuż przed śmiercią, ponieważ „wszystkowidzący Pan, Bóg Izraela, dotknął go nieuleczalnym i niewidocznym cierpieniem” (2 Mch 9,5). Opis kary polegającej na gwałtownie postępującej chorobie przeplata się z oceną jego zbrodni, wykazującą, że wymiar kary za okrucieństwo i pychę odpowiada rozmiarowi winy. Najpierw doznał on „ból wewnątrz i męki ciała” (2 Mch 9,6; LXX: ἔλαβεν αὐτὸν ἀνήκεστος τῶν σπλάγχων ἀλγηδῶν), potem – w wyniku upadku z wozu – porażenia wszystkich części ciała (2 Mch 9,7; LXX: πάντα τὰ μέλη τοῦ σώματος ἀποστρεβλοῦσθαι), które w efekcie zaczęło gnić, przyciągać robactwo i rozkładać się, a następnie wydobył się z niego „nieznośny smród” (2 Mch 9,9; LXX: ὥστε καὶ ἐκ τοῦ σώματος τοῦ δυσσεβοῦς σκώληκας ἀναζειν, καὶ ζῶντος ἐν ὀδύνας καὶ ἀλγηδόσιν τὰς σάρκας αὐτοῦ διαπίπτειν, ὑπὸ δὲ τῆς ὀσμῆς αὐτοῦ πᾶν τὸ στρατόπεδον βαρύνεσθαι τὴν σαπρίαν). Jako zabójca i bluźnierca (ἀνδροφόνος καὶ βλάσφημος) zakończył swe życie na „obcej ziemi” (2 Mch 9,28; LXX: ἐπὶ ξένης ἐν τοῖς ὄρεσιν οἰκτίστω μὲν κατέστρεψεν τὸν βίον).

Zbieżność opisów oraz przyczyn śmierci Heroda Agryppy I (Dz 12,18-23) i Antiocha IV Epifanesa (2 Mch 9,1-17) wskazuje na świadomy zabieg retoryczny autora Dz, który w ten sposób przedstawił żydowskiego króla jako pogańskiego prześladowcę, a wyznawców Jezusa jako prawowierną kontynuację Izraela. W istocie Herod umarł bezpośrednio wskutek niewłaściwej reakcji na działania mieszkańców Tyru i Sydonu (zob. w. 20: *A lud wołał: «To głos boga, a nie człowieka!»*)¹⁴⁹, ale umieszczenie tej informa-

¹⁴⁹ Również Józef Flawiusz wspomina o balwochwalczej aklamacji Fenicjan (zob. *Ant.* 19,VIII,2: *Zaraz więc pochlebcy ze wszystkich stron zaczęli wznosić okrzyki, które jemu samemu nie miały wyjść na dobre, nazywając go bogiem: „Bądź nam miłościwy – wolał – bo choć dotychczas baliśmy się Ciebie jako człowieka, to odąd uważamy Cię za istotę wyższą od śmiertelników”*). Istnieje jednak zasadnicza różnica w potraktowaniu tego faktu przez autora chrześcijańskiego i żydowskiego. W Dz reakcja Hero-

cji w ramach większej perykopy (12,1-25), w kontekście opowiadania o uwięzieniu, a następnie cudownym uwolnieniu św. Piotra (12,1-17)¹⁵⁰, wskazuje na jeszcze jedną znaczącą paralelę: o ile wierny Bogu apostoł za sprawą boskiej interwencji uniknął śmierci niechybnej, o tyle bezbożny król zginął śmiercią niespodziewaną i przerażającą. Jego przedwczesny zgon związany jest z wyrokiem najwyższej instancji i stanowi karę za próbę przypisania sobie boskich prerogatyw¹⁵¹.

da została pominięta, co sugeruje przyzwolenie monarchy, a nawet zadowolenie, i służy zwiększeniu wymiaru jego potępienia. W *Ant.* natomiast pojawia się informacja, że „król nie zgnął ich ani nie odrzucił ich bezbożnego pochlebstwa”. Następnie Józef Flawiusz wspomina, że Herod dostąpił niezwyklej wizji sowy, która uświadomiła mu zbliżającą się – od dawna jednak pisaną – śmierć. Dlatego też, kiedy nagle zaczął odczuwać „boleści w brzuchu”, pogodzony z losem stwierdził uroczyście: *Oto ja, wasz bóg, muszę się już rozstać z życiem, gdyż los natychmiast udowodnił, jak kłamliwe były skierowane do mnie słowa. Nazwaliście mnie nieśmiertelnym, a już śmierć po mnie przychodzi. Lecz trzeba przyjąć swój los, skoro Bóg tak postanowił. Wszak nie żyłem nigdy lichym życiem, lecz w szczęśliwej wspaniałości*. Reakcja ludu (modlitwy) oraz postawa króla (łzy) nie pozwalają na odczytywanie niespodziewanej choroby i zgonu monarchy w kategorii zasłużonej kary boskiej. W *Ant.* Herod Agryppa I jest postacią tragiczną, która wzbudza u odbiorcy współczucie, a nie odrazę. Ponadto, opis śmierci króla występuje w kontekście opowiadania o jego wielkich dokonaniach, co skłania do przyjęcia wobec zmarłego postawy szacunku. Wątek wielkich osiągnięć pojawia się także w opisie Dz, ale autorowi chrześcijańskiemu chodzi o rozprzestrzenienie się Ewangelii (12,24), tak więc pozytywnie waloryzowane dzieła są w istocie skutkami śmierci, a nie życia monarchy. Zob. P. LOREK, *Retoryka opisów śmierci...*, s. 253 n.

¹⁵⁰ Co ciekawe, również w *Ant.* w kontekście śmierci króla pojawia się historia uwięzienia oraz prób uwolnienia znaczącej dla przebiegu wydarzeń postaci: Sylasa, przyjaciela i dowódcy wojsk Heroda, który popadłszy w niełaskę został wtrącony do więzienia, a następnie zabity przez królewskich wrogów – jakoby z rozkazu władcy – zanim jeszcze rozeszła się wieść o jego śmierci (zob. *Ant.* 18,VI,7; 19,VI,7; VIII,3). Zob. TAMŻE, s. 254.

¹⁵¹ Należy podkreślić, że w odróżnieniu od przekazu Dz oba opisy śmierci Heroda autorstwa Józefa Flawiusza prezentują monarchę w pozytywnym świetle. Relacja w *Bell.* wyraża wręcz żal i ubolewanie z powodu nagłej śmierci zasłużonego dla narodu żydowskiego bohatera. Euzebiusz z Cezarei pominął jednak fakt polaryzacji wizerunków monarchy w Dz i *Ant.*, stawiając sobie za cel wykazanie historycznej zbieżności między obiema relacjami (zob. HE II 10,1). W efekcie, dążąc do pogodzenia opisu Józefa Flawiusza z przekazem biblijnym, wyartykułował to, co autor Dz tylko zasugerował: śmierć Heroda stanowiła karę Boga za prześladowanie apostołów

Tragiczny koniec Judasza w Dz 1,18 stanowi zatem znak Bożego wyroku (por. 5,1-11; 12,23;13,6-12;19,13-16). Opowieści o okrutnej śmierci bezbożnika, tj. prześladowcy, były oddzielnym, niezwykle popularnym w starożytności gatunkiem literackim. Kara bogów w świecie grecko-rzymskim miała polegać na zamianie w zwierzę, porażeniu gromem, sprowadzeniu obłądu, choroby, ślepoty, śmierci potomstwa, lub też na gwałtownej śmierci samego winnego: w wyniku zatonięcia statku, morderstwa albo rozdarcia ciała. Gwałtowna śmierć dotknąć miała między innymi królową Kyrenii – Feretima (według Herodota jej ciało zaczęło gnić i zostało strawione przez robaki); rzymskiego namiestnika Pentapolis – Katullusa (według Józefa Flawiusza wypłynęły mu wnętrzności) i delegata z Aleksandrii – Apiona (według Józefa Flawiusza wrzód na ciele spowodował ogólną gangrenę)¹⁵². Także w przypadku winnych zdrady historiografia starożytna wskazuje na śmierć tragiczną. Fakt, że występuje ona zazwyczaj w wielu wariantach, potwierdza istnienie konwencji literackiej¹⁵³. Cierpienie, choroba, w tym wypłynięcie wnętrzności, stanowiły zatem typowe cechy gatunku. I właśnie ten motyw podjęła hellenistyczna historiografia biblijna, sytuując go jednak w świetle sprawiedliwego sądu Jahwe – także wobec prześladowców Izraela. Obraz śmierci Judasza wykreowany przez w. 18 opiera się zatem na elementach konwencjonalnych, rozpoznawalnych zarówno dla Greków, jak i Żydów¹⁵⁴, i służy napiętnowaniu zdrajcy Boga.

i jako taka była sprawiedliwa i nieuchronna. Zob. TAMŻE, s. 256 n.

¹⁵² Podaję za: A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 64-66.

¹⁵³ Więcej zob. TAMŻE, s. 66-68. Według W. Allena scena odpłaty składała się z siedmiu stałych elementów: streszczenie tego, co będzie opowiedziane, stwierdzenie, że prześladowca obraził boskość, objaśnienie okoliczności tej zbrodni i następującej kary; opis kary lub odniesienie do zbrodni prześladowcy; choroba, która prowadzi do śmierci; przypisanie śmierci karze Bożej; rezultat. Podaję za: TAMŻE, s. 64.

¹⁵⁴ Por. *BT Hullin* 56b: „A gentile once saw a man fall from the roof to the ground so that his belly burst open and his entrails protruded”. Podaję za: L. T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles...*, s. 36. Zob. też. rozpowszechniona w świecie starożytnym, sięgająca VII w. p. n. e, opowieść o Nadanie, który zdradził swego nauczyciela Ahiqara i został ukarany odrażającą śmiercią. Jej obraz uległ rozwojowi: w najstarszej wersji

Warto dodać, że obecność motywu kary dla bezbożnika widoczna jest także we wspomnianej relacji na temat śmierci Ariusza, zawartej w liście św. Atanazego Wielkiego. Doktor Kościoła przekazuje w nim zasłyszana opowieść o tym, jak obłudny herezjarcha (w przeddzień zaplanowanego uroczystego pojednania) „wiele zarozumiałych przechwałek wygłaszał i wszedł do ustępu, zapewne dla wypróżnienia się, i nagle, jak napisano, przechyliwszy się rozpiął się na poły i runął na ziemię i ducha wyzionął, tracąc jedno i drugie, tj. wspólnotę z Kościołem i życie”. Podsumowuje to słowami: *Cale to zdarzenie wyższe było niż ludzkie sądy. Albowiem sam Bóg stał się sędzią (...) i potępił herezję ariańską, wskazując, iż nie jest godna społeczności kościelnej*¹⁵⁵. Interwencja Boża wyraziła się więc w śmierci haniebnej i pełnej grozy. Drugi – rozbudowany – wariant tego przekazu znajduje się w dziele historyka Sokratesa Scholastyka (zm. ok. 450 r.)¹⁵⁶. Według niego Ariusz umarł nagle w wielkich cierpieniach, kiedy w publicznej

(aramejskiej i syryjskiej) karą było spuchnięcie; kolejnej (ormiańskiej) – spuchnięcie i pęknięcie. Późniejsza wersja arabska podaje, że Nadan spuchł, jego ciało „napompowało się” jak pęcherz tak, że jego wnętrzności wypłynęły, i umarł. Podaję za: A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 70-71.

¹⁵⁵ Św. ATANAZY WIELKI, *List Atanazego o śmierci Ariusza...*, s. 119.

¹⁵⁶ *Był to dzień sobotni, i Ariusz spodziewał się, że nazajutrz znajdzie się razem z innymi w kościele; ale wyrok sprawiedliwości zawisł nad hardym zamysłem Ariusza. Otóż kiedy wyszedł z cesarskiego palacu, kroczył w orszaku euzebian, samym środkiem miasta, i każdy mógł się napatrzeć do woli jego wspaniałości. A gdy się znalazł w pobliżu tak zwanego forum Konstantyna, tam gdzie stoi kolumna z porfiru, opanował go lęk płynący z jakiegoś poczucia winy, a wraz z lękiem przyszło gwałtowne rozluźnienie żołądka. Spytawszy tedy, czy nie ma gdzie w pobliżu latryny i dowiedziawszy się, że jest na tyłach forum Konstantyna, udał się na owo miejsce. Tu ogarnia Ariusza omdlenie i razem z odchodami od razu wypada mu kieszka stolcowa, a za tym następuje silny krwotok i wychodzą na zewnątrz jelita cienkie. Wraz ze śledzioną i wątroba krew się z niego wylewa; natychmiast tedy umiera. Aż po dziś dzień pokazują w Konstantynopolu tę latrynę leżącą, jak rzekłem, na tyłach forum Konstantyna i jatkę znajdującej się w krzyżanku, a wszyscy, którzy tamtędy przechodzą, palcem na nią wskazują, upamiętnia ona bowiem po wsze czasy ten rodzaj śmierci (Historia Kościoła I, 38). Cyt. wg: SOKRATES SCHOLASTYK, *Historia Kościoła*, tł. S. J. Kazikowski, wstęp E. Wipszycka, kom. A. Ziółkowski, Warszawa 1986, s. 148.*

latrynie przez otwór odbytowy wypłynęły mu wszystkie wnętrzności¹⁵⁷. Właściwą interpretację wydarzenia wskazuje komentarz inicjujący opowiadanie: „wyrok sprawiedliwości zawisł nad hardym zamysłem Ariusza”. Człowiek kwestionujący boską naturę Jezusa otrzymał więc karę w pełni zasłużoną. Zarówno pod względem przyczyny (ekskrementy), jak i miejsca (latryna), była ona odpowiednia dla *nieczystego* przeciw grzesznika. Należy zauważyć, że o ile w liście św. Atanazego Wielkiego znalazło się bezpośrednie nawiązanie do śmierci Judasza w postaci cytatu Dz 1,18b, o tyle w opisie Sokratesa Scholastyka pojawiła się aluzja do konwencjonalnego wątku z Dz 1,18c. Los zdrajcy i los bezbożnika spotykają się bowiem właśnie w historii Iskarioty. Apostoła-zdrajca, jako figura niewiernej części Izraela, staje się tu figurą heretyka. W rezultacie jego śmierć stanowi wzór odpowiedniej kary za błędy doktrynalne, będące przeciwieństwem w swej istocie występkami przeciw Bogu¹⁵⁸.

Wers 19: Wprowadzony zostaje spójnikiem łączności współrzędnej καί. Informuje o losie zakupionego przez Judasza pola, powołując się na wiedzę funkcjonującą wśród *wszystkich* mieszkańców Jerozolimy (γνωστόν ἐγένετο πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἰερουσαλήμ), co jest kolejnym dowodem na to, że ww. 18-19 stanowią wstawkę redakcyjną przeznaczoną dla nieznanających lo-

¹⁵⁷ Fakt, że jest to miejsce publiczne, można umieścić w kontekście interpretacji przymiotnika μέσος z Dz 1,18b. Ponadto warto zauważyć, że Sokrates nie tylko dokładnie lokalizuje latrynę, ale również opisuje jej aktualny stan („aż po dziś dzień”), poświadczając, że miejsce śmierci Ariusza jest powszechnie znane i stanowi znak jego hańby. Podobna informacja zawiera się także w relacji o śmierci Judasza Dz 1,18-19, a mianowicie w wyjaśnieniu genezy nazwy „Pola Krwi” (w. 19). Największą zbieżność obserwuje się jednak w opowiadaniu Papiasza, gdzie wprost pojawia się uwaga na temat złej sławy pola, na którym zginął zdrajca. Co ciekawe, również w tym przypadku wypłynięcie wnętrzności pośrednio odsyła do latryny, jako że staje się przyczyną straszliwego smrodu. Łącznikiem semantycznym są zatem ekstrementy, z natury swej budzące obrzydzenie. Ostatecznie zaś chodzi o nieczystość symbolizującą grzech. Więcej zob. Sekcja 2.1.2. „Śmierć bezbożnika”.

¹⁵⁸ Więcej zob. Sekcja 3.3.2. „Losy ciała samobójcy”.

kalnej tradycji odbiorców Dz. Wskazuje na to również czasownik κατοικέω („zamieszkiwać”), który charakteryzuje styl autora Łk-Dz¹⁵⁹.

To, co „znajome się stało wszystkim zamieszkującym Jerozolimę” jest zasygnalizowane przez niosący emfazę spójnik łączności podrzędnej ὅστε. Czasownik καλέω znaczy „nazwać”, „zawołać”¹⁶⁰ i zgodnie z wymogiem składni zdań skutkowych ma formę bezokolicznika aorystu w stronie biernej (κληθῆναι). Akt nadania imienia dotyczy wspomnianej wcześniej ziemi (τὸ χωρίον ἐκεῖνο; por. ἀγρὸς w Mt 27,8.10) i jest dodatkowo określony przez dopełnienie τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν Ἀκελδαμάχ. Fraza τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν stanowi kolejne świadectwo zabiegu redaktorskiego, jako że informacja o „*własnej* mowie (dialekcie, języku)” – tj. używanym w Palestynie języku aramejskim – w przypadku słuchaczy św. Piotra jest zbędna. Również podanie jej tłumaczenia (τοῦτ' ἔστιν χωρίον αἵματος) wskazuje na odbiorców Dz, którzy przeciwieństwo mieli być przede wszystkim poganochrześcijanami.

Oryginalna nazwa pola Judasza – Ἀκελδαμάχ – stanowi transliterację aramejskiego *ḥāqal d'mā*¹⁶¹ i w przekładzie na język grecki brzmi Χωρίον Αἵματος, czyli „teren krwi”. Pojawiają się tu zatem elementy o charakterze etiologicznym, wspólne z relacją Mt 27,3-10: powiązanie działki gruntowej o nazwie „pole krwi” z postacią Judasza oraz wskazanie na źródło w lokalnej tradycji ustnej, znanej także w czasach współczesnych autorowi (por. Mt 27,8: ἕως τῆς σήμερον). Różnica – oprócz wspomnianej wcześniej kwestii zakupu – wyraża się w dodaniu nazwy aramejskiej, co wydaje się

¹⁵⁹ Ponadto pojawia się w w. 20. W NT występuje 44 razy. Najczęściej w Dz (20 razy): w znaczeniu tranzytywnym (por. 1,19; 2,9.14; 4,16) lub nie – przyimkiem ἐν (np. 1,20; 7,2.4a.48; 9,22). Zob. W. STYRA, *Analiza lingwistyczna tekstu biblijnego...*, s. 94.

¹⁶⁰ Zob. Mt 27,8.

¹⁶¹ Końcówce -h w aramejskim jest bezdźwięczne, ale stanowi ortograficzny sposób na transliterację końcowego 𐤄. A. Klostermann sugeruje, że pierwotna forma brzmiała *hāqal d'māk*, czyli „pole snu”, co nasuwałoby na myśl cmentarz (κοιμητήριον od κοιμάω). Podaję za: F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles...*, s. 110.

o tyle zaskakujące, że wpływ stylu semickiego charakteryzuje raczej język redaktora Mt niż autora Łk-Dz. Ponieważ tylko w tym miejscu w Dz występuje semityzm leksykalny, wydaje się, że ww. 18-19 przekazują wcześniejszą formę tradycji o nazwie pola, która być może narodziła się w środowisku targumicznym¹⁶². Oddzielną kwestią pozostaje geneza tej nazwy. Według relacji Mt dopełnienie „krwi” odnosi się do „zapłaty krwi”, tj. pieniędzy wypłaconych Judaszowi za zdradę, a zatem wiąże się ze śmiercią Jezusa. Fakt, że w relacji Dz wzmianka o nazwie pola następuje po opisie wylewających się wnętrzności zdrajcy, zdaje się sugerować, że odsyła ona do śmierci Judasza; zwłaszcza kiedy przymiotnik μέσος połączy się z ziemią, a nie jej właścicielem. Na takie okoliczności wskazywać ma też cytat refleksyjny w w. 20, który wspomina o opustoszałym domu. Wydaje się jednak, że na interpretację frazy „pośród pola” wpłynęła relacja (lub też interpretacja) Papiasza, który twierdził, że substancje wypływające ze spuchniętego ciała Judasza skaziły należącą do niego ziemię¹⁶³.

Wers 20: Stanowi cytat refleksyjny złożony z fragmentów dwóch *Psalmów*: 68(69),26 (w. 20b) oraz 108(109),8 (w. 18c)¹⁶⁴, połączonych ze sobą spójnikiem łączności współrzędnej καὶ¹⁶⁵.

¹⁶² Słowo קָלָה lub אֶקְלָה z reguły występowało w aramejskim targumicznym jako odpowiednik słowa hebrajskiego שָׂדֶה („pole”, „posiadłość ziemiska”). Zob. W. LINKE, *Śmierć Judasza w Dz 1,18...*, s. 173.

¹⁶³ Więcej zob. Sekcja 2.1.2. „Śmierć bezbożnika”.

¹⁶⁴ Niektórzy egzegeci włączają go w ramy wstawki redakcyjnej, wskazując, że pochodził z jakiegoś bliżej nieznanego źródła aramejskiego. Autor Dz generalnie skupia się na wypełnieniu Pisma (planu Bożego). Mógł więc wpleść argumenty z ST w przemówienie św. Piotra. Gdyby Piotr sam cytował, byłoby to w stylu żydowskiej egzegezy i wymagałoby raczej użycia TM. Wtedy autor Dz musiałby opracować wszystko po grecku, korzystając z LXX. Nie jest to wykluczone, zwłaszcza że metodę twórczego opracowania stosował wobec wszystkich swoich źródeł (B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles...*, s. 116 nn). Zob. A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 23 nn.

¹⁶⁵ Autor Łk-Dz cytuje ST z LXX (zazwyczaj dosłownie). Miejsca, gdzie LXX cytowana jest dosłownie (7): 2,25-28 (Ps 16,8-11ab), 2,34-35 (Ps 110,1), 4,25-26 (Ps 2,1-2), 7,49-50 (Iz 66,1-2 – zmiana kolejności słów), 13,33 (Ps 2,7), 13,35 (Ps 16,10),

Wprowadza go typowa formuła: Γέγραπται γὰρ ἐν βίβλῳ ψαλμῶν (w. 20a). Czasownik γράφω w formie *indicativus perfecti passivi* wskazuje na autorytet Boga. Określająca źródło psalmów fraza βίβλος ψαλμῶν dosłownie znaczy „Księga Śpiewów”. Tytuły obu cytowanych dzieł przypisane są Dawidowi. Chrześcijanie zaś jego wypowiedzi interpretowali w perspektywie Chrystusa. Partykuła γὰρ odnosi się niewątpliwie do informacji o Judaszu, ale powstaje pytanie, czy do jego apostazji (w. 17), czy też śmierci (ww. 18-19), a w tym kontekście także, czy wiąże z tym oba fragmenty, czy tylko pierwszy z nich.

Pierwszy cytat pochodzi z Ps 69,26 (LXX: 68,26). Psalm ten jest dość często stosowany w celach apologetycznych w NT (zob. Mk 15,23.36 i paralele; J 2,17; Rz 11,9-10; 15,3). W porównaniu z zachowanymi odpisami LXX dokonano tu drobnych modyfikacji. Najważniejszą jest zmiana liczby zaimka dzierzawczego tak, aby pasował on do osoby Judasza (αὐτοῦ). Czasownik γίνομαι ma formę trybu rozkazującego aorystu w stronie biernej, a zatem mówi o wydarzeniu, które miało nastąpić i już nastąpiło. Rzeczownik ἔστωλς oznacza „siedzibę”¹⁶⁶ i odnosi się dosłownie do miejsca zamieszkania, pobytu Judasza. Leksem ἔρημος jest przymiotnikiem, ale pełni funkcję rzeczownika i wskazuje na „pustkowie”, „pustynię”. Druga informacja zawarta w cytacie z Ps 69 wprowadzona jest spójnikiem łączności współrzędnej i ma charakter negatywny (partykuła przecząca μή). Również zaczyna się czasownikiem w trybie rozkazującym, ale czasu teraźniejszego w stronie czynnej (ἔστω

28,26-27 (Iz 6,9-10 – z wyłączeniem frazy wprowadzającej). Miejsca, gdzie cytat ma formę zbliżoną, ale niedokładną (12): 1,20a (Ps 69,26), 1,20b (Ps 109,8), 2,17-21 (Joel 3,1-5a), 3,22; 7,27 (Pwt 18,15), 3,23 (Kpł 23,39 połączona z Pwt 18,19), 3,25 (Rdz 22,18), 7,6-7a (Rdz 15,13-14), 7,42-43 (Am 5,25-27), 13,34 (Iz 55,3), 13,41 (Hab 1,5), 13,47 (Iz 49,6 i oddzielnie Am 9,11-12), 23,5 (Wj 22,27). Miejsca, gdzie cytaty nie są bliskie LXX i trudno jest stwierdzić, czy autor cytował z pamięci, czy też z innej wersji greckiej (2): 4,11 (Ps 118,22), 7,7 (Wj 3,12). Więcej zob. B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles...*, s. 116 nn.

¹⁶⁶ Według dokumentów zwrotu własności. Zob. F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles...*, s. 111.

od εἰμί). Zakaz dotyczy „zamieszkiwania” (κατοικοῦσιν; por. w. 19) wcześniej wspomnianego miejsca, a zatem powtarza informację na zasadzie kontrastu w zmienionej perspektywie czasowej.

Drugi fragment stanowi jedyny w NT cytat dosłowny z Ps 108 (LXX). Zmieniona została tu jedynie forma czasownika λαμβάνω („wziąć”), który w oryginalnym kontekście – według większości lekcji LXX – był postawiony w trybie życzącym (λάβοι), natomiast w perykopie o wyborze Macieja pojawia się w trybie rozkazującym (λαβέτω). Rzeczownik ἐπισκοπή występuje nie we wtórnym sensie technicznym, lecz dotyczy zobowiązania, odpowiedzialności („dogłądanie”, „nadzór”; por. 1 Tm 3,11; Dz 20,28), a zatem należy do wspólnego kręgu semantycznego z rzeczownikami διακονία (w. 17, 25); κληρὸς (w. 17, 26); ἀποστολή (w. 25, 26) i podkreśla wymiar służenia¹⁶⁷. Podmiot czynności „brania” jest określony za pomocą przymiotnika ἕτερος („inny”). Chodzi więc o sytuację zastąpienia na stanowisku, zapelnienia wakatu. Orzeczenie (λαβέτω) jest pozostawione w czasie przeszłym, co wskazuje, że cytującym jest autor Dz, a nie św. Piotr, ponieważ w momencie wypowiedzania tych słów akt elekcji jeszcze nie nastąpił. Możliwe jednak, że św. Piotr odwołał się do tych właśnie fragmentów, a autor Dz opracował je zgodnie ze współczesną mu perspektywą.

Ponieważ ww. 18-19 stanowią wstawkę redakcyjną, można dojść do wniosku, że cytat refleksyjny – o ile pierwotnie należał do przemówienia św. Piotra – wiąże się z w. 17, w którym mowa jest o apostazji Judasza. Gdyby jednak pierwszy jego fragment (w. 20b), mówiący o ziemi, która *ma* pozostać niezamieszкана, odnosił się do *pustego* miejsca w gronie apostołskim, siła drugiego (w. 20c), przepowiadającego jego zapelnienie, osłabłaby. W tej sytuacji lepiej byłoby przyjąć, iż proroctwo w. 20b dotyczy śmierci Judasza, a w. 20c – wyboru Macieja, a zatem czeka jeszcze na swoje wypełnienie¹⁶⁸. Wydaje się jednak, że motyw pustego miejsca, jako kluczowy

dla całej perykopy, wiąże się przede wszystkim ze zobowiązaniem, a zatem odnosi się – zwłaszcza wobec interpretacji pojęcia κληρὸς – do godności apostołskiej, którą Judasz odrzucił. Interpretację tę potwierdza treść modlitwy, jaką zebrani zanoszą do Boga przed *losowaniem*: „Ty, Panie, znasz serca wszystkich, wskaż z tych dwóch jednego, którego obrałeś, aby zajął miejsce (τὸν τόπον) w tej służbie (τῆς διακονίας ταύτης) i w posłannictwie (ἀποστολῆς), któremu sprzeniewierzył się (παρέβη) Judasz, aby pójść na swoje miejsce (πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον)” (w. 24b-25)¹⁶⁹. Na uwagę zasługuje fakt *zajęcia* miejsca oraz fraza „swoje miejsce”. Czasownik παραβαίνω oznacza „pójść”, „odejść na bok”. Z kolei czasownik πορεύομαι ma podobne znaczenie i postawiony jest w trybie wyrażającym życzenie. Jego dopełnienie stanowi wprowadzone przez przyimek εἰς („ku”, „w stronę”) „własne miejsce”, a zatem miejsce posiadane lub przynależne. W świetle okoliczności wygłoszenia modlitwy ma sens metaforyczny i dotyczy pełnionej w życiu funkcji, zadania, godności właśnie. Dopiero wtórnie można je ująć w znaczeniu dosłownym i powiązać z ziemią, w której posiadanie wszedł Judasz po zdradzie. Zarówno apostazja, jak i zakup działki, łączą się z ideą wyboru własnego miejsca (w życiu), ale podstawowa interpretacja odsyła do kwestii apostołatu jako motywu przewodniego całej perykopy. Centralny dla Dz 1,15-26 argument z Pisma, ewokując obraz pustej siedziby, uzasadnia i łączy wszystkie opisane w niej wydarzenia: apostazji, śmierci oraz wyboru następcy.

1.3.3. Teologia

W celu ustalenia orędzia teologicznego perykopy 1,15-26 należy interpretować ją nie tylko w perspektywie cytatu refleksyjnego oraz Dz, ale w ogóle całego dzieła Łukasowego. Analiza literacka wykazała, że jest ona oddzielną jednostką tematyczną, dobrze osadzoną zarówno w kontekście bliższym, jak i dalszym. W planie

¹⁶⁷ BT i BZTB tłumaczą jako „urząd”.

¹⁶⁸ A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 152.

¹⁶⁹ Cytat za: BZTB. BT podaje już interpretację: „aby pójść swoją drogą”. BP: „odszedł na właściwe sobie miejsce”.

chronologicznym następuje pomiędzy scenami Wniebowstąpienia Jezusa i Zesłania Ducha Świętego i opisuje pierwsze *dzieło* apostołskie. Stanowi zatem po pierwsze wyraz oczekiwania na spełnienie się Obietnicy (Łk 24,49; Dz 1,5.8); po drugie – akt przygotowawczy i warunkujący podjęcie misji apostołskiej. Dlatego też poprzedza ją katalog apostołów, który nie tylko przypomina lukę w gronie Dwunastu, ale też potwierdza w nim przewodnią rolę św. Piotra. Zdrada Judasza zniszczyła bowiem symboliczną integralność grupy „12”, natomiast św. Piotr – mimo chwilowego przejawu słabości (zob. Łk 22,54-62) – miał swoich braci umacniać (zob. Łk 22,32), dlatego też po powrocie do Jerozolimy *wstaje* i zabiera głos i jako autorytet interpretuje znane wszystkim wydarzenia w świetle objawionej przez Pismo ST woli Bożej. Wydaje się, że w tym miejscu autor Dz przerywa wątek zesłania Ducha Świętego (1,5.8), aby rozwiązać problem straty „jednego z Dwunastu”. Jednak perykopa o wyborze następcy *jest* kontynuacją, ponieważ grzech Judasza, będąc apostazją od służby apostołskiej, jawił się zagrożeniem dla wypełnienia słów Jezusa i planu Boga. Odnowienie ludu Izraela zostało bowiem związane z integralnością grona Dwunastu (Łk 9,17; 22,28-30). Dlatego też św. Piotr swoim wystąpieniem wyraził pewność, że uzupełnienie jest niezbędne.

Zarówno w umiejscowieniu perykopy, jak i jej strukturze widoczne są zatem ślady pracy redakcyjnej autora Dz. Ze względu na tożsamość odbiorców św. Piotra objaśnianie tożsamości Judasza, nawiązanie do „ich dialektu”, podanie etiologii „poła krwi” nie są umotywowane. Całość stanowi zaś skrzyżowanie dwóch powszechnych w świecie starożytnym typów narracji. Podstawowy to opowieść o wyborze nowego lub dodatkowego władcy, czyli o sukcesji władzy. Występowała ona zarówno w literaturze grecko-rzymskiej, jak i żydowskiej, w tym ST (zob. Wj 18,17-26; Lb 27,12-23) i miała trójdzielny strukturę: stwierdzenie problemu (por. Wj 18,14-18; Lb 27,12-14); propozycja rozwiązania – wybór innego spośród ludu (por. Wj 18,19-23; Lb 27,15-17); przedsta-

wienie wymaganych od kandydata kwalifikacji (por. Wj 18,21; Lb 27,22-23)¹⁷⁰. Podobne elementy można też zauważyć w perykopie o wyborze Macieja, ponieważ przedmiot sukcesji zostaje nazwany (*διακονία, ἐπισκοπή, ἀποστολή*); wyborowi towarzyszą akty symboliczne (przemowa Piotra, modlitwa, ciągnięcie losów)¹⁷¹; a na koniec sukcesja zostaje potwierdzona (stwierdzenie, że został „zaliczony do jedenastu”; a w szerszej perspektywie Zesłanie Ducha Świętego). Opowieść o sukcesji zawiera – w charakterze wstawki pobocznej – historię o okrutnej śmierci Judasza jako dzieła Bożej sprawiedliwości. Wpisuje się w konwencję gatunku literackiego, gdyż wykorzystuje typowe motywy cierpienia, choroby oraz wypłynięcia wnętrzości. Podobieństwo formalne i treściowe można odnaleźć w obrazach śmierci bezbożnika (w tym zdrajcy) w szeroko pojętej tradycji żydowskiej (Antioch IV Epifanes; Nadan i Ahiqar). Paralełą literacką z obrazem w Dz jest jednak Mrd 4,17-19, gdzie obraz „strącenia na głowę” funkcjonuje w kontekście przedwczesnej śmierci Sprawiedliwego oraz kwestii kary Bożej wobec prześladowcy. Wniosek z tego typu opowieści jest więc taki, że bezbożnik zasługuje na złą śmierć i taką też umiera. Jej okropieństwo odpowiada na problem teodycei.

Oba tematy – zdrady i śmierci Judasza oraz wyboru Macieja – łączą cytaty z psalmów. Niezależnie od tego, czy pierwotnie należały one do przemówienia czy też nie, służą interpretacji wydarzeń w świetle prorocत्व ST¹⁷², co zostaje zasygnalizowane

¹⁷⁰ Podany wyżej podział jest autorstwa Talberta i Steppa. Badacze ci nie włączają do tak zrekonstruowanych opowieści perykopy o wyborze Macieja. A. W. ZWIEP jednak wykazuje podobieństwo i uznaje ją za typową opowieść o sukcesji. Zob. A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 61 nn.

¹⁷¹ Fakt, że nie ma w perykopie gestu włożenia rąk (por. Lb 27,18.23, Dz 6,6; 13,3) według Talberta i Steppa oznacza, że nie ma tu zbieżności literackiej z typowymi opowieściami o sukcesji. Należy jednak zauważyć, że funkcję „aktu symbolicznego” mogło pełnić także przekazanie ubrań lub przemówienie. W świecie grecko-rzymskim popularne było zwłaszcza to ostatnie. Zob. A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 62.

¹⁷² Strategia ta dla niektórych komentatorów ma charakter midraszu. Krytykę zob.

już w pierwszych słowach św. Piotra. Ponieważ jego wystąpienie wiąże się z oczekiwaniem na Zesłanie Ducha Świętego, należy stwierdzić, że główne orędzie teologiczne perykopy sprowadza się do kwestii wypełnienia się *obietnic* Boga. Nic nie może temu przeszkodzić, ponieważ w planach Boga znalazły się *wszystkie* wydarzenia. Odwołanie się w przypadku zdrajcy do prorocstwa służy zatem wykazaniu, że Jezus się nie pomylił, wybierając Judasza, a zdrada nie przeszkodziła w rozpowszechnieniu Dobrej Nowiny, ponieważ przewidziany był wybór jego następcy. Jednak w historii interpretacji zainteresowanie perykopą podyktowane było różnicami w opisach śmierci Judasza. Miało ono zresztą mały zasięg, ponieważ za podstawową przyjmowano relację Mt, toteż nierzadko wiązało się z zabiegami harmonizującymi. Natomiast w opowiadaniu o wyborze Macieja doszukiwano się nawet wzorca dla elekcji hierarchy kościelnego i w tym też świetle pojmowano pojawiające się w perykopie elementy eklezjologiczne, akcentując, że początek Kościoła oznacza wydarzenia związane z Zesłaniem Ducha Świętego. Perykopa rzeczywiście oznacza etap przejściowy między czasem Jezusa a czasem Jego Kościoła, ale należy zaznaczyć, że stanowi niezbędne przygotowanie do podjęcia dzieła apostołskiego. W perspektywie Bożej obietnicy centralną kwestią nie jest zatem zdrada czy śmierć Judasza ani nawet zastąpienie go Maciejem, a zachowanie integralności wspólnoty i potwierdzenie eschatologicznego odnowienia ludu Bożego. Dlatego też najlepszym tytułem perykopy wydaje się być „Uzupełnienie grona Dwunastu”¹⁷³. W tym świetle należy rozpatrywać wątki dotyczące Judasza: zdradę, tragiczny koniec oraz „pole krwi”.

W porównaniu z relacją Mt, Dz 1,16-20 koncentruje się na zdradzie Judasza *jako* jednego z Dwunastu. W tym celu wykorzystuje symbolikę posiadania i własności. Judasz nie zwrócił pieniędzy na znak żalu i skruchy, a przeznaczył je na działkę gruntową, czym

w: D. J. MOO, *Tradition and Old Testament...*, s. 166.

¹⁷³ Niż np. „Wybór Macieja” (BZTB, BP).

zaprzeczył idei *posiadania* współdziału w posługiwaniu. Akt zakupu *własnej* ziemi – w świetle nakazu sprzedaży swojego mienia i życia we wspólnocie (por. Łk 14,33; 18,22), a także wobec biblijnych odniesień pojęcia κληροσ (por. Lb 26,53-56) – oznacza zatem jego odejście. Judasz *miał* udział w dziedzictwie, ale zdecydował się zdradzić i zdobyć pieniądze. Przyczyną jest wzięcie go w *posiadanie* przez Szatana (Łk 22,3; por. Dz 5,3). Zachłanność wyraża zatem spustoszenie ducha wskutek interwencji diabła. W ten sposób pojęcie własności zostaje połączone z pojęciem pustki, tym bardziej że przecież jedynym skutkiem motywowanej chęcią posiadania zdrady było w ostatecznym rozrachunku śmierć i zatrącenie, czyli *nic*. Tak powiązane losy Judasza i jego ziemi na obu poziomach odczytania (dosłownym i przenośnym) spletają się ostatecznie w obrazie *miejsca*. Apostoł zdradza, więc jego miejsce (w gronie Dwunastu) staje się puste. Zdrajca umiera, a jego miejsce (własność ziemską) pozostaje opustoszałe. Każdy etap historii symbolizowany jest zatem przez akt rozporządzenia własnością. Apostazja Judasza jest wyrażona w zakupie ziemi, jego zatrącenie – w opuszczeniu posiadłości, luka w kręgu Dwunastu – przez niezamieszkaną ziemię. Dlatego też zgodnie z wolą Boga miejsce w kolegium apostołskim zostaje zapełnione. Przenikanie się idei współdziału posługi apostołskiej oraz symboliki własności jest ukazane w finałowym akcie ciągnięcia losów, a zwłaszcza twierdzeniu dotyczącym Judasza, że opuścił on miejsce (τόπος) w posłudze właśnie poprzez odejście na swoje własne (τὸν τόπον τὸν ἰδίων, w. 25).

Apostazja Judasza przypisana jest zgubnemu wpływowi Szatana, natomiast usunięcie jej negatywnych skutków – zbawczemu działaniu Boga. Wyraziło się ono zarówno w karze dla Judasza, wypełnieniu się prorocstwa, jak i wyborze następcy. Zdrada postawiła pod znakiem zapytania wypełnienie się Obietnicy, w tym podała w wątpliwość nieomylność Jezusa. Wszystko jednak okazało się być w planach Boga. Judasz *był* pełnoprawnym apostołem i wła-

śnie dlatego *mógł* zdradzić, przez co wziął udział w wypełnieniu się Pism dotyczących Mesjasza. Apostazja nie utrudniła tego, co *miało* nastąpić, tj. zstąpienia Ducha Świętego i początku misji Kościoła, gdyż wybór Macieja był przepowiedziany. Próby przeszkodzenia Bogu zawsze kończą się fiaskiem. Prześladowcy zostają usunięci w dramatycznych okolicznościach (por. Dz 5,1-11; 12,23; 13,6-12; 19,13-16). Także największy bezbożnik, apostoł-zdrajca, otrzymał zasłużoną karę.

Perykopa „Uzupełnienie grona Dwunastu” podejmuje ważny w obliczu upadku Świątyni oraz śmierci kolejnych apostołów temat realizacji Królestwa Niebieskiego. Potwierdzając rolę apostołów jako wodzów i sędziów eschatologicznych Izraela, służy wykazaniu celu i jedności historii zbawienia. Jej przesłanie pokrywa się zatem z myślą przewodnią całych Dz. Służy pocieszeniu i wzmocnieniu odbiorców zgodnie ze słowami Jezusa: „A gdy się to zacznie, nabierzcie ducha i podnieście głowy, ponieważ zbliża się wasze odkupienie” (Łk 21,28).

2. ŚMIERĆ JUDASZA W OCENIE OJCÓW KOŚCIOŁA

2.1. Śmierć Judasza według Papiasza

2.1.1. Wprowadzenie historyczno-literackie

Papiasz żył na przełomie I i II wieku w Azji Mniejszej. Pełnił funkcję biskupa Hierapolis we Frygii¹. Według św. Ireneusza z Lyonu (zm. ok. 202 r.) był on uczniem apostoła Jana i towarzyszem św. Polikarpa ze Smyrny (zm. 155 r.)². Historyk Kościoła Euzebiusz z Cezarei (zm. 339 r.) określił go jako uczonego w Piśmie i pobożnego, ale dysponującego ograniczonymi możliwościami intelektualnymi, na co wpływ mógł mieć po pierwsze fakt, iż frygijski biskup był zwolennikiem millenaryzmu, po drugie – w swojej pracy pisarskiej polegał na świadectwach o charakterze legendarno-ludowym³. Około 130 roku, korzystając ze źródeł biblijnych oraz tradycji ustnej zaczerpniętej od uczniów apostołskich, napisał pięciotomowe dzieło pod tytułem *Wyjaśnienie słów Pańskich* (Λογίων

¹ Źródło informacji na temat Papiasza stanowią pisma św. Ireneusza z Lyonu (*Adv. Haer.* V 33,3,4) oraz Euzebiusza z Cezarei (HE III 36,39). Więcej zob. F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia*, Pelpin-Lublin 1999, s. 43-44; P. SCHAFF, „Papias”, w: *History of the Christian Church*, vol. 2, *Ante-Nicene Christianity. A.D. 100-325*, Oak Harbor 1997 (zob. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc2.v.xv.xi.html>). Teksty greckie i w przekładzie na język angielski w: P. SCHAFF, „Papias”, w: *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Buffalo 1885 (zob. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.vii.i.html>).

² *Adv. Haer.* V 33,4.

³ Euzebiusz raz nazywa go *ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εὐδήμων* (HE III 36), raz – *σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν* (HE III 39).

κυρισκῶν ἐξήγησις). Ponieważ jednak zaginęło, można jedynie domniemywać, że zawierało ono komentarz do słów Pana, albo zawartych w istniejących już tekstach kanonicznych, albo wziętych pośrednio lub bezpośrednio od Jego uczniów. Ostatnie informacje na jego temat pochodzą z XIII wieku (istniało jeszcze w 1218 roku w zbiorze kościoła w Nismes). Obecnie badacze dysponują jedynie jego trzynastoma fragmentami, przekazanymi w pismach św. Ireneusza oraz Euzebiusza z Cezarei⁴.

Teksty Papiasza mają duże znaczenie historyczno-teologiczne, gdyż dokumentują przełom, jaki musiał dokonać się wskutek śmierci ostatnich naocznych świadków wydarzeń paschalnych oraz ich bezpośrednich uczniów. Przywiązując duże znaczenie do tradycji ustnej, dał wyraz kształtowania się wspólnoty chrześcijańskiej: *Skoro gdziekolwiek spotkałem którego z tych, co przestawali z prezbiterami, wypytywałem go o ich zdanie, co mówił Andrzej, co Piotr, albo Filip, albo Tomasz, albo Jakub, co Jan, albo Mateusz, albo inny z uczniów Pańskich, ponadto co powiadają Arystion i Jan prezbiter, uczniowie Pańscy. Zdawało mnie się bowiem, że z ksiąg nie odniosę tyle korzyści, ile ze słów drgających życiem* – miał wyjaśnić we wstępie do swojego dzieła⁵. Był też świadkiem formowania się kanonu pism natchnionych. Znał dwie pierwsze Ewangelie, a także z dużym prawdopodobieństwem *Ewangelię według św. Jana*. Tradycja średniowieczna – ze względu na domniemane relacje z apostołem Janem – łączyła go nawet z jej powstaniem. Ponadto miał on dostęp do *I Listu św. Jana* oraz *I Listu św. Piotra*⁶.

Na temat związku Papiasza z Janem Apostołem nadal toczą się dyskusje. Św. Ireneusz z Lyonu, najstarszy świadek, a także uczeń św. Polikarpa, nazywa Papiasza Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος (*Adv. Haer.* V 33,4), a zatem wskazuje

⁴ HE II 15,2; III 36,2; 39,1-17. Euzebiusz przekazuje między innymi świadectwo Papiasza o córkach Filipa.

⁵ HE III 39,4. Cyt. za: F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia...*, s. 44.

⁶ HE III 39,17. Więcej zob. P. SCHAFF, *History of the Christian Church...*

na apostoła. W ślad za nim idzie św. Hieronim (zm. 420 r.), a następnie św. Maksym Wyznawca (zm. 662 r.), św. Anastazy z Synaju (zm. VII/VIII w.) oraz św. Andrzej z Krety (zm. 740 r.). Z drugiej jednak strony Euzebiusz z Cezarei, bazując na cytowanych wyżej słowach ze wstępu, twierdzi, że Papiasz odróżniał Jana Apostoła i Jana Prezbitera i że był uczniem tego drugiego. Trudno ustalić, kim był Jan Prezbiter i czy był on tożsamy z Janem Apostołem⁷, skoro sam Jan Apostoł nazwany został „ucniem pańskim”, a nie „apostołem” właśnie⁸. Papiasz używał więc terminu „prezbiter” w sposób nieściśły. Wydaje się, że do grona prezbiterów należeli według niego zarówno apostołowie, jak i uczniowie, zatem zakres semantyczny leksemu „prezbiter” pokrywa się z określeniem „uczeń Pański”, ale w komentarzu Euzebiusza z Cezarei widoczne jest wyraźne rozróżnienie. Co więcej, historyk Kościoła, opierając się na argumentie *ex silentio*, stwierdza, że Papiasz w ogóle nie słyszał apostołów⁹. Należy jednak zauważyć, że jest on pisarzem tendencyjnym, gdyż swoje źródła wykorzystuje w celu uzasadnienia własnych poglądów rzekomo wynikających z opinii poprzedników¹⁰. Trudności w odczytaniu jego przekazu na temat Papiasza

⁷ Więcej na ten temat zob. S. MĘDALA, „Tradycja Janowa w świetle współczesnych badań”, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla ks. prof. R. Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 146-162.

⁸ Zob. tekst grecki cytowanego fragmentu HE III 39,4 [Podkreśl. – E.D.]: *εἰ δὲ που καὶ παρηκολούθηκός τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν [czas przeszły – E.D.], ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης [Apostoł] ἢ Ματθαῖος, ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου [nie τῶν ἀποστόλων – E.D.] μαθηταί, λέγουσιν [czas teraźniejszy – E.D.]*.

⁹ HE III 39,8.7. Więcej zob. W. LINKE, „Data powstania i temat główny Apokalipsy Jana we wczesnej tradycji kościelnej”, w: *Trud w Panu nie jest daremny (por. I Kor 15,58): studia ofiarowane księdzu profesorowi doktorowi habilitowanemu Janowi Załęskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Linke CP, Niepokalanów 2010, s. 335.

¹⁰ TAMŻE, s. 334.

wynikają z faktu, że nie zawsze jest klarowne, kiedy przedstawia on poglądy biskupa z Hierapolis, a kiedy sam przejmuje jego interpretacje, często zresztą w sposób wątpliwy, jako że w oparciu o odmienne założenia¹¹. W istocie można więc przyjąć, że Papiasz jako przyjaciel św. Polikarpa mógł widzieć i słyszeć starego apostoła. Bardzo prawdopodobne jest ponadto, że to Euzebiusz, a nie św. Ireneusz, popełnił błąd lub też dopuścił się nadinterpretacji (jeśli nie manipulacji) i, wprowadzając postać Jana Prezbitera, przyczynił się – między innymi – do powstania zastrzeżeń co do tożsamości autora *Apokalipsy*¹².

Opis śmierci Judasza pierwotnie zawierał się w zaginionym dziele *Wyjaśnienie słów Pańskich*. Zachowany jednak został w tekstach pisarzy kościelnych, zwłaszcza komentarzach biblijnych (tzw. *catenae*). Najstarsze i najbardziej reprezentatywne świadectwo daje Apolinary. Istnieją wątpliwości co do tożsamości tego autora. Jedna z tez głosi, że był to żyjący w Hierapolis w drugiej połowie II wieku apologeta Klaudiusz Apolinary, ale osłabia ją twierdzenie Euzebiusza z Cezarei, iż przyjmował on za pewną relację św. Mateusza. Powszechnie uznaje się zatem, że Papiasza cytuje egzegeta Apolinary z Laodycei (ok. 310-390)¹³. Kolejne świadectwa

¹¹ Zob. M. L. RIGATO, „La testimonianza di Papia di Gerapoli sul ‘Secondo’ Giovanni e il contesto eusebiano. Riscontri nel Nuovo Testamento”, w: *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 11), red. L. Padovese, Roma 1996, s. 269. Podaję za: W. LINKE, *Data powstania i temat główny Apokalipsy...*, s. 334.

¹² Według Euzebiusza autorem *Apokalipsy* był Jan Prezbitera, a nie Jan Apostoł (HE III 39,6), tak jak w oparciu o najstarsze świadectwa – św. Justyna Męczennika i św. Ireneusza z Lyonu – przyjmuje tradycja kościelna. Obecnie w środowisku naukowym powstanie Corpus Johanneum coraz częściej łączy się właśnie z postacią Jana Prezbitera. Więcej na temat tożsamości autora Ap zob. H. PIETRAS, „Starożytne spory wokół Apokalipsy”, w: *Judeo-chrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej* (SACH 13), Warszawa 1998, s. 36-41. W. LINKE, *Data powstania i temat główny Apokalipsy...*; S. MĘDALA, *Tradycja Janowa...* Por. M. CZAJKOWSKI, „Ostatnie Proroctwo (Apokalipsa)”, w: *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa* (MWMKB 10), red. J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 165.

¹³ K. LAKE, „The Death of Judas”, w: *The Beginnings of Christianity. I. The Acts of the Apostles*, red. F. J. Foakes-Jackson, K. Lake, t. 5, London 1933, s. 23. Por. A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 111.

przekazują Teofilakt z Ochrydy (X/XI w.) oraz Oecumenius (X w.). Ponadto wpływ opisu Papiasza widoczny jest w wielu tekstach średniowiecznych, co dowodzi, że był on bardzo popularny. Pomimo to istnieją problemy z ustaleniem jego pierwotnego wariantu.

Apolinary z Laodycei odwołuje się do Papiasza w sposób bezpośredni, ale problemów tekstologicznych przysparza fakt, iż opowieść o śmierci Judasza pojawia się u niego w dwóch podobnych, ale jednak różnych wariantach: jeden (A) w komentarzu do *Ewangelii według św. Mateusza* (*Catena in Matt. XXVII*), drugi (B) – w komentarzu do *Dziejów Apostolskich* (*Catena in Acta I*)¹⁴. Nawiązanie do wariantu A – jako cytat z *Wyjaśnień słów Pańskich* – znajduje się u Oecumeniusa¹⁵. Natomiast wariant B zdaje się przekazywać Teofilakt z Ochrydy, który, cytując ten sam pasaż, wymienia również inne elementy, sugerując, że pochodzą one od Papiasza: zapadnięte z powodu wielkiej opuchlizny oczy oraz pokryte wydzieliną ropną i robakami ciało. Dodaje też, iż Judasz umarł w odosobnionym miejscu, które do czasów jemu współczesnych pozostało puste i nikt nie może przejść obok niego bez zatkania sobie nosa¹⁶.

Analizując oba warianty w zapisie Apolinarego z Laodycei, A. W. Zwiep zauważa, że większość różnic wynika z typowego zjawiska transmisji tekstowej i odnosi się do kwestii stylu, toteż wyraża się w nieznacznych zmianach gramatycznych i syntaktycznych. Przyznaje jednak, że istnieje także niezgodność co do treści. Wskazuje, że wariant B przypisany jest bezpośrednio Papiaszowi

¹⁴ Oba teksty zamieszczone są zarówno w studium K. LAKE’a, jak i A. W. ZWIEPA. Pierwszy cytuje za wydaniem Cramera, drugi – Reussa. Jako że przedmiotem tej pracy nie jest egzegeza fragmentów Papiasza, teksty w wersji greckiej są pominięte. Więcej zob. K. LAKE, *The Death of Judas...*, s. 23-24; A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 112-115.

¹⁵ W przekładzie na język angielski brzmi tak: *Judas walked about in this world a sad example of impiety; for his body having swollen to such an extent that he could not pass where a chariot could pass easily, he was crushed by the chariot, so that his bowels gushed out.* Cyt. za: P. SCHAFF, *The Apostolic Fathers...*

¹⁶ Zob. P. SCHAFF, *The Apostolic Fathers...*

i opisuje spuchnięcie zdrajcy, natomiast wariant A stanowi przekaz Apolinarego i niejako dwukrotnie kreuje obraz śmierci Judasza. Najpierw mówi o zgnieceniu zdrajcy przez wóz, a następnie opisuje jego agonię spowodowaną opuchlizną. W wersji A wóz jest przyczyną śmierci, w wersji B stanowi zaś element porównania i służy zobrazowaniu rozmiarów, do jakich spuchł Judasz. A. W. Zwiep konkluduje, że pierwotnym powinien być wariant krótszy (A), jednak zgniecenie przez wóz wygląda na rozwinięcie porównania z wozem (B). W celu wyjaśnienia tego problemu autor stawia tezę, że fragment, w którym Judasz ginie w zderzeniu z wozem jest głosem wstawioną przez kopistę już po śmierci Apolinarego. Następnie, powołując się na wyniki badań D. Haugga, stwierdza, że to właśnie Oecumenius pod koniec X wieku błędnie odczytał porównanie z wozem, uznając je za zapis faktycznego wydarzenia. Wydaje się zatem, że do elementów pierwotnie należących do przekazu Papiasza należały: obraz spuchniętego ciała, porównanie z wozem oraz wzmianka o własnej ziemi, a także motyw choroby skórnej, robaków oraz nieprzyjemnego zapachu¹⁷.

2.1.2. Śmierć bezbożnika

Pozostawiając na razie bez odpowiedzi pytanie, czy opis przekazany przez Papiasza stanowi trzecią, autonomiczną wersję śmierci Judasza, czy też powstał pod wpływem któregoś ze źródeł kanonicznych, warto przyjąć – na potrzeby wyводу – że u podstaw obrazu leży najpełniejsza wersja B. Poniżej została ona zacytowana w przekładzie na język polski.

Judasz nie umarł przez powieszenie, ale przeżył, bo został wyciągnięty przed uduszeniem. To pokazują *Dzieje Apostolskie*, które [mówią]: *Upadłszy głową na dół rozpadł się na połowę i wypłynęły z niego wszystkie jego wnętrzności*. To najpewniej opowiada Papiasz, uczeń Jana, tam mówiąc w czwartej księdze *Wyjaśnień słów Pana*:

¹⁷ A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 118.

„Wielki przykład bezbożności dał na tym świecie Judasz, który tak spuchł na ciełe, że nie mógł przejść nawet tam, gdzie zazwyczaj łatwo przejeżdża wóz, ani nawet masa jego głowy. Mówią, że brwi jego oczu tak zapuchły, że on nawet nie widział światła, nawet przy pomocy narzędzia lekarskiego, tak zapadły się głęboko od zewnętrznej powierzchni widzenia. Jego członek był tak odrzucający i większy niż wymaga tego przyzwoitość. Przepływały przez niego zgniłe ciecze, które gromadziły się i spływały z całego ciała, a robaki dokuczały mu z powodu potrzeb naturalnych. A gdy on umarł po wielu bólach i cierpieniach, ziemia, która jak mówią, należała do niego, stała się aż do dziś pustynna i nie zamieszkała z powodu smrodu, i aż do dziś nikt nie może przejść przez ten teren, jeśli nie zatka nosa rękoma. Taki był wielki wpływ tych substancji z ciała, że ogarnął nawet ziemię”¹⁸.

Jak podkreśla A. W. Zwiep, dla Apolinarego z Laodycei nie istniała sprzeczność między relacjami św. Mateusza i św. Łukasza. Wskazuje na to już pierwsze zdanie: *Judasz nie umarł przez powieszenie, ale przeżył, bo został wyciągnięty przed uduszeniem*. Intencją pisarza nie było zatem rozwiązanie konfliktu, a wyjaśnienie odbiorcy niejasności, które pojawiły się jakoby w warstwie wyrazu Ewangelistów. Wersja pierwszego zostaje więc uzupełniona uwagą o nieudanej próbie samobójczej, dzięki bowiem nowemu odczytaniu słowa ἀπήγατο (Mt 27,5) wyrażenie πρηνής γενόμενος ἐλάκησεν (Dz 1,18) przestaje być kłopotliwe. Ten zabieg harmonizujący zachowuje ważność nawet wtedy, kiedy legenda o śmierci Judasza zaczyna ewoluować i pojawia się w niej wątek zgniecenia przez wóz. Należy też zauważyć, że wersja Papiasza zawiera kilka sformułowań, które wskazują, że źródło tego przekazu leży w tradycji ustnej: powtarzany czasownik φασί oraz wyrażenia μέχρι τῆς νῦν i μέχρι τῆς σήμερον. Są one charakterystyczne dla tekstów in-

¹⁸ Cyt. za: ANT 2/2, s. 931 n.

spirowanych legendami o proveniencji ludowej. Podobne występowały w perykopach kanonicznych Mt 27,3-10 oraz Dz 1,18-19.

Opis śmierci Judasza można podzielić na trzy części. Pierwsza charakteryzuje go jako bezbożnika i bluźniercę. Nie zawiera jednak odniesienia do konkretnego czynu, co wynika zapewne z założenia, że jego zdrada jest powszechnie znana i równie powszechnie potępiana jako podlegająca najwyższej sankcji. Dlatego też część druga – najdłuższa i najbardziej ekspresywna – szczegółowo opisuje zadaną karę. Judasz umarł wskutek długotrwałych tortur, jakim poddane zostało jego ciało. Najpierw spuchł do nienaturalnych rozmiarów, co stanowi zapewne znak jego przekleństwa (por. Lb 5,21nn), a ponadto koresponduje być może – w oparciu o rzekomy związek przyczynowo-skutkowy – z opisem pękającego (w wyniku wybuchu?) ciała zdrajcy w przekazie św. Łukasza¹⁹. W celu uplastycznienia tego obrazu wprowadzony zostaje na zasadzie gradacji szereg wyrazistych porównań. Najpierw uwaga odbiorcy skupia się na całym ciele zdrajcy, potem przesuwa się ku jego głowie, a następnie koncentruje na twarzy. Wtedy też spełnia swoją funkcję wspomniane zestawienie z wozem: *tak spuchł na ciełe, że nie mógł przejść nawet tam, gdzie zazwyczaj łatwo przejeżdża wóz, ani nawet masa jego głowy*. Na skalę anomalii wskazuje jednak zwłaszcza opis okolic oczu: *brwi jego oczu tak zapuchły, że on nawet nie widział światła, nawet przy pomocy narzędzia lekarskiego, tak zapadły się głęboko od zewnętrznej powierzchni widzenia*. Wzmianka o narzędziu lekarskim mocno przemawia do wyobraźni, ponieważ potwierdza, iż choroba Judasza znalazła się już poza zasięgiem ludzi uczonych. Wątek ślepoty zaś odsyła – być może – do biblijnej metafory grzechu (por. Mk 10,46-52).

Jednak najbardziej sugestywnym chwytem retorycznym okazuje się być opis jego narządów płciowych: *Jego członek był tak odrzucający i większy niż wymaga tego przyzwoitość. Przepływały*

przez niego zgniłe ciecze, które gromadziły się i spływały z całego ciała. Na odrażający wygląd składa się już nie tylko „nieprzyzwoita” wielkość, skutek spuchnięcia ciała, ale też „zgniłe ciecze”, a zatem symptomy postępującej infekcji organizmu. Budzące wstręt wydzieliny mają swe źródło w jego wnętrzu, ale, uchodząc na zewnątrz, zanieczyszczają całe ciało Judasza, naznaczając go znamieniem winnego. Symbolizują więc jego nieczystość duchową, ilustrując niejako słowa Jezusa: „Nic nie wchodzi z zewnątrz w człowieka, co mogłoby uczynić go nieczystym; lecz co wychodzi z człowieka, to czyni człowieka nieczystym” (Mk 7,15). Choroba wzięła swój początek w duszy Judasza, w zamiarze zdradzenia Syna Bożego. Jej przejawy cielesne stanowią więc w planie dosłownym karę za popełniony grzech (znak potępienia); w planie alegorycznym – jego symbol (znak winy)²⁰. Ostatnim elementem opisu są robaki, które „dokuczały mu z powodu potrzeb naturalnych”²¹. Pasożyty pojawiają się zazwyczaj na zwłokach, toteż kojarzą się ze śmiercią. Umieszczone w miejscu najbardziej nieczystym i intymnym zarazem, z jednej strony oznaczają śmierć duchową Judasza, z drugiej – antycypują jego śmierć cielesną. Wiążące się z tą chorobą cierpienia odczytywane są jako zupełnie uzasadnione i odsyłają do powszechnego przekonania, że zdrajca, a w konsekwencji każdy „bezbożnik”, zasługuje na karę największą z możliwych. Jej niezwykle okropieństwo stanowi zatem znak, iż zesłana przez samego Boga odpowiada skali popełnionej zbrodni.

Trzecia część opisu Papiasza odsyła w pewnym sensie do losu Judasza po śmierci. Charakterystyka ziemi, która miała do niego należeć, służy bowiem potwierdzeniu ogromu winy zdrajcy, a tak-

²⁰ Zob. wylanie wnętrzości w opisach śmierci Amasy (2 Sm 20,10), porywaczy Arki Przymierza (Józef Flawiusz: *Bell.* 5,IX,4,385) oraz Ariusza (List św. Atanazego, Sokrates Scholastyk: HE I 38). Por. ból trzewi Antiocha IV Epifanesa (2 Mch 9,6; Józef Flawiusz: Ant 19,VIII,2).

²¹ Zob. robactwo w biblijnych opisach śmierci Antiocha IV Epifanesa (2 Mch 9,9) i Heroda Agryppy I (Dz 12,23). Por. wątek wydalania w relacji o śmierci Ariusza w liście św. Atanazego oraz u Sokratesa Scholastyka (HE I 38).

¹⁹ Zob. interpretację użytego w Dz 1,18 czasownika λακάω.

że sformułowaniu ostrzeżenia: *ziemia, która jak mówią, należała do niego, stała się aż do dziś pustynna i nie zamieszkała z powodu smrodu, i aż do dziś nikt nie może przejść przez ten teren, jeśli nie zatka nosa rękoma. Taki był wielki wypływ tych substancji z ciała, że ogarnął nawet ziemię*. Widać tu wpływ tradycji głoszącej, iż Judasz umarł we własnej posiadłości. Obraz opustoszałego pola wskazuje na cechy właściciela, ale też wynika z opisu jego choroby i śmierci. Wydzieliny z grzesznego ciała zdrajcy skaziły je bowiem tak, iż straciło ono wartość uprawną. Zgodnie z tradycyjną poetyką ludową świadectwo złu daje ziemia. Nieurodzajna, a zatem bezużyteczna, staje się symbolem pustki, jaką powoduje w człowieku grzech. Pozostały smród dosłownie i w przenośni nie pozwala zapomnieć o jego występku, przestrzegając tym samym przed wejściem na ścieżkę zła kolejne pokolenia ludzi²². Sformułowania „jak mówią” oraz „aż do dziś” umieszczają pole Judasza zawsze we współczesnej odbiorcy perspektywie. W ten sposób przekaz oddziałuje na niego w podwójny sposób: jako zaspokajająca ciekawość opowieść o losie zdrajcy oraz nauka umoralniająca²³.

Opis Papiasza ma na celu wykazanie ostatecznego potępienia zdrajcy. Potwierdza i ugruntowuje w związku z tym obraz Judasza jako bezbożnika, który nie tylko zasłużył sobie na najwyższą karę, ale też doświadczył jej już za życia. Zawiera on wyraźne ślady tradycji wspólnej z wersjami kanonicznymi: okrutna śmierć oraz posiadłość ziemską. Ponadto widoczna jest bliskość funkcjonalna, zwłaszcza z przekazem św. Łukasza. Wyraża się ona w zastosowaniu podobnych elementów konwencjonalnych w opisach losu bezbożników.

W związku z powyższym W. Linke uważa, że Papiasz w istocie wzbogacił opowiadanie zawarte w Dz 1,16-20. Poprawnie od-

²² Zob. motyw wielkiego smrodu w biblijnym opisie śmierci Antiocha IV Epifanesa (2 Mch 9,9). Por. wzmianka o ekstrematach Ariusza w relacji Sokratesa Scholastyka (HE I 38).

²³ Podobny chwyt umieszczenia opisywanych wydarzeń we współczesnej odbiorcy perspektywie występuje w opisie śmierci Ariusza i wskazuje na istnienie wspólnego wzorca.

czytując intencję św. Łukasza, zakładającą, że opis nie służy odтворzeniu przebiegu wydarzeń, a napiętnowaniu zdrajcy, dodał kilka szczegółów (opuchlizna, smród, wydzieliny ropne i robaki) i tym samym niejako rozjaśnił ewokowane przez ewangelistę sensy²⁴. Natomiast A. W. Zwiep twierdzi, że przekaz Papiasza stanowi trzecią, zupełnie różną i niezależną od pism kanonicznych wersję śmierci Judasza²⁵. Argumentuje to tym, że przyczyną zgonu zdrajcy było spuchnięcie ciała, a nie samobójstwo lub upadek z wysoka. Podkreśla, że nie ma dowodów na to, iż Papiasz znał przekaz z *Dziejów Apostolskich*. Oprócz późniejszych prób zharmonizowania $\pi\rho\eta\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$ z $\pi\rho\eta\eta\iota\varsigma$ $\gamma\epsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ nie istnieją też ku temu żadne przesłanki leksykalne. Natomiast motyw śmierci „na swoim miejscu” nie musi koniecznie odnosić się do wersów Dz 1,19.25. Świadczyć ma on raczej o powszechnie funkcjonującym przekonaniu, że śmierć Judasza była związana z jakimś skrawkiem ziemi, co potwierdzają przekazy kanoniczne.

W. Linke przyjmuje, że istniała jedna tradycja historyczna na temat śmierci Judasza, która stopniowo opracowywana wyraziła się w wielu różnych tekstach piśmiennictwa chrześcijańskiego²⁶. A. W. Zwiep zaś uznaje, że na początku II wieku istniały przynajmniej trzy różne, niezależne od siebie wersje, które swoje korzenie miały prawdopodobnie w tradycji ustnej oraz refleksji nad Pismem Świętym²⁷. Wydaje się, że między powyższymi twierdzeniami nie zachodzi sprzeczność. Różnica leży w punktach wyjścia, czyli podejściu do badanego materiału. A. W. Zwiep mówi o przyczynach śmierci, czyli o jej przedstawieniu wizualnym. W tym sensie rzeczywiście można mówić o trzech wersjach: św. Mateusza (samobójstwo), św. Łukasza (upadek z wysokości) oraz Papiasza (spuchnięcie). W. Linke wskazuje zaś na wspólne podłoże historyczne,

²⁴ W. LINKE, *Śmierć Judasza w Dz 1,18...*, s. 178.

²⁵ A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias...*, s. 119 n.

²⁶ W. LINKE, *Śmierć Judasza w Dz 1,18...*, s. 178.

²⁷ A. W. ZWIEP, *Judas and the choice of Matthias...*, 123.

ale dostosowywane do potrzeb apologetycznych poszczególnych autorów. W tej perspektywie kwestie związków genetycznych między przekazami można pominąć. Teza, że św. Łukasz znał opis św. Mateusza, a Papiasz znał i wzbogacił opis św. Łukasza, jest tylko jedną z możliwych. Istotne jest to, iż od II wieku – za sprawą tych właśnie autorów – w kulturze chrześcijańskiej funkcjonowały trzy różne obrazy śmierci Judasza. O tym, że pojmowano je jako oddzielne, ale nie sprzeczne, świadczą próby ich harmonizacji. Każdy z nich – chociaż na swój sposób – wyrażał bowiem przekonanie, że zdrajca Jezusa otrzymał zasłużoną karę.

2.1.3. Próby harmonizacji

Różnice w sposobie przedstawienia śmierci Judasza nie pozostały niezauważone przez pisarzy chrześcijańskich. Także u Apolinarego z Laodycei widać, że kwestia przyczyny miała ogromne znaczenie. Przekonany o zgodności w przekazie ksiąg natchnionych, wskazywał, że Judasz nie popełnił samobójstwa i jako argument cytował perykopę z *Dziejów Apostolskich* oraz komentarz Papiasza. Uznawał, że to wyrażenia *πρηνής γενόμενος* (Dz 1,18) oraz *πρησθείς* (Papiasz) wskazują bezpośrednią przyczynę śmierci. Przy takim założeniu możliwe jest, że fragment *ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ* (Dz 1,18) jawił mu się krótszą wersją opisu cierpień podanego przez Papiasza. Podobne intuicje można odnaleźć w wielu innych tekstach wczesnośredniowiecznych: między innymi w scholionie przypisanym Euzebiuszowi z Cezarei (zm. 338), fragmencie ormiańskiej *catenae* z IV wieku przypisanej – raczej błędnie – św. Janowi Chryzostomowi, komentarzach Iszodada z Merw (zm. 850) do *Dziejów Apostolskich*²⁸ oraz Teofilakta z Ochrydy (X/XI w.) do *Ewangelii według św. Mateusza*.

Przyjmuje się, że początku egzegezy konkordystycznej należy szukać u św. Augustyna, który, cytując w wymierzonym przeciwko

²⁸ Zob. K. LAKE, *The Death of Judas...*, s. 25-26.

manichejczykom dziele pod tytułem *Przeciw Feliksowi* fragment Dz 1,1-26, podał, że Judasz po zakupie pola zacisnął sobie wokół szyi sznur (*C. Fel I, 4*). W ten sposób udokumentował zabieg harmonizacyjny, który został podjęty już na etapie pracy translatorskiej. W przekładzie starołacińskim (*Biblia Vetus Latina*) kluczowy wers 18. brzmiał bowiem tak: *Hic ergo possedit agrum de mercede iniustitiae suae, et collum sibi alligavit, et deiectus in faciem, disruptus est medius, et effusa sunt omnia viscera eius*²⁹. Wyrażenie *collum sibi alligavit* stanowiło tu wyraźną próbę pogodzenia przekazów św. Mateusza i św. Łukasza. Św. Hieronim uznał je jednak za rozbudowane znaczenie słowa *suspensus*, nie zdając sobie prawdopodobnie sprawy, iż to ostatnie stanowiło w istocie tłumaczenie kłopotliwego *πρηνής γενόμενος*. W konsekwencji w *Wulgacie* umieścił on następujące sformułowanie: *suspensus crepuit medius et diffusa sunt omnia viscera eius*, czym utwierdził niejako „stan harmonizacji”. Przypadek ten pokazuje typowy proces transmisji. W celu wytłumaczenia jakiegoś trudnego fragmentu zostaje dodana glosa, z czasem jednak wypiera ona tekst pierwotny i zyskuje pozór oryginału. W świetle tej uwagi św. Augustyn, który nie pomija wyrażenia *πρηνής γενόμενος*, sytuuje się w ramach pierwszego etapu. Św. Hieronim zaś należy do świadków drugiego.

Próby harmonizacji podejmowano jednak nie tylko w stosunku do tekstów kanonicznych. Starano się je pogodzić także z przekazem Papiasza. Dowodzi tego ormiański przekład Biblii, który w wersji Dz 1,18 zamiast *πρηνής γενόμενος* widział *πρησθείς*. Wymieniona

²⁹ Cyt. za: http://www.augustinus.it/latino/control_felice/index2.htm. W tłumaczeniu na polski: *Tak więc nabył pole za zapłatę za swą niegodziwość, i kark swój zacisnął* [lub: *i kark sobie sznurem obwiązał*], *i przechyliwszy się* [lub: *upadłszy ciałem*] *do przodu rozerwany został po środku, i wylały się wszystkie wnętrzości jego*. Por. *Wulgata*: *et hic quidem possedit agrum de mercede iniquitatis, et suspensus crepuit medius, et diffusa sunt omnia viscera eius*. W tłumaczeniu na polski: *A on nabył pole za zapłatę za [swą] niegodziwość, a [już] wisząc, z hukiem pękł na pół* [lub: *wydał z siebie jęk*], *i wylały się wszystkie wnętrzości jego*). Por. Sekcja 2.3.3. „Samobójstwo Judasza” (s. 97).

wyżej *catena* – być może autorstwa samego św. Efrema Syryjskiego – dowodzi, że w IV wieku oba wyrażenia były jeszcze w użyciu. Poświadcza zatem istnienie wcześniejszego tłumaczenia, które fragment ten odczytywało jako *πρησθεῖς καὶ πρηνῆς γενόμενος*. Podobne zjawisko występuje w literaturze starogruzińskiej, co prowadzić może do wniosku, że domniemana kluczowa glosa zawierała się w starsosyryjskim przekładzie *Dziejów Apostolskich*.

Poświadczone przez starożytne teksty związku między *πρηνῆς* *γενόμενος* i *πρησθεῖς* prowadzić mogły do wniosku, że rzeczywiście były one synonimiczne. Na początku XX wieku F. H. Chase stwierdził, że relacje św. Łukasza oraz Papiasza były zależne od jednego i tego samego źródła, a wyrażenie *πρηνῆς γενόμενος* to termin medyczny i oznacza to samo co *πρησθεῖς*³⁰. K. Lake dowiódł jednak, że teoria ta jest błędna. Wskazał, że jej potwierdzenie leksykalne można znaleźć jedynie w pismach Zonarasa Joannesa (XI/XII w.) i Eutymiusza Zigabena (zm. ok. 1118 r.), które naznaczone są jednak intencją harmonizacji. Stwierdził, że prawdopodobnie *πρηνῆς* jawiło się słowem przestarzałym, a zatem takim o utrwalonym znaczeniu, na co wskazuje jego brak w słowniku Sofoklesa. Następnie skupił się na argumentie w postaci łacińskiego tłumaczenia fragmentu Mdr 4,19. Wulgata wyrażenie *ρήξει αὐτοὺς ἀφώνους πρηνεῖς* tłumaczy jako *disrumpet illos inflatos sine voce*³¹. Kontekst pokazuje jednak, że jest to błąd, ale podobną tradycję dokumentuje także przekład ormiański. K. Lake wskazał, że łaciniści i ormiańscy tłumacze byli tu pod wpływem tradycji Papiasza, któ-

³⁰ F. H. CHASE, *On πρηνῆς γενομενος in Acts I 18*. JTS 13(1912), s. 279 nn. Zob. K. LAKE, *The Death of Judas...*, s. 27.

³¹ LXX: καὶ ἔσονται μετὰ τοῦτο εἰς πτόμα ἄτιμον καὶ εἰς ὕβριν ἐν νεκροῖς δι' αἰῶνος, / ὅτι **ρήξει αὐτοὺς ἀφώνους πρηνεῖς** καὶ σαλεύσει αὐτοὺς ἐκ θεμελίων, / καὶ ἕως ἐσχάτου χερσωθήσονται καὶ ἔσονται ἐν ὀδύνη, / καὶ ἡ μνήμη αὐτῶν ἀπολείται. Wulgata: *et erunt post haec decidentes sine honore et in contumelia inter mortuos in perpetuum / quoniam **disrumpet illos inflatos sine voce** et commovebit illos a fundamentis / et usque ad supremum desolabuntur et erunt gementes / et memoria illorum periet.* [Podkreśl. – E.D.].

ra, funkcjonując zwłaszcza w glosach do Dz 1,18, doprowadziła ostatecznie do utożsamienia *πρηνῆς* z *πρησθεῖς*³².

We wszystkich przypadkach prób harmonizacji przekazów o śmierci Judasza przejawia się przekonanie starożytnych pisarzy, że księgi Pisma Świętego zgadzają się także w warstwie dosłownej. Konkordystyczne podejście egzegetyczne preferowało zatem wersję zapisaną przez św. Augustyna: Judasz próbował się powiesić, ale zginął w wyniku urwania liny (lub gałęzi) i spadł głową w dół. Tradycja kaznodziejska i ludowa za wersję podstawową przyjęły rozwinięty i zrozumiały opis św. Mateusza. Należy jednak zauważyć, że pod wpływem średniowiecznej ikonografii popularny stał się obraz wisielca z rozprutym brzuchem, powieszzonego nierzadko do góry nogami³³. Natomiast wraz z rozwojem nauk biblijnych kwestia dwóch różnych relacji kanonicznych zaczęła budzić zainteresowanie egzegetów i historyków kultury. W literaturze przedmiotu zdarza się jednak do dziś, że jej rzekome rozwiązanie stanowi umieszczenie przekazu św. Łukasza w późniejszej perspektywie czasowej lub też zupełne jego pominięcie³⁴.

Należy zatem podsumować, że istnieją trzy wczesnochrześcijańskie relacje o śmierci Judasza. Wykreowane w celach apologetycznych i – niezależnie od tego, czy były między nimi bezpośrednio powiązania genetyczne – istniejące jako oddzielne obrazy. Funkcjonalnie jednak stanowiły one jedność – wszystkie służyły wykazaniu winy i napiętnowaniu przestępcy. Inspirację zaś stanowiła literatura starożytna oraz tradycja biblijna traktująca o śmierci tego typu osób. Relacja *Ewangelii według św. Mateusza* zależna była między innymi od historii o Achitofelu (2 Sm 17), *Dziejów Apostolskich* – od wizji końca bezbożnych (Mdr, 4 17nn). Wersje św. Łukasza i Papiasza odsyłały ponadto do opowiadań o śmierci prześladowcy (2 Mch 9,1-17).

³² K. LAKE, *The Death of Judas...*, s. 27-28.

³³ Zob. S. KOBIELUS, *Ikonografia zdrady i śmierci Judasza. Starożytność chrześcijańska i średniowiecze*, Ząbki 2005, s. 79 nn.

³⁴ Zob. W. LINKE, *Śmierć Judasza w Dz 1,18...*, s. 163 n.

2.2. Św. Jan Chryzostom – myśl wschodnia

2.2.1. Kontekst historyczno-społeczny

Św. Jan Chryzostom urodził się w arystokratycznej rodzinie chrześcijańskiej w Antiochii, prawdopodobnie w 349 roku³⁵. Jego rodzinne miasto (obecnie Antakya w południowej Turcji) – jedno z najbogatszych i najwspanialszych w cesarstwie rzymskim – stanowiło najbardziej zhellenizowany region Syrii³⁶. Położone na głównym trakcie handlowym, wiodącym z Azji nad Morze Śródziemne, stanowiło nie tylko ważny ośrodek komunikacyjny i kulturalny, ale też kluczowy punkt administracyjny i militarny rzymskiego Wschodu. Według tradycji Kościół w Antiochii założył św. Piotr. Przebywał tu św. Paweł, a urząd biskupi sprawował św. Ignacy (zm. 107 r.). Sobór Nicejski (325 r.) uznał niezwykle prestiż Antiochii, stawiając ją na trzecim miejscu w chrześcijańskim świecie, po Rzymie i Aleksandrii.

Św. Jan Chryzostom najpierw zdobył podstawowe wykształcenie klasyczne. Następnie podjął studia w słynnej szkole pogańskiego retora Libanosa, ale przerwał je około 367 roku, otrzymawszy wszak gruntowne przygotowanie od strony formalnej. Chrzt przyjął z rąk lokalnego biskupa Melencjusza w 368 roku. Wtedy też przebywał już w asketorionie Diodora (zm. 393 r.). Była to prawdopodobnie wspólnota monastyczna³⁷, gdzie młodzież pod

³⁵ Badacze wskazują na lata 344-354. Przyjmuje się jednak rok 349. Więcej zob. J. K. D. KELLY, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tł. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001; Por. F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia...*, s. 279-290. Źródła antyczne na temat życia kaznodziei: jego listy oraz *Dialog o kapłaństwie*, *Żywot Jana Pseudo-Martyriusza* (V w.); *DIALOG Palladiusza* (zm. 430 r.); *Historia Kościoła Sokratesa* (zm. 450 r.); *Historia Kościoła Sozomena* (V w.); *Historia religiosa i Historia Kościoła Teodoretą* (V w.) oraz *Historia Kościoła Filostorgiusza* (V w.), *Nowa Historia poganina Zosimosa* (p. VI w.). Więcej zob. J. K. D. KELLY, *Złote usta...*, s. 303-307.

³⁶ Więcej zob. J. K. D. KELLY, *Złote usta...*, s. 13-15; Por. P. SZCZUR, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, s. 35-123.

³⁷ Na temat asketerionu Diodora zob. M. STAROWIEYSKI, „Jan Chryzostom i monastycyzm w okresie młodości”, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 43-45.

okiem tego przyszłego biskupa Tarsu i świętego uprawiała egzegezę Pisma Świętego w kluczu literalnym oraz kultywowała cnotę czystości. Przygotowywała się zapewne także do zadań duszpasterskich. Jan wyniósł ze szkoły Diodora nie tylko umiłowanie Pisma Świętego, ale również pragnienie dziewictwa. W 371 roku został nominowany na lektora, ale rok później udał się w góry Silpios. Okres cenobityczny w życiu św. Jana trwał cztery lata (372-376). Pragnienie doskonałości zaprowadziło go w końcu do pustelni. W ciągu dwóch lat (377-378) jako eremita pogłębił znajomość Pisma Świętego, ale nabawił się też bezsenności i choroby. Nadmierne praktyki ascetyczne zmusiły go do powrotu do miasta.

Fakt, że pobyt św. Jana w górach Silpios pokrywa się z czasem nieobecności w Antiochii biskupa Melencjusza, wiąże się prawdopodobnie z istniejącą ówczesnie schizmą. Wskutek sporu doktrynalnego w kwestii natury Trójcy Świętej w Antiochii działali zarówno arianie, radykalni wyznawcy *credo nicejskiego*, jak i zwolennicy kompromisu homojańskiego. Niezręczna polityka cesarska doprowadziła do tego, że w Antiochii było aż trzech biskupów. Po śmierci cesarza Walensa (378 r.) ariański Doroteusz opuścił miasto, ale dwaj pozostali nadal pełnili swoje funkcje. Rozpoczął się trudny okres koegzystencji, ponieważ Paulin – uznawany przez Rzym i Aleksandrię – był zwolennikiem formuły nicejskiej, a Melencjusz – przyjęty za zwierzchnika – równości Syna i Duch Świętego z Ojcem głosił w nowej popularnej teologii trzech hipostaz³⁸.

Św. Jan został wyświęcony na diakona w 381 roku, niedługo przed rozpoczęciem soboru w Konstantynopolu. Ponieważ biskup Melencjusz zmarł podczas obrad w stolicy, w okresie diakonatu znajdował się pod opieką nowego – wyświęconego z pominięciem Paulina i bez poparcia Zachodu – biskupa Flawiana. Pomagał mu zwłaszcza poza świątynią, otaczając troską biednych i chorych, wdowy, dzieci oraz chrześcijan przebywających w więzieniu. Brał

³⁸ Więcej zob. J. K. D. KELLY, *Złote usta...*, s. 22-24, 47-51.

też udział w nauczaniu katechumenów oraz obrzędzie chrztu. Nie mógł głosić kazań, ale zajmował się pisarstwem, poprzez które promował ascetyczny model życia. Kiedy w 386 roku przyjął święcenia kapłańskie i został osobistym asystentem Flawiana, okazało się, że posiada niezwykle talent oratorski.

Okres jego posługi kapłańskiej w Antiochii (387-397) był bardzo pracowity. Już w pierwszym roku musiał zareagować na zamieszki wywołane podwyższeniem podatków oraz sankcją cesarską w postaci pozbawienia miasta statusu metropolii i ograniczenia przywilejów, okazując się nie tylko współczującym ojcem, lecz także mistrzem kazania politycznego. Następnie opublikował *Dialog o kapłaństwie* oraz rozpoczął pisanie cyklu kazań poświęconych poszczególnym księgom Biblii, między innymi do *Księgi Rodzaju*, *Psalmów*, *Ewangelii według św. Jana* oraz wielkich *Listów św. Pawła*. Jego homilie do *Ewangelii według św. Mateusza* stanowią najwcześniejszy i najbardziej rozległy komentarz patrystyczny. Zgodnie z zasadami tzw. szkoły antiocheńskiej prowadził egzegezę w kluczu literalnym, głosząc nauki umoralniające.

Na urząd biskupa Konstantynopola został wyświęcony w 397 roku, mimo że patriarcha Aleksandrii Teofil zainteresowany był obsadzeniem na tym stanowisku własnego kandydata. Wskazuje się na różne przyczyny tej decyzji: walory osobiste św. Jana Chryzostoma (zmysł kaznodziejski i organizatorski), kwestie doktrynalne (wyznanie nicejskie) oraz interesy polityczne (rekomendacja wpływowego ministra eunucha Eutropiusza). Posługa św. Jana Chryzostoma opierała się na nauczaniu Chrystusa³⁹. Świadomy ogromnej godności i odpowiedzialności, prowadził ascetyczny tryb życia, pozostając zawsze do dyspozycji swoich wiernych. Kategoriecznie odrzucał materialistyczne podejście do stanu kapłaństwa. Dlatego też zreformował życie kościelne

w stolicy. Zarządził oszczędności i łożenie na szpitale oraz hospicja dla ubogich. Mnichom nakazywał pobyt w klasztorach i życie w ascezie. Potępiał zbytek i wystawność bogaczy. Piętnował nadużycia, nie szczędząc nawet dworu cesarskiego. Podniósł splendor nabożeństw. Kontynuował podjętą w Antiochii pracę pisarską i kaznodziejską. Napisał homilie do kolejnych ksiąg biblijnych, między innymi do *Dziejów Apostolskich*, *Listu do Hebrajczyków* oraz *Listu św. Pawła do Filipian*. Mniej miejsca poświęcił polemikom teologicznym, koncentrując się na nauce moralnej. Wspierał działalność misjonarską wśród Gotów. Gorliwa praca biskupa przez lud oceniana była bardzo dobrze, ale wśród duchowieństwa i na dworze cesarskim przysparzała mu wielu wrogów. I właśnie trudne stosunki z władzą świecką, a także konflikt z patriarchą Aleksandrii przyczyniły się do jego wygnania.

W tym okresie biskupstwo w Konstantynopolu nie miało jeszcze statusu patriarchatu. Zwierzchnictwo metropolitalne stolicy cesarstwa poświadczone jest dopiero w dokumentach soboru w Chalcedonie (451 r.), jednak już od końca IV wieku zaczęła się ona szczyścić coraz większym prestiżem. Wtedy też narodziła się rywalizacja z Aleksandrią o prymat w Kościele Wschodnim. Św. Jan Chryzostom, przekonany o swym autorytecie, ingerował w sprawy wymagające mocy prawa, którego formalnie nie posiadał. W ten sposób rozwiązał konflikt antiocheński, doprowadzając do ostatecznego uznania godności Flawiana. Rozstrzygnął też spory natury prawnej w Azji Mniejszej, składając z urzędu kilku biskupów winnych symonii. W konsekwencji znalazł się w centrum sporu o charakterze jurysdykcyjnym. Ponadto usłyszał oskarżenia w kwestiach doktrynalnych. Ponieważ zapewnił schronienie zwalczanym zwolennikom nauki Orygenesza, mnichom wypędzonym z Egiptu przez Teofila Aleksandryjskiego, zaatakował go św. Epifaniusz. Wszystkie te wydarzenia służyły planom afrykańskiego patriarchy, otwarcie już dążącemu do zdeponowania biskupa Konstantynopola. W stolicy św. Jan Chryzo-

³⁹ Więcej zob. A. BARON, „Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Refleksja nad drugą księgą Konstytucji apostolskich na tle kano-nów synodu antiocheńskiego z 341 r.”, w: *Czasz Jana Chryzostoma...*, s. 11-37.

stom uczestniczył czynnie w kilku ważnych wydarzeniach natury społeczno-politycznej z lat 399-402⁴⁰, ale stopniowo tracił poparcie rodziny cesarskiej. Najwięcej kłopotów wywołało jednak to, że stanowczo atakował w swoich kazaniach zbyt swobodne życie dworu, przede wszystkim cesarzowej Eudoksji. W efekcie, mimo iż św. Jan starał się stronić od wszelkiej polityki, ostatecznie padł jej ofiarą.

Przy wsparciu dworu w 403 roku został zwołany synod, który, zamiast wyjaśnić sprawę wygnania egipskich mnichów, a zatem zająć stanowisko w kwestii decyzji Teofila, właśnie patriarchę Aleksandrii postawił na swoim czele i zdeponował z urzędu św. Jana. Synod odbył się pod Chalcedonem, ale do historii przeszedł pod nazwą „Pod Dębem” (od posiadłości, w której trwały obrady). Oskarżenia były słabej mocy⁴¹, ale dzięki intrygom wrogich biskupowi duchownych, został on skazany, ponieważ nie stawiał się na przesłuchanie. Św. Jan do końca podważał kanoniczność⁴², ale decyzja synodu odpowiadała aktualnej polityce dworskiej, toteż cesarz skazał go na banicję. Wywieziono go do Prenetos w Bitynii, jednak z powodu zamieszek w mieście cesarzowa przywróciła mu wolność i niejako zgodziła się na jego powrót na pierwotne stanowisko. Kiedy św. Jan wystąpił przeciwko uroczystościom przy okazji odsłonięcia srebrnego posągu Eudoksji postawionego przed katedrą Mądrości Bożej, ta zwołała do Konstantynopola kolejny synod. Zebrani biskupi, zamiast odrzucić postanowienia poprzedniego, wskazali – zgodnie z postanowieniami synodu w Antiochii z 341 roku, że powracając na tron, św. Jan sam pozbawił się do nie-

⁴⁰ Upadek eunucha Eutropiusza, bunt gockiego generała Gajnasa oraz konflikt z duchownym Sewerianem. Na temat buntu Gajnasa zob. M. SALAMON, „Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu”, w: *Czasy Jana Chryzostoma...*, s. 245-266.

⁴¹ Zob. *Zarzuty postawione Janowi w czasie Synodu pod Dębem*, w: J. K. D. KELLY, *Złote usta...*, s. 313-315. Zarzuty przepisał patriarcha Focjusz (IX w.). Por. Focjusz, *Biblioteka*, t. 1, tł. O. Jurewicz, Warszawa 1986, s. 43.

⁴² Więcej zob. I. MILEWSKI, „Jan Chryzostom i jego stronnicy w starciu z patriarchą aleksandryjskim Teofilem”, w: *Czasy Jana Chryzostoma...*, s. 87-115.

go prawa⁴³. W 404 roku św. Jan został wygnany po raz drugi, tym razem do Kukusos w Armenii Mniejszej. Jego zwolennicy odmówili posłuszeństwa nowemu – w ich oczach wybranemu bezprawnie – biskupowi, więc w Kościele konstantynopolińskim nastąpił rozłam⁴⁴. Papież Innocenty I wysłał w jego obronie legatów, ale ze względu na pogłębiający się między Wschodem a Zachodem spór jurysdykcyjny, dwór cesarski nie tylko ich nie przyjął, ale też skazał św. Jana na dalszą deportację, na wschodnie wybrzeże Morza Czarnego. Biskup zmarł w drodze, w Kommanie Pontyjskiej, w dniu 14 września 407 roku. Rehabilitacja św. Jana nastąpiła trzy dekady później. Najpierw, zapewne w 411 roku, jego imię zostało przywrócone do dyptychów. W 428 roku pojawiło się w liturgii. W końcu, w roku 438, z inicjatywy biskupa Proklosa, cesarz Teodozy II nakazał sprowadzenie relikwii, co odbyło się w sposób niezwykle uroczysty 27 stycznia 438 roku⁴⁵. Zostały one złożone w kościele Dwunastu Apostołów. W roku 1489 sułtan turecki, Bajazyd II, podarował je królowi francuskiemu, Karolowi VIII. Od 1627 roku relikwie znajdują się w Bazylice św. Piotra w Rzymie.

Św. Jan Chryzostom pozostawił po sobie ogromny dorobek literacki, porównywalny rozmiarami jedynie ze spuścizną św. Augustyna. Wśród zachowanych pism znajdują się homilie egzegetyczne, dogmatyczno-polemiczne, mowy moralne, mowy na święta liturgiczne, pochwalne i okolicznościowe oraz traktaty teologiczne, a także obszerny zbiór listów. Ponadto przypisywano mu najwięcej pism apokryficznych⁴⁶. Ogromna liczba zachowanych manuskryptów, przekłady na wszystkie języki starożytne oraz zjawisko pseudoepigrafii, a także nadany już w V wieku przydomek Złotousty

⁴³ Więcej zob. tamże. Por. J. K. D. KELLY, *Złote usta...*, s. 241-260.

⁴⁴ Więcej zob. M. STACHURA, „Zwolennicy zesłanego biskupa Konstantynopola Jana Chryzostoma w oczach rzymskiego wymiaru sprawiedliwości”, w: *Czasy Jana Chryzostoma...*, s. 117-135.

⁴⁵ Więcej zob. K. ILSKI, „Sprowadzenie relikwii Jana Chryzostoma do Konstantynopola”, w: *Czasy Jana Chryzostoma...*, s. 137-152.

⁴⁶ Zob. F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia...*, s. 280-289.

(z gr. χρυσόστομος), świadczą o wyjątkowym prestiżu. Jego osoba miała wielki wpływ na formowanie się chrześcijańskiej myśli wschodniej, zarówno ze względu na przypisany mu ryt liturgiczny⁴⁷, jak i traktaty teologiczne oraz bardzo popularne homilie. Kościół prawosławny uznaje go – obok św. Atanazego (zm. 373 r.), św. Bazylego (zm. 379 r.) oraz św. Grzegorza z Nazjanzu (zm. 390 r.) – za jednego z wielkich biskupów i nauczycieli ortodoksji⁴⁸.

Św. Jan Chryzostom nauczał przede wszystkim podczas liturgii. Kościół był dla niego miejscem uświęcenia każdego człowieka, bez względu na pozycję społeczną⁴⁹. Dlatego też postrzegał siebie jako nauczyciela, a świątynię jako salę wykładową, w której kształci się szerokie masy wiernych⁵⁰. Nie tylko przekazywał wiedzę teologiczną, ale również prowadził przewodnictwo duchowe, co odzwierciedla struktura jego homilii. Pierwsza część zawierała zwięzłą egzegezę przeprowadzoną według zasad tzw. szkoły antiocheńskiej. Druga miała na celu wyciągnięcie treści moralnych i zaadaptowanie ich do aktualnej sytuacji słuchaczy. Całe jego przepowiadanie i nauczanie było nastawione na przekazanie podstawowej wiedzy teologicznej oraz przemianę i poprawę życia. Jednak świadomy różnic w poziomie wykształcenia wiernych, dostosowywał język do konkretnego odbiorcy, tak aby jego kazania były proste i zrozumiałe: *To właśnie jest największą zaletą nauczyciela, aby różnicować mowę dla pożytku słuchaczy*⁵¹.

W tym celu stosował różne metody pedagogiczne oraz chwyt retoryczne z pogańskiej tradycji filozoficznej⁵². Posiadał wyczuć

⁴⁷ Więcej zob. *Liturgia św. Jana Chryzostoma i Bazylego Wielkiego* (PSP 13), tł. W. Paprocki, Warszawa 1974.

⁴⁸ Również Kościół katolicki czci go jako Doktora Kościoła – decyzją papieża Piusa V z 1568 roku.

⁴⁹ P. SZCZUR, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii...*, s. 82 n.

⁵⁰ P. SZCZUR, „Zasady pedagogii św. Jana Chryzostoma w homiliach antiocheńskich”, w: *Czasy Jana Chryzostoma...*, s. 167-189.

⁵¹ *In epistulam ad Romanos*, hom. 29, 1. Cyt. za: TAMŻE, s. 172.

⁵² Więcej zob. P. SZCZUR, *Zasady pedagogii św. Jana Chryzostoma...*

psychologa, toteż umiał przykuć i zatrzymać uwagę słuchacza. Dawał przykłady z życia codziennego, zachęcał do obserwacji otaczającego świata. Zwracał się do różnych grup słuchaczy, często też wygłaszał krytykę pod adresem nieobecnych, a nawet prowokował rywalizację między nimi. Ostre słowa nagany łączył ze stopniowaniem wymagań, rozumiał bowiem swoją misję jako ojcowskie wychowanie. Stosował plastyczne obrazy i opisy, przywoływał przykłady konkretnych postaci biblijnych. Nie pomijał przy tym aktualnych problemów społecznych i religijnych, a nawet politycznych. W efekcie miał żywy kontakt ze słuchaczami, na co wskazują poświadczane w homiliach reakcje wiernych. Mimo to pewne nauki musiał ciągle przypominać. Do tematów powracających w jego kazaniach – zarówno antiocheńskich, jak i konstantynopolitańskich – należy kwestia bogactwa. I właśnie w kontekście niewłaściwego dysponowania majątkiem przez bogatych mieszkańców Antiochii, w tym także przedstawicieli Kościoła, sięgnął do historii Judasza⁵³. Zarówno w homiliach egzegetycznych, jak i różnorodnych mowach okolicznościowych, stanowi on wymowny przykład człowieka zgubionego przez fałszywą hierarchię wartości.

2.2.2. Rola Judasza w Misterium Męki Pańskiej

Św. Jan Chryzostom poświęcił zdrajcy Jezusa stosunkowo dużo miejsca. Korzystał bowiem z przykładów postaci biblijnych, starając się nie tylko przekazać wiedzę teologiczną i wyjaśnić historię zawartą w Piśmie Świętym, ale wydobyć też nauki moralne aktualne dla swoich słuchaczy. W celach perswazyjnych wielokrotnie powtarzał więc te same treści przy okazji różnych tematów wiodących. W efekcie odwołania do postawy i czynu Judasza można odnaleźć w wielu jego homiliach. Do zrekonstruowania obrazu zdrajcy posłużyły cykle homilii na *Ewangelię według św. Mateusza*⁵⁴,

⁵³ Więcej zob. P. SZCZUR, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii...*, s. 125-215.

⁵⁴ Cykl składa się z 90 homilii (MtHom). Istotne są zwłaszcza 81., 82., 83., 84., 85. i 86. Istnieje przekład polski.

*Ewangelię według św. Jana*⁵⁵, *Dzieje Apostolskie*⁵⁶ oraz mowy na Wielki Czwartek⁵⁷, mowy o pokucie⁵⁸, Łazarzu⁵⁹, a także dialog *O kapłaństwie*.

Przyczyną zdrady według św. Jana Chryzostoma jest chciwość. Judasz był skarbnikiem wspólnoty, ale – jak podkreśla kaznodzieja – zbierane środki przeznaczano na jałmużnę dla bardziej potrzebujących (JHom 72,2). Opieszałość, a nawet zobojętnienie wobec grzechu w mniejszej materii, polegającym w przypadku tego apostoła na podkradaniu pieniędzy z sakiewki, doprowadziły go do grzechu większego: zdrady za pieniądze. Stosowany język opisu jest bardzo plastyczny, tak by odbiorcy nie mieli wątpliwości co do oceny moralnej żądz bogactwa. Zostaje ona nazwana chorobą wynikającą z nieczułości serca, „wściekłą pieniążną”, która, zaślepiając, wpędza w szaleństwo (MtHom 81). Ogarnięty gorączką zapomina o wszystkim innym: przyjaźni, pokrewieństwie, zbawieniu własnym i cudzym. Kaznodzieja na potwierdzenie tej diagnozy przywołuje św. Pawła, który nazwał tę chorobę korzeniem zła (zob. 1 Tm 6,10). Chciwość rozbawiła Judasza, skłaniając go do niezwykle surowości i czynów wprost nieludzkich. Dlatego też napiętnowany zostaje mianem dzikiego zwierza, bezwstydnego, zuchwałego, obojętnego, bezczelnego i bezbożnego zbrodniarza, który zawarł układ szatański (MtHom 81).

Groza uzyskana jest ponadto poprzez kontrastowe zestawienie z postawą Jezusa, który, głosząc ubóstwo i pokorę, w swej wielkiej miłości, pełen miłosierdzia i cierpliwości wobec zdrajcy, nieustan-

⁵⁵ Cykl składa się z 88 homilii (JHom). Istotne są zwłaszcza 43., 70., 71. i 72. Przekład polski nie istnieje. Korzystam z przekładu na język rosyjski.

⁵⁶ Cykl składa się ze 150 homilii (DzHom). Istotna jest 3. Przekład polski nie istnieje. Korzystam z przekładu na język rosyjski oraz angielski.

⁵⁷ Istnieją 2 mowy na Wielki Czwartek (WCz). Przekład polski nie istnieje. Korzystam z przekładu na język rosyjski.

⁵⁸ Istnieje 9 mów o pokucie (OP). Interesująca jest 1. Na polski zostały przełożone trzy (1., 5. i 9.). Korzystam też z przekładu na język polski i rosyjski.

⁵⁹ Istnieje 7 mów poświęconych Łazarzowi (OŁ). Przekład polski nie istnieje. Korzystam z przekładu na język rosyjski.

nie go upomina. W tym kontekście św. Jan zauważa: *Lecz owego dzikiego zwierza nic nie ugłaskano, nic nie oblaskawiło, nic nie nawróciło. Żałował go, mówiąc: „Biada temu człowiekowi”. Budził w nim strach, mówiąc: „Byłoby lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził”. Zawstydził go, mówiąc: „To ten, dla którego umaczam kawałek [chleba] i podam mu”. A jednak nic z tego nie powstrzymało go, lecz opanowała go jakby jakaś wściekła pieniążna, czy raczej jeszcze gorsza choroba* (MtHom 81,3)⁶⁰. Nie ujawniał jednak tożsamości zdrajcy wprost, aby z jednej strony w poczuciu zupełnej bezkarności nie stał się jeszcze bardziej hardy; z drugiej – nie rzucił się nagle w obliczu dekonspiracji w grzech (JHom 47,4). Ponadto Jezus nie chciał wystawiać go na osąd innych (OŁ1,4), a do końca czekał na skruchę i nawrócenie. Wybrawszy go na apostoła, czyniąc świadkiem swej mocy, nie odmówił mu więc także obecności w Wieczerniku, licząc, że poprzez wspólnotę stołu oraz gest umycia nóg, będący wyrazem niezwyklej pokory, a także aluzyjne wskazanie obecności w gronie zdrajcy upomni go wreszcie skutecznie (JHom 71,2). Św. Jan Chryzostom kładzie przy tym akcent na niezwykle łagodność Jezusa. Komentując odpowiedź Judasza „Czy to nie ja, Rabbi” (Mt 26,25), odwołuje się do zapewne powszechnego wśród jego słuchaczy odczucia – zgodnego zresztą z ludzkim widzeniem świata, że bezwstydnik zasługuje na ostre słowa nagany. *Chociaż mógł powiedzieć [Jezus – E.D.]: „O ty przekłety zbrodniarzu, świętokradco, wyrzutku! Tak długo nosiłeś się z tą zbrodniczą myślą, oddaliłeś się, zawarłeś szatański układ, ułożyłeś się o pieniądze, a teraz, po moim upomnieniu, śmiesz jeszcze pytać?”*. Jednakże nie powiedział nic takiego, lecz co? Ty powiedziałeś, dając nam wskazówki i prawa, jak mamy znosić krzywdy (MtHom 81,2; 443). Nawet podanie kawałka chleba nie przy-

⁶⁰ Św. JAN CHRYZOSTOM, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 2, tł. J. Krystyniacki i A. Baron, oprac. A. Baron, Kraków 2001, s. 445-446. Wszystkie cytaty z MtHom za tym wydaniem. Od tej pory numery stron będą podawane w nawiasie w tekście głównym.

niosło efektu, Judasz nie cofnął się: bezwstydnie przyjął dar i tym samym ostatecznie pozbawił się godności apostoła (JHom 72,3, por. MtHom 81,1). Zślepiiony żądzą pieniędzy przeszedł na stronę diabła, nie podejrzewając jednak, że ten przygotowywał na niego pułapkę (MtHom 81,3). Diabeł bowiem już wcześniej na niego czyhał, ale do pełnego zawładnięcia Judaszem mogło dojść właśnie po spożyciu przez niego chleba: *Najpierw zbliżył się do niego nieznacznie i spokojnie się z nim zetknął, a skoro uznał go za zdolnego do jego przyjęcia, to wnet cały go opanował i podbił całego* (MtHom 81,3; 445). Jak wyjaśnia św. Jan, diabeł wszedł wtedy w Judasza nie z pogardy dla Ciała Pańskiego, ale ponieważ szydził ze zdrajcy (WCz 1,6). Jezus zaś, mówiąc „Co chcesz czynić, czyń prędzej!” (J 13,27), dał do zrozumienia, że wszystko dzieje się za Jego wolą (JHom 72, 2).

Św. Jan Chryzostom wielokrotnie przypomina, że Jezus mógł – jako wszechwiedzący i wszechmocny Bóg – zatrzymać lub wręcz na siłę nawrócić Judasza. Dowodzą tego nie tylko Jego liczne napomnienia, ale także przemiana jawnogrzesznicy, która namaszczała Mu olejkiem stopy dokładnie wtedy, kiedy apostoł decydował się zdradzić (WCzM 1,2), a zwłaszcza scena pojmania w Ogrodzie Getsemani, kiedy Jezus jednoznacznie dał do zrozumienia, że jest Panem sytuacji (MtHom 83,2; por. MtHom 84). Nie chciał On zmuszać Judasza, ponieważ – jak podkreśla św. Jan – nawrócić się można tylko dobrowolnie. Kaznodzieja ma jednak świadomość, że wola człowieka nie może działać w sposób uporządkowany bez łaski, tak jak łaska nie może odmienić grzesznika bez jego zgody. *Nie wystarczy chęć człowieka, jeśli nie ma wsparcia z wysoka. Z kolei ze wsparcia z wysoka nie ma żadnej korzyści, jeśli zabraknie z naszej strony chęci* (MtHom 82, 4; 457-458). Na dowód przywołuje na zasadzie kontrastu losy Piotra i Judasza: *Pierwszy bowiem nie skorzystał, choć doświadczył wielkiej pomocy, bo nie miał woli i ze swej strony niczym się nie przyczynił; drugi natomiast upadł, chociaż miał chęci, bo nie miał pomocy* (MtHom 82,4; 458).

Winą Judasza była zatem najpierw opieszałość, a następnie zatwardziałość serca, która uczyniła go obojętnym na Bożą Miłość i doprowadziła do upadku. Św. Jan Chryzostom apeluje przy tym, aby – idąc za przykładem Jezusa – oplakiwać zdrajcę i modlić się za niego, bo to on, a nie ofiara jego niegodziwości, doświadczył prawdziwego nieszczęścia. Zgodnie bowiem ze stoickim spojrzeniem na naturę cierpienia, realne zło stanowi jedynie odpadnięcie od Boga, tj. grzech.

W kazaniach św. Jana Chryzostoma występuje zatem wyraźnie podwójny plan czasowo-przestrzenny. Postać Judasza funkcjonuje bowiem zarówno w ramach wykładu o charakterze egzegetyczno-doktrynalnym, poświęconego Misterium Paschalnemu, jak i w kontekście wywodu umoralniającego, odniesionego do aktualnej sytuacji w Antiochii, co odpowiada podwójnej strukturze homilii. Plan służy rozwinięciu kilku istotnych dla Kościoła kwestii.

Po pierwsze, ilustruje, jaki w człowieku rodzi się grzech. Ostrzega, że nikt nie pogrąży się w niegodziwości szybko, stopniowo zaś popada się w zatwardziałość, tak że napomnienia stają się bezskuteczne: *Gdy rozum raz zostanie opanowany przez coś w rodzaju pijaństwa lub jakiegoś zaślepionego szaleństwa, to jest rzeczą trudną, by upadła dusza się podniosła, jeśli nie jest bardzo mężna* (MtHom 86,3; 495). Diabeł manipuluje człowiekiem tak, że drobne grzechy są bagatelizowane, co może doprowadzić do wielkich: *Nikt nie pogrąży się w niegodziwości szybko i od razu*. Dlatego też należy być wobec siebie nieustannie czujnym, a wobec bliźniego stosować ciągle upomnienia i modlić się za niego, nawet jeśli nie ma przesłanek ku jego poprawie. Należy też cierpliwie znosić wszelkie zło przez niego zadawane, ponieważ tylko taka postawa przynosi zwycięstwo. *Kto zaś został oszukany i jest, jak się wydaje, pokonany, jeśli znosi to cierpliwie, to właśnie on otrzymał wieniec zwycięstwa* (MtHom 84,4; 479). Zdradzony siedzi wszakże po prawicy Ojca, a zdrajca znajduje się w piekle i odbywa zasłużoną karę (WCz 1,1).

Po drugie, los Judasza stanowi przestrożę dla niegodnie uczestniczących w Eucharystii. Przyjmując na Ostatniej Wieczerzy chleb, stał się on bowiem winny podwójnie: dlatego, że przystąpił do sakramentu, pozostając w stanie grzechu, oraz że mimo miłosiernego gestu Jezusa, pozostał niewzruszony (MtHom 82,1; WCz 1,3): *Zauważ, że oburzasz się na zdrajcę i tych, którzy ukrzyżowali Chrystusa. Strzeż się więc, abyś sam nie stał się winien ciała i krwi Chrystusa. (...) Niech więc nie przystępuje żaden Judasz, żaden chciwiec.* (MtHom 82,5; 459). *Kto bowiem zgrzeszył, [trwa w grzechu] i przystępuje, gorszy jest niż opętany. (...) Niech żaden Judasz nie przyjmuje komunii, by nie spotkało go to, co spotkało Judasza* (MtHom 82,6; 461). Pogwałcenie prawa ułatwia zatem dostęp diabłu.

Po trzecie, los Judasza pokazuje udział ludzi chciwych, zaślepionych żądzą bogactwa. Stanowi ostrzeżenie przez popadnięciem w niewolę pieniądza, która – przedstawiona plastycznie jako opętanie – sprowadza na duszę potępienie, w wyniku czego ta staje się martwa (MtHom 81,4). Tylko godne korzystanie z majątku przynosi pociechę w życiu doczesnym i otwiera bramę do przyszłych dóbr, toteż chrześcijanin nigdy nie powinien skąpić jałmużny. Św. Jan Chryzostom wyraża otwarty i bezkompromisowy sprzeciw wobec postawy przedstawicieli bogatej warstwy Antiocheńczyków. Życie społeczne opanowała bowiem „choroba Judasza”, przejaw źle ukształtowanej hierarchii wartości. Chciwość staje się przyczyną najpoważniejszych występków, a obecność w Kościele nie wystarczy, skoro odpadł Judasz – apostoł Jezusa, który widział cuda i słuchał Jego nauk.

Po czwarte, obraz Judasza służy krytyce duchowieństwa. Obraz apostoła-zdrajcy jako niegodnego kapłana jest jakby sumą wszystkich wykazywanych przez kaznodzieję analogii, mimo że formalnie pojawia się we wcześniejszym dialogu *O kapłaństwie*. Wątek polemiczny występuje jednak wielokrotnie także w homiliach egzegetycznych (zob. np. MtHom 85, DzHom 3). Judasz został powołany

do chwalebnej posługi. Był *jednym z Dwunastu*, wyróżnionym nawet dzięki funkcji skarbnika, ale otrzymane dary wykorzystał przeciwko Bogu. *Czy uniknął kary za złe spełnianie obydwu godności – za zdradę Tego, którego miał przepowiadać, i za złe szafarstwo pieniędzmi? Właśnie dlatego ściągnął na siebie karę. I słusznie. Bo nie na obrazę Bożą należy używać danych przez Boga zaszczytów, lecz aby się Mu bardziej przypodobać* (*Dialog o kapłaństwie* 4,1). Fakt bycia wybranym nie gwarantuje zbawienia, lecz wymaga jeszcze większej czujności i pracy. Dlatego też św. Jan Chryzostom często porusza problem sytuacji finansowej Kościoła. Z ubolewaniem zauważa, że kapłani, a zwłaszcza biskupi, nierzadko bardziej są pochłonięci sprawami doczesnymi niż duchowymi. Koncentrując się na zarządzaniu majątkiem wspólnoty, wchodząc w niegodne ich stanowiska spory, dopuszczają się zaniedbania swej pasterskiej posługi (MtHom 85,4).

Refleksja nad możliwością odrzucenia Bożego powołania łączy się u ojca Kościoła z przekonaniem, że grzech i potępienie mogą stać się udziałem człowieka jedynie z przyzwolenia jego własnej woli. Judasz mimo przyznanej godności apostoła popadł w zatwardziałość, ponieważ, dysponując wolną wolą, zdecydował się wystąpić przeciwko Bogu. W odpowiedzi na pytanie o rolę Judasza w Bożym planie zbawienia, kaznodzieja kategorycznie zaprzecza, jakoby jego zdrada stanowiła warunek wypełnienia się Chrystusowej misji. W charakterystyczny dla siebie sposób, tj. pozornego dialogu prowadzonego z przeciwnikiem, wskazuje, że Judasz jest w planie osobistym bez wątpienia winny zdrady: *Jeśli napisane jest, że On będzie cierpiał, to dlaczego zrzuca się winę na Judasza? Bo on wykonał to, co było napisane, nie w tej intencji, lecz z niegodziwości. Jeśli będzie zważać na cel, to nawet diabła uwolnisz od winy. Ale tak nie jest, tak nie jest. Jeden i drugi zasłużyli na tysiące kar, chociaż świat został zbawiony. Gdyż nie zdrada Judasza zgotowała nam zbawienie, lecz mądrość Chrystusa i Jego zręczna łatwość, z jaką obracał złości innych na nasz pożytek*

(MtHom 81,2; 443-444). Następnie kaznodzieja odrzuca ideę przeznaczenia apostoła. Nikt nie jest zły z konieczności – stwierdza – ludzie nie rodzą się bowiem złymi, a stają się takimi z powodu swej opieszałości (MtHom 81,2). Dlatego też słowa Jezusa „Wprawdzie Syn Człowieczy odchodzi, jak o Nim jest napisane, lecz biada temu człowiekowi, przez którego Syn Człowieczy będzie wydany. Byłoby lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził” (Mt 26,24) odczytuje on jako ostrzeżenie kierowane do Judasza, *aby nikt nie pomyślał, że był narzędziem Opatrzności* (MtHom 81,2; 444). Jezus bowiem udał się na śmierć dobrowolnie, natomiast jego miłosierna postawa wobec Judasza oznaczała także ton napomnienia. Dlatego też, mówiąc „Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale aby świat zbawić” (J 12,47), pragnął mu uzmysłwić, że jest w mocy nie tylko błogosławić, ale także wymierzać sprawiedliwą karę (OŁ1,4).

2.2.3. Samobójstwo Judasza

Św. Jan Chryzostom podjął się komentarza obu ksiąg natchnionych, w których pojawia się wzmianka o śmierci Judasza, ale analizę jej przyczyn i okoliczności przeprowadził jedynie przy okazji homilii na *Ewangelię według św. Mateusza*. Omawiając zaś perykopę z *Dziejów Apostolskich*, pochwalił Piotra, że dla pocieszenia słuchaczy w swej mowie skupił się on na karze, a nie winie zdrajcy. Nie rozwinął jednak tego wątku, toteż można odnieść wrażenie, że największy grzech, który doczekał się zresztą szybkiego osądu, stanowiło „bycie przewodnikiem dla tych, co pojмали”. Kaznodzieja nie starał się zatem w sposób bezpośredni harmonizować dwóch opisów śmierci, chociaż ślady takiego podejścia można odnaleźć w próbach pogodzenia przekazów na temat Pola Krwi: stało się pustynią, ponieważ służyło za cmentarz oraz w istocie należało do Judasza, ponieważ to za jego pieniądze zostało nabyte (DzHom 3, 1-3).

Komentując akt skruchy Judasza i gest zwrócenia srebrników (Mt 27,3), św. Jan Chryzostom stwierdza: *Świadczy to o ich [arcykapłani i starsi ludu – E.D.] winie oraz o jego winie; o jego winie*

nie to, że żałował, ale że późno i powoli, i że się potępił; o winie tamtych, że nie żalowali, choć mogli żalować. (...) Wszystko można by uznać: że się potępił, że rzucił srebrniki, że nie uszanował żydowskiego ludu. Lecz jest dziełem złośliwego Szatana, nie do przebaczenia, to z kolei, że się powiesił (MtHom 85,1; 483-484). Przyznaje, że Judasz rzeczywiście odczuł żal, ale akcent kładzie na czas pojawienia się wyrzutów: *gdy grzech został już spełniony i doprowadzony do końca*. Stwierdza, że jest to częste zjawisko, iż zatwardziałość serca i działanie Szatana nie pozwalają człowiekowi na rozpoznanie rodzącego się zła. Uwidacznia się ono dopiero jako fakt. Judasz miał jednak szansę się nawrócić. W tym kontekście zostaje zestawiony na zasadzie kontrastu z Żydami. Żal zdrajcy był bowiem nie tylko pierwszym krokiem na drodze do przebaczenia, ale także świadectwem winy jego zleceńodawców. Jednak, jak podkreśla kaznodzieja, pozostali oni obojętni. Upojeni zaciekłością nie chcieli ustąpić, toteż zasłonili się wymówką udawanej nieświadomości, mówiąc „To Twoja sprawa” (Mt 27,4). Ich winę powiększa także fakt, że, ignorując gest umycia rąk przez Piłata, podburzyli lud Jerozolimy, aby wybrał Barabasz. Jednak także ich – podobnie jak w przypadku Judasza – strach ogarnął w momencie, kiedy ich grzech został dopełniony, tj. w czasie ukrzyżowania (J 19,21; Mt 27,64). O tym, że arcykapłani wiedzieli o dokonującej się zbrodni już wcześniej, świadczy to, iż nie zdeponowali porzuconych srebrników w świątyni. Po naradzie – tak, aby wszyscy mieli potem udział w winie – zakupili pole na grzebanie cudzoziemców. Św. Jan Chryzostom zauważa, że chociaż pragnęli ukryć swą winę, nieświadomie się do niej przyznali, wypełniając proroctwo: nowa nazwa pola bowiem rozgłaszała ich krwiożerczość. Nabycie ziemi na cmentarz jawiło się zaś „dobrodziejstwem” z rozlewu krwi, było więc jałmużną „żydowską”, a nawet „szatańską” (MtHom 85,3).

Również dziełem diabelskim św. Jan Chryzostom nazwał samobójstwo Judasza. Widząc, że zdrajca ruszył w dobrą stronę, nie chcąc dopuścić do jego nawrócenia, Szatan raz jeszcze go zaata-

kował. Sprawia on bowiem, że najpierw czynionego zła nie widać, a potem wskutek jego spóźnionego rozpoznania otwiera się przed grzesznikiem otchłań rozpacz. W konsekwencji Judasz przekonany, że wszystko już stracił, że jego trud jest daremny, nie wytrzymał wyrzutów sumienia i odebrał sobie życie. Jednak dopiero samobójstwo pozbawiło go wszystkiego, gdyż zamknęło mu drogę do nawrócenia, deformując akt pokuty (OP 1,3). Św. Jan Chryzostom wskazuje bowiem, że skoro Jezus nad nim płakał i starał się o niego, gdy ten pozostawał zatwardziały, to – gdyby wyraził skruchę – zostałby przyjęty. W tym kontekście, co często czyni w swoich homiliach, kaznodzieja przywołuje przykłady postaci, które, choć upadły, dostały zbawienia, czyli św. św. Piotra i Pawła (OP 1,3). Bóg bowiem wszystko może obrócić na korzyść swojego stworzenia. Chcąc poskromić zarozumiałość św. Piotra, pozwolił na jego zaparcie się: *Zatem pozwolił na jego upadek, by go z tego wyleczyć* (MtHom 82,3; 456). Św. Jan Chryzostom ponownie powołuje się na stoicką naukę, że nieszczęścia (cierpienia zewnętrzne) stanowią próby, które mają charakter terapeutyczny i służą przyszłemu dobru. Również postawa wrogów Jezusa ostatecznie posłużyła świadectwu Jego chwały. Żydzi chcieli Go poniżyć, a Ukrzyżowanie przyniosło wywyższenie; chcieli ukryć swoją winę, a wynajęty przez nich apostoł zginął śmiercią jawną i haniebną.

Św. Jan Chryzostom nie zdejmuje jednak odpowiedzialności ze zdrajcy, a wręcz surowo go potępia. Wskazuje, że środkiem do uzyskania przebaczenia jest prawidłowo podjęta pokuta. Powołując się na św. Pawła, przestrzega przed „oszustwem Szatana” (2 Kor 2,11), polegającym na podważaniu jej zasadności. Wyjaśnia, że kiedy Judasz wyznał przed arcykapłanami swoją winę (Mt 24,4), „diabeł poznał, że tamten wstępuje na drogę poprawy i kroczy ku zbawieniu, i przeląkł się tej zmiany”. Nie chcąc go stracić, „przestraszył go, zaciemnił nadmiernym smutkiem, ściagał go i pędził, aż go zawiódł do stryczka, aż go pozbawił życia i chęci poprawy” (OP 1,3; 133). Kaznodzieja przekonuje, że gdyby

zdrajca pozostał przy życiu, zostałby zbawiony, ponieważ należycie okazana skrucha znalazłaby upodobanie u Boga. Jako dowód wskazuje historię św. Piotra, który zmazał swój grzech gorzkim płaczem. Judasz zaś „nie potrafił użyć tego lekarstwa, bo dał się pochłonąć zbyt wielkiemu smutkowi”. *Bo nie tak gubi grzech, jak rozpacz. Kto zgrzeszył, jeśli nad sobą czuwa, wnet będzie żałować i naprawi swój błąd. Kto zaś zwątpił i nie żałuje, pozbawia się tej poprawy, bo nie korzysta ze środków nawrócenia* (τῆς μετανοίας φάρμακα) (MtHom 86,4; 496-497). Św. Jan Chryzostom ocenia więc śmierć Judasza negatywnie jako efekt zwątpienia spowodowanego ingerencją Szatana. Odrzuca przy tym twierdzenie, jakoby samobójstwo stanowiło akt skruchy. Odebranie sobie życia, jak pokazuje na przykładzie Judasza, jest grzechem i przynosi potępienie. W tym kontekście przestrzega także przed wyrażaniem w sposób przesadny żalu za grzechy. Diabeł zastawia bowiem trzy pułapki: zakrywa małe grzechy, wpędza w rozpacz, oraz „przystraja grzech w szatę pobożności” (MtHom 86,4; 497). W tej perspektywie samobójstwo Judasza nazwane zostaje „sztuczką diabelską”.

W kontekście zaś warunków godnego sprawowania urzędu kapłańskiego, powołując się na przykład Judasza, św. Jan zaznacza, że nie należy uciekać od odpowiedzialności za popełnione grzechy, lecz oczekiwać kary odpowiedniej do piastowanej godności. Stosując popularną metaforykę, przekonuje: *Lekarz bowiem przyszedł nie po to, żeby cię potępić, lecz dla uleczenia cię, nie dla zaniebdania twojej choroby, lecz dla uwolnienia cię od niej. A ty sam wyrwałeś się z jego rąk – ponoś zatem ciężką karę. Gdybyś poddał się leczeniu, pozbyłbyś się cierpień, skoro jednak na sam widok lekarza uciekłeś, nie zdołasz ich usunąć i dlatego poniesiesz odpowiednią karę. (...) Kto bowiem mimo dobrodziejstw nie staje się lepszy, słusznie zasługuje na większą karę* (*Dialog o kapłaństwie* 4, 1). W myśl tego twierdzenia można by przyjąć, że Judasz zasłużył na potępienie właśnie z powodu odrzucenia ofiarowanych przez Pana „środków nawrócenia”.

Podsumowując, postać Judasza została odczytana w kluczu egzegezy literalnej i służyła św. Janowi Chryzostomowi jako wygodny, bo wielce wymowny przykład nieszczęsnego losu grzesznika. Koncentrując się na chciwości oraz zatwardziałości jako przyczynach zdrady, przy pomocy szerokiej gamy środków retorycznych, piętnował nadużycia w wielu sferach życia w ówczesnej Antiochii. Kreując zaś śmierć zdrajcy jako efekt szatańskiego podstępu, wskazywał na niebezpieczeństwo zwątpienia w Boże miłosierdzie i nawoływał do podjęcia pokuty. W istocie poruszał więc problem dobrowolnego odrzucenia Bożego powołania, możliwego do realizacji zarówno w życiu świeckim, jak i duchownym. Umieszczając zaś ostateczny upadek Judasza w perspektywie ludzkiej wolności, wyraził swoje stoickie w genezie przekonanie, że „kto sam sobie nie szkodzi, temu nikt zaszkodzić nie może”⁶¹.

2.3. Św. Augustyn – myśl zachodnia

2.3.1. Kontekst historyczno-społeczny

Aureliusz Augustyn urodził się 13 listopada 354 roku w Tagaście, w Afryce Północnej⁶². Jego rodzinna Numidia była prowincją cesarstwa rzymskiego, ale stanowiła swoistą mieszaninę narodowości, kultur, tradycji, religii i temperamentów⁶³. Ojciec, Patrycjusz, był urzędnikiem miejskim, który chrzest przyjął dopiero

⁶¹ Tytuł listu konsolacyjnego do Olimpii, pisanego z wygnania w Kukusos. Zob. Św. JAN CHRYZOSTOM, „Kto sam sobie nie szkodzi, temu nikt zaszkodzić nie może”, tł. K. Kochańczyk, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, wstęp M.-H. Congourdeau, tł. K. Kochańczyk, J. Naumowicz, M. Przyszchowska, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 93-130.

⁶² Głównym źródłem informacji na temat życia św. Augustyna są jego *Wyznania* oraz *Żywot św. Augustyna* autorstwa jego ucznia św. Possydyusza z Kalamy (zm. ok. 437 r.). Więcej na temat życia św. Augustyna zob. P. BROWN, *Augustyn z Hippony*, tł. W. Radwański, Warszawa 1993; C. CREMONA, *Augustyn z Hippony. Rozum i wiara*, tł. M. Serejska-Wróbel, Warszawa 1993; A. KIJEW-SKA, *Św. Augustyn*, Warszawa 2007; A. TRAPÈ, *Św. Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mityk*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1987.

⁶³ Więcej zob. A. G. HAMMAN, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 16.

przed śmiercią. Matka, Monika, była zaś gorliwą chrześcijanką i odegrała ważną rolę w życiu syna, który w drodze ku Bogu przeszedł kilka etapów. Najpierw kształcił się w celu podjęcia pracy w administracji państwowej. Podczas studiów retorycznych w Kartaginie poznał gruntownie język i kulturę łacińską oraz nauczył się podstaw greki. Formację intelektualną opierał na lekturze dzieł klasycznych. Przełom przyniósł traktat *Hortencjusz* Cyserona, który, budząc w nim pragnienie poznania mądrości, pchnął go w kierunku problematyki filozoficznej. Poszukując trwałych wartości duchowych, zainteresował się Pismem Świętym, ale – zrażony prostym stylem (z punktu widzenia wzorów klasycznych) i niejasnością wywodu (ST) – zwrócił się ku manicheizmowi, który zdawał się oferować spójne i racjonalne wyjaśnienie najważniejszych problemów egzystencjalnych, zwłaszcza istnienia zła. Podtrzymując tęsknotę za moralną doskonałością, dostarczył rozumnej niejako doktryny zbawienia. W efekcie w latach 374-380 był gorliwym wyznawcą manicheizmu.

W 373 roku rozpoczął pracę nauczyciela retoryki w Tagaście. Studia sztuk wyzwolonych przyniosły wątpliwości w kwestii manichejskiego nauczania. W celu ich rozwiania w 383 roku odbył dyskusję z manichejskim biskupem Faustusem. Jej wyniki nie przyniosły mu satysfakcji, ale potem dostarczyły inspiracji do napisania antymanichejskiego traktatu (*Przeciw Faustusowi*, 398-400). Uświadomiwszy sobie, że koncepcje manichejczyków są wyjątkowo niebezpieczne, ponieważ zdejmują z człowieka odpowiedzialność za czynione zło, zainteresował się sceptycyzmem. Pod wpływem lektury Plotyna i Porfiriusza zwrócił się jednak ku neoplatonizmowi, postawę sceptyczną uznając za niekonsekwentną (*Przeciw Akademikom*).

Szczyt jego kariery urzędniczej nastąpił w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, kiedy pełnił funkcję głównego retora w Mediolanie. W 385 roku dołączyła do niego matka, dzięki czemu nawiązał bliższe stosunki z lokalnym biskupem, św. Ambrożym (zm. 397 r.).

Uczęszczając na jego kazania z ciekawości, stopniowo zaczął się interesować ich treścią. Zapewne pod jego wpływem rozwinął następnie zainteresowania neoplatonizmem, umieszczając je w perspektywie coraz bliższej chrześcijaństwu. Metoda egzegezy alegorycznej rozwiała jego wątpliwości co do treści ST, zaś idea substancji duchowej, koncepcja zła jako braku dobra oraz neoplatonicki obraz wstępowania duszy do Boga przyniosły wyzwolenie z manichejskiego materializmu oraz rehabilitację postawy wiary. W 386 roku czytał zarówno „księgi platoników”, jak i *Listy św. Pawła*. Podejmował też próby rozpoczęcia życia wspólnotowego. W końcu nawrócił się na chrześcijaństwo⁶⁴. W konsekwencji zrezygnował z funkcji nauczyciela retoryki i wyjechał do Cassiacum, gdzie przez kilka miesięcy oddawał się modlitwie, studiom filozoficznym oraz pisarstwu. Na początku marca 387 roku wrócił do Mediolanu i zgłosił się do katechumenatu. W Wielką Sobotę, w nocy z 24 na 25 kwietnia, wraz z synem przyjął chrzest z rąk św. Ambrożego.

Po przyjęciu chrztu przebywał kilka miesięcy w Mediolanie, kontynuując studia i pracę pisarską. W poszukiwaniu miejsca odpowiedniego do realizacji swego programu ascetyczno-naukowego postanowił wrócić do Tagasty. W czasie przymusowego pobytu w Ostii zmarła jego matka. Wcześniej jednak razem z nią dostąpił niezwykłego widzenia, potwierdzającego niejako słusność jego

⁶⁴ Na tę decyzję miały wpłynąć wiadomości o nawróceniu słynnego Mariusza Wiktoryna, historia o życiu pustelniczym św. Antoniego oraz niezwykle doświadczenie, opisane następnie w *Wyznaniach* (8,12) (tzw. „scena w ogrodzie w Mediolanie”). Kwestia autentyczności tej sceny do dziś stanowi przedmiot dyskusji badaczy, która w istocie dotyczy charakteru całego dzieła. Św. Augustyn zapisał, że oddany w ogrodzie modlitwie, usłyszał nagle głos dziecka. Poruszony powtarzającym prze nie „Weź to, czytaj!” (*Tolle, lege*), sięgnął po *Listy św. Pawła* i otworzył na wersecie z *Listu do Rzymian* (Rz 13,13-14). Już w 1888 roku A. von Harnack kwestionował realizm tej sceny. Obecnie badacze wskazują, że scena ma wiele kontekstów interpretacyjnych oraz że charakteryzuje się wielką teatralnością. W związku z tym stawia się tezę, że św. Augustyn scenę swego nawrócenia świadomie modelował na wzór opisu nawrócenia św. Pawła. Zob. A. KIJEWSKA, *Św. Augustyn...*, s. 111-119.

wyboru⁶⁵. W Tagaście założył wspólnotę „sług Bożych”, ale poszukując większego odosobnienia przeniósł się do Hippony, miasta o randze stolicy biskupiej, gdzie zyskał sławę dzięki tekstom z zakresu teologii. W 391 roku z woli mieszkańców został wyświęcony na kapłana. W okresie swego prezbiteratu zajmował się pracą kaznodziejską i pisarską. W 392 roku przeprowadził słynną dysputę z manichejczykiem Fortunatem (*Przeciw Fortunatowi*). Zapewne dzięki zabiegom Waleriusza, a także na życzenie samych wiernych, w 395 roku został wyświęcony na biskupa Hippony, tj. jeszcze za życia poprzednika. Rok później Waleriusz zmarł i Augustyn rozpoczął ostatni etap swego ziemskiego życia.

Okres biskupstwa św. Augustyna przypadła na czas trudny, ale przełomowy zarówno dla Cesarstwa Rzymskiego, jak i Kościoła chrześcijańskiego. Imperium stało w obliczu upadku. Po śmierci wielkiego cesarza Teodozjusza I w 395 roku zostało podzielone pomiędzy jego dwóch młodocianych synów: Arkadiusza (Wschód) i Honoriusza (Zachód). Opiekę nad oboma miał sprawować dowódca Flawiusz Stychilion, ale w wyniku sporu ze starszym z nich musiał swoje wpływy szybko ograniczyć do części zachodniej. Wierny założeniom starego cesarza prowadził wobec barbarzyńców politykę kompromisu, co nie przysparzało mu zwolenników. Kiedy wskutek buntu gockiego dowódcy Gajnasa (399-400) Konstantynopol zmienił politykę wobec żołnierzy barbarzyńskiego pochodzenia⁶⁶, inny Got imieniem Alaryk, wyruszył w kierunku Italii. I tak pierwsza dekada V wieku naznaczona została napływem barbarzyńców na Półwysep Italski. Latem 410 roku Wizygoci Alaryka zdobyli i splądrowali Rzym, co było wielkim zaskoczeniem dla całego cywilizowanego świata i zachwiało wiarą w niewzruszoną potęgę Imperium Rzymskiego. W sytuacji bezpośredniego zagrożenia stanęły ponadto kolejne prowincje Galii oraz Hiszpanii. Św. Augustynowi przypadło więc, ze względu na wojnę z barba-

⁶⁵ Widzenie w Ostii (*Wyznania* IX, 10).

⁶⁶ Zob. J. N. D. KELLY, *Złote usta...*, s. 159-176.

rzyńcami, zarządzanie terenem odległym, utrzymującym pamięć historycznych więzi i odrębnej od rzymskiej kultury. Osłabienie władzy centralnej podsycalo pokusę buntu. Już w latach 397-398 miała miejsce rewolta Gildona, który pod pozorem przyłączenia się do cesarza Arkadiusza zamierzał utworzyć z prokonsulatu Numidii niezależne państwo. Sytuacja była o tyle skomplikowana, że Gildona popierał biskup Thamugadi, będący zagorzałym donatystą. Na tle konfliktów politycznych zyskiwał więc na ostrości spór, który od kilku dziesięcioleci dzielił afrykański Kościół.

Korzenie schizmy leżą w czasach prześladowania za Dioklecjana. Chodziło o wiernych, którzy ulegli wobec groźby męczeństwa i albo wyrzekli się wiary, albo poddali się w końcu i złożyli ofiary bożkom (upadli – *lapsi*). Chodziło o biskupów, którzy przekazali prześladowcom święte księgi (zdrajcy – *traditores*). Na początku IV wieku rozpoczęły się wzajemne oskarżenia i rozłamy wśród biskupów z powodu wątpliwości co do legalności biskupstwa Kartaginy. Rygoryści popierani przez episkopat Numidii zaprotestowali przed wyborem arcydiakona Cecyliana, ponieważ jednym z konsekrujących był oskarżony o przekazanie ksiąg. Dlatego też wybrali innego. Donatyści (od imienia jego następcy Donata) twierdzili, że niegodność sprawującego sakrament unieważnia sam sakrament oraz że grzech ciężki nie może zyskać przebaczenia. Istniał także problem państwowych subwencji i ulg skarbowych, zgodnie z przywilejem nadanym przez Konstantyna przeznaczonych tylko dla katolików. Już w pierwszej połowie IV wieku synody potępiły donatystów, ale w 321 roku ogłoszono edykt o tolerancji, co oznaczało, że w Afryce współegzystowały kościoły rozłączone. Konflikt zyskał wymiar religijny, społeczny i polityczny. Św. Augustyn nawoływał do dialogu, wykładając naukę prawowierną. Honoriusz zdelegalizował donatyzm w 410 roku, a synod w Kartaginie w 411 roku podważył ostatecznie założenia teologiczne ruchu i doprowadził do jego potępienia.

W czasie swojej posługi biskupiej św. Augustyn wielokrotnie zabierał głos w sprawie schizmy donatystycznej, zarówno pod-

czas lokalnych synodów, jak i w licznych pismach o charakterze polemicznym (*Przeciw Faustusowi*, *Przeciw Feliksowi*). Chociaż prowadził życie mnisze i pracował jako duszpasterz, nie zaprzestał pisania. W tym okresie powstały jego największe dzieła. W 397 roku rozpoczął słynne *Wyznania* (397-401), w których dotychczasowe życie odczytywał w perspektywie działania Bożej Opatrzności, dając przy tym świadectwo nawrócenia we współpracy z łaską. W Hipponie oddawał się działalności kaznodziejskiej, ale zajmował się także opieką ubogich i sierot oraz formacją kleru. Sprawował sądy i administrował dobra kościelne. Podejmował liczne podróże i wygłaszał kazania, uczestniczył w afrykańskich synodach. Brał też udział w dyspacie w Kartaginie w 411 roku (*Przeciw donatystom*). W 412 podjął pracę nad monumentalnym dziełem *Państwo Boże*, które miało dać odpowiedź na wtargnięcie armii gockiej do Rzymu pojmowanego ówczas jako znak upadku kultury rzymskiej. Następnie ogłosił swe najważniejsze pismo dogmatyczne *O Trójcy Świętej*. W międzyczasie zaangażował się w polemikę z Pelagiuszem, wziął też udział w synodzie w Mileve (416 r.), gdzie jego nauka została potępiona. Pelagianizm, broniąc samodzielności ludzkiej woli, głosił bowiem, że łaska Boża nie jest niezbędna do dokonania dobrego wyboru, ponieważ natura ludzka jest zdolna sama przewyciężyć grzech i osiągnąć świętość. W tym świetle grzech popełniony przez Adama był jedynie „złym przykładem”, więc jego skutki nie przeszły na potomstwo pierwszych rodziców w postaci zepsutej natury. W konsekwencji Męka Chrystusa wydawała się niepotrzebna. W celach polemicznych św. Augustyn napisał więc między innymi *O naturze i lasce* oraz *O lasce Chrystusa i grzechu pierwotnym*. Natomiast pelagianizm został potępiony w 418 roku na synodzie w Kartaginie.

W ostatnich latach swojego życia św. Augustyn napisał *Sprostowania* (427 r.), w których wyliczył wszystkie dzieła w porządku chronologicznym, poprawił pomyłki, uzupełnił braki, wyjaśniając cel i przyczynę napisania każdego z nich. Zaangażował się też w po-

lemikę przeciw arianom. Dotychczasowy ład społeczno-polityczny chwiał się natomiast w posadach, ponieważ Cesarstwo Zachodnie nadal nękane było najazdami barbarzyńców. W 430 roku Afryka Północna została opanowana przez Wandalów, wskutek czego doszło do oblężenia Hippony. W trzecim miesiącu walki dotychczas aktywnie wspierający obrońców biskup ciężko zachorował. Zmarł 28 sierpnia 430 roku i prawdopodobnie został pochowany w Bazylice Pokoju. Później jego ciało przeniesiono na Sycylię, a na początku VIII wieku spoczęło w Pawii, w Bazylice św. Piotra.

Św. Augustyn jest największym ojcem Kościoła zachodniego. Będąc świadkiem okresu przełomowego – zarówno w planie doktrynalnym (kształtowanie się prawowiernej nauki), jak i społecznym (stopniowy upadek Cesarstwa Rzymskiego), wywarł ogromny wpływ na wszystkie dziedziny życia i nauczania chrześcijańskiego: filozofię i dogmatykę, teologię moralną, mistykę, duchowość, życie społeczne, politykę Kościoła oraz prawo⁶⁷. Imponujący zarówno pod względem objętości, jak i formy oraz treści, dorobek pisarski świętego zachował się nieomal w całości. Można go podzielić na kilka kategorii: pisma autobiograficzne, filozoficzne, apologetyczne, moralno-pastoralne, monastyczne, egzegetyczne oraz najważniejsze dogmatyczne i polemiczne. Najbardziej zasłużył się bowiem w zakresie teologii Trójcy Świętej, Odkupienia i Łaski, które formował w kontekście sporów teologicznych, jakie toczyły ówczesne Kościoły lokalne, jak i powszechne. Zwalczając manicheizm, wyłożył naukę o stworzeniu, pochodzeniu zła, wolnej woli człowieka oraz niezmienności Boga. Zajmując się naturą Boga, stworzył syntetyczny wykład nauki o Trójcy Świętej, odnajdując jej obrazy w samym człowieku. Działając na rzecz zniesienia schizmy donatystycznej, wyłożył prawowierną naukę o Kościele i sakramentach. Natomiast polemizując z Pelagiuszem,

⁶⁷ Więcej zob. np. W. KORNIATOWSKI, *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965; T. WNETRZAK, *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w De Civitate Dei św. Augustyna*, Kraków 2002.

przedstawił katolicką teologię odkupienia i grzechu pierworodnego, podkreślając konieczność chrztu i łaski dla zachowania Bożych przykazań. Wyśmienicie wykształcony, swoje teksty budował na zasadach klasycznej szkoły retorycznej i filozoficznej. Jednak formułując wnioski teologiczne, zawsze opierał się na świadectwach Pisma Świętego. W konsekwencji wielokrotnie – ze względu na logikę wywodu lub też w celu mocniejszego oddziaływania na odbiorcę – nawiązywał do znanych historii biblijnych. W ten sposób funkcjonowała też w jego pismach postać Judasza, pojmowana przede wszystkim jako figura człowieka złego.

2.3.2. Rola Judasza w Misterium Męki Pańskiej

Spośród tekstów bezpośrednio dotyczących Pisma Świętego najczęściej miejsca św. Augustyn poświęcił Judaszowi w *Homiliach na Ewangelię św. Jana*. Pisane w latach 406-421, składają się na zbiór 124 tekstów, które, preferując sens alegoryczno-duchowy, obok pouczeń pastoralnych, zawierają istotne treści o charakterze filozoficzno-teologicznym oraz mistyczno-ascetycznym. Nawiązania do postaci Judasza można także odnaleźć w *Komentarzu do Księgi Rodzaju przeciw manichejczykom* oraz *Objaśnieniu Psalmów*. Pierwsze dzieło powstało jeszcze w Tagaście (388-389) i na drodze interpretacji dosłownej i alegorycznej wyklada chrześcijańską antropologię. Drugie, pisane w latach 392-422, stanowi w literaturze patrystycznej jedyny kompletny wykład do *Psalmów*, a ponadto – przeniknięte nauką *Christus totus* – zawiera skrót myśli teologicznej autora. Oprócz tego postać Judasza występuje przy okazji nauk moralnych: w kazaniach, listach oraz pismach monastycznych, a także tekstach o charakterze apologetycznym, wśród których najważniejsze jest monumentalne *Państwo Boże* (413-427). Należy podkreślić, że kontekst, w jakim pojawiała się postać zdrajcy, zawsze miał zabarwienie polemiczne.

Judasz został wybrany do grona Dwunastu i posłany, aby przepowiadać Królestwo Boże. Dodatkowo otrzymał funkcję skarbu-

nika. Św. Augustyn wyjaśnia, że Jezus powierzył mu ten urząd, „aby wykazać, że łaski Boże przychodzą do tych, którzy je z wiarą przyjmują, nawet gdyby ten, od którego je przyjmują, był takim jak Judasz” (Ob Ps10)⁶⁸. Gest ten nazywa wielkim dobrodziejstwem i zaszczytem (JHom 27,10), które darmo otrzymane zobowiązują do godnego wypełniania posługi. Judasz jednak służył źle. Wprawdzie, dysponując wspólnymi pieniędzmi, czynił, co konieczne, ale regularnie wykradał monety z sakiewki (JHom 51,8). Na dowód tego, komentując scenę namaszczenia stóp Jezusa (J 12,1-8), św. Augustyn zwrócił uwagę na wskazanie samego ewangelisty, iż to nie troska o ubogich kazała Judaszowi skrytykować użycie drogiego olejku (JHom 50,9-10). Judasz nie był prawdziwym pastorem, a „synem zguby” (JHom 46,7)⁶⁹. Nie podążył za Jezusem tak, jak inni apostołowie. Nie miał w sobie wiary, toteż nie pozostawał w łączności z Bogiem i nie był w stanie pojąć Jego łaskowości (JHom 27,11). Św. Augustyn zaznacza więc, że winą Judasza nie było samo wydanie Jezusa Żydom, prawdziwą zdradą był stan ducha Judasza, kiedy przebywał w Jego towarzystwie: *Wielu bowiem nie dbając o Ewangelię sądzi, iż wtedy Judasz się zgubił, gdy od Żydów otrzymał pieniądze, aby Pana wydał. Nie wtedy się zgubił; już był złodziejem i będąc zatracencom chodził za Panem; bo nie sercem chodził za Nim, lecz ciałem* (JHom 50,10)⁷⁰.

Jezus wiedział o zdradzie Judasza, lecz cierpliwie znosił jego obecność. Nie pominął jej jednak zupełnym milczeniem, mówiąc „Czyż nie wybrałem was dwunastu, a jeden z was jest Szatanem?”

⁶⁸ Św. AUGUSTYN, *Objaśnienia psalmów*, t. 1, tł. i wstęp J. Sulowski, oprac. E. Stanuła, Warszawa 1986, s. 123-124. Wszystkie cytaty z Ob Ps według tego wydania. Numery stron będą podawane w nawiasie w tekście głównym.

⁶⁹ Św. AUGUSTYN, *Homilie na Ewangelię i List św. Jana*, cz. 1, Warszawa 1977, s. 550. Wszystkie cytaty z JHom 46 według tego wydania. Od tej pory numery stron będą podawane w nawiasie w tekście głównym.

⁷⁰ Św. AUGUSTYN, *Homilie na Ewangelię i List św. Jana*, cz. 2, Warszawa 1977, s. 52. Wszystkie cytaty z JHom 50 według tego wydania. Od tej pory numery stron będą podawane w nawiasie w tekście głównym.

(J 6,70), co św. Augustyn komentuje w następujący sposób: *Wprost go nie wymienił, ale milczeniem go nie pominął, aby wszyscy się lękali, choć jeden miał się zgubić* (JHom 27,7)⁷¹. Mimo tego ostrzeżenia Judasz pozostał w gronie Dwunastu, celem jego było bowiem nie „pojmwanie”, a „czyhanie” (JHom 27,7). Ostatecznie wskazanie zdrajcy nastąpiło zaś podczas Ostatniej Wieczerzy. Jezus doznał wtedy „głębokiego wzruszenia” (J 13,21), co św. Augustyn odczytuje albo jako świadectwo oczekiwania nadchodzącej Męki, albo znak litości nad ginącym Judaszem, kategorycznie jednak odrzuca podejrzenie o słabość ducha Pańskiego (JHom 60,1).

W kontekście Ostatniej Wieczerzy w przekazie ewangelisty Jana dużo miejsca zostało poświęcone gestowi podania zdrajcy chleba (zob. J 13,26-30). Św. Augustyn odpowiada na ewentualne wątpliwości, które mogłyby się pojawić wobec faktu, że Szatan wstąpił w Judasza dokładnie po przyjęciu przez niego Ciała Pańskiego. Podkreśla, że Judasz wcale nie otrzymał Ciała Chrystusa (JHom 62,3), ale Jezus wykazał jego wielką niewdzięczność: *I tak, gdy Pan – chleb żywy – podał umarłemu chleb, chlebem wskazał zdrajcę* (JHom 62,3)⁷². Jezus pragnął nauczyć ludzi, jak wystrzegać się złego przyjmowania sakramentów. Ponadto – jak zaznacza Ojciec Kościoła – Szatan wstąpił w Judasza już wcześniej. Chciał bowiem najpierw go oszukać, poddając pomysł zdradzenia Syna Bożego, a następnie w całości opanować i zatracić (JHom 62,2). Strategia działania diabła zostaje przedstawiona przy okazji komentarza do sceny kuszenia Ewy: *A w jaki sposób przystąpił do Judasza, kiedy przekonał go, aby zdradził Pana? (...) Wszedł do jego serca. Odpędza go człowiek, jeśli strzeże raj. Bóg bowiem umieścił*

⁷¹ Św. AUGUSTYN, *Homilie na Ewangelię...*, cz. 1, s. 384. Wszystkie cytaty z JHom 27 według tego wydania. Od tej pory numery stron będą podawane w nawiasie w tekście głównym.

⁷² Św. AUGUSTYN, *Homilie na Ewangelię...*, cz. 2, s. 115. Wszystkie cytaty z JHom 62 według tego wydania. Od tej pory numery stron będą podawane w nawiasie w tekście głównym.

człowieka w ogrodzie Eden, aby uprawiał i doglądał go⁷³. Przykazane jest dbanie o własną duszę, miejsce spotkania z Bogiem, aby nie odłączyć się od źródła życia. Judasz jednak nie strzegł jej dostatecznie, czym niejako zaprosił do siebie Szatana. Na przyczyny zdrady składają się zatem słabość apostoła oraz przewrotne działanie diabła.

Św. Augustyn zatrzymuje się także nad trudnymi do zinterpretowania słowami Jezusa skierowanymi do wychodzącego Judasza „Co chcesz czynić, czyń prędzej!” (J 13,27). Najpierw stwierdza, że niektórzy nie zrozumieli ich właściwie, uznając, że polecały przygotowanie czegoś jeszcze na święto lub też rozdanie jałmużny (JHom 62,5). Następnie wyjaśnia, że Jezus wcale nie nakazał nimi występku, a przepowiedział dobro; nie domagał się zguby wiarołomcy, a pragnął przyśpieszyć zbawienie wierzących (JHom 62,4). Gdy wyszedł zaś Judasz, odłączył się nieczysty, a pozostali w Wieczerniku usłyszeli słowa o uwielbieniu Syna Bożego (JHom 63).

Czyn Judasza zostaje jednoznacznie napiętnowany. *Cóż gorszego od Judasza? – pyta retorycznie św. Augustyn – Z tych wszystkich, którzy trzymali się nauczyciela, z dwunastu jemu jednemu były powierzone sakiewki i opiekowanie się ubogimi. Niewdzięczny za tak wielkie dobrodziejstwo, za tak wielki zaszczyt, wziął pieniądze, stracił sprawiedliwość; będąc (duchowo) umarłym, zdradził życie Tego, za kim szedł, jako uczeń, a prześladował go, jako nieprzyjaciel* (JHom 27,10; 386). Następnie podkreśla, że, chociaż Jezus pozwolił mu zrealizować swe nieczne zamiary, całą odpowiedzialność za uczynione zło ponosi apostoł. „*Nikt nie jest dobry, jeno jeden Bóg*”. *O ile On jest lepszy, o tyle lepiej korzysta i z tego, co źle czynimy. (...) Całe to zło jest Judasza, lecz jego zła Pan już dobrze użył. Pozwolił się zdradzić, aby nas odkupić. Oto zło Judasza obróciło się na dobro.* (JHom 27,10; 386-387). Ojciec Kościoła

⁷³ *Przeciw manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, II, XIV, 20. Cyt wg: Św. AUGUSTYN, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum J. Sulowski, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1980, s. 65.

ła dokonuje w tym kontekście celnego porównania: *Jak bowiem niegodziwi źle używają dobrych dzieł bożych, tak przeciwnie, Bóg dobrze używa złych dzieł i ludzi niegodziwych* (JHom 27,10; 386).

Zdrada Judasza w pismach św. Augustyna nazywana jest najczęściej „sprzedażą”. Apostoł wziął pieniądze za dobrodziejstwo, czym okazał swą niewdzięczność. Ojciec Kościoła zaś chętnie rozwija czytelną dla wiernych metaforę handlową. W jednym ze swych kazań udowadnia, że transakcja obu stronom przyniosła jedynie zgubę: *Oto Judasz Chrystusa sprzedał, Żydzi Go kupili, podtemu oddawali się wzajemnie zajęciu, wspólnie potępieni zostali, samych siebie zgubili; sprzedający, jak i kupujący. (...) Ten sprzedał, ci kupili; niefortunny to handel, ani ten nie ma zapłaty pieniędzy, ani ci nie mają Chrystusa*⁷⁴.

Komentując miejsce zdrady w misterium zbawienia, św. Augustyn naucza, że wybór Judasza do grona Dwunastu nie był podyktowany jej koniecznością. Kategorycznie wskazuje, że Jezus – powodowany miłością – wydał się na mękę z własnej woli (JHom 11,2). *Gdyby się więc Chrystus sam nie oddał, nikt by Chrystusa nie wydał – zaznacza. Cóż więc ma Judasz, czyż nie grzech tylko? Wydając bowiem Chrystusa, nie myślał o naszym zbawieniu, za które Chrystus się oddał, lecz myślał o zysku pieniężnym i znalazł zgubę dla duszy* (JHom 62,4; 116).

Analiza czynu Judasza zostaje też przeprowadzona językiem egzegezy alegorycznej. Św. Augustyn wykorzystuje przede wszystkim Janową antytezę światłość-ciemność. Judaszowi zostaje przypisana noc (Ob Ps 18,4), nie tylko ze względu na moment jego wyjścia z Wieczernika (J 13,30) (JHom 62,6), lecz także z powodu stanu ducha, jaki go cechował, gdy przebywał w towarzystwie Jezusa. W kontekście słów „Czyż dzień nie liczy dwunastu godzin? Jeżeli ktoś chodzi za dnia, nie potknie się, ponieważ widzi światło tego świata. Jeżeli jednak ktoś chodzi w nocy, potknie się, ponie-

⁷⁴ Kazanie 336, 4. Cyt. wg: Św. AUGUSTYN, *Wybór mów. Kazania święteczne i okolicznościowe*, tł. J. Jaworski, wstęp. E. Stanula, Warszawa 1973, s. 272.

waż brak mu światła” (J 11,9-10) Judasz stoi zatem w opozycji nie tylko wobec dnia (Jezusa), ale także Jego godzin (apostołów) (JHom 49,8).

Starotestamentową figurę Judasza widzi św. Augustyn w postaci Absaloma, co stanowi konsekwencję związku typologicznego łączącego osoby Jezusa i Dawida. Objasniając *Psalm 3*, wychodzi od znaczenia imienia królewskiego syna („pokój Ojca”): *Może się to wydawać dziwne, w jaki sposób można zrozumieć – pokój Ojca – gdy zarówno zgodnie z historią królestwa Absalom prowadził wojnę przeciwko Ojcu, jak gdy zgodnie z historią Nowego Testamentu, Judasz był zdrajcą Pana*. Wyjaśnia jednak, że to „ojciec posiadał pokój, którego on nie miał”. (Ob Ps 3,1; 45). W ten sposób Judasz okazuje się być synem, który podniósł rękę na Tego, który jest dawcą Pokoju (por. J 14,27). W perspektywie etymologicznej uwidocznia się jeszcze jedna analogia. Skoro relacje między Jezusem a uczniami były braterskie, figurę Judasza można widzieć także w Achitofelu, którego imię ma znaczyć „zguba brata” (Ob Ps 7,1).

Św. Augustyn szuka także wymownych analogii z postaciami z Nowego Testamentu. Na zasadzie kontrastu zestawia więc postać Judasza z osobą św. Pawła. Rozważając obecność zdrajcy na Ostatniej Wieczerzy, stawia pytanie: *Dlaczego się dziwisz, iż chleb Chrystusa, podany Judaszowi, oddał Szatanowi, skoro widzisz na odwrót, że Paweł został powierzony aniołowi Szatana dla udoskonalenia się w Chrystusie* (por. 2 Kor 12,7) (JHom 62,1; 114). Wyjaśnia, że oba wydarzenia, tj. przyjęcie chleba przez Judasza oraz zmaganie się z „ościeniem” u św. Pawła, służyły Bożym planom: *Oto przez dobro stało się zło, bo źle przyjęto dobro (...) Oto przez zło stało się dobro, bo zło dobrze przyjęto*. Należy jednak zaznaczyć, że św. Augustyn nie głosi tu bynajmniej konieczności Judaszowej zdrady. Przy wielu bowiem okazjach zaznacza, że Jezus, wiedząc o słabości Judasza, powołał go nie dlatego, że akt zdrady apostoła był warunkiem odkupienia, a z myślą o przekazaniu świadectwa cierpliwości i pokory: *Znał swojego zdrajcę. Wy-*

brał go raczej z konieczności wypełnienia dzieła. Z powodu jego zła dokonał wielkiego dobra. Powołał go do grona dwunastu. Ale nawet tak małe grono, to jest dwunastka nie była wolna od złego człowieka. Jest to przykład dla naszej cierpliwości, ponieważ z konieczności musimy żyć wśród złych ludzi. Z konieczności musimy tolerować ludzi złych, zarówno tych, którzy świadomie, jak też tych, którzy nieświadomie wyrządzają zło. Dał nam przykład cierpliwości, abys się nie załamał, kiedy ci przyjdzie żyć wśród złych ludzi (Ob Ps 34,10; 357).

Judasz reprezentuje zatem złych ludzi, zawsze obecnych we wspólnocie Kościoła ku przestrodze wiernych. Jest figurą złodzieja, lecz nie zwykłego rabusia, a świętokradcy, który, okradając sakiewki, sięga po własność Pana. *Czyż więc Pan Jezus Chrystus, bracia moi, mając jednego zatracenię między dwunastoma, nie chciał upomnieć swego Kościoła, abyśmy złych znosili i ciała Chrystusowego nie rozdzielali?* (JHom 50,10; 52). Chociaż funkcję skarbnika pełnił w sposób niegodny, nie podważył jej znaczenia. Św. Augustyn wyklada więc przy tej okazji naukę o potrzebie posiadania przez Kościół majątku: *A więc Pan miał trzos dla przechowywania ofiar wiernych; używał ich dla zaradzenia potrzebom swoich i innych. Wówczas po raz pierwszy pojawiła się instytucja majątku kościelnego, abyśmy poznali, że rozkaz, aby nie myśleć o dniu jutrzejszym, nie dlatego został wydany, aby święci żadnych pieniędzy nie przechowywali, lecz żeby za pieniądze Bogu złożone i z obawy o biedę, nie opuszczano sprawiedliwości* (JHom 62,5; 116). Wszystkie posiadane przez Kościół dobra – zarówno duchowe, jak i materialne – służyć mają bliźniemu. Również Judasz niejako „służy” wspólnocie wiernych – tyle że jako przykład człowieka, który, choć przebywał w towarzystwie Bożego Syna, uczestniczył w spisku przeciwko Niemu, głuchy na słowa Prawdy. Znajduje się on zatem w wyraźnej opozycji do św. Piotra: *Gdy w osobie Piotra przedstawieni są dobrzy w Kościele, to w osobie Judasza przedstawieni są źli w Kościele* (JHom 50,11; 53).

Św. Augustyn umieszcza więc postać apostoła-zdrajcy w perspektywie aktualnej sytuacji w Kościele. Z jednej strony chwyt ten służy wykładowi umoralniającemu, jako że towarzyszy duszpasterskim nawoływaniom o cierpliwe znoszenie w swym otoczeniu różnego rodzaju złodziei. Z drugiej zaś strony wzmacnia siłę wyrazu tekstów polemicznych. Przykład Judasza pojawia się bowiem wielokrotnie w kontekście sporu z donatystami o ważność sakramentów sprawowanych przez osoby niegodne. Ojciec Kościoła podkreśla, że to Chrystus chrzci Swoim Duchem, toteż zarówno chrzest sprawowany przez św. Piotra, jak i Judasza jest ważny (JHom 5,91). Zauważa też, że już samo sformułowanie słów „Paś owce moje!” (J 21,17), skierowanych do św. Piotra, pokazuje, że wierni przynależą do stada Chrystusowego⁷⁵. Przykład Judasza przywołuje św. Augustyn także na dowód prawdziwości katolickiej zasady *ex opere operato*: *Czy zły był kęs chleba, który Pan podał Judaszowi? Gdzież tam! Lekarz nie dalby trucizny, lekarz zdrowia udziela, ale wskutek tego, iż Judasz przyjął niegodnie, na zgubę dla siebie przyjął, bo nie znał (w duchu) pokoju* (JHom 6,15)⁷⁶. Z jednej więc strony przypomina, że szafarzem jest Chrystus, z drugiej – przestrzega przed niegodnym przyjmowaniem sakramentów.

Judasz w pismach św. Augustyna jest zatem przede wszystkim figurą człowieka złego, którego to człowieka wierny Bożym przykazaniom musi u swego boku cierpliwie znosić. Ojciec Kościoła, odwołując się do jego przykładu zarówno w pracy duszpasterskiej, jak i podczas polemik doktrynalnych, niezmiennie wykazywał, że zdrajca, chociaż wybrany do grona Dwunastu przez Wszechwiedzącego Boga, sam odpowiada za swój występki. Jezus wydał się bowiem na Mękę dobrowolnie i nie potrzebował ani też nie nakazywał spisku, aby dokonane zostało dzieło zbawienia. Wykorzystał

⁷⁵ Kazanie 295,5. Św. AUGUSTYN, *Wybór mów. Kazania świąteczne i okolicznościowe*, tł. J. Jaworski, wstęp. E. Stanula, Warszawa 1973, s. 205-205.

⁷⁶ Św. AUGUSTYN, *Homilie na Ewangelię i List św. Jana*, cz. 1, Warszawa 1977, s. 105.

jednak zło popełnione przez Judasza dla dobra Swojego Kościoła. *Siebie zgubił Judasz, ale liczby dwunastu nie naruszył; sam opuścił Mistrza; albowiem Bóg dał mu następcę* (JHom 27,10; 387). Upadek Judasza stanowił winę osobistą, która w świetle prawdy o wolnej woli człowieka stanowi konsekwencję dopuszczenia do serca diabła.

2.3.3. Samobójstwo Judasza

Chociaż w swojej pracy homiletyczno-egzegetycznej św. Augustyn nie zajął się ani *Ewangelią według św. Mateusza*, ani *Dziejami Apostolskimi*, istnieje wszakże tekst, który informuje, w jaki sposób pojmował on okoliczności śmierci zdrajcy. W antymanichejskim traktacie *Przeciwko Feliksowi*, rozważając wybór Macieja na urząd apostolski, cytuje odpowiedni fragment z Pisma Świętego (Dz 1,1-26). Korzystając z tłumaczenia starołacińskiego (*Biblia Vetus Latina*), zaświadcza o ówczesnych próbach zharmozowania przekazów obu Ewangelistów: *Hic ergo possedit agrum de mercede iniustitiae suae, et collum sibi alligavit, et deiectus in faciem* [podkreśl. – E.D.], *disruptus est medius, et effusa sunt omnia viscera eius*⁷⁷. Judasz po zakupie działki miał zacisnąć sobie wokół szyi sznur i dopiero wtedy spaść głową w dół, pękając na pół tak, że wypłynęły z niego wszystkie wnętrzności. A zatem zdrajca powiesił się, ale sznur (lub też gałąź drzewa) nie wytrzymał jego ciężaru i śmierć przyniósł upadek z wysokości. Należy jednak zauważyć, że okoliczność ta nie neguje faktu targnięcia się przez upadłego apostoła na własne życie. Wydaje się zatem zasadne, aby

⁷⁷ Cyt. za: http://www.augustinus.it/latino/control_felice/index2.htm. W tłumaczeniu polskim brak dodatku o zaciśnięciu karku. Zob. Św. AUGUSTYN, *Pisma przeciw manichejczykom* (PSP 54), tł. J. Sulowski, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1990, s. 212. W tłumaczeniu angielskim: *He therefore bought a field with the payment for his injustice, and he tied a rope around his neck and, having thrown himself over a cliff, he burst open, and all his innards were poured out*. Cyt. za: ST. AUGUSTINE, *The Manichean Debate*, New York 2006, s. 282. Por. Sekcja 2.1.3. „Próby harmonizacji” (s. 71).

przyczyn, dla których św. Augustyn rozpatruje śmierć Judasza jako samobójczą, szukać w kształcie funkcjonującej wtedy lekcji, wyrażającej powszechne przekonanie o zgodności faktograficznej ksiąg natchnionych.

Nawiązania do śmierci Judasza występują u św. Augustyna w kontekście polemiki ze zwolennikami samobójstw: z jednej strony z donatystami, z drugiej – z reprezentantami pogańskiego systemu wartości. Pierwsi błędnie głosili i praktykowali zasadę, że śmierć zadana sobie samemu w imię Chrystusa równa się męczeństwu, drudzy widzieli w samobójstwie wyraz autonomii jednostki ludzkiej, służący zwłaszcza restauracji utraconego honoru. Na temat bezwzględności zakazu zabijania św. Augustyn wypowiedział się w pierwszej księdze *Państwa Bożego* oraz *Liście do Dulcycjusza* (*List* 204). Oba teksty dokumentują początek chrześcijańskiej refleksji filozoficznej nad gestem samobójczym⁷⁸.

Dzięki informacji zamieszczonej w *Sprostowaniach* (2,59) wiadomo, że Dulcycjusz, trybun i gorliwy chrześcijanin, próbował interweniować w sprawie donatystycznego biskupa Gandencjusza, który groził zamachem samobójczym związanym z podpaleniem własnego kościoła. Ponieważ apele o powrót do Kościoła katolickiego pozostawały bez odpowiedzi, Dulcycjusz poprosił o pomoc biskupa Hippony. Napisany w 418 roku *List do Dulcycjusza* stanowi odpowiedź i jednocześnie radzi jak odeprzeć argumenty schizmatyków. Św. Augustyn zauważa, że donatyści uciekają się do terroru, „szukając albo smutku z własnej śmierci, albo radości ze śmierci katolików”⁷⁹, ale groźby samobójcze szaleńców nie powinny zniechęcać katolików do działania na rzecz jedności. Cytując *Księgę Mądrości Syracha*, „Kto jest zły dla siebie, czyż będzie dobry dla innych?” (Syr 14,5), zauważa, że samobójstwo pojmowane jest jako gest podły i obrzydliwy także w oczach niektórych

donatystów. Następnie na podstawie Pisma Świętego argumentuje, że nie wolno jest pozbawiać życia człowieka, nawet wtedy, kiedy ten jest umierający i pragnie być zabity. W ten sposób niejako uzupełnia wykład, jaki na temat samobójstwa przedstawił w pierwszej księdze *Państwa Bożego*.

Założenia tego dzieła św. Augustyn wyjaśnił w *Sprostowaniach* (2,69): *Podówczas do Rzymu wtargnęli Goci pod wodzą króla Alaryka i srodze miasto spustoszyli. Falszywych a licznych bóstw czciciele, których pospolicie poganami nazywamy, usiłując winę owego spustoszenia Rzymu zwalić na religię chrześcijańską, zaczęli z niezwykłą natarczywością i siłą urągać Bogu prawdziwemu. Ja tedy, zapalony żarliwością domu Bożego, postanowiłem przeciwko ich bluźnierstwom i błędom napisać księgi o Państwie Bożym. Nad tym dziełem kilka lat pracowałem, ponieważ jednocześnie i innych prac miałem pod dostatkiem, których odkładać nie mogłem i przed innymi je kończyć musiałem*⁸⁰. Przekonanie, że klęska Rzymu jest skutkiem porzucenia tradycyjnych bogów i przyjęcia chrześcijaństwa, doprowadziło do wzrostu napięcia między poganami a chrześcijanami. Marcelin – wysoki urzędnik cesarski i gorliwy chrześcijanin – namówił więc biskupa Hippony do podjęcia polemiki w tej sprawie. Ostatecznie zainspirowane tak dzieło posłużyło św. Augustynowi wykazaniu, że jest jeden, prawdziwy Bóg i zna Go chrześcijaństwo; świat przez Niego stworzony nie istnieje wiecznie; zło i grzech weszły w świat z winy rozumnych i wolnych stworzeń, tj. ludzi, ale każde z nich może i powinno ich się wystrzegać⁸¹. W ziemskiej historii ludzkości zaś przenikają się wzajemnie dwie rzeczywistości, których definitywne rozdzielanie nastąpi dopiero na Sądzie Ostatecznym: „Państwo Boże” oraz „Państwo Ziemskie”. Pierwsze – będące wspólnotą prawdziwych chrześcijan – trwa w miłości Stwórcy, drugie – przejawiające się

⁷⁸ Ze względu na logikę wyводу najpierw omówiony zostanie tekst późniejszy.

⁷⁹ *Thus they seek either their own joy from our deaths or sorrow from their death.* Cyt. za: ST. AUGUSTINE, *Letters 156-210*, New York 2006, s. 372.

⁸⁰ *Sprostowania* 2,69. Cyt. za: ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tł. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 1998, s. 16.

⁸¹ J. SALIJ, *Wstęp*, w: ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże...*, s. 7.

w religiach pogańskich – kieruje się miłością własną. Rozważanie, które św. Augustyn rozpoczął w swoich *Wyznaniach*, a dotyczące osobistego doświadczenia jednego człowieka, w *Państwie Bożym* odniósł zatem do całej historii ludzkiej⁸².

Pierwsze trzy księgi zostały opublikowane zaraz po napisaniu, w 412 roku, a zatem na długo przed ukończeniem całego dzieła. Zgodnie z prośbą Marcelina odpierały zarzut, jakoby zakaz kultu fałszywych bogów był przyczyną klęski Rzymu. Prezentowały więc chrześcijańską krytykę religijności pogańskiej we wszystkich jej wymiarach: „baśniowym”, politycznym i filozoficznym. Odnosiły się przy tym do okrucieństwa wojny i podejmowały kwestię pojawiających się wtedy – w obliczu zagrożenia – dylematów moralnych. Pytanie o słusność dobrowolnego odbierania sobie życia postawione zostało w perspektywie cierpienia.

Św. Augustyn wychodzi od koncepcji samobójstwa jako naturalnej jakoby reakcji na zagrożenie. Odpowiada na zarzut stawiany chrześcijańskim kobietom, że w obronie czystości przed gwałtami je pogańskimi żołnierzami nie popelniały samobójstwa. Wyjaśnia, że nawet dla uniknięcia grzechu i zapewnienia sobie zbawienia czyn ten jest niedopuszczalny. Wykazuje, że chociaż w oczach wielu ludzi zdawać by się mógł on zrozumiały i słuszny, to w myśl chrześcijańskiej nauki o stworzeniu stanowi w istocie szaleństwo.

Na dowód tego ojciec Kościoła szczegółowo rozpatruje możliwe pobudki – przywołując zwłaszcza słynne przypadki z historii Rzymu. Stosuje przy tym klasyczne chwyt retoryczne. W polemicznym dialogu metodycznie rozpatruje wszystkie przypadki i obala je poprzez sprowadzanie do absurdu. Wykazuje ich niekonsekwencję także w ramach pogańskiego systemu wartości, a następnie przez umieszczenie w perspektywie chrześcijańskiej. Strategię tę widać zwłaszcza na przykładzie Lukrecji, „która z powodu zadanego jej gwałtu życia się pozbawiła”. Św. Augustyn argumentuje:

Jeśli usprawiedliwiać będziemy jej zabójstwo, potwierdzimy jej cudzołóstwo; jeśli ją znów z zarzutu cudzołóstwa oczyścimy, potęguje się wina jej zabójstwa. (...) „Jeśli cudzołożnica, za cóż ją chwalić, a jeśli niewinna, po cóż się zabija?” (Państwo Boże 1,19)⁸³. Przekonuje, że jej zabójstwo to „nie umiłowanie niewinności, lecz słabość ze wstydu pochodząca”, a następnie przeciwstawia je postawie chrześcijańskich kobiet, które z pokorą znoszą zadawane im cierpienia. Budując apologię chrześcijańskiej religii, św. Augustyn przyznaje, że słynnych w historii Rzymu samobójców można podziwiać ze względu na wielką odwagę, ale nie wolno naśladować, jako że ich czyn jest aktem absolutnie i w każdym wypadku zakazanym:

Nikt nie powinien śmierci sobie umyślnie zadawać dla uniknięcia niby doczesnych klęsk, aby się snadź na wieczne nie oddał klęski; nikt tego czynić nie ma dla zapobieżenia cudzym grzechom, by snadź przez to własnego bardzo ciężkiego nie zaciągnął grzechu, nie skaziwszy się cudzym; nikt dalej tego czynić nie ma z powodu własnych dawnych grzechów, bo z tego powodu tym więcej potrzebne jest życie, by te grzechy dawne pokutą zgładzić; nikt wreszcie tego czynić nie ma z pobudki jakoby upragnienia lepszego życia, po śmierci spodziewanego, bo winni własnej śmierci życia lepszego nie osiągną (Państwo Boże 1,16; 52).

Najpierw formułuje więc cztery pobudki czynu samobójczego, a następnie odrzuca je, wykazując fałszywość. Pragnienie uniknięcia doczesnych cierpień stanowi bowiem fałszywą troskę o siebie; dążenie zaś do zapobieżenia cudzym grzechom – fałszywą troskę o bliźniego. Odebranie sobie życia z powodu własnych dawnych grzechów jest fałszywą pokutą, natomiast w celu szybszego osiągnięcia życia wiecznego – fałszywym męczeństwem. W ten sposób św. Augustyn odiera zarzut, jakoby chrześcijańskie samobójczynie zostały ogłoszone przez Kościół męczenniczkami. Dopuszcza,

⁸² C. CREMONA, *Augustyn z Hippony...*, s. 251.

⁸³ Cyt za: Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże...*, s. 44. Wszystkie dalsze cytaty według tego wydania. Numery stron podawane będą w nawiasach w tekście głównym.

że zarówno kanonizacja, jak i samobójstwo, mogły być nakazane przez samego Boga, po czym przypomina: *Sumienie my oceniamy z tego, co słyszymy; o skrytości serca sądzić nie śmiemy: „Nikt nie wie, co się dzieje w człowieku, jedno duch człowieka, co w nim jest”* (por. 1 Kor 2,11) (*Państwo Boże* 1,26; 52).

Ostatnia analizowana przez św. Augustyna pobudka polega na skądinąd szczerym pragnieniu zachowania czystości. Biskup przyznaje, że zdaje się ona być najslusniejszą, ale przestrzega, że gest samobójczy w celu uniknięcia własnych przyszłych grzechów stanowi w istocie wyraz fałszywej pobożności: *Gdyby bowiem mogła się znaleźć jakaś slusna pobudka umyślnego samobójstwa, slusniejszą by z pewnością nie była od powyższej. A ponieważ i ta slusna nie jest, żadna przeto slusna nie istnieje* (*Państwo Boże* 1,26; 53).

W argumentacji ojca Kościoła uwidaczniają się różnice w dwóch funkcjonujących wtedy etosach. Stary – pogański – system wartości stawia w centrum honor jednostki, konstytuowany zawsze w perspektywie społeczno-obywatelskiej. Celem Rzymianina jest uniknięcie hańby. Ponieważ poczucie wstydu ma swoje źródło w drugim człowieku, jedynym skutecznym środkiem uniknięcia lub też zmazania hańby, odrestaurowania straconego honoru, jawi się samobójstwo⁸⁴. Model chrześcijański opiera się natomiast na zasadzie *imitatio Christi*, co oznacza, że tylko w oczach Boga-Stwórcy można zobaczyć własną winę. Człowiek na skutek grzechu pierwotnego ma skażoną naturę, toteż zbawienie staje się możliwe jedynie na drodze pokuty. Propagowanie samobójstwa w celu uniknięcia grzechu lub też jego zmazania stanowi wyraz pogańskiego sposobu myślenia. Św. Augustyn odpowiada na tę pomyłkę, pokazując, że chrześcijaństwo dokonało totalnego przewartościowania pojęć.

Absolutny zakaz samobójstwa umieszcza w perspektywie dwóch przenikających się wzajemnie rzeczywistości: wolności

⁸⁴ Więcej na temat samobójstwa w okresie starożytności zob. C. F. WHELAN, *Suicide in the Ancient World...*; D. A. REED, „Saving Judas”..., s. 51-59.

ludzkiej oraz Prawa Bożego. Naucza, że człowiek jest jednością cielesno-duchową, ale to z duszy – siedziby woli i rozumu – płynie jego świętość: *Cnota, źródło życia uczciwego, z duszy, siedliska swego, rządzi członkami ciała i że ciało, kierowane wolą świętą, świętym się też staje* (*Państwo Boże* 1,16; 40-41). Natomiast fakt bycia stworzeniem Bożym zobowiązuje do dobrowolnego posłuszeństwa Jego nakazom. Przypomina, że *Dekalog* zawiera wyraźny zakaz zabijania: *„Nie zabijaj” dotyczy zabijania człowieka; ani innego człowieka, ani siebie. Bo i ten, co siebie zabija, nie co innego zabija, jeno też człowieka* (*Państwo Boże* 1,20; 46).

Św. Augustyn przytacza w swoich dziełach wiele argumentów z Pisma Świętego. Nauczając, że nigdy nie wolno zabijać z własnej woli, tylko z nakazu prawa sprawiedliwego lub też samego Boga – źródła sprawiedliwości, wskazuje na postawę Abrahama (por. Rdz 22,1-18). Przypominając zaś decyzję króla Dawida o ukaraniu mordercy Saula (por. 2 Sm 1,1-16), podkreśla, że zakaz ten chroni życie zarówno nieprzyjaciół, jak i tych, którzy z różnych powodów o to proszą (*List do Dulcycjusza* 5). Rozpatrując więc biblijne samobójstwa *sensu stricto* kładzie nacisk na wolę Bożą. Poruszając kwestię moralności czynu Samsona, przyznaje, że „nie byłby wytłumaczony, że sobie wraz z nieprzyjaciółmi śmierć zgotował, rozwaliwszy dom, chyba że mu to po cichu Duch Święty rozkazał, przez którego czynił cuda” (*Państwo Boże* 1,21; 47). W przypadku Razisa, na którego powoływać się mieli donatyści, zauważa, że jego śmierć – choć szlachetna i mężna – jest jedynie odnotowana, a nie chwalona, toteż należy w niej widzieć przykład czynu pod osąd, a nie do naśladowania (*List do Dulcycjusza* 6-8).

Niejako koronnym – bo zawierającym w sobie wszystkie aspekty czynu samobójczego – argumentem z Pisma Świętego jawi się w pismach św. Augustyna śmierć Judasza. Służy ona bowiem jako przykład zabójstwa, które, mimo iż dokonane było na osobie niewątpliwie winnej, zostało potępione: *Bo przecież jeśli nie wolno własną swą władzą zabijać nawet szkodliwego człowieka i żadne*

prawo na takie zabijanie człowieka nie pozwala, to samo się przez się rozumie, że kto i sam sobie życie odbiera, zabójcą jest i o tyle winniejszy jest sam się zabijając, o ile był niewinniejszy w tej sprawie, dla której sobie życie odbiera. Skoro Judaszów czyn słusznie potępiamy, i ten nań wyrok prawda głosi (Mt 27, 5), iż wieszając się, nie tylko nie odpokutował za ową przez się popełnioną ohydłą zdradę, lecz raczej winę jej powiększył, ponieważ poniechawszy w rozpacz miłosierdzie Boże i czyniąc pokutę zatracenia, nie pozostawił sobie żadnego wyjścia ku pokucie zbawiennej: o ileż więcej wzdragać się ma przed samobójstwem ten, na kim nic nie ciąży zasługującego na taką karę. Judasz zabijając siebie, zabił człowieka występłego, a mimo to zakończył to życie nie tylko jako winowajca śmieci Chrystusowej, lecz też i swojej własnej, bo choć za swój własny czyn zbrodniczy życie postradał, ale sprawił to innym własnym zbrodniczym czynem (Państwo Boże 1,17; 41).

Judasz zawinił zatem zarówno wobec Prawa, jak i miłości Bożej. Zgrzeszył, ponieważ po pierwsze wykroczył przeciw przykazaniu „Nie zabijaj”, po drugie, uzurpował sobie prawo Sędziego do wymierzania sprawiedliwości. Uderzył więc zarówno w autorytet Stwórcy, jak i świętość Jego stworzenia. W konsekwencji, dopuszczając się czynu samobójczego, powiększył swój grzech, gdyż stał się przyczyną dwóch śmierci: Jezusa i własnej. Po trzecie, Judasz zwątpił w Boże miłosierdzie i czyniąc „pokutę zatracenia”, stracił szansę na uzyskanie przebaczenia. Potępienie powoduje nie tylko przedmiot czynu, ale również jego przyczyna. Przykład Judasza funkcjonuje zatem także w kontekście rozważań nad darem pojednania. Dlatego też w kazaniu poświęconym praktykom pokutnym św. Augustyn zauważa: *Judasza zaś nie tyle występkek, który popełnił, ile rozpacz co do przebaczenia doprowadziła do zatraty. Nie czując się bowiem godnym miłosierdzia, nie zabłysło w jego sercu światło, że może mu przebaczyć ten, którego zdradził, podobnie jak i tym, którzy Go ukrzyżowali. Zatem z rozpacz się zabił, zacisnął sobie sznur i powiesił się. To, co uczynił z ciałem stało się też z jego*

*duszą*⁸⁵. Św. Augustyn nakazuje więc cierpliwe znoszenie cierpień oraz pokorne przyjmowanie kar doczesnych, jako że wypływają one z Bożego miłosierdzia.

Koncepcja samobójstwa jako grzechu przeciw Bogu ma korzenie platońskie⁸⁶. To w pismach Platona pojawia się bowiem twierdzenie – przypisywane zresztą Sokratesowi, że ludzie są „własnością bogów”, toteż nie mają prawa samowolnie odbierać sobie życia. Za czasów św. Augustyna jednakże w myśli filozoficznej domino wało przekonanie o autonomii człowieka. Prawo do decydowania o własnym losie skutkowało aprobatą aktu samobójczego. Chrześcijaństwo zaś głosiło radykalną zmianę perspektywy. Patrząc na człowieka jako na twór Boga osobowego, za sprawą św. Augustyna przypominało prawdę o Bożym panowaniu nad światem, podkreślając wszakże istnienie w człowieku wolnej woli. Samobójstwo zostało więc potępione jako najgorszy grzech, co potwierdziły następnie synody w Arles (425 r.), Orleanie (533 r.), Bradze (562 r.) oraz Toledo (693 r.). Pisma św. Augustyna zaś utrwaliły postać Judasza jako złowrogą figurę samobójcy i zatracenia, który wbrew przykazaniom Bożej miłości targnął się na życie i tym samym skazał na potępienie.

⁸⁵ Kazanie 352, 8. Cyt. w tłumaczeniu S. KOBIELUSA. Zob. S. KOBIELUS, *Ikono grafia zdrady i śmierci Judasza...*, s. 91-92. Zob. też ST. AUGUSTINE, *Sermons 341-400*, New York 1995, s. 147.

⁸⁶ Więcej o idei samobójstwa w myśli filozoficznej zob. T. ŚLIPKO, *Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 2008.

3. ŚMIERĆ JUDASZA W ŚREDNIOWIECZNYCH APOKRYFACH

3.1. Postać Judasza w apokryfach

3.1.1. Pojęcie apokryfu

Pojęcie „apokryf” zarówno w mowie potocznej, jak i literaturze naukowej jest nieprecyzyjne i wieloznaczne, a ponadto ekspansywne i – zwłaszcza w ostatnim półwieczu – nadużywane¹. Zasadniczo ma dwa znaczenia: biblijne i ogólne. Pierwsze wiąże się z użyciem kościelnym i jest definiowany w opozycji do kanonu Pisma Świętego, tj. dotyczy takich tekstów, które nie zostały uznane za natchnione. Istnieją jednak różnice w ujęciu katolickim i protestanckim. Protestanci używają go na określenie ksiąg ST, które katolicy nazywają „deuterokanonicznymi” (Tb, Jd, 1 i 2 Mch, Syr, Bar, Mdr), oraz utworów, które zawarte były w niektórych kodeksach LXX (3-4 Mch, 3-4 Ezdr, Ps 151, Modlitwa Manasses), a prawosławni włączają niekiedy w obręb współczesnych wydań ST (w odróżnieniu od katolików), część z nich nazywając „niekanonicznymi” (2-3 Ezdr i 3 Mch). Drugie znaczenie wskazuje na utwór nieautentyczny, ale stylizowany w celu podszycia się pod oryginał, i funkcjonuje zwłaszcza w świadomości potocznej i nauce o literaturze, a ostatnio także w kulturze popularnej.

Słowo „apokryf” pochodzi od greckiego czasownika *αποκρύπτω* („ukrywam”) i oznacza „ukryty” (*απόκρυφος*). Zasadniczo nie

¹ Prezentacja problematyki w oparciu o pracę M. STAROWIEYSKIEGO. Zob. M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: ANT 1/1, s. 19-84.

występuje w tekstach samych apokryfów, ale jest poświadczona zarówno w literaturze klasycznej, jak i judaistycznej. Pojawia się też raz w NT (Kol 2,3). Etymologia nie wyjaśnia jednak jego zastosowania wobec tekstów nienatchnionych lub nieprawdziwych, ale wskazuje się w tym względzie na związek z hebrajskim określeniem księgi wyłączonej z kultu (ukrytej), albo z powodu zużycia materiału, albo szkodliwości treści, które w tłumaczeniu na język grecki mogło służyć oznaczaniu tekstów przeznaczonych jedynie dla osób wtajemniczonych, tj. pism gnostyckich lub traktatów z zakresu magii.

Definicja apokryfu stosowana przez biblistów dotyczy takich utworów, które w warstwie językowej i tematycznej odnoszą się do Biblii jako Pisma Świętego; nie zostały włączone do kanonu, ale pretendują do miana autentycznych lub głoszących naukę prawowierną. Najwięcej apokryfów powstało na Wschodzie w II i III wieku, a zatem w okresie, zanim jeszcze oficjalnie ustalono granice ortodoksji oraz katalog pism natchnionych². Często podejmowały one kwestie doktrynalne. Zawierały teologię narratywną (obrazową), a nie dedukcyjną (pojęciową), przy czym mogły reprezentować zarówno poglądy heretyckie, jak i pierwotny stan rozwoju myśli ortodoksyjnej, nieujętej jeszcze w ramy terminologii teologicznej. W związku z tym pisarze kościelni odnosili się do nich z dużą ostrożnością: najpierw podejrzliwie, a potem już zupełnie negatywnie. Pierwsza postawa, reprezentowana zwłaszcza przez szkołę aleksandryjską (III-IV w.), łączyła się z ostrożną akceptacją i dopuszczała lekturę w przypadku osób przygotowanych pod względem intelektualnym i moralnym. Jednak długotrwały proces kształtowania się kanonu pism natchnionych³ skutkowało także po-

wstawaniem katalogów ksiąg wyłączonych. Stopniowe definiowanie doktryny wymagało bowiem wskazywania tekstów błędnych i szkodliwych. W efekcie wśród pisarzy kościelnych rozpowszechniła się postawa, która potępiała apokryfy jako utwory *zawsze* szkodliwe i heretyckie. W ten sposób pojęcie „apokryf” przestało określać lekturę dozwoloną pod pewnymi warunkami, a zyskało znaczenie pisma absolutnie zakazanego.

Apokryf definiuje zatem stosunek do Pisma Świętego, ale nie w zakresie formy, a treści. W konsekwencji nie stanowi on oddzielnego gatunku literackiego, a luźną kategorię biblistyczno-literaturoznawczą. Zaklasyfikowanie tekstu jako apokryficznego było i jest jednak trudne nie tylko z powodu stosowanych w nim archaicznych środków wyrazu, lecz także dlatego, że podlegał on ciągłym zmianom w procesie swojej transmisji. W celu dostosowania do aktualnego odbiorcy był modyfikowany zarówno w warstwie formy, jak i treści. Adaptacje służyły bowiem nie tylko ułatwieniu jego odbioru, ale także oczyszczeniu z naleciałości i treści niezgodnych ze światopoglądem reprezentowanym przez danego kopistę lub tłumacza.

Zarówno księgi natchnione, jak i apokryfy wyrastały z tradycji ustnej. Ta jej część, która nie została poddana kontroli poprzez fakt znalezienia się w obrębie zapisanego kanonu, ulegała naturalnej dla tego typu przekazu deformacji. W konsekwencji opowiadanie o postaciach biblijnych wchłaniało wiele elementów tradycji lokalnych, obrastając w nowe, nierzadko fantastyczne wątki. I właśnie ten proces wzajemnego przenikania się treści biblijnych i ludowych dokumentują teksty apokryficzne, stając się ważnym źródłem historycznym.

Apokryfy są anonimowe, ale też pseudoepigraficzne. Istnienie utworów fałszywych w kręgu chrześcijańskim potwierdzał już św. Paweł, ostrzegając wiernych przed listami, które rzekomo były jego autorstwa (por. 2 Tes 2,2; Kol 4,16). Pseudoepigrafia służyła nadaniu tekstowi rangi autorytetu. Powoływanie się na postaci ze ST

² Funkcjonowały w niemalże wszystkich językach starożytnych, a zwłaszcza greckim, syryjskim i koptyjskim.

³ Synod w Laodycei (360 r.) podaje kanon bez Apokalipsy; św. Atanazy (zm. 373 r.), synody w Hipponie (393 r.) i Kartaginie (397 r. i 419 r.) podają już taki, jaki zaaprobował ostatecznie Sobór Trydencki.

przydawało znamię archaiczności, a zatem autentyczności. Natomiast podpisywanie się imieniem osoby z NT, zwłaszcza apostoła, podnosiło wartość dzieła w oczach odbiorców chrześcijańskich i/lub wskazywało, że autor uznaje się za jego duchowego spadkobiercę. Powoływanie się na autorytety wywoływało zatem wśród Ojców Kościoła słuszne zaniepokojenie. Podkreślali oni zatem, że znaczenie ma treść, a nie imię autora.

Ze względu na tematykę apokryfów dzieli się je na apokryfy ST i NT. Pierwsze powstawały zazwyczaj w środowisku judaistycznym, toteż badacze zaliczają je do kategorii literatury międzytestamentalnej. Drugie wiązały się z rozwojem Kościoła, a więc podejmowały temat życia bohaterów chrześcijańskich. W związku z tym lepszym określeniem wydaje się pojęcie „apokryf chrześcijański”, jako że obejmuje ono *wszystkie* utwory dotyczące Biblii, także te, które powstały przed Chrystusem, ale zostały zaadaptowane na potrzeby wspólnoty chrześcijańskiej w świetle wydarzeń paschalnych. Należy podkreślić, że na tematyce apokryfów odbiło się także ustanowienie wyraźnych granic między ortodoksją a herezją. Teksty powstałe w pierwszych wiekach chrześcijaństwa często były bogate pod względem teologicznym, mimo iż przedstawiały archaiczny poziom rozwoju doktryny. W okresie średniowiecza, kiedy spory dogmatyczne straciły rację bytu, a szeroko rozumiany kanon był już ostatecznie ustalony, przewagę zyskała fabuła, a przesłania duchowe wyparte zostały przez treść sensacyjną.

Podsumowując, apokryfy pełniły w okresie wczesnochrześcijańskim wiele funkcji. Po pierwsze, przekazywały starą tradycję ustną, która nie weszła do ksiąg natchnionych. Po drugie, głosiły określone treści teologiczne: albo heretyckie – w oparciu o postaci z NT, w formie zbliżonej do ewangelii; albo ortodoksyjne (zazwyczaj judeochrześcijańskie) – w oparciu o narrację i obrazy, tj. na sposób zaczerpnięty z tradycji żydowskiej. Jako takie wywoływały jednak w miarę rozwoju języka teologii opór u ojców Kościoła.

Niezrozumiane i/lub potępione za plastyczność graniczącą z bluźnierstwem stawały się z czasem fabułami fantastyczno-sensacyjnymi. Po trzecie, apokryfy dokumentowały wczesne próby wyjaśnienia Pisma, a zatem miały charakter utworów egzegetycznych. Po czwarte, uzupełniały lub poszerzały narrację ksiąg kanonicznych nie tylko w celu zaspokojenia ciekawości wiernych (np. żywot Maryi, wędrówki po zaświatach), ale także utwierdzenia jakiegś prawdy teologicznej (np. dzieciństwo Jezusa) lub też zwiększenia autorytetu danej wspólnoty lokalnej (np. dzieje apostołów).

Jako że łączyły w sobie historię i legendę, hagiografię i folklor, apokryfy funkcjonowały w istocie *na granicy* kultury oficjalnej i nieoficjalnej, kościelnej i ludowej, homogenicznej i heterogenicznej. Ich niejako mediacyjny charakter potwierdza także fakt, że we wczesnym średniowieczu niektóre motywy, a nawet całe utwory o postaciach z NT, weszły do popularnych zbiorów hagiograficznych. Na Wschodzie pisarz bizantyński Symeon Metafrastes (X w.) włączył opowiadania apokryficzne do swojego ogromnego zbioru zrewidowanych żywotów świętych. Dzieło to posłużyło następnie na Zachodzie jako źródło dla wielu zbiorów kaznodziej-skich, między innymi *Złotej Legendy* Jakuba de Voragine (XIII w.), o czym będzie jeszcze mowa. W efekcie poprzez zwyczaj ludowy, legendę, literaturę pobożnościową, a nawet piękną, wątki apokryficzne odbiły swoje piętno na całej kulturze europejskiej i w tym sensie stanowią ważne świadectwo kształtowania się wschodniej i zachodniej tradycji chrześcijańskiej.

Istnieje wiele prób kategoryzacji pojęcia „apokryf”, podejmowanych z różnych punktów widzenia. Pewne uporządkowanie wprowadza propozycja filologa B. Bednarka⁴:

1. w odniesieniu do ksiąg tajemnych, ukrywanych, niedostępnych dla profanów

⁴ B. BEDNAREK, „«Apokryf». Próba kategoryzacji pojęcia”, w: *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt i K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 40.

2. w odniesieniu do ksiąg kanonicznych Biblii
 - 2.1.1. „apokryf” według św. Hieronima (= deuterokanoniczne w ujęciu katolickim)
 - 2.1.2. „apokryf” w sensie aprobowanym przez Kościół
 - 2.1.3. apokryfy ST
 - 2.1.4. apokryfy NT
 - 2.1.3-4.5. apokryfy prymarne (= z czasu formowania się kanonu i doktryny)
 - 2.1.3-4.6. apokryfy sekundarne (= powstały później w oparciu o prymarne)
 - 2.1.3-4.6.1 neoapokryfy (=późne kompilacje w intencji dopełnienia przekazu)
 - 2.1.3-4.6.2. quasi-apokryfy (= fikcje literackie)
 - 2.2. w ujęciu protestanckim
 - 2.2.1. apokryfy jako deuterokanoniczne księgi ST
 - 2.2.2. apokryfy jako deuterokanoniczne księgi ST wraz z Modlitwą Manasses, 3-4 Ezdr, 3-4 Mch
3. w odniesieniu do przekazów, które nie są stymulowane Biblią
 - 3.1. falsyfikaty i mistyfikacje tekstowe
 - 3.2. jawne amplikacje prototypów tekstowych

Należy jednak zauważyć, że klasyfikacja ta zbudowana jest z literaturoznawczego punktu widzenia. Na potrzeby badań biblijnych zaś należy definiować apokryfy według zgodności z kanonem, rozumianym zarówno jako katalog pism natchnionych, jak i reguła wiary. Ponadto ważny jest sposób funkcjonowania tekstów apokryficznych w kulturze. Dlatego też ciekawa wydaje się propozycja A. Naumowa, który wobec apokryfów cerkiewnosłowiańskich, będących w użytku liturgicznym, zaproponował nazwę „tekst quasi-kanoniczny”⁵. Rozwinął to przez pryzmat recepcji tekstów G. Minczew, który, badając miejsce utworów apokryficznych w kulturze

⁵ A. Naumow, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław 1976.

ludowej, wykazał, że niektóre z nich w relacji z odbiorcą zyskują status kanonicznych. Zaproponował więc określenie „pseudokanoniczny”⁶. „Literatura pseudokanoniczna” stanowi zatem zbiór tekstów, po pierwsze uzupełniających kanon biblijny, po drugie opisujących wydarzenia i bohaterów czasów poapostolskich, związanych z historią Kościoła. Nastawiona jest ona zatem na narrację oraz przekaz hagiograficzny. Wobec powyższych rozważań warto przedstawić raz jeszcze próbę klasyfikacji pojęcia, tym razem w oparciu o podstawowe kryteria podziału.

1. Znaczenie etymologiczne
2. Znaczenie kościelne (biblijne)
 - W stosunku do kanonu jako spisu ksiąg natchnionych
 - a) ze względu na miejsce w katalogu (podział Euzebiusza z Cezarei)
 - księgi uznane – *homologoumenois*
 - księgi wątpliwe – *antilegomenon*
 - księgi podsunięte – *nothois*
 - b) ze względu na czas powstania:
 - prymarne (= wczesnochrześcijańskie)
 - sekundarne (= średniowieczne)
 - W stosunku do kanonu jako nauki prawowiernej
 - a) ze względu na sposób zaadaptowania treści
 - ortodoksyjne (= kanoniczne)
 - heretyckie (= nie-kanoniczne; anty-kanoniczne)
 - b) ze względu przyjętą formę przekazu
 - utwory typu Ewangelii kanonicznych
 - utwory gnostyckie (dialog)
 - utwory anegdotyczno-legendarne
 - W stosunku do użycia w liturgii/recepcji w kulturze

⁶ G. Minczew, *Święta księga – ikona – obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach*, Łódź 2003.

- a) quasi-kanoniczne / pseudokanoniczne
- b) akanoniczne
- c) antykanoniczne

3. Znaczenie potoczne (ogólne): mistyfikacje, a ostatnio także stylizacje

W niniejszym opracowaniu ze względu na jego ujęcie bibliistyczne stosowane jest tradycyjne pojęcie „apokryfu”. W kontekście jego funkcjonowania w kulturze średniowiecznej pojawia się natomiast określenie „apokryficzny”, które odsyła do zjawiska „pseudokanoniczności” w zaproponowanym wyżej znaczeniu.

3.1.2. Obraz zdrajcy

Postać Judasza występuje w apokryfach NT stosunkowo rzadko⁷. Zazwyczaj pojawia się na marginesie dziejów Jezusa, najczęściej w utworach poświęconych wydarzeniom paschalnym. Ponieważ mają one na celu uzupełnienie i wyjaśnienie narracji kanonicznej, jest on bohaterem jednoznacznie negatywnym i jego rola ogranicza się do wydania Jezusa. Samodzielnie Judasz występuje tylko w dwóch tekstach: łacińskim „żywocie”, którego najbardziej znana wersja zachowała się w ramach *Żywota św. Macieja w Złotej Legendzie* Jakuba de Voragine (XIII w.), oraz *Ewangelii Judasza*. Pierwszy tekst będzie szczegółowo omówiony w części trzeciej tego rozdziału, toteż na potrzeby wprowadzenia w ogólny obraz Judasza należy tylko zauważyć, że reprezentuje on tradycję chrześcijańską, a zatem wyraźnie piętnuje zdrajcę Syna Bożego. Drugi apokryf ma formę dialogu między Jezusem a Judaszem i powstał w środowisku gnostyckim, prawdopodobnie w II wieku, a zatem prezentuje doktrynę z punktu widzenia Kościoła heterodoksyjną. Polemizował z nią już św. Ireneusz z Lyonu. Jako że przedmiotem niniejszej pracy jest wizerunek Judasza w ujęciu chrześcijańskim,

⁷ Prezentacja w oparciu o prace M. STAROWIEYSKIEGO. Zob. M. STAROWIEYSKI, *Judasz*, w: ANT 2/2, s. 880-893; por. M. STAROWIEYSKI, *Judasz, historia, legenda, mity*, Poznań 2006.

Ewangelia Judasza zostanie w rozważaniach pominięta. Należy jednak zaznaczyć, że kreowany przez nią obraz zdrajcy, który został „zbawiony”, ponieważ jego czyn wynikał z chwalebego poznania tajemnej prawdy o Nauczycielu, z jednej strony stanowi jeden z wielu przykładów adaptacji postaci z NT, a zwłaszcza apostoła, do starożytnego wizerunku gnostyka, z drugiej – znajduje swoje poparcie dziś: we współczesnych ruchach rewizjonistycznych, wyrażających się ostatnio przede wszystkim w przestrzeni kultury popularnej⁸.

Obraz apostoła-zdrajcy wyłaniający się z apokryfów NT prezentuje się zgodnie z chronologią życia Jezusa⁹. Arabska *Ewangelia dzieciństwa* opowiada, że Judasz już jako dziecko został opętany przez Szatana. Matka zaniósł go więc do Jezusa. Nie zdołał Go ugryźć, ale uderzył w bok – ten, który został potem przeбитo włócznią, wskutek czego Szatan go opuścił (EwDzArab 35)¹⁰. *Opowiadanie o Józefie z Arymatei* podaje, że jego wujkiem był Kajfasz (JózAr 1,3)¹¹. Jako apostoł nie był dopuszczony przez Jezusa do cudownego rozdzielania chleba¹² i miał wątpliwości w wierze¹³. Według etiopskiej *Księgi Koguta*, wirująca kolumna w cudowny sposób wskazała w nim przyszłego zdrajcę (1,9)¹⁴. Od samego początku wszystkie znaki niejako zapowiadały jego zgubną rolę w Misterium Paschalnym.

Również obraz żony Judasza jest jednoznacznie negatywny i odpowiada charakterowi męża – złodzieja i zdrajcy. Według etiopskiego *Męczeństwa Pilata* była nią siostra Barabasza, która najpierw, kiedy aresztowano jej brata, prosiła Jezusa o pomoc,

⁸ Więcej zob. M. ZOWCZAK, „Rehabilitacja” Judasza. *O apokryfach w kulturze popularnej*. WST 20/2(2007), s. 342-352; M. ZOWCZAK, *Apokryf jako próba wiary...*

⁹ Więcej zob. ANT 2/2, s. 880-886.

¹⁰ *Ewangelia Dzieciństwa Arabska* (EwDzArab), w: ANT 1/1, s. 422.

¹¹ *Opowiadanie Józefa z Arymatei* (JózAr), w: ANT 1/2, s. 741-743.

¹² Fragmenty koptyjskie, w: ANT 2/2, s. 911 n.

¹³ Agrafoń Papiasza cytowany przez św. Ireneusza, w: ANT 2/2, s. 911.

¹⁴ *Księga Koguta*, w: ANT 2/2, s. 924 nn.

a potem – nie otrzymawszy jej – udała się do żon starszyny żydowskiej i doprowadziła do Jego Ukrzyżowania (MęczP 4)¹⁵. Inny przekaz wskazuje nawet, że to ona radziła Judaszowi wydanie Jezusa ze względu na wysokie wynagrodzenie¹⁶, a według etiopskiej *Księgi Koguta* – podpowiedziała sposób Jego wydania (4,9). Według *Księgi Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Apostoła Bartłomieja* była nianką syna Józefa z Arymatei, toteż kiedy Judasz wziął trzydzieści srebrników, niemowlę najpierw odmówiło ssania jej piersi, a potem poprosiło ojca o zabranie z jej rąk (KsZmB 2,1-2)¹⁷. Również w niektórych rękopisach *Ewangelii Nikodema* występuje postać złej żony, która pomimo wyrzutów sumienia męża, nie chciała wierzyć w przyszłe zmartwychwstanie Jezusa. Wątek ten zostanie jednak szczegółowo omówiony w części drugiej niniejszego rozdziału.

W kontekście samego aktu zdrady, oprócz działania Szatana oraz żądzy pieniędzy, wskazuje się także na kwestie doktrynalne. W *Opowiadaniu Józefa z Arymatei* mowa jest o tym, że Judasz przebywał z Jezusem, aby „uchwycić Go na fałszywym słowie”, za co codziennie otrzymywał złotą didrachmę. W końcu wskazał Go jako winnego kradzieży świętych ksiąg żydowskich, co można odczytywać także w sposób metaforyczny (JózAr 1-2). Według etiopskiej *Księgi Koguta* Judasz oskarżył Jezusa o uprawianie magii i bluźnierstwo, potwierdził swą wiarygodność, pokazując jeszcze przed Ostatnią Wieczerzą miejsce ich spotkań jednemu słudze (1,21-31). Zdradę powtarza także jego krewna, która za to, że wbrew prośbie Jezusa wskazała Żydom miejsce Jego pobytu, została zamieniona w skałę (6,8-14). Pojmanie w Ogrójcu przedstawiane jest zgodnie z narracją kanoniczną. *Księga Koguta* doda-

¹⁵ *Męczeństwo Piłata* (MęczP), w: ANT 1/2, s. 712 nn.

¹⁶ Fragment „Rola żony Judasza w jego zdradzie”, w: ANT 2/2, s. 912.

¹⁷ *Księga Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Apostoła Bartłomieja* (KsZmB) w: ANT 2/2, s. 913. Streszczenie apokryfu zob. w: ANT 1/2, s. 775 n.

je, że Judasz chwycił Jezusa za chustę¹⁸, a *Ewangelia Gruzińska* mówi, że pocałował Go w kolano (EwGruz 22)¹⁹. Oddzielne miejsce poświęcane jest trzydziestu srebrnikom. Legendy orientalne oraz Jan z Hildesheim (XV w.) opowiadają, że najpierw były one ofiarowane Świętej Rodzinie przez jednego z Trzech Króli, Melchiora, ale Maryja zgubiła je podczas ucieczki do Egiptu. Odnalazł je pewien Beduin. Kiedy chciał on przekazać pieniądze Jezusowi w dowód wdzięczności za uzdrowienie ze śmiertelnej choroby, ten kazał mu je złożyć w świątyni. Te same kapłani dali potem Judaszowi²⁰.

Scena śmierci Judasza pojawia się bardzo rzadko. Zawsze nawiązuje jednak do relacji Mt. Opis samobójstwa – oprócz tekstów szczegółowo omówionych w dalszej części rozdziału – występuje tylko w *Księdze Koguta* (7,6-8). Wzmiankę o powieszeniu się Judasza można ponadto odnaleźć w *Dziejach Tomasza* (DzTm 84)²¹. Zainteresowanie losem zdrajcy po śmierci pojawiło się dopiero około VII wieku: przy okazji wędrówek po zaświatach oraz wątku zejścia Jezusa do piekieł. Grecka *II Apokalipsa Jana* – przypisywana św. Janowi Chryzostomowi (zm. 407 r.) podaje, że Judasz znajdował się w rzece ognistej (2ApJ 3)²². Więcej szczegółów zawierają koptyjskie *Dzieje Andrzeja i Pawła*, które informują, że Judasz po zdradzie wyznał swój grzech Jezusowi i za Jego poleceniem udał się na pustynię w celu odpokutowania winy. Szatan zmusił go jednak do oddania hołdu. Chciał więc raz jeszcze poprosić Jezusa o przebaczenie, ale nie zdążył, ponieważ zaczął się proces. Powiesił się zatem, licząc, że spotka Go w świecie podziemnym. Jezus zstąpił do piekieł, ale Judasza nie wyprowadził. Zdrajca – z powo-

¹⁸ Na podstawie fragmentu streszczonego (4,23-6,7) w: ANT 2/2, s. 930.

¹⁹ *Ewangelia Gruzińska* (EwGruz), w: ANT 1/1, s. 204 nn.

²⁰ Streszczenie fragmentu dzieła Jana z Hildesheim *Historia trium Regum* (XV w.), w: ANT 2/2, s. 913.

²¹ *Dzieje Apostoła Judy Tomasza* (EwTm), w: ANT 2/1, s. 584 nn.

²² *II Apokalipsa św. Jana Teologa* (2ApJ), w: ANT 3, s. 304 nn.

du swej słabości na pustyni – ma czekać do Sądu Ostatecznego²³. W *Księdze Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Apostoła Bartłomieja* w piekle towarzyszą mu Kain i Herod (KsZmB 6,3-7,4). Apokryf ten zawiera ponadto metaforyczny opis potępienia zdrajcy²⁴. Opis natomiast dosłowny – bardzo przy tym plastyczny – prezentuje irlandzkie opowiadanie o żegludze św. Brendana z IX wieku²⁵. Stanowi ono jednak przykład utworu średniowiecznego, który wątek Judasza rozwija w celu napiętnowania utożsamianych z nim Żydów (kupców, lichwiarzy i złodziei)²⁶.

Podsumowując, w okresie wczesnego chrześcijaństwa zainteresowanie postacią Judasza było małe. Temat apostoła-zdrajcy mógł się pojawiać przy okazji opisu wydarzeń paschalnych, toteż zawsze wiązał się ze sformułowaniem jednoznacznie negatywnej oceny jego czynu. Potwierdza to sztuka ikonograficzna: scena w Ogrodzie Oliwnym oraz zwrot srebrników i samobójstwo pojawiały się sporadycznie dopiero od końca IV wieku²⁷. W apokryfach Judasz funkcjonował przede wszystkim na marginesie historii Jezusa. Drobne wzmianki o dzieciństwie, małżeństwie lub apostolacie miały na celu wykazanie jego przewrotnej natury. Demonizacji poddawany był zresztą nie tylko sam zdrajca, lecz także jego otoczenie, a zwłaszcza żona, co z jednej strony wynikało z nastroju antyfeministycznego (żona Judasza była porównana do Ewy); z drugiej – z dążenia do całościowego napiętnowania, ale też niejako wyjaśnienia aktu zdrady przez jego odniesienie do ogólnej postawy życiowej zdrajcy. Łączenie w tym kontekście zupełnie różnych wątków, krzyżowanie losów bohaterów już na wczesnym etapie historii lub doszukiwanie się ich związków rodzinnych, a także

²³ Według streszczenia koptyjskich *Dziejów Andrzeja i Pawła*, w: ANT 2/2, s. 932 n.

²⁴ *Księga Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Apostoła Bartłomieja* (KsZmB) w: ANT 2/2, s. 933.

²⁵ Fragment *Żegluga św. Brendana Opata*, w: ANT 2/2, s. 935 n.

²⁶ Zob. S. KOBIELUS, *Ikonoografia zdrady i śmierci Judasza...*, s. 141-162.

²⁷ Więcej zob. TAMŻE, s. 63-138.

kreowanie wydarzeń typologicznie odpowiadających narracji kanonicznej stanowią zabiegi dla apokryfów typowe. Uzupełnianie przekazu kanonicznego w planie diachronicznym odbywało się bowiem w zgodzie z tendencją prefiguracyjno-kompilującą. Swoista emancypacja i rozwój narracji o Judaszu nastąpiły w średniowieczu, kiedy z jednej strony punkt ciężkości w tekstach apokryficznych przesunął się na treści fantastyczno-sensacyjne, z drugiej – pojawiło się szczególne zainteresowanie postaciami negatywnymi, a wyrazista figura zdrajcy zaczęła służyć w celach apologetycznych i polemicznych. Schematyczne dotychczas sceny z Judaszem doczekały się nie tylko wzbogacenia treści, lecz także włączenia w oddzielny cykl, pełniący funkcję swoistego „anty-żywota”.

3.2. Ewangelia Nikodema – spojrzenie Wschodu

3.2.1. Wprowadzenie historyczno-literackie

Ewangelia Nikodema, zwana inaczej *Aktami Piłata*, wchodzi w skład obszernego cyklu poświęconego Piłatowi i jest jednym z najważniejszych apokryfów traktujących o męce i zmartwychwstaniu Jezusa²⁸. Pozostałe utwory należące do cyklu to: *Wyroki na Jezusa* (Wyr), *Raport Piłata* (RapP, WydP), *Korespondencja Piłata z Tyberiuszem* (ListTybP, ListPTYb) i *Herodem* (ListPHer, ListHerP) oraz *Zemsta Zbawiciela* (ZemZb), *Męczeństwo Piłata* (MęczP), *Uzdrowienie Tyberiusza* (UzdrT), *Opowieść Józefa z Arymatei* (JózAr), *List Lentulusa*, *List Jakuba do Kwadratusa* (ListJkKw), *Świadectwo Ursyniasza* (ŚwiadUrs). W utworach tych krzyżuje się wiele różnych wątków, można jednak wyróżnić cztery najważniejsze: raport Piłata do cesarza Tyberiusza i odpowiedź cesarza (opis życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa z podkreśleniem dokonanych przez niego cudów); ocena osób, które miały związek z męką Chrystusa („Zemsta Boga” nad Piłatem, Herodem, Longinem, Żydami oraz sprawcami śmierci Jana Chrzciciela, Hero-

²⁸ Więcej zob. ANT 1/2, s. 625 nn.

dem, Herodiadą i Salome); uzdrowienie Tyberiusza i Tytusa, dzięki obrazowi Chrystusa (powiązane z legendą Abgara) lub Jego szacie (przyniesionych do Rzymu przez Weronikę za sprawą Wespazjana); wyjaśnienie ewangelijnej wzmianki o dwóch łotrach i dzieje Dobrego Łotra. Utwory te mają różnorodną formę i język. Pierwotnie były napisane w języku greckim lub łacińskim. Szybko jednak zostały przetłumaczone na pozostałe języki starożytne, zyskując przy tym niezwykłą popularność, wyrażoną nie tylko w dużej liczbie wariantów i manuskryptów, lecz także w znaczącym wpływie na warstwę kultury oficjalnej. Występujące w nich postacie, nie tylko zresztą biblijne, są zindywidualizowane, posiadają własne imiona (np. żona Piłata nosi imię Prokula) i wyraziste cechy charakteru, co stanowi typowy dla apokryfów zabieg rozwijania narracji kanonicznej poprzez dodanie szczegółowych informacji zarówno w jej planie diachronicznym, jak i synchronicznym. Najważniejszymi bohaterami – oprócz Piłata – są Nikodem, zwłaszcza podczas nocnej rozmowy z Jezusem (por. J 3,1-21), Józef z Arymatei, Gamaliel, Dobry Łotr (nazwany Dyzmą), setnik, który przebił bok ukrzyżowanego Chrystusa włócznią (nazywany Longinem) oraz Weronika, identyfikowana z kobietą cierpiącą na upływ krwi (por. Mk 5,25-33). Wspominani są także cesarze rzymscy oraz władcy żydowscy. Należy podkreślić, że zainteresowanie postacią Judasza jest zaskakująco małe. Występuje on na marginesie jako zdrajca.

Ewangelia Nikodema (EwNik) jest utworem obszernym i bardzo skomplikowanym²⁹. Przypisywana jest Nikodemowi być może ze względu na istniejącą w wersji pierwotnej wzmiankę, że stanowi ona zapis jego wspomnień. W starożytności jednak funkcjonowała pod tytułem *Akta (Dzieje) Pilata*. Wydaje się, że zastąpienie imienia Nikodema imieniem „Piłat” było podyktowane po pierwsze istnieniem silnej, sięgającej aż II wieku, tradycji o jakimś raporcie

²⁹ Zob. ANT 2/1, s. 633 nn. Na temat EwNik w kulturze Zachodu zob. *The Medieval Gospel of Nicodemus: texts, intertexts, and contexts in Western Europe*, red. Z. Izydorczyk, Arizona 1997.

namiestnika Judei do cesarza Tyberiusza w sprawie śmierci Chrystusa³⁰, po drugie, wysoką rangą namiestnika. W ten sposób utwór ze swoistego pamiętnika szanowanego Żyda stał się oficjalnym dokumentem, wspartym autorytetem władzy rzymskiej. W XIII wieku występował jednak pod tytułem odsyłającym do postaci Nikodema.

EwNik składa się z trzech wyraźnych części tematycznych, dość swobodnie ze sobą połączonych. Pierwsza daje opis procesu, męki, śmierci i Zmartwychwstania Jezusa (rozdziały 1-12); druga prezentuje świadectwa o Zmartwychwstałym, między innymi Dobrego Łotra oraz Józefa z Arymatei (rozdziały 12-16). Razem tworzą one *Dzieje Pilata* (Πράξεις Πιλάτου; *Acta Pilati*). Trzecia część stanowi oddzielną narrację „Zstąpienie do otchłani” (rozdziały 17-27; Κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα; *Descensus Christi ad inferos*), dodawaną zapewne do kodeksów *Acta Pilati*. EwNik została napisana po grecku, ale najstarsze rękopisy w tym języku pochodzą dopiero z XII wieku. Występuje w dwóch wariantach: „A” – bez „Zstąpienia” (jako Πράξεις Πιλάτου; *Acta Pilati*) oraz B – wraz z dodatkiem „Zstąpienie”. Najstarszy fragment – w przekładzie łacińskim – zawarty jest w palimpseście wiedeńskim datowanym na V/VI wiek. Ponadto istnieją przekłady wersji „A” na język koptyjski (V w.), ormiański (VII w.), syryjski (VII w.), aramejski (IX w.) oraz słowiański (IX; XII-XIV w.). Wariant „B” nigdy nie został przełożony. Wersja funkcjonująca w świecie łacińskim stanowiła przekład „A”, ale wzbogacony o narrację „Zstąpienie”. Apokryf ciągle ewoluował, dzięki czemu istnieje w wielu wersjach, nierzadko bę-

³⁰ O jakimś raporcie wspominali w II wieku św. Justyn Męczennik (zm. 167 r.) (*Apologia* 35,9; 48,3.34) oraz Tertulian (*Apologetyk* 21,24). Z początku IV wieku pochodzą świadectwa o istnieniu raportów niechrześcijańskich, w tym słowa Euzebiusza z Cezarei, że Tyberiusz pod wpływem raportu Piłata miał zaprzagnąć ogłosić Chrystusa Bogiem (HE II 2,1-3). O raporcie wspomina też św. Epifaniusz z Salaminy (zm. 403 r.) (*Haer.* 50,1, GCS 31,245). Na V wiek datowane są: papirus turyński zawierający koptyjski przekład utworu oraz palimpsest wiedeński zawierający przekład łaciński EwNik. Z tego okresu pochodzą też pierwsze świadectwa patrystyczne o EwNik: u św. Grzegorza z Tours (zm. 596 r.) (*Historia Francorum* 1,21[20], 24[23]). Podaje za: ANT 2/1, s. 632 n.

dających efektem kompilacji, co potwierdza jego ogromną popularność. Wariant łaciński apokryfu podaje, że autorem jest Nikodem, który spisał tę historię po hebrajsku; w epilogu zaś – że uczynił to Piłat w języku łacińskim na podstawie opowieści Nikodema. W wariancie greckim mówi się, że wspomnienia Nikodema spisał niejaki Ananiasz.

Trudno ustalić datę powstania EwNik, ponieważ, nie można jednoznacznie określić, czy wspominany już od II wieku raport Piłata był jej wariantem pierwotnym. Najstarszy fragment będący przekładem pochodzi z V/VI wieku, co dowodzi, że oryginał mógł powstać nawet w IV wieku. Analiza treści wskazuje, że nastąpiło to już w cesarstwie chrześcijańskim, ponieważ pojawia się w nim idea królestwa Chrystusa oraz obraz pochylenia się sztandarów. Z drugiej jednak strony polemika na temat Jego narodzenia odsyła do przełomu II i III wieku (por. *Przeciw Celsusowi* Orygenesesa, ProEwJk). U podstaw apokryfu leży zatem tradycja starożytna.

Temat zstąpienia Chrystusa do otchłani pojawia się w homiliach wschodnich w V wieku, ale to nie dowodzi łączności z tekstem apokryficznym. Pierwsze cytaty utworu pojawiają się dopiero w VII wieku w świecie łacińskim. Analiza treści wskazuje na elementy typowe dla sporów chrystologicznych z V wieku, podobnie jak wspomnienia o grzechu pierworodnym i nawiązania do teologii św. Augustyna. Wpływy apokryfu można odnaleźć już u św. Grzegorza z Tours. Ponieważ napisany jest poprawną łaciną i nie występuje we wczesnych wariantach greckich EwNik, przyjmuje się, że powstał około VI wieku właśnie na Zachodzie.

Ze względu na niejednorodność EwNik istnieją też trudności z określeniem jej funkcji. Wydaje się, że pierwsza część – niezwykle kunsztownie zbudowana, oparta na wielu cytatach z Pisma Świętego zestawionych w celach apologetycznych – stanowiła odpowiedź na pogańskie *Acta Pilati*. Według świadectwa św. Epifaniusza była wykorzystywana w sporze o datę Paschy. Część trzecia natomiast w plastyczny sposób przedstawia teologię odkupienia.

Należy zaznaczyć, że EwNik cieszyła się niezwykle popularnością zwłaszcza w okresie średniowiecza. Zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie miała status quasi-kanoniczny. W świecie łacińskim cytowana była w traktatach teologicznych i homiliach, a także legła u podstaw misterii paschalnych. Ponadto odnosili się do niej autorzy zbiorów hagiograficznych, między innymi Wincenty z Beauvais i Jakub de Voragine (XIII w.). Również w kręgu cywilizacji bizantyńskiej apokryf ten miał bardzo duże znaczenie. Był w użyciu liturgicznym oraz najprawdopodobniej wpłynął na proces kształtowania się kompozycji ikonograficznej „Zejście do otchłani” (Η ἀνάστασις), która swymi początkami sięgała terenów Syrii lub Palestyny VII-VIII wieku (najstarszy zachowany zabytek znajduje się jednak w Rzymie) i przedstawiała walkę Chrystusa z Szatanem, zejście do otchłani i powitanie przez proroków oraz wyprowadzenie do nieba sprawiedliwych. Ostatecznie skrytykowała się w XI-XII wieku, kiedy zaczęła ukazywać Jezusa wyprowadzającego z piekła Adama i Ewę. Warto zauważyć, że właśnie z tego okresu pochodzą najstarsze zachowane kopie greckiej wersji „A”. Rozbudowanie tej kompozycji nastąpiło w okresie tzw. renesansu Paleologów (XIII-XIV w.), tak że z obrazowego argumentu na rzecz dwóch natur i podwójnej woli w Chrystusie – argumentu w sporze gorącym zwłaszcza na Wschodzie – zmieniła się w element korespondujący z rytmem liturgii paschalnej, a następnie ustabilizowała jako bogaty w formie i treści wyraz ortodoksyjnej soteriologii³¹. I właśnie na XIV wiek datowane są najstarsze greckie rękopisy EwNik w wersji „B”.

Grecka wersja „B” zachowała się w trzydziestu rękopisach. Stanowi ona rewizję wariantu „A”, zapewne motywowaną potrzebami liturgicznymi. Treściowo odsyła do pierwowzoru, ale nieco inaczej rozkłada akcenty. Bardziej podkreśla pozytywny obraz Piłata oraz prezentuje

³¹ Л. МАВРОДИНОВА, *Иконография на дванадесетте големи църковни празника в средновековна стенна живопис в България (IX-XIV в.)*, София 2005, s. 93 nn.

zejście Chrystusa do otchłani, w tłumaczeniu z języka łacińskiego³². Rozdziały 1-12,2 znajdowały się zatem wśród czytań na Wielki Piątek, a 12,3-17 – na Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego³³.

Opowieść o śmierci Judasza znajduje się tylko w dwóch rękopisach greckiej wersji „B”, manuskryptach datowanych na XV wiek, paryskim („B”) i weneckim („C”)³⁴, a zatem w ramach narracji pasyjnej pojawiła się dopiero w późnym średniowieczu. Należy podkreślić, że nie występuje ona ani w wersji łacińskiej, ani żadnym przekładzie na język orientalny. Mimo to badacze do niedawna przyjmowali, że to właśnie grecka EwNik stanowiła dla niej źródło. Obecnie wskazuje się, że epizod ma pochodzenie apokryficzne, ale w sposób bezpośredni odsyła do ludowej tradycji ustnej. Potwierdza to fakt, że występujące w nim motywy funkcjonowały – choć nie zawsze razem – dużo wcześniej i to na terenie całego chrześcijańskiego świata.

3.2.2. Okoliczności samobójczej śmierci

Na potrzeby wywodu poniżej przedstawiony jest tekst w tłumaczeniu na język polski:

1. Wtedy zaprowadzili Jezusa od Kajfasza do namiestnika Piłata, który był Rzymianinem. Był to poranek dnia Przygotowania. I ujrzał Judasz, jak prowadzą Jezusa przed Piłata, i zdjął go lęk z powodu jego szpetnej zdrady, i przejęty wyrzutami sumienia zapragnął zwrócić trzydzieści srebrników arcykapłanom i starszym Żydów [...]. Ale łotrzy i oskarżyciele wiedząc, co zamierza uczynić Judasz, rzekli z pogardą jednym głosem, a wraz z nimi cały tłum: „Zdrajco, bezbożniku, niewierny niewdzięczniku, sprzedałeś i za-

³² Należy zauważyć, że łacińska wersja EwNik ukazuje Piłata jako postać negatywną.

³³ I. NAGY, *The Roasted Cock crows: Apocryphal Writings (Acts of Peter, the Ethiopic Book of the Cock, Coptic Fragments, the Gospel of Nicodemus) and Folklore Texts*. „An Electronical Journal of Folklore” 36(2007), s. 10.

³⁴ TAMŻE, s. 15. Wydanie w: C. TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha*, Leipzig 1876, s. 289 n.

mordowałeś swego nauczyciela, który ci obmył stopy. Ty, który miałeś Jego trzos, wydawałeś z niego według swojej woli i dawałeś swej żonie, i ukrywałeś, co chciałeś, wziąłeś na siebie całą winę za Jego ukrzyżowanie”.

2. On wstrząśnięty, nie mogąc znieść obelg, pogardzany i lżony przez wszystkich, udał się do świątyni i znalazłszy tam arcykapłanów, uczonych w Piśmie i faryzeuszy rzekł: „Zgrzeszyłem wydając krew niewinną, wyznaję szczerze, że źle uczyniłem. Weźcie więc pieniądze, które daliście mi za to, że wydałem wam Jezusa na śmierć”. Oni rzekli: „Co masz do nas? Ty bacz!” A gdy Żydzi nie chcieli przyjąć pieniędzy, rzucił je pośrodku nich i uciekł.

3. I wrócił do swego domu, aby przygotować sobie pleciony stryczek, by się powiesić. I zastał żonę jak siedziała i na węglach piekła koguta na rożnie, aby go zjeść. I mówi do niej: „Powstań niewiasto, przygotuj mi sznur, chcę się powiesić, bo na to zasługuję”. Rzekła jego żona: „Co za słowa wygadujesz?” Rzekł jej Judasz: „Wiedz więc prawdę: niesprawiedliwie wydałem łotrom mego mistrza, Jezusa, aby Piłat wydał Go na śmierć. On jednak zmartwychwstał trzeciego dnia, a wtedy biada nam!” Rzekł mu na to jego żona: „Nie mów tego ani nawet tak nie myśl. Tak jak ten kogut pieczony na węglach nie może wydać głosu, tak i Jezus nie zmartwychwstał, jak mówisz”. I natychmiast, skoro tylko wyrzekła te słowa, kogut ów rozpostarł swe skrzydła i trzykrotnie zapiał. To jeszcze bardziej przekonało Judasza, i natychmiast wykonał pleciony stryczek, powiesił się i tak oddał ducha³⁵.

Opowieść o śmierci Judasza zamieszczona w greckiej wersji EwNik bezpośrednio nawiązuje do perykopy Mt 27,3-10, stanowiąc jej rozwinięcie w planie synchronicznym. Podział na trzy sek-

³⁵ Przekład polski według kodeksu C w: ANT 1/2, s. 666 n; por. ANT 2/2, s. 914 n. Na temat śmierci Judasza w EwNik zob. I. NAGY, *The Roasted Cock crows...*, s. 7-40; Por. I. NAGY, *Novootkriveni apokrifi i folklor: Pečeni pije tao kukuriječe*, „Narodna umjetnost”, 44/2(2004), s. 43-62.

cje odpowiada strukturze tematycznej fragmentu. Pierwsza część sytuje wydarzenie w ciągu narracji pasyjnej poprzez podanie dwóch informacji, które wskazują na moment przejściowy w procesie Jezusa: „Wtedy zaprowadzili Jezusa od Kajfasza do namiestnika Piłata” oraz „Był to poranek dnia Przygotowania” (por. Mt 27,1-2). Nie ma bezpośredniej wzmianki o decyzji Sanhedrynu, ale w świetle następujących oskarżeń tłumu widać, że jest ona wpisana w kontekst wydarzeń. Czasownik „zobaczyć”, występujący w relacji Mt w sensie kognitywnym (w. 3), zostaje odczytany dosłownie. Judasz jest naocznym świadkiem przeprowadzania Jezusa do pałacu namiestnika. Akcja w części pierwszej toczy się zatem w przestrzeni publicznej miasta Jerozolimy. Widok oskarżonego wstrząsa zdrajcą. Prerażony swym uczynkiem, zaczyna odczuwać wyrzuty sumienia (użyty jest ten sam leksem co w Mt 27,3: μεταμεληθεῖς), wskutek czego postanawia oddać trzydzieści srebrników arcykapłanom i starszym ludu. Następuje po tym reakcja na akt opamiętania się Judasza ze strony „łotrów” (κακοῦργοι) i „oskarżycieli” (κατήγοροι), którzy niejako przyjmując rolę Szatana starają się go odwieść od tego, akcentując bezmiar jego winy. Dołącza się do nich tłum. Razem wygłaszają akt oskarżenia, który, formułowany z perspektywy śmierci krzyżowej Jezusa, służy napiętnowaniu zdrajcy poprzez uwypuklenie przewrotności ucznia: *Zdrajco, bezbożniku, niewierny niewdzięczniku, sprzedałeś i zamordowałeś swego nauczyciela, który ci obmył stopy. Ty, który miałeś Jego trzos, wydawałeś z niego według swojej woli i dawałeś swej żonie, i ukrywałeś, co chciałeś, wzięłeś na siebie całą winę za Jego ukrzyżowanie*. Słowa te zawierają katalog wszystkich win, jakie w tradycji łączono z postacią Judasza. Zdrajca okazuje się bowiem zarówno fałszywym uczniem, niewdzięcznym i bezwstydnym, który odrzucił miłość Jezusa symbolicznie wyrażoną w geście umycia nóg (por. J 13,1-17), jak i złodziejem i kłamcą, który powodowany chciwością przywłaszczał środki wspólnoty apostołskiej. Dodatkowo wydaje się tu pobrzmiewać echo Mt 27,25, ponieważ tłum spełnia niejako

rolę sędziego, który decyduje, kogo należy obarczyć całą odpowiedzialnością za dokonaną zbrodnię. W relacji Mt tłum przyjmuje ją na siebie, w przypadku EwNik formułuje oskarżenia względem Judasza (por. Mt 27,4). Fakt ten z jednej strony – gdy się weźmie pod uwagę, że podmiotami wypowiedzi są także „łotrzy i oskarżyciele” – służy podkreśleniu nie tylko winy apostoła, lecz także obłudy starszyny żydowskiej; z drugiej – w świetle wyraźnego anachronizmu („zamordowałeś swego nauczyciela”) oraz aluzji do innych przekazów kanonicznych (umycie nóg apostołom), wobec swoistej wszechwiedzy wygłaszających słowa – wskazuje na perspektywę czasową aktualną dla chrześcijańskich odbiorców apokryfu. Jedynym wątkiem niemającym oparcia w Pismie Świętym jest wzmianka o żonie Judasza. Jednak, jak było wspomniane wyżej, informacja o małżeństwie apostoła-zdrajcy dość często pojawiała się w apokryficznych opisach jego życia, właśnie w utworach należących do tzw. Cyklu Piłata (zob. MęczP, KsZmB), i służyła zintensyfikowaniu negatywnego wizerunku. W tym kontekście wzmianka o żonie – jeszcze niescharakteryzowanej – sygnalizuje jego niepełne zaangażowanie w służbę apostołatu. W dalszej perspektywie jednak odsyła do opisów chciwości obojga małżonków. Wątek ten zostanie podjęty w części trzeciej.

Akcja części drugiej rozgrywa się w Świątyni, a zatem w przestrzeni sakralnej. Kontekst poprzedzający wskazywałby, że bezpośrednią przyczyną skierowania się do przybytku są obelgi ze strony mieszkańców Jerozolimy. Należy jednak pamiętać, że pragnienie zwrócenia pieniędzy narodziło się w Judaszu już pod wpływem widoku Jezusa, a zatem informacja o postawie tłumu ma charakter wstawki apologetycznej. Na uwagę zasługuje fakt, że w świątyni znajdują się nie tylko arcykapłani (starsi zostają pominięci; por. Mt 27,3), ale również uczeni w Piśmie i faryzeusze (być może reprezentujący „starszych”), a zatem te grupy społeczne, które zgodnie z Ewangelią stały wobec Jezusa w opozycji w trakcie Jego działalności publicznej. Jawią się zatem figurą wszystkich wrogich Mu

sił. Wyznanie Judasza w stosunku do relacji Mt 27,4 jest rozbudowane. Po pierwsze, formuła „zgrzeszyłem, wydając krew niewinną” zostaje powtórzona zdaniem przywodzącym na myśl akt spowiedzi: ...wyznaję szczerze, że źle uczyniłem. Po drugie, za pomocą mowy niezależnej zasygnalizowany jest gest zwracania srebrników, co uplastycznia prezentowaną scenę: *Weźcie więc pieniądze, które daliście mi...* Ponadto słowa te stanowią pretekst do potwierdzenia zbrodniczości transakcji, wskazują bowiem, że Żydzi od początku wiedzieli, że jej przedmiotem była śmierć: ...*daliście mi za to, że wydałem wam Jezusa na śmierć*. Wyrażenie „wydać na śmierć” wpisuje się zatem w szerszy kontekst narracji paschalnej, a odpowiedź Żydów dosłownie odnosi się do Mt 27,4. Apokryf ponadto wyjaśnia, że Judasz porzucił pieniądze „pośrodku” (ἐν μέσῳ) zebranych w świątyni (por. Mt 27,5).

Sekcja trzecia nie ma oparcia w Piśmie Świętym i opowiada o Judaszu po jego odejściu ze Świątyni, ale jeszcze przed samym samobójstwem. Uzupełnia zatem przekaz Mt 27,5. Po zwróceniu srebrników zdrajca wrócił do swego domu, „aby przygotować sobie pleciony stryczek, by się powiesić”. Akcja przenosi zatem w przestrzeń prywatną. Powrót wiąże się z powziętą już decyzją o samobójstwie, przywodzi więc na myśl Achitofela, który zanim się powiesił, udał się do domu w celu wydania ostatnich rozporządzeń (zob. 2 Sm 17,23). Spotkanie z żoną podejmuje zaś wątek zasygnalizowany w pierwszej części narracji, kiedy mowa była o jego o nieuczciwym sposobie utrzymywania rodziny. Judasz prosi ją o przygotowanie sznura: „Powstań niewiasto, przygotuj mi sznur, chcę się powiesić, bo na to zasługuję”. Śmierć przez powieszenie jawi się sprawiedliwym wyrokiem, wydanym przez samego sprawcę zbrodni, co służy celom apologetycznym: po raz kolejny wykazuje niewinność Jezusa, a ponadto niejako łagodzi wcześniej zasygnalizowaną przewrotność Judasza. Wybór tej kary wiąże się zatem ze szczerym poczuciem odpowiedzialności, być może odsyła do prawa żydowskiego. Wyjaśniając przyczyny

swjej decyzji żonie, a zatem osobie, z którą zazwyczaj pozostaje się w relacji szczerości, raz jeszcze potwierdza nie tylko świadomość winy, ale także szczerzy żal: *Wiedz więc prawdę: niesprawiedliwie wydałem łotrom (τοις κακουργοις) mojego mistrza (τον διδασκάλον μου), Jezusa, aby Pilat wydał Go na śmierć. On jednak zmartwychwstanie trzeciego dnia, a wtedy biada nam!* Po pierwsze, na uwagę zasługuje opozycja semantyczna, która pełni funkcję waloryzującą: „łotrzy” (liczba mnoga) – „mistrz” (liczba pojedyncza). Po drugie, należy zauważyć, że słowa o Zmartwychwstaniu Jezusa w ustach Jego zdrajcy mają wyjątkowy status. Zwiększając siłę perswazji, wpisują się w organizujący analizowany fragment zjawisko gradacji argumentów potwierdzających bezmiar zbrodni. Wykrzyknienie „Biada nam!” odsyła zapewne do słów Jezusa z Mt 26,24 (wyrażenie οὐαί) i z jednej strony wyraża uczucie wielkiego smutku, z drugiej – ewokuje atmosferę sądu i potępienia.

O ile zdrajca reprezentuje tu postać grzesznika, który „się opamiętał”, o tyle żona – pomimo przejmującego wyznania męża – pozostaje niewzruszona, nie wierzy w boską tożsamość Jezusa i Jego przyszłe zmartwychwstanie: *Nie mów tego ani nawet tak nie myśl. Tak jak ten kogut pieczony na węglach nie może wydać głosu, tak i Jezus nie zmartwychwstanie, jak mówisz*. Próbuje go odwieść od samobójstwa, wykazując rzekomą absurdalność twierdzenia. W tym celu wytacza argument – wydaje się – nie do zbicia: porównuje upieczonego na kolację ptaka do martwego Jezusa: *I natychmiast, skoro tylko wyrzekła te słowa, kogut ów rozpostarł swe skrzydła i trzykroć zapiał*. Cudowne ożywienie koguta „jeszcze bardziej przekonało Judasza”. Uwaga ta wieńczy proces gradacji świadectw potwierdzających winę zdrajcy oraz niewinność jego ofiary. W efekcie „natychmiast wykonał pleciony stryczek, powiesił się i tak oddał ducha”.

Pianie koguta odsyła do sceny zaparcia się św. Piotra (Mt 26,75 i par.). O ile jednak w tym przypadku przypomniało ono słowa Jezusa (Mt 26,34 i par.) i spowodowało niejako nawrócenie, o tyle

w przypadku Judasza, weryfikując uwagę jego żony, utwierdziło w decyzji o odebraniu sobie życia, a zatem nie przyniosło żadnej zmiany, a wręcz przyspieszyło potępieńczy gest samobójczy. Widoczne jest jednak także pewne podobieństwo: obaj bowiem, przebywając w przestrzeni publicznej miasta, stali się naocznymi świadkami wydarzeń związanych z procesem Jezusa (zob. Mt 26,58) oraz doświadczyli tam – chociaż różnie sfinalizowanej – przemiany. Paralelę można też zaobserwować w związku z postacią Piłata. Jak jego żona – o apokryficznym imieniu Prokula – pragnęła odwieść go od wyroku skazującego Jezusa (Mt 27,19; por. EwNik 2,1-2), przepowiadając, że oskarżony jest Sprawiedliwym, tak żona Judasza – bezimienna we *wszystkich* apokryfach – starała się odwieść go od samobójstwa, przecząc boskiej tożsamości skazanego.

Należy jednak zwrócić uwagę, że sam motyw koguta pojawia się w apokryfach właśnie przy okazji zdrady Judasza oraz w kontekście prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa. Pierwszy przypadek reprezentuje wspomniana już etiopska *Księga Koguta*³⁶, która opowiada o tym, jak podczas Ostatniej Wieczerzy spożywanej w domu Szymona faryzeusza w Betanii (sic!) Jezus po wyjściu Judasza ożywił dotknięciem palca podanego na półmisku pieczonego koguta i nakazał mu śledzić zdrajcę, a następnie złożyć zebrany szczegółowe sprawozdanie z jego poczynąń³⁷. Przedmiot cudu, tj.

³⁶ Apokryf ten został dopiero niedawno wydany, chociaż był znany badaczom już wcześniej. W Kościele etiopskim ma on status quasi-kanoniczny. Jego fragmenty czytane są podczas liturgii Wielkiego Tygodnia. Najstarsze zachowane kopie pochodzą z przełomu XVII i XVIII wieku, ale wydawca tekstu, P. PIOVANELLI, twierdzi, że ze względu na ślady żydowskiego mesjanizmu, wyraźną tendencję antypawłową, lokalizację Ostatniej Wieczerzy w Betanii oraz topografię Jerozolimy, czas pierwszej redakcji tekstu można sytuować na okres po Soborze Chalcedońskim (451 r.). Powstał on zapewne w języku greckim, potem został przetłumaczony na koptyjski, następnie arabski i w XIV wieku na etiopski właśnie. Zob. P. PIOVANELLI, *Exploring the Ethiopic Book of the Cock, An Apocryphal Passion Gospel from Late Antiquity*. HDS 96/4(2003), s. 427-454; I. NAGY, *The Roasted Cock crows...*, s. 16-18; por. I. NAGY, *Novootkriveni apokrif...*, s. 49-53.

³⁷ Zob. *Księga Koguta* 4,1-22. Warto przytoczyć interesujący fragment w całości w przekładzie na język polski: SZATAN WCHODZI W JUDASZA. 4. 1.

Akrosenna, żona Szymona faryzeusza przyniosła pieczonego koguta w garnku, który położyła na wspaniałym półmisku i postawiła na stole przed Panem naszym. 2. Gdy On zobaczył stół tak zastawiony, powiedział: „Wszystko, co zostało o Mnie opowiedziane, spełniło się”. Umoczył więc chleb i podał Judaszowi, synowi Szymona Iszkarioty, temu, który chciał Go wydać [por. J 6,21;12,4]. 3. W tejże chwili Szatan wszedł w niego [por. J 13,26n], ogarnął gwałtownie jego serce, położył mu palec na nosie, podczas gdy on spoglądał na naszego Pana. 4. Nasz Pan zaś rzekł wtedy do swoich uczniów: „W tym, co Mnie dotyczy, wszystko wypełniłem. Nuże, udajmy się stąd i pójdźmy stąd na Górę Oliwną [por. Mk 16,26, par.], gdzie spędzimy tę noc”. Gdy Judasz usłyszał te słowa, bardzo się uradował, ponieważ wiedział, że żadne kłamstwo nie wychodzi ze świętych ust naszego Pana i że to, co On wypowiedział, nie ulegnie żadnej zmianie. 5. Powstał więc wydany na łup nienawiści Szatana, który wszedł w niego wraz z chlebem. Na to Pan Jezus rzekł do niego: „Wypełnij to co pragniesz, mój umiłowany!”. I ten człowiek wyszedł natychmiast [por. J 13,27.30], bez otrzymania nawet błogosławieństwa Pana, i udał się do Jerozolimy, do Żydów. MISJA KOGUTA. 6. Wtedy Jezus dotknął palcem zabitego koguta, który leżał przed Nim na półmisku. I natychmiast podniósł się kogut, przywrócony do życia jak przedtem, i stanął przed Nim, jakby nigdy nóż nie dotknął jego głowy i jakby nie stracił na ciełe. 7. Pan zaś Jezus Chrystus powiedział do niego: „Nakazuję ci, o kogucie, idź potajemnie za Judaszem. Idź do Jerozolimy i staraj się dowiedzieć, co tam Judasz będzie robił w świątyni u Żydów. 8. Poleć tam bez lęku, a następnie powróć tu. Zostanie ci dany język, jak mają ludzie i żywym głosem zdasz Apostołom sprawę z tego, co tam się wydarzyło”. Na to kogut natychmiast uleciał i podążył za Judaszem. ROZMOWY JUDASZA Z ŻYDAMI. 9. Gdy Judasz przybył do Jerozolimy, udał się do siebie i spał ze swoją żoną. Był on jedynym spośród uczniów, który popełnił ten grzech, bo żaden z nich od chwili, gdy poszli za Panem, nie powrócił do grzechu, z wyjątkiem Judasza. Następnie poradził się swojej żony, co do sposobu wydania naszego Pana przywódcom kapłanów i pisarzom. Jego żona, owa przeklęta, powiedziała do niego: „Dam ci jedną radę, tylko mnie posłuchaj: idź do Żydów, weź od nich twoją zapłatę, zaprowadź ich tam, gdzie znajduje się Jezus, wydaj Go im, by z Nim uczynili to, co im się podoba i wracaj szybko do domu!”. 11. Judasz poszedł i udał się do Świątyni, a kogut szedł za nim, czego jednak ów zbrodniarz nie zauważył. Zwołał Żydów i przywódców kapłanów i powiedział do nich: „Powiedźcie mi, czego chcecie i co mi dacie jako zapłatę, a ja Go wydam tej nocy”. Oni mu dali trzydzieści denarów [por. Mt 26,15;27,3]: on je wziął i oddał

ożywienie ptaka, odsyła do bardzo popularnego apokryfu *Dzieciństwo Pana (Ewangelia Tomasza)*, w którym mały Jezus powtórzył akt stwórczy, lepiąc dwanaście ptaszków z gliny (EwTmDz 2).

swojej żonie. Gdy powrócił do Żydów, powiedział do nich: „Bądźcie gotowi, by pójść za mną, a ja Go wam wydam”. Oni go ostrzegli: „Jeśli ty nam Go wydasz, my Go ukrzyżujemy na drzewie i przeszyjemy go ciosem włóczni”. 13. Przywódcy kapłanów, pisarze i faryzeusze zaczęli dyskutować ze sobą: „Co my jednak zdołamy zrobić i przedsięwziąć w ciemnościach nocy?”. Ale syn Szymona Iszarioty ich zapewniał: „Po co się niepokoiacie? Wiem, gdzie się znajduje to miejsce”. 14. Na to Żydzi powiedzieli: „Ale jak my Go rozpoznamy?” / Na to jednak ten wielki zbrodniarz powiedział do nich: „Czym się niepokoiacie? Wydam Go w wasze ręce: dam wam znak udzielając Mu pocałunku. Ten, który ma chustę wokół szyi to On [por. Mk 14,44]. A gdy Go wydam w wasze ręce, skończy się moja odpowiedzialność. 15. Otrzymał odpowiedź od pewnego Żyda, któremu było na imię Szawel: pochodził z miasta Tarsu w Cylicji i był synem Yos’la, syna Masona, syna Kadafina, członka plemienia pisarzy Prawa, pochodzący od Mojżesza. 16. Ten człowiek z krainy Cylicji był wychowany w domu faryzeusza Gamaliela, nauczyciela Prawa [por. Dz 5,34], który miał kontakty z Pilatem. On to powiedział do Judasza: Oddaj Go w nasze ręce, a skończy się Twoja odpowiedzialność”. KONIEC MISJI KOGUTA. 17. Gdy kogut usłyszał to, co oni mówili, wyszedł ze Świątyni, nabrał sił, odleciał jak strzała, przybył do Betanii i usiadł na domu, w którym Pan nasz sprawował Paschę ze swoimi uczniami. 18. Kogut padł przed Panem Jezusem Chrystusem, potem podniósł się i wylewając gorzkie łzy uzyskał ludzki głos. Pan Jezus Chrystus powiedział do niego: „Opowiedz dokładnie, co usłyszałeś”. 19. Wtedy kogut otworzył swoje usta i ludzkim głosem, zdał sprawozdanie z tego wszystkiego, co Judasz działał u siebie; jak wziął trzydzieści denarów i dał je żonie, jak Żydzi zgromadzili się na radę, jak Judasz powiedział, aby poszli za nim, a on im wyda Jezusa, 20. jak oni mu odpowiedzieli, aby Go wydał w ich ręce, a oni Go ukrzyżują na drzewie i przeszyją ciosem lancy. „Jeśli zaś idzie o mnie, jak ich opuściłem, kiedy zgromadzili się, aby przyjść i Ciebie zaaresztować. I dlatego całe stworzenie wylewa łzy”. 21. Gdy uczniowie usłyszeli te opowiadanie z ust zapłakanego koguta, oni również zaczęli płakać i zdjął ich wielki lęk. 22. Wtedy Jezus zabrał głos i rzekł do koguta: „W tym, co się Ciebie dotyczy, wypełniłeś już swoją misję. Teraz nabierz sił i leć jak strzała i wstąp do nieba na okres tysiąca lat” [por. Ap 20,1-6]... Cyt. wg: ANT 2/2, s. 928-930.

Motyw ten pojawia się w wielu tekstach apokryficznych i zawsze służy wykazaniu boskiej tożsamości dziecka³⁸, nierzadko jednak w perspektywie heterodoksyjnej: gnostyckiej lub doketystycznej. Natomiast w *Księdze Koguta* cel misji ptaka wydaje się stać w sprzeczności z boską wszechwiedzą Jezusa. I. Nagy twierdzi, że cud ten wyraża tendencję odwrotną: świadczy o Jego ludzkiej naturze, ponieważ, sugerując Jego niepewność, a może nadzieję, że to, co *wie*, okaże się nieprawdą, podkreśla proces rozwijania się i dojrzewania Syna Bożego jako człowieka³⁹. W starożytnych – dualistycznych – mitach kosmogonicznych, a w konsekwencji także w synkretycznej z natury kulturze ludowej funkcjonuje motyw wysyłania przez bóstwo zwierząt małych i niepozornych (najczęściej owadów) do obozu siły przeciwnej w celu wybadania jej planów, podpatrzenia jakiejś czynności lub też podsłuchania rozwiązania ważnego problemu⁴⁰. W *Księdze Koguta* motyw misji niemego dotychczas stworzenia pochodzi zatem najprawdopodobniej z tradycji ustnej, ale należy wyraźnie podkreślić, że jego funkcja jest zupełnie różna: nie wskazuje on bowiem na częściową niemoc bóstwa lub też współzależność dwóch pierwiastków kosmicznych. Wydaje się, że nie tyle sygnalizuje niewiedzę lub niepewność Jezusa, co stanowi przefiltrowany przez poetykę kultury ludowej znak widzialny dla apostołów. Potwierdzają to słowa Jezusa skierowane do koguta: *Poleć tam bez lęku, a następnie powróć tu. Zostanie ci dany język, jak mają ludzie i żywym głosem zdasz Apostołom sprawę z tego, co tam się wydarzyło* [podkreśl. – E.D.] (4,8; 928). Również scena, kiedy ptak opowiada o spisku Żydów, koncentruje się na reakcji apostołów, a nie Jezusa: *Gdy uczniowie usłyszeli te opowiadanie z ust zapłakanego koguta, oni również zaczęli płakać i zdjął*

³⁸ W wersji syryjskiej EwDzTm Jezus ożywił wiele zwierząt. Por. EwDzArab 36; ZapB 2,11.

³⁹ I NAGY, *The Roasted Cock crows...*, s. 15.

⁴⁰ Więcej zob. M. ZOWCZAK, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000, s. 56 nn.

ich wielki lęk (4,21; 930). Ożywienie koguta, a potem nadanie mu zdolności mówienia, służy zatem wykazaniu bóstwa Jezusa, natomiast wysłanie zwierzęcia na misję – wykazaniu przewrotności Judasza. W obu przypadkach adresatami komunikatu są apostołowie, a na dalszym planie – odbiorcy apokryfu. Na uwagę zasługuje także nagroda, jaką po wykonaniu misji otrzymuje ożywiony ptak. Jezus wysyła go do nieba na okres tysiąca lat: *W tym, co się Ciebie dotyczy, wypełniłeś już swoją misję. Teraz nabierz sił i leć jak strzala i wstąp do nieba na okres tysiąca lat* (4,22; 930). P. Piovanelli uważa, że jest to ślad mesjanizmu żydowskiego⁴¹, jednak w perspektywie chrześcijańskiej wskazywać on może także na obietnicę paruzji Chrystusa, a zatem budować paralelę między umęczonym i zmartwychwstałym Jezusem a upieczonym i ożywionym kogutem. Wizerunek Judasza w *Księdze Koguta* jest jednoznacznie negatywny. Jego zdradę zapowiada na samym początku narracji cud wirującej kolumny (1,9-19; 924n). Źródło grzechu natomiast ma leżeć w przywiązaniu apostoła do dawnego życia, wyrażonego w podtrzymywaniu stosunków małżeńskich. Typowy dla tekstów apokryficznych enkratyzm ujawnia się także w kreacji samej żony, która nie tylko przejmuje od męża wszystkie pieniądze, zdobywane przecież w nieuczciwy sposób, ale także radzi mu, jak przeprowadzić akcję wydania Jezusa władzom żydowskim, przypominając o odebraniu czekającej gratyfikacji finansowej (4,9; 929). Podsumowując, należy stwierdzić, że podobieństwo między interpretowanym epizodem z EwNik a *Księgą Koguta* wyraża się w trzech elementach: przygotowany do spożycia kogut, negatywny wizerunek żony Judasza oraz daleka analogia między losami ptaka i Jezusa.

Więcej elementów wspólnych można spotkać w apokryfach reprezentujących tradycję koptyjską, co jest o tyle znaczące, że również *Księga Koguta* pośrednio się z niej wywodzi, a o funkcjonowaniu w Kościele koptyjskim opowieści o kogucie, który z nakazu

⁴¹ P. PIOVANELLI, *Exploring the Ethiopic Book of the Cock...*, s. 443-444.

Pana śledził zdrajcę, świadczą zapiski francuskiego podróżnika Melchisedeca Thévenota z 1665 roku⁴². Także wątek żony Judasza – przy tym w rozbudowanej formie – był wśród Koptów znany, o czym świadczą tzw. Fragmenty koptyjskie, wedle których ta „nienasycona kobieta”, spodziewając się „wielkich bogactw” od Żydów, poradziła mężowi sam akt zdrady Jezusa: *A ów nieszczęśnik, gdy wysłuchał swojej żony, podniósł się i [posunął się do tego], że zaprowadził swoją duszę do Tartaru Amenti, i jak Adam, który wysłuchał swojej żony do tego stopnia, że stał się obcy chwale raj i w ten sposób śmierć zapanowała nad wszystkimi potomkami. Tak samo Judasz: usłuchał swojej żony i w ten sposób stał się obcy sprawom nieba i rzeczom ziemskim, aby osiągnąć Amenti, miejsce pełne jęków i płaczu*⁴³. Główną winę ponosi zatem żona, co niejako zawieszając odpowiedzialność zdrajcy i odsyła do okoliczności upadku pierwszych ludzi interpretowanych zgodnie z tradycją starożytną.

Najważniejsze paralele zachodzą jednak w przypadku *Księgi Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Apostoła Bartłomieja*⁴⁴, która zaczyna się sceną wskrzeszenia koguta przez Chrystusa właśnie podczas Ostatniej Wieczerzy⁴⁵. Apostoł Maciej (sic!) informuje Jezusa, że Żydzi, widząc, jak zabija na ucztę koguta, powiedzieli: *Krew waszego mistrza zostanie wylana jak krew tego koguta* (KsZmB 2; 915). Przepowiednia ta przywodzi na myśl charakterystyczny dla Mt wątek „krwi niewinnej”, w tym słowa narodu żydowskiego z Mt 26,28, oraz stwierdzenie żony Judasza z analizowanego fragmentu EwNik. Różnica polega na tym, że wypowiedź Żydów dotyczy śmierci, a nie zmartwychwstania Jezusa, toteż ma charakter formuły twierdzącej, co wiąże się ze zmianą

⁴² *Le grande encyclopédie* 31:8. Podaję za: I. NAGY, *The Roasted Cock crows...*, s. 14

⁴³ *Fragm.* 5, cyt. wg: ANT 2/2, s. 912.

⁴⁴ Apokryf stanowi uzupełnienie *Zapytań Bartłomieja* (ZapB). Powstał najprawdopodobniej w języku koptyjskim, ale ustalenie czasu wydaje się niemożliwe, ponieważ stan zachowania kopii jest zły. Ma rysy typowe dla homilii koptyjskich z V i VI wieku, ale zawiera także elementy teologii archaicznej. Zob. ANT 1/2, s. 775 n.

⁴⁵ Zob. KsZmB 1-3. Polski przekład w: ANT 2/2, s. 915.

kontekstu jej wystąpienia. W odpowiedzi Jezus najpierw przyznaje swoim wrogom rację, a następnie rozwija zastosowane przez nich porównanie, wychodząc od znanej w starożytności solarnej symboliki koguta: *O Macieju, słowa, które powiedzieli, spełnią się. Bo kogut zwiastuje światło, które ma wejść. Jest też figurą Jana Chrzciciela, który naucza przede Mną. Ja jestem światłem prawdziwym, które nie zna ciemności. Mówią, jak ten kogut umarł, tak i ja mam umrzeć. [...] Ale teraz ten kogut zmartwychwstał*” (KsZmB 2; 915). Aluzje do *Pism Janowych* (por. J 1,6-8; 1 J 1,5) wykazują zasadność zestawienia ogłaszającego koniec nocy (tj. wschód słońca) koguta ze zwiastującym Mesjasza Janem Chrzcicielem, a następnie nawet Chrystusem, który *jest* przecież Światłem. Podstawę drugiego porównania stanowi uczyniony przez Jezusa cud: *Wtedy Jezus dotknął koguta i rzekł do niego: „Ja tobie mówię, o kogucie, ty będziesz żył, jak żyłeś uprzednio, skrzydła ci odrosną i polecisz, aby zwiastować dzień, w którym Ja zostanę wydany”*. I kogut skoczył z półmiska i wyrwał się. Z jego pomocą Jezus przepowiada Maciejowi jako reprezentantowi całego grona apostołskiego⁴⁶ swoje przyszłe zmartwychwstanie, reinterpreting przy okazji słowa swoich wrogów: *„Oto ptak, którego zarżnąłeś trzy godziny temu, zmartwychwstał żywy. I ja zostanę ukrzyżowany a moja krew stanie się zbawieniem dla narodów”* (KsZmB 3; 915). O ile zatem w *Księdze Koguta* cud ożywienia ptaka jest związany z parą postaci Jezus-Judasz, o tyle w *Księdze Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Apostoła Bartłomieja* – z parą Jezus-Maciej. W pierwszym przypadku kogut obwieszcza zdradę, co przywodzi na myśl scenę zaparcia się św. Piotra, w drugim – zwiastuje Zmartwychwstanie. W tym sensie epizod z EwNik sytuuje się na skrzyżowaniu obu apokryfów. Należy jednak zauważyć, że ożywienie koguta następuje w zupełnie innych okolicznościach, przy nieobecności Jezusa, a zatem stanowi efekt działania Boga w niebie, a nie bezpośrednio

⁴⁶ Apostoł ten bardzo rzadko pojawia się w apokryfach, pełniąc w nich rolę przewodnią. Zob. ANT 2/2, s. 939 n.

interwencji Syna na ziemi. Ponadto adresowany jest do zdrajcy, a nie pozostałych przy Jezusie apostołów, w związku z czym spełnia inną funkcję: ma zaprzeczyć bluźnierczemu twierdzeniu, a nie upewnić w wierze. Dlatego też warto poszukać świadectw występowania podobnych wątków w warstwie kultury nieoficjalnej.

Katalogi folklorystyczne dokumentują istnienie w kulturze ludowej motywu cudownego ożywienia przygotowanego do spożycia (ugotowanego lub upieczonego) mięsa (nie tylko ptaka, a także ryby, krowy i cielęcia)⁴⁷. Wśród nich sytuuje się także motyw pieczonego koguta, który wstaje i, trzepiąc skrzydłami, zaczyna piąć⁴⁸. Tego typu cud poświadcza prawdziwość jakiegoś konkretnego, prowokacyjnego stwierdzenia, najczęściej sformułowanego na zasadzie paradoksu, także w trybie warunkowym. Martwe lub nieme stworzenie podlega zatem cudownej przemianie i niejako wbrew swej naturze ogłasza – dosłownie lub przenośni – jakąś ważną prawdę. Najstarszy przykład zastosowania tego motywu w celach apologetycznych odnaleźć można w apokryficznych *Dziejach Piotra*.

Utwór ten powstał najprawdopodobniej w II wieku w języku greckim. Był w świecie starożytnym bardzo popularny. Kwestią dyskusyjną pozostaje jego ortodoksja, ponieważ wiele wskazuje na to, że pochodził ze środowiska manichejskiego⁴⁹. Interesujące epizody sytuują się w ramach walki apostoła z Szymonem Magiem, przyjmującej formę starcia Boga i szatana. Najpierw św. Piotr wysłał na misję psa, który zaczyna mówić ludzkim głosem. Zadaniem zwierzęcia jest przekonanie adwersarza do wyjścia z domu (DzP 9; 496). Szymon nie chce spotkania, więc słyszy od psa następujące słowa: *Ty największy nikczemniku i bezwstydniku, najgorszy wrogu wszystkich żyjących dla Chrystusa Jezusa i wierzących w niego*.

⁴⁷ Tzw. „Roasted meat miracle” lub „Bratenwunder”. Podają za: I. NAGY, *The Roasted Cock crows...*, s. 18 n.

⁴⁸ Zob. np. „The roasted cock crows” (wg klasyfikacji S. Thompsona nr E 524.2.1) lub „Cock rises at dinner” (wg klasyfikacji F. Tubacha nr 1130). Podają za: I. NAGY, *The Roasted Cock crows...*, s. 19.

⁴⁹ Więcej zob. ANT 2/1, s. 480 nn.

Nieme zwierzę przychodzi do ciebie i przemawia ludzkim głosem, aby udowodnić i dowieść, że jesteś szarlatanem i krętaczem. [por. 2 P 2,16; podkreśl. – E. D.] (...) *Będziesz zatem przeklęty, wrogu i gorszycielu drogi prawdy Chrystusa. Ukarze On niegodziwości, których się dopuściłeś, wiecznym ogniem i pogrążyz się w ciemnościach zewnętrznych* (DzP 12; 499-500). Pies wrócił do apostoła, przepowiedział mu zwycięstwo, padł u jego stóp i „oddał ducha” (por. DzTm 41). Widok mówiącego zwierzęcia w jednym wzbudził pragnienie nawrócenia, w drugich jednak niedowierzenie i ciekawość. Ludzie poprosili więc św. Piotra o jeszcze jeden cud na znak, że rzeczywiście jest on „sługą Boga żywego”. W odpowiedzi wziął „wiszącego w oknie śledzia” i w imię Jezusa Chrystusa wrzucił do sadzawki. Ryba ożyła i zaczęła pływać, a nawet zjadać okruchy chleba, toteż cały tłum „uwierzył w Pana” (DzP 13; 500).

Mówi się, że na apokryficzne dzieje apostołskie mogły mieć wpływ starożytne gatunki biograficzne⁵⁰, trudno jest jednak wyśledzić źródła pisane tego typu opowieści o cudach. Prawdopodobnie pochodzą one z tradycji ustnej. Natomiast istotne jest to, że udokumentowane w apokryfach NT znalazły swe miejsce w późniejszych legendach hagiograficznych, popularnych przede wszystkim w okresie średniowiecza. Świadczą o tym zwłaszcza narracje o życiu ascetów. Typową fabułą jest opowieść o tym, jak zmuszony uczestniczyć w uczcie święty zostaje uratowany przed złamaniem postu dzięki cudownemu ożywieniu podanego mu ptaka⁵¹. Tutaj nie ma jeszcze stwierdzeń paradoksalnych, wymagających weryfikacji. Pojawiają się one w legendach o cudownych interwencjach świętych⁵² oraz ludowych narracjach o życiu Jezusa⁵³. Wtedy cuda służą potwierdzeniu podstawowych prawd wiary: dziewiczego poczęcia oraz zmartwychwstania; często dotyczą postaci negatywnych

⁵⁰ I. NAGY, *The Roasted cock crows...*, s. 21.

⁵¹ Więcej zob. TAMŻE, s. 22 n.

⁵² Więcej zob. TAMŻE, s. 24. Por. przypis nr 374 w: ANT 1/2, s. 666.

⁵³ Więcej zob. I. NAGY, *The Roasted cock crows...*, s. 25 nn.

i dzieją się w kontekście spożywanego przez nich posiłku. I tak Herod miał po pierwsze nie uwierzyć słowom Magów, że w Betlejem narodził się król, po drugie – zestawień je z twierdzeniem, że kogut leżący na jego talerzu może ponownie obrosnąć w pióra i odlecieć. Podobnie Judasz, kiedy jego matka (sic!) na wieść o zdradzie syna, przekonana o boskiej tożsamości Jezusa i przyszłym Jego zmartwychwstaniu, zaczęła głośno lamentować, miał wykrzyknąć następujące słowa: *W sposób najbardziej uroczysty przysięgam i stwierdzam, że ten kogut oskubany z piór i na wpół upieczony w garnku prędzej wyjdzie żywy, niż On ukrzyżowany zmartwychwstanie!*⁵⁴. Według legendy irlandzkiej tego typu deklaracja pojawia się w ustach żołnierzy pilnujących grobu Pańskiego. Rumuńska natomiast głosi, że kiedy Maryja szukała swego zmartwychwstałego syna, spotkała posilających się przy stole Żydów, którzy powiedzieli: *Twój syn zmartwychwstanie, gdy ten tu kogut zaśpiewa, gdy ta oto ryba przyrządzona w sosie popłynie*⁵⁵. Stworzenia wróciły do życia, a ryba dodatkowo ochlapała biesiadników sosem, tak że stali się piegowaci. Podobny przekaz o charakterze etiologicznym odnaleźć można w wielu innych ludowych tradycjach ustnych, w tym także w polskiej⁵⁶. Jest on o tyle wymowny, że dotyczy grupy, którą w okresie średniowiecza uosabiała właśnie figura Judasza. Wieńczy on niejako wielowiekowy proces transmisji i kompilacji wątków związanych z narracją pasyjną oraz hagiograficzną.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w analizowanym epizodzie z EwNik został wykorzystany popularny motyw cudownego ożywienia zwierzęcia na znak potwierdzenia prawdy paradoksalnej. Ponieważ funkcjonował on w przestrzeni kultury nieoficjalnej w wielu wariantach już wcześniej, także w kontekście zdrady i śmierci Judasza, trudno jest ustalić, gdzie dokładnie sytuuje się

⁵⁴ *Śmierć Judasza według rękopisu łacińskiego z XIV w.* Zob. ANT 2/2, s. 916.

⁵⁵ Cyt za: M. ZOWCZAK, *Biblia ludowa...*, s. 349. Por. I. NAGY, *The Roasted cock crows...*, s. 28 nn.

⁵⁶ Więcej zob. M. ZOWCZAK, *Biblia ludowa...*, s. 348 n.

jego geneza. I. Nagy uważa, że początków należy szukać w apokryficznych dziejach apostoelskich, które z jednej strony stanowiły zapis starożytnych tradycji ustnych, z drugiej wpłynęły na kształt średniowiecznych legend hagiograficznych. Te zaś legły u podstaw autonomicznych opowieści o cudach oraz nowszych apokryfów NT⁵⁷. W kontekście narracji pasyjnej występuje kogut, zapewne ze względu na jego symbolikę solarną oraz związki z postacią Piotra. Dowodzą tego kompilacje powstałe na Wschodzie: *Księga Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Apostoła Bartłomieja*, *Księga Koguta* oraz dwa kodeksy greckiej *Ewangelii Nikodema*. Wątek koguta znany był również na Zachodzie, o czym świadczą nie tylko cytowane legendy średniowieczne, ale także współczesny folklor. Nie sposób określić dokładnej wędrowki motywów, jednak wspomniane teksty apokryficzne dokumentują i jednocześnie umacniają obecność „cudu z kogutem” w tradycji chrześcijańskiej (w jej warstwie nieoficjalnej).

W EwNik „cud z kogutem” został powiązany z popularnym motywem „złej żony” w celu wypełnienia luki w przekazie kanonicznym Mt 27,3-5. Wyjaśniając bezpośrednie okoliczności śmierci samobójczej Judasza, po pierwsze, odpowiada na potrzeby ciekawych jego losu odbiorców, zarysowując jego życie rodzinne; po drugie, podkreśla wielką winę zdrajcy, czym wpisuje się w zjawisko gradacji argumentów przeciwko wrogom Jezusa (wśród nich znajduje się także poprzedzające go kilkukrotne wyznania samego zdrajcy); po trzecie, przepowiada zmartwychwstanie jego niewinnej ofiary, a zatem otwiera miejsce na dalszą narrację EwNik. Należy zauważyć, że napiętnowanie Judasza wynika z jego aktu zdrady, a nie z decyzji o samobójstwie. Odnosi się nawet wrażenie, że interpretowane jest ono jako sprawiedliwa – nałożona zgodnie z prawem i sumieniem skruszonego przestępcy – kara, a nie grzech, który sprowadza potępienie. Potęguje je dodatkowo fakt,

⁵⁷ I. NAGY, *The Roasted cock crows...*, s. 31.

że Judasz przekonał się o słuszności swej decyzji właśnie wskutek cudu, a zatem Bożej interwencji! Stanowi to niejako efekt uboczny wprowadzenia do narracji bardzo plastycznie przedstawionego motywu o charakterze apologetycznym. W świetle doktryny chrześcijańskiej Judasz, przekonawszy się o boskiej tożsamości Jezusa, powinien był Go poszukać i prosić o przebaczenie. Jednak według EwNik, w poczuciu winy, być może w rozpacz lub też strachu przed karą po Zmartwychwstaniu, Judasz powiesił się, czym ostatecznie przypieczętował swój los. W tej perspektywie jego obraz jest bardziej tragiczny niż w przypadku relacji Mt. O ile bowiem przekaz kanoniczny ogranicza wyznanie zdrajcy do stwierdzenia wydania na śmierć człowieka niewinnego, o tyle w EwNik prawdziwa tożsamość ofiary – chociaż pośrednio, bo w zapowiedzi zmartwychwstania – zostaje zidentyfikowana. Kreacja samego obrazu śmierci Judasza niczym się jednak nie różni od wersji w Mt 27,5. Dodaje jedynie, że sznur, na którym się powiesił, został w tym celu specjalnie skręcony. Potwierdza to, że w tradycji chrześcijańskiego Wschodu jako podstawową przyjmowano powszechnie relację o samobójstwie w formie przekazanej przez Mt.

Warto jednak dodać, że pewną ewolucję tego wyobrażenia dokumentuje ikonografia bizantyńska⁵⁸. Wizerunek zdrajcy generalnie należał w niej do rzadkości. W ilustrowanych kodeksach z XI-XIII wieku obraz śmierci Judasza odsyłał do przekazu Mt, interpretowanego w świetle Ps 108. W sztuce monumentalnej scena ta należała do scen dopełniających Cykl Pasyjny i przedstawiała wisielca na drzewie. Do wzbogacenia kompozycji doszło w czasie tzw. renesansu Paleologów (XIII-XIV w.), a zatem w okresie, z którego pochodzą najstarsze znane dziś odpisy EwNik w wariancie „B”. Wtedy też zaznaczył się wpływ konkordystycznej tradycji egzegetycznej, w tym relacji Papiasza. Świadczą o tym nowe elementy,

⁵⁸ Zob. N. ΖΑΡΡΑΣ, *Ο απαγχονισμός του Ιούδα στη Βυζαντινή τέχνη*. „Αρχαιολογία και Τέχνες” 99(2006), s. 30-36; Γ. ΤΣΙΓΑΡΑΣ, *Ο απαγχονισμός του Ιούδα στη Μεταβυζαντινή ζωγραφική*. „Αρχαιολογία και Τέχνες” 99(2006), s. 37-42.

tj. scena upadku z drzewa oraz wisielec na tle przepaści. Za końcowy etap zmian można uznać kompozycję powstałą już po upadku Konstantynopola (XV-XVII w.). Składa się ona z dwóch części: na górze przedstawiony jest Judasz wiszący (duszący się lub martwy) na drzewie przechylonym od ciężaru jego ciała, na dole – spuchnięty do monstrualnych rozmiarów, w pozycji horyzontalnej w jaskini (a zatem pod ziemią), co zgodnie z ikonograficzną symboliką oznacza, że przynależy do strefy śmierci (także duchowej).

3.3. Złota legenda – spojrzenie Zachodu

3.3.1. Wprowadzenie historyczno-literackie

Złota Legenda (*Legenda aurea*) autorstwa Jakuba de Voragine stanowi najpopularniejszy w tradycji chrześcijańskiego Zachodu zbiór szeroko pojętych żywotów świętych przeznaczony dla użytku kaznodziejskiego⁵⁹. Katalogując powszechnie znane w średniowieczu opowieści o życiu i cudach najważniejszych postaci w historii Kościoła, odzwierciedla niejako gusta epoki. Hagiografia bowiem w dużej mierze miała wtedy charakter literatury popularnej: zaspokajała wśród wiernych ciekawość oraz pewną potrzebę fantastyki. W tym kontekście należy zauważyć, że zapoczątkowany u schyłku XI wieku rozkwit średniowiecznej kultury łacińskiej wyraził się między innymi właśnie w urozmaiceniu piśmiennictwa kościelnego. Jednak wzbogacona w ten sposób zarówno w formie, jak i treści, spuścizna hagiograficzna znalazła swoje miejsce w zbiorach obszernych, które ze względu na swój rozmiar oraz język adresowane były tylko do nielicznych elit intelektualnych. Dlatego też na przełomie XII i XIII wieku, wobec wielkiego kryzysu duchowego, jaki nastąpił w Kościele w związku ze sporem między cesarzem a papieżem⁶⁰, pojawiło się zapotrzebowanie na nowy typ hagiografii, tj. na zbiory bardziej poręczne, dostępne dla szerszych rzesz

⁵⁹ Więcej zob. M. PLEZIA, *Wstęp*, w: J. DE VORAGINE, *Złota legenda. Wybór*, tł. J. Pleziowa, wybór i wstęp M. Plezia, Warszawa 2019, s. 7-58.

⁶⁰ Zob. np. M. BANASZAK, *Historia kościoła katolickiego*, t. 2., Warszawa 1987, s. 92.

duchowieństwa, które mogłyby służyć im w pracy z ogółem wiernych. W odpowiedzi zaczęły powstawać tzw. legendy skrócone, które charakteryzowały się porywającą fabułą, przystępnym pouczeniem moralnym oraz dużym ładunkiem uczuciowym. Niejako najlepszym ich zbiorem okazało się właśnie dzieło dominikanina Jakuba de Voragine, które wyrastało z obfitej i różnorodnej działalności pisarskiej o nastawieniu ściśle praktycznym, jaką rozwijał jego zakon w ciągu całego XIII wieku.

Złota Legenda jest zatem zbiorem opowieści i rozważań, przeznaczonych do czytania na poszczególne dni i uroczystości roku kościelnego, w których przeważa treść hagiograficzna. Stanowi więc praktyczny podręcznik dla kaznodziejów zakonnych i parafialnych, pisany po łacinie, ale naznaczonej stylem języka mówionego, typowego dla szerszego grona duchowieństwa. Ponieważ jej pierwsze rękopiśmienne kopie pochodzą z lat siedemdziesiątych XIII wieku, *terminus ad quem* jej powstania to mniej więcej rok 1270. Natomiast *terminus a quo* to rok 1263, wtedy bowiem zostały ukończone ostatnie żywoty świętych lokalnych, które posłużyły autorowi jako źródła. Przyjmuje się zatem, że powstała około 1266 roku. Tytuł *Legenda aurea* nie jest oryginalny⁶¹. Pojawia się on w rękopisach końca XIII wieku i wskazuje na powszechne uznanie użytkowników, jako że epitet „złoty” ma charakter pozytywnie wartościujący. W XV wieku zyskał już status obowiązującego. Wcześniej jednak dzieło to występowało pod wieloma tytułami, między innymi *Legendae sanctorum* (lub *de sanctis*) i *Novum passionale* (ze względu na temat) oraz *Historia lombardzka* (ze względu na zamieszczony na końcu fragment poświęcony dziejom Longobardów lub też jako aluzja do tożsamości autora).

⁶¹ Leksem „legenda” pochodzi od czasownika *legere* („czytać”) i w sensie ścisłym oznacza żywot świętego wyznawcy przeciwstawiany pasji (łac. *passio*), tj. opisowi śmierci męczennika. Ogólnie jednak dotyczy wszystkich żywotów świętych, które należy czytać w dniu ich liturgicznego wspomnienia. W konsekwencji mianem tym określano także księgę zawierającą zbiór takich tekstów (*liber legendaris*). Zob. M. PLEZIA, *Wstęp...*, s. 11.

Mimo wielkiej popularności zbioru na temat jego autora nie ma zbyt wielu informacji. Badacze dysponują jedynie prostym schematem ustalonym na podstawie faktów z historii Kościoła lokalnego oraz skromną informacją biograficzną zamieszczoną w innym dziele Jakuba de Voragine pod tytułem *Kronika genueńska*. Rok urodzenia oraz pochodzenie społeczne autora pozostają nieustalone. Wiadomo, że urodził się w Ligurii, tj. zachodnim regionie Italii, który należał ówczesnie do terytorium Republiki Genueńskiej i właśnie w XIII wieku przeżywał okres swej świetności. Przydomek odsyła do małej miejscowości Varazze, położonej na wybrzeżu Morza Śródziemnego – 30 km od Genui. Pierwotnie brzmiał on „de Varagine”, ale zapewne pod wpływem etymologii ludowej zmienił się na „de Voragine”⁶². Przyjmuje się, że urodził się około 1229 roku. W roku 1244 wstąpił do zakonu dominikanów. W 1266 roku był już przeorem w Astii, a wcześniej w Bolonii i Como. Wtedy też rozpoczął pracę pisarską, a *Złota legenda* była prawdopodobnie jego pierwszym dziełem. W 1267 roku został prowincjałem dominikanów lombardzkich. Urząd ten pełnił 10 lat. Musiał się jednak cieszyć dużym uznaniem i zaufaniem współbraci, ponieważ został na niego nominowany ponownie w 1281 roku. O jego reputacji świadczy również fakt, że w 1292 roku mianowano go arcybiskupem Genui, gdzie z przerwami toczyła się wojna domowa między lokalnymi rodami. Zmarł w nocy z 13 na 14 lipca 1298 roku. Na własne życzenie został pochowany nie w katedrze św. Wawrzyńca obok swoich poprzedników, a w macierzystym klasztorze w Varazze. W Genui doczekał się silnego kultu, co zaowocowało beatyfikacją w 1816 roku. Jego twórczość literacka była obfita, ale wyspecjalizowana, dotyczyła bowiem utworów o treści hagiograficzno-historycznej i miała nastawienie wyraźnie praktyczne, co wynikało z faktu, że jako dominikanin koncentrował się na pracy kaznodziejskiej⁶³.

⁶² Rzeczownik *vorago* oznaczał „otchłań”, „głębia” i odsyłał jakoby do wielkiej uczoności autora. Zob. TAMŻE, s. 27.

⁶³ Brak jest syntetycznego opracowania całości jego dorobku, jako że badacze

O ogromnej popularności jego zbioru legend świadczy nie tylko epitet „złota”, lecz także ogromna liczba zachowanych rękopisów (około 600-800), wielokrotne wydania drukowane (w ciągu pierwszego półwiecza od wynalezienia druku ukazało się ich aż 173!) oraz przekłady na prawie wszystkie języki narodowe⁶⁴. W procesie transmisji tekst pierwotny podlegał jednak sporym modyfikacjom: redaktorzy bowiem uzupełniali stare żywoty lub też dodawali nowe, dostosowując je do potrzeb wspólnoty lokalnej. Chociaż *Złota legenda* jest najpopularniejszym tego typu dziełem i została trwały ślad w kulturze chrześcijańskiego Zachodu, ma tylko jedno nowoczesne wydanie⁶⁵. Nie jest jednak krytyczne, ponieważ opiera się na kilku tylko drukach z XV/XVI wieku, a zatem pomija świadectwa najstarsze. Mimo to stanowi jedyne odniesienie dla badań tekstologicznych i wydań popularno-naukowych. Na jego podstawie przyjmuje się, że zbiór poza prologiem składa się ze 182 legend odpowiadających poszczególnym dniom i uroczystościom roku liturgicznego. Jednak zamieszczone w nim utwory na święta Pańskie (m. in. Boże Narodzenie i Wielkanoc) oraz popularne uroczystości (m.in. Dzień Zaduszny) pierwotnie do niego nie należały. W zbiorze przeplata się element dyskursywny i narracyjny. Oprócz przekazu ściśle biograficznego występują także rozważania teologiczno-ascetyczne.

W sensie ścisłym Jakub de Voragine nie był autorem, a redaktorem zbioru. Skrócił bowiem i zaadaptował legendy już powszechnie znane tak, aby akcentowały wydarzenia cudowne, a nawet fantastyczne, które – przemawiając do wyobraźni prostego odbiorcy – z jednej strony miały zaspokoić jego ciekawość, z drugiej – podbudować. Korzystał z podobnych w formie dzieł współbraci Jana z Mailly (*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*; ok. 1225 r.),

do tej pory skupiali się tylko na sławnej *Złotej Legendzie*. Wg stanu badań podanego przez M. PLEZIĘ w 1983 roku. Zob. TAMŻE, s. 31.

⁶⁴ TAMŻE, s. 45 n.

⁶⁵ Autorstwa Teodora Graessego (1846). Podają za: TAMŻE, s. 33.

Wincenta z Beauvais (*Specula historiale*; 1244 r.) i Bartłomieja z Trydentu (*Liber epilogorum in gesta sanctorum*; lata 1245-51), a także ze zbiorów ściśle hagiograficznych (*Vitae patrum*, *Legendy Pseudo-Abdiasza*, *Dialogi* papieża Grzegorza Wielkiego oraz pisma św. Grzegorza z Tours). Czerpał też z materiałów biograficznych rozproszonych w dziełach ojców Kościoła.

Ponieważ podstawową funkcją zbioru było ukształtowanie postawy wiary wśród odbiorcy masowego, w ramach legend o świętych występowały także – niezwykle popularne w przekazie ustnym i bogate w treści moralizujące – opowiadania o postaciach wielkich grzeszników, ściśle związanych z historią Kościoła. Dlatego też Jakub de Voragine, choć nie bez zastrzeżeń, wprowadził do swego dzieła historie o Herodzie (legenda na dzień Młodzianków, 22 grudnia); Piłacie (Wielki Piątek); Judaszu (dzień św. Macieja, 24 lutego); Julianie Apostacie (dzień św. Juliana, 29 stycznia); a także o zburzeniu Jerozolimy i o Józefie Flawiuszu (dzień św. Jakuba, 1 maja).

Opowieść o Judaszu stanowi pierwszą część żywota poświęconego św. Maciejowi⁶⁶, co wyjaśnione jest już w jego pierwszych słowach: *Maciej wybrany został apostołem na miejsce Judasza – ale opowiedzmy najpierw pokrótce o pochodzeniu i życiu owego Judasza*⁶⁷. Redaktor miał jednak świadomość, że usytuowanie w zbiorze hagiograficznym historii o zdrajcy Pana jest posunięciem tyleż niebezpiecznym, co dyskusyjnym. Dlatego aż dwukrotnie zamieszcza w niej swoje komentarze, odwołujące się do sumienia korzystającego ze zbioru duszpasterza: *Tyle czytamy we wspomnianej historii apokryficznej; czy zaś należy treść jej głośno powtarzać, to pozostaje do uznania czytelnika, chociaż raczej należy ją pominąć niż podawać za prawdę.* (158) (...) *Tyle znajdujemy we wspomnianej historii apokryficznej; a do uznania czytelnika pozostawiamy, czy należy*

⁶⁶ *Legenda na dzień św. Macieja Apostoła*, w: J. DE VORAGINE, *Złota legenda...*, s. 157-162.

⁶⁷ Cyt. wg: TAMŻE, s. 158. Wszystkie cytaty z tego wydania. Dalej strony będą podawane w nawiasie w tekście głównym.

treść jej głośno powtarzać (159). Podobne zdanie odnaleźć można w legendzie na dzień św. Jakuba przy okazji historii Józefa Flawiusza: *Czy zaś należy opowiadać treść tej apokryficznej historii, pozostawiamy uznaniu czytelnika* (228). Zmysł krytyczny Jakuba de Voragine ujawnia się zresztą nie tylko w kwestii treści, ale także źródeł, na co wskazuje konkluzja zamieszczona w historii drzewa Krzyża Świętego: *Ale czy to prawda, to pozostaje do uznania czytelnika*⁶⁸.

Źródłem opowieści o Judaszu jest bliżej nieznana „historia apokryficzna”. Jakub de Voragine wspomina o niej także w przypadku relacji o Piłacie, Józefie Flawiuszu oraz Neronie. Badacze nie ustalili jej dokładnego pochodzenia i treści, ale przyjmuje się, że jest to zbiór legend i apokryfów pochodzenia greckiego, który powstał prawdopodobnie na przełomie X i XI wieku. Niektórzy uznają, że jest nim opublikowany w 1926 roku przez E. Steinmeyer anonimowy utwór, ponieważ z niektórymi ustępami *Złotej Legendy* wykazuje szereg zbieżności dosłownych. Równie prawdopodobna jest jednak teza, że autorzy obu tych dzieł tylko korzystali ze wspólnego źródła⁶⁹. Wskazuje się też, że u podstaw średniowiecznej tradycji hagiograficznej leży w istocie monumentalne dzieło Symeona Metafrastesy (X w.)⁷⁰. Niezależnie jednak od faktycznej genezy opowieści o Judaszu należy zaznaczyć, że stanowi ona przykład średniowiecznej kompilacji wątków różnej proveniencji i jako taka reprezentuje typowy tekst apokryficzny.

3.3.2. Losy ciała samobójcy

Opowieść o Judaszu dzieli się na trzy duże części tematyczne. Pierwsza opowiada o jego dzieciństwie, druga – służbie u Piłata, trzecia – nauce u Jezusa. Każda z nich opowiada o więcej niż jednym wydarzeniu, ale pozostaje spójna dzięki roli, jaką pełni w niej

⁶⁸ Cyt za: M. PLEZIA, *Wstęp...*, s. 24.

⁶⁹ Zob. „Historia apokryficzna” (*Skorowidz źródeł*), w: J. DE VORAGINE, *Złota legenda...*, s. 629.

⁷⁰ Zob. M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: ANT 1/1, s. 45.

główny bohater. Na potrzeby niniejszego wywodu można je więc zatytułować odpowiednio: „Syn”, „Zarządca” i „Apostoł”, oraz podzielić na jeszcze dwie mniejsze sekcje, ze względu na miejsce akcji oraz występujące postaci. Poniżej przytoczona jest całość narracji z uwzględnieniem podziału autora niniejszego studium.

Syn

1. W pewnej apokryficznej historii czytamy, że żył w Jerozolimie pewien mąż imieniem Ruben, inaczej zwany Szymon, pochodzący z plemienia Dan czy też, jak chce Hieronim, z plemienia Isachar. Miał on żonę imieniem Cyborea. Otóż pewnej nocy, gdy oddali sobie powinność małżeńską, Cyborea zasnęła i miała sen, który następnie przerażona powiedziała wśród jęków i westchnień swemu mężowi w tych słowach: „Śniło mi się, że urodziłam syna-zbrodniarza, który stał się przyczyną zagłady całego narodu”. Na to Ruben: „Wstrętną rzecz mówisz, niegodną nawet opowiadania, chyba zły duch zmaćcił twój umysł”. Ona jednak odrzekła: „Jeśli rzeczywiście poczuje, że poczęła i rodzę syna, to będzie znak, że nie był to zły duch, lecz objawienie prawdy”. Gdy nadszedł jej czas, urodziła rzeczywiście syna. Rodzice przerażili się bardzo i poczęli zastanawiać się, co mają z nim zrobić. Wzdrygali się bowiem przed zabiciem dziecka, a z drugiej strony nie chcieli żywić niszczyciela własnego narodu. Włożyli więc chłopca do koszyczka i puścili na morze, a fale wyrzuciły go na wyspę zwaną Skariot. Od niej Judasz otrzymał imię Skarioty.

2. Królowa tego kraju, która była bezdzietna, wyszła właśnie na przechadzkę na brzeg morza, a ujrawszy wyrzucony przez fale morskie koszyczek kazała go otworzyć i znalazła w nim pięknego chłopczyka. Westchnęła wtedy i powiedziała: „O, gdybym to ja miała takie dziecko, aby kraj mój nie pozostał bez następcy tronu!” Kazała więc potajemnie karmić dziecko, a sama udawała, że jest ciężarna. Na koniec skłamała, że urodziła syna i po całym kraju rozeszła się ta radosna wieść. Król cieszył się niezmiernie

z narodzenia potomka, a podobnie i cały lud bardzo się radował. Wychowano więc chłopca stosownie do jego królewskiego stanu, ale po niedługim czasie królowa istotnie poczęła i w swoim czasie urodziła syna. Gdy obaj chłopcy podrośli trochę, często bawili się razem. Judasz jednak ciągle dokuczał królewskiemu synowi, krzywdził go i zmuszał do płaczu. Królowa tedy martwiła się i coraz częściej biła Judasza, ponieważ wiedziała, że nie jest jej synem, ale on i tak nie przestawał dokuczać królewiczowi. Wreszcie rzecz cała wykryła się i stało się wiadome, że Judasz nie jest prawdziwym synem królowej, ale dzieckiem znalezionym. Wówczas Judasz ogarnięty gwałtownym wstydem zabił potajemnie swego przybranego brata, syna królewskiego. Obawiając się zaś kary śmierci za swoją zbrodnię, uciekł do Jerozolimy z ludźmi wiozącymi daninę i wstąpił na służbę Piłata, ówczesnego namiestnika.

Zarządca

3. A ponieważ, jak ludzie mówią, swój do swego ciągnie, więc i Piłat stwierdził, że charakter Judasza nader mu odpowiada i bardzo go polubił. Rządził tedy Judasz całym dworem Piłata i wszystko tam działo się według jego woli. Pewnego dnia Piłat spoglądając z okien swego pałacu na sąsiedni sad owocowy, uczuł tak wielką chęć skosztowania jabłek z tego sadu, że aż osłabł. Sad ten należał do Rubena, ojca Judasza, który jednak nie poznawał syna, podobnie jak Judasz nie poznawał ojca. Ruben bowiem sądził, że syn jego zginął w falach morskich, Judasz zaś nie wiedział zupełnie, kim był jego ojciec, ani gdzie była jego ojczyzna.

Otóż Piłat przywoławszy Judasza rzekł: „Tak bardzo pragnę tych owoców, że umrę, jeśli ich nie dostanę”. Pobiegł więc Judasz do sadu i prędko zerwał jabłka. Wtedy nadszedł Ruben i zobaczył Judasza zrywającego jabłka. Obaj starli się gwałtownie i poczęli miotać na siebie obelgi, od obelg przeszli do rąk i dotkliwie się pobili. Judasz uderzył Rubena w kamieniem w to miejsce, gdzie kark wiąże się z szyją, i zabił go. Następnie zebrał jabłka i powie-

dział Piłatowi, co się zdarzyło. Gdy dzień się skończył i nadeszła noc, znaleziono Rubena i uznano, że zmarł nagłą śmiercią. Wtedy Piłat oddał Judaszowi cały majątek Rubena, jak również dał mu za żonę wdowę po nim, Cyboreę.

4. Pewnego dnia gdy Cyborea wzdychała ciężko, Judasz, mąż jej, zapytał troskliwie, co jej brakuje. „Biada mi, najnieszcześniejszej z kobiet – odrzekła – utopiłam moje dzieciątko w morzu, męża mojego znaleziono nieżywego, a Piłat jeszcze pomnożył mój smutek, zmuszając mnie tak bardzo zbolełą do małżeństwa i dając mnie tobie za małżonkę zupełnie wbrew mej woli”. Gdy tak mu powiedziała wszystko o swoim dziecku, a Judasz wyjawiał jej to, co jemu się zdarzyło, odkryli oboje, że Judasz poślubił własną matkę, a ojca swego zabił. Wówczas wiedziony skruchą za radą Cyborei udał się Judasz do Pana naszego Jezusa Chrystusa i błagał o przebaczenie za swoje grzechy. Tyle czytamy we wspomnianej historii apokryficznej; czy zaś treść jej głośno powtarzać, to pozostaje do uznania czytelnika, chociaż raczej należy ją pominąć niż podawać za prawdę.

Apostoł

5. Pan nasz przyjął Judasza za swego ucznia, potem uczynił go jednym z Apostołów i okazał mu tak wielkie zaufanie i miłość, że obrał swoim szafarzem tego, który później go zdradził. Nosił więc Judasz sakiewkę i kradł, co dawano Chrystusowi Panu. W okresie męki Pańskiej nie mogąc odzalaować, że nie sprzedano olejku wartości trzystu denarów, bo i te byłyby ukradł, poszedł i sprzedał Pana za trzydzieści srebrników, z których każdy wart był dziesięć denarów, jakie wtedy były w obiegu, i w ten sposób wynagrodził sobie stratę owych trzystu denarów za olejek. Inni zaś opowiadają, że Judasz miał zwyczaj z tego, co dawano Chrystusowi, kraść dla siebie dziesiątą część i dlatego sprzedał Pana za trzydzieści denarów, które stanowiły dziesiątą część wartości owego olejku.

6. Później jednak żal go ogarnął i powiesił się na powrozie. Gdy zaś wisiał, ciało jego pękło przez pól i wylały się wszystkie wnętr-

ności jego. Nie wyzionął zaś ducha ustami, nie godziło się bowiem, aby usta, które dotknęły chwalebnej twarzy Chrystusa, zostały tak haniebnie splamione. Natomiast słuszne było, aby wnętrzości, które poczęły zdradę, pękły i wypadły i aby powróż zdusił krtań, z której wydobywał się głos zdrajcy. Ciało zaś Judasza zawisło w powietrzu, aby w ten sposób on, który obrażał aniołów w niebie, a ludzi na ziemi, odsunięty został od nieba i ziemi, a w powietrzu stał się towarzyszem diabłów... (158-160).

W pierwszej sekcji podane są informacje o pochodzeniu Judasza. Jego rodzice, Ruben i Cyborea, mieszkają w Jerozolimie. Imię Ruben nosił najstarszy syn Jakuba; ten, który pragnął uratować życie Józefa (por. Rdz 29,32; 37,21-22; 42; 49,3); jednak w apokryfach najczęściej przedstawia postać negatywną (por. PrEwJk 1,2; 6,3; TransJózAr 14). Ojciec Judasza zwany jest także Szymonem, co z jednej strony imituje zjawisko posiadania podwójnych imion, poświadczone przez Ewangelię na przykład w obrazie apostoła Mateusza, z drugiej odpowiada przekazowi w J 13,26. Wprowadzona na wzór tradycji ST wzmianka o rodowodzie zawiera dwie sprzeczne informacje, co w *Złotej Legendzie* zdarza się nierzadko⁷¹. Ruben ma pochodzić albo z plemienia Dana, albo Isachara. Tę drugą wersję potwierdzać ma autorytet św. Hieronima⁷², ale mimo to Jakub de Voragine nie decyduje się na pominięcie pierwszej.

⁷¹ Nie decyduje się na wybór jednej prawdziwej, a pozostawia to w gestii odbiorcy. Często dąży do ich pogodzenia nawet kosztem dużych nieprawdopodobieństw. Wtedy konkluduje „Można zatem powiedzieć, że było to tak a tak...” i przytacza wersję uzgodnioną. Zob. M. PLEZIA, *Wstęp...*, s. 24.

⁷² Należy zauważyć, że poświadczone jest od XVII wieku istnienie podobnej (by nie powiedzieć tożsamej) narracji w tradycji wschodniosłowiańskiej. Funkcjonowała ona jako opowieść niezależna i przypisywana była właśnie św. Hieronimowi, co wskazuje na pochodzenie z kręgów Kościoła katolickiego. W tym wariantcie imię ojca Kościoła wspomniane jest tylko w tytule, a w pierwszym zdaniu podana jest następująca informacja: *Był z plemienia Dana, a inni mówią, że był z rodu Ischara.* [tłum. i podkreśl. – E. D.]. Zob. *Сказание, съставено от праведен и свят мъж на западната църква, великият учител Иероним, за Юда Предателя*, w: *Стара българска литература. Апокрифи*, ред. Д. Петканова, София 1982.

Wybór pozostawia w gestii czytelnika. Imię matki nie występuje w tradycji biblijnej.

Legenda informuje, że za zaraz po poczęciu Judasza jego matka miała sen, iż dziecko będzie zbrodniarzem i „stanie się przyczyną zagłady całego narodu”, co stanowi wyraźną aluzję do wydarzeń paschalnych. Wskazuje, że zdrajca był współwinny ukrzyżowania Jezusa, które w świetle średniowiecznego antysemityzmu odczytywane było jako koniec narodu Izraela. Pojawia się tu zatem popularny motyw proroczego snu, znany zarówno w tradycji antycznej, jak i biblijnej, a także w folklorze. Według starożytnych wierzeń sen ma status wyjątkowy, ponieważ umożliwiał jakoby nawiązanie kontaktu z zaświatami, przekazywał wolę bóstwa lub też przepowiadał przyszłość. Ruben jednak swej żonie nie uwierzył, czym wpisał się w wizerunek męża wątpliwego, występujący także na kartach Pisma Świętego. Motyw puszczonego na wodę koszyka zdaje się odwoływać do historii Mojżesza (por. Wj 2,1-6), ale obraz syna, który najpierw porzucony jest przez swoich rodziców z powodu złowrogiej przepowiedni, a potem odnaleziony i zaadoptowany przez parę królewską koresponduje z mitem o Edypie⁷³. Informacja, że fale wyrzuciły go na wyspę zwaną „Skariot”, służy wyjaśnieniu etymologii znanego przydomka zdrajcy oraz zamyka sekcję pierwszą części „Syn”.

Sekcja druga z jednej strony przywołuje baśniowy wątek zamorskiego królestwa, z drugiej – wydaje się odsyłać do postaci Mojżesza (por. Wj 2,5-10). Królowa, przechadzając się po brzegu, odnajduje „pięknego chłopczyka” (por. Wj 2,2) i postanawia go zaadoptować, czym niejako powtarza gest córki faraona. Różnica polega na tym, że w tym celu postanawia udawać ciężę i organizuje mistyfikację. Życie Judasza jako królewskiego syna rozpoczyna się zatem od kłamstwa, a okres dorastania mija na brutalnej rywaliza-

⁷³ Więcej zob. A. BRUSEWICZ, „Edypowe motywy w średniowiecznej legendzie o Judaszu”, w: *Z antycznego świata: religio – cultus – homines*, red. W. Appela, P. Wojciechowski, Toruń 2000, s. 261.

cji z młodszym bratem. Konflikt między rodzeństwem, zwłaszcza męskim, którego nie łączą prawdziwe więzy krwi, często występuje w fabułach bajkowych oraz mitach⁷⁴. Zazwyczaj kończy się on śmiercią lub wygnaniem jednego z braci. W przypadku historii Judasza bezpośrednią przyczyną zbrodni staje się wstyd, jaki ogarnia bohatera, kiedy na jaw wychodzi prawda o jego nieznanym pochodzeniu. Judasz okazuje się być „znalezionym”, a zatem obcym. Upust swoim emocjom daje w akcie morderstwa prawdziwego królewicza, co z jednej strony wskazuje dodatkowo na uczucie zazdrości, z drugiej wieńczy budowany w sekcji obraz Judasza niepokornego i agresywnego (por. EwDzArab 35,1-2). Motyw zabójstwa brata odsyła ponadto do biblijnej historii Kaina i Abla (zob. Rdz 4,1-16), co wydaje się o tyle uzasadnione, że w tradycji średniowiecznej obaj – tj. Kain i Judasz – byli przedstawiani właśnie jako towarzysze w piekle⁷⁵. Motyw ucieczki przed karą motywuje zmianę miejsca akcji i wprowadza w drugą część opowieści. Judasz, udając się do Jerozolimy, rozpoczyna nowy etap w swoim życiu. Wchodzi w dorosłość, ale porzucając status „syna”, paradoksalnie powraca do miejsca swego urodzenia. Zatoczone tak koło potwierdza istnienie zasygnalizowanego już wcześniej przeznaczenia. Na uwagę zasługuje też wzmianka, że Judasz przyłącza się w podróży do ludzi „wiozących daninę”, ponieważ wydaje się ona być aluzją do przyszłych malwersacji finansowych.

Judasz wstąpił na służbę do Piłata i szybko nawiązał z nim bliskie relacje⁷⁶. Ich wzajemna sympatia wyjaśniona zostaje ludowym przysłowiem: *jak ludzie mówią, swój do swego ciągnie* (159). Chwył ten z jednej strony przybliży odbiorcy kontekst opisywa-

⁷⁴ Zob. motyw walki bratobójczej Eteoklesa i Polynejkesa występujący w *Siedmiu przeciw Tebom* Ajschylosa oraz *Fenicjankach* Eurypidesa. Podają za: TAMŻE, s. 262.

⁷⁵ Więcej na temat związków Kaina i Judasza zob. W. HRYNIEWICZ, *Tajemnica Kaina i Judasza...*

⁷⁶ Być może stanowi to nawiązanie do losu Polynejkesa, który znajduje schronienie u króla Adrastosa i szybko przekonuje do udzielenia wygnańcowi pomocy. Podają za: A. BRUSEWICZ, *Edypowe motywy...*, s. 262.

nych wydarzeń, z drugiej – utwierdza w nim negatywną ocenę obu postaci. Wyrazem wzajemnego zaufania staje się powierzenie Judaszowi funkcji zarządcy dworu, a następnie zlecenie mu misji zerwania jabłek z sadu Rubena. Treść sekcji czwartej wskazuje zatem na kompilację dwóch znanych w średniowieczu wątków: biblijnego o winnicy Nabota (por. 1 Krl 21,1-16) oraz antycznego, choć przefiltrowanego przez pryzmat doktryny chrześcijańskiej, o Edypie⁷⁷. Piłat bowiem, pożądamy owoców z sadu sąsiada i stając się pośrednio przyczyną jego śmierci, przypomina króla Achaba. Natomiast spełniający życzenie namiestnika Judasz, mimowolnie staje się ojcobójcą. Opis starcia ojca i syna jest bardzo plastyczny. Zarówno charakter kłótni, która przeradza się w walkę, jak i miejsce wydarzeń, odwołują do doświadczeń życiowych odbiorcy. Pojawia się nawet przydająca wiarygodności informacja o miejscu, gdzie został zadany śmiertelny cios. Wzmianka o kamieniu sugeruje przestępstwo w afekcie, ale też swoisty prymitywizm i okrucieństwo czynu. Na uwagę zasługuje też przedmiot sporu, który przywodzi na myśl scenę upadku Adama i Ewy (por. Rdz 3,1-7)⁷⁸, a w szerszym ujęciu mitologiczny motyw jabłka niezgody, a także insygnia władzy królewskiej. Zwłaszcza ten ostatni symbol otwiera ciekawą perspektywę interpretacyjną, jako że to zabójstwo umożliwiło Judaszowi przejęcie prerogatyw Rubena.

W czwartą sekcję wprowadza zatem decyzja Piłata o oddaniu wiernemu Judaszowi nie tylko majątku, ale także wdowy po zmarłym „nagłą śmiercią” Rubena. W ten sposób raz jeszcze nowy etap w życiu bohatera – tym razem małżeństwo – opiera się na kłamstwie, a sygnalizowane wcześniej powinowactwo z losem Edypa osiąga swoje apogeum. Judasz, oprócz ojcobójstwa, winny jest także grzechu kazirodztwa⁷⁹. Prawda wychodzi jednak na jaw, kiedy

⁷⁷ Więcej zob. TAMŻE, s. 257-263.

⁷⁸ Wiąże się to z tradycyjną interpretacją drzewa poznania dobra i zła jako jabłoni.

⁷⁹ Warto dodać, że motyw incestu jest dość powszechny w średniowiecznej hagiografii, co łączy się zapewne z jego wyraźnym potępieniem w tekstach prawnych

Cyborea postanawia podzielić się swoim smutkiem z narzuconym, ale troskliwym małżonkiem. Najpierw wyznaje własny grzech z przeszłości, a następnie winnym *obecnego* nieszczęścia wskazuje Piłata. Podkreślając inicjatywę namiestnika, zrzuca na niego całą odpowiedzialność za powtórne małżeństwo, co w perspektywie incestu zasługuje na wyjątkową uwagę, ponieważ zdaje się osłabiać winę Judasza. Małżonkowie jawią się tragicznymi ofiarami bezwzględności Piłata, wpisującej się w jego charakterystyczny dla tradycji zachodniej negatywny wizerunek.

Motywy wprowadzającym do części pod tytułem „Apostoł” jest *skrucha* Judasza. Bohater „za radą Cyborei” udaje się do Jezusa, aby błagać o przebaczenie za grzechy. W świetle jego późniejszych losów fakt, że w sytuacji, kiedy zawinił, postąpił prawidłowo i zwrócił się do Boga, może dziwić, toteż wydaje się, że wyjaśnienie tego paradoksu leży w obrazie jego matki, który do końca pozostaje pozytywny. Wraz z pojawieniem się pierwszej wzmianki o Jezusie Jakub de Voragine przerywa narrację. W świetle *Złotej Legendy* tajemnicza „historia apokryficzna” opowiadała zatem losy Judasza *przed* powołaniem na apostoła, czyli w typowy dla apokryfów sposób uzupełniała luki w przekazie kanonicznym, rozwijając go w planie diachronicznym.

Ostatnia część opiera się na schemacie narracji pasyjnej. Jezus powołuje Judasza na apostoła i „okazuje mu tak wielkie zaufanie i miłość, że obiera swoim szafarzem” (160). Informacja ta służy podkreśleniu miłosierdzia Chrystusa w opozycji do przewrotności Judasza, określonego przy pomocy czytelnego dla odbiorcy wyrażenia „który go zdradził”. Wzmianka o wykradaniu z sakiewki oraz aluzja do sceny namaszczenia drogim olejkiem odsyłają do J 12,1-6, co potwierdza, że to przekaz Czwartej Ewangelii najmocniej napiętnował Judasza i legł u podstaw jego negatywnego wizerunku.

reformy gregoriańskiej. Podaję za: ANT 2/2, s. 882. M. PLEZIA w tym kontekście wymienia św. Grzegorza „ze skały”, św. Albana i św. Ursjusa. Zob. J. DE VORAGINE, *Złota Legenda...*, s. 157.

Przyczyną zdrady była zatem chciwość, jednak Jakub de Voragine podaje dwie interpretacje sumy trzydziestu srebrników, czym poświadcza, że motyw ten szczególnie mocno zajmował średniowiecznego czytelnika. Najpierw wskazuje, że Judasz „sprzedał” Jezusa za wielokrotność wartości olejku zmarnotrawionego jakoby podczas uczyty w Betanii: *W okresie męki Pańskiej nie mogąc odżalować, że nie sprzedano olejku wartości trzystu denarów, bo i te byłby ukradł, poszedł i sprzedał Pana za trzydzieści srebrników, z których każdy wart był dziesięć denarów, jakie wtedy były w obiegu, i w ten sposób wynagrodził sobie stratę owych trzystu denarów za olejek* (160). Następnie przedstawia drugie wyjaśnienie, w którym, zamieniając srebrniki na denary, głosi, że zdrajca chciał uzyskać dziesiątą część przychodu wspólnoty: *Inni zaś opowiadają, że Judasz miał zwyczaj z tego, co dawano Chrystusowi, kraść dla siebie dziesiątą część i dlatego sprzedał Pana za trzydzieści denarów, które stanowiły dziesiątą część wartości owego olejku* (160). Obie interpretacje łączą zatem w związek przyczynowo-skutkowy zdradę Judasza i scenę namaszczenia stóp Jezusa w relacji J, w której to – w przeciwieństwie do przekazu synoptycznego (zob. Mk 14,3-9; Mt 26,6-13) – niezadowolony z powodu gestu Marii wyraża jeden tylko apostoł – Judasz właśnie.

Opowieść o zdrajcy kończy się sceną jego śmierci zbudowaną w oparciu o peryfrazę Mt 27,3-5: *Później jednak żal go ogarnął i powiesił się na powrozie* (160). Brak wzmianki o spotkaniu z arcykapłanami oraz zwrocie pieniędzy może wynikać albo ze skrótowości przekazu, albo z faktu zogniskowania perspektywy tylko na postaci Judasza, albo też z ogólnej tendencji utworu do jeszcze mocniejszego napiętnowania zdrajcy. Najbardziej prawdopodobne wydaje się jednak to, że zauważona luka stanowi konsekwencję wykorzystania popularnej w średniowieczu, sięgającej czasów św. Augustyna, harmonizacji kanonicznych relacji o śmierci Judasza. Świadczy o tym zdanie następujące: *Gdy zaś wisiał, ciało jego pękło przez pól i wylały się wszystkie wnętrzności jego* (160). Dalsza

część opisu ma charakter komentarza, który w istocie odzwierciedla powszechne przekonanie epoki: *Nie wyzionął zaś ducha ustami, nie godziło się bowiem, aby usta, które dotknęły chwalebnej twarzy Chrystusa, zostały tak haniebnie splamione. Natomiast słuszne było, aby wnętrzności, które poczęły zdradę, pękły i wypadły i aby powróż zdusił krtań, z której wydobywał się głos zdrajcy* (160). Dusza Judasza nie mogła ulecieć – zgodnie z tradycyjnym wyobrażeniem – przez usta, ponieważ te dotknęły w pocałunku samego Zbawiciela. Dlatego też ujście znalazła zapewne przez pęknięte ciało. Obraz taki funkcjonuje zwłaszcza w ikonografii⁸⁰, ale podobne przekonanie można też odnaleźć w bardzo popularnym w średniowieczu dziele *Historia scholastica* autorstwa Piotra Komestora (zm. 1179 r.): *I wylały się jego wnętrzności, lecz nie przez usta, aby w ten sposób uniknąć warg, którymi ucałował Zbawiciela. (...) Słuszną rzeczą bowiem było, aby wnętrzności, w których poczęła się zdrada wypadły przez pęknięcie brzucha, gardło zaś, z którego wyszedł głos zdrady, zacisnęła powróż. Często bowiem rodzaj kary odpowiada rodzajowi winy*⁸¹.

Według *Złotej Legendy* opuszczone przez duszę ciało Judasza zawisło w powietrzu, co rozumiane jest jako kara adekwatna do popełnionego przestępstwa: *Ciało zaś Judasza zawisło w powietrzu, aby w ten sposób on, który obrażał aniołów w niebie, a ludzi na ziemi, odsunięty został od nieba i ziemi, a w powietrzu stał się towarzyszem diabłów* (160). Źródłem tego obrazu wydaje się omawiany już werset Dz 1,18 w przekładzie Wulgaty: *Et suspensus crepuit medius, et diffusa sunt omnia vis cera eius*. Jednak umiejscowienie ciała zdrajcy w powietrzu ma także wyjaśnienie niejako kosmologiczne, gdyż to właśnie ta sfera, zgodnie ze starożytną tradycją, należała do demonów, o czym zaświadcza św. Paweł, nazywając Szatana „władcą mocarstwa powietrza” (τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας

⁸⁰ Zob. S. KOBIELUS, *Ikonografia zdrady i śmierci Judasza...*, s. 120-123.

⁸¹ PL 198, 1650. Cyt. w tłumaczeniu S. KOBIELUSA. Zob. TAMŻE, s. 122 n.

τοῦ ἄερος; Ef 2,2)⁸². W tym sensie Judasz jako grzesznik potępiony okazuje się *należać* do diabła. Ład świata stworzonego wymaga, aby wszystko znajdowało się na *swoim* miejscu (por. Dz 1,25). Tę odpowiedniość potwierdza Piotr Komestor: *Judasz zmarł w powietrzu, jakby należał do mocy powietrznych. Przystąpił bowiem, aby został oddzielony od obszarów zamieszkałych przez aniołów i przez ludzi, gdyż obraził jednych i drugich. W ten sposób rodzaj i miejsce kary stały się odpowiednimi do popełnionej winy*⁸³.

Funkcjonująca w średniowieczu interpretacja śmierci Judasza odsyła do wzorcowego w tym względzie komentarza św. Bedy Czcigodnego (zm. 735 r.)⁸⁴: *Godną sobie karę znalazł oblakany zdrajca, aby mianowicie gardło, z którego wyszedł głos zdrady, węzeł sznura zacisnął. Godne siebie także miejsce końca wyszukał, aby ten, który Pana ludzi i aniołów wydał na śmierć, znieawidzony przez niebo i ziemię, jakby oddany został w opiekę jedynie demonom powietrza, zawisł pośrodku powietrza, [idąc] za przykładem Achitofela i Absaloma, którzy prześladowali króla Dawida. Godny go był również sposób, w jaki śmierć [jego] nastąpiła, ponieważ wnętrzości, które poczęły zdradziecki podstęp, pękłszy wypadły i unosiły się w pustym powietrzu. Była to kara najbardziej podobna do śmierci, na jaką miał zostać skazany Ariusz, przywódca heretyków, jako że tamten [tj. Judasz] człowieczeństwo Chrystusa, a ten [tj. Ariusz] próbował zniszczyć [Jego] boskość; obaj jak żyli z pustym rozumem, tak i umarli z próżnym brzuchem*⁸⁵.

⁸² Cytat w przekładzie BT. Por. BZTB: „władca, który rządzi w powietrzu”.

⁸³ *Historia scholastica*. PL 193, 1650. Cyt. w tłumaczeniu S. KOBIELUSA. Zob. TAMŻE, s. 95.

⁸⁴ Zob. O. LIEBERKNECHT, *Death and Retribution: Medieval Visions of the End of Judas the Traitor* (1997). Wydanie elektroniczne: http://www.lieberknecht.de/~diss/papers/p_judas.htm.

⁸⁵ *Super Acta Apostolorum expositio*. PL 92, 944. Por. „*Et suspensus crepuit medius*” [Dz 1,18]. *Dignam sibi poenam traditor amens invenit, ut videlicet guttur quo vox proditoris exierat laquei nodus necaret. Dignum etiam locum interitus quaesivit, ut qui hominum angelorumque Dominum morti tradiderat coelo terraeque perosus, quasi aeris tantummodo spiritibus sociandus, juxta exemplum Achitophel et Absa-*

Ściśnięcie gardła stanowi odpowiedź na werbalność aktu zdrady. Metaforycznie zaś odsyła do grzechu chciwości, co poświadczają liczne średniowieczne przedstawienia ikonograficzne, które albo ukazują Judasza wiszącego na pasku od sakiewki, albo też we wcześniejszych epizodach z jego życia akcentują fakt noszenia jej na szyi, co wskazuje, że już wtedy był on *spętany* swą zachłannością. Związek semantyczny między gardłem a chciwością ma swoje źródło w pojęciu żądzy pieniądza jako nienasycenia, tj. w obrazie *polykania* bogactwa (por. Hi 20,15). Świadectwo tej interpretacji można znaleźć w słynnym poemacie alegorycznym *Psychomachia* Prudencjusza (zm. po 405 r.), w którym personifikacje cnót i występków walczą o duszę człowieka, a pokonany grzech cierpi męki odpowiednie do swej natury. W tym utworze *Avaritia* (Chciwość) – „najgorsza zaraza” – przedstawiona jest w „odzieniu w obszernych kieszeniach”, z kilkoma przywiązanymi do brzucha sakwami, a nawet koszami, w które zbiera utracone przez *Luxus* (Zbytek) złoto i inne cenne przedmioty. O jej „nienasyceniu” świadczył fakt, iż pozostawione na polu bitwy bogactwo „ręką draieżną grabiła z usty otwartymi” (por. w.454-464)⁸⁶.

Nawiązanie do Achitofela i Absaloma motywowane jest typologią mesjanistyczną. Wyraźna paralela zachodzi zwłaszcza w przypadku śmierci syna Dawida (zob. 2 Sm 18,9), która w przekładzie Wulgaty została opisana słowami: *suspensio inter caelum et terram*. Analogia z losem Ariusza ma natomiast źródło w przekazie Sokratesa Scholastyka, który wprost głosił, że herezjarcha zginął wsku-

lon qui regem David persecuti sunt, aeris medio periret. Cui utique satis digno exitu mors ipsa successit, ut viscera quae dolum proditoris conceperant rupta caderent, et vacuas evolverentur in auras. Cujus simillima poenae mors Arium haeresiarcham damnasse refertur; ut quia ille humanitatem Christi, iste divinitatem extinguere moliebatur, ambo sicut sensu inanes vixerant, sic quoque ventre vacui perirent. Cyt. za: O. LIEBERKNECHT, *Death and Retribution...*

⁸⁶ Zob. PRUDENCJUSZ, *Psychomachia*, tł. M. Brożek, [w:] PRUDENCJUSZ AURELIUSZ KLEMENS, *Poezje* (PSP 43), wstęp i oprac. M. Brożek, Warszawa 1987, s. 149. Zob. O. LIEBERKNECHT, *Death and Retribution...*

tek wypłynięcia wnętrzości⁸⁷. Ma ona niejako charakter wtórny, jako że popularny wzorzec opisu śmierci prześladowcy najpierw był zastosowany do osoby Judasza i to los zdrajcy Syna Bożego pełnił funkcję chrześcijańskiego modelu kary właściwej dla odszczepieńców, w tym także heretyków. W efekcie odpowiednią śmiercią za grzechy doktrynalne musiało być powieszenie i/lub wypłynięcie wnętrzości.

Połączenie powyższych perspektyw interpretacyjnych, tj. chciwości jako zgubnego występku oraz wypłynięcia wnętrzości jako najstosowniejszej kary, stanowi interpretacja śmierci Judasza autorstwa św. Bernarda z Clairvaux (zm. 1153), który, odczytując *viscera* jako substancje witalne w sensie bogactwa materialnego, skojarzył wnętrzości Judasza z pieniędzmi, których chciwiec kurczowo się trzyma, ale ostatecznie je traci, tak jak swe organy podczas agonii: *Rzucił je [tj. pieniądze] w świątyni i odszedłszy powiesił się na pętli. Zresztą już wcześniej był odszedł od Chrystusa i się powiesił na pętli skąpstwa: lecz to, co wcześniej czynił w ukryciu, jawnie [teraz] wszystkim obwieścił. Rodzaj zewnętrznej kary ujawnił rozmiar jego grzechu, bo jakim grzechem człowiek zawini, za taki karze podlegać będzie. „Powiesiwszy się, rozpękł się na poły” [Dz 1,18]: pełny był brzuch, i rozerwane zostało podbrzusze; rozpękł się na poły, gdzie znajdowała się siedziba szatana. Więc rozpękło się naczynie zniewagi (...). „I wylały się wszystkie wnętrzości jego” [Dz 1,18]: Wnętrzościami są pieniądze chciwego, one są wylewane i traczone, za to zbierane są [te] męża miłościwego⁸⁸.*

⁸⁷ Więcej zob. Sekcja 2.1.2. „Śmierć bezbożnika”.

⁸⁸ *Meditatio in Passionem et Resurrectionem Domini*, VII. *De Judae peccato et desperatione*. PL 184, 753. Cytaty z Dz według przekładu Jakuba Wujka. Por. *Projecit eos in templo, et abiens laqueo se suspendit. Jam quidem diu quod a Christo abierat, et avaritiae laqueo se suspenderat: sed quod fecerat in occulto, palam omnibus innotuit. Exterioris poenae qualitas supplicii modum aperuit; quia per quae peccaverit homo, per haec et punietur. „Suspendus crepuit medius” [Act 1:18]: plenus erat venter, et ruptus est uter; crepuit medius, ubi sedes erat satanae. Crepuit ergo vas contumeliae (...). „Et diffusa*

Średniowieczna tradycja egzegetyczna łączyła więc okoliczności zgonu grzesznika z charakterem jego występku. Ukazując odpowiedniość otrzymanej kary do popełnionego przestępstwa, wyrażała niejako właściwe chrześcijańskiemu Zachodowi jurydyczne, prawne podejście do spraw ostatecznych, operujące pojęciami winy, kary i wiecznej odpłaty. Judasz sam wybrał rodzaj śmierci, ale ze względu na naturę swego postępuku w istocie potwierdził tylko swoją winę, wypełniając plan przewidziny przez Boga. W jego przypadku zarówno zbrodnia, jak i kara, miały miejsce w świecie doczesnym, jednak zgodnie ze średniowiecznym wyobrażeniem prawdziwa odpłata następowała w wieczności, tj. wyrażała się w charakterze mąk piekielnych. I tak postacie, które w przedstawieniach piekła cierpią „Judaszowe męki”, świadczą – dzięki czytelnej analogii – o rodzaju grzechu, z powodu którego tam trafiły⁸⁹.

W związku z powyższym należy podkreślić, że kreowany w *Złotej Legendzie* obraz śmierci Judasza ani nie wprowadza nowych elementów przekazu, ani też nie proponuje jego nowego odczytania. Odzwierciedla powszechne przekonanie, że ciało samobójcy pękło na pół, tak że wylały się z niego wnętrzości, a następnie oddało przez powstały otwór swego ducha, lecz ze względu na rozmiar ciężkiej winy nie zostało pochowane, a zawisło w powietrzu wśród demonów. Wydaje się to obrazowym wyrażeniem stanu potępienia, niejako potwierdzającym prawdziwość wspomnianej wcześniej ludowej prawdy, że „swój do swego ciągnie”. Powieszenie się powoduje zaciśnięcie krtani, a zatem neutralizuje głos zdrajcy, a w szerszym planie całą jego aktywność. Chociaż *Złota*

sunt omnia viscera ejus” [Act 1:18]: *Pecunia viscera sunt avari; illa diffunduntur et perduntur, sed viri misericordiae colliguntur*. Cyt. za: O. LIEBERKNECHT, *Death and Retribution...*

⁸⁹ „Judaszowe” wylanie wnętrzości miało dotknąć nawet „heretyka” Mohameda, co pokazuje *Boska Komedia* Dantego Alighieri (por. *Inferno* XXVIII, 23-31). Zob. O. LIEBERKNECHT, *Death and Retribution...*

Legenda nie mówi o tym wprost, w świetle średniowiecznych opisów wydaje się jasne, że następujące po tym wypłynięcie wnętrzości umożliwia ujście z niego nieczystej, tj. grzesznej, duszy.

W konsekwencji wyjaśnienie śmierci zdrajcy pełni dwie funkcje. Po pierwsze służy dopełnieniu jego negatywnego wizerunku, budowanego konsekwentnie od samego początku narracji. Należy bowiem zauważyć, że napiętnowanie zdrajcy wyraża się we wszystkich etapach życia, a na szczególną uwagę zasługuje odwołanie do popularnej w hagiografii średniowiecznej postaci Edypa⁹⁰, która oceniana była w kategoriach grzechu i zbrodniczych wykroczeń przeciw prawom Bożym i społecznym. Przypisanie rozmaitych wad charakteru oraz niegodziwych skłonności służyło zatem demonizacji Judasza. Negatywny wizerunek wydaje się być lekko osłabiony przez skruchę, która doprowadziła go do Jezusa. Jednak paradoks sytuacji ukazuje w istocie jeszcze większą przewrotność bohatera. Kulminacja ma miejsce w ostatnim etapie życia, kiedy do katalogu wad Judasza dodana jest chciwość. Wtedy też zostaje uwypuklony fakt, że do zdrady miłosiernego Syna Bożego doszło w wyniku kalkulacji finansowych, co pośrednio wydaje się odsyłać do negatywnego w średniowieczu stereotypu Żydów i tym samym wskazywać na drugą funkcję opowiadania. Los chciwego zdrajcy służyć bowiem może napiętnowaniu lichwiarzy żydowskiego pochodzenia.

Obraz Judasza jest zatem utkany z reminiscencji biblijnych i mitologicznych. Stanowi kompilację czytelnych dla odbiorcy wątków

⁹⁰ A. BRUSEWICZ pokazuje, że podobieństwo do historii Edypa ujawnia się nie tylko w motywie ojcobójstwa i kazirodztwa, ale już wcześniej: w przepowiedni losu chłopca (por. przepowiednia Apollona; Eurypides, *Fenicjanki*, 17-22); puszczeniu syna w morze (Hyginus, *Fabulae*, 66); walce bratobójczej (por. walka Eteoklesa i Polynejkesa; Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom*; por. Eurypides, *Fenicjanki*); ucieczce na służbę i bliskich relacjach z nowym panem (por. związek Polynejkesa i Adrastosa; Eurypides, *Fenicjanki*, 387-442). Zob. A. BRUSEWICZ, *Edypowe motywy...*, s. 260-262. M. PLEZIA wskazuje tu ponadto na powinowactwo z losem Perseusza. Zob. J. DE VORAGINE, *Złota Legenda...*, s. 157.

Kaina i Edypa. Ponadto odsyła do historii Achaba oraz Mojżesza, chociaż – wobec charakteru głównego bohatera opowieści – związki z tym ostatnim wydają się być raczej konsekwencją zastosowania podobnej, baśniowej struktury fabularnej, aniżeli powinowactwa treści. Całość pozostaje w zgodzie z wizerunkiem zdrajcy w *Ewangeliu według św. Jana* i niejako *uzasadnia* jego odrażającą śmierć. Natomiast obraz martwego ciała Judasza, zbudowany w oparciu o zharmonizowany przekaz kanoniczny, wraz z krótkim komentarzem quasi-teologicznym, akcentuje grzech i potępienie. W ten sposób upewnia on odbiorcę, że bezbożnik otrzymał zasłużoną karę, czym wpisuje się w tradycję interpretacyjną sięgającą relacji św. Łukasza oraz Papiasza.

ZAKOŃCZENIE

Studium poświęcone było funkcjonowaniu biblijnego przekazu o śmierci Judasza w tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Jego cel stanowiło zestawienie i porównanie obrazów budowanych przez reprezentatywne dla obu modeli religijno-kulturowych narracje, przynależne zarówno ich warstwie oficjalnej, jak i nieoficjalnej.

W świetle antropologii biblijnej śmierć samobójcza stanowi występki przeciwko Bogu, jako że życie człowieka pojmowane jest zawsze w odniesieniu do jego dawcy i stwórcy. Zarówno prawo Boże, jak i ludzkie, zakazuje zabijania, co potwierdza najpierw Dekalog (Wj 20,13), a następnie sam Jezus Chrystus (Mt 5,21-22). W konsekwencji Kościół katolicki naucza, że „samobójstwo sprzeciwia się miłości Boga żywego” (KKK 2281). Zaprezentowane w tym kontekście historie wybranych samobójców starotestamentalnych poświadczyły, że chociaż bezwzględność zakazu zabijania osłabiona jest przez starożytne koncepcje wojny religijnej oraz kary śmierci, to jednak w ST przyzwolenia na samobójstwo nie ma. Losy Samsona, Saula i Achitofela pokazują, że bohaterowie *wybrani* przez Boga, wklajając się w grzech i niewierność, tracą Boże błogosławieństwo, więc w tradycji – pomimo noszenia znamion tragiczności – oceniani są raczej negatywnie.

Egzegeza i interpretacja dwóch nowotestamentalnych relacji na temat śmierci Judasza pokazały, że chociaż przedstawiają one różne okoliczności, to obie nawiązują do czytelnych dla odbiorcy

motywów, pełniąc funkcje apologetyczne i parenetyczne. Pierwsza znajduje się w *Ewangelii według św. Mateusza* (27,3-10) i mówi o żalu i samobójstwie Judasza. Stanowi zaadaptowany na potrzeby teologii narracji pasyjnej materiał własny Mt, który służy podkreśleniu niewinności ofiary oraz współwiny arcykapłanów. Tragiczna śmierć zdrajcy świadczy o wiedzy prorockiej Jezusa (por. Mt 26,24), a powieszenie się z jednej strony wskazuje na stan pohańbienia i przekleństwo (por. Pwt 21,22-23), wyrażając karę za zbrodnię przelania krwi (Lb 35,33), z drugiej – buduje typologię z postacią Achitofela (por. 2 Sm 17,23), czym potwierdza mesjańską tożsamość Jezusa. Druga relacja znajduje się w *Dziejach Apostolskich* (1,16-20) i ma charakter wstawki redakcyjnej w perykopie o uzupełnieniu grona Dwunastu, poprzedzającej Zesłanie Ducha Świętego. Tragiczny koniec Judasza wyrażony jest w sposób niejasny. Opis sugeruje upadek głową w dół, pęknięcie ciała oraz wypłygnięcie wnętrzości, a więc wykazuje podobieństwo formalne i treściowe z popularnymi w starożytności opowieściami o okrutnym losie bezbożnika i prześladowcy (por. 2 Mch 9-17; Mdr 4,17-19; Dz 12,18-23). Śmierć Judasza stanowi znak Bożego wyroku, który dowodzi, że Jezus się nie pomylił, wybierając go na apostoła, a zdrada nie przeszkodziła w rozpowszechnieniu Dobrej Nowiny, ponieważ przewidziany był wybór jego następcy. Porównanie obu przekazów kanonicznych ukazało, że po pierwsze noszą one ślady wspólnej tradycji ustnej (wyrażającej się w motywie gwałtownej śmierci zdrajcy oraz wzmiance o charakterze etiologicznym); po drugie – stanowią efekt pracy redakcyjnej, mającej na celu wyjaśnienie opisywanych wydarzeń w świetle pism ST. W rezultacie służą podkreśleniu stałości Bożej ekonomii zbawienia.

Analiza pozabiblijnej relacji na temat śmierci Judasza autorstwa Papiasza (II w.) wykazała, że jest ona zbudowana w oparciu o elementy konwencjonalne dla opisu kary dla prześladowcy (choroba, spuchnięcie ciała, robaki) i w tym sensie wskazuje na podobieństwo z relacją Dz. Duża popularność tego obrazu przyczyniła się

do utwierdzenia w kontekście historii zdrajcy Syna Bożego interpretacyjnego modelu śmierci bezbożnika. W konsekwencji los wiarolomnego apostoła zaczął pełnić funkcję chrześcijańskiego wzorca kary właściwej dla wszelkiego rodzaju odszczepieńców, w tym heretyków. Natomiast fakt istnienia w kulturze chrześcijańskiej, począwszy od II wieku, trzech różnych sposobów jego przedstawienia przyniósł próby ich harmonizacji, widoczne zwłaszcza w tradycji przekładowej. Chociaż funkcjonalnie stanowiły one jedność – wszystkie bowiem służyły wykazaniu winy i napiętnowaniu przestępcy, treściowo jednak się różniły, jako że prezentowały odmienne okoliczności jego tragicznego końca. Konkordystyczne podejście egzegetyczne preferowało wersję św. Augustyna (zm. 430 r.), łączącą śmierć przez powieszenie oraz tę wskutek upadku (i wypłynięcia wnętrzości) na zasadzie związku przyczynowo-skutkowego. W efekcie doszło do umocnienia przekonania o grozie i haniebności końca apostoła-zdrajcy jako największego bezbożnika chrześcijańskiego. Powszechność tego wyobrażenia potwierdza tradycja kaznodziejska i ludowa, a zwłaszcza ikonografia średniowieczna. O ile bizantyńskie malarstwo ściennie prezentowało Judasza raczej jako wisielca nad przepaścią, o tyle łacińskie – koncentrowało się na wizerunku samobójcy z rozprutym brzuchem.

Interpretacja pism dwóch – żyjących w wyjątkowym dla chrześcijaństwa okresie, tj. na przełomie IV i V wieku – ojców Kościoła pokazała, że obaj problem Judasza podejmowali w kontekście aktualnych problemów religijnych i społecznych, przede wszystkim w celach perswazyjnych. Wobec kształtowania się doktryny ortodoksyjnej z jednej strony ugruntowali jego negatywny – zbudowany w oparciu o starożytną tradycję interpretacyjną (pogańską i biblijną) – wizerunek, z drugiej – zatwierdzili figuratywność postaci, umieszczając ją w kontekście swoiście chrześcijańskim, tj. moralno-dogmatycznym. Analiza tekstów homilii św. Jana Chryzostoma (zm. 407 r.) – działającego w jednym z największych miast Cesarstwa Wschodniorzymskiego (Antiochia) – pokazała, że historia

Judasza była pretekstem do podjęcia wykładu umoralniającego, a jego figura ilustrowała los ludzi chciwych; poddanych działaniu grzechu; ponadto stanowiła przestrożę dla wiernych niegodnie uczestniczących w Eucharystii oraz służyła krytyce duchowieństwa koncentrującego się na dobrach doczesnych. Odnosząc się do jego śmierci, kaznodzieja komentował akt samobójczy, a zatem odsyłał do relacji Mt. Widział w nim skutek rozpaczyny wywołanej ingerencją Szatana, toteż interpretował jako ostrzeżenie przed zwątpieniem w miłosierdzie Boże oraz pouczenie o potrzebie prawdziwej pokuty. Konsekwentnie pokazywał, że odebranie sobie życia zawsze jest grzechem i przynosi potępienie. Również działający na peryferiach Imperium Zachodniorzymskiego (Afryka Północna) św. Augustyn widział w Judaszu figurę grzesznika, akcentując przy tym pełnią przez niego rolę przewrotnego członka wspólnoty. Odwołując się do losu zdrajcy zarówno w pracy duszpasterskiej, jak i podczas polemik doktrynalnych, także w sytuacji konfliktu z wzorcami kultury pogańskiej – wykazywał, że upadek jest winą osobistą, która w świetle prawdy o wolnej woli człowieka stanowi konsekwencję dopuszczenia do serca diabła. Obraz śmierci posłużył mu natomiast do sformułowania – w sporze z donatystami – absolutnego zakazu samobójstwa. Judasz zawinił zarówno wobec prawa, jak i miłości Bożej, a dopuszczając się czynu samobójczego powiększył swój grzech.

Porównanie pism obu ojców Kościoła ukazało, że nie różnili się oni ani w przyjętej perspektywie interpretacyjnej (teologia stworzenia), ani w sposobie odczytania przyczyny śmierci (samobójstwo), ani ocenie zdrady i samobójstwa Judasza (skutki podstępny Szatana). Odmienne jednak rozłożyli akcenty. Reprezentant Wschodu położył nacisk na chciwość zdrajcy oraz problem fałszywej hierarchii wartości skutkującej odrzuceniem powołania, reprezentant Zachodu – na przewrotność apostoła oraz wolność Boga w odwracaniu wszelkiego zła dla dobra Kościoła. O kreacji wizerunku Judasza decydowały zatem charakter pism oraz kontekst występo-

wania. Popularne homilie egzegetyczno-umoralniające św. Jana Chryzostoma – powstałe w odpowiedzi na problem niewłaściwego dysponowania majątkiem przez bogatych mieszkańców Antiochii, w tym także przedstawicieli Kościoła – utrwaliły go jako figurę człowieka chciwego, zaś istotne z punktu widzenia kształtowania doktryny, powstałe w obliczu kryzysu kultury świata starożytnego, dzieła polemiczne św. Augustyna – jako samobójcy i zatraceńca.

Rekonstrukcja funkcjonującego w literaturze apokryficznego obrazu Judasza pokazała, że w okresie wczesnego chrześcijaństwa postać ta pojawiała się rzadko i zazwyczaj na marginesie dziejów Jezusa, a swoista emancypacja i rozwój narracji o zdrajcy nastąpiły dopiero w średniowieczu, kiedy to z jednej strony punkt ciężkości przesunął się na treści fantastyczno-sensacyjne, z drugiej – pojawiło się szczególne zainteresowanie postaciami negatywnymi, toteż wyrazista figura zdrajcy mogła posłużyć w celach parenetycznych i apologetycznych. Dlatego też analizie poddane zostały dwa teksty średniowieczne, które chociaż stanowiły przekaz nieoficjalny, pozostawały w użytku duchowieństwa, zyskując status quasi-kanonicznych. Na Wschodzie zainteresowanie postacią Judasza było mniejsze niż na Zachodzie, a scena śmierci pojawiła się tylko w dwóch odpisach wariantu „B” greckiej *Ewangelii Nikodema* (XIV w.), co wskazuje na petryfikację wizerunku. Analiza epizodu pokazała, że w tradycji chrześcijańskiego Wschodu za podstawową przyjmowana była relacja Mt, niemotywowany zaś przekazem kanonicznym „cud z kogutem” stanowił popularny motyw ludowo-apokryficzny należący do wspólnego dziedzictwa chrześcijańskiego. Połączony z wątkiem „złej żony” wyjaśniał bezpośrednio okoliczności samobójstwa Judasza, ukazując je – zgodne ze światopoglądem ludowym – nie jako grzech, a sprawiedliwą – nałożoną zgodnie z prawem i sumieniem skruszonego przestępcy – karę.

Na Zachodzie funkcję wzorca nosił swoisty anty-żywot Judasza zamieszczony w najpopularniejszym zbiorze hagiograficznym, tj. *Złotej Legendzie* Jakuba de Voragine (XIII w.). Jego źródłem była

niezidentyfikowana „historia apokryficzna” powstała prawdopodobnie na Wschodzie. Wykreowany w nim obraz Judasza utkany jest z reminiscencji biblijnych i mitologicznych, stanowi kompilację wątków Kaina i Edypa i pozostaje w zgodzie z przekazem *Ewangelii według św. Jana*, a scena śmierci zbudowana jest w oparciu o popularną wersję harmonizującą obie relacje kanoniczne. Nie wprowadza nowych elementów przekazu, ani też nie proponuje nowego odczytania, a opiera się na utwierdzonej jeszcze w okresie wczesnego średniowiecza tradycji interpretacyjnej, głoszącej, że Judasz po śmierci dołączył do unoszących się w powietrzu demonów (por. Ef 2,2). Dopełnia on negatywnego wizerunku zdrajcy i potwierdza, że jako bezbożnik otrzymał on zasłużoną (w sensie: odpowiednią) karę. Z jednej więc strony wpisuje się w tradycję interpretacyjną sięgającą relacji św. Łukasza oraz Papiasza, z drugiej – wskazuje na istnienie jurydycznego podejścia do spraw ostatecznych.

Porównanie obu narracji apokryficznych pokazało, że zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie w przekazie nieoficjalnym Judasz pojmowany był jako zdrajca, który zginął śmiercią samobójczą. W analizowanych tekstach pojawiały się motywy pochodzące ze wspólnej – dla przestrzeni cywilizacji chrześcijańskiej – tradycji ustnej, a różnice wynikały z odmiennego kontekstu użytkowania. W stosowanej w liturgii *Ewangelii Nikodema* akcent został położony na boską tożsamość Jezusa, toteż okoliczności śmierci zdrajcy zapowiadały Zmartwychwstanie. Natomiast w adresowanej do katechizandów (oraz szerokich mas wiernych) *Złotej Legendzie* celem było napiętnowanie Judasza w kontekście całego jego życia, dlatego też opis samobójstwa wzbogacony został o krótki komentarz quasi-teologiczny oraz wzmiankę na temat pośmiertnego losu zdrajcy.

Należy więc zauważyć, że obrazy śmierci Judasza występujące w tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu zasadniczo się od siebie nie różnią. Zarówno św. Jan Chryzostom, jak i św. Augustyn wyraźnie go napiętnowali, szukając przyczyny zdrady apostoła w chciwości oraz uległości Szatanowi. Obaj wykorzystywali tę

postać także jako figurę retoryczną w celach apologetycznych oraz polemicznych, a w kwestii śmierci jako podstawową przyjmowali relację św. Mateusza. Samobójstwo zdrajcy rozpatrywali w świetle prawdy o wolnej woli człowieka oraz Bożym miłosierdziu, odczytując ją jako kulminację zła i absolutny anty-wzór. Również teksty reprezentujące przekaz nieoficjalny potwierdzają istnienie spójnego wizerunku Judasza. Uzupełniając przekaz św. Mateusza, korzystają z powszechnie znanych motywów ludowo-apokryficznych, stawiając sobie za cel dodatkowe napiętnowanie zdrajcy, ale w odróżnieniu od ojców Kościoła – zgodnie z ludowym modelem świata – akt samobójczy odczytują bardziej jako świadectwo winy oraz sprawiedliwą (i nieuchronną) karę (czyli Bożą odpłatę), aniżeli powodujący potępienie grzech ciężki. Podsumowując, można zatem stwierdzić, że chrześcijański obraz śmierci Judasza, niezależnie od istniejących podziałów na model wschodni i zachodni, jest tożsamy pod względem zarówno treści (źródła), jak i funkcji (interpretacji), i jako taki potwierdza istnienie wspólnej dla Kościołów rozłączonych tradycji, jawiąc się w ten sposób kolejnym argumentem na rzecz podjęcia ekumenicznego dialogu.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wyd. K. Ellinger, W. Rudolph, Stuttgart ⁴1990.
2. *Septuaginta. Id Est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpreter*, wyd. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.
3. *Biblia Sacra. Iuxta vulgatae versionem (Wulgata)*, wyd. R. Gryson, Stuttgart ⁴1994.
4. *The Greek New Testament*, wyd. K. Aland, M. Black, C.M. Martini i in., Stuttgart ⁴1994.
5. *Testamentum Novum. Nowy Testament Pana Naszego Jezusa Chrystusa. Tłum. pol. Jakuba Wujka*, wyd. A. Piotrkowczyk, Kraków 1593.
6. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*, Poznań ⁵2003.
7. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych z komentarzem (Edycja św. Pawła)*, Częstochowa 2008.
8. *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1986.
9. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1. *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1-2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003.
10. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2. *Apostołowie*, cz. 1-2, red. M. Starowieyski, Kraków 2007.
11. ATANAZY WIELKI, „List Atanazego o śmierci Ariusza”, w: *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, tł. i oprac. A. Bober, Kraków 1965, s. 118-119.
12. AUGUSTYN, *Homilie na ewangelie i pierwszy list św. Jana (PSP 15)*, cz. 1-2, tł. W. Szoldrski, W. Kania, wstęp i oprac. E. Stanula, Warszawa 1977.

13. AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów* (PSP 37-42), tł. i wstęp J. Sulowski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1986.
14. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tł. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 1998.
15. AUGUSTYN, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (PSP 25), tł. J. Sulowski, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1980.
16. AUGUSTYN, *Pisma przeciw manichejczykom* (PSP 54), tł. J. Sulowski, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1990.
17. AUGUSTYN, *Wybór mów: kazania świąteczne i okolicznościowe* (PSP 12), tł. J. Jaworski, wstęp i oprac. E. Stanula, Warszawa 1973.
18. AUGUSTINE, *Sermons 341-400*, New York 1995.
19. AUGUSTINE, *Letters 156-210*, New York 2006.
20. AUGUSTINE, *The Manichean Debate*, New York 2006.
21. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Kościelna. O Męczennikach Palestyńskich* (POK 3), tł., wstęp, objaśnienia, skorowidz A. Lisiecki, Kraków 1993.
22. FOCJUSZ, *Biblioteka*, t.1, tł. O. Jurewicz, Warszawa 1986.
23. JAN CHRYZOSTOM, *Dialog o kapłaństwie*, tł. W. Kania, Kraków 2009.
24. JAN CHRYZOSTOM, *Dwanaście homilij i mów*, tł. T. Sinko, Kraków 1947.
25. JAN CHRYZOSTOM, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 1, tł. J. Krystyniacki, oprac. A. Baron, Kraków 2000.
26. JAN CHRYZOSTOM, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 2, tł. J. Krystyniacki i A. Baron, oprac. A. Baron, Kraków 2001.
27. JAN CHRYZOSTOM, „Kto sam sobie nie szkodzi, temu nikt zaszkodzić nie może”, tł. K. Kochańczyk, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, wstęp M.-H. Congourdeau, tł. K. Kochańczyk, J. Naumowicz, M. Przyszychowska, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 93-130.

28. JAN CHRYZOSTOM, *Modlitwy liturgiczne. Pisma o charakterze wychowawczym* (PSP 13), tł. W. Kania, H. Paprocki, wstęp i oprac. A. Słomczyńska, Warszawa 1974.
29. ИОАНН ЗЛАТОУСТ, *Толкование на Евангелие от Иоанна*, ч. 1, w: *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского*, т. 8, кн. 1, Санкт-Петербург 1896. http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z08_1/t08_1.htm [11.12.2009].
30. ИОАНН ЗЛАТОУСТ, *Толкование на Евангелие от Иоанна*, ч. 2, w: *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского*, т. 8, кн. 2, Санкт-Петербург 1896. http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z08_2/t08_2.htm [11.12.2009].
31. ИОАНН ЗЛАТОУСТ, *Беседы на Деяния Апостольские*, w: *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского*, т. 9, кн. 1, Санкт-Петербург 1896. http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z09_1/t09_1.htm [11.12.2009].
32. ИОАНН ЗЛАТОУСТ, *Беседы о предательстве Иуды (в Святой и великий четверг)*, w: *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского*, т. 2, кн. 1, Санкт-Петербург 1896. http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z02_1/t02_1.htm [11.12.2009].
33. ИОАНН ЗЛАТОУСТ, *Беседы о покаянии*, w: *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского*, т. 2, кн. 1, Санкт-Петербург 1896. http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z02_1/t02_1.htm [11.12.2009].
34. ИОАНН ЗЛАТОУСТ, *Беседы о Лазаре*, w: *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского*, т. 1, кн. 2, Санкт-Петербург 1896. http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z01_2/t01_2.htm [11.12.2009].

35. JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*, w: *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. P. Schaff, vol. XI, New York 2007. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf111.toc.html> [7.01.2010].
36. JAN KASJAN, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1, tł. A. Nocoń, Kraków 2002.
37. JÓZEF FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, tł., wstęp, komentarz J. Radożycki, Warszawa ²1992.
38. JÓZEF FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1-2, tł. Z. Ku-biak, J. Radożycki; wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, komentarz J. Radożycki, Warszawa ³1993.
39. ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, cz. 2, tł. K. Augustyniak, Kraków 2002.
40. PRUDENCJUSZ AURELIUSZ KLEMENS, „Psychomachia”, w: tegoż, *Poezje* (PSP 43), wstęp i oprac. M. Brożek, Warszawa 1987, s. 137-160.
41. PAPIAS, *Fragments*, w: *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed. P. Schaff, Buffalo 1885. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.vii.i.html> [15.04.2010].
42. Сказание, съставено от праведен и свят мъж на западната църква, великият учител Иероним, за Юда Предателя, w: *Стара българска литература. Апокрифи*, ред. Д. Петканова, София 1982.
43. SOKRATES SCHOLASTYK, *Historia Kościoła*, tł. S. J. Kazikowski, wstęp E. Wipszycka, kom. A. Ziółkowski, Warszawa 1986.
44. TISCHENDORF VON C., *Evangelia Apocrypha. Editio altera*, Leipzig 1876.
45. VORAGINE DE J., *Złota legenda. Wybór*, tł. J. Pleziowa, wybór i wstęp M. Plezia, Warszawa ²1983.

Pomoce:

1. ABRAMOWICZ Z., *Słownik grecko-polski I-IV*, Warszawa 1958-1965.
2. BOCIAN M., *Leksykon postaci biblijnych*, Kraków 1995.
3. BOSAK P., *Kata Maththaion: analiza gramatyczna i słownik grecko-polski*, Pelplin 2002.
4. BOSAK P., *Słownik-konkordancja osób Nowego Testamentu*, Poznań 1991.
5. BRIKS P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999.
6. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
7. *Konkordancja wyrazów greckich Nowego Testamentu wraz z Biblią Nowego Testamentu w systemie Stronga*, Kraków 1996.
8. POPOWSKI R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006.

Komentarze:

1. BRUCE F. F., *The Acts of the Apostles. Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids 1990³.
2. DAVIES W. D., ALLISON D., *Matthew: A Shorter Commentary: Based on the Three-Volume International Critical Commentary*, London 2004.
3. DAVIES W. D., ALLISON D., *Matthew 19-28: Volume 3 (ICC)*, London 2004.
4. DĄBROWSKI E., *Dzieje Apostolskie (PŚNT 5)*, Poznań 1961.
5. FRANCE R. T., *The Gospel of Matthew (NICNT)*, Cambridge 2007.
6. GRYGLEWICZ F., *Księgi Machabejskie (PŚST 6)*, Poznań 1961.
7. HOMERSKI J., *Ewangelia według św. Mateusza (PŚNT 3)*, Poznań 1979.

8. JOHNSON L.T, *The Acts of the Apostles* (SP 5), Collegeville 1992.
9. KEENER C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.
10. *Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004.
11. LOSKA T., *Ewangelia według św. Mateusza*, Katowice 1995.
12. ŁACH J., *Księgi Samuela* (PŚST 4), Poznań 1973.
13. NOLLAND J., *The Gospel of Matthew* (NIGTC), Grand Rapids-Michigan 2005.
14. PACIOREK A., *Ewangelia według św. Mateusza* (NKB.NT), cz. 1-2, Częstochowa 2005-2008.
15. WITHERINGTON B., *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 1998.

Literatura przedmiotu:

1. ADAMCZYK D., *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według św. Mateusza*, Kielce 2006.
2. AUS R. D., „The Name Judas «Iscariot» and Ahitophel in Judaic Tradition”, w: TENŹE, *My Name is Legion. Palestinian Judaic Traditions in Mark 5:1-20 and Other Gospel Texts*, Lanham 2003, s. 155-208.
3. BARTNIK C., *Judasz Iskariota – historia i teologia*. CT 58/2(1988), s. 5-18.
4. BANASZEK A., „Teologizacja obrazu Judasza”, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 31-46.
5. BAUM P. *The Medieval Legend of Judas Iscariot*, PMLA 31(1916), s. 481-632.
6. BENOIT P., „La mort de Judas”, w: *Synoptische Studien. Festschrift Alfred Wikenhauser*, red. J. Schmid, A. Vogtle, Munich: 1953, s. 1-19.
7. BRISKIN L., *Tanakh Source of Judas Iscariot*. JBQ 32/3(2004), s. 189-197.
8. BRUSEWICZ A., „Edypowe motywy w średniowiecznej legendzie o Judaszu”, w: *Z antycznego świata. Religio – cultus – hominess*, red. W. Appela, P. Wojciechowski, Toruń 2000, s. 257-263.
9. BUŁGAKOW S., *Dwaj wybrańcy: Jan i Judasz – „Umilowany uczeń” i „Syn zatracenia”*, tł. H. Paprocki, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 12/2(1982), s. 23-43.
10. CANE A., *The Place of Judas Iscariot in Christology*, Aldershot 2005.
11. GORDON A. B., *The Fate of Judas According to Acts 1:18*. EvQ 43/2(1971), s. 97-100.
12. HENTSCHEL G., „Król Saul – tragiczna klęska czy słuszne odrzucenie”, tł. W. Chrostowski, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź!”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 138-149.
13. HRYNIEWICZ W., *Tajemnica Kaina i Judasza. Rozważania teologiczne*. „Więź” 28/10-12(1985), s. 121-134.
14. IZYDORCZYK Z., „Nicodemus’s Gospel before and beyond the Medieval West”, w: *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, red. Z. Izydorczyk, Arizona 1997, s. 1-20.
15. IZYDORCZYK Z., DUBOIS J.-D., „The Evangelium Nicodemi In The Latin Middle Ages”, w: *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, red. Z. Izydorczyk, Arizona 1997, s. 21-42.
16. KLASSEN W., *Judas. Betrayer or friend of Jesus*, Minneapolis 1996.
17. KNOX A. D., *The Death of Judas*. JTS 25(1924), s. 289-290.
18. KOBIELUS S., *Ikonoграфия zdrady i śmierci Judasza. Starożytność chrześcijańska i średniowiecze*, Ząbki 2005.

19. LAKE K., „The Death of Judas”, w: *The Beginnings of Christianity. I. The Acts of the Apostles*, red. F. J. Foakes-Jackson, K. Lake, t. 5, London 1933, s. 22-30.
20. LIEBERKNECHT O., *Death and Retribution: Medieval Visions of the End of Judas the Traitor*, Invited lecture, Saint John's University (Collegeville, MN), 13 May 1997. http://www.lieberknecht.de/~diss/papers/p_judas.htm [25.09.2010]
21. LINKE W., „Semicki idiom w J 13,2”, w: „*Żyjemy dla Pana*”. *Księga Pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, s. 323-332.
22. LINKE W., *Śmierć Judasza w Dz 1,18 jako przykład śmierci prześladowcy*. „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 1(2008), s. 163-179.
23. MACCOBY H., *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, New York 1992.
24. MAJEWSKI J., *Gdzie jest Judasz. Teologiczne spory wokół apostoła zdrajcy*. „*Więź*” 580(2007), s. 53-63.
25. MAJEWSKI J., *Jezus Judasza „Znak”* 10(1998). s. 113-130.
26. MANNS F., *Un midrash chrétien. Le Récit de la mort de Judas*. *RevSR* 54(1980), s. 197-203.
27. MENKEN M. J. J., *The Old Testament Quotation in Matthew 27,9-10. Textual Form and Context*, *Bib* 83(2002), s. 305-328.
28. MENKEN M. J. J., *The References to Jeremiah in the Gospel According to Matthew*. *ETHL* 50/1(1984), s. 5-24.
29. MEYER M., „Introduction”, w: *The Gospel of Judas*, Trans. and Eds. R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, Washington 2006, s. 1-16.
30. MOO D. J., „Tradition and Old Testament in Matt 27, 3-10”, w: *Gospel Perspectives*, red. R. T. France, D. Wenham, t. 3, Sheffield 1980, s. 157-175.
31. NAGY I., *Apocryphal Writings (Acts of Peter, the Ethiopic Book of the Cock, Coptic Fragments, the Gospel of Nicodemus) and Folklore Texts*. „An Electronical Journal of Folklore” 36(2007), s. 7-40. <http://haldjas.folklore.ee/folklore/vol36/nagy.pdf> [09.02.2010].
32. NAGY I., *Novootkriveni apokrifi i folklor. Pečeni pije tao kuriječe*. „*Narodna umjetnost*” 44/2(2004), s. 43-62. <http://hrcak.srce.hr/file/36646> [09.02.2010].
33. OSTROWSKI R., *Napięcie między charyzmatem a erosem w opowiadaniu o Samsonie (Sdz 13-16)*. „*Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich*” 2(2005), s. 245-261.
34. PAFFENROTH K., *Judas. Images of the Lost Disciple*, Louisville-Kentucky 2001.
35. PIOVANELLI P., *Exploring the Ethiopic Book of the Cock, An Apocryphal Passion Gospel from Late Antiquity*. *HTR* 96/4(2003), s. 427-454.
36. PLEZIA M., *Wstęp*, w: J. DE VORAGINE, *Złota legenda. Wybór*, tł. J. Pleziowa, wybór i wstęp M. Plezia, Warszawa 1983, s. 7-58.
37. REED D. A., „*Saving Judas*” – *A Social Scientific Approach to Judas's Suicide in Matthew 27:3-10*. *BTB* 35/2(2005), s. 51-59.
38. RIDDERBOS H.N., *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles* (TynNTL), London 1961, s. 5-51.
39. ROBINSON J. M., *Tajemnica Judasza. Historia niezrozumianego ucznia i jego zaginionej ewangelii*, wstęp W. Hryniewicz, Warszawa 2006.
40. SAARI A. M. H., *The Many Deaths of Judas Iscariot. A meditation on suicide*, New York 2006.
41. SCHAFF P., „Papias”, w: *History of the Christian Church*, vol. 2, *Ante-Nicene Christianity. A.D. 100-325*, Oak Harbor 1997. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc2.v.xv.xi.html> [15.04.2010].
42. SCHWARZ G., *Jesus und Judas. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas – Überlieferung der Evangelien Und der Apostelgeschichte*, Stuttgart 1988.

43. SENIOR D. P., *The Fate of the Betrayer. A Redactional study of Matthew XXVII, 3-10*. EThL 48(1973), s. 372-426.
44. SIERADZAN J., „Judaszk Iskariota – pierwsza ofiara czarnego PR”, „Albo/albo” 3(2008), s. 63-70.
45. SIERADZAN J., „Trzy wersje mitu Judasza: współpracownik Jezusa, zdrajca, bóstwo”, w: *Postać Judasza w literaturze, teologii i sztuce*, red. J. Sieradzan, Białystok 2007, s. 8-35.
46. SKRZYPCZAK A., *Judaszk według Ewangelii*, Kraków 2007.
47. STABRYŁA W., *Judaszk – sprawiedliwy Starego Testamentu*. RBL 60(2007), s. 85-95.
48. STAROWIEYSKI M., „Judaszk”, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2., *Apostołowie*, cz. 2, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 880-893.
49. STAROWIEYSKI M., *Judaszk, historia, legenda, mity*, Poznań 2006.
50. STAROWIEYSKI M., *Teksty do poznania legendy Judasza*. WST 17(2004), s. 65-88.
51. STEIN-SCHNEIDER H., *A la recherche du Judas historique. Une enquête exégétique a la lumière des texts de l'Ancien Testament et des Logia*. ETR 60(1985), s. 403-429.
52. STYRA W., *Analiza lingwistyczna tekstu biblijnego na przykładzie Dz 1,15-26*. SSc 1(1997), s. 89-100.
53. ΤΣΙΓΑΡΑΣ Γ., *O απαγχονισμός του Ιούδα στη Μεταβυζαντινή ζωγραφική*. „Arxaiologia kai Téχνες” 99(2006), s. 37-42. <http://www.arxaiologia.gr/site/content.php?sel=39> [14.05.2010]
54. *The Gospel of Judas*, Trans. and Eds. R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, Washington 2006.
55. WARZECHA J., *Saul – wybrany, odrzucony, zniesławiony*. CT 64(1994), s. 23-30.
56. WATER VAN DE R., *The Punishment of the Wicked Priest and the Death of Judas*. DSD 10/3(2003), s. 395-419.
57. WHELAN C. F., *Suicide in the Ancient World: A Re-Examination of Matthew 27:3-10*. LTP 49/3(1993), s. 505-522.

58. ΖΑΡΡΑΣ Ν., *O απαγχονισμός του Ιούδα στη Βυζαντινή τέχνη*. „Arxaiologia kai Téχνες” 99(2006), s. 30-36. <http://www.arxaiologia.gr/site/content.php?sel=39> [14.05.2010]
59. ΖΩΙΕΡ Α. W., *Judas and the choice of Matthias: a study on context and concern of Acts 1:15-26*, Tübingen 2004.
60. ΖΥΩΙΚΑ Ζ., *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według Ewangelii św. Mateusza*, Olsztyn 2006.
61. ΖΥΩΙΚΑ Ζ., „Mateuszowe formuły i cytaty wypełnienia”, w: „Pieśniami dla mnie Twoje przykazania”. *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2003, s. 470-486.

Literatura uzupełniająca:

1. BANASZAK M., *Historia kościoła katolickiego*, t. 2., Warszawa 1987.
2. BARON A., „Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Refleksja nad drugą księgą Konstytucji apostołskich na tle kanonów synodu antiocheńskiego z 341 r.”, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 11-35.
3. BARTNICKI R., *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2003.
4. BEDNAREK B., „«Apokryf». Próba kategoryzacji pojęcia”, w: *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt i K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 35-40.
5. BENEDYKT XVI, *Tajemnica odrzucenia*. „Więź” 580(2007), s. 76-79.
6. BROWN S., *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36), Rome 1969.
7. BROWN P., *Augustyn z Hippony*, tł. W. Radwański, Warszawa 1993.
8. BRUCE F. F., *The Book of Zechariah and the Passion Narrative*. BJRL 3(1961), s. 336-353.

9. BRUCE F. F., *The Davidic Messiah in Luke-Acts*, w: *Biblical and Near Eastern Studies: Essays in Honor of William Sanford Lasor*, red. G. A. Tuttle, Grand Rapids 1978, s. 7-17.
10. BRUCE F. F., *The Speeches in the Acts of the Apostles* (Tyn-NTL), London 1942, s. 5-27.
11. CHROSTOWSKI W., *Odpowiedzialność za śmierć Jezusa Chrystusa*. AK 114/2(1990), s. 222-241.
12. CREMONA C., *Augustyn z Hippony. Rozum i wiara*, tł. M. Se-rejska-Wróbel, Warszawa 1993.
13. CZAJKOWSKI M., „Ostatnie Proroctwo (Apokalipsa)”, w: *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa* (MWMKB 10), red. J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 156-232.
14. DRĄCZKOWSKI F., *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1999.
15. GADECKI S., „Walka i męczeństwo za wiarę (2 Księga Machabejska)”, w: *Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo okresu judaistycznego* (WMWKB 3), red. J. Frankowski, Warszawa 2007, s. 244-330.
16. HAMILTON C. S., „His Blood Be upon Us”: *Innocent Blood and the Death of Jesus in Matthew*. CBQ 70/1(2008), s. 82-100.
17. HAMMAN A. G., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989
18. ILSKI K., „Sprowadzenie relikwii Jana Chryzostoma do Konstantynopola”, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 137-152.
19. KELLY J. N. D., *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tł. K. Krakowczyk, M. Cielecka, Bydgoszcz 2001.
20. KIJEWSKA A., *Święty Augustyn*, Warszawa 2007.
21. KORNIATOWSKI W., *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965.
22. KRĘCIDŁO J., *Dzieje Apostolskie na tle starożytnej historiografii*. „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1(2008), s. 17-33.
23. LAKE K., „The Death of Herod Agrippa I”, w: *The Beginnings of Christianity. I. The Acts of the Apostles*, red. F. J. Foakes-Jackson, K. Lake, t. 5, London 1933, s. 446-452.
24. LINKE W., „Data powstania i temat główny Apokalipsy Jana we wczesnej tradycji kościelnej”, w: *Trud w Panu nie jest daremny (por. 1 Kor 15,58): studia ofiarowane księdzu profesorowi doktorowi habilitowanemu Janowi Załęskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Linke CP, Niepokalanów 2010, s. 325-345.
25. LOREK P., *Od ludzkiej przypadłości po boską karę. Śmierć i życie pozagrobowe Antiocha IV Epifanesa w wybranych pi-smach starożytnych*. ThWr 3(2008), s. 23-29.
26. LOREK P., *Retoryka opisów śmierci Heroda Agryppy I*, w: „Scripta Biblica et Orientalia” 1(2009), s. 245-258.
27. ŁACH J., „Powstanie monarchii (Księgi Samuela)”, w: *Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo izraelskie* (WMWKB 2), red. J. Frankowski, Warszawa 2006, s. 121-162.
28. МАВРОДИНОВА Л., *Иконография на дванадесетте големи църковни празника в средновековна стенна живопис в България (IX-XIV в.)*, София 2005.
29. MĘDALA S., „Tradycja Janowa w świetle współczesnych badań”, w: *Mów, Panie, bo słucha sługa twój. Księga pamiątkowa dla ks. prof. R. Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 146-162.
30. MILEWSKI I., *Jan Chryzostom i jego stronnicy w starciu z patriarchą aleksandryjskim Teofilem*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 87-115.
31. MINCZEW G., *Święta księga – ikona – obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach*, Łódź 2003.

32. NAUMOW A., *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnoświątecznej*, Wrocław 1976.
33. PIETKIEWICZ R., *Prolog do Ewangelii według św. Łukasza – Klucz do lektury Dzieła Łukasowego. Studium egzegetyczno-teologiczne Łk 1,1-4*. STHSO 29(2009), s. 177-197.
34. PIETRAS H., „Starożytny spory wokół Apokalipsy”, w: *Judeo-chrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej* (SACH 13), Warszawa 1998, s. 36-41.
35. *Postać Judasza w literaturze, teologii i sztuce*, red. J. Sieradzian, Białystok 2006.
36. *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994.
37. RIGATO M. L., „La testimonianza di Papia di Gerapoli sul ‘Secondo’ Giovanni e il contesto eusebiano. Riscontri nel Nuovo Testamento”, w: *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 11), red. L. Padovese, Roma 1996, s. 237-272.
38. RAKOCY W., „«Będziecie moimi świadkami...» (Dz 1,8)”, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła* (WMWKB 9), red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997, s. 13-81.
39. SALAMON M., „Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu”, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 245-266.
40. SALIJ J., *Wstęp*, w: AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tł. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 1998, s. 5-8.
41. STACHURA M., „Zwolennicy zesłanego biskupa Konstantynopola Jana Chryzostoma w oczach rzymskiego wymiaru sprawiedliwości”, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 117-135.
42. STAROWIEYSKI M., „Jan Chryzostom i monastycyzm w okresie młodości”, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 39-60.
43. STAROWIEYSKI M., „Wstęp”, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 19-84.
44. SZCZUR P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008.
45. SZCZUR P., „Zasady pedagogii św. Jana Chryzostoma w homiliach antiocheńskich”, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 167-189.
46. ŚLIPKO T., *Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 2008.
47. TRAPÈ A., *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1987.
48. WARZECHA J., *Problematyka życia ludzkiego w Biblii. Aspekty antropologiczne i etyczne*. AK 122/1(1994), s. 47-57.
49. WNĘTRZAK T., *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w De Civitate Dei św. Augustyna*, Kraków 2002.
50. WOJCIECHOWSKI M., „Etyka Ksiąg Machabejskich”, w: *Żyjemy dla Pana (Rz 14, 8). Księga pamiątkowa dla s. Ewy Jezierskiej*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 398-408.
51. WYPYCH S., „Dwa pierwsze trudne wieki (Księga Sędziów)”, w: *Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo izraelskie* (WMWKB 2), red. J. Frankowski, S. Wypych, Warszawa 2006, s. 76-120.
52. ZAŁĘSKI J., *Główne myśli teologiczne Ewangelii św. Mateusza*. WST 12(1999), s. 277-296.
53. ZAŁĘSKI J., „Teofil w kontekście prologu w dziele Łukasza (Łk 1,1-4; Dz 1,1-2)”, w: *Ex oriente lux. Księga Pamiątkowa dla ks. prof. A. Troniny w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2010, s. 608-635.
54. ZOWCZAK M., „Apokryf jako próba wiary”, w: *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt i K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 45-75.
55. ZOWCZAK M., *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.

56. ZOWCZAK M., „Rehabilitacja” Judasza. O apokryfach w kulturze popularnej. WST 20(2007), s. 343-352.
57. ŻYWICA Z., *Kościół Jezusa a judaizm i paganie według Ewangelii św. Mateusza*, Olsztyn 2006.

Strony internetowe:

1. <http://www.augnet.org>
2. <http://www.augustinus.it>
3. <http://biblos.com>
4. <http://www.biblicalstudies.org.uk>
5. <http://www.biblistyka.umk.pl>
6. <http://www.ccel.org>
7. <http://www.earlychristianwritings.com>
8. <http://www.ispovednik.ru>

WYKAZ SKRÓTÓW

Serie:

- AnBib – Analecta Biblica
ICC – International Critical Commentary
NICNT – The New International Commentary of the New Testament
NIGTC – The New International Greek Testament Commentary
NKB.NT – Nowy Komentarz Biblijny (Nowy Testament)
PMLA – Publications of the Modern Language Association
PSP – Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy
PŚNT – Pismo Święte Nowego Testamentu
PŚST – Pismo Święte Starego Testamentu
SP – Sacra Pagina
TynNTL – Tyndale New Testament Lecture
WMWKB – Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych

Czasopisma:

- AK – Ateneum Kapłańskie
Bib – Biblica
BJRL – Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
BTB – Biblical Theology Bulletin
CBQ – Catholic Biblical Quarterly
CT – Collectanea Theologica
DSD – Dead Sea Discoveries
EThL – Ephemerides Theologicae Lovanienses
ETR – Études Théologiques et Religieuses
EvQ – Evangelical Quarterly
HTR – Harvard Theological Review
JBQ – Jewish Bible Quarterly Review
JETS – Journal of the Evangelical Theological Society

JTS – Journal of Theological Studies
 LTP – Laval Théologique et Philosophique
 RBL – Ruch Biblijny i Liturgiczny
 RevSR – Revue des Sciences Religieuses
 SACH – Studia Antiquitatis Christianae
 SSc – Scriptura Sacra. Studia biblijne Wydziału Teologii Uniwersytetu Opolskiego
 STHSO – Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego
 ThWr – Theologica Wratislaviensia
 WST – Warszawskie Studia Teologiczne

Inne skróty:

ANT – Apokryfy Nowego Testamentu (numer tomu/numer części)
 BT – Biblia Tysiąclecia (wyd. 5)
 BP – Biblia Paulistów (Edycja św. Pawła)
 BZTB – Biblia w wydaniu Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego
 DzHom – Homilia na Dzieje Apostolskie
 EwNik – Ewangelia Nikodema
 JHom – Homilia na Ewangelię według św. Jana
 KsZmB – Księga Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Apostoła Bartłomieja
 M – Materiał własny Mt
 MCz – Mowa na Wielki Czwartek
 MtHom – Homilia na Ewangelię według św. Mateusza
 NT – Nowy Testament
 ObPs – Objasnienie Psalmu
 OŁ – Mowa o Łazarzu
 OP – Mowa o pokucie
 ST – Stary Testament
 TM – Tekst Masorecki

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
Podziękowania	19
1. Śmierć Judasza według Pisma Świętego	21
1.1. Samobójstwo w Starym Testamencie	21
1.1.1. Samson (Sdz 16,28-30).....	23
1.1.2. Saul (1 Sm 31,3-5).....	26
1.1.3. Achitofel (2 Sm 17,15-23).....	30
1.2. Relacja św. Mateusza (Mt 27,3-10).....	32
1.2.1. Krytyka historyczno-literacka	32
1.2.2. Egzegeza	37
1.2.3. Teologia	55
1.3. Relacja św. Łukasza (Dz 1,16-20).....	61
1.3.1. Krytyka historyczno-literacka	61
1.3.2. Egzegeza	70
1.3.3. Teologia	89
2. Śmierć Judasza w ocenie ojców Kościoła	95
2.1. Śmierć Judasza według Papiasza.....	95
2.1.1. Wprowadzenie historyczno-literackie	95
2.1.2. Śmierć bezbożnika.....	100
2.1.3. Próby harmonizacji.....	106
2.2. Św. Jan Chryzostom – myśl wschodnia	110
2.2.1. Kontekst historyczno-społeczny.....	110
2.2.2. Rola Judasza w Misterium Męki Pańskiej.....	117
2.2.3. Samobójstwo Judasza	124
2.3. Św. Augustyn – myśl zachodnia	128
2.3.1. Kontekst historyczno-społeczny.....	128
2.3.2. Rola Judasza w Misterium Męki Pańskiej.....	135
2.3.3. Samobójstwo Judasza	143
3. Śmierć Judasza w średniowiecznych apokryfach.....	153
3.1. Postać Judasza w apokryfach	153

3.1.1. Pojęcie apokryfu	153
3.1.2. Obraz zdrajcy	160
3.2. Ewangelia Nikodema – spojrzenie Wschodu	165
3.2.1. Wprowadzenie historyczno-literackie	165
3.2.2. Okoliczności samobójczej śmierci	170
3.3. Złota legenda – spojrzenie Zachodu	188
3.3.1. Wprowadzenie historyczno-literackie	188
3.3.2. Losy ciała samobójcy	193
Zakończenie	211
Bibliografia	219
Wykaz skrótów	235