

JEZUSOWY PAPIRUS

CARSTEN PETER THIEDE
MATTHEW D'ANCONA

Przekład

BARBARA PRZYBYŁOWSKA



ROZDZIAŁ 1

PAPIRUS Z MAGDALEN COLLEGE: WPROWADZENIE

Gdy Jezus przebywał w Betanii, w domu Szymona Trędowatego, zbliżyła się do Niego kobieta z alabastrowym flakonikiem drogiego olejku i wylała Mu na głowę, gdy spoczywał przy stole.

Ewangelia według świętego Mateusza 26,6–7

Winniśmy zacząć od faktu, którego, przyznając, dotąd, nim zaczęliśmy nasze badania, nie doceniałem, że mamy bardzo niewiele przesłanek do oznaczenia daty powstania wszystkich ksiąg Nowego Testamentu.

John A.T. Robinson Redating The New Testament (1976)

W Wigilię Bożego Narodzenia 1994 roku londyński „Times” zamieścił na pierwszej stronie zdumiewające oświadczenie niemieckiego biblisty Carstena Petera Thiedego. „W bibliotece oksfordzkiej znaleziono papirus, który należy uznać za najstarszy istniejący urywek Nowego Testamentu – głosił artykuł. – Dostarcza pierwszego materialnego dowodu, że Ewangelia według świętego Mateusza jest relacją naocznego świadka, zapisaną przez kogoś współczesnego Chrystusowi”.

Rzecz dotyczy trzech niewielkich skrawków papirusu należących do Magdalen College w Oksfordzie, z których największy ma wymiary zaledwie 4,1 na 1,3 centymetra. Po obu stronach tych skrawków pokrytych pismem greckim widnieją zdania z 26 rozdziału Ewangelii według świętego Mateusza, mówiące o namaszczeniu olejkami Jezusa w domu Szymona Trędowatego w Betanii i zdradzieckim wydaniu Go w ręce arcykapłanów przez Judasza Iskariotę. Chociaż te ustępy dotyczą podstawowych momentów w życiu Chrystusa, same skrawki wyglądają nader niepozornie. Jednak Thiede – dyrektor Instytutu Podstawowych Badań Epistemologicznych w Paderborn w Niemczech – dowodzi, że są one zdumiewająco wczesne i pochodzą z połowy I wieku n.e. Swoją tezę opublikował nieco wcześniej w „Zeitschrift für Papirologie”, specjalistycznym periodyku papirologów.

Jego argumentacja była złożona, oparta na wnikliwej analizie greckiego pisma tych urywków i na rozległych porównaniach z zapisami na innych skrawkach papirusu. Musiał niechybnie wyniknąć z tego spór naukowy, gdyż Thiede rzucił wyzwanie obowiązującemu dotąd pogładowi, że najstarszym znanym tekstem ewangelii jest pochodzący z II wieku drobny urywek Ewangelii według świętego Jana przechowywany w John Rylands Library w Manchesterze. Przedstawił zarazem tezę, która mogła radykalnie wpłynąć na rozumienie ewangelii i jej pochodzenia. A – co najważniejsze – uczynił to na podstawie dowodów materialnych, nie zaś na gruncie teorii literackich czy dociekań historycznych.

Nowe twierdzenie zasługiwało niewątpliwie na znacznie szersze audytorium niż wąskie grono papirologów, dla których był przeznaczony uczony wywód Thiedego. Mamy tu do czynienia – głosiła teza niemieckiego uczonego – z urywkiem 26 rozdziału Ewangelii według świętego Mateusza – pozostałości księgi liczącej około 150 stron – która mogła być napisana za życia samego apostoła. Wywód Thiedego, jeśliby okazał się prawdą, miałby dalekosiężne implikacje. Jak to wówczas wyraził pewien członek Magdalen College: „Oznacza to, że kiedy pisano tekst, uczestnicy wydarzeń musieli znajdować się w otoczeniu autora. To oznacza, że tam byli”.

We wstępnym artykule „Times” odnotował, że w przeszłości wielu historyków, teologów i lingwistów snuło spekulacje, iż Nowy Testament został napisany przez współczesnych czy niemal współczesnych Chry-

stusowi. „Thiedego różni od jego akademickich poprzedników – głosił artykuł – to, że zidentyfikował materialny przedmiot – chociaż drobny – który zdaje się tego dowodzić (...). To śmiałe twierdzenie przenosi dyskusję o datowaniu Nowego Testamentu na nowy teren”.

To wszystko mogłoby nadal pozostawać w ukryciu, gdyby Thiede, którego żona jest Angielką, nie pojawił się w lutym 1974 roku w Oksfordzie na jakiejś rodzinnej uroczystości. Ze zwykłej ciekawości naukowca zapytał pracownicę biblioteki Magdalen College, czy mógłby obejrzeć papirus z fragmentem Ewangelii według świętego Mateusza. Uderzyło go to, co zobaczył, a stropił fakt, że tak intrygujący fragment mógł paść w całkowite zapomnienie od czasów, kiedy w latach 50. XX wieku, datowano go na II wiek n.e. Potem Thiede czterokrotnie przyjeżdżał do Oksfordu i podczas tych odwiedzin mógł szczegółowo zbadać papirus i uściślić swoją tezę.

Kiedy Anthony Smith, przewodniczący Magdalen College, dowiedział się, co planuje udowodnić Thiede, postanowił dowiedzieć się czegoś więcej na temat tych urywków i sposobu, w jaki dostały się do kolegium. Jak ów tajemniczy papirus znalazł się w zbiorach oksfordzkiej biblioteki? Dokumenty kolegium wskazywały jako ofiarodawcę wieloletniego Charlesa Bousfielda Huleatta (1863–1908), swego czasu studenta Oksfordu, o którym niemal nic nie było wiadomo. Kim był i jaki miał udział w historii tego papirusu?

Od czasów odnalezienia rękopisów znad Morza Martwego w 1947 roku nie doszło do tak potencjalnie przełomowego odkrycia w badaniach biblijnych. Wyglądało na to, iż Thiede znalazł dowód, że Ewangelia według świętego Mateusza została napisana jedno pokolenie po ukrzyżowaniu – a może nawet wcześniej.

Sam papirus, odkryty w Górnym Egipcie i przekazany Magdalen College w 1901 roku, mógł niewątpliwie być czytany i trzymany w rękach przez kogoś z „pięciuset braci i siostr” (I List do Koryntian 15,6), którym święty Paweł oświadcza, że widział na własne oczy zmartwychwstałego Jezusa. Było to twierdzenie, obok którego nikt zainteresowany chrześcijaństwem – duchowo czy naukowo – nie może przejść obojętnie.

Mając świadomość jego znaczenia, redakcja „Timesa” uruchomiła podczas drukowania nakładu w swoich halach produkcyjnych w

wschodnim Londynie wszelkie środki bezpieczeństwa, by zapobiec nocnemu przeciekowi wiadomości do konkurencyjnych pism. Tylko garstka personelu redakcyjnego wiedziała dokładnie, co zostanie opublikowane. Jednak dyskretne szmery w świecie naukowym już wskazywały, ile zainteresowania wzbudzi zapewne teza Thiedego i jak zażarta dyskusja będzie się wokół niej toczyć.

I tak się stało. W kilka dni po opublikowaniu informacji przez „Time-sa”, temat podjęły inne pisma na całym świecie od Los Angeles po New Delhi, a w Wielkiej Brytanii rozgłosiła ITN nadając tę wiadomość wśród najważniejszych komunikatów dnia. Dwudziestego trzeciego stycznia 1995 roku redaktor do spraw wyznaniowych tygodnika „Time”, Richard Ostling, doniósł o nowym odkryciu pod śmiałym i wymownym nagłówkiem: „Czy o krok bliżej do Jezusa?”

Jak należało się spodziewać, wywód Thiedego wywołał potężny rezonans i nie mniej ożywioną korespondencję zamieszczaną w rubryce listów „Timesa”. Niektórzy uczeni odnieśli się do niego wrogo, twierdząc, że papirus był całkiem słusznie datowany w 1953 roku na schyłek II wieku n.e. i że Thiede w niczym się nie przyczynił do zmiany tej powszechnie uznanej oceny. W „Sunday Telegraph” wybitny polityk i uczonec Enoch Powell zdyskredytował argument Thiedego dotyczący kształtu liter w tych urywkach jako nieuzasadniony i „arogancki”. Wielu innych jednak podzielało sposób rozumowania Thiedego i chciało się dowiedzieć czegoś więcej. „Problem istnieje, to niepokoi całe gremia teologów” – powiedział tygodnikowi „Time” Ulrich Victor, wybitny niemiecki filolog klasyczny. Hugh Montefiore, zazwyczaj umiarkowany komentator „Church Timesa”, opisał to wydarzenie z uniesieniem jako początek przewrotu.

Nowe badania wywołały silne emocje nie tylko w kręgach akademickich. Thiede i Matthew d’Ancona, autor artykułu wstępnego w „Time-sie”, byli bombardowani telefonami i zasypywani listami od poszukujących dalszych informacji o urywkach magdaleńskich. Podczas podróży po świecie Thiede odkrył, że jego badania wywarły wrażenie na zwykłych ludziach, zafascynowanych pytaniami, jakie stawiały przed nimi ich wyniki, pytaniami dotyczącymi stosunku historii do wiary, religii do doświadczalnego świata. Ludzi urzekła myśl, że te urywki mogły być czytane przez mężczyzn i kobiety, którzy wędrowali z Jezusem po Gali-

lei i płakali, kiedy zbierała się burza nad Krzyżem na Golgocie. Ale byli również ciekawi metod odkrycia nowej daty i wpływu tego odkrycia na współczesny stosunek do religii. Wydawało się niekiedy, że każdy ma jakiś pogląd w sprawie papirusu magdaleńskiego, reprezentujący wszelkie postawy, od skrajnego fundamentalizmu po niemal patologicznie liberalny sceptycyzm. Nigdy przedtem żaden badacz nie dostarczył niezbitych dowodów na to, że Ewangelia według świętego Mateusza powstała wkrótce po opisywanych przez nią wydarzeniach. Trudno było pozostać obojętnym na takie odkrycie.

Podobne było doświadczenie samego Magdalen College. Trzy małe skrawki papirusu, które niemal przez stulecie pozostawały w zapomnieniu, zostały nagle potraktowane jako szczególnie uświęcony przedmiot kultu, budzący na całym świecie zainteresowanie wśród ludzi, którzy nigdy nawet nie słyszeli o tym kolegium. Papirus długo leżał w gablocie wystawowej starej biblioteki kolegium obok takich godnych pamięci eksponatów jak pierścień Oscara Wilde'a i sprzączki Josepha Addisona. Teraz potrzebował zupełnie innych starań i znacznie ściślejszego zabezpieczenia. Z dnia na dzień skarb kolegium, jeden z setek cennych rękopisów pozostających w jego pieczy, stał się najwyraźniej reliktem o zgoła niezwykłym znaczeniu. Dla instytucji akademickiej odkrycie, że się znajduje w posiadaniu czegoś, co może być pierwszym chrześcijańskim dokumentem, małym, ale podstawowym kamieniem węgielnym literackiej kultury Zachodu, jest wstrząsającym doświadczeniem. Niesie ono również wyzwania, niekiedy nader uciążliwe.

Książka ta jest odpowiedzią na falę zainteresowania papirusem magdaleńskim. Nie jest ani traktatem religijnym, ani próbą nawracania na chrześcijaństwo, usiłuje natomiast uprzystępnić zwykłemu czytelnikowi to wielkie odkrycie papirologiczne i ukazać jego wpływ na datowanie Nowego Testamentu i naszą wiedzę o wczesnym chrześcijaństwie. Próbuje zbudować most nad przepaścią między badaniami naukowymi a pytaniami o ewangelie i ich znaczenie, jakie musi sobie zadać każda myśląca istota. Próbuje zarówno wzbudzić dyskusję, jak i udzielić ostatecznych odpowiedzi na pytania.

W istocie taka książka powinna powstać na długo przedtem, nim w 1994 została zmieniona data powstania papirusu magdaleńskiego. Odkąd wielki filozof i historyk Albert Schweitzer napisał w roku 1906

swoje przełomowe dzieło *Geschichte der Leben-Jesuy-Forschung* (Historia badań nad życiem Jezusa), współcześni uczeni czynili nieustanne wysiłki, by przekroczyć to, co niemiecki myśliciel Gotthold Lessing (1720–1781) nazwał „groźną przepaścią” między historią a wiarą. Główne miejsce w tej debacie zajmowały Nowy Testament i jego pochodzenie. Kiedy zostały napisane Ewangelie i w jakiej kolejności? Czym właściwie jest ewangelia? Jakie były cele Jezusa i czy został rozpoznany i uznany we wczesnym chrześcijaństwie? Od Schweitzera i Rudolfa Bultmanna – najbardziej wpływowego biblisty XX wieku – do nowszych pisarzy, takich jak E.P. Sanders, John Dominic Crossan i John Meier, uczeni próbowali na niezliczone sposoby określić stosunek między boskością Chrystusa a jego człowieczeństwem, między ewangeliami jako dokumentami wiary a ich dyskusyjną rolą jako źródeł historycznych.

Należy stwierdzić, że papirologia miała zbyt nikły udział w odpowiadaniu na takie pytania. Aby dowieść prawdziwości swoich teorii o życiu Jezusa i wczesnego Kościoła, uczeni przytaczali dowody archeologiczne, numizmatyczne, epigraficzne i literackie. Z sukcesem zastosowali metody interpretacyjne zaczerpnięte z krytyki literackiej, socjologii i antropologii, by wesprzeć swoje tezy o istocie ewangelii i społecznej strukturze wczesnego Kościoła. W 1988 roku bibliografia dotycząca zastosowania nauk społecznych w badaniach nad Nowym Testamentem liczyła, na przykład, ponad 250 pozycji. Modne stało się mówienie o „interdyscyplinarnych badaniach nad historycznością Jezusa”. Jednak uczeni bibliści w ten sam pomysłowy sposób muszą jeszcze wykorzystać rozliczne możliwości dawane przez papirologię. Jej pominięcie jest intelektualną stratą dla wszystkich, którzy są zainteresowani tymi podstawowymi kwestiami.

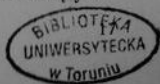
W następnych rozdziałach ukazujemy, jak wstrząsający wpływ może wyrzucić dowód oparty na papirologii na naszą wiedzę o pochodzeniu chrześcijaństwa. Papirus magdaleński jest kluczowym dokumentem w długiej historii datowania Nowego Testamentu – naukowego sporu, który toczy się zaciekłe od czasów Papiasa, biskupa Hierapolis, który żył w II wieku n.e. Ale także wiele mówi o pierwszych dziesięcioleciach chrześcijańskiego życia; o wielokulturowej, mówiącej po grecku społeczności, do której był adresowany, i o rozwoju młodego Kościoła przed rokiem 70 – punktem zwrotnym, kiedy armia rzymska stłumiła powstanie w Palestynie i splądrowała Jerozolimę. Co możemy wiedzieć

o wczesnych chrześcijanach, takich jak ci opisani w Dziejach Apostolskich (2,44–46), którzy „codziennie trwali jednomyślnie w Świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca”, czy o wyznawcach „Chrestusa” w Rzymie, wspomnianych przez rzymskiego historyka Swetoniusza? Te fragmenty stanowią ważny dowód instytucjonalnej sprawności i aspiracji Kościoła jeszcze przed zburzeniem Świątyni, a nawet nasuwają myśl o dobrze rozwiniętej kościelnej strategii, którą posługiwano się już od połowy I wieku.

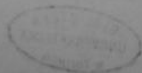
Przed wszystkim książka ta przedstawia ciąg powiązanych ze sobą opowieści i o samym papirusie, i o ludziach, na których życie mógł wpłynąć. Bada żywot świętego Mateusza i zadaje pytanie, czy istotnie mógł napisać ewangelię, która nosi jego imię i której kopią jest nasz papirus. Rozważa, jakiego rodzaju mężczyźni i kobiety mogli być pierwszymi czytelnikami tego dawnego zapisu i jak z niego korzystali.

Śledzi tropy wielbego Charlesa Bousfielda Huleatta, absolwenta Oksfordu, naukowca amatora i gorliwego misjonarza, który odnalazł papirus w Egipcie, ale zmarł tragicznie podczas trzęsienia ziemi na Sycylii, nie zostawiając niemal żadnego śladu swojego życia i pracy. Tak jak te fragmenty, które odkrył i przekazał swojej ukochanej uczelni, dzieje życia Huleatta, jego dorobek naukowy i pragnienie szerzenia Słowa pozostawały nieznanne niemal przez całe stulecie. Stanowią zagadkę w tej dziwnej wiktoriańskiej opowieści o niezaspokojonym intelekcie i niezachwianej wierze, wynagrodzonych w praktyce przez wymazanie z historii. Jest to także opowieść o Carstenu Peterze Thiedem, którego współczesne poszukiwanie odpowiedzi na akademickie pytania stanowi echo prywatnych wędrówek Huleatta.

Nasza książka pod koniec bada dzieje papirusu magdaleńskiego w XX wieku, jego ostatnie datowanie w 1953 roku i zmianę tego datowania cztery dekady później. Od ukazania się pierwszej relacji w „Timesie” wiele napisano i powiedziano o badaniach Carstena Petera Thiedego i rozdział 5 tej książki odpowiada na głosy krytyczne wobec jego tezy, przedstawiając bardziej szczegółowo niż wcześniej naukowe argumenty przemawiające za nową datą, w języku zrozumiałym nawet dla słabo obeznanych z przedmiotem. Kończymy rozważaniami o miejscu papirusu magdaleńskiego w naszym stuleciu i o jego znaczeniu tak dla wierzących, jak i niewierzących.



Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że trudno znaleźć mniej efektowny przedmiot uwagi – trzy małe skrawki starego papirusu wsunięte między szklane szybki i opatrzone napisem. Historia oczywiście się na nich nie wspiera, nie mówiąc już o wierze. A jednak ten stary papirus jest jednym z najważniejszych dokumentów świata. To śmiałe twierdzenie, którego prawdziwości chce dowieść ta książka.



ROZDZIAŁ 2

DATY I DEBATY: ŚWIĘTY MATEUSZ I SPÓR O POCZĄTKI NOWEGO TESTAMENTU

– *Nawiasem mówiąc, Sherlocku – powiedział – mam coś dla ciebie; całkiem szczególny problem, poddany mojemu osądowi. Naprawdę brak mi energii, by go prześledzić, chyba tylko całkiem powierzchownie, ale dał mi asumpt do bardzo przyjemnych rozmyślań.*

Gdybyś zechciał postuchać...

– *Mój drogi Mycroftie, będę zachwycony!*

Sir Arthur Conan Doyle *Greek Interpreter* (Grecki tłumacz 1894)

Istnieje świat – nie mówię, że to świat, w którym żyją wszyscy uczeni, ale w każdym razie taki, do którego każdy z nich niekiedy się zabłąka, a niektórzy zdają się go zamieszkiwać na stałe – który nie jest światem, w którym ja żyję... W moim świecie niemal każda książka, prócz tych wyprodukowanych przez czynniki urzędowe, jest napisana przez jednego autora. W tamtym świecie niemal każda książka jest wytworzona przez jakiś komitet, a niektóre z nich nawet przez wiele komitetów. W moim świecie, kiedy czytam, że pan Churchill w 1935 roku powiedział, iż Europa zmierza do okrutnej wojny, podziwiam jego dar przewidywania. W tamtym świecie każde proroctwo, nawet najbardziej

ogólnikowo sformułowane, powstaje dopiero po wydarzeniu. W moim świecie mówimy: „Pierwsza wojna światowa toczyła się w latach 1914–1918”. W tamtym świecie mówią: „Mowa o wojnie światowej urzeczywistniła się w trzeciej dekadzie dwudziestego wieku”.

A.H.N. Green-Armytage *John Who Saw* (Jan, który ujrzał, 1952)

Wszędzie wokół nas są znaki ostrzegawcze przed naruszeniem intelektualnej własności. Thomas Hobbes, wielki filozof polityczny XVII wieku, potwierdził to w 1646 roku. Dostrzegając zazdrość i roszczenia akademickich uczonych, napisał do swojego francuskiego kolegi Samuela Sorbière'a: „Ich publiczna reputacja wymaga, żeby w dziedzinie, w której oni nauczają, nikt nie odkrył czegoś, czego oni przedtem nie odkryli”. Z nielicznymi wyjątkami to melancholijne stwierdzenie wciąż pozostaje prawdą. Dopiero bowiem w ostatnich paru latach uczyniono pewien ruch ku wolnym od uprzedzeń interdyscyplinarnym badaniom i dyskusjom o przedmiocie tej książki. Martin Hengel, powszechnie szanowany teolog z uniwersytetu w Tybindze, były przewodniczący Stowarzyszenia Badaczy Nowego Testamentu, był jednym z pierwszych, który wskazał tę drogę. Na końcu swego dzieła *Studies in the Gospel of Mark* (Studia nad Ewangelią Marka)¹ umieszcza przedruk eseju jednego z czołowych filologów klasycznych i znawców Homera naszych czasów, Wolfganga Schadewaldta. W szkicu *The Reliability of the Synoptic Tradition* (Wiarygodność tradycji synoptycznej) Schadewaldt ukazuje wiarygodność trzech ściśle ze sobą powiązanych ewangelii: świętego Marka, świętego Mateusza i świętego Łukasza, pozostawiając na boku całkiem odmienne ujęcie świętego Jana. Nigdy nie udawał, że jest teologiem czy badaczem Nowego Testamentu. Pisał jako filolog klasyczny, jako uczonego starannie wykształconego w dziedzinie badań i analizy tekstów klasycznych. Nie trzeba nadmieniać, że Nowy Testament, rozpatrywany jako dzieło literackie, tak jak i całe Pismo Święte, należy do klasycznej starożytności, innymi słowy, do zakresu filologii klasycznej.

Po szczegółowym studium porównawczym Schadewaldt stwierdza: „Co do samej materii opowieści i powiedzeń, powiedziałbym, że jeśli, jak to się często robi w filologii, poczynimy porównania w terminach dobrej tradycji, złej tradycji i bardzo dobrej tradycji, to w tej skali wartości

określilibyśmy ewangelie synoptyczne jako bardzo dobrą tradycję". Nie znaczy to, żeby każde słowo ewangelii należało brać za dobrą monetę. Są one – tak głoszą – obwieszczeniami dobrej nowiny (*eu-angelion*) o Jezusie Chrystusie. Historyczne fakty są w nich przedstawione, ukształtowane i uporządkowane w świadomym celu, tak że rozmaite kazania zostają pominięte albo różnie umiejscowione w różnych ewangeliach. To samo dotyczy świętego Jana, który dobiera i przedstawia zupełnie inne wystąpienia Jezusa, raczej prywatne niż publiczne. Pierwsi kompilatorzy kanonu czterech ewangelii i ci, którzy postanowili o zachowaniu czterech ewangelii, miast tworzyć z nich jedną – taką jak oczyszczona wersja świętego Łukasza, jak sugerował w II wieku heretyk Marcjon – słusznie ocenili, że cztery częściowo bądź całkowicie niezależne świadectwa raczej pomogą w przyszłości w utrwaleniu historycznej pamięci, niż to utrudnią².

MITY KRYTYCZNYCH BADAŃ NAD NOWYM TESTAMENTEM

Poglądy tego rodzaju były powszechnie ignorowane i Martin Hengel nie zyskał wdzięczności kolegów za przypomnienie im o podstawowych zasadach postępowania. Czy naprawdę potrzeba sądowego doświadczenia prawnika, takiego jak zmarły sir John Anderson, z jego licznymi publikacjami o wiarygodności ewangelii, czy filologa klasycznego jak Wolfgang Schadewaldt, by przedstawić sprawy w należytej perspektywie? Oto tylko jeden przykład podejścia Schadewaldta do tych kwestii. Jeden z najbardziej uporzędkowanych mitów o początkach i rozpowszechnieniu ewangelii dotyczy długości okresu, w jakim zostały przyjęte, przyswojone i wykorzystane. Przez ponad stulecie uważano, że odbiorcom pierwszej ewangelii potrzeba było przynajmniej 10 lat do stworzenia następnej wersji. Tak więc uznano za oczywiste, że Ewangelia według świętego Mateusza musiała zostać napisana w latach 80. I wieku, przyjmując dla tekstu świętego Marka jako przybliżoną datę rok 70. Schadewaldt przyznaje, że ten „błąd w historii tradycji”, jak go nazywa, był nader powszechny także wśród filologów klasycznych, póki jego zwolennicy, inaczej niż badacze Nowego Testamentu, nie wycofali się z niego.

Schadewaldt pisze, że jeden z takich błędów przydarzył się w badaniach nad Homerem:

Ludzie zawsze zachowywali się tak, jakby rozpowszechnienie się jońskiejskiej epopei po macierzystym kraju miało zabrać całe lata. U Homera Achilles mówi: „Pojutrze będę w domu we Ftia, trzeciego dnia”. Sprawdziłem to w dziennikach pokładowych starych statków i jest to prawda: jednostki pływały z taką właśnie szybkością. Ale według wcześniejszych badań nad Homerem jego epopeja potrzebowała całych wieków, by się stopniowo rozpowszechnić. Zawsze jest dobrze, jeśli uczony – określam to generalnie – posługuje się nie tylko metodami naukowymi, ale także zdrowym rozsądkiem³.

Innym powszechnym mitem występującym w badaniach nad Nowym Testamentem, dawniej przemawiających za tym, że ewangelie były napisane raczej później niż wcześniej, jest mit o przewidywaniu rychłego Drugiego Nadejścia Chrystusa. Według tego naukowego mitu pierwsi chrześcijanie spodziewali się, że zmartwychwstały Jezus, po wstąpieniu do nieba, powróci raczej wcześniej niż później, by obwieścić koniec czasów jeszcze za ich życia. Póki oczekiwali, że kres jest bliski, nie widzieli żadnego powodu, dla którego mieliby przechowywać, gromadzić i rozgłaszać opowieści o jego życiu i działaniach. Dopiero później, kiedy odeszło pierwsze pokolenie naocznych świadków i nastąpiły konsternacja i rozczarowanie tym, że Chrystus nie powrócił, co utorowało drogę rozmaitym teologicznym ocenom sytuacji, powstała potrzeba stworzenia obszerniejszej dokumentacji – tak przynajmniej uważano. Może jest to subtelny sposób uzasadnienia późniejszych dat, ale nie istnieją żadne przekonujące ślady takich oczekiwań. Niekiedy w obronie tej teorii przytacza się słowa samego Jezusa. W Ewangelii według świętego Marka (9,1) mówi on: „Zaprawdę powiadam wam: Niektórzy z tych, co tu stoją, nie zazną śmierci, aż ujrzą królestwo Boże przychodzące w mocy”⁴. Ale prześledźmy argumentację tych, którzy opowiadają się raczej za późniejszym niż wcześniejszym datowaniem ewangelii. Czysta logika wskazuje, że właśnie te słowa powinny być później pominięte, jeśli miały istotnie się odnosić do Drugiego Nadejścia, a zatem, gdyby Jezus miał być w błędzie. Ale to zdanie bynajmniej się nie odnosi do paruzji Jezusa. Jest to, jak jasno wynika z tej ewangelii, odniesienie do

Przemienienia, o którym jest mowa w następnym ustępie, „w sześć dni później”. Wtedy Jezus się objawia jako jedyny syn Boży, w pełnej chwale mocy, jaką Bóg go obdarzył. To wydarzenie zostało powtórnie opowiedziane później, potwierdzone autorytetem świętego Piotra:

Nie za sofistycznymi bowiem bajkami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjdzie Pana naszego, Jezusa Chrystusa, ale jako naoczni świadkowie Jego wielkości. Otrzymał bowiem od Boga Ojca cześć i chwałę, gdy tak oto głos został dla Niego wydany przez jakże wielką Chwałę: „Ten jest Synem moim, umiłowanym, w Nim mam upodobanie”. (II List świętego Piotra 1,16–18).

Inni skupili się na słowach z Ewangelii według świętego Mateusza (10,23): „Zaprawdę powiadam wam: Nie skończycie z miastami Izraela, aż Syn Człowieczy przyjdzie”⁵.

Prawda czy fałsz, niespełnione proroctwo czy nieporozumienie? I znów takie zdanie powinno być usunięte, gdyby ewangelia została napisana w okresie, kiedy słowa te mogły być uważane za fałszywe proroctwo. I znowu zdajemy sobie sprawę, że znaczenie tego zdania jest mniej oczywiste, niż się sądzi. Jeśli się uważnie przyjrzymy tekstowi greckiemu, wtedy stwierdzimy, że nie odnosi się ono do ucieczki z jednego miasta do drugiego, jak to tłumaczy *Biblia Tysiąclecia*. Jest dwuznaczne i niekoniecznie jest aluzją do Drugiego Nadejścia; znacznie bardziej prawdopodobne, że odnosi się do wydarzenia, którego tak gorąco pragnął święty Paweł, nie oczekując jego natychmiastowego, a nawet odległego wypełnienia: nawrócenia się całego Izraela⁶. Pierwsi chrześcijanie byli wypędzani i prześladowani, a kiedy uciekali z miasta do miasta – jakże gorzko realistycznie miało się spełnić to proroctwo – Jezus spodziewał się po nich, że skorzystają z tej okazji, by nauczać i głosić dobrą nowinę. Zostało to wykonane zgodnie z oczekiwaniami i opisane w *Dziejach Apostolskich*⁷.

Ten właśnie ustęp ze świętego Mateusza (10,23) jest w istocie niezbitym dowodem bardzo wczesnej daty powstania tej ewangelii. Wskazanie na miasta Izraela jako na tereny ucieczki wyklucza nieżydowskie miasto Pellę w Transjordanii, do której chrześcijanie uciekli w 66 roku n.e.⁸ Może to oznaczać tylko jedno. Jak wskazał Theodor Zahn, filolog klasyczny i profesor nauk o Nowym Testamencie na renomowanych

uniwersytetach w Erlangen, Getyndze i Lipsku, w swoim komentarzu do Ewangelii według świętego Mateusza, napisanym w 1903 roku i odtąd często wznawianym: „Mateusz nie napisałby wersu 23, gdyby w czasie, kiedy go pisał, było już po ucieczce chrześcijan [do Pelli]. Nasza ewangelia powstała przed rokiem 66⁹”.

Chociaż pierwsi chrześcijanie z pewnością oczekiwali Drugiego Nadejścia, tak jak czynią to dzisiaj ich współwyznawcy, nikt, kto miał autorytet we wczesnym Kościele, nie uznawał, że ma to nastąpić natychmiast. Tego stanu oczekiwania nie uważano też za powód, by nie utrwalać słów Jezusa i nie nadawać im kształtu ewangelii. Sam święty Paweł, którego wczesne listy, według większości dzisiejszych uczonych, poprzedzają wszystkie cztery ewangelie, objawia to dobitnie – po pierwsze, pisząc w ogóle te listy, a po drugie, stwierdzając w I Liście do Tesaloniczan to, co wciąż jest uważane za ostrzeżenie przeciw spekulacjom myślowym:

Nie potrzebujecie, bracia, tego, aby wam pisać o czasach i terminach. Sami bowiem dokładnie wiecie, że dzień Pański przyjdzie tak jak złodziej w nocy (...). Ponieważ nie przeznaczył nas Bóg, abyśmy zasłużyli na gniew, ale na osiągnięcie zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który za nas umarł, abyśmy, czy żywi, czy umarli wraz z nim żyli. (I List do Tesaloniczan 5,1–10)¹⁰.

Trzeci rozpowszechniony mit dotyczy boskości Jezusa. „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (Ewangelia według świętego Jana 10,30) to najbardziej dobitna wypowiedź Jezusa; niektórzy z jego żydowskich słuchaczy rozumieли to wyraźnie jako pretensję do boskości. Gotując się, by go ukamienować, oświadczają: „Nie chcemy cię ukamienować za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, za to, że ty, będąc człowiekiem, uważasz siebie za Boga” – (Ewangelia według świętego Jana 10,33). Cały Prolog do tej ewangelii (Ewangelia według świętego Jana 1,1–14) wyraża owo twierdzenie o boskości, tyle że w bardziej zawyły sposób. Istotą sprawy jest to, że Jezus istniał przed stworzeniem świata, że uczestniczył w jego stworzeniu; On i Ojciec byli jednością w działaniu. Twierdzenie o boskości występuje także w innych ewangeljach – u świętego Mateusza (16,19–20): ustęp, w którym Jezus daje świętemu Piotrowi klucze do królestwa niebieskiego, jest tylko jednym z tego przykładów, a jest ich znacznie więcej. Czy może są one późniejszym dodatkiem, dopisanym długo po

zburzeniu Jerozolimy w 70 roku i po reorganizacji chrześcijańskiego życia i posłannictwa? Nie. Nie ma żadnego dowodu, że „deifikacja” Jezusa stanowiła późny wymysł. Wiara w jego boskość była natychmiastowa i jednoznaczna. W Liście do Koryntian, napisanym już w 55 roku, święty Paweł wiele mówi na ten temat, najwyraźniej opierając się na znacznie wcześniejszym nauczaniu, które sam odebrał i uznał za prawdziwe: „Dla nas istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (I List do Koryntian 8,6). Redaktorzy jednego z wydań Nowego Testamentu po grecku tak byli przekonani o bardzo dawnym, jeszcze sprzed czasów Pawła, pochodzeniu tego stwierdzenia, że wydrukowali je jako cytata¹¹.

Wiele innych mitów nadal wywiera wpływ na badania nad Nowym Testamentem; niektóre z nich będą później omówione w tej książce. Jeden z nich utrzymuje, że Jezus nie mógł głosić tak ścisłych przepowiedni i że ewangelie, które przytaczają jego słowa o zburzeniu Jerozolimy i Świątyni w 70 roku, musiały być napisane po tej dacie. Według tej sceptycznej tezy owe słowa włożyli w jego usta późniejsi pisarze, żeby uczynić z Jezusa proroka¹². Inna błędna hipoteza dotyczy organizacji wczesnych społeczności, ich struktury administracyjnej, a w istocie samego istnienia „Kościoła”. Czy Jezus mógł przewidzieć taką instytucję, nie mówiąc już o jej wspieraniu? Czy sam mógł o niej mówić? Święty Mateusz (16,18) twierdzi, że tak było: „Otóż i Ja powiadam ci: »Ty jesteś Piotr [czyli skała], i na niej zbuduję Kościół mój«. Kościół – *ecclesia*. Oto pojawia się to słowo. Niektóre przekłady, w każdym razie te tradycyjne, oddają je jako „Kościół”, inne, bardziej liberalne tradycje tłumaczą je jako „wspólnotę”. Czy historyczny Jezus mógł wypowiedzieć takie słowa w 28 czy 29 roku, aby mogły zostać zapisane za życia naocznych świadków? Odpowiedź brzmi, że oczywiście tak. Greckie słowo *ecclesia* pojawia się – często i nie budząc uwagi – w greckim przekładzie Starego Testamentu, Septuagincie, pochodzącej z III wieku p.n.e. Tam oznacza wspólnotę ludu Bożego, Boże zrzeczenie – odpowiednik hebrajskiego słowa „kahał”. Dla Jezusa użycie tego słowa (czy to po hebrajsku, aramejsku, czy po grecku) było nie tylko czymś naturalnym; było także widocznym podkreśleniem jego roli Mesjasza¹³. Całkiem inną sprawą jest, czy Jezus się spodziewał, że jakaś instytucja tak się rozwinie w Jego imię,

jak Kościół – a raczej Kościoły – w późniejszych wiekach. Ale inną jest sprawą ubolewać nad Kościołami, jakimi miały się stać, a inną przenosić nowoczesną niechęć do tych obecnych struktur na to, co miał powiedzieć historyczny Jezus o ecclesii. Zrozumiałe, że takie przeniesienie ma nikły walor naukowy.

Możemy powrócić do tematu. Właściwie nie ma granic, do których nie posunęliby się ludzie, by wykluczyć wczesne daty powstania ewangelii. Jednak historycy, filolodzy klasyczni i rosnąca liczba uczonych zajmujących się Nowym Testamentem wciąż ukazuje, że żaden z tych argumentów nie jest niezbity. W rozdziale 7 omawiamy kulturowy i filozoficzny kontekst, w którym funkcjonowały owe wysiłki podtrzymywania mitu o późnym powstaniu ewangelii i dlaczego to stanowisko jest nadal tak powszechne na uniwersytetach i innych uczelniach, w podręcznikach i wstępach do Nowego Testamentu.

CO WIEMY

W tym podrozdziale przygotowujemy grunt pod wprowadzenie w techniczne aspekty papirologii i początków ewangelii, o czym będzie mowa później. Jeżeli traktujemy poważnie źródła, czego możemy się dowiedzieć? Co możemy powiedzieć o świętym Mateuszu i jego ewangelii, jeśli na nowo zbadamy dowody? Jeden przykład z dziedziny papirologii posłuży nam do wyjaśnienia, co można w ten sposób osiągnąć. I chociaż jest zaczerpnięty z tej ściśle specjalistycznej dziedziny, pierwszy go zastosował sławny badacz Nowego Testamentu.

Martin Hengel z uniwersytetu z Tybindze uważa, że następująca dobrze udokumentowana technika, stosowana zwyczajowo w tamtych czasach do przygotowywania zwojów rękopisu, zapewniała od bardzo dawna zachowanie imion autorów¹⁴. Zwoje z tekstami literackimi miały przyklejone etykiety. Były to kawałki pergaminu, papirusu lub skóry, przymocowane do uchwyty albo w jakiś inny sposób przytwierdzone na wierzchu zwoju, tak żeby były widoczne dla księgarza lub czytelnika¹⁵. Spełniały taką samą rolę jak grzbiet współczesnej książki; nie musi się jej otwierać, by się dowiedzieć, kto jest jej autorem i jaki nosi tytuł. W taki sam sposób użytkownicy zwoju, zamiast go rozwijać, by uzyskać tę in-

formację, po prostu patrzyli na tę etykietkę, nazywaną po grecku *sillybos* albo *sittybos*. Teoretycznie *sittybos* pierwszej ewangelii mogłoby nosić nazwę ewangelia. Póki nie istniała żadna następna, byłoby to wystarczające do wyszukania i zidentyfikowania zwoju. Ale, jak zauważa Hengel:

Później, kiedy wspólnoty miały dwa różne egzemplarze ewangelii, należało użyć tytułów, by uniknąć ich pomylenia. Jeśli autor był wspólnocie dobrze znany, wystarczała słowna informacja, ale kiedy jego dzieło było przepisywane i rozsyłane do innych wspólnot, a tam składane w archiwum, tytuł okazywał się niezbędny, by je odróżnić od innych dzieł. Możemy sądzić, że przynajmniej większe wspólnoty wchodziły w posiadanie nowo spisanych ewangelii względnie szybko z powodu żywej wymiany między nimi (...). Jeśli, jak się zazwyczaj dzisiaj utrzymuje, najwcześniejsze ewangelie były anonimowe lub brakowało im tytułów, z powodu konieczności rozróżniania ich w księgozbiorach wspólnot musiałaby nieuchronnie powstać różnorodność tytułów, podczas gdy w przypadku kanonicznych ewangelii (w odróżnieniu od niezliczonych pism apokryficznych) nic takiego nie odkryto¹⁶.

Jeśli czysto teoretycznie założymy, że oficjalnie uznane datowanie ewangelii jest do przyjęcia, musielibyśmy datować Ewangelię według świętego Marka na 70 rok, świętego Mateusza i świętego Łukasza na lata 80., a świętego Jana na około 100 rok. Nawet w latach 80. nikt nie mógł wymyślić sobie dowolnie imion autorów w sprzeczności z tym, co pamiętali apostołowie i pierwsze pokolenie chrześcijan. Kiedy nadeszła chwila, by wypisać *sittybos* dla drugiej ewangelii, należało także uzupełnić etykietkę na pierwszej; najpóźniej w tym stadium obie musiały nosić imiona swoich autorów, by uniknąć pomylenia jednej z drugą. Jest nie do pomyślenia, by ktokolwiek ośmielił się wymyślić tak *nieprawdopodobnych*, mniej znaczących kandydatów jak Marek i Mateusz (a także i Łukasz), gdyby istotnie nie były to imiona prawdziwych autorów albo gdyby nie byli oni bezpośrednio związani z tymi księgami. Nie trzeba nadmieniać, że co jest prawdziwe dla lat 80., jest tym bardziej prawdziwe dla lat 60. W tej dekadzie, jak widzimy i zobaczymy dalej w tej książce, obie pierwsze ewangelie, według świętego Marka i świętego Mateusza, nie tylko istniały jako zwoje, ale przepisywano je do kodeksów.

Już zwróciliśmy uwagę na to, że argumenty przemawiające na rzecz wczesnej daty powstania Ewangelii według świętego Mateusza są silniejsze, niż to sugeruje oficjalna nauka. Ale kim był święty Mateusz? Najdawniejszy dostępny nam przekaz identyfikuje go jako Lewiego-Mateusza, „siedzącego na cle” opodal Kafarnaum, kiedy powołał go Jezus (Ewangelia według świętego Mateusza 9,9; świętego Marka 2,14; świętego Łukasza 5,27–28). Był kimś znacznie ważniejszym niż zwykłym „poborcą cla”. Był *telones*, co po grecku mogło oznaczać urzędnika komory celnej. W tym przypadku miał upoważnienie do przekraczania granicy. W Kafarnaum obowiązywały dwa rodzaje podatków. Jednym był podatek wodny, który musieli płacić rybacy za czasów rzymskich¹⁷. Drugi był podatkiem granicznym od towarów przewożonych łądem przez Via Maris, ważny szlak handlowy (90 kilometrów) między Damaszkiem a Morzem Śródziemnym. Droga ta przecinała królestwo Filipa Tetrarchy i graniczyła z terytorium galilejskim Heroda Antypasa przyległym do Kafarnaum, skąd było także połączenie z Tyrem i Chorazinem. Nowsze badania ustaliły także, że Lewi-Mateusz był ważnym urzędnikiem celnym, być może nawet dzierżawcą komory, zgodnie z praktyką biurokratyczną owych czasów¹⁸.

Święty Łukasz, mniej powściągliwy w opisie tego człowieka niż sam Mateusz, podkreśla pozycję i bogactwo Lewiego-Mateusza w opisie sceny po jego powołaniu przez Jezusa: „Otóż Lewi sprawił u siebie w domu wielkie przyjęcie dla Niego” (5,29). Taki człowiek musiał mieć zarówno kwalifikacje zawodowe, jak i zasoby finansowe. Jest sprawą oczywistą, że biegle władał aramejskim i greckim, a niektórzy uczeni sugerują, że jedną z jego umiejętności była stenografia (będzie mowa o tym później, w rozdziale 6). To chwilowo wystarczy, by zacytować jednego z tych brytyjskich uczonych badaczy Nowego Testamentu, którego prac szczęśliwie nie krępowały mody i teologiczna poprawność, zmarłego już C.F.D. Moule’a z uniwersytetu w Cambridge. Uczeń Mateusz mógł odmalować własny autoportret, cytując poszczególne powiedzenia Jezusa w rozdziale 13,51–52 swojej ewangelii: „Dlatego każdy uczoney w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare”. Moule sądzi, że ów „uczony w Piśmie” nie jest „nauczycielem prawa”, jak to występuje w wielu przekładach, ani – innymi słowy – rabinackim

uczonym. Użyte tu greckie słowo *grammateus* wskazuje natomiast, że był biegły w piśmie. Gdyż, jak komentuje Moule:

Ten, kto spisał Ewangelię, był kimś wykształconym, biegłym w piśmie. Ale taki musiał być także ów „poborca cla”, powołany przez Jezusa, by stał się jego uczniem. Jest rzeczą niewyobrażalną, by Pan istotnie powie-dział do owego poborcy podatkowego Mateusza: Byleś biegły w piśmie” (jak to określał Navy), miałeś wiele do czynienia z handlową stroną tych właśnie tematów, o których wspomina się w przypowieściach – stad była, pól ornych, skarbów, dochodów z rybactwa: teraz, kiedy stałeś się uczniem, możesz to wszystko znów ukazać – ale odmiennie”¹⁹.

Z racji swego stanowiska, podobnie jak jego kolegów *telones*, Mateuszem pogardzała i odrzucała go prawowierna społeczność żydowska. Samego Jezusa atakowano za to, że się zadaje w takich ludzi. „Dlaczego wasz Nauczyciel jada wspólnie z celnikami i grzesznikami?” (Ewangelia według świętego Mateusza 9,11). A jednak Lewi-Mateusz był Żydem z urodzenia. Inaczej na przykład niż to było z uczniami Andrzejem (bratem Piotra) i Filipem, którzy byli Żydami o całkiem greckich imionach, dwa imiona tego ucznia wskazują na bardzo dawne i bardzo zaszczytne żydowskie pochodzenie. Jako Lewi był członkiem plemienia Lewitów, którzy sprawowali pieczę nad Świątynią w Jerozolimie. Wybrawszy okryty złą sławą, ale przynoszący znaczne korzyści materialne zawód urzędnika celnego, czyli „poborcy cla”, pozostał dostatecznie dumny ze swego pochodzenia, by zachować to imię w momencie powo-lania. Później Ewangelia według świętego Mateusza, tak jak i inne, opowiada się za jego drugim imieniem, Mateusz, które nie jest skromniejsze niż pierwsze. Hebrajskie słowo *Mattya* oznacza „Dar od Boga”.

Co jeszcze możemy powiedzieć o człowieku, który kryje się za papi-rusem magdaleńskim? Znamy imię jego ojca: Alfeusz (Ewangelia według świętego Marka 2,14); niektórzy badacze usiłowali dowodzić, że ów Alfeusz tożsamy z ojcem „Jakuba syna Alfeusza” (Ewangelia według świętego Marka 3,18). Mateusz najwyraźniej nie należał do „najściślejszego kręgu” uczniów – dwóch par braci: Piotra i Andrzeja oraz Jana i Jakuba – a po Zmartwychwstaniu jego dalsze losy nie są już odnotowane w Nowym Testamencie. Po raz ostatni jego imię jest wspomniane w Dziejach Apostolskich (1,13), kiedy grono apostołów, uszczuplone

przez samobójstwo Judasza, spotyka się w „sali na górze” w Jerozolimie. Dopiero jakieś 40 lat po powstaniu Dziejów Apostolskich teolog i historyk Papias znów wzmiankuje o Mateuszu. I tu po raz pierwszy się spotykamy z przypisaniem ewangelii temu człowiekowi²⁰, czego we wczesnym Kościele nigdy nie podawano w wątpliwość. Ale nawet jako autor ewangelii Mateusz pozostaje pomocnikiem, „sługą słowa”, jak to trafnie określił święty Łukasz w swoim dziele, kiedy mówi o swoich poprzednikach i bratnich autorach, bez wymienia ich imion (Ewangelia według świętego Łukasza 1,2). Sluga, nie zaś pan; nie było zatem żadnego „uwielbienia dla bohatera”, żadnych publicznych wyrazów uznania, kiedy ukończona ewangelia rozeszła się po wszystkich chrześcijańskich wspólnotach w Cesarstwie Rzymskim, ani kiedy powodzenie tej nowej ewangelii zaczęło przyćmiewać wcześniejsze dzieło świętego Marka. Nikt nie napisał biografii świętego Mateusza i po prostu nie wiemy, co się z nim później działo. Pisarz z II wieku, Heraklion, twierdził, że wie, iż apostoł nie umarł śmiercią męczeńską, ale naturalną²¹. I to wszystko.

Choć to zaledwie szkic portretu, to i tak zdecydowanie więcej, niż wiemy o wielu klasycznych autorach. Stanowi on połączenie dowodów archeologicznych z poszlakami historycznymi – zwykły materiał dla filologów klasycznych, od których się oczekuje, że z drobnych szczątków odtworzą rozsypaną mozaikę. W każdym razie te kamyki, te drobne kawałki Mateuszowej układanki pasują do wiadomości, które zebraliśmy dotąd o ewangelii i jej kontekście. Ale to nie jest książka o Mateuszu i o jego ewangelii²². To studium pewnego szczególnego papirusu, jego pochodzenia i wynikających z niego konsekwencji. Możemy z całą pewnością stwierdzić, że nie ma żadnego śladu filologicznych, archeologicznych bądź historycznych dowodów podważających tezę, że ów dokument pochodzi sprzed 70 roku. Nie musimy zmieniać żadnych zasad, żeby przesunąć datę powstania tego papirusu – wręcz przeciwnie.

Na szczęście w toczącym się ostatnio naukowym sporze na ten temat są dwie strony. Jedną jest staromodny liberalny pogląd uznający późniejsze daty za naukowo uzasadnione. Ta szkoła nadal podważa autentyczność ewangelii i – w jednym czy dwóch przypadkach – nawet sugeruje, że pisma gnostyczne z II, III i IV wieku są bardziej wiarygodne niż kanoniczne ewangelie (Crossan, Lüdermann). Dzięki jednak zdrowemu rozsądkowi i ścisłym rygorom naukowym dokonał się postęp.

Wielu pamięta poruszenie wywołane w 1976 roku przez Johna A.T. Robinsona książką *Redating the New Testament* (Ponowne datowanie Nowego Testamentu). Był to wstrząs intelektualny, grom z jasnego nieba. Kto mógł się spodziewać, że arcyliberalny autor *Honest to God* (Uczciwy wobec Boga) opowie się za datami wcześniejszymi niż rok 70 dla całego Nowego Testamentu? Ta książka dała do myślenia wielu akademikom w krajach anglosaskich, ale nie zmieniła powszechnego nurtu myślenia. Niemieccy uczeni ją właściwie zignorowali. Dopiero w 1986 roku, 10 lat później, kiedy dwa wydawnictwa (jedno katolickie, drugie ewangelickie) zjednoczyły siły, by przetłumaczyć i opublikować tę książkę, dzieło Robinsona ukazało się w Niemczech. A nawet i wtedy proweniencja tych dwóch wydawnictw skłoniła społeczność badaczy Nowego Testamentu do upartego trwania w oporze przeciw przywiązywaniu wagi do *Redating the New Testament*. Następna książka Robinsona, pośmiertnie (1985) wydane dzieło *Priority of John* (Pierwszeństwo Jana), oparte na jego wykładach na Oxford University, dotąd nie znalazła wydawcy niemieckiego. Nie miała także większego wpływu na uczonych w innych krajach. Dlaczego? Czy jej autor wykazał się naukową niekompetencją? A przecież błyskotliwość dwóch wprowadzających rozdziałów jest niezrównana; ich przenikliwość wywiera silne wrażenie, nawet na tych, którzy się nie godzą z żadnym z poszczególnych stwierdzeń²³.

Czy naukowe badania Nowego Testamentu mogą się izolować od innych dyscyplin zajmujących się dawnymi tekstami – od filologii klasycznej, historii i papirologii? Czy mogą nie skorzystać z lekcji udzielonej im przez badania nad Homerem, tak zwięźle opisanej przez Wolfganga Schadowaldta? Nikt zainteresowany przyszłością nauki o Nowym Testamencie i jej wkładem w lepsze rozumienie Pisma Świętego nie może cieszyć się z takiej arbitralnej i zbędnej izolacji. Ale wysiłki zarówno młodszych, jak i bardziej uznanych uczonych zmierzające do połączenia solidnych badań interdyscyplinarnych z nowatorską analizą dają podstawy do optymizmu. Richard Bauckham z St. Andrews, Rainer Riesner z Tybingi i Craig L. Blomberg z Denver są protagonistami młodszego pokolenia; Martin Hengel z Tybingi, I. Howard Marshall z Aberdeen, E. Earle Ellis z Dallas, Harald Riesenfeld z Uppsali, Klaus Haacker z Wuppertalu oraz Klaus Berger z Heidelbergu to szóstka, która walczy już od dawna. Ostatni poważny wkład Bergera w dyskusję, niemal w dwa lata po jego

publikacji, jest nadal trudny do przelknięcia przez środowisko: rozwijając tezy Robinsona, opowiada się on za rokiem 66 dla Ewangelii według świętego Jana i 68/69 dla Apokalipsy. Czyni to nie we wzmiance w przypisach czy we wstępie, ale w szczegółowej i wspartej dowodami monografią, traktującej o historii teologii wczesnego chrześcijaństwa i o metodach, jakie należy zastosować dla jej dokładnej analizy²⁴.

KRYTYKA LITERACKA

By zakończyć ten wprowadzający rozdział w lżejszym, lecz równie właściwym tonie, spójrzmy na jeszcze jedną dyscyplinę naukową – na krytykę literacką. Jednym z najslawniejszych autorów powieści kryminalnych jest Dorothy L. Sayers (1803–1957). Jej opowieści o lordzie Peterze Wimseyu stały się klasyką, a seria jej radiowych słuchowisk o Jezusie, *The Man Born to be King* (Człowiek, który urodził się na króla), jest wciąż wznawiana i była przedrukowywana ponad 30 razy. Jednak Dorothy Sayers była także historykiem literatury, jedną z pierwszych kobiet, które uzyskały stopień naukowy na uniwersytecie w Oksfordzie. Mając ku temu odpowiednie kompetencje, napisała wiele esejów o Arystotelesie, o użytkowaniu języka i o Biblii. Jej wstęp do *The Man Born to be a King* pozostaje równie chętnie czytany jak jej *Vote of Thanks to Cyrus* (Wotum dziękczynne dla Cyrusa) z serii „Unpopular Opinions” (1946). Skupiając uwagę na Ewangelii według świętego Jana, pisze o towarzyszącej jej nieustannej dyskusji:

Nie mam zamiaru wchodzić w szczegóły tej debaty. Chcę tylko wykazać, że używa się w niej takich argumentów, jakich żadnemu krytykowi ani by się śniło zastosować do współczesnej książki lub wspomnień napisanych przez jedną konkretną osobę o drugiej. Braki przypisywane świętemu Janowi byłyby zaletami u pana Jonesa, a waloru autentyczności wkładu pana Jonesa do literatury dowodzono by za pomocą tych samych argumentów, jakich się używa do podważenia autentyczności świętego Jana. Przypuśćmy na przykład, że pan (George) Bernard Shaw opublikował tom wspomnień o panu Williamie Archerze; czy ktokolwiek by wniósł zastrzeżenia, twierdził, że tę relację należy przyjąć podejrzliwie.

ponieważ większość innych współczesnych panu Archerowi już pomarła lub dlatego że styl G.B.S. jest całkiem niepodobny do stylu nekrologów w „Timesie” czy dlatego że książka zawiera wiele prywatnych rozmów nieodnotowanych w poprzednich wspomnieniach, a pomija fakty, które łatwo dają się potwierdzić w słowniku biograficznym? Albo gdyby pan Shaw (będąc mniej żwawym 80-latkim, niż na szczęście jest) podyktował część swojego tekstu jakiemuś szacownemu duchownemu, który by dodał własną notę z wyjaśnieniem, że prawdziwym autorem tekstu jest pan Shaw i że czytelnicy mogą polegać na dokładności jego wspomnień, skoro przecież Shaw był bliskim przyjacielem Archera i powinien dobrze go znać – czy powinniśmy uznać, że tych dwóch godnych ludzi ujawniło się tym samym jako zdeklarowani łgarze i odrzucić ich wspólne dzieło jako bezwartościową podróbkę? Zapewne nie; ale przecież pan Shaw jest konkretną osobą i żyje nie w Biblii, ale w Westminsterze. Nie nadszedł czas, by w niego zwątpić. Jest już legendą, ale nie stał się jeszcze mitem. Ale może za 2000 lat²⁵.

Dorothy L. Sayers wiedziała o Rudolffie Bultmannie i o jego zażartej kampanii o „demitologizację” Nowego Testamentu. Jej esej był wczesną reakcją na ten kierunek, który stał się popularny w Wielkiej Brytanii po II wojnie światowej, kiedy go pisała. Przesłanie tekstu pozostaje do dzisiaj aktualne. Wielu uczonych powinno rozpoznać i rozpoznać własne przewiny w tym żartobliwym szkicu. Jednak błędy, które wytykała Sayers, nie są utrwalone na wieki. Jak widzieliśmy, mamy narzędzia naukowe, by osiągnąć prawdziwy postęp w tej dziedzinie, w koncercie nauk. Nasza książka została zamierzona jako wprowadzenie do strojenia instrumentów, aby uzyskać pełną harmonię tonów. Dzięki papirusowi magdaleńskiemu papirologia może się stać wstępnym uderzeniem w bębnym w nowej symfonii. Pomijając tę metaforykę, motto dla naszego postępowania w następujących rozdziałach można znaleźć w I Liście świętego Pawła do Tesaloniczan (5,21): „Doświadczajcie wszystkich rzeczy, a co szlachetne – zachowujcie”. A zatem przystępujemy do badania samego papirusu magdaleńskiego – niezwyklej przyczyny zażartego sporu.

ROZDZIAŁ 3

BADANIA PAPIRUSU MAGDALEŃSKIEGO

*Hunt: Prośba o spłatę pożyczki. Zażalenie na (...)
niesplacanie pożyczki.*

Greenfell: List o podatku na piwo dla tarachentai „mumifikatorów”.

Hunt: Ale „taracheutai” może również znaczyć „sprzedawca solonych ryb”.

*Greenfell: Może! Może! Może! Może! Boże! Tak bym chciał,
żeby się pojawiła jakaś literatura na ten temat.*

Tony Harrison The Trackers of Oxyrhynchus (1990)

*Mimo prób archiwistów, by dostarczać mu mikrofilmy albo faksymilia
dokumentów, jakie badał, Horatio nalegał na to, by pracować nad
oryginałami. Wszystko inne, zwykł mawiać do archiwistów, to jakbyście
mnie prosili, bym się zadowolił fotokopiami listów od ukochanej.*

Andrew Roberts The Aachen Memorandum (1995)

WPROWADZENIE DO PAPIROLOGII

Papirologia jest złożoną specjalistyczną dziedziną, wymagającą dłu-
goletniej nauki. Ale nawet zanim papirus magdaleński trafił na pierwsze
strony gazet, dzieje tej dyscypliny były pełne przygód i anegdot. Jedno

o papirusach jest pewne: przyjemnie pachną, kiedy się palą. Tak w każdym razie opowiadał pewien handlarz starożytnościami, który w 1778 roku kupił od egipskiego chłopca papirus datujący się na 191/192 rok n.e. i musiał bezradnie patrzeć, jak wkłada się do ognia dalsze 50 zwójów, najwyraźniej delektując się zapachem dymu¹. Nie ma podobnych opowieści o pergaminie ani o papierze welinowym, ale Konstantin von Tischendorf, człowiek, który odkrył w 1884 roku w klasztorze Świętej Katarzyny na Synaju jeden z dwóch najcenniejszych kodeksów całej Biblii po grecku, Codex Sinaiticus², znalazł pierwsze 129 pergaminowych kart tego kodeksu w pomieszczeniu na śmieci jako przeznaczone do spalenia. Nawet w XX wieku metody przechowywania papirusów pozostawiają wiele do życzenia. Kando, słynny handlarz obuwiem w Betlejem, trzymał niektóre z najważniejszych rękopisów znad Morza Martwego pod deskami podłogi swojego sklepu, póki ich nie sprzedał – albo, w pewnych przypadkach, nie zostały zarekwirowane przez Izraelczyków po zdobyciu terytoriów jordańskich okupowanych po 1967 roku. A niekiedy w tych paru decydujących momentach, nim odkryty rękopis zostanie zakonserwowany, może się zdarzyć papirusowi wypadek – jak tego nieszczęśliwie doświadczył pewien naukowiec w Qumran, który znalazł jakiś skrawek i spojrzał na niego pod słońce („Mógł to być urywek z Księgi Rodzaju”), a potem zobaczył, jak znalezisko rozsypuje się mu w palcach.

Zadaniem papirologa jest odkrywanie, konserwowanie, identyfikowanie i opublikowanie starożytnego rękopisu. Niekiedy inni mogą mu przyjść z pomocą – archeolodzy, którzy odkrywają materiał, albo filologowie klasyczni, biegli w technice edycji dawnych tekstów. W innych sytuacjach ludzie postronni mogą sprawiać trudności, co się zdarza od czasu do czasu, kiedy uczony badacz Nowego Testamentu, obciążony naukowymi przesądami, sądzi, że więcej wie niż papirolog o zapisie Nowego Testamentu na papirusach. W dyskusji nad papirusem magdaleńskim ujawniło się wiele przykładów takich akademickich roszczeń.

Papirologia kojarzy się przeciętnemu człowiekowi, jeśli w ogóle z czymkolwiek z papierem. Ale papirologia nie zajmuje się bynajmniej papierem – średniowiecznym wynalazkiem chińskim. I jest oczywiście czymś więcej niż sztuką postępowania ze starożytnymi papirusami, arkuszami wytwarzanymi z łodygi rośliny wodnej uprawianej głównie

w Górnym Egipcie³. Dla wygody używa się tej nazwy dla prac badawczych nad wszelkimi starożytnymi tekstami zapisanymi na najrozmaitszych materiałach – papirusie, pergaminie, welinie, skórze, płótnie, skrawkach drewna, tabliczkach woskowych, skorupach (ostrakach) itp. Tylko napisy na kamieniu, marmurze i podobnych materiałach własną dyscyplinę – epigrafikę. Tak się zdarzyło, że najwcześniejsze rękopisy Nowego Testamentu zostały sporządzone na papirusach, uzasadnia to więc odwołanie się w naszych badaniach do papirologii.

Jeśli śledzimy początki nazwy „papirus” w dawnych źródłach, to znajdujemy ją już w Biblii. Grecki przekład Starego Testamentu, tak zwana Septuaginta z III wieku p.n.e., trzy razy wymienia papirus jako roślinę: w Księdze Joba (8, 11 i 40, 16) oraz w Proroctwie Izajasza (19, 6). „Czyż rośnie papirus bez błota?” – zadaje Job retoryczne pytanie. Jest to pytanie przydatne, gdyż zwraca uwagę na szczególne warunki potrzebne do uprawy tej rośliny. Setki lat później rzymski uczyony Pliniusz Starszy (23–79) opisał wytwarzanie papirusowych arkuszy i rozpoczął swój traktat od znamiennej pochwały: „Od użytku [papirusu] jako zwoju zależy ludzka cywilizacja, głównie jej istnienie, ale z pewnością jej pamięć”⁴. Bez wątplenia zwoje papirusowe były najważniejszym środkiem przekazu i przechowania ludzkiej wiedzy. Od najdawniejszego znanego egipskiego papirusowego rękopisu (papirus Berlin 11301, z ok. 2700 roku p.n.e.) przez najstarszy istniejący papirus hebrajski – znaleziony w jaskini Wadi Murabba’at nad Morzem Martwym i datowany na 750 rok p.n.e. – do czasów Nowego Testamentu (okresu, w którym pisał Pliniusz Starszy) i potem ta krucha trzcina dostarczała materiału na wszelkiego rodzaju dokumenty.

Wytwarzanie arkuszy i zwojów papirusowych było przywilejem egipskich warsztatów, z których większość mieściła się opodal bagnistej delty Nilu. Gotowy produkt eksportowano do całego basenu Morza Śródziemnego i dalej na północ, południe i wschód. Z powodu tego regionalnego monopolu i dlatego, że większość papirusów odnaleziono na takich egipskich stanowiskach jak Fajum i Oxyrhynchus, pojawia się niekiedy błędna koncepcja dotycząca zasięgu papirologii. Nawet w niedawnym wprowadzeniu do tej dyscypliny papirologia zostaje ograniczona do tekstów egipskich, a na niektórych uniwersytetach, takich jak Trewir w Niemczech, naucza się jej na wydziale egiptologicznym.

Ale – jak wykazujemy w rozdziale 5 – skoro papirusy były eksportowane z Egiptu nawet za czasów Cesarstwa Rzymskiego, zwoje i kodeksy z tekstami literackimi – poezją, epiką, dramataми, ewangeliami i listami – mogą pochodzić w tym czasie z każdego zakątka imperium. Znalezienie takiego tekstu gdzieś w Egipcie wcale nie oznacza, że został tam napisany albo że nie można w tym rejonie natrafić na jego kopię. Ponadto istnieje przecież wiele nieegipskich wykopalisk, gdzie odnaleziono teksty hebrajskie, greckie i łacińskie na papirusach, skórze, drewnie i glinianych skorupach – od Wadi Murabba'at, Nahal Hever, Masady i Qumran nad Morzem Martwym po Petrę w Jordanii, Dura Europos w Syrii, Góry Awromańskie w Kurdystanie, Pompeje i Herkulanum we Włoszech aż do północnej granicy rzymskiej Brytanii w Vindolandzie. Papirologię można traktować jako część egiptologii tylko wtedy, kiedy jej teksty zostały napisane w języku egipskim lub w którymś z jego dialektów.

Dyscyplina ta więc, najogólniej mówiąc, bada wszelkie dawne teksty, niezależnie od miejsca ich powstania. Papirus, taki jak ten z Magdalen College w Oksfordzie, jest idealnym przykładem dla ukazania wielu technik, które możemy i musimy zastosować do takiego rękopisu. Spójrzmy na papirus magdaleński z tego punktu widzenia i uczynimy to we właściwym historycznym kontekście. Historia jego nabycia w Luksorze przez wielebnego Charlesa Huleatta i jego niezwykłej podróży do Oksfordu zostanie przedstawiona w rozdziale 4. Tu omawiamy „wątek detektywistyczny” jego analizy tekstowej i próby odnalezienia w innych zbiorach innych fragmentów tego papirusu, które mogłyby pasować do trzech skrawków z Magdalen College. Zaczynamy nasze badania od krótkiego zaznajomienia czytelnika z narzędziami i odkryciami papirologii.

Nawet pierwszy krok nie jest tak prosty, jak sobie można wyobrazić. Na pierwszy rzut oka wydaje się oczywiste, że te trzy magdaleńskie fragmenty nie pochodzą ze zwoju. Przede wszystkim są zapisane po obu stronach, co jest charakterystyczne dla kodeksu, prekursora nowoczesnej książki. Ale w tym kontekście nie można zbyt pochopnie wyciągać wniosków; jak każdy uważny czytelnik Biblii wie, są wyjątki od tej reguły. Na przykład zwój zapisany po obu stronach jest wspomniany w Proroctwie Ezechiela (2,9–10): „Popatrzyłem, a oto wyciągnięta była w moim kierunku ręka, w której był zwój księgi. Rozwinięto go przede mną; był zapisany z jednej i drugiej strony, a opisane w nim były

narzekania, wzdychania i biadania". Przykład z Nowego Testamentu jest nieco bardziej dwuznaczny; znajduje się w Apokalipsie (5, 1): „I ujrzałem na prawicy Siedzącego na tronie księgę zapisaną wewnątrz i na odwrocie, zapieczętowaną na siedem pieczęci”. Jest to dwuznaczne, gdyż w czasie, kiedy prawdopodobnie została napisana Apokalipsa, chrześcijańscy kopiści już zapewne wprowadzili kodeks z tekstem zapisanym po obu stronach karty. Czy greckie słowo *biblion* w Apokalipsie (5, 1) zrywa z tradycją i jest pierwszym odniesieniem raczej do kodeksowej księgi niż do dawnego zwoju? Techniczne następstwa takiego zerwania może zrozumieć każdy, kto zajmuje się książką i ma dostęp do faksu. Rolka faksu wygląda bardzo podobnie do antycznego zwoju i jeśli aparat nie dzieli tekstu na stronicę, jego użytkownik otrzymuje w końcu na tej rolce całe metry komunikatu – oczywiście z tekstem na zewnątrz, a nie wewnątrz, jak to było w przypadku zwojów. I odwrotnie, każda współczesna książka w twardej oprawie nadal przypomina dawny kodeks. Jest wytwarzana na tej samej zasadzie, z tym że od wynalezienia przez Gutenberga w XV wieku ruchomej czcionki pismo ręczne zastąpił druk.

Sprawa przejścia od zwojów do kodeksu ma bardziej zasadnicze znaczenie, niż można by sądzić. Jak zobaczymy w rozdziale 5, ten przełom jest ważny dla datowania chrześcijańskich rękopisów w ogólności, nie tylko papirusu magdaleńskiego z zapisem Ewangelii według świętego Mateusza. Ma także wielkie znaczenie dla stworzenia kanonu, oficjalnie potwierzonego zbioru pism Nowego Testamentu. Kiedy wspólnota i Kościoły chrześcijańskie postanowiły przejść od zwojów do kodeksów, stwarzało to okazję do doboru ulubionych tekstów. Nieuchronnie nie wszystko miało być przepisane z jednego formatu na drugi. Gdyby współczesny wydawca postanowił przestać produkować książki w twardej oprawie i przeszedł na broszury, nie każda istniejąca książka w twardej oprawie byłaby wznowiona w nowym kształcie. Natomiast skorzystano by z okazji, by przebrać i odrzucić pewne teksty. Podobnie, jeżeli jakiś konkretny zwój pozostał nieprzepisany, wypadał z obiegu, kiedy się rozpadł. Jeśli chodzi o początki Nowego Testamentu, ta kolejność – najpierw zwoje, potem kodeksy – jest istotna dla naszego pojęcia o początkach samych tekstów. Wciąż kilku wpływowych uczonych usiłuje nas przekonać, że chrześcijanie nigdy się nie posługiwali zwojami i że zaczęli od używania kodeksów. Niezależnie od tego, czy istniał, czy

nie istniał pierwotny zwój, jeśli papirologowie rozumują poprawnie, przyjmując, że chrześcijański kodeks został wprowadzony przed rokiem 70 n.e.⁵, wtedy nawet ustęp z Apokalipsy (5,1) może się odnosić już do kodeksu. Ale czy – interpretowany w tym sensie – sygnalizuje on pierwszy czy drugi etap przekazywania chrześcijańskich dokumentów?

Apokalipsa w każdym razie została napisana w czasach, kiedy tradycyjny zwój stanowił integralną część praktycznego doświadczenia, a przynajmniej tkwił mocno w pamięci. Żywe obrazowanie Apokalipsy (6,14) jest tego doskonałym przykładem: „a niebo zostało usunięte jak księga, która się zwija, a każda góra i wyspa z miejsc swoich poruszone”. Ten ustęp byłby zupełnie niezrozumiały dla społeczności, które miały czytać księgę Apokalipsy, gdyby same nie widziały i nie używały zwojów. I istotnie zwój miał olbrzymie znaczenie dla wczesnego chrześcijaństwa. Sam Jezus czytał ze zwoju Proroctwo Izajasza w synagodze w Nazarecie (Ewangelia według świętego Łukasza 4,17); a nawet znacznie później, na przełomie II i III wieku, fresk w rzymskich katakumbach Domicilli zaświadcza o trwałej pamięci o doniosłości zwojów. Przedstawia on świętego Pawła z dwiema *capsae*, pojemnikami na zwoje, każdy wypełniony pięcioma zwojami. Owe *capsae* miały zapewne odpowiadać pięciu zwojom Tory – pierwszych pięciu ksiąg Starego Testamentu – oraz pięciu historycznym pismom chrześcijaństwa – czterem ewangeliom i Dziejom Apostolskim⁶. W tych samych katakumbach znajduje się malowidło ściennie przedstawiające świętą Petronelę z *capsa* u stóp i z otwartą księgą, kodeksem, w lewej ręce. Pokrewieństwo między tymi dwoma freskami jest bardziej wymowne, niż można by przypuszczać.

Przez długi czas po przejściu od zwoju do kodeksu artyści – i ich zleceniodawcy – dokładnie rozróżniali te dwa etapy przekazu chrześcijańskiej literatury. Święty Paweł, który zmarł męczeńską śmiercią w 64 roku albo według innej interpretacji źródeł w 67 roku, jest ukazany jedynie ze zwojami. Święta Petronela, według tradycji umęczona w 98 roku, ma już obok siebie dwie formy zapisu, zwój i kodeks: doskonała ilustracja okresu, kiedy bierze górę nowa forma, podczas gdy stary tradycyjny zwój jest jeszcze żywy we wspólnej pamięci i może nawet tu i ówdzie użytkowany.

Pozostawiając na boku sporną interpretację wersetu z Apokalipsy (5,1), w Nowym Testamencie jest w istocie widoczny punkt zwrotny.

Jeden z tak zwanych listów pasterskich świętego Pawła, II List do Tymoteusza (4,13), powiada: „Opończę, którą zostawiłem w Triadzie u Karpa, przynieś, idąc po drodze, a także księgi, zwłaszcza pergaminy”. Nowsze przekłady unikają precyzji terminologicznej, ale oryginał grecki jest zupełnie jednoznaczny: dwoma podstawowymi słowami w tym ustępie są *biblia* i *membranas*. *Biblia*, dosłownie „książki”, powinna być tu rozumiana jako określenie „zwojów”. Takie było w każdym razie powszechne znaczenie tego słowa przed wprowadzeniem kodeksów¹. Owe zwoje mogą się odnosić do ksiąg Starego Testamentu w greckim przekładzie albo w istocie rzeczy – do pierwszych zwojów chrześcijańskich poprzedzających II List do Tymoteusza. Tego nie wiemy. Drugi użyty tu termin techniczny, *membranas*, jest jaśniejszy. Przede wszystkim jest to słowo łacińskie przyswojone przez grecki. Panuje powszechna zgoda między ekspertami, że autor II Listu do Tymoteusza mówi tu o notatkach na pergaminie, co jest, by tak rzec, literacką nowością. Komentując ten ustęp, brytyjski papirolog C.H. Roberts zauważa, że „święty Paweł jest w istocie jedynym greckim pisarzem I wieku n.e., który wspomina o notatkach na pergaminie”². Tylko mały krok dzieli notatnik od książki, *membrana* od kodeksu. Ale jego teologiczne i socjologiczne następstwa były wielkiej wagi.

Chrześcijanie posługiwali się zwojami nie tylko dlatego, że tak im było wygodnie. Jak ukazuje malowidło ściennie świętego Pawła w katakumbach Domicilli, było w tym coś więcej: potwierdzenie własnej tożsamości. Najwcześniejsi chrześcijanie byli przecież Żydami albo ludźmi żydowskiego pochodzenia. Pośród autorów ewangelii święty Łukasz mógł być jedynym wyjątkiem, a i to nie jest pewne. Póki działalność misyjna pośród nie-Żydów nie stała się raczej normą niż wyjątkiem, szerzenie dobrej nowiny Ewangelii pozostawało wewnętrzną sprawą żydowską. Pewne pisma kanonicznego Nowego Testamentu, takie jak List do Hebrajczyków, List świętego Jakuba i w istocie Ewangelia według świętego Mateusza, ujawniają tak głębokie zanurzenie w myśli i tradycji żydowskiej, że nieżydowski czytelnik mógłby mieć trudności z ich zrozumieniem bez dodatkowych wyjaśnień. Zwój był w tym kontekście naturalnym środkiem wyrazu. Każda inna, nowa forma sygnalizowałaby w sposób niepożądany zerwanie ze wspólną tradycją. Nawet Talmud Babiloński, polemiczny i agresywny wobec chrześcijaństwa, potwierdza

ten stan rzeczy. Wspomina o chrześcijańskich zwojach znajdujących się w żydowskim posiadaniu i stwierdza, że nie należy ich ratować w razie pożaru, choć wspomniane jest w nim imię Boga⁹. Talmud Babiloński, zbiór tekstów z okresu po powstaniu Nowego Testamentu, jest nieociekionym źródłem właśnie dlatego, że jest stosunkowo późny i ogólnie antychrześcijański. Wiadomość o istnieniu wczesnochrześcijańskich zwojów nie mogła być wymyślona w późniejszym okresie; jest wiarogodna historycznie.

ZWOJE I KODEKSY: JASKINIA 7 W QUMRAN I RĘKOPISY ZNAD MORZA MARTWEGO

Możemy stwierdzić, że papirus magdaleński z zapisem Ewangelii według świętego Mateusza, który wydaje się fragmentem kodeksu, może być istotnie bardzo wczesny, starszy niż jakakolwiek znana nam część Nowego Testamentu. Nie może być jednak oryginalnym rękopisem ewangelii ani jego faksymile; oryginał dzieła świętego Mateusza był zwojem. Stawia to przed nami dwa intrygujące pytania: Co się stało z tymi wszystkimi chrześcijańskimi zwojami i czy pozostały po nich jakieś ślady? I co skłoniło chrześcijańskich kopistów, by przejść do kodeksów, których papirus magdaleński jest zapewne najstarszym znanym przykładem?

Odpowiedź na pierwsze pytanie jest dość prosta. Jak już widzieliśmy, wczesne zwoje chrześcijańskie nie przetrwały, gdyż zostały przepisane w nowym formacie do kodeksów.

Kiedy zwój się wystrzępił lub w jakiś inny sposób stał się nieczytelny, był przepisywany do kodeksu, nie zaś na nowy zwój. Tak więc ostatni egzemplarz zwoju, powiedzmy, Ewangelii według świętego Mateusza wkrótce się rozpadł i zniknął bez śladu – jeśli oczywiście nie istniało jakieś miejsce, gdzie składano chrześcijańskie teksty przed zapanowaniem kodeksów. Co zadziwiające, istnieje takie miejsce. Jest to jaskinia w Qumran, a jej zawartość stanowi jedyny w swoim rodzaju przyczynek do odpowiedzi na nasze pytanie o tło historyczne powstania papirusu magdaleńskiego.

Owa nader szczególna Jaskinia 7 w Qumran wzbudziła wojownicze nastroje wśród uczonych, odkąd hiszpański papirolog José O'Callaghan,

znany wydawca zbioru papirusów Palau-Ribèsa, wyraził w 1972 roku pogląd, że niektóre fragmenty papirusów znalezione w tej jaskini zawierają teksty Nowego Testamentu¹⁰. Jaskinia 7 jest wyjątkowa spośród jaskiń Qumran. Jak wszystkie znaleziska w Qumran, 18 fragmentów (do czego należy dodać jako 19. fragment odwróconego pisma, zachowanego w formie odcisku z zagubionego papirusu na stwardniałej glinie) z niej stanowią urywki zwojów – ale te z Jaskini 7 spisano wyłącznie w języku greckim i wyłącznie na papirusie. Gdzie indziej w Qumran wśród setek aramejskich i hebrajskich zwojów odnaleziono tylko sześć tekstów po grecku – wszystkie w Jaskini 4 – i tylko dwa z nich są papirusowe (pozostałe cztery są fragmentami skóry). Doniosłości znaleziskom z Jaskini 7, tak jak i z innych jaskiń w Qumran, dodaje fakt, że znana jest data, po której zwoje nie mogły już być tam składowane: rok 68¹¹. Wtedy to na osiedle, *khirbet* Qumran, i na sąsiednie pełne Jaskiń okolicie napadł rzymski X Legion „Fretensis”. Gdyby się okazało, że któryś z fragmentów z Jaskini 7 jest pochodzenia chrześcijańskiego, mielibyśmy fizyczny dowód istnienia chrześcijańskich zwojów w okresie przed wprowadzeniem kodeksu.

Oczywiście te najpóźniejsze z możliwych daty, choć pewne, muszą się bronić przeciw dwóm teoriom. Pierwszej, że mieszkańcy Qumran albo, jeśli Jaskinia 7 była chrześcijańska, ci zainteresowani chrześcijańskimi papirusami pierwszej generacji mogli powrócić w pewnym okresie po 68 roku. Bądź też pojawić się tam po raz pierwszy i złożyć tam owe dokumenty ponad 60 lat później, podczas buntu Bar Kochby (132–135). Tak więc austriacki uczony Kurt Schubert, przekonany, że papirus 7Q5 zawiera fragment Ewangelii według świętego Marka, występuje z sugestią tego „drugiego okresu”¹². Jednak wyniki poważnych badań archeologicznych wykluczają wszelkie ponowne zamieszkanie czy ponowne użytkowanie jaskiń w Qumran po 68 roku (inaczej niż w innych dolinach nad Morzem Martwym, takich jak Wadi Murraba'at i Nahal Hever¹³). Co nawet ważniejsze, już sam fakt, że te chrześcijańskie rękopisy są zwojami – co uznaje nawet Schubert – wyklucza zarówno ponowne otwarcie jaskini po 68 roku, jak i późniejsze złożenie tych zwojów w latach 132–135. W latach 30. II wieku w Jaskini 7 z pewnością umieszczono by chrześcijańskie kodeksy, nie zaś zwoje. Pominąwszy zaś dowód archeologiczny, ponowne otwarcie jaskini po 68 roku należy wykluczyć

z powiązanych ze sobą powodów: musiałyby powrócić do użytku zwoje, a przecież zostały one w pewnym stadium zużycia i zniszczenia zamienione na kopie w kodeksach. Fragmenty w Jaskini 7 są niewątpliwie urywkami zwojów, nie mogły być tam więc złożone po 68 roku. Poza tym paleograficzne datowanie rękopisu opowiada się zarówno przeciw ponownemu otwarciu Jaskini 7, jak i przeciw ponownemu złożeniu depozytu w Qumran. Zanim jeszcze O'Callaghan zidentyfikował fragment 7Q5, Colin H. Roberts, działający z ramienia zespołu edytorskiego, przypisał go do tak zwanego *Zierstil* (stylu ozdobnego), który osiągnął najwyższą popularność na przełomie I wieku p.n.e. i I wieku n.e. Uznając 7Q5 za późny przykład tego stylu, można by powiedzieć za Robertsem, że nie mógł powstać później niż w 50 roku n.e. Zważywszy, że styl ten wyodził z użycia bardzo powoli, można nawet dodać do tego kilka lat – jak zobaczymy w rozdziale 5, datowanie niedatowanego rękopisu to złożona sprawa. Ale archeologiczna data końcowa – rok 68 – stanowi granicę ram czasowych, na które teoretycznie można by się zgodzić.

PAPIROLOG PRZY PRACY: JAK SIĘ IDENTYFIKUJE PAPIRUS

Jak dotąd, sprawy się porządkują. Ale czy Kurt Schubert, José O'Callaghan i wielu innych wyciągają słuszne wnioski? Czy istotnie pośród znalezisk z Jaskini 7 są chrześcijańskie zwoje? Już od 1972 roku toczył się spór na ten temat; wyraźnie przeważały głosy, że nie są one chrześcijańskie. Po przerwie pod koniec lat 70. i na początku 80. w 1984 roku artykułem w naukowym piśmie „*Biblica*”¹⁴ Carsten Thiede znów otworzył dyskusję. Zaczęły się ukazywać kolejne publikacje – po niemiecku, angielsku, francusku, holendersku, włosku i hiszpańsku – zarówno z krytyką jego tez, jak i z poparciem¹⁵. Wielu badaczom Nowego Testamentu, przekonanym, że Ewangelia według świętego Marka nie mogła tak wcześnie dotrzeć do wspólnot esseńskich w Qumran, przeciwstawiali się inni uczeni, którzy byli równie pewni, że to nie tylko pewne, ale wysoce prawdopodobne. Czołowi papirologowie opowiadali się za uznaniem fragmentu 7Q5 za urywek ze świętego Marka. Nawet pewien żydowski członek komitetu redakcyjnego zwojów qumrańskich, Shemariahu Talmon (Jerozolima), publicznie poparł tezę, że fragmenty z Jaskini 7 są

chrześcijańskie¹⁶. Orzeczenie jednego z największych papirologów naszych czasów, Orsoliny Montevecchi, honorowej przewodniczącej Międzynarodowego Stowarzyszenia Papirologów z 1994 roku, wydaje się rozstrzygać kwestię ich pochodzenia. Montevecchi podsumowała wyniki swoich badań w jednym jednoznacznym zdaniu: „Nie sądzę, by mogły być jakiegokolwiek wątpliwości co do identyfikacji 7Q5”¹⁷. Mimo to jednak niektórzy uczeni wciąż się wzbraniają przed uznaniem, że ów fragment jest urywkiem Ewangelii według świętego Marka. W większości to raczej badacze Nowego Testamentu niż papirologi wciąż rozpaczliwie zaprzeczają, że 7Q5 jest jedynym istniejącym fragmentem zwoju papirusowego z Ewangelią według świętego Marka, zapisanym przed 68 rokiem. Graham Stanton z King's College uniwersytetu w Londynie poświęca cały rozdział swojej ostatniej książki papirusowi 7Q5 – i drugi papirusowi magdaleńskiemu – próbując wykluczyć wcześniejsze dowody papirologiczne z badań nad ewangelią¹⁸. Dlaczego?

Wchodzimy tu w dziedzinę pracy papirologa zarówno nad papirusem magdaleńskim, jak i nad fragmentami zwojów z Qumran. Ma on otrzymać poprawny tekst, zrekonstruować urywkowe strzępy materiału w taki sposób, żeby kreski nabrały sensu i układały się w zadowalającą, dającą się zaakceptować całość. José O'Callaghan niemal przypadkowo zidentyfikował drobny fragment 7Q5, z 20 literami (w tym 10 cząstkowymi) w pięciu wierszach jako urywek Ewangelii według świętego Marka (6,52–53). Pracując nad krytycznym wydaniem rękopisów greckiego Starego Testamentu, sięgnął po trzeci tom oficjalnej serii wydań rękopisów znad Morza Martwego¹⁹, który zawierał znaleziska z Jaskini 7. Redaktorom udało się zidentyfikować dwa fragmenty: 7Q1 jako urywek z Księgi Wyjścia (28,4–6) oraz 7Q2 jako urywek z Proroctwa Barucha (List Jeremiasza 6,43–44); stąd zrozumiałe zainteresowanie O'Callaghana tą jaskinią. Pierwsi redaktorzy nie zidentyfikowali żadnego innego z 16 tekstów ani odwróconego odcisku w glinie; jeden z nich zawierał w czwartym wierszu intrygujące zestawienie liter: *nu/nu/eta/sigma*. Dla pierwszych wydawców ten ciąg sugerował greckie słowo *egennesen* („rodzić”), a zatem fragment tekstu genealogicznego. Problemem było to, że taki tekst, który musiałby potem znaleźć potwierdzenie we wszystkich innych literach zachowanych w 7Q5, nie istnieje w ocalałej greckiej biblijnej i niebiblijnej literaturze. I tu doszła do głosu

fenomenalna zdolność dedukcji O'Callaghana. Myślał o innych greckich słowach, w których występuje sekwencja *nu/nu/eta/sigma*, i wykluczysz wyrazy niepasujące do kontekstu, wpadł intuicyjnie na pomysł, by wypróbować grecką nazwę słynnego jeziora w Galilei, *Gennesaret* – Genezaret. Był to wzorcowy przykład akademickiej pracy detektywistycznej: Wyklucz to, co nieprawdopodobne, a wyłoni się to, co możliwe.

W każdym razie problemy O'Callaghana dopiero się zaczęły. Gdyż, co zdumiewające, jest tylko jeden ustęp w całym Starym Testamencie po grecku, w Septuagincie, gdzie nazwa tego jeziora jest zapisana w taki sposób, że występuje w nim ciąg: *nu/nu/eta/sigma*: w I Księdze Machabejskiej (11,67) pojawia się jako „Gennesar”. Gdzie indziej to jezioro nazywa się „Chenereth” albo „Chenara”. Jednak żadna z innych czytelnych liter fragmentu 7Q5 nie pasowała do tego ustępu Księgi Machabejskiej. Na szczęście O'Callaghan był i jest papirologiem, nie zaś badaczem Nowego Testamentu. Nie wykluczał odkryć tekstowych tylko dlatego, że były niezgodne z domniemaniami innych uczonych. Biegły w swoim rzemiośle papirolog nie poddaje się wpływowi hipotetycznych argumentów, takich jak twierdzenia, że tekst Nowego Testamentu nie mógł być napisany tak wcześnie, żeby go umieścić w Qumran przed 68 rokiem, i że w żadnym przypadku nie mógł dotrzeć do wspólnoty esseńskiej. Ponieważ Nowy Testament należy do zasobów greckiej literatury, O'Callaghan musiał prześledzić jego tekst. I rzeczywiście znalazł: ustęp, w którym występuje „Gennesaret” i na dodatek wszystko inne w tym fragmencie wydaje się pasować: Ewangelia według świętego Marka (6,52–53). „Tym więcej byli zdumieni w duszy, że nic nie rozumieli sprawy z chlebem, gdyż umysł ich był zaślepiony. Przeprawiwszy się, przybyli do ziemi Genezaret i przybili do brzegu”. Herbert Hunger, papirolog austriacki, złośliwie wskazuje na ironiczny wydźwięk tych wierszy, przewidujących XX-wieczną reakcję na odkrycie O'Callaghana: „ich umysł był zaślepiony”²⁰.

Współczesny przekład angielski opiera się na Nowej Biblii Jerozolimskiej. Redaktorzy tej wersji, zdając sobie sprawę, że jedna opowieść kończy się na wierszu 52, a druga zaczyna się od wiersza 53, zrobili odstęp między tymi wersami i dodali podtytuł *Uzdrowienia w Genezaret*. Dawni kopiści nie pozwalali sobie na to. Wysuwali natomiast na lewy margines jedną literę, jak w papiirusie magdaleńskim, albo dwie,

jak w paryskim papirusie P⁴, lub zostawiali odstęp między dwoma odpowiednimi wierszami, tak zwane *spatium*. W takich przypadkach pojawiała się też pozioma kreska pod początkiem pierwszego wiersza, *paraglyphus*. Nie trzeba dodawać, że można ją było odkryć tylko wtedy, gdy zachował się nienaruszony początek wiersza; w przypadku 7Q5 tak nie było. Ale z „paragrafem” lub bez niego *spatium* wskazuje na początek nowego ustępu, nowego „paragrafu”. Innymi słowy odstęp w piątym wierszu spełnia rolę pustego wiersza i podtytułu w nowym wydaniu Biblii. A zatem wraz z ujawnieniem nazwy Genezalet owo *spatium* pasuje jak ulał do Ewangelii według świętego Marka (6,52–53). Na dodatek pierwsze słowo po odstępnie, wyraźnie widoczne greckie *kai* (i), to pierwsze słowo 53 wersu 6 rozdziału Ewangelii według świętego Mateusza. W mniej bezpośredni sposób pomocne jest tu spostrzeżenie, że typowe dla budowy zdań u świętego Marka jest zaczynanie zdania od „i”, tak zwanego parataktycznego *kai*. Wreszcie ostatnią czytelną literą przed odstępem, choć do połowy zniszczoną przez rozdarcie papirusu, jest *eta* – czemu nigdy nie zaprzeczali nawet przeciwnicy O’Callaghana. A Ewangelia według świętego Marka (6,52) kończy się na *eta* – imiesłowem czasu przeszłego w stronie biernej *peporomene*, dosłownie znaczącym „stwardniały” [w przekładzie Biblii Tysiąclecia „zaślepiiony” – „ich umysł był zaślepiiony”].

OGŁĄD I DEDUKCJA: PAPIRUS I JEGO KONTEKST

Czy można na tym poprzestać? Niezupełnie. Należy ocenić cały fragment. Jak to wyraził sir Conan Doyle w opowiadaniu o Sherlocku Holmesie *The Sign of Four* (Znak czterech): „Tyle oglądu. Reszta jest dedukcją”. Pozostają trzy istotne problemy. Pierwszy jest związany z rekonstrukcją tekstu. Rekonstrukcja pełnych wersów jest sprawą stycho-metrii, obliczenia przeciętnej liczby liter w wierszu. Każdego pisarza, a z definicji każdy rękopis charakteryzuje taka „miara”, a jej odmiany są dozwolone jedynie w obrębie paru liter. Na przykład papirus magdaleński z trzema dwustronnie zapisanymi urywkami tekstu liczy sobie w całości 24 wiersze. Cechuje je idealna regularność liczby liter w linijce.

Fragment 1, rewers: 16/16/16/15

Fragment 2, rewers: 16/16/15

Fragment 1, rewers: 16/17/17/18/17

Fragment 3, awers: 15/15/17/15/16

Fragment 1, awers: 15/17/15/17

Fragment 2, awers: 16/16/15

Dokładną średnią stanowi tu 16 liter w wierszu, co najwyżej 18, a najmniej 15. Na podstawie tej przeciętnej miary można, jak później zobaczymy, skorygować pierwsze wydanie papirusu magdaleńskiego. Pomijając zbędne gramatycznie słowo *humeis*, które występuje we wszystkich greckich rękopisach Ewangelii według świętego Marka (26,31), otrzymujemy wiersz optymalnej długości; tym słowem pierwsza linijka awersu pierwszego fragmentu miałaby 20 liter, bez niego ma 15.

Stychometria jest oczywiście podstawowym narzędziem rekonstrukcji tekstu. Tylko jeśli koniec jednej fragmentarycznej linijki i początek następnej fragmentarycznej linijki „przystają do siebie” i są w zgodzie z tekstem widocznym „w środku” (a, jak w przypadku qumrańskiego fragmentu 7Q5, brakuje obu zakończeń), możemy uzyskać zadowalający rezultat. Porównawczą podstawą tekstów Nowego Testamentu jest jedno ze standardowych wydań greckiego tekstu wraz z jego wszystkimi różnorodnymi wariantami. Co się dzieje, jeśli zrekonstruowany wiersz albo na pozór dający się zrekonstruować tekst nie zgadza się z ustaloną stychometrią ani z żadnym innym znanym rękopisem Nowego Testamentu? W przypadku papirusu magdaleńskiego łatwo można uznać zbędność słowa *humeis*: niezależnie od tego identyfikacja owych trzech papirusowych zapisów jako urywków 26 rozdziału Mateuszowej ewangelii jest niezaprzeczalna. Ale w przypadku małego pojedynczego fragmentu 7Q5 chodzi tu o samą identyfikację, więc każde odchylenie od „standardowego tekstu” musi być dokładnie rozpatrzone. A zatem stychometria fragmentu 7Q5 jest sama w sobie tak regularna jak papirusu magdaleńskiego: 20/23/22 (włączając *spatium* szerokości dwóch liter) /21/21. Przeciętną stanowi 21, z 20 i 23 literami jako skrajnymi wartościami. Skoro tak jest i jeśli się tę regułę zastosuje do czytelnych liter tego fragmentu, to nie brakuje tu miejsca na trzy greckie słowa występujące u świętego Marka (6,53): *epi ten gen*, „przybili do brzegu”.

Musiąłyby należeć albo do wiersza trzeciego, albo do czwartego. Wiersz trzeci miałby wtedy 31 liter, a wiersz czwarty – 30. Czy mogła istnieć jakaś wersja Ewangelii według świętego Marka (6,53) bez tych trzech słów?

Jeśli pamiętamy nasz punkt wyjścia, czyli fakt, że fragmenty papirusowego zwoju z Jaskini 7 muszą pochodzić sprzed 68 roku, odpowiedź jest prosta i zgodna z historią: tak. Jedynym powodem, dla którego *epi ten gen* znajduje się w standardowym tekście wydań ewangelii – opartym ostatecznie na rękopisach z II, III i IV wieku, był katastrofalny bunt Żydów przeciw Rzymianom, który zakończył się zniszczeniem Qumran w 68 roku, a Jerozolimy ze Świątynią w 70 roku. Masady w 72/73 roku i w tym też okresie wielu innych części kraju. Jednym z miejsc zburzonych przez Rzymian było miasto Genezaret, czyli Kinneret, dopiero niedawno odkryte i odkopane przez archeologów w okolicy wskazanej przez opowieść świętego Marka. Szczególne sformułowanie, *epi ten gen (...) eis Gennesaret* [„do brzegu (...) Genezaretu”], stało się konieczne dla uniknięcia niepewności i pomieszania po zniszczeniu zamieszkanego regionu, który nosił tę samą nazwę co jezioro. Przed jego zniszczeniem (rok 70) te trzy słowa byłyby pleonazmem, tym bardziej że miasteczko Genezaret znajdowało o dzień drogi od Kafarnaum, gdzie przez jakiś czas żyli i działali Jezus i jego uczniowie. Dlatego należy odwrócić sytuację. Powinniśmy się spodziewać, że tych właśnie słów będzie brakować w papirusie napisanym przed rokiem 70. Fakt, że ich nie ma, zgadza się z socjotopograficznymi ramami historii opowiedzianej w Ewangelii według świętego Marka (6,53). Wyjaśnienia wymagałoby raczej to, gdyby się znalazły w tekście papirusu 7Q5 niż przeciwnie.

Prócz archeologicznego i historycznego dowodu mamy także argument filologiczny: późniejszy dopisek *epi ten gen* jest po grecku bardzo niezręczny, jest „wymęczonym tekstem”, jak go nazwał pewien komentator, co sugeruje niezbyt udaną próbę rozwiązania problemu. Nawet równoległy ustęp Ewangelii według świętego Mateusza zdradza tę niepewność, podobnie jak wczesne przekłady, jak bohairycki z przełomu II i III wieku i łacińska Wulgata z V wieku. Krótko mówiąc, filologowie klasycyści nie mają wątpliwości, że tekst bez *epi ten gen* jest nie tylko krótszą, ale także lepszą wersją oryginalną. Nasza analiza „przypadku brakujących słów” doprowadziła do budującego wyniku. Bez nich sty-

chometria ustępu z Ewangelii według świętego Marka raczej potwierdza, niż podważa identyfikację fragmentu qumrańskiego 7Q5 jako pochodzącego z tej ewangelii²¹.

Problem numer dwa jest zupełnie inny, ale równie fascynujący w swoich implikacjach. Dotyczy pierwszego słowa po *kai*, spółniku „i” w wierszu trzecim. U świętego Marka (6,53) tym słowem jest *diaperasantes* – „przeprawiwszy się”. Jak każdy widzi, zaczyna się ono grecką literą *delta*, czyli „d”. Ale jest równie widoczne, że na naszym papirusie pierwszą literą po *kai* jest nie *delta*, ale *tau*, czyli „t”. Mimo wszelkich nagromadzonych dowodów na rzecz ostatecznego uznania tego tekstu za urywek z Ewangelii według świętego Marka na tym argumentie skupiło się niemal oponentów. Czy to nierozwiązywalna zagadka? Wręcz przeciwnie, dokładna analiza daje odpowiedź, która jeszcze mocniej wspiera tę identyfikację.

Przede wszystkim musimy pamiętać, że papirus ten został napisany przed 68 rokiem. Każde badanie porównawcze musi brać pod uwagę ten fakt. Po drugie, identyfikacja tego papirusu jako urywka z Ewangelii według świętego Marka (6,52–53) została już dokonana innymi metodami. Rozpatrujemy zagadnienie, czy zjawisko *d/t* utwierdza – czy podważa – tę identyfikację. Czy to zwykły błąd ortograficzny, czy są poważniejsze powody tej odmiany? Na tak małym skrawku z tekstem, o powierzchni zaledwie 3,3 na 2,3 centymetra, niewiele większej niż znaczek pocztowy, liczy się każda w pełni czytelna litera. Nie można beztrudno wyjaśnić takiej odmiany jako zwykłego błędu pisowni. Inaczej jest w papirusie magdaleńskim, gdzie z pewnością występuje prawdziwy błąd ortograficzny. Na odwrocie fragmentu 2 (Ewangelia według świętego Mateusza 26,32–33) grecki wyraz *galilaian* („Galilea”) jest zapisany jako *galeglaiian*. Tutaj kopista zastosował zapis fonetyczny, oparty na wymowie jakiejś litery lub zbitki liter; na przykład zbitka *ei* była wymawiana jako samo „i”, a zatem było to całkiem możliwe i uzasadnione, by zamiast *i* zapisać *ei*. On natomiast zamiast *i* po *e* napisał *g*, z czego wyszło *galeglaiian* zamiast możliwego do uznania *galeilaian*. Z jakichś powodów dodał poziomą kreseczkę, która zamienia *iotę* w *gamnę*. Nawet starożytny kopista był tylko człowiekiem. W kontekście papirusu magdaleńskiego to tylko nieszkodliwy błąd. Wróćmy więc do rzeczy. Co z potencjalnie znacznie poważniejszym przeinaczeniem początkowej *dety* w *tau* w qumrańskim papirusie 7Q5?

Pierwsza odpowiedź pochodzi prosto z Jerozolimy, siedziby pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej. Kiedy Herod Wielki odbudował Świątynię, kazał umieścić na drugim murze napis zabraniający pod karą śmierci wstępu do niej obcym (nie-Żydom). O tym napisie wzmiankuje żydowski historyk Józef Flawiusz (*Dawne dzieje Izraela* 15,417) i jest on tłem zdarzenia opisanego w *Dziejach Apostolskich* (20,27–36), kiedy świętemu Pawłowi groziła egzekucja za to, że wszedł do poświęconej strefy Świątyni w towarzystwie nie-Żyda Trofimusa. Tekst na tym zagradzającym wejście kamieniu jest istotnie całkiem jednoznaczny: „Żaden cudzoziemiec ma nie wchodzić za barierę i obmurowanie wokół świętego przybytku. Ktokolwiek będzie przyłapany, sam będzie winien śmierci, która go czeka”. Archeologowie odkryli dokładne kopie tego kamienia, jedna w całości znajduje się w Stambule, a fragment drugiej w Muzeum Rockefellera w Jerozolimie. Uderzająca jest ortografia tego napisu: w wierszu pierwszym greckie słowo *medena* („nikt”) jest zapisane jako *methena*, a w linii trzeciej słowo *dryphakton* („kamienna bariera”) jako *tryphakton*. Najwyraźniej kopiści mieli problem z miękkim *d*. W obu wypadkach zastąpili je twardym *t*, czyli *th*. W naszym badaniu zmiana na początku wyrazu *tryphakton* jest bardziej znacząca, gdyż odpowiada zmianie pierwszej litery w słowie *d/tiaperasantes*. Nie może to być przypadkowy błąd ortograficzny. W starożytnej grece *delta* i *tau* (albo *delta* i *theta*) są do siebie równie niepodobne jak nasze „d” i „t”. Jak zauważył już w roku 1872 Christian Clermont-Ganneau, pierwszy wydawca inskrypcji, te odmiany wiernie odzwierciedlają charakterystyczną wymowę spółgłoski *d* w greckojęzycznej Jerozolimie za czasów Drugiej Świątyni. Cokolwiek możemy myśleć o autorze Ewangelii według świętego Marka – a wielu uważa go za tożsamego z pochodzącym z Jerozolimy Janem Markiem, piszącym w Rzymie pod nadzorem świętego Piotra, z którego ustnych nauk korzystał – ewangelia ta niewątpliwie wspiera się na „jerozolimskich doświadczeniach” i na jerozolimskich źródłach. A zatem podmiana *d/t* w papirusie tej ewangelii, którą należy datować na okres przed 68 rokiem – to jest przed zburzeniem Świątyni i zniknięciem kamieni w roku 70 – jest przekonującym wskazaniem na lokalną czy regionalną wymowę i rozmaitość pisowni, która była powszechna i istotnie widoczna dla każdego w Jerozolimie, póki istniała.

Zrozumiałe, że odkrycie tego kłopotliwego napisu spowodowało gorącą dyskusję. W 1905 roku niemiecki epigrafik Wilhelm Dittenberger wskazał, że nawet znacznie później grecki gramatyk Herodianus Technicus, piszący w Rzymie pod koniec II wieku, wciąż wiedział o tej zamianie i próbował ją wyjaśnić raczej na gruncie etymologii niż fonetyki. Ponieważ nie wyjaśnia to faktu, że zmiana ta zaszła w Jerozolimie przed 70 rokiem, ponad 100 lat przed Herodianusem, Dittenberger przekonywał – wbrew oczywistemu świadectwu współcześnie żyjącego historyka Józefa – że ów kamień nie był wcale żydowski, ale został wzniesiony przez Rzymian. Jest to oczywiście klasyczny błąd wnioskowania: nawet gdyby istotnie wzniesli go nie-Żydzi (co nie jest zgodne z prawdą), to jeszcze z tego nie wynika, by zatrudniono przy tym sprowadzonych z zewnątrz kamieniarzy. Przed kilku laty, w 1989 roku, izraelski uczyony Peretz Segal ostatecznie rozstrzygnął sprawę, ustalając miejscowe pochodzenie tego napisu²². Dittenbergerowi nie podobały się być może lingwistyczne konsekwencje tej inskrypcji, ale pisząc niemal 70 lat przed identyfikacją O'Callaghana, nie miał teologicznego topora, by nim wywijać. Niemniej jest zdumiewające, jak daleko nadal się posuwają pewni uczeni, by – obecnie, w kontekście qumrańskiego papirusu z Ewangelią według świętego Marka – podważyć znaczenie tego napisu. Na przykład pewien niemiecki znawca patrystyki nie tylko wskrzesił komentarze Dittenbergera, długo po tym, jak dokonały żywota na bibliotecznych półkach; nie zawahał się także przed rzuceniem lekceważącej uwagi, że odkrycie tego kamienia było „przypadkowe”²³. Nie ma bardziej skutecznego sposobu odrzucenia niepożądanego archeologicznego (bądź papirologicznego) znaleziska, jak opisać je jako przypadkowe, ignorując fakt, że znaleziska są przypadkowe z definicji. W ten sposób nieporadny dowód znika, jakby go nigdy nie było. Na szczęście świat poważnej nauki nie szanuje takiego kiepskiego argumentu.

I znów, tak jak w przypadku *epi ten gen*, zjawisko wymiany *d/t* wyjaśnia się nie tylko na gruncie archeologii i historii. Jeśli chodzi o przykłady papirusowe, istnieje nie mniej niż 20 biblijnych rękopisów, w których występuje taka wymiana spółgłosek. Jednym z nich jest P⁴ w Bibliothéque Nationale w Paryżu, papirusowy kodeks Ewangelii według świętego Łukasza, do której powrócimy pod koniec tego rozdziału. Co więcej, istnieje tekst, który jest datowany na rok 42, niemal dokładnie tak jak papirus

7Q5, z zapisem *tikes* zamiast *dikes*; innymi słowy z wymianą *d* na *t* poprzedzającą tę samą samogłoskę co w 7Q5 – *i*²⁴. Reasumując, wymiana *d* na *t*, czy to przypadkiem, czy to w wyniku regionalnej wymowy, była całkiem możliwa przed rokiem 70. Co do 7Q5, to napis w Świątyni pomaga nam zrozumieć, że ta szczególna pisownia w urywku Ewangelii według świętego Marka (6,53) nie jest niczym zdumiewającym. Można się było jej spodziewać, a to jeszcze raz raczej potwierdza, niż podważa identyfikację i bardzo wczesną datę powstania tego papirusu.

Papirologi występujący jako detektywi mają jeszcze jeden problem do rozwiązania, co nas wprowadza w inną technikę papirologii. Rzecz jest tak zagadkowa, że nawet austriacki papirolog i uczonego bizantynista Herbert Hunger, autor wielu wzorcowych podręczników o papirusach i o tekstowej tradycji starożytności, poświęcił 23 strony z 22 ilustracjami poszukiwaniom pierwszego kroku do rozwiązania tej sprawy²⁵. W linijce drugiej fragmentu 7Q5 czytamy w zrekonstruowanym tekście świętego Marka (6,52): *all'en autōn he kardia pepero [mene]* – „ich serca były stwardniałe” (według Biblii Tysiąclecia: „umysł ich był zaślepiony”). Ostatnią literą greckiego wyrazu *autōn* („ich”) jest najwyraźniej *nu*. Ale krytycy upierali się przy innym odczytaniu tego papirusu. Poprzedzająca litera, *omega*, jest dostatecznie wyraźna, jednak *nu* nie jest wcale *nu*, obstawali, ale *iota*. A skoro to jest *iota*, tym słowem nie może być *autōn*, a ten ustęp nie może być urywkiem z Ewangelii według świętego Marka (6,52).

Zbiegiem okoliczności niemal identyczny problem pojawia się w papirusie magdaleńskim. W 1953 roku Colin Roberts, pierwszy wydawca fragmentów oksfordzkich, odczytał w awersie fragmentu 3, w wierszu pierwszym, *autō*. Na początku roku 1995 Thiede poprawił ten odczyt na *autōn*, jak zobaczymy później w tym rozdziale, z daleko idącymi konsekwencjami dla rekonstrukcji tekstu. Tu, w papirusowym zwoju fragmentu 7Q5, litera, o której mowa, jest istotnie poważnie uszkodzona. Jest tam po lewej stronie pionowa kreska, która może być albo *iota*_q, albo lewą kreską *nu*. Po prawej stronie tej kreseczki nie ma przez kilka milimetrów żadnego śladu atramentu, póki nie ukazuje się krzywa, która wznosi się w górę aż do czegoś, co się wydaje początkiem innej fragmentarycznej pionowej kreski, potem ta kreska ciągnie się w dół na prawo, przechodząc w nową krzywą. Cóż to u licha może być? Pozostałości po *alfa*, jak

sugerują niektórzy? Nic w jednej *alfa*, która występuje na tym papirusie w wierszu trzecim, nawet z grubsza jej nie przypomina. Czy te ślady po lewej i po prawej początkowo, kiedy papirus był nieuszkodzony, łączyły się ze sobą? Czy mogły być kreskami *nu*? Krytycy temu zaprzeczali, ponieważ te pozostałości atramentu są zbyt oddalone od siebie.

Wyciągając liczne przykłady z ówczesnych, wcześniejszych i późniejszych papirusów, Herbert Hunger w swoim eseju wykazał definitywnie, że pozostałe ślady atramentu dają się odtworzyć do formy doskonałego *nu*, z jego krzywiznami i wszystkim. Razem z Thiedem zmierzylili nawet porównywalne litery we fragmencie 7Q5, z niezwyklejmi wynikami. W tym fragmencie w wierszach czwartym i piątym są dwie pełne, nieuszkodzone litery *eta*. Mierząc ich rozpiętość, co jest istotne w naszym porównawczym badaniu, notuje się różnice od 3 milimetrów (*eta* w linijce czwartej) do 3,5 milimetra (*eta* w linijce piątej). Nieuszkodzone i niewątpliwe *nu* w wierszu czwartym fragmentu 7Q5 mierzy także 3 milimetry. A co z szerokością litery w wierszu drugim, jeśli się ją uzna za *nu*? Odpowiedź, jak można zgadnąć, brzmi 3,5 milimetra. Innymi słowy, rzekomo niemożliwa odległość między lewą pionową kreseczką a dziwnym szczątkiem litery po prawej daje się pogodzić z odczytaniem litery jako *nu*. Jest wyrazem pewnej dowolności kopisty w rysowaniu *eta*. Ważne, by nie zapominać, że chodzi tu o różnicę zaledwie pół milimetra.

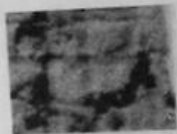
Badanie papirologa rozwiązało ten problem. Kopista może przecież pozwolić sobie na pewną elastyczność, a niektórzy krytycy tego nie potrafią. Co zrobić ze sceptykiem, którego nie przekonują wyniki nawet najbardziej skrupulatnej analizy porównawczej? Czy można się pogodzić z niemożnością osiągnięcia naukowego konsensusu? Nie wtedy, kiedy mikroskop o dużej mocy może rozstrzygnąć sprawę. W kwietniu 1992 roku Carsten Thiede zabrał papirus 7Q5 do wydziału śledczego departamentu medycyny sądowej policji izraelskiej w Jerozolimie i obejrzał go pod stereomikroskopem elektronicznym. I wtedy, po raz pierwszy, stała się widoczna ukośna linia, zaczynająca się na górnym krańcu lewej pionowej kreski (którą niektórzy brali za *jotę*) i biegnąca w dół na prawo. Kreska nie była kompletna – jej ślad się przerywa po kilku milimetrach – ale dostatecznie długa i wyraźna, by mieć rozstrzygające znaczenie:



Uszkodzona,
ale wyraźna
litera *nu*
w wierszu
czwartym



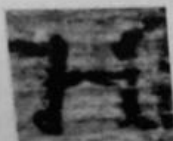
Uzupełniona
litera *nu*
w wierszu
czwartym



Wątpliwa litera
w wierszu drugim



Litera *nu*
w wierszu drugim
zrekonstruowana,
przy użyciu
jako wzorca
nu z wiersza
czwartego



Eta z wiersza
czwartego



Eta z wiersza
piątego

Porównanie: Dwie wyraźne, ale różne litery *eta* w wierszach czwartym i piątym. Powiększone zdjęcia liter fragmentu 7Q5.
Przykład paleograficznej rekonstrukcji.

musiała to być ukośna środkowa kreska litery *nu* – a zatem słowo brzmi *autōn* – jak powinno być w tekście świętego Marka (5,52)²⁶.

Zdumiewająca wydaje się próba postawienia tego naocznego dowodu na głowie. Najnowsza książka Grahama Stantona *Gospel Truth?* (Ewangeliczna prawda?) zawiera diagram przypisany Geoffreyowi Jenkinsowi, na którym wyraźne i bezdyskusyjne *nu* z wiersza czwartego fragmentu 7Q5 zostało nałożone na uszkodzoną literę w wierszu drugim. Nie biorąc pod uwagę możliwej różnicy w szerokości liter wykazanej przez Hungera i Thiedego, uznanej za całkiem normalną w tym papirusie, Stanton utrzymuje, że drobna różnica, istotnie widoczna na tym diagramie, „dowodzi, iż nie może to być litera *nu*, co podważa teorię, że 7Q5 jest urywkiem z Ewangelii według świętego Marka”. Wydaje się znamienne, że uczony tej rangi co profesor Stanton tak beztrząsco traktuje oczywisty dowód, aby przywrócić do życia zdyskredytowane twierdzenie. Niekompletny rysunek podstawowej litery z wiersza drugiego jest tu pierwszym zniekształceniem rzeczywistości; drugim jest rozmyślne pominięcie ukośnej kreski, odkrytej przez jerozolimską analizę, a trzecim wniosek, który stoi w sprzeczności z tym, co pokazuje nawet ten zniekształcony diagram: że ten szczątek litery można oczywiście odtworzyć jako *nu*, jak to wykazał Hunger. Stanton, oczywiście, ani nie cytuje artykułu Hungera, ani o nim nie wspomina²⁷.

BŁĘDY I ICH WYKRYWANIE

Sprawa fragmentu 7Q5 pokazuje nam, co może osiągnąć papirologia. Wskazuje także, że nie ma właściwie granic, do których by się posunęła akrobacja myślowa, jaką uprawiają niektórzy uczeni, by obalić tezę nieprzystającą do ich intelektualnego paradygmatu. Kurt Aland, zmarły niemiecki wielki mistrz badań nad Nowym Testamentem, użył w swoim instytucie w Monachium komputera, by „udowodnić”, że 7Q5 nie może być urywkiem z Ewangelii według świętego Marka. Wielu uległo autorytetowi Alanda, póki inny niemiecki uczony, historyk Nowego Testamentu i epistemolog Ferdynand Rohrhirsch nie wykazał, że wielki starzec popełnił kilka błędów metodologicznych i zaprogramował swój komputer tak, że musiał uzyskać wynik, iż nie jest to urywek ze świętego

Marka²⁸. Inni nadal pozwalają sobie na wymyślanie alternatywnych identyfikacji²⁹. Jeszcze inni trzymają się kurczowo tak zwanego argumentu drobnego rozmiaru 7Q5, jak gdyby małego fragmentu nie dawało się bezbłędnie zidentyfikować.

Fragment 7Q5 jest istotnie drobnym urywkiem papirusowego zwoju – jak widzieliśmy, 20 liter w pięciu wierszach, a 10 z nich uszkodzonych. Ale to nie uniemożliwia jego identyfikacji. Identyfikowano już, bez budzenia zastrzeżeń, jeszcze mniejsze fragmenty. Nawet w tej samej jaskini w Qumran fragment 7Q2 ma tylko o jedną literę więcej – 21 w pięciu wierszach – a jednak nikt nigdy nie kwestionował jego identyfikacji jako Proroctwa Barucha (List do Jeremiasza 6,43–44). I to nawet mimo że tekstowe odchylenia od wzorcowego brzmienia greckiego Starego Testamentu są znacznie bardziej złożone i dalej idące niż te z 7Q5 w porównaniu ze standardowym tekstem greckiego Nowego Testamentu³⁰. Można tu także przypomnieć o szczególnym fragmencie papirusu z tekstem greckiego komediopisarza Menandra: papirus XXXVII 2851 z Oxyrhynchus został zidentyfikowany jako ustęp z komedii Menandra *Samia*, wiersze 385–390, chociaż mierzy 2,4 na 3,3 centymetra, zawiera tylko 19 liter w pięciu wierszach i daleko odbiega od uprzednio uzgodnionego tekstu sztuki, a wręcz przedstawia „pewne dodatkowe warianty”³¹. Zamiast zwątpić w jego identyfikację i odmówić jego wpisania na oficjalną listę, jak to się stało z 7Q5/świętym Markiem (6,52–53), filolodzy klasyczni go zaakceptowali, wcielili do krytycznych wydań sztuki i opatrzyli własnym numerem inwentarzowym O 16³². I trzeci, i ostatni przykład, bliższy qumrańskiemu, stanowi fragment papirusu z Masady 721a. W tej fortecy strzegącej Morza Martwego znaleziono najstarszy znany papirus Wergiliusza, wydany w 1989 roku³³. Datowany na rok 73/74, ma zaledwie 15 widocznych liter w jednym wierszu, z których dwie są tak uszkodzone, że całkiem nieczytelne. Mimo szczupłej bazy danych i faktu, że fragment ten został znaleziony właśnie w Masadzie, zidentyfikowano go jako wers dziewiąty z IV księgi *Eneidy* Wergiliusza – czego nikt nie kwestionował. Gdyby papirologowie mogli stosować swoje metody bez uprzedzeń, uniknęliby pułapki podwójnych miar. 7Q5 jest w równym stopniu urywkiem z Ewangelii świętego Marka (6,52–53), jak papirus XXXVIII 2851 z Oxyrhynchus urywkiem komedii *Samia* Menandra, a papirus z Masady 721a fragmentem *Eneidy* Wergiliusza.

Warto zauważyć w tym kontekście, że papirus Wergiliusza z Masady unieważnia jeden z ulubionych argumentów, jakimi się posługują ci, którzy uważają, że małe fragmenty papirusowych zwojów nie dają się ostatecznie zidentyfikować. Kurt Aland i jego następcy dowodzili, że tekst na odwrocie, na rewersie, ułatwia identyfikację i że taki tekst na odwrocie jest nieodzowny do właściwej identyfikacji małych fragmentów. Argumentu tego użyto przeciw identyfikacji fragmentu zwoju papirusowego 7Q5, który nie ma żadnego tekstu na odwrocie, jako Ewangelii według świętego Marka (6,52–53). (Nie posłużono się jednak tym argumentem przy identyfikacji urywka z *Samii* czy z Wergiliusza²⁴).

Papirus Wergiliuszowy pozwala nam dostrzec błędność tezy Alanda i jego zwolenników: na jego odwrocie w samej rzeczy jest tekst. Jest to jeden wers, także z 15 literami, zawierający pełny rzadki wyraz *titubantia* („zachwianie się” albo „potknięcie”). A jednak ten wiersz zdecydowanie nie należy do żadnego znanego dzieła Wergiliusza ani w istocie do żadnego innego istniejącego dzieła literatury łacińskiej. Czy to wzmacnia identyfikację awersu papirusu jako urywka z *Eneidy* (4,9)? Nic podobnego. Małe fragmenty zwoju muszą być oceniane każdy w swoisty sposób i, jak widzieliśmy, w pełni nadają się do tego, by dawało się je tak oceniać.

Należy tu również przypomnieć o pewnej oczywistości, która zdaje się często uchodzić uwagi pewnej liczby uczonych krytykujących pracę papirologa na małych papirusach. Fragment papirusu jest jego urywkiem. To oznacza, że wyrazy i litery na brzegach – na wszystkich czterech bądź tylko niektórych – są niepełne. A zatem, inaczej niż uszkodzone, częściowo nieczytelne litery w środku fragmentu, takie jak *nu* w 7Q5, nie zawsze dają się w pełni odtworzyć. W wielu przypadkach wystarcza pozostały materiał do ich uzupełnienia. Tak jest w 7Q5 w wierszu *trécim*, gdzie na poły widoczna *litera* przed przerwą, *spatium*, musi być *eta*, ponieważ to, co z niej pozostało, nie pasuje do żadnej innej litery w greckim alfabecie. W papirusie magdaleńskim pierwszych pięć liter w na pół przedartej czwartej linijce awersu fragmentu 1 należy odczytać jako *taute* (z końcówką *eta*), bo nic innego nie pasowałoby do czytelnej reszty. Każde odtworzenie częściowo uszkodzonej litery musi być zgodne z sensem; to nader ważne. Tak więc w papirusie magdaleńskim po początkowym *tau* teoretycznie można by sobie wyobrazić *deltę* albo

lambda, a potem *chi* albo *psilon* – górne części tych liter wyglądają identycznie. Ale co mielibyśmy począć z *tdchte* albo z *tlchte* zamiast *taute*? Oczywiście nic, gdyż takie słowa nie istnieją, a nawet gdyby istniały, nie miałyby sensu w kontekście reszty fragmentu.

Ta sama podstawowa zasada papirologii obowiązuje w przypadku 7Q5. Weźmy wiersz pierwszy. Jedyne, co pozostaje widoczne, to dolna zakrzywiona część litery, którą może być *epsilon*, *omikron* albo *omega*, *theta* czy *sigma*. W kontekście Ewangelii według świętego Marka (6,52–53) musi to być *epsilon*. Jest najzupełniej słuszne uznać, że to jest *epsilon* (i wpisać go z kropką pod spodem, dla zaznaczenia, że to rekonstrukcja z niekompletnej pozostałości). Podstawowa zasada zostaje zachowana: litera musi być odtworzona w taki sposób, by wyraz układał się w sensowną całość z wiarogodnym kontekstem. To dotyczy oczywiście innych liter, w tym i innych fragmentach. Bez względu na możliwość wpisania innych częściowo podobnych greckich liter, w fragmencie 7Q5 jest tylko jedna dająca się pogodzić z literą pasującą do ustępu z Ewangelii według świętego Marka. Tak wysokiego stopnia zgodności nie osiągnęła żadna inna próba identyfikacji tego fragmentu. I nie mogła, gdyż – jak widzieliśmy – owa identyfikacja została ustalona na początku na podstawie innych obserwacji. Wszystkie żmudne kroki naszych badań zmierzały nie do jej ustalenia, ale raczej do jej potwierdzenia i obrony przed atakami krytyków³⁵.

Zatoczyliśmy pełny krąg. Istnieje fragment papirusowego zwoju z zapisem ewangelii: jest to fragment z Jaskini 7 w Qumran, zwany 7Q5, zawierający ustęp Ewangelii według świętego Marka (6,52–53). Należy go datować na okres przed rokiem 68, a może pochodzić nawet z 50 roku³⁶. I nie jest to jeden z wczesnych zbiorów wypowiedzi Jezusa, które mogły poprzedzać pełne ewangelie – w istocie 7Q5 nie przytacza ani jednego słowa Jezusa, podczas gdy papirus magdaleński zawiera aż cztery takie przytoczenia. Nie jest to także ustęp z Pasji, które także – według wielu badaczy – mógł istnieć odrębnie przed powstaniem pierwszej ewangelii. Jest to tekst z dwoma połączonymi ustępami opowieści o nauczaniu Jezusa w Galilei, który należy do końcowej redakcji pełnej Ewangelii według świętego Marka – aczkolwiek do jego pierwszego zapisu sprzed 70 roku. Dokąd nas zawiedzie ów fragment zwoju z zapisem pełnej ewangelii, znaleziony w Qumran, a złożony tam

przed 68 rokiem, w naszych papirologicznych badaniach nad początkami, nad właściwym kontekstem i słuszną oceną fragmentów oksfordzkiego (i barcelońskiego) kodeksu z Ewangelią według świętego Marka? Dlaczego raczej kodeks niż zwój? Coś się musiało wydarzyć i może to nas doprowadzić prosto do papirusu magdaleńskiego.

KODEKS DOCHODZI DO GŁOSU

Wiemy już, że pierwsi chrześcijanie mieli dobre, strategiczne powody, by posługiwać się zwojami. Był to przecież zwykły żydowski sposób zapisu dzieł literackich i powszechnej komunikacji. Wszelkie zerwanie z tą praktyką spowodowałoby raczej niepotrzebne rozdrażnienie, niż wsparło twierdzenie żydowskich chrześcijańskich ewangelistów, że wiara w Jezusa jako Mesjasza jest bezpośrednią kontynuacją podzielanej przez wszystkich Żydów wiary w prorocтва, teraz spełniające się w Żydzie z Nazaretu, Jezusie. Jednak narastający i ostatecznie nienaprawialny rozdzźwięk między żydowskimi chrześcijanami a innymi nurtami judaizmu w I wieku doszedł do głosu już w 62 roku. Wtedy przywódca chrześcijańskiej wspólnoty w Jerozolimie został stracony przez grupę Żydów działających na rozkaz arcykapłana Ananosa. Owym chrześcijańskim przywódcą był sam Jakub, „brat Pański”, jak go nazywa święty Paweł (List do Galatów 1,19). Jakub był znany i poważany jako pobożny Żyd, który co dzień tak gorąco modlił się na klęczkach w Świątyni, że zasłużył sobie na przydomek „Wielbłądzie Kolana”³⁷. Jego egzekucja była działaniem bezprawnym; ponieważ dokonano jej w 62 roku, poza historycznym horyzontem Nowego Testamentu, nie jest w nim wspomniana, ale dysponujemy wiarygodną relacją Józefa Flawiusza w *Dawnych dziejach Izraela* (20,199–203):

Młodszy Ananos, który, jak powiedzieliśmy, otrzymał godność arcykapłańską, był z usposobienia człowiekiem skłonny do ryzykowania i niezwykle zuchwałym. Należał do sekty saduceuszów, którzy wyróżniali się spośród innych Żydów surowością poglądów, jak już o tym mówiliśmy. Otóż Ananos, będąc człowiekiem takiego charakteru i sądząc, że nadarzyła się dogodna sposobność, ponieważ zmarł Festus [rzymski prokurator],

a Albinus [jego następcą] był jeszcze w drodze, zwołał sędziów Sanhedrynu i stawił przed nimi Jakuba, brata Jezusa zwanego Chrystusem, oraz kilku innych. Oskarżył ich o przekroczenie Prawa i wydał ich na ukamienowanie. Lecz obywatele miasta uchodzący za najzaciejszych i gorliwie przestrzegających Prawa oburzyli się tym postępkami. Przetę wysłali potajemnie poselstwo do króla z prośbą o przykazanie Ananosowi, aby nie dopuszczał się takich czynów w przyszłości, gdyż on nie po raz pierwszy postąpił niesprawiedliwie. Niektórzy z nich nawet wyszli na spotkanie Albina, który właśnie przebywał w Aleksandrii, i przedstawili mu, że Ananos nie miał prawa bez jego wiedzy zwoływać Sanhedrynu. Albinus przychylił się do ich zdania i napisał w gniewnym tonie list do Ananosa, grożąc mu ukaraniem. Z tej przyczyny król Agryppa pozbawił go godności arcykapłańskiej, którą piastował przez trzy miesiące, a na jego miejsce powołał Jezusa, syna Damnajosa*.

Dla żydowskiej wspólnoty, a także dla chrześcijan był to z pewnością dramatyczny łańcuch wydarzeń. Chrześcijanie musieli zdać sobie sprawę, że ich wysiłki prowadzenia wewnętrznego żydowskiego dialogu zablokowało ukamienowanie ich przywódcy i „kilku innych” przez żydowski sąd, Sanhedryn. Znalazło się wprawdzie wielu innych Żydów, którzy podjęli działania przeciw Ananosowi i Sanhedrynowi, ale przesłanie tych zdarzeń było jasne: zabilimy waszego przywódcę, przestańcie teraz nawracać. Została już wówczas podjęta misja wśród innowierców, rozpoczęta już dawno przez świętego Piotra (chrzczącego rzymskiego setnika Korneliusza z całą rodziną) i z całą gorliwością kontynuowana i popularyzowana przez świętego Pawła. Punkt zwrotny z 62 roku tylko umocnił tych, którzy usiłowali wyjść poza granice żydostwa.

Zaledwie dwa lata później wydarzyła się inna katastrofa – tym razem w Rzymie. W nocy z 18 na 19 lipca 64 roku spłonął Rzym. Dziesięć z 14 dzielnic poszło z dymem. Wkrótce rozeszły się pogłoski, że to sam Neron podpalił miasto, a kiedy plotki nie cichły mimo jego niezwykle szybkiego i hojnie dotowanego programu odbudowy, musiał wyszukać winowajców, którzy byliby dostatecznie niepopularni, aby dało się ich przekonująco oskarżyć o podpalenie miasta. Znalazł sobie kozły ofiarne

* Józef Flawiusz *Dawne dzieje Izraela*, Zygmunt Kubiak, Jan Radożycki, Warszawa 2001.

w chrześcijańskiej wspólnocie Rzymu³⁸. Niektórzy rzymscy chrześcijanie mogli sami ściągać na siebie uwagę władz. Wątek apokaliptyczny wczesnego chrześcijaństwa szerzył się w Rzymie i niektórzy jego wyznawcy mogli pochwalać zniszczenie miasta. Spalenie „nierządniczy babilońskiej”, dekadentycznej stolicy imperium, mogło łatwo zostać uznane za początek zapowiedzianej ostatecznej kosmicznej katastrofy. W istocie wśród rzymskich chrześcijan powstały sprzeczne postawy i poglądy. Kiedy wreszcie zaczęły się prześladowania, zapewne następnej wiosny 65 roku, wytworzył się odpowiedni klimat do okrutnych wieczornych widowisk, tak otwarcie opisanych przez Tacyta i innych – chrześcijanie nawet denuncjowali i zdradzali innych chrześcijan. Mówi o tym Tacyt, a chrześcijański autor Klemens z Rzymu potwierdza to, kiedy pisze, że podziały i zazdrość były przyczynami ujęcia i zgładzenia świętych Piotra i Pawła podczas prześladowań (*1. list Klemensa Rzymskiego do Koryntian* 5,1–5), które trwały zapewne aż do śmierci Nerona w czerwcu 68 roku.

Cokolwiek się działo, wszystkie nasze obfite źródła jasno wskazują, że chrześcijan i żydowskich chrześcijan odróżniano od Żydów. Początkowo postronni mieszały żydowskich chrześcijan z Żydami. Było to pomysłne dla chrześcijan, którzy korzystali z uprzywilejowanego statusu, jakim znów się cieszyło blisko 50 000 Żydów w Rzymie, po wygnaniu przez Klaudiusza żydowskich i chrześcijańskich przywódców, między rokiem 49 a jego śmiercią w 54 roku³⁹. Ale wraz z prześladowaniami Nerona to pomieszanie się skończyło. Władze karaly chrześcijan i tylko chrześcijan, Żydów zostawiając w spokoju. W związku z tym w największym mieście imperium został wzniesiony mur między dwiema społecznościami i dialogu między nimi nigdy już nie podjęto.

Zaledwie sześć lat później, w 70 roku, po blisko pięciu latach konfliktu militarnego i oblężenia, Jerozolima została zdobyta przez Rzymian: miasto i Świątynię zburzono, a Żydów wygnano. Wraz ze zburzeniem Świątyni znikło ostatnie naturalne miejsce kontaktu Żydów z żydowskimi chrześcijanami. Co więcej, podczas gdy Żydzi musieli pozostać poza Jerozolimą, miejscowym chrześcijanom (w większości oczywiście żydowskiego pochodzenia), którzy nie brali udziału w buncie przeciw Rzymianom, wkrótce pozwolono na powrót i ponowne osiedlanie się na południowo-zachodnim wzgórzu, obecnej górze Syjon. Wybudowali

tam pierwszy kościół, który dotąd można oglądać w sali błędnie zwanej „grobem Dawida” (grób Dawida znajduje się na wschód od tego miejsca, na górze Ofel). Dotąd pozostały ślady jego konstrukcji opartej na wzorze synagogi, wśród nich wnęka przeznaczona na zwoje Tory (której Żydzi czczący grób Dawida w tym pomieszczeniu znów używają do tego celu). Ale nie była to synagoga; mimo że jej budowniczy najwyraźniej zachowywali niektóre z architektonicznych tradycji, dodali do niej niewielką, ale ważną zmianę. Owa wnęka nie jest skierowana, jak powinna być, ku miejscu, gdzie stała Świątynia, ale ku Golgocie i pustemu Grobowi, co można sprawdzić na kompasie⁴⁰. A nisza nie jest na tyle duża, by pomieścić cokolwiek poza zwojami Tory – nie mogłaby służyć podwójnemu celowi i zawierać również zwoje chrześcijańskie. Ponieważ Tora nadal była podstawowym świętym pismem dla wszystkich żydowskich chrześcijan, było to do przyjęcia, póki nie nastąpiła pewna zmiana – jak wykazuje to już tu omawiane ściennie malowidło w Katakumbach Domicilli w Rzymie – gdzie Tora i pięć historycznych chrześcijańskich tekstów przedstawiono jako mające równą wartość. Początkowo istniejące zwoje chrześcijańskie były składowane gdzie indziej, ale całkiem możliwe, że owa nisza była później używana do przechowywania zwykłej skrzynki na kodeksy, które mogły zawierać zarówno Stary Testament, jak i pisma Nowego. Cokolwiek się wydarzyło na górze Syjon, był to okres przemian i rozbitcia. Żydzi musieli pozostawać poza Jerozolimą. Przystąpili do działania na własną rękę i czynili to z miejsca położonego na zachód od Jerozolimy, jakieś 6 kilometrów od Morza Śródziemnego, z Jamnii, miasteczka zwanego także Jawneh lub Jabnil, które wciąż czeka na przeprowadzenie tam prac wykopaliskowych.

Według opowieści zapisanej w Talmudzie Wespazjan pozwolił Jochananowi ben Zakkaiemu założyć w Jamnii akademię, czyli jeshiwę. Po zburzeniu Jerozolimy przez Wespazjana, syna Tytusa, w roku 70 Sanhedryn został wygnany razem z innymi żydowskimi mieszkańcami i przeniósł się do akademii w Jamnii. Stała się ona wkrótce ośrodkiem duchowości i reform i wypowiadała się w kwestii chrześcijańskiej. Po wydarzeniach lat 52, 64/65 i 70 jakież mogło być oficjalne „poświętynne” stanowisko wobec szerzącego się wyznania, które utrzymywało, że stanowi wcielenie nowego, prawdziwego Przymierza? Najpóźniej⁴¹ w roku 80 akademia formalnie przyjęła tak zwane *Birkat hamminim*,

przekleństwo rzucone na chrześcijan, które dołączono do Osiemnastu Błogosławieństw. Traktat talmudyczny *Berakot* 28b/29a, przypisujący „Błogosławieństwa” autorytetowi Gamaliela i akademii, zakreśla chronologiczne ramy tych wydarzeń. Wersja tego tekstu została odkryta pod koniec XIX wieku w synagodze w Kairze:

Niech odstępcy nie mają żadnej nadziei i niech królestwo zuchwałstwa zostanie zglądzone z tego świata za naszych dni. Niech *nozirim* i *minim* [chrześcijanie] znikną w mgnieniu oka. Niech zostaną usunięci z księgi żywych i nie zostaną wpisani do sprawiedliwych. Bądź błogosławiony, Panie, który obalasz pysznych.

A traktat *Berakot* 28b/29a z Talmudu Babilońskiego powiada:

Osiemnaście błogosławieństw było w istocie dziesiętnastoma. Rabban Levi mówi:

Błogosławieństwo przeciw *minim* powstało w Jamnii (...). Nasi nauczyciele nauczają: Szymon ha peqali [Iniany krzykacz] sformułował w Jamnii 18 błogosławieństw w tradycyjnym porządku, w obecności Rabbana Gamaliela. Rabban Gamaliel powiedział mędrcom: „Czy kto potrafi sformułować błogosławieństwo przeciw *minim*?” Wtedy wstał Samuel Mały i zrobił to. W następnym roku zapomniał tego błogosławieństwa i musiał rozmyślać dwie czy trzy godziny, nie otrzymując wezwania, by się stawił przed sądem. Jak to mogło być, że nie kazano mu się stawieć? Czyż Raw Juda Ben Ezechiel nie powiedział w imieniu Rabbiego Abby Areki: „Jeśli kto się pomyli w którymś z innych błogosławieństw, to się go nie wzywa na sąd, ale jeśli jest to błogosławieństwo przeciw *minim*, to się go wzywa, żeby się stawił, z obawy, że zrobił to celowo, sam będąc *min*?” Przypadek Samuela Małego był inny, bo to on sam ułożył to błogosławieństwo [przeciw *minim*]. Ale można się było obawiać, że się go wyparł.

W takim kontekście społecznym klątwa rzucona na chrześcijan miała doraźne konsekwencje; nie najmniej ważną z nich było wygnanie z synagog tych chrześcijan żydowskiego pochodzenia, którzy nadal przychodzili do tych miejsc wspólnych modłów. Ostatnie pozostałe miejsca kontaktu po zburzeniu Świątyni stały się niedostępne. Z nimi znikły na dobre najbardziej naturalne placówki dialogu, a w istocie działalności misyjnej. Jamnia jedynie przypieczętowała rozwój tego procesu.

wytyczonego przez cztery doniosłe wydarzenia, procesu, który zaczął się w 62 roku zabięciem Jakuba. W ostatecznym jego wyniku nastąpiło całkowite zerwanie, którego (żydowski) chrześcijanie nie umieli, a zapewne także nie chcieli naprawić. Chyba już w 62 roku, ale na pewno najpóźniej w latach 68–70 chrześcijanie mogli sobie pozwolić na porzucenie zwojów i przejście do kodeksu, do którego rozwoju z *membranae*, notesu używanego już w otoczeniu świętego Pawła (II List do Tymoteusza 4,13), sami się przyczynili. Zmiana ta nie nastąpiła zapewne z dnia na dzień; jak widzieliśmy, zwoje i kodeksy współistniały ze sobą przez jakiś czas, póki nie wyszedł z użycia ostatni zwój. Ostateczne odejście od niego ułatwił fakt, że Rzymianie byli obeznani z notesem jeszcze w okresie przed powstaniem Nowego Testamentu⁴². Słowo *membrana* – pergamin – na oznaczenie „notesu” jest terminem łacińskim, którego pierwsze użycie w języku greckim znajdujemy w II Liście do Tymoteusza (4,13). Stąd wynika, że w owym czasie Rzymianie już robili próby z pierwszymi kodeksami. Reklamujące je epigramy Marcjalisa są tego najlepszym dowodem.

Sytuacja dojrzała. Teraz można było w pełni wykorzystać praktyczne cechy notesu i jego formy książkowej, kodeksu. Można sobie wyobrazić księgarza zachwalającego zalety kodeksu: oszczędne użytkowanie papirusu z tekstem po obu stronach karty: niewielki, a często nawet kieszonkowy format, poręczny w użyciu, łatwy do przejrzenia w szybkim poszukiwaniu jakiego ustępu; łatwiejszy do przechowywania lub do ukrycia w czasach prześladowań. Kodeks był także dogodnym środkiem rozpowszechniania zbiorów tekstów. Na przykład do zapisania czterech ewangelii i Dziejów Apostolskich zamiast pięciu zwojów wystarczył jeden kodeks, co ułatwiało szerzenie tekstów chrześcijańskich w całym Cesarstwie Rzymskim⁴³. Na takim tle papirus magdaleński z Ewangelią według świętego Marka mógł, technicznie rzecz biorąc, zaistnieć w roku 62 lub wkrótce potem. Paleograficzne datowanie tego papirusu, około 66 roku, nie tylko odpowiada założeniom Italo Galla i Colina Robertsa, którzy dowodzili, że ten kodeks był w użyciu przed rokiem 70; odpowiada także historycznej dacie przejścia we wczesnym chrześcijaństwie od zwoju do kodeksu.

Porównując papirusowy fragment zwoju 7Q5 z urywkiem Ewangelii według świętego Marka (6,52–53) z fragmentem kodeksu, jakim

jest – papirus magdaleński 17/P⁶⁴ grecki i z jego hiszpańskim odpowiednikiem, papirusem barcelońskim 1/P⁶⁷, powinniśmy także dopuścić możliwość, że są one ze sobą ściśle powiązane w czasie. Z tego, co wiemy, Ewangelia według świętego Marka była pierwszą pełną chrześcijańską ewangelią, wyprzedzającą o kilka lat rozszerzoną wersję świętego Mateusza. Dlatego zwój z Ewangelią według świętego Marka ma tę przewagę, że był rozpowszechniony pierwszy, a nie bez znaczenia jest to, że miał za sobą autorytet świętego Piotra⁴⁴. Ale Ewangelia według świętego Mateusza wkrótce ją przewyższyła popularnością. Po prostu była bardziej poruszająca, bardziej pobudzająca, dawała czytelnikowi wrażenie większej naocznosci, zawierała więcej akcji, więcej dłuższych przytoczeń słów Jezusa (na przykład całe Kazanie na Górze) i objawiania Zmartwychwstałego aż do chwili, gdy wydał polecenie, by nieść Jego nauki wszystkim ludom aż po krańce świata.

Nic dziwnego, że jest znacznie więcej wczesnych papirusów Ewangelii według świętego Mateusza niż świętego Marka. Tylko w Qumran znaleziono więcej odpisów ewangelii Markowej, a nie ma żadnego podobnego miejsca, gdzie odkryto by wczesny zwój z zapisem tekstu świętego Mateusza. Może się jednak jeszcze znaleźć jakiś taki fragment pośród nieodkrytych i nieodkopanych zwojów, na przykład w Herkulanum, gdzie przed zagładą miasta przez lawę Wezuwiusza w 79 roku n.e. istniała wspólnota chrześcijańska. Nie wiemy tego jednak i spekulacje na ten temat nigdzie nas nie zaprowadzą. Liczy się to, co mamy. I w tym sensie papirus magdaleński może być nawet ważniejszy dla naszego zrozumienia wczesnego chrześcijaństwa niż zwój z Ewangelią według świętego Marka z Qumran. Z jednej strony zwój świętego Marka potwierdza to, czego w każdym razie powinniśmy się spodziewać – że już za życia pierwszego pokolenia uczniów i naocznych świadków zaczęła się literacka tradycja przekazywania dziejów Jezusa, i to na zwojach. Z drugiej strony papirus magdaleński jest żywym dowodem dojrzałości wczesnych wspólnot, wczesnego Kościoła, jego stanowczego, skoordynowanego podejmowania decyzji, jego nowatorskiego ducha przedsiębiorczości, wywodzącego się z doświadczenia i wiedzy tych, którzy byli z Jezusem. Pierwszy chrześcijański kodeks tak wczesnej daty dokumentuje decydujący moment w zapisie, przechowywaniu i rozpowszechnianiu chrześcijańskiego świadectwa. Wartość tego skarbu podnosi jeszcze wiele

ważnych cech charakterystycznych papirusu magdaleńskiego, z jego szczególną składnią, przytoczeniem słów Jezusa, ze „świętymi imionami”. Prowadźmy więc dalej nasze badania, rozpatrując szczegóły.

BADANIE PAPIRUSU MAGDALEŃSKIEGO

Podwaliny pod wszelkie głębsze studia nad papirusem magdaleńskim położył Colin H. Roberts w pierwszym jego wydaniu w 1953 roku⁴⁵. Może się wydać zdumiewające, że do opublikowania tego dokumentu papirologia potrzebowała ponad pół wieku od chwili jego pojawienia się w Oksfordzie, jednak edycja Roberts'a była, choć zwięzła, nader staranna. Do przedstawienia tekstu na wszystkich sześciu stronach trzech fragmentów i do własnych edytorskich komentarzy potrzebował jedynie pięciu stron. Roberts zaczyna od stwierdzenia, że „jedynie przekonanie, iż datowanie Hunta z 1901 roku [na IV wiek n.e.] jest z gruntu nieoprawne, może uzasadnić szczegółowe badanie tak drobnych fragmentów”. Zobaczmy w rozdziale 5, że przekonanie Roberts'a było w najwyższym stopniu słuszne; co więcej, pokazujemy w tym rozdziale, że nie doceniał doniosłości tych fragmentów, niezależnie od daty ich powstania. Prześledźmy, jak opisuje papirus magdaleński.

Roberts zaczyna od opisu fizycznego fragmentów. „Są to trzy kawałki z tej samej karty kodeksu: fragment a 4,1 na 1,3 centymetra, fragment b 1,6 na 1,6 centymetra i fragment c 4,1 na 1,3 centymetra. Ponieważ na stronie są dwie kolumny i ponieważ tekst na odwrocie poprzedza tekst na awersie, oznacza to, że fragment c poprzedza fragmenty a i b”. (Wynika z tego także, możemy dodać, że jest to z pewnością kodeks). Potem notuje, co się znajduje na tych fragmentach:

Było tam 15–16 liter w jednym wierszu i w przybliżeniu 35–36 wierszy na stronie w jednej kolumnie; powierzchnia pokryta pismem na stronie mierzyła z grubsza 10,5 na 16,8 centymetra; proporcje całej strony były zapewne takie same. Warta uwagi jest podwójna kolumna, gdyż wbrew powszechnej opinii znacznie bardziej powszechne jest występowanie pojedynczej kolumny. Znaczące to może być, że we wczesnych kodeksach chrześcijańskich [to jest tych uznanych za pochodzące z II wieku lub

z przelomu II i III wieku] jedynymi dotąd znanymi zapisami w dwóch w kolumnach były księgi Starego Testamentu.

Ten ostatni komentarz jest ciekawym spostrzeżeniem, przynajmniej w świetle tego, co omawialiśmy powyżej. Nawet według Roberta możliwość wyboru między jedną a dwiema kolumnami na stronie najwyraźniej istniała od samych początków – przepisywanie greckiego Starego Testamentu było z konieczności jednym z początkowych zadań pierwszych chrześcijan, ponieważ opierali swoje nauczanie na Starym Testamencie i jego prorocत्वach; nabywali więc we wczesnych latach, nim stały się dostępne lokalne teksty chrześcijańskie, jego kopie i pisemne komentarze.

Roberts wyciąga dalsze wnioski z dowodów, jakimi rozporządza: „Aby obejmować całą Ewangelię według świętego Mateusza, książka musiałaby liczyć około 150 stron; możemy wnioskować z całym prawdopodobieństwem, że właśnie tyle zawierała. Ponieważ w drugiej połowie ewangelii rewers poprzedza awers, jest niemal pewne, że nie był to jedyny kodeks o objętości jednej libry [25 arkuszy]”. Po tym użytecznym i zwięzłym opisie formatu kodeksu Roberts dodaje kilka spostrzeżeń, którymi zajmiemy się dalej:

Na awersie w wierszach 23 i 31 występują *nomina sacra*; w żadnym ustępie nie jest teraz widoczna kreska nad ściągnięciem, ale nie ma powodu sądzić, że była pominięta. Ciekawe jest wysunięcie na lewy margines początkowej litery słowa *autois* w wierszu 31; jest to pierwsza kompletna linijka czegoś, co jest nowym ustępem tekstu (zaczynającym się od *tôte* w poprzedniej linijce) zarówno w Codex Bezae, jak i w Codex Alexandrinus (w tym ostatnim występuje *kai* w miejsce *tôte*), które oznaczają to w taki sam sposób jak ten papirus; Codex Vaticanus wprowadza odstęp przed *tôte*. Jeśli datowanie tego papirusu jest poprawne, ten system rozdzielania można przenieść o parę wieków wstecz.

Jak widać, jest to język wysoce specjalistyczny. *Nomina sacra* („święte imiona”), już przedtem wspomniane w tej książce, będą właściwie wyjaśnione i umieszczone w kontekście w rozdziale 6. Co do sposobów rozdzielania wyrazów, należy pamiętać, że natrafiliśmy na jeden z nich w naszym spotkaniu z papirusem qumrańskim 7Q5. Tam mieliśmy

odstęp, *spatium*, w miejscu, gdzie zaczyna się nowy ustęp w rozdziale 6 Ewangelii według świętego Marka między wersem 52 a 53. Ten sposób pozostał popularny i powraca w Codex Vaticanus z IV wieku. Papirus magdaleński można wymienić jako jedyny znany przykład stosowania innej, alternatywnej możliwości, opisanej przez Roberta. Jak zobaczymy później, po bliższym przyjrzeniu się papirusowi P⁴ z Ewangelią według świętego Łukasza, stosowano inne rozwiązanie, wysuwając na margines dwie litery zamiast jednej. Kopiści i ich zleceniodawcy opracowali wiele rozwiązań do różnych celów, ale cokolwiek robili, dążyli do jasności i ścisłości. Bez tych konsekwentnie stosowanych środków charakterystyczna dla starożytności *scriptio continua* – to jest nieprzerwana sekwencja liter bez odstępów między wyrazami czy zdaniami – uciążliwa zarówno dla piszącego, jak i czytelnika, prowadziłaby do niepotrzebnego zamieszania i nieporozumień.

Następnie Roberts poświęca półtorej strony swojej rozprawy omawianiu daty, do czego powrócimy w rozdziale 5. Na końcu – a raczej w środku, na stronie 256 – zamieszcza odczytanie tekstu owych sześciu fragmentów, dodając dwa wyjaśniające przypisy. I kończy artykuł uwagą: „Ten papirus wprowadza jedno unikatowe odczytanie w wierszu 22, poza oczywistym błędem w wierszu 32; warto zauważyć, że tu i w pewnym innym odczytaniu tego wersu jego tekst różni się od tekstu dwóch innych papirusów, p37 i p45”.

Powściągliwe to uwagi i wobec tego mało prawdopodobne, by mogły zrodzić podejrzenia lub przyciągnąć powszechne zainteresowanie, kiedy zostały zakwestionowane, a częściowo skorygowane w kontekście powtórnego datowania papirusu 42 lata później. W istocie rzeczy specjalistyczny język papirologów, spostrzeżenia, sposoby rozumowania i wnioski, które prowadzą nas wstecz do świata pierwszych chrześcijańskich kopistów, rodzą szczególne zainteresowania niespecjalistów. Chociaż mogą wydawać się ezoteryczne, naukowe procedury papirologii prowadzą nas do zagadnień znacznie ogólniejszej natury. Spójrzmy jeszcze raz na te fragmenty i zobaczmy, co możemy ustalić na podstawie tych liter, słów i wierszy, odkładając sprawę dat i możliwości ich ustalenia na później.

Roberts, co dość dziwne, rozpatruje poszczególne wersy, ale nigdy nie wspomina, że pochodzą z 26 rozdziału „pierwszej ewangelii” (a za

„pierwszą” uważa tę, która zajmuje pierwsze miejsce w kanonicznym Nowym Testamencie, nie zaś chronologicznie pierwszą przed świętym Markiem), póki nie dochodzi do swojej edycji na stronie 236, gdzie ów rozdział jest oznaczony małymi rzymskimi cyframi (xxvi). Naszą wędrówkę po tym barwnym, ale zagmatwanym gąszczu może nam ułatwiać wcześniejsza lektura przekładu tych fragmentów z Ewangelii według świętego Mateusza:

Fragment 1, rewers (Mt 26,7–8):

i wylała Mu na głowę, gdy spoczywał przy stole. Uczniowie widząc to, oburzyli się, mówiąc

Fragment 2, rewers (Mt 26,10):

Jezus zauważył to i rzekł do nich: „Czemu sprawiacie przykrość tej kobiecie?”

Fragment 3, rewers (Mt 26,14–15):

Wtedy jeden z Dwunastu, imieniem Judasz Iskariota, udał się do arcykapłanów i rzekł im: „Co chcecie mi dać”

Fragment 3, awers (Mt 26,22–23):

Zasmuceni tym bardzo, zaczęli pytać jeden przez drugiego: „Czy to ja, Panie?” On zaś odpowiedział: „Ten, który ze mną zanurza rękę w miś”

Fragment 1, awers (Mt 26,31):

Wówczas Jezus rzekł do nich: „Wy wszyscy zwątpicie we mnie tej nocy. Bo jest napisane”

Fragment 2, awers (Mt 26,32–33):

uprzedzę was do Galilei. „Na to odpowiedział Mu Piotr”

Przytaczając ten przekład, nie próbowaliśmy odtwarzać podziału greckich fragmentów na wiersze ani urywkowości wyrazów na początku i końcu niektórych linijek. Nie trzeba chyba nadmieniać, że wobec odmienności greckiej składni szyk wyrazów w zdaniu także różni się od oryginału. Za chwilę powrócimy do tych spraw, gdyż autorzy wszelkich przekładów Biblii nie byli świadomi niezwykłych cech papirusu magdaleńskiego. Ale daje to nam przydatne do dalszej pracy pojęcie o tym,

co zawierają owe fragmenty: sceny z historii Męki Pańskiej, z Betanii, z Ostatniej Wieczerzy i targi Judasza z arcykapłanami. Chwila przed okrzykiem oburzenia uczniów, odezwanie się Judasza, pytanie uczniów, odpowiedź na słowa świętego Piotra i nie mniej niż pięć wypowiedzi samego Jezusa: niemało jak na trzy małe fragmenty kodeksu.

Znaczna liczba wypowiedzi na tym fragmencie zrodziła sugestię, że papirus magdaleński nie pochodzi z pełnej ewangelii, ale z jakiegoś zbioru Jezusowych powiedzeń. Byłby to zręczny sposób, by przyjąć bardzo wczesną datę jego pochodzenia, unikając możliwości, że ów fragment przynależy do pełnego tekstu ewangelii. W istocie taki zbiór – albo zbiory – mogły istnieć (choć żaden nie przetrwał) i większość uczonych, którzy tak uważają, nazywają je zazwyczaj *Logienquelle* (źródło *logia*, czyli wypowiedzi) lub po prostu „Q”. Ale fragmenty papirusu magdaleńskiego przytaczają nie tylko słowa Pana, są w nim również przytoczone, jak widzieliśmy, słowa innych i – co więcej – te różne wypowiedzi są tu dokładnie wkomponowane, w systematycznym ładzie, w elementy narracyjne (Ewangelia według świętego Mateusza 26,7–8, opowieść o namaszczeniu Jezusa; Ewangelia według świętego Mateusza 26,14–15, Judasz udający się na spotkanie z arcykapłanami). Na rzecz drugiego proponowanego wyjaśnienia wczesnej, jeszcze sprzed czasów powstania ewangelii, daty papirusu magdaleńskiego przemawia fakt, że wszystkich sześć jego urywków pochodzi z historii Męki Pańskiej. Jak wyżej wspomniano, taki tekst mógł krążyć niezależnie i przed powstaniem pełnej ewangelii. I znów jest to tylko czysta spekulacja, gdyż nie ma żadnego pisanego dowodu tej teorii. Nawet papirus magdaleński nie wspiera tej tezy. Wynika to jasno z jego siostrzanego kodeksu z Barcelony, który zawiera urywki z Ewangelii według świętego Mateusza 3,9,15 oraz 5,20–22,25–28 – drugi skraj, jeśli można to tak ująć, tej ewangelii, spotkanie Jezusa z Janem Chrzcicielem i Kazanie na Górze.

Nie każda z sześciu stron naszych trzech fragmentów jest równie godna uwagi. Na przykład tekst na odwrocie fragmentu 1, tekst pierwszy (Ewangelia według świętego Mateusza 26,7–8) niczym się nie wyróżnia, gdyż jest całkowicie zgodny z tekstem standardowym i nie budzi żadnych szczególnych sensacji paleograficznych. Roberts w swoim pierwszym wydaniu z roku 1953 pominął kilka słów, które można odtworzyć na podstawie stychometrii. Dopiero Thiede uzupełnił te wier-

sze w swoim drugim wydaniu w 1995 roku⁴⁶. Drugi ustęp z Ewangelii według świętego Mateusza (26,10), na odwrócie fragmentu 2, jest także względnie prosty, póki się nie uzupełni wierszy, czego Roberts nie zrobił: stychometria wiersza pierwszego wyraźnie wskazuje, że greckie słowo *iesous* („Jezus”) zostało skrócone do *IS*, co jest charakterystyczne dla *nomen sacrum*, „świętego imienia”. Trzeci tekst z Ewangelii według świętego Mateusza 26,14–15, na odwrócie fragmentu 3, nareszcie pozwala nam osądzić, że kopista dobrze wiedział, co i jak robi.

W wierszu drugim nie ma *dódeka*, greckiego słowa oznaczającego „dwanaście”, ale symbol liczbowy ιβ (*jota + beta*); to tak jakby współczesny pisarz zapisał „dwanaście” literami xii: „Wtedy jeden z xii, imieniem Judasz Iskariota”. Tylko dolna część litery *beta* jest widoczna w tym urywku, ale to oraz uzupełniona stychometria wierszy pierwszego i drugiego wystarcza, by wyciągnąć niezbity wniosek. Roberts to zauważył, ale uszła jego uwagi inna osobliwość: bezpośrednio po „dwanaście” brakuje słowa. Jest to grecki przedimek *ho* przed *legómenos*. Jest to jedyny znany przypadek jego pominięcia w tym miejscu w którymkolwiek papirusie Ewangelii według świętego Mateusza; a gdzie indziej w Nowym Testamencie zdarza się tylko przed nazwami miejscowości – na przykład u świętego Mateusza 2,23 (Nazaret) i u świętego Jana 4,5 (Sychar). Czy to zwykła pomyłka, czy świadome zachowanie przez wczesnego kopistę prostego stylu, tak aby unikać wszelkich efektownych retorycznych, ale całkiem zbędnych przerostów tekstu? Czy pisał ten egzemplarz dla wczesnej społeczności, która nie oczekiwała od niego elegancji stylu i wyrafinowanej retoryki? Wrócimy jeszcze do tej kwestii.

A potem, przy czwartym tekście, sprawy się komplikują. Jest to może najważniejsza ze wszystkich sześciu stron papirusu magdaleńskiego i aby rozwiązać problem, zdobyć ostateczne rozeznanie, Carsten Thiede musiał się posłużyć nowym mikroskopem: epifluorescencyjną współłóżkową techniką laserową, którą wraz z kolegą biologiem Georgem Masuchem właśnie opracowali i opatentowali.

Na urywku z Ewangelii według świętego Mateusza 26,22–23 znajdującym się na awersie fragmentu 3 Roberts wypróbował swoje umiejętności dedukcyjne. Wiersz pierwszy, uszkodzony i częściowo nieczytelny, zachowuje jedną literę, która jest na tyle kompletna, że pozwala na tylko jedno jej odczytanie: jest to *omega*. Z poprzedniej litery pozostaje

wyłącznie pionowa kreska, przypominająca wydłużoną kreskę kompletnego *tau*, występującego gdzie indziej w papirusie magdaleńskim. Za *omegą* widnieje wysoka kropka, a tuż za nią na prawo początek litery, którą może być *nu* albo – choć to mniej możliwe, jeśli się ją porówna z innym występowaniem tej litery w papirusie – *mu*. Ponieważ reszta awersu fragmentu 3 każe go uznać za ustęp z Ewangelii według świętego Mateusza 26,22–23, wiersz pierwszy musi zawierać szczątki wersu 23, a litery *tau* + *omega* należą do *autōn* („z nich”). Ale Roberta najwyraźniej zastanawia owa wysoko umieszczona kropka. Sądził, że jest to znak przestankowy przed następującym pytaniem uczniów: „Czy to ja, Panie?” (dosłownie: „To na pewno nie ja, Panie?”) Zgodnie z tym musiał założyć, że szczątkowa litera po kropce to *mu*, nie zaś *nu*, gdyż to słowo jest partykułą pytajną *meti*, w znaczeniu „na pewno nie?” Takie odtworzenie tekstu byłoby czymś szczególnym, co uczciwie zauważył sam Roberts. Ale byłoby także niepotrzebnym wykoślawieniem języka greckiego. W istocie ten wers uległ wszelkiego rodzaju deformacjom w późniejszych rękopisach, czego dowodzi spojrzenie na liczne przykłady do krytycznego 27. wydania Nestle-Alanda na stronie 75. Thiede potem rozpoznał jednak literę po *omedze* jako *nu*. W ten sposób zdanie całkowicie się różniło pod dwoma istotnymi aspektami nie tylko od rekonstrukcji Roberta, ale także od standardowych drukowanych tekstów greckiego Nowego Testamentu.

Co się stało? Jeśli tą literą jest istotnie *nu*, wtedy odezwanie się Jezusa, które poprzedza pytanie uczniów, kończy się słowami *hekastos autōn* („każdy z nich”). Jest to sprawa składni i intuicyjnego stylu: standardowy tekst, który znajdujemy w greckich wydaniach Nowego Testamentu i który kończy się słowami *legein auto heis hekastos*, co dosłownie znaczy: „I bardzo zasmucony, każdy z nich (z osobna) mówił do niego”. [Według *Biblii Tysiąclecia*: „Zasmuceni tym bardzo, zaczęli pytać jeden przez drugiego”]. Odczytanie papirusu magdaleńskiego jednak brzmi: „Zasmucony tym bardzo, każdy z nich mówił”. Trudno w przekładzie oddać dokładnie niuans znaczeniowy: papirus magdaleński podkreśla, że wszyscy mówili naraz – to realistyczny opis dramatycznej chwili. „Tekst standardowy” natomiast każe nam wierzyć, że mówili jeden po drugim, oczekując na swoją kolej. Ten nieupiększony styl papirusu magdaleńskiego przedstawia nam żywą scenę ludzkiego podniecenia,

podczas gdy późniejsze warianty usiłują przedstawić uczniów jako dojrzalszych, nawet w tak wczesnym stadium trzeźwo się zachowujących przyszłych apostołów.

W dyskusji o wynikach Thiedego Roberts miał swoich obrońców. Przecież obok prawego „ramienia” *omegi* jest ta wysoka kropka. Czy Thiede ją pominął milczeniem, czy uznał za należącą do *omegi*, jako przerwane ozdobne wydłużenie, występujące nierzadko w innych miejscach – przy *alfie*, *delcie* i *lambdzie* w papirusie magdaleńskim? Jeśliby bowiem miała to być kropka jako znak przestankowy, wtedy należałoby znowu *nu* interpretować, choćby tylko na próbę, jako *mu*. Wrócimy do rozstrzygnięcia tej sprawy.

Ostateczna jasna odpowiedź pojawiła się w czerwcu 1995 roku, kiedy doktor Christine Ferdinand, bibliotekarka oksfordzkiego Magdalen College, zawiozła papirus magdaleński do Niemiec. W jej obecności Carsten Thiede i jego kolega Georg Masuch zbadali fragmenty pod epifluorescencyjnym współogniskowym mikroskopem laserowym. W odróżnieniu od innych współczesnych mikroskopów może on uczynić rozróżnienie między 20 oddzielnymi mikrometrowymi warstewkami rękopisu papirusowego. Może wydzielić poszczególne warstewki, a także zmierzyć wysokość i głębokość atramentu na powierzchni i wewnątrz papirusowego arkusza. Co więcej, ten nowy instrument może wygenerować zestaw wyników zawierający, na życzenie, wykresy topograficzne ze szczegółowymi wymiarami, które wykrywają odcisk pióra lub ryłka kopisty na papirusie – nawet jeśli nie pozostało śladów atramentu – i ukazują sposób kreślenia litery. Wreszcie, w razie potrzeby, może zestawić całość informacji na trójwymiarowej fotografii.

Przyglądając się tej wysokiej kropce pod mikroskopem, Thiede i Masuch szybko ustalili, że nigdy nie istniało żadne jej połączenie z *omegą* po jej lewej stronie ani z literą po prawej. A zatem, czy to znak przestankowy? Zmierzono grubość atramentu na literach i na owej kropce. I tutaj wynik był ostateczny: podczas gdy litery mają grubość (wysokość + głębokość) 12,1 mikrometra, atrament kropki ma tylko 4,0 mikrometry. Jest to przypadkowy odprysk atramentu i nic więcej. Takie klesy zdarzają się nierzadko w dawnych papirusach; są czymś pospolitym. Tyle można powiedzieć o „wysokiej kropce” papirusu magdaleńskiego, która spowodowała tyle dyskusji i rozdrażnienia. A zatem rekonstrukcja

Thiedego okazała się poprawna, łącznie – jak możemy dodać – z koniecznym *nu* po *omedze*, co także zostało sprawdzone. Wynik tej analizy został przedstawiony na XXI Kongresie Międzynarodowego Stowarzyszenia Papirologów w Berlinie 15 sierpnia 1995 roku i spotkał się z jednogłośnym uznaniem.

Nowe odczytanie owego wiersza jest zgodne z jego odczytaniem na innych dawnych papirusach, na P⁴⁵ i zapewne (ten ustęp jest fragmentaryczny) z tekstem na papirusie P³⁷ Kodeksu D (słynny pochodzący z początku piątego wieku Codex Bezae Cantabrigiensis z Cambridge University Library)⁴⁷. Jest zgodny także z wieloma innymi rękopisami. Z papirusem P⁴⁵, powszechnie datowanym na początek III wieku, ale zapewne znacznie starszym, naszym najdawniejszym istniejącym kodeksem zawierającym wszystkie cztery ewangelie i Dzieje Apostolskie, obecnie w Chester Beatty Library w Dublinie, a częściowo w Austriackiej Bibliotece Narodowej w Wiedniu. Papirus P³⁷ z University of Michigan w Ann Arbor jest fragmentem kodeksu z początku III lub ze schyłku II wieku z urywkiem Ewangelii według świętego Mateusza 26,19–52. Istnieje tylko jedno powszechnie uznane krytyczne wydanie greckiego Nowego Testamentu, które przyjmuje to odczytanie za najlepsze, najbardziej wiarygodne: wydanie trójjęzyczne grecko-łacińsko-hiszpańskie *Nuevo Testamento Trilingüe*⁴⁸ Bovera i O'Callaghana, najpierw opublikowane przez Joségo Marię Bovera, a potem w późniejszych wydaniach kontynuowane przez Joségo O'Callaghana, tego samego papirologa, który poprawnie zidentyfikował papirus qumrański 7Q5 jako urywek z Ewangelii świętego Marka 6,52–53⁴⁹. Rozumie się samo przez się, że owo pierwotne odczytanie tekstu, lepsze w świetle wewnętrznych kryteriów, a obecnie utwierdzone przez najstarszy papirus z Ewangelią według świętego Mateusza, powinno zastąpić tekst w dwóch najbardziej rozpowszechnionych wersjach greckiego Nowego Testamentu, tej United Bible Societies (obecnie już w czwartym poprawionym wydaniu) oraz tak zwanego *Novum Testamentum Graece* Nestle-Alanda (obecnie jest już 27. jego poprawione wydanie). W Münster Institut, który zajmuje się tym tekstem, wszczęto kampanię zachowawczą, co nie dziwi ze względu na osobiste zainteresowanie tym sporem. Jeden z jego pracowników, Klaus Wachtel, niedawno opublikował artykuł odmawiający słuszności tej zmianie. On sam (i jego koledzy) mogą nie dysponować

wszystkimi istotnymi informacjami w tej sprawie⁹⁰. W każdym razie ten intelektualny opór nie może trwać długo; fakty nie podlegają dyskusji.

Kiedy Thiede i Masuch badali pod mikroskopem papirus magdałeński, przyjrzeni się także bliżej wierszowi drugiemu z awersu fragmentu 3. Jest to także ważna linijka, gdyż zawiera drugi przykład *nomen sacrum*, „świętego imienia”. Słowo, jakim uczniowie zwracają się do Jezusa w wersie 22, *kyrie* („Panie”), jest zapisane tylko pierwszą i ostatnią literą, KE. Tak jakby zamiast „Panie” napisać PE. Litery te są poważnie uszkodzone, ale pozostało z nich dość, by ustalić, jak zrobił to Roberts – nawet bez nowego laserowego mikroskopu, ale posługując się jako dodatkowym przewodnikiem stychometrią tego wiersza – że to właśnie one. Pod każdą z tych liter Roberts umieścił małe kropki, oznaczające uszkodzone lub tylko częściowo czytelne litery. Na prawym skraju wiersza niewiele daje się odczytać, ale on umieścił tam jako drugi wyraz *de*, spójnik, który można przełożyć jako „ale” albo „a zatem”, ale który często pozostaje nieprzetłumaczony. W edycji Thiedego został wstawiony nawias po *delcie*, a przed *epsilon* w wyrazie *de*, sygnalizujący wydzielenie widocznych liter albo fragmentów liter w rekonstrukcji wiersza. Świadoma próba ulepszenia pierwszej redakcji czy błąd drukarski? Ponieważ w istocie nic nie zależy od tej zmiany – tekst pozostaje taki sam – ani Roberts, ani Thiede nie komentowali tego kroku. Dla Thiedego i Masucha była to jednak pomyślna okazja do stwierdzenia, że ich mikroskop potrafi rozstrzygać i w takich przypadkach.

Pod powiększającym 20-krotnie obiektywem stały się widoczne minimalne włókna papirusu z odrobiną atramentu na samym skraju. Pobrali komputerowe pomiary największej długości wyraźnie widocznej poziomej kreski na lewo od ostatniej z tych drobin i porównali ją z długością poziomej kreski całkowitego *epsilon* na innym z trzech fragmentów (fragment 1, awers, wiersz trzeci). Oba pomiary były identyczne. Ale dlaczego nie ma pełnej poziomej kreski, koniecznej dla *epsilon*? Thiede i Masuch wywołali obraz trójwymiarowy i odpowiedź stała się jasna: Dokładnie wzdłuż tej linii, gdzie kiedyś była pozioma kreska, ciągnie się włókno papirusu, z którego atrament zluszczył się i w istocie, jak zauważyli, nadal się zluszcza. Pomocna i w porę pojawiająca się informacja dla konserwatorów w Magdalen College!

Jeżeli ostatecznie ta litera to *epsilon*, to oczywiście literą na lewo od niej musi być *delta*. Ale ona w niczym nie przypomina *delty* – raczej niski, mały *omikron*. Mikroskop wykrył trzy drobne plamki, dość jednak grube, by mogły stanowić integralną część dawnej litery ponad domniemanym kółkiem *omikronu*. Umieszczono pod spodem całkowitą *delkę* z awersu fragmentu 1 z wiersza drugiego, a komputer wyrysował białe linie tworzące trójkąt. Ten trójkąt następnie przeniesiono na ślady *omikronu* z kropką powyżej. Pasowało. Litera na lewo od zrekonstruowanego *epsilon* to istotnie *delta*, choć zrazu wydawała się całkiem niepodobna. A zatem ostatnią dającą się odczytać kombinacją liter, ostatnim wyrazem w wierszu drugim tego fragmentu, jest jednak *de*.

Piątą stronę papirusu magdaleńskiego, awers fragmentu 1, czyli Ewangelia według świętego Mateusza 26,31, charakteryzują trzy istotne cechy. Jak zauważył Roberts i jak podawaliśmy wyżej za jego pierwszą edycją, początkowa litera *alfa* pierwszego wyrazu *autois* („do nich”) jest wysunięta na lewy margines. Tak jak w siostrzanym papirusie z Barcelony, gdzie to się zdarza w Ewangelii według świętego Mateusza 5,21 i 5,27, oznacza to pierwszą pełną linijkę nowego ustępu, który się zaczyna w poprzednim wierszu. Co więcej, mamy tu w wierszu pierwszym przykład *nomen sacrum*, „świętego imienia”: *iesous* („Jezus”) jest zapisany jako JS. A dla dopełnienia miary jest w tej linijce jeszcze trzecia osobliwość, niezauważona przez Roberta: po *pantes* („wszyscy”) wszystkie wydania kanonicznego greckiego tekstu dają wyraz *humeis* („z was”). Ale w tej linijce papirusu magdaleńskiego nie ma na to słowo miejsca. Jak zauważyliśmy powyżej, przeprowadzając porównanie z podobnym przypadkiem we fragmencie 7Q5 zwoju papirusu qumrańskiego, z *humeis* ten wiersz liczyłby 20, nie zaś 15 liter, cztery powyżej przeciętnej w tym papirusie. Tu taka nadmierna długość byłaby tym bardziej nieregularna, że ów wiersz już zawiera dodatkową literę *alfa*, wysuniętą na lewy margines. Można oczywiście sądzić, że to mała rzecz: ale w potocznej grece owo *humeis* jest całkiem zbędne. Jego pominięcie – czy raczej jego brak od samego początku – może potwierdzać skłonność papirusu magdaleńskiego do trzymania się języka greckiego poprawnego, ale możliwie prostego i nieupiększanego. Dochodzimy w końcu do ostatniej strony: awersu fragmentu 2 (Mt 26,32–33). Dla chrześcijan jest on szczególnie istotny, bo zawiera pierwsze rękopiśmienne poświad-

czenie w wierszu trzecim imienia świętego Piotra (*petros*). Z drugiej strony jego jedyną godną uwagi osobliwością jest błąd ortograficzny, który pokrótce omówiliśmy powyżej w kontekście zamiany *d/t* w papirusie 7Q5: w wierszu drugim wyraz *galeilaian* („Galilea”) jest zapisany błędnie jako *galeglaiian*. Podwójne sprawdzenie pod wspólnym mikroskopem laserowym potwierdziło, że pozioma kreska na górze i na prawo od tego, co powinno być *jotą*, nie jest ani złudzeniem optycznym, ani przypadkiem – kopista naprawdę wyrysował tę kreskę, zamieniając *jotę* w *gamkę*. Jak powiedzieliśmy wcześniej, ten błąd czyni roztargnionego kopistę nieco bardziej ludzkim.

Biorąc to wszystko pod uwagę, należy uznać, że papirus magdaleński znacznie się przyczynia do zrozumienia wczesnego chrześcijaństwa, tradycji Jezusowej i jej przekazu literackiego. W rozdziale 6 spojrzymy na niego jeszcze raz pod innym kątem, przyjmując za punkt wyjścia jego zapis „świętych imion”. Tu, w tym rozdziale, musimy rozważyć go w jeszcze jednym aspekcie: bliskiego związku papirusu magdaleńskiego, P⁶⁴ i dwóch fragmentów zachowanych w Fundación San Lucas Evangelista, oznaczonych na liście papirusów z zapisem Nowego Testamentem Gregory’ego–Alanda jako P⁶⁷.

PAPIRUS BARCELONSKI I KODEKS PARYSKI

W roku 1962, w dziewięć lat po swoim pierwszym wydaniu papirusu magdaleńskiego, Colin Roberts opublikował *Notę uzupełniającą* do drugiego wydania papirusu barcelońskiego Ramóna Roca-Puiga⁵¹. Pisz w niej:

Kiedy profesor Ramón Roca-Puig w roku 1956 opublikował broszurę zatytułowaną *Un Papiro Griego del Evangelio de San Mateo* z wydaniem papirusu będącego w posiadaniu Fundación San Lucas Evangelista, podejrzewałem, że oba papirusy były napisane tą samą ręką, a korespondencja z profesorem Roca-Puigiem w całej pełni to potwierdziła. Fragmenty barcelońskie stanowią część dwóch kart zawierających urywki z 3. i 5. rozdziału tej ewangelii. Jest nieprawdopodobne, by któraś z tych kart wiązała się z kartą papirusu magdaleńskiego, i dlatego pozostaje

niepewne, czy kodeks był osobnym wieloarkuszowym tomem, czy nie. Cała ewangelia zajęłaby jakieś 90 stron.

Roberts przystąpił następnie do uzasadnienia swojego datowania obu papirusów na II wiek, przytaczając wiele rękopisów, z których ani jeden nie jest właściwie datowany. W rozdziale 5 zobaczymy, co z tego wynika. Mimo to Roberts uznał, że „pismo, jakim tekst został zapisany, jest starannym pismem kodeksowym, które można uznać za *prekursora* [wyróżnienie nasze] stylu powszechnie znanego jako uncjała biblijna”.

Cechy paleograficzne papirusu magdaleńskiego i dwóch fragmentów barcelońskich są tak uderzająco identyczne, że nikt nigdy nie wątpił w ich wspólne pochodzenie z tego samego kodeksu. Papirus barceloński nie ściągnął na siebie tyle uwagi co papirus magdaleński po opublikowaniu w „Timesie” jego opowieści wigilijnej. Ale choć oba dokumenty są najwyraźniej tej samej daty, to papirus magdaleński dostarcza intrygującego i oryginalnego dowodu wczesnych piśmienniczych tradycji chrześcijańskich. W jego siostrzanym papirusie barcelońskim nie ma na przykład żadnego *nomen sacrum*, czyli „świętego imienia”⁵². Nie zawiera on także żadnej stylistycznej odmiany prozy, gdyż, co się zdarza, w tych fragmentach brak wszelkich elementów narracji – Jan Chrzciciel mówi, Jezus odpowiada, a potem następuje urywek z Kazania na Górze. Mimo to nie można nie doceniać tych tekstów. Papirus barceloński jest ważny sam w sobie, jest to bowiem najstarsze papirusowe świadectwo słów Jana Chrzciciela i najstarszy znany ustęp z Kazania na Górze. A oto tekst zachowany na fragmencie barcelońskim z pominięciem ułamkowych początków i końców papirusu [według *Biblii Tysiąclecia*]:

Fragment 1, rewers (Mt 2,9):

a nie myślcie, że możecie sobie mówić: „Abrahama mamy za ojca”, bo mówię wam (...) może Bóg

Fragment 1, awers (Mt 3,15):

Jezus mu odpowiedział: „Pozwól teraz, bo tak godzi się...”

Fragment 2, awers (Mt 5,20–22):

Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego. Słyszeliście, że

powiedziano przodkom: „Nie zabijaj”, a kto by się dopuścił zabójstwa, ten podlega sądowi. A ja powiadam wam: Każdy, kto się gniewa na swego brata

Fragment 2, rewers (Mt 5,25–28):

by cię (...) nie podał sędziemu, a sędzia dozorczy i nie wtrącono cię do więzienia. Zaprawdę mówię ci: Nie wyjdiesz stamtąd, aż zwrócisz ostatni grosz. Słyszeliście, że powiedziano: „Nie cudzołóż”. A ja powiadam wam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę

Zamknijmy te rozważania o papirusie barcelońskim uwagą Ramóna Roca-Purgi o szczególnej pomyłce fotograficznej³³. Na awersie fragmentu 2 w wierszu dziewiątym (urywek z Ewangelii według świętego Mateusza 5,27) obok greckiego wyrazu *hoti* („bo”, „że”) odkryto dwie kropki. Hubert Greeven z uniwersytetu w Kilonii przypuszczał, że oznaczają one *diáiresis* – to jest znak wyodrębniający sylaby albo poszczególne samogłoski jako wymawiane oddzielnie (niewchodzące w skład dyftongu). W teorii mogłoby to być prawdą, gdyż istotnie wyraz następujący po *hati*, *erréthe* („powiedziano”) zaczyna się od samogłoski. Ale Roca-Puig, po ponownym starannym zbadaniu tego papirusu *a la luz de sol* („w świetle słońca”) oświadcza zdecydowanie, że owe dwie „kropki” nie są punktami „zrobionymi atramentem”, ale drobnymi zadraśnięciami (*rasguños*) papirusu. Dodaje, że wspomina o tym, by przestrzec innych papirologów przed zbytnim poleganiem na „kropkach” i by nie dali się zwieść zaufaniu do fotografii.

Oto elegancki hiszpański sposób stwierdzenia podstawowej zasady papirologii: nie wierz fotografii, dopóki nie zdołasz zbadać samego papirusu. Carsten Thiede miał kiedyś podobne doświadczenie, kiedy pracował nad pierwszym krytycznym wydaniem papirusu Bodmer L z Biblioteka Bodmeriana (Fundacja Martina Bodmera) w Cologny opodal Genewy³⁴. Fotografia tego papirusu, którą otrzymał z biblioteki, pokazywała na awersie poziomą kreskę pod częścią wiersza drugiego (albo, patrząc inaczej, nad wierszem trzecim). Mogło to mieć wszelkiego rodzaju konsekwencje dla jego edycji. Przecież takie kreski mogą być nader istotne dla identyfikacji. Ale zamiast oddać się spekulacjom, udał się do Cologny i obejrzał sam papirus. Ani śladu takiej kreski – była to skaza na kliszy fotograficznej. Inni papirologowie mieli, rzecz jasna, podobne

doświadczenia. Fotografie są użyteczne – w gruncie rzeczy są często jedynym sposobem, by rozpocząć badania nad papirusem przechowywanym o tysiące kilometrów od własnego biurka, ale analizy dokonanej jedynie na podstawie fotografii nie można nigdy przyjąć bez zastrzeżeń. Dlatego przy każdej edycji czy krytyce danego wydania powinno się uczciwie oświadczyć, czy miało się dostęp do oryginału.

Zanim zamknijemy ten rozdział, musimy zapytać o sprawę, która budzi zainteresowanie naukowców od chwili, gdy odkryto powiązanie papirusu magdaleńskiego z barcelońskim. Czy istnieją gdzieś inne papirusy, które mogłyby pochodzić z tego samego kodeksu? Natychmiast się nasuwa kandydat: kodeks P⁴, czyli P. Suppl. Gr. 1120 z Bibliothègue Nationale w Paryżu.

Scałanie szczątków kodeksów – bądź, w tym przypadku, zwójów – z zapisem klasycznych tekstów, które mogą być rozproszone w bibliotekach na całym świecie, nie jest czczym zajęciem. Może mieć ono podstawowe znaczenie dla zrozumienia całości dzieła literackiego, jego tekstu i kontekstu. Jak właśnie widzieliśmy, skojarzenie P⁶⁴ z Oksfordu z P⁶⁷ z Barcelony znacznie bardziej się przyczyniło do wiarygodnego oszacowania najstarszego zachowanego papirusowego kodeksu z zapisem Ewangelii według świętego Mateusza, niż mogły to sprawić te tak drobne fragmenty każdy z osobna. Są także inne przykłady spoza dziedziny badań biblijnych; takim świeżym przypadkiem jest wydanie papirusu *Akt męczenników, Acta Alexandrinorum* z II wieku w Yale – P. Yale 1385 – który należy do uprzednio znanego papirusu z zapisem tego samego dzieła z uniwersyteckiej biblioteki w Giessen, PbuG 46, po drugiej stronie Atlantyku⁵⁵. Niezwykle bliskie podobieństwa między papirusami magdaleńskimi a barcelońskim oraz znacznie od nich obszerniejszego fragmentu kodeksu paryskiego pierwszy zauważył Peter Weigandt, który przekazał te spostrzeżenia Kurtowi Alandowi. Aland opisał te podobieństwa w artykule opublikowanym w 1966 roku⁵⁶. Odtąd naukowcy uznają, że Weigandt i Aland mają rację. Do rozpoznań tego poglądu przyczynili się między innymi van Haelst, Roberts i Skeat⁵⁷.

Ta identyfikacja była – a raczej byłaby – bardzo pomocna. Wyglądało na to, że papirus paryski P⁴ z Ewangelią według świętego Łukasza nie tylko poszerza ten stary kodeks o drugą Ewangelię; ze swymi czterema

kartami o wymiarach większych niż urywki oksfordzkie i barcelońskie i ustępami z pierwszych sześciu rozdziałów z Ewangelii według świętego Łukasza dostarcza także dodatkowych wiadomości o nawykach pisarskich, technikach redakcyjnych itp. Aland początkowo trwał w przekonaniu o wspólnym pochodzeniu wszystkich trzech papirusów; ale już w 1967 roku wyraził pierwsze wątpliwości – odtworzony format P⁴ różni go od P^{64/67}.⁵⁸ Następnie, w 1981 roku, bez jakichkolwiek szczególnych wyjaśnień, całkiem zmienił zdanie. Wyraźnie odróżnił z jednej strony P^{64/67}, których krój pisma określił jako *fester Text* („mocny, czyli zrównoważony tekst”), a z drugiej P⁴ jako zapisany „tekstem normalnym” (*Normaltext*). W ten sposób wykluczając na podstawie kroju pisma wszelką jedność tych papirusów, umocnił jeszcze tę różnicę, datując P^{64/67} na rok „około 200”, zaś P⁴ na III wiek⁵⁹. Choć obie daty, jak zobaczymy, są o wiele za późne, istotne jest, że Aland był przekonany, iż papirusy zostały napisane w różnych czasach. Krótko mówiąc, sam dostarczył trzech przekonujących dowodów na brak powiązania między P⁴ a P^{64/67}: różne zrekonstruowane formaty, odmienny krój pisma i różne daty.

Nie podważa to podobieństw paleograficznych – charakteru pisma wyglądają na istotnie bardzo zbliżone, bardziej na fotografii niż na oryginalnych papirusach. Jakiś ich związek pozostaje prawdopodobny. Ale jakiego rodzaju? Nie wiedząc o zmianie opinii Alanda, Roberts i Skeat, nie wysuwając żadnych nowych racji, potwierdzili w 1983 roku swoje przekonanie o powiązaniu tych papirusów ze sobą, a amerykański uczone Philip W. Comfort uczynił to samo w 1992 roku we wstępie do swojej pracy *The Quest for the Original Text of the New Testament* (Poszukiwanie pierwotnego tekstu Nowego Testamentu)⁶⁰. Dopiero w 1995 roku równoległe prowadzone niezależne badania Comforta i Carstena Thiedego, pobudzone przez ponowne wydanie przez Thiedego papirusu magdaleńskiego, doprowadziły do ostatecznych wyników: P⁶⁴ i P⁶⁷ należały kiedyś do wspólnej całości, ale nie należał do niej P⁴. Jednak P⁴ – kodeks paryski – pochodzi zapewne z tej samej szkoły czy ośrodka kształcenia kopistów, ale powstał na zlecenie innego patrona i nieco później niż tamte. W lutym 1995 roku Comfort opublikował wyniki swoich dociekań, interesująco i starannie uzasadniając zmianę swojej opinii, w tym samym numerze periodyku, w którym Thiede ogłosił swój raport o badaniach oryginalnych

arkuszy w paryskiej Bibliothèque Nationale⁶¹. Konkretnie powody orzeczenia o ich odrębności można łatwo podsumować:

1) Osobny fragment tytułowej trony, przechowywany wraz z innymi papirusami w skrzynce 5 P. Suppl. Gr. 1120, *EYAGGELION KATA MATHTHAION* (Ewangelia według świętego Mateusza), skłaniający niektórych uczonych do przekonania, że papirusy oksfordzki i barceloński z zapisem Ewangelii według świętego Mateusza mogły kiedyś należeć do tego samego kodeksu, jest napisany charakterem pisma zdecydowanie się różniącym od wszystkich trzech papirusów. Poszczególne litery są szersze i szerzej rozstawione, ze splaszczonym *nu* i wyraźnie wydłużoną poziomą kreską nad dwiema literami *gamma*.

2) Nie ulega wątpliwości, że substancje papirusów P⁴ i P^{64/67} się różnią. Brunatny kolor fragmentów paryskich – w przeciwieństwie do jasnego odcienia fragmentów oksfordzkiego i barcelońskiego – jest pochodzenia organicznego i nie daje się przypisać różnym sposobom przechowywania i konserwacji. Już to samo spostrzeżenie wyklucza możliwość, by fragment paryski miał początkowo należeć do tego samego kodeksu co dwa pozostałe.

3) Jedną z najbardziej uderzających cech P^{64/67}, wysunięcie litery na lewy margines, by oznaczyć pierwszy kompletny wiersz nowego ustępu, który się zaczyna w poprzednim wierszu, jest wyraźnie odmienna w papirusie paryskim; jego kopista zawsze się posługiwał w tym celu dwiema literami, nie zaś jedną. Fotografie dostarczone do pierwszego wydania P⁴ nie są niestety przydatne do żadnej poważnej analizy – w gruncie rzeczy są one żalosnej jakości. Ale nawet na nich każdy może dostrzec niedwuznaczne przykłady *ar/chomenos* w pierwszej kolumnie rewersu fragmentu B – Łk 3,23 (klisza IV) oraz *el/egen* w pierwszej kolumnie rewersu fragmentu D – Łk 5,36 (klisza VI)⁶². Choć samo w sobie wyklucza to możliwości, że pracował tu ten sam kopista – przecież każdy pisarz może od czasu do czasu zmieniać swoje cechy stylistyczne, na przykład kiedy żąda tego jego klient – takie odmiany nie zdarzają się jednak w obrębie jednej „księgi”.

4) Różnice między literami w P^{64/67} i P⁴ są mniej widoczne, ale nie mniej znaczące niż podobieństwa. Na przykład kopista P⁴ ma skłonność do podnoszenia *omegi* i *omikronu* ponad linijkę, natomiast utrzymuje swoje *rho* równo z linijką. Podobnie jest w istocie z *tau*, które w P^{64/67}

ciągnie się pod linijkę, tak jak i *epsilon*, które zawsze ma kreskę w P⁴, a nie zawsze w P^{64/67}.⁶³ Najwyraźniejszych dowodów na to dostarcza awers fragmentu A P⁴, nawet na fotografii.

To wszystko, w połączeniu z trzema powodami odrębności P⁴ od P^{64/67} podanymi przez Kurta Alana i dodatkowym argumentem wysuniętym przez Philipa Comforta (pismo w P⁴ wyraźnie się różni od P^{64/67}, jego kreski są cieńsze i delikatniejsze), prowadzi do wniosku, że sprawa jest zamknięta. Te dwa teksty są całkowicie odrębne. Niemniej ich podobieństwa i pewne zbieżności wymagają wyjaśnienia. Jak zauważył Comfort, papirus paryski i papirus magdaleński zostały nabyte w tym samym miejscu, w Luksorze, choć w różnym czasie i przez różnych ludzi. Thiede i Comfort dowodzą, że sposób zapisu jest pod względem paleograficznym porównywalny i że – hipotetycznie – nawet ten sam kopista mógł sporządzić wszystkie te trzy papirusy w różnym czasie. Chyba jednak bardziej prawdopodobne jest mniej śmiało wyjaśnienie, że kopiści pochodzili z jednego ośrodka piśmienniczego, pielęgnującego pewne cechy.

Na podstawie tych wyników Thiede w ponownym wydaniu papirusu magdaleńskiego zmienił datę, jaką nadal paryskiemu P⁴. W swoim pierwszym artykule pozostał przy dawnym ustaleniu, ponieważ data powstania papirusu paryskiego nie miała bezpośredniego znaczenia dla jego pracy nad oksfordzkimi fragmentami Ewangelii według świętego Mateusza. Po zbadaniu oryginału kodeksu paryskiego i wzięwszy pod uwagę argumenty Comforta, podziela obecnie pogląd uczonego amerykańskiego: paryski papirus z zapisem Ewangelii według świętego Łukasza nie jest dużo późniejszy niż P^{64/67}. Comfort, który w chwili pisania swojego artykułu⁶⁴ jeszcze nie widział dodatkowego materiału porównawczego wskazującego na pochodzenie papirusu magdaleńskiego z I wieku, ostrożnie się wypowiadał za bardziej konserwatywną opinią, oceniając datę powstania papirusu paryskiego na początek II wieku. Mimo to jest on obecnie uznawany za najwcześniejszy istniejący rękopis Ewangelii według świętego Łukasza.

CO WYKAZUJE BADANIE

Współzawodnictwo uczonych w datowaniu i w zmianie dat dawnych rękopisów zostanie opisane w rozdziale 5. Wystarczy tu powiedzieć, że zakończenie artykułu Philipa Comforta jest nader znaczące. Mimo wszystkich trudności pisał:

Niektóre rękopisy otrzymują wcześniejsze daty. Na przykład kodeks Pawłowy P46 został przedatowany przez Kima na rok 85. Dotąd wczesne datowanie Kima na drugą połowę I wieku nie zostało podważone na gruncie paleograficznym [nasze wyróżnienie]. Papirolog Herbert Hunger datuje kodeks Janowy P66 na około 125 rok. Daty powstania innych rękopisów zostały przesunięte wstecz z III wieku na II – a mianowicie: P32 (ok. 175), P45 (ok. 150), P77 (około 150), P87 (około 125), P90 (około 150)⁶⁵.

Comfort tylko potwierdza coś, co powinno być oczywiste. Sprawy nieustannie toczą się naprzód. Niekiedy sama nauka potrzebuje „sensacyjnego” twierdzenia, aby doprowadzić rzecz do punktu krytycznego i ruszyć dalej. Ale czy nie moglibyśmy pójść na skróty i poddać papirus magdaleński datowaniu radiowęglowemu? To na pewno, ku powszechnej satysfakcji, rozwiązałoby problem. Na początku 1995 roku kustosz biblioteki Magdalen College zawiózł owe trzy fragmenty do słynnego laboratorium oksfordzkiego, gdzie był, pośród wielu innych przedmiotów, datowany za pomocą węgla C¹⁴ Calun Turyński. W laboratorium szybko potwierdziło się to, co podejrzewaliśmy przedtem: zachowane fragmenty są za małe i za lekkie. Nawet nowa technika spektrometrii z zastosowaniem akceleratora masy wymaga zużycia w czasie badania minimum 20–25 miligramów materiału, inaczej mówiąc, tyle substancji ulega zniszczeniu. I nawet wtedy osiągnięta data jest dokładna jedynie w granicach plus minus 50 lat. Trzy oksfordzkie fragmenty ważą tylko odpowiednio: 45, 25 i 21 miligramów. Byłoby niemożliwe i daremne poddać któryś z nich takiej radiowęglowej analizie. Bardziej wyszukane metody także byłyby niszcycielskie, bo wszędzie, aż do samych brzegów, są na nich litery bądź szczątki liter. Żaden kurator, konserwator ani papirolog nie pozwoliłby zniszczyć nawet najmniejszego śladu pisma na tym cennym papirusie. Z takich samych powodów wykluczone są ta-

kie badania fragmentów z Barcelony, chociaż tam fragment 2 jest większy (5 na 5,5 centymetra) niż największy z fragmentów magdaleńskich (4,1 na 1,3 centymetra) o ponad jedną trzecią, jest jednak cały pokryty tekstem, który by został nieodwracalnie zniszczony.

W gruncie rzeczy jedynie zwoje i papirusy z dostatecznie szerokimi marginesami lub brzegami całkiem wolnymi od zapisu można poddawać datowaniu radiowęglowemu – które, co należy podkreślić – nie określa daty powstania zapisu, ale samego materiału – papirusu, skóry albo innego podłoża. Tak więc kilka zwojów znad Morza Martwego zostało w 1991 poddanych datowaniu tą metodą, a wynik nie zaskoczył ekspertów. Data była identyczna z tą, do której uprzednio doszli papirologicy za pomocą tradycyjnych metod paleologii porównawczej⁶⁶. Mając to na względzie, w rozdziale 5 zbadamy datę powstania papirusu magdaleńskiego na podstawie cech paleograficznych. Najpierw jednak zajmiemy się zagadkową postacią, która przysłała do Oksfordu owe stare fragmenty na przechowanie – wielbny Charlesem Bousfieldem Huleattem.

ROZDZIAŁ 4

ODKRYCIE WSZECH CZASÓW

Każdy z nas jest magdaleńczykiem – nawet najbiedniejszy, najmniej zdolny, najmniej się wyróżniający... Jesteśmy albo tego godni, albo niegodni. Imię Magdalen College, jego sława jest w naszych rękach. Nie możemy się od tego uwolnić.

Wykład T.H. Warrena dla studentów Magdalen College (czerwiec 1885)

Nie sposób powiedzieć, jakie dalsze odkrycia dokumentów wczesnochrześcijańskich czekają na nas w Egipcie.

A.H. Sayce (1896)

W rzeczywistości muszę znacznie mocniej zwalczać tandetne fałszerstwa Straussa i Renana niż jakiegokolwiek rzymskie doktryny.

Charles B. Huleatt, list niedatowany

WIELEBNY CHARLES B. HULEATT, WIKTORIAŃSKI MISJONARZ I UCZONY

Nazwisko Charlesa B. Huleatta (1863–1908) niewiele dzisiaj znaczy w Luksorze. Jednak u wejścia do hotelu, gdzie był anglikańskim kapelanem przez 10 zimowych sezonów, rzuca się w oczy płyta pamiątkowa ku czci tego zapomnianego człowieka oddanego wierze i nauce. Można na niej przeczytać: „Ku pamięci wielebnego Charlesa Bousfielda Huleatta, magistra sztuk, kapelana w Luksorze w latach 1893–1901, który zginął w trzęsieniu ziemi w Mesynie w 1908 roku, pełniąc obowiązki kapelana. Sługo dobry i wierny, wejdź do radości twego Pana (Mt 25,21)”.

Uczonemu z zamilowania, który znalazł najstarszy znany fragment Ewangelii według świętego Mateusza, nie można było złożyć na piśmie bardziej odpowiedniego holdu. Ma on jednak niewielkie znaczenie dla tubylców, którzy obecnie siedzą na tarasie hotelu Luxor, popijając herbatę i wydychając kłęby dymu z fajek, kiedy nieznośny skwar słonecznego popołudnia powoli rozluźnia morderczy uścisk. Dla nich ta spizowa płyta to raczej ciekawy hieroglif w obcym języku niż godne wspomnienie o człowieku, który dokonał doniosłego odkrycia. Poważny absolwent Oksfordu, który przed wiekiem przyjechał do nich i wysłał do swojego kraju coś niezwykłego, nie pozostał w ludowej pamięci. Kim był ten człowiek i co go przywiodło do Egiptu, by szerzyć tu słowo Pańskie, a może szukać prawdy? Podróżnik, który pyta o Huleatta, może co najwyżej oczekiwać pobłażliwego uśmiechu i jeszcze jednego kieliszka mocnego egipskiego wina. Jest to smutną ironią losu, symboliczną dla życia tego kapelana, jego frustracji i braku uznania jego zasług.

Otwarty zimą 1877–1878 roku hotel Luxor był przez wiele lat jedną z najważniejszych instytucji egipskich, skrzyżowaniem dróg uczonych, żołnierzy i bogatych turystów spędzających zimy nad Nilem. Było to zapewne najwyższe osiągnięcie właściciela biura podróży Thomasa Cooka, z którym mógł rywalizować pod względem prestiżu jedynie sąsiadujący z nim hotel Winter Palace. Chociaż jego okna nie wychodzą na rzekę, znajduje się tylko o kilka kroków od świątyni w Luksorze, budzącej podziw budowli wzniesionej przez Amenofisa III i innych potomków XVIII dynastii ku chwale boga Amona. Według legendy Jezus i Matka Boska odwiedzili tę świątynię podczas ucieczki Świętej Rodziny do Egiptu.

kiedy była już zabytkiem odległej przeszłości, a jej hieroglifów nazaretańscy nie potrafili zrozumieć.

Teren świątyni jest niezrównanym muzeum dziejów religii, noszącym ślady kultu rzymskiego, chrześcijańskiego i muzułmańskiego. Każda epoka zostawiła tu swój ślad i swoje tajemnice, pomijając już mniej ciekawe ciekawostki, takie jak wielki napis wykuty przez Arthura Rimbauda w starożytnym kamieniu na południowym skraju poprzecznego holu. Zwracając się na północ, widzi się aleję sfinksów, która prowadziła kiedyś aż do jeszcze bardziej okazałej świątyni w Karnaku.

Jak potężne wrażenie majestat tego miejsca musiał wywierać na umysły wiktoriańskie, jasno wynika z relacji zostawionej przez pewnego podróżnika w 1898 roku.

Kiedy statek dobija do brzegu w Luksorze, miejscem lądowania okazuje się kolosalna świątynia. W rzeczywistości jest ona po drugiej stronie drogi, ale to i tak dość wspaniale. Rzędy olbrzymich filarów – niektórych w całości, niektórych do połowy zburzonych, niektórych powalonych byle gdzie – majaczyły szaro, nieruchomo i uroczyście na tle starożytnej rzeki i płomiennego zachodu słońca (...). Kiedy niemal pod nimi ułożyliśmy się do snu, zdawały się przyganiać nędzemu nowoczesnemu Egipcjowi – przyganiać całej nowoczesności, tak nędznej i pełnej niepokojów, podczas kiedy one pozostały tak wielkie i niewzruszone!

Przez 10 lat to niezwykle miejsce było sceną dla życia i misjonarskiej pracy Charlesa Huleatta. Nawet dzisiaj, 100 lat później, hotel Luxor wydaje się podróżnikom przybudówką do świątyni, miejscem, gdzie spotykają się ci, których pociąga przeszłość Egiptu, aby oglądać ruiny Teb, Homerowego „miasta o 100 bramach”. Było to rzeczą naturalną – a może nawet konieczną – by Howard Carter i lord Carnarvon ogłosili swoje odkrycie grobu Tutanchamona w listopadzie 1922 roku właśnie w hotelu Luxor. Ich portrety nadal wiszą w mrocznym holu, pogłębiając legendę, która szybko się zrodziła wokół ich nazwisk i dokonań. Nie zostali zapomniani.

Nie można tego powiedzieć o Charlesie Huleacie. Choć tak skromny może się wydawać w porównaniu z grobowymi skarbami młodego faraona, papirus magdaleński z garstką werseł z Ewangelii według świętego Mateusza ma nam znacznie więcej do powiedzenia o początkach

kach naszej kultury i systemie wiary, która ją zdominowała na całe wieki, niż całe złoto Tutanchamona. Jednak Huleatt nie zaznał sławy, która tak łatwo spadła na Cartera i Carnarvona. W istocie rzeczy spotkał go los zupełnie przeciwny. Kolegium, któremu powierzył swój papirus w 1901 roku, potraktowało go wówczas obojętnie. Pojawienie się tego zabytku w Magdalen College nie wzbudziło żadnej naukowej dyskusji albo ożywionej spekulacji myślowej; dopiero od chwili powtórnego datowania przez Carstena Thiedego w 1994 roku papirus ten stał się ośrodkiem zbiorowej uwagi. I jeśli młody kapelan miał naukowe przeczucie co do wartości tego, co trzyma w ręku, to został pozbawiony szansy potwierdzenia swojej intuicji. W siedem lat po wysłaniu tych fragmentów do Magdalen College zginął z boskiej woli, co wymazało jego imię z historii.

Powtórne datowanie uczyniło oczywiście jego życie i przekonania przedmiotem wielkiego zainteresowania historyków, a także teologów. Jednak losy sprzyściły się przeciwko tym, którzy chcieli przywrócić jego pamięć; z powodu niezwyklego zbiegu przypadków zachowały się tylko szczątki źródeł. On sam, jego żona i czworo dzieci zginęli w trzęsieniu ziemi, które zburzyło sycylijski port Mesynę 28 grudnia 1908 roku. Zginęły także wszystkie jego osobiste zapiski, prócz paczki listów wydobytej z gruzów przez jego bliskiego przyjaciela Williama Collinsa, biskupa Gibraltaru. Dwa lata później anglikański kościół zbudowany z cegły z wysuszonego mułu na terenie hotelu Luxor został wraz ze swymi nagrobkami zmyty z powierzchni ziemi przez powódź. Dwa kufry pełne dokumentów rodziny Huleattów zginęły kilka lat temu. Swego czasu zamknięto angielskie archiwum misyjne przy katedrze Wszystkich Świętych w Kairze – ku żalowi badaczy związków między wiktoriańskimi duchownymi a egiptologią. Poszukiwanie tropów Charlesa Huleatta to jakby śledzenie ulotnych kroków cienia. Jednak jego historia – historia pobożnego głosiciela słowa Bożego o wnikliwym intelekcie, który natrafił na najstarszy na świecie tekst ewangelii – jest nieodłącznie związana z dziejami tego papirusu. Bez jego przygotowania naukowego te fragmenty mogłyby nigdy nie opuścić Egiptu, bez jego synowskiego przywiązania do Oksfordu mogłyby nigdy nie dotrzeć do Magdalen College, by tam pozostać przez niemal całe stulecie, nim dokładnie określono ich wiek. Choć tak nieuchwytny, Huleatt jest cieniem, który trzeba tropić.

OD LAT CHŁOPIĘCYCH DO MAGDALEN COLLEGE

Charles Bousfield Huleatt urodził się na plebanii Potters Bar w Hertfordshire², jako drugi syn i trzecie dziecko wielebnego Hugh Huleatta (1822–1898) i jego małżonki Cornelii. Rodzina Huleattów – którego nazwisko jest zapewne raczej wariantem nazwiska Hewlett niż czymś bardziej egzotycznym – wywodziła się z Irlandii i surowo przestrzegala tradycji służby Kościołowi i armii. Hugh Huleatt, szacowny patriarcha, który spłodził 11 dzieci, pielęgnował obie tradycje jako kapelan sił zbrojnych między 1854 a 1879 rokiem (zbiegiem okoliczności obecnie pełni tę rolę Carsten Thiede) i wyróżnił się w służbie na Krymie i w Chinach. W 1859 roku Huleatt powrócił do Anglii, gdzie poślubił Cornelię Sophie Bousfield, córkę niezwykle bogatego Charlesa Pritchetta Bousfielda, który miał wyrzec ogromny wpływ na życie jego oraz wnuka będącego jego imiennikiem.

Mimo przykładu swego krzepkiego ojca Charles Huleatt przez całe życie narzekał na słabe zdrowie i był niewątpliwie chorowitym dzieckiem. Spis z 1871 roku określa 7-letniego chłopca – niemal na pewno z przesadą – jako „ślepego”. Bez względu na to, jak słaby był wówczas wzrok Charlesa, on sam był dostatecznie sprawny, by 1 grudnia 1873 roku zostać zapisanym go do Szkoły Świętego Pawła. W tym czasie Huleatt ojciec przeniósł się z kościoła św. Jerzego w koszarach Królewskiej Artylerii w Woolwich na kapelanię Królewskiego Domu Weteranów Wojennych w Chelsea. Wybór Szkoły Świętego Pawła był całkowicie właściwy dla zamożnej londyńskiej rodziny mającej wysokie oczekiwania wobec słabowitego syna.

Wybór szkoły okazał się wielce szczęśliwy dla Charlesa, gdyż w Szkole Świętego Pawła zawarł jedną z najważniejszych przyjaźni swego życia. W grudniu 1876 roku pojawił się w szkole jako nauczyciel filologii klasycznej William Gunion Rutherford, prosto z Balliol, które pod kierownictwem Benjaminą Jowetta stało się najwybitniejszym pod względem intelektualnym kolegium oksfordzkim³. Już jako student Rutherford rokował wielkie nadzieje i szybko zdobył sobie rozgłos jako filolog klasyczny, początkowo przelomowym podręcznikiem *First Greek Grammar* (Pierwsza gramatyka grecka, 1878), a w trzy lata później jednym z największych angielskich dzieł o stylu attyckim, *The New Phrynichus*.

Rutherford jest najbardziej znany ze swojej późniejszej roli, jaką odegrał jako kierownik innej wielkiej angielskiej uczelni, Westminster College. Ale to właśnie w tych pierwszych latach w Szkole Świętego Pawła zainspirował młodego Charlesa Huleatta i zaprzyjaźnił się z chłopcem, którego później „Oxford Magazine” nazwał „jednym z jego ulubionych uczniów”⁴. To Rutherford obudził zainteresowanie Huleatta krytycznym badaniem tekstu – namiętnością, która zawsze przewyższała jego oddanie formalnym studiom uniwersyteckim.

Kiedy obaj, nauczyciel i uczeń, już opuścili Szkołę Świętego Pawła, nadal żywili wspólne zainteresowania. W latach 90. XIX wieku Rutherford uważnie śledził pojawianie się w Egipcie nowych dokumentów papirusowych, a w ostatnich latach swojego życia oddał się gorliwie badaniom tekstu Nowego Testamentu. Uznał, że język grecki używany przez jego autorów radykalnie się różni od klasycznej greki, którą znał tak dobrze. W przedmowie do przekładu Listu świętego Pawła do Rzymian napisał o tym odmiennym biblijnym języku:

Zmieniał się z każdym pokoleniem, odchodząc coraz bardziej od literackiego wdzięku i logicznej precyzji, przestając z czasem być ukochanym językiem rasy, która najbardziej ze wszystkich ras ukochała ścisłość myśli i płynność wyrazu. Stawał się stopniowo tolerancyjną mową, za pomocą której wiele ras, różniących się znacznie sposobem myślenia i uwarunkowaniami narodowymi, próbowało się wymknąć przekleństwu wieży Babel⁵.

Jak zobaczymy w rozdziale 6, były nauczyciel Huleatta mógłby z łatwością zanalizować wielokulturową grekę, którą został napisany papirus magdaleński. I choć nie ma żadnego dowodu, że wiedział o egipskim znalezisku swojego eksucznia, jest godne uwagi, że ich akademickie zainteresowania pozostały tak podobne. Fakt, że „Oxford Magazine” uważał ich przyjaźń za wartą upamiętnienia w krótkim nekrologu Huleatta, wskazuje, iż jego czcigodny nauczyciel musiał odgrywać rolę muzy w jego późniejszym życiu.

Huleatt dostatecznie się wyróżnił w Szkole Świętego Pawła, by zdobyć stypendium umożliwiające studiowanie filologii klasycznej w Magdalen College w Oksfordzie. Otrzymałszy je w stosunkowo młodym wieku, pozostał jeszcze przez rok w szkole, nim w roku 1882 poszedł

na uniwersytet, wzbogacony dodatkowym stypendium wynoszącym 50 funtów na cztery lata.

Dla wiktoriańskiego dżentelmena o pochodzeniu Huleatta i z widokami na karierę akademicką studiowanie filologii klasycznej w Oksfordzie było nieomal rytuałem przejścia w stan dojrzałości. Ten ośrodek nauk humanistycznych był uważany nie tylko za najbardziej prestiżową intelektualnie drogę, jaką może sobie obrać młody angielski szlachcic, ale także za idealne przygotowanie umysłowe dla tych, którzy mieli objąć stanowiska świeckie bądź duchowne w Imperium Brytyjskim. Dzieje greckich państw miast i Cesarstwa Rzymskiego uważano za pouczające przypowieści dla elity mającej sprawować rządu w dominiach i terytoriach brytyjskich; przy ubieganiu się o błyskotliwe kariery, które otwierały się przed oksfordzkimi studentami, miał im przyświecać klasyczny model *vita activa*. W 1875 roku Jowett napisał do Florence Nightingale: „Chciałbym rządzić światem przez moich uczniów”. Było to coś więcej niż profesorski żart; zdawało się niekiedy, że wpływ Jowetta istotnie się rozciąga na całe Imperium Brytyjskie⁶.

Utalentowany młody filolog klasyczny ze Szkoły Świętego Pawła spędził cztery lata na uniwersytecie, a potem naturalnie zaczął szukać godnych stanowisk za granicą w służbie Bogu i Imperium. Objęcie stanowiska kapelana w Egipcie, co zrobił wkrótce po opuszczeniu Oksfordu, było jednak raczej pójściem za głosem chwalebego powołania niż udataniem się na mało intratne wygnanie. Bardziej może zdumiewający jest fakt, iż Huleatt z umiarkowanym sukcesem zdawał oksfordzkie egzaminy. W 1884 roku uzyskał zupełnie dobry stopień drugiej klasy za kurs podstawowy. Dwa lata później otrzymał wyróżnienie dopiero trzeciego stopnia za kurs zaawansowany. Mogło to być pewnym zawodem dla Huleatta, który otrzymał w 1888 roku stopień bakałarza, a stopień magistra sztuk w cztery lata później. Jednak łatwo się przecenia ważność egzaminów w systemie kształcenia oksfordzkiego na tym etapie historii uniwersytetu. Od czasu Królewskiej Komisji z lat 1850–1852 i Aktu reformy Oksfordu z 1854 roku zdeklarowani reformatorzy, tacy jak Jowett, który usilnie zachęcał swoich studentów do ciężkiej pracy, z pewnością zwalczali klerykalny i nepotyczny charakter uniwersytetu. Niemniej jednak dawne nawyki z trudnością wymierają. Tom Brown, bohater powieści Thomasa Hughesa, był poruszony brakiem akademickich rygorów.

Po pierwsze i przede wszystkim to okropnie gnuśne miejsce; w każdym razie dla nas pierwszoroczników. Wyobraź sobie tylko. Mam 12 wykładów tygodniowo, po godzinie każdy – grecki Testament, pierwsza księga Herodota, druga Eneidy i pierwsza księga Euklidesa! Toż to gratka! Dwie godziny dziennie: wszystkiego góra do dwunastej, co najwyżej do pierwszej⁷.

Mówiło się o Oksfordzie, że „każdy student pierwszego roku wnosi do niego nieco wiedzy, ale żaden absolwent jej z niego nie wynosi”. Charles Huleatt prawdopodobnie dlatego tak mało błyskotliwie zdawał swoje uniwersyteckie egzaminy, że nie przywiązywano do nich zbyt wielkiej wagi. Ważniejsze dla jego dalszego rozwoju intelektualnego i późniejszej roli w dziejach papirusu z Ewangelią według świętego Mateusza było amatorskie zainteresowanie badaniami tekstów – zainteresowanie, któremu się oddawał niezależnie od formalnych studiów w Magdalen College. Miał takie osiągnięcia na tym polu, że w 1885 roku „Journal of Philology” opublikował jego artykuł wnoszący wiele poprawek do odczytania tekstów Katullusa i Propercjusza. To, że naukowe pismo zamieściło pracę studenta, jest znamienne samo w sobie. Jeszcze bardziej doniosły jest fakt, iż sugestie Huleatta zostały chyba przychylnie przyjęte przez bardziej doświadczonych. W 1909 roku „Oxford Magazine” nazwał poprawki do Propercjusza „wysoco trafnymi” i odnotował, że zostały przyjęte przez „kilku następnym wydawców”. Nie ma powodów, by sądzić, że Huleatt szczególnie się przykladał do tego, by zostać zawodowym naukowcem. Ale jego studenckie zamilowania rzucają dodatkowe światło na teorię, że jego zainteresowanie papirusem, który po latach znalazł w Górnym Egipcie, było czymś więcej niż zaspokojeniem hobbyistycznych skłonności antykwarycznych.

Dlaczego Huleatt odesłał te fragmenty do Magdalen College w 1901 roku? Ze wszystkich pytań, jakie rodzi ten papirus, na to chyba najłatwiej odpowiedzieć.

Powstałe w XV wieku Magdalen College jest jednym z najbardziej urzekających kolegów obu dawnych uniwersytetów Anglii, otoczone parkiem pełnym jeleni, imponującymi nowymi gmachami za klasztorami i wieżą, która dla wielu jest architektonicznym symbolem Oksfordu. Ci, którzy tam studiowali, nigdy nie zapomną młodzieńczej idylli na

dziedzicach i w ogrodach. W 1901 roku historyk J.R. Green wspominał swoje urzekające doświadczenie majowego poranku, kiedy magdaleniscy chórzyci występowali o bladym świcie w ceremonii, w której przedtem, w 1883 roku, musiał uczestniczyć Huleatt. To wspomnienie warto przytoczyć tu w całości:

Wyskakiwaliśmy z łóżek i zbieraliśmy się skoro świt na szczycie wieży kolegium, gdzie byli już zgromadzeni chórzyci i śpiewacy ubrani w komże. Pod nami, spowite w mroczną mgłę wiosennego poranku, leży miasto, ciche rubieże Cherwell, wielkie obszary bagien Cowley i Bullingdon, teraz zabudowane, ale wówczas będące zapuszczonym pustkowiem. Tuż przed piątą zapadała długa cisza oczekiwania, a potem zza horyzontu rozbił się pierwszy promień słońca. Na dole, u stóp wieży, witaly go hałaśliwe, rozstrojone tony błaszanych trąbek miejskich chłopaków, a na górze w ciszy rozległa się wzniosła melodia hymnu *Te Deum Patrem Colimus*⁸.

Takie były zbiorowe rytuały, które zrodziły dożywotnie przywiązanie Huleatta do Magdalen College. W gruncie rzeczy miał szczęście, że został studentem tego kolegium w jego dobrym okresie. Sławne są słowa Edwarda Gibbona, który uznał 14 miesięcy spędzonych w Magdalen College za „najbardziej gnuśne i bezpłodne w jego całym życiu”. Ale w latach 80., kiedy młody uczeń Szkoły Świętego Pawła przybył, by studiować filologię klasyczną jako jeden z niemal setki jego studentów, kolegium było w pełni rozkwitu. Budując na fundamentach położonych przez przewodniczącego Martina Josepha Routha – którego peruka przypadkiem była przez niemal wiek wystawiona na pokaz obok papirusu w Starej Bibliotece kolegium – jego następcą Frederic Bulley i opiekun wydziału filologii klasycznej Herbert Warren uczynili z kolegium czołową instytucję oksfordzką⁹.

Warren, tak jak William Rutherford, został ukształtowany przez Balliola Jowetta. Wyróżniał się jako niezwykle uzdolniony student filologii klasycznej. W latach 1875–1885 wykładał w Magdalen College, realizującym ideę Jowetta, że nauczanie studentów ma być istotą życia kolegium. W zadziwiająco młodym wieku 32 lat objął po Bulleyu stanowisko jego przewodniczącego i piastował ten urząd do 1928 roku. Przez te 43 lata ukształtował się charakter nowoczesnego Magdalen College, gdyż Warren podniósł akademickie wymagania, zwiększył liczbę studentów i – a może przede wszystkim – wytworzył wśród nich poczucie wspólnoty.

Przyjaciel i biograf Warrena, Laurie Magnus, nazwał go w 1932 roku „powtórny założyciel Magdalen College”, godnym następcą biskupa Williama Waynfile’a, i odnotował „jego niezapomniane metody kształtowania »magdaleńczyków« z niekiedy opornego materiału; uczynienia pojęcia »magdaleńczyka« czymś realnym i istotnym dla życia, czego, jak wszyscy są co do tego zgodni, nigdy przed nim nie było”¹⁰. Nie może być żadnych wątpliwości co do tego, że Charles Huleatt był magdaleńczykiem. Warren lubił go i podziwiał, co wynika jasno z listu, który napisał jako wicekanclerz uniwersytetu w Oksfordzie; ukazał się on w „Timesie” 25 maja 1909 roku. „Był tu moim uczniem – pisał Warren. – Miałem dla niego prawdziwy szacunek. Nie był zwykłym pracownikiem naukowym; w istocie miał talent do krytyki tekstów i zachował swoje zainteresowania osiągnięciami nauki, zarówno duchowej, jak i świeckiej, co tylko niewielu potrafi”.

Jakie poczucie przynależności do kolektywu i lojalności wobec instytucji wyniósł ze sobą Huleatt, kiedy opuszczał Magdalen College w 1886 roku? Nigdy nie zapomniał parku z jeleniami, trawników klasztornych i popołudniowych przechadzek po promenadzie Addisona. Ale było w tym coś więcej. Na rok przed opuszczeniem przez Huleatta pięknych murów kolegium, 7 czerwca, Warren wygłosił przemówienie do studentów kolegium, które w dużym stopniu ukształtowało w nich poczucie misji, z jakim mieli opuszczać Oksford¹¹. Poruszając w ostatnie niedzielne popołudnie przed wakacjami temat „jedności kolegalnej”, posłużył się tekstem świętego Pawła z jego Listu do Efezjan (4,1): „A zatem zachęcam was (...) abyście postępowali w sposób godny wezwania, jakim zostaliście wezwani”.

Przemówienie Warrena było wezwaniem do obowiązku, czynnego życia i zbiorowego etosu, hymnem na cześć zarówno wybitnego wioślarza, jak i wybitnego uczonego. Wymienił tych „przywódców spośród nas”, którzy opuszczali kolegium. Skłaniał tych kilku szczęśliwców stojących przed nim, by osiągnęli coś wyjątkowego.

Nie chodzi o to, by każdy z nas był wybitny, by każdy z nas wiele działał, wyróżniał się od reszty: nie możemy wszyscy być tacy. Ale możemy, musimy wszyscy być kimś i wystarczy, by ten ktoś stał po słusznej stronie¹².

Przed wszystkim zobowiązywał zgromadzonych przed sobą studentów, by byli magdaleńczykami, dożywotnimi obywatelami kolegiальной republiki, którą otwarcie porównywał do Aten.

Każdy z nas jest magdaleńczykiem – nawet najbiedniejszy, najmniej zdolny, najmniej się wyróżniający. Jesteśmy tego albo godni, albo niegodni. Imię Magdalen College, jego sława jest w naszych rękach; nie możemy się od tego uwolnić (...). Odchodzicie, unosząc imię tego miejsca wszędzie ze sobą¹³.

Było to zakłęcie, którego Charles Huleatt nigdy nie zapomniał. Miał pewnego dnia wysłać do kolegium wyjątkowy i święty dar. Miał się starać być godnym swego powołania, jak pragnęli tego święty Paweł i Herbert Warren. Ale przedtem musiał odkryć, na czym ono polega.

CZŁOWIEK Z MISJĄ

Co nam wiadomo o Charlesie Huleacie? Był dwukrotnie żonaty: najpierw, w 1892 roku, ożenił się z Edith Bury, a potem, w 1900 roku, z Caroline Wylie. Jego pierwsza żona zmarła w połogu w 1897 roku, wydając na świat córkę Edith Irene, która przeżyła. Z Caroline Charles miał jeszcze trójkę dzieci: Charlesa Percy'ego (ur. w 1901), Gwyneth Cornelię Charlottę (ur. 1903) oraz Rhodę Muriel (ur. 1904).

William Collins, biskup Gibraltaru, wydobył z ruin domu Huleatów w Mesynie mały pakiecik listów, głównie od Caroline, rzucających nieco światła na charakter jej męża¹⁴. Zaręczyli się zaraz po opuszczeniu przez niego Oksfordu, ale zaręczyny zostały zerwane w 1891 roku. Jednak Caroline chyba nigdy nie przestała kochać swego „najdroższego ryce-rza”, swojego „Galahada” i nadal pisała do niego listy, często z Sankt Petersburga, gdzie prowadziła interesy jej rodzina.

Listy wskazują na to, że Charles bywał wobec niej niekiedy szorstki i nie znosił odmiennego zdania. „Wiem, że zasadniczo myślimy podobnie i że mi przebaczysz, jeśli nie zawsze mogę myśleć tak samo w drobniejszych sprawach – napisała przy jakiejś okazji – gdyż wiesz, że nigdy bym nie próbowała nauczać naszego maleństwa ani żadnego innego dziecka, które może nam dać Bóg, niczego, co nie jest po twojej myśli albo woli”.

W ich długiej korespondencji Caroline nieustannie zapewniała „drogiego Charliego” o swojej miłości i zaufaniu, ale w liście ze stycznia 1900 roku odnosi się do czasów, kiedy był dla niej „tak wyraźnie chłodny”. Jest jasne także, że często stawiała między nimi pamięć o Edith. „Myślę, że wiesz, iż mogę do niej czuć tylko miłość – pisała – a jeśli piszę, jakbym o tym zapomniała, to wiedz, że ani na chwilę nie zapominam o niej w moim sercu”.

Wiele wymagał od drugiej żony. Powiedział jej, że „nic mu się nie udało”. Gniewał się na nią za propozycję, by załatwił sobie „jakąś łatwą posadę” w Anglii, i za to, że przysłała mu książkę *Rest* (Odpoczynek). W tych listach częste są napomknienia o jego słabym zdrowiu i „męczącym wygnaniu”. Ale Caroline znajdowała rekompensatę w tym, że traktował ją jak istotę myślącą, cytował w listach do niej Ruskina i zwracał się do niej w potrzebie „inteligentnej wymiany zdań na temat interesów”.

Charles Huleatt był trudnym, udęczonym wewnątrz człowiekiem, którego tęsknoty mogła, jak się zdaje, zaspokoić tylko gorliwa służba Panu. Jeśli Magdalen College było jego instytucją macierzystą, to ewangelicka żarliwość stanowiła jego siłę duchową, która miała ukształtować jego życie. Był człowiekiem, dla którego Słowo Boże stanowiło alfę i omegę wiary, nieublaganym wrogiem tendencji High Church, kultu duchowieństwa i XIX-wiecznego anglikańskiego zamilowania do obzędowości. Wierzył w dosłowną prawdę Pisma. Jeśli kiedyś domyślał się prawdziwej dawności papirusu świętego Mateusza, takie domysły mogły jedynie wzmocnić najgłębsze podstawy jego wiary. Dla ewangelika o tak surowych przekonaniach jak Charles Huleatt teza, że ewangelie zostały napisane przez współczesnych Jezusowi była czymś podstawowym; nie były to gnuśne spekulacje naukowców. Każde zdanie w ewangeliach miało boską autoryzację.

Ten aspekt charakteru i wiary Huleatta jasno wynika z jego zachowanych rozproszonych uwag o doktrynie i sprawach kościelnych. Jako anglikański kapelan w Mesynie pisał do pewnego przyjaciela, ubolewając nad „tandetnymi falszermstwami Renana i Straussa”, które – jak utrzymywał – wywierają jeszcze bardziej niszczyielski wpływ na ludzi wykształconych niż „jakakolwiek rzymska doktryna”¹³. Wybór przez Huleatta heretyków do zwalczania był znamienity dla jego czasów.

W 1835 roku David Friedrich Strauss (1808–1874), wykładowca na uniwersytecie w Tybindze, dowodził w swojej pracy *Das Leben Jesu* (Życie Jezusa), że rozbieżności między ewangeliami wykazują, iż nie mogły zostać napisane przez naocznych świadków i że opowieści o cudach są po prostu mitami wymyślonymi przez znacznie późniejszych autorów. Na przykład opowieść o Przemienieniu w Nowym Testamencie Strauss uznał po prostu za mityczny sposób upodobnienia Jezusa do Mojżesza lub – co mniej niezrozumiale – do Sokratesa w *Uccie Platona*. Dlatego nie sposób napisać prawdziwego życiorysu Jezusa. Strauss porównał wypowiedzi Jezusa do rozerwanego naszyjnika z pereł, które „uciekły ze swoich dawnych miejsc i jak kamyczki potoczyły się tam, gdzie ich nigdy nie było”.

Siedemdziesiąt lat później Albert Schweitzer w swojej *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Historia badań życia Jezusa) pisze, że „aby zrozumieć Straussa, trzeba go pokochać. Nie był największym ani najgłębszym z teologów, ale był absolutnie szczerzy”. Strauss uważał się za człowieka prawdziwie wierzącego, zestawiającego rzeczywistość wiary z jej odzwierciedleniem w Piśmie. Jednak dla większości współczesnych jego dzieło było w najlepszym przypadku obraźliwym obrazoburstwem, a w najgorszym – czystym bluźnierstwem. Czyniono wiele wysiłków, by wprowadzić zakaz posiadania tej książki, oczernianej w prasie przez autorów, którzy często jej nie znali. Za swoje zuchwałstwo Strauss został wygnany z uniwersytetu i został potem skromnym nauczycielem szkolnym¹⁶.

Francuski katolik Ernest Renan w swoim *Żywocie Jezusa* przeprowadził wyraźne rozróżnienie między Jezusem historycznym a Chrystusem, przedmiotem wiary. Zaprzeczył, by kiedykolwiek powstały jakiegokolwiek dowody cudów, które mógłby uznać historyk. Żywot Jezusa jest czysto ludzką historią człowieka, który bardziej lub mniej przypadkowo doznał męczeństwa:

Czy pamiętał czyste potoki Galilei, w których mógł ugasić pragnienie – winorośl i drzewo figowe, pod którymi mógłby odpocząć – dziewczęta, które być może były skore go pokochać? Czy żałował swojej zbyt wzniosłej natury? Czy ubolewał, męczennik własnej wielkości, nad tym, że nie pozostał prostym cieślą z Nazaretu? Nie wiemy¹⁷.

Te refleksje okazały się równie pobudzające wyobraźnię, jak szokujące. Przez pierwsze trzy miesiące od ukazania się książki trzeba było ją ośmiokrotnie wznawiać. George Eliot napisała o osiągnięciu Renana: „Nigdy nie będziemy mieć wystarczających podstaw do napisania historii Jezusa jako człowieka, ale te rozważania w niczym nie naruszają pojęcia Chrystusa z jego historycznym wpływem i wielkim symbolicznym znaczeniem”¹⁸.

Schweitzer poświęcił Renanowi cały rozdział swej książki, składając hołd jego umiejętności ukazywania oczom czytelników „błękitu niebios, pól falującego zboża, dalekich gór, połysku lilii w krajobrazie z jeziorem Genezaret pośrodku i słuchania wraz z nim w poszumie trzciny wiecznej melodii Kazania na Górze”¹⁹.

Takie było intelektualne środowisko, przeciw któremu Charles Huleatt występował w swojej posłudze duszpasterskiej i na piśmie. Człowiek o tak niezachwianej wierze w Słowo, jak on, musiał się wszelkimi możliwymi środkami przeciwstawić kampanii wbijania intelektualnego klina między historię a wiarę. Nie obawiał się także sporu, który starał się obudzić silny ruch ewangelicki w sceptycznym wieku Straussa i Renana. Na przykład w liście do „Anglican Church Magazine” z 1904 roku występuje z jawnie sekciarskim stosunkiem do organizacji parafialnej w Kościele anglikańskim. „Czyż nie czas, by oficjalnie zmierzyć się z prawdą – pisał – i przyznać w naszej teorii organizacji to, co wszyscy przyznajemy w praktyce, że Kościół Anglii obejmuje dwie grupy chrześcijan o poglądach tak odmiennych, jak w polityce różnią się liberalowie od konserwatystów?” Przeciwstawia sobie dwa różne Kościoły: w jednym „nauczyciel prosi słuchaczy, by sprawdzali zgodność jego nauczania tylko ze Słowem Bożym”, w drugim zaś „wyraźnie się ich ostrzega przed przeciwstawianiem swojej osobistej opinii głosowi Kościoła”.

Lepiej, dowodził, żeby wierzący zrażeni do tradycji podtrzymywanych przez swoich duchownych mogli się przenieść do innej parafii, niżby mieli popadać w „odstępstwo czy obojętność”²⁰. Plan Huleatta był najwyraźniej przedstawiony w duchu życzliwości, ale w ogóle przedstawił go tylko dlatego, że uważał, iż niektóre z różnic, o których mowa, są całkowicie nie do pogodzenia. U podłoża tego listu spoczywał wyrzut sumienia, jaki prawdziwy ewangelik odczuwał w zgromadzeniu, które nie podzielało jego wartości. Huleatt nie obawiał się jednak złości, jaką

mogły wywołać jego poglądy. Dwa lata później na łamach tego samego pisma wymieniał gniewne listy ze zgorzonym czytelnikiem piszącym pod pseudonimem Anglikanin, którego uraziło, że Huleatt nazwał Marię Pannę „zmarłą kobietą”.

Huleatt odpowiedział nieszczerze, że sprzeciw Anglikanina jest „całkiem niezrozumiały”. Ale ze względu na polemiczną naturę tej doktrynalnej kwestii postara się rzecz wyjaśnić. „Zamierzałem zaznaczyć, że Maria jest odsunięta przez Boga od możliwości przychodzenia nam z pomocą”. Innymi słowy, Huleatt był tak mocno przeciwny odmiennemu przeświadczeniu w Kościele rzymskim (jak to zauważył w Mesynie), by wyrazić się otwarcie i obrazić tym wielu anglikańskich współwyznawców²¹.

Samą istotę dojrzałej osobowości Huleatta stanowił bezkompromisowy ewangelicyzm. Była to po części jego cecha dziedziczna. Jego bogaty dziadek od strony matki, Charles Bousfield, hojnie wspierał organizację misyjną i opłacił studia teologiczne Huleatta jako kandydata na duchownego. Dokumenty Colonial and Continental Church Society z 1899 roku ujawniają, że Bousfield – którego „Times” później opisał jako „bogatego, a w starszym wieku nieco ekscentrycznego filantropa”²² – wsparł jego działalność ponad 10 000 funtów, bajońską sumą jak na owe czasy²³. Osiem lat później sam Huleatt, pisząc z Sycylii, przypomniał temu stowarzyszeniu, że zmarły Bousfield, „wstrzemięźliwy i pełen samowyrzeczenia”, opłacał przytułek dla żeglarzy w Mesynie. Rodzinna legenda Huleattów głosi, że kiedy umarł, znaleziono w jego biurku obligacje na 250 000 funtów²⁴.

Tradycja ewangelicka, chociaż częściej kojarzona z Clapham i Cambridge, była także znaczącą siłą w Oksfordzie²⁵; jego ewangelicy tworzyli, według ich historyka, „nie tylko partię, ale i szkołę myślenia”²⁶. Między 1807 a 1871 rokiem 45 zdeklarowanych ewangelików zostało wybranych na wykładowców i opiekunów roku w Oksfordzie, podczas gdy 20 sprawowało urząd kaznodziei uniwersyteckiego w tym samym okresie. W 1877 roku fundacja Wycliffe Hall, siostrzana wobec Ridley Hall w Cambridge, stworzyła w Oksfordzie instytucję teologiczną przeznaczoną do przygotowywania młodych ewangelików do stanu duchownego. Przed opuszczeniem Magdalen College w 1886 roku Huleatt zapisał się do Wycliffe i studiował tam do 1888 roku.

To, że tak uczynił, było miarą jego oddania wierze. W swoich wczesnych latach Wycliffe Hall miała wiele trudności z naborem kandydatów; na fotografii z 1887 roku widać tylko 10 studentów, pośród nich Huleatta. W Oksfordzie patrzyło się na ten nowy zakład nieco podejrzliwie; większość kolegów wolała, żeby ich absolwenci pragnący dostąpić wyświęcenia robili to w diecezjalnych szkołach teologicznych lub pozostali w swoich dawnych kolegiach uniwersyteckich. Szczególnie niezwykłą rzeczą było spędzenie dwóch lat na Wycliffe, jak zrobił to Huleatt, choć mogło to być zarówno wyrazem zamożności, jak i wewnętrznego zaangażowania.

Czego Huleatt się tam uczył? Wycliffe Hall, nazwane tak na cześć największego uczonego bibliisty Oksfordu, powstał w ramach ewangelickiej ofensywy mającej przeciwdziałać szerzeniu się racjonalizmu, obrzędowości i praktyk odłamu High Church w Kościele anglikańskim²⁷. Nauczanie, zorganizowane przez jego przełożonego Roberta Girdlestone'a, było raczej praktycznej niż ciasno scholastycznej natury i miało zapewnić kandydatom do kapłaństwa opanowanie Pisma, technik kaznodziejskich i inne narzędzi pracy duszpasterskiej. W istocie działało jako seminarium ewangelickie.

Były tam wytyczone godziny na ranne i wieczorne modlitwy, na wykłady i posiłki, a od studentów oczekiwano, że będą nauczać w niedzielnych szkółkach lub odgrywać podobną rolę w lokalnych zgromadzeniach. Typowy tygodniowy rozkład zajęć przewidywał w poniedziałki, środy i piątki wykłady na takie tematy, jak List do Rzymian, interpretacja tekstu, imiona Boga w Biblii i przygotowanie kazania. We wtorki, czwartki i soboty odbywały się wykłady o „Pięcioksięgu, jego autentyczności i zawartości (historycznej, prawodawczej, teologicznej)”. Wiezorami prowadzono otwarte dyskusje na przeróżne tematy, takie jak: „osobiste postępowanie z zaniedbanymi i stroskanymi”, „praca reformatorska nad londyńskimi ulicznikami” oraz „Biblia w świetle dzieł Józefa [Flawiusza]”. Ważniejszy jednak niż szczegóły tych lekcji był pion duchowy uczelni. W prospekcie dla Wycliffe Hall na rok 1878 Girdlestone ostrzegł przed nadziejami, jakie mógłby żywić kandydat do wyświęcenia:

Jest tylko jedna rzecz, której powinien być pewny i mieć jej świadomości w swojej wierze i nauczaniu. Wiedząc tak jak on, że spod powierzchni

cywilizowanego społeczeństwa wyziera oddanie uciechom tego świata, zmysłowość, zabobon, bezbożność – i musząc odczuwać własnym sercem tę zarazę i stałą skłonność do oddalenia się od Boga Żywego – powinien być absolutnie pewny, że istnieje tylko jedno jedyne lekarstwo na ten zły stan rzeczy, mianowicie Ewangelia (...). Innych doktryn należy przestrzegać we właściwej proporcji, ale jesteśmy zobowiązani we wszystkich przypadkach do zachowania na czele Ewangelii Chrystusowej²⁸.

Ten tekst mógł być wyzwaniem dla późniejszego życia Charlesa Huleatta i ewangelickim hasłem przyświecającym mu do śmierci. Wycliffe Hall nie dorównywał wielkością i społecznym prestiżem Magdalen College: Girdlestone z pewnością znacznie mniej znaczył na Oksfordzie niż Warren. Jednak okres spędzony przez Huleatta na tej teologicznej uczelni miał za pewno decydujące znaczenie w obraniu przez niego drogi, która doprowadziła go najpierw do papirusu, a potem do przedwczesnej śmierci.

DO LUKSORU

Jak widzieliśmy, dla pełnego wzniosłych idei filologa klasycznego z Oksfordu poszukiwanie służby ojczyźnie za granicą było czymś zupełnie naturalnym; młody ewangelik z mocnym poczuciem powołania nie stanowił tu wyjątku. Na uniwersytecie często obywateli się śniadania z udziałem setek gości żegnających tych, którzy obrali życie misjonarzy²⁹. Przedsięwzięciom takim patronowały stowarzyszenia w rodzaju Oksfordzka Misja w Kalkucie, założona w Christ Church w 1880 roku, a przyszli misjonarze, na przykład Huleatt, mogli szukać natchnienia w legendarnych wielkich głosicielach ewangelii, takich jak Henry Watson Fox (zm. 1848) z Wadham College, który dokonał dzieła swego życia w Indiach, oraz Thomas French (zm. 1891), członek University College i biskup Lahore³⁰.

Ten aspekt romantyzmu cechującego absolwentów Oksfordu wiązał się nieodłącznie z mitologią imperium. Jak to wyraził w 1907 roku wielebny W. Lock, kierownik Keble College: „Imperium Brytyjskie samo w sobie jest wyrazem chrześcijaństwa, którego ma strzec Kościół,

a chrześcijanie muszą teraz nie tylko nauczać, że mocarstwa istnieją ze zrządzenia Boga, ale również baczyć na to, żeby działały jak siły z Jego zrządzenia”³¹.

Żadna organizacja nie unaoczniała lepiej świętych więzów między Bogiem a imperium niż Colonial and Continental Church Society (C&CCS) – Stowarzyszenie Kościoła Kolonialnego i Kontynentalnego, któremu Huleatt miał poświęcić resztę swojego życia³². Założone w 1851 roku przez połączenie Colonial Church Society z Newfoundland School Society, miało dostarczać ewangelickich duchownych, nauczycieli szkolnych i misjonarzy na terytorium imperium i Wspólnoty Brytyjskiej oraz dla brytyjskich rezydentów w innych częściach świata. Jego celem było służenie Wielkiej Brytanii za granicą, a jego doktrynalne wymagania były proste i zachowawcze. Kwestionariusz rekrutacyjny, powstały w 1842 roku, pyta o pogląd kandydata na „wystarczalność Pisma Świętego jako zasady Wiary”. Odpowiedź Huleatta była dostatecznie jasna.

Po ukończeniu Wycliffe Hall Huleatt został wreszcie w 1888 roku wyświęcony w katedrze Hereford i zaczął posługę jako wikariusz u Świętej Marii w Swansea, a potem w kościele św. Marka w Broadwater Down w Sussex. Pośród papierów wydobytych z gruzów w Mesynie w 1908 roku znajdował się list polecający, napisany 16 lat wcześniej przez J.H. Townsenda, wikarego Świętego Marka, który opisał Huleatta jako „na wskroś lojalnego, pracowitego i godnego zaufania. W tym krótkim czasie, kiedy tu przebywał, zdobył zaufanie całej parafii. Ludzie pracujący tak jak on i młodzież gromadzili się wokół niego. Jest dobrym kaznodzieją i w swoich kazaniach i podczas odwiedzin stara się dotrzeć do ludzkiej duszy, nie tylko do umysłu”.

Innymi słowy Huleatt mógłby wieść twórcze i udane życie jako angielski pastor. Jednak jego wzrok był już wtedy utkwiony gdzie indziej. Spędził zimę 1890–1891 roku jako angielski kapelan w hotelu Luxor i miał obejmować to stanowisko każdej zimy od 1893 do 1901 roku. Zapał, z jakim oddawał się temu zadaniu, jest widoczny od początku w relacji, jaką wysyła do C&CCS z hotelu Luxor³³.

„Wszelkie szczegółowe sprawozdanie z tej zimowej pracy musiałyby polegać głównie na odnotowaniu życzliwości wszystkich, z którymi miałem do czynienia” – napisał. Wieść o obecności w Luksorze kapelana

rezydenta na sezon zimowy, twierdził, rozeszła się wśród podróżujących po Nilu, „tak że w wielu przypadkach odpowiednio układali swoje plany, by znaleźć się w Luksorze w niedzielę, zarówno w swojej wędrówce w górę rzeki, jak i w drodze powrotnej”. Huleatt opisuje zgromadzenia wiernych jako „bardzo zadowalające, chociaż podlegające fluktuacji” i wspomina, że „kiedyś pewien dżentelmen, chociaż spieszo mu było do Kairu, poświęcił dwa dni na zwiedzanie okolicy, by skorzystać z posług religijnych dostarczanych przez C&CCS”. Zorganizowano także nabożeństwo bożonarodzeniowe z odśpiewaniem czterech czy pięciu kolęd, a nowy kapelan mógł również donieść o pojawieniu się stołu do rozdawania komunii, daru dwóch pobożnych dam.

Co sprowadziło Huleatta do Górnego Egiptu? Znów odegrały tu pewną rolę koneksje rodzinne. W lipcu 1891 roku John Mason Cook, syn Thomasa Cooka, nim zawarł z Huleatem formalną umowę, napisał do stowarzyszenia z prośbą o bliższe informacje o młodym duchownym. „Umowa, jaką zawarł z panem Huleatem, była całkiem wyjątkowa, gdyż jest on synem jego starego przyjaciela (...). Przed mianowaniem kapelana chciałby coś wiedzieć o duchownym proponowanym do wyjazdu”³⁴. Najwyraźniej Cook wkrótce otrzymał żądane informacje i potwierdził zawartą umowę.

Była to decydująca chwila w życiu Huleatta. W następnych sezonach letnich sprawował okresowo urząd kapelana w Varese i w Bad Schwalbach, a od czasu do czasu powracał do Anglii, by się spotkać z rodziną. To jednak Luksor stał się niezaprzeczalnie jego domem i ośrodkiem działalności. Niewątpliwie suche gorące zimy były pociągające dla kogoś, kto często zapadał na zdrowiu. Thomas Cook uczynił wszystko, by uczynić z hotelu Luxor błogosławione sanktuarium dla chorych, cytując w folderze słowa „pewnego medyka”: „Chory znajdzie tu przyjazną okolicę, gdzie może swobodnie oddychać życiodajnym powietrzem i leżeć w ożywczych promieniach szczerobliwego egipskiego słońca. Tutaj odzruca respirator, tu nie potrzebuje się chronić do dusznego, ogrzewanego piecem wnętrza”³⁵.

Wydaje się, że dodatkowo pociągało misjonarską duszę Huleatta kruche chrześcijańskie dziedzictwo Egiptu. „Trzeba mieć mocną nadzieję, że praca wspomagająca ospały Kościół koptyjski w jego reformie i w ożywieniu egipskiego chrześcijaństwa może wkrótce ruszyć pełną

parą – pisał do stowarzyszenia. – Trzeba mocno się modlić i działać, aby egipskie chrześcijaństwo mogło kiedyś silniej ośwładnąć tym krajem i stać się siłą dobra, miast pozostawać przeszkodą we wszelkich poczynaniach misjonarskich, skazą na imieniu Chrystusa i osobliwym okazem jałowego i skamieniałego Kościoła”³⁶. Rodzina Cooków, słynna z ewangelickiej prawości, wspierała takie uczucia. Huleatt z pewnością podziwiał swojego patrona jako „prawdziwego chrześcijanina”.

Być kapelanem w hotelu Luxor, a zatem ważną postacią w organizacji Thomasa Cooka, znaczyło być częścią imperium w imperium. Od powstania nacjonalistycznego w 1882 roku i brytyjskiej okupacji Egiptu konsulem generalnym i faktycznym zarządcą kraju był lord Cromer. Jednak wielu uważało, że prawdziwa władza leży rękach rodziny Cooków, która przekształcając egipski przemysł turystyczny i infrastrukturę kraju, osiągnęła prawdziwe zwierzchnictwo nad ruchem parowców po Nilu i ustanowiła nieoficjalny kult dynastii³⁷. Powiadano, że Sfinks przerwał milczenie, żeby pogratulować Cookowi Paszy jego sukcesów, podczas gdy w Asuanie pojawiła się hieroglificzna inskrypcja na cześć „króla Górnego i Dolnego Egiptu, Johna, syna słońca, Cooka i Syna, Panów Egiptu, Faraona łodzi północy i południa”.

Organizacja Cooka była uważana przez tubylców za bardziej dostępną i godną zaufania niż administracja Cromera. W istocie brytyjskie władze nieraz potrzebowały jej pomocy, zwłaszcza podczas ekspedycji ratunkowej Gordona, kiedy Cook przetransportował ponad 18 000 żołnierzy na odległość ponad 800 kilometrów. W 1889 roku „Vanity Fair” napisał o nim, że „im dalej się posuwamy w górę Nilu, tym władca ten staje się coraz potężniejszy, a tu w Luksorze, gdzie w świetle jego oblicza powstał specjalny hotel, występuje całkiem jako współczesny Amon-Ra”.

Tak więc Huleatt – któremu nieobce były wielkie instytucje – stał się zarówno częścią wielkiego dworu, jak i kapelanem skromnego, zbudowanego z suszonego mułu kościółka, w którym do roku 1898 roku brakowało elektrycznego oświetlenia. Goście, dla których odprawiał nabożeństwo, byli zamożnymi podróżnikami, niekiedy dla zdrowia zatrzymującymi się w hotelu lub powoli w parowcach lub łodziach wiosłowych wędrującymi po Nilu. Luksor, ongiś niegościnna wioska złożona ze skleconych z mułu chat, opisana w roku 1849 przez Florence

Nightingale jako „przerażająca”, stał się zimowym placem zabaw. Obok tabliczki pamiątkowej Huleatta znajduje się odlany z mosiądzu portret Alberta Ferdynanda Pagnona, który jako agent Cooka uczynił z hotelu Luxor luksusowe sanatorium dla bogaczy, cywilizowaną oazę wśród palm i akacji z salą do gry w bilard, kortem tenisowym, ogrodami, palarnią, a nawet z salonem fryzjerskim. Wielu z gości było gruźlikami szukającymi ratunku w suchym powietrzu Górnego Egiptu, inni po prostu poszukiwali przyjemności. W 1892 roku dziennikarz Charles A. Cooper w egzaltowanych słowach napisał w „Scotsmanie” o urokach tego miejsca:

Dnie w Luksorze były rozkoszne, a noce bezsenne (...). Wszystko wokół było czyste i świeże, miłe oku. Przez okno i otwarte drzwi napływała woń mimosy. Do uszu dobiegał świergot ptaków. Powietrze wydawało się złote od słonecznego światła w dzień, a srebrzyste od księżyca nocą. Wysokie palmy chroniły cię swoim cieniem przed południowym słońcem (...). Doprawdy hotel Luxor był dla mnie pałacem rozkoszy³⁸.

Życie w hotelu było raczej kosmopolityczne. Szacowano, że w 1898 roku w Egipcie gościło 50 000 przyjezdnych; mówiło się nawet w prasie o Kairze jako o „przedmieściu Londynu”, a to przesadne określenie można by z łatwością odnieść do Luksoru. Huleatt nigdy nawet nie marzył o podobnym towarzystwie.

Imperium Cooka było także w duchu wyraźnie paternalistyczne, którą to postawę młody kapelan instynktownie podzielał. Udzielanie wszelkiej możliwej medycznej pomocy tubylcom było tradycją europejską i rezydent hotelu Luxor w latach 80. nieformalnie oddał się na usługi chorych mieszkańców miasteczka. W roku 1887 John Cook zaczął zbierać dotacje na szpital dla tubylców, który uroczycie otworzył w 1891 roku kedyw Egiptu, Tewfik Pasza.

Inaugurujące działalność szpitala przemówienie kedywa, w którym „uczynił uderzające porównanie kolosalnych ruin, zostawionych w pobliżu przez ambitnych władców z pogańskich czasów, z mniej okazałym budynkiem, który – jak wierzył – pozostanie na długie lata świadectwem dobroci serca (mógłby także powiedzieć: prawdziwego chrześcijaństwa) pana Cooka i angielskich podróżników po Nilu”³⁹, wywarło wielkie wrażenie na młodym kapelanie. Miał pozostać ściśle związany z tym szpitalem, który do roku 1898 udzielał pomocy 32 000 pacjentów rocznie.

Huleatt zdobył taką opinię, że Komitet Szpitalny w Luksorze zażyczył sobie, by po jego śmierci nadać jego imię jednej ze szpitalnych sal⁴⁰. Placówka nadal stoi o kilka minut drogi od hotelu, ale imienia kapelana już się dziś nie pamięta.

ODKRYCIE PAPIRUSU Z EWANGELIĄ WEDŁUG ŚWIĘTEGO MATEUSZA

Nie ulega wątpliwości, że Charles Huleatt wiódł w Luksorze godne życie. Jednak jego funkcja kapelana nie była dla niego jedynie okazją, by służyć Bogu i bliźniemu. Pobyt w tamtych latach w Egipcie oznaczał znalezienie się w centrum naukowego odzyskiwania przeszłości. Dziewięciotomowe, opracowane przez badaczy z wyprawy napoleońskiej dzieło *Description de l'Egypte* (Opis Egiptu), opublikowane między 1809 a 1822 rokiem, otworzyło oczy świata na wspaniałość starożytności egipskiej i zwiastowało wiek przewrotu w egiptologii. W 1822 roku Jean-François Champollion dostarczył naukowcom klucza do odcyfrowania hieroglifów pokrywających mury egipskich budowli. W ślad za nim pojawiło się pokolenie znakomitych archeologów, na czele z Auguste'em Mariette'em, organizatorem służby konserwatorskiej (Services des Antiquités), oraz Gastonem Masperem, jego następcą. Świątynia w Luksorze, piramidy w Gizie, Serapejon w Memfis i grobowce Deir el-Bahari – wszystko to było odkryte bądź wykopane i poddane badaniom przez ludzi, którym często dech zapierało bogactwo ich odkryć.

Kiedy Huleatt przybył do Egiptu, już od pięciu lat trwały prace wykopaliskowe w świątyni w Luksorze, a o wiele dłużej w Karnaku. W jednym z raportów do swego stowarzyszenia kapelan napisał, że „ta ostatnia budowla jest ponoć największa na świecie”, i odnotował z ewangelicką aprobatą, że ta świątynia potwierdza „przez swoje napisy na murach biblijną opowieść o napaści Szyszaka na Judeę”. Uznał świątynię w Luksorze na „tylko nieco mniej okazałą” i był zafascynowany śladami po czasach, kiedy chrześcijanie poświęcili te „zabytki pogaństwa służbie swojemu i naszemu Panu i Władcy”⁴¹.

Ale na Bliskim Wschodzie wydobywano z ziemi i poddawano badaniom nie tylko wielkie budowle. Pojawiło się całe bogactwo rękopisów,

w tym wiele pochodzących z początków chrześcijaństwa. W maju 1844 roku niemiecki lingwista Kontantin von Tischendorf znalazł w klasztorze św. Katarzyny na zboczach góry Synaj (blisko południowego cypła Półwyspu Synajskiego) Codex Sinaiticus, pochodzący z IV wieku tekst Starego i Nowego Testamentu, który – jak natychmiast zdał sobie z tego sprawę – jest „najcenniejszym istniejącym skarbem biblijnym, dokumentem, którego wiek i doniosłość przewyższa wszystkie rękopisy, jakie kiedykolwiek badałem podczas 20-letnich prac nad tym tematem”⁴².

Kodeks był napisany na welinie, którego wyprodukowanie pochłonięło 360 skór owczych i kozich. Znacznie skromniejsze były wychodzące na światło dzienne niezliczone fragmenty papirusów, w sposób naturalny zakonserwowanych przez wieki w suchym egipskim klimacie. Tubylcy uważali papirus za roślinę świętą, utrzymując, że jej przekrój przypomina piramidę, a jej lodygi wyglądają jak promienie słońca. Dla zagranicznych uczonych jednak stare papirusy były cenne jako źródła historyczne. Jak mówiliśmy, Pliniusz Starszy uważał, że cywilizacja zależy od papirusowych zwojów, „głównie dla swojego życia, ale z pewnością dla pamięci”. W rezultacie zapisywano na papirusach wszystko, od słów Jezusowych po spis brudnej bielizny i recepty. Niektóre były bardzo długie, takie jak Papirus Prisse’a (ok. 2000 p.n.e.), który francuski egiptolog Achilles Prisse d’Avennes kupił od człowieka z Gourna i złożył w darze ojczyźnie. Jednak większość z nich to były bardzo małe, drobniotkie okruchy przeszłości, które przetrwały, by mogła się nad nimi głowić potomność⁴³.

Ich przetrwanie było oczywiście rzeczą całkowitego przypadku. Na przykład w latach 70. XVIII wieku papirusy znalezione w Gizie zostały spalone przez tubylców, bo lubili zapach, jaki wydzielają. Jednak te, które przetrwały, budziły w okresie, gdy Huleatt objął stanowisko w Egipcie, żywe naukowe zainteresowanie. W 1877 roku odkopano w Fajum archiwa bizantyjskie, podczas gdy wielki angielski egiptolog Flinders Petrie dokonał wielkich papirusowych odkryć w Hawarze. W 1895 roku Fundacja Badań Egiptu podjęła ważką decyzję, by włączyć w zakres badań okres grecko-rzymski i sfinansowała prace jednego z asystentów Petriego, Bernarda Grenfella, nad poszukiwaniem dalszych papirusów.

W następnych latach współpraca Grenfella z jego przyjacielem z Oksfordu, Arthurem Huntem, zaowocowała jednym z najbardziej okazałych znalezisk w dziejach papirologii, a mianowicie odkryciem niemal 200

kilometrów na południe od Kairu dawnej hellenistycznej osady Oxyrhynchus. Przeszukując ruiny miasta, natrafili na wiersze Safony i część zaginionej sztuki Sofoklesa. Pewnego dnia, przeglądając te strzępy, Hunt zauważył słowo *karphos*, oznaczające po grecku „suche źdźbło” albo „gałąź”, które występuje sześć razy w Biblii greckiej i stanowi część wypowiedzi przypisywanej Jezusowi. Fragment ów, zawierający siedem wyrażeń (*logia*), szybko został zidentyfikowany jako niekanoniczny tekst ewangelii, starszy niemal o wiek niż Sinaiticus Codex odkryty przez Tischendorfa. O tym historycznym znalezisku Greenfell powiedział: „Nie uwierzyłbym nikomu innemu, ale Hunt naprawdę zna Biblię”⁴⁴.

Hunt miał wkrótce odegrać przypadkową, ale doniosłą rolę w życiu Charlesa Huleatta. Nie ma żadnych dowodów na to, by ci mężczyźni się znali. Żałośnie ubogie źródła dotyczące życia luksorskiego kapelana nic nie mówią o jego reakcji na te sensacyjne odkrycia. Jednak jest nie do pomyślenia, by o nich nie wiedział i nie interesował się nimi. Można to łatwo odgadnąć z faktu, że jednym z jego najbliższych przyjaciół w Luksorze był Archibald Sayce (1845–1933), wybitny egiptolog i filolog.

Sayce był wschodzącą gwiazdą na firmamencie Oksfordu, w wieku 25 lat wykładowcą w Queen's College, a około trzydziestki uznanym autorytetem w dziedzinie starożytnych inskrypcji. Jednak w 1890 roku słabe zdrowie i pragnienie odbycia intelektualnej pielgrzymki skłoniły go do rezygnacji ze stanowiska na uniwersytecie i wyruszenia do Egiptu, gdzie spędził wiele sezonów zimowych na Nilu w wielkiej łodzi z 19-osobową załogą i z biblioteką składającą się 2000 tomów. W Egipcie i w Anglii pracował blisko z Petriem nad greckimi papyrusami i opisuje to doświadczenie w swoich pamiętnikach jako osobisty renesans humanistycznych odkryć i interpretacji⁴⁵. Ta autobiografia odnotowuje wiele wizyt w Luksorze i co najmniej dwa letnie wypady do Varese, na spotkanie z Huleattem. Kapelan ze swojej strony opisał później Sayce'a jako „starego przyjaciela”, który mu zostawił „całkowicie wolną rękę” w przedruku jego książek i rozpowszechnianiu ich pośród anglojęzycznej społeczności Mesyny. To do Sayce'a napisał Warren po śmierci Huleatta, ciepło go wspominając, i to Sayce umieścił w „Timesie” apel, by ufundować mosiężną tablicę ku jego pamięci w hotelu Luxor.

U boku tego uczonego Huleatt przeżywał bezgraniczny i zaraźliwy zachwyty możliwościami papirologii. „Niezliczone rękopisy o bezcennej

wartości już przepadły – napisał Sayce w 1896 roku – ale ziemia Egiptu jest pod względem archeologicznym wręcz niewyczerpalna i kraj Septuaginty, chrześcijańskiej szkoły aleksandryjskiej i żarliwej teologii późniejszej epoki nie może nie odsłonić innych dokumentów, które rzucają światło na wczesną historię naszej wiary”⁴⁶. Ciekawe, co Sayce mógł zrobić z fragmentami papirusów, które Huleatt wysłał pięć lat później staremu koledze, i jakich rad mógł udzielać swojemu młodemu przyjacielowi, kiedy pili razem herbatę na jego łodzi na Nilu. Niestety papiery Sayce’a, obecnie znajdujące się w Bodleyan Library w Oksfordzie, nie zawierają żadnej ich korespondencji na ten czy inny temat. Należy jednak sądzić, że Huleatt żywił amatorskie zainteresowanie rozwijającą się papirologią, choćby ze względu na swego przyjaciela naukowca.

W jakimś okresie swego pobytu w Egipcie Charles Bousfield Huleatt natknął się na trzy strzępy papirusu, które uznał za bardzo ważne. Przed objęciem nowego stanowiska w Mesynie załatwił za pośrednictwem swojej matki przekazanie ich Magdalen College; przesłała je z piśmem przewodnim w październiku 1901 roku, dołączając do nich kilka brulionowych notatek swojego syna (obecnie zaginionych). Dwa miesiące później Huleatt sam napisał do bibliotekarza kolegium, H.A. Wilsona, by sprawdzić, czy przesyłka dotarła, i w swoim liście nadmienia o żalem o niedawnym rabunku mumii i papirusów z jednego z grobowców w Luksorze. Jest to jedyny zapis o odkryciu przez Huleatta papirusu magdaleńskiego – obecnie najżywiej omawianego fragmentu Nowego Testamentu na świecie.

Gdzie mógł na niego natrafić? Rynek na takie skarby był ogromny i mimo wysiłków służb konserwatorskich wciąż nieuregulowany. Piszący w roku 1895 Henry Stanley był zgorzsony pogardą, z jaką do takich regulacji odnoszono się w Luksorze, oraz handlem mumiami i innymi zabytkami starożytności, często fałszywymi. „Och, z pewnością Teby to dobre miejsce, by nabywać pamiątki” – pisał, wspominając o człowieku, który kupił „trzy głowy męskie, jedną kobiecą, jedną dziecięcą, sześć rąk dużych i małych, jedną tłustą nóżkę niemowlęcia, jedną stopę bez palca, część dobrze zachowanej twarzy, dwa zmumifikowane ibisy, jedną mumię psa”⁴⁷.

Takie groteskowe i makabryczne zakupy nie były oczywiście nigdy w guście Huleatta. Ale przykład przytoczony przez Stanleya ilustruje

łatwość dostępu do zabytków starożytności, autentycznych lub sfalszowanych. Sklepy z antykami i egipskie bazary były pełne nielegalnie zdobytych dóbr i często przychodzono do naukowców z papirusami – w języku koptyjskim i zapisane hieroglifami tubylcy uznawali za cenniejsze niż z napisami greckimi. Wspomnienia Sayce'a wyraźnie mówią o tym, jak płynny był to rynek⁴⁸. Nawet człowiek tak skrupulatny jak Huleatt mógł nie zawsze umieć rozróżnić między sprzedażą w pełni legalną a nielegalną, szczególnie jeśli papirus był darem od któregoś jego wielbiela albo znajomego spośród gości hotelu Luxor.

Instynkt kazał mu wysłać ów papirus tam, gdzie byłby bezpieczny. Takim miejscem było z pewnością kolegium. Tam, w jego alma mater, te fragmenty będą bezpieczniejsze niż w tym kraju rabusi grobowców, spekulantów starożytnościami i turystów. Ale kolegium na ten dar zareagowało raczej jak spokojny antykwariusz niż zafascynowany nim uczoney. List Huleatta do bibliotekarza z grudnia 1901 roku ujawnia, że kolegium nawet nie potwierdziło odbioru tych fragmentów w październiku. Arthur Hunt, starszy wykładowca Magdalen College w latach 1896–1900, przed przejściem, Lincoln, został poproszony o datowanie owych fragmentów; według wstępnego szacunku Huleatta mogły pochodzić z III wieku. Hunt, jak się zdaje, uznał, że to za wczesna data, i ocenił, że „z większym prawdopodobieństwem należałoby je umieścić w IV wieku”⁴⁹.

Fragmenty te złożono w gabinecie wystawowym Starej Biblioteki, wspaniałej, ale niedostępnej sali, do której trzeba się wspinać po stromych schodach klasztoru, przyległej do pokoju przewodniczącego. Zwykł tam pracować Gibbon nad swoimi książkami, a inni wykładowcy kolegium nadal używają tej biblioteki jako miejsca do spokojnej pracy, z dala od bardziej gwarnej części Magdalen College. Jest to wewnętrzne sanktuarium magdaleńskie – chociaż ten papirus nie był bynajmniej traktowany jako najświętsza ze wszystkich świętości. Leżał natomiast pośród innych memorabiliów należących do kolegium – korekty maszynopisu *Wachlarza lady Windermere* i portretu Henrietty Marii – przyciągając niewiele uwagi członków kolegium.

Orzeczenie Arthura Hunta ucięło wszelką dyskusję o wieku tych fragmentów aż czasów po II wojnie światowej. On sam znalazł sobie miejsce do pracy naukowej w Lincoln, a Grenfell powrócił do Queen's

College, które pozostało ostoją papirologii w XX wieku. W 1953 roku Colin Roberts przesunął datowanie papirusu magdaleńskiego na schyłek II wieku i ustalił jego związek z dwoma urywkami będącymi w posiadaniu Fundación San Lucas Evangelista w Barcelonie⁵⁰. Ta ocena pozostała w mocy aż do powtórnego datowania przez Carstena Thiedego 40 lat później. W tym okresie niewielu członków Magdalen College nawet wiedziało o istnieniu tego papirusu.

TRAGEDIA W MESYNIE

Ostatni rozdział życia Charlesa Huleatta był jednym z osobistych spełnień, zakończonych niespodziewaną tragedią. Funkcja kapelana w Mesynie na Sycylii była może najmniej pożądanym stanowiskiem zaoferowanym mu przez C&CCS. Położona o 60 kilometrów od wulkanu Etna i na wprost Reggio di Calabria, Mesyna była jednym z najruchliwszych portów Morza Śródziemnego, hałaśliwym i pełnym przemocy miastem, gdzie codziennością były zbrodnia i zamieszki. W 1895 roku konsul brytyjski napisał, że „jest to jedno z najgorszych miejsc, do których żeglarz może zawinąć”. Jednak Huleatt chyba z zapalem podjął to nowe duszpasterskie zadanie. Ubóstwo duchowe tego miejsca rozpalilo jego misjonarski instynkt jak nic przedtem.

Jego raporty do stowarzyszenia stają się coraz częstsze i bardziej ożywione. W 1902 roku donosił o „szerzeniu się nie tylko wielkiej niemoralności, ale także spirytyzmu, który jest rodzajem czci złego ducha (...). Są tu rodziny o angielskich nazwiskach, takich jak Barrett albo Hopkins, których członkowie nie znają angielskiego”⁵¹. Praca jego ogniskuje się głównie na schronisku dla marynarzy i na kościele anglikańskim na parterze wielkiego domu towarowego, opisanego przez biskupa Gibraltaru jako „serce kolonii” 130 ludzi angielskiego pochodzenia⁵². Praca Huleatta była tu z pewnością bardziej wyczerpująca niż rutynowe zajęcia w Luksorze. Pewnego razu przyprowadzono kapelanowi do jego pokoju kobietę grożącą, że popełni samobójstwo, jeśli on nie rozstrzygnie jej sporu z mężem⁵³. Innym razem musiał pełnić duszpasterskie obowiązki w szpitalu przy łóżku marynarza ciężko pobitego przez jakiegoś Sycylijczyka. Jednak te trudy wynagradzały drobne duchowe sukcesy

jego pracy – kiedy udało mu się przekonać marynarzy, by przychodzili na jego nabożeństwa, kiedy nauczał dzieci z kolonii angielskiej podstaw Biblii i ochrzcił 14-letniego chłopca, którego ojciec pijak zapomniał ochrzcić w niemowlęctwie. Huleatt odegrał także pewną rolę w przejściu rzymskich katolików z Reggio di Calabria na anglikanizm, udzielając małemu zgromadzeniu subsydiów i wsparcia moralnego.

Jedną z wielu radości po ciężkiej pracy w Mesynie była przyjaźń z Williamem Collinsem (1867–1911), biskupem odpowiedzialnym za europejskie kapelanie, takie jak ta Huleatta. (Jego następca John Hind jest dziś odpowiedzialny za kapelanię Carstena Thiedego). Tak jak Huleatt, Collins miał słabe zdrowie i był uczonym; w wieku 26 lat został profesorem historii Kościoła. Jako biskup Gibraltarowi ciągle podróżował i przyjechał, by bliżej poznać Huleatta, wspominając go później jako „nieznużonego pracownika o wielkim sercu, tolerancyjnego i z prawdziwym instynktem duszpasterskim”⁵⁴. Collins przejeżdżał przez Mesynę 20 grudnia 1908 roku, wygłosił tam kazanie i zamierzał powrócić przed końcem roku. Osiem dni później miasta już nie było, zostało obrócone w ruinę przez potężne trzęsienie ziemi, w którym zginęły tysiące mesyńczyków⁵⁵.

Kiedy zdarzył się ten kataklizm, biskup był na Malcie i natychmiast powrócił na pokładzie HMS „Minerwa”. Apokaliptycznej sceny zniszczenia, jaką ujrzał wczesnym rankiem 30 grudnia, miał nigdy nie zapomnieć:

Wszystkie ulice były tak wypełnione gruzem, przez który niemal nie dało się przebrnąć, że często z trudem dawało się rozpoznać, która to część ongiś dobrze znanego miasta (...). Ci, którzy przeżyli, włóczyli się bez celu to tu, to tam z przerażeniem w oczach, cierpiąc udręki głodu i pragnienia i nosząc ze sobą wszystko, co tylko mogli uchwycić⁵⁶.

Jeden z ocalałych porównał grozę tych chwil do piekła Dantego. Collins w milczeniu utworzył sobie drogę do ruin kościoła, gdzie znalazł sutannę Huleatta i otwartą książkę z kolędami. Wysoki dom na Via Torrente Trapani, gdzie mieszkał kapelan z dziewięcioma innymi osobami, runął. O losie jego mieszkańców krążyły sprzeczne wieści. „Times” z 1 stycznia 1909 roku doniósł, że rodzina Huleatta się uratowała, ale pięć dni potem musiały sprostować ten błąd:

Ratownicy kopali z zażartą gorliwością, będąc pewnymi, że pod ruinami jest pan Huleatt z żoną i czworgiem dzieci. Wyraźnie docierały jęki jednej osoby. Borykali się z wielkim trudnościami, a wieczorem nowy wstrząs uczynił pracę jeszcze bardziej niebezpieczną, gdyż splekane mury groziły zawaleniem. W końcu odnaleziono pana Huleatta i jedno dziecko leżące w łóżku, zmiażdżonych, ale rozpoznawalnych; ich śmieć była natychmiastowa.

Dwunastego stycznia Collins pochował Percy'ego i pannę Kirby, Angielkę, która mieszkała z Huleattami. Trzeciego lutego zwłoki Charlesa i Caroline spoczęły w grobie na Taorminie. Była to ciężka próba, po której słabowity biskup nigdy nie doszedł do siebie, znajdując pociechę jedynie w wierze. „Dla tych, którzy widzą rzeczy takimi, jakie są – pisał smutno – nagle śmierć traci swoją grozę, a braterstwo w bólu jest wsparciem”⁵⁷.

Żal po śmierci Charlesa Bousfielda Huleatta był powszechny i szczerzy. Stowarzyszenie C&CCS donosiło, że „osobiste wyrazy hołdu dla naszego zgasłego przyjaciela były liczne i przychodziły z niespodziewanych stron”. Sayce i rodzina Cooka zamieścili w „Timesie” apel o ufundowanie mosiężnej tablicy ku pamięci kapelana, „Oxford Magazine” wspomniał o nim jako o „prawdziwym naukowcu i o najbardziej życzliwym i oddanym przyjaciołom człowieku”⁵⁸. Z czasem pamięć całej rodziny została utrwalona na tablicy w kościele Najświętszej Marii Panny w Shalford pod epitafium głoszącym: „Wierni aż do śmierci”.

W ten sposób skończyło się życie będące nauką i duszpasterską pielgrzymką w poszukiwaniu wiedzy i prawości, które zawiadło Huleatta tysiące kilometrów od ojczyzny. Niektórzy mogliby uznać go za kogoś przeciętnego, kto przeżył swoje życie w cieniu swoich patronów: Rutherforda, Warrena Cooka, Sayce'a i Collinsa. Jednak na swój spokojny i uparty sposób Huleatt wojował o zbawienie dusz i o szerzenie Słowa. A na swojej drodze, choć może nawet sam o tym nie wiedział, natrafił na skarb znacznie cenniejszy dla ewangelika niż święty Graal i Korona Cierniowa – skarb, który pewnego dnia miał dowieść świata, jak dawne są naprawdę pisma Nowego Testamentu i podać w wątpliwość „tandetne fałszerstwa” Renana i Straussa. Ale ten dzień miał dopiero nadejść. Charles Huleatt i papirus, który znalazł, popadli bowiem na całe dziesięciolecie w zapomnienie.

ROZDZIAŁ 5

PONOWNE DATOWANIE PAPIRUSU MAGDALEŃSKIEGO

Ta data, jeśli ją zaakceptujemy, zrewolucjonizuje naszą wiedzę o początkach ewangelii, a wraz z tym nasze postrzeganie niemal wszystkich innych aspektów wczesnego chrześcijaństwa.

Graham Stanton *Gospel Truth?* (1995)

Jest jasne, że papirologiczna Nemezis wyczekuje na tych, którzy bez dobrych powodów jawnie odrzucają dawne świadectwa.

E.G. Turner *Greek Papyri. An Introduction*

(Papirusy greckie. Wprowadzenie, 1968)

OD CZEGO ZACZYNAAMY?

„Tylko bardzo odważny człowiek mógłby twierdzić, że takiego czy innego tekstu nie można poprawić” – to rozsądny pogląd papirologa Herberta C. Youtiego. Niestety to mądre spostrzeżenie zostało opublikowane w nader specjalistycznym zbiorze studiów, a nawet specjaliści nie mogą czytać wszystkiego¹. Tak więc, choć papirolog musi być „bardzo odważnym człowiekiem”, od czasu do czasu – jak to widzieliśmy

w poprzednich rozdziałach – „poprawienie” istniejących tekstów i wydanie jest wyzwaniem, które chętnie podejmuje. Są nowe papirusy, nieznanne dokumenty, które rozpaczliwie oczekują na identyfikację i opublikowanie – kilkanaście tysięcy w samym tylko zbiorze berlińskim; to aż nadto dla następnego pokolenia, a może nawet dla dwóch pokoleń papirologów. Istnieje mało bodźców, by dokładnie zbadać tekst opublikowany ponad 50 lat temu. W przypadku papirusu magdaleńskiego z Ewangelią według świętego Mateusza powody były jednak dość jasne.

W muzeach i bibliotekach całego świata znajduje się obecnie kolo setki papirusów z tekstem Nowego Testamentu. Niektóre z nich zostały znalezione w ostatnim stuleciu, inne dopiero kilka lat temu, jeszcze inne oczekują dnia, kiedy jakiś badacz znajdzie czas, by je opublikować, a wśród nich są nawet drobne fragmenty, które mogą być – albo mogą nie być – urywkami z Nowego Testamentu; drobne skrawki, o których istocie żarliwie dyskutują uczeni. Najstarszymi spośród tych papirusów są najwcześniejsze szczątki tekstu ewangelii, listów św. Pawła i każdego z 37 pism zebranych w Nowym Testamencie. Niektórzy by powiedzieli, że są one najbardziej wartościowym literackim skarbem chrześcijaństwa i jako takie bezcenną częścią dziedzictwa ludzkości. W tym świetle każdy pojedynczy papirus z zapisem Nowego Testamentu zasługuje na najbardziej troskliwe zbadanie, wymaga żmudnych zabiegów papirologów i narzędzi historyka. A papirologii nie można traktować statycznie. Nowe wyobrażenia, udoskonalone techniki analityczne i najnowsza generacja mikroskopów zapewniły stały postęp na tym polu. Stąd słuszne jest zawsze zapytać: czy praca dokonana 50 albo 100 lat temu może się dzisiaj wybronić.

Kiedy wielbny Charles Huleatt zdobył trzy fragmenty papirusu w Luksorze i wysłał je do swojej starej uczelni, wiedział, że zawierają zdania z Ewangelii według świętego Mateusza. Miał nawet niejasne pojęcie o ich wieku, ale z chęcią pozostawił ostateczne orzeczenie specjalistom z Oksfordu. Jak widzieliśmy, dwaj najwięksi papirologowie owych czasów byli oksfordczykami (mowa o nich w rozdziale 4). Jeden z nich, Arthur Hunt, był członkiem Magdalen College, drugi, Bernard Grenfell, wykładał w Queen's College, o kilkaset metrów dalej przy tej samej High Street. Jak wiemy z poprzedniego rozdziału, w 1898 roku zaczęli współpracować nad wydaniem papirusów z *Oxyrhynchus*: tekstów greckich,

łacińskich i koptyjskich, znalezionych – przez nich samych i przez innych – w mieście Oxyrhynchus w Górnym Egipcie. Papirusów tych było tak wiele, że nawet do dzisiaj, o 100 lat później, nie wszystkie zostały opublikowane.

Odkrycie tych tekstów w takiej liczbie i tak różnorodnych miało nieprzewidywalne konsekwencje dla papirologii. Po raz pierwszy znaleziono skład papirusów, który zawierał nie jeden czy dwa, ale tysiące listów, dokumentów, kontraktów, podań, wierszy, dramatów i tekstów Nowego Testamentu. Był to skarbiec pism, które można było porównywać ze sobą, datować i badać na wszelkie sposoby. Znaleźisko w Oxyrhynchus zawierało pisma z kilku wieków; stanowiły one świadectwo ciągłości kultury od czasów hellenistycznych, kiedy to miasto było grecką kolonią, aż do późniejszego okresu przynależności do Rzymu, gdy stało się stolicą prowincji, a w końcu siedzibą chrześcijańskiego biskupstwa. W czasie badań zaczęły się powoli wyłaniać schematy analizy, które wkrótce stały się podstawami naukowych ocen i kwalifikacji. Grenfell i Hunt dla ich uporządkowania oparli się na systemie ustalonych kryteriów – wobec setek, a nawet tysięcy fragmentów podstawowe zasady były sposobem na poradzenie sobie z materiałem. Nie sposób za każdym razem, kiedy pojawia się niespodziewany papirus o nowatorskich cechach, dokonywać wynalazku koła. Jedno z takich kryteriów zastosowano do datowania fragmentów kodeksu.

W okresie klasycznej starożytności powszechną formą zapisu był zwój. Miał tekst tylko po jednej stronie (z bardzo nielicznymi wyjątkami, z których jeden jest wspomniany w Nowym Testamencie, Apokalipsa świętego Jana 5, 1); zrolowany zwój chronił pismo wewnątrz. O długości zwoju decydował klient; doklejało się arkusz za arkuszem papirusu, pergaminu czy skóry aż do osiągnięcia pożądanej długości. Po nabyciu właściwej praktyki ze skończonym produktem łatwo było się obchodzić – i był przyjemny dla oka. Nawet dzisiaj ze względu na ich tradycyjny urok używa się zwojów do sporządzania cennych dokumentów, kontraktów i dyplomów. Kodeks natomiast, mimo swoich praktycznych zalet, w porównaniu ze zwojem wyglądał niekorzystnie. Arkusze papirusu były w nim składane raz, dwa razy, a nawet często wielokrotnie – tak jak to się czyni w produkcji nowoczesnej książki – by uzyskać pożądany rozmiar. Choć było to oszczędne, bo dawało się pisać po obu stronach

karty, oznaczało to, że kopista musiał użytkować obie powierzchnie, przednią (awers) i tylną (rewers), nie tylko zaś gładką, przyjazną trzcinie wewnętrzną powierzchnię zwoju. Mogło to przysparzać trudności pisarzowi. Kiedy włókna papirusu biegły „w niewłaściwą stronę”, raczej pionowo niż poziomo, litery mogły wychodzić krzywo, mniej elegancko, a atrament później łatwo się z nich zluszczał. Przez długi czas, do drugiej połowy I wieku, nikt nie był zainteresowany w „wynalezieniu” kodeksu, chociaż – jak się dowiedzieliśmy z rozdziału 3 – były już w powszechnym użyciu prekursorki kodeksów, książeczki złożone z trzech, czterech lub pięciu tabliczek woskowych połączonych rzemieniem.

W istocie pod koniec XIX wieku, kiedy papirus magdaleński ujrzał światło dzienne, i przez znaczną część XX wieku naukowcy byli przekonani, że kodeks został wynaleziony przez chrześcijan i systematycznie wprowadzany w obieg z ośrodków pisarskich pod życzliwym okiem cesarskich władz. Kiedy mogło się to stać? Może podczas wolnego od prześladowań okresu po Decjuszu, w drugiej połowie III wieku, a potem oczywiście z nowym ożywieniem za panowania pierwszego chrześcijańskiego cesarza Konstantyna w ślad za jego edyktem mediolańskim o tolerancji z 313 roku. Nie było żadnych powodów, by na tej podstawie sądzić, że kodeks poprzedzał schylek III wieku. Konsekwencje dla datowania były dostatecznie wyraźne. Można było uznać za pewne, że możliwą datą jest schylek III lub początek IV wieku.

Jednak takie ujęcie nie czyni rozróżnienia między faktem a przypuszczeniem. Nie ma żadnej opartej na faktach podstawy do uznania, że kodeks był późnym chrześcijańskim wynalazkiem – omawialiśmy to w rozdziale 3. Teksty i rękopisy można datować w różnoraki sposób. Jednym z nich jest wiarygodna informacja o wspomnianych w nim historycznych wydarzeniach. Jeśli archeolodzy w 3096 roku odkryją dokument odnoszący się do muru berlińskiego jako bariery między Wschodem a Zachodem będą natychmiast wiedzieli, że dokument ów nie mógł powstać przed rokiem 1961, kiedy ten mur został wzniesiony. Nie mógł także zostać napisany po 1989 roku, kiedy to został zburzony, zwiastując zjednoczenie Niemiec. Brzmi to bardzo prosto, ale ma istotne znaczenie. Niekiedy jest to tylko jedna taka data, jak w stanowiskach archeologicznych w Pompei i Herkulanum: uległy zniszczeniu przez wy-

buch Wezuwiusza w 79 roku. Tablice i papirusy znalezione tam przez archeologów muszą tym samym być wcześniejsze od tej daty. I odwrotnie, każdy fragment ewangelii musi być późniejszy niż rok 30, kiedy to rozegrały się ostatnie z opisanych w nim wydarzeń. Każdy obeznany z literaturą łacińską wie, że podobna data odniesienia istnieje dla kodeksu: wskazują ją epigramy rzymskiego poety Marcjalisa, który umarł w 102 roku.

Marcjalis, urodzony w Hiszpanii, spędził większość swojego czynnego życia w Rzymie. Jego wiersze, łącznie 15 ksiąg, przetrwały zmienność czasów; większość z nich to krótkie cięte satyry, bezlitośnie chłoszczące dekadencję rzymskiego społeczeństwa. Marcjalis, podobnie jak bratni satyryk Juwenalis, często wykorzystywał w swoich dowcipach bystre obserwacje socjologiczne. Można się od niego dowiedzieć więcej o rzymskim społeczeństwie schyłku I i początków II wieku niż z wielu uczonych studiów. Jednym z najdziwniejszych dążeń Marcjalisa były jego zabiegi o upowszechnienie w formie tego, co dziś nazwalibyśmy popularnym wydaniem, dzieł niektórych klasyków: Homera, Wergiliusza, Cyncerona, Liwiusza, Owidiusza i innych. W jednym ze swoich wierszy (Epigram 1,2) wychwala tę inicjatywę niczym specjalista od reklamy:

Jeśli zechcecie, udając się w drogę, wziąć ze sobą moje książki,
Aby towarzyszyć wam mogły w długiej podróży,
Pójdźcie i kupcie sobie te małe tomiki.
Niech inne stoją na półkach, ale moje są poręczne.
Jednak się nie blakajcie i nie rozglądajcie się próżno
Po całym Rzymie. Powiem wam, dokąd pójść, by je znaleźć:
Idźcie prosto do Secundusa, który kiedyś służył uczonemu
Lucencjuszowi.
Znajdziecie go za Świątynią Pokoju, na Palatyńskim Rynku.

Epigram ten powstał w średnim okresie twórczości Marcjalisa, w latach 84–86. Łacińskie słowa użyte do opisu tych „małych poręcznych tomików” najwyraźniej odnoszą do kodeksu, książki składającej się ze złożonych wielokrotnie arkuszy i z tekstem po obu ich stronach. Innymi słowy, mamy ewidentny dowód istnienia kodeksu już w latach 80. I wieku n.e., dużo wcześniej niż pierwszy odnaleziony przez archeologów kodeks lub fragment kodeksu. Czy Marcjalis wiedział o swoich chrześcijańskich

prekursorach? Nie trzeba dodawać, że taki wniosek byłby czystą spekulacją. Ale w świetle świadectwa Marcjalisa nie można uznać, iż fragmenty kodeksu z definicji powinny być datowane na schyłek III i początki IV wieku. Jednak tak się właśnie stało i nawet Bernard Grenfell i Arthur Hunt dali się złapać we własną pułapkę. W 1898 roku opublikowali fragment lacińskiego kodeksu na welinie, znalezionej w Oxyrhynchus². Jest to fascynujący tekst zawierający część zaginionej *Historii wojen macedońskich*. Analiza pisma doprowadziła ich do stwierdzenia jego bardzo wczesnej daty: I wieku n.e., może nawet sprzed roku 79, daty wybuchu Wezuwiusza – dokładnie z okresu powstania epigramów Marcjalisa. Jednak zdecydowali się na wyznaczenie daty na schyłek III, a może nawet na IV wiek. Dlaczego? Po prostu dlatego, że był to kodeks z welinu.

Naukowe uprzedzenie może być intelektualnym więzieniem. Kiedy hiszpański papirolog José O'Callaghan stwierdził w 1972 roku, że wśród zwojów znad Morza Martwego jest fragment Ewangelii według świętego Marka, liczni krytycy odrzucili z miejsca tę identyfikację, ponieważ „wiedzieli”, że ta ewangelia nie mogła dotrzeć do wspólnoty eseneńczyków w Qumran i do Jaskini 7, gdzie ją znaleziono. Dzisiaj wiemy znacznie więcej zarówno o wspólnocie eseneńskiej, jak i o pochodzeniu tych zwojów i ich hebrajskich, aramejskich i greckich fragmentach niż w latach 70. Nawet żydowscy badacze, jak Shemariahu Talmon, osobiście niezwiązany emocjonalnie z chrześcijaństwem, dowodzili, że odkrycie fragmentu ewangelii w Qumran nie jest bynajmniej logiczną niemożliwością. Zajęło nam ponad 20 lat dojście do tego etapu, a nadal są chrześcijańscy badacze Nowego Testamentu, którzy nie mogą się pogodzić z myślą o chrześcijańskich tekstach w Qumran. Innymi słowy, błędne założenie przyjęte przez Grenfella i Hunta było wyłącznym reliktem minionej epoki. Wiemy obecnie, że Hunt popełnił błąd, kiedy oglądał w 1901 roku papirus magdaleński stanowiący fragment kodeksu i oznaczył, że należy go datować na III, ale „z większym prawdopodobieństwem na IV wiek”³. A jednak metodologia, z której wypływał ten błąd, wciąż żyje. W gruncie rzeczy ma konsekwencje poza światem nauki. Jak przestrzega nas John Donne w swojej słynnej *Medytacji XVII*, intelektualne kwestie rozstrzygane przez świat nauki należy rozpatrywać w możliwie najszerszym kontekście: „Żaden człowiek nie jest wyspą, odrębną całością samą w sobie, każdy jest kawałkiem kontynentu, częścią

wspólnoty". Teksty, przekazy literackie należą do kontynentu naszego wspólnego dziedzictwa. Jesteśmy odpowiedzialni za ich przechowanie w każdym znaczeniu tego słowa. Nic bardziej nie podważa tego dziedzicznego obowiązku niż pełne samozadowolenia przekonanie, że nie powinno się rzucać wyzwania osiągnięciom naukowym przeszłości. Najlepiej zilustruje tę sprawę przykład.

Kiedy Carsten Thiede stwierdził, że papirus magdaleński i jego dwa bratnie fragmenty z Barcelony powinny być datowane na I wiek n.e., na rok 70, a może nawet wcześniejszy, wyłoniły się trzy główne linie krytyki. Po pierwsze, dowodzone, że wtedy nie istniała jeszcze Ewangelia według świętego Mateusza, a zatem nie można wskazać tak wczesnej daty dla jej fragmentów. Po drugie, podniosły się głosy, że autor widać nie zapoznał się z monografią o biblijnej uncjale włoskiego uczonego Guglielma Cavalla, który stwierdza, że właśnie ten szczególny styl liter był późny, nie zaś wczesny. Po trzecie, utrzymywano, iż Thiede oparł swoją rewizję daty na materiale porównawczym z terenu Cesarstwa Rzymskiego, który nie ma żadnego związku z pochodzeniem papirusu magdaleńskiego. Potem nastąpiły inne, równie błędne twierdzenia. Na przykład, że skoro Charles Huleatt nabył ten papirus w Luksorze, uznawano, iż musi być egipskiego pochodzenia. Skoro, jak rzekomo niektórzy „wiedzą”, nie było w I wieku w Egipcie żadnych chrześcijańskich ośrodków pisarskich, ów papirus nie mógł być napisany w tamtym stuleciu.

Te zarzuty są łatwe do obalenia. Weźmy na przykład ostatni. To tak, jakbyśmy powiedzieli, że ktoś, kto kupił sobie butelkę chianti w Londynie, nie mógł tego zrobić w 1996 roku, ponieważ na południu Brytanii nie było w owym czasie włoskich winnic i winiarni. Byłby to nonsens, gdyż każdy może sobie kupić chianti w dowolnym sklepie w Londynie. Może nie być włoskich winnic na południu Brytanii, ale są tam włoskie winiarnie: i – jak to jest w całej Europie – wiele włoskich win butelkuje się poza krajem ich pochodzenia. Należy więc rozpatrywać indywidualnie każdą butelkę wina. Podobnie w papirologii po prostu nie wolno twierdzić, że papirus kupiony w Luksorze musiał być napisany w Luksorze (czy nawet w Egipcie). Mógł pochodzić z każdego właściwie miejsca Imperium Rzymskiego (i spoza niego), sprowadzony, użytkowany, schowany, zapomniany bądź wyrzucony, odnaleziony i sprzedany niemal 2000 lat później.

A co z tymi winnicami czy raczej ośrodkami pisarskimi? Wielu Anglików nawet nie wie o wytwarzaniu wina i o winnicach we własnym kraju. Czy to znaczy, że ich nie ma? Istnieją w nim winnice – w dolinie Tamizy, w Kent, Norfolk i gdzie indziej – i wydają świetne zbiory, z których wytwarza się znakomite białe wina. Jedynym powodem, by sądzić, że w Egipcie w I wieku nie było chrześcijańskich ośrodków pisarskich, jest nasz brak wiedzy i źródeł mogących potwierdzić ich istnienie. Skąd moglibyśmy wiedzieć o takim ośrodku? Mógłby być wspomniany w literaturze przez kogoś, kto go widział lub korzystał z jego usług. Dowodem mogłoby też być istnienie dokumentu powstałego w takim ośrodku.

Wiemy, że w I wieku mieszkali w Egipcie chrześcijanie, na przykład w Aleksandrii. Aleksandria była także ważnym ośrodkiem śródziemnomorskiego judaizmu. W istocie jedna z jej synagog była tak ogromna, że zbiorowe „amen” sygnalizowano za pomocą flag. Żydzi w mieście zaczęli stopniowo coraz częściej mówić po grecku, tak że około III wieku p.n.e. ich hebrajszczyzna stała się już tak ulomna, iż trzeba było dla nich przetłumaczyć Biblię na grecki. Ten praktyczny cel przyświecał powstaniu greckiego Starego Testamentu, tak zwanej Septuaginty, która wkrótce się rozprzestrzeniła w całym Imperium Rzymskim. Z pojawieniem się Nowego Testamentu ludzie, nawet w Palestynie, często woleli cytować grecki przekład niż hebrajski oryginał. Wiele przytoczeń Starego Testamentu w tekście Nowego Testamentu pochodzi z Septuaginty. Nawet synagogałna wspólnota Żydów aleksandryjskich w Jerozolimie, wspomniana w Dziejach Apostolskich 6,9, była greckojęzyczna, ich Biblią była grecka Septuaginta.

Jednak Aleksandria była czymś więcej niż tylko ośrodkiem tłumaczy i kopistów. Powstały w niej wielce wyrafinowane dzieła filozoficzne, takie jak Księga Mądrości, którą wciąż się zalicza do apokryfów Starego Testamentu. Aleksandryjczykiem był Filon, jeden z największych żydowskich teologów i filozofów, współczesny pierwszemu pokoleniu chrześcijan, który żył od 15 roku p.n.e. do 50 n.e. Jego dzieła, pisane wyłącznie po grecku, łączyły grecką filozofię i kosmologię z żydowską pobożnością i wywarły wpływ na wielu myślicieli chrześcijańskich. W istocie spotykamy jednego z takich chrześcijan na stronach Nowego Testamentu: Apollos, świetny kaznodzieja i misjonarz, który jest opisany w Dziejach Apostolskich (18,24) jako „człowiek uczony i znający świetnie Pisma”

i który później kontynuował pracę świętego Pawła w Koryncie (Dzieje Apostolskie 18,27–19,1), był Żydem z Aleksandrii. Tradycja mówi, że święty Marek mieszkał przez dłuższy czas w Aleksandrii i że jego ewangelia, napisana w Rzymie, spotkała się ze szczególnie gorącym przyjęciem w tym egipskim ośrodku kulturalnym; przepisywano ją i rozsyłano do innych miejsc kultu chrześcijańskiego. W II wieku jednym z najwybitniejszych chrześcijańskich autorów był Klemens z Aleksandrii. Urodzony w Atenach, studiował i nauczał w Aleksandrii – ta przeprowadzka wskazuje na renomę i kulturalną pozycję tego egipskiego miasta.

Na takim tle twierdzenie, że w I wieku w Egipcie chrześcijanie nie mogli tworzyć, przepisywać i rozpowszechniać papirusowych dokumentów, jest nie do przyjęcia. Mogli i robili to. A zatem wykluczenie datowania papirusu z Ewangelią według świętego Mateusza na I wiek, ponieważ ponoć miało nie być chrześcijańskich ośrodków pisarskich w Egipcie w owym okresie, jest raczej pobożnym życzeniem niż rozsądnym naukowym twierdzeniem. Gdyby nawet żaden taki ośrodek nie istniał, nie byłoby to wystarczającą podstawą do odrzucenia wczesnej daty. Papirus mógł pochodzić z Rzymu, z Koryntu bądź z innego miejsca, gdzie prawdziwi ludzie żyli w prawdziwym świecie.

Jest to główna obserwacja, która pozwala właściwie osądzić daty, okresy i całość otoczenia kulturowego. Mówimy o realnych, wyobrażalnych sytuacjach historycznych i o realnych ludziach. Przepisywanie i rozsyłanie listów, książek, ewangelii nie było czynnością abstrakcyjną; odbywało się w kontekście szczególnej rzeczywistości społecznej. Na przykład święty Łukasz uczynił znakomity użytek z tego systemu. Dedykował zarówno swoją ewangelię, jak i jej kontynuację, Dzieje Apostolskie, pewnemu urzędnikowi rzymskiemu wysokiej rangi, „dostojnemu” Teofilowi (Ewangelia według świętego Łukasza 1,3; Dzieje Apostolskie 1,1). W owych czasach dedykowanie komuś książki obligowało daną osobę do pokrycia kosztów wykonania kopii i ich rozpowszechnienia. W taki sposób ubogi poeta wyszukiwał dla siebie patrona, a jeśli jego wiersze były odpowiednio nowatorskie i pochlebne, uruchamiał się zwyczajowy system. W przypadku świętego Łukasza Teofilowi najwyraźniej zależało na tym, by otrzymać książkę – a autor udostępnił mu ją z głębokim przesłaniem: „żebyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których ci udzielam”. Rzymianin na stanowisku Teofila

miał łatwy dostęp do pracowni kopistów administracji państwowej czy do indywidualnego skryby, którego mógł zatrudnić, i – co ważniejsze – do tak zwanych *tabellarii*, sprawnych kurierów działających na terenie cesarstwa. Każdy mógł wysłać przesyłkę nawet do odległych miejsc, posługując się nieregularnie działającą, ale efektywną siecią kurierów. Patrycjusze i wysocy urzędnicy mieli jednak przywilej posługiwania się pocztą państwową, która potrafiła przebywać wielkie odległości w możliwie najkrótszym czasie. Oba systemy mogły dokonywać niezwykłych wyczynów. Przebycie w pięć dni drogi z Koryntu w Grecji do Puteoli we Włoszech było czymś normalnym, przy sprzyjającej pogodzie dawało się w trzy dni dotrzeć z Rzymu do Aleksandrii, przebycie drogi z Tesalonik (północno-wschodnia Grecja) do Askalonu w Palestynie w 12 dni było rutyną; znamy wiele podobnych przykładów. Te osiągnięcia przewyższają nawet możliwości obecnie funkcjonującej sieci pocztowej. Kto może się spodziewać, że otrzyma list wysłany z Rzymu do Aleksandrii za trzy dni? A nawet z Askalonu do współczesnych Salonik za 12?

Tę wybitną sprawność technik komunikacyjnych za czasów Nowego Testamentu należy brać pod uwagę jako nieodzowny element badań dat, kontaktów i wzajemnych wpływów. Nic się nie działo w społecznej próżni. I w tym względzie także wzbogaca się nasza wiedza o życiu I wieku. Do niedawna na przykład uczeni uważali, że zwoje znad Morza Martwego zostały zapisane i ukryte przez ekskluzywną sektę żydowskich kontestatorskich fundamentalistów, esseńczyków. Ludzie ci mieli podobno odrzucić liberalizm Świątyni Jerozolimskiej i schronić się w rodzaju klasztoru na pustyni judejskiej, wiodąc surowe życie w ostrej dyscyplinie. Ubocznym produktem tej sekty były setki zwojów z tekstami Starego Testamentu, zawitych komentarzy i wykładów ich własnej odrębnej teologii, które to zwoje magazynowano w jaskiniach. W jakiś sposób esseńskie nauki dotarły później do wczesnych chrześcijan, być może za pośrednictwem Jana Chrzciciela, i wszelkiego rodzaju elementy qumrańskie przeniknęły w końcu do chrześcijańskiej wiary i obrzędów liturgicznych. Romantyczny obraz, wciąż obecny w wielu podręcznikach, musiał ustąpić miejsca bardziej realistycznym i bardziej złożonym ocenom. Wciąż pojawiają się pełne obłąkańczych urojeń publikacje na temat Qumran – książki, które głoszą, że Jezus został ukrzyżowany w Qumran i złożony żywy do Jaskini 7 albo że zwoje znad Morza Martwego

zawierają zaszyfrowaną informację o świętym Pawle jako o rzymskim agencie i o Jakubie Sprawiedliwym jako o Nauczycielu Prawości bądź że samo Qumran był fortecą obsadzoną przez ciężkozbrojnych zelotów. Niemniej jednak poważniejsze dzieła ujawniły wiele prawdy o Qumran, jego mieszkańcach, ich jaskiniach i stosunkach ze światem.

Ludzie w Qumran uczestniczyli w nieskomplikowanej, szybkiej wymianie informacji osiągalnej w owym czasie. Sprowadzali zwoje z Jerozolimy, może Damaszku, a może nawet z Rzymu. W Jaskini 7 znaleziono urnę z hebrajskim napisem „Roma” powtórzonym dwukrotnie na szyjce, wskazującym na pochodzenie jej zawartości. Dopiero całkiem niedawno, w 1995 roku, odnaleziono fragmenty urny z napisami w Masadzie, w pałacu Heroda i fortecy wychodzącej na Morze Martwe, którą zdobyli Rzymianie w 73 roku. Te urny nie zawierały zwojów, były to naczynia na wino. Herod Wielki zamawiał ulubione gatunki wina z Włoch, może ze słynnych winiarni w Falerno w Kampanii. Nadawca zaś starannie zaznaczał po łacinie – w języku oczywiście zrozumiałym w Masadzie – kto je wysyła i do kogo trunki ma dotrzeć. Te skorupy są jedynymi współczesnymi dokumentami wymieniającymi imię Heroda po łacinie. Taki import był niewątpliwie przywilejem wyższych klas, ale także wiele mówi o ówczesnej komunikacji. Nawet tam, w górskiej fortecy wzniesionej na pustyni, wychodzącej na pozbawione życia Morze Martwe, nabywca mógł dostać w kilka tygodni wino dobrego rocznika prosto z ulubionej winnicy we Włoszech.

Gdziekolwiek spojrzeć, człowiek się spotyka z dowodami istnienia owego „Internetu” I wieku. Czy może nas zatem zdziwić, że pierwszą rzeczą, jaką zrobił rzymski oficer po zdobyciu Masady, było zgubienie arkusza papirusu z najwcześniejszym istniejącym cytatem z Wergiliusza?⁴ Czy może nas zdziwić odkrycie, że pośród setek hebrajskich i aramejskich tekstów znalezionych w Qumran jest 25 greckich dokumentów – sześć w Jaskini 4, 19 w Jaskini 7 – niezbite świadectwo wielojęzycznej społeczności? Albo czy może nas zdziwić, że nacjonalistyczni obrońcy Masady, w swojej ostatniej placówce oporu przeciw rzymskiemu X legionowi, byli tak samo obcy z greką, jak z hebrajskim i aramejskim? Te papirusy, skorupy naczyń z greckimi napisami i spisany po grecku list Abaskantosa wysłany do jego przyjaciela Judasza w oazie Ein Geni, wszystko to świadczy o łatwości i płynności, z jaką zasadniczo obcy język

– a grecki był, mimo wszystko, językiem wykształconych rzymskich ciemiężców – może przeniknąć do życia codziennego. Jeśli weźmiemy pod uwagę owe urny wysłane Herodowi z Rzymu, wtedy się okazuje, że nawet łacina, urzędowy język Zachodu, nie była obca mieszkańcom Palestyny.

W tym kontekście należy rozpatrywać Ewangelię według świętego Mateusza i zachowane fragmenty papirusu z jej tekstem. Ważne jest, by zdać sobie sprawę, że organizacja społeczna i technika I wieku pozwalały na niezwykle szybkie kontakty między ludźmi i na równie szybkie rozpowszechnianie się tekstów. Załóżmy, jak to czyni większość badaczy, że ta ewangelia została napisana gdzieś w Antiochii, w syryjskiej prowincji imperium rzymskiego. Antiochia, współczesna Antakya w południowo-wschodniej Turcji, leży około 500 kilometrów na północ od Jerozolimy. Chrześcijanie, tak jak i niechrześcijanie regularnie podróżowali między tymi dwoma miastami. Było to, by tak rzec, sprawą codzienną dla zwykłych obywateli, kupców i służb pocztowych. Ewangelia – tak jak każda inna książka – napisana w Antiochii po to, by czytano ją w Jerozolimie, mogła bez trudu w ciągu tygodnia dotrzeć do miejsca przeznaczenia. Wysłana pocztą morską paczka mogła powędrować wszędzie, do Rzymu lub Aleksandrii. Nawet jeśli liczyć się z objazdami, niebawem trafiała do rąk lokalnych społeczności. Innymi słowy, miejsce, skąd pochodziła ewangelia, nie wpływało specjalnie na czas, w jakim tekst docierał do swoich użytkowników. Papirus z Ewangelią według świętego Mateusza w Luksorze? Mógł tam trafić w kilka tygodni po powstaniu oryginału. Zwój z Ewangelią według świętego Marka w Qumran przysłany z Rzymu? Mógł tam się znaleźć w ciągu dwóch tygodni albo zahaczając o Jerozolimę, albo prosto z portu w Jafie czy w Cezarei Nadmorskiej, dokąd zawiązały rzymskie statki.

Rozpatrywany w tym świetle łatwy dostęp do łączności znajduje odbicie w technicznym języku, który może wprawić w pomieszenie zwykłego człowieka. Pierwsi chrześcijanie uważali ową szybkość komunikacji za coś całkiem normalnego. Na przykład święty Paweł nakazuje odbiorcom swojego Listu do Kolosan (4,16): „A skoro list zostanie u was odczytany, postarajcie się o to, by odczytano go też w kościele w Laodycei; a wy, żebyście też przeczytali list z Laodycei”. Czy musieli powołać komitet, by ustalić, jak można to zrobić? Oczywiście, że nie; dokładnie wiedzieli, jak przepisać ten list – bo chcieli zachować u siebie

oryginal. I wiedzieli, jak wysłać jego kopię do Laodycei, przez umyślnego posłańca albo pocztą, z listem przewodnim proszącym Laodycejczyków, by im wysłali własny tekst. Istnieje także ciekawy strzęp informacji przechowanej przez Euzebiusza z Cezarei, sławnego historyka Kościoła, bibliotekarza i biskupa Cezarei Nadmorskiej, który żył w latach około 260–340. Cytuje on pewne źródło z Rzymu, gdzie święty Marek napisał swoją ewangelię po opuszczeniu miasta przez świętego Piotra⁵. „A oni [Rzymianie] mówią – powiada nam Euzebiusz – że Apostoł, wiedząc z duchowego objawienia, jakie otrzymał, co się stało, rad był z ich zapamiętaniem i zatwierdził to pismo do zapoznania się z nim w kościołach”⁶. I znów wykonanie tego polecenia nie nastęrczało żadnych problemów organizacyjnych. Kopie tej krótkiej ewangelii, może tuzin albo i więcej, mogli szybko i sprawnie wykonać nawet skrybowie amatorzy i można je było rozesłać do „kościół” w cztery strony świata, z Rzymu do Koryntu, Jerozolimy, Aleksandrii czy w inne miejsca, gdzie miejscowi pisarze mieli przepisać owe kopie i puścić je w dalszy obieg.

STOSOWANIE PROFESJONALNYCH NARZĘDZI

Dowiedziawszy się, jak dokumenty mogły być przepisywane i rozprowadzane w krótkim czasie po całym Cesarstwie Rzymskim, musimy zwrócić uwagę na kluczowe zagadnienie materiału porównawczego, którym można się posłużyć przy datowaniu (a w istocie zmianie datowania) takiego rękopisu jak papirus magdaleński. W przypadku rękopisu o nieznanym dacie powstania dokonuje się analizy pisma – jego cech paleograficznych – i różnorodnych cech, które wyróżniają pisarza: ogólny wygląd, format wierszy – przeciętna ich długość, wysokość, znaki przestankowe i tym podobne; typowe litery, ich ukształtowanie i sposób, w jaki są ze sobą połączone (ligatury) lub dokładnie oddzielone. Postępując w ten sposób, uzyskuje się dość obszerną analizę duktu. Następnym krokiem jest najeżony niebezpieczeństwami, gdyż teraz należy porównać ów dukt z innymi papirusami. Szukamy podobieństw, zbliżoności lub zupełnej identyczności – krótko mówiąc, stosujemy metody paleografii porównawczej, by odnaleźć kryteria służące do ustalenia możliwej do przyjęcia daty. Narażamy się przy tym jednak na dwa zagrożenia.

Pierwsze niebezpieczeństwo polega na doborze i ilości zużytkowanego materiału porównawczego. W 1994 roku Carsten Thiede dowodził, że rękopisy z trzech różnych miejsc – z Qumran, Nabal Hever i Herkulanum – wskazywałyby dla papirusu magdaleńskiego, który pochodzi z czwartego miejsca, Luksoru, na drugą połowę I wieku. Rzecz w tym, że najpóźniejszą archeologiczną datą dla znalezisk w Qumran jest rok 68 n.e., a dla Herkulanum 79. Oskarżono go natychmiast, że uczynił fałszywe założenie, iż „wszyscy kopiści żydowskiej diaspory mieli takie samo pismo”. Nie można tego zapewne tak uogólniać. Ale biorąc pod uwagę łatwość i szybkość komunikacji, wymianę i szerzenie się tekstów, Thiede tylko potwierdził pamiętne stwierdzenie Petera Parsonsa z uniwersytetu w Oksfordzie, jednego z autorytetów w dziedzinie papirologii. Parsons, mistrz starej szkoły, a zatem niezbyt łatwo dający się przekonać do nowych pomysłów i paradygmatów, został poproszony w 1991 roku o określenie daty inskrypcji zachowanej na wazie znalezionej we Włoszech, na wykopalisku zwanym Mola di Monte Gelato. Napisał:

Paleografowie dyskutują o tym, czy w rozmaitych dziedzinach uprawiano rozmaite rodzaje pisma. W rękopisach dokumentów istotnie są dowody lokalnych odrębności (...). W rękopisach literackich (...) takie dowody są minimalne. Tekst z Monte Gelato interesująco o tym świadczy i przemawia za jednolitością: nie widzę nic w tym piśmie, co mogłoby być zaskakujące w grecko-egipskich rękopisach z tego okresu⁸.

A zatem oczywistym z tego wnioskiem było, by materiał porównawczy dobierać nie tylko ze środkowych Włoch, ale także szukać „podobieństw po drugiej stronie Morza Śródziemnego”. Są to właśnie takie metody, jakimi posłużył się Carsten Thiede przy zmianie datowania papirusu magdaleńskiego.

Drugie niebezpieczeństwo przy doborze materiału porównawczego wynika z faktu, że każdy wielki papirolog zna setki, jeśli nie tysiące papirusów, których daty powstania oznaczył on sam lub inni. Są one starannie systematyzowane – jedną z kategorii stanowi zastosowanie wyżej wspomnianej biblijnej uncjały. Papirolog często ulega pokusie, by wysunąć naukową szufladę i umieścić nowy rękopis obok innych z kategorii, która, jak mu się wydaje, najlepiej do niego pasuje, nie zastanawiając się – przynajmniej od czasu do czasu – czy cała ta kategoria jest właściwie datowana.

Przypisanie papirusu magdaleńskiego do kategorii uncjały biblijnej wydaje się rozsądne. Nie ma wątpliwości, że tekst jest biblijny, a litery tego fragmentu są istotnie typu uncjalnego, to znaczy są wielkie, o szczególnym kształcie zaokrągleń, pochyleń i tym podobnych cechach. Wydaje się zatem, że ci krytycy, którzy zwrócili uwagę na uncjałę biblijną i na wzorcowy podręcznik Guglielma Cavalla poświęcony temu stylowi¹⁰, mieli rację. Ale zmiana daty nie wynikała z zignorowania Cavalla i biblijnej uncjały; została dokonana na podstawie obiektywnej analizy. Niedokładność poprzednich szacunków była oczywista: pewne kluczowe założenia przyjęto raczej z szacunku dla tradycji niż dlatego, że dałoby się je logicznie uzasadnić¹¹. Pytanie brzmiało: co pozwala najbardziej zbliżyć się do prawdy – czy dający się udowodnić wynik zastosowania metody porównawczej, czy zaliczenie do najłatwiej się nasuwającej i najbardziej znanej kategorii?

Kiedy w roku 1953 brytyjski papirolog Colin H. Roberts opublikował pierwsze wydanie papirusu magdaleńskiego, oczywiście wiedział i o tym, że oglądali go przedtem inni, i o dwóch jego nieoficjalnych datowaniach: dokonanych przez wielbego Charlesa B. Huleatta na okolice III wieku i o ustnym orzeczeniu złożonym w Magdalen College przez jego wykładowcę Arthura Hunta w 1901 roku i zapisanym w bibliotecznym sprawozdaniu tegoż roku. Bibliotekarz H.A. Wilson przytacza ostrożną zgodę Hunta na datowanie Huleatta z dopiskiem: „Można je oznaczyć z większą dozą prawdopodobieństwa na IV wiek”. Było to oparte, jak widzieliśmy, na fałszywej przesłance, że rękopis napisany w formie kodeksu nie może być wcześniejszy niż III, a – co pewniejsze – nawet IV wiek. Jak widzieliśmy w rozdziale 3, ta zasada już doprowadziła do intelektualnej porażki w 1898 roku, w wydaniu przez Hunta i Grenfella *Historii wojen macedońskich* z I wieku, którą wbrew własnemu rozeznaniu datowali na okres późniejszy po prostu dlatego, że był to kodeks. Colin Roberts uwolnił się z tych więzów i oglądając papirusy, które naprawdę pochodziły z końca III i z początków IV wieku, wkrótce doszedł do wniosku, że papirus magdaleński jest znacznie od nich starszy.

Jego przesłanki były natury porównawczej, wynikały z oceny ogólnego charakteru i oglądu poszczególnych liter w innych papirusach ze zbiorów Berlina i Oxyrhynchus. Dobry przykład tej metody postępowania można odnaleźć w jego stwierdzeniu, że „we fragmentach

magdaleńskich nie występują mały omikron i splaszczona omega¹². Chociaż jego metoda pomogła sprostować błąd Hunta, ciążył na niej znany problem relatywizmu. Papirusy, którymi posłużył się Roberts do porównań, nie są dokładnie datowane i nie daje się oznaczyć ich daty. Tam, gdzie można oszacować przybliżony okres ich powstania, jak w przypadku Papirusu 661 z Oxyrhynchus (z jambami Kallimachosa), kończy się on na schyłku II wieku. Jednak ten rękopis jest wyraźnie późniejszy w stylu niż papirus magdaleński.

Po określeniu przez Roberta daty jego powstania na schyłek II wieku ów papirus zyskał jednak na znaczeniu. Stał się teraz najstarszym znanym papirusem z zapisem Ewangelii według świętego Mateusza. Nie wywołał jednak sensacji, gdyż sam Roberts w 1935 roku opublikował najstarszy znany fragment papirusu z Ewangelią według świętego Jana, datując go na pierwszą ćwierć II wieku. Odtąd papirus Świętojański P⁵² (czyli John Rylands Greek 457, według numeru inwentarza z jego miejsca zdeponowania, John Rylands University Library w Manchesterze) został uznany za najstarszy zachowany do naszych czasów rękopis Nowego Testamentu. Przedatowany przez Roberta papirus magdaleński nawet nie zbliżył się do tej daty. Trzy lata później status quo zdawał się potwierdzać hiszpański papirolog Ramón Roca-Puig, który opublikował dwa dalsze fragmenty papirusu z Ewangelią według świętego Mateusza, znajdującego się w posiadaniu Fundación Sant Lucas Evangelista. Roberts rozpoznał je jako fragment tego samego kodeksu, do którego ongiś należały trzy fragmenty oksfordzkie. Napisał notę uzupełniającą do drugiego wydania Roca-Puiga, przedstawiając w niej swoje niezbitte racje¹³. Obaj badacze zgodzili się co do tego, że wszystkich pięć fragmentów pochodzi ze schyłku II wieku. Dwa najbardziej popularne wydania greckiego Nowego Testamentu niemal całkowicie poszły za Robertsem i Roca-Puigiem; „około roku 200” to data podana w greckim Nowym Testamencie w wydaniu United Bible Societies, *Novum Testamentum Graece*, wydanym przez Nestle-Alanda.

Ponowne wydanie przez Thiedego papirusu magdaleńskiego początkowo nie miało prowadzić do jego datowania czy przedatowania. Interesowało go poprawienie edycji greckiego tekstu tych fragmentów: jedynie urywki z Oksfordu wymagały takich poprawek, w przeciwieństwie do swych odpowiedników z Barcelony. A zatem papirus z Barce-

lony, P⁶⁷ (albo P. Barc. Inv. 1), jest zaledwie wspomniany w tym nowym wydaniu. Ale skoro nikt nie mógł wątpić we wspólne pochodzenie tych pięciu fragmentów z dwóch odległych od siebie zbiorów, każde twierdzenie dotyczące urywków oksfordzkich musiało się również odnosić do fragmentów z Barcelony. A ponieważ omawianie daty powstania jest naturalne przy każdym wydaniu tekstu, należało postawić pytanie: czy Roberts miał rację? Czy był dość śmiały, czy też zbyt ostrożny w swoim obaleniu uprzedniego, niezwykle późnego datowania Hunta? Czy dzięki ulepszonym technikom bądź rosnącej liczbie papirusów jako materiału do porównań coś może się przyczynić do potwierdzenia lub sprostowania tej ustalonej daty?

Chyba najbardziej fascynującym zbiorem nowych rękopisów ze starożytności są zwoje znad Morza Martwego. Odkryte między rokiem 1947 a 1955 zwoje i fragmenty z jaskiń w Qumran poddawano niezliczonym badaniom, w wielu przypadkach nawet datowaniu metodą radiowęglową. Ale aż do rozpoczęcia badań Thiedego greckie fragmenty z owego zbioru nie były używane jako materiał porównawczy w datowaniu innych zabytków literatury greckiej, chociaż ich najpóźniejsza data powstania jest pewna: 68 rok, kiedy to osada w Qumran i jaskinie zostały opuszczone przed natarciem rzymskiego X Legionu „Fretensis”¹⁴. Teksty z Qumran spełniały zatem jeden z warunków paleografii porównawczej: można je było datować, a zatem stanowiły znakomity punkt wyjścia do ponownego określenia daty papirusu magdaleńskiego.

Możliwość określenia daty powstania rękopisu papirusowego nie jest rzadkością – potrzeba do tego pewnych informacji albo dotyczących historii miejsca, gdzie taki tekst został znaleziony, albo zawartych w jego treści. Na przykład tak jak znaleziska w Qumran muszą pochodzić sprzed 68 roku n.e., a teksty z Herkulanum i Pompejów sprzed wybuchu Wezuwiusza w 79 roku, to odniesienia do panowania cesarza Domicjana datują papirus na lata 81–96 n.e. Takim papirusem (P. London 2078), prywatnym listem, posłużył się Colin Roberts w poszukiwaniu zamknięcia ram czasowych papirusu z Ewangelią według świętego Jana P⁵². W porównaniu z archeologicznymi danymi z wykopalisk w Qumran i ze zbczy Wezuwiusza uzyskiwał dodatkową korzyść: choć nie pozwalało określić daty co do roku, dostarczało informacji o obu datach granicznych – możliwym najwcześniejszym i najpóźniejszym

roku powstania papirusu. A zatem nazwalibyśmy taki papirus raczej dającym się datować niż datowanym. Niekiedy archeologia i możliwość oznaczenia daty idą ramię w ramię. W Pompejach archeolodzy odkryli dom bankiera Lucjusza Cecyliusza Jucundusa z archiwum tabliczek z rachunkami. Pochodziły z okresu od 15 do 62 roku n.e.

Dokumenty datowane – to znaczy rękopisy ze ścisłą informacją o roku swego powstania, a w idealnym przypadku nawet z oznaczeniem miesiąca i dnia – są rzadsze. Teksty literackie, powieści, wiersze, sztuki teatralne i pisma historyczne rzadko kiedy zawierają takie dane. W istocie najwcześniejszym greckim Nowym Testamentem z datą jest znajdujący się w Sankt Petersburgu kodeks 461 z 835 roku. Najstarszym datowanym rękopisem tekstu biblijnego jest syryjskie tłumaczenie Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia na welinie, datowane na rok 775 ery greckiej, co oznacza rok 463/464 według naszej chronologii. Ale istnieją datowane niebiblijne rękopisy nawet z I wieku i można się nimi posłużyć jako materiałem porównawczym.

A zatem jak postępujemy? Punktem wyjścia jest uprzednio oznaczona data powstania papirusu magdaleńskiego: „schylek II wieku”. Była to data uzyskana przy wykluczeniu wszelkich kryteriów, które by mogły – teoretycznie – przemawiać na rzecz późniejszej daty. Przegląd tekstów z III i IV wieku – tylko kontrolny – potwierdza tezę Robertsa i Roca-Puigi, że owe fragmenty Ewangelii według świętego Mateusza nie mogą być późniejsze niż druga połowa II wieku. A co z samym II wiekiem? Istotnie zachodzi wiele podobieństw ze sposobem pisania w II wieku, ale są one subtelne i nierzucające się w oczy. O takich rękopisach można raczej powiedzieć, że należą do bardzo późnych „schyłkowych” pozostałości stylu kwitnącego w poprzednim stuleciu. Co ważniejsze, owe rękopisy z II wieku, które na pierwszy rzut oka wyglądają na najbardziej nadające się do porównań, same są datowane tylko pośrednio; są to rękopisy niezwiązane w żadną informacją archeologiczną lub chronologiczną. Ten stan rzeczy może prowadzić do swego rodzaju sytuacji patowej i zgody na niebudzące zastrzeżeń datowanie Robertsa. Inicjatywa, by pójść dalej, wyszła od samego Robertsa, chociaż nie bezpośrednio.

Jak to omawiamy w rozdziale 6, jedną ze szczególnych cech papirusu magdaleńskiego jest występowanie w nim tak zwanych *nomina sacra* („świętych imion”) – skrótów greckich wyrazów oznaczających

„Pan” (*kyrios*) i „Jezus” (*iesous*). Skróty takie stały się bardzo popularne za czasów wczesnego chrześcijaństwa i wkrótce rozciągnęły się na inne wyrazy, takie jak „Bóg” (*theos*), „Duch [Święty]” (*pneuma*) i wiele innych słów związanych z Trójcą Świętą. Zazwyczaj używano pierwszej i ostatniej litery – *KS* dla *kyrios*. *IS* dla *iesous* itp., podobnie do naszego współczesnego, mniej świętego „dr” dla doktora czy „mgr” dla magistra. Niemal natychmiastowe przyjęcie tych skrótów i powszechna na nie zgoda stanowiły zapewne świadomą próbę naśladowania żydowskiego zwyczaju skracania imienia Boga. Była to doniosła decyzja, gdyż – jak to zobaczymy później – wynikał z niej teologiczny wniosek o naturze i roli Jezusa. Colin Roberts już w 1979 roku żywił przekonanie, że niosący tak doniosłe skutki system nie mógł być samorzutną decyzją pojedynczego kopisty. „Ten system był zbyt złożony, by zwykły skryba mógł go stosować bez reguł i zatwierdzonego przez zwierzchników wzorca” – napisał¹⁵. Twierdził, że ten system powstał i został wprowadzony przez jedną z dwóch wczesnych wspólnot chrześcijańskich, które miały taką władzę: przez Kościół w Jerozolimie albo przez Kościół w Antiochii, gdzie po raz pierwszy ci, którzy poszli w ślady Jezusa, zostali nazwani chrześcijanami (Dzieje Apostolskie 11,26). Roberts opowiada się raczej za Jerozolimą ze względu na jej tradycyjny autorytet – była to przecież wspólnota, w której działali święty Piotr i święty Jakub. Opowiada się tym samym za datą sprzed roku 70 n.e., kiedy miasto i Świątynia zostały zburzone. W rzeczywistości, ponieważ chrześcijanie opuścili Jerozolimę na początku powstania żydowskiego przeciw Rzymianom w 66 roku¹⁶, to jest bardziej prawdopodobna „data końcowa” dla wszelkich dyrektyw płynących z Jerozolimy. Są jednak też inne powody niż te, jakimi kierował się Roberts, by poszukiwać możliwie wczesnych dat powstania takiego papiirusu – to znaczy, mimo wszystko, fragmentu kodeksu. A początki kodeksu, jak przypomina nam włoski papirolog Gallo, zostały przesunięte przez papirologię wstecz, do I wieku n.e., „nie później niż 70 rok”¹⁷. Chociaż wielu teologów i badaczy Nowego Testamentu nie chce się pogodzić z myślą o tak wczesnym pochodzeniu papiirusowego kodeksu z Ewangelią według świętego Mateusza, papirolog z technicznych, metodologicznych względów musi ją przyjąć. Badając papiirusy będące fragmentami kodeksów, w których występują *nomina sacra*, jest zmuszony do wglądu w materiał porównawczy z I wieku.

Prowadzi to nas do Qumran, gdyż – jak widzieliśmy – zwoje znad Morza Martwego z jaskiń Qumran zawierają greckie teksty, które mogą być nawet starsze niż I wiek p.n.e., ale nie starsze niż z 68 roku n.e. Czy mogą nam pomóc we wstępnym datowaniu? Zgodnie z zasadą krytyki zewnętrznej, bacznie oglądamy sześć obszernych tekstów znalezionych w Jaskini 4 w Qumran: fragmenty czterech zwojów zapisanych na skórze i dwóch na papirusie¹⁸. I istotnie jeden ze skórzanych zwojów i jeden z papirusów wyglądają dostatecznie obiecująco, by podjąć dalsze badania: oba zawierają ustępy z Księgi Kapłańskiej (ich oficjalne sygnatury to 4QLXXLev^a, i pap4QLXXLeviticus^b). Papirus składa się z nie mniej niż 95 fragmentów, jest napisany niejednolitym pismem, jak zauważył to Peter Parsons, kiedy rozpatrywał jego datę na zamówienie wydawców¹⁹, ale można go było datować na połowę I wieku n.e. Wygląd ogólny wykazuje podobieństwo do papirusu magdaleńskiego, szczególnie w bardziej jednolitych fragmentach 24 i 25 (Księga Kapłańska 5,8–10); zwłaszcza niektóre litery są zbliżone do pisma magdaleńskiego, szczególnie *alfa*, *beta*, *gamma*, *epsilon* i *omikron*. Samo w sobie jest to interesujące jako punkt wyjścia, lecz dalece niewystarczające jako wiarygodne odniesienie do ustalenia daty.

Oprócz tego papirusu z zapisem Księgi Kapłańskiej mamy jednak rękopis na skórze zawierający teksty z tej samej księgi Starego Testamentu i tutaj podobieństwo zarówno ogólnego wyglądu, jak i poszczególnych liter jest istotnie uderzające. Peter Parsons sporządził rysunki liter z fragmentu qumrańskiego, by ukazać ich cechy charakterystyczne. I choć musiał być tego nieświadomy, co sprawia, że rezultaty są bardziej obiektywne, jego rysunki uwydatniają jeszcze mocniej podobieństwo tekstu z Qumran do papirusu magdaleńskiego. W każdym razie qumrański rękopis na skórze jest bardziej archaiczny, jakby należał do nieco wcześniejszego okresu tego samego stylu. A zatem na przykład częściej niż w papirusie magdaleńskim i w jego odpowiedniku z Barcelony litery się stykają lub niemal stykają ze sobą. Ale nawet na trzech małych skrawkach magdaleńskich znajdujemy to zjawisko (niemal całkowicie zanikłe w rękopisach Biblii z II lub III wieku) zaskakująco często: między *epsilon* a *tau* (fragment 2, rewers, wiersz drugi), między *ypsilon* a *tau* (fragment 1, awers, wiersz czwarty, i rewers, wiersz drugi), między *nu* a *tau* (fragment 1 awers, wiersz trzeci, i rewers, wiersz trzeci), mię-

dzy *alfą* a *jotą* (fragment 2, awers, wiersz drugi) oraz między *nu* a *alfą* (fragment 2, rewers, wiersz trzeci).

ET raczej niż E T
YT raczej niż Y T
NT raczej niż N T
AI raczej niż A I
NA raczej niż N A

Może nie jest to jedna z najbardziej charakterystycznych cech papiirusu magdaleńskiego, ale w nim występuje i należy to odnotować.

Godne uwagi jest jeszcze jedno podobieństwo między oksfordzkimi i barcelońskim fragmentami Ewangelii według świętego Mateusza a zapisem tekstu Księgi Kapłańskiej na welinie. Inaczej niż w typowych przykładach biblijnej uncjały z II, III i IV wieku, litery na obu papiirusach nie są cieniowane – kreski poziome i pionowe są równie „grube”. Skórzany zwój z Jaskini 4 w Qumran ma tę samą cechę wczesnego stylu, który poprzedzał tak zwaną uncjałę biblijną.

Peter Parsons datował skórzany zwój na drugą połowę I wieku p.n.e., co czyni go o 50 lat starszym od zwoju papiirusowego z zapisem Księgi Kapłańskiej, znalezionej opodal. Ma to sens, mimo iż owo datowanie jest oparte na pośrednich założeniach. Sam skórzany zwój qumrański z zapisem Księgi Kapłańskiej nie jest datowany, ale można określić jedynie jego najpóźniejszą możliwą datę powstania. Ma to sens, gdyż w kontekście papiirusu z tekstem ewangelii najwcześniejszą datą, którą można brać pod uwagę, jest rok ostatnich wydarzeń opisanych w ewangelii: ukrzyżowania, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa, przez większość uczonych umieszczanych w 30 roku²⁰. Aby wyrazić to inaczej, fragment zapisu na skórze 4QLXXLev^a z qumrańskiej Jaskini 4 dostarcza nam użytecznego przykładu pisma, które pozwala datować papiirus magdaleński na połowę I wieku.

Skoro już jesteśmy przy zwojach znad Morza Martwego, to nasze badania prowadzą nas do Jaskini 7, tuż pod Jaskinią 4, wychodzącą na Wadi Qumran. Odnaleziono tu w 1955 roku 18 greckich papiirusów oraz jeden lustrzany odcisk greckiego papiirusu na stwardniałej ziemi²¹. Doniosłość tekstów odkrytych w tej jaskini omawialiśmy już w rozdziale

3. W związku z tym chcemy tylko rzucić okiem na styl ich pisma. Nie może nas zdziwić, że ich pismo jest rozmaite, chociaż są także i podobieństwa – na przykład we fragmencie 7Q6¹ i, w mniejszym stopniu, we fragmentach 7Q1 i 7Q2. Ale te dwie jaskinie nie były jedynymi, w których pośród zwojów przechowywały się greckie teksty. Na przykład na południe od Qumran, w Nahal Hever, w sierpniu 1952 roku dokonano sensacyjnego odkrycia. Niespodziewanie Beduini znaleźli jaskinię z greckim zwojem proroków mniejszych. W latach późniejszych archeologowie izraelscy odkryli tak zwaną Jaskinię Grozy i znaleźli dzieł dalszych fragmentów tego samego zwoju. Nad jego napisaniem trudzili się dwaj kopiści o różnym charakterze pisma. Chociaż ogólnym wyglądem i kształtem poszczególnych liter dzieło kopisty A bardziej się zbliża do papirusu magdaleńskiego, także u kopisty B znajdujemy wiele podobieństw, szczególnie interesujących w tych literach (*eta* i *nu*), które są mniej podobne do ręki kopisty A. Od czasu do czasu obaj się posługują cechami tak zwanego *Zierstil* (stylu ozdobnego) bądź *Häkchenstil* (stylu haczykowego), ozdobami w postaci małych kropek, haczyków lub wydłużeń, które były popularne w I wieku p.n.e. i w I stuleciu n.e. Występują one, acz znacznie rzadziej, także w papirusie magdaleńskim, na przykład przy literach *alfa*, *gamma*, *delta* i *lambda*. Co więcej, pismo kopisty B przypomina styl zwany herkulańskim, gdyż większość jego przykładów znaleziono w wykopaliskach Herkulanum. Poza Herkulanum innym, choć drobnym przykładem tego typu jest qumrański fragment 7Q6¹. Jak wiemy, teksty z Herkulanum muszą pochodzić sprzed 79 roku n.e. Bez odwoływania się do tych wykopalisk, zwoj z Nahal Hever z tekstami Mniejszych Proroków został datowany na połowę I wieku n.e.²²

Podsumowując dowody pochodzące z analizy zwojów znad Morza Martwego, możemy się cieszyć, że te greckie teksty, datowane na połowę I wieku n.e. lub na jego wcześniejsze dekady, są bliższe fragmentom Ewangelii według świętego Mateusza niż alternatywne papirusy z II bądź III wieku. Jest to wystarczająco przekonujące, by oznaczyć datę powstania tych Mateuszowych urywków na I wiek n.e., na rok około 70 lub wcześniejszy. Daje to tym więcej do myślenia, że grecki materiał porównawczy z Qumran nie był nigdy przedtem używany do oznaczenia daty innych grackich pism. I znów musimy sobie uświadomić, jak czynną rolę w świecie greckojęzycznym, który obejmował tak odległe miejsca jak

Rzym, Herkulanum, Aleksandria czy Luksor, pełniły nawet wspólnoty znad Morza Martwego, które zgromadziły te zwoje.

Nie wolno nam przy tym pominąć innego stanowiska nad Morzem Martwym – Masady. Chroniło się tam wielu ludzi, którzy uciekli z Qumran, póki twierdza nie została zburzona przez Rzymian w 73/74 roku. Z jakichś powodów zabrali ze sobą do Masady niektóre zwoje z Qumran, na przykład *Pieśni sabatowe*, i obracali się tam nadal, tak jak inni mieszkańcy, wśród różnych języków. Pośród wielu tekstów hebrajskich i aramejskich znaleziono tam niemal dokumentów greckich, łącznie z listami i informacjami o zapasach wody i żywności oraz o ich rozdziale. I tutaj, jak często w starożytności, posługiwano się skorupami naczyń, ostrakami, do wszelkiego rodzaju zapisów, od utrwalania całych poematów do króciutkich informacji. Pośród greckich ostraków z Masady jest kilka egzemplarzy, które wydają się nam przy bliższym zbadaniu znajome: przypominają styl pisma papirus magdaleński. Zdumiewająco bliskie podobieństwo występuje we fragmencie skorupy, ostrakon nr 784, z imionami *Lei* i *Amm[iasa]*. Z oczywistych historycznych i archeologicznych przyczyn ta skorupa musi być wcześniejsza niż 73/74 roku²³.

Krytycy takiej pracy porównawczej – szczególnie ci, którzy nie są obeznani z paleografią, a zatem skłonni do pochopnych sądów – nadal dowodzą, że odnośny materiał ze zwojów znad Morza Martwego nie wystarcza do wyciągania wniosków dotyczących papirusu z Górnego Egiptu. Ukazaliśmy jednak słabość tego argumentu. Zarówno grecki dokument ze zwojów znad Morza Martwego, jak i papirus z zapisem Ewangelii według świętego Mateusza, mogły praktycznie pochodzić z dowolnego miejsca w Imperium Rzymskim, a teoretycznie nawet z tego samego ośrodka; dla przykładu takim miejscem mogłoby być miasto w rodzaju Aleksandrii, gdzie zarówno żydzi, jak chrześcijanie tworzyli i przepisywali dzieła. Niemniej jednak wciąż jest użyteczne baczne przyglądanie się greckim papirusom, które zostały, tak jak papirus magdaleński, odkryte bądź zakupione w Egipcie. To jest nasz następny krok w poszukiwaniu dowodów prawdy o początkach papirusu z Oksfordu.

Jak widzieliśmy w rozdziałach 3 i 4, Egipt, wraz z najsłynniejszym miejscem wykopalisk w Oxyrhynchus, położonym o jakieś 400 kilometrów na północ od Luksoru nad Górnym Nilem, jest głównym źródłem

wszystkich greckich rękopisów, które przetrwały od starożytności. Papirusy z I wieku są dość powszechne w Oxyrhynchus i przy przeglądzie opublikowanych znalezisk trafia się na uderzający rękopis – najstarszy znany papirus z dziełem greckiego komediopisarza Arystofanesa (około 448–około 380 p.n.e.), *Rycerze*. Jest zapisany starannym zaokrąglonym pismem, średnimi lub małymi literami i jest wyraźnie bilinearny (to znaczy litery mieszczą się między dwiema wyobrażonymi liniami) z wyjątkiem dwóch wykraczających poza te linie liter *phi* i *psi*. Opis tego rękopisu, tak jak ogólny wygląd i poszczególne litery całkiem przypominają papirus magdaleński. W papirusie magdaleńskim takimi dwiema „wyjątkowymi” literami, które wystają poza liniijkę, są *rho* i *tau*. Datę powstania tego jedyne go w swoim rodzaju papirusu Arystofanesa oznaczono na „schyłek I wieku p.n.e. albo początki I wieku n.e.” A wygląda on pod wielu względami jak starsza siostra fragmentów z zapisem Ewangelii według świętego Mateusza.

Dla tekstów z Qumran mamy ustaloną pewną datę końcową. Ale ani skórzany zwój z Mniejszych Prorokami, ani papirus Arystofanesa nie mają określonej daty powstania i nie zawierają elementów pozwalających na ich datowanie; daty ich spisania można stwierdzić metodami porównawczymi. W ten sposób natykamy się jednak na jedno z niebezpieczeństw tkwiących w procesie datowania. Uzależniając się całkowicie od odniesień do innych rękopisów, można wznieść kruchą budowę złożoną z luźnych danych, trzymającą się tylko dlatego, że poszczególne dowody wzajem się na sobie wspierają – tak jak w domku z kart. Mówiąc słowami sławnego brytyjskiego teologa Austina Farrera, komentującego nie papirusy, ale datowanie pism Nowego Testamentu: „Datowanie tych wszystkich ksiąg jest jak powrót do domu grupy zawianych hulaków, trzymających się pod ręce; każdy z nich trzyma się na nogach tylko dzięki pomocy drugiego, a żaden nie ma twardego gruntu pod nogami. Cały szereg może się zataczać to w tę, to w tamtą stronę przez pięć lat, a jednak nie zderzyć się z poważną przeszkodą”²⁵. I podobnie poleganie na szeregu dat kojarzonych z określonym stylem, czy to będzie uncjała biblijna, czy styl ozdobny, czy jakiś inny, jest kamizelką ochronną, która nas broni przed rozpatrywaniem cech indywidualnych przypadków. Każda próba „uściślenia datowania”, trudna sama w sobie, w sposób oczywisty zależy od braku uprzedzeń badacza i od jego przy-

gotowania raczej na znalezienie wyjątku od reguły niż na jej potwierdzenie. Wielki łacinnik z Cambridge, poeta A.E. Housman, podsumował to w komentarzu na temat krytyki tekstu, który daje się zastosować także do paleografii:

Krytyczne badanie tekstu (...) nie podlega ściśle określonym regułom. Byłoby znacznie łatwiejsze, gdyby podlegało, i dlatego ludzie próbują udawać, że tak jest, lub przynajmniej postępować, jakby tak właśnie uważali. Oczywiście, jeśli chcecie, możecie przyjąć takie niezłomne zasady, ale wtedy będą one fałszywe i sprowadzą was na niewłaściwą drogę; gdyż ich prostota sprawi, że nie dadzą się zastosować do problemów, które wcale nie są proste, ale skomplikowane przez grę osobowości. Badacz tekstu, zaangażowany w swoją pracę, nie jest bynajmniej kimś takim jak Newton śledzący ruch planet; znacznie bardziej przypomina psa polującego na muchy. Gdyby pies polował na muchy na podstawach matematycznych, opierając się na danych statystycznych dotyczących ich populacji i miejsc występowania, nigdy by żadnej nie złapał, chyba tylko przypadkiem. Należy się nimi zajmować każdą z osobna, a badacz tekstu każdy problem, przed jakim staje, musi uważać za całkiem odrębnym i wyjątkowym²⁶.

Potrzebny nam jest zatem w tym momencie rękopis z dokładnie określoną datą powstania i możliwie wyjątkowy, który by potwierdzał dotąd uzyskane wyniki. I taki rękopis, datowany papirus, zarówno pod względem ogólnego wyglądu, jak ukształtowania poszczególnych liter niemal bliźniaczo podobny do papirusu magdaleńskiego, w samej rzeczy istnieje. Trafem losu pochodzi z Oxyrhynchus i został opublikowany w 1899 roku. Dwa lata przed pojawieniem się w Oksfordzie papirusu magdaleńskiego ów datowany papirus, który nam pomaga ustalić datę powstania papirusu magdaleńskiego, został wydany przez Bernarda Grenfella i Arthura Hunta dla Egypt Exploration Fund w Londynie²⁷. Ten papirus jest sam w sobie fascynującym dokumentem: to list pisany przez (lub w imieniu) egipskiego chłopca Harmijsisa do urzędnika Pa-piskosa i jego kolegów w Oxyrhynchus. Powiadamia właściwe władze, w wyjątkowo czystym i starannym, pisany uncjalą rękopisie, że miał niedawno 12 owiec, a teraz chce dodać do tej liczby jeszcze siedem nowych. Trzej urzędnicy w Oxyrhynchus, potwierdzając odbiór listu, złożyli pod nim swoim szczególnym, pochyłym i niedbałym charakterem

pisma podpisy. Wszyscy czterej, rolnik i trzech urzędników, oznaczają datę dokumentu. Harmijsis, w kwiecistym stylu, powszechnym w owych czasach, stwierdza: „Oświadczam w obecnym 12. roku panowania Nerona Klaudiusza Kaisara Sabastosa Germanicosa, Jedynowładcy, w wyżej wymienionym [mieście] Phthochis, że mam w swoim stadzie zwierząt 12 owiec”. W przekładzie na naszą chronologię ów 12. rok panowania Nerona przypada na lata 65–66. Trzej urzędnicy w swoim poświadczeniu są nieco bardziej biurokratyczni i zatwierdzają siedem nowych owiec z datą: „W 12. roku Nerona Pana, Epeich 30” – co według naszego kalendarza oznacza 24 lipca 66 roku. Mamy zatem dokładną datę, a przy okazji określenie Nerona jako „Pana” – *kyrios* po grecku – które jest oczywiście tytułem Boga w Starym Testamencie oraz Boga i Jezusa w Nowym. Ten oficjalny tytuł cesarski – a z pewnością był oficjalny, gdyż trzech urzędników użyło go trzykrotnie – musiał być nienawistny zarówno dla żydów, jak i chrześcijan. Każdy czytelnik papirusu magdaleńskiego może to zrozumieć, patrząc na awers fragmentu 3 (Ewangelia według świętego Mateusza 26,22–23), gdzie uczniowie zwracają się do Jezusa „Panie” (*kyrios*), co jako „imię święte” jest zapisane w skrócie.

Krótko mówiąc, przegląd papirusów datowanych pośrednio, dających się wydatować i z dokładnie określoną datą z okresu wskazanego przez Colina Roberts i Itala Galla, dał rozstrzygające wyniki. Materiał porównawczy prowadzi nas do daty około 66 roku n.e., z wyraźnym wskazaniem nawet na okres nieco wcześniejszy. Nie ma natomiast równie przekonującego materiału porównawczego z późniejszych okresów. A zatem zwykły w paleografii „margines błędu” dopuszczałby wcześniejsze, ale nie późniejsze daty: fragmenty oksfordzkie i barcelońskie należą do dokumentów zapisanych szczególnym typem uncjały, który przeżywał rozkwit w połowie I wieku n.e., a miał prekursorów już na jego początku. Ponieważ tekst tych fragmentów należy, jak widzieliśmy w rozdziale 3, do kompletnej ewangelii, a nie do oddzielnych wcześniejszych zbiorów wypowiedzi Jezusa lub Historii Męki, wiemy zatem, że ten rękopis nie może być wcześniejszy niż 30 rok n.e. Innymi słowy, tak jak odnotowaliśmy w porównaniu ze skórzanym zwojem z Qumran i z papirusem Arystofanesa, fragmenty z Ewangelii według świętego Mateusza reprezentują ostatnią fazę tego typu pisma.

INNE WYZWANIA

Fragmenty oksfordzkie i barcelońskie pochodzą z kodeksu. Jak widzieliśmy w rozdziale 3, chrześcijański kodeks zakłada wcześniejsze istnienie chrześcijańskiego zwoju. Oryginał Ewangelii według świętego Mateusza – zaginiony „pierwszy zwój” – z konieczności poprzedza o wiele lat przybliżoną datę 66 roku. Nie ma się co dziwić, że takie twierdzenie nie spotyka się z akceptacją tych uczonych badaczy Nowego Testamentu, którzy są przekonani, iż Ewangelia według świętego Mateusza jest bardzo późnym tworem wspólnoty, umiejętnie opisującym Jezusa jako cudotwórcę, myśliciela teologicznego i proroka zgodnie z obrzędowymi potrzebami lat 80. I wieku. Dla innych uczonych i wielu zwykłych chrześcijan, którzy zawsze byli przekonani, że ewangelie są wiarogodnym świadectwem naocznych świadków, ten wynik nie jest żadną niespodzianką. Papirolog może jedynie przedstawić swoje odkrycia, nie przystępując do boju. Analiza papirologiczna, wydanie i oznaczenie daty dawnego rękopisu muszą być przeprowadzone w sposób wolny od czynników teologicznych i doktrynalnych. Ale jest oczywiście czymś całkiem uprawnionym wskazanie, gdzie wnioski płynące z osiągnięć papirologii i paleografii wkraczają na teren innych dyscyplin. Światowa sensacja, jaką wzbudziła zmiana datowania papirusu magdaleńskiego, ukazała ów wpływ na wiele obowiązujących prawd o wczesnym Kościele, o historycznym Jezusie i o początkach ewangelii. Rozpatrujemy ten wpływ w końcowym rozdziale tej książki.

Badanie na tym się jednak nie kończy. Zadajmy dwa proste pytania. Jeśli dwa papirusy z Ewangelią według świętego Mateusza, jeden z Ewangelią według świętego Łukasza i – według datowania dokonanego przez Herberta Hungera i Young-Kyu Kima – jeden papirusowy kodeks z Ewangelią według świętego Jana i z Listami świętego Pawła mogą zostać uznane za pochodzące z I i początku II wieku, to czy nie powinniśmy wytrwale kontynuować naszych badań także i nad innymi papirusami? Skoro – jak widzieliśmy – biblijna uncjała została mylnie zakwalifikowana, czy nie powinniśmy spojrzeć na nowo na naukowe założenia i ustalić, czy są inne dawne papirusy, które mogą być znaczenie starsze, niż dotąd uważano? Pełno jest kandydatów do takiej rewizji.

By pozostać przy Ewangelii według świętego Mateusza, istnieje P⁷¹ z Oxyrhynchus (P. Oxy. 2683), mały fragment papirusowego kodeksu z urywkiem z Ewangelii według świętego Mateusza (23,30–39). Jego wydawcy, między nimi John Rea i Peter Parsons, ustalili datę jego powstania na schyłek II lub początek III wieku; Philip W. Comfort określił ją na około 150 roku²⁸. Jest on zdecydowanie późniejszy niż papirus magdaleński, mniej starannie napisany, ale wyraźnie należący do tej samej kategorii co, powiedzmy, papirus św. Jana z Manchesteru, P⁵² bądź Gr. P. 457, którego datę powstania określono na pierwszą ćwierć II wieku, ale może on być, jak wiedzieliśmy, jeszcze starszy. Innym egzemplarzem tej samej ewangelii – w gruncie rzeczy numerem 1 na liście wszystkich papirusów z zapisem Nowego Testamentu – jest P¹, czyli P. Oxy. 2, obecnie na University of Pennsylvania w Filadelfii, który zawiera urywki z Ewangelii według świętego Mateusza 1,1–9 oraz 14–20. Jest to wspaniały przykład starannego, niemal misternego pisma, a powszechnie mu przypisywana data – III wiek – jest zdecydowanie zbyt późna. Nie można go zaliczyć do tego samego wczesnego okresu co fragmenty magdaleńskie i barcelońskie czy nawet paryski fragment z Ewangelii według świętego Łukasza, ale nie jest od nich dużo późniejszy²⁹.

Inne fragmenty papirusów z zapisem ewangelii także wyraźnie wskazują na wcześniejsze daty. Weźmy P³, czyli P. Oxy. 208 z ustępami z Ewangelii według świętego Jana 1,16 i 20, obecnie w British Library w Londynie. Jego powszechnie przyjęta data – „III wiek” – wprowadza w błąd, gdyż jest za późna³⁰. Spójrzmy na P⁶⁹, czyli P. Oxy. 2383, z Ashmolean Museum w Oksfordzie, z tekstami ze świętego Łukasza 22,41, 45–48 i 58–61. Czy jest do pomyślenia, by ktokolwiek wolny od dyktatu uncjały biblijnej mógł go datować na koniec III wieku – tak jak jest oznaczony obecnie? Kiedy Edgar Lobel, Colin Roberts i inni wydali go po raz pierwszy w 1957 roku³¹, ograniczały ich naukowe prawidłowe owego czasu, co umożliwiło Robertsowi dostrzeżenie, że datowanie Arthura Hunta na IV wiek było mylne, ale także powstrzymało go od sięgnięcia głębiej – co w końcu musiał zrobić w swojej pracy o początkach kodeksu. Dogłębna powtórna ocena P⁶⁹ mogłaby wykazać jego pokrewieństwo z papirusu z tekstem świętego Łukasza z Bibliothèque Nationale w Paryżu, który na nowo datowano na początek II, a może nawet koniec I wieku.

Możemy wymieniać dalej. Istnieje P⁷⁰, czyli P. Oxy. 2384, jego fragmenty znajdują się w Ashmolean Museum w Oksfordzie i w Instytucie Papirologicznym G. Vitellego we Florencji. Fragmenty z Ewangelii według świętego Mateusza, rozdziały 2, 3, 11, 12 i 24. Trzeci wiek? Tylko jeśli tradycja przeważa nad nowym myśleniem. Jednak jedno świeże wydanie papirusu z Nowym Testamentem podjęło ryzyko wskazania stosunkowo wczesnej daty. T.C. Skeat datował papirusowy fragment kodeksu P⁹⁰, czyli P. Oxy. 3523, z ustępami ze świętego Jana 18,36–19,7, znajdujący się obecnie w Oksfordzie w Ashmolean Museum, na (późny) II wiek³². Zarzucono mu zbytek odwagi, ale miał rację, choć może wykazał się zbytkiem ostrożności. Zważywszy na nowy materiał porównawczy, o którym mówiliśmy, bardziej prawdopodobna wydaje się połowa lub początki II wieku. Skeat w każdym razie wykazał, że nawet w ramach tradycyjnego paradygmatu możliwy jest postęp, a on sam jest niewątpliwie wielkim i niezaprzeczanym jego nosicielem. Może jest mniej odważny w innych dziedzinach, ale tu w każdym razie dostarczył nam ważki powód, by rozwijać proces paleograficznej rewaloryzacji. Jedno jest pewne: jeżeli, jak utrzymuje Skeat, P⁹⁰ pochodzi z II wieku, to zdecydowanie bardziej archaiczne cechy charakterystyczne papirusu magdaleńskiego bez najmniejszych wątpliwości wskazują na znacznie wcześniejszą datę powstania.

To tylko kilka przykładów tego, co już zrobiono, by na nowo oznaczyć datę powstania Nowego Testamentu, i tego, czego należy jeszcze dokonać. Światowa sensacja, jaką wzbudziło przesunięcie daty powstania papirusu z Magdalen College w Oksfordzie, nie jest końcem sprawy, ale zaledwie jej początkiem.

ROZDZIAŁ 6

PISARZE I CHRZEŚCIJAŃSTWO

Cóż za szczęśliwy trud, cóż za chwalebne zajęcie przemawiać do ludzi za pomocą ręki, rozwiązywać język za pomocą palców, nieść spokojne zbawienie śmiertelnym i zwalczać nieczne podstępny diabła piórem i atramentem! Każde bowiem słowo Pana zapisane przez kopistę jest raną zadaną szatanowi. I tak, chociaż tkwi w jednym miejscu, kopista przemierza różne kraje przez rozpowszechnianie tego, co zapisał.

Kasjodor *Institutiones* (około 536)

*Mimo szeroko rozpowszechnionej opinii, że jest inaczej,
filologia klasyczna robi szybkie postępy.*

I.D. Reynolds i N.G. Wilson *Scribes and Scholars:*

A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature (Pisarze i uczeni. Przewodnik po rozprzestrzenianiu się literatury greckiej i łacińskiej, 1991).

Co wiemy o mężczyznach i kobietach, którzy pierwsi posługiwali się papierem magdaleńskim ponad 19 wieków temu? Jakie posiadli umiejętności i wykształcenie? I co te drobne fragmenty mówią nam o doktrynalnym rozwoju wczesnego chrześcijaństwa? Jak widzieliśmy w rozdziale 5 i czego wciąż dowodzą archeolodzy, historycy i znawcy Nowego Testamentu, ży-

dowskie społeczeństwo Palestyny w I wieku było trójjęzyczne. Hebrajski (język synagogałny obowiązujący w Świątyni), aramejski (tradycyjny język dnia codziennego) oraz grecki (język kultury wschodnich krajów śródziemnomorskich, odkąd opanowali je Grecy) były każdemu dostępne w mowie i piśmie. Niektórzy, szczególnie ci, którzy mieli do czynienia z rzymską administracją, zdobywali czynną znajomość łaciny. To, że Rzymianie, mimo biegłości w greckim, posługiwali się w Palestynie także łaciną, wynika jasno z łacińskiej inskrypcji Poncjusza Piłata w Cezarei Nadmorskiej, jedyne zachowanego napisu wymieniającego imię Piłata. Pojawia się ono w dedykacji Piłata na Tiberinum, budowli wzniesionej na cześć cezara Tyberiusza. Wynika to także z Ewangelii według świętego Jana (19,29), gdzie mowa jest o napisie, który Poncjusz Piłat kazał zamieścić na krzyżu Jezusowym: „Ten napis czytało wielu Żydów, ponieważ miejsce, gdzie ukrzyżowano Jezusa, było blisko miasta. A było napisane w językach hebrajskim, łacińskim i greckim”.

WIELOJĘZyczne Społeczeństwo

Nie trzeba nadmieniać, że nie wszyscy byli równie uzdolnieni. Nawet tak inteligentny skądinąd człowiek jak żydowski historyk Józef Flawiusz przyznawał, że trudno mu osiągnąć biegłość w greckim i że nie może się pozbyć swojego akcentu (choć tę jego samokrytykę można uznać za tak zwaną *captatio benevolentiae*, powszechnie używany chwyt retoryczny dla wywołania pochlebnej reakcji). Nowy Testament jest pełen przykładów dobrej znajomości greckiego języka i greckiej (czyli hellenistycznej) kultury. Betsaida, miasto, gdzie dorastali Szymon, później nazywany Piotrem, i jego brat Andrzej, należała do włości tetrarchy Filipa, który znacznie się przyczynił do zhellenizowania okolicy. Na popularność tych wpływów wskazują także imiona własne: Andrzej, na przykład, ma pochodzenie na wskroś greckie, a nawet Szymon ma korzenie w dwóch kulturach. W literaturze imię Szymon po raz pierwszy pojawia się nie w tekście hebrajskim, ale w teatralnej sztuce greckiej – w komedii Arystofanesa *Chmury* (wiersz 351), napisanej w 423 roku p.n.e. Trzeci uczeń, Filip, również z Betsaidy (Ewangelia według świętego Jana 1,44), także nosił imię greckie. To stanowisko odkryte przez benedyktyna

i archeologa Bargila Pixnera zostało niedawno opisane przez amerykańską znaną teologią Elizabeth McNamer jako, z chrześcijańskiego punktu widzenia, „najważniejsze miasto po Jeruzolimie”¹. Pośród odkryć w Betsaidzie jest domek rybaka z kotwicami, haczykami na ryby i z igłą do naprawiania sieci. Znalaziono piwnicę na wino, piec i dwie bazaltowe płyty leżące jedna na drugiej, używane do mielenia ziarna. McNamer opisuje, co się zdarzyło po tym odkryciu: „Jedna z moich studentek próbowała popchnąć górny kamień, ale nie mogła. Wtedy poleciłam, by go popchnęły we dwie. Gdyż Jezus oczywiście powiedział: »dwie będą mleć w żarnach« (Ewangelia według świętego Mateusza 24,41), więc potrzeba dwóch, by to zrobić”.

Sam Jezus dorastał w Nazarecie, oddalonym tylko o 6 kilometrów, czyli o niespełna godzinę drogi od Sefforis, które za jego młodości właśnie przekształcano w stolicę Galilei. Niektórzy badacze utrzymują, że Jezus i jego ojciec Józef, obaj zawodowi budownicy, brali czynny udział we wznoszeniu miasta. (Grecki wyraz *tecton* w Ewangelii według świętego Mateusza 13,55 nie oznacza „cieśli”, jak przekłada mylnie większość tłumaczy Biblii, ale „budowniczo” – rozpoznajemy je w naszym współczesnym słowie „architekt”). Sefforis także było miejscem mocno zhellenizowanym. Wskazują na to zarówno ówczesne inskrypcje, jak i wspaniały teatr zbudowany w latach, kiedy Jezus był jeszcze bardzo młody. Nawet w Palestynie wystawiano sztuki wyłącznie po grecku, dla greckojęzycznej ludności. Teatr w Sefforis mógł pomieścić 5000 widzów, chociaż samo miasto liczyło 25 000 mieszkańców. Zważywszy na to, musimy sądzić, że pewna znajomość greckiego, wystarczająca przynajmniej do zrozumienia greckich sztuk, musiała być rozpowszechniona w I wieku także pośród niższych warstw żydowskiego społeczeństwa w Galilei, ojczystym kraju Jezusa i jego uczniów.

A co z samymi opowieściami Nowego Testamentu? Nikt nie wątpi, że rodzimym językiem Jezusa był aramejski i że umiał czytać po hebrajsku. Znajdujemy na to dowód u świętego Łukasza 4,16–30, gdzie rozwija zwój z Proroctwem Izajasza, czyta je i objaśnia tekst. Ale istnieją przynajmniej jeden bezpośredni dowód, a wiele pośrednich, że umiał także mówić po grecku. Zacznijmy od spotkania z Syrofenijką w „granicach Tyru” (Ewangelia według świętego Marka 7,24–30). Święty Marek, nieco bardziej wrażliwy na subtelnosci językowe niż inni

autorzy ewangelii – posługuje się niekiedy lacińskimi, greckimi i aramejskimi określeniami, zawsze z tłumaczeniem – dostarcza w ustępie 7,26 interesującego okrucchu informacji. Grecki tekst *He de gyne en Hellenis* znaczy: „A była to kobieta mówiąca po grecku”². W ten sposób święty Marek informuje nas, niejako mimochodem, że dalsza rozmowa z Jezusem odbywała się po grecku. Posługiwanie się tym językiem widać też u świętego Marka 12,13–17, w ustępie, w którym Jezus rozprawia z faryzeuszami o podatku dla cezara. Niemiecki archeolog i badacz Nowego Testamentu Benedikt Schwank wykazał już jakiś czas temu, że ta rozmowa musiała toczyć się po grecku³. Między 37 rokiem p.n.e. a 67 rokiem n.e. nie była dopuszczona do obiegu ani wybita w Palestynie ani jedna moneta z hebrajskim lub aramejskim napisem. Tekst na monetach był grecki, a niekiedy – jeśli pieniądze pochodziły na przykład z Lyonu – laciński. Jednak w tej scenie wszystko zależy od tekstu na monecie, stosownego do Jezusowej konkluzji, która w żaden sposób nie daje się przełożyć równie dobitnie na aramejski: „Oddajcie więc Cezarowi, co do Cezara należy, a Bogu, co do Boga należy”. W istocie taka moneta z portretem imperatora Tyberiusza była zniewagą dla prawowiernych Żydów, gdyż już sam portret gwałcił drugie przykazanie, a napis zawierał tytuł cezara jako syna boskiego Augusta. Było to bluźnierstwo i jako takie pojmowali je wszyscy, którzy mieli do czynienia z taką monetą, co oczywiście czyni konkluzję Jezusa tym bardziej wymowną. A mogła być ona w pełni zrozumiała tylko dlatego, że została wypowiedziana po grecku.

Podczas tego samego zdarzenia Jezus używa terminu zaczerpniętego z języka teatru greckiego. Nazywa faryzeuszy „hipokrytami” – pośrednio używając według świętego Marka (12,15): słowa *hypokrisis* („hipokryzja”), i bezpośrednio zwracając się do nich, w analogicznym tekście świętego Mateusza 22,18, z oskarżeniem: *hypokritai!* („wy hipokryci!”) [według *Biblii Tysiąclecia* „obludnicy”]. Grecki wyraz oznacza aktorów, a zatem ludzi, którzy udają, grają jakąś rolę. Możemy się zastanawiać, czy Jezus zaczerpnął to słowo, rzadko przedtem używane w przenośnym sensie, ze swoich doświadczeń widza teatralnego w Seforis. Zostały zbadane inne sytuacje, gdzie pośrednio możemy wnioskować, że posługiwał się greckim: przy przepytывaniu przez Pilata i w scenie w ogrodzie, po Zmartwychwstaniu, gdzie wskrzeszony Jezus

spotyka Marię Magdalenę (Ewangelia według świętego Jana 20, 11–28). Rozmowa między nimi najwyraźniej odbywa się po grecku, w języku stosownym do rozmowy z ogrodnikiem (za którego Maria bierze Jezusa), póki ten nie zwraca się do niej po imieniu. Dopiero wtedy odwraca się twarzą ku niemu i mówi po aramejsku *Rabbuni!* („Nauczycielu!”), świadomie zmieniając nagle język. Cudownie dokładny opis świętego Jana tej dramatycznej sceny mógłby stanowić socjologiczną informację o używaniu języków w Palestynie I wieku. To wciąż jednak otwarta sprawa. Wymownego przykładu niuansów wielojęzycznego społeczeństwa, do którego całkiem naturalnie należeli pierwsi chrześcijanie, dostarczają nam Dzieje Apostolskie.

Święty Paweł, sam dobrze wykształcony Żyd o pochodzeniu faryzejskim, potrafiący cytować greckich autorów, gdy uznawał to za stosowne (Aratos w Dziejach Apostolskich 17,28, Menander w I Liście do Koryntian 15,33, Epimenides w Liście do Tytusa 1,12, by wymienić tylko tych trzech), doznał zmieniającego mu życie doświadczenia w drodze do Damaszku – co jest jednym z najważniejszych zdarzeń opisanych w Dziejach Apostolskich. W oślepiającym „blasku z nieba” spotkał Jezusa i się nawrócił. Święty Łukasz uznał to wydarzenie przy drodze do Damaszku za tak doniosłe, że opowiedział o nim trzy razy w kluczowych momentach zwrotnych swojej księgi. Pierwsza wersja to jego własna (Dzieje Apostolskie 9,1–9), rzeczowa opowieść przedstawiona w odpowiednim chronologicznie momencie. Druga opowieść jest wersją świętego Pawła; w Dziejach Apostolskich 22,5–11 opowiada ją Żydom w Jerozolimie, gdy sam znalazł się pod ochroną straży rzymskich. Tło tej historii jest samo w sobie interesujące. Aresztowany przez Rzymian, zaskakuje oficerów, którzy go wzięli za Egipcjanina, zwracając się do nich po grecku („Mówisz po grecku?”, Dzieje Apostolskie 21,38), a potem otrzymuje pozwolenie, by przemówił do Żydów, co czyni po aramejsku. Reagują na to równie przychylnie, choć z lekkim zdziwieniem („Usłyszawszy, że mówi w języku hebrajskim [aramejskim], uciszli się jeszcze bardziej – Dzieje Apostolskie 22,2). Jego opowieść o przeżyciach na drodze do Damaszku jest skierowana do żydowskich słuchaczy; język i wyjaśnienia, jakich udziela Paweł, wywodzą się z ich wspólnego punktu wyjścia: „Prawa ojczystego” (Dzieje Apostolskie 22,3).

W Dziejach Apostolskich 26,12–20 święty Paweł opowiada tę historię po raz drugi. Dzieje się to przed sądem w Cezarei Nadmorskiej. Znowu jest pod rzymską strażą. Przepytują go król Herod Agryppa II i świeżo przybyły rzymski prokurator Festus. Obaj zostali wychowani w rzymskim systemie edukacyjnym, są obeznani z literaturą, filozofią i naturalnie z językami imperium. Jako wykształcony rzymski obywatel święty Paweł mówi więc z nimi po grecku. Przystosowuje także swoją historię do specyficznych zainteresowań słuchaczy, nie nadmieniając o „Prawie ojczystym”. Tu i tylko tutaj święty Paweł dodaje słowa samego Jezusa, wraz z ważkimi następstwami:

„Szawle, Szawle, dlaczego mnie prześladujesz? Trudno ci wierząc przeciwko ościeniowi” (Dzieje Apostolskie 26,14). Grecki tekst musiał brzmieć dla zebranych całkiem swojsko: *sklerón soi pròs kéntra laktízein* – niemal cytat, a w każdym razie nieomylna aluzja do najbardziej popularnego cyklu greckich tragedii, do trzyczęściowej *Orestei* Ajschylosa, nawet dziś często wystawianej. W pierwszej z trzech tragedii, w *Agamemnonie*, Egistos rozmawia z Chórem i mówi: „Czy ten widok nie daje wam do myślenia? Więc nie wierzgajcie przeciwko ościeniowi, bo możecie się na niego nadziać i się zranić”. Jezus, jak wspomina Paweł, powiedział to po aramejsku [według *Biblii Tysiąclecia* „po hebrajsku”] (co stanowi jedyne znane odniesienie do przekładu ustępu sztuki greckiej na ten język), podczas gdy sam Paweł, mówiąc do Festusa i Agryppy, którzy nie znali aramejskiego, przytacza to zdanie oczywiście po grecku.

Główna część tego zwrotu, o wierzganiu przeciw ościeniowi (*prò kéntra me laktíze*) występuje także u Ajschylosa w mniej rozpoznawalnym kontekście, w tragedii *Prometeusz* (wers 325). Została także użyta w podobnej formie, ale w całkiem odmiennym kontekście przez trzeciego wielkiego twórcę tragedii, Eurypidesa, w *Bachantkach* (wers 795). Posługuje się nim nawet rzymski komediopisarz Terencjusz w sztuce *Phormio* (wersy 77–78): „Przychodzi mi na myśl to powiedzenie: Co za głupota wierzgać przeciwko ościeniowi” (*Nam quae inscitia est? Advorsum stimulum calces*). Krótko mówiąc, te słowa w ustach Jezusa musiały wywołać poruszenie. Szczególnie wyrazisty był tu kontekst *Agamemnona* (wers 1624). Ale bez względu na to, o której sztuce Agryppa i Festus pomyśleli najpierw, musieli rozpoznać wspólne korzenie kulturowe.

Nade wszystko nie mogli nie przyjąć do wiadomości, że Jezus z Nazaretu, ten ukrzyżowany Galilejczyk, był obeznany z takimi zwrotami, a jego apostoł Paweł z łatwością cytuje je po grecku. Jezus, święty Paweł i pierwsi chrześcijanie bynajmniej nie byli ludźmi niewykształconymi. Jeśli sytuacja tego wymagała, wykazywali się elokwencją, i to nie tylko w jednym języku. Chrześcijaństwo było zatem dla każdego; miało być dostępne żydowskiemu masom w Świątyni, zhellenizowanemu żydowskiemu królowi i rzymskiemu prokuratorowi. Takie w każdym razie odbieramy przesłanie z dwóch wersji objawienia świętego Pawła w drodze do Damaszku. Odpowiedź Agryppy w Dziejach Apostolskich (26,27) wręcz podsumowuje potencjalną skuteczność takiej strategii: „Niewiele brakuje, a przekonałbyś mnie i zrobił ze mnie chrześcijanina”⁴.

TECHNIKI PISARSKIE

Widzieliśmy, jak nacjonalistyczni obrońcy Masady w ostatnim bastionie opierającym się Rzymianom nie mieli nic przeciwko porozumiewaniu się po grecku, jak greckie dokumenty dotarły do ortodoksyjnej wspólnoty w Qumran, jak święty Łukasz, by powielić i rozpowszechnić swoją ewangelię korzystał z usług wysokiego urzędnika rzymskiego i jak krąg przyjaciół świętego Pawła był obznajmiony z jego notatkami noszącymi łacińską nazwę *membranae*. Chrześcijańscy autorzy i ich kopiści przejęli także inny zwyczaj, szeroko rozpowszechniony wśród Greków i Rzymian: posługiwanie się sekretarzami, czyli *amanuenses*, zaufanymi pomocnikami, dobrze obeznanymi z technikami literackimi i metodami zapisu. Niektórzy z nich są wymienieni z imienia w Nowym Testamencie, inni pozostali anonimowi. W szerokim sensie święty Łukasz odnosi się do nich na początku swojej ewangelii: „Wielu już starało się ułożyć opowiadanie zdarzeń dokonanych pośród nas, tak jak je przekazali ci, którzy od początku byli naoczными świadkami i sługami słowa” (1,1-2). Należy zauważyć, że naocznemu świadectwu święty Łukasz przypisuje doniosłość większą niż zapisom (włącznie z tymi, które poprzedzają jego własny), a „słudzy słowa” to po grecku *hyperetai*, „pomocnicy”. W czasach Nowego Testamentu był to wyraz często używany do oznaczenia

pomocników, strażników lub posługaczy w synagogach albo osób będących na usługach królów lub urzędników. Ale tu wyraźnie odnosi się do tych, którzy pomagali się rozprzestrzeniać zapisom o dobrej nowinie, o Ewangelii, o Jezusie. Grecki termin pojawia się dość ciekawie w kontynuacji Ewangelii według świętego Łukasza – w *Dziejach Apostolskich* (13,5). Badacz Nowego Testamentu R.O.P. Taylor pierwszy zauważył, że Jan Marek, tradycyjnie utożsamiany z autorem najstarszej ewangelii, jest nazwany tu *hyperetes* jako członek grupy misyjnej zorganizowanej przez Pawła i Barnabę około 46 roku, ale nie jako pomocnik któregoś z nich. Określenie brzmi tak, jakby to miał być tytuł jego kwalifikacji. Czy może mieć to związek z informacją, że w owym czasie już stworzył swoją ewangelię, a przynajmniej jej pierwszą wersję, że był prawdziwym „sługą słowa”?⁵

Wysoko kwalifikowani pomocnicy są wspomniani w innych miejscach Nowego Testamentu, a dwóch uderzających przykładów dostarcza I List świętego Piotra Apostoła (5,12) i List świętego Pawła do Rzymian (16,22)⁶. „Przy pomocy Sylwana, wiernego brata, krótko, jak mi się wydaje, wam napisałem, upominając i stwierdzając, że taka jest prawdziwa łaska Boża, w której trwajcie” (I List Piotra Apostoła 5,12); w Liście świętego Pawła do Rzymian 16,21 czytamy: „Pozdrawiam was w Panu i ja Tertius, który pisałem ten list” (*Ego Tertios ho grápsas ten epistolen*). Na podstawie tej wzmianki amerykański badacz Nowego Testamentu Gary Burge zatytułował swój niedawny artykuł o Tertiusie „Prawdziwy autor Listu do Rzymian”⁷. Ludzie tacy jak Sylwanus (albo Silan, bo i tak go nazywano) i Tertius byli kimś więcej niż tylko skrybami. Nikt w owym czasie nie wątpił, że prawdziwym autorem Listu do Rzymian był święty Paweł (zob. 1,1) czy że święty Piotr był autorem swego pierwszego listu (1,1), ale rola sekretarzy mogła niekiedy być bardzo doniosła. Możemy się domyślać, podobnie jak wielu badaczy, że raczej poprawną grekę I Listu świętego Piotra – w porównaniu do chropawej hebrajszczyzny jego drugiego listu – należy zawdzięczać Sylwanusowi, jego doświadczonemu sekretarzowi, który już dowiódł swych umiejętności w I i II Liście do Tesaloniczan. A w Liście do Rzymian Tertius był kimś więcej niż biernym zapisywaczem.

Święty Paweł musiał doceniać jego udział w wykończeniu całości utworu, bo jak inaczej mógłby mu pozwolić na zamieszczenie tej

dumnej uwagi: „i ja Tertius, który pisałem ten list”? Sekretarze często układali cały list jedynie na podstawie notatek albo uzupełniali je szkicami całych ustępów i tak dalej. Jednak nigdy nie podawano w wątpliwość powagi osoby, której myśli i nauczanie było w ten sposób przekazywane. Podobną rolę odgrywają obecnie autorzy przemówień politycznych i tak zwani murzyni, którzy pracują dla niektórych powieściopisarzy i autorów autobiografii. Święty Paweł, w każdym razie, dobrze rozumiał potrzebę zagwarantowania autentyczności ukończonego tekstu. Byli tacy, którzy wątpili – jak i dzisiaj wątpią – zważywszy na naturalne i zrozumiałe różnice stylu i słownictwa w jego listach, że on był prawdziwym ich autorem. Na samym końcu od czasu do czasu dodawał swój osobisty podpis: „Pozdrowienie ręką moją, Pawłową” (I List do Koryntian 16,21); „Przypatrzcie się literom, jakie ze względu na was własnoręcznie stawiam” (List do Galatów 6,11); „Pozdrowienie ręką moją – Pawła” (List do Kolosan 4,18); „Ja, Paweł, piszę to moją ręką” (List do Filomena 19).

Sekretarz świętego Pawła, Tertius, mógł posiadać jeszcze jedną umiejętność, wcale nierzadką wśród pracujących zawodowo chrześcijan w tej części grecko-rzymskiego świata: znajomość stenografii. Używając terminu technicznego, był *tachygraphos*⁸. Umiejętność stenografowania była niezbędna biegłemu sekretarzowi. Tertius, niewymieniany w kręgu bliskich świętego Pawła, został wybrany ze względu na szczególne zdolności do zapisywania i redagowania nieco rozwlekłych ustnych wypowiedzi apostoła. Przykład wielomówności świętego Pawła znajdujemy w Dziejach Apostolskich 20,7–9: „Paweł, który nazajutrz zamierzał odjechać, przemawiał do nich i przedłużył mowę aż do północy (...). Pewien młodzieniec, imieniem Eutychos, siedział na oknie pograżony w głębokim śnie. Kiedy Paweł przedłużał przemówienie, zmorzony snem, spadł z trzeciego pietra w dół”. Pośród uczniów Jezusa znajomość tachygrafii mógł mieć Lewi–Mateusz, były urzędnik celny na jednej najważniejszych granic morsko-lądowych w Galilei. Jest więc dość naturalne, że uczeni uznali, iż był on zdolny do dosłownego zanotowania długiego Kazania na Górze, tak jak Tertius potrafił zapisywać wypowiedzi świętego Pawła. Rzecz jasna, myśl o autentyczności Kazania na Górze jest irytująca dla tych badaczy Nowego Testamentu, którzy są przekonani, że święty Mateusz nigdy nie napisał swojej ewangelii, a kazanie

jest późniejszym wymysłem wczesnej wspólnoty chrześcijańskiej, raczej wrywkowym zbiorem osobnych wypowiedzi niż relacją z prawdziwego wystąpienia prawdziwego Jezusa. Ale główna rzecz to traktować dowody historyczne bez uprzedzeń⁹.

Stenograficzny zapis z czasów Nowego Testamentu jest, by tak rzec, ujęty w nawias biblijnych odniesień z III wieku p.n.e. i rękopisu na skórze z początków II wieku n.e. Grecki przekład Biblii, Septuaginta z III wieku p.n.e., jest (przynajmniej miejscami) swobodnym oddaniem hebrajskiego tekstu. Dąży do tego, by ją zrozumieli grekojęzyczni czytelnicy i znaleźli odpowiedniki niektórych wyrażań w terminach własnej kultury. To samo robią współczesne przekłady Biblii. W Psalmie 45,2 zwrot „sprawny pisarz” jest odpowiednikiem *oxygráphos*, synonimu dla *tachygráphos*, „stenografa”¹⁰. Tłumacz tego wersu z hebrajskiego na grecki wiedział, co robi, kiedy wybierał techniczny termin grecki dla oddania hebrajskiego *sofer macher*; w Księdze Ezdrasza do określenia jego kwalifikacji używa słów *grammatéus tachys* – stąd tachygrafia [*Biblia Tysiąclecia* nazywa go „uczonym biegłym w Prawie Mojżeszowym”]. Techniczny termin *oxygráphos* musiał być dość dobrze znany pośród mówiących po grecku Żydów; inaczej jego zastosowanie w przekładzie, którego podstawowym celem było stworzenie łatwo zrozumiałej wersji hebrajskiego oryginału, byłoby całkiem pozbawione sensu.

Drugą stroną tego nawiasu jest tekst zapisany na skórze, znaleziony w jaskini Wadi Murraba'at niedaleko Morza Martwego (numer inwentarza 164)¹¹. Nigdy nie został właściwie zbadany, gdyż jego pierwsi redaktorzy uznali, że jest to grecki stenogram (niedający się odcyfrować), na dodatek rozpaczliwie potrzebujący konserwacji¹². Z powodu archeologicznych okoliczności jego odkrycia należy go datować najpóźniej na początki II wieku n.e. I najpewniej jest to chrześcijański tekst. Bez względu na to, co może pewnego dnia ujawnić jego odcyfrowanie, jest na nim wyraźnie widoczny w środku większego z dwóch fragmentów monogram Chrystusa, *Chi-Rho*, złożony z pierwszych dwóch liter jego imienia po grecku (*christos*). Są one połączone w jeden symbol, w którym *rho* – wyglądające jak łacińskie P – znajduje się nad *chi* przypominającym łacińskie X¹³. Innymi słowy, pośród Żydów i greckich chrześcijan zapis stenograficzny był rozpowszechnionym codziennym zjawiskiem.

To naświetlenie greckiej znajomości stenografii pomaga nam zrozumieć rolę, jaką papirus magdaleński odgrywał w środowisku społecznym, w którym zarówno prości ludzie, jak i klasy zamożne i elity kulturalne posługiwały się w mowie i piśmie potoczną greką. Został napisany przez skrybów, którzy dobrze znali grecką stenografię – umiejętność, którą w gruncie rzeczy mógł się posługiwać sam apostoł Mateusz. Ale co te drobne urywki mówią o wierze tych wczesnych chrześcijan? Tu mamy do zbadania jeszcze jeden element literacki – świadomą, celową i przemyślną innowację tego okresu, znaną jako „święte imiona”, czyli *nomina sacra*. Ten nowatorski element odzwierciedlał możliwości osiągalne dla ludu, który używał słów, liter, znaków i symboli w więcej niż tylko jednym języku.

STENOGRAFICZNY ZAPIS „ŚWIĘTYCH IMION”

Występowanie „świętych imion” uznaliśmy w rozdziałach 3 i 5 za uderzające cechy papirusu magdaleńskiego. Są w nim dwa ułamkowe, ale wyraźnie czytelne przykłady, jeden z nich na awersie fragmentu 1 w wierszu drugim (*KE* zamiast *kyrie*, „Panie”, w Ewangelii według świętego Mateusza 26,22) i drugi na awersie fragmentu 1 w wierszu pierwszym (*IS* zamiast *iesous*, „Jezus”, w Ewangelii według świętego Mateusza 25,31). Są tylko ułamkowe, bo zatarła się pozioma kreska nad skrótami, a musiała nad nimi być, jak wnioskujemy z późniejszych czytelnych przykładów. I jest jeszcze trzeci przykład, który można odtworzyć na podstawie stychometrii wiersza: na odwrocie fragmentu 2 w wierszu pierwszym (*IS* zamiast *iesous* w Ewangelii według świętego Mateusza 26,10). Nawet przed przesunięciem daty powstania papirusu magdaleńskiego na połowę I wieku i bez wiedzy o zmianie datowania innych papirusów wzmiankowanych pod koniec rozdziału 3 te pierwsze dwa przypadki przytaczano jako najwcześniejsze przykłady takich „świętych imion”¹⁴. Przyczyna jest jasna. Słynny P⁵² z Ewangelią według świętego Jana 18,31–33/37–38, tradycyjnie datowany na 120 rok, powszechnie przywoływany jako najwcześniejszy dotąd znany papirus z tekstem Nowego Testamentu, nie zawiera żadnego widocznego *nomina sacra*; niemniej jednak na podstawie rekonstrukcji długości ongiś

kompletnych wierszy można uznać, że słowa *iesou*, *iesoun* i *iesous* zostały skrócone do *IU*, *IN* oraz *IS* na awersie w wierszu drugim (św. Jan 18,32), na awersie w wierszu piątym (św. Jan 18,33) oraz na awersie w wierszu siódmym (św. Jan 18,34).

Takie samo domniemane rozpoznanie „świętych imion” dotyczy kodeksu bratniego wobec papirusu magdaleńskiego, fragmentów barcelońskich, o których była mowa w rozdziale 3. Widoczne skróty „świętych imion” występują w niemal kompletnym kodeksie P⁶⁶ z Ewangelią według świętego Jana, datowanym powszechnie na około 200 rok, ale zapewne starszym o jakieś 70 lat¹⁵, a także w budzącym spory wczesnym tekście chrześcijańskim nieznanego pochodzenia, tak zwanym papirusie Egerton 2 z British Library w Londynie, datowanym na około 110–130 rok n.e.¹⁶ Papirus Egerton – połączenie treści zawartych w ewangeliach z obiegowymi przekazami i wypowiedziami niezawartymi w Nowym Testamencie (przypominamy słowa świętego Jana 21,25: „Jest ponadto wiele innych rzeczy, które uczynił Jezus, a które, gdyby z osobna opisano, to sądzę, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, które by trzeba napisać”) – jest szczególnie doniosły. Potwierdza szeroko rozpowszechnione posługiwanie się takimi skrótami we wczesnym chrześcijaństwie, nawet poza tekstami, które miały uzyskać potwierdzony status kanoniczny.

Dlaczego owe „święte imiona” są tak ważne dla naszego rozpoznania początków Nowego Testamentu? Po pierwsze, najwyraźniej nie są one niczym przypadkowym. Pojawiają się regularnie nawet w najstarszych rękopisach. Od samych początków wynikały z jakiegoś systemu. Ogółem biorąc, skracanie niektórych słów było bardziej powszechne w klasycznych rękopisach niż we współczesnych maszynopisach; spotykamy pewien przykład w papirusie magdaleńskim na awersie fragmentu 3 (św. Mateusz 26,14), gdzie „dwanaście”, *dodeka* po grecku, zostaje zapisane skrótem ιβ. Grecy i Rzymianie mieli precyzyjny system skrótów liczebników, a system łaciński przetrwał do dziś. Taką pozostałością jest oznaczenie przez C.H. Roberta rozdziału 26 Ewangelii według świętego Mateusza (w jego pierwszym wydaniu) jako xxvi przez wzgląd na tradycję; w końcu, praktycznie rzecz biorąc, „26” jest nieco krótsze niż „xxvi”. Ale oba są oczywiście krótsze niż wyrażenie ich słowami „dwadziesty szósty”, łacińskie *sex et viginti* albo *viginti sex*. Prócz liczebników

w rękopisach i inskrypcjach mogły niekiedy być zapisywane skrótowo popularne imiona lub tytuły, nazwy miesięcy i ustalone terminy¹⁷. A zatem pomysł używania dobrze znanych skrótowanych form i wyznajdowania nowych trudno uznać za rewolucyjny dla pierwszych chrześcijańskich kopistów i sekretarzy, biegłych w ówczesnych technikach pisarskich. Ale to, czego później dokonano, było rzeczą bez precedensu i zadziwia komentatorów do dzisiaj.

Wprowadzono bowiem system skrótów i ściągnięć imion oraz wyrazów kojarzonych z Jezusem, Bogiem i Duchem Świętym, poczynając od samych tych imion. „Jezus” stał się „JS” (*IS* = *jota* + *sigma* po grecku). (Jak inne „święte imiona” ten skrót, jak widzieliśmy wyżej na przykładzie z P⁶⁶, podlega zmianom deklinacyjnym języka greckiego). Bóg (*theos*) stał się *THS* (*theta* + *sigma* po grecku), a Duch [Święty] (po grecku *pneuma*) – *PNA* (*pi* + *nu* + *alfa*). Skojarzone wyrazy nabierały przez takie skróty uświęconego statusu. Słowo „Pan” (*kyrios*), na przykład, mogło odnosić się do osoby niemającej nic wspólnego ze Świętą Trójcą. Jak widzieliśmy w rozdziale 5, do Nerona zwracano się *kyrios*. Ale kiedy pisano to słowo wielkimi literami, *KS*, stawało się słowem boskim, odnoszącym się do biblijnego Pana. Papirus magdaleński dostarcza nam pierwszego przykładu – *kyrie*, „Panie”, u świętego Mateusza 26,22 jest zapisane jako *KE*.

Nazwę tej nowej kategorii: *nomina sacra*, ukul niemiecki uczony Ludwig Traube¹⁸. Ustalił, że 15 wyrazów było uprawnionych do statusu „świętego imienia”. Nie wszystkie z nich zawsze skracano. Ale jeżeli już zapisywano je skrótowo, stosowano następujący system: pięć z nich ulegało ściągnięciu przez używanie jedynie pierwszej i ostatniej litery (*theos*, *iesous*, *christos*, *kyrios* i *hyios* – „syn”; rzecz jasna, jedynie wtedy, kiedy to słowo się odnosiło do Syna Bożego). Inne 10 skracano albo przez użycie pierwszych dwóch liter oraz ostatniej, albo pierwszej i ostatnich dwóch liter; były to: *pneuma* – „duch”; *david* – „Dawid” – jako królewski przodek Jezusa; *stauros* – „krzyż”; *sohtehr* – „Zbawiciel”; *pater* – „ojciec”, w odniesieniu do ojca Jezusa; *meter* – „matka”, w odniesieniu do matki Jezusa; *anthropos* – „człowiek” w zwrocie „Syn człowieczy” i w podobnych odniesieniach do Jezusa; *israehl* – „Izrael”; *ierousalem* – Jerozolima; *ouranis* – „Niebiosa”, jak w zwrocie „Królestwo Niebieskie”.

Te „święte imiona” odzwierciedlały pewne stanowisko teologiczne. Kopiści przenieśli ów grecko-łaciński i żydowski zwyczaj skrótów na pisma chrześcijańskie nie dla oszczędności trudu czy miejsca na papirusowym arkuszu, ale by coś wyrazić. Ponieważ papirus magdaleński jest najwcześniejszym zachowanym do naszych czasów przykładem tego zwyczaju, możemy być pewni, że dokonało się to przed rokiem 70 n.e. Ale nadal musimy pytać kiedy, dlaczego i w jakim celu.

Pytanie „kiedy”, można oczywiście pominąć, jeśli zadowolimy się określeniem „przed rokiem 70” – mimo wszystko to i tak dosyć wcześnie. Ale pamiętajmy, że papirus magdaleński pochodzi z kodeksu, a jak ustaliliśmy w rozdziałach 3 i 5, chrześcijański kodeks nastąpił po chrześcijańskim zwoju. Wiemy już także, że papirusowy zwój z Qumran 7Q5 z Ewangelią według świętego Marka 6,52–53 nie zawiera żadnego wyrazu, który mógł być jako *nomen sacrum* zapisany w skrócie. Ale jak się ma rzecz z innymi fragmentami z Jaskini 7? Tocząca się dyskusja o wartości tej jaskini i o papirusie 7Q5 z tekstem świętego Marka zmierzająca do przysłonienia faktu, że istnieje pewien papirusowy fragment z tej jaskini (7Q4), który został zidentyfikowany przez Joségo O'Callaghana jako I List do Tymoteusza 3,16–4,3. To twierdzenie ostąpi się krytyce, która w tej sprawie nie zabrała głosu¹⁹. W gruncie rzeczy nawet ci uczeni, którzy pozostali sceptyczni co do identyfikacji 7Q5, są przekonani do identyfikacji 7Q4 jako ustępów z I Listu do Tymoteusza²⁰. Dla papirologów niezwykle ważny oczywiście jest fakt, że jeden z dwóch fragmentów papirusu 7Q4 zachował się z prawym marginesem – co oznacza, że dokładnie wiemy, jak kończył się wiersz. Ów zwój z Jaskini 7 ma taką samą ustaloną przez archeologów datę końcową jak wszystkie inne rękopisy z Qumran; został tam złożony najpóźniej w roku 68 n.e., a tym samym musiał powstać przed tą datą. Pod względem paleograficznym także należy do tego samego okresu co omawiany w rozdziale 3 papirus 7Q5. Jednak w 7Q4 pojawiają się dwa przykłady wyrazu, który kwalifikuje się jako *nomen sacrum*, a jednak nie został zapisany skrótowo.

Z wprowadzenia do technik badawczych w rozdziale 3 wiemy, że musimy najpierw sprawdzić stychometrię. Zauważamy, że w wierszu drugim większego z fragmentów obliczenie liter w wierszu w I Liście do Tymoteusza 4,1 („Duch zaś otwarcie mówi...”), jak to zrobił José O'Callaghan w swoim wydaniu²¹, wydaje się wykluczać skrót *pneuma*

– „ducha”. Odstęp, czyli *spatium*, poprzedzający 4,1 już liczy dziewięć liter, co nie jest niczym nadzwyczajnym; ale przy skróconym *pneuma* (PNA) byłoby to już 12 liter – co nie jest niemożliwe, ale mało prawdopodobne. Pozornie pomocny drugi przykład w wierszu czwartym okazuje się pełną odwrotnością, wyjątkiem, który potwierdza regułę: prawda, że u końca wersu czytamy *pneu*, ale te sylaby należą do wyrazu mającego dopełnienie w wierszu piątym: *pneumasin*. A tutaj tekst mówi o „duchach zwodniczych i o naukach demonów”. Owe duchy oczywiście nie są „świętymi imionami” i dlatego nie powinny być zapisywane w skrócie. Wracamy więc do fragmentu 2 papirusu 7Q4, drobnego skrawka zawierającego dwa wiersze z pozostałościami atramentu w wierszu pierwszym i trzema wyraźnie czytelnymi literami w wierszu drugim: *omikron/theta/epsilon/*. Jeśli odtworzenie przez O'Callaghana fragmentów 1 i 2 jest poprawne, jest to I List do Tymoteusza 4,3: „(...pokarmów, które) Bóg (utworzył...)”. Dwie pierwsze litery słowa „Bóg” (*theos*) – *theta* i *epsilon* mogą być zatem ostatecznym dowodem, że nie jest to przykład *nomen sacrum*, gdyż jako „imię święte” powinno zawierać pierwszą i ostatnią literę, w tekście greckim *theta* + *sigma*.

Niestety nawet przy właściwej identyfikacji 7Q4 jako urywków z I Listu do Tymoteusza 3,16–4,3 musimy uznać, że dowód występowania w nim lub niewystępowania „świętych imion” nie jest absolutnie niepodważalny. Identyfikacja opiera się na większym fragmencie, podczas gdy mniejszy, niezależny, który, jak się wydaje – przynajmniej hipotetycznie – byłby w stanie rozstrzygnąć tę kwestię, mógł należeć do innego większego ustępu I Listu do Tymoteusza, gdzie mogłaby się znaleźć ta kombinacja liter. Jednak żaden inny ustęp poza 4,3 nie pasuje i do zachowanych liter, i do stychometrii. Możemy zatem zaryzykować wyciągnięcie ostrożnego wniosku, opartego na jedynym istniejącym fragmencie zwoju z zapisem Nowego Testamentu, który zawiera wyrazy dające się zakwalifikować do kategorii *nomina sacra*. We wcześniejszym stadium tradycji zapisu, na etapie zwojów, nie zostały jeszcze wprowadzone skróty „świętych imion”. Wydaje się, że doszło do tego wtedy, gdy zwoje zaczęto przepisywać w nowym formacie, do kodeksów, być może poczynając od dramatycznego przełomu roku 62, o którym była mowa w rozdziale 3. Papirus magdaleński z jego trzema „świętymi imionami” byłby zatem pierwszy także pod tym względem. Czy są jakieś teologiczne

lub socjologiczne przyczyny, dla których przejście od zwoju do kodeksu miałyby się łączyć z wprowadzeniem *nomina sacra*?

Większość Żydów, a także nie-Żydów I wieku czytała żydowską Biblię – to znaczy to, co chrześcijanie nazywają Starym Testamentem – raczej po grecku niż po hebrajsku. W tych żydowskich pismach imię Boga jest uznawane za tak święte, że nie wolno go wymawiać, a na piśmie być skracane. W rękopisach hebrajskich ten zwyczaj jest niemal nieuchwytny, bo klasyczny zapis hebrajski nie zawiera oznaczeń samogłosek bez względu na to, czy wyraz jest święty, czy nie. Imię Boga zapisywano jako tetragrammaton – *YHWH*. Ponieważ nikt nie mógł wiedzieć, jakie samogłoski należy dodać między spółgłoskami, by uczynić boskie imię zrozumiałym, zazwyczaj gdy czytano tekst głośno, zastępowano je innymi wyrazami, na przykład *Adonai* („Pan”). Uczni obecnie uważają, że poprawna, uzupełniona samogłoskami wymowa *YHWH* powinna brzmieć Jahwe. Ale dokonując prób z innymi samogłoskami i podstawiając hebrajskie samogłoski z wyrazu *Adonai*, czytelnicy otrzymywali różnego rodzaju kombinacje, w szczególności wymowę, która utrwaliła się w dziejach: Jehowa. Wraz z pojawieniem się pierwszych greckich rękopisów Starego Testamentu *YHWH* uzyskało widoczną formę skrótu – ponieważ początkowo w każdym miejscu, gdzie pojawiał się słowo „Bóg”, wstawiano do tekstu greckiego hebrajskie spółgłoski. Ten obyczaj kontynuowano w wiekach średnich w rozmaitych odmianach, które nadawały mu tym wyraźniejszy skrótowy charakter – takich jak pisanie tylko pierwszej litery hebrajskiego słowa *yod*, podwajając ją, tak że wyglądała jak powtórzone zet, i przekreślając obie litery w środku poziomą kreską. Znaleźisko z Qumran, pochodzące z okresu tuż przed powstaniem pierwszych chrześcijańskich tekstów, wskazuje na posługiwanie się raczej greckimi niż hebrajskimi literami dla skrótowego zapisu niewymawialnego Bożego imienia.

We fragmentarycznym papirusowym zwoju znalezionym w Jaskini 4 – Pap4QLXXLev^b, z urywkami Księgi Kapłańskiej, wyraz „Bóg” nie jest zapisany ani w pełni po grecku jako *theos*, ani greckim słowem będącym odpowiednikiem *Adonai* (*kyrie*) „Pan”, ale samymi greckimi samogłoskami (!) *jota/alfa/omega*, co brzmi jako *Ya-oh* lub *Ya-ho*²². Krótko mówiąc, w czasie, gdy pierwsi chrześcijanie raczej tworzyli własne greckie rękopisy, niż przepisywali teksty Starego Testamentu, byli już

przyzwyczajeni do skrótego zapisu imienia i tytułu Boga. Nie wiemy, czy słowo *kyrios* uległo ściągnięciu już w tym najwcześniejszym stadium, w okresie zwojów. Mogło być skręcane do greckich spółgłosek (*KS*), do hebrajskiego tetragrammatonu albo do greckich samogłosek *IAO*. Nie mamy jednak na to żadnego bezpośredniego dowodu w chrześcijańskich rękopisach z tego okresu. Jednak jeśli identyfikacja i rekonstrukcja 7Q4 jako I Listu do Tymoteusza 3,16–4,3 jest jakimś wskazaniem na powszechną praktykę, sam wyraz „Bóg”, *theos*, najwyraźniej nie był skręcany, tak jak i inne występujące tam „imię święte”, *pneuma*, „Duch [Święty]”. Załóżmy więc, że pierwsi (żydowsko-) chrześcijańscy kopiści początkowo robili to samo, co czynili jako Żydzi, opierając się pokusie – jeśli było to pokusą – zerwania z tradycyjną praktyką. Jednak nagle to wszystko uległo zmianie.

Za jednym zamachem, na początku drugiej fazy zmiany sposobów zapisu, fazy kodeksu, zaczęto w chrześcijańskich papirusach skręcać „święte imiona”. Jak widzieliśmy w rozdziale 3, był to także okres, przyczynając od zabicia świętego Jakuba, Jezusowego brata, w roku 62, kiedy rozeszły się drogi Żydów i chrześcijan. Był to dla pisarzy moment potwierdzenia – potwierdzenia wiary. Nie było już konieczne okazywanie dyplomatycznych lub misjonarskich względów dla żydowskiej wrażliwości. Chrześcijańskie dokumenty mogły zacząć jednoznacznie zaświadczać boskość Jezusa. Był to końcowy krok, od ustnego nauczania, poprzez bardziej ostrożne sformułowania w zapisanych na zwojach dokumentach, do zuchwale jawnego zapisu w najstarszym kodeksie i w jego następcach: Jezus Chrystus jest Panem i Bogiem.

„Innymi słowy – komentuje amerykański badacz Nowego Testamentu i egiptolog Schuyler Brown – cztery imiona, którym we wczesnych papirusach z Nowym Testamentem powszechnie przysługiwało specjalne traktowanie, nie były to po prostu *nomina sacra*, ale *nomina divina*”²³. Zapis słów *theos*, *kyrie*, *iesous* i *christos* stał się w ten sposób werbalnym rdzeniem wczesnochrześcijańskiej samoświadomości i samookreślenia. Papirus magdaleński, zawierający dwa z nich – *kyrios* i *iesous*, i zapewne inne na zagubionych obecnie kartach naszego kodeksu, stanowi żywy dowód, że tak właśnie było. Jak wiemy z rozdziału 3, w bratnim papirusie z Barcelony nie zachowały się żadne widoczne „święte” czy „boskie imiona”. Ale papirus paryski z Ewangelią według

świętego Łukasza, P. Suppl. Gr. 1120/5 w Bibliothèque Nationale, którego datę powstania omawialiśmy pokrótce w rozdziale 3, jest nie tylko związany z papirusem magdaleńskim jako jego młodszy brat, ale także potwierdza obyczaj ujawniony we fragmentach oksfordzkich i dostarcza dalszych przykładów „świętych imion”: *theta* + *sigma* lub *theta* + *ypsilon* zamiast *theos/theou* (Ewangelia według świętego Łukasza 1,68; 3,38; 4,34; 6,4 i 12), *chi* + *sigma* zamiast *christos* (tamże 3,15) oraz *PNA* zamiast *pneuma* (tamże 3,22; *pneumatos* = *PNOS* tamże 1,67) oraz *pneumati* = *PNI* tamże 1,80)²⁴.

Colin Roberts był pierwszym papirologiem, który zdał sobie sprawę z tego, że tak doniosłe zjawisko nie mogło być odosobnionym wynalazkiem wprowadzonym przez pojedynczego kopistę. Miało na to zbyt szeroki zasięg, zbyt szybko doszło do realizacji i zbyt szybko pojawiły się naśladownictwa, by mogło być niewspartym powagą władzy wymysłem nieodpowiedzialnego miejscowego pisarza. W gruncie rzeczy, jak stwierdził Roberts już w 1979 roku, „ten system był zbyt złożony dla zwykłego skryby, by mógł go stosować bez reguł i odgórnych zaleceń”²⁵. Znowu wracamy do decydującego okresu, w którym w „macierzystym kościele” w Jerozolimie sprawy radykalnie się zmieniły. W konsekwencji, jak sugeruje Roberts, *nomina sacra* były wprowadzone przez wspólnotę jerozolimską przed jej rozproszeniem – czy raczej dobrowolną ucieczką – przed żydowskim powstaniem przeciw Rzymianom, które wybuchło w 66 roku. Jak widzieliśmy, chyba ma rację. Możemy podpisać się pod jego wnioskiem – wnioskiem nie teologa, ale – co ciekawe – papirologa: „święte imiona” były „załączkowym kredo pierwszego Kościoła”²⁶.

Owe załączkowe kredo wkrótce się utrwaliło. Jeden z najstarszych zachowanych papirusów z zapisem Dziejów Apostolskich, ze schyłku II wieku lub początków III, P²⁹ (P. Oxy. 1597) z Bodleyan Library w Oksfordzie, odznacza się szczególną cechą. Ten drobny fragment z urwkami Dziejów Apostolskich 26,7–8 oraz 26,20 zawiera dwa przykłady „świętego imienia”. W obu przypadkach jest to słowo „Bóg”, *theos*, zapisane skrótowo: raz na awersie w wierszu piątym *theos* staje się *theta* + *sigma*, a na rewersie w wierszu czwartym *theon* zmienia się w *theta* + *nu*. Nie ma w tym nic wyjątkowego. Ale pierwsza litera, *theta*, bynajmniej nie przypomina greckiej litery. Nie jest, jak powinna być, ładnie zaokrąglonym owalem z poziomą kreską w środku, ale trójkątem

z poziomą kreską. Błąd? Zapewne nie, gdyż pojawia się w tej samej formie po obu stronach papirusu. Czy to rzymski kopista, myślący po łacinie, utożsamiał *theos* z *Deus* i napisał greckie D, *delta*, która istotnie wygląda jak trójkąt, zamiast owalu? Równie mało prawdopodobne na podstawie tego, co wiemy o zwyczajach i marginesie błędu kopistów. A zatem co to jest? Najprawdopodobniej ten konkretny kopista składał w ten sposób oświadczenie doktrynalne. Użył trójkąta jako początkowej litery „świętego imienia” Boga, gdyż był to symbol Trójcy²⁷.

Czytanie i pisanie, rozumienie wyrazów, znaków i symboli nie było przywilejem wyłącznie elit i ich otoczenia. Było rzeczą powszechną, że jedna osoba czytała głośno, a inne słuchały, nie z powodu analfabetyzmu, ale dlatego że egzemplarze tekstów były nieliczne. Doświadczenie naszych czasów, kiedy właściwie każdy, kto chce, ma własny egzemplarz Biblii, odzwierciedla całkiem świeże rozpowszechnienie lektury Pisma Świętego. Benedyktyni, na przykład, pielęgnują dawną tradycję: podczas posiłków jeden z nich czyta wybrany tekst, a inni słuchają. Mnich wybrany do tego zadania – zmieniany co dwa tygodnie – musi oczywiście obznajomić się ze stylem autora i ze specyficznymi cechami druku, by nie popełniać błędów. Również dawny lektor, czy to czytał głośno dla innych, czy dla samego siebie, musiał się tego nauczyć i nabrać praktyki. Powinien, na przykład, poznać system „świętych imion”, co mu ułatwiała pozioma kreska nad skróconym wyrazem. Podobnie musiał modelować głos przy zakończeniu rozdziału, co znów mu ułatwiała pozioma kreska pod początkiem wiersza (*paragraphus*, po którym we właściwym miejscu następował odstęp) albo jak w papirusach magdaleńskich i barcelońskim, litera wysunięta na margines w następnym wierszu. Znamy wiele przykładów takich wskazówek, żadna z nich nie wymagała lat studiów, by ją zrozumieć. W gruncie rzeczy sama liczba wzmianek w Nowym Testamencie o ludziach czytających lub recytujących wiele nam mówi o piśmiennosci i praktykach religijnych pierwszych chrześcijan.

W Ewangelii według świętego Łukasza 4,16–19 sam Jezus stanowi tu przykład, kiedy rozwija zwój z tekstem Izajasza i czyta rozdział 61, wersy 1–2 jego prorocstwa. Co ciekawe, jest to tekst, gdzie dwukrotnie występuje tetragrammaton „świętego imienia” Boga: „Duch Jahwe [YHWH] nade mną, bo Jahwe mnie namaścił” oraz „aby obwieszczać

rok łaski u Jahwe [YHWH]". Jak w wielu zachowanych rękopisach hebrajskich te cztery litery mogły być wyróżniane przez ich dawny paleohebrajski zapis. A Jezus zakłada, że ci, którzy go słuchają, sami czytali Torę i proroków. „Nie czytaliście, co uczynił Dawid?” – pyta faryzeusz (Ewangelia według świętego Mateusza 12,3); „Albo nie czytaliście w Prawie...?” (tamże 12,5) i wiele więcej razy w ewangelii. Także w Ewangelii według świętego Jana (19,20) jest wzmianka o napisie przytwierdzonym do krzyża Jezusa: „Ten napis czytało wielu żydów”.

Widziano, jak etiopski dostojnik, naczelny skarbnik, pomyślnie powracający z podróży do Jerozolimy, czytał „w swoim wozie proroka Izajasza” (Dzieje Apostolskie 8,28). I czytał głośno, bo kiedy Filip apostoł spotkał go koło Gazy, „usłyszał, że on czyta” – i spytał go: „Czy rozumiesz, co czytasz?” Negatywna odpowiedź Etiopczyka nie wynika z jego braku oświecenia: świadczy o potrzebie wyjaśnienia mu tekstu i płynących z niego wniosków: „Jakżeż mogę, jeśli mi nikt nie wyjaśni?” Zwój z tekstem Izajasza w rękach głównego skarbnika kraju, który nawet nie należał do Cesarstwa Rzymskiego, był zapewne napisany po grecku, a nie po hebrajsku. Nie miało to jednak znaczenia – obaj i on, i Galilejczyk Filip mogli bez trudu czytać i omawiać tekst Izajasza we wspólnym języku.

Są też inne przykłady. „Wysłannicy przybyli więc do Antiochii i zwoławszy lud, oddali list. Gdy go przeczytano [to znaczy nie tylko „wysłuchano”], ucieszyli się z jego pocieszającej treści” (Dzieje Apostolskie 15,30–31), albo w II Liście do Koryntian (1,13): „Nie piszemy wam bowiem czegoś innego niż to, coście czytali i coście zrozumieli”. W istocie, „błogosławiony, który odczytuje, i którzy słuchają słów Proroctwa” (Apokalipsa świętego Jana 1,3). Starannie sprawdzano zgodność nauczania świętego Pawła ze starymi dokumentami, pilnie je studiując: „Codziennie [Żydzi w Berei] badali Pismo, czy istotnie tak jest” (Dzieje Apostolskie 17,11). Święty Paweł mógł się zatem posłużyć tymi codziennymi wydarzeniami nawet w sensie przenośnym: „Wy jesteście naszym listem, pisany w sercach naszych listem, który mają i czytają wszyscy ludzie. Powszechnie o was wiadomo, żeście listem Chrystusowym dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego, nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc” (II List do Koryntian 3,2–3).

W całym Nowym Testamencie umiejętność pisania uchodzi za zupełnie powszednią. Nawet sam Jezus, na ogół zadowolający się ustnym nauczaniem, raz napisał (a grecki tekst jest jednoznaczny – nie było to po prostu grzebanie w piasku): „Jezus, nachyliwszy się, pisał palcem po ziemi (...). I powtórnie nachyliwszy się, pisał na ziemi” (Ewangelia według świętego Jana 8,6–8)²⁸. Według świętego Łukasza (1,63) Zachariasz, czasowo oniemiały ojciec przyszłego Jana Chrzciciela, prosi o tabliczkę i pisze: „Jan jest jego imię”. Przychodzi tu na myśl epilog Ewangelii według świętego Jana: „To jest ten sam uczeń, który daje świadectwo o tych sprawach i który je opisał” (21,24)²⁹. „Potężny głos jak gdyby trąby” wzywa Jana, by własnym piórem i atramentem napisał w księdze listy do siedmiu Kościołów w Azji (Apokalipsa świętego Jana 1,9–13). Zwróciliśmy już uwagę na to, że być może święty Mateusz znalazł sztukę stenografii, i widzieliśmy, jak święty Paweł autoryzował niektóre swoje listy, własnoręcznie dopisując do nich pozdrowienia i kładąc pod nimi swój podpis. Innymi słowy, nawet bez pomocy zawodowych pisarzy i sekretarzy, takich jak Tertius czy Sylwanus, i bez pomocy rzymskich kopistów oraz sieci pocztowej udostępnionej przez Teofila członkowie ścisłego kręgu uczniów i apostołów byli dostatecznie kompetentni, by czytać i pisać, by się przyczynić do przechowywania dokumentów, by przepisywać i rozprzestrzeniać dobrą nowinę w jej literackiej formie. Nie jest zatem żadną ekstrawagancją uznać, że wczesna wspólnota chrześcijańska Jerozolimy, a może także Antiochii doprowadziła do zmiany zwoju na kodeks i do wprowadzenia „świętych imion” nie później niż w latach 60. I wieku. Ich członkowie mieli wszelkie możliwości, by zrobić tak doniosły doktrynalny krok.

DZIEJE PIOTRA

Na zakończenie tego rozdziału coś mniej naukowego – historia zaczerpnięta z wczesnochrześcijańskiej powieści. Około 180 roku pewien nieznaną autor, zapewne mieszkający w Rzymie, napisał coś, co dziś nazwalibyśmy powieścią historyczną o świętym Piotrze. Przetrwały jedynie jej fragmenty, niektóre po grecku, inne w przekładzie łacińskim. Czytamy w niej o pobycie świętego Piotra w Rzymie, o jego

sporze z Szymonem Magiem, o jego kazaniach, o jego spotkaniu z Chrystusem na Via Appia, a w końcu o jego śmierci. Sceny z tego utworu stały się powszechnie znane dzięki powieści *Quo vadis?* laureata Nobla, Henryka Sienkiewicza, i opartemu na niej filmowi z Peterem Ustinovem w roli Nerona. Zawdzięczają one tytuł i pewien wątek owym pochodzącym z II wieku *Dziejom Piotra*. Za namową Kościoła święty Piotr ucieka z Rzymu, by uniknąć pewnej śmierci. Poza murami miasta, na Via Appia, ukazuje się mu Pan. „*Kyrie, pou hóde?*” – pyta go święty Piotr, czyli po łacinie: „*Quo vadis, Domine?*” A Chrystus odpowiada: „*Idę do Rzymu, by dać się powtórnie ukrzyżować*”. Apostoł pojmuje to przesłanie. Natychmiast wraca do miasta, by przyjąć palmę męczeństwa³⁰.

W miejscu, gdzie miało się to zdarzyć, wznosi się mały kościółek, a wewnątrz niego zachował się odcisnięty ślad Jezusowej stopy – ciekawe wyzwanie dla komparatystów, gdyż ślad jego stopy znajduje się także w kaplicy Wniebowstąpienia na Górze Oliwnej. Czy ktokolwiek ośmielił się porównać ich wymiary? Takie wizualne ślady chyba mocno przemawiały do ludzi w mniej „oświeconych” czasach – scena z tych samych *Dziejów Piotra*, w której apostoł żarliwie (i skutecznie) modli się o upadek swojego przeciwnika, Szymona Maga, została uwieczniona przez ślad jego kolan odcisnięty w kamieniu, który przymocowano do ściany kościoła Santa Francesca Romana opodal rzymskiego Forum Romanum, w miejscu, gdzie się to miało wydarzyć.

Dzieje Piotra nie wspominają o tych wizualnych śladach. Ograniczają się do snucia opowieści, która jest w istocie wciągającą mieszaniną sensacji i pobożności. Możemy sobie łatwo wyobrazić czytelnika z II wieku śledzącego z zapartym tchem kulminację sporu między Szymonem a świętym Piotrem, śmiejącego się z jego rozstrzygnięcia (aby ukazać swoje nadludzkie cechy, Szymon usiłuje dowieść, że potrafi latać, zrywa się, upada i łamie sobie nogę) oraz wprawionego w refleksyjny nastrój przez scenę spotkania świętego Piotra z Panem i jej następstwa. Tak jak we współczesnych powieściach bogata wyobraźnia autora musiała mieć podstawę w sprawdzalnych wspomnieniach i faktach. Przez *Dzieje Piotra* przewija się jak nić rzetelna informacja: że święty Piotr był w Rzymie, że został w tym mieście ukrzyżowany, prawdziwe są miejsca i ich nazwy. Zadaniem historyków jest odróżnić fakty od zmyślenia. Jedną z takich

scen, której tło faktograficzne coraz bardziej potwierdzają nowe badania, rozgrywa się w 20. rozdziale opowieści.

Święty Piotr odwiedza dom rzymskiego senatora Marcellusa¹¹. W oddzielnym pomieszczeniu odbywa się nabożeństwo; scenariusz potwierdzony przez archeologię, która odkryła, że w pierwszych trzech wiekach miejscem zgromadzeń chrześcijan były głównie pomieszczenia w domach prywatnych; wyznawcom nie wolno się było zbierać w osobnych budynkach. Apostoł otwiera drzwi i widzi, że odbywa się czytanie ewangelii (*vider evangelium legi*). Wchodzi do sali, bierze zwój od osoby wyznaczonej do czytania, zwiija go i zaczyna własne przemówienie (*involvens eum dixit*). Wyjaśnia zebranym, jak powinno się głosić „Pismo Święte naszego Pana” (*qualiter debeat Sancta Scriptura Domini nostri pronuntiar*). I – ciekawy szczegół – mówi o autorstwie tego Pisma w liczbie mnogiej: „co napisaliśmy w Jego łasce” (*quae gratia ipsius quo coepimus scripsimus*). Potem przechodzi bezpośrednio do objaśniania ustępu czytanego, kiedy wchodził do sali: historii Przemienienia Jezusa (Ewangelia według świętego Marka 9,2–13; II List świętego Piotra Apostoła 1,16–19).

Fragmety ten zawiera szczegóły historyczne: święty Piotr przebywał w Rzymie; tradycja ustna przeważała nad tradycją literacką, jeśli ta była dostępna, ale tradycja literacka w postaci pełnego tekstu ewangelii istniała jeszcze przed śmiercią Piotra; istniała za jego życia w formie zwoju (jeszcze w roku 180, kiedy już zwój dawno został zastąpiony kodeksem, posługiwanie się nim pozostało najwyraźniej w powszechnej pamięci, co jasno wynika ze ściennych malowideł w Katakumbach Domicilli z tego mniej więcej okresu); za Ewangelią według świętego Marka stał autorytet apostoła. Możemy nawet odnaleźć ślady pośredniego odniesienia do II Listu świętego Piotra; użycie liczby mnogiej („co napisaliśmy...”) można zrozumieć jako aluzję do wydarzenia, wzmiankowanego zarówno w ewangelii, jak i w liście – do Przemienienia Pańskiego¹².

Pozostawiając ten ostatni aspekt na boku, *Dzieje Piotra* dostarczają nam wiele wiarogodnych szczegółów, które mogły potwierdzić dopiero nowe badania archeologów, historyków i papirologów. Ludzie pod koniec II wieku wiedzieli to, co my dopiero zaczynamy odkrywać. Wiele zniknęło pod warstwami upiększeń, tak jak papirusy pozostają ukryte pod zwalami gruzów w Egipcie, pod lawą Wezuwiusza lub piaskiem

i rumowiskiem jaskiń w Qumran. Te warstwy fałszywych wyobrażeń dają się usunąć i są usuwane. Ale to nie koniec zadania. By widzieć papi-rusy i rękopisy jako to, czym naprawdę są, należy rozproszyć wszelkiego rodzaju zasłony dymne kulturowych domniemań i naukowych założeń, które poważnie zaważyły na badaniach biblijnych w naszym stuleciu. Temu przedmiotowi poświęcamy końcowy rozdział tej książki.

ROZDZIAŁ 7

CZY OKRUCHY PRAWDY?
PAPIRUS MAGDALEŃSKI
W NASZYCH CZASACH

Wtedy jeden z Dwunastu, imieniem Judasz Iskariota, udał się do arcykapłanów i rzekł: „Co chcecie mi dać, a ja Go wam wydam?”

Ewangelia według świętego Mateusza 26,14–15

Nie ustaniemy w poszukiwaniach.

A kresem ich będzie

Przybycie do miejsca, skądśmy wyszli

I poznanie go po raz pierwszy.

T.S. Eliot „Little Gidding”, Four Quartets (1943)

Według wielu szacunków rok 1996 jest dwutysięczną rocznicą urodzin Jezusa. W tych dwóch tysiącleciach, odkąd jego założyciel urodził się w Betlejem, chrześcijaństwo odniosło pod wszelkimi względami fenomenalny sukces. Na świecie jest obecnie 1,8 miliarda chrześcijan. Oblicza się, że od końca XIX wieku sprzedano ponad 6 miliardów egzemplarzy Biblii. Nowy Testament, którego najdawniejszym materialnym

dowodem istnienia w formie kodeksu jest papirus magdaleński, został przetłumaczony na setki języków i dialektów.

Rzecz jasna, spory naukowe o istotę i początki ewangelii są równie zażarte jak zawsze. Ale pierwsze teksty chrześcijańskie nadal odgrywają absolutnie kluczową rolę w moralnym życiu Zachodu. Kwestie, które różnią biblijnych badaczy w zaciszu ich pracowni i bibliotek, mają wciąż podstawowe znaczenie dla milionów ludzi w ich codziennym życiu.

W tym ostatnim rozdziale oceniamy papirus magdaleński w kontekście naszych czasów i rozważamy szersze następstwa odkrycia Carstena Thiedego dla naukowców i zwykłych czytelników. Rozpatrujemy rolę, jaką odgrywały ewangelie w nauce, kulturze i historii XX wieku, i zadajemy sobie pytanie, w jaki sposób przesunięcie daty może naruszyć tradycyjny pogląd na to, jak te księgi powstały i czym są. Rozpatrujemy także możliwe znaczenie tego „nowego paradygmatu” dla kwestii pogłębienia wiary, która nęka każdego urodzonego w naszej kulturze.

Chrześcijaństwo, napisał T.S. Eliot, jest zawsze dostosowaniem się do czegoś, w co można wierzyć. Ale samo to dostosowanie do postmodernistycznego świata zwątpienia i kulturowego relatywizmu okazało się szczególnie bolesne. W gruncie rzeczy można powiedzieć, że najbardziej zwycięska wiara w dziejach przestała wierzyć we własne historyczne pewniki. Współczesny biskup jest równie skłonny do zanegowania rzeczywistości zmartwychwstania, jak do jej głoszenia. Kiedy biskup John Spong napisał w 1992 roku, że „mit literacki jest mitem skazanym na zagładę”, i zaatakował tych, którzy się kurczowo trzymają „słabego religijnego systemu bezpieczeństwa”¹, przemawiał w imieniu większej liczby wyższego duchowieństwa, niż można by się spodziewać. W Kościele anglikańskim David Jenkins, były biskup Durham, jest jednym z najwybitniejszych krytyków tradycyjnych wierzeń chrześcijańskich

Dlaczego w XX wieku chrześcijaństwo doznało tego ataku nerwowości? Uosobieniem jego koszmaru jest Meursault Alberta Camusa, morderca, który na końcowych stronach *Obcego*, kiedy oczekuje wykonania wyroku śmierci, zdaje sobie sprawę, że w istocie potrafi odnaleźć szczęście w świecie pozbawionym Boga. W końcowym akcie duchowego wyzwania pozwala swemu sercu „otworzyć się na łagodną obojętność wszechświata”. Aby podjąć to wyzwanie – absolutnego sceptycyzmu i niechętnego ateizmu naszych czasów – chrześcijaństwo poszło na

wiele kompromisów. Nie jest naszym celem w tym zamykającym książkę rozdziale osądzanie owych kompromisów, ale zbadanie wpływu współczesności na prace badawcze nad Pismem Świętym oraz ocena miejsca papirusu magdaleńskiego w kontekście tego konfliktu kulturowego.

EWANGELIE NA ŁAWIE OSKARŻONYCH

Wiele książek zmieniło historię Zachodu: *O powstawaniu gatunków* Darwina, *Kapitał* Marksa i *Listy* Freuda to trzy najważniejsze w ostatnich wiekach. Jednak ewangelie się kamieniami węgielnymi naszej cywilizacji. Bez nich Giotto nie namalowałby fresków w kaplicy Santa Maria dell'Arena w Padwie, Dante nie napisałby *Boskiej komedii*, Mozart nie stworzyłby *Requiem*, a Wren nie zbudowałby katedry św. Pawła. Treści i posłanie owych czterech ksiąg – wraz z żydowską tradycją Starego Testamentu – przenikają nie tylko do norm moralnych Zachodu, ale także do naszego systemu organizacji społecznej, nomenklatury, architektury, literatury i edukacji oraz do obrządków związanych z urodziny, małżeństwem i śmiercią, które kształtują nasze życie. Choć wiara chrześcijańska stała się sprawą osobistego wyboru, podstawowy tekst, na którym się wspiera, pozostaje podręcznikiem, z którego uczą się jak żyć, zarówno chrześcijanie, jak i niechrześcijanie. Zapytać, jak stare są ewangelie i dlaczego zostały napisane, to próbować zbadać najgłębszą studnię systemu społecznego, w jakim tkwimy. Te pytania nie są zastrzeżone tylko dla teologów.

Mimo swego olbrzymiego wpływu – a może właśnie z jego powodu – Nowy Testament stał się przedmiotem kulturowych podejrzeń. Pęd do podważania ewangelii wziął górę nad dawną skłonnością do uznawania jej prawdy za niezbitą. Obecnie niektórzy uczeni i pisarze posuwają się w gruncie rzeczy niemal do wszystkiego, by uniknąć zarzutu łatwowierności, tak jak ich dawni poprzednicy robili wszystko, by uniknąć przeciwnego zarzutu – o sceptycyzm. Świat po epoce oświecenia nie ma stosów, na których by palili heretyków odważających się kwestionować ustalone zasady wiary. Ma zamiast tego naciski akademickie, opinie mediów i potępienie elity kulturalnej, które można skutecznie zastosować wobec uczonego, skłonnego do wyłamywania się z szeregu. Nowy Te-

stament jest istotnie wart obiektywnej analizy. Jednak to nie to samo co instynktowna nieufność, którą pod wieloma względami wzbudza.

W skrajnej formie owa nieufność może być niedorzeczna. We wczesnym Kościele grupa odszczepieńców znanych jako docetyści zaprzeczała, jakoby Chrystus kiedykolwiek miał prawdziwe ciało i ściśle „historyczne” istnienie. Docetyści znaleźli współczesnych odpowiedników w grupie uczonych, którzy wyciągnęli z wątpliwości jej logiczne skutki i przedstawili Nowy Testament jako ewidentnie niehistoryczny. W książkach, takich jak: *The Jesus of Early Christians* (Jezus wczesnych chrześcijan, Londyn 1971) i *Did Jesus Exist? (Czy Jezus istniał?, Londyn 1975)*, G.A. Wells dowodził, że historyczny Chrystus był wynalazkiem II wieku n.e. Do tego czasu chrześcijanie czcili jedynie mityczną postać Mesjasza, czyli Zbawiciela. Pominąwszy oczywisty zarzut, że jest to postawienie sprawy na głowie, hipotezy Wellsa po prostu nie znajdują pokrycia w dowodach. Jego teza, że ewangelie zostały napisane dopiero po 100 roku, nie da się już dłużej utrzymać, tak jak i twierdzenia, że powstały w wybitnie „hellenistycznym” środowisku. Nie było ostrego rozróżnienia między kulturami żydowską a hellenistyczną. Błędne jest założenie, że to, co hellenistyczne, musi być późniejszego pochodzenia.

Większość biblistów zgodzi się, że tego rodzaju pogląd posuwa sceptycyzm za daleko. Próbując zanegować wszystko, co stoi mu na drodze, czyni z wątplenia quasi-religijną powinność. Niewielu trzeźwo myślących uczonych podpisałoby się pod tak wypaczonym ujęciem zagadnień historii religii. Niemniej jednak ciekawe jest zauważyć, że walka o usunięcie podstawowych postaci chrześcijańskich z książek historycznych jest otaczana intelektualnym poważaniem. Już po ukazaniu się książek Wellsa Herman Detering w swojej pracy *Das gefälschte Paulus* (Sfałszowany Paweł, Düsseldorf 1995) dowodził, że ani jeden z listów przypisywanych świętemu Pawłowi nie jest jego autorstwa, że zostały napisane w połowie II wieku przez heretyka Marcjona i że święty Paweł występujący w Nowym Testamencie jest wymysłem wczesnego chrześcijaństwa. I tak za jednym posunięciem akademickiego pióra chyba najpotężniejsza ludzka osobowość w dziejach Kościoła ginie w pomroce sceptycyzmu.

Generalną tendencją popularnej kultury XX wieku jest przedstawianie historycznego Jezusa, przedmiotu narracji ewangelii jako ofiary ich wypaczeń. W sztuce popularnej, literaturze i populistycznych pismach

o Jezusie insynuuje się, że ewangelie popielniają rodzaj zdrady: ukrywają prawdziwego Jezusa i wprowadzają w błąd tych, którzy szukają o nim prawdy. Niektórzy utrzymują, że Nowy Testament jest tak zwodniczy, iż lepszym przewodnikiem do prawdy o Jezusie jest wyobraźnia. Pewien pisarz snuł ostatnio rozmyślenia, że w poszukiwaniu prawdziwego Chrystusa czas zwrócić się do poezji i powieści; wyobraził sobie „poszukiwanie posthistorycznego Jezusa” i przyznał się do „sekretniej nadziei”, że Jezus „okaże się szlachetnym lewicowym rewolucjonistą mającym właściwy stosunek do kobiet i środowiska”².

Powieść odgrywała istotną rolę w przebudowie współczesnych postaw wobec ewangelii, często osiągając przy tym świetne literackie rezultaty. W swoim znakomitym dziele *Ostatnie kuszenie Chrystusa* Nikos Kazantzakis przedstawia Jezusa jako osobę zatroskaną i niepewną siebie, nie tyle charyzmatycznego uzdrowiciela, duchowego przywódcę z Nowego Testamentu, ile umęczony produkt postfreudowskiego świata. Kazantzakis rozważa, co mogłoby się stać, gdyby Chrystus:

(...) obrał sobie gładką i łatwą drogę człowieczą. Gdyby się ożenił i spłodził dzieci. Potem, jako stary człowiek, usiadłby na progu swojego domu i uśmiechał się z zadowoleniem, wspominając pragnienia młodości. Jak wspaniale, jak rozsądnie postąpił, obierając ludzką drogę! Cóż to za niedorzeczność chcieć zbawiać świat! Cóż to za radość uniknąć poniżenia, tortur, Krzyża!¹⁵

Jak przyznał Kazantzakis, chciał podjąć eksperyment przekształcenia Pisma Świętego w (często olśniewającą) literaturę. „Ta książka nie jest biografią – pisze. – Jest wyznaniem każdego walczącego człowieka”. Później – i to z jeszcze bardziej kontrowersyjnymi wynikami – reżyser filmowy Martin Scorsese próbował nakręcić film o takim przekształceniu świętego tekstu w psychoanalizę.

W jeszcze nowszej książce, *Na żywo z Gólgoty* (Nowy Jork 1992), Gore Vidal wyobraża sobie, że komputerowy haker, wymazujący ewangelie z ludzkiej pamięci, odwiedza, podróżując w czasie, okres wczesnochrześcijański i stwierdza, że to raczej Judasz, a nie Jezus umarł na Gólgocie. Historia opowiedziana w Nowym Testamencie i jej główne postacie stają się w rękach operatorów komputerowych i XX-wiecznych producentów telewizyjnych plasteliną, którą można dowolnie ukształto-

wać. Powieść kończy się obelżywą parodią ukrzyżowania przekazywanego z Golgoty przez telewizję, gdzie Jezusa zdejmują z krzyża japońska bogini słońca – poświęcenie doktryny na rzecz gustów współczesnej widowni telewizyjnej.

Swawolna, a niekiedy zajmująca książka Vidala jest jedynie najpóźniejszym przykładem mocno utrwalonego gatunku science fiction korzystającego z najbardziej rozwiniętej technologii – zazwyczaj umożliwiającej podróż w czasie – do wyluskania prawdziwego Jezusa z domniemanych mitów Nowego Testamentu, czy w istocie do Jego całkowitego wymyślenia na nowo. Wspólne dla tych wszystkich książek jest kulturowe założenie, że ewangelie są – najogólniej rzecz ujmując – podejrzanym źródłem. Pogląd ten podzielają populistyczni historycy ostatnich lat. Michael Baigent, Richard Leigh oraz Henry Lincoln w swojej cieszącej się znacznym powodzeniem książce *Święty Graal, święta krew* (Londyn 1982) utrzymywali, że Jezus nie umarł na krzyżu, ale żył dalej i założył królewską dynastię, której sekret był przez całe wieki ukrywany w Europie przez konspiracyjną sieć. Nieuchwytny legendarny święty Graal był w istocie świętą krwią tego uświęconego rodu.

Podobnie Barbara Thiering w książce *Jezus mężczyzną* (Londyn 1992) twierdzi, że Jezus ożenił się z Marią Magdaleną, że mieli troje dzieci i że oboje się rozwiedli przed zawarciem powtórnego małżeństwa. Czyniąc wielce wątpliwy użytek z rodzaju szyfru rzekomo odnalezionego w zwojach znad Morza Martwego, Thiering dowodzi, że ewangelie mogą być właściwie zrozumiane dopiero wtedy, kiedy się je systematycznie odcyfruje. Utrzymuje, że w ten sposób odkryła, iż Jezus był owym „Grzesznym Księdzem” sekty esseńskiej wymienionym w zwojach; że został ukrzyżowany nie w Jerozolimie, ale w Qumran (gdzie pierwsze zwoje odnaleźli Beduini w 1947 roku); i że – co już najmniej prawdopodobne – Poncjusz Pilat odbył podróż nad Morze Martwe specjalnie po to, by nadzorować wykonanie wyroku. Chrześcijaństwo, innymi słowy, miałoby stanowić produkt uboczny walk wewnątrz wspólnoty esseńskiej.

Te fantastyczne urojenia nie są w gruncie rzeczy niczym szczególnie nowatorskim. Już w 1916 roku George F. Moore wywołał wielki skandal książką *The Brook Kerith*, która przedstawia Jezusa jako wytwór idei esseńskich, człowieka, który przeżywszy ukrzyżowanie, osiedlił się

w gminie esseńskiej. Najbardziej uderzające w książce Thiering, prócz jej sensacyjności, jest pewność siebie, z jaką autorka twierdzi, że ewangelie nie są tym, za co uchodzą. Ich przesłanie można zrozumieć tylko po złamaniu szyfru. A jeśli rękopisy znad Morza Martwego nie są do niego kluczem, to dlaczego nie miałyby nim być pisma indyjskie? Porównując wypowiedzi Jezusa z tymi tekstami Elmar R. Gruber i Holger Kersten dowodzili niedawno w książce zatytułowanej *The Original Jezus* (Pierwotny Jezus, Rockport 1995), że nauki Chrystusa są zakorzenione w buddyzmie. Otrzymał On – twierdzą – buddyjskie wykształcenie od kontemplacyjnej sekty terapeutów w Aleksandrii, kiedy Święta Rodzina przebywała tam na wygnaniu. I znowu podstawową przesłanką ich dzieła jest przekonanie, że ewangelie można zrozumieć jedynie za pomocą całkiem odrębnych urządzeń nawigacyjnych. Nowy Testament, w swoim obecnym kształcie, twierdzą, jest głęboko niewiarygodny i nie w pełni zrozumiały.

Związki między kulturą a nauką są złożone. Jednak w naszym przekonaniu nieufność do ewangelii dająca się zauważyć w niektórych formach kultury popularnej ma odpowiednik w świecie poważnej nauki. Co więcej, wierzymy, że zmiana datowania papirusu magdaleńskiego i bieżąca praca nad innymi papirusami będą miały istotny wpływ na przyszły kierunek badań biblijnych i że wyniki ekspertyzy papirologicznej stanowią poważny wkład do dyskusji zbyt często rządzącej się emocjami. Zajmiemy się obecnie tymi sprawami.

EWANGELIE A NAUKA

Były czasy, kiedy podważanie dosłownej prawdy zawartej w Biblii było prośeniem się o śmierć. W 1697 roku powieszono w Edynburgu szkockiego studenta nazwiskiem Thomas Aikenhead za powtórzenie wywrotowej tezy Benedykta Spinozy, że autorem Pięcioksięgu nie był Mojżesz, ale Ezra, który żył niemal 1000 lat później. U schyłku XVIII wieku zaprzeczenie przez Thomasa Paine'a wiarygodności Biblii zaprowadziło jego angielskiego wydawcę do więzienia. Na przedmodernistycznym Zachodzie autentyczność i wiarygodność Pisma Świętego – jego „werbalną nieomylność” – uważano za rzecz oczywistą⁴.

Jednak powoli dogmat o nieomyślności został naruszony przez czas i triumf oświeceniowych poglądów. Częściowo było to sprawą głębokiej odrazy, jaką wielu uczonych odczuwało do ewangelików, których duchem był przepojony Charles Huleatt; przykładem może być Herbert Marsh (1757–1839), profesor teologii w Cambridge, który postawił 87 pytań jako „pułapkę na kalwinistów”. W szerszym sensie ten nowy, bardziej sceptyczny stosunek do Pisma Świętego stanowił odzwierciedlenie rozwoju współczesnych metod badawczych, które charakteryzują dzisiejszą naukę⁵. Idąc w ślad za uczonym z Getyngi Johannem Davidem Michaelisem (1717–1791), uczeni zaczęli poważnie mierzyć się z możliwością, że w Piśmie Świętym mogą występować sprzeczności. Ośmielili się także postawić pytanie, czy historyczny Jezus jest zupełnie taki sam jak Chrystus, obiekt tradycjonalistycznej wiary.

Jednym z pierwszych, który postawił takie pytanie, był Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), profesor z Hamburga. Jego przełomowa książka o celach Jezusa i jego uczniów kwestionuje boskość Chrystusa. Pozostała w ukryciu do śmierci autora, ale w końcu stała się przedmiotem długich historycznych badań. Chyba najbardziej wpływowym z naukowców, który poszedł śladem Reimarusa, był David Friedrich Strauss (1808–1874), którego dwutomowe dzieło *Das Leben Jesu* (Życie Jezusa) głosiło teorię, że nadnaturalne zdarzenia opisane w ewangelii są mityczne. Teoria ta – jak widzieliśmy – obrażała ewangelików w rodzaju Charlesa Huleatta.

Angielska publikacja zbioru artykułów i komunikatów pióra siedmiu uczonych (głównie z Oksfordu) w 1860 roku zabrzmiała jak podzwonne dla dawnego stosunku do Pisma Świętego. Przeciw tej książce podjęto postępowanie prawne; 10 000 anglikańskich duchownych złożyło podpisy pod petycją o jej potępienie. Jednak krytyczne metody dociekań naukowych, za którymi opowiedzieli się autorzy tego zbioru, miały pozostać w mocy. Nieomyślność Biblii jako wytworu boskiego natchnienia nie mogła już pozostawać oczywistością. Zaczęła się nowa era historii religii i nauki o religii.

To zwycięstwo jest jednym z największych w dziejach ideologii Zachodu. W pewnym sensie uzupełniało plan podjęty już przez humanistów epoki odrodzenia, pierwszych reformatorów protestanckich i najwcześniejszych drukarzy, plan wyzwolenia Słowa Bożego spod kontroli

Kościola. Następną fazą, realizowaną przez myślicieli oświecenia i ich następców, było pytanie, czym właściwie jest Słowo Boże; pytanie, czy istotnie powstało ono z boskiego natchnienia, i stwierdzenie, jakie mogą być dzieje jego tekstu. Ewangelie, te wielkie budowle naszej cywilizacji, miały wreszcie zostać zanalizowane, ich struktury obejrzone, tożsamość i intencje ich budowniczych zbadane.

Dalsze dzieje tego wielkiego skoku zostały jednak zakłócone. Najbardziej wpływowi biblista XX wieku, Rudolf Bultmann (1884–1976), przekształcił współczesne podejście do ewangelii. „Jestem zdania – napisał – że w praktyce nie możemy nic wiedzieć o życiu i osobowości Jezusa, ponieważ chrześcijańskie źródła nie są zainteresowane tymi sprawami”. Bultmann i inni uczeni ze szkoły „krytycznych badań form” dowodzili, że ewangelie nie są historycznymi opowieściami, ale mocno stylizowanymi zbiorami tradycyjnych „form”. Te zbiory powstawały z biegiem czasu, wywodząc się z życia, praktyk religijnych i ustnej tradycji wczesnych chrześcijan. Odzwierciedlały raczej potrzeby Kościoła po zmartwychwstaniu Jezusa – nauczanie, wskazania, modlitwy – niż historyczną rzeczywistość Jezusa przed zmartwychwstaniem. Ujawniają raczej „kerygmę”, czyli prawdę teologiczną, niż ciąg wspomnień historycznych⁶. Odrzucając pogląd Justyna Męczennika z II wieku n.e., że księgi ewangelii są „wspomnieniami apostołów”, Bultmann uważał, iż autorzy ewangelii byli tak daleko od historycznego Jezusa, że mogli dośłyszeć co najwyżej cichy szmer jego głosu.

Prace Bultmanna wspierały pogląd o raczej późniejszym niż wczesnym powstaniu ewangelii i o tym, że należy je uważać raczej za pierwotne podręczniki kościelne niż za biografie czy zapisy naocznych świadków. Skupiało to uwagę raczej na Chrystusie jako na przedmiocie wiary niż na historycznym Jezusie. Z wywierającej ogromny wpływ perspektywy Bultmanna liczył się raczej sam fakt, że istniał, niż to, jak żył i co robił. Po cóż zatem nadal poszukiwać historycznego Jezusa?

Uczeni ze szkoły Bultmanna skupiali znaczną uwagę na teologicznej i kościelnej roli ewangelii. Mimo to ich poglądy zostały podważone po II wojnie światowej. W szczególności każdy szanujący się uczyony i teolog odrzucał twierdzenie, że badania nad historycznym Jezusem są pobawione sensu. W latach 50. toczyło się „drugie badanie”, pod kierunkiem najtęższych umysłów owej generacji – Ernsta Kasemana,

Günthera Bornkamma i Jamesa Robinsona – bez rozstrzygających wyników. W późnych latach 70. i w 80. „trzecie badanie” nabrało rozpędu w pracach takich uczonych jak E.P. Sanders, Burton Mack, Marcus J. Borg i – może najbardziej wyraziście – u Johna Dominica Crossana i w działalności Seminarium Jezusowego. To ostatnie grono popularyzowało poszukiwania historycznego Jezusa na łamach prasy, a w 1994 roku mała książeczka Crossana *Jesus: A Revolutionary Biography?* (Jezus: Biografia rewolucjonisty?) znajdowała się na listach bestsellerów⁷. Tendencją tej nowej fali w nauce było przedstawianie Jezusa jako nauczyciela wywrotowej mądrości, którego posłanie wywarło głęboki wpływ na świat społeczny, w którym żył, i na dusze tych, do których przemawiał. Pogląd wielu wcześniejszych historyków – z Albertem Schweitzerem (1875–1965) na czele – że Jezus był apokaliptycznym prorokiem wieszczącym bliski koniec świata, zaczął powoli tracić na znaczeniu, choć całkowicie nie zanikł.

Jest to zdrowa zbiorowa dyskusja mająca znaczenie dla każdego, kto w choćby najmniejszym stopniu interesuje się początkami chrześcijaństwa. Poszukiwanie historycznej prawdy o Jezusie – o tym kim był – przeżyło szturm „krytycznego badania form” i nadal ma nam wiele do powiedzenia o świecie, w którym Chrystus sprawował swą posługę, i o znaczeniu, jakie jego idee mogły mieć dla współczesnych. Ale wpływ Bultmanna przetrwał w niekoniecznie pozytywny sposób. W przejrzystym przeglądzie badań nad Jezusem pewien naukowiec napisał niedawno – i słusznie – o „postbultmannowskim bólu”, który nadal nęka uczonych⁸.

Wielu teologów wciąż oburza się na proste stwierdzenie, że ich źródła są wczesne i wiarygodne. Wołają żywić przekonanie, że ewangelie są wytworem późnej wspólnoty, tekstami legendarnymi, które teoretycy naszych czasów mogą sobie swobodnie interpretować. Pozując na historyków, wielu teologów posługuje się metodami nader się różniącymi od metod wolnych od uprzedzeń badaczy historii. Wynikiem tego jest przetrwanie kilku kluczowych dogmatów Bultmannowskich.

Wciąż się więc przyjmuje, że między człowiekiem, który wędrował po Galilei, a wspólnotami, które później oddawały mu cześć, stała gruba przesłona tradycji. Ci ludzie nie mogli jasno postrzegać Jezusa jako człowieka z krwi i kości ani nawet niekoniecznie tego chcieli. Zgodnie w takim

widzeniem sprawy ewangelie nie były próbą opisaną serii niezwykłych wydarzeń, jakie zaszły w Palestynie w pierwszej połowie I wieku n.e., ale wyrazem religijnej tradycji, która się uformowała na wiele lat przed ich napisaniem. „Fundamentalnym twierdzeniem” współczesnych badań określono ostatnio to, że „Jezus z Nazaretu był całkiem różny od tego, który jest przedstawiony w ewangeliami i w wierzeniach Kościoła”⁹.

Najlepszym dowodem, że w istocie uczeni zgadzają się w tej kwestii, jest działalność Seminarium Jezusowego. Ta luźno powiązana grupa około 100 uczonych, głównie z Ameryki Północnej, zebrała się w 1985 roku w Pacific School of Religion w Berkeley w Kalifornii. Zorganizowane przez Roberta Funka seminarium miało ustalić za pomocą głosowania, które z wielu wypowiedzi przypisywanych Chrystusowi można uznać za autentyczne. Każda taka wypowiedź była przedstawiana zbranym ekspertom, którzy wspólnie orzekali prawdopodobieństwo, że były to istotnie słowa prawdziwego Jezusa – jego *ipsissima verba*.

Osiągnięcia tego ciekawego wyborczego kolegium zostały opublikowane w 1995 roku, ku wielkiemu poruszeniu mediów, jako *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus* (Pięć ewangelii. Badanie autentyczności słów Jezusa). Będąc podsumowaniem akademickiej opinii, książka ta ukazuje, jak niezwykle wielu badaczy uważa Nowy Testament za niewiarygodny. Według oceny tego seminarium jedynie 20% wypowiedzi Jezusa w ewangeliami można uznać za autentyczne lub zbliżone do autentyczności. Niemal cały tekst świętego Jana jest nieautentyczny. Jezus nigdy nie mówił o sobie jako o „Synu Bożym” ani w istocie nie uważał własnej śmierci za cel życia. Rzadko się zdarzało tak powszechne odrzucenie ewangelii jako źródeł historycznych.

Następstwem tego, jak już odnotowaliśmy w tym rozdziale, było rozpanoszenie się teorii i interpretacji. Jeżeli ewangelie są tak mało rzetelne, jak się je ocenia, wtedy naszymi jedynymi przewodnikami po życiu Jezusa stają się teoretycy. Wynika z tego, że o Jezusie można powiedzieć – i zostało powiedziane – niemal wszystko. Jeśli nie był esseńczykiem, to był buddystą, profeminią, czcicielem bogini Mądrości, marksistowskim rewolucjonistą albo politycznie poprawnym lewicowcem, który czułby się dobrze w uniwersyteckim kampusie. Nie trzeba wiele wyobraźni, by dostrzec, że tak szerokie posłużenie się teorią sprawia, iż widzimy Jezusa takim, jakim chcemy go widzieć, nie zaś takim, jakim był.

Niektórzy uczeni, na przykład amerykański katolicki biblista John P. Meier, dzielnie się oparli tej ortodoksji – dowodząc na przykład, że tradycja cudów nie była wytworem wczesnego Kościoła, ale należy ją wywieść od samego historycznego Jezusa¹⁰. W swoim obszernym studium życia Chrystusa Meier odnosi się z chwałebną powściągliwością do wielkich teorii i do redukcjonizmu; inteligentnie posługuje się tekstami ewangelii jako źródłem. Zbyt często jednak uczeni, którzy kwestionują wyżej wzmiankowany konsensus wokół ewangelii, są pomawiani o fundamentalizm. Nie żyjemy na szczęście już w świecie, w którym dosłowne znaczenie ewangelii jest uznawane za bezdyskusyjną oczywistość. W naszej poświeceniowej cywilizacji przekonanie, iż ewangelie należy (przynajmniej częściowo) rozumieć dosłownie, jest świadomą decyzją intelektualną. Paul Tillich sugestywnie opisuje to przejście jako przesunięcie od „dosłowności naturalnej” starego świata do „dosłowności świadomej”¹¹ naszej epoki. Cały problem w tym, że owa „dosłowność świadoma” nie spotyka się z intelektualnym poważaniem. Wyrażać przekonanie, że słowa ewangelistów należy rozumieć dosłownie, to narażać się na zarzut fundamentalizmu, czyli bezmyślnego i bezkrytycznego konserwatyzmu.

Dobłą ilustracją tej tendencji jest bestsellerowa, cytowana wyżej książka biskupa Johna Shelby'ego Sponga *Rescuing the Bible from Fundamentalism* (Ratowanie Biblii od fundamentalizmu). Pod wieloma względami ta mała książeczka jest chwałebną próbą ratowania Biblii od bigotów, którzy niekiedy używają jej do celów ucisku społecznego. Jednak język, jakim posługuje się biskup Spong, jest wymowny w ogólniejszym sensie. Dla niego dosłowność w rozumieniu Biblii jest sama w sobie „bezmyślna”; odwołuje się do „głęboko niepewnych i lękliwych ludzi”. Ci, którzy okazują zainteresowanie dosłownym znaczeniem ewangelii, to „antyintelektualiści”. Oddali Biblię w „babilońską niewolę fundamentalizmu”. Biskup Spong ma pełne prawo do własnych poglądów na istotę i pochodzenie Biblii, trudno jednak się pogodzić z pogardliwym językiem, jaki stosuje wobec uczonych i wierzących, którzy są innego niż on zdania.

Sami spotkaliśmy się z podobnym sprzeciwem w postaci instynktownego gniewu, jaki wywołała wśród wielu uczonych teza Carstena Thiedego o dacie powstania papirusu magdaleńskiego. W odpowiedzi

na specjalny reportaż na pierwszej stronie „Timesa” na szpaltach rubryki listów tej gazety i w innych miejscach szybko pojawił się gwałtowny odzew. Ta sprawa podziałała chyba wielu na nerwy. Jednak w miarę upływu czasu coraz więcej uczonych, zrazu wrogich, zaczęło się nią interesować, a potem powoli stawać się jej zwolennikami, kiedy pojęli, z jakim naukowym obiektywizmem ta nowa teza została postawiona. Mnożyły się niepodważalne fakty przekonujące do jej prawdziwości. Jednak było jasne, że wielu uznało, iż sama sugestia, że święty Mateusz napisał swoją ewangelię w tak wczesnym okresie I wieku, narusza ich akademickie i teologiczne przekonania. W świecie biblijnych badaczy mocno zarysowała się linia podziału między konserwatystami a liberałami. W gruncie rzeczy wielu uczonych zauważyło, że konserwatywne poglądy utrudniają im wspinanie się po drabinie akademickiej kariery; w skrajnych przypadkach zagradzały im drogę do profesury. Dla wielu akademików zmiana datowania papirusu magdaleńskiego stała się symbolem sporu między wpływowymi gremiami konserwatywnymi i liberalnymi. Chodziło tu o wyższą stawkę niż tylko data powstania papirusu.

Uważamy, że przyszła dyskusja o zmianie datowania Nowego Testamentu, opartego na badaniach papirologicznych, jest niezbędna i może usunąć nieco jadu z tego sporu. W 1976 roku uderzyło Johna Robinsona, że „mamy tak mało dowodów na określenie dat powstania pism Nowego Testamentu (...). Nie ma żadnych świeżych faktów – jak wprowadzenie datowania radiowęglowego w archeologii – które wyraźnie zmieniłyby ten obraz”¹². Szkoda, że Robinson, człowiek tak trzeźwo myślący, nie zdobył się na to, by sięgnąć w swojej pracy do badań papirologicznych. Cały proces datowania ewangelii, jak sam otwarcie wyznaje, jest najeżony trudnościami. Tropi wewnętrzne i zewnętrzne są ograniczone. Spekulacje prowadzą do wniosków zależnych od skłonności autora. Sceptycy będą się opowiadać za późniejszymi datami, konserwatywni teolodzy wręcz przeciwnie.

To dlatego tak ważna jest tu ekspertyza. Niezbędna jest pozbawiona uprzedzeń naukowa debata oparta raczej na danych papirologicznych niż na stronicznych domysłach. Mamy nadzieję, że ta książka jest właśnie pierwszym wystąpieniem w tej debacie.

DONIOSŁOŚĆ ZMIANY DATOWANIA

Dokąd może taka dyskusja doprowadzić? Jak widzieliśmy, twierdzenie, że Ewangelia według świętego Mateusza została napisana przed rokiem 70, pozostaje w mocy nawet bez świadectwa fragmentów magdaleńskich. Wobec nowych informacji wynikłych z analizy rzecz staje się niezbita. Crossan na przykład sądzi, że Mateuszowe źródło znane jako „Q” – niektóre wypowiedzi Jezusa i kilka pomniejszych źródeł – krążyło już między 39 a 60 rokiem n.e. Może tak być. Ale teraz się okazuje, że ukończona Ewangelia według świętego Mateusza także krążyła w postaci kodeksu w tym samym czasie. Mogła zatem być czytana i przekazywana z rąk do rąk przez naocznych świadków ukrzyżowania.

Mówi to wiele o rozwoju wczesnego Kościoła przed zburzeniem Świątyni. Mężczyźni i kobiety, którzy utworzyli pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, uczynili to niezwykle szybko i sprawnie, powodowani bez wątpienia poczuciem ogromnej misji i pełnej duchowej odpowiedzialności. Pozwala to także snuć rozmaite spekulacje o istocie ewangelii, ich charakterze i celu. Proponowano wiele kryteriów dla ustalania autentyczności stwierdzeń Nowego Testamentu, takie jak „kryterium powtarzalności” – to, co się powtarza w różnych ewangeliach, jest bardziej wiarygodne – albo „kryterium odmienności” – wypowiedzi, które są wyraźnie obce judaizmowi, bardziej zasługują na uznanie ich za prawdziwe. Ale zarzuty wobec tych kryteriów są oczywiste. Skoro ewangelie są od siebie zależne, fakt, że jakaś wypowiedź pojawia się więcej niż jeden raz, nie dowodzi jej autentyczności. Podobnie pomyśl, że jedynie niejudaistyczne wypowiedzi mogą być w wiarogodny sposób przypisywane Jezusowi, arbitralnie pomija fakt jego żydowskości. Jako człowiek żył jako żyd i umarł jako żyd, dlaczego by nie miał czerpać obficie z żydowskiej mądrości? Jak mógł z niej nie czerpać?

Nie ustalono żadnego zadowalającego kryterium ani zbioru kryteriów. Ale czy z pewnością nie przeoczono prostszego kryterium – „kryterium dawności”? Im materiał jest starszy, tym bardziej jest prawdopodobne, że stanowi wiarygodną relacją z wydarzeń. Notatka w dzienniku napisana w dniu wydarzenia jest w większości przypadków lepszym dowodem niż wspomnienia napisane 40 lat później. Nie oznacza to, by zapis w dzienniku powinno się czytać mniej krytycznie i uważnie niż

wspomnienia. Ale musi być traktowany inaczej, jako dokument napisany w ogniu zdarzeń, nie zaś w chłodnym świetle spojrzenia wstecz. Podobnie tekst religijny, napisany 20 lat po zdarzeniu, o którym mówi, jest całkowicie różny od napisanego 40 lat później. Jak zauważa Robinson, „im krótszy jest odstęp w czasie, tym mniejsze prawdopodobieństwo wypaczenia”¹³.

Jeśli „tunel” oddzielający życie Jezusa od pracy ewangelistów był krótki – chyba raczej lata niż dziesięciolecia – wtedy nie musimy zakładać, że ich wspomnienia były błędne albo zafalszowane. Nie oznacza to, że ewangelie są biografiami czy relacjami historycznymi w XX-wiecznym znaczeniu. Domaganie się tego byłoby groteskowym anachronizmem. Przedatowanie Ewangelii według świętego Mateusza nie osłabia twierdzenia, że odzwierciedla ona praktyczne liturgiczne potrzeby wczesnej Mateuszowej wspólnoty. Ale owa zmiana datowania umacnia pogląd, mówiąc słowami pewnego biblisty, że „ewangelie nie są doktrynalną spekulacją, ale stwierdzeniem faktu”¹⁴.

A jakąż większą praktyczną potrzebę mogły odczuwać te wczesne wspólnoty niż potrzeba rzetelnej informacji o swoim Panu i Zbawcy? Dziwne, że obecni uczeni nadają tak mało znaczenia sprawie dokładnego świadectwa, jeśli się zważy, jak bardzo była ona istotna dla samych autorów Nowego Testamentu. Święty Łukasz Ewangelista mówi, że historia została mu przekazana przez tych, „którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa” (Ewangelia według świętego Łukasza 1,2). Podobnie święty Jan stwierdza, że jego opowieść o żołnierzu przebijającym włócznią bok Jezusa, kiedy wisiał na krzyżu, jest oparta na naocznym świadectwie: „Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe” (Ewangelia według świętego Jana 19,35). Później ewangelista zostaje zidentyfikowany jako „ten uczeń, który daje świadectwo o tych sprawach, który je opisał. A wiemy, że świadectwo jego jest prawdziwe” (tamże 21,24). To sugeruje, podobnie jak ustęp ze świętego Jana 1,14, że autor zaliczał także wielu swoich czytelników do naocznych świadków życia i zmartwychwstania Jezusa.

Mozna powiedzieć, że jest to jedynie literacki środek uwierzytelnienia ewangelistów. Jednak, w ostatecznym rachunku, użycie tego właśnie środka wskazuje, że wspólnoty, dla których ewangelie zostały napisane,

przywiązywały szczególną wagę do wiernego świadectwa. Być świadkiem Chrystusa to, choćby się było skromnego pochodzenia, należeć do duchowej elity. W *Dziejach Apostolskich* (10,41) czytamy o Jezusie, że się ukazał „nie całemu ludowi, ale nam, wybranym uprzednio przez Boga na świadków”. Nie było to stwierdzenie rzucone lekko lub na pokaz.

Najwyraźniej dawanie wiarygodnego świadectwa uważano za sprawę śmiertelnie poważną. W serii swoich głośnych książek badacz tekstów Birger Gerhardsson – idąc w ślad za swoim mistrzem Haraldem Riesenfeldem – ukazał, jak ważny był dokładny przekaz i uczenie się na pamięć w środowisku żydowskim I wieku n.e. Dokładne zapamiętywanie ważnych tekstów i wypowiedzi – dowodzi – było uświęconym zadaniem. Święty Paweł często mówi o tradycji, którą przekazywano i odbierano między chrześcijanami¹⁵. Tak samo robi święty Mateusz w rozdziale 15 swojej ewangelii. Przekazywanie dobrej nowiny od świadka do świadka, od świadka do wyznawcy, od wyznawcy do tego, który ją zapisał, było zapewne „świadome, umyślne i zaprogramowane”¹⁶. Nie oznacza to, jak pierwszy wskazał Gerhardsson, że ewangelie stanowiły stenograficzny zapis życia i działalności Jezusa. Jednocześnie jednak „nie ma żadnego powodu przypuszczać, że jakkolwiek wyznawca wczesnego Kościoła mógł tworzyć tradycję o Jezusie i spodziewać się, że jego słowa zostaną przyjęte”¹⁷.

Dzieło Gerhardssona spotkało się z wieloma zastrzeżeniami. Jednak wciąż ma on wiele do powiedzenia o formalnym związku między pamięcią a tekstem w pierwszych dziesięcioleciach chrześcijaństwa¹⁸. Nowe datowanie papirusu magdaleńskiego należy rozpatrywać w tym kontekście. Jeśli Ewangelia według świętego Mateusza została napisana przed zburzeniem Świątyni w roku 70 – to była napisana dla mężczyzn i kobiet, którzy patrzyli na przedstawione w niej wydarzenia jak na niedawną rzeczywistość, nie zaś na tradycję ludową dawnych pokoleń. Niektórzy z nich mogli bezpośrednio zetknąć się z duszpasterstwem Jezusa; znacznie liczniejsi znali osobiście tych, którzy utrzymywali, że widzieli cuda, wskrzeszenie zmarłego, nawet zmartwychwstałego Chrystusa¹⁹. Ich wiara stanowiła tradycję w tym sensie, że była raczej wspólnym świeżym doświadczeniem niż zbiorem opowieści ludowych tworzących się przez dziesięciolecia.

Nawet jeśli Ewangelia według świętego Mateusza nie została napisana przez naocznego świadka, z pewnością powstała dla ludzi, którzy takimi świadkami byli, i oparto ją na ich relacjach.

Dlaczego mamy z góry zakładać, że opis odwiedzin Jezusa w Betanii we fragmentach magdaleńskich nie przedstawia rzeczywistego wydarzenia, zapamiętanego przez wiernych, którym później czytano głośno ten ustęp? Są to oczywiście tylko domysły, ale nie jest to niemożliwe.

Nie powinniśmy także pomijać biograficznych funkcji ewangelii. Nie przypominają one w niczym współczesnych biografii. W gruncie rzeczy ich autorzy i czytelnicy uznaliby sam pomysł o książce, która by zgłębiała psychikę jednostki, motywy jej działania i rozwój charakteru od urodzin do śmierci, *wie es eigentlich gewesen* („tak, jak naprawdę było”), za całkiem zdumiewający. Sentymentalne „żywoty Jezusa”, w które obfitował XIX wiek, całkowicie pomijały biblijne źródła. Nie oznacza to jednak, by ewangelie nie były, w ściśle określonym sensie, tekstami biograficznymi. Przekonanie badaczy ze szkoły „krytyki form”, że te księgi były jedynie nieletteracką pisaniną – *Kleinliteratur* – i „książkami ludowymi”, stanowiącymi przekaz ulotnej ustnej tradycji, zostało zdecydowanie podważone.

Ostatnio uczeni zaczęli powracać do myśli, że ewangelie były biografiami w grecko-rzymskim znaczeniu tego słowa, i badać ich podobieństwa z tym szczególnym, wysoce stylizowanym rodzajem literackim, reprezentowanym przez takie dzieła, jak: *Żywoty cesarów* Swetoniusza i *Żywot Agrykoli* Tacyty²⁰. To przeprowadzenie ponownej oceny rzuca światło na sposób, w jaki ewangeliści – w próbie uporządkowanego i polemicznego przypomnienia faktycznych wydarzeń – mogli mieszać to, co rzeczywiste, z tym, co wynika z konwencji, to, co naturalistyczne, z tym, co stereotypowe. Świadczy też o tym, jak wymieszane były ze sobą kultury żydowska i hellenistyczna. To nowe ujęcie nie utrzymuje, że ewangelie były dziennikami czy wspomnieniami we współczesnym znaczeniu, nie wyklucza jednak prawdopodobieństwa, że ich autorzy zamierzali dostarczyć rzeczowych informacji o życiu realnego człowieka²¹. Fakt, że zostały napisane w szczególnym literackim stylu, nie oznacza, by miały być głęboko niewiarygodne jako źródła historyczne.

Współczesny umysł, kiedy próbuje zrozumieć, czym była dosłowna prawda dla ludzi tamtej epoki, wpada w pomieszanie. Wieśniacy i miesz-

czanie z Palestyny I wieku wierzyli w demony, cuda i charyzmatyczne uzdrowienia. Widzieli w swoim codziennym życiu działanie tajemniczych boskich, nadprzyrodzonych sił; „drzwi w niebie” (Apokalipsa świętego Jana 4) były zawsze otwarte na oścież. Rzeczywistość nieustannie ulegała drobnym przekształceniom, w których różnica między tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone, wydawała się zatarta²².

Ta wiara odzwierciedlała się w tym, co pisali i mówili; ich mowa i pisma były przetykane metaforami, aluzjami i odniesieniami do świata nadprzyrodzonego. Przywykli mówić w sposób, który dopuszczał możliwość magii i boskiej interwencji. W istocie cel Pisma Świętego stanowiło wyjaśnienie związków między dwoma światami. John Donne rozumiał to lepiej niż my: „Dosłowny sens nie zawsze jest tym, co przedstawia sama Litera i Gramatyka danego ustępu – pisał – jak tam, gdzie jest dosłownie powiedziane, że »Chrystus jest winem«, i dosłownie, że »Jego ciało jest chlebem« (...). W wielu miejscach Pisma sens przenośny jest sensem dosłownym”²³. Wszystkie pisma biblijne należy rozumieć dosłownie w tym sensie, że mówią o prawdziwym doświadczeniu.

W ewangeliach to pomieszanie mitu z empiryczną rzeczywistością było zapewne traktowane jako oczywistość. Nie uznawano nowoczesnego rozgraniczenia między naturalnym a nadprzyrodzonym; autorzy nie uważali za dziwaczne zestawiać wypowiedzi metaforycznych z faktycznymi, tego, co duchowe, z przyziemnym²⁴. Dopiero od niedawna zaczęliśmy oczekiwać od dzieł historycznych pełnego obiektywizmu, tego, że będą wolne od wymagań gatunku literackiego i mistycznego języka. Powinniśmy czytać ewangelie jako opisanie świata takiego, jakim go widzieli ich autorzy, i zrozumieć, że te księgi opisują jakiś kształt rzeczywistości, choć może się ona wydawać obca i zagmatwana współczesnemu racjonalistycznie nastawionemu czytelnikowi²⁵.

Jest sprawą całkowicie osobistą, czy się wierzy, czy nie w opisywane w nich wydarzenia. Niewątpliwie jednak autorzy ewangelii nadawali im przytłaczające, budzące podziw, a może nawet grozę znaczenie. Powinniśmy sobie wyobrazić mężczyzn i kobiety pełnych uniesienia historią i owładniętych wewnętrzną potrzebą odnotowania tych niezwykłych zdarzeń. Czuli się z natchnienia Bożego zobowiązani do przekazania światu i potomności (jeśli miała być jeszcze jakaś potomność), że Bóg stał się ciałem, umarł na krzyżu i zmartwychwstał. Prawdziwości tych

wieści nigdy nie kwestionowano. Jedyną kwestią było, czy ludzie, którzy usłyszeli tę „dobrą nowinę” staną się, czy nie staną naśladowcami Jezusa Chrystusa. Wszystko to się przydarzyło zwykłym ludziom w okupowanej Galilei. Jeśli przeoczymy tę elementarną prawdę o powstaniu ewangelii – jeśli zbyt zagłębimy się w sprawach teorii i gatunku literackiego i zapomnimy o pilnej potrzebie ich powstania – pozostaniemy ślepi na to, czym w rzeczywistości są te niezwykle księgi. Czyniąc tak zapominamy o tym, co widzimy, o starożytnej budowli pod naszymi stopami.

PAPIRUS MAGDALEŃSKI A WIARA

Próbowaliśmy naszkicować początki nowego paradygmatu w naukowym badaniu Nowego Testamentu; jego istotą jest przywrócenie zainteresowania datą powstania ewangelii wynikłą z ekspertyzy papirologicznej oraz otwarcie na ewentualne skutki tego przedatowania dla naszego zrozumienia ich początków. Nasze ujęcie sprawy nie odpowiada na pytanie „czym jest Ewangelia?” Niemniej sprawia, że niektóre odpowiedzi są bardziej wiarygodne niż inne. Mamy nadzieję, że pobudzi ono do długiej i płodnej dyskusji naukowej, a także że wzbudzi bardziej powszechne zainteresowanie tymi tematami poza światem specjalistów. Możliwości są tu nieskończone, a dopiero wyruszyliśmy w drogę.

A zatem, tyle możemy dokonać jako naukowiec i dziennikarz, obserwatorzy i komentatorzy faktów niekierowani żadnymi osobistymi pobudkami. Jednak – raczej jako obserwatorzy ludzi niż badacze papirusów – nie możemy nie dostrzec potężnych emocji i sporów, jakie już wyzwoliło to nasze usiłowanie pośród wierzących i niewierzących, niezainteresowanych uprzednio badaniami papirusów ani naukową wiedzą o Jezusie.

Bultmann się mylił. Autorzy Ewangelii mogli słyszeć znacznie więcej niż odległe echo głosu Jezusa. W istocie pierwsi czytelnicy Ewangelii według świętego Mateusza mogli słyszeć słowa, które wygłaszał kaznodzieja z Nazaretu, sprawując swoją posługę; mogli słuchać przypowieści wygłaszanych przed tłumem wieśniaków; mogli nawet zadawać pytania mądrymu człowiekowi i czekać z uszanowaniem na odpowiedź. Głos, który słyszeli, nie był odległym szmerem, ale namiętnym przemówie-

niem rzeczywistego człowieka niskiego stanu, którego nauki miały odmienić świat.

To stwierdzenie ma następstwa wykraczające poza zakres bibliistyki mimo całej jego rozległości. W istocie przedatowanie papirusu magdaleńskiego przemawia do tych, którzy nigdy nie słyszeli o odwiecznych sporach o historycznego Jezusa czy o badaniach naukowych nad tekstem Biblii ani się tym nie interesowali. Dotychczas zwyczajni ludzie mieli mało powodów, by się zajmować datami powstania starych papirusów. W toku codziennych rozmów i korespondencji zdaliśmy sobie sprawę z tego, w jakiej mierze to nowe stwierdzenie ma bezpośrednio znacznie dla podstawowych pytań związanych z wiarą, które zadają sobie wszyscy ludzie, chrześcijanie i niechrześcijanie, ateści i agnostycy. Innymi słowy, zmiana datowania fragmentów Ewangelii według świętego Mateusza wpływa na życie poza granicami uniwersytetów.

Dokąd nas to zaprowadzi? Żyjemy w wieku zżeraniem wątpliwościami, ale rozpaczliwie dążącym do pewności. Na Zachodzie słabnie poszukiwanie nowych wartości czy sposobów przywrócenia tradycyjnej moralności judeochrześcijańskiej. Panuje ogólne znużenie sekularyzmem i jego odrazą do czystej moralności. Zrodził się natomiast głód idei i zasad, które by zapewniały rodzaj kośćca moralnego. Używając pamiętnych słów pewnego artykułu wstępnego z „Wall Street Journal”, narasta tęsknota za „barierą ochronną”, pewnikami, które nas bronią przed moralną anarchią. Podstawowe pytania, jakie zadają sobie obecnie zwyczajni ludzie – o wartości rodzinne, o granice tolerancji, o zbrodnię i karę, o powinności i wolności – nie odbiegają zbyt od pytań zadawanych Jezusowi ponad 19 wieków temu. Nowy Testament pozostaje podstawowym tekstem dla tych, którzy szukają odpowiedzi na te najistotniejsze pytania ludzkiego doświadczenia.

W tym kontekście przedatowanie ewangelii – proces, który na dobre dopiero się rozpoczął – może się wydawać przedsięwzięciem odpowiednim do naszych czasów, do nastrojów panujących u schyłku tysiąclecia. Mamy teraz dobre powody, by sądzić, że Ewangelia według świętego Mateusza, która jest szczegółową relacją z Kazania na Górze i rozesłania apostołów, została napisana wkrótce po ukrzyżowaniu, a z całą pewnością przed zburzeniem Jerozolimy w 70 roku n.e.; że Ewangelia według świętego Marka była rozpowszechniona dostatecznie wcześniej,

by dotrzeć do Qumran; że Ewangelia według świętego Łukasza należała do pierwszej generacji chrześcijańskich kodeksów; a wewnętrzne dowody wskazują datę przed 70 rokiem nawet dla najmłodszej Ewangelii według świętego Jana (jak dowodził szanowany niemiecki uczyony Klaus Berger w 1994 roku)²⁶. Są to dopiero pierwsze oznaki wielkiego procesu opartego na zdobyczach naukowych przesuwania tych dat. Dotyczy to wszystkich ewangelii. Obchodzi to każdego, kto je czyta lub chce je czytać.

Dwa tysiące lat po narodzeniu Jezusa księgi, które opowiadają nam o jego życiu, zostają zbadane raz jeszcze – nie przez księży, teologów i krytyków literackich, ale przez uczonych. Przez całe wieki nauka często się wydawała wrogiem wiary. Galileusz został potępiony przez Kościół jako heretyk; teoria ewolucji Darwina obalila mit o akcie Stworzenia; a badania Freuda wewnętrznych przymusów ludzkiej psyche podważyły chrześcijańską wiarę w osobistą odpowiedzialność moralną. Dla pokolenia Huleatta darwinizm i krytyczna analiza Pisma Świętego (uosobiona w Renanie i Straussie) były jednoznacznie wrogimi siłami. Jednak w przypadku tematu tej książki wiedza empiryczna może okazać się raczej służebnicą wiary niż jej nieugiętym wrogiem.

Proces przeszacowania jest zatem okazją dla zwykłych ludzi, by spojrzeć świeżym okiem na Nowy Testament i na jego znaczenie w ich życiu. Żaden naukowiec nie może powiedzieć, że ewangelie są prawdą. Może jednak ocenić, czy są autentyczne. W odpowiedzi na to, niektórzy ludzie powiedzą, że taki dowód – empiryczne odkrycie takiej gałęzi naukowej jak papirologia – nie ma nic wspólnego z wiarą i moralnością. Tak jak Charles Huleatt nie potrzebują całunów, cudów ani nawet historycznych źródeł do wsparcia swojej wiary. Inni mogą przyjąć wręcz odmienny punkt widzenia i uznać, że owo przesunięcie daty wpływa głęboko na ich wiarę. Mogą upatrywać w tym procesie przedatowania niespodziewane zbliżenie wiary i historii, zasypanie tego, co Gotthold Lessing nazywał „groźnym rowem” między nimi. Znikła nareszcie przepaść między uniwersytetem a kościołem, między nauką a wiarą.

Jeśli bowiem ewangelie są bardziej autentyczne, niż sądziliśmy, to może także i przepaść między Jezusem z historii a Chrystusem naszej wiary nie jest tak wielka, jak utrzymywali uczeni, a chrześcijanie się obawiali. Te niezwykle księgi ukazują się nam w nowym świetle. Głos Jezusa

nie jest już odległym echem. W tym sensie papirus magdalenński przemawia nie tylko do umysłów uczonych, ale również do serc wszystkich ludzi.

„Kiedy czytasz słowo Boże – napisał Søren Kierkegaard – musisz nieustannie sobie powtarzać: »Ono mówi ode mnie i o mnie«”. Nikt, kto przez dłuższy czas śledzi ten temat nie może się nim nie przejąć i nie podjąć jego wyzwania. Nasze badania prowadziły nas po całym świecie: z Niemiec do Ameryki, do Egiptu, Izraela i przez całą Europę. Ta podróż jeszcze nie jest skończona. Jednak dzieje tego papirusu muszą się skończyć tam, gdzie się zaczęły, w Magdalen College, które chroniło te cenne fragmenty przez niemal stulecie. Gdyż to właśnie owa licząca sobie 500 lat instytucja – założona 1400 lat po napisaniu tego papirusu – tkwi w centrum tej całej opowieści; to ona wysłała w świat Charlesa Huleatta, to ona przepoiła go oddaniem, które skłoniło tego duchownego, by na kilka lat przed śmiercią wysłał do niej ów papirus. I to do Magdalen College miał później przybyć Carsten Thiede, by zmienić datę powstania tych fragmentów.

Obecnie kolegium rozkwita. Nie straciło nic ze swojej średniowiecznej godności. W ostatnich latach zostało pieczołowicie odnowione, tak aby przyszłe pokolenia mogły się cieszyć jego niezwykłą pięknnością. Dawny protektor Huleatta, Herbert Warren, byłby dumny z tego, czym stało się Magdalen College. Tak jak za jego czasów, niewiele przeżyć w Oksfordzie da się porównać z popołudniową przechadzką wzdłuż głównej alei, przez lożę portiera, obok mieszkania przewodniczącego i kaplicy, gdzie wisi teraz *Ostatnia Wieczerza* pochodząca ze szkoły Leonarda, przez dawne klasztory i dalej do parku z jeleniami. Jest to miejsce, gdzie można się radować owocami intelektu i mistrzostwem budowniczych, a także rozważać to, czego dokonano w jego murach.

Stojąc w Starej Bibliotece, pośród ksiąg i rękopisów oraz rzeźbionych drewnianych gargulców, można się jedynie domyślać, jaki szczęśliwy zbieg losów uratował ten papirus przed zniszczeniem i sprowadził go tutaj. Kiedy się patrzy przez okno na wspaniałość nowych budynków kolegium – jak robił to Gibbon 200 lat temu – nasuwa się refleksja, iż to dziwne, że ten drobnutki przedmiot w ogóle dotarł do takiego miejsca. Bo co by pomyśleli kopiści, gdyby wiedzieli, że ich dzieło pewnego dnia zostanie tu sprowadzone? Pracując w osłepiającym świetle słońca

Bliskiego Wschodu, powierzając swoją historię kruchemu papirusowi, byliby zdumieni, gdyby się dowiedzieli, że powędruje on tak daleko i będzie miał tak wielkie znaczenie.

PRZYPISY

ROZDZIAŁ 2. DATY I DEBATY: ŚWIĘTY MATEUSZ I SPÓR O POCZĄTKI NOWEGO TESTAMENTU

¹ M. Hengel *Studies in the Gospel of Mark* (Londyn 1985), s. 85–113.

² Nie ma w starożytności historycznego „bezinteresownego” piśarstwa; ewangelie nie są bynajmniej bardziej tendencyjne niż na przykład dzieło rzymskiego historyka Tacyty *Żywot Agrykoli*, wybiórcza biografia jego teścia, Gnejusza Juliusza Agrykoli, napisana w 98 roku n.e. Pierwsze cztery zdania są otwartym wyznaniem stronniczości autora. Na początku swoich dziejów Rzymu *Ab urbe condita* (ok. 9 roku n.e.) Liwiusz stwierdza, że pisze, aby głosić chwalebne czyny pewnego narodu „przewodzącego na ziemi”, czyli Rzymian. Było w zwyczaju przyznawać się do własnej interesowności i wysuwać takie wyznanie na pierwsze miejsce. Święty Łukasz, pisząc, że ogłosił swoją ewangelię, aby Teofil mógł się przekonać „o całkowitej pewności nauk, których [mu] udzielono” (1,4), znalazł się w bardzo dobrym towarzystwie starożytnych historyków.

³ M. Hengel op. cit., s. 110.

⁴ Szeroko rozpowszechnione nieporozumienie dotyczące tego ustępu spowodował zwrot: „niektórzy z tych, co tu stoją, nie zaznają śmierci, aż...”, kładący niejako nacisk na słowie „niektórzy”. Jezus nie daje do zrozumienia, że inni nie umrą. Całość zdania mówi, że tylko niektórzy, nie wszyscy z obecnych, ujrzą objawienie jego chwały. W istocie jedynie kilku z nich było obecnych przy Przemienieniu.