

ks. Grzegorz M. Baran  
ks. Adam Dynak

# SNY I NOCNE WIDZENIA W NOWYM TESTAMENCIE



**Biblos**  
WYDAWNICTWO



Sny i nocne widzenia  
w Nowym Testamencie



ks. Grzegorz M. Baran

ks. Adam Dynak

SNY I NOCNE WIDZENIA  
W NOWYM TESTAMENCIE

Wydawnictwo BIBLOS  
Tarnów 2022

© by Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 2022

ISBN 978-83-7793-921-5

Nihil obstat

Tarnów, dnia 19.12.2022 r.

*ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski*

Imprimatur

OW-2.2/49/22, Tarnów, dnia 20.12.2022 r.

Wikariusz generalny

*† Stanisław Salaterski*

Recenzenci:

*o. prof. ucz. dr hab. Waldemar Linke, UKSW*

*ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. PWT*

Projekt okładki:

*Aleksandra Rubaszewska*

Na okładce:

*Sen św. Józefa,*

mozaika w baptysterium św. Jana Chrzciciela we Florencji, XIII w.

fot. Wikimedia Commons (CC BY 2.5)

Publikacja dofinansowana z subwencji  
dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo BIBLOS  
Plac Katedralny 6, 33-100 Tarnów  
tel. 14-621-27-77  
e-mail: [biblos@biblos.pl](mailto:biblos@biblos.pl)  
<http://www.biblos.pl>

Druk i oprawa  
Poligrafia Wydawnictwa BIBLOS  
Plac Jana Pawła II 2  
33-100 Tarnów  
e-mail: [poligrafia@biblos.pl](mailto:poligrafia@biblos.pl)

## Wstęp

W roku 2017 ukazała się publikacja zatytułowana *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej* (red. G.M. Baran, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”). Celem tej publikacji było przedstawienie zagadnień dotyczących doświadczeń sennych, które w Starym Testamencie postrzegano przede wszystkim jako przesłanie komunikowania się Boga z człowiekiem – jako jeden ze sposobów objawiania człowiekowi boskich zamiarów. W ten sposób sny stanowiły istotną część planu zbawienia. Szczególną ich rolę można dostrzec w historii patriarchów (zasadniczo w tekstach zaliczanych do elohistycznej warstwy Pięcioksięgu), a także w epoce sędziów oraz w początkowym okresie monarchii. Począwszy od czasów Salomona, sny zaczęły ustępować miejsca charyzmatowi prorockiemu. Stąd doświadczenie senne zaczęło stanowić drugorzędną formę komunikacji bosko-ludzkiej. Ze znacznym dystansem i ostrożnością do snów podchodzili prorocy, zwłaszcza Jeremiasz (zob. np. Jr 14,14; 23,16.25-28), Ezechiel (zob. Ez 12,24; 13,16), Zachariasz (zob. Za 10,2). Wiązało się to z nadużyciami w kwestii odwoływania się do snów, które, choć nie miały boskiego charakteru, były wykorzystywane przez fałszywych proroków do uwiarygodnienia ich przepowiadania. Ze znaczną dozą krytycyzmu do snów (marzeń sennych) podchodził Mędrzec Syrach. Mając na uwadze powszechne w jego czasach wykorzystywanie snów w celach wróżbiarskich, postulował on, aby odrzucać je, gdyż „są bez wartości, jak urojenia, które tworzy serce rodzącej” (Syr 34,5). W tym kontekście wskazał jednak na szczególny wyjątek: „Poza wypadkiem, gdy Najwyższy przysłała je jako nawiedzenie” (Syr 34,6). Pewną wskazówkę do weryfikacji snów zawiera Pwt 13,2-6. We fragmencie tym deuteronomista podał kryterium rozpoznawania zarówno proroków, jak i „mających sny”. Tym podstawowym kryterium jest zgodność przekazu z Torą Mojżeszową.

Mimo pewnych zastrzeżeń do doświadczeń sennych w tradycji starotestamentalnej były one traktowane – jak zostało wyżej powiedziane – jako jedna z form objawienia Bożego, jako jeden ze sposobów komunikowania się Boga z człowiekiem. Potwierdza to proroctwo Joela, przepowiadające nadejście dnia Pańskiego: „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia” (Jl 3,1).

Sny jako środek komunikowania się Boga z ludźmi pojawiają się także w Nowym Testamencie. Szczególną rolę odegrały one w Ewangelii Mateusza. Na plan pierwszy wysuwają się sny Józefa, oblubieńca Maryi, któremu Bóg w przestrzeni sennych doświadczeń komunikował swoją wolę, kierując do niego konkretne polecenia (zob. Mt 1,18 – 2,23). W Ewangelii Mateuszowej zostały także odnotowane sny, których doświadczyli poganie: Mędrcy ze Wschodu (zob. Mt 2,12), a także żona Piłata (zob. Mt 27,19). O snach jako środku bosko-ludzkiego komunikowania mowa jest także w Dziejach Apostolskich. Przede wszystkim chodzi tutaj o cytat z Jl 3,2, przywołany przez Piotra Apostoła w jego mowie po zesłaniu Ducha Świętego (zob. Dz 2,17). Autor Dziejów Apostolskich odnotował także „nocne widzenia” (ἐν νυκτί δι’ ὀράματος [*en nyktí di’ horámatos*]; ὄραμα διὰ [τῆς] νυκτός [*hórama diá (tés) nyktós*]), których doświadczył z kolei Paweł – Apostoł Narodów. Chociaż nie zostało to powiedziane wprost, owe „nocne widzenia” – zdaniem niektórych egzegetów – można interpretować jako doświadczenia senne (zob. Dz 16,9; 18,9; 23,11; 27,23). Motyw objawień w czasie snów pojawia się także w Liście Judy (zob. Jud 8), w którym autor mówi o tak zwanych „prorokach ze snów” (ἐνυπνιαζόμενοι [*enyypniadzómenoí*]). Zostali oni dość surowo ocenieni jako zwodziciele wierzących.

Niniejsza publikacja – jako kontynuacja książki o snach z 2017 roku – poświęcona została doświadczeniom sennym oraz wizjom nocnym odnotowanym na kartach Nowego Testamentu. Ma ona charakter publikacji współautorskiej, składającej się z trzech rozdziałów, z których pierwszy powstał przy zasadniczym udziale ks. Grzegorza M. Barana, natomiast dwa pozostałe – ks. Adama Dynaka.

Pierwszy rozdział będzie dotyczył snów w Ewangelii Mateuszowej. Zasadnicza jego część obejmie prezentację objawień sennych w *Ewangelii dzieciństwa*: cztery objawienia senne, których doświadczył Józef, mąż Maryi, oraz jedno, które otrzymali Mędrcy ze Wschodu. W celu lepszego zrozumienia istoty i znaczenia poszczególnych snów zostanie zarysowane zarówno starotestamentalne tło doświadczeń sennych (m.in. typy snów), jak również kontekst bliższy, w którym poszczególne osoby

otrzymywały objawienie przez sen. Istotnym zagadnieniem w tym względzie będzie również zarysowanie semantyki terminu *ὄναρ* (*ónar*), którym posłużył się ewangelista Mateusz na określenie prezentowanych snów. Druga część rozdziału pierwszego poświęcona będzie sennemu doświadczeniu, jakie otrzymała żona Pilata. Przedstawieniu okoliczności i treści snów towarzyszyć będzie także opis reakcji poszczególnych osób na senne doświadczenie.

W drugim rozdziale dokonana zostanie prezentacja snów i widzeń nocnych odnotowanych na kartach Dziejach Apostolskich. W pierwszej kolejności zostanie omówione wystąpienie Piotra Apostoła, w którym odwołał się on do prorocstwa Joela (zob. J 3,1-5; Dz 2,17-21). Ukazanie wspomnianego prorocstwa w szerszym kontekście pomoże w lepszym zrozumieniu nawiązania przez Piotra do motywu snu jako środka komunikowania się Boga z człowiekiem. W drugiej części tego rozdziału będą przedstawione nocne wizje, jakich doświadczył Paweł Apostoł (zob. Dz 16,9-10; 18,9-10; 23,11; 27,22-24). Ważnym wymiarem tej prezentacji będzie ukazanie zarówno dalszego, jak i bliższego kontekstu otrzymywanych przez apostoła wizji, z uwzględnieniem okoliczności miejsca i czasu. Na tym tle zostanie przedstawiona specyfika i teologiczne znaczenie doświadczeń nocnych Pawła.

Trzeci rozdział zostanie poświęcony tak zwanym „prorokom ze snów”, czyli wizjonerom doświadczającym wizji we śnie (*ἐνυπνιαζόμενοι* [*enyypniadzómenoĩ*]), o których mowa jest w Liście Judy (zob. Jud 8). Przedstawiony szerszy kontekst wzmianki na ich temat pozwoli odpowiedzieć na pytanie, kim byli wspomniani wizjonerzy i jaki wymiar miała ich działalność pośród adresów listu.

Całość publikacji ma na celu ukazanie znaczenia objawień otrzymywanych w ramach snów czy też widzeń nocnych. To znaczenie będzie się wyłaniać nie tylko z prezentacji treści i sposobu doświadczenia owych snów lub wizji, ale także z przedstawionej reakcji, postępowania i dalszych losów tych, którzy stali się uczestnikami nocnych objawień.



## Rozdział I

### Sny w Ewangelii św. Mateusza

Ewangelia Mateuszowa, chociaż zredagowana ostatecznie po grecku, ujawnia bardzo wyraźnie starotestamentalny i judaistyczny charakter. To pozwala wnosić, że jej autorem był chrześcijanin pochodzenia żydowskiego (judeochrześcijanin). Starotestamentalno- judaistyczny koloryt pierwszej ewangelii widoczny jest w wielu jej wymiarach<sup>1</sup>. Przykładem tego mogą być liczne cytaty zaczerpnięte ze Starego Testamentu, których celem było podkreślenie wypełnienia się na Jezusie starotestamentalnych oczekiwań (zob. np. Mt 1,22-23; 2,5-6.15.17-18.23)<sup>2</sup>. Oprócz tego należy wymienić liczne semityzmy zarówno w słownictwie, jak i w konstrukcjach syntaktycznych<sup>3</sup>. Tego rodzaju tło pozwala stwierdzić, że adresaci Ewangelii – czyli wspólnota Mateuszowego Kościoła – rekrutowali się w przeważającej części z judeochrześcijan<sup>4</sup>. Stąd też nie powinno dziwić, że na kartach pierwszej ewangelii znajdują się także relacje na temat objawień sennych, tak bardzo charakterystycznych dla tradycji starotestamentalnej. Pojawiają się one przede wszystkim w tak zwanej *Ewangelii dzieciństwa* (sny Józefa: Mt 1,20-23; 2,13.19-20.22; sen Mędrców: Mt 2,12) oraz w opisie przewodu

---

<sup>1</sup> Szerzej na ten temat zob. np. W.F. Albright, C.S. Mann, *Matthew. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Yale Bible), New Haven – London: Yale University Press, 2008, s. LIV-LXXIV.

<sup>2</sup> Szczególną rolę w tym względzie odgrywają tak zwane cytaty wypełnienia, których refleksyjny charakter dał asumpt do określania ich mianem „refleksyjnych cytatów”. Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13* (Word Biblical Commentary 33A), Dallas: Word Books Publisher, 1993, s. LIII-LVII; por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament I/1), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2005, s. 46-47.

<sup>3</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 47, 59.

<sup>4</sup> Zob. tamże, s. 53.

sądowego Pilata nad Jezusem (sen żony Pilata: Mt 27,19). Znając tradycję starotestamentalną, nawet na podstawie pobieżnej analizy poszczególnych relacji snów w Ewangelii Mateuszowej można zauważyć, że sposób ich prezentowania przypomina sny przedstawione na kartach Starego Testamentu<sup>5</sup>.

Przedstawiona poniżej analiza poszczególnych perykop zawierających relacje na temat snów będzie okazją do dostrzeżenia ich starotestamentalnego tła.

## 1. Sny w *Ewangelii dzieciństwa*

*Ewangelia dzieciństwa*, zawierająca przekaz na temat narodzenia i dzieciństwa Jezusa, obejmuje dwa pierwsze rozdziały tekstu Mateuszowego i stanowi niejako wprowadzenie/prolog do całego dzieła<sup>6</sup>. W tej części znajdują się cztery wzmianki na temat snów, jakich doświadczył Józef, mąż Maryi (zob. Mt 1,20-23; 2,13.19-20.22), oraz jedna na temat snu Mędrców ze Wschodu (zob. Mt 2,12).

Współczesna egzegeza widzi w opisach snów przedstawionych w *Ewangelii dzieciństwa* swego rodzaju gatunek literacki<sup>7</sup>. Niemniej jednak nie można odrzucić historyczności tych zdarzeń. Historyczny charakter objawienia zakłada bowiem możliwość objawiania się Boga za pomocą wszelkiego rodzaju środków stworzonych przez Niego i wszelkich właściwości ludzkiego życia, które ostateczne źródło mają w Bogu – a zatem i uwarunkowań biologicznych czy też psychologicznych. Jednym z nich jest sen, który – obok wizji czy losowania (por. 1 Sm 28,6; Iz 1,1) – jawi się jako właściwy środek objawienia<sup>8</sup>, znany

<sup>5</sup> Zob. A. George, *Sny*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994, s. 896.

<sup>6</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu III/1), Poznań – Warszawa: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1979, s. 69; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 69.

<sup>7</sup> Por. R. Gnuse, *Dream Genre in the Matthean Infancy Narratives*, „Novum Testamentum” 32/2 (1990), s. 97-120.

<sup>8</sup> Zob. T. Stramare, *Syn Józefa z Nazaretu. Problemy dotyczące dzieciństwa Jezusa*, tłum. A.Z. Urbański, w: *Józef z Nazaretu*, t. 2, praca zbiorowa, red. O. Stokłosa, Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, 1979, s. 87-88; W. Kardys, *Przemawianie Boga przez sny w czasie sędziów i pierwszych królów w Izraelu*, w: *Sny proce, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2017, s. 123.

zarówno w tradycji biblijnej, jak i pozabiblijnej starożytnego Bliskiego Wschodu<sup>9</sup>.

Warto wspomnieć, że – zdaniem egzegetów – perykopy, których integralnym elementem są opisy snów Józefa, ujawniają cechy midraszu haggadycznego. W literaturze żydowskiej midrasz to szczególny rodzaj komentarza do ksiąg biblijnych. Była to interpretacja raczej swobodna, wykorzystująca legendy, przypowieści, przysłowia czy też krótkie opowiadania. Sam termin „midrasz” (מדרש [midraš]) wywodzi się od hebrajskiego czasownika שרַרַר (dāraš)<sup>10</sup> – „szukać, prowadzić dochodzenie”<sup>11</sup>. Przedstawienie jednej definicji midraszu, która obejmowałaby szerokie spektrum zagadnień, jakie wiążą z tym terminem współcześni autorzy, napotyka na poważne trudności. S. Mędała podaje za G. Portonem następujące określenie:

„Midrasz jest typem literatury, pisanej lub mówionej, w której punktem wyjściowym jest ustalony, kanoniczny tekst, uważany przez midraszystę oraz jego adresatów za objawione słowo Boga, i w którym oryginalny wiersz jest wyraźnie cytowany lub brany pod uwagę. Pod względem formy midrasz jest drugorzędny i pochodny w stosunku do tekstu biblijnego, ale pod względem treści, rozdrabniając tekst Pisma Świętego, midrasz pozostaje względnie

---

<sup>9</sup> Zob. np. F. Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests. Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 90), Leiden: Brill, 2004; J.M. Husser, *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World* (The Biblical Seminar 63), Sheffield: Academic Press, 1999; J. Jelito, *Wiara w sny na Wschodzie Starożytnym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 8/2-3 (1955), s. 69-78; J. Lemański, *Ekskurs 1: Sny w Biblii*, w: tenże, *Księga Rodzaju. Rozdziały 37-50. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/3), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2015, s. 91-94; S. Łach, *Wiara w sny w Izraelu i na Wschodzie starożytnym*, w: tenże, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu I/1), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1962, s. 598-603; A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book* (Transactions of the American Philosophical Society. New Series 46/3), Philadelphia: The American Philosophical Society, 1956; M. Parchem, *Ekskurs: Symboliczny sen na starożytnym Bliskim Wschodzie*, w: tenże, *Księga Daniela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XXVI), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008, s. 215-220.

<sup>10</sup> Zob. M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego* (Bibliotheca Biblica), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2009, s. 139.

<sup>11</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski* (Prymasowska Seria Biblijna), t. 1, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2013, s. 221-222.

niezależny od kontekstualnego sensu biblijnego i ma możliwość nadawania nowych i wielorakich znaczeń słowom lub całym zwrotom”<sup>12</sup>.

Midrasz haggadyczny, mający na celu wyjaśnienie tekstu biblijnego, przybierał formę komentarza objaśniającego wiersz po wierszu, homilii lub opowiadania, które powtarza treść pierwotnego tekstu biblijnego, idealizując przedstawione w nim wydarzenia albo wzbogacając go elementami legendarnymi lub zaczerpniętymi z podań pozabiblijnych. Uwzględniając szczegóły opowiadania biblijnego, midrasz haggadyczny miał na celu pokazać przyczyny takiego, a nie innego przebiegu wydarzeń, a także wydobyć z ich opisu pouczenia dla współczesnych (pouczenia religijne)<sup>13</sup>. Tradycje haggadyczne, które podawały treść wiary żydowskiej, swoje *sitz im Leben* miały w liturgii synagogałnej, gdzie przekazywano i uwydatniano głównie sens dogmatyczny Pisma Świętego<sup>14</sup>.

W perykopach zawierających opisy snów Józefa wszystkie wydarzenia ukazane zostały jako wypełnienie obietnic Starego Przymierza (por. Mt 1,23; 2,15.23). Ewangelista Mateusz, przedstawiając historyczne fakty, postanowił niejako skomentować starotestamentalne teksty (por. Iz 7,14; Oz 11,1; słowa proroków wyrażone w Mt 2,23), aby – wydobywając z nich głębszą treść – przekazać swym adresatom budującą katechezę o rzeczywistym pochodzeniu Jezusa jako Mesjasza i Zbawiciela. Pisząc natomiast do odbiorców, którzy doskonale znali tradycje starotestamentalne, posługiwał się przede wszystkim obrazowymi formami biblijnymi, przedstawiając za ich pośrednictwem rzeczywistość nadprzyrodzonych oświeceń i pouczeń, jakich Bóg udzielał swoim wybrańcom, takim jak na przykład Józef, którego sen i wizja anioła w nim stanowią obrazową ekspresję faktu objawienia Bożego<sup>15</sup>. Mając na uwadze, że wspomniane perykopy posiadają cechy midraszu haggadycznego, należy zauważyć, że prezentacja poszczególnych wydarzeń nie jest jedynie przedkładaniem samych faktów historycznych, ale ukazaniem ich głębszego znaczenia. Poszczególne wydarzenia stają się pełniej zrozumiałe w perspektywie całego Pisma Świętego<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków: The Enigma Press, 1994, s. 371-372.

<sup>13</sup> Zob. J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków: Wydawnictwo oo. Franciszkanów „Bratni Zew”, 2003, s. 334-339.

<sup>14</sup> Zob. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, s. 372-373.

<sup>15</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 79, 82.

<sup>16</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 90.

### 1.1. Sny Józefa, męża Maryi

Wzmianki o snach, jakich doświadczał Józef, mąż Maryi, przeplatają niejako całą *Ewangelię dzieciństwa*. Stanowią one zasadniczy sposób komunikowania opiekunowi Chrystusa prawd pochodzących ze „sfery nadprzyrodzonej”. Pierwszy ze snów dotyczy narodzenia Jezusa i roli, jaką Józef miał odegrać w tym wydarzeniu (zob. Mt 1,20-21). Kolejne trzy relacje związane są z jego ucieczką wraz z Maryją i Dzieciąciem do Egiptu (zob. Mt 2,13.19.23).

Jakkolwiek nie można zakwestionować historyczności snów w *Ewangelii dzieciństwa*, to jednak należy zauważyć, że ewangelista Mateusz – jak wykazuje T. Stramare – ich opisom nadał swoistą strukturę literacką:

1. Opis sytuacji (problematiczna sytuacja Józefa);
2. Ukazanie się anioła Pańskiego we śnie;
3. Posłannictwo:
  - a) nakaz;
  - b) powód;
4. Wykonanie (posłuszeństwo Józefa);
5. Cytat ze Starego Testamentu<sup>17</sup>.

Podobną strukturę w narracji o snach dostrzega R. Gnuse, który wyróżnia bardziej szczegółowo jej elementy:

1. Sytuacja – dostarczona przez narrację;
2. Wprowadzenie do relacji snu:
  - a) imiesłów i postpozytywne  $\delta\acute{\epsilon}$  (*dé*) (*genetivus absolutus* z *participium aoristi*);
  - b) „oto” –  $\text{\iota}\delta\omicron\upsilon$  (*idoú*);
3. Teofania – „anioł Pański”;
4. Wzmianka o śnie;
5. Odbiorca;
6. Miejsce (opcjonalnie, gdyż narracja często dostarcza informacji na ten temat);
7. Przesłanie:

<sup>17</sup> Zob. T. Stramare, *Syn Józefa z Nazaretu*, s. 89.

- a) wołacz;
  - b) zapewnienie;
  - c) nakaz lub polecenie;
  - d) przedmiot działania, który należy podjąć, i wskazówka;
  - e) wyjaśnienie działania;
8. Zakończenie snu;
9. Wypełnienie polecenia<sup>18</sup>.

Opis objawiania się anioła Pańskiego został skonstruowany również w oparciu o ten sam powtarzający się model:

1. Powołanie Józefa – Mt 1,20:
- a) oto anioł Pański (ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου [*idou ángelos kyriou*])
  - b) mu [Józefowi]
  - c) ukazał się we śnie (κατ' ὄναρ ἐφάνη [*kat' ónar ephánē*])
  - d) mówiąc (λέγων [*légōn*])
2. Ucieczka do Egiptu – Mt 2,13:
- a) oto anioł Pański (ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου [*idou ángelos kyriou*])
  - b) Józefowi
  - c) ukazuje się we śnie (φαίνεται κατ' ὄναρ [*pháinetai kat' ónar*])
  - d) mówiąc (λέγων [*légōn*])
3. Powrót do Nazaretu – Mt 2,19-20:
- a) oto anioł Pański (ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου [*idou ángelos kyriou*])
  - b) Józefowi
  - c) ukazuje się we śnie (φαίνεται κατ' ὄναρ [*pháinetai kat' ónar*])
  - d) mówiąc (λέγων [*légōn*])<sup>19</sup>.

Na uwagę zasługuje spostrzeżenie D.A. Hagnera, który omawiając strukturę opisu snów Józefa od strony gramatycznej, zauważa następujące powtarzające się elementy:

<sup>18</sup> Zob. R. Gnuse, *Dream Genre*, s. 106-107.

<sup>19</sup> Zob. T. Stramare, *Syn Józefa z Nazaretu*, s. 89; por. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 15.

a) początkowy *genetivus absolutus* (Mt 1,18: ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος [*taúta dé autoú enthymēthéntos*]; Mt 2,13: Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν [*Anachōrēsántōn dé autōn*]; Mt 2,19: Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρώδου [*Te-leutēsantos dé tou Hērō(i)dou*]);

b) pojawienie się anioła Pańskiego (ἄγγελος κυρίου [*ángelos kyríou*]) – wprowadzenie partykułą *idou* (*idou*); okoliczności objawienia wyrażone frazą *kat' ónar* (*kat' ónar*);

c) samo objawienie (objawiona wiadomość: nakaz i uzasadnienie) wprowadzone imiesłowem (*participium praesentis activi*) λέγων (*légōn*);

d) opis reakcji posłuszeństwa Józefa wprowadzony imiesłowem (*participium aoristi passivi*) ἐγερθεὶς (*egertheís*)<sup>20</sup>.

Jak zaznacza T. Stramare, mając na uwadze kompozycje relacji snów Józefa, skonstruowane według przedstawionego wyżej schematu, należy w tym kontekście rozróżnić dwie kwestie, a mianowicie: (1) sen jako środek objawień Bożych; (2) opis snu w jednakowej formie. Stereotypowe opisywanie objawienia Bożego przez sen może nieco zacieierać jego wartość historyczną, niemniej jednak nie zaprzecza to faktowi, że Bóg w ten sposób objawił swoją wolę, podobnie jak to miało miejsce w Starym Testamencie. Rola, jaką miał odegrać Józef wobec Jezusa, wymagała, aby poznał on dokładnie swoje zadanie. Dokonało się to – można by rzec – dzięki udziałowi Józefa w charyzmacie prorockim, w tym przypadku poprzez sen, będący narzędziem, przestrzenią przekazu Bożego objawienia<sup>21</sup>. D.A. Hagner natomiast zauważa, że stałe cechy w opisie snów Józefa, które wprost sugerują stereotypowy format przedstawianej historii, nie muszą być brane w zbyt dosłownym sensie. Zasadniczo mają one na celu uświadomienie uczestnikom tych wydarzeń prawdy, że Bóg w nadprzyrodzony sposób kieruje ich sprawami i czuwa nad nimi; że w zaistniałych zdarzeniach i za ich pośrednictwem łaskawie dokonuje dzieła zbawienia, oni zaś są wezwani do właściwej reakcji, będącej odpowiedzią na Boże polecenie<sup>22</sup>.

### 1.1.1. Pierwszy sen Józefa – Mt 1,18-25

Opis pierwszego snu, jakiego doświadczył Józef, znajduje się w perykopie Mt 1,18-25, w polskich przekładach znanej powszechnie pod

<sup>20</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 15.

<sup>21</sup> Zob. T. Stramare, *Syn Józefa z Nazaretu*, s. 89-90.

<sup>22</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 15.

tytułem *Narodzenie Jezusa (Chrystusa)*<sup>23</sup>. Za tego rodzaju tytułem przemawia z pewnością pierwsza część pierwszego wersetu tejże perykopy: „Z narodzeniem Jezusa Chrystusa było tak” (Mt 1,18a), informującego czytelnika, że dalsza narracja będzie dotyczyła okoliczności narodzenia Jezusa<sup>24</sup>. Struktura całego opowiadania jest dość klarowna<sup>25</sup>:

- A. Tytuł perykopy – w. 18a;
- B. Tło wydarzeń: sytuacja Maryi, sytuacja Józefa i jego plan – ww. 18b-19;
- C. Ukazanie się anioła Pańskiego Józefowi we śnie – w. 20a;
- D. Przekazanie misji Józefowi – ww. 20b-21:
  - a) wezwanie do odwagi – w. 20b;
  - b) przedstawienie stanu Maryi – ww. 20c-21a;
  - c) ukazanie istoty misji – w. 21c;
- E. Komentarz ewangelisty (cytat refleksyjny ze Starego Testamentu) – ww. 22-23;
- F. Wypełnienie polecenia anioła Pańskiego – ww. 24-25:
  - a) Józef wziął do siebie Maryję – w. 24;
  - b) nadanie przez Józefa Dziecięciu imienia Jezus – w. 25.

<sup>23</sup> Zob. Biblia Tysiąclecia [= *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, Poznań – Warszawa: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1990] (s. 1146); zob. także komentarze J. Homerskiego (*Ewangelia według św. Mateusza*, s. 76; tenże, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Ewangelia według św. Mateusza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* [Biblia Lubelska], Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995, s. 27) i A. Paciorka (*Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 88). W Biblii Poznańskiej [= *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępem i komentarzami*, t. 1-4, oprac. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1991-1994] (t. 4, s. 11) nosi tytuł *Syn Boży przychodzi zbawić swój lud*, zaś w Biblii Paulistów [= *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008] (s. 2134) – *Józef prawnym ojcem Jezusa-Zbawiciela*.

<sup>24</sup> Perykopa ta jest jedną z trzech krótkich narracji (zob. Mt 1,18-25; 2,1-12; 2,13-23) dotyczących wydarzeń związanych wprost z narodzinami Jezusa. Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 89; por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1: *Introduction and Commentary on Matthew I-VII* (International Critical Commentary), London – New York: T&T Clark International, 2004, s. 196.

<sup>25</sup> Struktura perykopy podana za A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 90; por. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 15.

Punktem centralnym całej perykopy wydają się słowa objawiającego się we śnie Józefowi anioła Pańskiego, w których zostaje mu przekazana pochodząca od Boga misja<sup>26</sup>.

### 1.1.1.1. Tło pierwszego snu Józefa

Jak widać w świetle przedstawionej struktury perykopy Mt 1,18-15, relacja snu Józefa została poprzedzona nakreśleniem tła sytuacji, w jakiej znaleźli się Józef i Maryja. Ewangelista Mateusz w pierwszej kolejności wyakcentował bardzo ważną kwestię dotyczącą zaślubin: „Po zaślubinach Matki Jego, Maryi, z Józefem, wpierrw nim zamieszkali razem [...]” (Mt 1,18b). A zatem Józef i Maryja – jak wynika z przytoczonego zdania – byli co prawda już zaślubieni, ale jeszcze nie mieszkali razem, czyli żyli osobno. Biorąc pod uwagę istniejące w dawnym Izraelu zwyczaje związane z zaślubinami<sup>27</sup>, można wnioskować, iż pojawiający się tutaj czasownik  $\mu\eta\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$  (*mnēsteúō* – „zalecać się, ubiegać się; zaręczyć się”<sup>28</sup>) wskazuje, że pomiędzy Maryją a Józefem zaistniał pierwszy etap żydowskich zaślubin, czyli zaręczyny (*ērûsîn*<sup>29</sup>; w klasycznej literaturze rabinicznej zwane *qîdûšîn*<sup>30</sup>). Potwierdzałoby to sformułowanie: „[...] wpierrw nim zamieszkali razem” ( $\pi\rho\iota\nu\ \eta\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\lambda\theta\epsilon\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$  [*prîn é syneltheín autoús*])<sup>31</sup> (Mt 1,18), świadczące o tym, że pomiędzy

<sup>26</sup> Zob. J. Czerski, *Maryja w tajemnicy Wcielenia według Mt 1 – 2*, „Salvatoris Mater” 2/1 (2000), s. 40.

<sup>27</sup> Zob. np. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1, przeł. T. Brzegowy, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 2004, s. 42-44.

<sup>28</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2001, s. 61. T. Stramare, (*Syn Józefa z Nazaretu*, s. 96) zauważa jednak, że czasownik  $\mu\eta\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$  (*mnēsteúō*) i jego pochodne oznaczają nie tylko „zaręczyny”, gdyż pojawiają się przykłady, w których to samo słowo użyte zostało w sensie „małżeństwo”. Przykładem tego może być wzmianka w Łk 2,5: „[...] z poślubioną ( $\epsilon\mu\eta\sigma\tau\epsilon\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$  [*emnēsteuménē*]) sobie Maryją, która była brzemienna”, gdzie mowa jest o kobiecie zamężnej i mieszkającej z mężem.

<sup>29</sup> Termin ten wywodzi się od rdzenia czasownikowego  $\text{זָרַע}$  (*’rś*) – „zaręczyć się, być zaręczonym, zostać zaręczonym, zostać narzeczonym”. W świetle 2 Sm 3,14 posiada także sens „określić cenę za pannę młodą” czy też „nabyć pannę młodą”. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 88-89; por. T. Stramare, *Syn Józefa z Nazaretu*, s. 92.

<sup>30</sup> Termin ten wywodzi się od rdzenia czasownikowego  $\text{קָדַשׁ}$  (*qdš*) – „uświęcać, poświęcać”. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski* (Prymasowska Seria Biblijna), t. 2, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2013, s. 143-145; por. T. Stramare, *Syn Józefa z Nazaretu*, s. 92.

<sup>31</sup> Wyrażenie greckie  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\lambda\theta\epsilon\iota\nu$  (*syneltheín*) odnosi się najprawdopodobniej do faktu przeprowadzki Maryi do domu oblubieńca, czyli Józefa. Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7. A Commentary on Matthew 1 – 7* (Hermeneia – a Critical and Historical

Maryją a Józefem nie doszło jeszcze wówczas do drugiego etapu zaślubin (*nîššûʾn*), skutkującego wspólnym zamieszkaniem. Chociaż bowiem zaręczyny pociągały za sobą skutki prawne – jak to jest w przypadku zawarcia małżeństwa (zob. Pwt 20,7; 22,13-29; 28,30; por. Sdz 14,15; 15,1; 2 Sm 3,14) – to jednak zaręczeni jeszcze nie zamieszkiwali razem. Kobieta nadal mieszkała z rodzicami i nie podejmowała relacji seksualnych z narzeczonym<sup>32</sup>. Ich wspólne życie rozpoczynało się dopiero po drugim etapie zaślubin (*nîššûʾn*<sup>33</sup>), kiedy to oblubieniec wprowadzał swoją oblubienicę do własnego domu. Tego drugiego aktu dokonywano zazwyczaj po upływie pewnego czasu, nie dłuższego jednak niż jeden rok (zob. *m.Ketub.* 5,2; *m.Ned.* 10,5; *b.Ketub.* 57b)<sup>34</sup>.

Po zaręczynach – jak zostało wyżej powiedziane – kobieta, chociaż małżeństwo jeszcze nie zostało skonsumowane, stawała się „żoną”. W przypadku śmierci narzeczonego zostawała więc wdową (zob. *m.Yeb.* 4,10; 6,4; *m.Ketub.* 1,2), jeżeli zaś nie dotrzymała wierności zaręczonemu, mogła zostać ukarana za cudzołóstwo (zob. Pwt 22,23-24; 11QTemple). Tak więc zaręczyny, które według tradycji judaistycznej zawierano w bardzo młodym wieku (narzeczeni mieli zwykle od dwunastu do dwunastu i pół roku – zob. *b.Yeb.* 62b), były prawnym

---

Commentary on the Bible), tłum. J.E. Crouch, Minneapolis: Fortress Press, 2007, s. 93. W.D. Davies i D.C. Allison (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 199) zauważają, że czasownik *συνέρχομαι* (*synérchomai*), którego podstawowym znaczeniem jest „zbierać się razem”, często określa stosunki seksualne (zob. Xenophon, *Memorabilia Socratis* 2,2,4; Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* 3,58,4; a także Mdr 7,2; Philo, *De Virtutibus* 40; 111; Iosephus Flavius, *Antiquitates* 7,168; 213). Zwrot *πρὸς γάμον τιλὶ συνελθεῖν* (*prós gámon tini syneltheîn*) w umowach małżeńskich – co widoczne jest na starożytnych papiirusach – oznaczał „zawrzeć małżeństwo” (to samo znaczenie miał bez frazy *πρὸς γάμον* [*prós gámon*]). Zob. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. A translation and adaptation of the fourth revised and augmented edition of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, popr. i poszerz. F.W. Gingrich, F.W. Danker, Chicago – London: The University of Chicago Press, 21996, s. 788; por. T. Stramare, *Syn Józefa z Nazaretu*, s. 97.

<sup>32</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 93.

<sup>33</sup> Termin ten wywodzi się od rdzenia czasownikowego *נשׂ* (*nš'*) – „brać, zabierać”. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 681-682; por. T. Stramare, *Syn Józefa z Nazaretu*, s. 92.

<sup>34</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 199; zob. także J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 77; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 91; T. Stramare, *Syn Józefa z Nazaretu*, s. 91-92; F.L. Filas, *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, przeł. F. Dylewski, J. Ozóg, D. Siuta, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1979, s. 64.

odpowiednikiem małżeństwa, a unieważnienie ich wymagało procesu rozwodowego (zob. *m.Ketub.* 1,2; 4,2; *m.Yeb.* 2,6; *m.Git.* 6,2)<sup>35</sup>.

A zatem Józef z Maryją byli po pierwszym etapie procedury zawierania małżeństwa, czyli po zaręczynach, i nie zamieszkiwali jeszcze razem. W takiej sytuacji Maryja nie miała fizycznej możliwości obcowania ze swoim przyszłym mężem. Jednakże „wpierw nim zamieszkali razem (πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς [*prín é syneltheín autoús*]), znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego” (Mt 1,18b). Sprawcą Jej brzemienności – zgodnie z jednoznacznym stwierdzeniem ewangelisty – był Duch Święty (zob. Mt 1,18; por. Łk 1,35). Pojawia się w tym kontekście zwrot ἐκ πνεύματος ἁγίου (*ek pneúmatos hagiou*) – „z Ducha Świętego”, w którym – jak zauważa J. Homerski – przyimek ἐκ (*ek*) posiada sens przyczynowo-historyczny, nie zaś przyczynowo-narzędny, podkreślając wyjątkowe działanie Ducha Świętego. Nawiązując niejako do nurtu dziejów Starego Testamentu, kiedy to Bóg czynił płodną „niemożność ludzką” (zob. Rdz 18,11; 1 Sm 1; por. Łk 1,7), ewangelista Mateusz wyjaśnił w ten sposób, że to sam Bóg jest sprawcą początku życia Jezusa<sup>36</sup>. Duch Święty jawi się tutaj jako „sprawca Bożego aktu stworczego” (por. Rdz 1,2; Ps 104,30)<sup>37</sup>. Wypowiedź ewangelisty na ten temat jest jednak dość powściągliwa i typowa dla wierzącego Żyda, który mówiąc o nadzwyczajnej ingerencji Boga, nie chciał ani jej wyjaśniać, ani też dogłębnie analizować (por. Mt 3,11; 4,1; 10,20 etc.)<sup>38</sup>.

W kolejnym wersecie, czyli w Mt 1,19, autor zarysował charakterystykę Józefa oraz jego wewnętrzne rozterki, jakich doświadczał z powodu brzemiennego stanu Maryi, który zaistniał, zanim zamieszkali razem: „Mąż Jej, Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym (δίκαιος [*díkaios*]) i nie chciał narazić Jej na zniesławienie (δειγματίσαι [*deigmatísai*]), zamierzał oddalić Ją potajemnie”. W tych nietypowych okolicznościach Józef podjął radykalną decyzję, aby potajemnie oddalić Małżonkę (Mt 1,19). Wynikało to – jak zaznaczył ewangelista Mateusz – z życiowej postawy Józefa, gdyż „był człowiekiem sprawiedliwym”

<sup>35</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 199; T. Stramare, *Syn Józefa z Nazaretu*, s. 92; F.L. Filas, *Święty Józef*, s. 64.

<sup>36</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 77.

<sup>37</sup> Zob. W.F. Albright, C.S. Mann, *Matthew*, s. 8. W.D. Davies i D.C. Allison (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 199), a także A. Paciorek (*Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 94) postulują, że πνεύμα ἁγίου (*pneúma hágion*) należy utożsamić ze „stworczą mocą Boga”, co również ma miejsce w Mt 1,20.

<sup>38</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 77.

(δικαίος [*dikaios*]). Wśród egzegetów postawa ta znajduje dwojakie wyjaśnienie. Punktem wyjścia jest w tym względzie rozumienie przymiotnika δικαίος (*dikaios*), którym został określony Józef. W Biblii Hebrajskiej jego odpowiednikiem jest na ogół przymiotnik צַדִּיק (*šadiq*)<sup>39</sup> – „niewinny, zgodny z prawem, sprawiedliwy, pobożny (w sensie religijnym)”<sup>40</sup>. W odniesieniu do ludzi przymiotnik ten (jak również jego odnośne formy rzeczownikowe i czasownikowe) określa człowieka wiernego i posłusznego nakazom Prawa, człowieka przestrzegającego nakazów Prawa, gotowego pełnić Bożą wolę. Stąd też przymiotnik „sprawiedliwy” stanowi synonimiczne określenie człowieka pobożnego, sługi nienagannego, przyjaciela Boga (por. Prz 12,10; Rdz 7,1; 18,23-32; Ez 18,5-26)<sup>41</sup>. Jak z kolei wynika z całej Ewangelii Mateuszowej, ewangelista posługiwał się przymiotnikiem δικαίος (*dikaios*) na określenie człowieka nie tyle jako surowego legalisty, ile raczej jako takiego, u którego wierność Prawu Bożemu łączyła się z głęboką pobożnością, pokorą, a także z aktywnym miłosierdziem i miłością bliźniego (zob. np. Mt 5,6.10.20; 6,1.33)<sup>42</sup>.

Rodzi się zatem pytanie: na czym dokładnie polegała sprawiedliwość Józefa, w konsekwencji której postanowił on oddalić Maryję, aby nie narazić Jej „na zniesławienie”? Wśród egzegetów pojawiły się różne próby interpretacji „sprawiedliwości” Józefa i jego decyzji podjętej wobec Maryi. Pierwsza z nich (protestancka) zakłada, że Józef nie wiedział uprzednio o poczęciu się Jezusa w dziewiczy sposób „za sprawą Ducha Świętego”. Dowiedziawszy się natomiast, że Maryja stała się brzemienną, mógł domniemywać, że zaręczona z nim przyszła małżonka nie dotrzymała wierności, do której zobowiązywał Ją pierwszy etap zaślubin, czyli zaręczyny. W tradycji dawnego Izraela – jak wynika z tekstów starotestamentalnych – jeżeli kobieta stawiała się brzemienna, zanim zamieszkała z poślubionym sobie mężem, rozpatrywano dwie możliwości. Pierwsza z nich zakładała bezpośrednio winę samej

<sup>39</sup> Por. T. Muraoka, *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole: Peeters, 2010, s. 31; J. Ziesler, *Sprawiedliwość*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria Biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 715.

<sup>40</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 2, s. 81-82.

<sup>41</sup> Zob. A. Descamps, *Sprawiedliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 899. W sensie podstawowym przymiotnik צַדִּיק (*šadiq*) oznaczał tego, kto okazał się prawdziwy, czyli wierny, czy też sprawdził się – zwłaszcza w kontekście prawnym. Zob. J. Ziesler, *Sprawiedliwość*, s. 715.

<sup>42</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 77-78.

kobiety, kiedy to dobrowolnie dopuściła się ona cudzołóstwa. W takiej sytuacji zarówno kobieta, jak i mężczyzna, z którym popełniła grzech, podlegali karze śmierci (zob. Kpł 20,10; Pwt 22,22-24). Narzeczona była w tym względzie traktowana na równi z żoną, w rzeczywistości bowiem należała do swego narzeczonego jak żona do męża<sup>43</sup>. Z kolei w drugim przypadku zakładano niewinność kobiety: chodziło o sytuację, w której była ona ofiarą gwałtu (zob. Pwt 22,25-27). W takich okolicznościach narzeczony/mąż mógł żądać, aby w publicznym procesie sądowym została dowiedziona wina lub niewinność kobiety<sup>44</sup>. Kiedy wobec narzeczonej/malżonki wykazano winę, podlegała ona karze śmierci przez ukamienowanie (zob. Pwt 22,23-24; por. Ez 16,40; J 8,5) lub nawet poprzez spalenie żywcem (zob. Rdz 38,24)<sup>45</sup>.

Józef, odwołując się do nakazów Prawa, mógł w tych okolicznościach dochodzić swych praw, czyli domagać się wykazania niewinności Maryi w publicznym procesie, albo sporządzić akt rozwodowy<sup>46</sup>. Ewangelista Mateusz zaznaczył jednak, że Józef „nie chciał narazić Jej [Maryi] na zniesławienie” (Mt 1,19). W stwierdzeniu tym został użyty czasownik *δειγματίζω* (*deigmatídō*), który przyjmuje następujące znaczenia: „wystawić na pokaz, pokazywać jako przykład”<sup>47</sup>, „wystawić na pokaz, wystawić na widowisko”<sup>48</sup>. U synoptyków czasownik ten jawi się jako *hapax legomenon* (w Septuagincie nie występuje w ogóle, w Nowym Testamencie jedynie jeszcze w Kol 2,15). W języku hebrajskim pojawia się powiązany z czasownikiem *δειγματίζω* (*deigmatídō*) rzeczownik *δείγμα* (*deígma*) – „próba, przykład, egzemplarz, dowód”<sup>49</sup> jako słowo zapożyczone w hebrajskiej postaci: דִּגְמָא / דִּגְמָה, co potwierdza literatura rabiniczna (אֲשָׁח דִּגְמָא / אֲשָׁח דִּגְמָה [‘*ásáh dúġmā*’ / *duġmā*] = *δειγματίζω* [*deigmatídō*]). Jak wynika z *m.Ed.* 5,6 i *b.Ber.* 19a termin דִּגְמָא / אֲשָׁח דִּגְמָה (*dúġmā* / *duġmā*) był używany w związku z publicznym procesem

<sup>43</sup> Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1, s. 46.

<sup>44</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 92.

<sup>45</sup> Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1, s. 46-47; por. G.M. Baran, *Narodziny Jezusa Chrystusa (Mt 1,18-25)*, „Krag Biblijny” 39 (2019), s. 22.

<sup>46</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 94.

<sup>47</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2000, s. 179; por. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: The Clarendon Press, 1996, s. 372.

<sup>48</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (Prymasowska Seria Biblijna 3), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1997, s. 119-120.

<sup>49</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 179.

osoby przyłapanej na cudzołóstwie<sup>50</sup>. Może to wskazywać na fakt, że Józef być może dopuszczał możliwość zdrady ze strony Maryi, ale nie chciał upubliczniać całej sprawy, czyli dochodzić swych praw w publicznym procesie sądowym, w którym miałyby dojść do oskarżenia Maryi, a co za tym idzie – ujawnienia w całym środowisku nazaretańskim domniemanej zdrady zaślubionej sobie małżonki. W takich okolicznościach Maryi groziłaby niechybna śmierć. Wzmianka o zamiarze Józefa, ażeby „potajemnie” (λάθρα [láthra(i)]) oddalić Maryję, może oznaczać, że zamierzał on przeprowadzić formalności rozwodowe bez rozgłosu (to jest wręczyć list rozwodowy w obecności nielicznego grona zaufanych świadków), ażeby uniknąć publicznego skandalu, a w związku z tym również drastycznych konsekwencji, jakie mogły dotknąć Maryję<sup>51</sup>. Warto wspomnieć, że w kilku manuskryptach w w. 19 czasownik *δειγματίζω* (*deigmatídzo*) występuje wraz z prefiksem *παρα-* (*para-*), tworząc formę *παραδειγματίζω* (*paradeigmatídzo*)<sup>52</sup>, która posiada następujące znaczenia: „dawać za przykład, stawiać za wzór; wystawiać na pokaz, na hańbę, na zgubę; zniesławić; pokazywać jako wzór; wystawiać na pośmiewisko, kompromitować, doprowadzać do zniesławienia”<sup>53</sup>. Czasownik ten wyraźniej akcentuje pragnienie Józefa, aby Maryja nie została zniesławiona czy też skompromitowana lub zhańbiona.

W czym przejawiała się zatem sprawiedliwość Józefa w tym kontekście? Chcąc po tajemnie oddalić Maryję, Józef jako sprawiedliwy Żyd, pragnął zachować wierność i posłuszeństwo Prawu, według którego powinien był albo zażądać procesu, albo listem rozwodowym oddalić narzeczoną<sup>54</sup> w imię szacunku dla przykazania świętości małżeństwa. Józef, znając nakazy Prawa, będąc im poddany jako człowiek sprawiedliwy/pobożny, nie chciał jednak narazić Maryi na jakiegokolwiek przykrości: nie chciał dowodzić swej niewinności kosztem Maryi, a także nie chciał, aby podejrzana o ewentualne wiarołomstwo Maryja została w tej sytuacji poddana upokarzającemu procesowi<sup>55</sup>. Szukał

<sup>50</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 204.

<sup>51</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 78; por. G.M. Baran, *Narodziny Jezusa Chrystusa*, s. 23.

<sup>52</sup> *Varia lectio* posiadają następujące manuskrypty:  $\aleph^2$  C L W  $\Theta$   $f^{13}$  33  $\mathfrak{M}$ ; *Eus txt*  $\aleph^1$  B Z  $f^1$ . Zob. Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece et Latine. Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle. Textus Latinum Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum*, red. B. i K. Aland i in., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, s. 2.

<sup>53</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 462; por. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole: Peeters, 2009, s. 525.

<sup>54</sup> Por. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 94.

<sup>55</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 92.

więc sposobności, które dawało Prawo, aby jak najmniej ucierpiała Maryja. W tej sytuacji, kiedy to Józef nie chciał „ujawniać” Maryi jako cudzołożnicy, ale też nie chcąc poślubić ostatecznie osoby, która wydaje się ewidentnie winna grzechu<sup>56</sup>, po opcja oddalenia po tajemnie Maryi wydawała mu się najlepsza<sup>57</sup>. To z kolei ujawnia drugi aspekt sprawiedliwości Józefa, a mianowicie – kierowanie się miłością i miłosierdziem względem swej narzeczonej, co do której starał się wykorzystać wszelkie możliwości, aby uchronić ją od negatywnych konsekwencji ewentualnego naruszenia nakazów Prawa<sup>58</sup>. A zatem decyzja Józefa wyraża zarówno jego prawość/sprawiedliwość, jak i pełna miłosierdzia dobroć<sup>59</sup> i łagodność. W ten sposób Józef jawi się jako ten, który Prawo interpretował w sensie przykazania miłości, a przez to dołączył do grona prawych ludzi, począwszy od Abła (zob. Mt 23,35) i wielu sprawiedliwych Starego Testamentu (zob. Mt 13,17) poprzez Jezusa (Mt 27,19.24) aż do tych, którzy na sądzie ostatecznym okażą się wykonawcami przykazań Jezusa (zob. Mt 13,43; 25,46)<sup>60</sup>.

Druga interpretacja (katolicka) zakłada, że Józef wiedział o poczęciu się Dziecięcia „za sprawą Ducha Świętego”. Stając w obliczu nadprzyrodzonych tajemnic/rzeczywistości, chciał się potajemnie oddalić. Jego sprawiedliwość w tym kontekście polegałaby na postawie pełnej czci i bojaźni wobec Boga i Bożych tajemnic. Za takim rozumieniem przemawiałyby słowa skierowane do Józefa przez anioła: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki” (Mt 1,20). A zatem decyzja, aby dyskretnie opuścić Maryję oraz nie ujawniać Jej tajemnicy, była spowodowana sprawiedliwością, rozumianą jako pełna czci bojaźń wobec niezrozumiałych spraw Bożych, które Stwórca miał zamiar dokonać przez Maryję<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 18.

<sup>57</sup> W tradycji dawnego Izraela każde zerwanie związku małżeńskiego rzucało cień zwykle na kobietę (zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 78). Józef, oddalając potajemnie Maryję, chciał uniknąć rozgłosu i pohańbienia Jej. Niemniej jednak wręczenie listu rozwodowego nawet przy minimalnej liczbie urzędowych świadków stwarzało ryzyko rozgłosu. Wydaje się zatem, że ewangelista nie opisał tej sceny w celu realistycznego przedstawienia. Nie została rozważona przez niego bowiem kwestia, czy oddalona Maryja nie będzie pogardzana najpóźniej przy porodzie dziecka. Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 94.

<sup>58</sup> Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 78.

<sup>59</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 18.

<sup>60</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 94.

<sup>61</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 92; U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 94.

Na tle zarysowanych interpretacji rodzi się kolejne pytanie: która z przedstawionych opinii jest bardziej prawdopodobna? Czy Józef chciał potajemnie oddalić Maryję w imię wierności Prawu w zakresie świętości małżeństwa, czy raczej zamierzał odejść od Niej z powodu czci i bojaźni wobec Bożych spraw, których nie czuł się godzien? Przesłanie Ewangelii Mateuszowej nie pozwala na ostateczne rozstrzygnięcie tych kwestii. Oba rozwiązania wydają się prawdopodobne i żadne z nich nie ujmuje godności Maryi ani Józefowi. Chociaż opinia druga jest dość dobrze umotywowana, to jednak egzegeci skłaniają się ku pierwszej, gdyż Mateuszowe opowiadanie nie zawiera wyraźnej (wypowiedzianej wprost) wzmianki o tym, że Józef dowiedział się o dziewiczym poczęciu Maryi „za sprawą Ducha Świętego”. Niemniej jednak nie można wykluczyć, że Maryja opowiedziała mu o wszystkim, co się wydarzyło<sup>62</sup>.

Okoliczności, w jakich znalazł się Józef, były dla niego dość trudne. Brzemienność Maryi stanowiła dla niego wielką zagadkę. Stąd też dogłębnie zastanawiał się nad rozwiązaniem, które w zaistniałej sytuacji byłoby optymalne. Ewangelista wyraził to stwierdzeniem: ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος (*taúta dé autoú enthymēthéntos*) (Mt 1,20). Występuje tutaj konstrukcja *genetivus absolutus*, dlatego przytoczoną frazę można przetłumaczyć za pomocą zdania okolicznikowego czasu<sup>63</sup>: „Gdy rozważył on te sprawy...”. Należy zauważyć, że w przytoczonej konstrukcji został zastosowany imiesłów aorystu (*participium aoristi*), co w konsekwencji oznacza, iż chodzi tutaj o czynność dokonaną, która wyprzedza czynność wyrażoną czasownikiem zdania głównego<sup>64</sup>: Józef rozważył już całą sprawę i podjął konkretną decyzję.

Na uwagę zasługuje tutaj czasownik ἐνθυμέομαι (*enthyméomai*), posiadający następujące znaczenia: „rozważać, zastanawiać się, zważać; pomyśleć sobie o czymś; brać sobie do serca; wymyślić, ułożyć plan; wyciągać wnioski”<sup>65</sup>, „powziąć myśl o czymś”<sup>66</sup>, „poważnie przemyśleć”<sup>67</sup>. W świetle przytoczonych znaczeń wyraźnie widać, co przeżywał Józef: rozważał w swym sercu bardzo poważnie i wnikliwie całą zaistniałą sytuację, układał plany, szukał rozwiązania. Warto jeszcze zauważyć, że w czasowniku ἐνθυμέομαι (*enthyméomai*) obecna jest fraza ἐν θυμῷ (*en*

<sup>62</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 92-93.

<sup>63</sup> Por. M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985, s. 199-200.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 198.

<sup>65</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 307.

<sup>66</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 200.

<sup>67</sup> Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 238.

*thymōfi*), oznaczająca: „w sercu, w duchu, w myśli, w głowie”<sup>68</sup>. To z klei pozwala stwierdzić, że rozważanie całej sprawy, podejmowanie decyzji przez Józefa było wynikiem wielkiego wysiłku zarówno w sferze intelektualnej, jak i wolitywnej<sup>69</sup>.

Analizując wyrażenie ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος (*taúta dé autoú enthymēthéntos*), egzegeci zauważają, że mogło ono wskazywać na „złe zamiary” Józefa, ponieważ czasownik ἐνθυμέομαι (*enthyméomai*) bywał w tradycji biblijnej (w Septuagincie) stosowany w kontekście negatywnym: zarówno w odniesieniu do Boga rozważającego zniszczenie (zob. Rdz 6,6,7; Iz 10,7; Lm 2,17), jak i ludzi żywiących złe myśli (zob. Joz 7,21; Iz 37,29; Mdr 3,14;). Nie jest to jedyny kontekst dla tego czasownika: w Syr 16,20; Mdr 9,13 oraz Ba 3,31 oznacza on ogólnie rozmyślanie nad czymś trudnym. Z pewnością takie znaczenie czasownik ἐνθυμέομαι (*enthyméomai*) przyjmuje w Mt 1,20<sup>70</sup>.

Gdy Józef podjął już konkretną decyzję<sup>71</sup>, gdy doprecyzował plan działania, wówczas ukazał mu się anioł Pański we śnie: „oto anioł Pański ukazał mu się we śnie” (ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ’ ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ [*idouú ángelos kyriú kat’ ónar ephánē autó(i)*]). W przytoczonej frazie na uwagę zasługuje w pierwszej kolejności wyrażenie (wykrzyknik) ἰδοὺ (*idouú*) – „oto, patrz no”<sup>72</sup>, wskazujące na nowe, niezwykle, nieoczekiwane wydarzenie, które za chwilę ma się rozegrać<sup>73</sup>. Tym

<sup>68</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 455.

<sup>69</sup> Należy zaznaczyć, że termin θυμός (*thymós*) oznacza m.in.: „umysł, usposobienie, duch, wola, myśl; serce jako siedlisko uczuć; dusza jako siedziba myśli, pamięci”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 455.

<sup>70</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 206; J. Łach, *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dziecięctwa Jezusa*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2001, s. 36-37.

<sup>71</sup> Wyżej zostało powiedziane, że frazę ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος (*taúta dé autoú enthymēthéntos*) (Mt 1,20), mającą postać konstrukcji *genetivus absolutus*, można przetłumaczyć za pomocą zdania okolicznikowego czasu. Gramatyka grecka pozwala na oddanie tej frazy również za pomocą zdania okolicznikowego przyczynny (zob. M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, s. 199). Wówczas można by całe zdanie zinterpretować w następujący sposób: ponieważ Józef już wszystko przemyślał, więc ukazał mu się anioł Pański, aby przekazać mu konkretną wiadomość co do jego uczestnictwa w Bożym planie. Można przyjąć hipotezę, że gdyby Józef nie „powziął tej myśli”, anioł Pański by mu się nie ukazał, gdyż nie byłoby stosownej konieczności.

<sup>72</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 460.

<sup>73</sup> Jest to ulubione wyrażenie ewangelisty. W Septuagincie ἰδοὺ (*idouú*) jest odpowiednikiem hebr. הִנֵּה (*hinnēh*) czy też aram. אַרְוֵ (*’ārū*). Partykuła ta w ramiach opisu snu pojawia się w Rdz 37,9; 41,1-7; Dn 7,2. Zob. W.D. Davies, D.C. Allison,

wydarzeniem było objawienie się anioła Pańskiego „we śnie” – κατ’ ὄναρ (*kat’ ónar*).

### 1.1.1.2. Znaczenie terminu ὄναρ (*ónar*)

Termin ὄναρ (*ónar*) pojawia się jedynie w Nowym Testamencie – dokładniej mówiąc, tylko w Ewangelii Mateuszowej (zob. Mt 1,20; 2,12.13.19.22; 27,19) – i to za każdym razem we frazie κατ’ ὄναρ (*kat’ ónar*). Jego etymologia nie jest znana. Możliwe, że pochodzi on od przyimka (będącego pierwotnie przysłówkiem) ἀνά (*aná*) – „na, pod”, zaopatrzonego sufiksem αρ (*ar*) (podobnie jak antytetyczne wyrażenie ὑπαρ [*hýpar*], które pochodzi od ὑπό [*hypó*] z dołączonym sufiksem αρ [*ar*]). Początkową samogłoską jest tutaj praindoeuropejskie „o”. Chociaż etymologia terminu ὄναρ (*ónar*) nie jest pewna, to jednak jego znaczenie nie pozostawia wątpliwości<sup>74</sup>. Na ogół przyjmuje się, że ὄναρ (*ónar*) odnosi się do „snu; wizji w czasie snu; sennego widzenia” (zob. np. Homerus, *Odyssea* 19,547; 20,90; Sophocles, *Electra* 425; Aristphanes, *Equites* 1090), „sennego marzenia”<sup>75</sup>. Znaczenie tego terminu ujawnia się wyraźnie w antytetycznym zestawieniu z wymienionym wyżej rzeczownikiem ὑπαρ (*hýpar*), posiadającym następujący sens: „jawa, rzeczywistość, widzenie na jawie”<sup>76</sup>. Przykład tego można znaleźć już u Homera<sup>77</sup>:

θάρσει, Ἰκαρίου κούρη τηλεκλειτοῖο:

οὐκ ὄναρ, ἀλλ’ ὑπαρ ἐσθλόν, ὃν τοι τετελεσμένον ἔσται

(*thársei, Ikaríou kóurē tēlekleitíoio:*

*ouk ónar, all’ hýpar esthlón, hón toi tetelesmónon éstai*)

---

*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 206; por. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 18.

<sup>74</sup> Zob. A. Oepke, ὄναρ, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, red. G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 221.

<sup>75</sup> Zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1230; por. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, s. 569-570; O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 109; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 428.

<sup>76</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 427.

<sup>77</sup> Por. G.M. Baran, *Sen Judy Machabeusza (2 Mch 15,11-16) – przestanie i jego rola w kontekście wydarzeń*, w: *Sny prorocze*, s. 225-226.

„Nie obawiaj się, córko wielce sławnego Ikariusza!

To nie sen, lecz na jawie widzenie pomyślne, które się wypełni” (Homerus, *Odyssea* 19,546-547)<sup>78</sup>

oraz

[...] αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ

χαῖρ', ἐπεὶ οὐκ ἐφάμην ὄναρ ἔμμεναι, ἀλλ' ὕπαρ ἦδη

([...] *autár emón kér*

*chaír', epeí ouk ephámēn ónar émmenai, all' hýpar édē*)

„[...] lecz moje serce

się uradowało, bo stwierdziłem, że to nie sen, ale na jawie rzeczywiste widzenie” (Homerus, *Odyssea* 20,90)<sup>79</sup>.

Analizując świadectwa literatury antycznej, można zauważyć, że termin ὄναρ (*ónar*) pojawia się tylko w nominativie i accusativie liczby pojedynczej; dla pozostałych przypadków forma była tworzona od rzeczownika ὄνειρος (*óneiros*)<sup>80</sup>, posiadającego znaczenie: „sen, senne marzenie”<sup>81</sup>.

Ze względu na nieobecność terminu ὄναρ (*ónar*) w Septuagincie nie sposób wprost ustalić, jakie wyrażenie odpowiada mu w Biblii Hebrajskiej. Sięgając jednak do tekstów Józefa Flawiusza, można zauważyć, że relacjonując historie biblijne, użył on terminu ὄναρ (*ónar*) w tych miejscach, w których tłumacze Septuaginty posłużyli się rzeczownikiem ἐνύπνιον (*enyónion*) czy też pochodnym od tego samego rdzenia czasownikiem ἐνυπνιάζομαι (*enygniádzomai*) (zob. np. Iosephus Flavius, *Antiqitates*, 2,2,2 [12]; 2,5,1 [63]; 2,5,3 [70.72]; 2,5,5 [82] = Rdz 37,5-11; 40,1-23; Iosephus Flavius, *Antiqitates*, 5,6,4 [219]; 5,6,5 [222] = Sdz 7,13.15; Iosephus Flavius, *Antiqitates*, 10,10,3 [195.196.200]; 10,10,4 [203.205.208]; 10,10,5 [211]; 10,10,6 [216] = Dn 2,1-45; 4,1-24). W tekście hebrajskim z kolei pojawia się jako odpowiednik

<sup>78</sup> Homerus, *Odyssea* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), red. A. Ludwich, Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1890, s. 117 (tłum. własne autora).

<sup>79</sup> Tamże, s. 122 (tłum. własne autora).

<sup>80</sup> Zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1230. Termin ὄνειρος (*óneiros*) występuje na kartach Pisma Świętego trzy razy (zob. 2 Mch 15,11 oraz Mdr 18,17.19).

<sup>81</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 109; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1231.

rzeczownika ἐνύπνιον (*enyǵpnion*) termin חַלֹּם (*hālôm*)<sup>82</sup>. Ponadto termin ὄναρ (*ónar*) u Józefa Flawiusza występuje w tych kontekstach, w których w Biblii znajdują się następujące frazy: καθ' ὑπνον τὴν νύκτα (*kath' hýpnon tén nýkta*) – „we śnie w ciągu nocy” (Rdz 31,24; por. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 1,19,9 [313]); ἐν ὑπνω τὴν νύκτα (*en hýpnōfi tén nýkta*) – „we śnie w ciągu nocy” (Rdz 20,3; por. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 1,12,1 [208]), co w tekście hebrajskim odpowiada frazie חַלֹּם הַלַּיְלָה (*baḥālôm hallāylāh*).

Filon Aleksandryjski także posłużył się terminem ὄναρ (*ónar*), aby opisać doświadczenie senne Jakuba (zob. Philo, *De somniis* 1,1,2; 1,25,157.159), jak również te zawarte w cyklu Józefa (zob. Philo, *De somniis* 2,1,6; 2,5,32; 2,32,159), które w Septuagincie zostały wyrażone za pomocą czasownika ἐνυπνιάζομαι (*enyǵniádzomai*) (Rdz 28,12; 37,5.6.9) lub rzeczownika ἐνύπνιον (*enyǵpnion*) (Rdz 37,5.9; 40,9.16.18). W tekście hebrajskim pojawiają się odpowiednio czasownik חָלַם (*hālam*) oraz rzeczownik חַלֹּם (*hālôm*), występujące we frazie חַלֹּם הַלַּיְלָה (*baḥālôm*) – „we śnie”.

Jak wynika z przedstawionych analiz, za terminem ὄναρ (*ónar*) kryje się bogactwo treściowe biblijnego określenia ἐνύπνιον (*enyǵpnion*), posiadającego następujące znaczenia: „sen, marzenie senne, widziadło senne, zjawa (*we śnie*), niezwykła wizja”<sup>83</sup>. W tradycji Septuaginty termin ἐνύπνιον (*enyǵpnion*) oznacza natomiast:

a) pochodzące od Boga sny o charakterze symboliczno-metaforycznym (zob. Rdz 37 – 41; Sdz 7,13-15; Est 1,1a-l; 10,3a-k; Dn 2,1-12; 3,98 – 4,15), których znaczenie było wyjaśniane przez kogoś, kto posiadał od Boga umiejętność wykładania takich snów (zob. Rdz 40,8.12-13.18-19; 41,25-32; Dn 2,24-45; 4,16-25), lub też sny przekazane przez Boga w takich okolicznościach, że wszyscy (zarówno śniący, jak i słuchający ich treść) rozumieli ich znaczenie (zob. Rdz 37,1-11);

b) sen, który był przestrzenią objawienia się Boga (zob. 1 Krl 3,15; Syr 34,6); tego rodzaju sen stanowił równorzędny z charyzmatem prorockim sposób komunikowania się Boga z człowiekiem (por. Lb 12,6; 1 Sm 28,6.15; Jl 3,1);

c) sny, które budziły przerażenie; celem takich snów było niejako ustrzeżenie człowieka przed popełnieniem zła/grzechu, a także przed

<sup>82</sup> W Księdze Daniela pojawia się aramejski odpowiednik חַלֵּם (*hēlem*).

<sup>83</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 314; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 243; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 579.

jego pychą (zob. Hi 33,14-18); jawiły się one także jako narzędzie kary (zob. Hi 4,12-16; 7,14)<sup>84</sup>;

d) naturalne sny (zob. Hi 20,8; Koh 5,2.6; Iz 29,8; Ps 73[72],20); sny naturalne mogły być wykorzystywane przez fałszywych proroków, fałszywie przypisujących sobie boski dar wyjaśniania/tłumaczenia snów; wówczas wprowadzali oni w błąd naród, który przez to narażony był na różnego rodzaju niebezpieczeństwa, w tym również na bałwochwalstwo czy też nieposłuszeństwo Bożym nakazom (zob. Jr 23,25.28; 29,8; por. Za 10,2; Mi 3,5-7)<sup>85</sup>.

Przechodząc na płaszczyznę Biblii Hebrajskiej, można przyjąć, że za słowem ὄναρ (*ónar*) kryje się niewątpliwie całe bogactwo terminu חַלְלוֹם (*hālôm*), a w konsekwencji fraza κατ' ὄναρ (*kat' ónar*) jest równoważna znaczeniowo wyrażeniu באַחַלְלוֹם (*baħălôm*)<sup>86</sup> – „we śnie”<sup>87</sup>. To z kolei przywołuje całą starotestamentalną tradycję dotyczącą snów jako przestrzeni Bożego przekazu, komunikowania się Boga z człowiekiem.

### 1.1.1.3. Sny w tradycji Starego Testamentu

Sny w Starym Testamencie – podobnie jak w całej kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu oraz helleńsko-hellenistycznej – odgrywały bardzo ważną rolę jako jeden ze środków komunikowania się Boga z człowiekiem. We śnie Bóg ostrzegł króla Geraru Abimeleka, że zabrana przez niego Sara jest żoną Abrahama, dzięki czemu Abimelek uniknął kary, którą miała być śmierć (zob. Rdz 20,1-17)<sup>88</sup>.

Również w historii patriarchy Jakuba obecne są sny stanowiące przestrzeń Bożego przekazu. Pierwszym z nich był sen, w czasie którego Jakub ujrzał drabinę łączącą niebo z ziemią i aniołów zstępujących i wstępujących po niej. Celem tego snu było umocnienie patriarchy na lata tułaczki,

<sup>84</sup> Zob. A. Tronina, *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XV), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2013, s. 152, 449-450.

<sup>85</sup> Szerzej zob. G.M. Baran, *Sny* (ἐνύπνια [*enýpnia*]) w refleksji Mędrca Pańskiego Syrachy, w: *Sny prorocze*, s. 277-284.

<sup>86</sup> W.D. Davies i D.C. Allison (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 207) natomiast stwierdzają wprost, że fraza κατ' ὄναρ (*kat' ónar*) odpowiada hebr. באַחַלְלוֹם (*baħălôm*), która w Septugincie jest tłumaczona za pomocą wyrażenia καθ' ὑπνον (*kath' hýpnōn*) lub ἐν (τῷ) ὑπνω (*en [tō(i)] hýpnō(i)*). Za każdym razem odnosi się to do objawień Bożych we śnie (zob. Rdz 20,3; 31,10.11; Lb 12,6; 1 Krl 3,5; Hi 33,15).

<sup>87</sup> Omówienie terminologii hebrajskiej dotyczącej snów zob. J. Lemański, *Rola snów w Księdze Rodzaju (tradycje patriarchalne Rdz 12 – 36)*, w: *Sny prorocze*, s. 20-21.

<sup>88</sup> Szerzej zob. tamże, s. 27-30.

jak również przekazanie mu pouczenia, że miejsce, na którym spał, było miejscem świętym i domem Boga (zob. Rdz 28,10-22)<sup>89</sup>. Kolejne sny w historii Jakuba pojawiły się w okolicznościach związanych z jego służbą u wuja (a zarazem teścia) Labana. Pierwszych dwóch doświadczył sam patriarcha: w pierwszym przypadku objawiającym Boży przekaz był anioł Boga (hebr. מַלְאָכֵי הַאֱלֹהִים [mal'ak hā'ēlōhîm]; gr. ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ [*ho ángelos toú theoú*]), a sam sen dotyczyły kwestii zapłaty, jaką Jakub miał otrzymać od Labana w postaci określonego rodzaju owiec (zob. Rdz 31,8-12); w drugim zaś przypadku sen zawierał polecenia samego Boga (= Bóg z Betel), aby wracał do „rodzinnej ziemi” (zob. Rdz 31,12-13)<sup>90</sup>. Sen stał się także przestrzenią objawienia się Boga Labanowi: w czasie snu Bóg ostrzegł go, aby nie czynił krzywdy Jakubowi (zob. Rdz 31,24)<sup>91</sup>. W późniejszym etapie życia patriarchy sen był także narzędziem przekazu pochodzącego od Boga polecenia, aby ten udał się do Egiptu (zob. Rdz 46,2-5)<sup>92</sup>.

Sen jako forma Bożego objawienia pojawił się również w przypadku króla Salomona. W 1 Krl 3,5 mowa jest wprost, że „Pan ukazał się Salomonowi w nocy, we śnie”. W tym kontekście występuje czasownik רָאָה (*rā'āh*) – „(*niphal*) pojawiać się, ukazać się”<sup>93</sup>, który w koniugacji *niphal* wyrażał często ideę objawiania się / ukazywania się Boga lub Jego anioła (zob. np. Rdz 12,7; 18,1; Wj 3,16; 4,5; 16,10; Kpł 9,4; Lb 14,10; Pwt 31,15; Sdz 13,3.10; 16,12; 1 Krl 9,2; 2 Krn 1,7; Ps 102[101],17), również we śnie (zob. Rdz 48,3). Można zatem mówić w tym przypadku o tak zwanej teofanii w ramach snu<sup>94</sup>.

Obok snów, w których Bóg (lub anioł Boga), objawiając się, bezpośrednio komunikował człowiekowi pewne treści, w Starym Testamencie występują również sny symboliczne. Istotną rolę odegrały one w historii Józefa Egipskiego (charakter symboliczny miały tutaj wszystkie sny związane z tą postacią). Pierwszych dwu z nich doświadczył sam Józef, a dotyczyły one jego wyniesienia (zob. Rdz 37,1-11). Mimo iż w tekście biblijnym nie ma wprost mowy o ich Boskim pochodzeniu, cały kontekst opowiadania świadczy o tym, że stanowiły one narzędzie Bożego przekazu. Charakterystyczną ich cechą było to, że choć miały one

<sup>89</sup> Zob. S. Łach, *Wiara w sny w Izraelu*, s. 598; szerzej na ten temat zob. J. Lemański, *Rola snów w Księdze Rodzaju*, s. 30-33.

<sup>90</sup> Szerzej zob. J. Lemański, *Rola snów w Księdze Rodzaju*, s. 33-36.

<sup>91</sup> Zob. S. Łach, *Wiara w sny w Izraelu*, s. 598; J. Lemański, *Rola snów w Księdze Rodzaju*, s. 36-37.

<sup>92</sup> Zob. S. Łach, *Wiara w sny w Izraelu*, s. 598.

<sup>93</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 2, s. 216-217.

<sup>94</sup> Szerzej zob. W. Kardyś, *Przemawianie Boga przez sny*, s. 125-127.

wymiar symboliczny, to jednak nie było potrzeby ich wyjaśniania (jak w przypadku innych symbolicznych snów), gdyż wszyscy – zarówno śniący, jak i ci, którym zostały one opowiedziane – doskonale rozpoznali ich sens<sup>95</sup>. Szczególną rolę w cyklu Józefa Egipskiego odegrały sny urzędników faraona (zob. 40,4-22) oraz sen samego faraona (zob. Rdz 41,1-32). W tym kontekście Józef wystąpił jako tłumacz snów. Ten dar posiadał on od Boga, który – co wybrzmiewa w wypowiedzi samego Józefa – jest ostatecznie źródłem właściwego wyjaśnienia/wytłumaczenia snów (zob. Rdz 40,8; 41,16). Tego rodzaju stwierdzenie wskazuje również na Boga jako źródło tychże snów (por. Rdz 41,32)<sup>96</sup>.

Sny symboliczne obecne są ponadto w innych księgach Starego Testamentu. W Sdz 7,13-15 mowa jest o śnie jednego z madianickich żołnierzy: symboliczny obraz toczącego się chleba, doprowadzającego ostatecznie do upadku namiotu w obozie Madianitów, miał być zapowiedzią zwycięstwa Gedeona<sup>97</sup>. Symboliczne sny, które domagają się interpretacji, pojawiają się również w Księdze Daniela (zob. Dn 2,1-49; 3,98 – 4,24). Są to sny króla Nabuchodonozora. Interpretatorem w tym kontekście jest Daniel, który ów dar otrzymał od Boga (zob. Dn 2,28; 4,6). W Dn 7 z kolei mowa jest o śnie, którego doświadczył sam prorok Daniel. W tym przypadku wyjaśniającym był anioł<sup>98</sup> (zob. Dn 7,16: „jeden ze stojących”, czyli anonimowy członek niebiańskiego dworu<sup>99</sup>). W Księdze Daniela na uwagę zasługuje fakt, że doświadczenie senne (aram. ܠܗܘܢ [hēlem]) zostało dookreślone terminem „wizja” (aram. ܠܗܘܘܢ [hēzû]) (zob. Dn 2,28; 4,2; 7,1). Oba te terminy dotyczą niewątpliwie tego samego doświadczenia. Paralelne ujęcia można odnaleźć w literaturze asyryjskiej<sup>100</sup>.

Symboliczny sen został przedstawiony w greckich dodatkach Księgi Estery. Doświadczył go jeden z bohaterów tejże księgi – Mardocheusz. Opisana wizja snu na początku księgi (zob. Est 1,1a-l) posiada swoje wyjaśnienie w części końcowej (zob. Est 10,3a-k)<sup>101</sup>. W przekonaniu samego Mardocheusza sen miał charakter proroczy i pochodził od Boga (por. Est 10,3a-b). Przemawia za tym fakt, że został on umieszczony na początku księgi jako zapowiedź tego, co wydarzyło się później,

<sup>95</sup> Szerzej zob. G.M. Baran, *Sny w opowiadaniu o Józefie Egipskim*, w: *Sny prorocze*, s. 48-67.

<sup>96</sup> Szerzej zob. tamże, s. 67-87.

<sup>97</sup> Szerzej zob. W. Kardys, *Przemawianie Boga przez sny*, s. 116-118.

<sup>98</sup> Szerzej zob. M. Parchem, *Symboliczne sny oraz ich interpretacja w Księdze Daniela*, w: *Sny prorocze*, s. 167-192.

<sup>99</sup> Zob. M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 485-486.

<sup>100</sup> Zob. tamże, s. 214; por. A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams*, s. 200-201.

<sup>101</sup> Szerzej zob. J. Nowińska, *Sen Mardocheusza i jego spełnienie jako impuls do innej percepcji rzeczywistości (Est 1,1d-1k; 10,3a-3k)*, w: *Sny prorocze*, s. 193-214.

a zostało przedstawione w *corpus* dzieła. Końcowe wyjaśnienie stanowi potwierdzenie wypełnienia się proroczego snu<sup>102</sup>.

W Drugiej Księdze Machabejskiej pojawia się z kolei relacja snu w ramach mowy wodzowskiej wygłoszonej przed bitwą. Jej autorem jest Juda Machabeusz, który posłużył się motywem snu, by w ten sposób utwierdzić swych żołnierzy w przekonaniu, że w czasie walki będą im towarzyszyć nadprzyrodzone wsparcie, zapewniające zwycięstwo. Chociaż egzegeci dopatrują się w tym względzie nawiązania do pozabiblijnych tradycji antycznych, to jednak i w tym przypadku można przypuszczać, że autor księgi biblijnej miał na uwadze starotestamentalną tradycję przekazu Bożego poprzez sen<sup>103</sup>.

Senne widzenia to także – jak zaznaczył autor Księgi Liczb – środek, za pomocą którego Bóg mógł objawić swoje przesłanie prorokowi (zob. Lb 12,6)<sup>104</sup>. Z przekazu 1 Sm 28,6 wynika z kolei, że sny były obok urim<sup>105</sup> oraz pośrednictwem proroków jedną z trzech form przekazywania Bożego przesłania<sup>106</sup>.

Obok snów zsyłanych przez Boga w dawnym Izraelu wyróżniano także sny zwyczajne, które uważano za nic nieznaczące. Traktowano je zatem jako złudę, która znika po przebudzeniu (zob. Ps 72,20). Mając to na uwadze, autorzy biblijni przestrzegali przed niewłaściwym

<sup>102</sup> Zob. S. Grzybek, *Księga Estery. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu VI/3), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1963, s. 63.

<sup>103</sup> Szerzej zob. G.M. Baran, *Sen Judy Machabeusza (2 Mch 15,11-16)*, s. 215-265.

<sup>104</sup> Zob. S. Łach, *Wiara w sny w Izraelu*, s. 598.

<sup>105</sup> „Urim” występuje zazwyczaj wraz z drugim określeniem, czyli „tumim” (zob. Wj 28,30; Kpl 8,8; Pwt 33,8; Ezd 2,63; Ne 7,65; 3 Ezd 5,40; Syr 45,10; w Septuagincie 1 Sm 14,41; samo „urim” pojawia się w Lb 27,21 i 1 Sm 28,6): אֲרִיִּים וְתֻמִּים (*’urim wətūmmim*). Urim i tumim – to święte losy. Etymologia i znaczenie tych słów nie są pewne. Terminy – jak i sama rzecz – musiały zostać zapożyczone od cywilizacji przedizraelskiej Kanaanu. Forma liczby mnogiej tych terminów w rzeczywistości jest liczbą pojedynczą, która zachowała pierwotną mimację. Trudno również określić, jak wyglądały te przedmioty. Mogły mieć kształt kubka, kamyków lub patyków. Mogły oznaczać dwa kamienie, z których jeden był biały, drugi zaś czarny. Według przekazu Wj 28,30 i Kpl 8,8 Mojżesz włożył urim i tumim do pektorału, który nosił Aaron, a następnie arcykapłani (por. Lb 27,21). Urim i tumim były przeznaczone dla kapłana (por. Lb 27,21; Ezd 2,63; Ne 7,65) i lewitów (por. Pwt 33,8), aby z ich pomocą mogli udzielać wyroczni Bożej (por. Wj 28,30). Na podstawie 1 Sm 14,41-42 można wnioskować, że losy urim i tumim umożliwiały uzyskanie odpowiedzi „tak” lub „nie”. Wzmianka zawarta w 1 Sm 28,6 wskazuje jednak, że posługiwanie się urim i tumim nie zawsze zapewniało uzyskanie odpowiedzi pozytywnej albo negatywnej, co oznacza, że korzystanie z nich nie było prostą metodą. Zob. H.C. Spykerboer, *Urim i tumim*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 788-789; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 2, przeł. T. Brzegowy, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 2004, s. 367-368.

<sup>106</sup> Por. W. Kardyś, *Przemawianie Boga przez sny*, s. 123.

uleganiem snom. Widać to w świetle Pwt 13,2-6; w zawartym tam wskazaniu hagiograf zalecał ostrożność w ocenie prorocत्व otrzymywanych przez sen również wówczas, gdyby towarzyszyły im różne znaki i cuda<sup>107</sup>. W tym kontekście podane zostało nowe kryterium rozpoznawania proroków i mających sny, którym była zgodność ich nauczania z ustaloną tradycją wiary: jeśli nauczanie to sprzeczne było z zasadami przymierza, należało uznać propagujące je osoby za fałszywych proroków. Prorocy w Izraelu musieli zawsze wykazywać zgodność z Prawem Mojżesza – nie mogli zwodzić ludu, doprowadzając ich do „odstępstwa od Pana” (Pwt 12,6)<sup>108</sup>.

Ostrożność w podejściu do snów widoczna jest także w refleksji prorockiej, w której podobnie jak ostrzegano przed fałszywymi prorokami, tak też wskazywano na fałszywe sny. Kwestię tę szeroko podejmował prorok Jeremiasz. Nie tyle jednak odrzucał on sny jako jeden ze sposobów komunikacji Boga z człowiekiem, ile raczej wzywał do zachowania ostrożności względem „fałszywych proroków”, którzy opierając się na własnych snach, „prorokowali sny kłamliwe” lub fałszywie interpretowali sny doświadczane przez poszczególnych Izraelitów (zob. Jr 23,25-32; 27,9-10; 29,8-9). W tym przypadku to nie „wizja” czy też „sen” stanowiły źródło problemu, lecz „zafalszowane serca” (zob. Jr 23,26; por. 23,16) oraz „zła wola” (zob. Jr 23,27.32; 27,10; 29,9) tych, którzy miewali sny czy też je wyjaśniali. Fałszywi prorocy, przypisując własnym snom boskie pochodzenie lub też uzurpując sobie dar tłumaczenia snów, ostatecznie wprowadzali naród wybrany w błąd, odwołując go od posłuszeństwa prawdziwemu przesłaniu Boga<sup>109</sup>. Należy zaznaczyć, że owi „fałszywi prorocy” są zestawieni na równi z „wróżbitami” (zob. Jr 27,9; 29,8), którzy zajmowali się wyjaśnianiem różnych znaków, a szczególnie snów, przypisując fałszywie ich przesłanie Bogu<sup>110</sup>. W podobnym tonie brzmi wypowiedź proroka Zachariasza:

„Posażki bóstw natomiast mówią tylko brednie, wróżbici widzą tylko kłamstwa, i złudne są sny, które wyjaśniają, pocieszają zwodniczo. Dlatego pójdą dalej, podobni do trzody błądzącej ciągle, bo nie ma pasterza” (Za 10,2).

<sup>107</sup> Zob. S. Łach, *Wiara w sny w Izraelu*, s. 602.

<sup>108</sup> Zob. A. Tronina, *Sny wieszczce i kwestia oniromancji w Prawie Mojżeszowym*, w: *Sny prorocze*, s. 108-109.

<sup>109</sup> Szerzej zob. P. Jaworski, *Czy Jeremiasz deprecjonował sny prorockie? Analiza Jr 23,25-32 oraz 27,9-10 i 29,8-9*, w: *Sny prorocze*, s. 133-166.

<sup>110</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu X/1), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1967, s. 321.

To samo spojrzenie na sny występuje w literaturze mądrościowej – u Syracha:

„Maż głupi miewa czcze i zwodnicze nadzieje, a marzenia senne uskrzydla ją bezrozumnych. Podobny do chwytającego cień i goniącego wiatr jest ten, kto się opiera na marzeniach sennych. Marzenia senne podobne są do obrazów w zwierciadle, naprzeciw oblicza – odbicie oblicza. Co można oczyścić rzeczą nieczystą? Z kłamstwa jakaż może wyjść prawda? Wróżbiarstwo, przepowiednie z lotu ptaków i marzenia senne są bez wartości, jak urojenia, które tworzy serce rodzącej. Poza wypadkiem, gdy Najwyższy przysłała je jako nawiedzenie, nie przykładaj do nich serca! Marzenia senne bardzo wielu w błąd wprowadziły, którzy zawierzywszy im upadli. Prawo wypełni się bez kłamstwa, a mądrość jest wypełnieniem tego, co mówią usta godne zaufania” (Syr 34,1-8).

Syrach również nie negował snu jako kanału komunikacyjnego pomiędzy Bogiem a człowiekiem (zob. Syr 34,6); zdecydowanie odrzucał jednak sny wieszczce, które stanowiły jeden z przejawów wróżbiarstwa, zakazanego w Prawie Mojżeszowym (zob. Kpł 19,26; Pwt 18,1-14). Pokładanie nadziei w tego rodzaju snach było zwodnicze i prowadziło do upadku (zob. Syr 34,1.7), którym – w ogólnym ujęciu – było odejście od Boga i Jego przykazań. Pokładanie nadziei w snach wróżebnych jako środkach pozwalających poznać przyszłość stanowiło podważenie prawdy wiary, że przyszłość zna tylko Bóg i tylko On może ją na różne sposoby zakomunikować człowiekowi. Wszelkie ludzkie wysiłki (magia, wróżbiarstwo), które zmierzały do uzyskania przez człowieka wiedzy na temat przyszłości, stanowiły próbę uzurpowania sobie boskich prerogatyw, a w konsekwencji stanowiły przejaw pychy wobec Najwyższego<sup>111</sup>. W tym kontekście należy zauważyć, że w dawnym Izraelu – w przeciwieństwie do Babilończyków (zob. Dn 2,2; 4,3; 5,15) i Egipcjan (zob. Rdz 41,8) – nie istniała zorganizowana instytucja zawodowych tłumaczy snów, którzy w oparciu o zdobytą wiedzę, własne doświadczenie lub istniejące senniki wyjaśniali sny. Jak zostało powiedziane, religia Starego Testamentu odrzucała wszelkie praktyki, które mając na celu poznanie przyszłości, opierały się tylko na wysiłkach ludzkich (wróżbiarzy, magów). Chociaż w Starym Testamencie przyjmowano możliwość istnienia snów zapowiadających przyszłość, to jednak uważano, że pochodzą one od Boga, a ich tłumaczenie nie dokonuje się ludzka mocą, lecz mocą Bożą – czyli dzięki specjalnemu uzdolnieniu pochodzącemu od Boga (zob. Rdz 40,8; 41,16.39; Dn 1,17; 2,16.28).

<sup>111</sup> Zob. G.M. Baran, *Sny* (ἐνύπνια [enýpnia]), s. 289-291.

Tego rodzaju sny, uważane za środek objawiania się Boga, przynależały – podobnie jak proroctwa – do historii zbawienia<sup>112</sup>.

Podsumowując, można stwierdzić, że w Starym Przymierzu sny stanowiły jeden ze środków objawiania się Boga, komunikowania przez Niego człowiekowi określonego przesłania. Tego rodzaju doświadczenia senne w tradycji starotestamentalnej mogły być udziałem prywatnych osób (zob. Hi 4,12-21; Syr 34,6), a czasem nawet pogan (zob. Rdz 40,4-22; 41,1-32; Dn 2,1-49; 3,98 – 4,24). Zasadnicza jednak część snów dotyczyła planów Bożych względem narodu wybranego. Oświecały one i inspirowały do działania patriarchów (zob. Rdz 15,12-21; 20,3-6; 28,11-22; 37,5-11; 46,2-4), Gedeona (zob. Sdz 7,13-15), Samuela (zob. 1 Sm 3), Natana (2 Sm 7,4), króla Salomona (zob. 1 Krl 3), wodza Judę Machabeusza i jego wojska (zob. 2 Mch 15,6-17). Po wygnaniu prorok Zachariasz (zob. Za 1 – 2) oraz Daniel (zob. Dn 2; 7) we śnie otrzymali zapowiedź zbawienia<sup>113</sup>. Z kolei prorok Joel, ogłaszając nadejście dnia Pańskiego, wieścił, że owocem wylania wówczas Ducha „na wszelkie ciało” będą – obok daru prorockiego – doświadczenia senne, w których udział będą mieć starcy (zob. Jl 3,1)<sup>114</sup>.

W odróżnieniu od pogańskich sąsiadów dawny Izrael – jak zostało wyżej powiedziane – nie posiadał oficjalnie<sup>115</sup> tłumaczy snów ani na dworze królewskim, ani przy świątyni. Właściwie ci, którzy doświadczali snów, sami je rozumieli (nawet w przypadku snów symbolicznych Józefa – zob. Rdz 37,5-11). Interpretatorzy sennych wizji pojawiają się zasadniczo w przypadku snów, które Bóg zesłał na pogan (dworzanie faraona – zob. Rdz 40,4-22; faraon – zob. Rdz 41,1-32; Nabuchodonozor – zob. Dn 2,1-49; 3,98 – 4,24<sup>116</sup>). Jawili się oni jako słudzy prawdziwego Boga, którzy ów dar interpretacji otrzymali właśnie od Niego (zob. Rdz 40,8; 41,16.39; Dn 1,17; 2,16.28). Dla pogańskich tłumaczy snów

<sup>112</sup> Zob. S. Łach, *Wiara w sny w Izraelu*, s. 602; por. M. Parchem, *Ekskurs: Symboliczny sen*, s. 215.

<sup>113</sup> Zob. A. George, *Sny*, s. 895.

<sup>114</sup> Joel w ten sposób potwierdził starożytną tradycję, zgodnie z którą Bóg komunikował się z wybranymi jednostkami poprzez sny, a więc wykluczając całkowicie ludzką inicjatywę. Zob. J.L. Crenshaw, *Joel. New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible), New Haven – London: Yale University Press, 2008, s. 166.

<sup>115</sup> Wydaje się jednak, że pośród ludu tacy tłumacze byli spotykani (zwłaszcza w późniejszym judaizmie), skoro w księgach Starego Testamentu pojawia się krytyka tego rodzaju praktyk. Por. S. Łach, *Wiara w sny w Izraelu*, s. 602.

<sup>116</sup> A.L. Oppenheim (*The Interpretation of Dreams*, s. 207) zauważa, że sny „symboliczne” w Starym Testamencie są zasadniczo „zarezerwowane dla «pogan»”; aby tego rodzaju wizje senne mogły być przez nich zrozumiane, Bóg jednocześnie zapewnia im odpowiednich tłumaczy.

tajemnice te były niedostępne, gdyż nie posiadali oni tego daru pochodzącego od Najwyższego, a jedynie opierali się na ludzkich wysiłkach i możliwościach. W ten sposób poganie mieli poznać, że doświadczane przez nich sny (ich przekaz) pochodziły od Boga, a ich wyjaśnienia mógł dokonać tylko ten, komu Bóg udzielił nadprzyrodzonego uzdolnienia<sup>117</sup>.

Chociaż w tradycji prorockiej, jak i mądrościowej pojawia się krytyka „fałszywych proroków”, zwodzących naród wybrany „kłamliwymi snami” czy też „kłamliwymi interpretacjami snów”, oraz odrzucane są sny wróżebne, to jednak nie wykluczano możliwości komunikowania się Boga z człowiekiem przez sen (zob. Syr 34,6)<sup>118</sup>.

„Ze względu na podatność na nadużycia oraz manipulacje w okresie działalności proroków sny – jak zauważa P. Jaworski – stały się «zapomnianym językiem Boga», który jednakże miał jeszcze powrócić (zob. Jl 3,1). I rzeczywiście: zarówno «sny», jak i «wizje» powróciły do łask i stały się znów obecne w literaturze apokaliptycznej”<sup>119</sup>.

Sny powróciły także w Nowym Testamencie.

#### 1.1.1.4. Typologia snów

Zainteresowanie snami i ich rodzajami pojawiło się już w starożytności. Bardzo klarowną klasyfikację snów podał żyjący w II wieku po Chr. Artemidor z Daldis<sup>120</sup> w dziele zatytułowanym *Onejrokrytyka* (*Oneirocritica*). Wyróżnił on sny naturalne, określając je terminem ἐνύπνιον (*enýpnion*) – „sen, marzenie senne, widziadło senne, zjawia”<sup>121</sup>, oraz sny prorocze, czyli ὄνειρος (*óneiros*) – „sen, marzenie senne”<sup>122</sup>:

„Istnieją dwa podstawowe terminy: marzenia senne (gr. *enýpnion*) oraz sen proroczy (gr. *oneiros*), których znaczenie jest odmienne [...]. Różnica między powyższymi terminami polega na tym, że sen proroczy zapowiada przyszłe wydarzenia, natomiast marzenie senne odnosi się do teraźniejszości. Drugą myśl można wyrazić o wiele prościej. Jakiej natury są doznania wpływające na ludzki umysł, takie wywołują sny. Wiadomo,

<sup>117</sup> Zob. A. George, *Sny*, s. 895.

<sup>118</sup> Zob. G.M. Baran, *Sny* (ἐνύπνια [*enýpnia*]), s. 287-288; por. A. George, *Sny*, s. 895.

<sup>119</sup> P. Jaworski, *Czy Jeremiasz deprecjonował sny prorockie?*, s. 159.

<sup>120</sup> Zob. W. Siwakowska, Artemidoros, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 1982, s. 99.

<sup>121</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 314.

<sup>122</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 109.

dłaczego zakochany śni o przedmiocie swych westchnień, człowiek przeżony o przyczynie lęku, cierpiący głód o posiłku, a spragniony o napoju; kto nasycił się jadem ponad miarę, ten we śnie odnosi wrażenie, że wymiotuje albo ma duszności, ponieważ organizm nie może się uporać z obfitą strawą. A zatem owe sny wynikają bezpośrednio z doznań przeżytych na jawie i nie stanowią zapowiedzi nadchodzących wydarzeń, a jedynie odbicie rzeczywistości.

[...] Grecki rzeczownik *enypnion*, który dosłownie znaczy «to, co ma miejsce podczas snu», również wart jest omówienia, nie dlatego jednak, że marzenie senne – czyli właśnie *enypnion* – nawiedza człowieka śpiącego (przecież i sen proroczy, czyli *oneiros*, przychodzi, gdy śpimy), ale z uwagi na kryterium trwałości oraz intensywności doznania. Marzenie senne zacierza się z chwilą przebudzenia. Sen proroczy ma wszelkie cechy takiego przywidzenia, lecz ponadto kieruje uwagę śniącego ku przyszłym zdarzeniom, po przebudzeniu zachęca do działania i skłania do rozmyślań. Co do etymologii rzeczownika *oneiros*, wydaje się, że ów wyraz pochodzi od słowa *on*, który znaczy «to, co istnieje», i *eirein*, czyli «mówić»<sup>123</sup>.

Analizując charakter snów proroczych – ὄνειροι (*óneiroi*), Artemidor podał nadto, że mogą one dzielić się na teoretyczne i alegoryczne:

„Sny prorocze dzielą się na teoretyczne i alegoryczne<sup>124</sup>. Teoretyczne łądząc przypominają rzeczywiste wydarzenia. [...] W snach alegorycznych przedmioty i sytuacje mają symboliczne znaczenie, a umysł odczytuje przyszłe zdarzenia dzięki określonym rzeczom i okolicznościom, które pełnią funkcję znaków”<sup>125</sup>.

W rozważaniach na temat snów proroczych na uwagę zasługuje jeszcze jedno spostrzeżenie Artemidora na temat snów proroczych, które dotyczy ich spełnienia:

<sup>123</sup> Artemidorus Daldianus, *Onirocritica* 1,1 (tłum. za: Artemidor z Daldis, *Rozważania o snach czyli Onejrokrytyka*, przeł. I. Żółtowska, Warszawa: Wydawnictwo „Alfa”, 1995, s. 11-13).

<sup>124</sup> W tekście greckim pojawiają się następujące określenia: „teoretyczne” – θεωρηματικοί (*theōrēmatikoi*); „alegoryczne” – ἀλληγορικοί (*allēgorikoi*). Zob. Artemidorus: *Onirocritica*, vol. 1, red. N. Rigault, J.J. Reiske, J.G. Reiff, Lipsiae: Sumtibus Siegfried Lebrecht Crusii, 1805, s. 5.

<sup>125</sup> Artemidorus Daldianus, *Onirocritica* 1,2 (tłum. za: Artemidor z Daldis, *Rozważania o snach*, s. 13).

„Sen proroczy to działanie lub stan umysłu objawiający dobro lub zło, które czeka śniącego w przyszłości. A zatem umysł przez elementarne symbole o swoistej naturze zapowiada wydarzenia, które nastąpią prędzej czy później: zakłada przy tym, że w czasie oddzielającym sen i jego spełnienie zdołamy pojąć rozumowo, co się zdarzy w przyszłości. Bywa i tak, że wydarzenia mają nastąpić bez zwłoki, ponieważ siła, która o nich decyduje i przekazuje nam wiadomość – kimkolwiek jest<sup>126</sup> – nie odkłada ich na później; w takich okolicznościach umysł zamiast ostrzegać i czekać, aż wszystko pojmiemy dzięki doświadczeniu, przedstawia konkretną sytuację, sen jest wolny od jakiegokolwiek symboliki, jakby wołał do każdego z nas: «Patrz i zrozum najlepiej, jak potrafisz». W tej materii panuje zgoda, nikt bowiem nie zaprzeczy, że po takiej wizji szybko następuje spełnienie przepowiedni – czasami niemal w tej samej chwili, jeszcze nim śniący się obudzi. Stąd wniosek, że grecka nazwa snu proroczego nie jest przypadkowa, skoro przepowiednia oraz jej urzeczywistnienie mogą zaistnieć niemal jednocześnie”<sup>127</sup>.

Nawiązując niejako do klasyfikacji Artemidora z Daldis, powszechnie znaną typologię snów podał A.L. Oppenheim<sup>128</sup>, opierając się przede wszystkim na materiale literackim starożytnego Bliskiego Wschodu (a także kultury greckiej). Wyróżnił on zasadniczo dwa rodzaje snów<sup>129</sup>: *message dreams*<sup>130</sup> oraz *symbolic draems*<sup>131</sup>. Podstawowym kryterium takiego rozróżnienia jest treść snów. Pierwsze z nich (*message dreams*) to takie, w których samo bóstwo lub jego reprezentant/przedstawiciel objawiali się śniącemu i przekazywali przesłanie. Zasadniczo treść takiego przekazu była od razu jasna, znana. W ramach *message dreams* A.L. Oppenheim dostrzega „doświadczenie

<sup>126</sup> Artemidor, omawiając kwestię snów proroczych – ὄνειροι (*óneiroi*) – nie rozstrzygnął jednak, czy sny te pochodzą od bogów czy też nie. Podał jedynie ogólną zasadę, którą się kierował: „Sny nawiedzające ludzi, którzy nie mają żadnych obaw, i zwiastujące pomyślność lub nieszczęście, określa się jako zesłane przez bogów. W przeciwieństwie do Arystotelesa nie zamierzam dochodzić, czy sny pojawiają się na skutek działania zewnętrznego impulsu pochodzącego od bóstwa, czy też przyczyna tkwiąca w samym człowieku wpływa na stan jego umysłu i w naturalny sposób wywołuje pewne wizje. Określenie «zesłany przez Boga» używam zgodnie z potocznym jego rozumieniem, odnosząc je do wszystkiego, co niespodziewane” (Artemidorus Daldianus, *Onirocritica* 1,6 [tłum. za: Artemidor z Daldis, *Rozważania o snach*, s. 23]).

<sup>127</sup> Artemidorus Daldianus, *Onirocritica* 1,2 (tłum. za: Artemidor z Daldis, *Rozważania o snach*, s. 13-14).

<sup>128</sup> Por. J. Lemański, *Rola snów w Księdze Rodzaju*, s. 15.

<sup>129</sup> Wyniki swych badań A.L. Oppenheim przedstawił w dziele *The Interpretation of Dreams* (s. 179-373).

<sup>130</sup> Szerzej zob. tamże, s. 186-206.

<sup>131</sup> Szerzej zob. tamże, s. 206-217.

audytywne” (*auditory experience*) oraz „doświadczenie wizualne” (*visual experience*). W wielu przypadkach – jak wynika z literatury hetyckiej – miały miejsce doświadczenia audytywne<sup>132</sup>. W tym kontekście należy zauważyć, że w tradycji starożytnego Bliskiego Wschodu postacie żyjących czy też zmarłych ludzi bardzo rzadko pojawiały się we śnie; zazwyczaj śniącemu ukazywało się jakieś bóstwo lub jego boski posłaniec czy też substytut<sup>133</sup>.

Drugi rodzaj snów (*symbolic draems*) to sny, które w przeciwieństwie do tych wcześniejszych nie zawierały jasnego przekazu; wyrażone przez nie objawienia składały się z rozmaitych symbolicznych scen lub obiektów (w obrazie takiego doświadczenia sennego mogły brać udział rozmaite postacie, zwierzęta, rośliny czy też ciała niebieskie<sup>134</sup>). Tego rodzaju sny wymagały właściwego interpretowania/wytłumaczenia zazwyczaj przez profesjonalnych tłumaczy snów<sup>135</sup>, chociaż w Starym Testamencie znane są sny symboliczne, których przesłanie było znane zarówno śniącemu, jak i tym, którzy zapoznali się z ich treścią (sen Józefa Egipskiego – zob. Rdz 37,5-11)<sup>136</sup>.

### 1.1.1.5. Typ snu Józefa

Biorąc pod uwagę klasyfikację A.L. Oppenheima, w opisie snu Józefa bez problemu można rozpoznać typ *message dream*, gdyż przekaz snu jest jasny i zrozumiały wprost, nie zawiera też żadnych obiektów czy scen symbolicznych, które wymagałyby wyjaśnienia. Analiza frazy: „anioł Pański ukazał mu się we śnie i rzekł” (ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ’ ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων [*idou ángelos kyriou kat’ ónar ephánē autó(i) légōn*]) pozwala natomiast przyjąć, że sen Józefa zawierał dwa wymiary – zarówno wizualny, jak i audytywny. Na ten pierwszy wskazuje czasownik φαίνω (*phainō*) w stronie biernej – „(*pass. i med.*) wyjść na jaw,

<sup>132</sup> Zob. tamże, s. 193.

<sup>133</sup> Zob. tamże, s. 189, 193, 198, 204; por. F. Flannery-Dailey, *Dreamers*, s. 21. Należy zauważyć, że w kulturze antycznej znane było również zjawisko objawiania się bóstwa człowiekowi przez sen (sen jako przestrzeń komunikowania się bóstwa z człowiekiem). Zostały także odnotowane przypadki, kiedy to bóstwo posługiwało się jakimś posłańcem (zob. np. Homerus, *Ilias* 2,5-75; 10,496-497; tenże, *Odyseja* 4,795-847; 6,19-47). Zob. G.M. Baran, *Sny* (ἐνύπνια [*enýpnia*]), s. 276.

<sup>134</sup> Różnorodne obiekty snów symbolicznych (*symbolic draems*) wymienia A.L. Oppenheim (*The Interpretation of Dreams*, s. 206-217), omawiając treść poszczególnych snów.

<sup>135</sup> Zob. tamże, s. 207; por. F. Flannery-Dailey, *Dreamers*, s. 20. Wyjaśnienia snów symbolicznych szukano nie tylko u wykwalifikowanych tłumaczy snów, ale także w zbiorach dawnych snów (w sennikach), a także w niektórych przypadkach kierowano apel do bóstwa. Zob. J. Lemański, *Rola snów w Księdze Rodzaju*, s. 16.

<sup>136</sup> Zob. A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams*, s. 206.

ukazać się, świecić, zabłysnąć”<sup>137</sup>. Można przyjąć, że anioł Pański, który ukazał się Józefowi we śnie, był przez niego widziany w ramach tego doświadczenia, aczkolwiek nie jest to wyrażone wprost<sup>138</sup>. J. Łach, podejmując kwestie sposobu objawienia się anioła Pańskiego, wyraża ostatecznie przekonanie, że ewangelista Mateusz nie zamierzał mówić o sposobie ukazania się anioła ani o jego wyglądzie. Zasadniczym bowiem celem przekazu ewangelisty było Boże objawienie, w tym przypadku przekazane przez anioła<sup>139</sup>.

Na wymiar audytywny z kolei wskazuje wprost czasownik λέγω (*légō*) – „mówić, powiedzieć, głosić, oznajmić; polecić, kazać”<sup>140</sup>. Jak zauważają W.D. Davies i D.C. Allison, anioł Pański ukazał się tylko po to, aby mówić. Jego jedyną funkcją było wygłoszenie mowy objawiającej to, co pozostawało dotąd nieznanne Józefowi. Poza tym nie wykonywał on żadnych innych czynności<sup>141</sup>.

Za określeniem snu Józefa jako *message dream* przemawia także sama postać, która objawiła się Józefowi, aby przekazać mu Boże przesłanie. Jak zostało wyżej powiedziane, w snach typu *message dreams* objawiającą się postacią było zazwyczaj jakieś bóstwo lub jego posłaniec czy też substytut. W przypadku snu Józefa występuje anioł Pański (ἄγγελος κυρίου [*ángelos kyríou*]), któremu można przypisać zarówno funkcję posłańca Bożego, jak i „substytutu” samego Boga. Jak zauważa z kolei J. Homerski, ukazanie się anioła Pańskiego we śnie czy też otrzymanie we śnie pewnych wiadomości, które człowiek po przebudzeniu rozważa, a one w określony sposób wpływają na decyzję życiową śniącego, nie jest niemożliwe w kontekście tradycji biblijnej i z tego też powodu nie budzi żadnych zastrzeżeń ze strony ewangelisty Mateusza. Uwagę egzegetów przykuwa natomiast stereotypowość i bezosobowość opisu ewangelicznego, w czym można upatrywać podobieństwa do opisów starotestamentalnych. Przywołanie postaci anioła Pańskiego, wzmianka o „ukazaniu się” – i to „we śnie” – świadczą, że ewangelista nawiązał do historii dawnego Izraela, kiedy to wybrani przez Boga ludzie otrzymywali za pośrednictwem anioła Jahwe wskazówki i pouczenia

<sup>137</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 463; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 710.

<sup>138</sup> W Starym Testamencie w niektórych przypadkach jest wprost powiedziane, że śniący „widział” (zob. Rdz 31,10; 41,22) czy też, że „miał widzenie” (zob. Hi 33,15; Dn 4,2).

<sup>139</sup> Zob. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 38.

<sup>140</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 6-7.

<sup>141</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 207.

o ich własnej roli lub roli innych osób w Bożych planach dotyczących przyszłości (zob. np. Rdz 16,7-14; 22,11-12; Wj 3,1 – 4,18; Sdz 6,11-21)<sup>142</sup>.

### 1.1.1.6. Postać anioła Pańskiego

Odpowiednikiem greckiego określenia ἄγγελος κυρίου (*ángelos kyríou*)<sup>143</sup> w Biblii Hebrajskiej jest wyrażenie יהוה מַלְאָךְ (*mal'āk YHWH*). Mając na uwadze, że Ewangelia Mateusza bardzo mocno jest osadzona w tradycji starotestamentalnej, warto przyjrzeć się znaczeniu teologicznemu hebrajskiego odpowiednika ἄγγελος κυρίου (*ángelos kyríou*).

Sam termin מַלְאָךְ (*mal'āk*) pojawia się w Starym Testamencie 213 razy<sup>144</sup>. Jego podstawowe znaczenie to „posłaniec”<sup>145</sup>. Jest ono potwierdzone przez czasowniki, z którymi ów termin występuje: שָׁלַח (*šālah*) – „posyłać”<sup>146</sup> (zob. np. Rdz 24,7.40; Wj 23,20; 33,2; Lb 20,16; Joz 6,17; 1 Sm 19,15; 1 Krn 21,15; 2 Krn 32,21; Ne 6,3; Ez 23,40; Iz 42,19); בֹּא ( *bô* ) – „przyjść”<sup>147</sup> (zob. np. Sdz 6,11; 13,9; 1 Sm 11,4.9; 19,16; 23,27; 2 Krl 6,32; Hi 1,14); אָמַר (*āmar*) – „powiedzieć”<sup>148</sup> (zob. np. Rdz 16,9.10; Lb 22,32.35; Sdz 5,23; 6,20); דָּבַר (*dābar*) – „mówić”<sup>149</sup> (zob. np. Sdz 2,4; 2 Krl 1,3.15); הָלַךְ (*hālak*) – „iść, kroczyć”<sup>150</sup> (zob. np. Wj 14,19; Sdz 6,21; 2 Sm 11,22; 1 Krl 20,9; 22,13); שׁוּב (*šûb*) – „odwrócić się”<sup>151</sup> (zob. np. Rdz 32,7; 1 Krl 19,7; 20,5; 2 Krl 1,5; 2 Krl 7,15); קָרָא (*qārā*) – „wołać”<sup>152</sup> (zob. np. Rdz 21,17;

<sup>142</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 78-79.

<sup>143</sup> Należy zauważyć, że tłumacze Septuaginty imię Boże יהוה (YHWH) oddawali greckim terminem κύριος (*kyrios*). Por. G. Quell, W. Foerster, κύριος *etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, red. G. Kittel, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1984, s. 1058.

<sup>144</sup> Zob. D.N. Freedman i in., מַלְאָךְ *mal'āk*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 8, red. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, tłum. D.W. Stott, Grand Rapids – Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997, s. 308; R. Ficker, מַלְאָךְ *mal'āk messenger*, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, tłum. Mark E. Biddle, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, s. 667.

<sup>145</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 550-551.

<sup>146</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 2, s. 494-497.

<sup>147</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 108-110.

<sup>148</sup> Zob. tamże, s. 64-65.

<sup>149</sup> Zob. tamże, s. 200.

<sup>150</sup> Zob. tamże, s. 234-236.

<sup>151</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 2, s. 430-435.

<sup>152</sup> Zob. tamże, s. 189-192.

22,11; 1 Krl 22,13);  $\text{נָצַף}$  ( $yāṣā'$ ) – „wyjść”<sup>153</sup> (zob. np. 2 Krl 19,35; Iz 37,36);  $\text{יָרָד}$  ( $yārad$ ) – „zejść”<sup>154</sup> (zob. Rdz 28,12);  $\text{נָגַד}$  ( $nāgād$ ) – „(hiphil) przedłożyć, powiadomić, oznajmić”<sup>155</sup> (zob. 1 Sm 11,9; 2 Krl 7,15; Hi 33,23; Jr 51,31). W tych przypadkach  $\text{מַלְאָךְ}$  ( $mal'āk$ ) określa konkretną, pojedynczą osobę, która została posłana do kogoś w celu przekazania wiadomości lub wykonania rozkazu. Tego rodzaju „posłaniec” oznajmiał wiadomość, przyjmował odpowiedź i powracał do tego, przez kogo został posłany<sup>156</sup>.

Termin  $\text{מַלְאָךְ}$  ( $mal'āk$ ) odnosi się do „posłańca”<sup>157</sup> zarówno ze sfery ludzkiej, jak i boskiej. Jak zauważają D.N. Freedman i B.E. Willoughby, podstawowa różnica, jaka zachodzi pomiędzy oboma ich rodzajami, jest nie tyle natury metafizycznej, ile raczej przestrzennej: posłańcy z boskiej sfery to ci, którzy są posyłani przez Boga z Jego niebieskiej siedziby; z kolei posłańcy ze sfery ludzkiej to osoby posyłane przez ziemskich zwierzchników/władców. W każdym przypadku jednak „posłaniec” nie przekazywał swej własnej wiadomości – jego funkcja oraz wiadomość były ściśle związane z wolą tego, kto go posyłał. Również znaczenie i autorytet „posłańca” zależały od tego, kim był nie on sam, lecz jego zwierzchnik<sup>158</sup>.

Co do etymologii terminu  $\text{מַלְאָךְ}$  ( $mal'āk$ ), podobnie jak abstrakcyjny rzeczownik  $\text{מַלְאָכָה}$  ( $mal'ākāh$ ) – „zlecone poselstwo” (Ag 1,13)<sup>159</sup> oraz  $\text{מְלָאכָה}$  ( $mālā'kāh$ ) – „misja handlowa, interes, praca”<sup>160</sup>, pochodzi od rdzenia  $l'k$  – „posyłać, delegować (*posłańca*)”, który – chociaż nie występuje ani w języku hebrajskim, ani w akadyjskim – jest jednak poświadczony w językach etiopskim, arabskim oraz ugaryckim<sup>161</sup>.

<sup>153</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 402-403.

<sup>154</sup> Zob. tamże, s. 411.

<sup>155</sup> Zob. tamże, s. 626-627.

<sup>156</sup> Zob. D.N. Freedman i in.,  $\text{מַלְאָךְ}$   $mal'āk$ , s. 308-309.

<sup>157</sup> R. Ficker ( $\text{מַלְאָךְ}$   $mal'āk$  messenger, s. 667) dookreśla, że  $\text{מַלְאָךְ}$  ( $mal'āk$ ) lub  $\text{מַלְאָכִים}$  ( $mal'ākīm$ ) opisuje osoby, które jako reprezentanci konkretnej jednostki (zob. np. Rdz 32,4,7; Lb 22,5; 1 Sm 16,19; 19,19nn.; 2 Sm 3,26) lub wspólnoty (zob. np. Lb 21,21; 1 Sm 11,3nn.) są zobowiązane reprezentować na odległość interesy swoich zlecniodawców wobec innych określonych jednostek (zob. np. Rdz 32,4,7; Lb 22,5) bądź też wspólnot (zob. np. Sdz 6,35; 7,24; 1 Sm 11,7).

<sup>158</sup> Zob. D.N. Freedman i in.,  $\text{מַלְאָךְ}$   $mal'āk$ , s. 309.

<sup>159</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 552.

<sup>160</sup> Zob. tamże, s. 551-552.

<sup>161</sup> Zob. D.N. Freedman i in.,  $\text{מַלְאָךְ}$   $mal'āk$ , s. 309; R. Ficker,  $\text{מַלְאָךְ}$   $mal'āk$  messenger, s. 666; S.A. Meier, *Angel I*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Leiden i in.: Brill, Eerdmans, 1999, s. 45; L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-*

Termin מַלְאָךְ (*mal'āk*) – jak zostało wyżej powiedziane – może określać zarówno posłańca ludzkiego, jak i boskiego. Odnośnie do pierwszego przypadku w Starym Testamencie jest mowa o „prywatnych” posłańcach, którzy przynoszą wiadomość (zob. Hi 1,14) lub są posyłani, aby określoną wiadomość przekazać (zob. Rdz 32,4-7). Obok tego rodzaju posłańców są obecni także posłańcy „polityczni”, czyli przedstawiciele władzy, których podstawową funkcją było przekazywanie wiadomości albo wewnątrz własnego kraju, albo pomiędzy poszczególnymi krajami/państwami (zob. np. Joz 7,22; 1 Sm 6,21; 23,27; 2 Sm 11,19.22.23.25). Zastosowanie w większości przypadków liczby mnogiej terminu מַלְאָךְ (*mal'āk*) potwierdza powszechną wówczas praktykę polityczną, która polegała na wysyłaniu więcej niż jednego posłańca. Z pewnością wiązało się to z kwestią bezpieczeństwa. Większa ilość posłańców zapewniała także dokładność przekazania wiadomości, jak również podkreślała ich własny status<sup>162</sup>.

Wielokrotnie w Starym Testamencie jest mowa o boskich posłańcach. Posyłającym w takim przypadku był sam Bóg, w imieniu którego i od którego owi posłańcy przekazywali wiadomość. Tego rodzaju kategoria posłańców obejmowała zarówno proroków (zob. np. 2 Krn 36,15-16; Iz 44,24-28; Ez 30,9; Ag 1,3.13; por. Jr 1,4-10), jak i kapłanów (zob. np. Ml 2,6-7)<sup>163</sup>. Szczególnego rodzaju boskim posłańcem na kartach Starego Testamentu jest מַלְאָךְ יְהוָה (*mal'āk YHWH*) – „anioł Jahwe”, wzmiankowany 56 razy<sup>164</sup>. Paralelnym określeniem, które pojawia się w Starym Testamencie nieco rzadziej, gdyż zaledwie 10 razy<sup>165</sup>, jest מַלְאָךְ אֱלֹהִים (*mal'āk 'ēlōhîm*) – „anioł Boga”<sup>166</sup>. W wielu przypadkach, chociaż termin

*polski*, t. 1, s. 482; W. Kosior, *Anioł w Biblii Hebrajskiej. Pojęcie מַלְאָךְ w ujęciu statystycznym i hermeneutycznym*, „Studia Judaica” 12/1-2(23-24) (2009), s. 58-59.

<sup>162</sup> Szerzej na ten temat zob. D.N. Freedman i in., מַלְאָךְ *mal'āk*, s. 311-315.

<sup>163</sup> Szerzej na ten temat zob. tamże, s. 315-317.

<sup>164</sup> Zob. Rdz 16,7.9.10.11; 22,11.15; Wj 3,2; Lb 22,22.23.24.25.26.27.31.32.34.35; Sdz 2,1.4; 5,23; 6,11.12.21(2x).22(2x); 13,3.13.15.16(2x).17.18.20.21(2x); 2 Sm 24,16; 1 Krl 19,7; 2 Krl 1,15; 19,35; 21,12.15.18; 1 Krn 21,16.30; Ps 34,8; 35,5.6; Iz 37,36; Ag 1,13; Za 1,11.12; 3,1; 3,5.6. Por. R. Ficker, מַלְאָךְ *mal'āk messenger*, s. 667.

<sup>165</sup> Zasadniczo określenie to występuje wraz z rodzajnikiem, przyjmując postać: מַלְאָךְ הָאֱלֹהִים (*mal'āk hā 'ēlōhîm*) (zob. np. Rdz 31,11; Wj 14,19; Sdz 6,20; 13,6.9; 2 Sm 14,17.20; 19,28). Bez rodzajnika pojawia się w Rdz 21,17; 1 Sm 29,9. Ponadto dwa razy określenie to występuje w liczbie mnogiej מַלְאָכֵי אֱלֹהִים (*mal'ākê 'ēlōhîm*) – „aniołowie Boga” (Rdz 28,12; 32,2). Por. R. Ficker, מַלְאָךְ *mal'āk messenger*, s. 667.

<sup>166</sup> Określenie to komunikuje porównywalne znaczenie teologiczne. Zob. D. Dziadosz, *Księga Sędziów*, cz. 1: *Rozdziały 1-5. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament VII/1), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2019, s. 247.

מַלְאָךְ (*mal'āk*) nie został powiązany bezpośrednio z Bożym imieniem, to jednak z kontekstu można wnioskować, że chodzi o anioła Jahwe<sup>167</sup>.

Użycie określenia יהוה מַלְאָךְ (*mal'āk YHWH*) w Za 1,9 – 6,5 świadczy, że jedną z podstawowych funkcji anioła Jahwe było przekazywanie wiadomości od Boga, w szczególności sposób prorokom, którzy sami byli posłaniami do ludzi (por. 1 Krl 13,18)<sup>168</sup>.

Funkcja anioła Jahwe nie wyczerpywała się jedynie w przekazywaniu słów Boga; był on także wykonawcą czy też upoważnionym pełnomocnikiem, aby wypełnić Boże słowo (polecenie). Stąd też posłany przez Boga anioł szedł przed sługą Abrahama (zob. Rdz 24,7.40) czy też wyprowadził Izraela z Egiptu (zob. Lb 20,16), a następnie kroczył przed nim (zob. Wj 23,20.23; 32,2.34), aby ostatecznie wprowadzić go do ziemi Kanaan (zob. Wj 23,20). Anioł Boga wspomagał Izraela nad Morzem Czerwonym (zob. Wj 14,19), wystąpił przeciw Balaamowi (zob. Lb 22,22), wspomógł Eliasza (zob. 1 Krl 19,7) oraz pobił wrogów Izraela (zob. 2 Krl 19,35; por. Iz 37,36). Pojawiał się także w scenach zapowiadających wyzwolenie (zob. Sdz 13); w przypadku Gedeona יהוה מַלְאָךְ (*mal'āk YHWH*) sam wyznaczył wybawiciela (zob. Sdz 6,11-12). Przykłady te pokazują, że w religijnej myśli dawnego Izraela anioł Jahwe był rozumiany jako pośrednik pomocy, jakiej Bóg udzielał Izraelowi. Chociaż postać anioła Jahwe była bardzo mocno związana z lękiem/bojaźnią, to jednak był on postrzegany nie jako nieprzyjaciel Izraela, lecz jako dobroczyńca, posłany na pomoc Izraelowi – przyjacielski i pomocny posłaniec<sup>169</sup>.

Anioł Jahwe w tradycji starotestamentalnej jawił się także jako גֹּדְלוֹ (*gō'ēl*)<sup>170</sup>, czyli ten, który wybawiał wybrańca od wszelkiego zła (zob.

<sup>167</sup> Zob. D.N. Freedman i in., מַלְאָךְ *mal'āk*, s. 317.

<sup>168</sup> Zob. tamże; por. C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8. A New Translation With Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), Garden City – New York: Doubleday & Company, Inc., 1987, s. 114. W świetle Za 1,9; 2,2; 4,4; 5,5-6.10; 6,4 funkcja anioła polega na wyjaśnianiu/tłumaczeniu nocnych wizji prorockich, o których znaczenie pytał prorok. Por. J. Homerski, *Księga Zachariasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Księgi Proroków mniejszych. Nahuma – Habakuka – Sofoniasza – Aggeusza – Zachariasza – Malachiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu XIII/2), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1968, s. 316, 335, 343-344, 347.

<sup>169</sup> Zob. D.N. Freedman i in., מַלְאָךְ *mal'āk*, s. 317-318; por. W. Grundmann, G. von Rad, G. Kittel, ἄγγελος, ἀρχάγγελος, ἰσάγγελος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, red. G. Kittel, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 77; R. Ficker, מַלְאָךְ *mal'āk messenger*, s. 670.

<sup>170</sup> Na temat instytucji גֹּדְלוֹ (*gō'ēl*) zob. H. Ringgren, גֹּדְלוֹ *gō'al*; גֹּדְלוֹ, גֹּדְלוֹ, *redeem*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, tłum. J.T. Willis, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, s. 350-355; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1, s. 31-32.

Rdz 48,15-16; por. Iz 63,9) czy też mścił przelaną krew tych, którzy zostali zamordowani (zob. Ps 35,4-6). W opisie inwazji Sennacheryba na Jerozolimę anioł Jahwe ukazał się jako pośrednik/przedstawiciel Jahwe, który dokonał zniszczenia armii asyryjskiej (zob. 2 Krl 19,35; por. Iz 37,36; 2 Krn 32,11). W Starym Testamencie mamy tylko jeden przypadek, w którym anioł Jahwe wystąpił przeciw Izraelowi (zob. 2 Sm 24; 1 Krn 21). Miło to miejsce w czasie wymierzania kary Dawidowi z powodu dokonanego liczenia narodu przez króla: anioł Jahwe był wówczas realizatorem Bożego karania<sup>171</sup>.

We wcześniejszych tekstach anioł przemawiał do ludzi z nieba (zob. Rdz 21,17; 22,11.15), z ognia (zob. Wj 3,2) lub w czasie snu (zob. Rdz 28,12; 31,11). Ukazywał się zarówno zwierzętom, jak i ludziom (zob. Lb 22), często znikał nagle sprzed oczu tych, którzy go widzieli (zob. Sdz 6,21; 13,21), w niektórych przypadkach był nierozpoznawany jako anioł przez osoby, do których został posłany (zob. Sdz 13). Tradycja Starego Testamentu podaje opisy aniołów, którzy wstępują do nieba w płomieniu ognia (zob. Sdz 13,20) lub wstępują i zstępują po drabinie (zob. Rdz 28,12). Świadectwa te pokazują, że anioł Jahwe często wykonywał swe zadania z umiejętnościami, które wykraczały poza ludzkie możliwości<sup>172</sup>.

W niektórych tekstach trudno rozróżnić Boga od Jego anioła, gdyż hagiografowie zamiennie używają określeń „Jahwe/Bóg” oraz „anioł Jahwe/Boga”. Kwestię tę ilustruje wiele przykładów. W Rdz 16,7-14 (J) jest mowa, że Jahwe usłyszał wołanie Hagar i posłał מַלְאָךְ יְהוָה (*mal'ak YHWH*), który z nią rozmawiał bezpośrednio. W oczach Hagar ów posłaniec mógł uchodzić za przygodnego wędrowca. Wypowiedziane jednak przez niego słowa w pierwszej osobie (zob. Rdz 16,10) wskazują, że przekazywał je w imieniu samego Boga. Po rozmowie z aniołem Jahwe Hagar nazwała go wprost – „Jahwe”: „Hagar nazwała Pana przemawiającego do niej «Tyś Bóg widzialny», bo mówiła: «Wszak tu widziałam Widzącego mnie, a jestem żywa»” (Rdz 16,13). Stwierdzenie Hagar, że widziała Jahwe, może oznaczać, że zobaczyła raczej „Boską istotę” niż samego Jahwe<sup>173</sup>. J. Lemański zauważa jednak, że „Hagar zidentyfikuje go [anioła Jahwe] ostatecznie jako Boga we własnej postaci”<sup>174</sup>.

<sup>171</sup> Zob. D.N. Freedman i in., מַלְאָךְ *mal'āk*, s. 318.

<sup>172</sup> Zob. tamże.

<sup>173</sup> Zob. tamże.

<sup>174</sup> J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27 – 36,43. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/2), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2014, s. 269.

Podobną relację pomiędzy Jahwe i Jego aniołem widać w Rdz 21,15-21 (E), gdzie mowa jest z kolei o Izmaelu: „Ale Bóg (אלהים) [’*ělohîm*]) usłyszał jęk chłopca i Anioł Boży (מלאך אלהים) [*mal’ak’ ʿělohîm*]) zawołał na Hagar z nieba: «Cóż ci to, Hagar? Nie lękaj się, bo usłyszał Bóg jęk chłopca tam leżącego [...]». Po czym Bóg (אלהים) [’*ělohîm*]) otworzył jej oczy i ujrzała studnię z wodą; a ona poszła, napełniła bukłak wodą i dała chłopcu pić” (Rdz 21,17.19). Widać wyraźnie zamiennie używanie określeń אלהים (’*ělohîm*) oraz מלאך אלהים (*mal’ak’ ʿělohîm*)<sup>175</sup>.

Kolejny przykład, gdzie zamiennie pojawia się postać Jahwe oraz Jego anioła, widoczny jest w historii Abrahama wystawianego na próbę przez Boga (zob. Rdz 22,1-19). W ww. 11 i 15 mowa jest, że anioł Jahwe przemawiała do Abrahama: „Ale wtedy Anioł Pański (מלאך יהוה) [*mal’ak’ YHWH*]) zawołał na niego z nieba i rzekł: «Abrahamie, Abrahamie!». A on rzekł: «Oto jestem»”; „Po czym Anioł Pański (מלאך יהוה) [*mal’ak’ YHWH*]) przemówił głośno z nieba do Abrahama po raz drugi [...]”; natomiast w w. 1 powiedziane jest wprost, że nakaz złożenia Izaaka w ofierze, jaki został skierowany na samym początku do Abrahama, pochodził od samego Boga: „A po tych wydarzeniach Bóg (האלהים) [*hā’ělohîm*]) wystawił Abrahama na próbę. Rzekł do niego: «Abrahamie!». A gdy on odpowiedział: «Oto jestem» [...]”. D.N. Freedman i B.E. Willoughby zauważają jednak, że w Rdz 22,1-9 nie można określić precyzyjnie źródła E, stąd też wyrażenie האלהים (*hā’ělohîm*) może być w tym miejscu ogólnym określeniem „Boskiej istoty”. Pomijając jednak tego rodzaju interpretacje, należy zauważyć, że hagiograf nie zarysował wyraźnego rozróżnienia pomiędzy Bogiem, który poddał próbę Abrahama, oraz Jego aniołem, który następnie przemawiał do Abrahama. Jak zaznaczają D.N. Freedman i B.E. Willoughby – nie oznacza to jednak, że te dwie postaci są identyfikowane<sup>176</sup>.

W historii powrotu Jakuba do swej ojczyzny pojawia się również podobny motyw (zob. Rdz 31,1-16). Najpierw to sam Jahwe wydał polecenie powrotu Jakubowi (zob. Rdz 31,3), następnie zaś pojawił się we śnie anioł Boga, który z kolei wypowiedział bezpośrednio słowa Boga skierowane do Jakuba:

„[...] i wtedy anioł Boga wołał na mnie we śnie: Jakubie, a gdy mu odpowiadałem: Słucham, mówił: Spójrz i przypatrz się: wszystkie samce pokrywające trzodę są pstre, cętkowane i łaciate; widzę bowiem, jak Laban z tobą postępuje. Ja jestem Bóg z Betel, gdzie namaściłeś stelę i gdzie

<sup>175</sup> Zob. D.N. Freedman i in., מלאך *mal’ak*, s. 318.

<sup>176</sup> Zob. tamże, s. 319.

złożyłeś mi ślub. Teraz więc gotuj się do drogi, opuść ten kraj i wróć do twej rodzinnej ziemi!” (Rdz 31,11-13).

Postać anioła Jahwe przywołana została w Sdz 2,1.4. Biorąc pod uwagę podobieństwo stylu narracji oraz zbieżność teologiczną orędzia o opiece Bożej nad Izraelem okazywanej podczas wędrówki do Kanaanu (por. Wj 23,20-23; 32,34; 33,2), można przypuszczać, że deuteronomista – jak zauważa D. Dziadosz – w Sdz 2,1.4 postanowił odwołać się do figury anioła Jahwe z Księgi Rodzaju, który jest tam prezentowany jako literacki typ „alter ego” samego Boga Jahwe (zob. Wj 23,21b). Tym, co wskazuje na bezpośredni związek anioła Jahwe z samym Jahwe, jest forma wypowiedzi: anioł Jahwe przemawia w pierwszej osobie, jak to zwykle czynił Bóg w swych wyroczniach<sup>177</sup>.

Ścisły związek anioła Jahwe z Bogiem uwidacznia historia Manoacha i jego żony (zob. Sdz 13,2-25). Relacjonując mężowi wydarzenie objawienia się anioła Jahwe, żona Manoacha stwierdziła, że widziała „męża Bożego”: „Przyszedł do mnie mąż Boży (יש האלהים [’iš hā’ēlōhīm]), którego oblicze było jakby obliczem Anioła Bożego (מלאך האלהים [mal’āk hā’ēlōhīm]) – pełne dostojęstwa” (Sdz 13,6). W dalszej narracji mowa jest, że na prośbę Manoacha Jahwe posłał swego anioła (zob. Sdz 13,8-9). Ostatecznie, kiedy anioł Jahwe w czasie składanej ofiary dla Boga wstąpił w ogień unoszący się ku niebu, Manoach poznał, że był to anioła Jahwe. Końcowe stwierdzenia Manoacha natomiast podkreśla bardzo ścisły związek pomiędzy Bogiem a Jego aniołem: „Potem rzekł Manoach do żony: «Z całą pewnością pomrzemy, bowiem ujrzelśmy Boga (אלהים [’ēlōhīm])»” (Sdz 13,22). D.N. Freedman i B.E. Willoughby również i w tym kontekście zaznaczają, że Manoach mógł widzieć jedynie „boską istotę”, a nie samego Boga<sup>178</sup>.

Kolejny przykład nakładania się terminologii „Jahwe” oraz „anioł Jahwe” widoczny jest także Rdz 32,25-33, gdzie mowa jest o walce Jakuba z tajemniczą postacią. W tekście została ona określona mianem יש (’iš), co dosłownie oznacza „mężczyznę, człowieka, istotę ludzką”. Termin ten można także rozumieć bardziej ogólnie, w znaczeniu „ktoś”<sup>179</sup>. Późniejsza identyfikacja dokonana przez Jakuba sugeruje, że tajemniczym napastnikiem była istota boska, jeśli nie sam Bóg: „Jakub dał temu miejscu nazwę Penuel, mówiąc: «Mimo że widziałem Boga

<sup>177</sup> Zob. D. Dziadosz, *Księga Sędziów*, cz. 1, s. 247-248.

<sup>178</sup> Zob. D.N. Freedman i in., מלאך mal’āk, s. 319.

<sup>179</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 42-43.

(אֱלֹהִים [’*ělohîm*]) twarzą w twarz, jednak ocaliłem me życie»” (Rdz 32,31). Z całej narracji trudno jednak wysnuć tak jednoznaczny wniosek. Jasne jest tylko, że Jakub walczył z człowiekiem („kimś”), ale miał świadomość, że rozmawiał z Bogiem<sup>180</sup>. Dookreślenie postaci, z którą zmagał się Jakub, znajduje się we fragmencie Oz 12,4-5, który jest pierwszym i najstarszym komentarzem do tradycji zawartej w Rdz 32,23-33: „Już w łonie matki oszukał on brata, w pełni sił będąc, walczył nawet z Bogiem (אֱלֹהִים [’*ělohîm*]). Walcząc z Aniołem מַלְאָךְ (*mal’āk*), zwyciężył, płakał i błagał Jego o łaskę – spotkał Go w Betel i tam z Nim rozmawiał”. Z tekstu jasno wynika, że napastnikiem walczącym z Jakubem nie był zwykły człowiek, ale nadprzyrodzona istota, utożsamiana z aniołem jako wysłannikiem Boga, a ostatecznie z samym Bogiem<sup>181</sup>.

Ważnym tekstem w kwestii zamiennego używania terminów אֱלֹהִים (*’ělohîm*) oraz מַלְאָךְ (*mal’āk*) jest poetycko-hymniczny fragment Rdz 48,15-16:

„I błogosławiąc Józefowi, mówił: «Bóg (הָאֱלֹהִים [hā’*ělohîm*]), któremu wiernie służyli przodkowie moi, Abraham i Izaak, Bóg (הָאֱלֹהִים [hā’*ělohîm*]), który troszczył się o mnie przez całe me życie aż do dnia dzisiejszego, Anioł (הַמַּלְאָךְ [hammal’āk]), który mnie bronił od wszelkiego złego, niechaj błogosławi tym oto chłopcom»”.

W przytoczonym fragmencie pierwszorzędnie pada akcent na osobę Boga (הָאֱלֹהִים [hā’*ělohîm*]), który zawsze wędrował z przodkami Jakuba i opiekował się nimi wszędzie tam, gdzie przebywali w danej chwili. Po dwukrotnym odwołaniu się do Boga Jakub wymienił postać anioła (הַמַּלְאָךְ [hammal’āk]). A zatem słowo (הָאֱלֹהִים [hā’*ělohîm*]) zostało zamienione paralelnym określeniem (הַמַּלְאָךְ [hammal’āk]). Ten paralelny układ wypowiedzi wyklucza – jak podaje J. Lemański za L. Ruppertem – aby rzeczownik הַמַּלְאָךְ (*hammal’āk*) interpretować jako określenie jakiejś istoty niebiańskiej. W takim ujęciu zatem chodzi tutaj o samego Boga<sup>182</sup>. G. von Rad stwierdza wprost, że „wymieniony tu *mal’āk* to Jahwe, któremu przypisuje się specjalne działanie zbawcze (*gā’al*)”<sup>183</sup>. Warto zaznaczyć, że terminem אֵל (*gō’ēl*) w Starym Testamencie

<sup>180</sup> Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27 – 36,43*, s. 848-849.

<sup>181</sup> Zob. G.M. Baran, *Mityczny Diomedes a biblijny Jakub – motyw „walki człowieka z bóstwem” w kulturze hellenistycznej oraz w świetle tekstów biblijnych*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2 (2011), s. 14-23.

<sup>182</sup> Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 37-50*, s. 439-441.

<sup>183</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widła, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1986, s. 228.

(zasadniczo u Deutero-Izajasza) wielokrotnie został określany sam Bóg (zob. np. Iz 43,14; 44,6; 49,7; 63,16; por. Hi 19,25)<sup>184</sup>.

Ścisły związek pomiędzy Jahwe i Jego aniołem uwidacznia się w kontekście Wj 3. Anioł Jahwe ukazał się Mojżeszowi w płomieniu, który wydobywał się ze środka krzewu: „Wtedy ukazał mu się Anioł Pański (יהוה מלאך [mal'āk YHWH]) w płomieniu ognia, ze środka krzewu. [Mojżesz] widział, jak krzew płonął ogniem, a nie spłonął od niego” (Wj 3,2; por. Sdz 13,20). Jednakże w całym dialogu głos, który rozbrzmiewa z krzewu gorejącego, jest głosem przypisanym Jahwe (יהוה [YHWH]): „Gdy zaś Pan (יהוה [YHWH]) ujrzał, że [Mojżesz] podchodził, żeby się przyjrzeć, zawołał Bóg do niego ze środka krzewu: «Mojżeszu, Mojżeszu!». On zaś odpowiedział: «Oto jestem»” (Wj 3,4; por. w. 7) lub Bogu (אלהים ['ēlōhîm]): „Mówił dalej Bóg (אלהים ['ēlōhîm]) do Mojżesza: «Tak powiesz Izraelitom: ‘JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia’»” (Wj 3,15; por. ww. 11 i 13). Jest to jedyny przypadek, w którym anioł Jahwe jest wzmiankowany tylko na początku i już później nie ma odniesienia do niego. To terminologiczne zamieszanie – jak wykazują D.N. Freedman i B.E. Willoughby – może być wyjaśnione na trzy sposoby:

a) Jahwe mógł przekazać swoją wiadomość Mojżeszowi przez swego anioła (מלאך [mal'āk]), lecz hagiograf posłużył się określeniami „Jahwe” i אלהים ('ēlōhîm), ponieważ w jego przekonaniu wiadomość pochodziła bezpośrednio od Boga; pojawienie się terminu מלאך (mal'āk) na początku narracji klasyfikuje dalsze użycie „Jahwe” i אלהים ('ēlōhîm);

b) wielkie znaczenie powołania Mojżesza, inicjacja osobowych relacji Boga z Izraelem oraz ujawnienie imienia Boga nie pozwalało, aby narracja była zdominowana przez postać anioła (מלאך [mal'āk]); znaczenie a zarazem przesłanie całej perykopy domagało się wprost interwencji samego Boga;

c) Jahwe sam mówił do Mojżesza, ale ponieważ Mojżesz nie mógł Go widzieć, obecność anioła (מלאך [mal'āk]) była wręcz konieczna<sup>185</sup>.

<sup>184</sup> Por. H. Ringgren, גאל gā'al; גאל; גאלה; redeem, s. 354-355.

<sup>185</sup> Zob. D.N. Freedman i in., מלאך mal'āk, s. 319-320. J. Lemański (*Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* [Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament II], Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009, s. 143) zauważa, że rola anioła Jahwe podczas teofanii ograniczała się do lokalizacji miejsca, w którym się uobecniał Jahwe; postać anioła Jahwe jest formą objawienia się Jahwe.

Zdaniem H.-J. Fabry'ego powyższa kwestia może być wyjaśniona w oparciu o identyfikację źródeł. W.H. Schmidt, odwołując się do teorii źródeł, zauważa, że wzmianka o Jahwe pochodzi ze źródła J, natomiast określenie אֱלֹהִים ('*ělōhîm*) ze źródła E<sup>186</sup>. Z kolei określenie מַלְאֲכֵי יְהוָה (*mal'ak YHWH*) można rozpatrywać jako wtórny dodatek wynikający z intencji elohisty, którego zamiarem miało być – zdaniem H. Röttgera<sup>187</sup> – umieszczenie w tym miejscu elementu ciągłości pomiędzy okresem patriarchów a czasem ludu Izraela, jednocześnie antycypując rolę מַלְאֲכֵי יְהוָה (*mal'ak YHWH*) w wydarzeniach związanych z wyjściem narodu wybranego z Egiptu<sup>188</sup>.

Podsumowując przedstawione zależności pomiędzy Bogiem a Jego aniołem, można zauważyć, że מַלְאֲכֵי יְהוָה (*mal'ak YHWH*) jest ściśle związany z Jahwe co do imienia, autorytetu i przesłania. מַלְאֲכֵי יְהוָה (*mal'ak YHWH*) jawi się jako reprezentant Jahwe w ludzkiej rzeczywistości, natomiast bezpośrednia dostępność Jahwe urzeczywistnia się w przestrzeniach poza ludzką percepcją. Tezę tę sformułował G. von Rad w następujący sposób:

„W różny sposób przedstawiają [...] opowiadania stosunek anioła do samego Jahwe. Najbardziej interesujące są te, które nie potrafią w ogóle odróżnić wyraźnie Jahwe od Jego anioła, a więc uważają anioła Jahwe nie tylko za wysłannika, ale za pewną formę objawienia się samego Jahwe. Anioł Jahwe – to sam Jahwe, ukazujący się ludziom w ludzkiej postaci. Odpowiednio do takiej koncepcji narratorzy mówią – chodzi głównie o Rdz 21,11nn. i Sdz 6,17nn. – w jednym zdaniu o Jahwe, zaś zaraz w następnym o aniele Jahwe. [...] W zamiennym używaniu określeń «Jahwe» i «anioł Jahwe» kryje się w rzeczywistości pewien sens. Kiedy jest mowa o Bogu, z pominięciem ludzi występujących w danym opowiadaniu, wówczas narrator posługuje się słowem «Jahwe» albo «Bóg». Kiedy zaś chodzi o Boga, który daje się poznać ludziom występującym w opowiadaniu, wtedy narrator mówi: *mal'ak JHWH*”<sup>189</sup>.

Zamiennosc stosowania określeń „Jahwe” i מַלְאֲכֵי יְהוָה (*mal'ak YHWH*) nie dotyczy zastąpienia antropomorficznego opisu bóstwa przez teologiczne spekulacje, lecz odnosi się do żywego opisanie spotkania z Bogiem,

<sup>186</sup> Zob. W.H. Schmidt, *Exodus*, Tl. 1: *Exodus 1,1 – 6,30* (Biblischer Kommentar Altes Testament II/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988, s. 106-110 (zwł. s. 109).

<sup>187</sup> Zob. H. Röttger, *Mal'ak Jahwe – Bote von Gott. Die Verstellung von Gottes Boten im hebräischen Alten Testament* (Regensburger Studien zur Theologie 13), Frankfurt am Main – Berlin – Las Vegas: Peter Lang, 1978, s. 89.

<sup>188</sup> Argumentacja H.-J. Fabry'ego podana za: D.N. Freedman i in., מַלְאֲכֵי *mal'ak*, s. 320.

<sup>189</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 227 (także przyp. 13); por. W. Grundmann, G. von Rad, G. Kittel, ἄγγελος, ἀρχάγγελος, ἰσάγγελος, s. 77.

które z powodu niebezpieczeństwa, jakie niosła ze sobą bezpośrednia teofania, było rozumiane jako forma pośrednicząca pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Odwołując się natomiast do teorii reprezentacji, rozwinętej przez św. Hieronima i św. Augustyna, anioł Jahwe jest istotą stworzoną, która na mocy swego specjalnego posłannictwa i obdarzenia Boskim autorytetem objawia się jako przedstawiciel Jahwe<sup>190</sup>.

Dopatrując się w postaci מלאך יהוה (*mal'ak YHWH*) przedstawiciela samego Jahwe, F. Stier postawił tezę, że można go postrzegać jako „niebiańskiego wezyra”. Punktem wyjścia dla tego rodzaju ujęcia jest obraz niebiańskiego dworu Jahwe, który jest wodzem zastępów (zob. Joz 5,13-14: „Gdy Jozue przebywał blisko Jerycha, podniósł oczy i ujrzał przed sobą męża z mieczem dobytym w rękę. Jozue podszedł do niego i rzekł: «Czy jesteś po naszej stronie, czy też po stronie naszych wrogów?». A on odpowiedział: «Nie, gdyż jestem wodzem zastępów Pańskich i właśnie przybyłem». Wtedy Jozue upadł twarzą na ziemię, oddał mu pokłon i rzekł do niego: «Co rozkazuje mój pan swemu słudze?»”). F. Steir zauważa, że w tej kwestii należy dostrzec powszechne na starożytnym Bliskim Wschodzie wyobrażenie niebieskiego dworu na wzór dworu ziemskiego władcy. W babilońskim, podobnie jak w egipskim panteonie występowała postać wezyra – niebiańskiego odpowiednika naczelnego urzędnika ziemskiego królestwa. Wprowadzenie urzędu wezyra łączyło się z przekonaniem, że władca nie powinien bezpośrednio kontaktować się ze swymi podwładnymi<sup>191</sup>. מלאך יהוה (*mal'ak YHWH*) miałby pełnić tego rodzaju funkcję w imieniu Jahwe<sup>192</sup>.

Trudna do określenia w świetle tekstów biblijnych relacja pomiędzy מלאך יהוה (*mal'ak YHWH*) a samym יהוה (*YHWH*) doprowadziła do powstania różnych teorii, próbujących określić wzajemną zależność omawianych rzeczywistości. Obok wspomnianej teorii reprezentacji pojawiła się teoria identyfikacji, która zakładała, że מלאך יהוה (*mal'ak YHWH*) jest tożsamy z יהוה (*YHWH*). Kolejne rozwiązanie proponuje teoria hipostazy, według której מלאך יהוה (*mal'ak YHWH*) jest hipostazą<sup>193</sup>

<sup>190</sup> Zob. D.N. Freedman i in., מלאך *mal'āk*, s. 321-322; R. Ficker, מלאך *mal'āk messenger*, s. 671.

<sup>191</sup> Zob. F. Stier, *Gott und sein Engel im Alten Testament* (Alttestamentliche Abhandlungen XII/2), Münster i. W.: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1934, s. 63; por. P.-M. Galopin, P. Grelot, *Aniołowie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 49.

<sup>192</sup> Postawioną tezę F. Stier uzasadnia, analizując Wj 23,20n.; Za 1,8nn.; 3,1nn.; 1 Hen 85 – 90; 1 Hen 6 – 1; Jub; Iz 40,3nn.; Ml 3,1; Test XII; Dn 12,1nn.; *WnbMz*; *Herm*. Zob. F. Stier, *Gott und sein Engel*, s. 63-96.

<sup>193</sup> Hipostaza (ὑπόστασις [*hypóstasis*]) w filozofii starożytnej oznaczała „byt realnie istniejący, substancję”. W neoplatonizmie stała się terminem technicznym, używanym na określenie samobytujującej (stanowiącej zarazem duchową zasadę) boskiej

יהוה (*YHWH*)<sup>194</sup>. Pojawiła się także teoria interpolacji, zgodnie z którą termin מַלְאָךְ (*mal'āk*) jest późniejszym dodatkiem do imienia יהוה (*YHWH*). Celem tego rodzaju zabiegu było z jednej strony przeciwstawienie się nazbyt antropomorficznemu przedstawieniu Jahwe, a z drugiej – podkreślenie Jego transcendencji<sup>195</sup>.

Zdaniem części egzegetów spośród wyżej wspomnianych teorii największe uzasadnienie, potwierdzone świadectwami biblijnymi, posiada teoria reprezentacji, ponieważ najlepiej wyjaśnia funkcję מַלְאָךְ יהוה (*mal'āk YHWH*) jako osoby upoważnionej do mówienia i działania w imieniu Boga. Trudności, jakie wiążą się z identyfikacją יהוה (*YHWH*) i Jego מַלְאָךְ (*mal'āk*), przestają istnieć, jeśli przyjmie się, że מַלְאָךְ (*mal'āk*) ogólnie jest utożsamiany z posyłającym, czyli ze swym mocodawcą<sup>196</sup>. Idąc natomiast po linii rozumowania wyżej cytowanego G. von Rada, należałoby przyjąć, że – przynajmniej w niektórych przypadkach – מַלְאָךְ יהוה (*mal'āk YHWH*) jest wyrażeniem samego יהוה (*YHWH*)<sup>197</sup>.

Wzmiankowany we śnie Józefa anioł Pański, którego postać mocno zakorzeniona jest w tradycji starotestamentalnej<sup>198</sup>, może być zatem postrzegany jako reprezentant Boga, działający i wypowiadający się w Jego imieniu. W jego osobie można także dostrzec samego Boga, który chciał przekazać Józefowi własne polecenie. Dostrzegalne jest tutaj podobieństwo do snu Jakuba, w ramach którego to anioł Boga przemawiał do niego, przekazując bezpośrednio słowa Boga (zob. Rdz 31,11-13).

---

substancji oraz na podkreślenie wyłonionych z niej kolejno postaci bytów duchowych. Określona w ten sposób hipostaza została związana z pojęciem pochodzenia (πρόδος [*próodos*]) i emanacji (τὸ ἀπορρέειν [*tó aporreîn*]). Zob. A.Z. Zmorzanka, *Hipostaza*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003, s. 477, 478-479.

<sup>194</sup> Zob. D.N. Freedman i in., מַלְאָךְ *mal'āk*, s. 322.

<sup>195</sup> Zob. R. Ficker, מַלְאָךְ *mal'āk messenger*, s. 671 (wraz z bibliografią); por. D.N. Freedman i in., מַלְאָךְ *mal'āk*, s. 322; W. Kosior, *Anioł w Biblii Hebrajskiej*, s. 66.

<sup>196</sup> Zob. D.N. Freedman i in., מַלְאָךְ *mal'āk*, s. 322; R. Ficker, מַלְאָךְ *mal'āk messenger*, s. 671. Należy zauważyć, że posłaniec (מַלְאָךְ [*mal'āk*]), przekazując wiadomość, wygłaszał ją niejednokrotnie w pierwszej osobie, jak gdyby mówił sam posyłający. Posłaniec zaczynał wówczas od formuły „X każe ci przekazać”, po której następowała wypowiedź w formie mowy niezależnej. Identyfikacja pomiędzy posłańcem miała jedynie charakter funkcjonalny i najprawdopodobniej formalny. Zob. W. Kosior, *Anioł w Biblii Hebrajskiej*, s. 65-66.

<sup>197</sup> Por. stanowisko, jakie reprezentuje R.G. North (*Separated Spiritual Substances in the Old Testament*, „The Catholic Biblical Quarterly” 29/3 [1967], s. 429-438, 448-449).

<sup>198</sup> Zob. H. Skoczylas, *Rola aniołów w Ewangelii według św. Mateusza*, w: *Świat aniołów (Materiały z sympozjum)*, red. R. Andrzejewski, P. Prusakiewicz, Marki: Wydawnictwo „Michalineum”, 2003, s. 177.

### 1.1.1.7. Treść Bożego przesłania

Ukazujący się Józefowi we śnie anioł Pański przekazał polecenie: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło. Porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus, On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,20-21). Wyrażone w słowach anioła Pańskiego posłannictwo zawiera dwa – wspomniane wyżej – charakterystyczne elementy: nakaz i uzasadnienie. Nakaz rozpoczyna się od apostrofy, w której anioł Pański zwrócił się do Józefa po imieniu: „Józefie...” (Mt 1,20). Przypomina to zwrot anioła Boga (מַלְאָךְ הַאֱלֹהִים [mal’ak hā’ēlōhīm]) skierowany we śnie do Jakuba (zob. Rdz 31,11: „Jakubie...”; por. Rdz 46,2, gdzie w nocnym widzeniu sam Bóg zwrócił się do Jakuba: „Jakubie, Jakubie!”). Dodatkowo anioł Pański dookreślił Józefa mianem „syna Dawida” (ὁ υἱὸς Δαυίδ [hyiós Dauíd]). Zasadniczo w Nowym Testamencie tego rodzaju określenie jest przypisywane Jezusowi (zob. Mt 1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30.31; 21,9.15; Mk 10,47.48; Łk 18,38.39; por. Mt 22,42; Mk 12,35; Łk 20,41; 32.69; 2 Tm 2,8; Ap 5,5; 22,16). Użyte w stosunku do Józefa wyrażenie „syn Dawida” występuje jedynie w Mt 1,20<sup>199</sup>. W Ewangelii Łukaszej (Łk 1,27; 2,4) pojawia się natomiast wzmianka, że Józef był „z rodu Dawida” (ἐξ οἴκου Δαυίδ [eks oíkou Dauíd]) czy też „z domu i rodu Dawida” (ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ [eks oíkou kaí patriás Dauíd]). Tytuł nadany przez anioła Pańskiego (prawdopodobnie w wyniku drugiego etapu historii opowiadania, kiedy to zostały dodane elementy chrystologii Dawidowej<sup>200</sup>) miał z pewnością na celu podkreślenie Dawidowego pochodzenia Józefa, dzięki któremu – w oparciu o prawne ojcostwo – Jezus został włączony w dynastię Dawida, z którą Bóg związał obietnice dotyczące mesjańskiego potomka (zob. 2 Sm 7,10-16). Józef – jako potomek Dawida i zarazem Abrahama – w historii ziemskiej Mesjasza miał odegrać rolę ogniwa pośredniego<sup>201</sup>.

Po apostroficznym zwrocie do Józefa anioł Pański wyraził polecenie: „[...] nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki” (Mt 1,20).

<sup>199</sup> Por. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 18; W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 207; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 93.

<sup>200</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 207.

<sup>201</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 79. Ta kwestia pierwszorzędnie została wyakcentowana przez ewangelistę Mateusza w *Rodowodzie Jezusa* (Mt 1,1-17), którego celem było wykazanie, że Jezus jest synem Dawida, synem Abrahama, a przez to członkiem narodu wybranego, którego ojcem jest Abraham, oraz spadkobiercą obietnic danych Dawidowi i jego potomstwu. Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 75, 86-87.

Pojawia się tutaj dość charakterystyczne dla tradycji biblijnej sformułowanie: „nie bój się” (μή φοβηθῆς [*mē phobēthē(i)s*]). Strach, lęk ze strony człowieka był standardowym elementem teofanii w Starym Testamencie: człowiek lękał się, że ujrzawszy Boga, straci życie. Wezwanie Boga, aby człowiek się nie lękał, było niejako zapewnieniem, że nic mu się nie stanie<sup>202</sup>. W przypadku Józefa przyczyny lęku nie były z pewnością spowodowane względami osobistymi – obawą, że Maryja mogłaby dopuścić się niewierności. Ten stan mógł wynikać – podobnie jak w Starym Testamencie – z przekonania o niebezpieczeństwie grożącym człowiekowi ze względu na bliskość Boga, którego we śnie reprezentował anioł Pański<sup>203</sup>. Wydaje się jednak, że lęk Józefa był raczej przejawem jego świętej bojaźni wobec tajemnic Bożych, w których miał uczestniczyć<sup>204</sup>. Wątpliwości, obawy, lęki oblubieńca Maryi mogły dotyczyć kwestii jego zaangażowania w sprawy Boże, których do końca nie znał, a co za tym idzie – nie rozumiał. Sama myśl o nich – jak zauważa J. Homerski – napawała go trwogą i przerażeniem, tak jak miało to miejsce w przypadku na przykład patriarchów lub proroków w Starym Testamencie. Józef, który miał stać się uczestnikiem wielkiej interwencji Boga w dzieje ludzkości, wolę Bożą w tym względzie mógł poznać – podobnie jak oni – dzięki Bożemu objawieniu, którego Bóg dokonał poprzez anioła Pańskiego<sup>205</sup>.

Starotestamentalne świadectwa potwierdzają nadto, że z wezwaniem, aby się nie lękać, Bóg zwracał się niejednokrotnie do wybranych ludzi w trudnych okolicznościach, w których mieli oni wypełnić określoną misję (zob. np. Rdz 15,1; 26,24; 46,3; Lb 21,34; Pwt 1,21; 3,2; Joz 8,1; 10,8; 2 Krl 19,6; Iz 40,10; Ez 2,6). Podstawą usunięcia lęku było zapewnienie Boże, że On będzie ze swym wybranym i że to On sam będzie działał, aby zlecone zadania zakończyły się powodzeniem. Skierowane do Józefa wezwanie anioła Pańskiego, mocno osadzone w tradycji starotestamentalnej, miało z pewnością również i takie przesłanie.

Po skierowanym do Józefa wezwaniu anioła Pańskiego, aby wyzbył się lęku, została podana niejako przyczyna jego obaw – ich przedmiot: „[...] nie bój się wziąć do siebie Maryi (παραλαβεῖν Μαρίαν [*paralabein Marían*]), twej Małżonki” (Mt 1,20). Józef, pełen czci i bojaźni wobec tajemnic Bożych (zob. kwestię sprawiedliwości Józefa), chciał się

<sup>202</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 208; por. P. Auvray, P. Grelot, *Bojaźń Boża*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 90.

<sup>203</sup> Zob. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 39.

<sup>204</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 93.

<sup>205</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 79.

niejako wycofać. W tej sytuacji anioł Pański wyraził wprost polecenie, aby bez obaw przyjął do siebie Maryję, swą małżonkę. Jak zostało powiedziane wyżej, Józef i Maryja – zgodnie z rytuałem żydowskim – byli z pewnością po pierwszym etapie zaślubin. Pojawiający się tutaj czasownik παραλαμβάνω (*paralambánō*) oznacza: „przyjąć, przejąć, otrzymać, dostać; przedsięwziąć, podjąć się; wziąć w zastaw, zagarnąć; usłyszeć, upewnić się; dowiedzieć się, nauczyć się; podjąć, zreasumować; wziąć do siebie; wezwać, zaprosić; zagarnąć, wziąć w niewolę”<sup>206</sup>. W kontekście ww. 20 i 24 czasownik ten nabiera znaczenia: „wziąć” Maryję jako swoją małżonkę<sup>207</sup>, to znaczy zabrać Ją do swego domu i tym samym zakończyć cały proces zaślubin, czyli dopełnić pierwszy etap zaślubin, zwany *’ērūsîn* (lub w klasycznej literaturze rabinicznej *qîdûšîn*), drugim etapem, określanym jako *nîššû’în*, skutkującym wspólnym zamieszkaniami małżonków<sup>208</sup>.

Po skierowaniu do Józefa nakazu wzięcia do siebie Maryi anioł Pański podał jego uzasadnienie. Jest to drugi element wiadomości (posłania) przekazanej przez anioła Pańskiego Józefowi. Można dostrzec tu pewne podobieństwo do znanych ze Starego Testamentu formuł: „Nie bój się / nie lękaj się, bo/ponieważ...”<sup>209</sup>. Pojawiająca się tutaj partykuła γάρ (*gár*) może przyjmować znaczenie przyczynowe lub wyjaśniające<sup>210</sup>. Jej interpretacja zależy od odpowiedzi na pytanie, czy Józef miał wiedzę o poczęciu Maryi w dziewiczy sposób „za sprawą Ducha Świętego” (Mt 1,18). Jeśli nie wiedział o tym, to wspomniana partykuła miałaby znaczenie przyczynowe, a w przekazie anioła Pańskiego frazę τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθῆν ἐκ πνεύματος ἁγίου (*tó gár en auté[i] gennēthén ek pneúmatós estin hagíou*) należałoby tłumaczyć za pomocą zdania przyczynowego: „ponieważ z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło”, wyrażającego powód, dla którego Józef miałby przyjąć Maryję do siebie jako małżonkę. Jeśli z kolei założy się, że Józef wiedział o poczęciu

<sup>206</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 152; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1315; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 529.

<sup>207</sup> Zob. Herodotus, *Historiae* 4,155; 8,2; Iosephus Flavius, *Antiquitates* 1,19,6 [302]; 17,1,1 [9]; a także *b.Ketub.* 17a; por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 208; por. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1315.

<sup>208</sup> Por. W.F. Albright, C.S. Mann, *Matthew*, s. 8; D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 19.

<sup>209</sup> W hebrajskim tekście występuje partykuła כִּי (*kî*), której greckim odpowiednikiem jest γάρ (*gár*) (zob. Rdz 21,27; 26,24). Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 208.

<sup>210</sup> Zob. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego* (Studia Biblica 2), Kielce: Instytut Teologii Biblijnej „Verbum”, 2001, s. 137.

Maryi „za sprawą Ducha Świętego”, wówczas γάρ (*gár*) posiada znaczenie wyjaśniające, a cała omawiana fraza ma sens: „albowiem rzeczywiście z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło”<sup>211</sup>. W świetle drugiej interpretacji pojawienie się anioła Pańskiego nie było zatem poinformowaniem o poczęciu Maryi „z Ducha Świętego”, ale potwierdzeniem dotychczasowej wiedzy Józefa, a nadto wskazaniem na rolę, jaką miał on odegrać w całym wydarzeniu zbawczym. Ze względu na dalszą część wypowiedzi anioła Pańskiego, w której została określona rola Józefa względem Jezusa, druga interpretacja wydaje się bardziej prawdopodobna<sup>212</sup>.

Wzmianka o poczęciu z Ducha Świętego (wcześniej w. 18) stanowi niejako serce przesłania anioła Pańskiego<sup>213</sup>. Brak rodzajnika przy określeniu πνεῦμα ἅγιος (*pneúma hágios*) wskazuje, że w kontekście perykopy Mt 1,18-25 chodzi o ducha Boga rozumianego w starotestamentalnym sensie jako nadprzyrodzona moc/siła Boża<sup>214</sup>, nie zaś jako osoba, zgodnie z późniejszą koncepcją trynitarną. Należy zaznaczyć, że w języku greckim termin „duch” (τὸ πνεῦμα [*tó pneúma*]) jest rodzaju nijakiego, zaś jego hebrajski odpowiednik (רוּחַ [*rûah*]) – rodzaju żeńskiego, stąd nie można rozumieć go w sensie pozabiblijnych ujęć mitologicznych jako „męskiego partnera seksualnego” (= bóg mający stosunek płciowy z kobietą = *masculinum principium*)<sup>215</sup>. Zdaniem egzegetów wzmianka o działaniu Ducha Świętego stanowi nawiązanie do historii stworzenia, kiedy to Duch Boży unosił się nad wodami, a w ciągu symbolicznych siedmiu dni „bezład i pustkowie” zostały przemienione przez Boga w raj, będący miejscem dla człowieka jako korony stworzenia (zob. Rdz 1,1-31). Ten sam stwórczy Duch ujawnił swoje działanie w ramach „nowego stworzenia”, którego początkiem stało się dziewicze poczęcie Jezusa (w Jezusie rozpoczęły się nowe dzieje świata). Działanie Ducha należy zatem rozumieć jako bezpośrednią, nadprzyrodzoną,

<sup>211</sup> Por. tok rozumowania w: J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 79.

<sup>212</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 92-93.

<sup>213</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 208; por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 93-94.

<sup>214</sup> Zob. M. Filipak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu* (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 50), Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1979, s. 45-47.

<sup>215</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 208; U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 95; D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 17; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 94.

stwórczą ingerencję Boga<sup>216</sup>. Tę prawdę podkreśla wyrażone w stronie biernej (*participium aoristi passivi*) określenie τὸ [...] γεννηθέν (*tó [...] gennēthén*) – „narodzone”, które wskazuje jednocześnie na bierną rolę zarówno Maryi, jak i Józefa. Działającym bowiem w tym wszystkim jest sam Bóg – mocą swego Ducha<sup>217</sup>.

W kolejnym zdaniu anioł Pański określił dokładnie rolę, jaką miał spełnić Józef względem narodzonego z Maryi Syna: „Porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus” (τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν [*téksetai dé hyiόν, kaí kaléσεις tó ónoma autoῦ Iēsoῦn*]) (Mt 1,21). Nadanie imienia, które w przypadku męskiego potomka dokonywało się zwykle w dniu obrzezania, czyli ósmego dnia po urodzeniu (zob. Łk 2,21), oznaczało przyjęcie dziecka do rodu. Józef, wezwany przez anioła Pańskiego, aby nadał imię Dziecięciu, miał zatem przyjąć Jezusa do rodu, do którego sam należał, czyli do rodu Dawida. W tym kontekście uwydatnia się znaczenie wcześniejszej wzmianki o pochodzeniu Józefa z rodu Dawida (zob. Mt 1,20). Nadając imię Jezusowi, Józef wykorzystał prawo, jakie przysługiwało ojcu (zarówno naturalnemu, jak i prawnemu), a przez to uczynił Jezusa spadkobiercą Bożych obietnic związanych z dynastią Dawidową. Chociaż to Bóg wybrał imię dla Dziecięcia, to jednak prawo jego nadania powierzył Józefowi<sup>218</sup>, przez co ten stał się prawnym ojcem Jezusa<sup>219</sup>. Wymiar polecenia Bożego, jakie we śnie wyraził anioł Pański, trafnie określił J. Homerski:

„Polecenie Boże nadania imienia mającemu przyjść na świat Dziecięciu, mimo iż on [Józef] nie był jego naturalnym ojcem, dawało mu świadomość, że nie jest intruzem, który przez poślubienie Dziewicy z Nazaretu «wdarł się» w sprawy Boże. Będzie ogniwem, które złączy Mesjasza Bożego z domem Dawida, stając się przez to narzędziem w zbawczych planach Boga”<sup>220</sup>

Jak zostało zaznaczone, imię, które Józef miał nadać swemu Synowi, zostało określone przez samego Boga (wypowiedział je anioł Pański). W tradycji dawnego Izraela imię posiadało ogromne znaczenie: po pierwsze, określało istotę (rzeczywisty charakter) jakiejś osoby, a po

<sup>216</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 17-18; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 94; por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 79.

<sup>217</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 19.

<sup>218</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 80; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 94; D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 19.

<sup>219</sup> Zob. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 39.

<sup>220</sup> J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 80.

drugie – przeznaczenie czy też rolę, jaką ta osoba miała odegrać w życiu (w Bożych planach)<sup>221</sup>. Anioł Pański, podając, jakie imię Józef miał nadać swemu Synowi, jednocześnie wyjaśnił misję, którą miał spełnić Jezus: „[...] nadasz imię Jezus, On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21). Samo imię Jezus – Ἰησοῦς (*Iēsoús*), które pochodzi od hebrajskiej formy יֵשׁוּעַ (*Yēšúaʿ*), będącej *deminutivum* od יְהוֹשֻׁעַ (*Yəhōšuaʿ*) (inna pisownia: יְהוֹשֻׁעַ [*Yəhōšuaʿ*]), oznacza „Jahwe jest zbawieniem”. Już samo imię zatem wyraża istotę misji Jezusa. Dookreślenie „On bowiem (αὐτὸς γάρ [*autós gár*]) zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21), które na początku zawiera partykułę γάρ (*gár*) w sensie wyjaśniającym, jeszcze bardziej precyzuje wymiar tej misji: zbawienie od grzechów<sup>222</sup>.

Po orędziu wygłoszonym przez anioła Pańskiego w ramach snu pojawia się odwołanie do Starego Testamentu. Jest to stały element opisu snów w Mateuszowej *Ewangelii dzieciństwa*. W tym przypadku jest to cytat z proroka Izajasza. Poprzedzony został on formułą wprowadzającą, czyli tak zwaną formułą wypełnienia, która zazwyczaj zawiera następujące elementy: ideę wypełnienia, wskazanie tekstu biblijnego, wzmiankę o proroku (wspomnianym ogólnie lub wymienionym z imienia). Większość tego rodzaju formuł zawiera idee celowości („stało się to, aby...”), inne natomiast mają charakter deklaracyjny (zob. np. Mt 2,17: „Wtedy spełniły się słowa proroka Jeremiasza”). Zawarta w Mt 1,22 formuła wprowadzająca zawiera ideę celowości: „A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez Proroka”. W stwierdzeniu tym bardzo mocno wyakcentowana została idea „wypełnienia”<sup>223</sup>. Użyte w tym miejscu wyrażenie ὅλον (*hólon*) – „wszystko”<sup>224</sup> podkreśla, że wszystko, co „stało się”, o czym

<sup>221</sup> Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1, s. 53; J. Dupont, *Imię*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 322; H. Bietenhard, ὄνομα *etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, s. 254; por. A. Bartoszek, *Znaczenie imienia na starożytnym Bliskim Wschodzie*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 14/1 (1994), s. 15-24.

<sup>222</sup> Zob. W. Foerster, Ἰησοῦς, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, s. 284-293; por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 94; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 80.

<sup>223</sup> Formuła ta zwraca uwagę na fakt, że to, co miało miejsce w Nowym Testamencie, wydarzyło się po to, aby wypełnić zapowiedzi Starego Testamentu. Ewangelista Mateusz kładł nacisk na nadanie starotestamentalnego tła wszystkiemu, co związane jest z osobą Jezusa. W przypadku Mt 1,22-23 zostało przytoczone proroctwo dotyczące narodzenia Mesjasza, aby podkreślić, że Jego przyjście na świat ma potwierdzenie we wcześniejszych proroctwach. Zob. W. Jonczyk, *Cytaty z Księgi Izajasza w Ewangelii według św. Mateusza* (Rozprawy i Studia Biblijne 36), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2010, s.11-12.

<sup>224</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 103.

także mówił we śnie anioł Pański, stanowiło wypełnienie się Bożego słowa, czyli Bożych zamiarów zapowiedzianych przed wiekami przez proroka. W formule wypełnienia zostało także mocno podkreślone, że prorok stanowił narzędzie, poprzez które Bóg przekazywał swoje słowo. Za słowami proroka ostateczne stoi sam Bóg (jak również za słowami swego anioła)<sup>225</sup>.

Chociaż w Mt 1,22 nie został wskazany konkretny prorok, wiadomo, że w Mt 1,23 zawarty jest cytat z proroka Izajasza (zob. Iz 7,14). Charakterystyczne jest to, że ewangelista Mateusz, przywołując ten cytat, nie posłużył się wersją zaczerpniętą z tekstu hebrajskiego, lecz z Septuaginty<sup>226</sup>, powstałej pomiędzy III a I w. przed Chr.<sup>227</sup>: „Oto Dziewica (ἡ παρθένος [*hē parthénos*]) pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy: «Bóg z nami»”. Na uwagę zasługuje fakt, że w cytacie Iz 7,14 w wersji Septuaginty znajduje się niejako dookreślenie matki Emmanuela. W tekście hebrajskim została ona określona terminem מַלְאָה (*almāh*), który wskazywał w dawnym Izraelu na „dziewczynę na wydaniu; dziewczynę, która jest zdolna do zawarcia małżeństwa; młodą kobietę”<sup>228</sup>. W Septuagincie pojawia się natomiast termin παρθένος (*parthénos*) – „dziewczyna, dziewica, panna”<sup>229</sup>.

<sup>225</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 95-96; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 95; por. W. Jonczyk, *Cytaty z Księgi Izajasza w Ewangelii według św. Mateusza*, s. 13-14.

<sup>226</sup> Cytat niemal dokładnie odpowiada tekstowi Septuaginy. Jedyna znaczna różnica występuje w zamianie liczby pojedynczej („i nazwie Go”), jak to jest w Septuagincie, na liczbę mnogą („nadadzą imię”). Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 213.

<sup>227</sup> Zob. S. Szymik, *Septuaginta*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL, Wydawnictwo „Jedność”, 2017, s. 810.

<sup>228</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 779; por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1960, s. 603. Szerzej na temat terminu מַלְאָה (*hā'almāh*) zob. np. T. Brzegowy, *Ekskurs 2: Alma dziewicza matka Emmanuela*, w: tenże, *Księga Izajasza, cz. 1: Rozdziały 1-12. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XXII/1), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2010, s. 417-420.

<sup>229</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 166; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Sepuagint*, s. 535; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 470. W grece klasycznej termin παρθένος (*parthénos*) w znaczeniu ogólnym oznaczał „dojrzałą młodą kobietę” zdolną do małżeństwa i odnosił się do kogoś, kto jeszcze nie był w związku małżeńskim i nie miał dzieci. Zob. G. Dellling, παρθένος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, s. 827; por. W. Jonczyk, *Cytaty z Księgi Izajasza w Ewangelii według św. Mateusza*, s. 15-16.

Tłumacze Septuaginty nadali zatem głębsze znaczenie prorocत्वu Izajasza<sup>230</sup>. Można wnioskować, że w czasach powstawania Septuaginty w społeczności żydowskiej istniało jednoznaczne przekonanie, że matką Emmanuela będzie nie jakaś „młoda, niezamężna kobieta”, ale *sensu stricto* „dziewica”. Przywołany przez ewangelistę tekst podkreśla, że to poprzez dziewiczą Matkę, Maryję, wypełniło się prorocत्वo Izajasza oraz oczekiwania narodu żydowskiego. Użyty termin παρθένος (*parthénos*), wskazujący na dziewicze poczęcie się Jezusa w łonie Maryi, podkreśla nadprzyrodzoną interwencję samego Boga, działającego – jak zaznaczył anioł Pański we śnie Józefowi – przez Ducha Świętego<sup>231</sup>.

Istotną kwestią w przywołanym prorocत्वie Izajasza jest nadto imię, jakie miało być nadane synowi Dziewicy, to jest imię Emmanuel (gr. Ἐμμανουήλ [*Emmanouél*]; hebr. אֱמַנּוּן אֵל [*‘immānū ‘ēl*])<sup>232</sup>. Ewangelista Mateusz podał (z pewnością dla adresatów nieznających języka hebrajskiego) znaczenie tego hebrajskiego imienia – „Bóg z nami” (μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός [*meth’ hēmōn ho theós*]) (Mt 1,23). A zatem narodzony z Maryi Dziewicy Jezus jest „Bogiem z nami”. Imię to (choć nie jest imieniem osobistym Jezusa) stanowi określenie tożsamości oraz misji Jezusa – On jest Bogiem, który jest nieustannie „z nami”, „aż do skończenia świata” (Mt 28,20) – jest obecny pośród swego ludu, aby go zbawić (por. znaczenie imienia Jezus)<sup>233</sup>.

### 1.1.1.8. Reakcja Józefa na senne objawienie

Stałym elementem występującym w narracjach, które zawierają opis snów Józefa, jest wzmianka na temat jego reakcji na otrzymane w czasie snu polecenie. W przypadku pierwszego snu ewangelista Mateusz opisał to zwięźle: „Zbudziwszy się ze snu, Józef uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął swoją Małżonkę do siebie, lecz nie zbliżył się do Niej, aż porodziła Syna, któremu nadał imię Jezus” (Mt 24-25). W pierwszej kolejności na uwagę zasługuje reakcja opisana imiesłowem (*participium aoristi passivi*) ἐγερθείς (*egertheís*), pochodzącym od czasownika ἐγείρω (*egeíro*) – „(act.) budzić, zrywać, ściągnąć z łóżka;

<sup>230</sup> Szerzej na temat prorocत्वu Iz 7,14 oraz jego interpretacji zob. np. T. Brzegowy, *Księga Izajasza*, cz. 1, s. 414-422, 427-443; W. Jonczyk, *Cytaty z Księgi Izajasza w Ewangelii według św. Mateusza*, s. 22-47.

<sup>231</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 79; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 95.

<sup>232</sup> Na temat imienia Emmanuel zob. np. S.A. Meier, *Emmanuel*, tłum. T. Mieszkowski, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 146.

<sup>233</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 95-96; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 81.

wskrzeszać; pobudzić, podniecać, wzniecać; wszczynać; wznosić; (*intr.*) wstawać; czuwać; (*med.*) obudzić się, ocknąć się, wstać<sup>234</sup>. Wydaje się, że chodzi tutaj o zwykłe przebudzenie ze snu. W Ewangelii Mateuszowej jednak imiesłów ἐγερθεῖς (*egertheís*) został użyty również na opisanie czynności powstawania (podniesienia się)<sup>235</sup> i podjęcia kolejnej czynności (zob. Mt 9,6.7.19).

W Septuagincie imiesłowowa forma ἐγερθεῖς (*egertheís*) nie występuje. Niemniej jednak tradycja odnotowuje przypadki, kiedy to wizjonerzy po doświadczeniu Bożego spotkania „wstają/powstają” (zob. Ez 2,1-2; Dn 8,27)<sup>236</sup>. Jednakże w tych kontekstach pojawia się czasownik ἀνίστημι (*anístēmi*) – „(*trans.*) kazać powstać, podnieść; obudzić, wskrzesić, wzbudzić; wystawić, zbudować; zachęcić, pobudzić; rozpędzić, wysiedlić, zmusić; (*intr.*) powstać, wstać, wyzdrowieć; zmartwychwstać; wznosić się, wzbić się; brać początek, wyruszyć, udać się; zaprzestać<sup>237</sup>. T. Muraoka zaznacza jednak, że czasownik ἐγείρω (*egeíro*) – w osłabionym podstawowym znaczeniu – w Septuagincie pojawia się również w kontekście przywołania/namawiania kogoś do działania lub określa działanie podjęte z wyraźną intencją (zob. 1 Krn 22,19; 2 Krn 22,10). Zauważa ponadto, że czasownik ἐγείρω (*egeíro*) może posiadać paralelny sens do czasownika ἀνίστημι (*anístēmi*)<sup>238</sup>. Warto zatem w tym kontekście przywołać spostrzeżenia J. Nawrota, który zauważa, że czasownik ἀνίστημι (*anístēmi*) w tradycji biblijnej posiada szczególne znaczenie:

a) w bardzo wielu tekstach wskazuje na rozpoczęcie jakiejś czynności, która zmienia położenie swego podmiotu, a także wywiera wpływ na otoczenie, w tym na przedmiot, do którego się odnosi;

b) charakteryzuje działanie wielkich postaci historycznych Izraela (Abrahama, Izaaka, Jakuba, patriarchów, Mojżesza, Aarona, Jozuego, sędziów, Samuela, Saula, Dawida, Salomona, Eliasza etc.)<sup>239</sup>.

<sup>234</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 249.

<sup>235</sup> Por. W.F. Albright, C.S. Mann, *Matthew*, s. 8.

<sup>236</sup> Por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 218.

<sup>237</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 63.

<sup>238</sup> Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 186. Jak podają W.D. Davies i D.C. Allison (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 259), ἐγερθεῖς (*egertheís*) (zob. Mt 1,24; 2,13.14.20.21) w połączeniu z imperativem to typowy semityzm, będący odpowiednikiem hebrajskiej frazy עָרַב (*qûm*) wraz z imperativem. Septuaginta zazwyczaj przekłada ten idiom za pomocą frazy: ἀναστὰς (*anastás*) plus imperativus.

<sup>239</sup> Szerzej na ten temat zob. J. Nawrot, *Kryzys religijny w Judei za Antiocha IV Epifanesa. Teologia historii w 1 Mch 1,1 – 2,26* (Studia i Materiały 151), Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, 2012, s. 331.

W tym kluczu można także rozpatrywać „powstanie” Józefa: stanowiło ono zarówno działanie podjęte z określoną intencją, jak i działanie zmieniające dotychczasowe położenie podmiotu i jego otoczenia, a także działanie na wzór wielkich postaci Starego Testamentu, które stanowiły istotny podmiot Bożego planu zbawienia.

Po zbudzeniu się reakcją Józefa na orędzie anioła Pańskiego było pełne posłuszeństwo: dokładnie wypełnił wszystko, co zostało mu polecane w czasie snu: wziął do siebie swoją Małżonkę, a następnie nadał Dziecięciu imię (czyli usynowił Je pod względem prawnym). Objawienie, które przekazał anioł Pański we śnie Józefowi, rozwiało wszystkie jego wątpliwości i uwolniło go od wszelkiego lęku. W tym kontekście można dostrzec, że ewangelista Mateusz posłużył się starotestamentalną formułą: „i uczynił/uczynili tak, jak nakazał Jahwe/Bóg” (zob. np. Wj 7,10.20: וַיַּעַשׂוּ כֵן כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה [wayya'asû kēn ka'āšer šiwwāh YHWH] – „I uczynili tak, jak nakazał Jahwe”; a także np. Kpl 8,4; Lb 17,26; 27,22: וַיַּעַשׂוּ... כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אַחֲרָיו [wayya'as... ka'āšer šiwwāh YHWH 'ōtô ] – „I wykonał..., jak mu nakazał Jahwe”). Formuła ta odnosiła się do konkretnych osób lub całego Izraela i podkreślała pełne posłuszeństwo poleceniom, których autorem był sam Bóg. Józef zatem został przedstawiony tutaj jako człowiek w pełni posłuszny i sprawiedliwy (na wzór sprawiedliwych i posłusznych w Starym Testamencie)<sup>240</sup>.

Ewangelista Mateusz podał jeszcze jeden szczegół dotyczący reakcji Józefa po przebudzeniu: „lecz nie zbliżał się do Niej (dosł. οὐκ ἐγγίνωσκει αὐτήν [ouk egínōsken autēn]<sup>241</sup>), aż porodziła Syna” (Mt 1,25). Na ten temat nie ma żadnej wzmianki w sennym objawieniu anioła Pańskiego. Zdaniem egzegetów przytoczona fraza, chociaż nie wyklucza trwałego dziewictwa Maryi<sup>242</sup>, świadczy o tym, że kwestia ta w tym konkretnym przypadku pozostawała poza zainteresowaniem ewangelisty<sup>243</sup>. Wydaje się, że cała jego uwaga w Mt 1,24-25 koncentruje się na posłuszeństwie Józefa, który jako sprawiedliwy wypełnił wszystko,

<sup>240</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 96.

<sup>241</sup> „Poznać” – zarówno w kulturze greckiej, jak i w tradycji biblijnej – stanowiło eufemistyczne określenie stosunku płciowego (zob. Heraclides Creticus, *Poleis* 64; Rdz 4,1; Łk 1,34; b.Yeb. 57a). Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 81; W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 219.

<sup>242</sup> Na temat interpretacji zwrotu ἕως οὗ (*hēōs hou*) – „aż do” zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 81-82.

<sup>243</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 219; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 96.

co polecił mu anioł Pański we śnie. Przez to z kolei Józef przyczynił się do zrealizowania zapowiedzi Izajasza (Iz 7,14)<sup>244</sup>.

### 1.1.2. Drugi sen Józefa – Mt 2,13-15

Opis drugiego snu Józefa znajduje się w perykopie Mt 2,13-15, opatrzonej zwykle tytułem *Ucieczka do Egiptu*<sup>245</sup>. Jej struktura<sup>246</sup> opiera się na wzmiankowanych wyżej elementach, charakterystycznych dla relacji snów Józefa:

- A. Tło wydarzeń: odjazd Mędrców ze Wschodu – w. 13a;
- B. Ukazanie się anioła Pańskiego Józefowi we śnie – w. 13b;
- C. Przekazanie misji Józefowi – w. 13c-d:
  - a) polecenie – w. 13c;
  - b) uzasadnienie – 13d;
- D. Wypełnienie polecenia anioła Pańskiego – w. 14-15a;
- E. Komentarz ewangelisty (cytat refleksyjny ze Starego Testamentu) – w. 15b-c.

#### 1.1.2.1. Tło drugiego snu Józefa

W pierwszej kolejności znajduje się zarys tła wydarzeń. Wyraża to fraza w formie *genetivus absolutus*: Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν (*Anachōrēsántōn dé autōn*), którą można przetłumaczyć za pomocą zdania okolicznikowego czasu: „Gdy oni odjechali [...]” (Mt 2,13). Całe wydarzenie miało zatem miejsce, kiedy Mędrcy ze Wschodu wyruszyli w drogę powrotną. Za tą lapidarną wzmianką kryje się sytuacja, w jakiej znalazł się Józef. Informacja o Mędrkach przywołuje na pamięć cel ich wyprawy: szukali „nowo narodzonego króla żydowskiego”, aby „oddać Mu pokłon” (Mt 1,2).

<sup>244</sup> U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 96-97.

<sup>245</sup> Zob. np. Biblia Tysiąclecia (s. 1126); Biblia Paulistów (s. 2135); Nowy Testament w tłum. ks. S. Kowalskiego [= *Pismo Święte Nowego Testamentu*, tłum. z gr. S. Kowalski, skorowidz oprac. Z. Ziółkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1987] (s. 18).

<sup>246</sup> Zazwyczaj w komentarzach perykopa ta omawiana jest łącznie z dwiema kolejnymi, z tej racji umieszcza się ją jako integralny element tekstu Mt 2,13-23. Zob. np. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 118-119; W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 257; U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 117-118; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium 1,1 – 13,58* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2001, s. 47-48.

Wiść o nowym królu wywołała przerażenie Heroda. Opisuje to czasownik *ταράσσω* (*tarássō*), który w biernej formie oznacza: „wzruszać się, niepokoić się, wzburzać się; popaść w popłoch”<sup>247</sup>. Jak zauważają W.D. Davies i D.C. Allison, sens tego czasownika w tym kontekście wykracza poza znaczenie „przestraszyć się”. Bardziej trafne wydaje się „być zaniepokojonym; doznać niepokoju” (zob. Rdz 41,8; Iosephus Flavius, *Antiqitates* 16,3,2 [75])<sup>248</sup>. Herod, usłyszawszy o „nowym królu”, poczuł, że jego władza jest zagrożona. Ten niepokój z pewnością potęgował fakt, że chociaż był królem Żydów, sam nie miał żydowskiego pochodzenia, a więc nie pochodził również z królewskiej dynastii Dawida. Był Idumejczykiem, który przy pomocy zręcznych zabiegów politycznych swego ojca i z pomocą rzymskich wojsk zdobył tron żydowski. Nie była to zatem władza suwerena, a jedynie rzymskiego wasala. Chociaż został obrzezany zgodnie z żydowskim Prawem, zawsze był uważany za obcego i reprezentującego obce interesy<sup>249</sup>. Jego reakcja na pytanie Mędrców o „nowo narodzonego króla żydowskiego” wydaje się uzasadniona. Herod przestraszył się, doznał niepokoju, gdyż być może uświadomił sobie, że pojawił się jakiś bardziej uprawniony od niego pretendent do tronu (potomek z rodu Dawida – por. 1 Sm 16,1-13), który uznany przez lud za swego politycznego i duchowego przywódcę, będzie mógł mu w przyszłości zagrozić<sup>250</sup>. Z przekazów Józefa Flawiusza wiadomo, że bezwzględność i okrucieństwo Heroda – jeśli chodzi o zachowanie władzy – nie znała granic. Z powodu intryg dworskich doszło do wydania przez Heroda licznych wyroków śmierci. Na śmierć zostali skazani nie tylko dawni potomkowie Hasmonejczyków (zob. np. Iosephus Flavius, *Antiqitates* 15,3,3 [50-56]; 15,6,3 [174-178]; 15,7,4 [222]; tenże, *De Bello Iudaico* 1,22,1 [431-434]), ale także członkowie jego najbliższej rodziny: jedna z jego żon o imieniu Mariamme (zob. Iosephus Flavius, *Antiqitates* 15,7,4-5 [229-231]) wraz z dwoma jej synami – Aleksandrem i Arystobulem (zob. Iosephus Flavius, *Antiqitates* 16,11,7 [392-394]; tenże *De Bello Iudaico* 1,27,3-6 [540-551]) oraz jego pierworodny syn

<sup>247</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 382.

<sup>248</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 238.

<sup>249</sup> Zob. A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2015, s. 69; E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, t. 1: *Geografia – historia* (Pismo Święte Nowego Testamentu), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1958, s. 218-225, 228-229, 242-244.

<sup>250</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 113; J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 69; G.M. Baran, *Mędrcy ze Wschodu (Mt 2,1-12)*, „Krań Biblijny” 39 (2019), s. 33.

z pierwszej żony Doris – Antypater (zob. Iosephus Flavius, *Antiqitates* 17,7 [182-187]; tenże *De Bello Iudaico* 1,33,7 [663-664])<sup>251</sup>.

Ewangelista Mateusz podał nadto, że wraz z Herodem niepokoju doznała cała Jerozolim (πᾶσα Ἱεροσόλυμα [*pása Hierosólyma*]). Jak zauważa U. Luz, jeśli zna się sytuację historyczną, takie stwierdzenie ewangelisty może budzić zaskoczenie, gdyż oprócz członków klasy rządzącej, którzy byli zwolennikami króla, Herod na ogół był postacią niepopularną w Jerozolimie. Stąd wieść o „nowo narodzonym królu żydowskim”, spełniającym zapowiedzi mesjańskie, powinna raczej wywołać pozytywne nastroje – wręcz radość. Dla ewangelisty jednak Jerozolima jawi się raczej jako miasto, które odrzuciło i zabiło Jezusa, czego potwierdzeniem jest odnotowane na końcu Ewangelii stwierdzenie ludu: „A cały lud zawołał: «Krew Jego na nas i na dzieci nasze»” (Mt 27,25). Obraz „całej Jerozolimy”<sup>252</sup>, doznającej niepokoju wraz z Herodem, który odrzucił i prześladował „nowo narodzonego króla”, jest antycypacją ostatecznego odrzucenia Jezusa przez Jerozolimę i Izrael w kontekście pasyjnej narracji Ewangelii Mateuszowej (zob. Mt 23,37-39; 27,25)<sup>253</sup>.

Zamiar Heroda, aby zgładzić Dziecię, nie wybrzmiewa z wcześniejszych wersetów. Mowa na ten temat pojawia się dopiero w przekazie anioła Pańskiego (zob. Mt 2,13), natomiast w Mt 2,16-17 zawarty jest opis krwawego wydarzenia, którego celem było zamordowanie „nowo narodzonego króla żydowskiego”. W wersetach poprzedzających opis drugiego snu Józefa znajduje się jedynie wzmianka, że Herod przywołał Mędrców, aby następnie wypytać ich o okoliczności narodzin „nowego króla”. Ostatecznie polecił im, aby po znalezieniu miejsca narodzenia Dziecięcia donieśli mu, ażeby i on mógł oddać pokłon nowemu królowi (zob. Mt 2,8). Tak skonstruowany opis postawy Heroda już na tym etapie miał na celu ujawnić hipokryzję władcy, który do swych niecznych planów chciał wciągnąć Mędrców. Jego złe intencje podkreślił ewangelista, zaznaczając, że król wezwał Mędrców „potajemnie” (λάθρα [*lathra(i)*])<sup>254</sup>. Intrygi Heroda

<sup>251</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 37; J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 76; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 95; E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. 1, s. 226-227, 229-231, 145-247, 251-252.

<sup>252</sup> W.D. Davies i D.C. Allison (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 238) zauważają, że Jerozolima w Ewangelii Mateusza jawi się jako „twierdza” przywódców żydowskich; chociaż jest „miastem świętym” (zob. Mt 4,5; 27,53), reprezentuje przede wszystkim skorumpowaną władzę polityczną. A zatem Jerozolima w Ewangelii Mateusza nie oznacza całej społeczności żydowskiej, lecz reprezentuje żydowskich przywódców (zob. Mt 2,4).

<sup>253</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 113; D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 28.

<sup>254</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 113; U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 114.

w tym względzie zostały jednak udaremnione dzięki Bożej interwencji: Mędrcy ostatecznie nie wykonali jego polecenia, gdyż „[...] otrzymawszy we śnie nakaz, żeby nie wracali do Heroda, inną drogą udali się do swojej ojczyzny” (Mt 2,12). To wywołało wielki gniew u Heroda. Wówczas król nakazał wymordować w Betlejem i całej okolicy wszystkich chłopców w wieku do dwóch lat (zob. Mt 2,16). W ten sposób chciał wyeliminować ewentualnego konkurenta do królewskiego tronu.

Okoliczności kryjące się za krótkim sformułowaniem „Gdy oni odjechali...” stały się tłem dla kolejnego ukazania się Józefowi we śnie anioła Pańskiego. Fraza, która o tym informuje: „[...] oto anioł Pański ukazał się Józefowi we śnie i rzekł” (ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ’ ὄναρ τῷ Ἰωσήφ λέγων [*idou ángelos kyríou pháinetai kat’ ónar tó(i) Iōséph légōn*]) (Mt 2,13), jest niemalże identyczna z tą, która występuje w opisie pierwszego snu (zob. Mt 1,20). Drobne różnice polegają na tym, że:

a) w Mt 1,20 występuje zaimiek αὐτός (*autós*), natomiast w Mt 2,13 samo imię Ἰωσήφ (*Iōséph*);

b) czasownik φαίνω (*phainō*) w Mt 1,20 został użyty w aoryście, z kolei w Mt 2,13 – w czasie teraźniejszym (*praesens*).

Jeśli chodzi o tę ostatnią różnicę, można przyjąć, że zastosowany czas teraźniejszy ma tutaj charakter *praesens historicum*<sup>255</sup>, zwykle używany w żywym opowiadaniu o wydarzeniach minionych<sup>256</sup>. J. Łach twierdzi z kolei, że w tym kontekście czas teraźniejszy ma wskazywać na ścisłą łączność czasową pomiędzy tym, co się zdarzyło, a tym, co aktualnie następuje w ciągu opisanych wydarzeń. Innymi słowy, implikuje jednoczesność pojawienia się anioła Pańskiego z odejściem Mędrców<sup>257</sup>.

Omawiana fraza, podobnie zatem jak w Mt 1,20, rozpoczyna się od wyrażenie ἰδοὺ (*idou*) – „oto, patrz no”, które wskazuje na nowe, nieoczekiwane, niezwykle wydarzenie, które już za chwilę się rozegra. Oczywiście tym wydarzeniem było ukazanie się anioła Pańskiego we śnie (κατ’ ὄναρ [*kat’ ónar*]), który i tym razem przekazał Józefowi polecenie Boże wraz z uzasadnieniem.

<sup>255</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 35.

<sup>256</sup> *Praesens historicum* należy jednak odróżnić od tak zwanego *praesens rejestrującego*, które używane było w kronikach i zapiskach. Zob. M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, s. 184.

<sup>257</sup> Zob. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 72; por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 259.

### 1.1.2.2. Treść Bożego przesłania

Objawiając się, anioł Pański, przemówił (audytywny element objawienia sennego) do Józefa słowami: „Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i uchodź do Egiptu; pozostań tam, aż ci powiem; bo Herod będzie szukał Dziecięcia, aby Je zgładzić” (Mt 2,13). W pierwszej kolejności dostrzegalny jest brak apostofigicznego zwrotu: anioł Pański nie zwrócił się do Józefa po imieniu, jak to miało miejsce w pierwszym śnie (zob. Mt 1,20: „Józefie, synu Dawida”). W przypadku drugiego snu anioł bezpośrednio wyraził swoje orędzie, które również składa się z polecenia i uzasadnienia.

Polecenie anioła Pańskiego zostało oparte zasadniczo na czterech formach czasownikowych: „wstawszy” (ἐγερθείς [*egertheís*]) – „weź” (παράλαβε [*parálabe*]) – „uciekaj” (φείγε [*pheúge*]) – „zostań” (ἴσθι [*ísthi*]), które niosą w sobie właściwie jedno przesłanie, to jest polecenie ucieczki<sup>258</sup>. Na uwagę zasługuje pierwsza forma (ἐγερθείς [*egertheís*]), czyli imiesłów bierny aorystu (*participium aoristi passivi*) od czasownika ἐγείρω (*egeíro*), który w tym kontekście wyraża niewątpliwie przynaglenie, aby Józef podjął konkretne działanie<sup>259</sup>. Charakter polecenia tej części wypowiedzi nadają wprost trzy czasowniki w trybie rozkazującym. Wyrażony przez anioła Pańskiego nakaz – jak zauważa J. Homerski – cechuje „realizm, powaga i dostojeństwo ważnego momentu w dziejach zbawienia, kiedy to Opatrzność w pewnym stopniu uzależnia przyszły bieg wydarzeń od człowieka, od jego podporządkowania się woli Bożej”<sup>260</sup>. Sama forma nakazu anioła Pańskiego przypomina opis poleceń kierowanych przez Boga do Mojżesza czy też proroków Starego Testamentu (zob. np. Wj 3,10; Iz 7,3-4; Ez 3,4; Am 7,15), którym powierzana była troska o naród wybrany. Józefowi natomiast – na wzór wielkich postaci starotestamentalnych – została powierzona opieka nad Dziecięciem-Mesjaszem i Jego Matką<sup>261</sup>.

Nakaz anioła Pańskiego wyraźnie skoncentrowany został na „Dziecięciu i Jego Matce”. Tego rodzaju sformułowanie podkreśla szczególną relację, jaka łączy Jezusa i Maryję. Dziecię wraz z Matką miało stać się – zgodnie z nakazem – obiektem troski Józefa, który jawi się tutaj jako „działający podmiot”, wiedziony przez Boga<sup>262</sup>. Miejszem zaś schronienia przed okrucieństwem Heroda miał być Egipt. W tradycji starotestamentalnej Egipt był zazwyczaj pierwszym spośród ościennych krajów, w którym Izraelici szukali

<sup>258</sup> Zob. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 73.

<sup>259</sup> Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 186.

<sup>260</sup> J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 92.

<sup>261</sup> Zob. tamże.

<sup>262</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 120. J. Homerski (*Ewangelia według św. Mateusza*, s. 92) zauważa, że Józef jest narzędziem, które powołała Opatrzność, w służbie Dziecięcia i Jego Matki.

schronienia, kiedy groził im głód lub jakieś inne niebezpieczeństwo (zob. np. Rdz 12,10; 46,2-5; 1 Krl 11,40; 2 Krl 25,26; Jr 41,16-18; 43,5-7). Zwykle udawano się do najbliższych Palestynie regionów przygranicznych, leżących około pięciu dni drogi na południowy zachód od Betlejem, czyli na obszary położone w odległości 100 km na południe od dzisiejszego Wadi el-Arisz<sup>263</sup>. Czas pobytu w Egipcie został określony przez anioła Pańskiego dość ogólnie: „pozostań tam, aż ci powiem” (Mt 2,13). A zatem jak ucieczka Józefa z „Dziecięciem i Jego Matką” dokonała się na wyraźną interwencję Boga, tak również powrót miał się zrealizować pod wpływem Bożego objawienia.

Po wydanym poleceniu anioł Pański podał – zgodnie ze schematem – uzasadnienie/wyjaśnienie, które czyni nakaz sensownym<sup>264</sup>: „[...] bo Herod będzie szukał Dziecięcia, aby Je zgładzić” (μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό [*méllei gár Hērō(i)dēs dzēteín tó paidíon tou apólēsai autó*]). Przyczyną ucieczki do Egiptu było knowanie władcy, którego ostatecznym celem miało być pozbawienie życia „nowo narodzonego króla żydowskiego” jako ewentualnego konkurenta do tronu. Wyraża to w pierwszej kolejności czasownik ζητέω (*dzētēō*) – „szukać, poszukiwać; badać, tropić; usiłować odszukać; żądać, wymagać; pożądać, pragnąć; usiłować, starać się”<sup>265</sup>. Ponieważ Mędrcy po odnalezieniu Dziecięcia nie oznajmili Herodowi miejsca Jego przebywania, on sam miał się podjąć „szukania/tropienia” Go. Ostatecznym celem poszukiwań miało być zgładzenie Jezusa, o czym informuje czasownik ἀπόλλυμι (*apóllymi*) – „(act.) zniszczyć, zgubić, zabijać, gładzić; (med.) ginać, zginać, umierać, przepadać, być straconym, marnować się”<sup>266</sup>. Ten sam czasownik w odniesieniu do Jezusa pojawia się jeszcze dwukrotnie w Ewangelii Mateusza, a odnosi się do inicjatywy faryzeuszów (zob. Mt 12,14) oraz arcykapłanów i starszych (zob. Mt 27,20), którzy pragnęli zgładzić Jezusa. Herodowy zamiar zgładzenia Dziecięcia uprzedzał zatem i zapowiadał późniejsze wydarzenia. Stąd też można dostrzec paralelizm pomiędzy początkowym prześladowaniem Jezusa a ostatnimi chwilami Jego ziemskiego życia (por. Mt 27,20)<sup>267</sup>.

<sup>263</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 92-93; A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 121; a także W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 259; W.F. Albright, C.S. Mann, *Matthew*, s. 17.

<sup>264</sup> W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 260.

<sup>265</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 423.

<sup>266</sup> Zob. tamże, s. 92; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 64-65.

<sup>267</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 260; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 121; por. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 35.

Odnosząca się do Dziecięcia wzmianka o „szukaniu, aby [Je] zabić”, przypomina pod względem słownictwa także opis sytuacji Mojżesza (zob. Wj 2,15 w wersji Septuaginty): „Także faraon usłyszał o tej sprawie i usiłował stracić Mojżesza. Uciekł więc Mojżesz przed faraonem” (ἤκουσεν δὲ Φαραω τὸ ῥῆμα τοῦτο καὶ ἐζήτει ἀνελεῖν Μωυσῆν ἀνεχώρησεν δὲ Μωυσῆς ἀπὸ προσώπου Φαραω [*ékousen dé Pharaō tó hréma toúto kaí edzētei aneleín Mōysén anechōrēsen dé Mōysēs apó prosōpou Pharaō*]) (por. także 1 Krl 11,40; Jr 26,21 [Septuaginta: 33,21]). Może to nasuwać typologię Mojżesz – Jezus<sup>268</sup>.

### 1.1.2.3. Reakcja Józefa na sennie objawienie

Po sennym doświadczeniu ewangelista Mateusz krótko opisał reakcję Józefa: „On wstał, wziął w nocy Dziecię i Jego Matkę i udał się do Egiptu; tam pozostał aż do śmierci Heroda” (Mt 2,14-15). Opis ten – podobnie jak nakaz anioła Pańskiego – został wyrażony w oparciu o cztery formy czasownikowe: „wstawszy” (ἐγερθείς [*egertheís*]) – „wziął” (παρέλαβεν [*parélaben*]) – „udał się” (ἀνεχώρησεν [*anechōrēsen*]) – „pozostał” (ἦν [*én*]). Widać wyraźnie, że poszczególne czasowniki układają się paralelnie (opis reakcji Józefa jest swego rodzaju lustrzanym odbiciem nakazu anioła Pańskiego<sup>269</sup>):

<b>Mt 2,13</b>	wstawszy (ἐγερθείς [ <i>egertheís</i> ])	weź (παράλαβε [ <i>parálabē</i> ])	uciekaj (φεύγε [ <i>pheúge</i> ])	zostań (ἴσθι [ <i>ísthi</i> ])
<b>Mt 2,14-15</b>	wstawszy (ἐγερθείς [ <i>egertheís</i> ])	wziął (παρέλαβεν [ <i>parélaben</i> ])	udał się (ἀνεχώρησεν [ <i>anechōrēsen</i> ])	pozostał (ἦν [ <i>én</i> ])
<b>Forma podstawowa czasownika</b>	ἐγεῖρω ( <i>egeíro</i> )	παραλαμβάνω ( <i>paralambánō</i> )	Mt 2,13: φεύγω ( <i>pheúgō</i> ) Mt 2,14: ἀναχωρέω ( <i>anachōréō</i> )	εἰμί ( <i>eimí</i> )

<sup>268</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 93; por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 261; D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 36.

<sup>269</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 39.

Przedstawione zestawienie czasowników ukazuje tylko jedną różnicę: zamiast czasownika φεύγω (*pheúgō*), występującego w nakazie anioła Pańskiego, w opisie działania pojawia się ἀναχωρέω (*anachōrēō*) – „cofać się, powracać, wycofywać się; odchodzić, oddalać się, usuwać się, wracać”<sup>270</sup>, który wyraźnie odpowiada reakcji Józefa na polecenie anioła Pańskiego, aby uciekał. Używając tego rodzaju czasownika w tym kontekście, ewangelista chciał podkreślić, że udanie się Józefa do Egiptu miało charakter „oddalenia się z lęku, z bojaźni”, aby uniknąć zagrożenia ze strony Heroda (por. Mt 2,22)<sup>271</sup>.

Dostrzegalny wyraźnie paralelizm pomiędzy poleceniem anioła Pańskiego a działaniem Józefa wskazuje na pełne posłuszeństwo męża Maryi: wypełnił on nakaz anioła Pańskiego co do joty<sup>272</sup> (zob. Mt 1,24: „Józef uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański”). Na uwagę zasługuje również czasownik ἐγείρω (*egeírō*), który i w tym miejscu przyjmuje znaczenie, jakie posiada w Mt 1,24.

Opisując zwięźle reakcję Józefa, ewangelista Mateusz przede wszystkim skoncentrował uwagę na jego posłuszeństwie. Z tej racji z pewnością pominął szereg szczegółów dotyczących realizacji polecenia anioła Pańskiego: nie określił ani drogi, którą Józef wraz z Maryją i Dzieciąciem udał się do Egiptu, ani czasu trwania podróży, ani miejsca<sup>273</sup>, gdzie zatrzymała się Święta Rodzina<sup>274</sup>.

Pojawiają się jednak dwa szczegóły związane z ucieczką do Egiptu. Jednym z nich jest wzmianka o czasie realizacji przez Józefa polecenia anioła Pańskiego: „w nocy” (νυκτός [*nyktós*] – *genetivus temporis*) (zob. Mt 2,14). Można ją interpretować następująco:

<sup>270</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 55; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 40.

<sup>271</sup> Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 98.

<sup>272</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 261.

<sup>273</sup> Uchodźcy do Egiptu mogli schronić się wszędzie, gdzie zamieszkiwali ich pobratymcy. Józef ze Świętą Rodziną mógł znaleźć schronienie gdzieś w pobliżu granicy pomiędzy Egiptem a Palestyną. Droga, jaką odbyli, mogła trwać około dziesięciu dni, a wiodła ona obrzeżem pustyni synajskiej, czyli tak zwanym szlakiem nadmorskim. Zob. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 75.

<sup>274</sup> Bardziej szczegółowe opisy na ten temat znajdują się w przekazach apokryficznych (zob. *Ewangelia Dzieciństwa Arabska* 9–26; *Ewangelia Pseudo-Mateusza* 18–25; por. Eusebius, *Demonstratio evangelica* 6,20). Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 261; por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 121.

a) Józef natychmiast wypełnił polecenia anioła Pańskiego: po doświadczeniu w nocy sennego objawienia natychmiast wstał i w nocy, bez chwili zwłoki, wyruszył w drogę;

b) Józef musiał uciekać nocą (pod osłoną ciemności), aby nie zostać zauważonym przez wrogów Dziecięcia (por. Mt 28,13) – w ten sposób wyakcentowane byłoby wielkie niebezpieczeństwo sytuacji.

Ponadto wzmianka o nocnej ucieczce Józefa z Rodziną może odnosić się do następujących wydarzeń:

a) do Exodusu: według haggady paschalnej wyjście Izraela z Egiptu miało miejsce nocą; jednakże skoro nocna pora została powiązana z wyjściem, to dookreślenie „w nocy” powinno znaleźć się raczej w Mt 2,21, gdzie mowa jest o wyjściu Świętej Rodziny z Egiptu, a nie w Mt 2,14, w którym jest wzmianka o ucieczce do niego;

b) do pojmania Jezusa: w narracji o męce jest wyraźnie powiedziane, że Jezus został doścignięty w końcu przez swoich wrogów właśnie w nocy (zob. Mt 26,47-56); w czasie pojmania zadeklarował, że gdyby chciał, ponad dwanaście zastępów aniołów przysłoby Mu z pomocą, ale wówczas nadszedł czas wypełnienia się Pisma (zob. Mt 26,53-54); natomiast w Mt 2 czas ukrzyżowania jest jeszcze daleko przed Jezusem, dlatego musiał być ocalony na to, co miało dopiero nadejść<sup>275</sup>.

Drugi szczegół to wzmianka o długości pobytu Świętej Rodziny w Egipcie: „[...] tam pozostał aż do śmierci Heroda” (ὥς τῆς τελευτῆς Ἡρώδου [*hēōs tēs teleutēs Hērō(i)dou*]) (Mt 2,15). Śmierć Heroda Wielkiego – według przekazów historycznych – nastąpiła w roku 4 po Chr.<sup>276</sup> Pod względem literackim informacja ta układa się paralelnie do zawartej w Mt 2,13: „[...] aż ci powiem” (ὥς ἂν εἶπω σοι [*hēōs ἂn eípō soi*]). Nawiązanie do niej znajduje się z kolei w Mt 2,20, gdzie mowa jest o tym, że kiedy „[...] umarli ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia”, anioł Pański zwrócił się z poleceniem, aby Józef wraz z Rodziną wrócił „do ziemi Izraela”, czyli zakończył pobyt w Egipcie. Można tutaj dostrzec podobieństwo do sytuacji Mojżesza, który w ziemi Madian pozostawał aż do chwili śmierci faraona (zob. Wj 4,19, szczególnie w wersji Septuaginty)<sup>277</sup>.

<sup>275</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 261.

<sup>276</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. 1, s. 253; A. Krawczuk, *Herod, król Judei*, Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 1985, s. 297-298.

<sup>277</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 121; W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 261.

Opis drugiego snu Józefa kończy się – podobnie jak pierwszy – przywołaniem cytatu refleksyjnego ze Starego Testamentu, poprzedzonego formułą wprowadzającą, czyli tak zwaną formułą wypełnienia: „Tak miało się spełnić słowo, które Pan powiedział przez Proroka: Z Egiptu wezwałem Syna mego” (ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος: ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου [*hína plērōthē(i) tó hrēthén hypó kyriou diá tou prophētou légontos: eks Aigýptou ekálesa tón hyión mou*]) (Mt 2,15). Podobnie jak w przypadku formuły zawartej w Mt 1,22, i tym razem ewangelista Mateusz podkreślił, że wszystko, co się dokonało, było realizacją Bożego planu, który został objawiony w Starym Testamencie przez proroka, będącego narzędziem Bożego przekazu<sup>278</sup>. Tym razem ewangelista – chociaż nie wymienił proroka z imienia – przywołał prorocstwo Ozeasza: „[...] syna swego wezwałem z Egiptu” (מִמִּישְׂרָיִם קָרָאתִי לְבָנִי [*mimmisrayim qārā’î libnî*]) (Oz 11,1). W Septuagincie werset ten ma następującą postać: „Z Egiptu wywołałem jego dzieci”<sup>279</sup> (ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ [*eks Aigýptou metekálesa tá tékna autoû*]). Widać zatem, że autor Ewangelii zmodyfikował tekst Septuaginty dla własnych celów, przez co przywołany cytat bliższy jest wersji hebrajskiej, w której wzmianka jest wprost o „synu”<sup>280</sup>. Zdaniem egzegetów może być to świadectwem Mateuszowej znajomości hebrajskiego, a także posługiwania się przez niego tekstem hebrajskim Biblii<sup>281</sup>.

Ewangelista Mateusz był prawdopodobnie pierwszym, który połączył cytat zawarty w Oz 11,1 z historią Jezusa. Bezpośrednie jednak zastosowanie tego cytatu do Jezusa wydaje się – według W.D. Daviesa i D.C. Allisona – nieuzasadnione. W pierwotnym kontekście (w sensie wyrazowym) werset ten odnosi się jednoznacznie do Izraela: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu”<sup>282</sup>.

<sup>278</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 120; D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 36.

<sup>279</sup> Tłum. za: *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deutero-kanonicznymi i apokryfami* (Prymasowska Seria Biblijna), przekł., przyp. i wst. R. Popowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2014, s. 1301.

<sup>280</sup> Występujące w wersji Septuaginty wyrażenie τὰ τέκνα (*tá tékna*) – „dzieci” oznacza po prostu Izraela, podobnie jak w wersji hebrajskiej termin בֶּן (*bēn*) – „syn”. Zdaniem D.A. Hagnera (*Matthew 1 – 13*, s. 36) nie ma tutaj żadnego poważnego problemu interpretacyjnego, gdyż nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy zbiorową liczbą pojedynczą a liczbą mnogą, synostwo Izraela jest natomiast przyjmowane w całej tradycji Starego Testamentu.

<sup>281</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 262; D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 36.

<sup>282</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 262-263; por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 93-94.

Takie wyrwanie tekstu Oz 11,1 z całego kontekstu – jak zauważa A. Paciorek – „jest wprawdzie obce naszemu sposobowi objaśniania Piśma, pozostaje jednak w harmonii z judaistycznym sposobem egzegezy, która nadawała nowe znaczenie wypowiedzi poprzez łączenie słów i pojęć”<sup>283</sup>. Ewangelista Mateusz, wprowadzając cytat formułą: ἵνα πληρωθῆι (*hína plērōthē[i]*) – „aby zostało wypełnione”, podkreślił, że istnieje typologiczna zależność pomiędzy początkiem istnienia Izraela a życiem dziecięcym Jezusa<sup>284</sup>. Innymi słowy, wyjmując wypowiedź Boga z jej starotestamentalnego kontekstu, świadomie odniósł ją do Jezusa, przekonany, że już w czasach wyjścia Bóg, mówiąc o Izraelu jako swym synu, miał na uwadze Jezusa. Tego rodzaju odniesienie wynikało z faktu, że chrześcijańska tradycja przed Mateuszem przedstawiała Jezusa jako Tego, który powtarza i rekapitułuje pewne wydarzenia z dziejów narodu wybranego. Można zatem dostrzec tutaj paralełę pomiędzy historią Izraela a historią Jezusa. Ewangelista, dokonując swego rodzaju aktualizacji tekstu Oz 11,1 – chociaż miał świadomość, że wzmiankowany syn Boży w Oz 11,1 to Izrael, który według Wj 4,22 jest „pierworodnym synem” Boga – wykazał, że ostatecznie prawdziwym i doskonałym pierworodnym Synem Bożym jest Jezus (por. Mt 4,17; 17,5). Ten „nowy” Syn Boży od samego początku solidaryzował się ze swym ludem i podążał jego drogą. W świetle Oz 11,1 przede wszystkim chodzi o wydarzenie wyjścia z Egiptu, które Jezus niejako powtórzył i dopełnił. Należy nadto zaznaczyć, że w starotestamentalnych rozważaniach dotyczących eschatologii wyjście z Egiptu często służyło jako typ odkupienia mesjańskiego (zob. np. Iz 40,3-4; 42,14 – 55,13; Ez 20,33-44; Oz 12,14-15; 1 Mch 2,29-30). A zatem historia „wyjścia Jezusa” z Egiptu (zob. Mt 2,13-15; 19-23) może być interpretowana jako antycypowanie ostatecznego odkupienia eschatologicznego dokonanego przez Jezusa Mesjasza<sup>285</sup>.

Zdaniem W.D. Daviesa i D.C. Allisona ewangelista Mateusz, przywołując cytat z Oz 11,1, być może dokonał tego pod wpływem Lb 24,8 (por. 23,22): „A Bóg, który z Egiptu go wywiódł [...]” (Septuaginta: θεὸς ὠδήγησεν αὐτὸν ἐξ Αἰγύπτου [*theós hōdégēsen autón eks Aigýptou*]). Jest to fragment z *Wyroczni Balaama* (Lb 24,3-9), w której w. 7 w wersji Septuaginty posiada wyraźnie mesjańską interpretację:

<sup>283</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 121.

<sup>284</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 94.

<sup>285</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 263; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 121-122.

Tłumaczenie za tekstem hebrajskim	Tłumaczenie za tekstem Septuaginty
<p>„Płynie woda z jego wiader (יַלְמִיִם מִדְּלֵיָו) [yizzal-mayim middālyāw]), a zasiew jego ma wilgoć obfita; król jego wiele mocniejszy niż Agag, królestwo jego w górę wyniesione”.</p>	<p>„Wyjdzie człowiek z jego potomstwa (ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ) [ánthrōpos ek toú spérmatos autoú] = człowiek z jego nasienia) I będzie królem nad rozlicznymi narodami. Królestwo jego będzie większe niż Goga. Jego władanie rozrośnie się”<sup>286</sup>.</p>

Ewangelista Mateusz, nawiązując poprzez opowiadanie o Magach i gwiazdzie (zob. Mt 2,1-2) do Lb 24,17, swoją uwagę mógł skupić także na Lb 24,8, co wydawało się dobrym tekstem dla tradycji o ucieczce i powrocie Jezusa z Egiptu. O wyborze cytatu z Oz 11,1, a nie z Lb 24,8 zdecydowała prawdopodobnie wprost wyrażona wzmianka o „synu”<sup>287</sup>.

Wśród egzegetów istnieje dyskusja, czy wzmianka o Egipcie w Mt 2,13-15 jest historyczna czy też jest tylko rozważaniem teologicznym<sup>288</sup>. J. Homerski stwierdza, że interpretacja perykopy o ucieczce do Egiptu (podobnie jak i o Mędrcach ze Wschodu) wymaga „trzeźwego i umiarkowanego osądu”. Z jednej strony opisane są w niej prawdziwe wydarzenia z życia Jezusa, które niestety dość trudno zweryfikować. Z drugiej zaś – wydarzenia te zostały obdarzone głęboką teologiczną refleksją popaschalną, opartą na rozważaniu prorockich tekstów Starego Testamentu, które w osobie Jezusa albo w poszczególnych wydarzeniach Jego życia spełniły się dosłownie lub typycznie<sup>289</sup>.

Pod względem teologicznym perykopę Mt 2,13-15 egzegeci interpretują na dwa sposoby. Zdaniem pierwszych podstawą perykopy jest typologia Mojżesz – Jezus. Takie przekonanie badacze opierają na wyrazowym podobieństwie ww. 13b i 14b z tekstem Wj 2,15, który opisuje zagrożenie Mojżesza i jego ucieczkę do kraju Madianitów, oraz na pewnym podobieństwie pomiędzy treścią haggad rabinackich o życiu Mojżesza a niektórymi szczegółami z *Ewangelii dzieciństwa*. Według

<sup>286</sup> Tłum. za: *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu*, s. 197.

<sup>287</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 262.

<sup>288</sup> Zob. np. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 74.

<sup>289</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 93.

takiej interpretacji ewangelista Mateusz chciał ukazać w osobie Dziecięcia Jezus nowego Mojżesza, który staje na czele nowego ludu jako wybawiciel z niewoli grzechu. Typologia ta swoje potwierdzenia znajduje już w perykopie Mt 1,18-25, w której anioł Pański pouczał Józefa, że Jezus „zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21)<sup>290</sup>.

Wydaje się jednak, że podobieństwo dwóch zwrotów perykopy o ucieczce do Egiptu z tekstem Wj 2,15 jest raczej przypadkowe i daje zbyt słabe podstawy do dostrzegania typologii Mojżesz – Jezus. Bardziej uzasadniona wydaje się typologia Izrael – Jezus. Izrael zatem jako pierworodny syn Boga stanowi typ nowej rzeczywistości, w której Jezus Mesjasz jako przedstawiciel i twórca nowego ludu Bożego przyszedł na wezwanie Boże do ziemi, w której miał wypełnić zbawczą misję<sup>291</sup>. Wzmianka o Egipcie przypominała z pewnością pierwszym czytelnikom wyjście Izraela z Egiptu i dawała im odczuć, że z jednej strony dzieje się coś „starego i znanego”, co jest podstawowe dla doświadczeń narodu wybranego, a z drugiej – realizuje się to w nowy sposób, czyli w osobie Jezusa, który jako wezwany z Egiptu syn powtórzył i dopełnił to pierwsze wyjście<sup>292</sup>. A zatem – jak zauważają W.F. Albright i C.S. Mann – w epizodzie ucieczki do Egiptu nie należy dostrzegać postaci „drugiego Mojżesza”, który ucieka przed gniewem innego króla, aby być zachowanym/ocalonym na przyszłe wyjście z Egiptu<sup>293</sup>.

We wzmiance o Egipcie w perykopie Mt 2,13-15 J. Łach dostrzega nadto jeszcze jeden rys teologiczny: powiązanie Jezusa z wielkimi przywódcami Izraela, którzy w swym życiu przechodzili przez Egipt. Chodzi tutaj nie tylko o Mojżesza, ale także o Abrahama (zob. Rdz 12,10) oraz Jakuba (zob. Rdz 46,2-5). W szczególny sposób ewangelista mógł mieć tutaj na względzie historię patriarchy Jakuba, którego Bóg do wędrówki do Egiptu nakłonił w nocnym widzeniu<sup>294</sup>:

„Bóg zaś w widzeniu nocnym (בְּרֵאשִׁית הַלַּיְלָה) [bəmar’ot hallaylāh]) tak odezwał się do Izraela: «Jakubie, Jakubie!». A gdy on odpowiedział: «Oto jestem», rzekł do niego: «Jam jest Bóg, Bóg ojca twego. Idź bez obawy do Egiptu, gdyż uczynię cię tam wielkim narodem. Ja pójdę tam z tobą i Ja stamtąd cię wyprowadzę, a Józef zamknie ci oczy». Potem Jakub wyru-

<sup>290</sup> Zob. tamże, s. 94; por. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 74.

<sup>291</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 94.

<sup>292</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 121.

<sup>293</sup> Zob. W.F. Albright, C.S. Mann, *Matthew*, s. 17.

<sup>294</sup> Wcześniejsze komunikowanie się Boga z patriarchą Jakubem dokonywało się w ramach snu (zob. Rdz 28,12; 31,10-11).

szyl z Beer-Szeby. Synowie Izraela umieścili ojca swego, Jakuba, swe dzieci i żony na wozach, które faraon przysłał dla przewiezienia ich. [...] Tak przybył Jakub do Egiptu wraz z całym potomstwem [...]” (Rdz 46,2-6).

Patriarcha ten, po pierwsze, jako ojciec dwunastu synów dał początek dwunastu pokoleniom izraelskim, konstytuującym naród wybrany, po drugie – został obdarzony imieniem Izraela (zob. Rdz 32,29), które ten naród symbolizuje. Skoro zatem Jezus w miejsce starego Izraela miał stworzyć nowy Izrael, to najlepszą zapowiedzią i pierwowzorem (typem) mógł być właśnie patriarcha Jakub – Izrael. Prawdopodobieństwo tego rodzaju przypuszczeń potwierdza dostrzegalna zbieżność pomiędzy tekstem Ewangelii Mateusza a tekstem Rdz 46,2-5. W świetle takiej interpretacji Jezus jawi się jako nowy Jakub – nowy Izrael, z którego będzie się wywodził nowy naród – nowy Izrael<sup>295</sup>.

W refleksyjnym cytacie ze Starego Testamentu na uwagę zasługuje także tytuł odniesiony do Jezusa – „Syn mój”, czyli Syn Boży. W starotestamentalnej tradycji termin „syn” często pojawia się na określenie relacji pomiędzy Bogiem a Jego ludem. Używany jest w liczbie mnogiej na określenie poszczególnych członków narodu wybranego (zob. np. Wj 7,4; Pwt 14,1; Ps 73,15; Iz 1,2; 30,1,9; Jr 3,14.19; Oz 2,1) albo w liczbie pojedynczej na określenie całego ludu Izraela (zob. Wj 4,22; Jr 31,9.20; Oz 11,1; Mdr 18,13). Świadomość przybrania za synów Bożych stała się jednym z istotnych elementów pobożności żydowskiej. Na tej świadomości opierała się nadzieja zarówno na przyszłe odrodzenie (zob. Iz 63,8; por. 63,16; 64,7), jak i wiara w pośmiertną retribucję (zob. Mdr 2,13.18)<sup>296</sup>.

### 1.1.3. Trzeci i czwarty sen Józefa – Mt 2,19-23

Relacja kolejnych snów Józefa znajduje się w perykopie Mt 2,19-23, zatytułowanej *Powrót do Nazaretu*<sup>297</sup> lub *Powrót z Egiptu*<sup>298</sup>. Jej struktura<sup>299</sup> opiera się zasadniczo na wymienionych wyżej elementach, charakterystycznych dla opisu snów Józefa:

<sup>295</sup> Zob. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 74-75.

<sup>296</sup> Zob. H. Renard, P. Grelot, *Syn Boży*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 917-918.

<sup>297</sup> Zob. Biblia Tysiąclecia (s. 1126); Nowy Testament w tłum. ks. S. Kowalskiego (s. 19).

<sup>298</sup> Zob. Biblia Paulistów (s. 2136).

<sup>299</sup> Zazwyczaj w komentarzach perykopa ta, podobnie jak perykopa Mt 2,13-15, omawiana jest łącznie z dwiema kolejnymi, z tej racji umieszcza się ją jako integralny element tekstu Mt 2,19-23.

- A. Tło wydarzeń: śmierć Heroda – w. 19a;  
 B. Ukazanie się anioła Pańskiego Józefowi we śnie – w. 19b;  
 C. Przekazanie misji Józefowi – w. 20:  
 a) polecenie – w. 20a;  
 b) uzasadnienie – 20d;  
 D. Wypełnienie polecenia anioła Pańskiego – w. 21-23ab:  
 a) pierwsza reakcja Józefa – w. 21;  
 b) obawy Józefa – w. 22a-c;  
 c) pouczenie we śnie i jego wypełnienie – w. 22d-23a  
 E. Komentarz ewangelisty (cytat refleksyjny ze Starego Testamentu) – w. 23b-c.

Analizując strukturę perykopy Mt 2,19-23, należy także dostrzec wyraźną zbieżność pomiędzy pierwszymi trzema jej wersetami a Wj 4,19-20:

Ewangelia Mateusza	Księga Wyjścia (według Septuaginty)
<p>w. 19-20: Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρώδου ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσήφ ἐν Αἰγύπτῳ λέγων· ἐγερθεῖς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραὴλ· τεθηήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου (<i>Teleutēsantos dé tou Hērōd[i]dou idou ángelos kyriou pháinetai kat' ónar tō[i] Iōsēph en Aigýptō[i] légōn: egertheís parálabe tó paidíon kaí tēn mētéra autoú kaí poreúou eis gēn Israēl, tet-hnékasin gár hoi dzētoúntes tēn psychēn tou paidíou).</i></p>	<p>w. 19: μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας τὰς πολλὰς ἐκείνας ἐτελεύτησεν ὁ βασιλεὺς Αἰγύπτου εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωυσῆν ἐν Μαδιαμ βάδιζε ἄπελθε εἰς Αἴγυπτον τεθηήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχὴν (<i>metá dé tás hēméras tás pollás ekeínas eteleútēsēn ho basi-leús Aigýptou eípen dé kýrois prós Mōysēn en Madiam bádidze ápelthe eis Aígypton tethnékasin gár pántes hoi dzētoúntés sou tēn psychēn).</i></p>
<p>w. 21: ὁ δὲ ἐγερθεῖς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραὴλ (<i>ho dé egertheís parélaben tó paidíon kaí tēn mētéra autoú kaí eisēlthen eis gēn Israēl).</i></p>	<p>w. 20: ἀναλαβὼν δὲ Μωυσῆς τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδία ἀνεβίβασεν αὐτὰ ἐπὶ τὰ ὑποζύγια καὶ ἐπέστρεψεν εἰς Αἴγυπτον (<i>anabalōn dé Mōysēs tēn gynaika kaí tá paidía anebíbasen autá epí tá hypodzýgia kaí epéstrep-sen eis Aígypton).</i></p>

w. 19-20: „A gdy Herod umarł, oto Józefowi w Egipcie ukazał się anioł Pański we śnie i rzekł: «Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i idź do ziemi Izraela, bo już umarli ci, którzy czekali na życie Dziecięcia»”.	w. 19: „Po wielu swych dniach umarł król Egiptu. I Pan rzekł do Mojżesza w Madiamie: «Idź. Udaj się do Egiptu, bo już umarli wszyscy, którzy nastawali na twoje życie»”.
w. 21: „On więc wstał, wziął Dziecię i Jego Matkę i wrócił do ziemi Izraela”.	w. 20: „Mojżesz wziął swoją żonę i dzieci, posadził je na zwierzęta juczne i odszedł do Egiptu”.

Na uwagę zasługuje użycie w Mt 2,20 liczby mnogiej czasownika *τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες* (*tethnēkasin gár hoi dzētoúntes*), chociaż wcześniej mowa jest o Herodzie, który stanowi podmiot w liczbie pojedynczej. Można to wyjaśnić zastosowaniem tak zwanego retorycznego pluralis (*pluralis cathegoriae*) lub „aluzyjną” liczbą mnogą, która odnosiłaby się do Heroda i jego współpracowników. Wydaje się jednak, że język Wj 4,19 został zachowany bez właściwego dostosowania gramatycznego, aby paralelizm z historią Mojżesza był wyraźnie dostrzegalny. A zatem słowa anioła Pańskiego zostały skomponowane na kanwie słów samego Boga, skierowanych do Mojżesza. Również opis reakcji Józefa posiada pewne podobieństwo do reakcji Mojżesza na słowa Boga<sup>300</sup>.

### 1.1.3.1. Tło trzeciego snu Józefa

Tło trzeciego snu – tak samo jak we wcześniejszych przypadkach – wyraża fraza mająca formę konstrukcji *genetivus absolutus*: *Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρώδου* (*Teleutēsantos dé tou Hērō[i]dou*), którą można przetłumaczyć za pomocą zdania okolicznikowego czasu: „A gdy Herod umarł [...]” (Mt 2,19). Fraza ta układa się niejako paralelnie do wyrażen znajdujących się w perykopie zawierającej relację na temat ucieczki Świętej Rodziny do Egiptu (Mt 2,13-15):

- polecenie anioła Pańskiego: „pozostań tam, aż ci powiem” (ἴσθι ἐκεῖ ἕως ἄν εἶπω σοι [*ísthi ekeí hēōs án eípō soi*]) (Mt 2,13);
- realizacji polecenia przez Józefa: „[...] tam pozostał aż do śmierci Heroda” (ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρώδου [*én ekeí hēōs tēs teleutēs Hērō(i)dou*]) (Mt 2,15);

<sup>300</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 193, 271.

- wypełnienie się zapowiedzi: „A gdy Herod umarł [...]” (Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρώδου [*Teleutésantos dé tou Hērō(i)dou*]) (Mt 2,19).

Widać wyraźnie, że perykopa Mt 2,19-23 nawiązuje do opisu ucieczki do Egiptu (Mt 2,13-15) i prowadzi dalej jej treść<sup>301</sup>.

Wzmianka o śmierci Heroda (4 po Chr.) wskazuje na możliwość powrotu Świętej Rodziny do swego kraju<sup>302</sup>. Ewangelista Mateusz w tym kontekście pominał wszelkie informacje na temat długości okresu jej przebywania w Egipcie. Wiadomości na ten temat można zaczerpnąć z przekazów apokryficznych, które niestety są mało precyzyjne: dłuższy czas (zob. *Ewangelia Pseudo-Mateusza* 25); przynajmniej jeden rok (łacińska *Ewangelia Tomasza Dzieciństwa* 1 – 3); trzy lata (*Ewangelia Dzieciństwa Arabska* 25 – 26)<sup>303</sup>.

### 1.1.3.2. Treść Bożego przesłania

Po zarysowaniu tła wydarzeń – zgodnie ze stałym schematem – ma miejsce opis objawienia się Józefowi we śnie anioła Pańskiego, rozpoczynający się od frazy: „[...] oto Józefowi w Egipcie ukazał się anioł Pański we śnie, i rzekł” (ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ’ ὄναρ τῷ Ἰωσήφ ἐν Αἰγύπτῳ λέγων [*idou ángelos kyriou pháinetai kat’ ónar tō(i) Iōséph en Aigýptō(i) légōn*]) (Mt 2,19-20). Jest ona prawie w całości zbieżna z frazą zawartą w Mt 2,13; jedyną różnicą jest podana w Mt 2,19 wzmianka na temat miejsca objawienia się anioła Pańskiego: ἐν Αἰγύπτῳ (*en Aigýptō(i)*).

Pojawienie się anioła Pańskiego wskazuje na Boże prowadzenie – działanie czuwającej opatrności Bożej, która poprzez natchnienia wpływa na ludzkie decyzje. I tym razem główną postacią jest Józef, który otrzymuje polecenie dotyczące osoby „Dziecięcia i Jego Matki”<sup>304</sup>: „Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i idź do ziemi Izraela [...]” (ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ [*egertheis parálabe tó paidíon kaí tén mēτέρα autoῦ kaí poreúou eis gēn Israēl*]) (Mt 2,20). Pierwsza część nakazu, oparta na dwóch formach czasownikowych:

<sup>301</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 96; por. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 75.

<sup>302</sup> Śmierć Heroda dawała możliwość powrotu do ojczyzny także wielu innym, którzy musieli ratować się ucieczką przed tyranią króla (np. członkowie społeczności Qumran). Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 36; por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 124.

<sup>303</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 271; por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 124.

<sup>304</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 96-97; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 124.

ἐγερθεὶς (*egertheís*) oraz παράλαβε (*parálabe*), jest taka sama jak w Mt 2,13. Ostatnia natomiast część: καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραὴλ (*kaí poreúou eis gḗn Israēl*), chociaż układa się paralelnie do występującej w Mt 2,13 frazy: καὶ φεύγε εἰς Αἴγυπτον (*kaí pheúge eis Aígypton*), to jednak pod względem me rytorycznym posiada sens antytetyczny.

W skierowanym do Józefa poleceniu anioł Pański za pierwszym razem nie sprecyzował dokładnie miejsca powrotu. Określił je ogólnie: γῆ Ἰσραὴλ (*gḗ Israēl*) – „ziemia Izraela” (Mt 2,20). Wyrażenie to, pojawiające się w Nowym Testamencie tylko dwa razy (zob. Mt 2,20.21), w tradycji rabinicznej stanowiło określenia całej Palestyny<sup>305</sup>. W Starym Testamencie określenie γῆ Ἰσραὴλ (*gḗ Israēl*) (w wersji hebrajskiej אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל [*’eres yisrā’ēl*] lub אֲדַמַּי יִשְׂרָאֵל [*’admai yisrā’ēl*]) posiadało znaczenie „Ziemi Obiecanej”, a także „ziemi Mesjasza”<sup>306</sup>. W teologicznym ujęciu proroka Ezechiela „ziemia Izraela” stanowiła jedność z ludem Bożym: prorok ten nierzadko zwracał się do „ziemi Izraela” lub do „gór Izraela”, jak gdyby było one samym Izraelem (zob. np. Ez 7,2; 21,7-8; 36,6; 6,2-3; 35,12; 36,1.4.8)<sup>307</sup>. Powrót Jezusa do „ziemi Izraela” oznaczał zatem powrót do ziemi ludu czy też do ludu Izraela, do którego został – w ujęciu ewangelisty Mateusza – pierwszorzędnie posłany (zob. Mt 15,24)<sup>308</sup>.

Uzasadniając polecenie, anioł Pański stwierdził: „[...] bo już umarli ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia” (τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου [*tethnḗkasin gár hoi dzētoúntes tén psychḗn tou paidíou*]) (Mt 2,20). Widać tutaj – jak zostało wyżej powiedziane – wyraźnie nawiązanie do Wj 4,19:

<b>Mt 2,20</b>	τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου ( <i>tethnḗkasin gár hoi dzētoúntes tén psychḗn tou paidíou</i> )
<b>Wj 4,19</b>	τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχὴν ( <i>tethnḗkasin gár pántes hoi dzētoúntes sou tén psychḗn</i> ) <sup>309</sup>

<sup>305</sup> Zob. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 1: *Das Evangelium nach Matthäus*, München: C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1978, s. 90-91; por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 97.

<sup>306</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 97; por. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 79.

<sup>307</sup> Zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 534.

<sup>308</sup> Por. H. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 122.

<sup>309</sup> Pojawia się tutaj hebrajski idiom „szukać duszy/zycia” (ζητεῖν τὴν ψυχὴν [*dzēteín tén psychḗn*] = hebr. שָׁחַף נֶפֶשׁ [*bāqas nepēs*]), który oznacza „starać się kogoś zabić” (zob. np. Wj 4,19; 1 Sm 20,1; 22,23; 1 Krl 19,10.14; Prz 29,10; Jr 4,30). Zob. W.D. Davies,

Zestawienie obu fraz świadczy o tym, że ewangelista słowa anioła Pańskiego skomponował na podstawie słów Boga skierowanych do Mojżesza<sup>310</sup>. Podobieństwa pomiędzy Wj 4,19-20 a Mt 2,19-21 nasuwają myśl o zbieżności ideowej pomiędzy Mateuszową *Ewangelią dzieciństwa* a Księgą Wyjścia. W postaci Mojżesza, wybawiciela Izraela, można by zatem widzieć typ Jezusa Zbawcy. Potwierdzeniem tego rodzaju tezy byłyby słowa anioła Pańskiego, odnoszące się do Jezusa: „On bowiem zbawi swój lud [...]” (Mt 1,21). Jak zaznacza jednak J. Homerski, występuje tutaj zasadniczo podobieństwo werbalne tekstu. Stąd w *Ewangelii dzieciństwa* nie należy dopatrywać się typologii Mojżesz – Jezus, lecz Izrael – Jezus<sup>311</sup>.

### 1.1.3.3. Reakcja Józefa na senne objawienie

Reakcja Józefa na polecenie anioła Pańskiego i tym razem została lapidarnie wyrażona przez ewangelistę stwierdzeniem: „On więc wstał, wziął Dziecię i Jego Matkę i wrócił do ziemi Izraela” (ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραὴλ [*ho dé egertheís parélaben tó paidíon kaí tén mēτέρα autoú kaí eisēlthen eis gén Israēl*]) (Mt 2,21). Fraza ta, układając się paralelnie z poleceniem anioła Pańskiego, jest niejako jego lustrzanym odbiciem<sup>312</sup>:

<b>Mt 2,20</b>	ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραὴλ ( <i>egertheís parálabē tó paidíon kaí tén mēτέρα autoú kaí poreúou eis gén Israēl</i> )
<b>Mt 2,21</b>	ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραὴλ ( <i>ho dé egertheís parélaben tó paidíon kaí tén mēτέρα autoú kaí eisēlthen eis gén Israēl</i> )

Reakcja Józefa została – jak widać – opisana za pomocą tych samych wyrażań. Na uwagę zasługują czasowniki. Dwa pierwsze są takie same w obu frazach; różnica dotyczy trzeciego: w Mt 2,20 występuje czasownik πορεύομαι (*poreúomai*) – „(med.) iść, maszerować, przeprowiać, wyruszać, wchodzić, udawać się, przybywać”<sup>313</sup>, zaś w Mt 2,21 – εἰσέρχομαι

D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 272.

<sup>310</sup> Zob. pkt 1.1.3.

<sup>311</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 96-97.

<sup>312</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 39; por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 272.

<sup>313</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 221.

(*eisérchomai*) – „wejść, wjechać, przybyć”<sup>314</sup>. Ewangelista Mateusz nie użył w tym kontekście określenia „powrót, powracać” z pewnością dlatego, że celem podróży z Egiptu nie było – jak wynika z dalszej narracji – Betlejem<sup>315</sup>.

Przedstawiając reakcję Józefa, ewangelista i tym razem dobitnie wyakcentował jego posłuszeństwo wobec polecenia Bożego, które objawił mu anioł Pański<sup>316</sup>. Widać tutaj paralełę do reakcji Mojżesza na słowa Bożego polecenia, aby powrócił z kraju Madianitów do Egiptu (zob. Wj 4,20)<sup>317</sup>.

Józef, wypełniając nakaz powrotu do ziemi Izraela, przyczynił się do zrealizowania na Dziecięciu proroctwa Starego Testamentu (zob. Mt 2,15; por. Oz 11,1): Jezus jako potomek Dawida i Abrahama (zob. Mt 1,1) przybył do ziemi swego ludu, gdzie miał wypełnić swoje posłannictwo. Nawiązując do tradycji wyjścia, ewangelista Mateusz podróż Jezusa ukazał na wzór wędrówki Izraela pod wodzą Mojżesza do Palestyny (zob. podobne słownictwo Pwt 6,18; 9,1; 11,8). Należy także zauważyć, że wyrażenie „wejść do ziemi” posiada w Starym Testamencie bogatą konotację, gdyż w wielu przypadkach łączy się z ideą ziemi, którą Bóg obiecał/dał Izraelowi (zob. np. Wj 12,25; Kpł 14,34; 19,23; Lb 32,9; Pwt 4,21)<sup>318</sup>.

Opis reakcji Józefa na przekazane w trzecim śnie polecenie anioła Pańskiego nie ogranicza się jednak do lapidarnego stwierdzenia, jak to miało miejsce w przypadku drugiego snu. Ewangelista nadmienił pewne okoliczności działania Józefa, podając następującą wzmiankę: „Lecz gdy posłyszał, że w Judei panuje Archelaos w miejsce ojca swego, Heroda, bał się tam iść” (Mt 2,22). Trudno jednak z kontekstu wywnioskować, od kogo Józef miał dowiedzieć się o objęciu władzy przez Archelaosa w miejsce Heroda Wielkiego<sup>319</sup>.

Podana wzmianka odzwierciedla historyczne wydarzenia, gdyż rzeczywiście – zgodnie z ostatnią wolą Heroda Wielkiego – jego syn Archelaos otrzymał Judeę, Samarię i Idumeę z miastami: Jerozolimą, Joppe, Sebaste i Cezareą Nadmorską (z rocznym dochodem 600

<sup>314</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 264.

<sup>315</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 124.

<sup>316</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 39; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 124.

<sup>317</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 272.

<sup>318</sup> Zob. tamże; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 124.

<sup>319</sup> W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 272.

talentów)<sup>320</sup>. Nie przysługiwał mu jednak tytuł króla; oficjalnie jego urząd nosił nazwę ἐθνάρχης (*ethnárchēs*)<sup>321</sup> – „etnarcha” (zob. Iosephus Flavius, *Antiqitates* 17,11,4 [317]; tenże *De Bello Iudaico* 2,6,3 [93]). Był to tytuł niektórych autonomicznych władców, nadawany przez najwyższą władzę zwierzchnią. W Palestynie i Syrii w okresie hellenistycznym i rzymskim tytuł etnarchy był pośrednim pomiędzy godnością króla (βασιλεύς [*basileús*])<sup>322</sup> a tetrarchy (τετράρχης [*tetrárchēs*])<sup>323</sup> (= w starożytności był to zarządca lub panujący nad jednym z czterech okręgów jakiegoś kraju; tytuł ten to także synonim władcy, zwłaszcza w Palestynie)<sup>324</sup>. Użyty zatem przez ewangelistę czasownik βασιλεύω (*basileúō*) – „być, zostać królem; panować”<sup>325</sup> nie odzwierciedla ściśle godność Archelaosa<sup>326</sup>. Tytuł królewski miał otrzymać po wykazaniu się wobec rzymskiej władzy, że jest tego godzien (zob. Iosephus Flavius, *Antiqitates* 17,11,4 [317]). Jak wynika z przekazów historycznych, spośród trzech synów Heroda Wielkiego, którzy otrzymali po ojcu część władzy królewskiej, Archelaos uchodził za najgorszego: jego krótkie rządy naznaczone były skandalami, okrucieństwem i tyranią (zob. Iosephus Flavius, *Antiqitates* 17,9,3 [213-218]; tenże *De Bello Iudaico* 2,1,1-3 [1-13]). Z powodu swych nadużyć finansowych, związanych z jego wystawnym stylem życia, został złożony z urzędu przez Augusta po dziesięciu latach panowania i wygnany do Galii<sup>327</sup>.

<sup>320</sup> Pozostałe części królestwa otrzymali dwaj inni synowie Heroda Wielkiego: Antypas z tytułem tetrarchy otrzymał Galileę i Pereę (z rocznym dochodem 200 talentów), Filip jako tetrarcha stał się zarządcą Batanei, Auranitydy, Trachonitydy i Paneas (z rocznym dochodem 100 talentów). Zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. 1, s. 259.

<sup>321</sup> Termin ten oznacza: „władca, przywódca szczepu, plemienia, ludu, narodu; etnarcha, zarządca, gubernator, namiestnik prowincji; panujący nad ludami, narodami”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 256.

<sup>322</sup> Termin ten oznacza: „król, cesarz, najwyższy zwierzchnik, wódz”. Zob. tamże, s. 146.

<sup>323</sup> Termin τετράρχης [*tetrárchēs*] oznacza: „tetrarcha (sprawujący rządy nad jednym z czterech okręgów kraju pod patronatem Rzymu)” lub „dowódcę czterech oddziałów zwanych λόχοι (*lóchoi*)”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 393; *Słownik kultury antycznej Grecja – Rzym*, red. L. Winniczuk, Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 1986, s. 423; por. R. Sawa, *Tetrarcha*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, red. E. Gigilewicz i in., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013, kol. 751..

<sup>324</sup> Zob. J. Szlaga, *Etnarcha*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1985, kol. 1188.

<sup>325</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 146.

<sup>326</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 124.

<sup>327</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. 1, s. 261-264; W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to*

Na uwagę zasługuje stwierdzenie ewangelisty Mateusza, że Archelaos zaczął królować w miejsce swego ojca. Widać tutaj wyraźnie nawiązanie do osoby i postawy samego Heroda. Użyty czasownik βασιλεύω (*basileúō*), chociaż nie odzwierciedla stanu faktycznego, gdyż – jak zostało wyżej powiedziane – Archelaos nie był królem, posiada pewne zabarwienie teologiczne. Ewangelista pragnął niejako kontynuować wątek konfliktu królów: skoro bowiem Archelaos „stał się królem” w miejsce swego ojca – króla żydowskiego, Jezus jako „nowo narodzony król żydowski” (Mt 2,2) stał się również i jego rywalem. Można zatem przypuszczać, że Józef obawiał się ze strony Archelaosa takiej samej reakcji, jaka miała miejsce w przypadku Heroda (zob. Mt 2,13.16-18), stąd też nie powrócił wraz z Rodziną do Betlejem<sup>328</sup>.

Autor Ewangelii wyraźnie zaznaczył, że docelowe miejsce powrotu Józefa i jego Rodziny z Egiptu zostało określone „we śnie”: „Otrzymawszy zaś we śnie nakaz, udał się w strony Galilei” (χρηματισθεὶς δὲ κατ’ ὄναρ ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας [*chrēmatistheís dé kat’ ónar anechōrēsen eis tá mērē tēs Galilaías*]) (Mt 2,22). Rodzi się pytanie, czy Józef doświadczył kolejnego objawienia sennego czy też wskazanie to otrzymał w ramach wcześniejszego snu. W.D. Davies i D.C. Allison, komentując ten werset, stwierdzają, że „to jest trzeci i ostatni sen w Mt 2,13-23” (a czwarty z kolei w całej *Ewangelii dzieciństwa*)<sup>329</sup>. Z wypowiedzi tej jasno wynika, że było to odrębne doświadczenie: obok snów odnotowanych w Mt 2,13 oraz 2,19 – trzecim w ramach perykopy Mt 2,13-23 jest sen wzmiankowany w Mt 2,22. Można jednak przyjąć, że stanowił on niejako kontynuację objawienia w ramach wcześniejszego snu. W takim ujęciu jawi się jako doprecyzowanie wcześniejszego polecenia, które zawierało ogólne miejsce powrotu – „ziemia Izraela”. Tym razem Józef ze względu na swe obawy, wynikające z nowo zaistniałych okoliczności politycznych, otrzymał wskazanie, aby udać się „w strony Galilei” (zob. Mt 2,22). W tym kontekście pojawia się czasownik χρηματίζω (*chrēmatídzō*), który oznacza: „robić interesy, załatwiać, prowadzić sprawy, zajmować się sprawami finansowymi, załatwiać sprawę z kimś, naradzać się, prowadzić rokowania, układy; udzielać audiencji komuś; dać odpowiedź (o wyroczni), wysłuchać (o bogach);

---

*Saint Matthew*, vol. 1, s. 273; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 124; U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 122.

<sup>328</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 273; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 124.

<sup>329</sup> W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 273.

wydawać rozporządzenie; mieć do czynienia z kimś, ulegać wpływow; przyjmować, nosić imię, tytuł; (*med.*) naradzać się, prowadzić rokowania, sprawę, układy; robić interesy, zarabiać, ciągnąć zyski, bogacić się”. W stronie biernej – co jest interesujące ze względu na formę użytą w Mt 2,22 – może przyjmować natomiast znaczenia: „otrzymać odpowiedź, przestrożę, ostrzeżenie”<sup>330</sup>. Jako autorytet udzielający odpowiedzi w literaturze hellenistycznej często pojawia się bóstwo (zob. np. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* 15,10,2). W stronie biernej czasownik χρηματίζω (*chrēmatídō*) może być również użyty w znaczeniu „wydawać rozporządzenia/instrukcje”<sup>331</sup>. W odniesieniu do Boga świadectwem takiego użycia jest tekst Józefa Flawiusza (Iosephus Flavius, *Antiquitates* 3,8,8 [212]):

„Mojżesz [...] wchodził do Przybytku i tam otrzymywał odpowiedzi na wszystkie modlitwy, z którymi zwracał się do Boga” (Μωυσῆς [...] εἰς τὴν σκητὴν εἰσιῶν ἐχρηματίδετο περὶ ὧν ἐδεῖτο παρὰ τοῦ θεοῦ [*Mōysēs (...)* *eis tēn skēnēn eisiōn echrēmatídeto perī hōn edeito pará tou theou*])<sup>332</sup>.

Lingwistyczne podobieństwo czasownika χρηματίζω (*chrēmatídō*) do czasownika χράω (*chráō*) – „ostrzegać, nakazać, polecić wyrocznią; (*med.*) radzić się, zasięgać wróżby, wyroczni”<sup>333</sup> oraz χρησμός (*chrēsmós*) – „odpowiedź wyroczni, wyrocznia, przepowiednia, wieszczba”<sup>334</sup> przyczyniło się do rozpowszechnienia się religijnego użycia omawianego czasownika (zob. np. Herodotus, *Historiae* 1,55,2)<sup>335</sup>.

<sup>330</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 521; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 2005.

<sup>331</sup> Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965, s. 640.

<sup>332</sup> Josephus, *Jewish Antiquities. Books I-IV* (The Loeb Classical Library), vol. 4, z ang. tłum. H.St.J. Thackeray, London – Cambridge: William Heinemann, Harvard University Press, 1961, s. 416 (tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. „Antiquitates Judaicae”*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, red. E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1979, s. 202).

<sup>333</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 519.

<sup>334</sup> Zob. tamże, s. 521.

<sup>335</sup> Zob. B. Reicke, χρῆμα, χρηματίδω, χρηματισμός, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 9, red. G. Friedrich, tłum. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1984, s. 481.

W Nowym Testamencie czasownik *χρηματίζω* (*chrēmatídzō*) pojawia się dziewięć razy<sup>336</sup>. Poza dwoma przypadkami<sup>337</sup> użyty został on (zasadniczo w stronie biernej), aby opisać fakt udzielania pochodzących od Boga pouczeń czy też poleceń w ramach nadprzyrodzonego objawienia:

Łk 2,26	„Jemu [Symeonowi] Duch Święty objawił (ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου [ <i>én autó(i) kechrēmatisménon hypó tou pneúmatos toú hagíou</i> ]), że nie ujrzy śmierci, aż zobaczy Mesjasza Pańskiego”.
Dz 10,22	„Setnik Korneliusz, człowiek sprawiedliwy i bogoboyny, o czym zaświadczyć może cała ludność żydowska otrzymał polecenie od anioła świętego (ἐχρηματίσθη ὑπὸ ἀγγέλου ἁγίου [ <i>echrēmatísthē hypó angéλου hagíou</i> ]), aby cię wezwał do swego domu i wysłuchał tego, co mu powiesz”.
Hbr 8,5	„Gdy bowiem Mojżesz miał zbudować przybytek, to w ten sposób został pouczony (καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς [ <i>kathós kechrēmatístai Mōysēs</i> ])”.
Hbr 11,7	„Przez wiarę Noe został pouczony cudownie (Πίστει χρηματισθείς Νόε [ <i>Pístei chrēmatistheís Nōe</i> ]) o tym, czego jeszcze nie można było ujrzeć, i pełen bojaźni zbudował arkę, aby zbawić swą rodzinę”
Hbr 12,25	„Strzeżcie się, abyście nie stawiali oporu Temu, który do was przemawia. Jeśli bowiem tamci nie uniknęli kary, ponieważ odwrócili się od Tego, który na ziemi mówił (τὸν χρηματίζοντα [ <i>tón chrēmatídzonta</i> ]), o ileż bardziej my, jeśli odwrócimy się od Tego, który z nieba przemawia”.

W tekście ewangelisty Łukasza objawienie/pouczenie pochodzi od Ducha Świętego. Polecenie, które otrzymał Korneliusz, zostało przekazane przez „anioła świętego”, którego należy utożsamić z „aniołem Boga” (por. Dz 10,3). W Hbr 8,5 i 11,7, chociaż nie został wskazany podmiot przemawiający, to z całego kontekstu oraz starotestamentalnego tła można wywnioskować, że jest nim sam Bóg. Z kolei występująca w Hbr 12,25 forma imiesłowowa (*participium praesentis activi*)

<sup>336</sup> Zob. Mt 2,12.22; Łk 2,26; Dz 10,22; 11,26; Rz 7,3; Hbr 8,5; 11,7; 12,25.

<sup>337</sup> W Dz 11,26 i Rz 7,3 czasownik *χρηματίζω* (*chrēmatídzō*) występuje w znaczeniu „otrzymać imię, nosić imię, używać imienia, być nazywanym”. Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 657.

χρηματίζων (*chrēmatídōn*) stanowi określenie samego Boga. Na tym tle widać wyraźnie, że czasownik χρηματίζω (*chrēmatídō*) w Mt 2,22 wskazuje na Boże pouczenie czy też polecenie, jakie Józef otrzymał w ramach objawienia. Przestrzenią tego objawienia był i tym razem sen (κατ' ὄναρ [*kat' ónar*])<sup>338</sup>. Chociaż ewangelista Mateusz nie wspomniał, przez kogo zostało przekazane Józefowi polecenie, można wnioskować, że i tym razem był to anioł Pański, który jako Boży wysłannik przyniósł Józefowi ostrzeżenie/nakaz od samego Boga. Tezę tę potwierdza użycie czasownika χρηματίζω (*chrēmatídō*) w stronie biernej, co pozwala dostrzec w tej formie *passivum theologicum* (*passivum divinum*)<sup>339</sup>, świadczące o tym, że wskazania dane zostały Józefowi przez samego Boga<sup>340</sup>.

Senne objawienie, jakie Józef otrzymał, wracając z Egiptu, było odpowiedzią na jego obawy<sup>341</sup>. Widać tutaj pewne podobieństwo do opisu rozterek Józefa związanych z przyjęciem brzemiennej Maryi (zob. Mt 1,18-20): wówczas anioł Pański, objawiając się we śnie, skierował do Józefa wezwanie, aby się nie lękał (μὴ φοβηθῆς [*mé phobēthēs*]), i podał uzasadnienie (zob. Mt 1,20). W opisie powrotu z Egiptu z kolei pojawia się wzmianka, że Józef się lękał (ἐφοβήθη [*ephobēthē*]). Być może za lapidarnym stwierdzeniem należy dostrzegać, po pierwsze, wezwanie anioła Pańskiego, aby Józef również i tym razem się nie lękał, po drugie, określone instrukcje dotyczące miejsca docelowego podróży.

Pojawiający się w *Ewangelii dzieciństwa* ostatni raz motyw snu, w ramach którego tym razem Józef otrzymał wskazania, gdzie ma się udać, służy – zdaniem D.A. Hagnera – podkreśleniu po raz kolejny nieustannego działania Bożej opatrności nad Dzieciąciem (por. Mt 1,20; 2,13)<sup>342</sup>. J. Homerski z kolei zauważa, że anioł Pański we wcześniejszym śnie zostawił niejako Józefowi swobodę wyboru stałego miejsca

<sup>338</sup> Zob. B. Reicke, *χρῆμα, χρηματίδω, χρηματισμός*, s. 481-482; por. W.L. Lane, *Hebrews 9-13* (Word Biblical Commentary 47B), Dallas: Word Incorporated, 1991, s. 476-477.

<sup>339</sup> *Passivum theologicum* (strona bierna o charakterze teologicznym), które – chociaż nie jest wymieniona żadna z osób działających – wskazuje na działanie samego Boga. Wynika to ze starotestamentalnego zwyczaju niewymawiania imienia Boga. Zob. A. Piowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki 13), Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016, s. 292; A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, s. 73.

<sup>340</sup> Por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 251.

<sup>341</sup> Wzmianka o obawach Józefa wskazuje na inicjatywę człowieka w opowiadaniu ewangelisty Mateusza. Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 124.

<sup>342</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 39.

zamieszkania dla Świętej Rodziny. Boża opatrzność czuwała jednak nad opiekunem Jezusa, czyli Józefem, aby „jego wolny wybór szedł po linii odwiecznych planów Bożych”, które przed wiekami Bóg objawił przez proroków. Boże polecenie dotyczące powrotu z Egiptu za pierwszym razem zawierało ogólne określenie – „do ziemi Izraela”, to jest „ziemi Mesjasza”. Polecenie, jakie otrzymał Józef w kolejnym doświadczeniu sennym, mające zapewnić bezpieczeństwo Dziecięciu i Jego Matce, nakazywało rezygnację z osiedlenia się w Judei<sup>343</sup>. Ewangelista Mateusz, relacjonując bardzo zwięźle opis ostatniego snu Józefa, nie podał dokładnie treści objawienia. Z dalszej treści opisu można przypuszczać, że w poleceniu znajdowało się dokładne określenie miejsca docelowego, skoro miało się wypełnić „słowo Proroków”, podane w Mt 2,23.

Po otrzymaniu nakazu we śnie Józef – jak podał Mateusz – „udał się w stronę Galilei”. Galilea wówczas wraz z Perea znajdowała się pod panowaniem kolejnego syna Heroda Wielkiego – Heroda Antypasa, który posiadał z nadania Rzymu godność tetrarchy<sup>344</sup>. Na tle swych braci Herod Antypas jawił się jako władca bardziej tolerancyjny<sup>345</sup>. Po dostaniu się Judei w 6 r. po Chr. pod bezpośrednią władzę Rzymu, co miało fatalne następstwa dla tamtejszych relacji społecznych, rządy Heroda Antypasa przyniosły względną stabilność żydowskiej Galilei. Stąd też na jej terytorium szukali schronienia różni uciekinierzy żydowscy zarówno polityczni, jak i patriotyczni, którzy byli nastawieni wrogo do Rzymian<sup>346</sup>.

Galilea, wielokrotnie wspomniana w Starym Testamencie, według relacji Joz 19 została przydzielona pokoleniom Neftalego, Zabulona i Dana. W czasach króla izraelskiego Pekacha (739-731 przed Chr.) Galileę podbił asyryjski władca Tiglatpilesar III (745-726 przed Chr.), który przesiedlił ludność do Asyrii (zob. 1 Krn 5,26), a na jej miejsce sprowadzono koczownicze plemiona Wschodu. Z tej racji nazywano ją גליל הגוים (*gālil haggōyim*) – „Galileę pogan” (gr. Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν [*Galilaía tōn ethnōn*]) (zob. Iz 8,23; Mt 4,15; por. 1 Mch 5,14-15). Określenie to miało jeszcze większe uzasadnienie w czasach hellenistycznych, kiedy na tereny

<sup>343</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 97.

<sup>344</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. 1, s. 264.

<sup>345</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 39; por. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 122. Należy wspomnieć, że w Galilei Herod Wielki pozostawił mimo wszystko dobre wspomnienie swych rządów jako namiestnik Galilei i Celesyrii. Przyczynił się wówczas do zlikwidowania terrorystycznych ugrupowań, które nękały ludność Galilei, dopuszczając się na niej mordów i grabieży. Zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. 1, s. 220, 264.

<sup>346</sup> Zob. S. Freyne, *Galilea*, tłum. T. Mieszkowski, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 190; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 98.

Galilei napłynęła ludność grecka. Arystobul I (134-103 przed Chr.), władca z dynastii hasmonejskiej, usiłował zmusić ludność Galilei do przyjęcia judaizmu. W pewnej mierze zamysł ten udało się zrealizować dopiero Aleksandrze Salome (76-67 przed Chr.), chociaż mimo wszystko w przekonaniu Judejczyków mieszkańcy Galilei nadal uchodzili za pogan<sup>347</sup>.

Mówiąc o udaniu się Józefa „w strony Galilei”, ewangelista Mateusz posłużył się czasownikiem ἀναχωρέω (*anachōrēō*), który zasadniczo oznacza „wycofać się, odstąpić”<sup>348</sup>, a także „oddalić się, odchodzić, usunąć się, wracać”<sup>349</sup>. Skierowanie się „w strony Galilei” w przekazie Mateuszowym nie ma charakteru „powrotu” – jakby to należało przyjąć, uwzględniając przekaz ewangelisty Łukasza<sup>350</sup> – ale „oddalenia się / usunięcia się” w celu uniknięcia niebezpieczeństwa ze strony Archelaosa. Widać tutaj podobieństwo do opisu udania się Józefa z „Dziecięciami i Jego Matką” do Egiptu (zob. Mt 2,14); tam również pojawia się czasownik ἀναχωρέω (*anachōrēō*), który w tamtym kontekście określa „oddalenie się / usunięcie się” Józefa ze Świętą Rodziną ze względu na niebezpieczeństwo grożące Jezusowi ze strony Heroda.

Wzmianka o Galilei w *Ewangelii dzieciństwa* w perspektywie całej Ewangelii Mateusza posiada głębokie znaczenie teologiczne. Nawiązanie do Galilei znajduje się w opowiadaniu o początkach publicznej działalności Jezusa:

a) Mt 3,13: „Wtedy przyszedł Jezus z Galilei (Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας [*Tóte paráginetai ho Iēsoús apó tēs Galilaias*]) nad Jordan do Jana, żeby przyjąć chrzest od niego”;

b) Mt 4,12: „Gdy [Jezus] posłyszał, że Jan został uwięziony, usunął się do Galilei” (ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν [*anechōrēsen eis tēn Galilaían*]).

W przypadku Mt 4,12 można dostrzec literalną zbieżność z Mt 2,22, gdyż w obu wersetach pojawia się ten sam czasownik ἀναχωρέω (*anachōrēō*). Jak niegdyś Józef wraz z Jezusem „oddalił się / wycofał się” z Judei do Galilei z obawy przed Archelaosem, tak samo Jezus na progu swej publicznej działalności „oddalił się / wycofał się” do Galilei. Stąd Galilea jawi się jako scena inauguracji publicznej działalności

<sup>347</sup> Zob. J. Szlaga, *Galilea*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bienkowski i in., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1989, kol. 824.

<sup>348</sup> Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 48.

<sup>349</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 40.

<sup>350</sup> Z przekazu Łk 2,4-7 jasno wynika, że Józef z Maryją wyruszyli „z Galilei, z miasta Nazaret, do Judei, do miasta Dawidowego, zwanego Betlejem”, gdzie następnie narodził się Jezus.

Jezusa, przez co miało się wypełnić proroctwo Izajasza, cytowane przez ewangelistę: „Ziemia Zabulona i ziemia Neftalego. Droga morska, Zajordanie, Galilea pogan! Lud, który siedział w ciemności, ujrzał światło wielkie, i mieszkańcom cienistej krainy śmierci światło wzeszło” (Mt 4,15-16; por. Iz 8,23; 9,1). W przywołanym cytacie pobrzmiewa echo przekonania Żydów o pogańskim charakterze mieszkańców Galilei. Z teologicznej perspektywy podkreśla on natomiast uniwersalizm Jezusowej misji zbawienia<sup>351</sup>.

Relacjonując wypełnienie przez Józefa nakazu otrzymanego we śnie, ewangelista Mateusz ostatecznie podał: „Przybył do miasta, zwanego Nazaret, i tam osiadł” (καὶ ἐλθὼν κατώκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ [*kaí elthón kató(i)kēsen eis pólin legoménēn Nadzarét*]) (Mt 2,23). Docelowym miejscem okazał się Nazaret. W tym kontekście można dostrzec progresywne zawężanie geograficzne, odnoszące się do miejsca ostatecznego zamieszkania Józefa wraz ze Świętą Rodziną. Kluczem tej literackiej konstrukcji jest trzykrotnie użyty w perykopie Mt 2,19-23 przyimek εἰς (*eis*): εἰς γῆν Ἰσραήλ (*eis gēn Israēl*) – „do ziemi Izraela” (Mt 2,20.21); εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας (*eis tá méré tēs Galilaiás*) – „w strony Galilei” (Mt 2,22); εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ (*eis pólin legoménēn Nadzarét*) – „do miasta, zwanego Nazaret” (Mt 2,23)<sup>352</sup>. W sekwencji Izrael – Galilea – Nazaret widać wyraźnie przechodzenie od ogólnych do bardziej szczegółowych kategorii geograficznych<sup>353</sup>.

Na temat Nazaretu milczy Stary Testament, brak także wzmianek o nim u Józefa Flawiusza, w Talmudzie i midraszach<sup>354</sup>. Świadczenia o jego istnieniu pojawiają się dopiero w tekstach Nowego Testamentu (zob. Mt 2,23; 21,11; Mk 1,9; Łk 1,26; 2,4.39.51; J 1,45.46; Dz 10,38). Ewangelista Mateusz nazwał Nazaret terminem πόλις (*pólis*) – „miasto”<sup>355</sup>, chociaż stan faktyczny nakazywałby określić go mianem κώμη (*kómē*) – „wieś”<sup>356</sup>. W czasach Jezusa Nazaret był małą osadą,

<sup>351</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 39; por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 273.

<sup>352</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 273.

<sup>353</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 39.

<sup>354</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 274.

<sup>355</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 211. Mianem πόλις (*pólis*) Nazaret został nazwany również przez ewangelistę Łukasza (zob. Łk 1,26; 2,4.39).

<sup>356</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 568. Określenie Nazaretu mianem „miasta” (πόλις [*pólis*]) a nie „wsi” może sugerować, że nie był on aż tak mało znaczącą miejscowością w czasach Jezusa. Poza tym różnice między miastem a wsią nie były zbyt duże i czasem posługiwano się zamiennie określeniami πόλις (*pólis*)

położoną w południowej Galilei, około 25 km na południowy zachód od Jeziora Galilejskiego i 30 km na wschód od Morza Śródziemnego. Nie znajdował się na żadnym z głównych szlaków handlowych, chociaż leżał niedaleko – zaledwie kilka kilometrów – od Seforis, ważnego miasta w pobliżu drogi z Ptolemaidą do Tyberiady. Położenie na uboczu, a także niewielkie znaczenie Nazaretu wyjaśnia brak wzmianek o nim w różnych źródłach przed okresem rzymskim. Ponadto w środowisku żydowskim miejscowość ta nie cieszyła się uznaniem, o czym świadczy tekst z J 1,46 w postaci retorycznego pytania: „Czyż może być co dobrego z Nazaretu?”<sup>357</sup>.

Sama nazwa Nazaret w Nowym Testamencie pojawia się w trzech formach: Ναζαρά (Nadzará) (zob. Mt 4,13; Łk 4,16); Ναζαρέτ (Nadzarét) (zob. Mt 2,23; Mk 1,9; J 1,45.46); Ναζαρέθ (Nadzaréth) (zob. Mt 21,11; Łk 1,26; 2,4.39.51; Dz 10,38). W języku aramejskim najprawdopodobniej brzmiała ona נַצְרָא (nāṣarā) lub נַצְרָת (nāṣarāt)<sup>358</sup>. W arabskim nazwa przyjęła postać *an-Nāṣira*. Próbuując z kolei odtworzyć hebrajską formę, uczeni podali następujące rozwiązania: נַצְרֵת (naṣeret) lub נֹשְׁרֵת (nošeret)<sup>359</sup>.

Etymologicznie nazwę Nazaret wyprowadza się od rdzenia czasownikowego נָצַר (nāṣar)<sup>360</sup> – „trzymać straż, pilnować, (u)strzec; chronić, zachować”<sup>361</sup>. Można zatem wnioskować, co wynikałoby z aramejskiego

---

i κώμη (kómē). Niektórzy uczeni z kolei sugerują, że zarówno ewangelista Łukasz, jak i Mateusz, używając określenia πόλις (pólis), zdradzali prawdopodobnie nieznaną formę Palestyny. Zob. E.D. Freed, *Nazaret*, tłum. A. Karpowicz, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 562; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 124.

<sup>357</sup> Zob. E.D. Freed, *Nazaret*, s. 562.

<sup>358</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 98.

<sup>359</sup> Tego rodzaju rozwiązania co do wokalizacji są jednak kwestionowane. Zob. H. Kuhli, Ναζαρέτ (Nαζαρά, Nαζαρέθ) Nazaret (-a, -eth) Nazaret (Nazareth), w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, red. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1992, kol. 1115. Dyskusję także budzi transliteracja spółgłoski *z* (šāḏēh) za pomocą ζ (dzēta), a nie przez σ (sigma), jak to zwykle było praktykowane. Zob. H.H. Schaefer, Ναζαρητός, Ναζωραῖος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, red. G. Kittel, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1985, s. 875. Szerzej na ten temat zob. G.F. Moore, *Appendix B. Nazarene and Nazareth*, w: *The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostle*, vol. 1: *Prolegomena 1. The Jewish, Gentile and Christian Backgrounds*, red. F.J.F. Jackson, K. Lake, London: Macmillan and Co., 1920, s. 426-432; W.F. Albright, *The Names “Nazareth” and “Nazoraeon”*, „Journal of Biblical Literature” 65/4 (1946), s. 397-401.

<sup>360</sup> Aramejska forma oboczna do tego rdzenia miała postać נַצַּר (nāṣar). Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 653.

<sup>361</sup> Zob. tamże, s. 674.

określenia Nazaretu, że miejscowość ta stanowiła jakieś graniczne umocnienie. Pełnienie takiej funkcji umożliwiało Nazaretowi jego naturalne położenie, czyli wzgórze nad doliną Ezdrelon na wysokości 365 m n.p.m. Z Nazaretu możliwy był zatem doskonały ogląd całej doliny, ponadto rozciągał się z niego szeroki widok od Hermonu na północy aż po wzgórze północnej Samarii na południu oraz od Taboru i tzw. Małego Hermonu na wschodzie po pasmo Karmelu na zachodzie. W oddalonym o ok. 4,5 km mieście Seforis, będącym stolicą Galilei, stacjonowały natomiast oddziały wojskowe<sup>362</sup>. W tych warunkach Nazaret mógł rzeczywiście pełnić rolę miejsca „trzymania straży”.

Osiedlenie się Józefa wraz ze Świętą Rodziną w Nazarecie stanowiło – zdaniem ewangelisty Mateusza – wypełnienie się proroctw: „Tak miało się spełnić słowo Proroków: Nazwany będzie Nazarejczykiem” (ὅπως πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται [*hōpōs plērōthē(i) tō hrēthén diá tōn prophētōn hōti Nadzōraíos klēthēsetai*]). W odróżnieniu od poprzednich przypadków, w których ewangelista przywoływał cytaty ze Starego Testamentu, tym razem nie pada imię, konkretnego proroka. Pojawia się za to bardzo ogólne stwierdzenie, że w ten sposób miało się wypełnić to, co zostało powiedziane przez Proroków. W Starym Testamencie nie ma jednak żadnych wzmianek, które mówiłyby o pochodzeniu Mesjasza z Nazaretu. Dlatego jest całkiem uzasadnione, że ewangelista Mateusz nie przytoczył konkretnego, dosłownego cytatu w mowie niezależnej (wprowadzonego formułą διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος [*diá toú prophētou légontos*] – zob. Mt 1,22; 2,15; 13,35; 21,4), lecz posłużył się konstrukcją mowy zależnej ze spójnikiem ὅτι (*hōti*) – „że”. Wskazuje to na nietypowy status stwierdzenia, które następuje po tym spójniku. Można dostrzec tutaj pewne podobieństwo do wypowiedzi zawartej w Mt 26,54: „Jakże więc spełnią się Pisma, że (ὅτι [*hōti*]) tak się stać musi?”. W wersecie tym spójnik ὅτι (*hōti*) wprowadza uwagę o treści biblijnej, a nie zdanie znajdujące się w Starym Testamencie, a fakt ten jest sygnalizowany po części poprzez niesprecyzowane odniesienie do Pism (αἱ γραφαί [*hai graphai*] – w liczbie mnogiej). W podobnym kluczu można odczytać zatem werset Mt 2,23: stwierdzenie po spójniku ὅτι (*hōti*) opiera się lub nawiązuje do więcej niż jednego tekstu w Starym Testamencie<sup>363</sup>. Użycie przez ewangelistę liczby mnogiej τῶν προφητῶν (*tōn prophētōn*) sugeruje, że miał on na

<sup>362</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 98.

<sup>363</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 275; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 98.

myśli motyw wspólny dla kilku proroków, chociaż u żadnego z nich nie ma wprost sformułowania o Mesjaszu z Nazaretu<sup>364</sup>. Brak odniesienia do konkretnego cytatu w przypadku Mt 2,23 nie jest odosobnionym przykładem w Biblii. W Ezd 9,11-12 pojawia się na przykład cytat rzekomo przekazany przez proroków, jednakże w Starym Testamencie nie ma takiego przykazania. W Nowym Testamencie również pojawiają się odwołania do Pisma Świętego, które nie stanowią przywołania konkretnych miejsc z ksiąg biblijnych, lecz w najlepszym przypadku parafrazują one treść kilku fragmentów Starego Testamentu (zob. J 7,38; Rz 11,8; Jk 4,5)<sup>365</sup>.

Podane przez ewangelistę Mateusza „słowo Proroków”: Ναζωραῖος κληθήσεται (*Nadzōraíos klēthēsetai*) stanowi prawdziwy *crux interpretum*, gdyż – jak zostało powiedziane – trudno wskazać jednoznacznie na jego miejsce w Starym Testamencie, a ponadto samo znaczenie słowa Ναζωραῖος (*Nadzōraíos*) – według egzegetów – nie jest zupełnie jasne<sup>366</sup>. Niewątpliwie odnosi się ono do osoby Jezusa, chociaż interpretując od strony gramatycznej zdanie z Mt 2,23a („Przybył do miasta, zwanego Nazaret”), należałoby stwierdzić, że jego podmiotem jest Józef. Mając jednak na uwadze, że wszystkie cytaty wypełnienia odnoszą się do osoby Jezusa, również i tym razem trzeba powiedzieć, że owo „słowo Proroków” dotyczy Jego<sup>367</sup>.

Nazwa Ναζωραῖος (*Nadzōraíos*) – „Nazarejczyk” w odniesieniu do Jezusa pojawia się wielokrotnie w Nowym Testamencie (zob. Mt 2,23; 26,69 [C *pc*; *sy*]; 26,71; Łk 18,37; J 18,5.7; 19,19; Dz 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9). Alternatywną formą jest określenie Ναζαρηνός (*Nadzarēnós*), której przede wszystkim używał Ewangelista Marek (zob. Mk 1,24; 10,47; 14,67, 16,6; Łk 4,34; 24,19; J 18,5[D a c; *vg*]). Określenie to jest – zdaniem egzegetów – własnością przed-

<sup>364</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 40; por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 124. Jako alternatywny sposób wyjaśnienia można przyjąć przypuszczenie, że ewangelista Mateusz albo znalazł w jakimś źródle (np. tradycja ustana) wzmiankę: „zostanie nazwany Nazarejczykiem”, ale nie wiedząc, skąd ona pochodzi, podał niejasne odniesienie do „Proroków”, albo że słowa pochodzą z jakiegoś zaginionego apokryfu (por. Ioannes Chrysostomus, *In Matthaëum homilia* 9,6). Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 275; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 100.

<sup>365</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 275.

<sup>366</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 125.

<sup>367</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 275.

Mateuszowej tradycji. Dla ewangelisty Mateusza miało ono niewątpliwie związek z Nazaretem jako miejscem pochodzenia Zbawiciela. Nazwa „Nazarejczyk” może zatem stanowić tak zwane *nomen gentilicum*, wskazując na miejsce, z którego pochodził Jezus (zob. Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ τῆς Γαλιλαίας [*Iēsoús ho apó Nadzaréth tés Galilaías*] – „Jezus z Nazaretu w Galilei” [Mt 21,11; por. Mk 1,9; J 1,45; Dz 10,38])<sup>368</sup>.

Rodzi się jednak pytanie, w jaki sposób interpretował ewangelista Mateusz nazwę Ναζωραῖος (*Nadzōraíos*) i jakie miejsca Starego Testamentu miał na myśli, stwierdzając, że wypełniło się „słowo Proroków”. Egzegeci podają różne sposoby wyjaśnienia tej kwestii; na ogół wskazuje się na dwie linie rozwiązania tego problemu<sup>369</sup>. Opierają się one zasadniczo na grze słów, w której istotną rolę odgrywa podobieństwo dźwięków czy też podobnie brzmienie źródłosłów nazwy miejscowości, w której zamieszkał Jezus, a jakimś terminem pojawiającym się w tekstach Starego Testamentu<sup>370</sup>.

Pierwsza linia interpretacyjna nawiązuje do gry słów pomiędzy określeniem Ναζωραῖος (*Nadzōraíos*) a terminem נָזִיר (*nāzîr*) – „nazirejczyk”. Owa gra uwidacznia się wyraźnie na kanwie greckich odpowiedników słowa נָזִיר (*nāzîr*), którymi w Septuagincie są ναζιρ (*nadzîr*) (zob. Sdz 19,5) oraz ναζιραῖος (*nadziraíos*) (zob. 1 Mch 3,49)<sup>371</sup>. A zatem pierwsze wyjaśnienie opiera się na odwołaniu się do starotestamentalnej instytucji nazireatu.

Termin נָזִיר (*nāzîr*) wywodzi się od rdzenia czasownikowego נָזַר (*nāzar*) – „poświęcić się jakiemuś bóstwu; powstrzymać się od; ogłosić nakaz wstrzemięźliwości; żyć jako nazirejczyk”<sup>372</sup> i w Starym Testamencie określał osobę (zarówno mężczyznę, jak i kobietę) całkowicie poświęconą Bogu na szczególną służbę. To poświęcenie, które mogło dotyczyć całego życia takiej osoby lub jakiegoś okresu, dokonywało się na mocy ślubu złożonego przez nią samą lub jej rodziców. Nazirejczyk,

<sup>368</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 122-123; por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 125.

<sup>369</sup> Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, przeł. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo „Znak”, 2012, s. 153. Inne sposoby wyjaśnienia Mt 2,23 zob. np. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 99; W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 279-281.

<sup>370</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 98.

<sup>371</sup> Por. T. Muraoka, *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index*, s. 275.

<sup>372</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 643-644.

aby pozostawać poświęconym, musiał spełniać kilka warunków, o których mowa w Lb 6,1-8:

„Przemówił znowu Pan do Mojżesza tymi słowami: «Tak mów do Izraelitów: gdy jaki mężczyzna lub kobieta złoży ślub nazireatu, aby się poświęcić dla Pana, musi się powstrzymać od wina i sycery, nie może używać octu winnego i octu z sycery ani soku z winogron; nie wolno mu jeść winogron zarówno świeżych, jak i suszonych. Przez cały czas trwania nazireatu nie będzie niczego spożywać z winnego szczepu, począwszy od winogron niedojrzałych aż do wytłoczyn. Przez cały czas trwania nazireatu nożyce nie dotkną jego głowy. Dopóki nie upłynie okres czasu, na który poświęcił się Panu, będzie święty i ma pozwolić, by włosy jego rosły swobodnie. W okresie, kiedy jest poświęcony dla Pana, nie może się zbliżyć do żadnego trupa. Nawet przy swoim zmarłym ojcu, matce, bracie czy siostrze nie może zaciągnąć nieczystości, gdyż nosi na swej głowie [znamię] poświęcenia dla Pana. Podczas całego okresu trwania nazireatu jest poświęcony dla Pana» (por. Sdz 13,5-7; 16,17; Am 2,11-12; 1 Mch 3,49-52; Dz 18,18; 21,17-26).

Najbardziej znanym nazirejczykiem w Starym Testamencie był Samson (zob. Sdz 13,1-25), którego narodziny obwieścił anioł Pański. Kiedy się narodził – jak zaznaczył autor biblijny – „Pan mu błogosławił” (Sdz 13,24), a następnie „Duch Pana [...] począł na niego oddziaływać” (Sdz 13,25). Kolejnym znanym nazirejczykiem był Samuel, którego matka ofiarowała na służbę Bogu „po wszystkie jego dni” (zob. 1 Sm 1,11.22)<sup>373</sup>.

Istotę określenia נָזִיר (*nāzîr*) odkrywają także odpowiedniki greckie obecne w Septuagincie. Są nimi – obok wymienionych wyżej transliteracji – formy imiesłowowe od czasownika εὐχομαι (*eúchomai*) – „modlić się, błagać, prosić, życzyć sobie; ślubować, obiecywać; chwalić się, chlubić się, szczycić się; wyznawać, oświadczać”<sup>374</sup>: ὁ ἐὺχόμενος (*ho eugménos*) (*participium perfecti medi*) – „ten, który złożył i realizuje aktualnie ślub (stan trwający jako wynik uprzedniej czynności)” (zob. Lb 6,18.19.20); ὁ εὐξάμενος (*ho euksámenos*) (*participium aoristi medi*) – „ten, który złożył ślub” (zob. Lb 6,13.21), a także od czasownika ἁγιαζω (*hagiázō*) – „poświęcać”<sup>375</sup>: ὁ ἡγιασμένος (*ho hēgiasménos*) (*participium perfecti*

<sup>373</sup> Zob. D.T. Olson, *Nazirejczyk*, tłum. A. Karpowicz, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 562; por. G. Mayer, נזר *nzr*; נָזִיר *nēzer*; נָזִיר *nāzîr*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 9, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, tłum. ang. D.E. Green, Grand Rapids – Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1998, s. 306-311.

<sup>374</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 414.

<sup>375</sup> Zob. tamże, s. 4.

*medii*) – „ten, który został poświęcony i trwa aktualnie w tym stanie (stan trwający jako wynik uprzedniej czynności)” (zob. Am 2,12). Każda z przywołanych form imiesłowowych została zaopatrzona rodzajnikiem, co oznacza, że uległy one substantywizacji. Innymi odpowiednikami określenia נָזִיר (*nāzîr*) są: ἁγιασμός (*hagiasmós*) – „poświęcenie”<sup>376</sup> (zob. Am 2,11) oraz ἁγνεία (*hagneía*) – „czystość, dziewiczność”<sup>377</sup> (zob. Lb 6,2)<sup>378</sup>.

Na uwagę zasługuje fakt, że obecne w Sdz 13,5.7; 16,17 określenie נָזִיר אֱלֹהִים (*nāzîr ʾēlōhîm*) – „nazirejczyk Boga” tłumacze Septuaginty za pierwszym razem przetłumaczyli dosłownie jako ναζιρ θεοῦ (*nadzir theou*), a w kolejnych dwóch przypadkach oddali je za pomocą frazy ἅγιος θεοῦ (*hágios theou*) – „święty Boży”. Paralelne użycie obu fraz świadczy, że pomiędzy nimi zachodzi tożsamość. W tym kontekście znamienne jest natomiast fakt, że Jezus również był nazywany ἅγιος τοῦ θεοῦ (*hágios tou theou*) – „świętym Boga” (zob. Mk 1,24; Łk 4,34; J 6,69; por. Dz 3,14; 1 J 2,20; Ap 3,7). Ponadto w Mk 1,24 można dostrzec paralelne zestawienie dwóch określeń: „Jezus Nazarejczyk” i „Święty Boga”: „Czego chcesz od nas, Jezusie Nazarejczyku (Ἰησοῦ Ναζαρηνέ [*Iēsou Nadzarēné*])? Przyszedłeś nas zgubić. Wiem, kto jesteś: Święty Boży (ἅγιος τοῦ θεοῦ [*hágios tou theou*])”. Dostrzegalna jest tutaj pewna gra słów: Jezus, „święty Boga” (ἅγιος τοῦ θεοῦ [*hágios tou theou*] = נָזִיר אֱלֹהִים [*nāzîr ʾēlōhîm*]), pochodził z Nazaretu. A zatem już przed ewangelistą Mateuszem, czyli w jednym z jego pierwotnych źródeł, określenia „święty Boga”, „Nazarejczyk”, „Nazaret” zostały ściśle ze sobą połączone. Ponadto w Łukaszewej *Ewangelii dzieciństwa* słowa dotyczące nazirejczyka Samuela zostały odniesione do Jezusa (zob. 1 Sm 2,26 i Łk 2,52; 1 Sm 2,1-10 i Łk 1,46-55; 1 Sm 2,34 i Łk 2,15). Fakt, że Jezus nie spełniał ascetycznych wymagań stawianych starotestamentalnym nazirejczykom, nie przeszkadzał Jego wyznawcom postrzegać Go w takich kategoriach. Był jednak poświęconym na całkowitą służbę Bogu, był także nosicielem Ducha oraz charyzmatycznym przywódcą; w czasie ostatniej wieczerzy złożył przysięgę, że nie będzie pił już wina, dopóki nie wkroczy do królestwa Bożego (zob. Mk 14,25; por. paral. Mt 26,29), a wkrótce później, na krzyżu, odmówił – realizując niejako złożony ślub – skosztowania wina zaprawionego mirrą (zob. Mk 15,23; por. paral. Mt 27,48). A zatem Jezus Nazarejczyk jako „święty Boga” jawi się jako

<sup>376</sup> Zob. tamże.

<sup>377</sup> Zob. tamże, s. 5.

<sup>378</sup> Odpowiedniki za: T. Muraoka, *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index*, s. 275; G. Mayer, נזר, *nēzer*; נָזִיר, *nāzîr*, s. 307.

„nazirejczyk Boga”, czyli – przywołując frazę z 1 Mch 3,49 – *ναζιραῖος τοῦ θεοῦ* (*nadziraíos tou theoú*). Biorąc natomiast powiązanie określenia *Ναζωραῖος* (*Nadzōraíos*) z podobnie brzmiącym *ναζιραῖος* (*nadziraíos*), frazę zawartą w Mt 2,23: „Nazwany będzie Nazarejczykiem” (*Ναζωραῖος κληθήσεται* [*Nadzōraíos klēthēsetai*]) można wyjaśnić, odwołując się do Iz 4,3, gdzie znajduje się następujące stwierdzenie: „będzie nazwany świętym” (*קָדוֹשׁ יִקְרָא* [*qāḏōš yē’āmer*]); w Septuagincie: ἅγιοι κληθήσονται [*hágioi klēthēsontai*]). Jeśli w Izajaszowym stwierdzeniu słowo „święty” zostanie zastąpione paralelnym określeniem „nazirejczyk”, wówczas zdanie brzmieć będzie: „Nazwany będzie nazirejczykiem”. Takie wyjaśnienie – zdaniem W.D. Daviesa i D.C. Allisona – jest zbyt bliskie linii Mateuszowej, aby było zwykłym zbiegiem okoliczności. Można by zatem przyjąć, że w Mt, 2,23 chodzi o grę słów. A zatem stwierdzenie „Nazwany będzie Nazarejczykiem” (Mt 2,23) opiera się na znaczeniowym zrównaniu wyrażen „nazirejczyk” i „święty Boga” (zgodnie z wariantem Septuaginty Sdz 13,5.7; 16,17), następnie na podstawieniu określenia „nazirejczyk” zamiast „święty” w Iz 4,3, a ostatecznie w Mt 2,23 zastąpieniu słowa „nazirejczyk” określeniem „Nazarejczyk”. Tego rodzaju wnioskowanie, chociaż dość złożone, jest zgodne z interpretacją formuły wprowadzającej: użycie ὅτι (*hóti*) zamiast λεγόντων (*legóntōn*) wskazuje, że nie można znaleźć dosłownego cytatu w Starym Testamencie, a podana fraza w najlepszym wypadku – jak podają W.D. Davies i D.C. Allison – jest wolnym tłumaczeniem jakiegoś fragmentu biblijnego<sup>379</sup>.

Drugie wyjaśnienie opiera się na prorocctwie Izajasza: „I wyrosnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl” (*נֶשֶׁר* [*nēšer*]) z jego korzeni” (Iz 11,1). Wielu egzegetów opowiada się za tego rodzaju kluczem interpretacyjnym ze względu na następujące fakty: po pierwsze, Iz 11,1 odnosi się do dynastii Dawida, co jest tematem dominującym w Mt 1 – 2; po drugie, w Mt 1,23 cytowane jest prorocctwo Iz 7,14 i ewangelista mógł łatwo utożsamić „odrośl” z Iz 11,1 z Emmanuelem z Iz 7,14; po trzecie, Iz 11,1-10 wydaje się źródłem wczesnochrześcijańskich *testimoniów* (świadectw) (zob. Rz 15,12; 1 P 4,14; Ap 5,50); po czwarte, synonim terminu *נֶשֶׁר* (*nēšer*) – „odrośl, kielek”<sup>380</sup>, którym jest rzeczownik

<sup>379</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 276-277; por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 125-126.

<sup>380</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 675.

שָׁמַח (*semah*) – „odrośl”<sup>381</sup>, pojawia się kilkakrotnie w dawnych proroctwach mesjańskich (zob. Iz 4,2; Jr 23,5; 33,15; Za 3,8; 6,12). Na uwagę zasługuje fakt, że również w tradycji judaistycznej termin נָשֵׂר (*nēšer*) został użyty na określenie Mesjasza (zob. *Testamentum Judae* 24,6; 4QpIsa<sup>a</sup> 3,15-26). Można zatem wnioskować, że ewangelista Mateusz, odwołując się do terminu נָשֵׂר (*nēšer*), mógł mieć na uwadze wszystkie prorocтва (zarówno Izajasza, jak i Jeremiasza i Zachariasza) zawierające określenie „odrośl”, które odnosiło się do Mesjasza, stąd też użył liczby mnogiej – „Prorocy” (zob. Mt 2,23: διὰ τῶν προφητῶν [*diá tōn prophētōn*])<sup>382</sup>. W tym miejscu należy zaznaczyć, że dla ewangelisty Izajasz był w pełni prorokiem mesjańskim, dlatego pierwszorzędnie mógł mieć na uwadze proroctwo zawarte w Iz 11,1, które jako jedyne w Starym Testamencie zawiera termin נָשֵׂר (*nēšer*) w sensie mesjańskim<sup>383</sup>.

Podsumowując przedstawione interpretacje wyrażenia „Nazwany będzie Nazarejczykiem” (Mt 2,23), można suponować, że ewangelista Mateusz, powołując się na proroków, których nie wymienił z imienia, mógł mieć na myśli Izajaszowe proroctwo z Iz 11,1 oraz podobne refleksje obecne u innych proroków (u Jeremiasza i Zachariasza). Wszyscy oni zapowiadali Mesjasza jako „odrośl”. Jest również możliwe, że ewangelista nazwę pochodzenia Jezusa – „Nazarejczyk” (Ναζωραῖος [*Nadzōraíos*]) powiązał ze starotestamentalną instytucją „nazirejczyków” (נַזִּירָאִים [*nadziraíos*]) – ludzi całkowicie poświęconych sprawie Bożej. Z tej przyczyny umieszczenie ogólnej wzmianki o „wypełnieniu się słowa Proroków” było całkowicie uzasadnione<sup>384</sup>. Wypełnienie to mogło się natomiast dokonać dzięki posłuszeństwu Józefa względem polecenia, jakie otrzymał w ostatnim śnie. Dzięki temu posłuszeństwu przede wszystkim zostało ocalone Dziecię Jezus przed potencjalnymi oprawcami. Jak zaznacza z kolei J. Homerski, udanie się Jezusa-Mesjasza, Syna Bożego, z Egiptu do Izraela i konieczność zamieszkania w ziemi pogańskiej, czyli

<sup>381</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 2, s. 109.

<sup>382</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 277-278.

<sup>383</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 126. J. Homerski (*Ewangelia według św. Mateusza*, s. 99), zauważa, że „w tej supozycji końcowe słowa ostatniej perykopy *Ewangelii dzieciństwa* nawiązywałyby do genealogii Jezusa i niejako zamykałyby ją akcentem, że w Dziecięciu należy widzieć spełnienie się zapowiedzi prorockich o Mesjaszu, cieszącym się pełnią Ducha Świętego, pochodzącym z tego samego pnia co Dawid. Jest to równocześnie wspaniały start ewangelisty do opisu publicznej działalności Jezusa, która zaczyna się chrztem w Jordanie i zstąpieniem Nań Ducha Bożego (Mt 3,16-17)”.

<sup>384</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 126.

w Nazarecie w Galilei (zob. Mt 4,15), stanowi wymowny znak, że w ziemi Izraela nie poznano i nie przyjęto z wiarą Mesjasza<sup>385</sup>.

## 1.2. Sen Mędrców ze Wschodu

Obok snów Józefa w *Ewangelii dzieciństwa* pojawia się jedna wzmianka o śnie Mędrców ze Wschodu, odnotowana w perykopie Mt 2,1-12, zatytułowanej w przekładach polskich *Mędrcy ze Wschodu*<sup>386</sup> lub *Chrystus Zbawicielem pogan*<sup>387</sup>. Wydaje się, że w całej narracji ma ona dość epizodyczny charakter; pojawia się w ostatnim wersecie, określając okoliczności powrotu Mędrców ze Wschodu do swej ojczyzny: „A otrzymawszy we śnie nakaz, żeby nie wracali do Heroda, inną drogą udali się do swojej ojczyzny” (Mt 2,12). Przywołanie jednak osoby Heroda podkreśla istotny związek wzmianki o śnie z całością perykopy, której strukturę można ująć następująco:

- A. Wprowadzenie – w. 1a;
- B. Mędrcy w Jerozolimie – ww. 1b-8:
  - a) przybycie do Jerozolimy – w. 1b;
  - b) pytanie o nowo narodzonego Króla – w. 2;
  - c) reakcja Heroda i całej Jerozolimy – w. 3;
  - d) Herod, arcykapłani i uczeni ludu – ww. 4-6;
  - e) Herod i Mędrcy – ww. 7-8;
- C. Mędrcy podążający za gwiazdą – ww. 9-10;
- D. Mędrcy w Betlejem – w. 11:
  - a) spotkanie z Dzieciąciem i Jego Matką – w. 11a;
  - b) oddanie pokłonu – w. 11b;
  - c) ofiarowanie darów – w. 11c;
- E. Powrót Mędrców – w. 12:
  - a) nakaz we śnie – w. 12a;
  - b) powrót do ojczyzny inną drogą – w. 12b.

Bez obecności perykopy Mt 2,1-12 przesłanie dwóch kolejnych – jak zauważa U. Luz – byłoby niezrozumiałe<sup>388</sup>.

<sup>385</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 100.

<sup>386</sup> Zob. Biblia Tysiąclecia (s. 1125); Nowy Testament w tłum. ks. S. Kowalskiego (s. 18).

<sup>387</sup> Zob. Biblia Paulistów (s. 2134).

<sup>388</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 102.

### 1.2.1. Tło snu Mędrców

Pierwszy werset perykopy o Mędrcah ze Wschodu stanowi ogólne zarysowanie tła historycznego: „Gdy zaś Jezus narodził się w Betlejem w Judei za panowania króla Heroda, oto Mędrcy ze Wschodu przybyli do Jerozolimy [...]” (Mt 2,1). Z tej krótkiej wzmianki wyłania się określenie czasu przybycia Mędrców do Jerozolimy. Miało to miejsce za panowania Heroda I Wielkiego, który rządy w Jerozolimie rozpoczął w roku 37 przed Chr., a zakończył w 4 r. przed Chr.<sup>389</sup> Kolejna wzmianka chronologiczna odnosi się do narodzenia Jezusa. Biorąc informacje podane przez ewangelistę Łukasza i synchronizując je z pozabiblijnymi źródłami historycznymi, można ustalić, że Jezus urodził się pomiędzy 7 a 4 r. przed Chr. Pojawiający się w tym kontekście swego rodzaju anachronizm (datowanie przyjścia na świat Jezusa przed rokiem powszechnie przyjmowanym za rok Jego narodzin) wynika z błędu, jaki popełnił w VI w. po Chr. mnich Dionizy Mały (Dionisius Exiguus), który opierając się na chronologii rzymskiej, liczącej bieg historii od założenia Rzymu, mylnie obliczył, że Jezus urodził się w 753 r. od założenia tegoż miasta. Opierając się na tych wyliczeniach, przyjął następnie, że pierwszy rok po narodzinach Chrystusa (czyli po 25 grudnia 753 r. od założenia Rzymu) będzie stanowił początek ery chrześcijańskiej. Przyjmuje się na ogół, że Jezus urodził się między 8 a 7 r. przed Chr.<sup>390</sup>

Mówiąc o przybyszach ze Wschodu, ewangelista Mateusz użył określenia μάγοι ἀπό ἀνατολῶν (*mágoi apó anatólōn*)<sup>391</sup>. Odniesiony do

<sup>389</sup> Zob. np. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 60.

<sup>390</sup> Zob. tamże, s. 158; szerzej na ten temat zob. M. Wojciechowski, *Daty z życia Jezusa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40/3 (1987), s. 202-214; por. G.M. Baran, *Mędrcy ze Wschodu*, s. 29.

<sup>391</sup> Ewangelista Mateusz nie podał, ilu było dokładnie owych Magów-Mędrców. W tradycji Kościoła pojawiły się różne próby rozwiązania tej kwestii. W Kościele Zachodnim dość wcześnie ukonstytuowała się liczba trzech Mędrców. Takie rozwiązanie opiera się na ilości darów, jakie Mędrcy złożyli Jezusowi: skoro ewangelista wspomina o trzech darach, wysunięto logiczny wniosek, że również trzech musiało być tych, którzy owe dary ze sobą przynieśli. W tradycji Kościołów Syryjskich pojawiła się liczba dwunastu Mędrców. Występuje tutaj nawiązanie do starotestamentalnej symboliki tej liczby, gdyż w Starym Testamencie oznaczała ona Boży porządek, doskonałość (por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1989, s. 52-53). W średniowieczu zaczęto nazywać owych Mędrców królami. Wpływ na taką interpretację miały bez wątpienia starotestamentalne teksty, w których mowa o przybyciu pogańskich królów do Jerozolimy i złożeniu przez nich okazałych darów Królowi-Mesjaszowi (zob. Iz 60,3; Ps 72,10-11; por. Cezary z Arles, *Oratio* 139). Pogląd ten został odrzucony przez egzegetów, niemniej jednak w tradycji ludowej określenie Mędrców jako królów funkcjonuje nadal, czego przejawem jest określanie w tradycji polskiej uroczystości

Mędrców termin μάγος (*mágos*) posiada następujące znaczenia: „mag, mędrzec perski, kapłan, wykładacz snów, czarodziej, czarownik, magik, oszust, szarlatan”<sup>392</sup>. Termin ten pierwotnie oznaczał członka medyjskiej czy też perskiej klasy kapłanów (związanych z zoroastrianizmem), którzy specjalizowali się w interpretacji snów (zob. Herodotus, *Historiae* 1,120.128; 7,37 etc.; Strabo, *Geographica* 15,3,15; Plutarchus, *Questiones convivales* 4,5,2; Dio Chrysostomus, *Oratio* 49,7). Później słowem tym zaczęto określać tych, którzy posiadali „wyższą wiedzę i umiejętności”, a także astrologów, orientalnych mędrców i ogólnie wróżbitów (Aristoteles, *Fragmenta* 27; Iosephus Flavius, *Antiquitates* 10,10,3 [195]; 10,10,6 [216]). Określenie μάγοι (*mágoi*) z biegiem czasu stało się mianem odnoszonym do wszystkich czarowników, guślarzy i magików (zob. *Testamentum Ruben* 4,9; Philo, *De specialibus legibus* 3,93), a ostatecznie znachorów, szarlatanów, oszustów i uwodzicieli (zob. Sophocles, *Oedipus Tyrannus* 387; Plato, *Respublica* 572c)<sup>393</sup>. W tradycji biblijnej słowem tym określano babilońskich astrologów (zob. Dn 2,2), wróżbitów, posiadających umiejętność wykładania snów (zob. Dn 1,20)<sup>394</sup>. W czasach hellenistycznych termin μάγοι (*mágoi*) łączono z przedstawicielami wschodnich teologii, filozofii oraz przyrodoznawstwa (zob. np. Herodot, *Historiae* 1,120.128)<sup>395</sup>. Ponieważ posiadali oni wszechstronną wiedzę i rozmaite umiejętności, postrzegani byli jako mędrzy – stąd też wynikała ich stała obecność na dworach królewskich, gdyż władcy korzystali z ich usług w różnych okolicznościach<sup>396</sup>. Z przekazów Herodota wynika, że w niektórych przypadkach mieli znaczący wpływ na władców, a niekiedy to oni sami sprawowali realnie władzę

---

Objawienia Pańskiego (6 stycznia) mianem święta Trzech Króli. Warto wspomnieć, że w średniowieczu trzem Mędrcom nadano imiona: Kacper, Melchior i Baltazar. W późnym zaś średniowieczu w Europie pojawiły się domniemane relikwie trzech króli. Zo stały one sprowadzone do Italii w czasie wypraw krzyżowych, a następnie przez cesarza Fryderyka Barbarossę przeniesione do Kolonii, gdzie znajdują się do dnia dzisiejszego. Zob. G.M. Baran, *Mędrzy ze Wschodu*, s. 30-31; A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 116; por. A.J. Najda, *Święto Trzech Króli w Biblii i tradycji Kościoła*, „Studia nad Rodziną” 16/1-2 (2012), s. 399.

<sup>392</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 25; por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 373; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Sepuagint*, s. 438; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1071.

<sup>393</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 227-228.

<sup>394</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 85; por. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1071.

<sup>395</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 109.

<sup>396</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 85; szerzej na temat mędrców zob. G. Dellling, μάγος, μαγεία, μαγέω, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, s. 356-359.

(zob. np. Herodotus, *Historiae* 3,63.65.67.71.75). Mimo że w greckiej tradycji byli postrzegani dość pozytywnie ze względu na posiadaną mądrość, to jednak judaizm, który widział w nich szarlatanów i czarno-księżników, idąc po linii nakazów Prawa (zob. np. Kpł 19,31; 20,6; Pwt 18,14; 1 Sm 28,3.9), oceniał ich bardzo negatywnie. Podobna postawę wobec tego rodzaju ludzi prezentowali również chrześcijanie, negatywnie odnosząc się do ich irracjonalnych praktyk, coraz bardziej wówczas przybierających na sile<sup>397</sup>.

Ewangelista Mateusz Mędrców określonych słowem μάγοι (*mágoi*) związał ze „Wschodem” jako miejscem ich pochodzenia. W historii egzegezy pojawiły się różne interpretacje. Po pierwsze, „Wschód” utożsamiano z Arabią (np. Justyn, Tertulian, Demetriusz, Euzebiusz z Cezarei [*Praeparatio evangelica* 9,29,3]). Za taką interpretacją przemawia tradycja biblijna (zob. Rdz 10,30; Sdz 6,3; Hi 1,3; Iz 11,14; Ez 25,4.10). Na uwagę zasługuje fakt, że w Iz 60,6 złoto i kadzidło zostały powiązane z krajem Madian, Saby oraz Efy. Po drugie, „Wschód” łączono z Babilonem (np. Celsus, Hieronim, Augustyn). W Księdze Daniela μάγοι (*mágoi*) są wymieniani łącznie z Chaldeczykami (zob. Dn 2,2.10; por. *Assumptio Mosis* 3,13). Po trzecie, w określeniu „Wschód” widziano Persję (np. Klemens Aleksandryjski, Jan Chryzostom, Cyryl Jerozolimski, Kosmas Indikopleustes, *Arabska Ewangelia Dzieciństwa*, wczesna tradycja ikonograficzna). Dokładne określenie, co kryje się pod Mateuszowym wyrażeniem „ze Wschodu”, jest dość trudne. Biorąc jednak pod uwagę zawartą w Mt 2,11 wzmiankę o darach: złocie i kadzidle, do czego odniesienie znajduje się w Iz 60,6, można by przyjąć, że chodziłoby o Arabię, gdyż tekst Izajasza mówi o krainie Madian i Szeby (zob. Ps 72,10)<sup>398</sup>.

Mimo że w Nowym Testamencie określenie μάγος (*mágos*) posiada negatywny sens (zob. Dz 13,6.8: mag jako fałszywy prorok; por. *Didache* 2,2; Dz 8,9.11), μάγοι (*mágoi*) w kontekście Mt 2,1-12 są przedstawieni bardzo pozytywnie: jawią się jako pobożni poganie, poszukujący „nowo narodzonego króla żydowskiego” (Mt 2,2), któremu pragnęli złożyć pokłon. Na ogół widzi się w nich przedstawicieli wzniosłej mądrości świata pogan, jego duchowej elity<sup>399</sup>.

<sup>397</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 109.

<sup>398</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 228.

<sup>399</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 109; W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 228.

Jak wynika z Mt 2,1, przybycie Mędrców do Jerozolimy związane było z faktem narodzenia się Jezusa w Betlejem. Wyraża to fraza: „Gdy zaś Jezus narodził się w Betlejem w Judei...” (Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας [Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας]). Występuje tutaj konstrukcja *genetivus absolutus*, podobnie jak w przypadku wcześniej omawianych perykop relacjonujących sny Józefa (por. Mt 1,18; 2,13.19), wskazująca na stały schemat literacki. Potwierdza to pojawiające się następnie wyrażenie ἰδοῦ (*idou*) – „oto, patrz no”, zapowiadające nowe wydarzenie, które za chwilę ma się rozegrać. Tym nowym wydarzeniem było przybycie do Jerozolimy Mędrców, którzy wypytywali o „nowo narodzonego króla żydowskiego”, któremu pragnęli złożyć pokłon (zob. Mt 2,2). Jak zaznaczył ewangelista Mateusz, podróż odbywali za przewodem gwiazdy: „Ujrzeliśmy bowiem Jego gwiazdę na Wschodzie i przybyliśmy oddać Mu pokłon” (Mt 2,2). Przez wieki różnie próbowano interpretować wzmiankę o „gwieździe na Wschodzie” (ὁ ἀστήρ ἐν τῇ ἀνατολῇ [*ho astér en té(i) anatolē(i)*]). Według niemieckiego astronoma J. Keplera, żyjącego na przełomie XVI i XVII w., wzmiankowanym w Mt 2,2.7.9.10 ciałem niebieskim była tak zwana supernowa. Chodziłoby zatem o odległą gwiazdę, która na skutek eksplozji zakończyła swoją egzystencję, rozbłyskując na niebie przez pewien czas intensywnym światłem, widocznym niekiedy również za dnia. Słabą stroną tej propozycji interpretacyjnej jest jednak to, że w źródłach pozabiblijnych nie zachowało się żadne świadectwo na temat pojawienia się tego rodzaju zjawiska astronomicznego w czasie narodzin Jezusa. Wielu autorów sugerowało natomiast, że ową gwiazdą mogła być kometa, posiadająca charakterystyczny świetlisty warkocz. Zwolennicy tej teorii wskazują zatem na komety Halley’a. Według obliczeń astronomów kometa ta w bezpośredniej bliskości z Ziemią pojawiła się jednak zbyt wcześnie w stosunku do narodzin Jezusa – ok. 12/11 r. przed Chr. Najbardziej prawdopodobnym rozwiązaniem wydaje się przyjęcie, że chodzi tutaj o koniunkcję planet Jowisza i Saturna. Zwykle ma ona miejsce co 20 lat, kiedy orbity wspomnianych planet przecinają się, tworząc na niebie jaśniejszy punkt. Znacznie rzadziej zdarza się koniunkcja Jowisza i Saturna wraz z Marsem, która też charakteryzuje się o wiele większą intensywnością świetlną. Połączenie tych trzech planet zaobserwował J. Kepler w 1604 r. Astronom ten wyliczył, że zjawisko to pojawia się co 805 lat, a zatem musiało być widoczne na Bliskim Wschodzie w 7/6 r. przed Chr. Ze współczesnych wyliczeń wynika natomiast, że koniunkcja Jowisza i Saturna miała miejsce w 7 r. przed Chr., natomiast potrójna koniunkcja, czyli

wraz z Marsem, miała miejsce rok później. Fenomen ten można było zaobserwować w gwiazdozbiornie Ryb<sup>400</sup>.

Obok wyjaśnienia astronomicznego istnieje też teologiczna interpretacja zjawiska „gwiazdy na Wschodzie”. Jej tłem jest prorocтво pogańskiego proroka Balaama (zob. Lb 23,7), który wypowiedział słowa błogosławieństwa: „Widzę go, lecz jeszcze nie teraz, dostrzegam go, ale nie z bliska: wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło” (Lb 24,17). Dla ewangelisty Mateusza było oczywiste, że prorocтво Balaama spełniło się w Jezusie – „Gwieździe z Jakuba” (por. Ap 22,16; Łk 1,78; 2 P 1,19)<sup>401</sup>.

Po ogólnej wzmiance na temat przybycia Mędrców do Jerozolimy ewangelista Mateusz bardzo mocno wyakcentował cel ich podróży: „[...] przybyliśmy oddać Mu [nowo narodzonemu królowi żydowskiemu] pokłon” (ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ [*élthomen proskynésai autó(i)*]) (Mt 2,2). W tym kontekście został użyty czasownik προσκυνέω (*proskynéō*) – „oddać pokłon, upadać na twarz”<sup>402</sup>. W tradycji greckiej tego rodzaju gest przysługiwał jedynie bóstwu albo królowi czy też wysoko postawionej w hierarchii społecznej osobie. Pokłon Mędrców miał być zatem wyrazem ich głębokiego przekonania, że „nowo narodzony król żydowski” jest prawdziwym królem, a także Bogiem<sup>403</sup>.

Na uwagę zasługuje fakt, że gwiazda, która ukazała się na Wschodzie, nie zawiodła bezpośrednio Mędrców do miejsca, w którym narodził się Jezus. Przybyli najpierw do Jerozolimy, aby tam, rozpytując się, uzyskać stosowną wiedzę na temat miejsca narodzenia nowego króla żydowskiego. Pojawia się tutaj z pewnością starotestamentalny motyw wyższości przedstawicieli narodu wybranego nad narodami pogańskimi. Przykładem tego może być choćby Józef Egipski, który posiadał większe zdolności wyjaśniania snów niż uczeni egipscy (zob. Rdz 41), czy też Mojżesz i Aaron, przewyższający swymi umiejętnościami wszystkich mędrców, czarowników i wróżbitów faraona (Wj 7 – 10). Ten sam motyw pojawia się w historii proroka Daniela, który górował swą mądrością nad pogańskimi wróżbitami, działającymi na dworze

<sup>400</sup> Zob. K. Mielcarek, *Motyw gwiazdy w Ewangelii według św. Mateusza (2,1-12)*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 178-180.

<sup>401</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 111; por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 234-235; D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 27.

<sup>402</sup> Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 596.

<sup>403</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 113-114; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 90.

Nabuchodonozora (Dn 2)<sup>404</sup>. Podobne przekonanie wyrażał żydowski filozof Filon Aleksandryjski (ur. ok. 15 [10] przed Chr. – zm. ok. 45 [50] po Chr.), który wykazywał wyższość prawdziwej mądrości zawartej w Pięcioksięgu nad filozofią grecką. W przekonaniu Filona grecka filozofia była wtórną wobec prawdziwej filozofii uprawianej przez Żydów<sup>405</sup>. Mędrca zatem szukali stosownego pouczenia u znawców, czyli u znających proroctwa starotestamentalne uczonych żydowskich<sup>406</sup>.

Przybycie do Jerozolimy i wyjawienie przez Mędrców celu ich podróży wywołało przerażenie Heroda, a wraz z nim całej Jerozolimy: „Skoro to usłyszał król Herod, przeraził się, a z nim cała Jerozolima” (Mt 2,3). Jak zostało wyżej powiedziane<sup>407</sup>, przerażenie władcy było całkiem uzasadnione: chociaż był królem Żydów, nie był pochodzenia żydowskiego, a tym bardziej nie pochodził z królewskiej dynastii Dawida; był Idumejczykiem, osadzonym na tronie żydowskim przez Rzymian. Przeraził się zatem, domniemywając, że pojawił się jakiś „legalny” pretendent do tronu, który uznany przez lud za swego duchowego i politycznego przywódcę będzie mógł mu zagrozić w przyszłości<sup>408</sup>. W tym miejscu należy raz jeszcze podkreślić obsesyjną podejrzliwość Heroda, który w celu wyeliminowania wszelkich konkurentów do tronu posunął się nawet do zabójstwa bliskich członków rodziny.

Ewangelista Mateusz nadmienił, że wraz z Herodem przeraziła się „cała Jerozolima”. Jerozolima dla ewangelisty jawi się jako miasto, które zabiło Jezusa. Wzmianka, że „cała Jerozolima” doznała tych samych odczuć, co wrogo nastawiony do Jezusa Herod, stanowi antycypację obrazu Jerozolimy, która w kontekście wydarzeń pasyjnych ostatecznie odrzuciła Jezusa<sup>409</sup>.

Reakcją Heroda na pytania Mędrców o „nowo narodzonego króla żydowskiego” było zwołanie przez niego rady, złożonej z arcykapłanów i uczonych w ludu: „Zebrał więc wszystkich arcykapłanów i uczonych ludu i wypytywał ich, gdzie ma się narodzić Mesjasz” (Mt 2,4). Herod, który nie miał pochodzenia żydowskiego, być może nie był zorientowany

<sup>404</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 239; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 111.

<sup>405</sup> Zob. M. Osmański, *Filon z Aleksandrii*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002, s. 443-444.

<sup>406</sup> Zob. G.M. Baran, *Mędrca ze Wschodu*, s. 32-33.

<sup>407</sup> Szerzej zob. w pkt 1.1.2.1.

<sup>408</sup> Zob. G.M. Baran, *Mędrca ze Wschodu*, s. 33.

<sup>409</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 1 – 7*, s. 113; D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 28; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 111.

dokładnie w prorocत्वach starotestamentalnych o przyjściu Mesjasza, dlatego w tej kwestii potrzebował zwołać radę uczonych żydowskich<sup>410</sup>, aby zaczerpnąć wiedzy na ten temat<sup>411</sup>. W odpowiedzi na pytanie króla arcykapłani i uczeni ludu stwierdzili, że Mesjasz ma się narodzić „w Betlejem judzkim” (Mt 2,5), a na poparcie tego twierdzenia przytoczyli cytaty z proroka Micheasza (zob. Mi 5,1) (połączony z motywem zaczerpniętym z 2 Sm 5,2). Podany tekst ze Starego Testamentu nie stanowi dosłownego cytatu – nie pochodzi ani z Septuaginty, ani z tekstu maseckiego. Można w tym przypadku mówić bardziej o „interpretacji” niż o cytowaniu Pisma Świętego<sup>412</sup>.

Po zaczerpnięciu informacji od rady żydowskich uczonych Herod przywołał Mędrców: „Wtedy Herod przywołał potajemnie Mędrców i wypytał ich dokładnie o czas ukazania się gwiazdy” (Mt 2,7). Wzmianka, że Herod „potajemnie” (λάθρα [láthra(i)]) przywołał Mędrców i z nimi rozmawiał, ma za zadanie podkreślić złe zamiary władcy względem „nowo narodzonego króla żydowskiego”<sup>413</sup>. Wynika to ze znaczenia samego terminu λάθρα (láthra/i), posiadającego następujące znaczenia: „skrycie, ukradkiem, podstępnie; bez wiedzy (czyjejs)”<sup>414</sup>, a także „potajemnie, w tajemnicy, ukradkiem”<sup>415</sup>. Herod być może chciał ukryć swe zamiary przed Żydami, aby nie ostrzegli oni Mędrców o jego niecznych planach zamordowania Jezusa jako potencjalnego konkurenta do tronu w Jerozolimie<sup>416</sup>. Jak zaznaczył ewangelista, władca wypytywał dokładnie swych rozmówców. Wyraża to czasownik ἀκριβῶς (akribōō), który oznacza: „robić (coś) dokładnie, zbadać dokładnie, zrozumieć dokładnie, przedstawić dokładnie, dokładnie odpowiedzieć (czemuś)”<sup>417</sup>. Przedmiotem

<sup>410</sup> Na temat składu tejże rady zob. np. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, s. 64-65; W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 239-240.

<sup>411</sup> Zob. G.M. Baran, *Mędrcy ze Wschodu*, s. 33. J. Homerski (*Ewangelia według św. Mateusza*, s. 87) zauważa jednak, że pytanie Heroda skierowane do arcykapłanów i uczonych ludu ani nie sugeruje ignorancji Heroda, ani nie podkreśla wyłącznej kompetencji arcykapłanów i uczonych ludu, ale podprowadza do cytatu ze Starego Testamentu.

<sup>412</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 112-113; D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 29-30.

<sup>413</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 244; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 113.

<sup>414</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 2.

<sup>415</sup> Zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1023-1024.

<sup>416</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 30; W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 244.

<sup>417</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 23; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 55.

zainteresowań Heroda był czas ukazania się gwiazdy na Wschodzie. Być może w ten sposób chciał on dokładnie określić czas narodzenia się Dziecięcia<sup>418</sup>. Udzielając kolejnych wskazań Mędrcom, niejako próbował wciągnąć ich bezwiednie w swoje knowania: „A kierując ich do Betlejem, rzekł: «Udajcie się tam i wypytajcie starannie o Dziecię, a gdy Je znajdziecie, donieście mi, abym i ja mógł pójść i oddać Mu pokłon»” (Mt 2,8). Jak zauważa D.A. Hagner, trudno wierzyć, że Mędrcy nie słyszeli o reputacji Heroda albo że nie byli w stanie ocenić jego charakteru, aby domyślić się podstępny i udawania, kryjącego się za słowami króla<sup>419</sup>. Ogólna wzmianka: „Oni zaś wysłuchawszy króla, ruszyli w drogę” (Mt 2,9) nie pozwala stwierdzić, czy odpowiedzieli pozytywnie na wyrażone przez Heroda życzenie. A. Paciorek podaje zatem, że „najwyraźniej zachowanie Heroda nie wzbudziło podejrzeń Mędrców”<sup>420</sup>.

W dalszym ciągu podróży przewodnikiem była dla Mędrców gwiazda, która ukazała się im na Wschodzie (zob. Mt 2,9). Jej zatrzymanie się wskazało miejsce, w którym znajdował się „nowo narodzony król żydowski”. Kiedy znaleźli Dziecię wraz z Jego Matką, Mędrcy zrealizowali cel swojej podróży: „Gdy ujrzeli gwiazdę, bardzo się uradowali. Weszli do domu i zobaczyli Dziecię z Matką Jego, Maryją; upadli na twarz i oddali Mu pokłon. I otworzywszy swe skarby, ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę” (Mt 2,10-11)<sup>421</sup>.

### 1.2.2. Treść snu Mędrców i ich reakcja

Trudno jednoznacznie stwierdzić na postawie ewangelicznego przekazu, czy Mędrcy mieli zamiar wrócić do Jerozolimy, do Heroda. Po opisie pokłonu złożonego przez nich Jezusowi ewangelista Mateusz podał jedynie lapidarną wzmiankę na temat snu, jakiego doświadczyli: „A otrzymawszy we śnie nakaz, żeby nie wracali do Heroda, inną drogą udali się do swojej ojczyzny” (Mt 2,12). Nie sposób określić, w jakich okolicznościach i w jakim odstępie czasowym od spotkania z Jezusem Mędrcy doznali doświadczenia sennego. Z przekazu ewangelicznego trudno także wnioskować, czy przekazany we śnie nakaz otrzymał jeden z Mędrców, a następnie przekazał go swym towarzyszom, czy też wszyscy oni doświadczyli objawienia w ramach snu. W.D. Davies i D.C. Allison zwracają uwagę na dwie kwestie, które można wykorzystać przy określaniu

<sup>418</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 113.

<sup>419</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 30.

<sup>420</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 113.

<sup>421</sup> Na temat darów, jakie złożyli Dziecięciu Mędrcy, szerzej zob. np. G.M. Baran, *Mędrcy ze Wschodu*, s. 36; A.J. Najda, *Święto Trzech Króli w Biblii*, s. 396-398.

przybliżonych okoliczności snu Mędrców. Pierwsza z nich to wzmianka o pogańskim proroku Balaamie, którego prorocstwo – zdaniem egzegetów – stanowi tło interpretacji teologicznej znaku gwiazdy prowadzącej Mędrców do Betlejem (zob. Lb 24,17). Według przekazu zawartego w Lb 22,7-13; 19-20 Bóg przemówił do Balaama w nocy. Druga kwestia nawiązuje do tradycji rabinicznej, w której – według niektórych źródeł – Bóg do pogan przemawiał tylko nocą<sup>422</sup>. Ogólnie można by przyjąć, że senne doświadczenie Mędrców, którzy przynależeli do świata pogańskiego, miało – zgodnie z przywołaną tradycją – miejsce w porze nocnej.

Analizując werset Mt 2,12, można zauważyć, że pierwsza jego część: „A otrzymawszy we śnie nakaz [...]” (καὶ χρηματισθέντες κατ’ ὄναρ [καὶ chrēmatissthéntes kat’ ónar]) układa się paralelnie do opisu ostatniego snu Józefa: „Otrzymał zaś we śnie nakaz [...]” (χρηματισθεὶς δὲ κατ’ ὄναρ [chrēmatistheís dé kat’ ónar]) (Mt 2,22). W obu przypadkach pojawia się ten sam czasownik χρηματίζω (chrēmátízō), który występując w stronie biernej, przyjmuje następujące znaczenia: „otrzymał odpowiedź, przestrożę, ostrzeżenie”<sup>423</sup>. Być może Mędrcy modlili się o wskazówki (radzili się Bożej wyroczni) co do drogi powrotnej, a Bóg udzielił im odpowiedzi we śnie<sup>424</sup>. W przypadku snu Mędrców nie pojawia się jednak wyraźnie postać posłańca Bożego, czyli anioła Pańskiego, jak to miało miejsce w przypadku snów Józefa (zob. Mt 1,20; 2,13.19)<sup>425</sup>. Należy zaznaczyć, że użycie czasownika χρηματίζω (chrēmátídzō) w formie biernej w Mt 2,12 – jak w Mt 2,22 – posiada z pewnością charakter *passivum theologicum* (*passivum divinum*) i wskazuje na fakt pochodzącego od Boga nakazu/ostrzeżenia objawionego w ramach snu<sup>426</sup>. Mając na uwadze, że autorem owego nakazu/ostrzeżenia był Bóg, można przyjąć, że – podobnie jak w snach Józefa – objawiającym Boże wskazanie był anioł Pański. Przywołując i tym razem motyw snu,

<sup>422</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 252.

<sup>423</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 521; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 2005. Por. pkt 1.1.3.3.

<sup>424</sup> Według J.A. Bengela (*Gnomon of the New Testament. Pointing out from the Natural Force of the Words, the Simplicity, Depth, Harmony and Saving power of its Divine Thoughts*, vol. 1, tłum. ang. Ch.T. Lewis, M.R. Richardson, Philadelphia – New York: Perkinpine & Higgins, Sheldon & Company, 1862, s. 80) użyty czasownik χρηματίζω (chrēmátídzō) sugeruje, iż Mędrcy modlili się, a Bóg udzielił im χρηματισμός (chrēmatisμός), czyli odpowiedzi.

<sup>425</sup> U. Luz (*Matthew 1 – 7*, s. 115) zauważa pewien niuans, że tylko Józef wydaje się być uznanym za godnego, aby ukazał mu się anioł Pański.

<sup>426</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 251.

ewangelista Mateusz pragnął z pewnością ukazać Boże prowadzenie Mędrców, które w konsekwencji miało doprowadzić do unicestwienia zbrodniczych planów Heroda<sup>427</sup>. Warto wspomnieć, że motywy ostrzeżenia człowieka we śnie przez bóstwo pojawia się zarówno w literaturze biblijnej, jak i pozabiblijnej (Herodotus, *Historiae* 3,65; Iosephus Flavius, *Antiquitates* 11,8,4 [327]; Mt 27,19)<sup>428</sup>.

W przeciwieństwie do relacji zawartej w Mt 2,22 w wersecie Mt 2,12 została podana treść Bożego nakazu: „[...] żeby nie wracali do Heroda” (μη ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδην [*mé anakámpsai prós Hērō(i)dēn*]). Wyrażenie w ten sposób owego nakazu/ostrzeżenia może sugerować, że Mędrcy nie podejrzewali podstępnych zamiarów króla. Opiekuńcza opatrność Boża – jak zauważa J. Homerski – „działała bezpośrednio, aby uchronić Dziecię przed niebezpieczeństwem, a magów przed zupełnie nieświadomym działaniem na Jego szkodę”<sup>429</sup>.

Lapidarnie ewangelista Mateusz opisał także reakcję Mędrców na objawienie sennie: „[...] inną drogą udali się do swojej ojczyzny” (Mt 2,12). Stwierdzenie to podkreśla zdecydowane posłuszeństwo Mędrców Bożemu nakazowi<sup>430</sup>. Na uwagę zasługują w tym kontekście czasownik ἀναχωρέω (*anachōréō*) – „cofać się, powracać, wycofać się, wrócić do domu”<sup>431</sup>. Używając tego rodzaju czasownika, ewangelista chciał być może podkreślić, że odejście Mędrców – podobnie jak w przypadku Józefa udającego się Egiptu: „i udał się do Egiptu” (καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον [*kai anechōrēsen eis Aígypton*]) (Mt 2,13) – miało charakter „oddalenia się z lęku, z bojaźni”, aby uniknąć zagrożenia ze strony Heroda (por. Mt 2,22)<sup>432</sup>. Wzmianka, że „inną drogą udali się” (δι’ ἄλλης ὁδοῦ [*di’ állēs hodoú*]) może sugerować, że mieli możliwość powrotu do swej ojczyzny innym szlakiem – nie tylko tym, który wcześniej wiódł ich przez Jerozolimę. We śnie otrzymali wyraźny nakaz, aby nie wracali do Heroda, czyli do Jerozolimy, co wyraża czasownik ἀνακάμπτω (*anakámpō*) – „zawrócić z drogi, zawracać”<sup>433</sup>. A zatem nie zawracając z drogi, czyli – jak można mniemać – prostą drogą udali się do swej ojczyzny. Ewangelista Mateusz na określenie miejsca powrotu użył terminu χώρα (*chōra*),

<sup>427</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 114.

<sup>428</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 252.

<sup>429</sup> J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 90.

<sup>430</sup> Por. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 252.

<sup>431</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 55.

<sup>432</sup> Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 98.

<sup>433</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 47.

który między innymi oznacza: „kraj, okolica, ziemia, terytorium”<sup>434</sup>, co w konsekwencji może wskazywać na ojczyznę<sup>435</sup>. To ogólne określenie tym bardziej podkreśla enigmatyczność pochodzenia Mędrców<sup>436</sup>, których kraina zamieszkania znajdowała się gdzieś „na Wschodzie”, skąd przybyli, aby pokłonić się „nowo narodzonemu królowi żydowskiemu” i ofiarować Mu dary.

Warto zaznaczyć, że w przypadku historii Mędrców ewangelista Mateusz nie przywołał żadnego cytatu starotestamentalnego na podkreślenie, że ich działanie było wyrazem wypełnienia się słów Bożych wypowiedzianych przez jakiegoś proroka. Zdaniem egzegetów wzmianka o powrocie Mędrców „inną drogą” być może w zamierzeniach ewangelisty stanowiła nawiązanie do sceny z nieznanym prorokiem z Judy z czasów króla Jeroboama I (zob. 1 Krl 13,7-10; por. podobne słownictwo w 1 Krl 18,6)<sup>437</sup>. Istnieje także teza, że autor Ewangelii, opisując powrót Mędrców, mógł wzorować się na literaturze pozabiblijnej. Na poparcie tej tezy przywołuje się motyw powrotu poselstwa Tiridatesa od Nerona<sup>438</sup>: „[Tiridates] powrócił zaś nie tą samą drogą, którą przybył (ἦπερ ἦλθε [*hē(i)per élthe*]) przez Ilyrię i powyżej Morza Jońskiego, ale z Brundizjum popłynął do Dyrrachionu” (Dio Cassius, *Historia Romana* 63,7)<sup>439</sup>.

## 2. Doświadczenie senne żony Pilata

Obok opisów snów zawartych w *Ewangelii dzieciństwa* na kartach dzieła Mateuszowego pojawia się jeszcze jedna wzmianka na temat sennego doświadczenia. Było ono udziałem żony Pilata, o czym ta wspomniała

<sup>434</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 527.

<sup>435</sup> Por. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 2015.

<sup>436</sup> Por. D.A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, s. 31.

<sup>437</sup> Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 90.

<sup>438</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, s. 252; por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 90.

<sup>439</sup> Dio, *Roman History with an English Translation by E. Cary*, vol. 8 (The Loeb Classical Library), London – New York: William Heinemann, G.P. Putnam’s Sons, 1925, s. 146 (tłum. własne autora). Należy zaznaczyć, że istnieje teoria, iż opis wizyty Tiridatesa u Nerona (zob. Dio Cassius, *Historia Romana* 63,1-7) stał się inspiracją do zredagowania historii pokłonu Mędrców. Zob. A. Dietrich, *Die Weisen aus dem Morgenlande*, w: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Bd. 3, red. E. Preuschen, Giessen: J. Ricker’sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), 1902, s. 9-12.

w wiadomości przekazanej swojemu mężowi (zob. Mt 27,19). Tło dla całego opisanego wydarzenia stanowił przewód sądowy, któremu przewodniczył Poncjusz Piłat – prefekt Judei w latach 26/27-37<sup>440</sup>. Biorąc pod uwagę strukturę perykopy<sup>441</sup>, w ramach której znajduje się wzmianka o żonie Pilata, można zauważyć, że postać małżonki prefekta pojawia się w kluczowym momencie: pomiędzy publicznym ukazaniem przez Pilata dwóch potencjalnych skazańców, Barabasza i Jezusa, aby zgromadzony lud mógł dokonać wolnego wyboru pomiędzy nimi, a interwencją żydowskich zwierzchników, którzy namawiali lud, ażeby domagał się uwolnienia Barabasza (zob. Mt 27,20). Interwencja żony Pilata oraz interwencja zwierzchników żydowskich tworzą dramatyczny paralelizm, przy czym w. 19 nie stanowi dodatku i rozwinięcia ww. 17-18, lecz w stosunku do w. 20 jawi się jako wyraźny kontrast<sup>442</sup>.

## 2.1. Okoliczności snu żony Pilata

Tłem dla opisanego przez ewangelistę Mateusza snu małżonki Pilata był przewód sądowy prowadzony przez prefekta Judei w sprawie Jezusa. Proces przed władzą rzymską został poprzedzony posiedzeniem Sanhedrynu (συνέδριον [*synédriion*]), czyli rady składającej się z trzech ugrupowań: arcykapłanów (ἀρχιερείς [*archieiréis*]), starszych ludu (πρεσβύτεροι [*presbýteroi*]) i uczonych w Piśmie (γραμματεῖς [*grammateís*])<sup>443</sup>. W czasie tego posiedzenia podjęto uchwałę (συμβούλιον [*symboúlion*])<sup>444</sup> przeciw Jezusowi, aby Go zgładzić (zob. Mt 26,59; 27,1). Podstawą tej decyzji było – zdaniem Sanhedrynu – bluźnierstwo Jezusa, polegające na tym,

<sup>440</sup> Zob. K. Mielcarek, *Piłat, Poncjusz Piłat. 1. W Biblii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011, kol. 597. Szerzej na temat Pilata zob. J. Ciecieląg, *Poncjusz Piłat, prefekt Judei*, Kraków: The Enigma Press, 2003.

<sup>441</sup> Strukturę perykopy podaje np. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament I/2), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008, s. 631.

<sup>442</sup> Zob. M. Klukowski, *Funkcja żony Pilata w Ewangelii według Mateusza (27,19)*, w: „*Niewiastę dzielną kto znajdzie?*” (*Prz 31,10*). *Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* (Analecta Biblica Lublinensia 14), red. A. Kubiś, K. Naporca, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016, s. 258.

<sup>443</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1965, s. 140-143; por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 594.

<sup>444</sup> Termin συμβούλιον (*symboúlion*) oznacza między innymi: „naradę, plan, zamysł, myśl, radę”. W połączeniu z czasownikiem λαμβάνειν (*lambánein*) tworzy frazę, która może oznaczać: „podejmować uchwałę, układać plan, podejmować zamiar, decydować”. Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 575.

że uważał się On za Mesjasza oraz Syna Bożego (por. Mt 26,63). Sanhedryn nie mógł jednak zrealizować podjętej przez siebie uchwały, gdyż w czasach Chrystusa nie leżało to w jego kompetencjach. Jak wykazał E. Dąbrowski, jerozolimski Sanhedryn miał co prawda prawo sądzić sprawy „gardłowe” i wydawać wyroki (*ius gladii*), jednakże wymagały one zatwierdzenia przez władzę rzymską i tylko przez nią mogły być wykonywane. Należy zaznaczyć, że za czasów prokuratorów Sanhedryn zachował pewną samodzielność w wykonywaniu władzy jurysdykcyjnej w zakresie zarówno spraw religijnych, jak i cywilnych, gdyż Prawo żydowskie nie przestawało obowiązywać na terenie Judei. Spod jurysdykcji Sanhedrynu były wyłączone sprawy dotyczące grabieży i buntów o charakterze politycznym, które podlegały wyłącznie kompetencjom prokuratora i osądzone były w oparciu o prawo rzymskie<sup>445</sup>.

Wydany przez Sanhedryn wyrok „przeciw Jezusowi, żeby Go zgładzić” (Mt 27,1), wymagał zatwierdzenia oraz ostatecznie wykonania przez władzę rzymską. Stąd „związawszy Go [Jezusa], zaprowadzili i wydali w ręce namiestnika Poncjusza Piłata” (Mt 27,2). Zatwierdzenie przez prokuratora przekazanej sprawy wymagało uprzedniego zapoznania się z nią i zbadania prawomocności wydanego wyroku (*recognitio causae*). W wyniku tego mogło dojść do nowych ustaleń<sup>446</sup>. Zgodnie z obowiązującymi procedurami<sup>447</sup> Piłat po przyprowadzeniu do niego Jezusa przesłuchał Go. Zarzuty, jakie postawił Sanhedryn, miały charakter zasadniczo religijny: bluźnierstwo, którego istotą było podawanie się przez Jezusa za Mesjasza, a także Syna Bożego (zob. Mt 26,63). Piłatowi został natomiast przedstawiony wymiar polityczny oskarżenia: Jezus podawał się za króla żydowskiego, przez co jawił się jako buntownik polityczny przeciwko władzy rzymskiej<sup>448</sup>. Na tę kwestię w swym przesłuchaniu zwrócił uwagę Piłat (*interrogatio*). Jego wątpliwości dotyczyły zasadniczo faktu, czy oskarżony Jezus, uznający się za króla-mesjasza, istotnie zagrażał politycznie władzy rzymskiej na terenie Palestyny<sup>449</sup>. Jak wynika z przekazu ewangelisty Mateusza, Piłat, wiedząc, „że przez zawiść Go wydali” (Mt 27,18), wyczuwał prawdziwe intencje i zamiary Sanhedrynu. Starał się zatem wykazać, że stawiane Jezusowi zarzuty nie znajdują żadnych faktycznych podstaw

<sup>445</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa*, s. 149; por. P. Święcicka, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium prawno-historyczne*, Warszawa: Lex a Wolters Kluwer Business, 2012, s. 128-135.

<sup>446</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa*, s. 149.

<sup>447</sup> Opis przebiegu procesu Jezusa zob. np. P. Święcicka, *Proces Jezusa*, s. 196-268.

<sup>448</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 627.

<sup>449</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa*, s. 197.

(zob. J 18,38)<sup>450</sup>. Próbując ocalić Oskarżonego, prefekt odwołał się do przywileju paschalnego: (*privilegium paschale*): „A był zwyczaj, że na każde święto namiestnik uwalniał jednego więźnia, którego chcieli” (Mt 27,15; por. Mk 15,6; Łk 23,17)<sup>451</sup>. Podburzony przez Sanhedryn i jego zwolenników lud ostatecznie jednak zażądał uwolnienia Barabasa – „znacznego więźnia” (zob. Mt 27,16-17.20-23).

W czasie trwania procesu sądowego – jak zaznaczył ewangelista – miało miejsce przekazanie przez żonę Pilata ostrzeżenia, które wynikało z doświadczonego przez nią snu.

## 2.2. Postać żony Pilata

W Biblii na temat żony Pilata, oprócz wzmianki obecnej w Ewangelii Mateuszowej, nie ma więcej informacji. W Mt 27,19 została ona określona mianem ἡ γυνή αὐτοῦ (*hē gyné autoú*) – „żona jego” (czyli Pilata). Sam termin γυνή (*gyné*) posiada znaczenie: „kobieta, niewiasta, pani” czy też „żona, małżonka”, a także „nałożnica”<sup>452</sup>. W przypadku Mt 27,19 – jak powszechnie podaje tradycja – chodzi o żonę<sup>453</sup>. Z przekazu ewangelicznego wynika, że towarzyszyła ona mężowi w czasie sprawowania przez niego urzędu prefekta w Judei. Oktawian August wprowadził zabronił urzędnikom zabierania ze sobą żon do prowincji, w których mieli sprawować swój urząd, zezwalając jedynie na ich odwiedziny, i to w miesiącach zimowych (zob. Suetonius, *De vita Caesarum. Divus Augustus* 24; por. Tacitus, *Annales* 3,33), jednakże z czasem zakaz ten złagodniono (zob. Tacitus, *Annales* 3,33-34). Pewne świadectwa wskazują na odgrywanie przez pewne kobiety znacznej roli na dworach panujących (zob. Mt 14,1-12; Iosephus Flavius, *Antiquitates* 12,4,8 [205]; 15,7,9 [258]; por. tenże, *De Bello Iudaico* 2,15,1 [314]). Można zatem przyjąć, że żona Pilata przebywała w Judei wraz z mężem przez cały czas sprawowania przez niego urzędu prefekta<sup>454</sup>.

<sup>450</sup> Zob. tamże, s. 200.

<sup>451</sup> Na temat *privilegium paschale* zob. np. P. Świąciecka, *Proces Jezusa*, s. 229-237.

<sup>452</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 174.

<sup>453</sup> W apokryficznym liście *Epistula Pilati ad Herodem* (zob. *Apocrypha anecdota. Second series* [Texts and Studies V/1], red. M.R. James, Cambridge: The University Press, 1897, s. 66) pojawia się określenie γαμετή (*gametē*) – „ślubna żona, małżonka”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 160.

<sup>454</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3: *Introduction and Commentary on Matthew XIX-XXVIII* (International Critical Commentary), London – New York: T&T Clark International, 2004, s. 587 (przyp. 32); a także E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa*, s. 207.

Szersze spektrum informacji na temat żony Pilata pochodzi z literatury apokryficznej i późniejszej tradycji. W *Aktach Pilata*, czyli *Ewangeliu Nikodema* (ok. 1 poł. IV w. po Chr.<sup>455</sup>) w ustach Pilata pojawia się następujące określenie jej osoby: ἡ γυνή μου θεοσεβής ἐστὶν καὶ μᾶλλον ἰουδαίζει σὺν ὑμῖν (*hē gyné mou theosebés estin kai mállou ioudaízei syn hymín*) – „Wiecie, że moja żona jest nabożna, a nawet szczególnie skłania się ku wam, Żydom<sup>456</sup> (*Acta Pilati*. A 2,1). Pojawiają się tutaj dwa istotne określenia: pierwsze to przymiotnik θεοσεβής (*theosebés*) – „pobożny, bogobojny, czczący Boga, religijny<sup>457</sup>, drugie zaś to czasownik ἰουδαίζω (*ioudaízo*) – „stawać po stronie lub naśladować Żydów<sup>458</sup>, „żyć według obyczajów Żydów<sup>459</sup>. Z powodu tych określeń widziano w niej prozelitkę<sup>460</sup>. Według Orygenesza miała zostać chrześcijanką (zob. Origenes, *Commentarius in Matthaeum* 122 [= GCS, Origenes 11, 258,4-5]). W Kościołach wschodnich jest czczona jako święta<sup>461</sup>.

Tradycja apokryficzna podaje nadto imię żony Pilata w greckiej formie – Πρόκλα (*Prókla*) (zob. *Acta Pilati* B 4,4; por. *Paradosis Pilati*<sup>462</sup> 9; 10; *Epistula Pilati ad Herodum*<sup>463</sup>) oraz łacińskiej – Procula (zob. niektóre łacińskie kodeksy *Gesta Pilati*<sup>464</sup> 2,1)<sup>465</sup>. Z kroniki Pseudo-Dextera (1619) pochodzi powszechnie dziś znane jej kolejne imię – Claudia<sup>466</sup>.

<sup>455</sup> Zob. Apokryfy Nowego Testamentu. *Ewangelie apokryficzne*, cz. 2: *Św. Józef i św. Jan Chrzciciel. Męka i zmartwychwstanie Jezusa. Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003, s. 633-634.

<sup>456</sup> *Evangelia apocrypha adhibitibus plurimis codicibus Graecis et Latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus*, red. K. von Tischendorf, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, s. 223 (tłum. za: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. 1/2 [Źródła i Monografie 127], red. M. Starowieyski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1986, s. 428).

<sup>457</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 445.

<sup>458</sup> Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 341.

<sup>459</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 299.

<sup>460</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa*, s. 208.

<sup>461</sup> Zob. *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 2, s. 627, 639; por. U. Luz, *Matthew 21 – 28. A Commentary on Matthew 21 – 28* (Hermeneia – a Critical and Historical Commentary on the Bible), tłum. J.E. Crouch, Minneapolis: Fortress Press, 2005, s. 499 (przyp. 57).

<sup>462</sup> Zob. *Evangelia apocrypha*, s. 296, 454, 455.

<sup>463</sup> Zob. *Apocrypha anecdota*, s. 66, 67.

<sup>464</sup> Zob. *Evangelia apocrypha*, s. 343.

<sup>465</sup> Por. R. Kany, *Die Frau des Pilatus und ihr Name: Ein Kapitel aus der Geschichte neutestamentlicher Wissenschaft*, „Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums” 86/2 (1995), s. 105.

<sup>466</sup> Zob. tamże, s. 107-110; por. U. Luz, *Matthew 21 – 28*, s. 499.

### 2.3. Przesłanie snu żony Piłata

Wzmiankując doświadczenie senne żony Piłata, ewangelista Mateusz nie podał jego treści, lecz skutki, które stały się podstawą prośby skierowanej do męża: „Nie miej nic do czynienia z tym Sprawiedliwym, bo dzisiaj we śnie wiele nacierpiałam się z Jego powodu” (Mt 27,19). Jak zauważają W.D. Davies i D.C. Allison, w pozostałych ewangeljach brak paralelnej wzmianki. Prawdopodobnie u ewangelisty Mateusza może mieć ona charakter fikcyjnego interludium, wprowadzającego nową postać, która jak nagle pojawia się, tak również nagle znika<sup>467</sup>. Pewne przesłanki, oparte na świadectwach historycznych, nie wykluczają jednak prawdopodobieństwa zaistnienia interwencji ze strony żony Piłata w urzędowe sprawy męża<sup>468</sup> – i to w oparciu o sen, gdyż Rzymianie przywiązywali wielką wagę do snów<sup>469</sup>.

Wzmianka o śnie, wyrażona zwrotem *κατ' ὄναρ* (*kat' ónar*), przywołuje relacje snów Józefa (zob. Mt 1,20; 2,13.19.22) oraz Mędrców (zob. Mt 2,12), poprzez które Bóg, przekazując również ostrzeżenia, kierował historią Jezusa<sup>470</sup>. Niemniej jednak sen żony Piłata istotnie różni się od snów przedstawionych w *Ewangelii dzieciństwa* – i to z kilku względów. Za F.M. Gillmanem można wskazać następujące różnice:

a) trzem snom Józefa towarzyszy postać anioła Pańskiego, we śnie żony Piłata ewangelista Mateusz nie wspominał natomiast ani anioła Pańskiego, ani dosłownego cytatu, ani treści boskiego przesłania

<sup>467</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3, s. 586.

<sup>468</sup> Zarzuty, jakie czynił Sewerus Cecyna żonom, które towarzyszyły sprawującym jakiś urząd państwowy mężom, świadczą, że dochodziło do incydentów ingerowania poszczególnych żon w sprawy urzędowe: „[...] z towarzyszeniem kobiet połączone są pewne okoliczności, które zajęciom pokojowym zawadzają przez zbytek, zajęciom wojennym przez bojaźliwość, a marsz wojska rzymskiego upodabniają do pochodu barbarzyńców. Nie tylko płeć ta jest słaba i do trudów niezdatna, lecz także jeśli się jej swobodę zostawi, okrutna, ambitna i chciwa władzy; włóczą się między żołnierzami, mają do swych usług setników; niedawno pewna kobieta przewodniczyła ćwiczeniom kohort i manewrom legionów. Niech senatorowie sami nad tym pomyślą, że ilekroć jacyś urzędnicy są o zdzierstwa oskarżani, większość zarzutów dotyczy ich żon. Do nich zaraz lgną najgorsi ludzie spośród mieszkańców prowincji, one biorą na siebie sprawy i załatwiają je; dwom osobom oddaje się holdy, kiedy się publicznie ukażą, dwie są główne kwatery, a w rozkazach kobiety bardziej bywają uparte i namiętne; one to, niegdyś Oppijskimi i innymi ustawami hamowane, rządzą teraz, kiedy im więzy rozluźniono, domami, sądami, już nawet armiami” (Tacitus, *Annales* 3,33 [tłum. za: Tacyt, *Dzieła*, t. 1, tłum. S. Hammer, Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, 1957, s. 186-187]).

<sup>469</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa*, s. 208.

<sup>470</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 21 – 28*, s. 498.

(w rzeczywistości nie jest pewne, czy zamierzał przedstawić ten sen jako zawierający przekaz dźwiękowy);

b) w przypadku *Ewangelii dzieciństwa* sny, a zarazem ich przesłanie były przekazywane bezpośrednio poszczególnym osobom, czyli Józefowi lub Mędrcom, nie zaś przez pośrednika, którym w przypadku Piłata była jego żona;

c) w przypadku snów Józefa i Mędrców były wyraźnie sprecyzowane polecenia, we śnie żony Piłata nie pojawia się takie polecenie;

d) każdy sen odnotowany w *Ewangelii dzieciństwa* wynikał z uprzednio sprecyzowanego zagrożenia lub problemu, natomiast w przypadku snu żony Piłata ewangelista Mateusz pominął jego przyczyny i okoliczności;

e) w przeciwieństwie do innych snów opisanych przez ewangelistę bohaterką snu wzmiankowanego w Mt 27,19 jest kobieta;

f) w przypadku snów z *Ewangelii dzieciństwa* wszyscy ich odbiorcy podjęli natychmiastowe działanie, które było podyktowane nakazem wyrażonym we śnie, sen żony Piłata został natomiast zignorowany, ponieważ prefekt ostatecznie skazał Jezusa<sup>471</sup>.

W świetle przedstawionych różnic – zdaniem F.M. Gillmana – włączenie przez ewangelistę Mateusza opowiadania o śnie żony Piłata do swojej narracji po dwudziestu pięciu rozdziałach od *Ewangelii dzieciństwa* – i to bez elementów charakterystycznych dla wcześniejszych relacji o snach – wydaje się zaskakujące i niezgodne z charakterem dzieła Mateuszowego. Być może w Mt 27,19 został wykorzystany jakiś przed-Mateuszowy przekaz, to jest materiał legendarny o żonie Piłata. Różnice zaś w przedstawieniu snu żony Piłata na tle snów narracyjnych opisanych w *Ewangelii dzieciństwa* wynikać mogą z faktu, że ów legendarny materiał był dość znany, a także żywy i całkiem niezależny<sup>472</sup>.

Jak zauważa jednak M. Klukowski, wyliczone przez F.M. Gillmana różnice w większości opierają się na zestawieniu snu żony Piłata (poganki) ze snami Józefa (Żyda). Bardziej trafne byłoby natomiast porównanie snu żony Piłata ze snem Mędrców, którzy również przynależeli do sfery pogan. W oparciu o tego rodzaju porównanie widać – zdaniem M. Klukowskiego – wyraźnie pewne podobieństwa:

a) w obu przypadkach nie ma postaci anioła Pańskiego;

b) brakuje stosownego wyjaśnienia motywu polecenia danego we śnie;

<sup>471</sup> Sumarycznie ujęte różnice, wykazane przez F.M. Gillmana (*The Wife of Pilate [Matthew 27:19]*, „Louvain Studies” 17 [1992], s. 161-163), przytoczone zostały za M. Klukowskim (*Funkcja żony Pilata*, s. 265-266).

<sup>472</sup> Zob. F.M. Gillman, *The Wife of Pilate*, s. 163-164.

c) zarówno we śnie Mędrców, jak i żony Pilata nie zostało wyrażone wprost żadne polecenie, stąd też trudno wysuwać argument o rzekomym niezrealizowaniu polecenia<sup>473</sup>.

Ponadto – zdaniem M. Klukowskiego – „F.M. Gillman zbyt pochopnie zakłada w swej argumentacji, że sen żony Pilata był skierowany do jej męża, a jej rola polegała na pośrednictwie. Tekst 27,19 absolutnie tego nie sugeruje, lecz co najwyżej wskazuje, że sen stał się bodźcem do zaistniałej interwencji kobiety w czasie procesu Jezusa”<sup>474</sup>.

Biorąc pod uwagę pewne nawiązania do narracji o snach w *Ewangelii dzieciństwa*, można przyjąć, że sen, jakiego doświadczyła żona Pilata, pochodził – podobnie jak we wcześniejszych przypadkach – od Boga<sup>475</sup>. Chociaż tekst Mt 27,19 wprost o tym nie mówi, to jednak adresat Ewangelii Mateusza po zapoznaniu się z pierwszymi jej rozdziałami powinien zakładać Boską interwencję. W takim ujęciu żona Pilata jawi się jako narzędzie Bożego działania<sup>476</sup>.

Ewangelista Mateusz nie podał treści snu małżonki rzymskiego prefekta. Zaznaczył jedynie, że wiele cierpiała we śnie z powodu Jezusa. Wyraża to czasownik πάσχω (*páschō*) – „odczuwać, doznawać, cierpieć, znosić”<sup>477</sup>. Wydaje się zatem, że doświadczony przez żonę Pilata sen miał charakter swego rodzaju traumatycznego przeżycia. Stwierdzenie „wiele naciерpiałam się z Jego powodu” sugeruje, że chodzi o rodzaj koszmaru<sup>478</sup>. Trudno określić, czy był to koszmar nocny. Wzmianka „dzisiaj we śnie” (σήμερον κατ’ ὄναρ [*sémeron kat’ ónar*]) może wskazywać na wczesny poranek<sup>479</sup>.

<sup>473</sup> Zob. M. Klukowski, *Funkcja żony Pilata*, s. 266.

<sup>474</sup> Tamże.

<sup>475</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3, s. 586; por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 347. W historii interpretacji snu żony Pilata wiele miejsca poświęcono kwestii, czy sen został zesłany przez Boga czy może przez diabła, który chciał zapobiec zbawczej śmierci Jezusa. Zob. U. Luz, *Matthew 21 – 28*, s. 499.

<sup>476</sup> Zob. M. Klukowski, *Funkcja żony Pilata*, s. 266.

<sup>477</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 169.

<sup>478</sup> M. Klukowski (*Funkcja żony Pilata*, s. 267) zauważa, że na podstawie trzykrotnego wystąpienia czasownika πάσχω (*páschō*) w Ewangelii Mateusza trudno określić jednoznacznie, w jakim znaczeniu ewangelista użył go w Mt 27,19. Stąd być może czasownik ten użyty tutaj został w ogólnym sensie – „doświadczyć czegoś”. W takim ujęciu sen żony Pilata nie był czymś bolesnym pod względem fizycznym lub psychicznym. Za taką argumentacją przemawia charakter snów opisanych w *Ewangelii dzieciństwa*, które nie mają bolesnego wymiaru. Stąd wyrażenie πολλά γάρ ἐπάθειν (*pollá gár épathon*) należałoby przetłumaczyć: „wiele bowiem doświadczyłam”.

<sup>479</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 14 – 28* (Word Biblical Commentary 33B), Dallas: Word Books Publisher, 1995, s. 823. Warto wspomnieć, że Sanhedryn uchwałę przeciw

Sen, którego doświadczyła żona Piłata, był dla niej środkiem uzyskania wiedzy na temat sprawiedliwości Jezusa. Na podstawie przekazu ewangelisty, który ograniczył się do ogólnej wzmianki o cierpieniu kobiety we śnie, nie można określić, w jaki sposób została przekazana jej tego rodzaju wiedza: czy w sposób audytywny, czy wizualny. Na podstawie tekst biblijnego nie można także wnioskować, czy żona Piłata знаła wcześniej Jezusa, czy dopiero poznała Go we śnie.

Cierpienie, jakiego małżonka Piłata doznała we śnie, stało się podstawą do sformułowania przez nią ostrzeżenia, skierowanego do męża. W przekazie tym Jezus został przez kobietę nazwany „Sprawiedliwym” (δικαίος [*díkaios*]). W ten sam sposób Jezus określany jest również w Łk 23,47 i Dz 3,14; 7,52<sup>480</sup>. W tradycji starotestamentalnej człowiekiem sprawiedliwym jest ten, kto dokładnie przestrzega nakazów Bożych, kto postępuje zgodnie z Prawem. „Sprawiedliwy” zatem to „pobożny, nienaganny sługa, przyjaciel Boga”<sup>481</sup>. Określając Jezusa mianem „Sprawiedliwego”, żona Piłata wyraziła niejako przekonanie, że Jezus był osobą prawdziwie religijną, stosownie do standardów ówczesnego judaizmu; że nie naruszył w żadnym szczególe Prawa i że w konsekwencji był niewinny wobec zarzutów stawianych Mu przez religijnych przywódców<sup>482</sup>. Podważyła w ten sposób oskarżenia Sanhedrynu (zob. Mt 26,65-66). W kontekście procesu sądowego żona Piłata jawi się zatem jako swego rodzaju adwokat/obrońca Jezusa<sup>483</sup>. Obok Judasza (zob. Mt 27,4) była drugim świadkiem Jego niewinności<sup>484</sup>.

Posyłając do męża wiadomość, aby „nie miał nic do czynienia z tym Sprawiedliwym”<sup>485</sup>, żona Piłata chciała go przestrzec, aby nie wydał niesprawiedliwego wyroku względem Tego, który był sprawiedliwy. Jej cierpienie we śnie miało zatem zapobiec nieszczęściu wydania na Jezusa wyroku skazującego. W tym kontekście można dostrzec pewne nawiązanie do tradycji starotestamentalnej. W Księdze Hioba pojawia

Jezusowi podjął po nocnych obradach, „gdy nastał ranek” (zob. Mt 27,1), po czym związanego Jezusa zaprowadzono do Piłata (zob. Mt 27,2). Być może, iż właśnie w kontekście tych wydarzeń wczesnym rankiem żona Piłata doświadczała snu.

<sup>480</sup> Por. tamże, s. 823.

<sup>481</sup> Zob. A. Descamps, *Sprawiedliwość*, s. 899.

<sup>482</sup> Zob. M. Klukowski, *Funkcja żony Piłata*, s. 263.

<sup>483</sup> W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3, s. 586.

<sup>484</sup> Zob. U. Luz, *Matthew 21 – 28*, s. 498.

<sup>485</sup> Występuje tutaj idiom: μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκεῖνῳ (*mēdén soi kaí dikaiō[i] ekeinōfi*) – „nic tobie i sprawiedliwemu temu” (por. Mt 8,29; Mk 1,24; J 2,4). W kontekście Mt 27,19 może oznaczać: „nic nie miej wspólnego z tym prawym człowiekiem”. Zob. D.A. Hagner, *Matthew 14 – 28*, s. 823.

się wzmianka na temat snów, które mając postać sennych widziadeł, są snami złymi, budzącymi przerażenie:

„Myślałem: Wypocznę na łóżku, posłanie to trosk mych powiernik. Lecz Ty mnie snami przestraszasz (ἐκφοβεῖς με ἐνυπνίους [*ekphobeís me enypníous*]), przerażasz mnie widziadłami” (Hi 7,13-14).

Tego rodzaju sny mogą być określane mianem koszmarów nocnych. W przypadku Hioba bezpośredniej ich przyczyny można doszukiwać się w chorobie, jaką Bóg dopuścił na niego. Koszmary te miałyby zatem podłoże naturalne, jednakże Hiob zarówno chorobę, jak i wynikające z niej koszmary nocne przypisywał działaniu Boga, który miał go w ten sposób doświadczać. A zatem sny wywołujące przestrasz czy też przerażenie, sny będące ciężkim doświadczeniem Hiob postrzegał jako narzędzie kary. Z wypowiedzi Elihu wynika natomiast, że senne koszmary, które budzą lęk u śpiącego, mają na celu – według zamysłu Bożego – odwrócenie człowieka od jego nieprawości. Innymi słowy: mogą stanowić przestrożę przed grzechem<sup>486</sup>:

„Bóg raz się odzywa i drugi, tylko się na to nie zważa. We śnie i w nocnym widzeniu, gdy spada sen na człowieka; i w czasie drzemki na łóżku<sup>487</sup> otwiera On ludziom oczy, przerażenie budzi w ich sercu. Chce odwieść człowieka od grzechu i meża uwolnić od pychy [...]”<sup>488</sup> (Hi 33,14-17).

Przykładem snu, poprzez który Bóg ostrzegł śniącego i powstrzymał go przed popełnieniem nieprawości, był sen Abimeleka, króla Geraru (zob. Rdz 20,3-7)<sup>489</sup>. Sen doświadczony przez żonę Piłata posiadał z pewnością podobną funkcję: miał zapobiec „nieprawości”, czyli niesłusznemu skazaniu Jezusa, który był „sprawiedliwy”. Mówiąc: „Nie miej nic do czynienia z tym Sprawiedliwym [...]”, żona Piłata,

<sup>486</sup> Zob. G.M. Baran, *Sny* (ἐνυπνία [*enýpnia*]), s. 280, 283.

<sup>487</sup> Są tu wymienione cztery podstawowe rodzaje nocnych objawień: בַּחֲלוֹם (*baḥlôm*) – „we śnie”; חֲזוֹן לַיְלָה (*hezýon laylāh*) – „w nocnym widzeniu”; תַּרְדֵּמָה (*tardēmāh*) – „w głębokim śnie”; בְּחִנְיֹתָא (*bīnūmôt*) – „w czasie drzemki”. Zob. A. Tronina, *Księga Hioba*, s. 449.

<sup>488</sup> Tekst za Septuagintą: „Pan przemawia niekiedy wprost, innym razem jest to może sen (ἐνυπνιον [*enýpnion*]), mówi też w bezsenności albo gdy lęk owładnie człowiekiem w czasie krótkiej drzemki na łożu. [...] Wszystko po to, aby odwrócić człowieka od nieprawości (ἐξ ἀδικίας [*eks adikias*])” (Hi 33,14-15.17 [tłum. za: *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu*, s. 1135]).

<sup>489</sup> Szerzej zob. J. Lemański, *Rola snów w Księdze Rodzaju*, s. 27-30.

ostrzegając męża, aby nie angażował się w potępienie Jezusa<sup>490</sup>. W odniesieniu do tradycji starotestamentalnej pojawia się jednak pewna różnica: w Starym Testamencie sen, który miał powstrzymać człowieka przed popełnieniem nieprawości, dotyczył bezpośrednio śniącego, w przypadku zaś snu żony Pilata powstrzymanie przed nieprawością nie dotyczyło jej samej, lecz jej męża.

Sen, jakiego doświadczyła kobieta, wywołał natychmiastową jej reakcję: wysłała (przez posłańca<sup>491</sup>) mężowi pilną wiadomość i to tak pilną, że należało przerwać proces. Tego rodzaju interwencja w trakcie procesu sądowego, i to z odwołaniem się do snu, nie jest pozbawiona całkowicie prawdopodobieństwa. Za taką tezę może przemawiać fakt, że Rzymianie – jak zostało wcześniej powiedziane – przywiązywali ogromną wagę do snów, a także do rozmaitych wróżb<sup>492</sup>. Pewne paralelne opisy snów ostrzegających zostały podane przez historyków rzymskich. Swetoniusz na przykład odnotował, że Juliusz Cezar w noc poprzedzającą idy marcowe, w czasie których został zamordowany, miał swego rodzaju ostrzegawczy sen:

„W noc poprzedzającą dzień mordu Cezarowi zdało się we śnie, jakoby niekiedy ulatywał nad obłoki, to znów jakby ściskał prawicę Jowisza”<sup>493</sup> (Suetonius, *De vita Caesarum. Divus Iulius* 81; por. Dio Cassius, *Historia Romana* 44,17,1).

Wyraźną paralelę do snu żony Pilata – biorąc pod uwagę zwłaszcza osobę śniącą – można dostrzec w przypadku snu żony Cezara – Kalpurni; jej sen miał również charakter ostrzegający – w tym przypadku o spisku wymierzonym przeciwko jej mężowi:

„Co się tyczy jego samego [Cezara] – został ostrzeżony o spisku przez wróżbitów, a także przez sny. W nocy poprzedzającej jego zabójstwo jego żona miała sen, w którym ich dom się zawalił, a jej mąż zraniony został przez pewnych ludzi i znalazł schronienie w jej łonie”<sup>494</sup> (Dio Cassius, *Historia Romana* 44,17,1; por. Suetonius, *De vita Caesarum. Divus Iulius* 81).

<sup>490</sup> Zob. D.A. Hagner, *Matthew 14–28*, s. 823.

<sup>491</sup> Wskazuje na to czasownik ἀποστέλλω (*apostéllō*) – „wysłać”. Por. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 83.

<sup>492</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa*, s. 208; por. D.A. Hagner, *Matthew 14–28*, s. 823.

<sup>493</sup> Tłum. za: Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów* (Arcydzieła Kultury Antycznej), t. 1, przekł., wst. i kom. J. Niemirska-Pliszczyńska, przedm. J. Wolski, Wrocław – Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, De Agostini, 2004, s. 82.

<sup>494</sup> Tłum. za: Kasjusz Dion, *Historia rzymska. Księgi 41-50* (Bibliotheca. Prace Naukowe 5), Kraków: Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Krakowie, 2008, s. 169.

„Po bankiecie ogarnęło go [Cezara] nocą jakieś osłabienie, a żona jego Kalpurnia widziała go we śnie obficie krwią zbroczonego, toteż starała się go zatrzymać, aby nie wychodził”<sup>495</sup> (Appianus Alexandrinus, *Bella civilia* 2,115).

Na uwagę zasługuje fakt, że owego ostrzeżenia przez sen Piłat nie otrzymał bezpośrednio sam, lecz za pośrednictwem żony. Jak zauważają W.D. Davies i D.C. Allison, przekazanie Piłatowi przesłania pośrednio przez czyjś sen jest zgodne ze starotestamentalnymi opowiadaniem o snach doświadczanych przez władców pogańskich. Otrzymując od Boga sny o charakterze symbolicznym, potrzebowali oni wyjaśnienia, którego dokonywali obdarzeni Bożym uzdolnieniem przedstawiciele narodu wybranego (zob. Rdz 37 – 41 [faraon]; Dn 1 – 6 [Nabuchodonozor]; por. Iosephus Flavius, *Antiquitates* 17,13,3 [345-348]; Iosephus Flavius, *De Bello Iudaico* 2,7,3 [111-113])<sup>496</sup>. A zatem, aby zrozumieć przekaz snu, potrzebowali pośrednika. W przypadku Piłata okazuje się, że nie zasługiwał on nawet na sen, który wymagałby interpretacji. Sen, którego przesłanie (χρηματισμός [*chrēmatisμός*]) było przeznaczone dla niego, został przekazany komuś innemu. Rodzi się jednak pytanie, dlaczego przekaz snu dokonał się za pośrednictwem kobiety. Jak zauważają W.D. Davies i D.C. Allison, być może występuje tutaj nawiązanie do pogańskiej tradycji: w świątyniach pogańskich często były obecne kobiety, które tłumaczyły sny; być może zatem kobiety były uważane za szczególnie biegłe w odczytywaniu i interpretowaniu snów (zob. *Joseph et Aseneth* 4,10). Ewentualnie może dochodzi tutaj do głosu uniwersalny motyw mądrej żony, której mądre rady są ignorowane przez głupiego męża<sup>497</sup>. M. Klukowski polemizuje z tymi wyjaśnieniami, stwierdzając, że są nieadekwatne, ponieważ w pierwszym przypadku w Mt 27,19 nie ma mowy o żadnym tłumaczeniu snu przez żonę Piłata, a w drugim – autorzy nie podali stosownych świadectw literatury starożytnej, które potwierdzałyby podaną tezę<sup>498</sup>.

Innym wyjaśnieniem obecności interweniującej kobiety w scenie procesu Jezusa – zdaniem W.D. Daviesa i D.C. Allisona – może być zbieżność motywów pomiędzy Mt 27,19 a apokryficznym tekstem

<sup>495</sup> Tłum za Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska* (Arcydziela Kultury Antycznej), t. 3, przekł., oprac. i wst. L. Piotrowicz, Wrocław – Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, De Agostini, 2004, s. 842.

<sup>496</sup> Szerzej zob. R. Gnuse, *The Jewish Dream Interpreter in a Foreign Court: the Recurring Use of a Theme in Jewish Literature*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 7 (1990), s. 29-53.

<sup>497</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3, s. 587.

<sup>498</sup> Zob. M. Klukowski, *Funkcja żony Piłata*, s. 268.

*Testamentu Józefa (Testamentum Josephi 14)*. Takie wyjaśnienie zakłada obecność w Ewangelii Mateuszowej typologii: Józef Egipski – Jezus<sup>499</sup>. Wspomniany apokryf, przedstawiając historię sprzedaży Józefa, która znacznie różni się od przekazu biblijnego, podaje, że kiedy bracia sprzedali w niewolę Józefa Izmaelitom, trafił on do domu ich sprzedawcy Egipcie. Przebywając tam, Józef dzięki Bożemu błogosławieństwu przysporzył znacznie majątku owemu sprzedawcy. Kiedy dowiedziała się o tym żona Putyfara, powiadomiła męża, oskarżając jednocześnie sprzedawcę, że porwał Józefa z ziemi Kanaan. Uwierzywszy słowom żony, Putyfar polecił przeprowadzić sąd, a nie dając wiary sprzedawcy, kazał go wychłostać. Przyprawiono też Józefa, którego wypytywano, czy jest niewolnikiem czy człowiekiem wolnym. Józef – ze względu na swych braci, aby nie rzucić na nich hańby – wyznał wówczas, że jest niewolnikiem. Nie dano jednak temu wiary i kazano Józefa wychłostać (zob. *Testamentum Josephi 13*). Wtedy nastąpiła interwencja żony Putyfara:

„Mieszkanka Memfis [żona Putyfara] zobaczyła przez drzwi, jak byłem chłostany, i posłała do męża mówiąc: Niesprawiedliwy jest twój wyrok, skoro porwanego, wolnego człowieka karcisz jak złoczyńcę” (*Testamentum Josephi 14*)<sup>500</sup>.

Nie można wykluczyć, że zarówno ewangelista Mateusz, jak i jego wspólnota mogli znać tę opowieść i być pod jej wpływem. Przemawia za tym fakt, że przytoczona haggada była obecna w pobożności ludowej w I w. po Chr. Niemniej jednak wpływ opowiadania z *Testamentu Józefa* pozostaje jedynie w sferze przypuszczeń<sup>501</sup>.

Trudno wskazać jednoznacznie, jakimi motywami kierował się ewangelista Mateusz, komponując scenę z żoną Piłata. Być może w jego zamyśle postać małżonki prefekta została wykorzystana jako przeciwieństwo żony Heroda (zob. Mt 14,1-11). Ewangelista Mateusz w ten sposób raz jeszcze niejako skonfrontował świat pogan i świat Żydów, ukazując żonę pogańskiego władcy w lepszym świetle niż żonę władcy żydowskiego. W takim ujęciu świat pogański przewyższałby świat

<sup>499</sup> Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3, s. 587; por. F.M. Gillman, *The Wife of Pilate*, s. 157.

<sup>500</sup> Tłum. za: *Testamenty dwunastu Patriarchów – synów Dawida*, przeł. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), oprac. i wst. R. Rubinkiewicz, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2000, s. 77.

<sup>501</sup> Zob. M. Klukowski, *Funkcja żony Piłata*, s. 269-270.

żydowski, który odrzucił „sprawiedliwego”<sup>502</sup>. Żona Piłata, podobnie jak wcześniej pogańscy Mędrcy, potrafiła widzieć wyraźniej – dostrzegła w Jezusie „Sprawiedliwego”. W kontekście procesu Jezusa na tle jej wyznania o sprawiedliwości Oskarżonego ewangelista uwydatnił jeszcze bardziej zaślepienie przywódców żydowskich<sup>503</sup>.

Być może autor Ewangelii, redagując scenę, w której pojawia się żona Piłata, wykorzystał – jak twierdzi M. Dibelius – wczesnochrześcijańską legendę, znaną zarówno samemu ewangelicysty, jak i odbiorcom jego dzieła. Ten, kto jako pierwszy zrelacjonował sen żony Piłata, z pewnością podał pełną treść tego snu, a być może także konkretne odniesienie do Jezusa. W przekazie Ewangelii Mateuszowej legenda o żonie Piłata została jedynie wspomniana pokrótce, ponieważ w trosce o samą Ewangelię materiał ten w całości nie został przez ewangelistę zaakceptowany<sup>504</sup>. Wynikało to z faktu, że – jak zaznaczył M. Dibelius – „tradycja ewangeliczna jako całość była oczywiście bardzo nieśmiała przed inwazją legendarnych tendencji”<sup>505</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że – według cytowanego autora – nie należy odmawiać każdej legendzie historyczności:

„[...] błędem byłoby odmawianie każdej legendzie treści historycznej [...]. Narratora legend z pewnością nie interesuje potwierdzanie historyczne, ani nie sprzeciwia się powiększaniu materiału przez analogie. Ale to, ile tradycji historycznej przekazuje w legendzie, zależy tylko od charakteru jego tradycji. [...] Forma legendarna jako taka nie stanowi w żadnym wypadku decydującego sprzeciwu wobec historyczności bohatera, a nawet wydarzenia, choć z drugiej strony nie gwarantuje wierności przekazu prawdy. Wręcz przeciwnie, gdyż stanowi argument za historyczną krytyką szczegółów”<sup>506</sup>.

Za tezę M. Dibeliusa opowiada się F.M. Gillman, który w środowisku Cezarei Nadmorskiej dopatruje się kolebki powstania legendy związanej z żoną Piłata<sup>507</sup>:

---

<sup>502</sup> Zob. tamże, s. 270. Wyakcentowanie faktu, że to właśnie poganie (w tym przypadku żona Piłata) wyznają prawdę o Jezusie, zdaniem wielu egzegetów oznacza zapowiedź powszechnego nawracania się pośród wszystkich narodów. Zob. W.D. Davies, D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3, s. 587.

<sup>503</sup> Por. Zob. U. Luz, *Matthew 21 – 28*, s. 498.

<sup>504</sup> Zob. M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, tłum. ang. B.L. Woolf, New York: Charles Scribner's Sons, 1935, s. 117; por. F.M. Gillman, *The Wife of Pilate*, s. 158-159.

<sup>505</sup> M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, s. 106.

<sup>506</sup> Tamże, s. 109.

<sup>507</sup> Zob. F.M. Gillman, *The Wife of Pilate*, s. 163-164.

„Ponieważ Piłat i jego żona byli mieszkańcami Cezarei, dlatego zapewne szczególnie interesowali tamtejszą ludność; można się domyślać, że historię snu żony Piłata o Jezusie utrzymywali (i najprawdopodobniej ubarwili) cezarejscy Żydzi i chrześcijanie. Co więcej, jej status jako poganki, prawdopodobnie rzymskiego pochodzenia sympatyczki Jezusa, bardzo prawdopodobnie mógł odbić się echem zwłaszcza wśród niektórych chrześcijan, takich jak Korneliusz (Dz 10,1-48)”<sup>508</sup>.

#### 2.4. Skutek ostrzeżenia wyrażonego przez sen

Ostrzeżenie przesłane przez żonę Piłatowi nie było w stanie wpłynąć na bieg dalszych wydarzeń. Wprowadzony przez ewangelistę Mateusza epizod posiada charakter retardacji, która pozwoliła przywódcom narodu żydowskiego na zmianę nastawienia ludu względem Jezusa. Lud izraelski, który do tej pory był przekonany do Jezusa jako Mesjasza, wraz z przywódcami zaczął domagać się dla Niego śmierci (zob. Mt 27,20-23). Piłat, czując się bezradnym wobec stanowczych żądań Żydów, a także będąc szantażowanym przez przywódców żydowskich (zob. J 19,12: „Odtąd Piłat usiłował Go uwolnić. Żydzi jednak zawołali: «Jeżeli Go uwolnisz, nie jesteś przyjacielem Cezara. Każdy, kto się czyni królem, sprzeciwia się Cezarowi»”<sup>509</sup>), wydał wyrok skazujący Jezusa (zob. Mt 27,26). Miał jednak świadomość i przekonanie co do Jego niewinności. Wynikało to z samego przesłuchania, a zostało potwierdzone przez sen jego żony. Stąd dalsze postępowanie Piłata tym bardziej obciąża go, gdyż wbrew wiedzy i własnemu sumieniu wydał wyrok skazujący Jezusa. Gestem, przez który prefekt chciał się uwolnić od odpowiedzialności za wydany przez siebie wyrok, było obmycie rąk przy jednoczesnym stwierdzeniu: „Nie jestem winny krwi tego Sprawiedliwego. To wasza rzecz” (Mt 27,24)<sup>510</sup>.

---

<sup>508</sup> Tamże, s. 163.

<sup>509</sup> Żydzi grozili Piłatowi gniewem cesarza w sprawie dotyczącej *crimen laesae maiestatis*. Zob. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa*, s. 212-213.

<sup>510</sup> Gest ten nawiązuje do obrzędu, który jest wzmiankowany w Ps 26,6-10: „Umywam moje ręce na znak niewinności i obchodzę Twój ołtarz, Panie...”, a także w Iz 1,15-16: „Obmyjcie się, czyści bądźcie! Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu...”. Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, s. 638.

## **Rozdział II**

### **Sny i nocne widzenia w Dziejach Apostolskich**

Księga Dziejów Apostolskich pełni bardzo ważną funkcję w kanonie ksiąg Nowego Testamentu. Z jednej strony stanowi ona opis działalności uczniów Jezusa, którzy po wniebowstąpieniu Mistrza prowadzili dalej Jego misję w świecie. (Różnica pomiędzy misją uczniów a działalnością Mistrza polega na tym, że o ile Jezus Chrystus zasadniczo ograniczył obszar swojej działalności do terytorium Palestyny, o tyle apostołowie i rodzący się Kościół wykroczyli poza pierwotne środowisko żydowskie, zwracając się z powierzona im misją także do innych narodów). Z drugiej strony lokalizacja Dziejów Apostolskich między ewangeliami a listami Pawła Apostoła pozwala księgę tę postrzegać w kategoriach swoistego wprowadzenia do piśmiennictwa Apostoła Narodów, zarysującego historyczno-środowiskowy kontekst Pawłowego nauczania. Nikt nie spisał rozwoju i rozprzestrzeniania się Ewangelii w świecie w sposób tak oryginalny, jak uczynił to Łukasz. Jego relacja zawiera całe bogactwo wątków i tematów, odniesień chronologicznych i geograficznych, dziejów pojedynczych postaci i całych wspólnot. Można by rzec, że autor ujął wszystko to, co stanowi rzeczywistość Kościoła.

W tej różnorodności obecne są także wątki dotyczące snów i nocnych widzeń. Co prawda występują one w ilościach śladowych, niemniej jednak pojawiają się w istotnych momentach narracji Dziejów Apostolskich. Zasadniczo wyróżniamy prorocstwo proroka Joela o snach w mowie apostoła Piotra (zob. Dz 2,16-21) oraz nocne widzenia Apostoła Pawła (zob. Dz 16,9-10; 18,9-11; 23,11; 27,22-24).

## 1. Ogólna charakterystyka Dziejów Apostolskich

Zanim zostaną poddane analizie fragmenty dotyczące snów i nocnych widzeń (zob. Dz 2,16-21; 16,9-10; 18,9-11; 23,11; 27,22-24), warto przy najmniej szkicowo przedstawić cel, jaki przyświecał Łukaszowi<sup>511</sup> przy pisaniu drugiej części jego dzieła. Kwestia ta stanowi bowiem kontekst dla zrozumienia każdego fragmentu tej księgi, nie wyłączając tekstów, którym w ramach przeprowadzonej analizy zostanie poświęcona szczególna uwaga.

W sprawie określenia zasadniczego celu powstania Dziejów Apostolskich nie ma wśród uczonych jednomyślności. Mimo iż opinie na ten temat są podzielone, z całą pewnością można przyjąć, że autor na kartach księgi zamierzał ukazać rozprzestrzenianie się po całym świecie Ewangelii, którą to najpierw głosił Jezus w Palestynie, a następnie Jego apostołowie, już w dużo szerszym kontekście geograficznym: od Jerozolimy, miejsca, gdzie wypełniło się zbawcze dzieło Chrystusa, poprzez Rzym, stolicę ówczesnego cywilizowanego świata, „aż po krańce ziemi” (Dz 1,8).

Ważną częścią ewangelizacji była misja skierowana do pogan, wyraźnie zapowiadana przez Jezusa, a wcześniej przepowiedana już przez proroków Starego Testamentu<sup>512</sup>. Wątek ten wybrzmiewa również w pierwszym wystąpieniu Piotra Apostoła (zob. Dz 2,14-41), gdzie cytuje on aż trzy fragmenty ze Starego Testamentu, z najbardziej interesującym nas proroctwem Joela (Jl 3,1-5), ukazując w ten sposób realizację i kontynuację Bożej historii zbawienia. Zamiarem Najwyższego jest bowiem doprowadzić do zjednoczenia Jego ludu, który tworzą Żydzi, Samarytanie i poganie. Bóg pragnie obdarzyć zbawieniem każdego człowieka<sup>513</sup>. Wszystkie fragmenty, które poniżej zostaną poddane analizie, związane są – bardziej lub mniej – z ewangelizacją świata pogańskiego.

<sup>511</sup> W toczącej się wśród uczonych dyskusji na temat autorstwa Dziejów Apostolskich opowiadamy się po stronie badaczy, którzy za autora tej księgi uznają Łukasza Ewangelistę. Owszem, Dzieje Apostolskie – podobnie jak ewangelie – są pismem anonimowym, jednak świadectwo starożytnego Kościoła (*Kanon Muratoriego*, Ireneusz, Tertulian, Klemens Aleksandryjski, Euzebiusz z Cezarei, Hieronim) odnośnie do Łukaszowego autorstwa jest na tyle znaczącym argumentem, że nie ma powodów, aby je kwestionować.

<sup>512</sup> Zob. W. Rakocy, „*Będziecie moimi świadkami...*” (Dz 1, 8). (*Dzieje Apostolskie*), w: *Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła* (Wprowadzenie w Myśli i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 9), red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1997, s. 21.

<sup>513</sup> Zob. J.B. Green, *Dzieje Apostolskie*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostołskich* (Prymasowska Seria Biblijna), red. R.P. Martin, P.H. Davids, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2014, s. 218.

Dziejów Apostolskich nie należy traktować jako historii pierwotnego Kościoła. Należy raczej widzieć w nich ciąg dalszy tego, co zostało przedstawione w Łukaszowej Ewangelii. Głoszenie przez Jezusa w Palestynie królestwa Bożego miało być kontynuowane przez Jego apostołów – świadków dokonanego zbawienia. Łukasz chciał ukazać dynamiczne rozszerzanie się Ewangelii po całym znanym mu świecie. Spory akcent położył on na przejście Dobrej Nowiny od Żydów do pogan oraz na utrwalanie się chrześcijaństwa w środowisku pogańskim. Tym samym Dzieje Apostolskie przedstawiają dzieło ewangelizacji prowadzone mocą Ducha Świętego, zgodnie z poleceniem, jakie Jezus dał swoim apostołom: „Otrzymacie jednak moc Ducha Świętego, który zstąpi na was, i staniecie się moimi świadkami w Jeruzalem, w całej Judei, Samarii i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8)<sup>514</sup>.

Pierwszym etapem tej zapowiedzi była misja w Samarii (choć w rzeczywistości Samarytanie nie byli poganami, mimo iż Żydzi z Judei w ten właśnie sposób ich traktowali). Przez Samarię pochód Ewangelii podążał dalej na północ. Kolejnym etapem była Antiochia Syryjska i jej żydowsko-pogańska wspólnota, skąd też wyruszyła potem pierwsza wyprawa misyjna Barnaby i Pawła (zob. Dz 13 – 14). Choć zakładane przez obu apostołów gminy posiadały bazę judeochrześcijańską, to jednak wiarę w Chrystusa przyjmowało coraz więcej pogan. W tym kontekście nie można pominąć również misjonarskiej działalności Piotra Apostoła, który jako pierwszy wprowadził nieobrzezanych do judeochrześcijańskiego jeszcze Kościoła (zob. Dz 10). Ważnym wydarzeniem był ponadto tak zwany Sobór Jerozolimski, który formalnie usankcjonował obecność nawróconych pogan we wspólnocie Kościoła, a także – o czym dowiadujemy się z innych pism Nowego Testamentu – dokonał pewnego podziału ról wśród ewangelizatorów: Piotr miał głosić Ewangelię Żydom, a Paweł poganom (zob. Ga 2,7-9).

Po soborze miała miejsce druga wyprawa misyjna Apostoła Narodów i jego towarzyszy (zob. Dz 15,36 – 18,22). Jej ważnym etapem było przybycie do Filipi. Wydarzenie to poprzedziło nocne widzenie Pawła w Troadzie, które ukierunkowało apostoła na dzieło o niezwykłym znaczeniu – wkroczenie z orędziem Ewangelii na nowy kontynent, Europę (zob. Dz 16,9-10). Podczas swojej drugiej wyprawy Paweł doświadczył

---

<sup>514</sup> Zob. W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2000, s. 409-110; por. S. Hareźga, *Eklezjologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie* (Bibliotheca Biblica), red. M. Rosik, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2008, s. 206-207; H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska), Lublin: Redakcja Wydawnictwa KUL, 2008, s. 9.

kolejnego widzenia nocnego, które – jak zrelacjonował ewangelista Łukasz – tym razem miało miejsce w Koryncie (zob. Dz 18,9-11). Potem doszła do skutku jeszcze trzecia wyprawa (zob. Dz 18,23 – 20,38), o wiele wyraźniej ukierunkowana na pogan niż dwie poprzednie. Wreszcie Apostoł Narodów przebył skomplikowaną drogę, docierając w końcu do Rzymu, stolicy Cesarstwa Rzymskiego, który symbolizował cały świat pogański. W czasie tej podróży Łukasz odnotował kolejne nocne widzenie Pawła, którego tym razem doświadczył on w Jerozolimie (zob. Dz 23,11). Ostatnia nocna wizja miała miejsce podczas burzliwej podróży morskiej apostoła do Rzymu (zob. Dz 27,23-24).

Pozostając w kręgu zagadnienia ewangelizacji świata pogańskiego, należy nadmienić, iż niektórzy autorzy przekonują, jakoby celem Łukasza było ukazanie na kartach *Dziejów Apostolskich* spotkania chrześcijaństwa proweniencji żydowskiej ze światem pogańskim i kulturą hellenistyczną. Wskazywać na to miałyby teologia księgi, w której dostrzegamy obecność zarówno pierwiastka judaistycznego, jak i hellenistycznego<sup>515</sup>. Wyrażoną opinię można uznać za jedynie częściowo słuszną. Na jej korzyść przemawiałyby działalność żydowskich misjonarzy na terenach poza Izraelem, aczkolwiek zauważyć trzeba, że pierwszymi beneficjentami ich przepowiadania nie od razu byli poganie. Tym samym nie można mówić o tym, że spotkanie chrześcijaństwa ze światem pogańskim było pierwszorzędnym celem napisania *Dziejów Apostolskich*. Przynajmniej do Dz 11 opisywane wydarzenia mają miejsce na terenie Palestyny i dotyczą Żydów. Przyjmując zatem zaproponowaną opinię, należałoby połowę księgi potraktować jako wstęp do realizacji powziętego zamierzenia. Spotkanie chrześcijaństwa z kulturą hellenistyczną można uznać – co najwyżej – za cel drugorzędny napisania księgi.

Idąc dalej tym tropem, spotykamy także opinię, że Łukaszowi jako autorowi *Dziejów Apostolskich* przyświecał cel apologetyczny. Starał się on wyjść naprzeciw obawom wysuwanych przez judeochrześcijan, że obecność pogan we wspólnocie Kościoła stanowić będzie zagrożenie dla ich dziedzictwa kulturowego. Wątpliwości te były o tyle uzasadnione, że w miarę rozwoju misji ewangelizacyjnej wspólnoty chrześcijańskiej – za wyjątkiem chrześcijan w Palestynie – składały się w większości z pogan. Łukasz próbował zatem dać odpowiedź na podnoszone kwestie<sup>516</sup>. Z drugiej strony również poganie nawróceni na chrześcijaństwo mogli przeżywać dylematy odnośnie do ich związku z planami Bożymi

<sup>515</sup> Zob. F. Józwiak, *Dzieje Apostolskie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1996, s. 291.

<sup>516</sup> Zob. G. Vignini, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie. Tekst z komentarzem*, tłum. T. Truś, Lublin: Wydawnictwo „Paulistki”, 2000, s. 511.

wyrażonymi w Starym Testamencie, tym bardziej że na ich oczach dokonywał się coraz bardziej widoczny rozłam pomiędzy Kościołem i judaizmem. Łukasz starał się więc ukazać ciągłość i łączność między Starym i Nowym Przymierzem, wskazując na udział chrześcijan wywodzących się z pogaństwa w obietnicach Bożych, danych niegdyś Izraelowi<sup>517</sup>.

Ustosunkowując się do powyższych teorii, należy stwierdzić, że zasygnalizowane problemy są widoczne w Dziejach Apostolskich, ale z pewnością nie można ich uważać za pierwszorzędne. Są to zagadnienia realne, ale mimo wszystko poboczne. Pierwsza z tych kwestii została szczegółowo i wprost rozstrzygnięta na wspomnianym już Soborze Jerozolimskim. W pierwszych rozdziałach księgi wątek ten w ogóle nie istnieje, natomiast w dalszej jej części jest dostrzegalny co najwyżej pośrednio. W związku z drugą opinią można mieć wątpliwości, czy młode wspólnoty chrześcijan wywodzących się ze świata pogańskiego na tym etapie swojego funkcjonowania i rozwoju aż tak bardzo przeżywały swój stosunek do starotestamentalnych obietnic. Owszem, w procesie rozwoju ich świadomości z pewnością te kwestie zaczęły się pojawiać, ale nie od razu. Na początkowym etapie siłą witalną tych gmin był kerygmat, natomiast świat żydowski wraz z jego religijnymi pismami jawił się im jako daleki i enigmatyczny.

Niemniej jednak przytoczonych opinii nie można w sposób arbitralny pominąć. Faktem jest, że misjonarze żydowskiego pochodzenia spotykali się z poganami. Zawiązywała się między nimi coraz bardziej wyraźna więź. Ci pierwsi z czasem nie mieli problemu, by nawiązać kontakt z obcą kulturowo cywilizacją, do tego stopnia, że wstępowali do pogańskich domów, a nawet w nich zamieszkiwali (zob. Dz 10,26-27; 16,15.34), co z punktu widzenia Żydów, nawet tych nawróconych na chrześcijaństwo, stanowiło poważny problem. Paganie jednak z radością przyjmowali prawdę, która ewidentnie posiada rodowód żydowski.

Podsumowując, należy stwierdzić, że celem Łukasza było ukazanie kontynuacji i rozwoju dzieła, które zapoczątkował Jezus, a które było już zapowiadane w starotestamentalnych tekstach. Głoszone i zapoczątkowane na ziemi królestwo Boże miało swój początek w narodzie Izraela, któremu Zbawiciel przepowiadał Dobrą Nowinę. W zamiarach Bożych ta niezwykła idea miała rozprzestrzenić się na cały świat dzięki świadectwu uczniów Chrystusa. Obok nowiny o zbawieniu ważnym celem ewangelizowania było „zgrupować w jedno rozproszone dzieci Boże” (por. J 11,52), aby „nastała jedna owczarnia i jeden pasterz” (por. J 10,16), aby nie było „różnicy pomiędzy Żydem a Grekiem, aby dla wszystkich był jeden i ten sam Pan” (por. Rz 10,12).

<sup>517</sup> Zob. W. Rakocy, „*Będziecie moimi świadkami...*”, s. 21-22.

## 2. Proroctwo Joela o snach w wystąpieniu Piotra – Dz 2,17

Pierwsza wzmianka o snach w Dziejach Apostolskich znajduje się w mowie Piotra Apostoła wygłoszonej w dniu Pięćdziesiątnicy. Tekst ten posiada szczególny charakter, gdyż jest on starotestamentalnym cytatem wbudowanym w narrację Łukaszewego dzieła. Chodzi o słynne proroctwo Joela (Jl 3,1-5). Podejmując się omówienia tego fragmentu, warto najpierw zwrócić uwagę na jego szersze tło.

### 2.1. Zesłanie Ducha Świętego – Dz 2,1-13

Zasadniczym kontekstem dla przemówienia Piotra, w którym apostoł odwołał się do wyroczni proroka Joela, jest relacja o zstąpieniu Ducha Świętego i percepcji tego wydarzenia przez zewnętrznych świadków (zob. Dz 2,1-13). Przyjście zapowiadanego Parakleta dokonało się w dniu żydowskiego święta Pięćdziesiątnicy<sup>518</sup>. Okoliczność ta była powodem licznej obecności pielgrzymów, ściągających do Jerozolimy z różnych stron starożytnego świata. Łukasz pisał o całym szeregu narodów, których przedstawiciele byli wtedy w stolicy (zob. Dz 2,9-11). Liczny udział pielgrzymów przybywających do Świętego Miasta potwierdzały także źródła pozabiblijne. Wymienienie licznych narodowości stanowi zapowiedź rozszerzenia się Ewangelii na cały świat, o czym z kolei mówił sam Jezus w mowie pożegnalnej ze swoimi uczniami (zob. Dz 1,8). Zapowiadało to także wielojęzyczne świadectwo apostołów w dzień Pięćdziesiątnicy<sup>519</sup>.

Wcześniej Łukasz przedstawił tych, którzy „w sali na piętrze” oczekiwali zapowiadanego Pocieszyciela. Wymienił jedenastu apostołów, a także „kobiety, Maryję, Matkę Jezusa, i Jego braci” (zob. Dz 1,12-14).

<sup>518</sup> Święto Pięćdziesiątnicy (Πεντηκοστή [*Pentēkostē*] – zob. 2 Mch 12,31-32; Tb 2,1), zwane także „Żniwami” (zob. Wj 23,16) czy też „Świętem Tygodni” (zob. Wj 34,22; Pwt 16,9-10.16), było obchodzone pięćdziesiąt dni po pierwotnym Święcie Przaśników (zob. Kpł 23,15-21). Miało ono charakter rolniczy i wiązało się z ceremonią ofiarowania dwóch chlebów z mąki z nowych zbiorów, upieczonych z użyciem kwasu. Obchody Pięćdziesiątnicy otrzymały stałą datę dopiero pod wpływem prawodawstwa kapłańskiego, które połączyło Święto Przaśników i Paschę. Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 2, s. 504-506.

<sup>519</sup> Zob. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie* (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego), tłum. D. Krupińska, Poznań: Wydawnictwo „W Drodze”, 2021, s. 25; por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu 5), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 2008 (reprint wyd. z 1961), s. 236-237.

Nieco dalej podał wzmiankę, że „zebrało się tam około stu dwudziestu osób” (Dz 1,15). Najprawdopodobniej wszyscy oni doświadczyli wylania Ducha Świętego, choć potem mowa jest o samych apostołach (zob. Dz 2,14)<sup>520</sup>.

Zstąpienie Ducha Świętego na wspomnianą grupę ludzi było wydarzeniem niezwykle spektakularnym: „szum z nieba, jakby uderzenie gwałtownego wiatru”, „języki jakby z ognia” i „mówienie różnymi językami” (zob. Dz 2,2-4). W Biblii wiatr jest często znakiem Ducha. Samo greckie słowo πνεύμα (*pneúma*) oznacza zarówno „watr”, jak i „ducha”<sup>521</sup>. Szum wiatru i ogień przywołują na myśl starotestamentalne teofanie, w których Bóg objawiał się wybranym ludziom (zob. Wj 19,16-19; 1 Krl 19,11-13)<sup>522</sup>. Nie należy jednak dopatrywać się w tym analogii z nadaniem Prawa na Synaju, ale bardziej położyć akcent na obecność Boga, który porusza naturę, wywołując niezwykle zjawiska, wskazujące na Jego działanie. Takim szczególnym znakiem Jego działalności jest właśnie wiatr, który w Starym Testamencie wyraża Bożą interwencję (zob. 2 Sm 22,11; Ps 104,3; Ez 37,9-10). Innym przejawem zstąpienia Ducha Świętego jest ogień, zapowiadany niegdyś przez Jana Chrzciciela (zob. Łk 3,16-17). W Starym Testamencie stanowił on manifestację Bożej obecności i Jego potęgi (zob. Wj 3,2; 13,21; Ml 3,2). Poprzez wichry i ogień objawienie Parakleta staje się słyszalne i widzialne. W Starym Testamencie obydwa znaki, występujące razem, były zapowiedzią teofanii i sądu (zob. Iz 29,6; 30,27-28; 40,24; Ez 1,4)<sup>523</sup>.

W wyniku zstąpienia Ducha Świętego uczniowie „zaczęli mówić różnymi językami” (zob. Dz 2,4). Wśród uczonych toczy się dyskusja na temat właściwego rozumienia tej wzmianki. Nie brakuje opinii, iż w opisanym zdarzeniu nie chodziło wprost o posługiwanie się obcymi językami, ale mowa jest o „pierwszym prachrześcijańskim darze języków”, czyli intensywnym wielbieniu Boga w jednym, nieartykułowanym języku, co zwracało uwagę otoczenia. Argumentem za takim rozumieniem jest szyderczy komentarz z ust niektórych tam obecnych: „Upili się młodym winem” (Dz 2,13)<sup>524</sup>. Z narracji można jednak

<sup>520</sup> Zob. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, Korntal: Licht der Welt, 1983, s. 46-47.

<sup>521</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 206.

<sup>522</sup> Zob. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 24; por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 47.

<sup>523</sup> Zob. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich, Listu do Rzymian, 1-2 Listu do Koryntian i Listu do Galatów* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament 2), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 2014, s. 19; por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1990, s. 234.

<sup>524</sup> Zob. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 50.

wnioskować, iż apostołowie mówili w swoim ojczystym języku, ale w cudowny sposób byli rozumiani przez przybyszów różnej narodowości: „każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku” (Dz 2,6). Najprawdopodobniej chodziło o wypowiedzianie prorocstwa o szczególnej treści, zrozumiałego dla obcojęzycznego tłumu, co znajduje potwierdzenie zarówno w Starym Testamencie (zob. Lb 11,26), jak i w listach Pawła Apostoła (zob. 1 Kor 12,10.28-30; 14,2-19)<sup>525</sup>. Należy zwrócić uwagę na fakt, iż nie szum wichru wprawił w zdumienie słuchające tłumy, ale język, który rozumieli. Wiedzieli przecież, że prorokujący są Galilejczykami (por. Dz 2,7).

Nic dziwnego, że to, co się działo, przykuło uwagę ludzi spoza wspólnoty obdarzonych Duchem Świętym. Zaskoczeni niezwykle zjawiskiem, „zdumiewali się wszyscy i nie wiedzieli, co myśleć: «Co to ma znaczyć?» – mówili jeden do drugiego” (Dz 2,12). Była także odmienna, szydercza reakcja: „Upili się młodym winem” (Dz 2,13). Choć stwierdzenie to posiada prześmiewczy charakter, to jednak kryje się za nim ironia samego autora Dziejów Apostolskich. W Starym Testamencie młode wino symbolizowało radość, wesołość i obfite błogosławieństwo Boże w erze mesjańskiej. Zesłanie Ducha Świętego ukazuje, że to On jest młodym winem, darem miłości Bożej, rozlanej w sercach ludzi<sup>526</sup>.

## 2.2. Pierwsze wystąpienie Piotra – Dz 2,14-41

Reakcja zaskoczonych tłumów – zarówno ta pozytywna, jak i negatywna – dała bezpośredni impuls do wystąpienia Piotra z jego pierwszym kazaniem, modelowym dla innych wystąpień w Dziejach Apostolskich. Mowę apostoła z Dz 2,14-41 można podzielić na cztery części:

- A. Wstęp – ww. 14-16;
- B. Stwierdzenie nadejścia czasów mesjańskich zapowiedzianych przez proroka Joela – ww. 17-21;
- C. Wykazanie, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem – ww. 22-36;
- D. Zakończenie – rezultat przemówienia – ww. 37-41<sup>527</sup>.

<sup>525</sup> Zob. F.F. Bruce, *The Book of the Acts* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1988, s. 51; por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 237.

<sup>526</sup> Zob. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 28.

<sup>527</sup> Zob. W. Rakocy, *Mowa Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy: Model pierwotnego kerygmatu*, „Roczniki Teologiczne” 45 (1998) 1, s. 111-112; por. D. Dziadosz, *Apostolski*

Wśród egzegetów panuje przekonanie, że mowa Piotra w swoim obecnym kształcie bardziej niż historyczną relacją jest teologicznym wytworem Łukasza, stworzonym na wzór tekstów hellenistycznych historyków, przy czym trudno wykazać, na ile dokładnie przekazał on treść wystąpienia apostoła, a ile jest w nim jego własnego wkładu. Konstrukcja mowy i jej teologia są starsze od Łukasza i sięgają początków wczesnego Kościoła. Sam autor Dziejów Apostolskich nie był świadkiem, czyli słuchaczem wystąpienia Piotra. Materiał posiadał od obserwatorów czy też uczestników wydarzenia – niewykluczone, że od samego Piotra<sup>528</sup>. Występowanie argumentów starotestamentalnych zaczerpniętych z Septuaginty może z kolei oznaczać, że mowa Piotra, znajdująca się aktualnie w Dziejach Apostolskich, została przemyślana i skomponowana w języku greckim<sup>529</sup>, natomiast samo kazanie najprawdopodobniej pierwotnie wygłoszone było w języku aramejskim, choć niektórzy nie wykluczają także greckiego, zważywszy na mieszane audytorium<sup>530</sup>. Jeżeli przyjmiemy, że otrzymany dar języków oznaczał zdolność posługiwania się obcą mową, byłoby zupełnie zrozumiałe to, że Piotr, przemawiając, używał greki.

Apostoł wystąpił w otoczeniu pozostałych Jedenastu, choć należy pamiętać, że zesłania Ducha Świętego dotarła grupa prawdopodobnie dziesięciokrotnie większa. Obecność wszystkich apostołów świadczy o tym, że odezwa Piotra nie była jego prywatną inicjatywą. Wystąpił on bowiem jako przywódca Kościoła, ale też jako jego rzecznik, mówiący w jego imieniu<sup>531</sup>. Rozpoczynając swą mowę, użył zwrotu: "Ἀνδρες

---

*kerygmat Kościoła rodzącego się z Bożego Ducha. Pierwsza mowa Piotra (Dz 2, 14-41), „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 80.*

<sup>528</sup> Zob. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), New York: The Anchor Bible, 1998, s. 248-249; por. S.J. Kistemaker, *Exposition of the Acts of the Apostles* (New Testament Commentary), Grand Rapids: Baker Book House, 1990, s. 87; I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles* (Tyndale New Testament Commentary 5), Grand Rapids – Leicester: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Inter-Varsity Press, 1980, s. 72; L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina Series 5), Collegeville: The Liturgical Press, 1992, s. 53-54; K. Haacker, *Die Apostelgeschichte* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5), Stuttgart: Verlag H. Kohlhammer, 2019, s. 56; J.T. Squires, *Acts*, w: *Eerdmans Commentary on the Bible*, red. J.D.G. Dunn, J.W. Rogerson, Grand Rapids: Eerdmans, 2003, s. 1218.

<sup>529</sup> Zob. R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, w: *Katolicki komentarz biblijny* (Prymasowska Seria Biblijna), red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2001, s. 1193.

<sup>530</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids: Baker Academic, 2007, s. 111.

<sup>531</sup> Zob. J.T. Squires, *Acts*, s. 1219; por. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 22.

Ἰουδαῖοι (*Ándres Ioudaíoi*) – „mężowie Judejczycy; ludzie Judei” (Dz 2,14). Wyrażenie to należy rozumieć szerzej niż sugeruje jego bezpośrednie brzmienie. Mowa skierowana była bowiem nie tylko do Żydów pochodzących z Judei, ale też do Izraelitów żyjących w diasporze; ponadto nie chodziło o samych mężczyzn, ale także o kobiety<sup>532</sup>.

Piotr zwraca się do zebranych, używając sformułowania ἐνωτίσασθε (*enōtísasthe*), które dosłownie należałoby przetłumaczyć jako: „niech to zostanie włożone do waszych uszów”<sup>533</sup>. Najpierw obalił złośliwe twierdzenie, iż wielojęzyczna mowa wskazuje na ludzi pijanych. Wśród Żydów coś takiego było niemożliwe o tak wczesnej porze, ponieważ najpierw składano ofiarę poranną w świątyni, a dopiero potem spożywano pierwszy posiłek, nie wcześniej niż w południe<sup>534</sup>. Być może odwołanie się Piotra Apostoła w tym kontekście do pory dnia należy potraktować humorystycznie, jako ironię typu: o takiej porze nie mogli jeszcze tak dużo wypić<sup>535</sup>.

To, co stanowi kontekst następujący dla prorocstwa Joela (zob. Dz 2,17-21), określane jest jako kerygmat paschalny, głoszący śmierć krzyżową Jezusa, Jego zmartwychwstanie i wejście do chwały niebios (zob. Dz 2,22-36)<sup>536</sup>. Zesłanie Ducha Świętego jest silnym ogniwem w łańcuchu ściśle powiązanych ze sobą wydarzeń historii zbawienia, wśród których moment szczytowy stanowi osoba Jezusa Chrystusa, którego Piotr postawił w centrum swojego przemówienia. Zesłanie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy potwierdza paschalne misteria z życia Jezusa, szczególnie zaś Jego wywyższenie przez Boga<sup>537</sup>. W części tej apostoł odwołał się do tekstów starotestamentalnych, cytując psalmy (zob. Ps 16,8-11; 110,1). Głosząc tajemnice paschalne Jezusa

<sup>532</sup> Zob. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles* (The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids – Nottingham: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Apollos, 2009, s. 139; por. D.L. Bock, *Acts*, s. 110.

<sup>533</sup> Ideę tę wyraża użyty w tym kontekście czasownik ἐνωτίζομαι (*enōtízomai*) – „wsluchiwać się, nakłonić ucha” (zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 315), „dać ucho” (zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 579). Zob. L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 49.

<sup>534</sup> Zob. L. Alexander, *Acts*, w: *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton, J. Mudiman, Oxford: University Press, 2001, s. 1032; por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego*, s. 237; S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 88; F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids – Leicester: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Apollos, 1990, s. 120.

<sup>535</sup> Zob. F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 60; por. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 140.

<sup>536</sup> Zob. H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie*, s. 45-46; por. W. Rakocy, *Mowa Piotra*, s. 112.

<sup>537</sup> Zob. S. Dyk, *Teologia głoszenia słowa Bożego według Dz 2*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002) 6, s. 152-155; por. W. de Boer, *Dzieje Apostolskie*, s. 60-61.

Chrystusa, oskarżył swoich słuchaczy – tych samych, których wcześniej nazwał Ἄνδρες Ἰουδαῖοι (*Ándres Ioudaíoi*) – o wydanie Mesjasza na śmierć i o Jego zabójstwo (zob. Dz 2,23). Przekonywał także zebranych o tym, że Duch Święty, który aktualnie zstąpił na wybranych, a w przyszłości zstąpi na wszystkich ludzi, według zapowiedzi proroka Joela, został przekazany Jezusowi przez Ojca, aby Jezus posłał Go na ziemię (zob. Dz 2,33; por. Ga 3,14). Jeżeli więc Jezus zesłał na ziemię Ducha Świętego, to znaczy, że jest On kimś więcej niż człowiekiem, ponieważ prorok Joel przypisywał zesłanie Ducha Świętego jedynie Bogu<sup>538</sup>.

Łukasz opisał reakcję zebranych na przemówienie Piotra. Słuchacze byli wstrząśnięci usłyszonym orędziem (zob. Dz 2,37). Występująca w tym miejscu grecka fraza κατενύγησαν τὴν καρδίαν (*katenýgēsan tēn kardían*), którą dosłownie można przetłumaczyć jako: „przekłuli sobie serce” (Dz 2,37), metaforycznie oznacza lęk<sup>539</sup>. Świadcowie wydarzenia Pięćdziesiątnicy pojęli, że wypowiedziane w przeszłości proroctwa i zachodzące aktualnie fakty wzajemnie się wyjaśniają i potwierdzają. Pragnąc zmiany swojego życia, przyjęli prawdę o zmartwychwstaniu i bóstwie Jezusa: „zostali ochrzczeni. I przyłączyło się owego dnia około trzech tysięcy dusz” (zob. Dz 2,37-41). Według zapowiedzi Piotra otrzymali także „dar Ducha Świętego” (zob. Dz 2,38). Niewątpliwie przyczyniła się do tego nowa interpretacja proroctwa Joela. Proroctwo to zaczęło się wypełniać na świadkach niezwykłego wydarzenia w dniu Pięćdziesiątnicy i wypełniało się dalej, o czym informują wzmianki w kolejnych rozdziałach Dziejów Apostolskich<sup>540</sup>. Wszyscy przyjmujący chrzest otrzymywali Ducha Świętego<sup>541</sup>. Spełniało się proroctwo Joela, jednakże we wzmiankowanych opisach nie pojawia się żadna informacja o snach i wizjach.

<sup>538</sup> Zob. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego*, s. 238; por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 39; G. Vigni, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 254.

<sup>539</sup> H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie*, s. 50; por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi* (Prymasowska Seria Biblijna), tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1994, s. 515.

<sup>540</sup> Najpierw w Dz 4,4 Łukasz wspomniał, że liczba tych, którzy przyjęli orędzie Ewangelii, sięgała pięciu tysięcy. Potem jeszcze kilkakrotnie stwierdził, że coraz bardziej wzrastała liczba przyjmujących wiarę w Jezusa Chrystusa (zob. Dz 5,14; 6,1.7; 11,21).

<sup>541</sup> Zob. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 31; por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 43; G. Vigni, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 254.

### 2.3. Proroctwo Joela w Dz 2,17-21

Mowa Piotra Apostoła w dzień Pięćdziesiątnicy, pierwsza chrześcijańska proklamacja wobec Żydów, nazywana „uroczystą inauguracją misji głoszenia Ewangelii”, stanowi wzorzec dla następnych mów zapisanych na kartach Dziejów Apostolskich. Rozpoczyna się ona od zacytowania wyroczni proroka Joela, stanowiącej jedno z najbardziej znanych proroctw mesjańskich. Cytat z Księgi Joela posiada niejako strategiczne znaczenie dla dalszej narracji<sup>542</sup>. Niektórzy dopatrują się tutaj podobieństwa do inauguracyjnej mowy Jezusa w nazaretańskiej synagodze (zob. Łk 4,16-30). Podobnie jak wtedy Jezus odwołał się do tekstu proroka Izajasza (zob. Iz 61,1-2), argumentując cel swojego posłannictwa, tak teraz Piotr Apostoł wyszedł od proroctwa Joela (Jl 3,1-5), wyjaśniając znaczenie tego, co dokonało się w dniu Pięćdziesiątnicy<sup>543</sup>. Jeżeli chodzi o samego Joela, był on jednym z tak zwanych proroków mniejszych w Starym Testamencie. Oprócz tego, że był synem nieznanego bliżej Petuela (zob. Jl 1,1), żyjącym i działającym najprawdopodobniej w Jerozolimie, nic więcej o nim nie wiadomo. Czas jego prorockiej aktywności nie jest dokładnie i ostatecznie ustalony. Chociaż pojawiają się pojedyncze głosy za tym, że jego działalność przypadła na okres przed wygnaniem babilońskim, to jednak większość egzegetów uważa, że był on prorokiem powygnaniowym, przepowiadającym po reformie Ezdrasza i Nehemiasza, natomiast sama księga powstała najprawdopodobniej na przełomie V i IV w. przed Chr.<sup>544</sup>

Analizując fragment Jl 3,1-5, można zauważyć, że stanowi on jednostkę literacką wyraźnie oddzieloną zarówno od poprzedzających ją wersetów, jak i od następujących po niej. Pomimo tego istnieje wiele logicznych i treściowych powiązań fragmentu z innymi partiami tekstu Księgi Joela. Sam fragment Jl 3,1-5 odznacza się wyraźną strukturą. Można wydzielić w nim trzy odrębne części:

<sup>542</sup> Zob. J.T. Squires, *Acts*, s. 1218-1219; por. S. Dyk, *Duch, Słowo, Kościół. Biblijny model ewangelizacji*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007, s. 73; J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 248; C.K. Barrett, *The Acts of the Apostles* (International Critical Commentary), vol. 1, London – New York: T&T Clark, 2004, s. 129.

<sup>543</sup> Zob. W. Eckey, *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangelismus von Jerusalem nach Rom*, Tl. 1: *Apg 1,1 – 15,35*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener, 2000, s. 81.

<sup>544</sup> Zob. J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków: Wydawnictwo oo. Franciszkanów „Bratni Zew”<sup>3</sup>1999, s. 446; por. T. Brzegowy, *Przez pokutę do zbawienia (Księga Joela)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków* (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 5), red. J. Frankowski, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2001, s. 112; G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego* (Jak Rozumieć Pismo Święte 7), Lublin: Wydawnictwo KUL, 1996, s. 261-262.

- A. Udzielenie Ducha Bożego wszystkim członkom narodu wybranego – ww. 1-2;
- B. Zapowiedź znaków poprzedzających nadejście dnia Bożego, posiadająca styl apokaliptyczny – ww. 3-4;
- C. Konkluzja napisana prozą, wskazująca nadzieję zbawienia dla tych, którzy w Dniu Pana wzywać będą imienia Jahwe – w. 5.

W pierwszych dwóch częściach przemawia Bóg (zob. J1 3,1-4), natomiast część trzecia jest komentarzem samego proroka<sup>545</sup>. Proroctwo – jak wynika z całego kontekstu – dotyczy nadejścia dnia Pańskiego (יהוה יום [yóm YHWH]), który w prorockich napomnieniach był ukazywany jako przyszły dzień sądu nie tylko nad wrogami Izraela, ale także nad samym Izraelem. W późniejszych orędziach prorocy przedstawiali także dzień Pański w jego kosmicznych i apokaliptycznych wymiarach jako początek ostatecznego królowania Bożego nad odnowionym kosmosem<sup>546</sup>. Koniec końców zapowiedź dnia Pańskiego przekształciła się w zapowiedź dnia ostatecznego dla całego świata. Dzień ten nie będzie się mieścił już w ramach obecnego czasu, lecz będzie stanowił jego kres, przy końcu świata<sup>547</sup>.

Cytowanie przez Piotra Apostoła proroctwa Joela w pierwszym rzędzie służy wyjaśnieniu zebranym tłumom niezwykłego zachowania się obdarzonych Duchem Świętym. Ci ostatni – jak już było wspomniane – zostali posądzeni przez niektórych obserwatorów zjawiska o upicie się młodym winem. W obronie prawdy i dla wyjaśnienia faktycznego stanu rzeczy Piotr odwołał się do słów starotestamentowego proroka, który zapowiadał niezwykle zachowanie się ludzi obojga płci, będących w różnym wieku i należących do wszystkich warstw społecznych w czasach ostatecznych. Wśród szczególnych zjawisk prorok wyeksponował proroctwa, wizje i sny. Oczywiście znaczenie wyroczni Joela nie wyczerpuje się w tym jednym, konkretnym przypadku, mającym miejsce w pamiętnym dniu Pięćdziesiątnicy. Posiada ono wymiar uniwersalny. Proroctwo odznacza się stylem apokaliptycznym, dlatego

<sup>545</sup> Zob. J. Lemański, *Nadzieja zbawienia dla wzywających imienia Pana (J1 3,1-5)*, „Verbum Vitae” 9 (2006), s. 35; por. H. Ordon, *Eschatologiczny dar Ducha Bożego*, „Roczniki Teologiczne” 51/1 (1994), s. 46.

<sup>546</sup> Zob. M. Łanoszka, *Zawsze sprawiedliwe sądy Boga – starotestamentowa perspektywa rzeczywistości sądu (Pięćksiąg i Prorocy)*, w: *Co dalej po śmierci. Eschatologia biblijna (Źródło Wody Żywej 8a)*, red. P. Łabuda, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2021, s. 82-83.

<sup>547</sup> Zob. P. Auvray, X. Léon-Dufour, *Dzień Pański*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 249. Szerzej na temat dnia Pańskiego zob. np. G.M. Baran, „Koniec, koniec nadchodzi dla czterech krańców ziemi” (*Ez 7,1*). *Starotestamentalne zapowiedzi końca świata (paruzji, zmartwychwstania) w Pismach i u Proroków*, w: *Co dalej po śmierci*, s. 208-216.

nie należy rozumieć go w sposób dosłowny. Nie jest ono literalnym zapisem zjawisk związanych z końcem świata, lecz obrazowym stwierdzeniem, że koniec ten niewątpliwie nadejdzie<sup>548</sup>.

Zastosowana wypowiedź proroka Joela została powtórzona w sposób niezupełnie dokładny za Biblią Grecką (Septuaginta) (Jl 3,1-5), podobnie jak inne fragmenty Starego Testamentu przytaczane w Dziejach Apostolskich. Wykorzystany cytat różni się też od tekstu Biblii Hebrajskiej, co uwidacznia poniższe zestawienie:

<b>Biblia Hebrajska (Jl 3,1-5)</b>	
	<p><sup>1</sup> וְהָיָה אַחֲרַיִכֶם אֲשֶׁפוּךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בָּשָׂר וְנִבְּאוּ בְנֵיכֶם וּבְנוֹתֵיכֶם זָקְנֵיכֶם חֲלֹמוֹת יַחְלֹמוּן בְּחֹרוֹכֶם חֲזִינֹת יִרְאוּ: <sup>2</sup> וְגַם עַל־הַעֲבָדִים וְעַל־הַשְּׂפֹחֹת בְּיָמִים הַהֵמָּה אֲשֶׁפוּךְ אֶת־רוּחִי: <sup>3</sup> וְנָתַתִּי מוֹפְתִים בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ דָּם נָאֵשׁ וְתִמְרוֹת עֵשֶׂן: <sup>4</sup> הַשֶּׁמֶשׁ יִהְיֶה לְחֹשֶׁךְ וְהַיָּרֵחַ לְדָם לְפָנָי בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא: <sup>5</sup> וְהָיָה כָּל־אֲשֶׁר־יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה וְקָלַט כִּי בְהִרְצִיֹן וּבִירוּשָׁלַם תִּהְיֶה פְּלִיטָה כַּאֲשֶׁר אָמַר יְהוָה וּבְשָׂרִידִים אֲשֶׁר יִהְיֶה קְרָא:</p>
<b>Transkrypcja</b>	
<p><sup>1</sup> <i>wəhāyāh 'aḥrē-kēn 'ešpōk 'et-rūhī 'al-kol-bāsār wəniḇbə'ū bənēkem ūḇənōtēkem ziqnēkem ḥālōmōt yaḥālōmūn baḥūrōkem ḥezyōnōt yir 'ū</i>  <sup>2</sup> <i>wəgam 'al-hā 'āḇādīm wə'al-haššəpāḥōt bayyāmīm hāhēmēmāh 'ešpōk 'et-rūhī</i>  <sup>3</sup> <i>wənāṭattī mōp̄tīm bāsšamayim ūḇā'āreṣ dām wā'eš wəṭīmārōt 'āsān</i>  <sup>4</sup> <i>haššemeš yēhāpēk ləḥōšek wəhaḡyārēaḥ ləḏām liḡnē bō' yôm YHWH haḡḡādōl wəhannōrā'</i>  <sup>5</sup> <i>wəhāyāh kōl 'āšer-yiqrā' bəšēm YHWH yimmālēt kī baḥar-šīyôn ūḇīrūšāla'im tihyeh pālētāh ka'āšer 'āmar YHWH ūḇaššəriḏīm 'āšer YHWH qōrē'</i></p>	
<b>Tłumaczenie</b>	
<p><sup>1</sup> I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia.</p>	

<sup>548</sup> Zob. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego*, s. 237-238.

<sup>2</sup> Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach.

<sup>3</sup> I uczynię znaki na niebie i na ziemi: krew i ogień, i słupy dymne.

<sup>4</sup> Słońce zmieni się w ciemność, a księżyc w krew, gdy przyjdzie dzień Pański, dzień wielki i straszny.

<sup>5</sup> Każdy jednak, który wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony, bo na górze Syjon i w Jeruzalem będzie wybawienie, jak przepowiedział Pan, i wśród ocalałych będą ci, których wezwał Pan.

### Septuaginta (Jl 3,1-5)

<sup>1</sup> καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα καὶ ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνύπνια ἐνυπνιασθήσονται καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὀράσεις ὄψονται

<sup>2</sup> καὶ ἐπὶ τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου

<sup>3</sup> καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ

<sup>4</sup> ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ

<sup>5</sup> καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἀνασῶζόμενος καθότι εἶπεν κύριος καὶ εὐαγγελιζόμενοι οὐς κύριος προσκέκληται

### Transkrypcja

<sup>1</sup> καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα καὶ ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνύπνια ἐνυπνιασθήσονται καὶ νεανίσκοι ὑμῶν ὀράσεις ὄψονται

<sup>2</sup> καὶ ἐπὶ τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ πνεύματός μου

<sup>3</sup> καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ

<sup>4</sup> ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ

<sup>5</sup> καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἀνασῶζόμενος καθότι εἶπεν κύριος καὶ εὐαγγελιζόμενοι οὐς κύριος προσκέκληται

### Tłumaczenie

<sup>1</sup> Nastanie potem czas, że wyleję Ducha mojego na każdego człowieka. Wasi synowi i córki wasze będą prorokować, starszyzna wasza jasnowidzenia w snach mieć będzie, młodzieńcy wasi cudowne objawienia będą oglądali.

<sup>2</sup> Również na niewolników i niewolnice w owych dniach wyleję mojego Ducha.

<sup>3</sup> Dam niezwykle znaki na niebie i na ziemi: krew, ogień i wyziewy dymu.

<sup>4</sup> Przed nadejściem dnia Pańskiego, wielkiego i sławnego, słońce zmieni się w ciemność, a księżyc w krew.

<sup>5</sup> Lecz każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, dostąpi ocalenia. Na górze bowiem Syjon i w Jeruzalem otrzymają wybawienie, jak powiedział Pan, i usłyszą radosną wieść ci, których Pan powołał<sup>549</sup>.

### Dzieje Apostolskie (Dz 2,17-21)

<sup>17</sup> καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεῦσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίους ἐνυπνιασθήσονται;

<sup>18</sup> καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεῦσουσιν.

<sup>19</sup> καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.

<sup>20</sup> ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα, πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.

<sup>21</sup> καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

### Transkrypcja

<sup>17</sup> καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεῦσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίους ἐνυπνιασθήσονται;

<sup>18</sup> καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεῦσουσιν.

<sup>19</sup> καὶ δῶσω τέρατα ἐν τῷ(ι) οὐρανῷ(ι) ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.

<sup>20</sup> ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα, πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.

<sup>21</sup> καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

### Tłumaczenie

<sup>17</sup> W ostatnich dniach – mówi Bóg – wyleję Ducha mojego na wszelkie ciało, i będą prorokowali synowie wasi i córki wasze, młodzieńcy wasi widzenia mieć będą, a starcy – sny.

<sup>549</sup> Tłum. za: *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu*, s. 1326.

<sup>18</sup> Nawet na niewolników i niewolnice moje wyleję w owych dniach Ducha mego, i będą prorokowali.

<sup>19</sup> I sprawię dziwy na górze – na niebie, i znaki na dole – na ziemi. Krew i ogień, i kłęby dymu,

<sup>20</sup> słońce zamieni się w ciemności, a księżyc w krew, zanim nadejdzie dzień Pański, wielki i wspaniały.

<sup>21</sup> Każdy, kto wzywać będzie imienia Pańskiego, będzie zbawiony.

Modyfikacja wyroczni Joela została przez Łukasza dokonana celowo, aby dostosować jego proroctwo do nowego kontekstu i stworzyć odpowiednie świadectwo<sup>550</sup>. Przywołując słowa proroka, Piotr Apostoł stwierdził: *Kaì ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός* (*Kaì éstai en taís eschátais hēmérais, légei ho theós*) – „I będzie w ostatnich dniach – mówi Bóg” (Dz 2,17). Fraza *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* (*en taís eschátais hēmérais*) – „w ostatnich dniach” stanowi pierwszy przykład modyfikacji wypowiedzi Joela z Septuaginty. Greckie tłumaczenie księgi prorockiej zawiera wyrażenie *μετὰ ταῦτα* (*metá taúta*) – „po tym, później”, natomiast Piotr powiedział: „w ostatnich dniach”<sup>551</sup>. Kontekst dla wyroczni Joela stanowi opis dotkliwej klęski w postaci plagi szarańczy (zob. J1 1,2-12), która była karą za grzechy, ale miała też być środkiem oczyszczenia (zob. J1 2,12-17). Po tym traumatycznym wydarzeniu prorok zapowiedział Boże zmiłowanie i błogosławieństwo. Wszystkie te wydarzenia stanowiły natomiast zapowiedź dnia Pańskiego<sup>552</sup>.

Zupełnie inny jest kontekst kazania Piotra: radosne samo w sobie i w swoich skutkach zesłanie Ducha Świętego. Dokonując retuszu cytatu, Łukasz pragnął powiązać starotestamentalne proroctwo dotyczące czasów ostatecznych z wydarzeniem Pięćdziesiątnicy. W ten sposób proroctwo stało się typowo eschatologiczne. W myśl wypowiedzi Piotra zapowiedź Joela nie dotyczyła czasu poprzedzającego paruzję, ale wskazywała na moment wylania Ducha w dniu Pięćdziesiątnicy<sup>553</sup>.

<sup>550</sup> Zob. F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 61; por. R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1193; I.H. Marshall, *Acts*, w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, red. G.K. Beale, D.A. Carson, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, s. 534; tenże, *The Acts of the Apostles*, s. 73; D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 141.

<sup>551</sup> C. Huggett, *The Acts of the Apostles (Chapters 1-12)* (The Chronological New Testament 6), [b.m.w.]: Haystacks Publishing, 2017, s. 71; por. R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1193; W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 31.

<sup>552</sup> Zob. J.M. Boice, *Acts. An Expository Commentary*, Grand Rapids: Baker Books, 2006, s. 48; por. H. Ordon, *Eschatologiczny dar Ducha Bożego*, s. 47; F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 61.

<sup>553</sup> Zob. F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, s. 121; por. M. Parsons, M. Culy, *Acts. A Handbook on the Greek Text*, Waco: Baylor University Press, 2003, s. 34; S. Dyk,

Wylanie Ducha sygnalizuje nadejście ostatnich dni eschatologicznych, czasu Kościoła, który trwa pod przewodnictwem Ducha Świętego<sup>554</sup>. Czasy ostateczne nadeszły z chwilą rozpoczęcia misji zbawczej Jezusa Chrystusa. Zesłanie Ducha Świętego stanowi inaugurację końcowej epoki w historii zbawienia<sup>555</sup>. Tym samym – według słów Piotra – należy rozumieć dni ostateczne jako czas między pierwszym a drugim przyjściem na ziemię Chrystusa. Ponadto z mowy apostoła wynika, że spodziewał się on natychmiastowej pokuty i odnowy Izraela<sup>556</sup>. To wszystko sprawiało poczucie pilności misji uczniów Jezusa<sup>557</sup>.

W tym samym wersecie występuje fraza λέγει ὁ θεός (*légei ho theós*) – „mówi Bóg”, która też często pojawia się u starotestamentalnych proroków (zob. Iz 7,7; 22,15; 37,21; Jr 21,4; 24,5; 30,2; Ez 5,5; 7,5; 13,3). Słowa te są dodatkiem Łukasza. Nie występują ani w Septuagincie, ani w Biblii Hebrajskiej (zob. Jl 3,1). W ten sposób autor podkreślił natchniony charakter wypowiedzi, czyniąc jej autorem samego Boga<sup>558</sup>. Znajduje to dodatkowe potwierdzenie w użyciu w Dz 2,16 imiesłowu w stronie biernej ἐστιν τὸ εἰρημένον (*estin tó eirēménon*), który prezentuje formę *divinum passivum* (inaczej *passivum theologicum*, czyli tzw. boskiej strony biernej), co w odniesieniu do Joela oznacza, że przemawiał przez niego Bóg<sup>559</sup>. Warto dodać, że fraza: „mówi Bóg” w całym Nowym Testamencie występuje jedynie w tym miejscu.

W tych ostatecznych dniach miało nastąpić „wylanie Ducha”: ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα (*ekcheō apó tou pneúmatós mou epí pásan sárka*) – „wyleję z Ducha mego na wszelkie ciało”. Hebrajski czasownik שָׁפַק (*šāpāk*)<sup>560</sup>, którego odpowiednikiem jest grecki ἐκχέω (*ekcheō*) – „wylewać, nalewać, rozlewać; rozsiewać, rozsypywać”<sup>561</sup>,

---

*Duch, Słowo, Kościół*, s. 75; L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 49; J.M. Boice, *Acts*, s. 48.

<sup>554</sup> Zob. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 252; por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 59; D. Dziadosz, *Apostolski kerygmat Kościoła*, s. 82.

<sup>555</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts* (Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids: Zondervan, 2012, s. 135; por. J. Stott, *The Message of Acts* (The Bible Speaks Today), Nottingham: Inter-Varsity Press, 1991, s. 73; W. Eckey, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 1, s. 82.

<sup>556</sup> Zob. C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1: *Introduction and 1:1 – 2:47*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012, s. 880.

<sup>557</sup> Zob. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 141.

<sup>558</sup> Zob. S. Dyk, *Duch, Słowo, Kościół*, s. 75.

<sup>559</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 135.

<sup>560</sup> Czasownik ten oznacza: „wylać, przelać krew; wylać, zesłać”. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 2, s. 582-583.

<sup>561</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 284-285.

w potocznym rozumieniu odnosi się do różnego rodzaju płynów, ale metaforycznie może oznaczać także przekazywanie emocji (zob. Ps 62,9). W języku biblijnym zaś oznacza także przekazywanie mocy dla zrealizowania zadań powierzonych przez Boga<sup>562</sup>. Niektórzy zwracają uwagę na to, iż zastosowanie czasownika „wylać” może wskazywać na „silny, obfity strumień” oraz „nieprzemijalność otrzymanego daru” – w znaczeniu, że nie można zebrać tego, co zostało rozlane<sup>563</sup>. Inni podkreślają pełnię obfitości daru Ducha Świętego – w tym kontekście, że wylanie wiąże się z całkowitym opróżnieniem zbiornika<sup>564</sup>. Od razu należy zwrócić uwagę na różnicę zachodzącą pomiędzy tekstem hebrajskim proctwa Joela, który brzmi: אֶשְׂפֹךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בָּשָׂר (ešpôk' et-rûhî 'al-kol-bāsār) – „wyleję swego Ducha na wszelkie ciało”, i wersją Septuaginty: ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα – (ekcheō apó tou pneúmatós mou epí pásan sárka) – „wyleję z Ducha mego na wszelkie ciało”. Grecki wariant może sugerować, że pełnię Ducha posiada jedynie Bóg, natomiast ludzie mogą mieć udział tylko w pewnej jej części<sup>565</sup>. Zwrot „wyleję z Ducha mego” w mowie Piotra Apostoła pojawia się w w. 17, a następnie powtórzony jest w wersecie następnym (w. 18). Zarówno u Joela, jak i w mowie Piotra wskazuje on na boskie pochodzenie wylania Ducha, co z kolei świadczy o wielkiej skuteczności Parakleta. W Starym Testamencie רוח אֱלֹהִים (rûah' ʾēlohîm) (czy też רוח יהוה [rûah' YHWH]) – „Duch Boży” jest początkiem wszystkich rzeczy (zob. Rdz 1,2; por. Mdr 1,7: πνεῦμα κυρίου [pneúma kyriou]), źródłem życia wszelkich istot żyjących (zob. Ps 104,28-29) i kieruje dziejami świata (zob. Iz 61,1-7). Jest też mocą udzielaną ludziom do wykonywania różnych, w tym i nadzwyczajnych dzieł (zob. np. Rdz 41,38; Wj 31,3; Sdz 3,10; 13,25; 14,6; Dn 5,14). Działanie polega przede wszystkim na odnawianiu świata, na czynieniu wszystkiego nowym. Żaden jednak tekst Starego Testamentu nie mówi o Duchu Bożym jako osobie. Duch jest przede wszystkim siłą, mocą Bożą. Charyzmatyczny dar Ducha Bożego otrzymywali przywódcy Izraela, zwłaszcza królowie (zob. 1 Sm 16,13). W specjalny sposób Duch Boży działał w życiu sędziów (zob. np. Sdz 3,10; 11,29; 13,25; 14,6.19; 5,14) oraz proroków, nazywanych niekiedy „mężami ducha” (zob. Oz 9,7). Najpełniej Ducha Bożego otrzymał Mesjasz (zob.

<sup>562</sup> Zob. J. Lemański, *Nadzieja zbawienia*, s. 36.

<sup>563</sup> Zob. J. Stott, *The Message of Acts*, s. 74.

<sup>564</sup> Zob. K. Haacker, *Die Apostelgeschichte*, s. 57.

<sup>565</sup> Zob. D. Dziadosz, *Apostolski kerygmat Kościoła*, s. 82; por. C. Huggett, *The Acts of the Apostles (Chapters 1-12)*, s. 71.

Iz 42,1-3), a dzięki Niemu otrzymają Go wszyscy ludzie w czasach mejsjańskich, zgodnie z proroctwem Joela (zob. Jl 3,1-2; por. Iz 4,4-6)<sup>566</sup>.

Jak już zostało wspomniane, w Starym Testamencie czasownik „wylać” najczęściej odnosi się do wody. Ukazuje obraz ulewy, która spada na spieczoną od suszy ziemię, przynosząc jej ożywienie i urodzajność<sup>567</sup>. W sensie metaforycznym słowo „wylać” funkcjonuje także w powiązaniu z Duchem (zob. Iz 44,3; Ez 39,29; Za 12,10). Zwykle w tekstach starotestamentalnych spotykamy się z twierdzeniem, że Bóg „posyła swego Ducha” albo „daje Ducha”. W wersji Biblii Hebrajskiej czasownik שָׁפַק (*šāpāk*) – „wylewać”, odnoszący się do daru Ducha, oprócz wypowiedzi Joela został użyty w jeszcze tylko dwóch miejscach: Ez 39,29 („I już nie będę na przyszłość ukrywał oblicza mojego przed nimi, kiedy Ducha mojego wyleję na Izraelitów» – wyrocznia Pana Boga”) i Za 12,10 („Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję Ducha pobożności. Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym”), co sugeruje, że wyrocznię Joela należy rozumieć w świetle tamtych proroctw. Wylanie Ducha niesie w sobie ideę obfitości i trwałości obdarowania. Podobnie jak woda stanowi gwarancję życia, tak również wylanie Ducha zapewnia duchowy urodzaj. Duch jest warunkiem życia, pokoju i bezpieczeństwa<sup>568</sup>. W tym kontekście cytowane przez Piotra Apostoła proroctwo Joela sugeruje bezprecedensowy potop Bożego Ducha<sup>569</sup>.

Fraza „całe ciało” (hebr. כָּל-בְּשָׂר [*kol-bāsār*]; gr. πᾶσα σάρξ [*pása sárks*]) oznacza „całą ludzkość; wszystkich ludzi”<sup>570</sup>. Dotychczas Bóg posyłał Ducha na niektóre, specjalnie wybrane osoby: proroków, królów, kapłanów. Teraz ześle Go na wszystkich ludzi, niezależnie od płci, wieku czy statusu społecznego. W kontekście przepowiedni Joela wyrażenie „wszyscy ludzie” mieści się w obrębie narodu Izraela. Prorok głosił z naciskiem, że w eschatologicznej społeczności narodu Izraela znikną wszelkie różnice, gdy chodzi o dostęp do Bożych darów. Choć wylicza pewne kategorie osób: synowie i córki, starcy i młodzieńcy,

<sup>566</sup> Zob. L. Stachowiak, *Duch Boży*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, s. 193; por. J. Guillet, *Duch Boży*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 226-227; T. Brzegowy, *Przez pokutę do zbawienia*, s. 126; M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 43-48.

<sup>567</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 112.

<sup>568</sup> Zob. T. Brzegowy, *Przez pokutę do zbawienia*, s. 125.

<sup>569</sup> Zob. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 140.

<sup>570</sup> Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 42; por. G.M. Baran, Σάρξ i σῶμα w antropologiczno-teologicznej refleksji Mędrca Pańskiego Syracha, w: *Studia anthropologica. Pogranicza historii sztuki i kultury*, t. 2, red. U.M. Mazurczak, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017, s. 192-194.

niewolnicy i niewolnice (zob. J1 3,1-2), co ma wskazywać na powszechny zakres obdarowania, to jednak w myśl jego proroctwa uniwersalizm ten realizuje się wyłącznie w ramach Izraela<sup>571</sup>. Piotr Apostoł poszerzył to znaczenie, wyjaśniając, że „wszyscy ludzie” to także narody pogańskie, każdy, kto czyni pokutę i wierzy w Jezusa jako Mesjasza<sup>572</sup>. Wymieniony wcześniej długi wykaz różnych ludów obecnych w Jerozolimie w dniu Pięćdziesiątnicy (zob. Dz 2,9-11), których przedstawiciele byli świadkami przemawiających z natchnienia Ducha Świętego apostołów<sup>573</sup>, zapowiada misyjną działalność Kościoła, w wyniku której Duch Święty zostanie wylany na wszystkie narody, przez co te dostąpią zbawienia<sup>574</sup>. Niemniej jednak w pierwszej kolejności Duch przeznaczony jest dla Izraela<sup>575</sup>. Łukasz dostrzegł tutaj ogólnoswiatową misję ewangelizacyjną, nawet jeżeli Piotr Apostoł, wypowiadając te słowa, nie był do końca świadomy ich znaczenia i nie był w stanie od razu ich zrealizować. Grupa około stu dwudziestu osób (zob. Dz 1,15), na które zstąpił Duch Święty w dniu Pięćdziesiątnicy, nie wyrażała sobą w pełni znaczenia frazy „całe ciało”, ale była początkiem dla realizacji wyroczni proroka Joela. Dar Ducha Świętego wyjdzie daleko poza grono apostołów, uczestników pamiętnego wydarzenia w Jerozolimie. Co prawda charyzmat proroctwa przeznaczony jest dla wybranych osób, o czym pisał w swoim liście Paweł Apostoł (zob. 1 Kor 12,28-29), jednakże – co wynika z dalszej części pisma Pawłowego – do prorokowania zdolni są wszyscy chrześcijanie (zob. 1 Kor 14,24.31). W wypowiedzi Piotra Apostoła można też dostrzec aluzję do słów Mojżesza: „Oby tak cały lud Pana prorokował! Oby Pan udzielił mu swego ducha” (Lb 11,29), będących zapowiedzią udzielenia Ducha całemu ludowi Bożemu<sup>576</sup>.

W rozumieniu proroka Joela zdolność wypowiedzania prorockich wyroczni posiadają wszyscy mieszkańcy Judy (Dz 2,17: *καὶ προφητεύουσιν οἱ υἱοὶ ἡμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ἡμῶν* [*καὶ prophēteúsousin hoi hyioi hymōn*

<sup>571</sup> Zob. T. Brzegowy, *Przez pokutę do zbawienia*, s. 125-126; por. J. Lemański, *Nadzieja zbawienia*, s. 37; J. Stott, *The Message of Acts*, s. 74; K. Haacker, *Die Apostelgeschichte*, s. 57.

<sup>572</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 136; por. I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 73; tenże, *Acts*, s. 534; D.L. Bock, *Acts*, s. 113; C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1, s. 882; J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela*, s. 449; G. Witaszek, *Moc słowa*, s. 267; W. Eckey, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 1, s. 82-83.

<sup>573</sup> Zob. C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1, s. 882.

<sup>574</sup> Zob. D. Dziadosz, *Apostolski kerygmat Kościoła*, s. 83; por. C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 1, s. 136.

<sup>575</sup> Zob. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 140.

<sup>576</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 112; por. F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 62; L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 49; W. Eckey, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 1, s. 82.

*kaí hai thygatéres hymón]* – „i prorokowali będą synowie wasi i córki wasze”). Według Piotra zdolność tę otrzymali uczniowie Jezusa z chwilą zstąpienia na nich Ducha Świętego, który obdarzył ich umiejętnością mówienia obcymi językami. Tym samym pretendują oni do grona Bożych proroków<sup>577</sup>.

Zjawisko profetyzmu znane jest nie tylko w biblijnym Izraelu, ale także wśród innych starożytnych narodów Bliskiego Wschodu. W ówczesnym powszechnym przekonaniu prorok to osoba, która poprzez doświadczenie wizualne, słyszalne albo poprzez sen otrzymuje pewne treści od bóstwa (albo bóstw). Następnie zostaje zobowiązana poprzez to samo bóstwo (bóstwa) do oznajmiania ich innym ludziom ustnie, za pomocą znaków lub czynności symbolicznej. Profetyzmowi pozabiblijnemu brakuje jednak treści etycznych i moralnych, podobnie zresztą jak i wymiaru eschatologicznego. Stąd też w starożytnej literaturze pozabiblijnej nie istnieje coś takiego jak literatura prorocka. A jeśli już pojawiają się takie teksty, to są one krótkie i pozbawione ingerencji redakcyjnej<sup>578</sup>.

W Biblii prorok jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi; jest kimś, kto mówi w imieniu Boga. Dla Izraelitów jest to bardzo ważna postać życia religijnego. W Biblii Hebrajskiej najczęściej bywa on określany terminem נָבִיא (*nābî*) – „głosiciel, mówca, powołany”<sup>579</sup>. Nazwa נָבִיא (*nābî*) nie pojawia się nigdzie więcej na starożytnym Bliskim Wschodzie, choć – jak zostało wspomniane – zjawisko profetyzmu występowało także poza Izraelem. W Septuagincie i w Nowym Testamencie prorok określany jest za pomocą terminu προφήτης (*prophētēs*). Niekiedy nazywany bywa także „mężem Bożym” (zob. 1 Sm 2,27), „Bożym człowiekiem” (zob. 2 Krl 1,9), „widzącym” (zob. 1 Sm 9,9). Prorokami byli ludzie, którzy za pomocą wizji albo snów otrzymywali pewne treści od Boga w celu przekazania ich całej społeczności albo wybranym osobom (np. władcom) za pomocą słów albo czynności symbolicznych. Prorocy byli więc zwiastunami Bożymi na ziemi, rzecznikami i obrońcami Bożej sprawy. Ich podstawowym zadaniem było napominanie narodu, wzywanie ludzi do nawrócenia i posłuszeństwa wobec Boga (zob. Jr 3,7; Jl 2,12), niekiedy zapowiadali też Bożą karę (zob. Am 4,6-13). W niektórych przypadkach działanie proroka przyjmowało formy

<sup>577</sup> Zob. D. Dziadosz, *Apostolski kerygmat Kościoła*, s. 83.

<sup>578</sup> Zob. W. Pikor, *Proroctwo i prorocy*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, s. 731.

<sup>579</sup> Zob. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2001, s. 662; por. R.R. Wilson, *Prorok*, w: *Encyklopedia biblijna* (Prymasowska Seria Biblijna), red. P. Achtemeier, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 1002.

zachowania typowego dla ludzi obłąkanych, co powodowane było oddziaływaniem ducha Bożego (zob. 1 Sm 10,10-13). Nie zawsze treść orędzia głoszonego przez proroka była przyjemna dla ucha słuchających, dlatego nierzadko doznawał on upokorzenia (zob. Am 7,10-13) albo nawet narażał na niebezpieczeństwo swoje życie (zob. Jr 26,36-40). W Starym Testamencie występują także prorocy fałszywi, którzy prorokowali dla pieniędzy (zob. Mi 3,5) lub dla przypodobania się władcy (zob. 1 Krl 22,5-6)<sup>580</sup>.

W Nowym Testamencie pierwszym prorokiem jest Jan Chrzciciel (zob. Mt 11,14; 17,10-13). Również sam Jezus w powszechnym przekonaniu ludu był prorokiem. Jego prorocka misja obejmowała wezwanie ludzi do nawrócenia. Podzielił On także los prześladowanych proroków Starego Przymierza.

W początkach Kościoła profetyzm – podobnie jak to miało miejsce w Starym Testamencie – polegał na otrzymywaniu od Boga objawienia dla przekazania go w zrozumiały sposób wspólnocie. Różnica polegała jednak na tym, że prorokami byli najczęściej stali specjaliści w przekazywaniu Bożego objawienia, natomiast nie były to osoby, które okazjnie wypowiadały jakieś proroctwo (zob. Dz 11,27; 13,1; 15,32; 1 Kor 12,28; Ef 4,11). Prorocy chrześcijańscy najczęściej pełnili swoją posługę w zgromadzeniu wiernych i czynili to indywidualnie lub grupowo. Z czasem posługa prorokowania powoli wygasła. Miejsce proroków w Kościele zajmowali katecheci i teologowie, których autorytet nie pochodził od bezpośrednio otrzymanego objawienia, ale polegał na profesjonalnym odwoływaniu się do Pisma Świętego i Tradycji Kościoła<sup>581</sup>.

Osobne zagadnienie stanowi prorokowanie w rozumieniu Pawła Apostoła. W Pierwszym Liście do Koryntian poświęca on tej kwestii aż trzy rozdziały (zob. 1 Kor 12 – 14), ale ten motyw przewija się również w innych jego pismach. Proroctwo w listach Pawłowych posiada zbliżoną naturę do proroctwa w Starym Testamencie. Jest ono wypowiedaniem słów otrzymanych od Boga. Tym, co charakteryzuje naukę apostoła w tym temacie, jest mocny akcent położony na inicjatywę Ducha Świętego. Według niego proroctwo dane jest przez Boga w zależności od potrzeb danej wspólnoty chrześcijańskiej. Rolą proroctwa jest

---

<sup>580</sup> Zob. D. Hill, *Prorocy*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 628-629; por. W. Pikor, *Proroctwo i prorocy*, s. 737.

<sup>581</sup> Zob. D. Hill, *Prorocy*, s. 630; por. R.R. Wilson, *Prorok*, s. 1006; F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, s. 664. Istnieje opinia, że charyzmat prorocki należy odróżnić od powołania prorockiego, gdyż nie każdy, kto otrzymał dar proroctwa, został wezwany być prorokiem. Zob. W. Pikor, *Proroctwo i prorocy*, s. 742.

pocieszyć, podtrzymać na duchu, ukazać właściwy kierunek postępowania<sup>582</sup>.

Paweł po raz pierwszy zetknął się z profetyzmem chrześcijańskim w kontekście swojego nawrócenia. Do ociemniałego apostoła Bóg posłał Ananiasza, przekazując mu swoje polecenie w widzeniu. Ananiasz i Paweł jednocześnie otrzymali widzenie o sobie nawzajem (zob. Dz 9,10-12). Można dopatrzeć się tutaj analogii do spotkania Piotra i Korneliusza, którzy również jednocześnie doświadczyli widzenia o sobie nawzajem (zob. Dz 10,3.10)<sup>583</sup>. Obydwa widzenia różniły się jednak między sobą, aczkolwiek zmierzały do tego samego celu. Chociaż ogólnie nie uważa się Ananiasza za proroka, to jednak jego rola wobec Pawła miała charakter profetyczny. Wskazuje na to widzenie, jakie otrzymał od Pana, i orędzie przekazane Pawłowi. Jest to zgodne ze starotestamentalnymi kryteriami prococtwa, gdzie wizje i sny odgrywały znaczącą rolę. Można zatem przyjąć, że wspomniani w Dz 11,27-28 prorocy, którzy przybyli z Jerozolimy do Antiochii, są pierwszymi prorokami chrześcijańskimi, z jakimi zetknął się Paweł. Nie ma tutaj jednak mowy o jakimkolwiek prococtwie bezpośrednio dotyczącym apostoła. Przekazane wtedy orędzie było skierowane do chrześcijan antiocheńskich i przyniosło błogosławione skutki w postaci pomocy Kościoła w Antiochii dla chrześcijan w Judei. Z jednym z tych proroków – z mężczyzną o imieniu Agabos – Paweł zetknął się ponownie przy okazji spotkania z córkami Filipa ewangelisty (jednego z Siedmiu), również prorokiniami. Wtedy otrzymał prococtwo adresowane wprost do niego. Agabos za pomocą symbolicznego gestu przepowiedział jego aresztowanie (zob. Dz 21,8-11)<sup>584</sup>. Również sam Paweł doznawał przeżyć charakterystycznych dla profetyzmu: wizji, transów i objawień (zob. Dz 9,12; 16,9; 18,9; 22,17; 27,23-25).

Kwestia prorokowania zajmuje o wiele więcej miejsca w listach Pawła niż w utrwalonym na kartach Dziejów Apostolskich opisie jego działalności. Apostoł Narodów wielokrotnie świadczył, iż przeżywał stany charakterystyczne dla profetyzmu, między innymi doznawał wizji i objawień (zob. 2 Kor 12,1-7; Ga 1,12). Utrzymywał, że wszyscy

<sup>582</sup> Zob. C.M. Robeck, *Prococtwo, prorokowanie*, w: *Słownik teologii św. Pawła* (Prymasowska Seria Biblijna), red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2010, s. 652.

<sup>583</sup> Zob. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 161. Istnieje opinia, że nawrócenie Pawła, które Łukasz wspomina aż trzy razy (Dz 9,1-20; 22,4-16; 26,9-19), należy traktować jako powołanie go na proroka. Mają na to wskazywać starotestamentalne analogie powoływania proroków. Zob. K.N. Giles, *Prococtwa, prorocy, fałszywi prorocy*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu*, s. 796.

<sup>584</sup> Zob. C.M. Robeck, *Prococtwo, prorokowanie*, s. 653; por. G. Vignini, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 568, 612.

chrześcijanie mają potencjalnie dar prorokowania, w rzeczywistości jednak tylko niektórzy z tego daru korzystają. Paweł nigdy i nigdzie nie nazywał prorokowania urzędem. Nauczając na temat proroctwa i prorokowania, bardzo często używał greckiego terminu χάρισμα (*chárisma*) – „dar łaski, łaska, dar, charyzmat”<sup>585</sup>, „dobrodziejstwo”<sup>586</sup> – lub jego formy w liczbie mnogiej: χαρίσματα (*charísmata*). Termin χάρισμα (*chárisma*) „wskazuje na skutek lub przejaw Bożej łaski lub szczególny dar otrzymany dzięki łasce Bożej”<sup>587</sup>.

Paweł kładł mocny nacisk na posługiwanie się darem proroctwa dla dobra wspólnoty. Krytykował samolubny indywidualizm, preferując jednocześnie wymiar wspólnotowy prorokowania. Jego zdaniem proroctwo przeznaczone jest dla danej społeczności, ma być głoszone dla jej dobra i rozwoju. Przeciwnie postępowanie staje się „gaszeniem Ducha” (1 Tes 5,19). Ponieważ we wspólnotach chrześcijańskich pojawiali się również fałszywi prorocy, proroctwo musiało więc podlegać weryfikacji. Na danej wspólnoty spoczywał obowiązek rozróżniania pomiędzy proroctwem autentycznym i fałszywym<sup>588</sup>.

W listach Pawłowych kilka razy występuje związek terminów „proroctwo” i „objawienie”: ἢ ἐν ἀποκαλύψει [...] ἢ ἐν προφητεία (*é en apokalýpsei [...] é en prophēteía*) – „albo w objawieniu [...], albo w proroctwie”. Przykład takiego aliansu znajduje się w 1 Kor 14,6, gdzie proroctwo łączy się z objawieniem, a wiedza z nauczaniem. Prorocy otrzymują natchnienie dzięki objawieniu. Apostoł krytycznie odnosił się do fenomenu glosolalii, której przeciwstawiał – między innymi – proroctwo. Warto zauważyć, że określenie „proroctwo” pojawia się pięć razy w sekcji poświęconej charyzmatom (zob. 1 Kor 12 – 14) jako uprzywilejowany sposób przemawiania Boga do konkretnych ludzi w konkretnej sytuacji. Paweł kierował się dwoma kryteriami: rozwojem Kościoła i zrozumiałością przekazywanych treści<sup>589</sup>. Inny przykład połączenia

<sup>585</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 652.

<sup>586</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 505; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4, s. 600.

<sup>587</sup> C.M. Robeck, *Proroctwo, prorokowanie*, s. 654; por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2015, s. 829; W. Pikor, *Proroctwo i prorocy*, s. 742.

<sup>588</sup> Zob. C.M. Robeck, *Proroctwo, prorokowanie*, s. 655-657; por. D. Hill, *Prorocy*, s. 630; W. Pikor, *Proroctwo i prorocy*, s. 742; P. Beauchamp, *Prorok*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 792.

<sup>589</sup> Zob. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament VII), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009, s. 446; por. J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian* (Bibliotheca

proroctwa z objawieniem i wskazówki dla osób korzystających z daru proroctwa znajdujemy w 1 Kor 14,30-32. Proroctwo ukazane jest tam jako następstwo objawienia (innymi słowy: objawienie, które zostaje wypowiedziane, staje się proroctwem). Prorok nie spełnia funkcji dydaktycznej. Prorok ma być jak kaznodzieja, dający konkretne wskazówki, zachęty i napomnienia<sup>590</sup>.

Zgodnie z zapowiedzią proroka Joela charyzmatem proroctwa zostaną obdarowane także kobiety (zob. Jl 3,1). Zasadniczo w tamtych czasach kobiety nie przemawiały publicznie, jednak Stary Testament zna kilka przykładów kobiet, którym przysługuje tytuł prorokini: Miriam (zob. Wj 15,20), Debora (zob. Sdz 4,4), żona Izajasza (zob. Iz 8,3), Chulda (zob. 2 Krl 22,14; 2 Krn 34,22), Noadia (zob. Ne 6,14). W Ewangelii Łukasza spotykamy prorokinię Annę (zob. Łk 2,36-38), a w Dziejach Apostolskich cztery prorokinie, córki Filipa (zob. Dz 21,8-9)<sup>591</sup>.

W myśl powyższego czasownik προφητεύω (*prophēteuō*) – „prorokować” może mieć wielorakie znaczenie. Podstawowym z nich jest głoszenie woli Bożej, oznajmianie czegoś, co jest niedostępne ogólnemu poznaniu. Może także dotyczyć przepowiadania przyszłości. W przypadku analizowanego wersetu słowo „prorokować” odnosi się do proklamowania wielkich dzieł Bożych przez obdarzonych Duchem Świętym, którzy czynią to w obcych językach – zrozumiałych dla wszystkich – pod natchnieniem, a nawet pod swego rodzaju przymusem Bożym<sup>592</sup>. Proroctwo to powszechna znajomość Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym<sup>593</sup>. O ile w Starym Testamencie charyzmat prorokowania zarezerwowany był dla wybranych osób, o tyle po wylaniu Ducha Świętego dar ten będzie miał znamiona uniwersalne i może stać się udziałem każdego człowieka. Wychodzi on bowiem poza grono apostołów i opiewuje cały Kościół<sup>594</sup>.

---

Biblica), Wrocław: Wydawnictwo TUM, 2009, s. 626; W. de Boor, *Pierwszy List do Koryntian*, Warszawa: Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, 1979, s. 223; R. Pindel, *Od ewangelizacji do wspólnoty*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000, s. 117-120.

<sup>590</sup> Zob. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 644.

<sup>591</sup> Zob. R.R. Wilson, *Prorokini*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 1006; por. C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1, s. 883; C. Huggett, *The Acts of the Apostles (Chapters 1-12)*, s. 72.

<sup>592</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 137.

<sup>593</sup> Zob. J. Stott, *The Message of Acts*, s. 74.

<sup>594</sup> Zob. C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 1, s. 137; por. C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1, s. 882.

Zarówno prorok Joel, jak i przemawiający w dniu Pięćdziesiątnicy Piotr wskazują na sposoby, którymi Bóg posługiwał się, przekazując swoją wolę:

καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται (*kaí hoi neanískoi hymón horáseis ópsontai kaí hoi presbýteroi hymón enyphníois enyphniasthésontai*) – „młodzieńcy wasi widzenia mieć będą, a starcy – sny”.

W stosunku do Starego Testamentu Łukasz modyfikuje ten tekst. Zarówno w Biblii Hebrajskiej, jak i w Septuagincie najpierw jest mowa o starcach, następnie zaś o młodzieńcach. Łukasz zmienił tę kolejność. Niektórzy przypuszczają, że zależało mu na zachowaniu odpowiedniego porządku: prorokowanie – wizje – sny. Prorokowanie jest charyzmatem najbardziej cenionym, czego świadectwo daje sam Paweł. Wizje są czymś znaczeniowo mniej ważnym, natomiast na ostatnim miejscu znajdują się sny, chociaż zarówno wizje, jak i sny były uważane za przejaw natchnienia prorockiego<sup>595</sup>. Inne wytłumaczenie może być takie, że pokolenie tych, na których zstąpił Duch Święty w dniu Pięćdziesiątnicy, stanowili raczej ludzie młodzi, dlatego zostali wymienieni jako pierwsi<sup>596</sup>. Bliska łączność wizji i snów podkreśla, że tego, co jest ujawniane przez Ducha Świętego, nie można poznać w naturalny sposób. Podobnie jak sny i wizje pochodzą od Ducha, tak też ich poznanie jest Jego dziełem<sup>597</sup>. Wskazanie na młodzieńców i starców obejmuje całą ludzką populację powyżej wieku dziecięcego. W świecie greckorzymskim kategoria wiekowa młodzieńców oznaczała osoby między osiemnastym a trzydziestym rokiem życia, natomiast starcy to wszyscy powyżej lat pięćdziesięciu<sup>598</sup>. Interesującym pozostaje fakt, że aktywność Ducha Bożego wyraża się w dostrzegalnych na zewnątrz stanach ekstatycznych. Jest to jeden z elementów powszechności otrzymanych darów<sup>599</sup>.

Jeżeli chodzi o widzenia/wizje (ὁράσεις [*horáseis*]), występują one zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Wizja jest szczególnym sposobem komunikowania się Boga ze specjalnie wybranym do tego człowiekiem. Szczególne miejsce kategoria ta zajmuje w literaturze

<sup>595</sup> Zob. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 24.

<sup>596</sup> Zob. F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, s. 121.

<sup>597</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 114.

<sup>598</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 136.

<sup>599</sup> Zob. H. Ordon, *Eschatologiczny dar Ducha Bożego*, s. 49.

apokaliptycznej. W przypadku wizji nocnych przekaz treści pochodzi najczęściej od anioła, ale nie zawsze tak jest<sup>600</sup>. Wizje należy odróżnić od snów, objawień, ekstaz czy podróży niebieskich. W tych ostatnich akcent położony jest na obecność istoty pozaziemskiej, natomiast w widzeniach – na przedmiot, wydarzenie lub ciąg wydarzeń<sup>601</sup>. Jednak wszystkie te stany niejednokrotnie przenikają się wzajemnie. W Starym Testamencie wizje były kierowane przeważnie do proroków, ale nie tylko. Doznającym ich towarzyszyło niekiedy słyszenie głosu (zob. Iz 6,3; 40,3; Jr 1,5), uczucie smaku (zob. Ez 3,3) czy dotyku (zob. Iz 6,6; Jr 1,9). Widzącym mogły ukazywać się przedmioty, zwierzęta (zob. Dn 7,2), aniołowie (zob. Iz 6,2; Ap 15,1), a nawet sam Bóg (zob. Iz 6,1; Ez 1,22). W Nowym Testamencie poprzez wizje Bóg udzielał odpowiedzi (zob. Dz 10,3), dawał polecenia (zob. Dz 22,17), dodawał zachęty (zob. Dz 18,9).

Wizji doświadczał w swoim życiu Paweł. Szczególnym przypadkiem było przeżyte przez niego spotkanie z Jezusem na drodze do Damaszku, w Dziejach Apostolskich relacjonowane aż trzykrotnie (zob. Dz 9,3-6; 22,6-10; 26,12-18). Także w jednym ze swoich listów Paweł podzielił się swoimi przeżyciami mistycznymi (zob. 2 Kor 12,1-4). Szczególnym przykładem jest Księga Apokalipsy Jana Apostoła, która w całości stanowi zapis wizji przebiegu końca świata<sup>602</sup>. Proroctwo Joela nie konkretyzuje, o jaki charakter wizji chodzi. Wydaje się, że prorok ma na myśli widzenia w bardzo szerokim tego słowa znaczeniu.

Innym przejawem prorokowania mają być sny, których – zgodnie ze słowami proroka Joela oraz przywołującego jego wyrocznię Piotra Apostoła – mają doświadczać starcy. W tekście greckim na ich określenie pojawia się termin *πρεσβύτερος* (*presbýteros*) (hebr. odpowiednik *זָקֵן* [*zāqēn*]). Jest to forma stopnia wyższego (*gradus comparativus*) od przymiotnika *πρέσβυς* (*présbys*) – „stary, sędziwy”<sup>603</sup>. Przymiotnik *πρεσβύτερος* (*presbýteros*) posiada zatem znaczenie „starszy”<sup>604</sup>. W tradycji biblijnej ma on zasadniczo dwojakie znaczenie: może być stosowany jako określenie wieku (zob. np. Rdz 18,11; 19,4.31.34; 24,1; 35,29; 44,20; 1 Mch 14,9; Hi 32,6; Łk 15,25; J 8,9) albo jako tytuł urzędu. W drugim przypadku może odnosić się do urzędników dworskich (zob. np. Rdz 50,2), starszych ludu Izraela (zob. np. Wj 18,12; Joz 8,10; 1 Sm 4,3; 2 Krn 5,4; Mt 16,21; Łk 9,22; lub innych społeczności:

<sup>600</sup> Zob. C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1, s. 915.

<sup>601</sup> Zob. A.Y. Collins, *Widzenie*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 1332.

<sup>602</sup> Zob. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, s. 857.

<sup>603</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 226.

<sup>604</sup> Zob. tamże.

Sdz 11,8) czy też starszych w gminach chrześcijańskich (zob. np. Dz 11,30; 14,23; 1 Tm 5,17.19). Może także określać ludzi dawniejszych pokoleń, czyli przodków (zob. np. Mt 15,2; Mk 7,3.5; Hbr 11,2)<sup>605</sup>. W przypadku cytowanego przez Piotra Apostoła proroctwa Joela wyrażenie *πρεσβύτεροι* (*presbýteroi*) odnosi się raczej do wieku i oznacza ludzi starszych wiekiem, czyli osoby w podeszłym wieku (zob. np. Rdz 18,11; Hi 32,6)<sup>606</sup>. Przemawia za tym antytetyczne zestawienie *νεανίσκοι* (*neanískoi*) – *πρεσβύτεροι* (*presbýteroi*), które ma podkreślać, że beneficjentami wylania Ducha mogą być wszyscy, niezależnie również od wieku<sup>607</sup>.

Doświadczenie senne, którego uczestnikami mają być starcy, zostało opisane w przytoczonej przez Piotra wyroczni Joela frazą: *ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται* (*enyphníois enyphniasthḗsontai*), zawierającą wywodzący się od tego samego rdzenia rzeczownik *ἐνύπνιον* (*enyphnion*) – „sen, senne widzenie”<sup>608</sup>, „marzenie senne, widziadło senne, zjawa”<sup>609</sup>, i czasownik *ἐνυπνιάζομαι* (*enyphniázomai*) – „śnić, mieć sny”<sup>610</sup>, „zobaczyć niezwykłą wizję (*w nocy*); komunikować się niezwykłą wizją”. Poszczególne odniesienia biblijne wskazują na wizje czy też komunikowanie się w przestrzeni snu<sup>611</sup>. Należy zauważyć, że w tradycji starotestamentalnej terminem *ἐνύπνιον* (*enyphnion*) są określane zarówno sny pochodzące od Boga, jak i te, które były wykorzystywane przez fałszywych proroków w celu zwodzenia narodu wybranego<sup>612</sup>. W wyroczni Joela oczywiście chodzi o sny pochodzące od Boga, które na równi z proroctwami mają być w czasach mesjańskich powszechnym sposobem komunikowania się Najwyższego z ludźmi<sup>613</sup>.

<sup>605</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 520; por. G. Bornkamm, *πρέσβυς etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, red. G. Kittel, G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 652-672.

<sup>606</sup> Mimo że przymiotnik *πρεσβύτεροι* (*presbýteroi*) występuje w stopniu wyższym, może on określać wiek w sensie nie tyle relatywnym, ile absolutnym. Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 582.

<sup>607</sup> Por. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 89.

<sup>608</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 203.

<sup>609</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 314.

<sup>610</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 203; por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 314; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 579.

<sup>611</sup> Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 242-243.

<sup>612</sup> Na temat specyfiki terminu *ἐνύπνιον* (*enyphnion*) w Septuagincie zob. G.M. Baran, *Sny* (*ἐνύπνια* [*enyphnia*]), s. 277-297.

<sup>613</sup> Zob. tamże, s. 280.

Analizując występującą w Dz 2,17 frazę ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται (*enypníois enypniasthésontai*), można zauważyć wyraźną różnicę w stosunku do Septuaginty, w której przytoczone wyrażenie ma postać: ἐνύπνια ἐνυπνιασθήσονται (*enýpnia enypniasthésontai*). Różnica dotyczy zasadniczo terminu ἐνύπνια (*enýpnia*). W Dz 2,17 występuje on w datiwie, który można zinterpretować jako dativus pokrewny. Tego rodzaju dativus bywa zaliczany do kategorii *dativus instrumentalis*<sup>614</sup> lub *dativus modi*<sup>615</sup>. Niektórzy uczeni (np. M. Zerwick, D.B. Wallece) uważają dativus pokrewny za samodzielnie funkcjonującą kategorię dativu. Tego rodzaju dativus jest – zdaniem tych uczonych – odpowiednikiem hebrajskiej konstrukcji zwanej *infinitivus absolutus*, której celem jest podkreślenie w jakiś sposób czynności wyrażonej przez czasownik, przy którym infinitivus ten stoi<sup>616</sup>. Niektóre gramatyki ten rodzaj dativu określają mianem *dativus internus*, ponieważ rzeczownik i czasownik pochodzą od tego samego rdzenia<sup>617</sup>. Stąd frazę ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται (*enypníois enypniasthésontai*) można tłumaczyć jako: „snami śnić będą; będą mieć wizje na sposób (za pomocą) snów; naprawdę będą otrzymywać wizje we śnie”.

W J1 3,1 występuje natomiast termin ἐνύπνια (*enýpnia*) w accusativie w funkcji tak zwanego biernika wewnętrznego (inaczej zwanego biernikiem przedmiotu wewnętrznego), ponieważ zawiera się on poniekąd w treści samego czasownika, z którym się łączy<sup>618</sup>. A zatem termin ἐνύπνια (*enýpnia*) z czasownikiem ἐνυπνιαῶμαι (*enypniádzomai*) tworzy konstrukcję składniową zwaną *figura etymologica* (= *schema etymologicum*)<sup>619</sup>, która polega na dodaniu dopełnienia w accusativie

<sup>614</sup> Jest to tak zwany dativus narzędzia lub środka (jako narzędnik właściwy), który oznacza narzędzie lub środek, za pomocą którego osoba (lub przenośnie rzecz) wykonuje czynność. Zob. M. Auerbach, M. Goliass, *Gramatyka grecka*, s. 177-178.

<sup>615</sup> *Dativus modi* (dativus sposobu) określa sposób, w jaki czynność została dokonana lub jest dokonywana. Zazwyczaj rzeczowniki, które występują w *dativus modi* są rzeczownikami abstrakcyjnymi. Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego*, s. 74-75; por. M. Auerbach, M. Goliass, *Gramatyka grecka*, s. 177.

<sup>616</sup> Jak podają gramatyki, tłumaczenie hebrajskiej konstrukcji z użyciem *infinitivus absolutus* wymaga często użycia przysłówków, takich jak: „na pewno”, „naprawdę”, „bez wątplenia” etc. Zob. O. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 11), Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011, s. 274.

<sup>617</sup> Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego*, s. 69, 75.

<sup>618</sup> Zob. M. Auerbach, M. Goliass, *Gramatyka grecka*, s. 165-166; A. Piwowar, *Składnia języka greckiego*, s. 83.

<sup>619</sup> *Figura etymologica* to jedna z figur retorycznych, zaklasyfikowana do tak zwanych figur słownych (zob. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 1990, s. 107-108, 110-111. Teoretycy

(zwanego też *accusativem* pokrewnym<sup>620</sup>) w postaci rzeczownika pochodzącego od tego samego rdzenia co czasownik<sup>621</sup>. Tak zastosowany rzeczownik wzmacnia lub podkreśla czynność wyrażoną przez czasownik (czynność wyrażona przez czasownik jest odbierana jako bardziej emfaticzna)<sup>622</sup>. Zdaniem teoretyków retoryki, *figura etymologica* „służy uwypukleniu ukrytych znaczeń i związków przyczynowych między przedstawianymi zjawiskami”<sup>623</sup>. Fraza z J1 3,1 odpowiada hebrajskiej הללם חלמו (hālōmōt yahālōmûn). Tego rodzaju figura (הללם חלמו) [hālam hālōm] – „śnić sen” pojawia się wielokrotnie w Biblii Hebrajskiej (zob. np. Rdz 37,5.9; 40,5.8; 41,11.15; Pwt 13,2.4.6; Sdz 7,13; Dn 2,1.3)<sup>624</sup>.

Występująca w mowie Piotra Apostoła fraza εινυπνίοις εινυπνιασθήσονται (*enypníois enypniasthésontai*) z jednej strony wyraża zatem sposób, w jaki starcy mają otrzymywać wizje, będące owocem wylania Ducha Świętego, a z drugiej – biorąc hebrajskie tło tej frazy – podkreśla znaczenie doświadczenia sennego, które „bez wątpienia” będzie przestrzeźnią i sposobem komunikowania się Boga z człowiekiem.

Motyw snu/snów – jak zostało to naszkicowane w podpunkcie 1.1.1.3. rozdziału pierwszego – przewija się w Piśmie Świętym dość często. Biblia zawiera przykłady snu przelotnego, który nie ma większego znaczenia teologicznego (zob. Hi 20,8; Ps 73,20; Koh 5,2), i snu życzeniowego, który – jako wyraz ludzkich fantazji – posiada negatywną ocenę proroków (zob. Jr 29,8-9; Za 10,2; por. Syr 34,1-8). Słowo Boże skierowane przez proroka blisko złączonego z Bogiem posiada o wiele większe znaczenie niż wizja senna<sup>625</sup>. Z drugiej strony Bóg niezadko posługiwał się snem<sup>626</sup>, aby tą drogą objawiać człowiekowi

---

retoryki wyróżniają różne jej formy (zob. T.C. Clary, *Rhetoric and Reptition: the figura Etymologica in Homeric Epic. A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy* [Cornell University 2009], s. 2-7 [online: <https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/13974/Clary,%20Todd.pdf;sequence=1>, dostęp z dn. 16.07.2022]).

<sup>620</sup> Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego*, s. 83.

<sup>621</sup> Zob. Gesenius's *Hebrew Grammar*, red. i poszerz. E. Kautzsch, red. ang. A.E. Cowley, Oxford: The Clarendon Press, 1956, s. 366-367.

<sup>622</sup> Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego*, s. 83.

<sup>623</sup> M. Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 110-111.

<sup>624</sup> Por. J. Lemański, *Rola snów w Księdze Rodzaju*, s. 20-21.

<sup>625</sup> Zob. D. Hill, *Sny*, tłum. T. Kowalska, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 712.

<sup>626</sup> Warto zauważyć, że sen jako fizjologiczne zjawisko stanowił podłoże dla wielu dzieł historiozbowczych. Bóg posługiwał się nim, aby przeprowadzić swoje zbawcze zamiary. Przykładem może być sen wodza kananejskiego Sisery (zob. Sdz 4,17-21). W czasie snu została zadana mu śmierć, która przyczyniła się do ocalenia i wyzwolenia Izraelitów spod jarzma ludu kananejskiego. Inny starotestamentalny

swoją wolę odnośnie do teraźniejszości i przyszłości. Odbiorcami Bożego objawienia przez sen bywały różne osoby, zarówno Izraelici, jak i poganie (zob. Rdz 20,3; Dn 2,4; Mt 27,19). W czasach ostatecznych szczególnie odbiorcami sennych wizji mają być starcy (zob. Jl 3,1)<sup>627</sup>. Będzie to sposób bezpośredniego kontaktu Boga z ludźmi (zob. Dz 2,17)<sup>628</sup>.

Komentatorzy zwracają uwagę na to, że pomimo wskazanych ponadnaturalnych doznań zarówno w prorocztwie Joela, jak i w wypowiedzi Piotra brakuje cech charakterystycznych dla klasycznego prorocztwa. Nie ma mowy o uzyskaniu głębszego poznania tajemnic Bożych, nie ma wskazówek na temat przepowiadania słowa i działalności misyjnej, wreszcie nie ma elementów nauki moralnej i wezwania do nawrócenia<sup>629</sup>.

---

przykład to śpiący Saul i jego żołnierze ścigający Dawida. Wydarzenie, które wtedy miało miejsce, przyczyniło się do – przynajmniej czasowego – pokoju między dwoma rywalami (zob. 1 Sm 26), przede wszystkim zaś ukazało szlachetność Dawida, idealnego władcy, z którego rodu miał wyjść oczekiwany Mesjasz. W obydwu przytoczonych zdarzeniach ludzki sen odegrał pewną rolę w dziejach zbawienia. Konkluzja autora natchnionego odnośnie do sceny z Saulem i Dawidem jest niezwykle trafna i można odnieść ją do obydwu przywołanych przypadków: „Sam Pan zesłał na nich taki głęboki sen” (1 Sm 26,12). Z nowotestamentowych przykładów na szczególną uwagę zasługuje ewangeliczny opis snu Jezusa w łodzi podczas burzy na jeziorze, który był wynikiem zmęczenia Zbawiciela. Wydarzenie to opisują wszystkie ewangelie synoptyczne (zob. Mt 8, 23-27; Mk 4, 35-41; Łk 8, 22-25). Relacja ewangelistów odnośnie do snu Jezusa posiada bogate przesłanie. Po pierwsze, bardzo wyraziście ukazuje prawdę o człowieczeństwie Syna Bożego. Jezus zapadł w sen, wyczerpany działalnością wśród otaczających Go tłumów. Jak każdy człowiek, On również doświadczał zmęczenia. Po drugie, sen Jezusa stanowi punkt wyjścia do objawienia Jego mocy nad siłami natury, do objawienia Jego bóstwa. Sen podczas burzy zagrażającej życiu pasażerów łodzi świadczy także o doskonałym dystansie do rzeczy stworzonych i pełnym zaufaniu Bogu (zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, s. 360). Wreszcie sen Jezusa w łodzi podczas burzy na jeziorze odegrał ważną rolę w formacji uczniów, inspirując ich do postawienia kluczowego pytania: „Kim On właściwie jest?” (Mk 4,41; Łk 8,25), które stanowiło ważny krok w procesie kształtowania się ich wiary. Zob. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka 1,1 – 8,26. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament II/1), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2013, s. 325; por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1-11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament III/1), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2011, s. 436-437; R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1996, s. 88.

<sup>627</sup> Zob. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, s. 727.

<sup>628</sup> Zob. D. Hill, *Sny*, s. 712.

<sup>629</sup> Zob. H. Ordon, *Eschatologiczny dar Ducha Bożego*, s. 50.

Doświadczanie sennych wizji, które mają być udziałem starców, to owoc wylania Ducha. Jak wynika z Dz 2,18, ten sam dar Ducha ma być udzielony także niewolnikom i niewolnicom:

*καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύσουσιν (καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου, καὶ προφητεύσουσιν)* – „Nawet na niewolników i niewolnice moje wyleję w owych dniach Ducha mego i będą prorokowali”.

Cytat zasadniczo zgadza się z treścią proroctwa Joela w wersji Septuaginty, z wyjątkiem poszerzenia o wyrażenie: „będą prorokować”, którego nie ma w tekście starotestamentalnym. Łukasz kierował się w tym przypadku względami teologicznymi, pragnąc jeszcze bardziej wzmocnić uniwersalny charakter mowy Piotra. Podczas gdy Joel, mówiąc o wszelkim cielem, miał na uwadze wyłącznie społeczność Izraela, Piotr w swoim kazaniu podkreślił, że Duch obejmie działaniem wszystkich ludzi<sup>630</sup>, bez różnicy co do płci, wieku i statusu społecznego<sup>631</sup>. A zatem słowa te ukazują jednocześnie stosunek Boga do ludzi z najniższych sfer społecznych<sup>632</sup>, którzy także mogą mieć udział w darze prorockim.

W Dziejach Apostolskich niewolnicy wymieniani są trzy razy: Dz 2,18; 4,29; 16,17. Niewolnice natomiast wspomniane są jedynie w tym miejscu. Wzmianka o niewolnikach znalazła swoje wypełnienie w życiu młodych wspólnot chrześcijańskich, zasilanych w dużej mierze przez osoby z najniższych sfer społecznych. Być może w tym kontekście należy rozumieć frazę: „moi niewolnicy i moje niewolnice”, gdzie zaimek „moi/moje” (μου [mou]) został dodany do proroctwa Joela przez Łukasza<sup>633</sup>.

W zacytowanym przez Piotra Apostoła proroctwie Joela zostały nakreślone także okoliczności, które mają towarzyszyć wylaniu Ducha: *καὶ ὄσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω (καὶ ὄσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω)* – „I sprawię dziwy na górze – na niebie, i znaki na dole – na ziemi” (Dz 2,19). Mowa jest tutaj o nadzwyczajnych znakach w świecie przyrody. Jako rzeczy

<sup>630</sup> Zob. D. Dziadosz, *Apostolski kerygmat Kościoła*, s. 82-38; por. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 253; L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 49; W. Eckey, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 1, s. 82; K. Haacker, *Die Apostelgeschichte*, s. 57.

<sup>631</sup> Zob. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 89.

<sup>632</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 115.

<sup>633</sup> Zob. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 89; por. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 140; W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 59.

zadziwiający<sup>634</sup> zakłóca one – według prorocstwa Joela – naturalny porządek świata<sup>635</sup>. Łukasz zmodyfikował tekst Joela, dodając określenia: „w górze” i „na dole”. Ponadto wstawił także rzeczownik σημεῖα (*sēmeía*) – „znaki”, którego nie ma w prorocztwie Joela. U proroka osobliwe zjawiska (τέρατα [*térata*]) odnoszą się do tego, co na niebie, i do tego, co na ziemi, natomiast w wersji Łukasza na niebie będą cuda (τέρατα [*térata*]), a na ziemi znaki (σημεῖα [*sēmeía*]). Nie jest to jedyny przypadek w *Dziejach Apostolskich*, gdy znaki są łączone z cudami (zob. Dz 2,22; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12)<sup>636</sup>. Celem literackich zabiegów Łukasza było doprecyzowanie prorockiej zapowiedzi i uczynienie jej bardziej uniwersalną. Łukasz wyraźnie podkreślił, że Boże działanie opanuje cały kosmos, a związane z tym znaki i cuda będą widoczne i oczywiste dla wszystkich. Cały wszechświat zrozumie, że nadszedł dzień zbawienia. Jeżeli wypowiedź Joela (ww. 3-4a) posiada wydzźwięk apokaliptyczny i pełni rolę przestrogi dla wszystkich, którzy nie wierzą w nadejście dnia Pańskiego, to w mowie Piotra bardziej dochodzi do głosu orędzie Kościoła, które akcentuje motyw Bożego miłosierdzia okazanego światu w osobie Jezusa Chrystusa. Dla Łukasza kosmiczne znaki towarzyszące wylaniu Ducha Świętego to dowód Bożej interwencji w dniu Pięćdziesiątnicy<sup>637</sup>.

Znaki, o których mowa, pojawiły się już siedem tygodni wcześniej w związku ze śmiercią krzyżową Jezusa<sup>638</sup>. Łukasz wspominał o nich w Łk 23,44-45, chociaż nie z taką wyrazistością, jak uczynił to ewangelista Mateusz (zob. Mt 27,45.50-53). Zapowiedź ta jednak nieco inaczej brzmi w kontekście *Dziejów Apostolskich*, ponieważ we wszystkich późniejszych opisach wylania Ducha Świętego (zob. Dz 8,17; 10,44; 19,6) brak jest jakiegokolwiek wzmianki na temat znaków kosmicznych, co wyklucza związek podobnych znaków z otrzymaniem Parakleta. Również w *Dziejach Apostolskich* nie ma mowy o paruzji Chrystusa, z wyjątkiem zapowiedzi aniołów przy wniebowstąpieniu Mistrza (zob. Dz 1,11). Dla Łukasza wszystkie zapowiedzi proroka Joela realizują się w dzień Pięćdziesiątnicy i mają wskazać na doniosłość

<sup>634</sup> Ten aspekt wnosi termin τέρας (*téras*), który między innymi oznacza „rzecz dziwną, zadziwiająca, niezwykłą, osobliwą, cudowną” lub „cud”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 390.

<sup>635</sup> Zob. J. Lemański, *Nadzieja zbawienia*, s. 37.

<sup>636</sup> Zob. I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 143; por. tenże, *Acts*, s. 534.

<sup>637</sup> Zob. D. Dziadosz, *Apostolski kerygmat Kościoła*, s. 83; por. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 253; L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 49.

<sup>638</sup> Zob. F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 61.

misji uczniów Chrystusa, którzy, począwszy od Jerozolimy, będą głosili Ewangelię aż po krańce świata (zob. Dz 1,8)<sup>639</sup>.

W dalszym ciągu pojawia się kolejna wzmianka o znakach: αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ (*haíma kaí pýr kaí atmída kapnoú*) – „krew i ogień, i kłęby dymu” (Dz 2,19). Wymienione zjawiska o proveniencji wojennej należy odnieść do kategorii znaków (σημεῖα [*sēmeía*]), mających miejsce na ziemi (krew, ogień, dym), przeciwstawionych cudom (τέρατα [*térata*]), dokonującym się na niebie (zjawiska astronomiczne). Podobne przeciwstawienie występuje w Łukaszej mowie eschatologicznej Jezusa (zob. Łk 21,11.25)<sup>640</sup>.

Pierwszym ze znaków jest „krew”, która w prorocztwie Joela może stanowić aluzję do pierwszej kary egipskiej (zob. Wj 7,14-25)<sup>641</sup>. Nie należy natomiast krwi wspomnianej w mowie Piotra wiązać ze śmiercią Jezusa<sup>642</sup>. Drugi znak to ogień. W Starym Testamencie występuje on często jako element relacji Boga z ludźmi (zob. Rdz 15,17; Wj 3,2). Prorocy często posługiwali się symboliką ognia dla wyrażenia gniewu Bożego. Tego rodzaju ogień może zniszczyć grzeszników, ale ma także moc oczyszczenia. Dostyć często ogień występuje w scenach apokaliptycznych, jako miejsce kary dla grzeszników (zob. Iz 66,15; Ml 3,19; Ap 20,10.14)<sup>643</sup>. W dziele Łukaszym, z wyjątkiem Łk 22,55-56, wszystkie przypadki użycia terminu πῦρ (*pýr*) sugerują sąd Boży<sup>644</sup>. Trzeci znak to „kłęby dymu”. U Joela mowa jest dokładnie o „dymie w kształcie palmy” (עָשָׁן תִּמְרֹת [*tîmārôt ‘āšān*])<sup>645</sup>. Najprawdopodobniej chodzi więc o wydobywający się z wulkanu dym o charakterystycznym kształcie pini<sup>646</sup>. W Biblii dym występuje jako sposób sygnalizowania czegoś (zob. Joz 8,20; Sdz 20,40). W innych przypadkach symbolizuje przemijanie

<sup>639</sup> Zob. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 90.

<sup>640</sup> Zob. S. Dyk, *Duch, Słowo, Kościół*, s. 77.

<sup>641</sup> Zob. H. Ordon, *Eschatologiczny dar Ducha Bożego*, s. 51.

<sup>642</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 116.

<sup>643</sup> Zob. H. Bietenhard, *Fire*, w: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, red. C. Brown, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975, s. 654-656; por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 149-150; B. Renaud, X. Léon-Dufour, *Ogień*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 616-617; F. Lang, πῦρ *etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, s. 934-936.

<sup>644</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 116.

<sup>645</sup> Zob. J. Lemański, *Nadzieja zbawienia*, s. 38.

<sup>646</sup> Termin תִּמְרָה (*tîmārāh*) może oznaczać słup pary wznoszący się na kształt drzewa palmowego. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 2, s. 657.

(zob. Ps 37,20; Iz 51,6). Dosyć często w dymie objawia się chwała Boga (zob. Wj 19,18; Ap 15,8) albo Jego kara (zob. Rdz 19,28; Ap 9,2-3)<sup>647</sup>.

Kolejne zjawiska dotyczą przestrzeni astralnej: ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα (*ho hēlios metastraphēsetai eis skótos kaí hē selēnē eis haíma*) – „słońce zamieni się w ciemności, a księżyc w krew” (Dz 2,20). Samo zjawisko zaćmienia słońca występuje w Biblii. Do tego należy dodać zapowiedzi tego wydarzenia. Siedem tygodni wcześniej, zanim Piotr przemówił w dniu Pięćdziesiątnicy, świadkowie śmierci krzyżowej Jezusa obserwowali zaćmienie słońca, które miało miejsce wczesnym popołudniem w Wielki Piątek. Tamte znaki zostały zinterpretowane jako zapowiedź nadejścia dnia Pańskiego, dnia zbawienia dla wszystkich, którzy wezwali imienia Pana (por. Jl 3,5; Dz 2,21)<sup>648</sup>. Połączenie słońca, ciemności i dnia Pana pojawia się tylko w Jl 3,4, chociaż znaki kosmiczne poprzedzające przyjście dnia sądu, dnia Pana, Joel zapowiedział jeszcze w innym miejscu (zob. Jl 2,10). Tego rodzaju zapowiedzi występują także u innych proroków (zob. Am 8,9). Jeżeli chodzi o Łukasza, nadzwyczajne zjawiska łączył on z powtórным przyjściem Syna Człowieczego (zob. Łk 21,25; por. Dz 2,20)<sup>649</sup>. Ta językowa spójność może świadczyć o tym, że Łukasz rozumiał te słowa w duchu proroka Joela, jako zapowiedź końca czasów i paruzji. Ponieważ znaki te nie dokonały się ani w dniu Pięćdziesiątnicy, ani w życiu i śmierci Jezusa, wzmianka o nich może służyć podkreśleniu wielkości i znaczenia dnia zesłania Ducha Świętego. Wraz z tym dniem nadeszły czasy mesjańskie, czasy Nowego Przymierza<sup>650</sup>.

Jak wynika z Dz 2,20, wszystkie wymienione znaki mają poprzedzać nadejście dnia Pańskiego (dnia Jahwe) – יום יהוה הגדול והנורא (*yôm YHWH haggādôl wəhannôrāʾ*) (Jl 3,4). W tekście Septuaginty oraz Dz 2,20 występuje określenie: ἡμέρα κυρίου ἢ μεγάλη καὶ ἐπιφανής (*hēméra kyríou hē megálē kaí epiphanés*) – „Dzień Pana, wielki i wspaniały”. Grecki przymiotnik ἐπιφανής (*epiphanés*), występujący jedynie w tym miejscu w całym Nowym Testamencie, można także tłumaczyć jako: „ukazujący się, objawiający; widoczny, jawny, oczywisty; sławny,

<sup>647</sup> Zob. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, s. 183; por. D.L. Bock, *Acts*, s. 116; H. Ordon, *Eschatologiczny dar Ducha Bożego*, s. 51.

<sup>648</sup> Zob. F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 61-62; por. D.H. Stern, *Żydowski komentarz do Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2004, s. 362.

<sup>649</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s.117.

<sup>650</sup> Zob. S. Dyk, *Duch, Słowo, Kościół*, s. 77.

znakomity, słynny, dostojny”<sup>651</sup>, „rzucający się w oczy, wyraźnie widoczny”<sup>652</sup>, „pojawiający się nagle przed oczyma”<sup>653</sup>. Odpowiednikiem hebrajskim przymiotnika ἐπιφανής (*epiphanés*) w J1 3,4 jest wyrażenie חַנּוֹרָא (*hannôrā*), będące imiesłowem koniugacji *niphal* rdzenia יר (yr)<sup>654</sup>, które można przetłumaczyć jako „budzący grozę, budzący postrach, budzący lęk, straszny”. Dzień Pański (dzień Jahwe) w Starym Testamencie występuje niekiedy pod nazwami: „wielki dzień, dzień ostateczny” lub w formie skróconej: „dzień” albo „ten dzień”<sup>655</sup>. Paweł Apostoł mówił o „dniu naszego Pana Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,8) lub o „dniu Pana Jezusa” (2 Kor 1,14)<sup>656</sup>.

W przekonaniu Izraela dzień Pana miał być pełnym mocy wystąpieniem Boga Zbawcy, który w groźnej scenerii znaków kosmicznych zstępuje na ziemię, aby wyzwolić naród wybrany od nieszczęść i uciśków, zaprowadzić erę pokoju i błogosławieństwa. Pełniący Bożą wolę otrzymają należną nagrodę, doświadczając zwycięstwa nad złem i pełnego pokoju. Z drugiej strony dzień Pana miał przynieść wymierzenie sprawiedliwości wszystkim, którzy lekceważyli Prawo Boże, a także sąd i karę nad zewnętrznymi wrogami Izraela. Dzień Pana miał być więc zarówno dniem radości, jak i grozy<sup>657</sup>.

W Starym Testamencie dzień Pana przedstawiany jest z jednej strony jako wydarzenie spodziewane i oczekiwane, z drugiej natomiast jako czas straszliwy i budzący trwogę (zob. Iz 2,10; 13,8; Ez 7,17). Procy poruszający tę tematykę posługiwali się terminologią militarną (zob. Iz 13,2-3; Sof 1,14) albo apokaliptyczną (zob. Ez 30,3; Sof 1,18; Ml 3,19). Dzień Pana będzie kresem wszystkiego (zob. Ez 7,6). Choć miał on nadejść w nieznaney, choć bliskiej przyszłości, autorzy natchnieni widzieli niekiedy jego wypełnienie się w znaczących wydarzeniach historii zbawienia. Przykładowo dla Ezechiela dniem Pana było zburzenie Jerozolimy przez wojska babilońskie (zob. Ez 13,5; 34,12)<sup>658</sup>.

<sup>651</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 370; por. *Grecko-polski Nowy Testament*, s. 512.

<sup>652</sup> J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga*, s. 303.

<sup>653</sup> Zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 670.

<sup>654</sup> Czasownik ten w koniugacji *niphal* oznacza: „budzić lęk, być honorowanym; budzić lęk, być strasznym”. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 409.

<sup>655</sup> Zob. P.S. Minear, *Dzień Pański*, tłum. T. Kowalska, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 132.

<sup>656</sup> Por. P. Auvray, X. Léon-Dufour, *Dzień Pański*, s. 249-250.

<sup>657</sup> Zob. H. Ordon, *Eschatologiczny dar Ducha Bożego*, s. 51; por. P.S. Minear, *Dzień Pański*, s. 132; R.H. Hiers, *Eschatologia*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 262.

<sup>658</sup> Zob. P. Auvray, X. Léon-Dufour, *Dzień Pański*, s. 248-249; por. J. Lemański, *Nadzieja zbawienia*, s. 39.

Należy zauważyć, że w orędziu Joela dzień Pana oznaczał wybawienie i błogosławieństwo. Nie wyczuwa się w słowach proroka grozy i niepokoju. Zapowiedź wylania Ducha należy traktować jako znak pokoju i nadziei. Naród wybrany zostanie opanowany Duchem Bożym i będzie postępował pod Jego wpływem<sup>659</sup>.

Jezus Chrystus nazywał dzień Pański „dniem Syna Człowieczego” i odnosił go do swojego powtórnego przyjścia na ziemię. Jego nauka na ten temat zawiera niemal wszystkie rysy starotestamentalnych przepowiedni (motywy wojenne, kosmiczne, strach, niezwykłość zdarzenia). Nowością jest motyw zmartwychwstania umarłych i spotkania wszystkich z Chrystusem. Podobnie jak to było w Starym Testamencie, również i w Nowym Przymierzu czas nadejścia dnia Pana pozostaje tajemnicą. Wierni pierwszych dziesięcioleci chrześcijaństwa byli przekonani o bliskim nadejściu paruzji, wierząc, że nastąpi to za ich życia. Takie samo przekonanie żywił także Paweł Apostoł (zob. 1 Tes 4,17). Zarówno żywiąc przekonanie o bliskim nadejściu dnia Pana, jak i dochodząc do wniosku, że wydarzenie to odwlecze się w czasie niemożliwym do określenia, autorzy nowotestamentalni wzywali do czuwania i gotowości. Teksty Nowego Testamentu zapewniają wierzących o ostatecznym zbawieniu, mówiąc o nadchodzącej nagrodzie i karze, aby zachęcić do wierności Bogu w codziennym życiu<sup>660</sup>.

W obliczu nadchodzącego dnia Pana i wszelkich towarzyszących mu okoliczności wyrocznia proroka Joela mówi o wzywaniu imienia Pana (יהוה שם [šēm YHWH] – „imienia Jahwe”): πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου (pás hós án epikalésētai tó ónoma kyríou) – „Każdy, kto wzywać będzie imienia Pańskiego” (Dz 2,21). W Starym Testamencie zwrot „wzywać imienia Jahwe” można rozumieć jako synonim kultu lub jako wyznanie wiary. Wydaje się więc, że użyte przez Joela słowo „każdy” (כָּל [kōl]) w połączeniu ze wspomnianym zwrotem należy rozumieć jako: tylko ci, którzy wyznają poprzez kult swoją lojalność wobec Boga<sup>661</sup>. W wypowiedzi Piotra słowa te odnoszą się niewątpliwie do wszystkich, którzy przyjmą wiarę w Jezusa.

<sup>659</sup> Zob. H. Ordon, *Eschatologiczny dar Ducha Bożego*, s. 51; por. T. Brzegowy, *Przez pokutę do zbawienia*, s. 126.

<sup>660</sup> Zob. R.S. Schellenberg, *Eschatologia*, w: *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii* (Prymasowska Seria Biblijna), red. J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2017, s. 174; por. P. Auvray, X. Léon-Dufour, *Dzień Pański*, s. 250-251; L.J. Kreitzner, *Eschatologia*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, s. 205.

<sup>661</sup> Zob. J. Lemański, *Nadzieja zbawienia*, s. 40.

Należy zauważyć, że w Septuagincie termin κύριος (*kýrios*) odpowiada w tekście hebrajskim imieniu Bożemu יהוה (*YHWH*). Jest to powszechna praktyka tłumaczy Septuaginty, którzy jako ekwiwalent imienia יהוה (*YHWH*) stosowali właśnie κύριος (*kýrios*)<sup>662</sup>. W Nowym Testamencie słowo to, występujące z rodzajnikiem (ὁ κύριος [*ho kýrios*]), zawsze odnosi się do Boga lub do Jezusa Chrystusa (zob. np. Dz 10,36; Rz 14,8-9)<sup>663</sup>. W Dziejach Apostolskich od samego początku zmartwychwstały Jezus nazywany jest ὁ κύριος (*ho kýrios*). Najczęściej termin κύριος (*kýrios*) połączony jest z imieniem Jezus i tytułem Chrystus; w niektórych przypadkach ma na celu przeniesienie uwagi z Boga Starożytności na Jezusa, zwłaszcza jeśli chodzi o posługiwanie się starotestamentalnymi cytatami<sup>664</sup>. Przykładem może być interpretowany przez Piotra fragment orędzia proroka Joela. A zatem w przypadku Dz 2,21 pod terminem ὁ κύριος (*ho kýrios*) należy rozumieć ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa, który poprzez ten tytuł został utożsamiony z Bogiem Jahwe<sup>665</sup>. Ten sam tytuł odnosi się do Jezusa w zakończeniu mowy Piotra (zob. Dz 2,36), a także w liście Pawła Apostoła (Rz 10,13)<sup>666</sup>. Dla chrześcijan nie było wątpliwości, że wezwać imienia Pana to wyznać wiarę w Jezusa (por. Rz 10,13; 1 Kor 1,2)<sup>667</sup>. Dlatego uważa się, że słowa Piotra w Dz 2,21 nie są adresowane do tłumu. W ten sposób apostoł konfrontuje indywidualnego słuchacza

<sup>662</sup> Zob. G. Quell, W. Foerster, κύριος *etc.*, s. 1058-1069, 1081-1082.

<sup>663</sup> Zob. H. Bietenhard, Lord, w: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2, red. C. Brown, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982, s. 511-513; por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, s. 589; L.W. Hurtado, Pan, w: *Słownik teologii św. Pawła*, s. 563.

<sup>664</sup> Zob. B. Witherington III, K. Yamazaki-Ransom, Pan, w: *Słownik nauczania Jezusa*, s. 535-536.

<sup>665</sup> Zob. S. Dyk, *Duch, Słowo, Kościół*, s. 78; por. D.L. Bock, *Acts*, s. 118; W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 60; S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 24. Niektórzy autorzy są zdania, że w tym miejscu Piotr jeszcze nie twierdził, iż Jezus jest Panem, a jedynie cytuje wypowiedź proroka Joela. Dopiero w Dz 3,36 termin ὁ κύριος (*ho kýrios*) wyraźnie odnosi się do Jezusa. Zob. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 35; S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 90.

<sup>666</sup> W Liście do Rzymian, podobnie jak ma to miejsce w przemówieniu Piotra (zob. Dz 2,21), tytuł ὁ κύριος (*ho kýrios*), przysługujący w prorocztwie Joela Bogu, zostaje przeniesiony na Jezusa Chrystusa. Prostopadłych i bogobojnych izraelskich adresatów wyroczni proroka Joela zastąpili chrześcijanie, którzy składali się zarówno z Żydów, jak i pogan. Zob. S. Stasiak, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament VI), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2020, s. 487; por. W. de Boor, *List do Rzymian*, Warszawa: Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, 1981, s. 254.

<sup>667</sup> Zob. I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 74; por. K. Haacker, *Die Apostelgeschichte*, s. 59.

z Ewangelią Jezusa Chrystusa, wzywając go do wyznania wiary chrześcijańskiej<sup>668</sup>.

Owocem wezwania imienia Pana ma być zbawienie, co wyraża czasownik σωζω (*sō[i]dzō*) – „ocalić, zachować przy życiu, uratować, wybawić, oszczędzić (*kogoś*), zbawić”<sup>669</sup>. Zarówno u proroka Joela, jak i w wystąpieniu Piotra chodziło o skutki wzywania imienia Pana. Istnieje jednak różnica w rozumieniu zbawienia w Starym Testamencie, gdzie chodzi o przeżycie w obliczu grożącego niebezpieczeństwa (zob. 2 Sm 4,6; Am 2,14-15), o konkretną interwencję Boga w obronie Izraela (niezwykle z kontekstem nacjonalnym i politycznym)<sup>670</sup>, i w Nowym Testamencie, gdzie zbawienie posiada charakter nadprzyrodzony. Jego źródłem jest Jezus Chrystus i Jego dzieło zbawcze: śmierć krzyżowa i zmartwychwstanie. Dlatego zbawienie w czasach Nowego Przymierza to udział w chwale zmartwychwstałego Pana (zob. Hbr 9,28). Jest ono osiąganе we wspólnocie ludu Bożego (zob. 1 P 2,9-10), a jego pełnia nastąpi w niebie (zob. Hbr 9,15)<sup>671</sup>.

Werset Dz 2,21 kończy interpretacyjną analizę fragmentu prorocstwa Joela. Piotr dosłownie cytuje proroka, ale tylko częściowo przytacza jego wypowiedź, która jest znacznie dłuższa (zob. Jl 3,5). Joel mówi dodatkowo o ocaleniu od śmierci i zniszczenia, zacieśniając obszar zbawienia jedynie do Jerozolimy i Syjonu. Łukasz pojmuje zbawienie uniwersalnie. Nie można także wykluczyć, iż cytat z proroka został przerwany na słowach o wzywaniu imienia Pańskiego, ponieważ dalsza część mowy Piotra została poświęcona chrystologii.

#### 2.4. Sen jako środek komunikowania się Boga z człowiekiem

W swoim kazaniu Piotr Apostoł wydarzenie zesłania Ducha Świętego zinterpretował w kluczu prorocstwa Joela (Jl 3,1-5). Punktem stycznym jest niewątpliwie wzmianka na temat „wylania Ducha” (zob. Jl 3,1; por. Dz 2,17). Według Joela powszechne wylanie Ducha Bożego ma nastąpić w nieznannej przyszłości – w kontekście dnia Pańskiego, którego nieodłącznymi elementami mają być nadzwyczajne zjawiska w kosmosie oraz w przyrodzie. Dzień Pana, chociaż miał mu towarzyszyć

<sup>668</sup> Zob. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 90.

<sup>669</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 376.

<sup>670</sup> Zob. H. Witczyk, *Zbawienie*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, s. 991; por. J. Le-mański, *Nadzieja zbawienia*, s. 41.

<sup>671</sup> Szerzej na temat zbawienia w teologii biblijnej Starego i Nowego Testamentu zob. np. *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000.

niepokój i groza, w przekazie Joela oznaczał wybawienie i błogosławieństwo. Zapowiedź wylania Ducha należy traktować jako znak pokoju i nadziei. Naród wybrany będzie wówczas opanowany Duchem Bożym i będzie postępował według zamysłu Bożego, który będzie mu komunikowany przez Boga za pomocą przekazu prorockiego, wizji oraz doświadczeń sennych (zob. Jl 3,1). Wykorzystując ten motyw, Piotr Apostoł odniósł go do aktualnego wydarzenia, jakim było zesłanie Ducha Świętego. Chociaż zstąpieniu Parakleta nie towarzyszyły okoliczności, o których wspominał prorok Joel (zob. Jl 3,3-4), to jednak odwołanie się do nich w mowie Piotra miało charakter teologiczny, gdyż podkreślało fakt interwencji samego Boga. Różnica zatem, jaka rysuje się pomiędzy prorocstwem Joela a mową apostoła, polega na tym, że podczas gdy Joel zapowiadał przyszłość, Piotr ogłosił wypełnienie się zapowiedzi w teraźniejszości, a konkretnie w dniu zesłania Ducha Świętego. Pierwszymi beneficjentami tej łaski stali się apostołowie. Za pośrednictwem Kościoła wylanie Ducha Świętego może stać się udziałem wszystkich narodów. Nowa era odznaczać się będzie ekspresją nadzwyczajnych dóbr duchowych. Duch Święty ubogaci wyznawców Jezusa wielością darów i charyzmatów, pośród których ma się znaleźć także dar prorokowania.

Nawiązując do Joela, Piotr stwierdził, że owocem wylania Ducha, które dokona się na „wszelkie ciało”, będzie powszechny dar prorokowania<sup>672</sup>. Będą mieć w nim udział ludzie niezależnie od płci, wieku i statusu społecznego. Dar prorocstwa to – jak zostało wyżej powiedziane – przemawianie w imieniu Boga; to przekazywanie ludziom tego, co Bóg objawił powołanemu przez siebie prorokowi. Według Lb 12,6 środkiem przekazu czy też objawiania treści prorocत्व były wizje oraz sny: „Słuchajcie słów moich: Jeśli jest u was prorok, objawię mu się przez widzenia, w snach będę mówił do niego”. Szczególnym wyjątkiem był Mojżesz, z którym Bóg porozumiewał się bezpośrednio, rozmawiając z nim „twarzą w twarz” (zob. Lb 12,7-8). A zatem wizje i sny to sposób komunikowania się Boga z człowiekiem (por. 1 Sm 28,6), ale także sposób przekazu orędzia prorockiego<sup>673</sup>. Te pierwsze w Lb 12,6 zostały określone hebrajskim terminem מְרָאָה (*mar'āh*) – „objawienie”<sup>674</sup>,

<sup>672</sup> Udzielenie ducha przez Boga to nieodłączny element obdarzenia powołanego człowieka do funkcji proroka (zob. np. Lb 11,29).

<sup>673</sup> Zob. G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (International Critical Commentary), Edinburgh: T&T Clark, 1903, s. 125; por. B.A. Levine, *Numbers 1 – 20. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible), New Haven – London: Yale University Press, 2008, s. 330-331.

<sup>674</sup> Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 593.

w Septuagincie jego odpowiednikiem jest natomiast rzeczownik ὄραμα (*hórama*). Pochodzi on od tego samego rdzenia co rzeczownik ὄρασις (*hórasis*)<sup>675</sup>, występujący w proroctwie Joela (zob. Jl 3,1) oraz jego cytacie znajdującym się w mowie Piotra Apostoła (zob. Dz 2,17).

Sny w Lb 12,6 natomiast zostały wyrażone hebrajskim rzeczownikiem חֲלֹם (*hălôm*), którym autorzy biblijni zasadniczo posługiwali się na określenie sennych doświadczeń, będących przestrzenią komunikowania się Boga z człowiekiem<sup>676</sup>. Ten sam termin pojawia się w proroctwie Joela (zob. Jl 3,1). Septuaginta natomiast w Lb 12,6 posiada wyrażenie: ἐν ὑπνω λαλήσω αὐτῷ (*en hýpnō[i] lalésō autō[i]*) – „we śnie będę mówił do niego”. Nie występuje tutaj wprawdzie rzeczownik ἐνύπνιον (*enýpnion*), jak w Jl 3,1 oraz Dz 2,17, jednakże należy zauważyć, że fraza ἐν ὑπνω (*en hýpnō[i]*), będąca odpowiednikiem hebrajskiej חֲלֹם (*hălôm*), stanowi podstawę słowotwórczą dla terminu ἐνύπνιον (*enýpnion*)<sup>677</sup>. Warto wspomnieć, że w Septuagincie fraza ἐν ὑπνω (*en hýpnō[i]*) odnosi się również do nocnego przemawiania Boga we śnie czy też do objawianych przez Boga wizji w czasie snu (zob. np. Rdz 20,3; 24,4.16; 31,10; 40,9; 1 Krl 3,5).

Mówiąc o relacjach pomiędzy darem prorockim a snami, można zauważyć, że w niektórych tekstach Starego Testamentu objawienia przez sny oraz objawienia przekazywane przez proroków są wyraźnie rozróżnione (zob. 1 Sm 28,6.15; Pwt 13,2)<sup>678</sup>. Bóg mógł komunikować się zarówno przez wizję prorocką, jak i przez sen. Posługiwanie się jednak snem, zamiast bezpośrednim objawieniem, służyło niewątpliwie – zdaniem egzegetów – podkreśleniu transcendencji Boga<sup>679</sup>. W przypadku Dz 2,17 paralelizm, jaki zachodzi pomiędzy ἐνύπνια (*enýpnia*) a ὀράσεις (*horáseis*), pokazuje, że – według Łukasza – zarówno sny, ja

<sup>675</sup> Zob. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, s. 718; por. W. Michaelis, ὄραω etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, s. 370-371.

<sup>676</sup> Zob. np. J. Lemański, *Rola snów w Księdze Rodzaju*, s. 20-21.

<sup>677</sup> Por. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 579; *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, s. 342.

<sup>678</sup> Zob. F.J. Budd, *Numbers* (Word Biblical Commentary 5), Dallas: Word Books Publisher, 2002, s. 136.

<sup>679</sup> Zob. H. Schüngel, *Sen*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1995, kol. 1190.

i wizje są w ramach charyzmatu prorockiego środkiem przekazu nowych pouczeń udzielanych przez Ducha Świętego<sup>680</sup>.

Wzmianka o snach i wizjach pojawiająca się zarówno u proroka Joela, jak i w wystąpieniu Piotra wydaje się mało dostrzegalna, zwłaszcza że umieszczona została w kontekście bogatego, zabarwionego apokaliptycznie opisu. Z pewnością nie pełni ona roli jakiegos leitmotivu w narracji czy przesłaniu pierwszego kazania apostolskiego, tym bardziej że nie ma wpływu na treść Dziejów Apostolskich, gdyż w dalszej ich części brak jest świadectw na temat objawień Bożych w przestrzeni snów. Występują natomiast wzmianki dotyczące nocnych widzeń, doświadczanych przez konkretną osobę, czyli Pawła Apostoła. Wzmianka o snach zawarta Dz 2,17 posiada natomiast znaczenie ogólne – jest powieleniem starotestamentalnego proroctwa, jego zaadaptowaniem i interpretacją w nowych okolicznościach. Adaptacji tej posłużyły uczynione modyfikacje i odstępstwa od tekstu prorockiego. Dlatego fragment Dz 2,17 znacząco różni się od pozostałych zawartych w Dziejach Apostolskich narracji z kategorii opisu nocnych widzeń.

W myśl zapowiedzi proroka Joela, powtórzonej przez apostoła Piotra, sennie widzenia o charakterze teologicznym czy mistycznym nie stały się zjawiskiem powszechnym. Dobrodziejstwem wizji sennych mają się cieszyć ludzie w podeszłym wieku, przez co adresaci tego daru zostali jasno określani, a jednocześnie ograniczona została ich liczba. Trudno z całą pewnością stwierdzić, czy w proroctwie Joela – a co za tym idzie – w mowie Piotra przypisanie starcom snów jako sposobu komunikowania się z Bogiem oznacza, że ten sposób komunikacji przynależy do tego, co już przemija, natomiast sposobem kontaktu z Bogiem w nowej rzeczywistości, którą symbolizują młodzi, rozpoczętej przez zesłanie Ducha Świętego, ma być bezpośrednia wizja.

### 3. Nocne widzenia Pawła Apostoła

Obok fragmentu mówiącego o snach jako sposobie komunikowania się Boga z człowiekiem w Dziejach Apostolskich pojawiają się także wzmianki na temat nocnych widzeń, których zasadniczo doświadczył Paweł Apostoł (zob. Dz 16,9-10; 18,9-11; 23,11; 27,22-24). Zostały one

---

<sup>680</sup> Zob. H. Balz, ὑπνος *etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 8, red. G. Kittel, G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 553.

określone mianem ὄραμα (*hórama*) – „coś, co jest widziane”<sup>681</sup>, „rzecz widziana, widok, widowisko, pomysł”<sup>682</sup>, „wizja, widzenie”<sup>683</sup>. Termin ten w Nowym Testamencie odnosi się zasadniczo do nadprzyrodzonych wizji, mających miejsce zarówno w nocy, jak i w dzień (zob. np. Mt 17,19; Dz 7,31; 9,10.12; 10,3.17.19; 11,5<sup>684</sup>). W przypadku nocnych wizji Pawła Apostoła pojawia się dookreślenie: διὰ [τῆς] νυκτός (*diá [tés] nyktós*) – „przez noc” (Dz 16,9); ἐν νυκτί (*en nykti*) – „w nocy” (Dz 18,9).

W Septuagincie termin ὄραμα (*hórama*) również określa wizje<sup>685</sup> nadprzyrodzone (zob. np. Rdz 15,1; 46,2; Wj 3,3; Dn 8,2.13.15.17.26.27; 9,24; 10,1), a także zwykły przedmiot, który jest widziany (zob. np. Koh 6,9; Syr 43,1). Pojawiają się ponadto wizje, o których wspomina się, że miały miejsce nocą. Odnotowane zostały one zwłaszcza w Księdze Daniela (zob. Dn 2,19: ἐν ὀράματι ἐν αὐτῇ τῇ νυκτί [*en horámati en auté(i) té(i) nykti*] – „w widzeniu w tę noc”; Dn 7,7.13.15: ἐν ὀράματι τῆς νυκτός [*en horámati té(s) nyktós*] – „w widzeniu nocy”)<sup>686</sup>. W niektórych przypadkach – o czym świadczy kontekst – termin ὄραμα (*hórama*) użyty jest na określenie wizji doznanych podczas snu (zob. Rdz 46,2; Dn 2,7.26.28.36.45; 4,25; 8,2<sup>687</sup>). W Dn 7,1 (w wersji Septuaginty) mowa jest o ὄραμα (*hórama*) otrzymanej przez Daniela „na łożu”, w następnym zaś wersecie pojawia się wyrażenie καθ’ ὕπνου νυκτός (*kath’ hýpnous nyktós*) – „w czasie snu w nocy”. W kolejnych natomiast wersach obecna jest wzmianka o „nocnych widzeniach”. To wszystko może świadczyć, że jest tu mowa o wizji doświadczonej we śnie. Tę tezę potwierdza tekst aramejski, w którym odpowiednikiem terminu ὄραμα

<sup>681</sup> Zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1244; T. Muraoaka, *A Greek-English Lexicon of the Sepuagint*, s. 502.

<sup>682</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 116.

<sup>683</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 433.

<sup>684</sup> W epizodach tych nic nie wskazuje na sen albo widzenie nocne, wręcz przeciwnie, w niektórych przypadkach wyraźnie jest mowa o dziennej porze.

<sup>685</sup> Zasadniczo odpowiednikami ὄραμα (*hórama*) w Biblii Hebrajskiej są następujące terminy: חֲזוֹן (*hāzôn*) – „wizja, słowo objawienia” (zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 287); חֲזוּת (*hāzût*) – „objawienie (wizja)” (zob. tamże, s. 287); חִזְיָוֹן (*hizyáyon*) – „wizja, objawienie” (zob. tamże, s. 287); מַחֲזֵה (*maḥāzeh*) – „pojawienie się, widzenie” (zob. tamże, s. 535); חָלֹם (*hālôm*) – „sen” (zob. tamże, s. 301); מַרְאֵה (*mar’āh*) – „objawienie” (zob. tamże, s. 593); מַרְעָה (*mar’eh*) – „widzenie” (zob. tamże, s. 592-593); aram. חֲזוּ (*hēzû*) – „zjawia, wizja” (zob. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 2, s. 777); aram. חֲלֵם (*hēlem*) – „sen” (zob. tamże, s. 779-780).

<sup>686</sup> Tego rodzaju określenie pojawia się w opisie snu Jakuba: ἐν ὀράματι τῆς νυκτός (*en horámati té(s) nyktós*) – „w widzeniu nocy” (Rdz 46,2).

<sup>687</sup> Za taką interpretacją przemawia odpowiednik terminu ὄραμα (*hórama*) w tekście aramejskim, którym jest rzeczownik חֲלֵם (*hēlem*) – „sen”.

(*hórama*) za drugim razem jest rzeczownik חֵלֶם (*hēlem*) – „sen”. Również w przypadku Dn 8,2 tłumacze Septuaginty zinterpretowali, że chodzi o wizje w czasie snu, co wyrazili frazą: ἐν τῷ ὄραματι τοῦ ἐνυπνίου μου (*en tófi horámati tou enyphnίου mou*) – „w widzeniu snu mojego”. W tym kontekście warto zauważyć, że termin ὄραμα (*hórama*) w Septuagincie pojawia się w zestawieniu z terminem ἐνύπνιον (*enyphnion*) – „sen” (zob. Dn 1,17; 2,1.28), co wskazuje na bliski związek pomiędzy obiema rzeczywistościami. W tradycji biblijnej Starego Testamentu „nocne widzenia” wydają się zatem wizjami otrzymywanymi we śnie.

### 3.1. Nocne widzenie Pawła w Troadzie – Dz 16,9-10

Nocne widzenie, jakiego Paweł Apostoł doświadczył w Troadzie, miało miejsce podczas tak zwanej drugiej wyprawy misyjnej, trwającej od jesieni 49 do lata 52 r.<sup>688</sup> Podróż ta została opisana w Dz 15,36 – 18,22.

#### 3.1.1. Nocne widzenie w Troadzie w kontekście drugiej wyprawy misyjnej Pawła

Jeżeli chodzi o drugą wyprawę Pawła, Łukasz opisał ją bardziej szczegółowo niż pierwszą, ponieważ był jej uczestnikiem i świadkiem. Świadczy o tym przejście w narracji od Dz 16,10 do pierwszej osoby liczby mnogiej, co w specjalistycznym języku egzegezy otrzymało niemiecką nazwę *Wir-Berichte* (relacja w pierwszej osobie liczby mnogiej).

Kontekstem, a zarazem swego rodzaju motorem dla drugiej wyprawy misyjnej Pawła były obrady i postanowienia tak zwanego Soboru Jerozolimskiego (ok. 50 r. po Chr.), zgromadzenia Kościoła powołanego dla rozstrzygnięcia kwestii związanych z nawróconymi na chrześcijaństwo poganami. W ogniu dyskusji zgromadzeni apostołowie podjęli decyzję o uwolnieniu nawróconych na chrześcijaństwo pogan od przepisów żydowskiego Prawa. To dało Pawłowi impuls do dalszej pracy misyjnej wśród narodów pogańskich. W ten sposób Sobór

<sup>688</sup> Zob. H. Langkammer, *Apostoł Paweł. Od nawrócenia aż po Rzym* (Jak Rozumieć Pismo Święte 12), Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005, s. 150; por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, s. 596; F.F. Bruce, *Paweł w Dziejach i Listach*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, s. 583. Niektórzy podają inną datację drugiej wyprawy: od wiosny 47 do jesieni 51 r. (zob. W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2003, s. 385). Zgodnie z inną propozycją podróż miała miejsce od wiosny 50 do jesieni 53 r. (zob. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 155).

usankcjonował jego drugą podróż misyjną. Apostołowie uznali jego samodzielną misję do pogan, której ważnym wydarzeniem stało się wkroczenie Dobrej Nowiny na kontynent europejski. Od tego czasu w procesie rozwoju chrześcijaństwa Paweł zaczął odgrywać coraz bardziej pierwszoplanową rolę w relacjach zarówno z Jerozolimą, jak i ze wspólnotami chrześcijan pochodzenia pogańskiego. Jego postać stawała się coraz bardziej widoczna, coraz bardziej aktywna. Po rozstaniu się z Barnabą Paweł wystąpił jako inicjator, organizator i główny przewodnik podejmowanych dzieł misyjnych. Nowa sytuacja dała mu możliwość niezależnego dobierania sobie współpracowników.

Druga wyprawa – podobnie zresztą jak pierwsza – obfitowała w niezwykle wydarzenia. Pierwszym z nich był konflikt pomiędzy Pawłem i Barnabą. Może dziwić to, że ci dwaj wielcy misjonarze, dotychczas pracujący ramię w ramię w dziele przepowiadania Ewangelii, mogli pokłócić się między sobą, przy czym konflikt ten okazał się na tyle poważny, że dwaj dotychczasowi przyjaciele rozeszli się, każdy w swoją stronę. Łukasz nie opatrzył tego wydarzenia żadnym dodatkowym komentarzem, unikając podawania jakichkolwiek motywów teologicznych czy doktrynalnych, ograniczając się jedynie do przyczyny osobisto-personalnej (zob. Dz 15,36-41)<sup>689</sup>. Autor Dziejów Apostolskich pomimo widocznej sympatii do Barnaby realistycznie przyjął linię Pawła, poświęcając mu dalszą część swojego dzieła<sup>690</sup>.

Rozstanie Pawła i Barnaby było dosyć znaczącym faktem w procesie przepowiadania Ewangelii całemu światu. Dzięki takiemu obrotowi spraw powstały dwa zespoły misyjne: jeden apostołował na Cyprze, drugi kierował się w stronę Europy i jej miast. Należy odnotować, że zaistniały konflikt dotyczył dyscypliny i lojalności w zespole misyjnym, natomiast żadną miarą nie odnosił się do kwestii doktrynalnych<sup>691</sup>. Utrata współpracowników w osobach Barnaby i Marka wymusiła na Pawle poszukiwanie nowych towarzyszy misyjnego dzieła. W tej sytuacji powołany do grona misjonarzy został Tymoteusz, który zajął miejsce Marka, i Syłas<sup>692</sup>. Obaj stali się później bezpośrednimi uczestnikami i wykonawcami polecenia, które otrzymał Paweł w nocnej wizji w Troadzie.

---

<sup>689</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 562; por. W.S. Kurz, *Acts of the Apostles*, Grand Rapids: Baker Academic, 2013, s. 188.

<sup>690</sup> Zob. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 447; por. D.L. Bock, *Acts*, s. 519.

<sup>691</sup> Zob. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 273-274.

<sup>692</sup> Zob. I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 259; J. Stott, *The Message of Acts*, s. 254; W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 275.

Na uwagę zasługuje niezrozumiałe początkowo prowadzenie Pawła i jego towarzyszy przez Ducha Świętego (zob. Dz 16,6), innym razem przez Ducha Jezusa (zob. Dz 16,7) u początków wyprawy, i tajemnicza wizja nocna, która nadała nieoczekiwany kierunek wyprawie misyjnej. Przynajmniej na pewien czas misjonarze pozostawili tereny Azji Mniejszej, kierując się na nowy kontynent.

Nowym wyzwaniem dla apostołskiego zespołu stała się Europa i jej pierwsze miasto, do którego dotarła Ewangelia i gdzie powstała pierwsza chrześcijańska wspólnota – Filippi. Następnie były kolejne europejskie miasta: Tesaloniki, Berea i Ateny – kulturalne centrum starożytnego świata. Wreszcie misjonarze przybyli do Koryntu, ostatniego punktu drugiej wyprawy misyjnej. Znaczenie pobytu i działalności ewangelizacyjnej w tym mieście jest nie do przecenienia ze względu na to, iż Korynt był jednym z największych ośrodków aglomeracyjnych, posiadał też dogodne położenie geograficzne. Tam Paweł przebywał stosunkowo długo, głosząc Ewangelię i pisząc niektóre ze swoich listów<sup>693</sup>.

Jak widać, tak zwana druga podróż apostołska Pawła Apostoła posiada ogromne znaczenie w kontekście początkowej ewangelizacji. W wyniku działalności misjonarzy na nowe, pogańskie tereny dotarła Ewangelia, a co za tym idzie – powstały nowe wspólnoty chrześcijańskie, które dadzą się lepiej poznać w świetle listów apostołskich Pawła skierowanych do nich. Taki jest kontekst czasowy i sytuacyjny dla interesującego nas opisu snu Pawła w Troadzie. Jak się okaże, sen ten spełni ważną, jeżeli nie kluczową rolę w takim a nie innym przebiegu wydarzeń w ramach wspominatej wyprawy.

### 3.1.2. Nocne widzenie w Troadzie w kontekście bliższym

Zanim doszło do tajemniczego nocnego widzenia Pawła, on sam i jego zespół misyjny, wzbogacony o niedawno powołanego Tymoteusza, wyruszył z Listry (zob. Dz 16,1), przekazując i umacniając postanowienia Soboru Jerozolimskiego (por. Dz 15) w mijanych po drodze miastach. Ściśle rzecz biorąc, postanowienia te były ustalone dla wspólnot kościelnych w Antiochii, Syrii i Cylicji. Paweł jednak traktował je bardzo szeroko, stosując także do gmin w innych regionach. W tym postępowaniu wiernie towarzyszył mu Sylas, również uczestnik Soboru. Dzięki takiemu postępowaniu postanowienia apostołskie nabierały

<sup>693</sup> Zob. F. Manzi, *Listy Św. Pawła. Wprowadzenie*, tłum. P.R. Gryziec, Kraków: Wydawnictwo oo. Franciszkanów „Bratni Zew”, 2021, s. 227-230.

charakteru powszechnego, obejmując wspólnoty rozsiane po całym Imperium Rzymskim<sup>694</sup>. Warto również zwrócić uwagę na pewną logikę następstw ukazaną w wersetach Dz 16,4-5: rozgłaszane jest to, co apostołowie postanowili w Jerozolimie, i wynikiem tego są silne i coraz bardziej liczne wspólnoty wierzących<sup>695</sup>.

W których dokładnie miastach powstawały chrześcijańskie wspólnoty i ile ich było – o tym Łukasz nie wspomniał. Wydaje się, że nie były to miasta położone na terenach Frygii i Galacji, przez które przechodzili misjonarze, „ponieważ Duch Święty zabronił im głosić słowo w Azji” (Dz 16,6), zachodniej części dzisiejszej Turcji. Można więc przyjąć, że były to miejscowości w pobliżu Listry, z której wyruszyli w zespole wzbogaconym o Tymoteusza. Niektórzy w tym kontekście stawiają pytanie o nieobecność postanowień soborowych w listach Pawła, skoro Łukasz przedstawił go jako wielkiego propagatora uchwał jerozolimskich<sup>696</sup>.

Misjonarze dotarli do Myzji, regionu usytuowanego na wschodzie Troady<sup>697</sup>. Łukasz nic nie podał na temat głoszenia Ewangelii w tym mieście, choć niektórzy twierdzą, że greckie wyrażenie διήλθον (*diēlthon*) – „przeszli” oznacza działalność ewangelizacyjną podczas podróży<sup>698</sup>. W ogóle Łukasz bardzo lakonicznie przedstawił podróż apostołów przez Azję. Nie chodzi tutaj o Azję Mniejszą w geograficznym znaczeniu, ale o rzymską prowincję o nazwie Azja Prokonsularna, z Efezem jako stolicą<sup>699</sup>. Stamtąd misjonarze próbowali przedostać się do Bitynii, północnej części Azji Mniejszej, przylegającej do południowego wybrzeża Morza Czarnego. Bitynia była rzymską prowincją w unii z Pontem, Marek Aureliusz zaś uczynił ją prowincją imperialną<sup>700</sup>. Udając się w jej stronę, być może apostołowie kierowali się chęcią głoszenia Ewangelii w dwóch znaczących miastach tego regionu – w Nicei i Chalcedonie, gdzie znajdowała się mocna diaspora żydowska<sup>701</sup>. Na ten

<sup>694</sup> Zob. H. Langkammer, *Apostoł Paweł*, s. 148; por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 288-289.

<sup>695</sup> Zob. R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1227.

<sup>696</sup> Zob. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 157; por. S. Jankowski, *Sen w Troadzie czyli św. Paweł u progu Europy (Dz 16,9-10)*, w: *Minister verbi*, red. P. Podeszwa, W. Szczerbiński, Gniezno: Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne, 2003, s. 119.

<sup>697</sup> Zob. G. Vignini, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 588.

<sup>698</sup> Zob. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 291.

<sup>699</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 363.

<sup>700</sup> Zob. C.K. Barrett, *The Acts of the Apostles* (International Critical Commentary), vol. 2, London – New York: T&T Clark, 2004, s. 770.

<sup>701</sup> Zob. H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie*, s. 188-189.

moment plany Boże były jednak inne, niemniej jednak w niedługim czasie powstały w tym regionie gminy chrześcijańskie (zob. 1 P 1,1). Stąd też niektórzy wysuwają wniosek, że Paweł nie mógł głosić Ewangelii na tych terenach, ponieważ były one przeznaczone dla Piotra<sup>702</sup>. Obserwując rozwój misji Pawła w kierunku Europy, twierdzenie to staje się mało przekonujące. Misjonarze nie skierowali się na tereny Bitynii, ponieważ „Duch Jezusa nie pozwolił im” (w. 7), niezależnie od tego, że ich trasa misyjna przebiegał nieco okrężną drogą.

Jeżeli chodzi o pojęcie „Duch Jezusa” (πνεῦμα Ἰησοῦ [*pneúma Iēsoú*]), to nie pojawia się ono w żadnym innym miejscu Dziejów Apostolskich. Być może chodzi tutaj o wyrażenie prawdy o tym, iż Duch Święty jest ściśle zjednoczony ze zmartwychwstałym Jezusem i w ten sposób pozwala Mu być nieustannie obecnym wśród wierzących i pomagać im w zbawczej działalności<sup>703</sup>. Możliwe jest również, że „Duch Jezusa” odnosi się do Ducha Świętego, przedstawiciela Jezusa: Duch daje świadectwo w imieniu Jezusa<sup>704</sup>.

Misjonarze doszli do Troady (pełna nazwa to Aleksandria Troadzka), leżącej w niedalekiej odległości (ok. 30 km) od starej, owianej legendą Troi, położonej nad brzegiem Morza Egejskiego, na północno-zachodnim wybrzeżu Azji Mniejszej. Miasto zostało zdobyte przez Rzymian w 133 r. przed Chr. Oktawian August nadał Troadzie status kolonii rzymskiej, wcześniej była ona wolnym miastem. Choć Troada była niewielkim portem morskim, to jednak posiadała duże znaczenie, ponieważ jej położenie umożliwiało wygodne połączenie z Macedonią i leżącymi w pobliżu wyspami<sup>705</sup>. Koncentrowała w sobie także starożytny ruch turystyczny. Ludzie chcieli podążać śladami Aleksandra Wielkiego, który przechodził przez ten region. Tam znajdował się grób Achillesa, pisali o niej Homer i Herodot. Bez zbytej przesady można powiedzieć, że Troada i jej region łączyły ze sobą Grecję i Rzym. Logicznie sądząc, wybór Troady może sugerować zamiar przeprawy do Macedonii. Tym samym Łukasz zasygnalizował, że zakończył się czas wyłączności Azji jako pola ewangelizacji i że przyszedł czas na nowe tereny<sup>706</sup>.

---

<sup>702</sup> Zob. J. Stott, *The Message of Acts*, s. 260.

<sup>703</sup> Zob. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 278.

<sup>704</sup> Zob. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 577; por. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 584; F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 307.

<sup>705</sup> Zob. M.K. Milne, *Troada*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 1284; por. F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 307; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 363.

<sup>706</sup> Zob. S. Jankowski, *Sen w Troadzie*, s. 121.

### 3.1.3. Treść nocnego widzenia w Troadzie

W Dz 16,9 pojawia się wzmianka o nocnym widzeniu Pawła Apostoła: καὶ ὄραμα διὰ [τῆς] νυκτὸς τῷ Παύλῳ ὄφθη (*kaí hórama diá [tēs] nyktós tófi] Paúlōfi] óphthē*) – „w nocy miał Paweł widzenie”. To pierwsza z pięciu wizji przeżytych przez Pawła, opisanych w Dziejach Apostolskich (zob. Dz 16,9-10; 18,9-10; 22,17-21; 23,11; 27,23-24), z których tylko jedna nie dokonała się w nocy (zob. Dz 22,17-21). Komunikat zawarty na początku relacji o tym wydarzeniu jest jasny: to, czego doświadczył Paweł, miało miejsce w nocy i zostało nazwane ὄραμα (*hórama*) – „widzeniem, wizją” (w Nowym Testamencie wyłącznie o charakterze nadprzyrodzonym, na jawie lub we śnie)<sup>707</sup>. Biorąc pod uwagę porę tego doświadczenia, należałoby – jak sugeruje C.K. Barrett – zakładać, że chodzi o widzenie we śnie<sup>708</sup>. Taką interpretację mogłaby potwierdzać starotestamentalna tradycja użycia terminu ὄραμα (*hórama*), o czym mowa we wprowadzeniu do punktu 3.

W kontekście tej informacji wydaje się, że wspomniane wcześniej interwencje Ducha Świętego i Ducha Jezusa dochodziły do Pawła w inny sposób niż poprzez nocną wizję<sup>709</sup>. Jednak informacja o wcześniejszych interwencjach Ducha Świętego wskazuje na to, że nocne widzenie dokonało się za Jego sprawą<sup>710</sup>. Przeżyty sen ma charakter pozytywny, w odróżnieniu od dwóch poprzednich zakazów<sup>711</sup>. W czasach starożytnych, w tym również w czasach biblijnych, sny – jak wiadomo – były środkami boskiej komunikacji. W tym przypadku widzenie senne świadczy o aktywnym Bożym zaangażowaniu się w przebieg wyprawy<sup>712</sup>, chociaż niektórzy zarzucają Łukaszowi zbyt dużą uporczywość w akcentowaniu Bożej kontroli nad wczesnochrześcijańską misją<sup>713</sup>. Zarzut ten jest zupełnie bezpodstawny. Nocne widzenie (czy też sen) jako forma komunikacji świadczy o tym, że asystencja Ducha Świętego była niezwykle dyskretna, nie wspominając o tym, że dzieło ewangelizacji stanowiło Boży zamiar w ramach historii zbawienia.

<sup>707</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 433.

<sup>708</sup> Zob. C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 2, s. 771.

<sup>709</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 528.

<sup>710</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 669.

<sup>711</sup> Zob. F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 307-308.

<sup>712</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 528; por. I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 263; J.T. Squires, *Acts*, s. 1246.

<sup>713</sup> Zob. C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 2, s. 771.

W ramach nocnego widzenia Paweł Apostoł ujrzał konkretną postać, która skierowała do niego przesłanie: ἀνὴρ Μακεδόν τις ἦν ἑστὼς καὶ παρακαλῶν αὐτόν (*anér Makedón tis én hestós kaí parakalón autón*) – „Jakiś Macedończyk stanął i błagał go”. Nocna wizja Pawła posiadała zarówno element wizualny, jak i audytywny, gdyż apostoł nie tylko ujrzał postać, ale także usłyszał – jak wynika z dalszej narracji – wypowiedziane przez nią przesłanie. Nocna wizja jednak pozbawiona jest elementów teofanicznych. Nie występują w niej aniołowie ani inne motywy świata pozaziemskiego, choć zasadniczo w Biblii wiadomości w snach (jeśli przyjmiemy, że nocna wizja Pawła miała charakter snu) były dostarczane przez Boga albo aniołów. Przypadek ten świadczy o tym, że niekoniecznie zawsze musi tak być<sup>714</sup>. Tutaj główną postacią nocnego widzenia jest Macedończyk, a dosłownie: ἀνὴρ Μακεδόν (*anér Makedón*) – „mąż Macedończyk”, z dookreśleniem w postaci zaimka τις (*tis*) – „pewien, niejaki, jakiś, jakiś tam”<sup>715</sup>, czyli bliżej nieokreślony, jeden z przynależących do narodu. Jak się później okazało, był on przedstawicielem greckich adresatów misji Pawła. W nocnej wizji nie tyle przemawiał on w imieniu Boga, ile w imieniu Macedonii<sup>716</sup>. Komentatorzy zwracają uwagę na to, że Paweł rozpoznał narodowość człowieka z nocnej wizji najprawdopodobniej na podstawie charakterystycznego dla Macedończyków stroju (choć ci nie ubierali się jakoś wyjątkowo)<sup>717</sup> lub też po jego mowie. W rzeczywistości treść prośby wyraźnie wskazywała na narodowość osoby z nocnej wizji<sup>718</sup>. Poza tym wizje i sny mają to do siebie, że często człowiek przeżywający to doświadczenie w tajemniczy, niewyjaśniony sposób wie, kto przed nim stoi<sup>719</sup>. Niektórzy sugerują, że we śnie Paweł zobaczył Aleksandra Wielkiego. Jego postać mógł apostoł zapamiętać z licznych posągów wykonywanych na cześć wielkiego wodza. Istniało przekonanie, że Aleksander Macedoński ukazywał się w złowieszczych snach. Jego pojawienie się w nocnym widzeniu mogło mieć znaczenie symboliczne: tak jak wielki wódz zamierzał zjednoczyć antyczny świat, tak teraz Paweł otrzymał zadanie uczynić jeden

<sup>714</sup> Zob. C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3: 15:1 – 23:35, Grand Rapids: Baker Academic, 2014, s. 2345.

<sup>715</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 399.

<sup>716</sup> Zob. G. Vigini, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 588; por. R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1227.

<sup>717</sup> Zob. C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3, s. 2345; por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 363; por. H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie*, s. 189.

<sup>718</sup> Zob. I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 263; por. F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 307; tenże, *The Acts of the Apostles*, s. 356; C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3, s. 2345.

<sup>719</sup> Zob. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 292.

świat dla Chrystusa. Ewangelizacja byłaby w takim ujęciu ekspansją w odwrotnym kierunku: z Azji do Europy<sup>720</sup>. Inni w człowieku z nocnej wizji widzą nawróconego później strażnika więzienia w Filippi (zob. Dz 16,30-34) albo też anioła Kościoła w Filippi, chociaż ani strażnik nie był jeszcze wtedy chrześcijaninem, ani też nie było jeszcze wspólnoty chrześcijańskiej w tym mieście. Tego rodzaju teorie nie znajdują żadnego potwierdzenia w tekście i należy je potraktować jako wytwór przerośniętej wyobraźni ich autorów. Ponadto tego rodzaju założenia znacznie ograniczają działanie Boże. Grecy uważali Macedończyków za barbarzyńców, chociaż jedni i drudzy czcili tych samych bogów<sup>721</sup>.

Ukazujący się w nocnej wizji Macedończyk zwrócił się do Pawła Apostoła z prośbą: Διαβάς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν (*Diabás eis Makedonían boéthēson hēmín*) – „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam”. Prośbę Macedończyka wprowadza zwrot: παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων (*parakalōn autón kai legōn*) – „prosząc go i mówiąc”. Na uwagę zasługuje czasownik παρακαλέω (*parakalēō*), który oznacza także: „wywoływać, przywoływać, wzywać, zapraszać, zachęcać, prosić, upraszać, żądać”<sup>722</sup>, „błagać, wzywać na pomoc”<sup>723</sup>. Czasownik ten wyraża niewątpliwie żarliwość skierowanego do Pawła Apostoła błagania. W Biblii prośba o pomoc niejednokrotnie wyraża się w krzyku (zob. Rdz 49,25; Wj 18,4; Pwt 33,26; Iz 41,10)<sup>724</sup>. Relacjonując wizję, Łukasz prośbę Macedończyka przedstawił w mowie niezależnej. Proszący nie znał Ewangelii i nie określił, w jaki sposób Paweł mógłby okazać pomoc mieszkańcom Macedonii. Najpierw zwrócił się więc z prośbą o przybycie. Wyraża to imiesłów czynny aorystu (*participium aoristi activi*) διαβάς (*diabás*), pochodzący od czasownika διαβαίνω (*diabainō*) – „przebyć, przejść, przeprowić się”<sup>725</sup>. Imiesłów ten wyraża czynność towarzyszącą, która jest skoordynowana z czynnością główną zdania. Tego rodzaju imiesłów tłumaczy się zazwyczaj formą osobową czasownika (jego tryb zależy od trybu czasownika głównego) i łączy z czynnością główną spójnikiem „i”<sup>726</sup>. A zatem διαβάς (*diabás*) można przetłumaczyć w trybie rozkazującym: „przepraw się”, gdyż czasownik główny βοήθησον (*boéthēson*) występuje właśnie w takim trybie (*imperativus aoristi activi*).

<sup>720</sup> Zob. C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3, s. 2343; por. J. Stott, *The Message of Acts*, s. 260.

<sup>721</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 528.

<sup>722</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 150.

<sup>723</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 464; por. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 669.

<sup>724</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 528.

<sup>725</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 189.

<sup>726</sup> Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego*, s. 428.

W ustach Macedończyka tego rodzaju zwrot stanowił wezwanie do przepłynięcia Morza Trackiego w celu przybycia do Macedonii. Z kolei grecki czasownik βοηθέω (*boēthēō*) – „przychodzić z pomocą; bieć, pędzić na pomoc; przybyć na ratunek; ratując, ocalić”<sup>727</sup> w trybie rozkazującym aorystu (*imperativus aoristi activi*) wyraża usilną prośbę<sup>728</sup>. Połączony z zaimkiem osobowym ἡμῖν (*hēmín*) i tłumaczony zazwyczaj jako „pomóż nam”, w tym miejscu posiada o wiele mocniejszy wydźwięk, wyrażając przynaglenie: „pospiesz się; nie zwlekaj; na pomoc”<sup>729</sup>.

Macedonia to region położony w północno-wschodniej części greckiego półwyspu. Wschodnia granica sięgała Morza Egejskiego, natomiast granicę zachodnią stanowiło wybrzeże Morza Adriatyckiego. Sławę przyniósł jej urodzony tam Aleksander III, zwany Wielkim, dokonujący swoich podbojów na początku IV w. przed Chr. Od 148 r. przed Chr. Macedonia stała się prowincją rzymską ze stolicą w Tesalonice. Nie podlegała jednak bezpośrednio władzy cezara, ale rządy sprawował w niej namiestnik z ramienia senatu rzymskiego<sup>730</sup>. Macedonia posiadała dla Rzymu znaczenie strategiczne, ponieważ łączyła stolicę z całą wschodnią częścią cesarstwa za pomocą *Via Egnatia* – drogi, która przebiegała przez jej tereny<sup>731</sup>.

Reakcja Pawła Apostoła i jego towarzyszy na wezwanie Macedończyka była niemalże natychmiastowa:

εὐθέως ἐζήτησαμεν ἐξελθεῖν εἰς Μακεδονίαν συμβιβάζοντες ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεός εὐαγγελίσασθαι αὐτούς (*euthēōs edzētēsamen ekseltheín eis Makedonían symbibádzontes hóti proskélētai hēmás ho theós euangelísasthai autoús*) – „Zaraz po tym widzeniu staraliśmy się wyruszyć do Macedonii w przekonaniu, że Bóg nas wezwał, abyśmy głosili im Ewangelię”.

Należy zauważyć, że chociaż to Paweł był odbiorcą nocnej wizji, to jednak decyzji nie podjął samodzielnie, ale najpierw swoim przeżyciem podzielił się z towarzyszami. W tym przypadku chodziło o Sylasa,

<sup>727</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 151.

<sup>728</sup> Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego*, s. 365.

<sup>729</sup> Zob. K. Haacker, *Die Apostelgeschichte*, s. 276.

<sup>730</sup> Zob. R.A. Wild, *Macedonia*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 704; por. E. Dąbrowski, *Macedonia*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 2, red. E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1960, s. 2.

<sup>731</sup> Zob. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), tłum. Z. Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2000, s. 272; por. tenże, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3, s. 2345; F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, s. 356.

Tymoteusza i Łukasza, który – wszystko na to wskazuje – przyłączył się do grupy misjonarzy. Nie wiadomo, czy Paweł czekał do rana z podzieleniem się wizją czy też nastąpiło to jeszcze w nocy. Pewne jest, że potrzebował wspólnej interpretacji przeżytego doświadczenia, podobnie jak miało to miejsce później we wspólnotach, które zakładał (zob. 1 Kor 12,10; 14,5). Najprawdopodobniej doszło do wspólnej narady, na co wskazuje zastosowana terminologia<sup>732</sup>. Po pierwsze świadczy o tym czasownik ζητήσαμεν (*edzētésamen*), użyty w pierwszej osobie liczby mnogiej od formy podstawowej ζητέω (*dzētéō*), którego szerokie spektrum znaczeń obejmuje również: „szukać czegoś, badać coś, rozważać, naradzać się”<sup>733</sup>, „dociekać poprzez myślenie, rozważanie, rozumowanie, wnikanie w coś”<sup>734</sup>. Po drugie za taką interpretacją przemawia obecność imiesłowu (*participium praesentis activi*) συμβιβάζοντες (*symbibádzontes*), również w liczbie mnogiej, pochodzącego od czasownika συμβιβάζω (*symbibádzō*), który oznacza: „wnioskować, wykazywać, dowodzić”<sup>735</sup>. Wyrażenie to odnosi się też do posłuszeństwa Bogu<sup>736</sup>. Choć Łukasz, posługując się przysłówkiem εὐθέως (*euthéōs*) – „niebawem, zaraz, natychmiast”<sup>737</sup>, wyakcentował natychmiastowość działania, to jednak użyte czasowniki wskazują na racjonalny namysł i wnioski<sup>738</sup>. Zespół misyjny jednoznacznie odczytał nocne widzenie Pawła jako Boże wezwanie do głoszenia Ewangelii w Macedonii. Ewangelizacja była jedyną formą pomocy, jaką obecnie praktykowali i jaką mogli dać ludziom w nowym regionie, na nowym kontynencie<sup>739</sup>.

Może budzić zdziwienie umiejętność właściwego zrozumienia woli Bożej przez misjonarzy, biorąc pod uwagę to, że wcześniejsze, niedawne natchnienia dotyczyły zakazu ewangelizowania na innych terenach. Łukasz wyakcentował posłuszeństwo wizji jako posłuszeństwo

<sup>732</sup> Zob. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 456; por. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 669; C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3, s. 2349.

<sup>733</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 255; por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 423.

<sup>734</sup> Zob. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga*, s. 335.

<sup>735</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 575.

<sup>736</sup> Zob. G. Dellling, συμβιβάζω, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7, red. G. Kittel, G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 765; por. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 456; D.L. Bock, *Acts*, s. 528.

<sup>737</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 397.

<sup>738</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 669.

<sup>739</sup> Zob. I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 263; por. W. Eckey, *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangelimus von Jerusalem nach Rom*, Tl. 2: *Apk 15,36 – 28,31*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener, 2000, s. 351.

Bogu wzywającemu do głoszenia Ewangelii<sup>740</sup>. W tym kontekście Paweł Apostoł i jego towarzysze zrozumieli sens doświadczonych wcześniej zakazów ze strony Ducha Świętego. Plany Pawła odnośnie do głoszenia słowa w azjatyckich miastach na czele z Efezem zostały odłożone na później. Wcześniej Dobra Nowina miała dotrzeć do Filippi, Tesaloniki i Koryntu. Misjonarze zrozumieli, że Duch Święty skierował dzieło ewangelizacji do Europy<sup>741</sup>. Rodzi się jednak pytanie: czy opisane wydarzenie nie jest tylko redaktorskim dodatkiem Łukasza, skoro Paweł nigdzie nie wspomniał o nim w swoich listach? Z pism Pawła wynika jednak, że przeżywał on nadprzyrodzone wizje, których było nawet więcej, niż zdołał to przekazać Łukasz (zob. 2 Kor 12,1-9)<sup>742</sup>.

Na szczególną uwagę zasługuje zmiana stylu w Dz 16,10. Narracja z trzeciej osoby liczby mnogiej zmienia się na pierwszoosobową, również w liczbie mnogiej, co w terminologii egzegetycznej – jak zostało wyżej wspomniane – przyjęło nazwę *Wir-Berichte*. Z tego rodzaju zmiany stylu może wynikać, że autor Dziejów Apostolskich osobiście uczestniczył w opisywanych wydarzeniach. Skądinąd wiadomo, że Paweł nazywał Łukasza współpracownikiem i towarzyszem (zob. Kol 4,14; Flm 24)<sup>743</sup>. Większość egzegetów uważa, że w Troadzie Łukasz dołączył się do Pawła, Sylasa i Tymoteusza i od tamtego czasu miał już stale towarzyszyć apostołowi aż do Rzymu, z przerwą odnotowaną w Dz 16,18 – 20,4. Są jednak uczeni, którzy sprzeciwiają się tezie o osobistym uczestnictwie Łukasza w działalności apostolskiej Pawła, przekonując, że gdyby rzeczywiście tak było, Łukasz pojawiłby się już wcześniej w Dziejach Apostolskich<sup>744</sup>. Jest to jednak argument zupełnie nieprzekonywający. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby pierwsza część księgi została napisana na podstawie relacji świadków, natomiast od pewnego momentu autor osobiście stał się uczestnikiem opisywanych wydarzeń. Zmiana stylu narracji nie jest czystym zabiegiem literackim Łukasza. Taki sposób pisania, gdyby był tylko środkiem stylistycznym, szybko zużyłby się przy tak częstym stosowaniu<sup>745</sup>. Łukasz dołączył do zespołu Pawła i od tego momentu stał się uczestnikiem wydarzeń, które następnie opisał w Dziejach Apostolskich. W ten sposób świadectwo historyka zostało wzmocnione przez relację naocznego świadka. Tego

<sup>740</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 528; por. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 455-456.

<sup>741</sup> Zob. F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 308; por. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 669; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 363.

<sup>742</sup> Zob. C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3, s. 2346.

<sup>743</sup> Zob. H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie*, s. 189; por. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 159; W. Eckey, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 2, s. 352.

<sup>744</sup> Zob. C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 2, s. 772.

<sup>745</sup> Zob. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 293.

rodzaju relacja zawsze była uważana za najbardziej wiarygodne źródło historyczne. Styl w *Dziejach Apostolskich* ciągle pozostaje ten sam, bez szczególnych zmian w słownictwie czy składni. Inne tłumaczenia są mało wiarygodne<sup>746</sup>.

### 3.1.4. Teologiczny wymiar nocnej wizji Pawła w Troadzie

Relacja o nocnym widzeniu Pawła w Troadzie jest jednym z elementów mozaiki, jaką tworzy szereg widzeń opisanych w *Dziejach Apostolskich*. Widzący – w tym przypadku Paweł – to osoby, do których przemawia Bóg, wprowadzając je w swój plan zbawienia, wpisany w historię powszechną. Bóg prowadził wybranych wizjonerów i ukazywał im możliwe rozwiązania, oczekując od nich wiary i posłuszeństwa<sup>747</sup>. Odwołując się do poczynionych wywodów na temat nocnego widzenia Pawła w Troadzie (zob. Dz 16,9-10), należy zwrócić szczególną uwagę na kontekst miejsca i czasu. Nocna wizja była udzielona Pawłowi w kluczowym, wręcz przełomowym momencie historii rozwoju chrześcijaństwa. Pochód ewangelizacji z terenów Azji Prokonsularnej kierował się na kontynent europejski. Można z całą pewnością rzec, że widzenie nocne było zasadniczym narzędziem objawienia się woli Bożej co do dalszych losów chrześcijaństwa i Kościoła. W opinii niektórych badaczy koncepcja Łukasza miała na celu wzmocnić pozycję i autorytet Pawła. Apostoł otrzymał nocne widzenie, które – według interpretacji egzegetów – miało charakter snu<sup>748</sup>. Sen ten został mu przekazany w klasycznie helleńskiej formie, w sławnym regionie Troi, gdzie Azja styka się z Europą. Ponadto kroczył śladami sławnych postaci: Achillesa, Odyseusza, Eneasza, Kserksesa, Aleksandra Wielkiego, głosząc naukę Jezusa, która rywalizowała z dziełami Homera i Wergiliusza. Przeżyty i w ten sposób zinterpretowany sen w dużym stopniu wpłynął na sukces chrześcijaństwa, ponieważ dla hellenistów sny posiadały ogromne znaczenie, większe niż dla Żydów<sup>749</sup>.

<sup>746</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 363; por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 273; I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 263; D.H. Stern, *Żydowski komentarz*, s. 441.

<sup>747</sup> Zob. S. Jankowski, *Sen w Troadzie*, s. 124.

<sup>748</sup> Zob. np. C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 2, s. 771. Inni autorzy dopuszczają taką możliwość. Zob. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 292; por. S. Fausti, *Dzieje Apostolskie*, t. 2: *Rozdziały 10-18. Komentarz duchowy*, tłum. P.R. Gryziec, Kraków: Wydawnictwo oo. Franciszkanów „Bratni Zew”, 2016, s. 300.

<sup>749</sup> Zob. B.J. Koet, *It Started With a Dream: Paul's Dream (Acts 16,9 – 10) and Aeneas as a Biblical Example of Dreams as Intercultural Legitimation Strategy*, „Dreaming” 18 (2008) 4, s. 276-277.

Powyższe podejście zawiera wiele cennych spostrzeżeń, niemniej jednak nie można zgodzić się z nim w całej jego rozciągłości. Teoria ta – jak się wydaje – zaprzecza jednak historyczności opisanych wydarzeń, gdyż zgodnie z nią Łukasz miałby wymyślić fabułę dla własnych celów ideologicznych. Owszem, historia ukazana w Dziejach Apostolskich posiada wyraźne znamiona teologizacji oraz stylizacji literackiej, niemniej jednak nie podważa to autentyczności opisanych wydarzeń. Rozpatrywana teoria wyklucza także obecność Boga w misyjnej działalności młodego Kościoła i Jego interwencję na rzecz powodzenia misji. Sugeruje bowiem, iż przeżyty sen nie pochodził z Bożej inicjatywy, ale stanowił część koncepcji autora, który wykorzystał specyficzne, zabobonne podejście do widzeń sennych starożytnego człowieka, po to aby zrealizować ideologiczne założenia z myślą o czytelniku swojego literackiego dzieła. Nie ma jednak żadnych przesłanek sprzeciwiających się autentyczności opisanych wydarzeń. O wiele lepsza wydaje się propozycja podobieństwa między Macedończykiem z nocnego widzenia Pawła w Troadzie a Ananiaszem w sytuacji nawrócenia Pawła (zob. Dz 9,10-16). Można przywołać także w tym kontekście widzenie Piotra poprzedzające jego przyjście do domu setnika Korneliusza (zob. Dz 10)<sup>750</sup>.

Tym, co może najbardziej przykuwa uwagę, jest niezwykle miejsce i czas, w jakim Paweł doświadczył widzenia. Należy zauważyć, że wszystkie jego nocne objawienia dokonywały się w ważnych, decydujących momentach i okolicznościach. Wizja nocna w Troadzie najbardziej ze wszystkich obrazuje tę prawidłowość. Posłużyła ona Bogu jako narzędzie dla objawienia Jego woli odnośnie do spraw mających uniwersalne skutki dla zbawienia ludzkości. Dla samego Pawła nocne doświadczenie objaśniało wcześniej niezrozumiałe nadprzyrodzone interwencje ukierunkowujące jego misjonarską działalność. Z pewnością oryginalną cechą tego nocnego widzenia pozostaje przychodzący do Pawła we śnie Macedończyk. W następnych tego rodzaju doświadczeniach apostoł spotykał się z Panem – w domyśle: Jezusem Chrystusem (zob. Dz 18,9-10; 23,11) – albo z Bożym posłańcem (zob. Dz 27,22-24).

### 3.2. Nocne widzenie Pawła w Koryncie – Dz 18,9-10

Kolejny sen Pawła Apostoła o znaczeniu historiozbawczym miał miejsce – podobnie jak poprzedni – w trakcie drugiej wyprawy misyjnej, tym razem w Koryncie. Także i w tym przypadku autor Dziejów

<sup>750</sup> Zob. S. Jankowski, *Sen w Troadzie*, s. 124.

Apostolskich wyraźnie stwierdza: εἶπεν δὲ ὁ κύριος ἐν νυκτὶ δι' ὄραματος τῷ Παύλῳ (*eípen dé ho kýrios en nyktí di' horámatos tófi] Paúlō[i]*) – „powiedział Pan w nocy przez widzenie Pawłowi” (Dz 18,9).

### 3.2.1. Kontekst bliższy nocnego widzenia w Koryncie

Tłem dla naszego wydarzenia jest druga wyprawa misyjna Pawła, na temat której zostało już sporo powiedziane w poprzednim punkcie. W ramach tej wyprawy miało miejsce przybycie apostoła do Koryntu. Pobyt w tym mieście stanowi kontekst bliższy – zarówno poprzedzający, jak i następujący – dla nocnego wydarzenia. Przyjmując datację drugiej podróży na lata 49-52 (o czym była już mowa) i mając na uwadze półtoraroczy pobyt apostoła w Koryncie przy końcu tej wyprawy, należałoby przyjąć, że przybył on do miasta na początku 51 r.<sup>751</sup>, po mało udanym wystąpieniu na ateńskim Areopagu (zob. Dz 17,32-34). Oczywiście autorzy, którzy posługują się inną datacją, adekwatnie do niej ustalają okres pobytu Pawła w Koryncie.

W starożytnym świecie Korynt był znaczącym miastem greckim, liczącym w I w. po Chr. około 600 000 mieszkańców różnych narodowości, z czego dwie trzecie stanowili niewolnicy<sup>752</sup>. Miasto posiadało dogodne położenie geograficzne. Umiejscowione na przesmyku między Zatoką Koryncką, z portem Lechajon na Morzu Jońskim, a zatoką wyspy Eginy (Zatoką Saroncką), z portem Kenchry na Morzu Egejskim, znajdowało się na skrzyżowaniu ważnych szlaków podróźniczych i handlowych między Hiszpanią i Italią z jednej strony a Azją Mniejszą i Egiptem z drugiej. W 146 r. przed Chr. Korynt został zniszczony, po ponad stu latach jednak, w 44 r. przed Chr., odbudowano go i uczyniono z niego kolonię rzymską. Istnieje wiele argumentów przemawiających za tym, że miasto było stolicą rzymskiej prowincji Achai. Miało ono opinię rozwiązłego, co warunkowała bliskość dwóch portów morskich, gdzie toczyło się ruchliwe życie. Swego rodzaju paradoksem jest, że greckie wyrażenie κοινῶνίζομαι (*korinthíadzomai*) oznacza „uprawiać nierząd, prostytuować się, oddawać się rozpuście (*jak w Koryncie*)”<sup>753</sup>. W Koryncie ponadto miała swoją świątynię bogini Afrodyta, co

<sup>751</sup> Zob. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 619; por. R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1231.

<sup>752</sup> Zob. H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie*, s. 207; por. E. Dąbrowski, *Korynt*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 1, red. E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1960, s. 671.

<sup>753</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 549.

więzało się z prostytutką sakralną. Prawdopodobnie służyło tam tysiąc kapłanek uprawiających wspomniany proceder. Nie wolno też pominąć kultu cesarskiego. Wszystkie te okoliczności wzmacniały pogański styl życia mieszkańców. Paweł wspominał w swojej korespondencji o uczestnictwie niektórych chrześcijan w ucztach odbywających się w świątyniach pogańskich, co z kolei było zgorszeniem dla pozostałych (zob. 1 Kor 8,10). Pisał także o podziałach, jakie tworzyły się w korynckiej gminie (zob. 1 Kor 1,11-13; 11,17-21). Dlatego też początki tamtejszego Kościoła były naznaczone trudnościami i przykrościami, czego dowody dał Paweł w swoich dwóch zachowanych listach, zaadresowanych do braci w Koryncie (zob. 1 Kor 6,9-11.18). Z drugiej strony położenie i status miasta stwarzały dogodne warunki dla rozprzestrzeniania się Ewangelii. Prawdopodobnie w Koryncie powstał List do Rzymian<sup>754</sup>.

Misja w Koryncie od samego początku naznaczona była trudnościami. Z relacji Łukasza wynika, że Paweł nie mógł w pełni oddać się głoszeniu, ponieważ pojawiła się konieczność pracy zarobkowej na własne utrzymanie. W innych wspólnotach przez siebie założonych Paweł znajdował życzliwość i chęć materialnego utrzymywania misjonarza Jezusa Chrystusa, ale z Koryntianami tak nie było, co wyraźnie ukazuje korespondencja Pawła. W związku z tym mógł przepowiadać jedynie w szabat, ale – jak się wydaje – bez większych owoców duszpasterskich. Dopiero przybycie Sylasa i Tymoteusza do Koryntu sprawiło, że „Paweł oddał się wyłącznie nauczaniu” (Dz 18,5). Informacja ta posiada wielorakie znaczenie. Biorąc pod uwagę fakt, że apostoł przywiązywał dużą wagę do pracy zespołowej, pojawienie się najbliższych współpracowników dawało mu możliwość lepszej organizacji zajęć, ale też wzmocniło jego ducha, ponieważ Tymoteusz przyniósł dobre wiadomości z Tesalonik (zob. 1 Tes 3,6-10). Istnieje także drugi powód tak wyraźnego zwrotu w działalności Pawła w Koryncie. Otóż zwracając się do Koryntian w swoim drugim liście adresowanym do nich, Paweł napisał tak:

„A kiedy byłem u was i znajdowałem się w potrzebie, nikomu nie okazałem się ciężarem. Czego mi nie dostawało, to dopełnili bracia przybyli z Macedonii. W niczym nie obciążylem was i nadal nie będę was obciążał” (2 Kor 11,9).

<sup>754</sup> Zob. R.E. Oster, *Korynt*, tłum. T. Kowalska, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 317-318; por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, s. 368; C.H. Miller, *Korynt*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 533-534.

Jak już było wspomniane, oschłe i nieufne traktowanie Pawła przez Koryntian uniemożliwiało korzystanie z ich pomocy finansowej. Wszystko wskazuje na to, że przybyli z Macedonii Sylas i Tymoteusz przekazali Pawłowi na tyle bogaty dar pieniężny od tamtejszych wspólnot kościelnych (zob. Flp 4,16), że apostoł nie musiał już własnoręcznie pracować na swoje utrzymanie. Mógł całkowicie poświęcić się głoszeniu Ewangelii<sup>755</sup>. To jednak nie do końca polepszyło warunki jego pobytu w mieście.

Według obranej dotychczas taktyki Paweł „udowadniał Żydom, że Jezus jest Mesjaszem” (Dz 18,5), wiedząc, że przedstawiciele koryntkiej diaspory – podobnie jak ich rodacy w czasie ziemskiej działalności Jezusa – oczekiwali Mesjasza. Byli przecież przygotowani na to wydarzenie przez proroków. Występujący w tym miejscu imiesłów (*participium praesentis medii*) διαμαρτυρούμενος (*diamartyrómenos*) od czasownika διαμαρτύρομαι (*diamartýromai*) – „zaklinać, wzywać, zaklinać wobec Boga; dawać świadectwo, świadczyć; przekonywać (*kogoś o czymś*)”<sup>756</sup> najczęściej tłumaczony bywa jako „udowadniający”. Występując zaś tutaj w aspekcie niedokonanym, może oznaczać: „próbował przekonywać”<sup>757</sup>. Słowo to często występuje w drugiej części Dziejów Apostolskich, gdzie oznacza prowadzenie rozmowy albo debatowanie, w zależności od kontekstu (zob. Dz 19,8-9; 20,7; 24,12.25)<sup>758</sup>.

Łukasz nie podał, czy Paweł był zapraszany do synagogi, tak jak miało to miejsce chociażby w Antiochii Pizydyjskiej (zob. Dz 13,14-15.42). Mesjanizm Jezusa jest specyficznym tematem Pawłowego nauczania wśród Żydów (zob. Dz 2,36; 3,18; 5,42; 8,5; 9,22)<sup>759</sup>. Istnieje opinia, że głosząc Jezusa Mesjasza, apostoł odwoływał się do swojego doświadczenia u bram Damaszku, kiedy osobiście spotkał Pana w Jego chwale (zob. Dz 9,1-6)<sup>760</sup>. W Koryncie zetknął się ze zdecydowanym oporem swoich rodaków, którzy – jak zanotował Łukasz – „sprzeciwiali się i bluźnili” (ἀντιτασσομένων δὲ αὐτῶν καὶ βλασφημοῦντων [*antitassoménōn dé autōn kaí blasphemōúntōn*]) (Dz 18,6). W przytoczonej frazie pojawiają się dwa imiesłowy, które tworząc konstrukcje *genetivus absolutus*,

<sup>755</sup> Zob. A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament VIII), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2017, s. 463; por. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 651; D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 510.

<sup>756</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 130; por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 198.

<sup>757</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 757.

<sup>758</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 578.

<sup>759</sup> Zob. G. Vignini, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 598.

<sup>760</sup> Zob. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 651.

wyrażają zdecydowanie negatywną postawę wobec Pawła. Pierwszy imiesłów (*participium praesentis medii*), pochodzący od czasownika ἀντιτάσσω (*antitássō*) – „(med.) przeciwstawić się, sprzeciwić się, stawiać opór”<sup>761</sup>, można przetłumaczyć jako: „opierali się jemu twarzą w twarz”<sup>762</sup>, co wskazuje na dosyć ostry i zorganizowany opór. Drugi imiesłów, który pochodzi od czasownika βλασφημέω (*blasphēméo*) – „błuźnierzco mówić, bluźnić”<sup>763</sup>, „przeklinać, lżyć, spotwarzać, urągać”<sup>764</sup>, „wypowiadać złe, złowróżbne słowa”<sup>765</sup>, jeszcze bardziej potęguje obraz wielkiego, złowrogięgo sprzeciwu korynckiego środowiska synagogalnego wobec Pawła i nauki, którą krzewił. Powodem takiej wrogości było głoszenie wywyższonego w chwale Jezusa jako prawdziwego Boga. Przypuszcza się, że adwersarzami Pawła byli Żydzi posiadający obywatelstwo rzymskie bądź należący do elity korynckiej, skoro mieli oni tak łatwy dostęp do prokonsula (zob. Dz 18,12)<sup>766</sup>.

Reakcja Pawła potwierdza wrogie nastawienie jego rozmówców. Apostoł w symbolicznym geście otrząsnął swe szaty, strzepując z nich pył, co było znakiem wyrażającym dezaprobatę wobec postawy Żydów odrzucających głoszone im słowo Boże. Takie postępowanie zalecił Jezus swoim uczniom, wysyłając ich na przepowiadanie Dobrej Nowiny (zob. Mt 10,14; Łk 9,5; 10,10-11; por. Dz 13,21). Paweł już wcześniej uczynił podobny gest w Antiochii Pizydyjskiej (zob. Dz 13,51). Wykonywanej czynności towarzyszyły słowa: „Krew wasza na waszą głowę, jam nie winien” (Dz 18,6). Słowa te nie były przekleństwem, ale uroczystym poinformowaniem o odpowiedzialności za własne postępowanie. Jest to sakralna formuła prawna, spotykana w Starym Testamencie (zob. Sdz 9,24; 2 Sm 1,16; Ez 33,7-9), w myśl której konsekwencje czynu spadną na tego, kto go popełnił<sup>767</sup>. Paweł pozostał niewinny, to znaczy: nie był odpowiedzialny za to, że Żydzi odrzucili oferowane im zbawienie; gardząc głoszonym im orędziem, sami ściągnęli na swoją głowę sąd Boży. Słowa te przypominają reakcję Piłata skazującego Jezusa na śmierć i odpowiedź Żydów domagających się stracenia Jezusa

<sup>761</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 74; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 50.

<sup>762</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 758.

<sup>763</sup> Zob. *Grecko-polski Nowy Testament*, s. 620; D.L. Bock, *Acts*, s. 579.

<sup>764</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 97.

<sup>765</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 150.

<sup>766</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 758.

<sup>767</sup> Zob. H.L. Boles, *Acts of the Apostles* (New Testament Commentaries), Nashville: Gospel Advocate Company, 1989, s. 288; por. R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1231; L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 294; K. Haacker, *Die Apostelgeschichte*, s. 308.

(zob. Mt 27,25). Niektórzy przypuszczają, że aluzje do Ez 33,1-9 mogą świadczyć o tym, że Paweł miał teologiczny powód, aby wycofać się z synagogi i pójść do pogan<sup>768</sup>. Być może tak, ale z tekstu nic takiego nie wynika.

W świętym gniewie Paweł zadeklarował, że odtąd będzie głosił Ewangelię wyłącznie poganom: „Od tej chwili pójdę do pogan” (Dz 18,6). Deklaracji tej nie można jednak rozumieć zbyt dosłownie. Jeżeli już, to słowa apostoła odnoszą się konkretnie do tej sceny, to znaczy do jego pobytu w Koryncie. Konkretnie chodziło o opuszczenie synagogi i zamieszkanie w domu poganina<sup>769</sup>. Jeszcze w ramach tej samej wyprawy misyjnej w Efezie głosił Ewangelię zebranych w synagodze Żydom (zob. Dz 18,19), niemniej jednak faktem pozostaje to, że apostoł zaczął coraz więcej uwagi poświęcać poganom, godząc się z bolesną dla siebie prawdą, iż członkowie narodu wybranego zamknęli się na skierowaną w pierwszej kolejności do nich Ewangelię.

Wyrazem powziętego postanowienia było zamieszkanie Pawła w domu Tycjusza Justusa, określonego jako σεβόμενος τὸν θεόν (*sebómenos tón theón*) – „czciciel Boga”<sup>770</sup> (Dz 18,7), a więc nie-Żyda. Na pewno nie jest to Tytus, towarzysz Pawła. Jego imię oraz przydomek wskazują na pochodzenie: był niewątpliwie obywatelem rzymskim. Mógł wywodzić się z tych, którzy osiedlili się w Koryncie za czasów Juliusza Cezara. Najprawdopodobniej Paweł wspominał go później w swoich listach (zob. Rz 16,23; 1 Kor 1,14), a jego pełne imię brzmiało Justus Gajus Tycjusz<sup>771</sup>. Nie wszyscy jednak są zgodni co do takiego utożsamiania<sup>772</sup>. Przydomek „czciciel Boga” świadczy, że był on przynajmniej sympatykiem religii żydowskiej, a może nawet prozelitą<sup>773</sup>. W tym czasie „uwierzył w Pana z całym swym domem” (Dz 18,8) przełożony synagogi Kryspus, wzmiankowany przez Pawła w 1 Kor 1,14. „Wielu też słuchaczy korynckich uwierzyło i przyjmowało wiarę i chrzest” (Dz 18,8). Czasowniki odnoszące się do głoszenia i nawracania na chrześcijaństwo występują w czasie przeszłym (*indicativus perfecti*), co może wskazywać

<sup>768</sup> Zob. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 513.

<sup>769</sup> Zob. tamże, s. 511; por. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 652; J.T. Squires, *Acts*, s. 1250.

<sup>770</sup> W *Dziejach Apostolskich* określenie to zostało użyte w odniesieniu do tak zwanych „bojących się Boga” (οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν [*hoi phoboumenoi tón theón*]) (zob. W. Foerster, σεβόμενος *etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7, s. 172), czyli pogan, którzy pod wpływem judaizmu przyjęli wiarę w jednego Boga, ale tylko w części przyjęli obligacje wynikające z Prawa Mojżeszowego. Zob. H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1982, s. 34.

<sup>771</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 759; por. C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 2, s. 868; K. Haacker, *Die Apostelgeschichte*, s. 308.

<sup>772</sup> Zob. J. Stott, *The Message of Acts*, s. 298; D.L. Bock, *Acts*, s. 579.

<sup>773</sup> Zob. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 178.

na to, że Kryspus i inni wymienieni tutaj przez Łukasza stanowili reprezentantów większej grupy, którzy już uprzednio uwierzyli i zostali ochrzczeni<sup>774</sup>. Z powyższego wynika, że Paweł, mimo doznanych upokorzeń, odnosił także pewne sukcesy w swojej pracy apostołskiej w Koryncie. Jego zamieszkanie obok synagogi mogło być odebrane przez Żydów jako prowokacja<sup>775</sup>. Ponadto nawrócenie przelożonego synagogi na tyle zirytowało korynckich Żydów, że Paweł mógł doznać pewnego załamania i zwątpienia w sens ponoszonych trudów misyjnych<sup>776</sup>. Niektórzy sugerują, że strach Pawła jest wyrażony w 1 Kor 2,3: „I stanąłem przed wami w słabości i w bojaźni, i z wielkim drzeniem”<sup>777</sup>. Nie wydaje się, aby ten werset wskazywał na stan Pawła w momencie otrzymania przez niego wizji nocnej. Bardziej odnosi się w ogólności do postawy apostoła w spotkaniu z Koryntianami.

Podsumowując powyższe treści, należy stwierdzić, że Łukasz ukazał trudy i cierpienia Pawła w związku z głoszeniem prawdy o Jezusie Mesjaszu, co wielokrotnie sam apostoł potwierdzał w swoich listach. Te przeciwności spotykały go nie tylko w Koryncie. Od chwili przyjęcia wiary w Jezusa Chrystusa Paweł wielokrotnie doznawał prześladowań ze strony Żydów, którzy traktowali go jako „faryzeusza zdrajcę”. W swojej wrogości niejednokrotnie próbowali go zgładzić (zob. Dz 9,23-24.29; 14,19). Wszystkie te doświadczenia spowodowały, że Pawłowi towarzyszyło zmęczenie, rozgoryczenie i wewnętrzny niepokój, pomimo iż czuł on w sobie misyjnego ducha i widział owoce swojej pracy. Nie można przy tym wykluczyć i tego, że kolejne, choć pojedyncze przypadki nawracania się Żydów doprowadziły do eskalacji wrogiej atmosfery wokół niego. W takich okolicznościach przemówił do apostoła Pan w nocnym widzeniu. Nie był to ani anioł Boży, ani Macedończyk, jak w poprzednim widzeniu sennym, ale sam Pan (ὁ κύριος [*ho kýrios*]), który w tym miejscu oznacza wyniesionego do chwały Jezusa<sup>778</sup>.

### 3.2.2. Treść nocnego widzenia w Koryncie

Doświadczając nocnego widzenia, Paweł Apostoł usłyszał słowa samego Pana. Wyraża to fraza: Εἶπεν δὲ ὁ κύριος ἐν νυκτὶ δι' ὀράματος τῷ Παύλῳ (*Eípen dé ho kýrios en nyktí di' horámatos tō[i] Paúló[i]*) – „Rzekł

<sup>774</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 579.

<sup>775</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 759.

<sup>776</sup> Zob. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 653.

<sup>777</sup> Zob. L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 324.

<sup>778</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 760; por. L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 326; F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, s. 467.

zaś Pan w nocy w widzeniu Pawłowi” (Dz 18,9). Doświadczenie Pawła miało zatem zarówno wymiar wizualny, jak i audytywny. Kierując swoje słowa do Pawła, Pan, czyli Jezus, rzekł: Μη φοβού (*Mé phobouí*) – „Nie bój się”. Jest to wyrażenie o doniosłym znaczeniu teologicznym, niejednokrotnie spotykane na kartach Pisma Świętego. Często autorem tych słów jest Bóg w Starym Testamencie (zob. Lb 21,34; Joz 1,9; 2 Krl 19,6; Iz 41,13) albo ludzie przemawiający w Jego imieniu (zob. Rdz 43,23; 50,19; Wj 14,13; 20,20) oraz Jezus w Nowym Testamencie (zob. Mt 10,28; 14,27; 28,10; Łk 5,10; 12,32; J 12,15). Wypowiadane są one w kontekście niedowiarstwa lub słabej wiary człowieka, niekiedy też sprowokowane bywają lękiem o podłożu negatywnym (zob. Jr 5,22), ale też pozytywnym (zob. Łk 1,30; 5,10). Słowa te, zawsze pełne otuchy i nadziei, miały pobudzić ducha osoby lub wspólnoty i uświadomić, że od lęku może wyzwolić jedynie Bóg, silniejszy od wszystkiego, co może przerażać człowieka<sup>779</sup>. Strach Pawła nie był spowodowany doświadczeniem nocnej wizji, ale przeciwnikami, którzy zniesławili go, a następnie oskarżyli przed sądem rzymskim. Nawrócenie przełożonego synagogi i jego domu wzmogło złość Żydów, co z kolei wyzwoliło u Pawła taki lęk, że sam Pan musiał interweniować w nocnym widzeniu<sup>780</sup>.

Jezus, wzywając apostoła do tego, by porzucił lęk, skierował do niego polecenie: λάλει καὶ μὴ σιωπήσης (*lálei kai mé siōpēsē[i]s*) – „przemawiaj i nie milcz”. Słowa Jezusa wydają się niezrozumiałe, ponieważ wcześniej nie ma mowy o tym, że Paweł zaprzestał głoszenia słowa. Być może osiedlenie się w domu Tycjusza Justusa objawiło się pewnym spadkiem dynamiki w działalności, przynajmniej w stosunku do tego, jak postępował wcześniej, głosząc Ewangelię w miejscach publicznych. W tym kontekście owo milczenie apostoła oznaczać może życie spokojne, usatkwane, bez zaangażowania<sup>781</sup>. Możliwe też, że w obliczu wrogości mieszkańców Koryntu Paweł zamierzał opuścić to miasto, czego Łukasz jednak nie doprecyzował w narracji. Uwaga, że po przeżytych widzeniu pozostał i przez półtora roku głosił słowo w Koryncie, potwierdza – jak się wydaje – powyższe przypuszczenia. Użyte formy występujących tutaj czasowników wskazują na to, że Paweł miał nadal głosić tak samo, jak czynił to wcześniej<sup>782</sup>. Świadczy o tym przede

<sup>779</sup> Na temat wezwania: „nie bój się” (Mt 1,20) skierowanego przez anioła Pańskiego do Józefa zob. rozdz. 1, pkt 1.1.1.7.

<sup>780</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 384; por. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 178; E.J. Schnabel, *Acts*, s. 760; I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 295; C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3, s. 2756.

<sup>781</sup> Zob. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 655.

<sup>782</sup> Zob. I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 296.

wszystkim obecność czasownika *λαλέω* (*laléō*) – „mówić, opowiadać”<sup>783</sup> w trybie rozkazującym czasu teraźniejszego (*imperativus praesentis activi*). Zastosowanie tego rodzaju imperativu (ze względu na aspekt czasu *praesens*) wyraża polecenie kontynuowania czy też powtarzania danej czynności<sup>784</sup>. Z kolei fraza *μη σιωπήσης* (*mē siōpēsē[is]*), która zawiera przeczenie czasownika *σιωπάω* (*siōpáō*) – „milczeć, przemilczeć, taić”<sup>785</sup> w *coniunctivie*, wyraża zakaz<sup>786</sup> – w tym przypadku zakaz milczenia, na które być może Paweł zdecydował się wobec agresji Żydów.

Po wezwaniu apostoła, aby się nie bał, Jezus wskazał na siebie jako źródło/czynnik wyzbycia się jakiegokolwiek lęku czy też strachu: *ἐγὼ εἰμι μετὰ σοῦ καὶ οὐδείς ἐπιθήσεται σοι τοῦ κακῶσαι σε* (*egō eimi metá sou kaí oudéis epithēsetai soi tou kakōsai se*) – „bo Ja jestem z tobą i nikt nie targnie się na ciebie, aby cię skrzywdzić” (Dz 18,10). W Starym Testamencie wypowiedziane przez Boga wyrażenie „Ja jestem/będę z tobą” (lub wyrażone przez anioła Bożego: „Pan jest z tobą”) występuje dość często (zob. np. Rdz 26,3; 31,3; Wj 3,12; Pwt 31,23; Joz 1,5; Sdz 6,12.16; 2 Sm 7,3; Iz 41,10; Jr 1,8; 15,20). Stanowi ono zapewnienie Boga, że będzie On towarzyszył i błogosławił osobie, do której się zwrócił, opiekował się nią, wspomagał ją czy też strzegł. W słowach Jezusa przekazanych w nocnym widzeniu w Koryncie wyraźnie pobrzmiewa echo Jego obietnicy danej apostołom przed odejściem do nieba: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Z łatwością można również dostrzec podobieństwo z wizjami proroka Jeremiasza, który otrzymując powołanie, usłyszał podobne słowa: „«Nie lękaj się ich, bo jestem z tobą, by cię chronić» – wyrocznia Pana” (Jr 1,8, por. 15,20-21). Podobnie jak Jeremiasz był prorokiem ustanowionym dla narodów (zob. Jr 1,5: „[...] prorokiem dla narodów ustanowiłem cię”), tak Paweł został powołany na apostoła narodów pogańskich (zob. Dz 26,17; Rz 11,13). Na pewno w jednym, jak i w drugim przypadku chodziło o głoszenie słowa. Można więc powiedzieć, że Łukasz kolejny raz postawił Pawła Apostoła w szeregu proroków<sup>787</sup>.

<sup>783</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 3.

<sup>784</sup> Zob. A. Piowowar, *Składnia języka greckiego*, s. 362.

<sup>785</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 297.

<sup>786</sup> Zob. A. Piowowar, *Składnia języka greckiego*, s. 376.

<sup>787</sup> Zob. C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3, s. 2757; por. W. Eckey, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 2, s. 417; D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 513; J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1994, s. 659.

Podobnie jak czynił to Bóg w Starym Testamencie, tak samo Jezus w przypadku nocnej wizji w Koryncie zapewnił apostoła o tym, że „będzie z nim”, ręką jednocześnie, że nikt nie uczyni mu nic złego. Można dostrzec tutaj podobny motyw, jaki obecny jest w podanej przez Jeremiasza wyroczni Bożej: „Nie obawiajcie się króla babilońskiego, przed którym drżycie. Nie bójcie się go – wyrocznia Pana – bo Ja jestem z wami, by was ocalić i uwolnić z jego ręki” (Jr 42,11).

W dalszej części wypowiedzi Jezus podał powód/przyczynę, dlaczego miał On chronić Pawła przed jakimkolwiek skrzywdzeniem: *διότι λαός ἐστί μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ* (*dióti laós estí moi polýs en té[i] pólei taútē[i]*) – „dlatego że wiele ludu mam w tym mieście” (Dz 18,10). Ideę tę wyraża rozpoczynający zdanie podrzędne przyczynowe spójnik *διότι* (*dióti*) – „dlatego że, ponieważ”<sup>788</sup>. Fraza *μοι πολὺς* (*moi polýs*) w Septuagincie odsyła do narodu wybranego, podkreślając jego święty charakter<sup>789</sup>. Tutaj jednak należy rozumieć ją szerzej, odnosząc do pogan, nie wykluczając jednak całkowicie Żydów. Pośród tych, którzy jako naród odrzucili Jezusa i Jego Ewangelię, znalazło się bowiem wielu, którzy przyjęli wiarę chrześcijańską<sup>790</sup>. W grzesznym mieście mieszkało wielu ludzi wrażliwych na prawdę Ewangelii, gotowych przyjąć naukę Jezusa i żyć według niej. Warunkiem było zapoznanie ich z tą nauką. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż wcześniej, napotykając opozycję ze strony swoich rodaków, Paweł przechodził do innego miasta (zob. Dz 13,49-52; 14,4-7; 17,5-10). W tym przypadku Paweł miał pozostać w Koryncie i nadal przepowiadać<sup>791</sup>.

Umocniony słowami Jezusa apostoł „głosił im słowo Boże przez rok i sześć miesięcy” (Dz 18,11). Przypuszczalnie nie chodzi o całkowity pobyt Pawła w Koryncie. Wspomniane półtora roku to czas od doznanej wizji do następnego opisywanego przez Łukasza wydarzenia, czyli postawienie apostoła przed sądem Galliona (zob. Dz 18,12-17). Po tym z kolei wydarzeniu „Paweł pozostał jeszcze przez dłuższy czas” (Dz 18,18), a więc jego pobyt w Koryncie wydłużył się jeszcze o pewien „dłuższy czas”<sup>792</sup>. Tak więc – najprawdopodobniej – Paweł przebywał i głosił w Koryncie więcej niż rok i sześć miesięcy.

<sup>788</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 221.

<sup>789</sup> Zob. H. Strathmann, R. Meyer, *λαός*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, s. 32.

<sup>790</sup> Zob. C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 2, s. 869; por. R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1231; L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 324.

<sup>791</sup> Zob. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 514; por. W. Eckey, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 2, s. 309; C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3, s. 2758.

<sup>792</sup> Zob. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 515; por. C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 2, s. 870.

### 3.2.3. Specyfika teologiczna nocnego widzenia w Koryncie

Podobnie jak miało to miejsce w Troadzie (zob. Dz 16,9), również w Koryncie Paweł doświadczył widzenia, które zostało opisane grecką frazą ἐν νυκτί δι' ὀράματος (*en nyktí di' horámatos*). W pozostałych nocnych widzeniach apostoła występuje inna terminologia. Wizja senna w Koryncie była zatem pierwszym tego rodzaju nocnym spotkaniem z Panem – w domyśle: Jezusem Chrystusem. W podobnych okolicznościach apostoł spotkał się z Nim jeszcze w Jerozolimie (zob. Dz 23,11). Tak jak w innych tego rodzaju nocnych doświadczeniach widzenie przychodziło jako pocieszenie i umocnienie w trudnych dla Pawła momentach. Tym razem takim właśnie trudnym momentem było zmęczenie spowodowane nieprzejeżdżanym atakiem środowiska żydowskiego, chociaż tekst wprost tego nie stwierdza. Z kontekstu można także wywnioskować, że przeżyte widzenie stanowiło dla apostoła aprobatę jego zamieszkania w domu pogan dla większego skupienia uwagi na ewangelizacji tego środowiska. Można zatem stwierdzić, że przeżyta nocna wizja w Koryncie stanowiła symboliczny moment przejścia od ewangelizacji świata żydowskiego do głoszenia Dobrej Nowiny poganom, co wcale nie oznaczało, że Paweł więcej już nie miał głosić Ewangelii Żydom. Prawdopodobnie to właśnie poganie byli adresatami nauczania Pawła w czasie jego półtorarocznego pobytu w Koryncie. Boże plany zakładały dłuższe przebywanie w tym znaczącym mieście, jednym z największych w całym Cesarstwie Rzymskim, dlatego też miała tutaj miejsce nocna, nadprzyrodzona interwencja Pana.

### 3.3. Nocna wizja Pawła w Jerozolimie – Dz 23,11

Od opisanego w Dz 18,9-10 nocnego widzenia Pawła w Koryncie upłynęło kilka lat, co najmniej sześć. W tym czasie miała miejsce tak zwana trzecia wyprawa misyjna Pawła (zob. Dz 18,23 – 21,17)<sup>793</sup>, najdłuższa czasowo ze wszystkich, które apostoł odbył (lata 53-58)<sup>794</sup>, bardzo

<sup>793</sup> Okazuje się, że nie ma zgodności co do lokalizacji trzeciej wyprawy misyjnej Pawła w tekście Dziejów Apostolskich. O ile początek relacji nie wzbudza wątpliwości, o tyle co do jej zakończenia istnieją różnice w opracowaniach. Jako zakończenie sekcji tekstu na ten temat przyjmujemy wzmiankę o przybyciu Pawła do Jerozolimy (zob. Dz 21,17). Propozycje alternatywne widzą koniec wyprawy nieco wcześniej.

<sup>794</sup> Zob. H. Langkammer, *Apostoł Paweł*, s. 168. Bibliści nie są zupełnie zgodni co do granic czasowych trzeciej podróży misyjnej Pawła, dlatego można spotkać się z inną datacją tego wydarzenia.

ważna w jego misyjnej działalności i znacząca dla rozwoju chrześcijaństwa. Kończąc podróż apostołską, Paweł poprzez Cezareę udał się do Jerozolimy dla zdania relacji kolegium apostołskiemu. Podobnie uczynił po zakończeniu drugiej wyprawy (zob. Dz 18,23). Doszło wówczas do spotkania z Jakubem i starszymi. Paweł został przyjęty i potraktowany dosyć chłodno. Jakub zarzucał mu, że nawracając Żydów na chrześcijaństwo, zmuszał ich do „odstępstwa od Mojżesza” (Dz 21,21). Niedługo potem wypadki potoczyły się w sposób szybki i dość nieoczekiwany: Paweł został aresztowany w świątyni przez swoich fanatycznych przeciwników (zob. Dz 21,27-40). Ponieważ miało to miejsce w czasie święta żydowskiego, powstały rozruchy, co z kolei spowodowało reakcję żołnierzy rzymskich, pilnujących porządku w mieście podczas święta. Z rąk żydowskich Paweł został przejęty przez Rzymian. W ten sposób w dramatyczną sytuację Pawła zaangażowali się również przedstawiciele imperium. Pojmanie apostoła zapoczątkowało cały bogaty splot wydarzeń, wśród których jego udziałem stało się nocne widzenie (zob. Dz 23,11)<sup>795</sup>.

### 3.3.1. Kontekst dalszy i bliższy nocnej wizji w Jerozolimie

Kontekst dalszy nocnej wizji Pawła jest bardzo szeroki. Obejmuje on całą jego dotychczasową działalność apostołską, a poniekąd także to, co miało nastąpić później i trwać do końca jego życia. Jak wiadomo, misyjna działalność Apostoła Narodów od samego początku napotykała szereg różnorodnych trudności. Głoszoną Ewangelię okupywał on osobistym cierpieniem. Źródłem tego cierpienia była przede wszystkim postawa jego rodaków. Żydzi bowiem nie tylko nie przyjęli osoby Zbawiciela i Jego Ewangelii, ale także z nieprzejednaną wrogością odnosili się do Pawła, traktując go jako odstępcę od judaizmu. Od pierwszych chwil po nawróceniu na Pawle ciążył wyrok śmierci, który jego adwersarze starali się wszelkimi sposobami urzeczywistnić (zob. Dz 9,22-23.29; 14,5-6.19). Naciski na to, by zgładzić apostoła, nasiliły się po jego uwięzieniu w Jerozolimie i trwały, dopóki nie wsiadł on na okręt płynący do Rzymu. Oprócz tego Paweł doświadczał wielu trudności ze strony chrześcijan jerozolimskich. Od początku jego pobyt we wspólnocie wywoływał napięcia, podsycane przez radykalne ugrupowanie

<sup>795</sup> Wobec wielu pytań, które rodzą się podczas lektury relacji o aresztowaniu Pawła i jego wielokrotnym przesłuchiowaniu tak przez stronę żydowską, jak i rzymską, niektórzy podają w wątpliwość autentyczność nocnego widzenia Pawła w Jerozolimie. Zob. H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie*, s. 250.

judeochrześcijan, którzy zarzucali mu nawoływanie do odstępstwa od Prawa Starego Testamentu<sup>796</sup>. Doznane upokorzenia wszelkiego rodzaju Paweł wymienił w jednym z listów (zob. 2 Kor 11,23-27). Choć z pełną determinacją i wiernością znosił wszystkie przeciwności (czego świadectwo pozostawił w swoich pismach), to jednak w sposób naturalny przeżywał także momenty kryzysowe, nawet jeżeli nie zostały one wprost opisane. Zwłaszcza ostatnie wypadki kazały mu z niepokojem patrzeć w przyszłość. Przeżył już dwa procesy, a w perspektywie miał jeszcze trzeci, czekało go też dwuletnie więzienie w Cezarei i niebezpieczna podróż do Rzymu. W takiej sytuacji doświadczył pocieszenia i umocnienia ze strony swego Pana, którego wiernie przepowiedział<sup>797</sup>. Interwencja Jezusa przejawiała się między innymi w nocnym widzeniu, jakie otrzymał w Jerozolimie (zob. Dz 23,11).

Kontekst bliższy wspomnianego widzenia stanowi aresztowanie Pawła i jego dwuletnie więzienie w Cezarei aż do rozpoczęcia podróży morskiej do Rzymu (zob. Dz 21,27 – 27,1). Przez cały ten czas apostoł ścierał się ze swoimi adwersarzami i doświadczał szeregu przesłuchań tak ze strony urzędników rzymskich, jak i znaczących osobistości Palestyny. Najpierw w Jerozolimie Paweł został postawiony przed Sanhedrynem, gdzie przesłuchiwał go Ananiasz, najwyższy kapłan w latach 47-59. Podczas tego przesłuchania z polecenia Ananiasza Paweł został uderzony w twarz, prawdopodobnie dlatego że wymienił imię Boga. Scena ta posiada wiele podobieństw do procesu Jezusa (zob. Łk 23,4; J 19,4-6), ale nie tylko. W opisie widoczne są także podobieństwa do aresztowania apostołów (zob. Dz 4,5-22; 5,26-40; 6,12 – 7,60)<sup>798</sup>. Również początek podróży Pawła do Rzymu przez Jerozolimę zawiera pewne podobieństwa do decyzji Jezusa, który postanowił udać się do Jerozolimy (zob. Łk 9,51-52). W ten sposób Łukasz zwrócił uwagę na fakt, że decyzja Pawła Apostoła o udaniu się do stolicy cesarstwa stanowił wypełnienie się woli Bożej<sup>799</sup>.

Wrogość religijnych przedstawicieli Izraela eskalowała coraz bardziej. Żydzi postanowili pod przysięgą doprowadzić do śmierci Pawła (zob. Dz 23,12-13). Być może chodzi o sykaryjczyków, radykalne

<sup>796</sup> Zob. P. Podeszwa, „Trzeba, abyś w Rzymie zaświadczył o Mnie” (Dz 23,11b). *Rzym w Dziejach Apostolskich*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 64 (2011) 4, s. 299.

<sup>797</sup> Zob. J. Stott, *The Message of Acts*, s. 353; por. I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 367.

<sup>798</sup> Niekiedy zarzuca się Pawłowi, że podczas przesłuchania nie zastosował się do nakazu Jezusa (zob. Mt 5,39) i nie nadstawił drugiego policzka. Zob. G. Vigini, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 620.

<sup>799</sup> Zob. P. Podeszwa, „Trzeba, abyś w Rzymie zaświadczył o Mnie”, s. 298.

ugrupowanie żydowskie<sup>800</sup>, ale jest to jedynie przypuszczenie, niezajdujące potwierdzenia w tekście. Sytuacja apostoła była poważna i niebezpieczna. Z tego powodu Paweł, przenoszony z miejsca na miejsce, znajdował się pod stałą eskortą rzymskiej straży, aż wreszcie został osadzony w więzieniu w Cezarei, gdzie przebywał około dwóch lat (zob. Dz 24,24-27). W kontekście tych wydarzeń doświadczył spotkania z Panem w nocnym widzeniu<sup>801</sup>.

W związku z aresztowaniem Pawła i żydowską wrogością skierowaną przeciw niemu można dostrzec jeszcze inny aspekt podobieństwa pomiędzy tym aresztowaniem a pojmaniem i procesem Jezusa. Między innymi chodzi o czynny udział – tak w jednym, jak i drugim przypadku – faryzeuszów i saduceuszów, stanowiących zjednoczoną siłę przeciwko Pawłowi. Na co dzień stronnictwa te pozostawały względem siebie w stosunkach co najmniej chłodnych, żeby nie powiedzieć – nieprzyjaznych. Wynikało to z odmiennych poglądów odnośnie do Biblii, tradycji narodu i stosunku do rzymskiego okupanta<sup>802</sup>. Te dwie rywalizujące ze sobą partie żydowskie połączyły się w jedną siłę i zgodnym głosem przemawiały przeciw Pawłowi, podobnie jak kiedyś tworzyły taki sam alians przeciwko Jezusowi zarówno podczas Jego nauczania (zob. Mt 16,1; 21,45-46; J 7,32; 11,47.57), jak i w czasie procesu (zob.

---

<sup>800</sup> Zob. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 214.

<sup>801</sup> Zob. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 618.

<sup>802</sup> Faryzeusze byli ugrupowaniem konserwatywnym. Wierzyli w Bożą opatrność, istnienie aniołów, zmartwychwstanie i sąd ostateczny. Na co dzień praktykowali post, jałmużnę i modlitwę (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates* 18,1,3 [12-15]; tenże, *De Bello Iudaico* 2,8,14 [162-163.166]). Choć w ewangeljach są oni przedstawieni w krytycznym świetle – jako przeciwnicy Jezusa nieustannie z Nim dyskutujący – to jednak wydaje się, że ze wszystkich ugrupowań żydowskich najbliższe było im do chrześcijaństwa. Faktem jest, że niektórzy faryzeusze zostali wyznawcami Chrystusa. Saduceusze natomiast, wywodzący się z arystokracji kapłańskiej, przyjmowali jedynie Pięcioksiąg Mojżesza, odrzucając autorytet pozostałych ksiąg Starego Testamentu. Nie przyjmowali także ustnej tradycji. Negowali zmartwychwstanie i życie po śmierci. Odrzucali też istnienie aniołów i demonów. W stosunku do Rzymian okupujących Palestynę posiadali stosunek ugody, otwarty na względną współpracę. Z tego powodu na co dzień byli rywalami faryzeuszów, którzy posiadali nacjonalistyczno-patriotycznego ducha (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates* 18,1,4 [16-17]; por. tenże, *De Bello Iudaico* 2,8,14 [164-166]). Faryzeusze mieli u ludzi większy autorytet, co z kolei rodziło zazdrość saduceuszów. Należy dodać, że choć obydwa ugrupowania gardziły ludźmi z niższych warstw społeczeństwa, to jednak faryzeusze żyli na co dzień między ludźmi, natomiast saduceusze stanowili hermetyczną kastę, opływającą w bogactwa, mocno skorumpowaną. Po zburzeniu Jerozolimy w 70 r. po Chr. stronnictwo saduceuszów przestało istnieć, natomiast faryzeusze zachowali swój wpływ na rozwój judaizmu rabinicznego, a pośrednio także na rozwój chrześcijaństwa. Zob. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 380.

Mt 27,62; J 18,3). Wydaje się, że ta okoliczność również stanowi pewnego rodzaju tło dla nocnego spotkania Pawła z Jezusem. Pawłowi udało się wprawdzie nie dopuścić do wydania przez Sanhedryn ostatecznego wyroku, niemniej jednak jego położenie ciągle było trudne i do końca niewyjaśnione. Pomimo iż apostoł sprawiał wrażenie człowieka opanowanego i postępującego rozważnie, to jednak cały splot bieżących wydarzeń stanowił dla niego przyczynę stresu i niepokoju. Należy także zauważyć, że nikt z chrześcijan nie przyszedł mu z pomocą, nikt także nie odwiedził go w więzieniu, pomimo iż pozwalano na takie wizyty<sup>803</sup>. Przynajmniej tak zrelacjonował to Łukasz. W tej sytuacji słowo umocnienia i pociechy otrzymał Paweł w swoim nocnym spotkaniu z Panem<sup>804</sup>.

### 3.3.2. Treść nocnego widzenia w Jerozolimie

Autor Dziejów Apostolskich opisując doświadczenie nocne Pawła, rozpoczął od stwierdzenia: Τῆ δὲ ἐπιούσῃ νυκτί (*Téfi dé epioúsēfi nykti*) – „następnej zaś nocy” (Dz 23,11). Werset otwiera spójnik łączący δέ (*dé*) – „zaś; natomiast; ale”<sup>805</sup>, który stanowi łącznik między treścią wersetu a tekstem poprzedzającym go. Sugeruje on, że przeżyta wizja nocna posiadała swoją przyczynę w wydarzeniach bezpośrednio ją poprzedzających. Chodzi o samo aresztowanie Pawła i jego wytrwały spór z Żydami w Jerozolimie. Jak się później okazało, była to ostatnia noc Pawła w Świętym Mieście. Następnej nocy pod rzymską eskortą został przetransportowany do Cezarei. Tym samym była to również ostatnia dyskusja Pawła z jego żydowskimi przeciwnikami w Jerozolimie. Dalszy spór przeniósł się do Cezarei. Ponieważ spójnik δέ (*dé*) nie zawsze wymaga tłumaczenia na język polski<sup>806</sup>, polskie przekłady zazwyczaj go pomijają.

Relacjonując wizję nocną Pawła, Łukasz zaznaczył wyraźnie, że apostołowi ukazał się Pan: ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος (*epistás autófi ho kýrios*) – „ukazał mu się Pan” (Dz 23,11). Grecki imiesłów czasownikowy ἐπιστὰς (*epistás*), pochodzący od czasownika ἐφίστημι (*ephístēmi*) – „stać obok, blisko (czegoś), zbliżyć się; zjawić się, ukazać się”<sup>807</sup>, można

<sup>803</sup> Zob. H.L. Boles, *Acts of the Apostles*, s. 366; por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 416-417; F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 430.

<sup>804</sup> Zob. W. Eckey, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 2, s. 516; por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, s. 799.

<sup>805</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 179.

<sup>806</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 118.

<sup>807</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 417.

też przetłumaczyć w tym kontekście jako: „stanąwszy obok (*niego*)”<sup>808</sup>. Relacja o nocnym doświadczeniu Pawła przekazana w Dz 23,11 różni się pod względem leksykalnym od poprzednich. W Dz 16,9 oraz Dz 18,9 został użyty grecki rzeczownik ὄραμα (*hórama*) w znaczeniu „widzenie”, w Dz 23,11 natomiast słowo „widzenie” czy „widzieć” w ogóle nie występuje. Przyjmując tłumaczenie ἐπιστάς (*epistás*) – „stanąwszy obok (*niego*)”, należy przyjąć, że Paweł spotkał się tej nocy z Panem, ale nie ma pewności, że odbywało się to we śnie.

Ukazawszy się Pawłowi, Jezus w pierwszym słowie zwrócił się do niego z wezwaniem: θάρσει (*thársei*) – „odwagi”. Czasownik θαρσέω (*tharséō*) oznacza: „nie obawiać się, nie bać się, zaryzykować, mieć ufność, odważnie stawiać czoła, okazywać się śmiałym, odważnym, ośmielać się”<sup>809</sup>. W Nowym Testamencie występuje on siedmiokrotnie (zob. Mt 9,2,22; 14,27; Mk 6,50; 10,49; J 16,33; Dz 23,11), zawsze w formie imperativu: „odwagi!”, „ufaj!”, „bądź dobrej myśli!”<sup>810</sup>, „nabierz otuchy!”<sup>811</sup>, „zaryzykuj!”, „okaż się śmiałym, odważnym, zuchwałym!”<sup>812</sup>. Biorąc pod uwagę semantyczne bogactwo omawianego czasownika, należy zwrócić uwagę na ekspresywność oraz mocny i wyrazisty ton użytego tutaj imperativu czasu teraźniejszego (*imperativus praesentis activi*). Pan wezwał Pawła do bycia nieustraszonym i niezważania na niewygodę i niebezpieczeństwa<sup>813</sup>. Chociaż Jezus, zwracając się do Pawła ze swym wezwaniem, nie określił, co lub kto ma być dla niego źródłem odwagi, otuchy czy też ufności, to jednak można wnioskować, że to sam Jezus był owym źródłem. Bezpośrednie objawienie się Pana apostołowi byłoby więc – podobnie jak to miało miejsce w nocnym widzeniu w Koryncie – jednoczesnym zapewnieniem: „Przestań się lękać [...], bo Ja jestem z tobą” (Dz 18,9-10).

Wzywając do odwagi, Jezus określił także misję, jaką miał jeszcze zrealizować Paweł:

ὥς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι (*hōs gár diemartýrō tá perí emou eis Ierousalēm, houtō se deí kai eis Rōmēn martyréσαι*) – „trzeba bowiem, żebyś i w Rzymie świadczył o Mnie tak, jak dawałeś o Mnie świadectwo w Jerozolimie” (Dz 23,11).

<sup>808</sup> Zob. *Grecko-polski Nowy Testament*, s. 656.

<sup>809</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 441.

<sup>810</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 267.

<sup>811</sup> Zob. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga*, s. 350.

<sup>812</sup> Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 441.

<sup>813</sup> Zob. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 618; por. D.L. Bock, *Acts*, s. 674.

W pierwszej kolejności na uwagę zasługuje użyty w tym wersecie czasownik w czasie przeszłym dokonanym (*indicativus aoristi medii*) διαμαρτύρομαι (*diamartýromai*) – „dawać świadectwo, świadczyć, zaświadczać, przekonywać”<sup>814</sup>. Wskazuje on na czynność dokonaną, co oznacza, że apostołski wysiłek Pawła w Jerozolimie – ale nie tylko – nie był daremny i że wydawał – albo miał wydać – owoce. Świadectwo dawane w Jerozolimie dotyczyło przede wszystkim prawdy o zmartwychwstaniu (zob. Dz 23,6)<sup>815</sup>. Przeżyta wizja utwierdziła Pawła w przekonaniu, że przybycie do Jerozolimy było słuszne. Jego dramatyczne spotkanie z Radą Najwyższą (Sanhedrynem) również było formą świadectwa w sprawie Jezusa<sup>816</sup>.

Na uwagę zasługuje odniesienie się do Jerozolimy w nocnym widzeniu Pawła. Jerozolima, miasto święte dla Żydów, pełni wyjątkową rolę w Dziejach Apostolskich. Ta wyjątkowość ujawnia się na początku księgi: „[...] będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Misja głoszenia Ewangelii ma być przywoływaniem w pamięci wydarzeń z życia Jezusa, przede wszystkim zaś wydarzenia paschalnego, dokonanego właśnie w Jerozolimie, dzięki któremu urzeczywistniło się zbawienie świata. Dlatego podróż Pawła do Rzymu była rozumiana jako realizacja woli Jezusa, wyrażonej przed Jego odejściem do nieba<sup>817</sup>.

Celem misyjnym Pawła miał być Rzym: οὐτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι (*hoútō se deí kai eis Rómēn martyréσαι*) – „trzeba bowiem, żebyś i w Rzymie świadczył o Mnie tak” (Dz 23,11). Miasto Rzym pojawia się po raz drugi w Dziejach Apostolskich. W sumie nazwa stolicy cesarstwa została wymieniona w księdze pięciokrotnie (zob. Dz 18,2; 19,21; 23,11; 28,14.16). Ukazanie się Jezusa, a także Jego słowa wypowiedziane na temat stolicy cesarstwa nawiązują do wyrażonego wcześniej przez Pawła postanowienia: „muszę i Rzym zobaczyć” (Dz 19,21). Teraz sam Jezus nie tylko umocnił Pawła, ale także potwierdził jego decyzję udania się do stolicy imperium. To, co dotychczas mogło wydawać się samodzielnym pomysłem apostoła, zyskało aprobatę zmartwychwstałego

<sup>814</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 198; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 129-130.

<sup>815</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 932; por. P. Podeszwa, „Trzeba, abyś w Rzymie zaświadczył o Mnie”, s. 300.

<sup>816</sup> Zob. W. Eckey, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 2, s. 516; por. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 416.

<sup>817</sup> Zob. P. Podeszwa, „Trzeba, abyś w Rzymie zaświadczył o Mnie”, s. 300; por. W. Rakocy, „Będziecie moimi świadkami...”, s. 31-32.

Jezusa. Jednocześnie słowa Chrystusa zapowiedziały końcową sekcję Dziejów Apostolskich<sup>818</sup>.

Zgodnie z tradycją Rzym został założony w 753 r. przed Chr. Był stolicą Cesarstwa Rzymskiego, które w I w. po Chr. przeżywało swoje apogeum świetności. Nie jest przesadą mówienie, że Rzym był stolicą ówczesnego świata. Na terenie całego imperium żyło ponad pięćdziesiąt milionów mieszkańców, choć w rzeczywistości liczba ta mogła być większa. W samym Rzymie żyło około miliona ludzi<sup>819</sup>. Mieszkańcy miasta tworzyli wówczas mozaikę różnych narodowości, w której sporą większość stanowili niewolnicy<sup>820</sup>. Znaczny udział w strukturze etnicznej Rzymu mieli Żydzi. Szacuje się, że było ich ponad czterdzieści tysięcy<sup>821</sup>. Pomimo rażącej dysproporcji społecznej każdy, kto tylko mógł, ciągnął do Rzymu z zamiarem osiedlenia się w tym mieście. Rzym posiadał swój panteon bogów. Bogami ogłaszani byli także poszczególni cesarze. I właśnie w tej mieszance narodowościowo-kulturowej rozwinęło się chrześcijaństwo. Nie wiadomo, jakimi drogami nauka Jezusa dotarła do stolicy imperium. Z pewnością nie przyniósł jej tam żaden z apostołów. Przypuszczalnie w 40 r. po Chr. zanieśli ją tam nieznanymi chrześcijanie<sup>822</sup>. Do chrześcijańskiej gminy w Rzymie Paweł posłał list, najważniejsze – można by rzec – pismo w jego epistolografii, pomimo iż ani nie zakładał istniejącej tam wspólnoty, ani nawet jej nie znał. Po przybyciu do stolicy imperium Paweł napisał w niej swoje listy do Efezjan, Kolosan, Filemona, Drugi List do Tymoteusza i prawdopodobnie List do Filipian<sup>823</sup>. Pan zapewnił Pawła o dotarciu do celu, ale nie zapowiedział łatwej i spokojnej podróży, o czym apostoł już niebawem mógł się przekonać (w myśl uświęconego tradycją powiedzenia: „Bóg

---

<sup>818</sup> Zob. C. Huggett, *The Acts of the Apostles (Chapters 13-28)* (The Chronological New Testament 7), [b.m.w.]: Haystacks Publishing, 2018, s. 240; por. P. Podeszwa, „Trzeba, abyś w Rzymie zaświadczył o Mnie”, s. 299; G. Vignini, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 622.

<sup>819</sup> Zob. A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu*, s. 65-66; por. R.P. Saller, *Cesarstwo Rzymskie*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 77.

<sup>820</sup> Szacuje się, że niewolnicy stanowili około 35% społeczeństwa Cesarstwa Rzymskiego. Można przypuszczać, że w samej stolicy ten procent mógł być jeszcze większy. Zob. S.S. Bartchy, *Niewolnictwo w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 834.

<sup>821</sup> Zob. M. Reasoner, *Rzym i chrześcijaństwo rzymskie*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, s. 720. Niektórzy badacze podnoszą tę liczbę do pięćdziesięciu, a nawet sześćdziesięciu tysięcy. Zob. E. Dąbrowski, *Rzym*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 2, s. 456.

<sup>822</sup> Zob. P. Lampe, *Rzym*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 1065-1066; por. W. de Boor, *List do Rzymian*, s. 15.

<sup>823</sup> Zob. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, s. 713.

nie zagwarantował łatwej podróży, ale obiecał bezpieczny port<sup>824</sup>. W niedalekiej przyszłości Rzym miał się stać głównym prześladowcą wyznawców Jezusa Chrystusa, co przysporzyło mu symbolicznej nazwy Babilonu (zob. 1 P 5,13; Ap 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21).

Występujące tutaj greckie słowo  $\delta\epsilon\acute{\iota}$  (*deí*) – „trzeba, potrzeba, musi się, powinno się”<sup>825</sup> zarówno w Dziejach Apostolskich, jak i w Ewangelii Łukasza odnosi się do spraw, które stanowią część Bożego planu (zob. Łk 1,16.21; 3,21; Dz 5,29; 6,9; 14,22)<sup>826</sup>. Czasownik  $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$  (*martyrḗō*) występuje tutaj w formie bezokolicznika aorystu (*infinitivus aoristi activi*:  $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\eta\sigma\alpha\iota$  [*martyrḗsai*]), co podkreśla aspekt dokonany czynności. Stąd wyrażenie:  $\sigma\epsilon\ \delta\epsilon\acute{\iota}\ [\dots]\ \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\eta\sigma\alpha\iota$  (*se deí [\dots] martyrḗsai*) dosłownie należałoby przetłumaczyć jako: „trzeba, abyś ty zaświadczył”. Podobnie jak miało to miejsce w odniesieniu do dawania świadectwa w Jeruzolimie, tak również w Rzymie świadectwo Pawła ma być skuteczne, co oznacza pełne zaangażowanie w powierzone mu dzieło. Pan uznał postępowanie Pawła w Jeruzolimie, jednak miał względem niego jeszcze większe plany. Zadaniem apostoła nie miała być już obrona siebie, lecz świadczenie o Ewangelii. Tak samo jak w Jeruzolimie, będącej stolicą świata żydowskiego, Paweł miał złożyć świadectwo w stolicy cywilizowanego świata nieżydowskiego. Bóg uznał pragnienie Pawła: „muszę i Rzym zobaczyć” (Dz 19,21). Niebawem okazało się, że w kajdanach (por. Ef 6,20) musiał kontynuować to, co pełnił na wolności. W swoim poświęceniu mógł liczyć na pomoc Pana, gdyż ręka Boża kierowała biegiem wydarzeń. W pośredni sposób Paweł został zapewniony, że nie umrze w Jeruzolimie<sup>827</sup>. Przeżyta wizja nocna zapowiedziała podróż do Rzymu i rozpoczęła końcową część Dziejów Apostolskich<sup>828</sup>.

<sup>824</sup> Zob. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 817; por. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 932.

<sup>825</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 179.

<sup>826</sup> Zob. L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 399; por. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 214; P. Podeszwa, „Trzeba, abyś w Rzymie zaświadczył o Mnie”, s. 299.

<sup>827</sup> Choć w Dziejach Apostolskich nie ma o tym mowy, można przyjąć, że wzmianka Jezusa o „zaświadczeniu” Pawła w Rzymie o Jezusie dotyczyła także jego męczeńskiej śmierci.

<sup>828</sup> Zob. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 720; por. I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 366; G. Vigni, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 622; por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 380; F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 430; C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 2, s. 1068; L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 399; D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 619; R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1240.

### 3.3.3. Specyfika teologiczna wizji nocnej w Jerozolimie

Analiza tekstu relacjonującego nocne przeżycie Pawła w Jerozolimie (zob. Dz 23,11) pozwala zauważyć, że w Bożych planach znajdowało się dotarcie Ewangelii do Rzymu, stolicy cywilizowanego, nieżydowskiego świata, w którym w szerszym ujęciu można widzieć symbol całego świata w ogólności. Misja ewangelizacyjna jawi się więc jako głoszenie Dobrej Nowiny między Jerozolimą a Rzymem. W Jerozolimie wszystko miało swój początek: tam naoczni świadkowie Jezusa doświadczyli zesłania Ducha Świętego (zob. Dz 2,1-11). Odwieczna wola Boża postanowiła, że zbawienie będzie darem nie tylko dla jednego narodu, ale dla wszystkich ludzi na świecie. Misyjna determinacja Pawła harmonizuje z wolą Jezusa Chrystusa, wyrażoną w nocnym spotkaniu apostoła i jego Pana. Jezus pochwalił dotychczasowy trud misyjny Pawła, zwłaszcza świadectwo dawane w Jerozolimie, i oznajmił mu, że jego powołaniem jest dotarcie z Ewangelią do stolicy imperium, aby i tam poznano Jezusa i prawdę o zbawieniu. Rzym wpisany był więc w zbawczy plan Boga, którego realizacja rozpoczęła się w Jerozolimie, gdzie dokonały się zbawcze misteria, i który wiódł aż na krańce świata. Wieczne Miasto stało się znakiem przechodzenia ewangelizacji od świata żydowskiego do pogańskiego, ale bez wykluczania tego pierwszego. Zarówno Jerozolima, jak i Rzym stanowiły miejsca dawania przez Pawła Apostoła odważnego świadectwa Jezusowej Ewangelii i zaufania pokładanego w obecności i opiece Bożej<sup>829</sup>. Wszystkie powyższe faktory wskazują na ogromną doniosłość sennej wizji Pawła. Stanowiła ona moment przełomowy nie tylko w misyjnej działalności apostoła, ale także w historii rodzącego się Kościoła.

### 3.4. Nocne widzenie Pawła podczas podróży morskiej – Dz 27,21-24

Piąty, ostatni w Dziejach Apostolskich tekst mówiący o nocnych wizjach relacjonuje doświadczenie Pawła przeżyte podczas jego podróży morskiej do Rzymu. Doświadczenie to posiada wyraźną więź z dwoma wcześniejszymi opisami tego rodzaju przeżyć (zob. Dz 18,9-10; 23,11). Elementem wiążącym jest Rzym, będący celem ewangelizacyjnych zamierzeń apostoła, i wyraźna obecność opatrności Bożej. Jednocześnie opisana wizja posiada cechy oryginalne, niespotykane dotychczas we

<sup>829</sup> Zob. P. Podeszwa, „Trzeba, abyś w Rzymie zaświadczył o Mnie”, s. 305-306.

wcześniej opisanych nocnych doznaniach duchowych. Chociaż samo nocne widzenie Pawła ściśle mieści się w wersetach Dz 27,23-24, to jednak dla wyjaśnienia tego wydarzenia należy poddać analizie fragment Dz 27,21-26, który jest najbardziej znaczącym w całym opowiadaniu o podróży morskiej do Rzymu<sup>830</sup>.

### 3.4.1. Kontekst dalszy i bliższy nocnego widzenia

Niektórzy komentatorzy przyjmują, że rozdział Dz 27 w swojej konstrukcji odpowiada popularnemu w starożytności gatunkowi literackiemu zwanemu powieścią marynistyczną. Gatunek ten zyskał popularność dzięki opowieściom o sławnych bohaterach antycznych Odyseuszu i Eneaszu. Cechą tego rodzaju literatury jest prowadzenie narracji w pierwszej osobie liczby mnogiej. Ci, którzy akcentują zależność relacji Łukasza od wspomnianej konwencji literackiej, dochodzą do wniosku, że Łukasz wykorzystał istniejącą już opowieść marynistyczną, dodając jedynie swojego bohatera, w tym przypadku Pawła, bądź też twierdzą, że oparł się na wspomnieniach kogoś z bliskich towarzyszy apostoła, biorących udział w relacjonowanej podróży morskiej<sup>831</sup>.

Można zgodzić się z opinią głoszącą obecność w relacji Łukaszowej cech powieści marynistycznej. Autor Dziejów Apostolskich był dzieckiem swojej epoki, dlatego korzystał z jej dorobku literackiego, czemu zresztą niejednokrotnie dawał wyraz zarówno w Ewangelii, jak i w Dziejach Apostolskich. Nie można jednak przesadzać z zależnością relacji Łukasza od gatunków literackich tamtej epoki. Grozi to negacją historyczności opisywanych wydarzeń, która wyraźnie jest deprecjonowana w poglądach o stworzeniu bohatera dla adaptacji istniejącej już opowieści marynistycznej. Prezentowane podejścia eliminują także udział Łukasza w opisywanych wydarzeniach. Nie ma jednak podstaw, aby wykluczyć obecność przy Pawle autora Dziejów Apostolskich. Uczestnictwo Łukasza w opisanych zdarzeniach daje pewność co do wiarygodności przekazanej relacji.

Opis morskiej podróży więźnia Pawła do Rzymu stanowi ostatnią część Dziejów Apostolskich. Przedstawiona przez Łukasza relacja na ten temat nie jest do końca zrozumiała. Jest ona jednym z nielicznych przykładów szczegółowego opisu podróžowania po morzu w starożytności. Nie posiadamy zbyt wielu analogii dla porównania<sup>832</sup>. Ponieważ

<sup>830</sup> Zob. W. Eckey, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 2, s. 566; por. J.T. Squires, *Acts*, s. 1264.

<sup>831</sup> Zob. R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1245.

<sup>832</sup> Zob. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 459.

Łukasz ukazał siebie jako uczestnika wydarzeń, nie dziwi fakt, że tak szczegółowo zrelacjonował przebieg żeglugi. Pomimo spotykanych głosów krytyki można z całą pewnością przyjąć uczestnictwo Łukasza jako naocznego świadka w morskiej podróży Pawła<sup>833</sup>.

Po długich i złożonych perypetiach w Jerozolimie i Cezarei Paweł pod strażą setnika Juliusza i jego żołnierzy wsiadł na statek i wyruszył w drogę do Rzymu. Chociaż apostołowi przysługiwał status więźnia, setnik – co Łukasz wielokrotnie podkreślał – odnosił się do niego życzliwie (zob. Dz 27,3.43). Podróż przebiegała w dwóch etapach. Pierwszy obejmował wydarzenia od wypłynięcia z portu w Cezarei aż do rozbitcia statku i wylądowania rozbitków na Malcie (zob. Dz 27,39-44). Drugi etap rozpoczął się po spędzeniu przez rozbitków zimy na Malcie (zob. Dz 28,1-10), a zakończył przybyciem Pawła i pasażerów do Rzymu (zob. Dz 28,16-29)<sup>834</sup>. Dla prowadzonych przez nas analiz istotny będzie pierwszy z wymienionych etapów, ponieważ to właśnie w czasie dramatycznego rejsu na Malte Paweł doświadczył nocnego nadprzyrodzonego przeżycia.

Łukasz podał dosyć szczegółowe dane chronologiczne na temat opisanego wydarzenia. Mając na uwadze wspomniany przez niego mioniony post żydowski (zob. Dz 27,9), związany z przypadającym na pierwszą połowę października Dniem Prześlągania (Jom Kippur), możemy ustalić, że opisana żegluga miała miejsce pod koniec października lub na początku listopada. Zasadniczo ruch morski ustawał całkowicie około dziesiątego listopada i był wznawiany dopiero na wiosnę. Bezpośrednio przed tym okresem albo też po nim pływanie po morzu również uznawane było za niebezpieczne<sup>835</sup>.

Paweł jako prorok, człowiek Boży, ale także doświadczony podróżnik ostrzegał pilnującego go setnika przed wyruszeniem w drogę. Chociaż rzymski oficer nie był właścicielem okrętu ani nawet członkiem załogi, to jednak jako przedstawiciel władzy posiadał znaczący głos w podejmowaniu decyzji dotyczących żeglugi<sup>836</sup>. Niestety – jak zanotował

<sup>833</sup> Zob. I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 411.

<sup>834</sup> Zob. H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie*, s. 268.

<sup>835</sup> Zob. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 302; por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 415. Inni mówią o Święcie Dziękczynienia, które przypada na przełomie września i października (zob. G. Vigni, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 638). Niektórzy zaś wyliczają, że w roku 60, zakładając, że właśnie w tym roku miała miejsce relacjonowana przez Łukasza podróż, Dzień Pojednania przypadł 24 października. Zob. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 453.

<sup>836</sup> Zob. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 302; por. W. de Boer, *Dzieje Apostolskie*, s. 458-459.

Łukasz – „ufał [on] bardziej sternikowi i właścicielowi okrętu aniżeli słowom Pawła” (Dz 27,11). Nie należy za bardzo dziwić się postawie setnika, dla którego Paweł był tylko eskortowanym więźniem, nawet jeżeli odnosił się do niego w sposób życzliwy. Podjęto więc decyzję o wyruszeniu w niebezpieczny rejs (zob. Dz 27,12-13).

Opierając się na relacji Łukasza, można wyobrazić sobie wielkość okrętu, którym podróżował Paweł i pozostali pasażerowie. Autor Dziejów Apostolskich podał, że było na nim dwustu siedemdziesięciu sześciu pasażerów (zob. Dz 27,37). Statek mógł liczyć około 70 m długości, około 15 m szerokości i mniej więcej tyle samo głębokości zanurzenia. Była to więc dosyć duża jak na tamte czasy jednostka pływająca. Statek nie posiadał steru. Jego rolę zastępowały ciężkie wiosła. Ogólnie ocenia się, że tego rodzaju okręty nie były najlepszym środkiem podróży, kiedy na morzu szalała burza<sup>837</sup>.

Łukasz – jak zostało już powiedziane – bardzo szczegółowo opisał podróż po morzu i burzę sztormową, która jej towarzyszyła. Opisane wydarzenie miało miejsce na Morzu Adriatyckim, a więc w akwenie wodnym położonym między Italią, Grecją i Afryką<sup>838</sup>. Autor Dziejów Apostolskich określił szalejący wiatr jako *εὐρακύλων* (*eurakýlōn*) (łac. *euraquilo*). Termin ten, zaczerpnięty najprawdopodobniej z żargonu żeglarskiego, powstał ze złożenia greckiego *εὐρός* (*eurós*) – „wiatr wschodni” i łacińskiego *aquilo* – „wiatr północny”. Był to rodzaj tajfunu zdolnego porywać okręty<sup>839</sup>. Niekiedy zarzuca się Łukaszowi zbyt przesadne posługiwanie się fachowymi terminami morskimi, co miałyby wskazywać na literackie pochodzenie tekstu i zaprzeczać historyczności opisu<sup>840</sup>. Niezależnie od tego rodzaju opinii przyjmuje się jednak historyczność podróży morskiej Pawła do Rzymu, jak i autentyczność towarzyszących jej wydarzeń.

Dość plastycznie została opisana przez Łukasza sytuacja grozy miotanej falami statku. W tym kontekście pojawia się sformułowanie: *μὴ δυναμένου ἀντοφθαλμεῖν τῷ ἀνέμῳ* (*mé dunaménou antophthalmeín tō[i] anémō[i]*) (Dz 27,15), które dosłownie należałoby przetłumaczyć jako: „nie mógł [okręt] patrzeć twarzą w twarz (= stawić czoła, opierać się) wiatrowi”<sup>841</sup>. Oznacza to, że okręt i jego pasażerowie byli całkowicie

<sup>837</sup> Zob. H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie*, s. 272.

<sup>838</sup> Zob. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 778; por. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 236; G. Vignini, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 640.

<sup>839</sup> Zob. F.F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 485; por. G. Vignini, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 638; W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 459.

<sup>840</sup> Zob. R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1245.

<sup>841</sup> Zob. G. Vignini, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 640.

zdani na łaskę losu. Sytuacja była na tyle poważna, że załoga zaczęła wyrzucać przewożony ładunek, nie rozróżniając, co jest bardziej, a co mniej wartościowe. Doszło do tego, że pozbyto się nawet sprzętu okrętowego. O dramatyzmie wydarzeń świadczy stwierdzenie Łukasza: „przez wiele dni ani słońce się nie pokazało, ani gwiazdy” (Dz 27,20), co oznaczało niemożność znalezienia punktu orientacyjnego dla określenia położenia na otwartym morzu. Pasażerowie stracili wszelką nadzieję na ocalenie, tak (zob. Dz 27,20) że „nawet jeść nie chcieli” (Dz 27,21). Miotany falami okręt, zwątpienie, przerażenie, choroba morska spowodowały, że nikt nie chciał przyjmować posiłku. Niemal wszyscy zwątpili w możliwość ocalenia.

Na tle opisanych wydarzeń Paweł, który w pewnym momencie zupełnie nieoczekiwanie stał się postacią pierwszoplanową, przedstawiony został jako człowiek spokojny, rozsądny, głęboko ufający Bogu. W atmosferze strachu i paniki próbował wlać ducha otuchy i nadziei w serca uczestników rejsu. Sam trwał w niezachwianej ufności i wdzięczności wobec Boga. Widać to dobrze na tle szalejącej burzy oraz lęku i przerażenia pozostałych podróżujących, choć – jak zostanie niżej wyjaśnione – treść orędzia otrzymanego od anioła sugeruje, że Paweł mimo wszystko doświadczył strachu. Jednocześnie Łukasz pragnął ukazać, że wolą Boga było, aby apostoł, pomimo skrajnych przeciwności dotarł do stolicy imperium<sup>842</sup>. Najlepiej przedstawia to otrzymana nocna wizja (zob. Dz 27,23-24). Paweł był wdzięczny Bogu i wyraził to w gestach, które wywołują skojarzenia z Eucharystią: „wziął chleb, złożył Bogu dziękczynienie na oczach wszystkich i ułamawszy, zaczął jeść” (Dz 27,35). W ocenie egzegetów Paweł nie sprawował wówczas Eucharystii, choćby z tego względu, że jego towarzysze podróży nie byli chrześcijanami, którzy – według praktyki pierwotnego Kościoła – nie mogli brać w niej udziału<sup>843</sup>.

Tak przedstawiona sytuacja z pierwszoplanową rolą Pawła rodzi krytykę niektórych egzegetów, zarzucających Łukaszowi zbytnią „paulinizację” – eksponowanie osoby apostoła. W ich ocenie więzień skuty łańcuchami znajdował się pod pokładem statku i niemożliwe było, aby miał jakikolwiek udział w podejmowaniu ważnych decyzji i mógł zabierać w tych sprawach głos. W ten sposób Łukasz wszelkimi sposobami dowodziłby konieczności wypełnienia się Bożego planu, którego

<sup>842</sup> Zob. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 233-234; por. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 931.

<sup>843</sup> Zob. C.M. Martini, *Atti degli Apostoli*, Milano: San Paolo, 1986, s. 319; por. H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie*, s. 274. Niektórzy jednak optują za celebracją eucharystyczną wtedy na statku. Zob. G. Vigni, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 642.

celem było dotarcie Pawła do Rzymu<sup>844</sup>. Jakkolwiek zarzuty te są logiczne, nie można zapominać, że Paweł był więźniem *sui generis*, któremu przysługiwały specjalne prawa, o czym wielokrotnie informował autor Dziejów Apostolskich, poczynawszy od momentu aresztowania apostoła w Jerozolimie.

### 3.4.2. Treść wizji nocnej w trakcie burzy morskiej

W tragicznych okolicznościach, w jakich znaleźli się wszyscy uczestnicy wyprawy, głos zabrał Paweł. Jest to drugi raz w ciągu tej podróży, gdy apostoł postanowił przemówić (zob. Dz 27,10). Najpierw uczynił on załodze wyrzut, że nie usłuchano go, gdy podawał w wątpliwość sens wyruszenia w rejs o tej porze roku, a następnie skierował do wszystkich słowa otuchy i nadziei: „Trzeba było posłuchać mnie i nie odpływać od Krety, i oszczędzić sobie tej niedoli i szkody. A teraz radzę wam być dobrej myśli, bo nikt z was nie zginie, tylko okręt” (Dz 27,21-22). Chociaż nie wynika to wprost z tekstu, można założyć, że apostoł, zwracając się do zebranych, przyjął postawę stojącą. Postawa ta w Dziejach Apostolskich wskazuje bowiem na wystąpienie prorockie (zob. Dz 2,14; 17,22)<sup>845</sup>. Zawartość Dz 27,22 stanowi wstęp do przedstawienia przez Pawła jego nocnej wizji. Treść swojej wypowiedzi, pełną autorytetu, oparł apostoł na doświadczonym przez siebie widzeniu anioła, jakiego doznał w porze nocnej. Łukasz użył w tym miejscu frazy παραίνῶ ὑμᾶς (*parainō hymás*), tłumaczonej niekiedy jako „radzę wam” (zob. np. Biblia Tysiąclecia). Biorąc jednak znaczenie czasownika παραίνέω (*parainéō*) – „nakłaniać, namawiać, zachęcić, radzić, polecić, doradzać publicznie”<sup>846</sup>, wydaje się, że o wiele lepiej będzie przetłumaczyć ten zwrot jako „zachęcam, namawiam was”. Apostoł nie służył radą zebranych, ale zwrócił się do nich z zachętą<sup>847</sup>, aby byli „dobrej myśli”, co wyraża czasownik εὐθυμεῖν (*euthymeín*) – „rozweselać, być dobrej myśli”<sup>848</sup>, „być radośnie usposobionym”<sup>849</sup>.

Zanim Paweł doświadczył spotkania z Bożym wysłańcem, przytłoczony wieloma trudami i przeciwnościami, najprawdopodobniej – co potwierdzają jego następne słowa – modlił się do Boga, któremu oddał

<sup>844</sup> Zob. R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1245-1246.

<sup>845</sup> Zob. D.L. Bock, *Acts*, s. 737.

<sup>846</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 150.

<sup>847</sup> Zob. L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 449.

<sup>848</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 398.

<sup>849</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 242.

swoje życie<sup>850</sup>. Niektórzy podają w wątpliwość przemówienie Pawła, biorąc pod uwagę atmosferę grozy i strachu, jaka panowała wśród pasażerów okrętu z powodu bardzo niekorzystnych warunków atmosferycznych. W takiej sytuacji było niemożliwością wygłaszać jakiegokolwiek przemówienie<sup>851</sup>. Formulowane zarzuty są jak najbardziej logiczne, jednak Łukasz nie zamierzał ukazywać Pawła jako przemawiającego retora, ale chciał podkreślić jego wiarę i ufność pokładaną w Bogu w ekstremalnie trudnej sytuacji<sup>852</sup>. Odnośnie zaś do egzegezy negującej autentyczność wydarzeń opisanych w omawianej perykopie, należy stwierdzić, że postępując taką drogą interpretacji, można zakwestionować wszystko w Piśmie Świętym, co posiada choćby najmniejsze znamiona niezwykłości czy nadprzyrodzoności.

Kierując do uczestników podróży zachętę, aby „byli dobrej myśli”, Paweł zapewnił ich jednocześnie: ἀποβολή γὰρ ψυχῆς οὐδεμία ἔσται ἐξ ὑμῶν πλὴν τοῦ πλοίου (*apobolḗ gár psychḗs oudemía éstai eks hymón plḗn tou ploíou*) – „bo nikt z was nie zginie, tylko okręt” (Dz 27,22). Słowa te – jak zostało już powiedziane – należy traktować jako wstęp do przekazania treści nocnego orędzia anioła. Chociaż tekst nie mówi nic o modlitwie Pawła w czasie burzy morskiej, to jednak można założyć, że w tak trudnej sytuacji apostoł wzywał pomocy Bożej, prosząc o ocalenie zarówno siebie, jak i wszystkich uczestników rejsu. Możliwe, że zjawienie się anioła było odpowiedzią Boga na jego modlitwę<sup>853</sup>. Niektórzy dopatrują się tutaj analogii do modlitwy Abrahama o ocalenie Sodomy (zob. Rdz 18,23-33)<sup>854</sup>, ale nie wydaje się, żeby pomiędzy oboma wydarzeniami zachodziło aż tak wielkie podobieństwo, tym bardziej że modlitwę Pawła jedynie zakładamy. Przeżyta nocna wizja, której treść apostoł przekazał zebranim na statku, miała dla niego dwa zasadnicze cele: po pierwsze kolejny raz potwierdzała trafność decyzji o podróży do Rzymu; po drugie przynosiła zapewnienie, że wszyscy uczestnicy podróży przeżyją burzę na morzu<sup>855</sup>.

Zanim Paweł podał treść nocnego widzenia, określił jego charakter: παρέστη γὰρ μοι ταύτη τῆ νυκτὶ τοῦ θεοῦ, οὗ εἶμι [ἐγώ] ὧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος (*paréstē gár moi taútē[i] té[i] nyktí tou theou, hou eimi [egó] hó[i] kai latreúō, ángelos*) – „Tej nocy ukazał mi się anioł Boga, do

<sup>850</sup> Zob. W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 461.

<sup>851</sup> Zob. R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, s. 1246.

<sup>852</sup> Zob. W. Eckey, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 2, s. 566.

<sup>853</sup> Zob. H.L. Boles, *Acts of the Apostles*, s. 421; por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 417; W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, s. 461; S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 931.

<sup>854</sup> Zob. I.H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, s. 410.

<sup>855</sup> Zob. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, s. 862.

którego należą i któremu służę”. Nocne objawienie, które przeżył Paweł na statku podczas burzy, różni się od wcześniejszych tego rodzaju doświadczeń tym, że stanowiące jego treść orędzie przekazane zostało przez anioła, a nie przez Pana (w domyśle – Jezusa Chrystusa). O Jezusie nie ma ani słowa – i to zarówno w treści anielskiego przesłania, jak i w relacji Pawła. Za to trzy razy w wypowiedzi apostoła wspomniany został Bóg (θεός [*theós*]). Na uwagę zasługuje postać anioła<sup>856</sup>, który do niego przemówił. Nazwa ἄγγελος (*ángelos*), w znaczeniu „posłaniec, zwiastun, anioł”<sup>857</sup>, występuje w Dziejach Apostolskich dwadzieścia jeden razy, a więc stosunkowo często, i zawsze wskazuje na Bożego posłańca, określanego też jako ἄγγελος τοῦ θεοῦ (*ángelos tou theou*) – „anioł Boga” (zob. Dz 5,19; 7,30; 8,26; 12,7; 12,23). Obecność aniołów jest cechą teofanii<sup>858</sup>. Niektórzy twierdzą, że nocne spotkanie Pawła z aniołem nie było ani wizją, ani snem<sup>859</sup>. Rzeczywiście, z tekstu nie wynika to w sposób jednoznaczny. Można jednak zakładać, że było to senne widzenie ze względu na nocną porę. Wydaje się, że grecki termin ἄγγελος (*ángelos*), najczęściej tłumaczony jako „anioł”, lepiej jest oddać za pomocą słowa „zwiastun”, „posłaniec” ze względu na pogańskich słuchaczy Pawła, którzy nie znali żydowskiej wiary w istnienie aniołów<sup>860</sup>. Warto również zauważyć, że Łukasz wprowadził na scenę Bożych posłańców na początku swojego dzieła (zob. Łk 1,11-20.26-38; 2,9-15) i uczynił to również na końcu (zob. Dz 27,23)<sup>861</sup>.

Istnieje przypuszczenie, że mówienie o posłańcu Boga, któremu służył apostoł, sprawiło, że był on lepiej zrozumiany przez pogańskich towarzyszy podróży. Oczywiście Paweł mówił o Bogu Izraela. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że nocna wizyta anioła miała miejsce bardziej ze względu na pasażerów statku niż na samego Pawła. Dzięki przeżytej wizji apostoł miał z czym stanąć przed wystraszonymi ludźmi i być bardziej wiarygodnym w ich oczach<sup>862</sup>. Użyty w tym kontekście czasownik λατρεύω (*latreúō*), zgodnie ze swoim podstawowym znaczeniem tłumaczony jako „służyć”, oznacza także „adorować”<sup>863</sup>, „oddawać

<sup>856</sup> Na temat anioła Pańskiego zob. szerzej rozdz. 1, pkt 1.1.1.6.

<sup>857</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 4.

<sup>858</sup> Zob. E.J. Schnabel, *Acts*, s. 1042; por. L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, s. 449.

<sup>859</sup> Zob. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 931.

<sup>860</sup> Zob. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 777; por. K. Haacker, *Die Apostelgeschichte*, s. 412.

<sup>861</sup> Zob. W. Eckey, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 2, s. 567.

<sup>862</sup> Zob. S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 930.

<sup>863</sup> Zob. C.M. Martini, *Atti degli Apostoli*, s. 318; por. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, s. 236.

kult”<sup>864</sup>. W scenie wyczuwalny jest kontekst pogański. Wobec towarzyszy podróży, będących czcicielami różnych bóstw, do których także – być może – zwracali się oni z prośbą o pomoc, Paweł zdeklarował się jako sługa Boga Jedyneho, mającego rzeczywistą władzę. Należy zwrócić uwagę na fakt, że przynosząc słowo pocieszenia, wykorzystał on okazję, aby głosić poganom Boga. Wszystko do Niego odniósł, niczego sobie nie przypisując. Na pewno nie usiłował pretendować do roli cudotwórcy, zdolnego uciszyć burzę na morzu. On jedynie oznajmił Bożą wolę, będąc swego rodzaju narzędziem w rękach Najwyższego<sup>865</sup>.

Inną oryginalną cechą tego objawienia jest to, że Paweł sam zrelacjonował swoje nocne przeżycie, podczas gdy o poprzednich nocnych wizjach apostoła opowiedział Łukasz. Świadczenie Pawła skierowane zostało do licznej grupy ludzi, będących poganami, mających świadomość, że Paweł jest Żydem. W związku z tym można dopatrzeć się podobieństwa pomiędzy słowami Pawła a wypowiedzią proroka Jonasza, która pojawiła się w podobnych okolicznościach: „Jestem Hebrajczykiem i czczę Pana, Boga nieba, który stworzył morze i ląd” (Jon 1,9). Istnieją też inne analogie odnośnie do morskiej podróży starotestamentalnego proroka i Apostoła Narodów. Jest jednak między nimi także zasadnicza różnica: pierwszy z nich uciekał przed Bożą wolą, drugi natomiast konsekwentnie i z determinacją tę wolę wypełniał<sup>866</sup>.

Określając nocne pojawienie się anioła Boga, autor Dziejów Apostolskich użył czasownika *παρίστημι* (*parístemi*) – „zbliżać się, przystępować, przychodzić (*do kogoś*), stanać, stać (*przy kimś*), stawać (*obok*), stać (*obok*), być obecnym (*przy kimś*)”<sup>867</sup>. Czasownik ten jest technicznym terminem na określenie epifanii<sup>868</sup>. Z kolei zwrot *ταύτη τῆ νυκτί* (*taútē[i] té[i] nykti*) – „tej nocy” (wyrażony w formie *dativus temporalis*) określa dokładnie czas wizji, która dokonała się niewątpliwie w noc poprzedzającą wystąpienie Pawła.

<sup>864</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 359; por. W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, s. 417.

<sup>865</sup> Zob. H.L. Boles, *Acts of the Apostles*, s. 421; por. D.L. Bock, *Acts*, s. 738; S.J. Kistemaker, *Exposition*, s. 931; J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, s. 862.

<sup>866</sup> Zob. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 690; por. J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 777; J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, s. 862.

<sup>867</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 470.

<sup>868</sup> Zob. H. Conzelman, *Acts of the Apostles. A Commentary on the Acts of the Apostles* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), tłum. J. Limburg, A.T. Kraabel, D.H. Juel, Philadelphia: Fortress Press, 1987, s. 219.

Jak zaznaczył Łukasz, anioł, który ukazał się Pawłowi, zwrócił się do niego z audytywnym przesłaniem, co wyraża czasownik λέγω (*légō*) – „mówić, powiedzieć, głosić, oznajmić”<sup>869</sup>. Przesłanie to zawiera w pierwszej kolejności wezwanie: Μὴ φοβου Παύλε (*Mé phobou Paúle*) – „Nie bój się, Pawle” (Dz 27,24). Głównym celem przeżytego objawienia było zatem umocnienie apostoła i dodanie mu odwagi w trudnej sytuacji, podobnie jak miało to miejsce w nocnych objawieniach w Koryncie (zob. Dz 18,9) i w Jerozolimie (zob. Dz 23,11). Ze słów anioła wynika, że Paweł przeżywał strach podczas sztormu. Dopiero nocne spotkanie z aniołem dodało mu odwagi. Wśród szalejącej burzy i wobec przerażonych pasażerów potrafił więc mówić spokojnie i przekonująco. Apostoł usłyszał, podobnie jak miało to miejsce w korynckim nocnym doświadczeniu: Μὴ φοβοῦ (*Mé phobou*) – „nie bój się” (Dz 18,9). Zwrot skierowany do Pawła nie dotyczył z pewnością bojaźni, jaka miałaby go ogarnąć w związku z przeżywaną wizją, ale odnosił się do strachu doświadczanego wobec groźby zatonięcia<sup>870</sup>.

Następnie anioł objawił Pawłowi wolę Boga: Καίσαρί σε δεῖ παραστήναι (*Kaísari se deí parastēnai*) – „trzeba, abyś stanął przed Cezarem”. W ten sposób apostoł otrzymał zapewnienie, że to, co było celem jego podróży, zostanie osiągnięte: stanie przed Cezarem, do którego się odwołał (zob. Dz 25,11.12). Użyty w tym miejscu czasownik παρίστημι (*parístemi*) wskazuje na stawienie się Pawła przed sądem (por. Rz 14,10)<sup>871</sup>. W sensie szerszym wolą Bożą było zatem, aby apostoł dotarł do Rzymu, gdzie wtedy panował cesarz Neron (54-68 po Chr.). Wola ta została już wyrażona we wcześniejszym widzeniu nocnym (zob. Dz 23,11), a teraz ponownie została potwierdzona. Podobnie jak w poprzednich wizjach, również tutaj pada greckie słowo δεῖ (*deí*) – „trzeba, potrzeba, musi się, powinno się”, wskazujące na konieczność wypełnienia się Bożej woli w życiu i działalności Pawła<sup>872</sup>. Według zamysłów Bożych Paweł miał dotrzeć do Rzymu nie tylko w celach sądowych, ale także – chociaż może przede wszystkim – aby zaświadczyć tam o Jezusie, jak wcześniej w Jerozolimie (por. Dz 23,11).

W drugiej części swej wypowiedzi anioł Boga przekazał Pawłowi informację, która dotyczyła bezpośrednio pasażerów podróży: καὶ ἰδοὺ κεχάρισταί σοι ὁ θεὸς πάντας τοὺς πλείοντας μετὰ σοῦ (*kaí idoú kecháristai soi ὁ θεὸς πάντας τοὺς πλείοντας μετὰ σοῦ*)

<sup>869</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 7.

<sup>870</sup> Zob. G. Vignini, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, s. 640.

<sup>871</sup> Zob. C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 2, s. 1201.

<sup>872</sup> Zob. D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, s. 690; por. D.L. Bock, *Acts*, s. 738; J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, s. 777.

*soi ho theós pántas toús pléontas metá sou*), co można przetłumaczyć następująco: „a oto Bóg podarował ci wszystkich, którzy płyną razem z tobą” (Dz 27,24). Na uwagę zasługuje rozpoczęcie wypowiedzi frazą *καὶ ἰδοὺ* (*kaí idou*), używaną dla wprowadzenia czegoś nowego (nowej myśli) czy też czegoś dość niezwykłego<sup>873</sup>. Pierwsza część orędzia anioła dotyczyła bowiem przede wszystkim Pawła, w drugiej natomiast uwaga została skierowana także na pozostałych pasażerów statku. Zapewnienie anioła miało zatem niezwykle znaczenie zarówno dla apostoła, jak i dla jego towarzyszy podróży: z niebezpiecznych okoliczności miał ocalić nie tylko on sam, ale także pozostali płynący. Z tekstu wynika, że głównym powodem, dla którego wszyscy mieli zostać ocaleni przez Boga, była konieczność dotarcia Pawła Apostoła do stolicy cesarstwa (czyli zrealizowania się planów Bożych). Innymi słowy, ocalenie pasażerów miało dokonać się ze względu na Pawła. W tym kontekście na uwagę zasługuje jednak czasownik *χαρίζομαι* (*charízomai*) – „dawać, ofiarować, wyświadczać dobrodziejstwo, wyświadczać przysługę”<sup>874</sup>, który w odniesieniu do Boga może oznaczać: „dawać w sposób wolny lub łaskawy jako łaskę”. A zatem druga część wypowiedzi anioła sugeruje, że wszyscy płynący z Pawłem zostali ofiarowani mu jako łaska, co może oznaczać, że na prośbę apostoła Bóg uchronił ich przed śmiertelnym niebezpieczeństwem. Można przypuszczać – chociaż nie jest to wprost wyrażone – że Paweł modlił się za współtowarzyszy podróży morskiej<sup>875</sup>. Stąd rodzi się wniosek, że pozostali uczestnicy rejsu zostali ocaleni nie tyle ze względu na zrealizowanie się planu Bożego, polegającego na doprowadzeniu Pawła do Rzymu, ile raczej dzięki modlitwie apostoła w intencji ich ocalenia<sup>876</sup>.

Po zrelacjonowaniu orędzia anioła Boga Paweł zwrócił się do pasażerów:

*διὸ εὐθυμεῖτε, ἄνδρες· πιστεύω γὰρ τῷ θεῷ ὅτι οὕτως ἔσται καθ’ ὃν τρόπον λελάληται μοι* (*dió euthymeíte, ándres, pisteuō gár tó[i] theó[i] hóti hóutōs éstai kath’ hón trópon lelálētai moi*) – „Bądźcie więc dobrej myśli, bo ufam Bogu, że będzie tak, jak mi powiedziałano” (Dz 27,25).

<sup>873</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 288; *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, s. 468.

<sup>874</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 651.

<sup>875</sup> Zob. C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 2, s. 1201; *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, s. 1078.

<sup>876</sup> Por. C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 2, s. 1201.

Spójnik *διό* (*dió*) – „dlatego, toteż”<sup>877</sup> – wskazuje bezpośrednio na przyczynę, dla której pasażerowie powinni „być dobrej myśli”. Jest nią zapewnienie przekazane przez posłańca Bożego. Apostoł przy tej okazji wyraził też głęboką wiarę w prawdziwość przesłania otrzymanego w czasie nocnego widzenia, czyli że to, co zostało mu objawione, zostanie rzeczywiście zrealizowane<sup>878</sup>. Stąd w dalszej części swojej wypowiedzi stwierdził: *εἰς νῆσον δὲ τινα δεῖ ἡμᾶς ἐκπεσεῖν* (*eis nēson dé tina deí hēmás ekpeseîn*) – „Musimy przecież dopłynąć do jakiejś wyspy” (Dz 27,25). Pojawiające się wyrażenie *δεῖ* (*dei*) wskazuje na fakt działania Bożej opatrności, która kierowała losami Pawła, aby dotarł do Rzymu. W nocnej wizji nie została jednak określona wyspa, do której miał dotrzeć statek. Stąd apostoł wyraził ogólnie swą wiarę, że dotrze on do „jakiejś wyspy”. Jak wynika z Dz 28,1, wyspą tą okazała się Malta<sup>879</sup>.

### 3.4.3. Specyfika nocnego widzenia w trakcie burzy morskiej

Ostania z opisanych w Dziejach Apostolskich nocnych wizji Pawła (Dz 27,21-24) posiada wiele wspólnych cech z doświadczonymi wcześniej podobnymi przeżyciami. Przede wszystkim adresatem widzenia i jego treści pozostaje ta sama osoba – Paweł. Wydarzenie miało miejsce w nocy i było związane z umocnieniem Pawła w obliczu grożącego mu niebezpieczeństwa (por. Dz 18,9-10; 23,11). We wszystkich tych przypadkach apostoł został wezwany do porzucenia strachu i nabrania odwagi. Porównując widzenie otrzymane w czasie burzy morskiej z poprzednim nocnym przeżyciem (zob. Dz 23,11), należy zauważyć, że oba posiadają wspólny temat, a jest nim kwestia dotarcia Pawła do Rzymu. Podobnie jak miało to miejsce wcześniej, apostoł jest posłuszny temu, co zostało mu przekazane.

Istnieje jednak szereg różnic, które nadają omawianemu doświadczeniu nocnemu znamiona oryginalności. Przede wszystkim widzenie to ma miejsce na morzu, w czasie niebezpiecznego sztormu, podczas gdy wszystkie wcześniejsze zaistniały w przestrzeni lądowej. Dalej treść widzenia relacjonuje sam Paweł, natomiast wcześniej czynił to Łukasz. Podczas omawianego widzenia Paweł spotkał anioła Boga, czyli posłańca Bożego – wcześniej były to spotkania z Panem, w domyśle:

<sup>877</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 219.

<sup>878</sup> C.K. Barrett (*The Acts*, vol. 2, s. 1201) stwierdza, że Paweł Apostoł nie tyle ufa Bogu, ile raczej wyraża wiarę w prawdziwość przesłania, które Bóg mu przekazał: Bóg uczyni to, co powiedział, że uczyni.

<sup>879</sup> Zob. C.K. Barrett, *The Acts*, vol. 2, s. 1202.

z Jezusem Chrystusem (zob. Dz 18,9-10; 23,11), bądź też z tajemniczym Macedończykiem (zob. Dz 16,9). Paweł podzielił się przeżytym doświadczeniem ze sporą grupą ludzi, to jest pogan, którym zarówno wiara żydowska, jak i chrześcijańska były zupełnie obce. Wcześniej nie czynił tego, z wyjątkiem nocnego widzenia w Troadzie (zob. Dz 16,9), kiedy to o swoim przeżyciu rozmawiał z kilkoma uczestnikami wyprawy misyjnej. Z tego wynika wniosek, że orędzie Bożego posłańca przekazane Pawłowi było skierowane za jego pośrednictwem także do pasażerów statku.

Jeśli chodzi o cele nocnego doświadczenia podczas morskiej podróży do stolicy cesarstwa, można wskazać trzy następujące: po pierwsze – duchowe umocnienie Pawła w sytuacji śmiertelnego niebezpieczeństwa; po drugie – kolejne zapewnienie apostoła o celowości jego podróży do Rzymu, gdyż głoszenie Ewangelii w Wiecznym Mieście stanowiło część Bożego planu i wypełnienie woli Boga; po trzecie – zapewnienie Pawła o tym, że wszyscy pasażerowie statku przeżyją burzę na morzu, a ludziom nic się nie stanie, mimo iż okręt ulegnie zniszczeniu.

Jak wynika zatem z przesłania nocnego widzenia doświadczonego przez Pawła na morzu, Boża opatrzność kierowała losami apostoła, aby mógł wypełnić misję zamierzoną przez Boga. Dotarcie do Rzymu wymagało przetrwania grożącego mu niebezpieczeństwa katastrofy morskiej. Zapewnienie przekazane przez anioła zrealizowało się, gdyż Paweł Apostoł i wszyscy pasażerowie rzeczywiście ocalili i szczęśliwie dotarli do Malty (zob. Dz 27,44). Elementem wypełnienia się Bożej zapowiedzi była także interwencja setnika, który w momencie, kiedy żołnierze postanowili zabić wszystkich więźniów, aby zapobiec ich ucieczce po dopłynięciu do brzegu, przeszkodził ich zamiarowi (zob. Dz 27,43).

## Rozdział III

### O „prorokach ze snów” w Liście Judy

List Judy jest jednym z najkrótszych pism Nowego Testamentu i w ogóle całego Pisma Świętego. Zawiera jedynie dwadzieścia pięć wersetów<sup>880</sup>. Pomimo jednak swojej skromnej objętości posiada całe bogactwo tematów, motywów i skojarzeń. W tak krótkim tekście spotykamy liczne odwołania do wydarzeń i postaci ze Starego Testamentu, tematy chrystopologiczne i moralne, wątki eschatologiczne, dane z dziedziny angelo-logii i demonologii, porównania z wykorzystaniem zjawisk przyrody. List zawiera tematy trudne, niemające potwierdzenia w Biblii, jak chociażby wzmianka o archaniele Michale spierającym się z szatanem o ciało Mojżesza czy też temat aniołów trzymany w lochu. Ponadto, Pismo przywołuje fragmenty pism apokryficznych. List w swojej tonacji stwarza wrażenie negatywnego i nietolerancyjnego. Jego autor posługuje się językiem ostrym i surowym<sup>881</sup>. To wszystko sprawia, że List Judy jest tekstem intrygującym i ciekawym. Już Orygenes zauważył, że „co do Judy, to napisał on list liczący wprawdzie niewiele wierszy, lecz pełen skutecznych słów łaski niebieskiej” (Origenes, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum* 10,17: Καὶ Ἰούδας ἔγραψεν Ἐπιστολὴν ὀλιγόστιχον μὲν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανοῦ χάριτος ἐρρῶμένων λόγων [*Kaì Iouδας égrapsem Epistolén oligóstichon mén, peplērōménēn dé tón tés ouranίου cháritos erhrhōménōn lógōn*])<sup>882</sup>. W bogatym splocie tematów

---

<sup>880</sup> Krótszymi pismami są jedynie Drugi i Trzeci List św. Jana, odpowiednio trzynaście i piętnaście wersetów.

<sup>881</sup> Zob. D. Pawson, *Klucz do Biblii*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2020, s. 641.

<sup>882</sup> *Patrologia Graeca*, t. 13: Origenes, red. J.-P. Migne, Lutetia Parisiorum: Apud J.-P. Migne Editorem, 1862, kol. 887 (tłum. za: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* [Źródła Myśli Teologicznej 10], przeł. K. Augustyniak, wst. i oprac.

i skojarzeń odnajdujemy również wątek wizji sennych. W Jud 8 występuje greckie wyrażenie οἱ τοὶ ἐνυπνιαζόμενοι (*hoútoi enypniadzómenoi*) – „ci śniący”.

## 1. Ogólna charakterystyka Listu Judy

Zagadnienie „śniących” (ἐνυπνιαζόμενοι [*enypniadzómenoi*]) w Liście Judy wymaga uważniejszego przyjrzenia się samej księdze, którą zwykło się nazywać diachroniczną. Prowokuje do tego krótka treść i wyrazistość listu. Jeżeli chodzi o autora tego pisma, to przedstawia się on sam jako „Juda, sługa Jezusa Chrystusa, a brat Jakuba” (Jud 1). W tym stwierdzeniu zawiera się wiele i jednocześnie niewiele informacji na temat osoby autora listu, co skazuje nas na przypuszczenia i hipotezy. Najpierw dlatego, że spotykamy w Nowym Testamencie kilka postaci noszących imię Juda (Ἰούδας [*Ioudas*]), w tym również w gronie apostołskim. Z całą pewnością należy wykluczyć Judasza – apostoła, który zdradził Jezusa. Również większość egzegetów odróżnia go od apostoła Judy Tadeusza<sup>883</sup>, co – jak się wydaje – potwierdza sam Juda, który nie utożsamiał się z gronem Dwunastu (por. Jud 17). Wyrażenie „brat Jakuba” daje powody, aby widzieć w autorze listu brata Jakuba, pierwszego biskupa Jerozolimy, krewnego Jezusa i autora listu, postać dobrze znaną i szanowaną wśród judeochrześcijan. Tym samym należałoby zaliczyć Judę do grona tak zwanych „braci Pańskich”, o których wspominają ewangelie synoptyczne i najstarsza tradycja. Określenie „sługa Jezusa Chrystusa” wskazuje zwyczajnie na chrześcijanina, być może sprawującego jakiś urząd we wspólnocie wierzących<sup>884</sup>. Nie brakuje jednak uczonych, którzy dopatrują się tutaj zjawiska pseudonimii, widząc pod imieniem Judy jakiegoś chrześcijanina z późniejszego

---

E. Stanula, Kraków: Wydawnictwo WAM, 1998, s. 62); por. D. Szojda, *List św. Judy*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, s. 442.

<sup>883</sup> Niektórzy jednak widzą w autorze listu apostoła Judę Tadeusza. Zob. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego*, s. 470.

<sup>884</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy. Drugi List Świętego Piotra* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XVIII), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2018, s. 41; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego*, s. 470; D. Szojda, *List św. Judy*, s. 441; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 583; R.J. Bauckham, *List św. Judy*, tłum. T. Mieszkowski, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 455; D. Pawson, *Klucz do Biblii. Wprowadzenie do każdej protokanonicznej księgi Biblii z tłem historycznym, kontekstem, głównym przesłaniem i planem księgi* (Przewodniki Chrześcijańskie 14), tłum. Z. Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2016, s. 643.

okresu, już po epoce apostołskiej. Miałyby na to wskazywać informacja o apostołach przedstawiona tak, jakby pochodzili z przeszłej epoki (por. Jud 17), a także pewne sformalizowanie wiary, charakterystyczne dla czasów późniejszych. Do tego zwraca się uwagę na doskonały język grecki, którego nie mogli używać żydowscy naśladowcy Jezusa<sup>885</sup>.

Wydaje się, że możliwość pseudonimii należy odrzucić. Tego rodzaju podejście stawia pod znakiem zapytania cały list, skoro kwestionuje dane wyraźnie przedstawione już na samym początku. Owszem, powstaje pytanie, dlaczego Juda, przyznając się do więzów braterskich z Jakubem, nie wspomina o pokrewieństwie z Jezusem. Taka legitymacja podniosłaby znaczenie listu. Na to pytanie trudno odpowiedzieć. Ostatecznie szczególnie ten nie jest aż tak ważny, aby przesądzał kwestię autorstwa pisma. Przedstawione dywagacje odnośnie do osoby autora jako brata Jakuba, brata Pańskiego, stanowią jedynie hipotezę, aczkolwiek bardzo prawdopodobną. Z naszego punktu widzenia autor listu jest o tyle ważny, że jego osoba decyduje o wadze i znaczeniu wypowiedzi o „prorokach ze snu”, z pełnym poszanowaniem prawdy o Bożym natchnieniu Listu Judy.

Inną ważną kwestią jest czas powstania listu. Chronologiczne usytuowanie pisma pomaga w zidentyfikowaniu adresata wypowiedzi Jud 8. Zdania uczonych są w tym temacie podzielone. Autorzy opowiadający się za hipotezą pseudonimii konsekwentnie umieszczają jego powstanie w czasach poapostolskich, na samym końcu I w. lub nawet w wieku II. Swoje stanowisko argumentują obserwacją danych zawartych w księdze, wskazujących na to, że czas pierwotnej gorliwości przeminął, w wyniku czego w życie wspólnot kościelnych wkradły się odstępstwa od wiary. To zaś byłoby raczej niemożliwe za życia tych, którzy te wspólnoty zakładali. Ponadto upatruje się w prezentowanych błędach cechy wczesnej gnozy, co wskazywałoby na początek II w.<sup>886</sup> Zwolennicy takiego stanowiska odwołują się też do wyrażenia *μετατίθημι* (*metatithēmi*) – „odwoływać, cofać; zmieniać zdanie, przekonanie; przechodzić (*do kogoś*)”<sup>887</sup> (zob. Jud 4), które – według nich – jednoznacznie wskazuje na błędy

<sup>885</sup> Zob. J.H. Neyrey, *List św. Judy*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, s. 1537; por. R. Bartnicki, *Walka z herezjami (List św. Judy)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 10)*, red. J. Frankowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1992, s. 133; W. Harrington, *Klucz do Biblii*, s. 490; W. Grundmann, *Der Brief des Judas (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 15)*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1974, s. 15.

<sup>886</sup> Zob. R. Bartnicki, *Walka z herezjami*, s. 132-133.

<sup>887</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 49.

doktrynalne, przede wszystkim chrystologiczne, a więc pochodzące z późniejszego okresu<sup>888</sup>. Nie brak jednak zwolenników wcześniejszego powstania pisma, którzy lokują je w czasie jeszcze przed zburzeniem Jerozolimy. Jednym z argumentów jest fakt zależności Drugiego Listu Piotra od Listu Judy. Jeżeli tak, to należałoby wykluczyć pseudonimie listu, ponieważ w tym czasie żyli jeszcze świadkowie życia Jezusa. Trudno przypuszczać, aby w tej sytuacji ktoś niezgodnie z prawdą podszycił się pod krewnego Chrystusa. Ponadto nie dostrzega się występowania żadnej formy dualizmu doktrynalnego czy moralnego, cechującego gnostycyzm. Juda bardziej niż sprawami doktrynalnymi interesuje się postawą moralną swoich adresatów, zwłaszcza w dziedzinie etyki seksualnej<sup>889</sup>. Biorąc pod uwagę powyższe dane, można opowiedzieć się za powstaniem Listu Judy na przełomie epoki apostołskiej i czasu drugiego pokolenia chrześcijan, a więc pod koniec lat sześćdziesiątych, na początku lat siedemdziesiątych<sup>890</sup>.

Warto określić również adresata i cel napisania listu. Autor nie wymienia jakiegось konkretnego odbiorcy. Podobnie jak wszystkie listy katolickie, tak również ten zaadresowany został bardzo ogólnie: „do powołanych, których umiłował Bóg Ojciec, a Jezus Chrystus ocalił” (Jud 1). Najprawdopodobniej Juda zwracał się do kilku Kościołów przeżywających podobną sytuację, chociaż wydaje się, że nie miał z nimi osobistych relacji. Cel, jaki przyświecał autorowi listu, to zachęcić do walki o czystość wiary, która została zagrożona przez ludzi siejących zamęt (zob. Jud 3-4) – głoszących i praktykujących libertynizm<sup>891</sup>. Ponieważ List Judy kładzie nacisk na wypaczenia natury seksualnej, można wnioskować, że jego adresatami nie byli judeochrześcijanie, ale nawróceni poganie, którzy byli bardziej narażeni na tego rodzaju wypaczenia<sup>892</sup>, choć nie brakuje opinii, że adresatami pisma była jakaś społeczność judeochrześcijańska w diasporze<sup>893</sup>.

---

<sup>888</sup> Zob. D. Adamczyk, *Ostrzeżenie wyznawców Chrystusa w perspektywie kary dla bezbożnych na podstawie Listu Judy*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 16 (2012), s. 22.

<sup>889</sup> Zob. D. Szojda, *List św. Judy*, s. 441; por. S. McKnight, *Jude*, w: *Eerdmans Commentary on the Bible*, s. 1529.

<sup>890</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 43.

<sup>891</sup> Zob. R.J. Bauckham, *List św. Judy*, s. 453.

<sup>892</sup> Zob. R. Bartnicki, *Walka z herezjami*, s. 132; por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego*, s. 470; W. Harrington, *Klucz do Biblii*, s. 489-490.

<sup>893</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 45; por. D. Szojda, *List św. Judy*, s. 441; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 583; H. Langkammer, *Judy List*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, s. 396; R.J. Bauckham, *List św. Judy*, s. 455.

Jeżeli chodzi o strukturę Listu Judy, to można przyjąć następujący układ:

- I. Prolog: adres, pozdrowienia, cel napisania listu – ww. 1-4;
- II. *Corpus* listu – ww. 5-23:
  - A. Część pierwsza: potępienie przeciwników, zapowiedź kary z odwołaniem się do motywów Starego Testamentu – ww. 5-16;
  - B. Część druga: zachęta do trwania w wierze – ww. 17-23;
- III. Epilog: – uroczysta doksologia – ww. 24-25<sup>894</sup>.

W ramach delimitacji tekstu uwagę skupimy głównie na pierwszej części *corpus* listu (ww. 5-16), która stanowi kontekst bliższy dla informacji odnoszących się do tajemniczych „śniących” (Jud 8). Tekst zawarty w Jud 8 zostanie poddany analizie wraz z fragmentem Jud 5-16, stanowiącym kontekst tekstualny i teologiczny wyrażenia οἱ τοῖ ἐνυπνιαζόμενοι (*hoútoi enypniadzómenoi*) – „ci śniący”. Bez informacji zawartych w kontekście nie sposób ustalić, kim byli owi „śniący” i na czym polegała ich działalność, w ramach której doświadczali tajemniczych doznań sennych.

## 2. Jud 8 w kontekście

Właściwie kontekst, o którym mowa, zaczyna się już od w. 4, gdzie autor mówi o jakichś ludziach (τινες ἄνθρωποι [*tines ánthrōpoi*]), bezbożnych (ἄσεβεις [*asebeís*]), którzy odrzucają Jezusa, a łaskę Boga zamieniają na rozpustę (ἄσελγεια [*aselgeia*]). Wyakcentowana bezbożność nie oznacza w tym przypadku odrzucenia Boga, ale głoszenie nauki sprzecznej z depozytem wiary, rozumianym jako objawienie Boże. W rzeczywistości mówią we własnym imieniu, a swoim postępowaniem zaprzeczają przynależności do Boga<sup>895</sup>.

<sup>894</sup> Zob. D. Szojda, *List św. Judy*, s. 440-441; por. H. Langkammer, *Judy List*, s. 395-396; J.B. Łach, *Księgi Nowego Przymierza: Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy – Apokalipsa. Ujęcie teologiczno-chrytologiczno-praktyczne*, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 2020, s. 347. Nie jest to jedyna propozycja struktury księgi. Przedstawiona tutaj wydaje się najbardziej jasna i zrozumiała. Pozostałe są bardziej szczegółowe, ale zasadniczo zachowują ten sam schemat.

<sup>895</sup> Zob. R. Bartnicki, *Walka z herezjami*, s. 134.

Grecki przymiotnik *τινες* (*tines*) – „jacyś”<sup>896</sup> w literaturze greckiej może mieć znaczenie pogardliwe (zob. 2 Kor 10,12; Ga 1,7)<sup>897</sup>. Być może wyrażenie *τινες* (*tines*) należy w tym miejscu rozumieć jako „ci niektórzy”. Ludzie, o których mowa, wywodzą się prawdopodobnie ze wspólnoty Kościoła<sup>898</sup>, chociaż czasownik *παρεισόδουσαν* (*pareisédysan*) – „wśliznęli się, wkradli się, weszli podstępnie”<sup>899</sup>, niewystępujący nigdzie więcej w całym Piśmie Świętym, sugeruje coś innego. Wydaje się jednak, że podstępność działania może wskazywać na ich czasową przynależność do wspólnoty. Z pewnością owa podstępność świadczy o niegodziwości ich postępowania. Ponadto ludzie ci brali udział w agapach (w. 12). Można jednak zgodzić się z opinią, że nie należeli do wspólnoty Kościoła od początku, ale wkradli się później jako zwodziciele<sup>900</sup>. Jak zauważa R.J. Bauckham, język autora Listu Judy sugeruje, że siejący zamieszanie we wspólnocie Kościoła byli wędrownymi prorokami lub nauczycielami, posiadającymi – być może – grupę naśladowców. Tacy wędrowni nauczyciele byli charakterystyczną cechą wczesnego chrześcijaństwa. Występują również we wczesnochrześcijańskiej literaturze jako przyczyna różnych kłopotów w poszczególnych lokalnych Kościołach (zob. Mt 7,15; 2 Kor 10 – 11; 1 J 4,1; 2 J 10; por. *Didache* 11 – 12; Iganitius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 9,1). A zatem autor Listy Judy nie tyle miał na celu przedstawienie ogólnego twierdzenia teologicznego, że heretycy nauczyciele muszą pochodzić spoza wspólnoty Kościoła, ile raczej ukazał aktualną sytuację wspólnoty, do której skierował swój List: fałszywi nauczyciele, będący odstępcami w wierze, przybyli spoza Kościoła partykularnego<sup>901</sup>.

Charakteryzując postawę owych ludzi – „fałszywych nauczycieli” czy też „fałszywych proroków” – autor listu pierwszorzędnie posłużył się przymiotnikiem *ἀσεβείς* (*asebeís*) – „bezbożni”. Wydaje się, że posiada on tutaj kluczowe znaczenie. Właściwie i dostatecznie jasno określa ludzi, przed którymi ostrzega Juda, a następne wersety stanowią

<sup>896</sup> Zaimek *τις* (*tis*) oznacza zasadniczo: „ktoś, pewien, jakiś”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 399.

<sup>897</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 78.

<sup>898</sup> Zob. R. Bartnicki, *Walka z herezjami*, s. 137; por. D. Adamecyk, *Ostrzeżenie wyznawców Chrystusa*, s. 23.

<sup>899</sup> W formie podstawowej czasownik ten ma postać *παρεισόδω* (*pareisódō*) i oznacza: „przeniknąć, przedostać się, wślizgiwać się, przenikać skrycie, wkradać się”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 162; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 468.

<sup>900</sup> Zob. J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1538.

<sup>901</sup> Zob. R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (Word Biblical Commentary 50), Dallas: Word Books Publisher, 1983, s. 35.

jedynie dookreślenie tego terminu. Słowo ἀσεβείς (*asebeís*) oznacza prawdopodobnie tych, którzy zawsze sprzeciwiają się prawdzie, nie mają szacunku do Boga i obrażają Go słowami i czynkami. Największym ich występkiem było wypaczenie łaski Bożej i zamienienie jej w grzech. Polegało to na wycofaniu się z poziomu duchowego i zejściu do poziomu ciała, aż do popadnięcia w seksualne zbrocenia, co było dosyć powszechne dla pogańskiego świata tamtej epoki<sup>902</sup>. Oprócz Listu Judy termin ἀσεβείς (*asebeís*) występuje jeszcze siedmiokrotnie w Nowym Testamencie (zob. Rz 4,5; 5,6; 1 Tm 1,9; 1 P 4,18; 2 P 2,5.6; 3,7). Należałoby więc odwołać się do wskazanych fragmentów dla dokonania analizy porównawczej.

W różnych przekładach Listu do Rzymian termin ἀσεβείς (*asebeís*) często bywa tłumaczony jako „grzesznicy” (Biblia Tysiąclecia, Biblia Paulistów, Biblia Warszawsko-Praska), co dobrze odnosi się do naszego kontekstu, choć nie w pełni oddaje znaczenie tego wyrażenia. Słowniki zasadniczo podają następujące tłumaczenia przymiotnika ἀσεβής (*asebēs*): „bezbożny”<sup>903</sup>, „potępiający Boga”<sup>904</sup>, „błudniery, świętokradczy”<sup>905</sup>. O wiele bardziej zrozumiałe jest występowanie tego przymiotnika w 1 Tm 1,9, gdzie ἀσεβής (*asebēs*) funkcjonuje w swoim podstawowym znaczeniu. Paweł wymienia cały szereg negatywnych, grzesznych postaw. Kategorii tych jest aż piętnaście, a pośród nich na trzecim miejscu znajdują się bezbożni. Zestawienie tych ostatnich z – między innymi – świętokradcami, bluźniercami czy zabójcami rodziców świadczy o ciężarze gatunkowym postawy bezbożności. Podobnie w 1 P 4,18 autor – jak się wydaje – podaje w wątpliwość zbawienie bezbożnych, co po raz kolejny świadczy o tym, jak ciężkim wykroczeniem było takie postępowanie. Trudno natomiast odnieść się do występowania tego terminu w Drugim Liście Piotra, ponieważ istnieje zależność literacka pomiędzy nim a Listem Judy. Inaczej mówiąc, spora część Listu Judy znajduje się w Drugim Liście Piotra. Pomimo tego nawet pobieżna analiza porównawcza pokazuje, że u początków Kościoła postawa bezbożności spotykała się z negatywną oceną i ostrym potępieniem ze strony przywódców jako poważne zagrożenie dla czystości wiary chrześcijańskiej.

<sup>902</sup> Zob. J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1538; por. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 79.

<sup>903</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 77.

<sup>904</sup> Zob. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga*, s. 111.

<sup>905</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 116; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 255. Biorąc pod uwagę tematykę i przesłanie pisma adresowanego do chrześcijan w Rzymie, należy stwierdzić, że oddanie znaczenia przymiotnika ἀσεβής (*asebēs*) za pomocą terminu „grzesznik” mimo wszystko dobrze ukazuje myśl apostoła.

Trudnym do wyjaśnienia zagadnieniem jest stwierdzenie *οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα* (*hoi pálai progegramménoi eis tou̓to tó kríma*) – „dawno już [...] zapisani na to potępienie / sąd”. Wśród wielu prób interpretacji najczęściej spotkać można twierdzenie, że w niebie istnieje księga żywota, w której zapisywane jest życie każdego człowieka. W takim przypadku wyrażenie „dawno już są zapisani” mogłoby wskazywać na odwieczne przewidzenie ich losów przez Boga, wskutek czego od dawna zostali przeznaczeni przez Niego samego na potępienie, które będzie wyrokiem na Jego sądzie<sup>906</sup>. Nie można jednak zgodzić się z takim twierdzeniem, ponieważ zakłada ono predestynację życia ludzkiego, niezgodną ze zbawczą wolą Bożą. O wiele lepszym wyjaśnieniem wydaje się przywołanie postaci i wydarzeń ze Starego Testamentu w następnych wersetach. Bezbożne postaci i wydarzenia z przeszłości są typem i zapowiedzią sądu. Już w przepowiedniach dawnych proroków zostali oni skazani na sąd, który będzie miał miejsce w dniu paruzji<sup>907</sup>. Autor Listu Judy odwołał się do motywów starotestamentalnych, aby na zasadzie porównania dokonać charakterystyki ludzi niszczących Kościół i ich postępowania. Tak więc porównani zostali oni do mordercy Kaina czy buntownika Koracha (zob. Jud 11). Będą oni ukarani jak zbuntowani Izraelici na pustyni, jak niewierni aniołowie, jak mieszkańcy Sodomy i Gomory (zob. Jud 5-7).

Na uwagę zasługuje greckie wyrażenie: *οὐ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν* (*oú theoú hēmón háríta metatithéntes eis asélgeian*) – „zamieniają łaskę Bożą na wyuzdanie”. To stwierdzenie można rozumieć w podobny sposób, jak miało to miejsce w odniesieniu do chrześcijan w Koryncie. Koryntianie odczytali nauczanie Pawła o wolności jako pozwolenie na wszystko i na tej podstawie oddawali się rozpuście. Tak więc autor Listu Judy zarzuca swoim adresatom nadużycia seksualne. Z tego wniosek, że może chodzić o libertynów. Wiadomo, że już w czasach apostołskich libertynizm zagrażał Kościołowi i to w postępowaniu pozbawionym wszelkich granic moralnych (zob. Rz 6,1.15; 1 Kor 6,12; Flp 3,17). Należy jednak wziąć pod uwagę, że termin *ἀσέλγεια* (*asélgeia*) w literaturze greckiej oznacza „rozwiązłość, bezczelność, zuchwałość, pychę”<sup>908</sup>. Następne wersety nakazują jednak rozumieć to słowo jako

<sup>906</sup> Zob. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp – przekład – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu 11), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1959, s. 482; por. J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1538.

<sup>907</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 79; por. R.J. Bauckham, *List św. Judy*, s. 454; W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 29.

<sup>908</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 116; por. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 80.

„wyuzdanie, rozwiązłość, rozpustę”<sup>909</sup>. Temat nadużyć seksualnych zostanie rozwinięty w następujących wersetach.

Wreszcie ludzie ci odrzucają władzę Jezusa Chrystusa (δεσπότην κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι [*despótēn kýrion hēmōn Iēsoún Christón arnoumenoi*]) – „[...] wypierają się jedyne go Władcy i Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Należy dostrzec, że Juda oprócz tytułu κύριος (*kýrios*) – „Pan” odnosi do Jezusa wyjątkowe określenie δεσπότης (*despótēs*) – „władca”<sup>910</sup>, które oprócz tego miejsca występuje w Piśmie Świętym jeszcze tylko w 2 P 2,1 – tekście zależnym od Jud 4. Połączenie ze sobą tytułów „Władca” i „Pan” jest czymś wyjątkowym w Nowym Testamencie (w Starym Testamencie [Septuaginta] zob. Rdz 15,8; Jon 4,3; Jr 1,6; 4,10; Dn 9,15). Tym samym Juda głosi Jezusa jako jedyne go Władcę chrześcijan, będących Jego sługami, nad którymi dokona On sądu w dniu ostatecznym<sup>911</sup>. Być może chodzi o to, że owi bezbożni szydarczko twierdzą, iż Bóg nie widzi ich występków i nie wie, co czynią, dlatego głoszą wolność od wszelkich praw Bożych i nauki Ewangelii albo w ogóle odmawiają Bogu władzy sądenia. Z pewnością oznacza to także brak szacunku dla Jezusa Chrystusa jako Pana i zaprzeczenie Jego panowaniu<sup>912</sup>.

Ukazanie ludzi zagrażających Kościołowi jako podstępnych, bezbożników, hołdujących rozwiązłości i rozwiązłości posiada swoje dopełnienie oraz rozwinięcie w kolejnych wersetach. Chociaż część Jud 5-16 krytycznie odnosi się do wspomnianych bezbożników, to jednak nie jest jakimś arbitralnym i emocjonalnym potępieniem, lecz stanowi dobrze przemyślany komentarz z odwołaniem się do tekstów Starego Testamentu w celu uzasadnienia twierdzeń zawartych w Jud 4<sup>913</sup>. W ww. 5-16 Juda przede wszystkim pragnął ogłosić sąd nad tymi, którzy dopuszczają się wspomnianych niegodziwości, dlatego odwołał się do Biblii i tradycji, do postaci dobrze znanych adresatom listu, aby podać przykłady sądu Bożego, któremu zostaną poddani odstępcy<sup>914</sup>. Komentatorzy zwracają uwagę na strukturalne dopracowanie tej sekcji pisma.

<sup>909</sup> Zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 255.

<sup>910</sup> Termin δεσπότης (*despótēs*) oznacza „pan, właściciel, pan domu; władca absolutny” (zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 184). W Nowym Testamencie do Boga termin ten został odniesiony w Łk 2,29; Dz 4,24; Ap 6,10; natomiast do Jezusa w Jud 4; 2 P 2,1. Por. K.H. Rengstorf, δεσπότης, οἰκοδεσπότης, οἰκοδεσποτέω, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, red. G. Kittel, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 44-49.

<sup>911</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 80-81.

<sup>912</sup> Zob. J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1539.

<sup>913</sup> Zob. R.J. Bauckham, *List św. Judy*, s. 454.

<sup>914</sup> Zob. S. McKnight, *Jude*, s. 1531; por. J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1539.

Poszczególne segmenty tekstu składają się z trzech elementów, zgodnie z zasadą triady<sup>915</sup>. W naszej analizie zwrócimy uwagę na ten szczegół.

Pierwszym z motywów starotestamentalnych, do którego odwołuje się autor listu, jest przykład sądu dokonanego nad pokoleniem Izraelitów, którzy w cudowny sposób opuścili Egipt, a następnie ponieśli śmiertelną karę za okazaną niewierność (zob. Jud 5). Z historii zbawienia wiadomo, że naród, który opuścił niewolę egipską, nie wszedł do Ziemi Obiecanej z powodu wielokrotnie okazanej Bogu niewierności, która swoje apogeum osiągnęła u bram ziemi Kanaan (zob. Lb 14,26-35; 26,63-65). Ziemia ta została dana ich potomkom. Przesłanie Judy jest takie: jak niegdyś Bóg zniszczył tych, których wcześniej sam wybrał i uczynił świętym ludem Bożym, cudownie ratując z więzów niewoli, tak teraz ukarze heretyków, którzy do czasu korzystali z Jego łaski, ale po pewnym czasie zaparli się Jezusa Chrystusa<sup>916</sup>. Występujący tutaj tytuł κύριος (*kýrios*) – „Pan” może odnosić się zarówno do Boga, jak i do Chrystusa. Może wydawać się czymś dziwnym mówienie o Chrystusie w kontekście wyjścia Izraela z Egiptu, ale – pomijając fakt, że niektóre ważne rękopisy posiadają w tym miejscu Ἰησοῦς (*Iēsoús*) czy też θεὸς Χριστός (*theós Christós*)<sup>917</sup> – wcześniejszy werset przedstawia Jezusa jako Władcę i Pana, natomiast dalej Jezus Chrystus ukazany jest jako Sędzia (zob. Jud 14-15). Ponadto chrześcijanie widzieli w przejściu Izraela z Egiptu do Ziemi Obiecanej typologiczną zapowiedź tych wydarzeń, które swe wypełnienie znalazły w zbawczej misji Chrystusa. Argumenty te pozwalają widzieć Jezusa jako sprawcę ocalenia i wyniszczenia Izraela<sup>918</sup>. Jeżeli Bóg zdecydował się zniszczyć swój wybrany naród za okazaną niewierność, o ile bardziej zniszczy tych, którzy szkodzą Jego Kościołowi. Zastosowana analogia potwierdza ciężar winy bezbożników.

W następnym wersecie (Jud 6) autor odwołuje się do świata aniołów, powołanych do istnienia przez Boga, którzy następnie zostali uwięzieni „w ciemnościach na wieki, aż do wielkiego dnia sądu”. Tekst grecki podaje dosłownie: μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον (*mé tērésantas tén heautón archén allá apolipóntas tó ídion oikētérion*) – „nie ustrzegli swojej godności, ale opuścili swoją siedzibę”. Na podstawie samego tekstu trudno powiedzieć, na czym polegała wina aniołów. O ile można zrozumieć – ale tylko domyślnie –

<sup>915</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 84.

<sup>916</sup> Zob. W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 33; por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 483-484; J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1539; S. McKnight, *Jude*, s. 1531.

<sup>917</sup> Zob. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, s. 629.

<sup>918</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 87; por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 483; W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 33.

utrata godności istot anielskich, o tyle trudniej wyjaśnić to, że aniołowie opuścili swoją siedzibę. Jeżeli Juda korzystał z *Księgi Henocha* (zob. *1 Henoch* 6 – 19), to księga ta mówi o tym, że poszczególnym aniołom przydzielona jest konkretna sfera działania, odpowiedzialności czy też panowania, którą wykonują nad światem w służbie Bogu. Są oni przyporządkowani różnym gwiazdozbiorom, gdzie odpowiadają za poszczególne narody albo procesy meteorologiczne w przyrodzie (zob. *1 Henoch* 20,1; 82,10-20). Wspomniani aniołowie opuściliby więc swoje stanowiska, wykazując tym samym nieposłuszeństwo Bogu, za co spotka ich kara<sup>919</sup>. Nieco inne światło rzuca na sprawę Drugi List Świętego Piotra, gdzie mowa jest o upadłych aniołach (zob. 2 P 2,4). Tekst ten jest zależny od Jud 4. Grecki termin ἀρχή (*archē*), tłumaczony w tym przypadku jako „godność”, oznacza także i przede wszystkim: „początek, władzę, pierwszeństwo, urząd, stanowisko”<sup>920</sup>. Może to sugerować, że wspomniani aniołowie zawinili przeciw Bogu tym, że nie zachowali powierzonego im stanowiska, władz, zadania, lecz porzucili miejsce im przeznaczone, które wyrażało ich godność i wielkość. Nie mogą już odzyskać utraconej pozycji, ponieważ są skuci wiecznymi więzami. Ich los jest przesądzony. Ci, którzy wzgardzili światłością nieba, musieli zstąpić w mroczną otchłań – do miejsca pozbawionego światła, którego źródłem jest Bóg<sup>921</sup>. Ta druga opinia wydaje się bardziej przekonująca. Twierdzenie o utracie godności można więc rozumieć jako upadłość, co w praktyce może oznaczać pychę i nieposłuszeństwo Bogu, które w konsekwencji doprowadziły ich do przymusowego opuszczenia dworu niebieskiego. To była pierwsza część kary, która już się dokonała. Druga część nastąpi wraz z paruzją Jezusa Chrystusa, który osądzi zbuntowanych aniołów na wieczne potępienie<sup>922</sup>. Odnosząc to porównanie do fałszywych proroków sabotujących wspólnotę chrześcijańską, pierwszą częścią kary będzie dla nich utrata udziału we wspólnocie uczniów Chrystusa, natomiast druga część, podobnie jak w przypadku zbuntowanych aniołów, będzie miała miejsce na sądzie w czasie paruzji. Przywołanie upadłych aniołów może być także ostrzeżeniem dla chrześcijan przed asymilacją z kulturą pogańską<sup>923</sup>.

<sup>919</sup> Zob. W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 33; por. R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 51-52.

<sup>920</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 114.

<sup>921</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 90-91; por. S. McKnight, *Jude*, s. 1531; D.A. Carson, *Jude*, w: *Commentary on the New Testament*, s. 1072.

<sup>922</sup> Zob. H. Langkammer, *Listy katolickie. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska), Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2016, s. 218; por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 484.

<sup>923</sup> Zob. C. Rowland, *Jude*, w: *The Oxford Bible Commentary*, s. 1286.

Powstaje pytanie, skąd Juda czerpał informacje na temat upadku aniołów. Pytanie to jest o tyle zasadne, że uzyskana na nie odpowiedź może rzucić trochę światła na ciężar zarzutów stawianych bezbożnikom, te zaś stanowią najbliższy kontekst dla zrozumienia sennych wizji, którymi się posługiwali. Wypowiedź z 2 P 2,4 nie daje do końca odpowiedzi w tej kwestii, tym bardziej że jest ona zależna od Jud 6. Istnieje przypuszczenie, że autor mógł sięgnąć do wyroczni proroka Izajasza, gdzie jest mowa o strąceniu „na samo dno otchłani” „Jaśniejącego, Syna Jutrzenki” (zob. Iz 14,12-15). W tekście z Księgi Izajasza chodzi o władcę Babilonu (zob. Iz 14,12-15), bez szczegółowej identyfikacji, reprezentującego wszystkich tyranów, który w swojej pysze i wyniosłości stawia się ponad Boga, za co zostanie surowo ukarany, „strącony do krainy umarłych, na samo dno otchłani” (Iz 14,15). Przypuszcza się, że autor mógł dodatkowo wykorzystać tutaj babiloński mit o Jaśniejącym Synu Jutrzenki, kryjącym w sobie imię własne Helel ben Szahar, który chciał dostać się na górę bogów i stać się im równym. Za karę został strącony do świata podziemnego. W Wulgacie hebrajskie הֵלֵל (*hêlêl*) (Iz 14,12) przetłumaczono jako *lucifer* – „przynoszący/noszący światło”<sup>924</sup>. W swoich komentarzach ojcowie Kościoła widzieli w tym fragmencie opowiadanie o upadku szatana. Z tej także przyczyny słowo „Lucyfer” stało się imieniem szatana<sup>925</sup>.

Wiele wskazuje na to, że autor w swojej nauce o upadłych aniołach sięgał nie tylko do tekstów Starego Testamentu, ale także inspirował się żydowską literaturą apokryficzną, popularną i dobrze znaną w czasach powstania listu, która dostarcza dużo więcej informacji w tej kwestii niż pisma natchnione. Apokryficzna *Księga Jubileuszów* w ten sposób mówi o upadłych aniołach:

„Pan rozgniewał się bardzo na swoich aniołów, których posłał na ziemię. Rozkazał, aby zostali zdjęci ze wszystkich stanowisk. Kazał ich związać w głębinach ziemi, stąd zostali tam związani i odosobnieni” (*Liber Iubileorum* 5,6)<sup>926</sup>.

<sup>924</sup> Zob. J. Korpanty, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2003, s. 212.

<sup>925</sup> Zob. J. Jensen, W.H. Irwin, *Księga Izajasza. Proto-Izajasz (Iz 1 – 39)*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, s. 629; por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I. 1 – 39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu IX/1), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1996, s. 286-288; M. Rosik, H. Langkammer, M.S. Wróbel, *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1-2 Listu św. Piotra Apostoła, 1-3 Listu św. Jana Apostoła, Listu św. Judy i Apokalipsy* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tyśiąclecia. Nowy Testament 5), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 2015, s. 135.

<sup>926</sup> Tłum. za: *Księga Jubileuszów*, przeł. A. Kondracki, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 272.

Podobne cytaty zawiera też inny apokryf – *Księga Henocha*:

„Henochu, [...] powiedz Czuwającym nieba, którzy opuścili wyżyny niebieskie i odwieczne święte miejsce i skalali się kobietami i postąpili tak, jak czynią synowie ludzcy, wzięli sobie żony i zupełnie się zepsuli na ziemi” (*1 Henoch* 12,4)<sup>927</sup>.

Ostatni cytat zawiera podobieństwo do Rdz 6,1-4, gdzie jest mowa o synach Bożych, którzy schodzili na ziemię, gdzie współżyli z kobietami, a te rodziły im potomstwo<sup>928</sup>.

Następnie autor Listu Judy odwołał się do kolejnego motywu starotestamentalnej historii – tym razem do zniszczenia Sodomy i Gomory (zob. Rdz 19,4-25). Sodoma wraz z czterema sprzymierzonymi z nią miastami (Gomora, Segar, Admą i Seboim) (zob. Rdz 14,2) jest typem miasta grzesznego, gdzie grzech przybiera charakter publiczny<sup>929</sup>. Tradycja lokalizuje te miasta w okolicy Morza Martwego. Po raz kolejny zostaje zauważony i zaakcentowany temat rozpusty, wyrażającej się w seksualnych dewiacjach, a także temat wiecznego potępienia. Miasta Sodoma i Gomora niejednokrotnie ukazywane są jako przykład sprawiedliwej Bożej kary (zob. Jr 23,14; Ez 16,48-50; Rz 9,29). Zostały one zniszczone w wyniku trzęsienia ziemi, któremu towarzyszył ogień wydobywający się z gorącego asfaltu, obecnego w rejonach Morza Martwego, za nadmierne dewiacje seksualne, za grzechy popełniane z każdym, kto posiada odmienną płć. Tradycja żydowska rozumiała grzechy Sodomitów jako pederastię. Wydobywające się ciągle jeszcze w czasach pisania Listu Judy dym i siarka dawały podstawy do mówienia o ogniu piekielnym. Zniszczone ogniem Sodoma i Gomora mogły służyć za przykład surowego sądu Bożego<sup>930</sup>. Użyty w tym miejscu czasownik ἐκπορνεύω (*ekporneúō*) – „stręczyć, nakłaniać, zmuszać do nierzędu;

<sup>927</sup> Tłum. za: *Księga Henocha etiopska*, przeł. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 147.

<sup>928</sup> Por. R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 50.

<sup>929</sup> Związek owych pięciu miast nosi nazwę Pantapolis (zob. Mdr 10,6). Spośród wymienionych miast ocalało jedynie Segar, ponieważ tam schronił się Lot. Zob. H. Langkammer, *Listy katolickie. Tłumaczenie*, s. 219.

<sup>930</sup> Zob. W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 34; por. K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg: Herder, 2002, s. 156; F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 485; J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1539; C.H. Thompson, *The Book of Jude*, w: *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, red. C.M. Laymon, Nashville – New York: Abingdon Press, 1971, s. 943; S. McKnight, *Jude*, s. 1531.

uprawiać nierząd<sup>931</sup>, „popelnąć cudzołóstwo”<sup>932</sup>, „oddawać się rozwiązłości”<sup>933</sup> występuje tutaj jedyny raz w Nowym Testamencie. Za to w Starym Testamencie (w Septuagincie) występuje wielokrotnie i zawsze oznacza uprawianie nierządu karanego śmiercią lub bałwochwalstwo traktowane jako uprawianie nierządu z obcymi bogami (zob. Rdz 38,24; Kpł 19,29; Pwt 22,21)<sup>934</sup>. Oddawanie się rozpuście nie było jedynym przewinieniem Sodomy. Oprócz seksualnych dewiacji Sodomici grzeszyli również brakiem gościnności<sup>935</sup>, pychą, wyniosłością, niesprawiedliwością społeczną (zob. Ez 16,49). Juda wykorzystał opowiadanie o zburzeniu Sodomy i Gomory jako przykład kary Bożej, podobnie jak czynili to starotestamentalni prorocy. Fałszywi nauczyciele, „prorocy od snów”, o których mowa w następnym wersecie, zasłużyli na podobną karę<sup>936</sup>.

### 3. Senni wizjonerzy w życiu adresatów Listu Judy – Jud 8

Bezpośrednia wzmianka o „prorokach ze snów” zawarta jest w w. 8:

Ὅμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μιáινουσιν κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν δόξας δὲ βλασφημοῦσιν (*Homoíōs méntoi kaí hou̓toi enyupniadzómēnoi sárka mén miáínousin kyriótēta dé athetoúsēsin dóksas dé blasphēmōúsēsin*) „Podobnie więc ci «prorocy ze snów»: ciała plugawią, Panowanie odrzucają i wypowiadają bluźnierstwa na «Chwały»”.

Werset ten rozpoczyna się przysłówkiem ὁμοίως (*homoíōs*) – „w podobny sposób, równie, tak samo”<sup>937</sup>, „podobnie”<sup>938</sup>, wskazującym na ścisły związek w. 8 z tym, o czym była mowa wcześniej. Co więcej, Jud 8

<sup>931</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 279.

<sup>932</sup> Zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 518.

<sup>933</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 186.

<sup>934</sup> Szerzej zob. F. Hauck, S. Schulz, *πόρνη etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, s. 584-587; por. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 518.

<sup>935</sup> Por. Papińska Komisja Biblijna, „Czym jest człowiek?” (*Ps 8,5*). *Zarys antropologii biblijnej*, tłum. H. Witczyk, Kielce: Wydawnictwo „Jedność”, 2020, s. 149-151.

<sup>936</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 92; por. M. Rosik, H. Langkammer, M.S. Wróbel, *Komentarz do Listu św. Jakuba*, s. 136.

<sup>937</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 106.

<sup>938</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 427.

niejako dokonuje pewnego *résumé* oskarżeń pod adresem przeciwników Boga: hańbią swoje ciało, gardzą boską władzą i znieważają istoty niebieskie. Na uwagę zasługuje w tym kontekście partykuła μέντοι (*méntoi*), która w intensywnym potwierdzeniu przyjmuje znaczenie: „oczywiście, naturalnie, ależ tak”<sup>939</sup>. A zatem grzechy wymienionych w w. 8 „proroków ze snów” odpowiadają grzechom ich typów, opisanych w poprzednich trzech wersach. Innymi słowy, wprowadzona przez autora listu partykuła μέντοι (*méntoi*) oznacza, że owi „prorocy ze snów” popełniają te same grzechy, o których mowa w Jud 5-7<sup>940</sup>.

Fraza ὁμοίως μέντοι (*homoiōs méntoi*) odnosi się bezpośrednio do wyrażenia οὔτοι ἐνυπνιαζόμενοι (*hoútoi enypniadzómēnoi*), składającego się z zaimka wskazującego οὔτοι (*hoútoi*) – „ci”<sup>941</sup> i imiesłowu czasu terażniejszego w stronie zwrotnej (*participium praesentis mediī*) w liczbie mnogiej ἐνυπνιαζόμενοι (*enypniadzómēnoi*). Pojawiający się tutaj imiesłów pochodzi od czasownika ἐνυπνιαζομαι (*enypniádzomai*), który przyjmuje następujące znaczenia: „śnić, mieć sny”<sup>942</sup>. Stąd imiesłów ἐνυπνιαζόμενοι (*enypniadzómēnoi*) można tłumaczyć jako „śniący”, „mający sny”. Jednakże niektórzy, uwzględniając kontekst, tłumaczą imiesłów ten jako „marzyciele”<sup>943</sup>. Czasownik ten nie dotyczy jednak zwyczajnego snu, ale wskazuje na sen prorocki, będący zapowiedzią ważnych wydarzeń<sup>944</sup>.

<sup>939</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 41.

<sup>940</sup> Zob. R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 55.

<sup>941</sup> Zaimek οὗτος (*hoútos*) może oznaczać osobę, rzecz bliższą, wymienioną ostatnio lub wskazywać na osobę znaną w sensie ujemnym. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 130.

<sup>942</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 203; por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 314; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 579. T. Muraoka (*A Greek-English Lexicon*, s. 242-243) podaje nadto, że czasownik ten pojawia się w Septuagincie w sensie „zobaczyć niezwykłą wizję (w nocy); komunikować się niezwykłą wizją”. Poszczególne odniesienia biblijne wskazują na wizje czy też komunikowanie się w przestrzeni snu.

<sup>943</sup> Zob. S. McKnight, *Jude*, s. 1531.

<sup>944</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 93. R.J. Bauckham (*Jude, 2 Peter*, s. 55-56) zauważa, że imiesłów ἐνυπνιαζόμενοι (*enypniadzómēnoi*) nie odnosi się do wszystkich trzech czasowników występujących w Jud 8. A zatem nie może w połączeniu z wyrażeniem σάρκα μιαινούσιν (*sárka miainousin*) – „plugawić ciało” – odnosić się do snów erotycznych (nie należy także w prosty sposób widzieć w nich fantazji/imaginacji, która nie jest zwykłym odczuciem ἐνυπνιαζέσθαι [*enypniadzésthai*]) ani do snów tych, którzy pogrążyli się w letargu grzechu lub „zostali zahipnotyzowani”. Jak zgadza się większość egzegetów, chodzi tutaj o sny jako nośnik proroczego objawienia. Z kolei H. Balz (*ὕπνος etc.*, s. 553-554) stwierdza, że ze względu na związość użytego wyrażenia οὔτοι ἐνυπνιαζόμενοι (*hoútoi enypniadzómēnoi*), w przeciwieństwie do opisu ekscesów adwersarzy, oraz ze względu na predykatywne powiązanie imiesłowu z podmiotem nie można zgodzić się z wieloma współczesnymi

Czasownik ἐνυπνιάζομαι (*enyypniádzomai*) w Nowym Testamencie występuje jedynie w Dz 2,17 (w cytacie przytoczonym z J1 3,1) oraz Jud 8; natomiast w Septuagincie spotykany jest wiele razy (zob. np. Rdz 28,12; Pwt 13,2; J1 3,1; Jr 23,25). W zależności od kontekstu może wskazywać na sny pochodzące od Boga (zob. np. Dn 2,1; J1 3,1 [=Dz 2,17]; por. *1 Henoch* 85,1), ale też może dotyczyć omamów, zmysłowych obrazów, prowadzących do bezbożnego postępowania (sny fałszywych proroków: Pwt 13,2.4.6; Iz 56,10; Jr 23,25; 38,8; por. Jr 23,32; Za 10,2)<sup>945</sup>. W Jud 8 czasownik ἐνυπνιάζομαι (*enyypniádzomai*) posiada wyraźnie negatywne znaczenie. Z tego powodu różnie oddają go polskie przekłady: „prorocy ze snów”<sup>946</sup>, „fałszywi marzyciele”<sup>947</sup>, „ludzie ulegający własnemu urojeniom”<sup>948</sup>, „pseudoprorocy”<sup>949</sup>, „nawiedzeni snami”<sup>950</sup>, „śniący”<sup>951</sup>. Być może wspomniani śniący prorokowali w jakimś narkotycznym odurzeniu czy nawet demonicznym opętaniu. Z powyższego wynika, że hereetyckie wizje nie posiadają żadnej wartości, nie przekazują żadnego objawienia, a ich przekazaciele to zwykli marzyciele, wróżbici i oszuści. Ich widzenia senne posiadały charakter czysto subiektywny, co więcej, były wrogie wobec prawdziwej nauki Bożej; były wyrafinowanym kłamstwem albo jedynie urojeniem. Owi wykładacze snów stanowili niebezpieczeństwo dla wspólnoty, ponieważ w ten sposób odводzili ludzi od Boga<sup>952</sup>. Werset ten należy traktować jako wypowiedź

---

egzegetami, którzy utrzymują, że w Jud 8 występuje odniesienie do szczególnych ekstatycznych lub wizjonerskich doświadczeń. Zgodnie z powszechnym schematem należałoby raczej dostrzec w Jud 8 metaforykę stanu libertynów jako wizjonerskiej i nocnej ślepoty na prawdę wiary.

<sup>945</sup> Zob. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga*, s. 270; R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 55. Por. G.M. Baran, *Sny* (ἐνύπνια [*enyypnia*]), s. 271-297, gdzie została przedstawiona specyfika terminu ἐνύπνιον (*enyypnion*) w starożytnej literaturze greckiej oraz Septuagincie.

<sup>946</sup> Zob. Biblia Tysiąclecia (s. 1395); H. Langkammer, *Listy katolickie. Tłumaczenie*, s. 219; F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 485.

<sup>947</sup> Zob. Biblia Poznańska (t. 4, s. 613); por. Nowy Testament w tłum. ks. S. Kowalskiego (s. 18).

<sup>948</sup> Zob. Biblia Paulistów (s. 2689).

<sup>949</sup> Zob. Biblia Warszawsko-Praska [= *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, *Biblia Warszawsko-Praska*], w przekł. z jęz. oryg. oprac. K. Romaniuk, Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce, 1997] (s. 2353).

<sup>950</sup> Zob. *Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000* (Prymasowska Seria Biblijna), przekł., wprov. i przyp. R. Popowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2002, s. 363.

<sup>951</sup> Zob. *Grecko-polski Nowy Testament*, s. 1153.

<sup>952</sup> Zob. K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe*, s. 156; por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 485; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 584; A. Stöger, *Der Brief des Apostels Judas. Der zweite Brief des Apostels Petrus*, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1963, s. 32; C.H. Thompson, *The Book of Jude*, s. 943.

ironiczną<sup>953</sup>. Przeciwna sytuacja ma miejsce w Dz 2,17, gdzie zapowiedziane sny, przeżywane przez starszych, będą rodzajem charyzmatu udzielonego przez Ducha Świętego dla przekazywania szczególnie ważnych Bożych komunikatów<sup>954</sup>.

W związku z praktyczną nieobecnością czasownika ἐνυπνιάζομαι (*enypniádzomai*) w pismach Nowego Testamentu należy poszukać go w Starym Testamencie (w Septuagincie) dla zapoznania się z jego pełniejszym znaczeniem. Uwagę zwraca jego występowanie w Pwt 13,2, gdzie pojawia się w formie imiesłowu, tyle że w liczbie pojedynczej: ἐνυπνιάζόμενος (*enypniádzómenos*). Jest on odpowiednikiem hebrajskiej frazy חֹלֵם חֲלֹם (*hōlēm ḥālôm*) – „śniący sny”, w której uwidacznia się *figura etymologica*. Polskie tłumaczenia zazwyczaj oddają jego znaczenie jako „tłumacz snów” lub „wyjaśniacz snów”<sup>955</sup>, „jasnowidz, wróżbita”<sup>956</sup>. W przytoczonym kontekście imiesłów ἐνυπνιάζόμενος (*enypniádzómenos*) występuje w pouczeniach Mojżesza na temat bałwochwalstwa (zob. Pwt 13). Mowa Mojżesza ma na celu przede wszystkim przestrzeżenie Izraelitów przed bałwochwalstwem i dotyczy kilku możliwości zgrzeszenia w ten sposób. Jej pierwsza część (Pwt 13,2-6) odnosi się do fałszywej postawy proroka, który posiada dar sennych widzeń. Prorocy cieszyli się dużym autorytetem wśród narodu, postrzegani jako przedstawiciele Boga wśród Jego ludu. Szczególne uznanie posiadały wypowiedzi proroków czerpiące z sennych wizji, ponieważ na całym starożytnym Wschodzie sny cieszyły się ogromnym zainteresowaniem jako środek objawienia. Także w Starym Testamencie sny służyły jako komunikator objawienia, ale do pewnego czasu. Przyjmuje się, że taka ich rola coraz bardziej była kwestionowana u schyłku monarchii, co widać w wypowiedziach proroków, na ogół negatywnie odnoszących się do sennych wizjonerów, którzy wspierając się autorytetem prorockim, mogli przywołać ludzi do bałwochwalczych praktyk, przekazując im własne, subiektywne i zafałszowane ekstazy jako głos przemawiającego Boga. Przed takimi prorokami autor Księgi Powtórzonego Prawa przestrzegał lud Izraela<sup>957</sup>.

Prorocy i wizjonerzy senni, o których mowa w Pwt 13,2, ukazani są jako ludzie posiadający nadzwyczajne właściwości. Potrafią zapowiedzieć niezwykle wydarzenie („znak lub cud”), które następnie ma

<sup>953</sup> Zob. W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 35.

<sup>954</sup> Por. H. Balz, ὕπνος *etc.*, s. 553-554.

<sup>955</sup> Zob. Biblia Paulistów (s. 358); Biblia Tysiąclecia (s. 185).

<sup>956</sup> Zob. Biblia Poznańska (t. 1, s. 317); Biblia Warszawsko-Praska (s. 306).

<sup>957</sup> Zob. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu II/3), Poznań – Warszawa: Wydawnictwo „Palottinum”, 1971, s. 180.

miejsce (Pwt 13,2-3). Dalej jednak tekst wyraźnie daje do zrozumienia, że zarówno zapowiedź, jak i samo wydarzenie nie pochodzą od Boga. Prorok czy wizjoner czerpie inspirację od obcego bóstwa, któremu w rzeczywistości – choć może niejawnie – służy. Wskazuje na to wypowiedź wizjonera wzywająca do służby innym bogom, czyli do bałwochwalstwa. Zapowiedziany i ukazany cudowny znak ma potwierdzać słusność wezwania. Tego rodzaju postępowanie fałszywych proroków jest swoistym dopustem Bożym dla sprawdzenia wierności Bogu, dla wykazania, czy Izrael kocha Boga „z całego serca i z całej duszy” (Pwt 13,4). Naród wybrany ma bezwzględnie iść za Panem, tylko Jego słuchać i bać się Go, wypełniać tylko Jego przykazania (Pwt 13,5). Z kolei fałszywy prorok, który posługuje się wizjami sennymi dla sprowadzenia Izraela na drogę bałwochwalstwa, ma być zabity<sup>958</sup>. Poniesiona śmierć jest nie tylko karą za obłudne postępowanie przeciw Bogu i Jego narodowi, ale także stanowi konieczny warunek dla usunięcia zła ze zgromadzenia i ma na celu przeciwdziałanie powtarzaniu się podobnych sytuacji. Wyrok Boży odnośnie do fałszywych wizjonerów jest jednoznaczny i kategoryczny<sup>959</sup>.

Dokonując porównania fragmentu Księgi Powtórzonego Prawa z Jud 8 można dostrzec podobieństwa, ale także różnice. Odnośnie do tych drugich na plan pierwszy wysuwa się przedstawienie stanu aktualnego. Wypowiedź starotestamentalna jest warunkowa, hipotetyczna („jeżeli pojawi się”, czyli „jeżeli zaistnieje”), dlatego w przypadku domniemanego występku jest mowa o winowajcy w liczbie pojedynczej. W Liście Judy natomiast chodzi o stan rzeczywisty: bluźnierczy wizjonerzy już działają, dlatego mówi się o nich w liczbie mnogiej. W pierwszym przypadku mamy ostrzeżenie przed tym, co może pojawić się w przyszłości, natomiast Juda wzywa do przeciwdziałania temu, co już ma miejsce. Idąc dalej, tekst Septuaginty nie zawiera motywów z życia moralnego, nie wspomina grzechów cielesnych i jakichkolwiek dewiacji seksualnych, co w liście Judy jest obecne ze szczególnym naciskiem. Co do podobieństw na pierwszym miejscu należy wymienić występowanie tego samego czasownika ἐνυπνιάζομαι (*enyupniádzomai*), obecnego w obydwóch miejscach jako imiesłów. Z pewnością należy także

<sup>958</sup> Zob. tamże; por. J. Blenkinsopp, *Księga Powtórzonego Prawa*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, s. 163.

<sup>959</sup> Jak podaje A. Tronina (*Sny wieszczce i kwestia oniromancji*, s. 109), deuteronomista w Pwt 13,2-6 odwołuje się do nowego kryterium rozpoznawania proroków i wizjonerów. Tym kryterium jest zgodność ich nauczania z ustaloną tradycją wiary (zgodność z Torą Mojżeszową). Jeśli to nauczanie jest sprzeczne z zasadami przymierza i w konsekwencji prowadzi do bałwochwalstwa, takich proroków czy też wyjaśnia-czy snów należy uznać za fałszywych.

zauważyć, że tak w jednym, jak i drugim przypadku chodzi o dobro ludu Bożego, któremu zagraża niebezpieczeństwo zejścia z Bożej drogi. Również jeżeli chodzi o karę dla bezbożników, w jednej i drugiej wypowiedzi jest ona maksymalnie surowa, z tą jednak różnicą, że w Księdze Powtórzonego Prawa posiada wymiar doczesny (wyrok śmierci), natomiast w Liście Judy chodzi o karę wiecznego potępienia, która domyślnie wynika z kontekstu całej wypowiedzi (zob. Jud 4-16).

Posługując się wyrażeniem ἐνυπνιαζόμενοι (*enyypniadzómenoi*) na określenie owych „fałszywych proroków/nauczycieli”, autor Listu Judy z pewnością miał na uwadze wspomniane wyżej sny fałszywych proroków, obecne dość często w Starym Testamencie. Być może sięgnął w tym względzie do *Pierwszej Księgi Henocha*, gdzie mowa jest o grzesznikach dni ostatecznych, którzy „poblądzą w głupocie swoich serc, a senne widzenia sprowadzą ich na manowce” (*1 Henoch* 99,8)<sup>960</sup>. W ten sposób chciał niewątpliwie podważyć wiarygodność owych „fałszywych proroków/nauczycieli”, którzy jako „prorocy ze snów” z pewnością twierdzili, że w swych doświadczeniach wizjonerskich otrzymywali objawienie (por. 2 Kor 12,1-3; Kol 2,18). Odwoływanie się do sennych wizji – jak wynika z Listu Judy – miało na celu usankcjonowanie bezbożnego postępowania, jak i głoszonej nauki, stojącej w sprzeczności z prawem moralnym. Autor Listu Judy starał się niejako wykazać, że owi „prorocy ze snów” – podobnie jak wzmiankowany w Pwt 13,2 „prorok lub wyjaśniacz snów” – są fałszywymi prorokami, czego przejawem było zwodzenie wiernych chrześcijan na drogi bezbożności<sup>961</sup>.

Analizując dokładnie w. 8, można zauważyć, że autor Listu Judy, pisząc o śniących bałwochwalcach, niejako dokonał pewnej rekapitulacji treści, które poruszał w poprzednich wersach, chcąc w ten sposób dodatkowo podważyć wiarygodność piętnowanych odstępców. Ponieważ określenie ἐνυπνιαζόμενοι (*enyypniadzómenoi*) zostało użyte w formie imiesłowu czynnego w czasie teraźniejszym, może to wskazywać, iż senne wizje fałszywych proroków dotyczą trzech dziedzin, które wskazał Juda, przedstawiając swoje zarzuty<sup>962</sup>. Tak więc na pierwszym miejscu oskarżył ich o hańbienie własnego ciała, podobnie jak ukazani wcześniej ludzie i upadli aniołowie. Zastosowany grecki czasownik μιάνω (*miainō*) – „plamić, kalać; bezcześcić, skazić, zhańbić

<sup>960</sup> Tłum za: *Księga Henocha etiopska*, s. 185.

<sup>961</sup> Zob. R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 55-56.

<sup>962</sup> Zob. S. McKnight, *Jude*, s. 1531-1532.

(kobietę)<sup>963</sup> w Septuagincie używany jest najczęściej w przepisach związanych z prawem czystości: na wskazanie nieczystości dotyczącej zwierząt i oraz wszelkiego rodzaju nieczystości związanej z chorobą trądu czy martwego ciała. Czasownik ten odnosi się również do nierządu (zob. Lb 5,11-31), gwałtu zadanego kobiecie (zob. Rdz 34,5) i wszelkich dewiacji w sferze seksualnej<sup>964</sup>. W kontekście w. 7, gdzie mowa jest o grzechach mieszkańców Sodomy, mający zwodnicze sny przeciwnicy wspólnot Kościelnych popełniają grzechy związane z seksualnością człowieka. Chrześcijanie powinni stronić od tego rodzaju nauki, w przeciwnym razie grozi im niebezpieczeństwo pójścia za przykładem bałwochwalców<sup>965</sup>.

Drugim kryterium niewiarygodności fałszywych głosicieli własnych doznań sennych jest to, że „odrzucają Panowanie – gardzą boską władzą”<sup>966</sup>. Przyjmuje się, że Panowanie, o którym tutaj mowa, oznacza władzę Chrystusa i Jego sąd nad grzesznikami<sup>967</sup>. Z tego może wynikać, że owi „prorocy ze snów” nie chcą przyjąć Jezusa za swego Pana, okazując Mu pogardę.

Na trzecim miejscu Juda oskarżył ich o bluźnierstwo przeciw „Chwałom”. Występujący tutaj grecki termin βλασφημέω (*blasphēméo*) – „wypowiadać złe, złowróżbne słowa, profanować, bluźnić, wyrażać się bluźnierczo; źle mówić (o *kimś*), obmawiać, lżyć, rzucać oszczerstwa, obelgi, przeklinać”<sup>968</sup> jest dosyć ogólny i można na wiele sposobów wyjaśniać jego znaczenie<sup>969</sup>. Z kolei jeśli chodzi o określenie δόξαι (*dóksai*) – „Chwały”, często przyjmuje się, że może chodzić o aniołów wiernych Bogu<sup>970</sup>. Aniołowie byli nazywani „Chwałami” z racji ich bliskości

<sup>963</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 56. Jak zaznaczają H.G. Liddell, R. Scott i H.S. Jones (*A Greek-English Lexicon*, s. 1132), czasownik ten często występuje właśnie w sensie moralnego splugawienia.

<sup>964</sup> Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 461-462 (z odnośnikami biblijnymi).

<sup>965</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 94; por. H. Langkammer, *Listy katolickie. Tłumaczenie*, s. 220; K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe*, s. 157.

<sup>966</sup> Por. Biblia Paulistów (s. 2689).

<sup>967</sup> J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1539; por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 486; S. McKnight, *Jude*, s. 1532; W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 36.

<sup>968</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 150.

<sup>969</sup> Zob. R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 57-59, gdzie zostały omówione różne sposoby interpretacji frazy δόξας δὲ βλασφημοῦσιν (*dóksas dé blasphēmoúsín*).

<sup>970</sup> Utożsamienie δόξαι (*dóksai*) z aniołami jest poświadczane przez zwoje z Qumran (zob. 1QH; 11QpPs<sup>a</sup>Zion), a także przez literaturę apokryficzną (zob. np. 2 Hen 22,7; WnbIz 9,22; por. Wj 15,11 [w wersji Septuaginty]); R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 57.

z Bogiem i udziału w Jego chwale<sup>971</sup>. Mogłoby to więc oznaczać, że głosiciele błędnych nauk gardzili światem anielskim, czyli posłańcami Boga. Niektórzy twierdzą, że w bluźnierstwie przeciw „Chwałom” chodzi o wypieranie się Jezusa i Jego władzy. Jeżeli bluźniercy odrzucali Boga i Jego prawo, to tym samym odrzucali także aniołów jako orędowników Bożych nakazów i wykonawców Jego sądu<sup>972</sup>. Trudno jednak ostatecznie stwierdzić, jaką formę przybierało bluźnierstwo fałszywych proroków przeciw aniołom, gdyż z tekstu nie wynika to jednoznacznie.

#### 4. Kontekstu ciąg dalszy

Dla wyrażenia ohydy postępowania fałszywych proroków – „proroków ze snów” – Juda przywołał postać archanioła Michała (zob. Jud 9), walczącego z diabłem, czyli upadłym aniołem. Postać Michała występuje kilka razy w Piśmie Świętym (zob. Dn 10,13.21; 12,1; Ap 12,7), ale jedynie w Liście Judy nazwany jest on archaniołem (ὁ ἀρχάγγελος [*ho archángelos*]). Boży archanioł nawet na diabła nie odważył się rzucić przekleństwa, choć jako przedstawiciel Boga miał takie prawo, lecz oddał sprawę sądu nad nim w ręce Najwyższego. Tymczasem bluźnierczy wykładcze snów odważali się występować przeciw świętym aniołom Boga, czyli wykonawcom sądu Bożego<sup>973</sup>. Wzmianka o rozprawie archanioła Michała z diabłem o ciału Mojżesza pochodzi najprawdopodobniej z apokryficznej księgi *Wniebowzięcie Mojżesza* (*Assumptio Mosis*), zwanej też Testamentem Mojżesza (*Testamentum Mosis*), choć nie jest to dokładnie pewne, chociażby z tego powodu, że ta opowieść nie zachowała się do naszych czasów. Trudno zatem powiedzieć, na ile Juda dostosował tekst apokryfu do własnych potrzeb teologicznych<sup>974</sup>. Odwołanie się do tego motywu jeszcze bardziej wyraża niegodziwość bluźnierców, którzy sabotowali życie wspólnoty chrześcijańskiej. Jednocześnie Juda

<sup>971</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 95-96; por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 584; K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe*, s. 157.

<sup>972</sup> Zob. J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1539; por. A. Stöger, *Der Brief des Apostels Judas*, s. 33.

<sup>973</sup> Zob. K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe*, s. 158-159; por. C.H. Thompson, *The Book of Jude*, s. 943.

<sup>974</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 96-97; por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 486; H. Langkammer, *Listy katolickie. Tłumaczenie*, s. 220; J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1539; W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 37; A. Stöger, *Der Brief des Apostels Judas*, s. 34.

uświadamiał swoich adresatów, że ukaranie winowajców przynależy samemu Bogu<sup>975</sup>.

Heretycy, określane pogardliwie jako οὔτοι (*hoútoi*) – „ci” (zob. Jud 10), bluźnili przeciwko temu, „czego nie znają”. Chodzi o nieznamość Chrystusa i aniołów. W gruncie rzeczy nikt z ludzi nie posiada takiej wiedzy. Wina fałszywych nauczycieli polegała jednak na tym, że zadufani w sobie, wypowiadali się tak, jakby doskonale wiedzieli, o czym mówią. W Liście Judy jeszcze raz zostają podjęte i rozwinięte tematy, które autor poruszył wcześniej. Bluźniercy, owładnięci wyuzdaną zmysłowością, pozbawieni są Ducha Bożego. Nie posługują się rozumem, ponieważ kieruje nimi instynkt spragniony zmysłowych doznań. Pod tym względem są podobni do bezrozumnych zwierząt, dla których świat duchowy jest niedostępny (por. Jud 10)<sup>976</sup>. Dochodzi wręcz do tego, że byli gorsi niż zwierzęta, które nie ulegają rozpustnym dewiacjom. Postawienie bluźnierców na jednym poziomie ze zwierzętami, a nawet jeszcze niżej, pokazuje stopień ich degradacji<sup>977</sup>. W kontekście oskarżeń o dewiacje seksualne niektórzy twierdzą, że zwrot: „czego nie znają” może oznaczać brak poczucia granicy w tym, co jest dopuszczalne z punktu widzenia Boga<sup>978</sup>. Wydaje się jednak, że takie podejście stanowi złagodzenie wymowy zarzutów stawianych bałwochwalcom przez Judę. Znieważając swoimi bluźnierstwami istoty duchowe, fałszywi prorocy upodobniają się do diabła, który także toczy walkę z Bogiem i tymi, którzy Mu służą. Wskazuje na to dwukrotne użycie słowa „bluźnić” w ww. 8 i 10, a także występowanie między tymi czasownikami terminu „bluźnierstwo” w w. 9, który odnosi się do diabła, w kontekście wypowiedzi archanioła Michała: „Pan niech cię skarci!”<sup>979</sup>. Heretycy z własnej winy zasługują na zgubę, którą – w świetle dotychczasowych wypowiedzi – będzie Boży sąd.

W swoim piętnowaniu wrogów Kościoła posługujących się fałszywymi wizjami sennymi Juda ponownie odwołał się do motywów biblijnych ze Starego Testamentu, rozpoczynając swój wywód od złowieszczonego „biada” (οὐαὶ [*ouai*]), które w Biblii może oznaczać okrzyk bólu,

---

<sup>975</sup> Zob. M. Rosik, H. Langkammer, M.S. Wróbel, *Komentarz do Listu św. Jakuba*, s.136.

<sup>976</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 99; por. W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 37; K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe*, s. 159; A. Stöger, *Der Brief des Apostels Judas*, s. 35.

<sup>977</sup> Zob. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 487; por. H. Langkammer, *Listy katolickie. Thumaczenie*, s. 220.

<sup>978</sup> Zob. C. Rowland, *Jude*, s. 1286.

<sup>979</sup> F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 99-100.

gniewu, złości, przerażenia lub rozpacz. Okrzykiem „biada” posługują się także prorocy, występujący przeciw narodom pogańskim lub grzeszącym Izraelitom. Tego groźnego w swojej treści terminu używa także Jezus, krytykując faryzeuszów i nauczycieli Pisma (zob. Mt 23,13-33)<sup>980</sup>. W ten sposób Juda wygłosił przekleństwo pod adresem odstępców od wiary. Porównał heretyków z trzema negatywnymi postaciami – Kainem, Balaamem i Korachem (zob. Jud 11). Wszyscy oni sprzeciwili się Bożej woli i przez to zasłużyli na ukaranie. Mówiąc o drodze Kaina, Juda miał na myśli postawę syna Adama (Rdz 4). Kain stanowi uosobienie zła nie tylko w ocenie autorów biblijnych. Żydowski historyk Józef Flawiusz napisał o nim: „[...] Kain, pod każdym względem niegodziwy, nie znał również granic dla swej żądzy zysku” (Iosephus Flavius, *Antiquitates* 1,2,1 [53])<sup>981</sup>. Chodzi nie tyle o bratobójczy czyn Kaina, ile o jego bunt przeciw Bogu – i to nie tylko po zabójstwie brata, ale także wcześniej. Jeszcze przed opisem zamordowania Abła autor Księgi Rodzaju sugeruje, że Kain postępował w życiu niewłaściwie (zob. Rdz 4,7: „Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować”). Kain to typ człowieka samolubnego, mściwego, który nie cierpi ludzi sprawiedliwych przed Bogiem. Piętnowani przez Judę heretycy „zeszli na drogę Kaina” (Jud 11). Występujące dosyć często w Septuagincie wyrażenie „iść drogą” odnosi się do przestrzegania lub nieprzestrzegania Bożych przykazań (zob. Ps 31,8; 80,14). Podobny sens znajdujemy w Nowym Testamencie (zob. Dz 14,16; 2 P 2,15)<sup>982</sup>. Postępując jak Kain, fałszywi nauczyciele – „prorocy ze snów” – buntowali się przeciwko Bogu i nie przestrzegali Jego przykazań. Byli pełni gniewu i zazdrości, a więc uczuć, które mogą doprowadzić do najgorszych czynów<sup>983</sup>. Istnieje także ciekawa interpretacja głosząca, że jak Kain przyniósł śmierć cielesną swojemu bratu, tak fałszywi nauczyciele zadają śmierć duchową wspólnocie wierzących<sup>984</sup>.

<sup>980</sup> N. Hillyer, *Woe*, w: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978, s. 1052-1053; por. S. McKnight, *Jude*, s. 1532; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1268.

<sup>981</sup> Tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, s. 105.

<sup>982</sup> Por. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (Prymasowska Seria Biblijna), tłum. Z. Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 91.

<sup>983</sup> Zob. W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 38; por. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 101; C.H. Thompson, *The Book of Jude*, s. 943; C. Rowland, *Jude*, s. 1286; D.A. Carson, *Jude*, s. 1076.

<sup>984</sup> Zob. K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe*, s. 159.

Druga z grzesznych postaci, do której Juda porównuje heretyków, to Balaam, ukazany w Starym Testamencie według dwóch różnych tradycji. Postać ta, przedstawiona w Księdze Liczb, pełni pozytywną rolę. Balaam czterokrotnie błogosławił Naród Wybrany, a w czwartym błogosławieństwie wygłosił proroctwo mesjańskie (zob. Lb 24,15-19). W innym miejscu ukazany jest jednak jako prorok sprzeniewierzający się swojemu urzędowi przez to, że za pieniądze przeklął naród Izraela, co wskazuje na jego chciwość bogactwa (zob. Pwt 23,5), która cechowała także bluźnierców wskazywanych przez Judę<sup>985</sup>. Jeszcze w innym miejscu Starego Testamentu Balaam ukazany jest jako przewrotny doradca, który prowadzi lud Izraela do kultu obcych bożków (zob. Lb 31,8.16). Tym samym Balaam to zwodziciel i fałszywy prorok (por. 2 P 2,15)<sup>986</sup>. W tradycji żydowskiej Balaam występuje także jako ktoś głoszący całkowitą swobodę moralną. Mogłoby na to wskazywać występujące tutaj słowo ἐξεχύθησαν (*eksechýthēsan*)<sup>987</sup>, które było stosowane dla wyrażenia nadużyć moralnych<sup>988</sup>. Porównanie zachowania heretyków do wiarolomstwa i chciwości materialnej Balaama tym bardziej ukazuje ich jako postaci wyzute z wszelkich wartości duchowych i moralnych, stwarzające zagrożenie dla jedności i ortodoksyjności wspólnot chrześcijańskich. Bluźniercy sprowadzali chrześcijan na drogę grzechu i dodatkowo usiłowali czerpać zyski ze swojej błędnej nauki. Paweł Apostoł ostro ganił tych, którzy za swoją pobożność oczekiwali zapłaty (zob. 1 Tm 6,5). O ile bardziej godnym potępienia jest czerpanie zysków z heretyckiego nauczania<sup>989</sup>.

Trzecia postać biblijna wskazuje na losy, jakie czekają heretyków. Korach, pochodzący z plemienia Lewiego, uważał, że nie tylko Aaron, ale również on i jego ród mają prawo pełnić służbę w przybytku Pana. Przez to, że zbuntował się Mojżeszowi, przedstawicielowi Boga, podważając autorytet Aarona w kwestii składania ofiar, wchłonęła go ziemia razem z rodziną i wszystkimi, którzy przyłączyli się do niego (zob. Lb 16,30-34). Los Koracha stanowi obraz wiecznego potępienia, czekającego heretyków.

<sup>985</sup> Zob. J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1539.

<sup>986</sup> Zob. G. Herrgott, A. Meister, *Balaam*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 86; por. C.H. Thompson, *The Book of Jude*, s. 943.

<sup>987</sup> Forma ta pochodzi od czasownika ἐκχέω (*ekchéō*), który w stronie biernej może oznaczać „oddawać się (czemuś)”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 285.

<sup>988</sup> F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 487; por. H. Langkammer, *Listy katolickie. Thumaczenie*, s. 221.

<sup>989</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 102.

Podobnie jak zostali ukarani trzej starotestamentalni grzesznicy, tak również Bóg ukarze odstępców, o których mowa w Liście Judy<sup>990</sup>. Chociaż Juda pisał o bałwochwalcach w aoryście (*indicativus aoristi*): ἀπόλοντο (*apólonto*) – „poginęli”, to jednak nie oznacza, że już się to stało. Mamy tutaj do czynienia z tak zwanym prorockim czasem przyszłym (odpowiednik *propheticum perfectum*), spotykanym w pismach apokaliptycznych (zob. Ap 18,20). W ten sposób autor zapewnia pewność i nieodwołalność sądu<sup>991</sup>. Warto w tym miejscu zacytować wspomnianego już wcześniej Józefa Flawiusza, którego świadectwo na temat buntu Koracha i jego popleczników ukazuje przekonania religijne współczesnej mu epoki, a więc czasów, w których powstał List Judy: „W żarze, który ich ogarnął, wszyscy mężowie, jak ich było dwustu pięćdziesięciu, spaleni zostali tak doszczętnie, że nie pozostał nawet ślad po ich ciałach” (Iosephus Flavius, *Antiquitates* 4,3,4 [56])<sup>992</sup>.

W Jud 12 następuje dalszy ciąg katalogu grzechów heretyków zagrożających czystości wiary i jedności we wspólnocie adresatów pisma. Na wspólnych posiłkach wspomniani bluźniercy zachowują się w sposób niegodziwy i haniebnny. Juda nazwał ich σπιλάδες (*spiládes*). Rzeczownik ten posiada wielorakie znaczenie i może oznaczać między innymi: „plama, skaza (*moralna*), zmaza, piętno, zakała”<sup>993</sup>, „burza, nawałnica, sztorm”<sup>994</sup>. Termin ten oznacza także „rafę, skałę nadbrzeżną”<sup>995</sup>, „klif, skałę, o którą rozbijają się fale morskie”<sup>996</sup>, czyli skałę stanowiącą niebezpieczeństwo dla okrętów. Juda pragnął powiedzieć, że heretycy swoim postępowaniem w sposób skryty i zafałszowany wnoszą niebezpieczeństwo dla wierzących. Ci, jeżeli nie będą w sposób zdecydowany strzegli się od ich wpływu, mogą rozbić się w swojej wierze na podobieństwo statku, który uderzył w podwodną skałę (= rafę)<sup>997</sup>. Ogólnie rzecz biorąc, wspomniany rzeczownik może wskazywać na podłość

<sup>990</sup> Zob. J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1540; por. C.H. Thompson, *The Book of Jude*, s. 943; A.D. Carson, *Jude*, s. 1077; W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 39.

<sup>991</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 103; por. R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 84.

<sup>992</sup> Tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, s. 225.

<sup>993</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 561; O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 309; por. J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1540.

<sup>994</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 561; O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 309.

<sup>995</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 309

<sup>996</sup> Zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1628.

<sup>997</sup> Zob. R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 85-86; F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 488; por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 585; F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 104.

człowieka, gorszącego innych swoim zachowaniem<sup>998</sup>. Ich wina polegała nie tylko na obżarstwie, ale także na uprawianiu rozpusty i ogólnie na psuciu atmosfery na chrześcijańskich posiłkach, zwanych agapami, które – według zwyczaju panującego w początkach Kościoła – związane były z liturgiczną celebracją Eucharystii<sup>999</sup>. Fałszywi nauczyciele brali udział w Eucharystii, bez obawy jakichkolwiek konsekwencji swojego bluźnierczego postępowania wobec osoby Jezusa Chrystusa, co wskazuje na ich daleko idącą arogancję i cynizm<sup>1000</sup>. Nie można także wykluczyć, że Juda mówił o przełożonych wspólnoty. Mogłoby wskazywać na to użyte sformułowanie odnoszące się do krytykowanych osób: *ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες* (*heautoús poimáinontes*) – „siebie samych pasący”. Tego rodzaju oskarżenie stanowi aluzję do Ez 34,2-3, a także do słów Jezusa na temat złych pasterzy, którzy nie starają się o dobro owiec, lecz jedynie o własną korzyść (J 10,8-13). To egoiści niezdolni do czynienia dobra, dbający jedynie o siebie<sup>1001</sup>. Być może jest to zbyt daleko idące skojarzenie, niemniej jednak wpisuje się w ilość przedstawionych dotychczas zarzutów pod adresem fałszywych proroków, zagrażających wierze wspólnoty.

W dalszym toku oskarżeń (zob. Jud 12) heretycy zostali porównani do „chmur bez deszczu/wody” (*νεφέλαι ἄνυδροι* [*nephélai ánydroi*]). Porównanie to najprawdopodobniej zostało zaczerpnięte z własnych obserwacji autora listu. Latem w Palestynie można obserwować obłoki gnane wiatrem, które nigdy nie dają upragnionego deszczu. Podobnie jest z nauczaniem fałszywych proroków – nie przynosi ludziom tego, czego wszyscy w dobrej wierze oczekują. Karmią wszystkich obietnicami, które nigdy nie mają spełnienia<sup>1002</sup>. To zwyczajni oszuści, szarlatani. W Biblii niejednokrotnie woda ukazana jest jako symbol życia, mądrości. Brak wody to śmierć. Analogicznym do braku wody jest przykład plew, które przeznaczone są na spalenie<sup>1003</sup>.

<sup>998</sup> Zob. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga*, s. 711.

<sup>999</sup> Zob. M. Rosik, H. Langkammer, M.S. Wróbel, *Komentarz do Listu św. Jakuba*, s. 137; por. H. Langkammer, *Listy katolickie. Tłumaczenie*, s. 221; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 585; W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 39-40.

<sup>1000</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 104-105.

<sup>1001</sup> Zob. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 488; por. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 105.

<sup>1002</sup> Zob. W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 41.

<sup>1003</sup> Zob. D.A. Carson, *Jude*, s. 1077.

Nie można także wykluczyć, że autor zaczerpnął ten motyw z Prz 25,14: „Chmury i wicher bez deszczu: kto chwali się darem kłamnym”<sup>1004</sup>. Odwołanie się do wiatru może także wskazywać na niestałość heretyków w głoszonych poglądach<sup>1005</sup> albo samowolę w działaniu i brak podporządkowania się komukolwiek<sup>1006</sup>. To porównanie nabiera szczególnego znaczenia, ponieważ w Starym Testamencie bardzo rzadko obłoki przedstawione są w negatywnym świetle. Tę samą prawdę wyraża porównanie fałszywych proroków do „drzew jesiennych”<sup>1007</sup> niemających owoców, dwa razy uschłych, wykorzenionych” (δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρπα δις ἀποθανόντα ἐκρίζωθέντα [*déndra phthinopōriná ákarpa díς apothanónta ekridzōthénta*]): nie przynoszą oni owoców, których ludzie spodziewają się po nich. Porównanie to nawiązuje do słów Jezusa (zob. Mt 7,15-20; 12,33). Można zapytać, dlaczego Juda nazwał heretyków „dwukrotnie uschłymi drzewami”? Drzewa bezowocne, chociaż można by się podziwiać jesienią po nich owoców, nie tylko ich nie dają – co mogłoby oznaczać pierwszą śmierć – ale także z racji swojej bezpłodności przeznaczone są na wycięcie i spalenie. Być może w przypadku fałszywych nauczycieli pierwsze uschnięcie oznacza zerwanie jednoźności z Bogiem w życiu doczesnym, co w przypadku heretyków jest jednoznaczne z wchłonięciem ich przez odmęty ówczesnej pogańskiej kultury. Drugie uschnięcie to śmierć wieczna, na którą zostaną skazani, co potwierdza użycie dodatkowo określenia „wykorzenieni”. To z kolei odsyła do wypowiedzi na ten temat, obecnych w Ewangelii (zob. Mt 3,10;

<sup>1004</sup> Jak zauważa B.K. Waltke (*The Book of Proverbs. Chapters 15:30-31:31* [The New International Commentary on the Old Testament], Grand Rapids – Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2005, s. 323-324), chodzi tutaj o posłańca (zob. Prz 25,13), który chwali się darem, ale celowo zniekształca faktyczną rzeczywistość, aby oszukać drugiego. Metafora sugeruje, że ktoś chępliwie i z wielkim rozgłosem obiecał komuś dar, przez co wywołał wielkie oczekiwanie, a następnie sprawił wielkie rozczarowanie z powodu braku przekazania tegoż daru. Odwołanie się do metafory deszczu może oznaczać, że wspomniany dar był niezbędny dla oszukanej osoby (bez deszczu/wody nie ma życia). Przypuszczalnie ów chępliwý człowiek oszukał swoją ofiarę, aby wyciągnąć z niej coś wartościowego: zamiast dać życie, zabrał je.

<sup>1005</sup> Zob. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 488; por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 585.

<sup>1006</sup> Zob. J.H. Neyrey, *List św. Judy*, s. 1540.

<sup>1007</sup> W wyrażeniu „drzewa jesiennie” (δένδρα φθινοπωρινὰ [*déndra phthinopōriná*]) przymiotnik φθινοπωρινός (*phthinopōrinós*) – „późnojesienny” (zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 471) może odnosić się do końca sezonu zbierania owoców, kiedy to owoce dowolnego drzewa – jeśli tylko owo drzewo je posiada – powinny być dojrzałe. Zob. R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 87.

7,19; 15,13)<sup>1008</sup>. Nie wszyscy jednak przyjmują taką interpretację, twierdząc, że „podwójne uschnięcie” wskazuje na całkowite, bez reszty obumarcie i wewnętrzne zepsucie<sup>1009</sup>. Wydaje się, że pierwsza interpretacja jest bardziej przemawiająca.

W kolejnym porównaniu Juda odwołuje się do wzburzonych fal morza (Jud 13: κύματα ἄγρια θαλάσσης [*kýmata ágria thalássēs*]). Porównanie to również mógł zaczerpnąć z własnych obserwacji, ale nie można też wykluczyć, że inspirował się słowami proroka Izajasza: „Bezbożni są jak wzburzone morze, którego nie sposób uciszyć, a jego fale wyrzucają muł i błoto” (Iz 57,20). Izraelici nigdy nie byli narodem żeglarzy, wręcz przeciwnie, wzburzone morze zawsze napawało ich lękiem. W swojej wyobraźni kojarzyli morskie odmęty z siedzibą potworów, wierząc jednocześnie, że przyjdzie dzień, w którym bestie te zostaną zglądzone przez Boga. Podobnie jak rozhukane fale morskie, uderzając o skałę, zostawiają na niej błoto i pianę, tak samo heretycy rozbijają się o skałę, którą jest Chrystus, zostawiając po sobie jedynie zgorzenie. Innymi słowy, rozbijanie się fałszywych proroków/nauczycieli o skałę obnaża ich prawdziwą naturę, co wyraża rzeczownik αἰσχύνη (*aischýnē*) – „hańba, wstyd, zhańbienie”<sup>1010</sup>. Użyty w tym miejscu przymiotnik ἄγριος (*ágrios*) – „dziki”<sup>1011</sup>, odnoszący się zwyczajnie do dzikich zwierząt, wskazuje na nieokiełzaną naturę fal, nad którymi człowiek nie jest w stanie zapanować, stanowiących dla niego śmiertelne niebezpieczeństwo. Nie można wykluczyć, że używając takiej metafory, Juda miał na myśli seksualne wyuzdanie fałszywych nauczycieli, o którym wcześniej pisał. Czynią to, co jest niedopuszczalne we wspólnocie wierzących, przede wszystkim zaś plugawią świętość Boga<sup>1012</sup>.

<sup>1008</sup> Zob. C. Rowland, *Jude*, s. 1286; por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 489; W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 41.

<sup>1009</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 106.

<sup>1010</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 18. Warto zauważyć, że autor Listu Judy posłużył się w tym wersecie bardzo dosadnym czasownikiem ἐπαφρίζω (*epaphrízō*) – „pienić się, wyrzygać z pianą, wypluć” (zob. tamże, s. 336). Stąd zastosowane porównanie nabiera wymownego znaczenia: jak fale morskie, uderzając w skałę, wypluwają/wyrzygują z siebie pianę, błoto czy też inne rzeczy, tak heretycy prorocy/nauczyciele wypluwają/wyrzygują z siebie to, co jest ostatecznie ich hańbą i winno być w konsekwencji powodem wstydu.

<sup>1011</sup> Znaczenie frazy κύματα ἄγρια (*kýmata ágria*) potęgują kolejne znaczenia przymiotnika ἄγριος (*ágrios*) – „surowy, okrutny, zajadły, złośliwy”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 6.

<sup>1012</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 107; por. S. McKnight, *Jude*, s. 1532; D.A. Carson, *Jude*, s. 1077.

Idąc dalej tą drogą, Juda porównał jeszcze bluźnierców do „zbląkanych gwiazd” (ἀστέρες πλανῆται [*astéres planḗtai*]). W Biblii gwiazdy posiadają pozytywną symbolikę, jako dzieła stworzone przez Boga (zob. Rdz 1,16) po to, aby w nocnych ciemnościach dawały ludziom światło. Wydatną pomocą służyły zwłaszcza żeglarzom. Gwiazdą posłużył się Bóg, aby pogańskich magów doprowadzić do narodzonego Mesjasza (zob. Mt 2,1-10). Bardzo wymowna jest wypowiedź proroka Daniela: „Mądrzy będą jaśnieć jak blask nieba, a ci, którzy wielu prowadzili ku sprawiedliwości – jak gwiazdy po wieczne czasy” (Dn 12,3). Autor listu wspomniał jednak o zbląkanych gwiazdach. Heretycy/procy/nauczyciele stanowili zupełne przeciwieństwo wyroczeni Daniela. Pretendowali do roli gwiazd wyznaczających kierunek, tymczasem sami okazali się zbląkani w życiu, przez co prowadzili innych do błędnego postępowania<sup>1013</sup>. Zbląkane gwiazdy pojawiają się na niebie zaledwie na krótki czas, a potem znikają w ciemnej nicości. Tak samo przeznaczeniem heretyków jest wieczna ciemność. Użyty termin ζόφος (*dzóphos*) wskazuje na ciemności świata podziemnego<sup>1014</sup>, będącego miejscem wiecznej kary dla grzeszników<sup>1015</sup>. W starożytności zbląkanymi aniołami nazywano nieposłusznych aniołów, którzy zostali osądzeni i ukarani na wieki<sup>1016</sup>. W ten sposób po raz kolejny (podobnie jak w w. 6) fałszywi prorocy/nauczyciele zostali porównani do upadłych aniołów<sup>1017</sup>.

W Jud 14-15 następuje zapowiedź sądu nad heretykami. Juda ponownie odwołuje się do apokryficznej *Pierwszej Księgi Henocha*, gdzie Henoch, „siódmy po Adamie” (zob. Jud 14; por. Rdz 5,18), również zapowiedział potępienie dla heretyków. Zawarty w tym miejscu cytat został przytoczony najprawdopodobniej z pamięci, ale bardzo dobrze odpowiada greckiej wersji *Księgi Henocha* (zob. *1 Henoch* 1,4.9)<sup>1018</sup>. Księga Rodzaju ukazuje Henocha jako tego, który „żył w zażyłości z Bogiem” (Rdz 5,24; por. Syr 44,16). W przekazie biblijnym o Henochu nie ma jednak ani słowa zapowiedzi jakiegokolwiek kary. Ten motyw pochodzi wyłącznie z apokryfu. Kara dotyczy bezbożności i twardych – w domyśle – słów. Aż trzy razy został tutaj użyty przymiotnik ἀσεβής (*asebḗs*) – „bezbożny”. Inny występujący w tym miejscu przymiotnik σκληρός (*sklērós*)

<sup>1013</sup> Zob. W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 41.

<sup>1014</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 424; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 756.

<sup>1015</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 108-109; por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 489.

<sup>1016</sup> Zob. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 585.

<sup>1017</sup> Zob. R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 89.

<sup>1018</sup> Zob. W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 42; R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 96-97.

oprócz podstawowego znaczenia „twardy” może być również tłumaczony jako „przykry, niemiły, burzliwy, bezlitosny”<sup>1019</sup>, „krnąbrny, ponury, okrutny, uparty”<sup>1020</sup>. Trudno powiedzieć, co dokładnie oznacza w tym miejscu ów przymiotnik, ale być może wskazuje on na wypowiedane bluźnierstwa. Stwierdzenie: „dziesiątki tysięcy świętych” może wskazywać na aniołów Bożych. Użyte w tym miejscu greckie słowo μυριάς (*myriás*) oznacza jakąś wielką ilość, niemożliwą do policzenia (zob. Hbr 12,22; Ap 5,11). Bóg z dworem niebiańskim przybywa, aby osądzić bezbożników i bluźnierców<sup>1021</sup>. Opis o znamionach teofanii wskazuje na doniosłość i niepodważalność przeprowadzonego sądu, który będzie dotyczył zarówno czynów, jak i słów.

W Jud 16 autor dokonuje podsumowania przedstawionych dotychczas zarzutów pod adresem heretyków obecnych we wspólnocie Kościoła, przywołując dodatkowo ich nowe, negatywne cechy: są niezadowoleni i narzekają, przypisując winę za swoje niepowodzenia Bogu. Użycie przymiotnika γογγυστής (*gongystés*) – „szemrający, narzekający”<sup>1022</sup> (co w konsekwencji może oznaczać: „niezadowolony, rozgoryczony z powodu okoliczności życia”), tego samego, który w Septuagincie określa szemranie Izraela na pustyni (zob. np. Wj 15,24; 16,2.7-9.12), a także bunt Koracha przeciwko Mojżeszowi (zob. Lb 16,11), wskazuje na pogardę Boga i odrzucenie autorytetu Chrystusa jako Pana i Władcy<sup>1023</sup>, ale może także sugerować to, że winowajcy wyrażali swoje niezadowolenie wobec decyzji przełożonych we wspólnocie wierzących<sup>1024</sup>. Natomiast wspomniana poządliwość<sup>1025</sup> dotyczy nie tyle rozpusty i grzechów cielesnych, o których w tym miejscu Juda nie wspomina, ile bardziej własnych korzyści i zysków. Z tym wiąże się egoistyczne pochlebstwo, które również znalazło miejsce w katalogu ich grzechów.

<sup>1019</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 557.

<sup>1020</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 301-302.

<sup>1021</sup> Zob. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 111-112; por. D.A. Carson, *Jude*, s. 1078.

<sup>1022</sup> Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 169.

<sup>1023</sup> Zob. W. Grundmann, *Der Brief des Judas*, s. 43; C.H. Thompson, *The Book of Jude*, s. 943; por. R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 98.

<sup>1024</sup> Zob. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 491; por. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 113.

<sup>1025</sup> Pojawia się tutaj termin επιθυμία (*epithymía*), który posiada następujące znaczenia: „pragnienie, pożądanie, poządliwość; tęsknota (za czymś); pożądany, upragniony przedmiot”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 349.

## Zakończenie

Niniejsza publikacja, jako kontynuacja wydanej w 2017 r. książki pt. *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, miała na celu ukazanie znaczenia snów i nocnych widzeń w Nowym Testamencie. Przedstawione w rozdziale pierwszym sny Józefa i Mędrców, znajdujące się w Mateuszowej *Ewangelii dzieciństwa*, posiadają niewątpliwie rys starotestamentalny. Wynika to choćby z próby określenia typu snu Józefa, który można zaklasyfikować do tak zwanych *message dreams*, obecnych również na kartach Starego Testamentu. Analizując sny w *Ewangelii dzieciństwa*, można nadto zauważyć – zwłaszcza w przypadku snów Józefa – że zostały one skomponowane według stereotypowego schematu, przez co we współczesnej egzegezie ich opisy zaczęto postrzegać jako pewnego rodzaju formę literacką<sup>1026</sup>. Nie można jednak podważyć ich znaczenia historycznego. Z Mateuszowej narracji widać wyraźnie, że miały one istotne znaczenie w całym splocie wydarzeń, czyli w realizowaniu się Bożego planu zbawienia. Przede wszystkim wspomnieć należy tutaj reakcję Józefa czy też Mędrców, którzy po otrzymaniu objawienia we śnie natychmiast podjęli realizację jego przesłania.

W Ewangelii Mateusza na uwagę zasługują dwie wzmianki o snach, których doświadczyli poganie. Pierwszy z nich to sen Mędrców ze Wschodu, odnotowany w *Ewangelii dzieciństwa*, a drugi sen żony Piłata, znanej z tradycji pod imieniem Klaudii Prokuli. Jest to świadectwo, że Bóg przemawia także do pogan. W przypadku snu żony Piłata, który znacząco różni się od snów przedstawionych w *Ewangelii dzieciństwa*, dochodzi do głosu jeszcze jedna kwestia: jej sen miał charakter ostrzegawczy. O tego rodzaju snach jest mowa w Starym Testamencie (zob. np. Hi 33,14-17), ale – jak zauważają egzegeci – być może opis snu żony Piłata posiada genezę spoza tradycji biblijnej.

---

<sup>1026</sup> Zob. T. Stramare, *Syn Józefa z Nazaretu*, s. 87 (zwl. przyp. 54).

Drugi rozdział został poświęcony snom i widzeniom nocnym, odnotowanym w Dziejach Apostolskich. Motyw otrzymywania objawień we śnie pojawia się w tak zwanej pierwszej mowie Piotra Apostoła (Dz 2,14-36), a ściślej mówiąc – w pierwszej jej części (Dz 2,14-21). Wzmianka na ten temat zawarta jest w cytowanym przez apostoła proroctwie Joela (zob. Jl 3,1), gdzie wspomniani zostali starcy, którzy „w ostatnich dniach” będą mieć sny. Jak wynika z przekazu Dziejów Apostolskich, Piotr posłużył się cytatem z proroka, aby podkreślić, że w dniu Pięćdziesiątnicy, czyli w dniu zesłania Ducha Świętego, spełniła się owa zapowiedź. Głównym elementem czy też faktorem spełniania się proroctwa jest zesłanie Ducha Świętego, czego zapowiedzią u Joela była wzmianka o „wylaniu Ducha [...] na wszelkie ciało” (Jl 3,1; Dz 2,17). Według Joela powszechne wylanie Ducha Bożego ma nastąpić w nieznannej przyszłości – w kontekście dnia Pańskiego, którego nieodłącznymi elementami mają być nadzwyczajne zjawiska kosmiczne i przyrodnicze. Jak wynika z przedstawionych badań, Piotr nie skoncentrował swej uwagi na kwestii snów. W konsekwencji senne widzenia nie stanowią centralnego tematu wystąpienia apostoła. Mają one być jednym z przejawów nadejścia ery zapowiadanej niegdyś przez Joela, realizującej się wraz ze zstąpieniem Ducha Świętego na uczniów Jezusa w dniu Pięćdziesiątnicy. Co więcej, w myśl zapowiedzi proroka, powtórzonej przez Piotra, senne widzenia nie stały się zjawiskiem powszechnym. Przypisanie starcom snów jako sposobu komunikowania się z Bogiem może oznaczać, że ten sposób komunikacji przynależy do tego, co już przemija, natomiast sposobem kontaktu z Bogiem w nowej rzeczywistości, zainaugurowanej zesłaniem Ducha Świętego, ma być bezpośrednia wizja, której doświadczać mają młodzieńcy, symbolizujący nową erę. Inaczej mówiąc, o wiele bardziej cennym i wartościowym niż senne widzenia jest dar proroctwa, czemu dał również wyraz w swoim nauczaniu apostoł Paweł (zob. 1 Kor 14,1-5).

Potwierdzeniem takiego przekonania może być brak wzmianek o doświadczeniach sennych w kolejnych rozdziałach Dziejów Apostolskich. Są tam natomiast opisy widzeń nocnych, których doświadczył Paweł Apostoł. Temu zagadnieniu została poświęcona druga część rozdziału drugiego. Szeroko nakreślony kontekst nocnych widzeń ukazuje ich ogromne znaczenie w działalności misyjnej Apostoła Narodów. Można by stwierdzić, że nocne doświadczenia miały charakter decydujących, zwrotnych momentów w misyjnym dziele Pawła. Ewidentnym przykładem tego jest już pierwsze jego widzenie, które miało miejsce w Troadzie (zob. Dz 16,9-10). Ono właśnie dało impuls do rozpoczęcia misji głoszenia Ewangelii na kontynencie europejskim.

Drugie nocne widzenie, którego apostoł doświadczył w Koryncie (zob. Dz 18,9-10), kiedy ukazał mu się sam Pan (czyli Jezus), zapewniło go z kolei o pomocy Bożej w trudnych okolicznościach oraz wzywało do dalszej, odważnej działalności misyjnej. Podobny charakter miało nocne widzenie w Jerozolimie (zob. Dz 23,11), w którym Pan wskazał Pawłowi perspektywę kolejnego etapu działalności ewangelizacyjnej.

Ostatnie nocne widzenie Pawła, jakiego doświadczył on na statku podczas podróży do Rzymu (zob. Dz 27,22-24), dodało mu nadprzyrodzonej siły, aby nie poddawać się biernie kolejom losu; ponadto uświadomiło ono apostołowi, że uczestniczy w wielkim Bożym planie rozszerzania się Ewangelii aż po krańce świata. Widzenie to przyniosło również słowo otuchy współtowarzyszom niebezpiecznej morskiej podróży. Ostatnie z zapisanych nocnych doświadczeń utwierdziło Pawła w przekonaniu o konieczności dotarcia do Rzymu, stolicy cesarstwa.

Jak widać wyraźnie, widzenia nocne Pawła Apostoła – podobnie jak sny przedstawione w Ewangelii Mateuszowej – odegrały istotną rolę w Bożym planie zbawienia. Zdaniem egzegetów doświadczone nocą widzenia mogły mieć charakter wizji otrzymywanych we śnie. Przemawiałyby za tym użyte w ich opisie zwroty, które w tradycji starotestamentalnej odnoszą się do widzeń we śnie (zob. Dn 2,19; 7,1.7.13.15; por. Rdz 46,2; Dn 2,7.26.28.36.45; 4,25; 8,2).

W nieco innej perspektywie kwestia sennych doświadczeń została przedstawiona w Liście Judy. Mowa w nim jest o „śniących”, czyli wizjonerach doświadczających wizji we śnie (ἐνυπνιαζόμενοι [*enyupniadzómenoi*]) (Jud 8). Zostali oni bardzo negatywnie ukazani przez autora listu, co wyrażają znacząco polskie tłumaczenia: „prorocy ze snów”, „fałszywi marzyciele”, „ludzie ulegający własnym urojeniom”, „pseudoprorocy”, „nawiedzeni snami”, „śniący”. Niewykluczone, że wspomniani „śniący” prorokowali w jakimś narkotycznym odurzeniu czy nawet demonicznym opętaniu. Tego rodzaju wizje nie posiadały żadnej wartości, gdyż nie przekazywały żadnego objawienia, a ich przekaziele jawili się jako zwykli marzyciele, wróżbici i oszuści. Ponadto widzenia takie miały charakter czysto subiektywny, co więcej, były wrogie wobec prawdziwej nauki Bożej. Owi wykładacze snów stanowili niebezpieczeństwo dla wspólnoty, ponieważ w ten sposób odводzili ludzi od Boga. Krytyka tego rodzaju „śniących” czy też „proroków ze snów” wpisuje się w tradycję starotestamentalną (zob. Pwt 13,2; Jr 14,14; 23,16.25-28; Ez 12,24; 13,16; Za 10,2).

Jak widać z przedstawionych badań, sny oraz nocne widzenia, o których wspomina się na kartach Nowego Testamentu, posiadały istotne znaczenie w biegu zbawczych wydarzeń. Jawią się one jako przestrzeń

komunikowania się Boga z człowiekiem. Zazwyczaj miały one charakter decydujących, zwrotnych momentów w *curriculum vitae* osób, które ich doświadczały. W czasach apostołskich – jak wynika z Listu Judy – miały miejsce także nadużycia w odwoływaniu się do wizji otrzymywanych w czasie snów. Tego rodzaju praktyki – obecne również wcześniej w Starym Testamencie – na kartach Nowego Testamentu zostały jednoznacznie napiętnowane.

## Bibliografia

### 1. Teksty źródłowe:

#### A. Pismo Święte

##### a) oryginalne:

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990.

*Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece et Latine. Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle. Textus Latinum Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum*, red. B. et K. Aland etc., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

*Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpreters*, red. A. Rahlfs, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

##### b) tłumaczenia:

*Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1993.

*Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000* (Prymasowska Seria Biblijna), przekł., wpraw. i przyp. R. Popowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2002.

*Pismo Święte Nowego Testamentu*, tłum. z gr. S. Kowalski, skrowidz oprac. Z. Ziółkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1987.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu „Biblia Warszawsko-Praska”*, w przekł. z jęz. oryg. oprac. K. Romaniuk, Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce, 1997.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań, Warszawa: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1990.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępem i komentarzami*, t. 1-4, oprac. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1991-1994.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008.

*Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (Prymasowska Seria Biblijna), przekł., przyp. i wst. R. Popowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2014.

Wojciechowski M., *Dwie wersje Dziejów Apostolskich. Teksty standardowy i zachodni*, Kraków: Wydawnictwo „Petrus”, 2018.

## **B. Pozostałe teksty źródłowe**

### **a) oryginalne:**

*Apocrypha anecdota. Second series* (Texts and Studies V/1), red. M.R. James, Cambridge: The University Press, 1897.

*Artemidorus: Oneirocritica*, vol. 1, red. N. Rigault, J.J. Reiske, J.G. Reiff, Lipsiae: Sumtibus Siegfried Lebrecht Crusii, 1805.

Dio, *Roman History with an English Translation by E. Cary*, vol. 8 (The Loeb Classical Library), London – New York: William Heinemann, G.P. Putnam’s Sons, 1925.

*Evangelia apocrypha adhibitis plurimis codicibus Graecis et Latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus*, red. K. von Tischendorf, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.

Homerus, *Odysea* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), red. A. Ludwich, Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1890.

Iosephus Flavius, *Jewish Antiquities. Books I-IV*, vol. 4 (The Loeb Classical Library), z ang. tłum. H.St.J. Thackeray, London – Cambridge: William Heinemann, Harvard University Press, 1961.

### **b) tłumaczenia:**

*Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzyciel. Męka i zmartwychwstanie Jezusa. Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003.

- Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. 1/2 (Źródła i Monografie 127), red. M. Starowieyski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1986.
- Appian z Aleksandri, *Historia rzymska* (Arcydzieła Kultury Antycznej), t. 3, przekł., oprac. i wst. L. Piotrowicz, Wrocław – Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, De Agostini, 2004.
- Artemidor z Daldis, *Rozważania o snach czyli Onejrokrityka*, przeł. I. Żółtowska, Warszawa: Wydawnictwo „Alfa”, 1995.
- Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów* (Arcydzieła Kultury Antycznej), t. 1, przekł., wst. i kom. J. Niemirska-Pliszczyńska, przedm. J. Wolski, Wrocław – Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, De Agostini, 2004.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. „Antiquitates Judaicae”*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, red. E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1979.
- Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska*, tłum. J. Radożycki, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1980.
- Kasjusz Dion, *Historia rzymska. Księgi 41-50* (Bibliotheca. Prace Naukowe 5), Kraków: Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Krakowie, 2008.
- Księga Henocha etiopska*, przeł. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), oprac. i wst. R. Rubinkiewicz, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2000, s. 141-189.
- Księga Jubileuszów*, przeł. A. Kondracki, w: *Apokryfy Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), oprac. i wst. R. Rubinkiewicz, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2000, s. 259-342.
- Tacyt, *Dzieła*, t. 1, tłum. S. Hammer, Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, 1957.
- Testamenty dwunastu Patriarchów – synów Dawida*, przeł. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), oprac. i wst. R. Rubinkiewicz, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2000, s. 46-81.

## 2. Komentarze:

- Albright W.F., Mann C.S., *Matthew. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Yale Bible), New Haven – London: Yale University Press, 2008.
- Alexander L., *Acts*, w: *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton, J. Muddiman, Oxford: University Press, 2001, s. 1028-1061.

- Barrett C.K., *The Acts of the Apostles* (International Critical Commentary), vol. 1-2, London – New York: T&T Clark, 2004.
- Bauckham R.J., *Jude, 2 Peter* (Word Biblical Commentary 50), Dallas: Word Books Publisher, 1983.
- Bengel J.A., *Gnomon of the New Testament. Pointing out from the Natural Force of the Words, the Simplicity, Depth, Harmony and Saving power of its Divine Thoughts*, vol. 1, tłum. ang. Ch.T. Lewis, M.R. Richardson, Philadelphia – New York: Perkinpine & Higin, Sheldon & Company, 1862.
- Blenkinsopp J., *Księga Powtórzonego Prawa*, w: *Katolicki komentarz biblijny* (Prymasowska Seria Biblijna), red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2001, s. 151-176.
- Bock D.L., *Acts* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Boice J.M., *Acts. An Expositional Commentary*, Grand Rapids: Baker Books, 2006.
- Boles H.L., *Acts of the Apostles* (New Testament Commentaries), Nashville: Gospel Advocate Company, 1989.
- Boor de W., *Dzieje Apostolskie*, Korntal: Licht der Welt, 1983.
- Boor de W., *List do Rzymian*, Warszawa: Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, 1981.
- Boor de W., *Pierwszy List do Koryntian*, Warszawa: Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, 1979.
- Bruce F.F., *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids – Leicester: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Apollos, 1990.
- Bruce F.F., *The Book of the Acts* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1988.
- Brzegowy T., *Ekskurs 2: Alma dziewicza matka Emmanuela*, w: T. Brzegowy, *Księga Izajasza*, cz. 1: *Rozdziały 1-12. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XXII/1), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2010, s. 417-420.
- Budd F.J., *Numbers* (Word Biblical Commentary 5), Dallas: Word Books Publisher, 2002.
- Carson D.A., *Jude*, w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, red. G.K. Beale, D.A. Carson, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, s. 1069-1079.
- Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, red. G.K. Beale, D.A. Carson, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

- Crenshaw J.L., *Joel. New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible), New Haven – London: Yale University Press, 2008.
- Czerski J., *Pierwszy List do Koryntian* (Bibliotheca Biblica), Wrocław: Wydawnictwo TUM, 2009.
- Davies W.D., Allison D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1: *Introduction and Commentary on Matthew I-VII* (International Critical Commentary), London – New York: T&T Clark International, 2004.
- Davies W.D., Allison D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 3: *Introduction and Commentary on Matthew XIX-XXVIII* (International Critical Commentary), London – New York: T&T Clark International, 2004.
- Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu 5), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 2008 (reprint wyd. z 1961).
- Dillon R.J., *Dzieje Apostolskie*, w: *Katolicki komentarz biblijny* (Prymasowska Seria Biblijna), red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2001, s. 1177-1250.
- Dziadosz D., *Księga Sędziów*, cz. 1: *Rozdziały 1-5. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament VII/1), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2019.
- Eckey W., *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangelismus von Jerusalem nach Rom*, Tl. 2: *Apg 15,36 – 28,31*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener, 2000.
- Eckey W., *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangelismus von Jerusalem nach Rom*, Tl. 1: *Apg 1,1 – 15,35*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener, 2000.
- Eerdmans Commentary on the Bible*, red. J.D.G. Dunn, J.W. Rogerson, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Fausti S., *Dzieje Apostolskie*, t. 2: *Rozdziały 10-18. Komentarz duchowy*, tłum. P.R. Gryziec, Kraków: Wydawnictwo oo. Franciszkanów „Bratni Zew”, 2016.
- Fitzmyer J.A., *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), New York: The Anchor Bible, 1998.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium 1,1 – 13,58* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2001.
- Gray G.B., *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (International Critical Commentary), Edinburgh: T&T Clark, 1903.

- Grundmann W., *Der Brief des Judas* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 15), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1974.
- Gryglewicz F., *Listy katolickie. Wstęp – przekład – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu 11), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1959.
- Grzybek S., *Księga Estery. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu VI/3), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1963.
- Haacker K., *Die Apostelgeschichte* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5), Stuttgart: Verlag H. Kohlhammer, 2019.
- Hagner D.A., *Matthew 1 – 13* (Word Biblical Commentary 33A), Dallas: Word Books Publisher, 1993.
- Hagner D.A., *Matthew 14 – 28* (Word Biblical Commentary 33B), Dallas: Word Books Publisher, 1995.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu III/1), Poznań – Warszawa: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1979.
- Homerski J., *Księga Zachariasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Księgi Proroków mniejszych. Nahuma – Habakuka – Sofoniasza – Aggeusza – Zachariasza – Malachiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu XII/2), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1968, s. 237-460.
- Homerski J., *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Ewangelia według św. Mateusza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska), Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Huggett C., *The Acts of the Apostles (Chapters 1-12)* (The Chronological New Testament 6), [b.m.w.]: Haystacks Publishing, 2017.
- Huggett C., *The Acts of the Apostles (Chapters 13-28)* (The Chronological New Testament 7), [b.m.w.]: Haystacks Publishing, 2018.
- Jankowski S., *Sen w Troadzie czyli św. Paweł u progu Europy (Dz 16,9-10)*, w: *Minister verbi*, red. P. Podeszwa, W. Szczerbiński, Gniezno: Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne, 2003.
- Jensen J., Irwin W.H., *Księga Izajasza. Proto-Izajasz (Iz 1 – 39)*, w: *Katolicki komentarz biblijny* (Prymasowska Seria Biblijna), red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2001, s. 614-676.
- Johnson L.T., *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina Series 5), Collegeville: The Liturgical Press, 1992.

- Józwiak F., *Dzieje Apostolskie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1996, s. 278-298.
- Katolicki komentarz biblijny* (Prymasowska Seria Biblijna), red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2001.
- Keener C.S., *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1: *Introduction and 1:1 – 2:47*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Keener C.S., *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3: *15:1 – 23:35*, Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), tłum. Z. Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2000.
- Kistemaker S.J., *Exposition of the Acts of the Apostles* (New Testament Commentary), Grand Rapids: Baker Book House, 1990.
- Kurz W., *Dzieje Apostolskie* (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego), tłum. D. Krupińska, Poznań: Wydawnictwo „W Drodze”, 2021.
- Kurz W.S., *Acts of the Apostles*, Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Lane W.L., *Hebrews 9-13* (Word Biblical Commentary 47B), Dallas: Word Incorporated, 1991.
- Langkammer H., *Dzieje Apostolskie. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska), Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2008.
- Langkammer H., *Listy katolickie. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Biblia Lubelska), Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2016.
- Lemański J., *Ekskurs 1: Sny w Biblii*, w: J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 37-50. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/3), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2015, s. 91-94.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1 – 11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/1), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2013.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27 – 36,43. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/2), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2014.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 37-50. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/3), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2015.
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament II), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009.

- Levine B.A., *Numbers 1 – 20. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible), New Haven – London: Yale University Press, 2008.
- Luz U., *Matthew 1 – 7. A Commentary on Matthew 1 – 7* (Hermeneia – a Critical and Historical Commentary on the Bible), tłum. J.E. Crouch, Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Luz U., *Matthew 21 – 28. A Commentary on Matthew 21 – 28* (Hermeneia – a Critical and Historical Commentary on the Bible), tłum. J.E. Crouch, Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Łach S., *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład – komentarz – eskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu II/3), Poznań – Warszawa: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1971.
- Malina A., *Ewangelia według św. Marka 1,1 – 8,26. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament II/1), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2013.
- Marshall H.I., *The Acts of the Apostles* (Tyndale New Testament Commentary 5), Grand Rapids – Leicester: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Inter-Varsity Press, 1980.
- Marshall I.H., *Acts*, w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, red. G.K. Beale, D.A. Carson, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, s. 513-606.
- Martini C.M., *Atti degli Apostoli*, Milano: San Paolo, 1986.
- McKnight S., *Jude*, w: *Eerdmans Commentary on the Bible*, red. J.D.G. Dunn, J.W. Rogerson, Grand Rapids: Eerdmans, 2003, s. 1529-1534.
- Meyers C.L., Meyers E.M., *Haggai, Zechariah 1-8. A New Translation With Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), Garden City – New York: Doubleday & Company, Inc., 1987.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1-11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament III/1), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2011.
- Mickiewicz F., *List Świętego Judy. Drugi List Świętego Piotra* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XVIII), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2018.
- Moore G.F., *Appendix B. Nazarene and Nazareth*, w: *The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostle*, vol. 1: *Prolegomena 1. The Jewish, Gentile and Christian Backgrounds*, red. F.J.F. Jackson, K. Lake, London: Macmillan and Co., 1920, s. 426-432.

- Neyrey J.H., *List św. Judy*, w: *Katolicki komentarz biblijny* (Prymasowska Seria Biblijna), red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2001, s. 1537-1541.
- Origenes, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum*, w: *Patrologia Graeca*, t. 13: *Origenes*, red. J.-P. Migne, Lutetia Parisiorum: Apud J.-P. Migne Editorem, 1862, kol. 829-1800.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* (Źródła Myśli Teologicznej 10), przeł. K. Augustyniak, wst. i oprac. E. Stanula, Kraków: Wydawnictwo WAM, 1998.
- Paciorek A., *Drugi List do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament VIII), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2017.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament I/1), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2005.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament I/2), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008.
- Parchem M., *Ekskurs: Symboliczny sen na starożytnym Bliskim Wschodzie*, w: M. Parchem, *Księga Daniela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XXVI), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008, s. 215-220.
- Parchem M., *Księga Daniela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XXVI), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008.
- Parsons M., Culy M., *Acts. A Handbook on the Greek Text*, Waco: Baylor University Press, 2003.
- Peterson D.G., *The Acts of the Apostles* (The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids – Nottingham: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Apollos, 2009.
- Rosik M., Langkammer H., Wróbel M.S., *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1-2 Listu św. Piotra Apostoła, 1-3 Listu św. Jana Apostoła, Listu św. Judy i Apokalipsy* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament 5), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 2015, s. 129-140.
- Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament VII), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009.
- Rowland C., *Jude*, w: *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton, J. Muddiman, Oxford: University Press, 2001, s. 1284-1287.

- Schelkle K.H., *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg: Herder, 2002.
- Schmidt W.H., *Exodus*, Tl. 1: *Exodus 1,1 – 6,30* (Biblischer Kommentar Altes Testament II/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- Schnabel E.J., *Acts* (Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- Squires J.T., *Acts*, w: *Eerdmans Commentary on the Bible*, red. J.D.G. Dunn, J.W. Rogerson, Grand Rapids: Eerdmans, 2003, s. 1213-1267.
- Stachowiak L., *Księga Izajasza I 1 – 39. Wstęp – przekład z oryginału - komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu IX/1), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum” 1996.
- Stachowiak L., *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu X/1), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1967.
- Stasiak S., *Komentarz do Dziejów Apostolskich, Listu do Rzymian, 1-2 Listu do Koryntian i Listu do Galatów* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament 2), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 2014.
- Stasiak S., *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament VI), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2020.
- Stern D.H., *Żydowski komentarz do Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2004.
- Stöger A., *Der Brief des Apostels Judas. Der zweite Brief des Apostels Petrus*, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1963.
- Stott J., *The Message of Acts* (The Bible Speaks Today), Nottingham: Inter-Varsity Press 1991.
- Strack H.L., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 1: *Das Evangelium nach Matthäus*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978.
- Szojda D., *List św. Judy*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1996, s. 440-443.
- The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, red. C.M. Laymon, Nashville – New York: Abingdon Press, 1971.
- The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton, J. Muddiman, Oxford: University Press, 2001.
- Thompson C.H., *The Book of Jude*, w: *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, red. C.M. Laymon, Nashville – New York: Abingdon Press, 1971, s. 942-944.

- Tronina A., *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XV), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2013.
- Vigini G., *Ewangelie i Dzieje Apostolskie. Tekst z komentarzem*, tłum. T. Truś, Lublin: Wydawnictwo „Paulistki”, 2000.
- Waltke B.K., *The Book of Proverbs. Chapters 15:30-31:31* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids – Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Zmijewski J., *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1994.

### 3. Opracowania:

- Adamczyk D., *Ostrzeżenie wyznawców Chrystusa w perspektywie kary dla bezbożnych na podstawie Listu Judy*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 16 (2012), s. 21-30.
- Albright W.F., *The Names “Nazareth” and “Nazoraeon”*, „Journal of Biblical Literature” 65/4 (1946), s. 397-401.
- Auvray P., Grelot P., *Bojaźń Boża*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994, s. 89-92.
- Auvray P., Léon-Dufour X., *Dzień Pański*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994, s. 247-253.
- Balz H., ἄπνοια etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 8, red. G. Kittel, G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 545-556.
- Baran G.M., *„Koniec, koniec nadchodzi dla czterech krańców ziemi” (Ez 7,1). Starotestamentalne zapowiedzi końca świata (paruzji, zmartwychwstania) w Pismach i u Proroków*, w: *Co dalej po śmierci. Eschatologia biblijna (Źródło Wody Żywej 8a)*, red. P. Łabuda, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2021, s. 205-223.
- Baran G.M., *Mędrzy ze Wschodu (Mt 2,1-12)*, „Krag Biblijny” 39 (2019), s. 28-38.
- Baran G.M., *Mityczny Diomedes a biblijny Jakub – motyw „walki człowieka z bóstwem” w kulturze helleńskiej oraz w świetle tekstów biblijnych*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2 (2011), s. 5-30.
- Baran G.M., *Narodziny Jezusa Chrystusa (Mt 1,18-25)*, „Krag Biblijny” 39 (2019), s. 20-28.

- Baran G.M., Σάρξ i σῶμα w antropologiczno-teologicznej refleksji Mędrca Pańskiego Syracha, w: *Studia anthropologica. Pogranicza historii sztuki i kultury*, t. 2, red. U.M. Mazurczak, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017, s.187-213.
- Baran G.M., *Sen Judy Machabeusza (2 Mch 15,11-16) – przesłanie i jego rola w kontekście wydarzeń*, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2017, s. 215-265.
- Baran G.M., *Sny (ἐνύπνια [enýpniá]) w refleksji Mędrca Pańskiego Syracha*, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2017, s. 267-304.
- Baran G.M., *Sny w opowiadaniu o Józefie Egipskim*, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2017, s. 48-67.
- Bartchy S.S., *Niewolnictwo w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia biblijna* (Prymasowska Seria Biblijna), red. P. Achtemeier, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 834-835.
- Bartnicki B., *Walka z herezjami (List św. Judy)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechnie. Apokalipsa* (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 10), red. J. Frankowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1992, s. 132-139.
- Bartnicki R., *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1996.
- Bartoszek A., *Znaczenie imienia na starożytnym Bliskim Wschodzie*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 14/1 (1994), s. 15-24.
- Bauckham R.J., *List św. Judy*, tłum. T. Mieszkowski, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria Biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 453-455.
- Beauchamp P., *Prorok*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994, s. 783-792.
- Bengel J.A., *Gnomon of the New Testament. Pointing out from the Natural Force of the Words, the Simplicity, Depth, Harmony and Saving power of its Divine Thoughts*, vol. 1, tłum. ang. Ch.T. Lewis, M.R. Richardson, Philadelphia – New York: Perkinpine & Higgs, Sheldon & Company, 1862.
- Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000.

- Bietenhard H., *Fire*, w: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, red. C. Brown, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975, s. 652-657.
- Bietenhard H., *Lord*, w: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2, red. C. Brown, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982, s. 508-519.
- Bietenhard H., ὄνομα etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, red. G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 242-283.
- Bornkamm G., πρέσβυς etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, red. G. Kittel, G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 651-683.
- Bruce F.F., *Paweł w Dziejach i Listach*, w: *Słownik teologii św. Pawła* (Prymasowska Seria Biblijna), red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2010, s. 575-588.
- Brzegowy T., *Przez pokutę do zbawienia (Księga Joela)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków* (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 5), red. J. Frankowski, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2001, s. 109-129.
- Budd P.J., *Dream*, w: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, red. C. Brown, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975, s. 511-512.
- Cieciela J., *Poncjusz Piłat, prefekt Judei, Kraków: The Enigma Press, 2003*.
- Clary T.C., *Rhetoric and Reptition: the figura Etymologica in Homeric Epic. A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy* [Cornell University 2009], s. 2-7 [online: <https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/13974/Clary,%20Todd.pdf;sequence=1>, dostęp z dn. 16.07.2022].
- Collins A.Y., *Widzenie*, w: *Encyklopedia biblijna* (Prymasowska Seria Biblijna), red. P. Achtemeier, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 1332.
- Czerski J., *Maryja w tajemnicy Wcielenia według Mt 1 – 2*, „Salvatoris Mater” 2/1 (2000), s. 34-55.
- Dąbrowski E., *Korynt*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 1, red. E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1960, s. 671-672.

- Dąbrowski E., *Macedonia*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 2, red. E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1960, s. 2-3.
- Dąbrowski E., *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, t. 1: *Geografia – historia* (Pismo Święte Nowego Testamentu), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1958.
- Dąbrowski E., *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1965.
- Dąbrowski E., *Rzym*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 2, red. E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1960, s. 455-457.
- Delling G., συμβιβάζω, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7, red. G. Kittel, G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 763-766.
- Delling G., μάγος, μαγεία, μαγεύω, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, red. G. Kittel, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1985, s. 356-359.
- Delling G., παρθένος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, red. G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 826-837.
- Descamps A., *Sprawiedliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994, s. 897-906.
- Dibelius M., *From Tradition to Gospel*, tłum. ang. B.L. Woolf, New York: Charles Scribner's Sons, 1935.
- Dietrich A., *Die Weisen aus dem Morgenlande*, w: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Bd. 3, red. E. Preuschen, Giessen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), 1902, s. 9-14.
- Dupont J., *Imię*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994, s. 322-326.
- Dyk S., *Duch, Słowo, Kościół. Biblijny model ewangelizacji*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.
- Dyk S., *Teologia głoszenia słowa Bożego według Dz 2*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002) 6, s. 149-169.
- Dziadosz D., *Apostolski kerygmat Kościoła rodzącego się z Bożego Ducha. Pierwsza mowa Piotra (Dz 2, 14-41)*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 77-97.

- Ficker R., מַלְאָךְ *mal'āk messenger*, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, tłum. Mark E. Biddle, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, s. 666-672.
- Filas F.L., *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, przeł. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1979.
- Filipak M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu* (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 50), Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1979.
- Flannery-Dailey F., *Dreams, Scribes, and Priests. Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 90), Leiden: Brill, 2004.
- Foerster W., σέβουμαι *etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7, red. G. Kittel, G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 168-196.
- Foerster W., Ἰησοῦς, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, red. G. Kittel, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1984, s. 284-293.
- Freed E.D., *Nazaret*, tłum. A. Karpowicz, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria Biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 562.
- Freedman D.N. et al., מַלְאָךְ *mal'āk*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 8, red. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, tłum. D.W. Stott, Grand Rapids – Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997, s. 308-325.
- Freyne S., *Galilea*, tłum. T. Mieszkowski, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria Biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 189-191.
- Galopin P.-M., Grelot P., *Aniołowie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994, s. 48-51.
- George A., *Sny*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994, s. 895-896.
- Giles K.N., *Proroctwa, prorocy, fałszywi prorocy*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostołskich* (Prymasowska Seria Biblijna), red. R.P. Martin, P.H. Davids, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2014, s. 795-801.

- Gillmana F.M., *The Wife of Pilate (Matthew 27:19)*, „Louvain Studies” 17 (1992), s. 152-165.
- Gnuse R., *Dream Genre in the Matthean Infancy Narratives*, „Novum Testamentum” 32/2 (1990), s. 97-120.
- Gnuse R., *The Jewish Dream Interpreter in a Foreign Court: the Recurring Use of a Theme in Jewish Literature*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 7 (1990), s. 29-53.
- Green J.B., *Dzieje Apostolskie*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostołskich* (Prymasowska Seria Biblijna), red. R.P. Martin, P.H. Davids, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2014, s. 211-228.
- Grundmann W., Rad G. von, Kittel G., ἄγγελος, ἀρχάγγελος, ἰσάγγελος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, red. G. Kittel, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 74-87.
- Guillet J., *Duch Boży*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994, s. 226-234.
- Hareźga S., *Eklezjologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie* (Bibliotheca Biblica), red. M. Rosik, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2008, s. 165-216.
- Harrington W.J., *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2000.
- Hauck F., Schulz S., πόρνη etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, red. G. Kittel, G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 579-595.
- Hiers R.H., *Eschatologia*, w: *Encyklopedia biblijna* (Prymasowska Seria Biblijna), red. P. Achtemeier, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 262-265.
- Hill D., *Prorocy*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria Biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 628-630.
- Hill D., *Sny*, tłum. T. Kowalska, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria Biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 712-713.

- Hurtado L.W., *Pan*, w: *Słownik teologii św. Pawła* (Prymasowska Seria Biblijna), red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2010, s. 563-571.
- Husser J.M., *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World* (The Biblical Seminar 63), Sheffield: Academic Press, 1999.
- Jaworski P., *Czy Jeremiasz deprecjonował sny prorockie? Analiza Jr 23,25-32 oraz 27,9-10 i 29,8-9*, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2017, s. 133-166.
- Jelito J., *Wiarą w sny na Wschodzie Starożytnym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 8/2-3 (1955), s. 69-78.
- Jonczyk W., *Cytaty z Księgi Izajasza w Ewangelii według św. Mateusza* (Rozprawy i Studia Biblijne 36), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2010.
- Kany R., *Die Frau des Pilatus und ihr Name: Ein Kapitel aus der Geschichte neutestamentlicher Wissenschaft*, „Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums” 86/2 (1995), s. 104-110.
- Kardyś W., *Przemawianie Boga przez sny w czasie sędziów i pierwszych królów w Izraelu*, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2017, s. 115-131.
- Klukowski M., *Funkcja żony Pilata w Ewangelii według Mateusza (27,19)*, w: „*Niewiastę dzielną kto znajdzie?*” (Prz 31,10). *Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* (Analecta Biblica Lublinensia 14), red. A. Kubiś, K. Nopora, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016, s. 257-275.
- Koet B.J., *It Started With a Dream: Paul’s Dream (Acts 16,9 – 10) and Aeneas as a Biblical Example of Dreams as Intercultural Legitimation Strategy*, „Dreaming” 18 (2008) 4, s. 267-279.
- Kosior W., *Anioł w Biblii Hebrajskiej. Pojęcie מלאך w ujęciu statystycznym i hermeneutycznym*, „Studia Judaica” 12/1-2(23-24) (2009), s. 57-79.
- Krawczuk A., *Herod, król Judei*, Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 1985.
- Kreitzner L.J., *Eschatologia*, w: *Słownik teologii św. Pawła* (Prymasowska Seria Biblijna), red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2010, s. 201-216.
- Kuhli H., *Ναζαρέτ (Ναζαρά, Ναζαρέθ) Nazaret (-a, -eth) Nazatet (Nazareth)*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, red. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1992, kol. 1114-1117.

- Lampe P., *Rzym*, w: *Encyklopedia biblijna* (Prymasowska Seria Biblijna), red. P. Achtemeier, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 1062-1066.
- Lang F., *πῦρ etc.*, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, red. G. Kittel, G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 928-943.
- Langkammer H., *Apostoł Paweł. Od nawrócenia aż po Rzym* (Jak Rozumieć Pismo Święte 12), Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Langkammer H., *Judy List*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL, Wydawnictwo „Jedność”, 2017, s. 395-397.
- Langkammer H., *Słownik biblijny*, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1982.
- Laubach F., *Blood*, w: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, red. C. Brown, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975, s. 220-224.
- Lemański J., *Nadzieja zbawienia dla wzywających imienia Pana* (*Jl 3,1-5*), „*Verbum Vitae*” 9 (2006), s. 33-47.
- Lemański J., *Rola snów w Księdze Rodzaju (tradycje patriarchalne Rdz 12 – 36)*, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2017, s. 9-45.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1989.
- Łach J., *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dziecięctwa Jezusa*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2001.
- Łach J.B., *Księgi Nowego Przymierza: Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy – Apokalipsa. Ujęcie teologiczno-chrystoprologiczne-praktyczne*, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 2020.
- Łach S., *Wiara w sny w Izraelu i na Wschodzie Starożytnym*, w: S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu I/1), Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1962, s. 598-603.
- Łanoszka M., *Zawsze sprawiedliwe sądy Boga – starotestamentowa perspektywa rzeczywistości sądu* (*Pięcioksiąg i Prorocy*), w: *Co dalej po śmierci. Eschatologia biblijna* (Źródło Wody Żywej 8a), red. P. Łabuda, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2021, s. 73-84.
- Manzanares C.V., *Jezus i Ewangelie. Mały słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa: Wydawnictwo „Verbinum”, 2004.
- Manzi F., *Listy Św. Pawła. Wprowadzenie*, tłum. P.R. Gryziec, Kraków: Wydawnictwo oo. Franciszkanów „Bratni Zew”, 2021.

- Mayer G., נזר *nzr*; נֶזֶר *nēzer*; נָזִיר *nāzîr*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 9, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, tłum. ang. D.E. Green, Grand Rapids – Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1998, s. 306-311.
- Meier S.A., *Angel I*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Leiden i in.: Brill, Eerdmans, 1999, s. 45-50.
- Meier S.A., *Emmanuel*, tłum. T. Mieszkowski, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria Biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 146.
- Mędała S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków: The Enigma Press, 1994.
- Michaelis W., ὁπάω *etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, red. G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 315-382.
- Mielcarek K., *Motyw gwiazdy w Ewangelii według św. Mateusza (2,1-12)*, „*Verbum Vitae*” 29 (2016), s. 175-197.
- Mielcarek K., *Piłat, Poncjusz Piłat. 1. W Biblii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011, kol. 597-598.
- Miller C.H., *Korynt*, w: *Encyklopedia biblijna* (Prymasowska Seria Biblijna), red. P. Achtemeier, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 533-536.
- Milne M.K., *Troada*, w: *Encyklopedia biblijna* (Prymasowska Seria Biblijna), red. P. Achtemeier, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 1284.
- Minear P.S., *Dzień Pański*, tłum. T. Kowalska, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria Biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 132.
- Moore G.F., *Appendix B. Nazarene and Nazareth*, w: *The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostle*, vol. 1: *Prolegomena 1. The Jewish, Gentile and Christian Backgrounds*, red. F.J.F. Jackson, K. Lake, London: Macmillan and Co., 1920, s. 426-432.
- Najda A.J., *Święto Trzech Króli w Biblii i tradycji Kościoła*, „*Studia nad Rodziną*” 16/1-2 (2012), s. 391-402.
- Nawrot J., *Kryzys religijny w Judei za Antiocha IV Epifanesa. Teologia historii w 1 Mch 1,1 – 2,26* (Studia i Materiały 151), Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, 2012.

- North R.G., *Separated Spiritual Substances in the Old Testament*, „The Catholic Biblical Quarterly” 29/3 (1967), s. 419-449.
- Nowińska J., *Sen Mardocheusza i jego spełnienie jako impuls do innej percepcji rzeczywistości (Est 1,1d-1k; 10,3a-3k)*, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2017, s. 193-214.
- Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL, Wydawnictwo „Jedność”, 2017.
- Oepke A., ὄναρ, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, red. G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 220-238.
- Olson D.T., *Nazirejczyk*, tłum. A. Karpowicz, w: *Słownik wiedzy biblijnej (Seria Biblijna „Vocatio”)*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 562.
- Oppenheim A.L., *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book* (Transactions of the American Philosophical Society. New Series 46/3), Philadelphia: The American Philosophical Society, 1956.
- Ordon H., *Eschatologiczny dar Ducha Bożego*, „Roczniki Teologiczne” 51/1 (1994), s. 45-54.
- Osmański M., *Filon z Aleksandrii*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002, s. 443-444.
- Oster R.E., *Korynt*, tłum. T. Kowalska, w: *Słownik wiedzy biblijnej (Seria Biblijna „Vocatio”)*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 317-318.
- Paciorek A., *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2015.
- Papieska Komisja Biblijna, *„Czym jest człowiek?” (Ps 8,5). Zarys antropologii biblijnej*, tłum. H. Witczyk, Kielce: Wydawnictwo „Jedność”, 2020.
- Parchem M., *Symboliczne sny oraz ich interpretacja w Księdze Daniela*, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2017, s. 167-192.
- Pawson D., *Klucz do Biblii*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2020.

- Pawson D., *Klucz do Biblii. Wprowadzenie do każdej protokanonicznej księgi Biblii z tłem historycznym, kontekstem, głównym przesłaniem i planem księgi* (Przewodniki Chrześcijańskie 14), tłum. Z. Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2016.
- Peter M., *Prehistoria biblijna* (Biblioteka Pomocy Naukowych 10), Poznań: Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, 1994.
- Pikor W., *Proroctwo i prorocy*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL, Wydawnictwo „Jedność”, 2017, s. 730-743.
- Pindel R., *Od ewangelizacji do wspólnoty*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000.
- Podeszwa P., „Trzeba, abyś w Rzymie zaświadczył o Mnie” (Dz 23,11b). *Rzym w Dziejach Apostolskich*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 64 (2011) 4, s. 293-307.
- Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 1-2, red. E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1960.
- Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1995.
- Quell G., Foerster W., κύριος etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, red. G. Kittel, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1984, s. 1039-1098.
- Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widła, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1986.
- Rakocy W., „Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1, 8). (*Dzieje Apostolskie*), w: *Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła* (Wprowadzenie w Myśli i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 9), red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1997, s. 13-81.
- Rakocy W., *Mowa Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy: Model pierwotnego kerygmatu*, „Roczniki Teologiczne” 45 (1998) 1, s. 111-122.
- Rakocy W., *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2003.
- Reasoner M., *Rzym i chrześcijaństwo rzymskie*, w: *Słownik teologii św. Pawła* (Prymasowska Seria Biblijna), red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2010, s. 720-724.
- Reicke B., χρῆμα, χρηματίδω, χρηματισμός, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 9, red. G. Friedrich, tłum. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1984, s. 480-482.

- Renard H., Grelot P., *Syn Boży*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994, s. 917-920.
- Renaud B., Léon-Dufour X., *Ogień*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994, s. 615-620.
- Rengstorf K.H., δεσπότης, οἰκοδεσπότης, οἰκοδεσποτέω, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, red. G. Kittel, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, s. 44-49.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2001.
- Ringgren H., גָּאַל; גָּאַל; גָּאַל; redeem, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, tłum. J.T. Willis, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, s. 350-355.
- Robeck C.M., *Proroctwo, prorokowanie*, w: *Słownik teologii św. Pawła* (Prymasowska Seria Biblijna), red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2010, s. 652-659.
- Rosik M., Rapoport I., *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego* (Bibliotheca Biblica), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2009.
- Röttger H., *Mal'ak Jahwe – Bote von Gott. Die Verstellung von Gottes Boten im hebräischen Alten Testament* (Regensburger Studien zur Theologie 13), Frankfurt am Main – Berlin – Las Vegas: Peter Lang, 1978.
- Saller R.P., *Cesarstwo Rzymskie*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria Biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 77-81.
- Sawa R., *Tetrarcha*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, red. E. Gigilewicz i in., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013, kol. 751.
- Schaeder H.H., Ναζαρηθός, Ναζωραῖος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, red. G. Kittel, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1985, s. 874-879.
- Schellenberg R.S., *Eschatologia*, w: *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii* (Prymasowska Seria Biblijna), red. J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2017, s. 169-175.

- Schüngel H., *Sen*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1995, kol. 1190.
- Sesboue D., Léon-Dufour X., *Sen*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994, s. 868-871.
- Siwakowska W., *Artemidoros*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 1982, s. 99.
- Skoczylas H., *Rola aniołów w Ewangelii według św. Mateusza*, w: *Świat aniołów (Materiały z sympozjum)*, red. R. Andrzejewski, P. Prusakiewicz, Marki: Wydawnictwo „Michalineum”, 2003, s. 175-201.
- Słownik kultury antycznej Grecja – Rzym*, red. L. Winniczuk, Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 1986.
- Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii* (Prymasowska Seria Biblijna), red. J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2017.
- Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostołskich* (Prymasowska Seria Biblijna), red. R.P. Martin, P.H. Davids, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2014.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994.
- Słownik teologii św. Pawła* (Prymasowska Seria Biblijna), red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2010.
- Słownik wiedzy biblijnej* (Seria Biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996.
- Spicq C., Grelot P., *Krew*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1994, s. 393-396.
- Spykerboer H.C., *Urim i tumim*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria Biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 788-789.
- Stachowiak L., *Duch Boży*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL, Wydawnictwo „Jedność”, 2017, s. 193-194.
- Stier F., *Gott und sein Engel im Alten Testament* (Alttestamentliche Abhandlungen XII/2), Münster i. W.: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1934.

- Stramare T., *Syn Józefa z Nazaretu. Problemy dotyczące dzieciństwa Jezusa*, tłum. A.Z. Urbański, w: *Józef z Nazaretu*, t. 2, praca zbiorowa, red. O. Stokłosa, Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, 1979, s. 63-124.
- Strathmann H., Meyer R., λάος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, red. G. Kittel, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1985, s. 29-57.
- Synowiec J.S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków: Wydawnictwo oo. Franciszkanów „Bratni Zew”, 2003.
- Synowiec J.S., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków: Wydawnictwo oo. Franciszkanów „Bratni Zew” <sup>3</sup>1999.
- Szłaga J., *Etnarcha*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1985, kol. 1188.
- Szłaga J., *Galilea*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski i in., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1989, kol. 824.
- Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1990.
- Szymik S., *Septuaginta*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL, Wydawnictwo „Jedność”, 2017, s. 809-812.
- Święcicka P., *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium prawnohistoryczne*, Warszawa: Lex a Wolters Kluwer Business, 2012.
- The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1-3, red. C. Brown, Grand Rapids: Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1971-1975.
- Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1-10, red. G. Kittel, G. Friedrich, tłum. ang. i red. G.W. Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964-1976.
- Tronina A., *Sny wieszczce i kwestia oniromancji w Prawie Mojżeszowym*, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2017, s. 95-114.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1-2, przeł. T. Brzegowy, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 2004.
- Wild R.A., *Macedonia*, w: *Encyklopedia biblijna (Prymasowska Seria Biblijna)*, red. P. Achtemeier, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 704-705.

- Wilson R.R., *Prorok*, w: *Encyklopedia biblijna* (Prymasowska Seria Biblijna), red. P. Achtemeier, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 1001-1006.
- Wilson R.R., *Prorokini*, w: *Encyklopedia biblijna* (Prymasowska Seria Biblijna), red. P. Achtemeier, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 1006.
- Witaszek G., *Moc słowa prorockiego* (Jak Rozumieć Pismo Święte 7), Lublin: Wydawnictwo KUL, 1996.
- Witczyk H., *Zbawienie*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL, Wydawnictwo „Jedność”, 2017, s. 991-993.
- Witherington III B., Yamazaki-Ransom K., *Pan*, w: *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii* (Prymasowska Seria Biblijna), red. J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2017, s. 529-537.
- Ziesler J., *Sprawiedliwość*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria Biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 715-716.

#### 4. Pomoce leksykalne, gramatyki:

- A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. A translation and adaptation of the fourth revised and augmented edition of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich*, popr. i poszerz. F.W. Gingrich, F.W. Danker, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1996.
- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 1-4, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958-1965.
- Auerbach M., Golias M., *Gramatyka grecka*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985.
- Gesenius's Hebrew Grammar*, red. i poszerz. E. Kautzsch, red. ang. A.E. Cowley, Oxford: The Clarendon Press, 1956.
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, t. 1-2, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2000-2001.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski* (Prymasowska Seria Biblijna), t. 1-2, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2013.

- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 1990.
- Lambdin O., *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 11), Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.
- Liddell H.G., Scott R., Jones H.S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: The Clarendon Press, 1996.
- Muraoka T., *A Greek-English Lexicon of the Sepuagint*, Louvain – Paris – Walpole: Peeters, 2009.
- Muraoka T., *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole: Peeters, 2010.
- Paciorek A., *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego* (Studia Biblica 2), Kielce: Instytut Teologii Biblijnej „Verbum”, 2001.
- Piowowar A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 13), Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (Prymasowska Seria Biblijna 3), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1997.
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2015.
- Strong J., *Hebrajsko-polski i aramejsko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów hebrajskich i aramejskich oraz kodami Baumgartnera* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2017.
- Zorell F., *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1960.

## Spis treści

<b>Wstęp</b> .....	5
<b>Rozdział I: Sny w Ewangelii św. Mateusza</b> .....	9
1. Sny w <i>Ewangelii dzieciństwa</i> .....	10
1.1. Sny Józefa, męża Maryi .....	13
1.1.1. Pierwszy sen Józefa – Mt 1,18-25 .....	15
1.1.1.1. Tło pierwszego snu Józefa .....	17
1.1.1.2. Znaczenie terminu ὄναρ ( <i>ónar</i> ) .....	26
1.1.1.3. Sny w tradycji Starego Testamentu .....	29
1.1.1.4. Typologia snów .....	36
1.1.1.5. Typ snu Józefa .....	39
1.1.1.6. Postać anioła Pańskiego .....	41
1.1.1.7. Treść Bożego przestania .....	53
1.1.1.8. Reakcja Józefa na senne objawienie .....	60
1.1.2. Drugi sen Józefa – Mt 2,13-15 .....	63
1.1.2.1. Tło drugiego snu Józefa .....	63
1.1.2.2. Treść Bożego przestania .....	67
1.1.2.3. Reakcja Józefa na senne objawienie .....	69
1.1.3. Trzeci i czwarty sen Józefa – Mt 2,19-23 .....	76
1.1.3.1. Tło trzeciego snu Józefa .....	78
1.1.3.2. Treść Bożego przestania .....	79
1.1.3.3. Reakcja Józefa na senne objawienie .....	81

1.2. Sen Mędrców ze Wschodu .....	99
1.2.1. Tło snu Mędrców .....	100
1.2.2. Treść snu Mędrców i ich reakcja .....	107
2. Doświadczenie senne żony Piłata .....	110
2.1. Okoliczności snu żony Piłata .....	111
2.2. Postać żony Piłata .....	113
2.3. Przesłanie snu żony Piłata .....	115
2.4. Skutek ostrzeżenia wyrażonego przez sen .....	124
<b>Rozdział II: Sny w dziejach Apostolskich .....</b>	<b>125</b>
1. Ogólna charakterystyka Dziejów Apostolskich .....	126
2. Prococtwo Joela o snach w wystąpieniu Piotra – Dz 2,17 .....	130
2.1. Zesłanie Ducha Świętego – Dz 2,1-13 .....	130
2.2. Pierwsze wystąpienie Piotra – Dz 2,14-41 .....	132
2.3. Prococtwo Joela w Dz 2,17-21 .....	136
2.4. Sen jako środek komunikowania się Boga z człowiekiem ...	164
3. Nocne widzenia Pawła Apostoła .....	167
3.1. Nocne widzenie Pawła w Troadzie – Dz 16,9-10 .....	169
3.1.1. Nocne widzenie w Troadzie w kontekście drugiej wyprawy misyjnej Pawła .....	169
3.1.2. Nocne widzenie w Troadzie w kontekście bliższym .....	171
3.1.3. Treść nocnego widzenia w Troadzie .....	174
3.1.4. Teologiczny wymiar nocnej wizji Pawła w Troadzie .....	180
3.2. Nocne widzenie Pawła w Koryncie – Dz 18,9-10 .....	181
3.2.1. Kontekst bliższy nocnego widzenia w Koryncie .....	182
3.2.2. Treść nocnego widzenia w Koryncie .....	187
3.2.3. Specyfika teologiczna nocnego widzenia w Koryncie .....	191

---

3.3. Nocna wizja Pawła w Jerozolimie – Dz 23,11 .....	191
3.3.1. Kontekst dalszy i bliższy nocnej wizji w Jerozolimie .....	192
3.3.2. Treść nocnego widzenia w Jerozolimie .....	195
3.3.3. Specyfika teologiczna wizji nocnej w Jerozolimie .....	200
3.4. Nocne widzenie Pawła podczas podróży morskiej – Dz 27,21-24 .....	200
3.4.1. Kontekst dalszy i bliższy nocnego widzenia .....	201
3.4.2. Treść wizji nocnej w trakcie burzy morskiej .....	205
3.4.3. Specyfika nocnego widzenia w trakcie burzy morskiej .....	211
<b>Rozdział III: O „prorokach ze snów” w Liście Judy .....</b>	<b>213</b>
1. Ogólna charakterystyka Listu Judy .....	214
2. Jud 8 w kontekście .....	217
3. Senni wizjonerzy w życiu adresatów Listu Judy – Jud 8 .....	226
4. Kontekstu ciąg dalszy .....	233
<b>Zakończenie .....</b>	<b>243</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>247</b>



Książka księży Grzegorza Barana i Adama Dynaka stanowi bardzo wartościowy element oferty zasłużonego dla polskiej teologii wydawnictwa Biblos. Autorzy dali w niej znacznie więcej niż monograficzne opracowanie tematu snów w Nowym Testamencie, bowiem zawarli w niej komentarz do ważnych perykop tej części Biblii. Ponadto wykonali znakomitą pracę, polegającą na ukazaniu równoległego osadzenia Nowego Testamentu w dwóch kontekstach: starotestamentalnym i hellenistycznym. Jest to dla współczesnego chrześcijanina bardzo ważna pomoc, która uświadamia mu jego zakorzenienie zarówno w ciągłości Bożego objawienia, jak i w kulturze świata grecko-rzymskiego [...]. Należy więc z radością przyjąć tę pracę i dołożyć starań, aby dotarła ona do rąk czytelników – tak profesjonalnych teologów, jak też filologów klasycznych i historyków. Przystępny język, jakim praca została napisana, pozwala mieć nadzieję, że trafi także do rąk „niefachowców” i będzie dla nich cenną pomocą w obcowaniu z tekstem biblijnym.

(o. prof. ucz. dr hab. Waldemar Linke, UKSW)

Czytając tę niezwykle ciekawą publikację, trzeba przede wszystkim zauważyć, że jest ona absolutnie nowatorska na rynku naukowym i wydawniczym. Nikt do tej pory nie pokusił się o tak dogłębną analizę tematyki snu jako środka komunikacji Boga z człowiekiem. Owszem, przy analizie poszczególnych opisów sennych widzeń tak w Starym, jak i w Nowym Testamencie zwracano uwagę na to, że jest to zabieg literacki, mający na celu objawienie człowiekowi woli Boga. Jednak zwykle nie poddawano tej tezy analizie krytycznej tak rzeczowej, jak zrobili to G. Baran i A. Dynak. Przede wszystkim należy zauważyć, że autorzy z dużą skrupulatnością posłużyli się warsztatem badawczym, wypracowanym we wcześniejszej pracy *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej* (red. G. Baran, Tarnów: Biblos, 2017).

(ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. PWT)



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie

ISBN 978-83-7793-921-5



9 788377 939215