

KS. BARTOSZ ADAMCZEWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

**EWANGELIA WEDŁUG ŚW. MARKA
JAKO „OPUS CLASSICUM”
LITERATURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ EUROPY**

**THE GOSPEL OF MARK AS THE “OPUS CLASSICUM”
OF THE LITERATURE OF CHRISTIAN EUROPE**

SUMMARY: At the beginning of the twenty-first century, the issue of the fundamental relationships which may be traced between the Bible and the European (and not only Semitic) culture became the subject of an intense scholarly discussion. Among others, early Christian centos, which are para-Gospel works written in the style of Homer and Virgil, undergo scrutiny. However, the linking of the story of Jesus with Homer's works occurred much earlier, namely in the Gospel of Mark. This Gospel constitutes an ideological-literary challenge to Virgil's Aeneid, thus becoming the “opus classicum” of the literature not of the Augustan Rome, but of the whole Christian Europe.

SŁOWA KLUCZOWE: Ewangelia św. Marka, Biblia a kultura europejska, Jezus a Homer, „Eneida” Wergiliusza

KEYWORDS: The Gospel of Mark, Bible and European culture, Jesus and Homer, Virgil's «Aeneid»

Kwestia relacji, zachodzących pomiędzy Biblią a kulturą europejską, jest przedmiotem badań nie tylko kulturoznawców, ale także biblistów. O ile bowiem kulturoznawcy, zgodnie z właściwą im metodologią naukową, analizują historię oddziaływania tekstów biblijnych na rozmaite fenomeny kulturowe Europy, o tyle bibliści badają potencjał znaczeniowy samych tekstów biblijnych, który umożliwia tym tekstom stanie się jednym z głównych kodów kulturowych cywilizacji europejskiej¹.

¹ Szerzej na ten temat zob. B. ADAMCZEWSKI, „Hans-Georg Gadamer i hermeneutyczny problem aktualizacji tekstów biblijnych”, *RT* 53/1 (2006) 71-93.

1. BIBLIA A KULTURA EUROPEJSKA – WSPÓŁCZESNE STUDIA BIBLISTYCZNE

W ostatniej dekadzie opublikowano kilka ważnych prac biblistycznych, dotyczących fundamentalnych relacji zachodzących pomiędzy Biblią a kulturą europejską. Dla przykładu, grecka badaczka Evangelia G. Dafni, w swej książce dotyczącej relacji zachodzących pomiędzy Księgą Rodzaju a dziełami Platona i Eurypidesa, postawiła tezę, że Księga Rodzaju w prowizorycznym greckim przekładzie była wykorzystywana przez Eurypidesa, a także Platona². Jej teza jest z pewnością ciekawa, ale niestety niepoparta rzetelnymi, krytycznymi analizami istnienia i kierunku ewentualnych relacji, mogących zachodzić pomiędzy tymi tekstami. Można bowiem postawić pytanie, czy kierunek ewentualnego wpływu myślowego bądź nawet literackiego nie był raczej odwrotny. W epoce perskiej kultura grecka, najprawdopodobniej za pośrednictwem Fenicji, intensywnie przenikała bowiem na terytorium Palestyny, co można stwierdzić chociażby na podstawie obecności greckich motywów mitologicznych w ikonografii sygnatów używanych w perskiej prowincji Samarii³. Odwrotny kierunek wpływu, tzn. inspirowania będącej u szczytu rozkwitu kultury greckiej przez dość mało znaczącą w owym czasie kulturę hebrajską, wydaje się natomiast trudny do udowodnienia.

W tym kontekście lepiej uzasadniona jest teza, którą w serii artykułów przedstawił niemiecki egzegeta Klaus-Peter Adam. Twierdzi on mianowicie, że literackie motywy, zaczerpnięte z greckich dramatów, były wykorzystywane przez autorów Ksiąg Samuela⁴. Teza ta jest możliwa do uzasadnienia, jeśli przyjmie się proponowaną przez tego badacza późną datację Ksiąg Samuela, a mianowicie pierwszą połowę III wieku przed Chr.⁵ W owym czasie wpływ

² Por. E.G. DAFNI, *Genesis, Plato und Euripides: Drei Studien zum Austausch von griechischem und hebräischem Sprach- und Gedankengut in der Klassik und im Hellenismus* (BThSt 108; Neukirchen-Vluyn 2010) 134.

³ Zob. M.J.W. LEITH, *Wadi Daliyeh*, I. The Wadi Daliyeh Seal Impressions (DJD 24; Oxford 1997) 39-166.

⁴ Por. K.-P. ADAM, „Nocturnal Intrusions and Divine Interventions on Behalf of Judah: David’s Wisdom and Saul’s Tragedy in 1 Samuel 26”, *VT* 59 (2009) 1-33; TENŹE, „1 Sm 28: A Comment on Saul’s Destiny from a Late Prophetic Point of View”, *RB* 116 (2009) 27-43; TENŹE, „Saul as a Tragic Hero: Greek Drama and Its Influence on Hebrew Scripture in 1 Samuel 14,24-46 (10,8; 13,7-13a; 10,17-27)”, *For and Against David: Story and History in the Books of Samuel* (red. A.G. AULD, E. EYNIKEL) (BETL 232; Leuven-Paris-Walpole, Mass. 2010) 123-183.

⁵ Podobną datację Ksiąg Samuela proponuje m.in. J. VAN SETERS, *The Biblical Saga of King David* (Winona Lake, Ind. 2009) 360 („late Persian and early Hellenistic”) i B. ADAMCZEWSKI, *Retelling the Law: Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel-Kings as Sequential Hypertextual Reworkings of Deuteronomy* (EST 1; Frankfurt am Main [i in.] 2012) 277-278 [w druku] („at the beginning of the Hellenistic period, presumably c. 300 BC”).

kultury hellenistycznej na literackie dzieła judaizmu był już prawdopodobnie dość znaczny.

W bibliстыce Nowego Testamentu szerokim echem odbiła się teza amerykańskiego badacza Dennisa R. MacDonalda, który twierdzi, że motywy zaczerpnięte z dzieł Homera były twórczo, na zasadzie rywalizującej imitacji retorycznej (*aemulatio*), wykorzystywane m.in. w Ewangelii według św. Marka i w Dziejach Apostolskich⁶. Podobną tezę stawia on odnośnie do wykorzystania dzieł Eurypidesa w Markowej Ewangelii⁷. Amerykański badacz uzasadnia swą tezę faktem powszechnej niemal znajomości dzieł Homera, a także Eurypidesa w starożytnej cywilizacji⁸. Poza tym w jego opinii starożytne sposoby wykorzystania klasycznych dzieł literackich nie dadzą się ograniczyć do stosunkowo łatwych do wykrycia kategorii cytatu, aluzji, parafrazy, skrótu itp., ale obejmują także wszelkiego rodzaju kombinacje, reorganizacje, refokalizacje i transformacje wcześniejszych modeli. Stąd także nowotestamentalne wykorzystanie utworów klasycznych mogło być bardzo kreatywne⁹.

Kilka lat po opublikowaniu śmiałych tez Dennisa R. MacDonalda, inny badacz relacji intertekstualnych, George L. Parsenius, zaproponował odczytanie Jezusowej „mowy pożegnalnej”, zawartej w Czwartej Ewangelii, w kategoriach literackiego przetworzenia motywów zaczerpniętych z literatury grecko-rzymskiej¹⁰.

Trzy lata później Detlef Ziegler opublikował wyniki swych badań nad intertekstualnym wykorzystaniem Eurypidesowego motywu walki z kultem Dionizosa w Dziejach Apostolskich, wskazując, że w swym literackim portrecie Pawła Łukasz zachęca swych czytelników, zaznajomionych z dziełami

⁶ Por. D.R. MACDONALD, *The Homeric Epics and the Gospel of Mark* (New Haven–London 2000) *passim*; TENŹE, *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles* (New Haven–London 2003), *passim*; TENŹE, „A Categorization of Antetextuality in the Gospels and Acts: A Case for Luke’s imitation of Plato and Xenophon to Depict Paul as a Christian Socrates”, *The Intertextuality of the Epistles: Explorations in Theory and Practice* (red. T.L. BRODIE, D.R. MACDONALD, S.E. PORTER) (NTM 16; Sheffield 2006) 211-225; TENŹE, „Imitations of Greek Epic in the Gospels”, *The Historical Jesus in Context* (red. A.-J. LEVINE, D.C. ALLISON, JR., J.D. CROSSAN) (Princeton Readings in Religion; Princeton–Oxford 2006) 372-384.

⁷ Por. TENŹE, „The Synoptic Problem and Literary Mimesis: The Case of the Frothing Demoniac”, *New Studies in the Synoptic Problem: Oxford Conference, April 2008*. FS C. M. Tuckett (red. P. FOSTER i in.) (BETL 239; Leuven–Paris–Walpole, Mass. 2011) 509-521.

⁸ Por. TENŹE, *Homeric Epics*, 8; TENŹE, *Does the New Testament*, 2-3.

⁹ Por. TENŹE, „Categorization”, 213-214. Por. także T.L. BRODIE, D.R. MACDONALD, S.E. PORTER, „Conclusion: Problems of Method – Suggested Guidelines”, *Intertextuality* (red. T.L. BRODIE, D.R. MACDONALD, S.E. PORTER) 286-290.

¹⁰ Por. G.L. PARSENIOS, *Departure and Consolation: The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature* (NovTSup 117) (Leiden–Boston 2005), *passim*.

Eurypidesa, by unikali bezsensownej *teomachii*, a wybierali *teofilie*¹¹. Ten sam fenomen przeanalizował ostatnio w swych intertekstualnych badaniach nad *Dziejami Apostolskimi* i *Bachantkami* Eurypidesa Jan Schäfer, dochodząc do podobnych konkluzji¹².

Badania nad intertekstualnym wykorzystaniem motywów klasycznych w tekstach nowotestamentalnych wzbudzają zrozumiałe zainteresowanie, ale także wyraźny sprzeciw wielu egzegetów. Modelową wręcz pracą, krytycznie oceniającą osiągnięcia Dennisa R. MacDonalda oraz bliskich mu ideowo naukowców, jest najnowsza książka Karla Olava Sandnesa, poświęcona wczesnochrześcijańskim centonom¹³. Norweski egzegeta analizuje w niej powstające w IV i V wieku po Chr. paraewangeliczne historie Jezusa, pisane językiem i stylem Homera i Wergiliusza. Zgadza się przy tym z tezami amerykańskiego badacza, że w starożytności znajomość Homera była praktycznie powszechna wśród ludzi o choć podstawowym poziomie literackiej kultury oraz że ewentualne relacje intertekstualne, zachodzące pomiędzy Ewangelią według św. Marka a dziełami Homera, należałoby interpretować w kategoriach nie tyle dosłownych cytatów, ile szeroko stosowanych w starożytności, retorycznych praktyk parafrazy, naśladownictwa (*mimesis*) i rywalizującej imitacji (*aemulatio*)¹⁴. Jednakże w opinii Karla Olava Sandnesa postulowane przez Dennisa R. MacDonalda aluzje do tekstów klasycznych, w odróżnieniu od ewidentnych odniesień do Starego Testamentu, są w Ewangeliach zbyt rzadkie i zbyt mało widoczne, by mogły być orężem w walce z dawnymi (w tym wypadku: pogańskimi) modelami kulturowymi, która była głównym celem stosowania retorycznej praktyki *aemulatio*¹⁵. Gdyby św. Marek chciał podjąć rzeczywistą konfrontację z pogańską literaturą, to w opinii Karla Olava Sandnesa Markowa Ewangelia oparta byłaby na retorycznych procedurach porównawczych i wartościujących, takich jak *synkrisis* i *kanon*, które były stosowane także we wczesnochrześcijańskich *centones*¹⁶. Poza tym, jak zauważa norweski egzegeta, gdyby Ewangelia według św. Marka w istocie była pełna aluzji do literatury klasycznej, to nie byłoby potrzeby w IV i V wieku po Chr., po konfrontacji kulturowej wywoła-

¹¹ Por. D. ZIEGLER, *Dionysos in der Apostelgeschichte – eine intertextuelle Lektüre* (Religion und Biographie 18; Berlin 2008) 212.

¹² Por. J. SCHÄFER, „Zur Funktion der Dionysosmysterien in der Apostelgeschichte: Eine intertextuelle Betrachtung der Berufungs- und Befreiungserzählungen in der Apostelgeschichte und der Bakchen des Euripides”, *ThZ* 66 (2010) 199-222.

¹³ K.O. SANDNES, *The Gospel 'According to Homer and Virgil': Cento and Canon* (NovTSup 138; Leiden-Boston 2011).

¹⁴ Tamże, 3-11, 29-41, 238.

¹⁵ Tamże, 41-43, 239.

¹⁶ Tamże, 43-50, 239.

nej przez cesarza Juliana Apostatę, pisać jej klasycyzujących parafraz w postaci centonów¹⁷.

Należy zauważyć, że argumentacja Karla Olava Sandnesa skierowana jest przede wszystkim przeciw sugestiom Dennisa R. MacDonalda, że gatunek literacki centonu może służyć jako model do wyjaśnienia genezy Ewangelii i że teksty homeryckie stanowią literackie źródła dla ewangelicznych historii¹⁸. Argumentacja norweskiego egzegety opiera się zaś przede wszystkim na braku ewidentnych oznak chrześcijańskiej konfrontacji z kulturą klasyczną w Ewangelii według św. Marka. Czy jednak fenomen ewentualnego wykorzystania motywów homeryckich w Ewangelii według św. Marka trzeba rozpatrywać w kategoriach przeprowadzonej dopiero w IV wieku po Chr. frontalnej konfrontacji? Jest oczywiste, że gdyby taka frontalna konfrontacja istotnie miała miejsce już w Ewangeliach, to pierwotne chrześcijaństwo szybko stałoby się marginalną sektą, pozostającą poza obrębem całej kultury śródziemnomorskiej. Tymczasem, jak wskazuje wiele współczesnych prac biblistycznych, dotyczących chociażby teologii Pawłowej i post-Pawłowej, wydaje się, że taktyka przyjęta przez autorów nowotestamentalnych wobec cywilizacji grecko-rzymskiej była inna, bardziej subtelna. Pierwsi chrześcijanie starali się twórczo wykorzystać to, co w pogańskiej cywilizacji jakoś odpowiadało duchowi Ewangelii, prowadząc otwartą konfrontację przede wszystkim na płaszczyźnie ściśle religijnej, dotyczącej wiary w Jedyne Boga i w Boże synostwo Jezusa. Natomiast wynikające z tej wiary konsekwencje społeczno-kulturowe mogły być prezentowane w sposób mniej konfrontacyjny – na zasadzie ukrytych aluzji, twórczych przekształceń i kulturowej rywalizacji. Bliższa analiza Ewangelii według św. Marka może wskazać metody, za pomocą których ten kulturowy dialog, a zarazem rywalizacja, w pierwotnym chrześcijaństwie się dokonywały.

2. OPOWIADANIE O GERAZEŃCZYKU – ZADZIWIAJĄCY KONTEKST I SZCZEGÓŁY

Jednym z przykładów interakcji pomiędzy tekstem Biblii a klasyczną kulturą europejską jest Markowe opowiadanie o uzdrowieniu Gerazeńczyka (Mk 5,1-20). Jest ono umieszczone przez Ewangelistę w większej sekcji, odnoszącej się do początku misji Jezusa wśród pogan (Mk 4,1-5,20).

Sekcja ta przygotowana została tematycznie już w Mk 3,7-12. Ewangeliczny narrator wspominał tam, że wśród gromadzących się wokół Jezusa tłumów byli nie tylko Żydzi (mieszkańcy Galilei, Judei i Jerozolimy: Mk 3,7-8), ale też

¹⁷ Tamże, 240.

¹⁸ Tamże, 2-3, 243.

sztucznie zjudaizowani mieszkańcy Idumei (Mk 3,8), wymieszani z Żydami mieszkańcy Zajordania (Mk 3,8) oraz całkowici poganie (mieszkańcy fenicko-hellenistycznych regionów Tyru i Sydonu: Mk 3,8). Tak opisany krąg słuchaczy Jezusa przygotowuje myśl o potrzebie prowadzenia przez Jezusa misji nie tylko wśród Żydów, ale stopniowo także wśród pogan¹⁹.

Innym elementem Markowej narracji, przygotowującym ideę misji wśród pogan, są trzy kolejne, narracyjnie praktycznie zbędne wzmianki o łódce (Mk 3,9; 4,1; 4,36). W pierwszej z nich Jezus stoi na brzegu morza (por. Mk 3,7), ale na wodzie jest łódka, przygotowana do ewentualnego zabrania Jezusa (Mk 3,9; por. 3,10). W drugiej Jezus wchodzi do łodzi i, nieco zaskakująco, z niej naucza tłumy (Mk 4,1)²⁰. Trzecia wzmianka ukazuje Jezusa płynącego w łodzi na przeciwległy, pogański brzeg (Mk 4,35-36; por. 5,1). Wszystkie trzy wzmianki połączone są więc logicznym schematem progresji, ukazującym stopniowy rozwój idei o prowadzeniu misji za morzem, wśród pogan.

Sekcja ukazująca Jezusa jako nauczającego w przypowieściach (Mk 4,1-34) bezpośrednio przygotowuje opis inauguracyjnej misji Jezusa wśród pogan (Mk 4,35-5,20). Ze swej natury przypowieści, skierowane do tłumów (Mk 4,1-2; por. 4,34), możliwe są do zrozumienia przez każdego człowieka, nawet nieznającego świętych Pism Izraela. Poza tym cała sekcja Mk 4,1-34 znów skomponowana została według logicznego schematu progresji. Przypowieść o siewcy (Mk 4,1-9) wskazuje, że na dobry owoc trzeba czekać z wiarą, przewyższającą rozczarowanie po trzech nieudanych próbach. Będący owocem wiary misjonarski sukces czeka zaś raczej dalej niż bliżej w stosunku do dotychczasowej drogi siewcy²¹. Co więcej, rozmiar sukcesu, opartego na wierze, może być zdumiewający, wręcz nieprawdopodobny (sto ziaren w kłosie: Mk 4,8). Ta podstawowa myśl wyjaśniona zostaje następnie w kategoriach skryptyurystycznych (cytata z Izajasza, słuchanie Słowa itp.), dostosowanych do mentalności Żydów (Mk 4,10-20).

Kolejne przypowieści ukazują niezwykle przyrost owoców ewangelizacji, opartej na wierze. W przypowieści o lampie misjonarski sukces może być wprawdzie przyćmiony, ale tylko wtedy, gdy ktoś będzie zachowywał się bezsensownie, chowając płonąca lampę pod łóżko (Mk 4,21-23). W przypowieści o mierze sukces jest proporcjonalny do wysiłku, a nawet go przewyższa (Mk 4,24-25). W przypowieści o zasiewie motyw siania ziarna (por. Mk 4,3-9) przeformułowany jest w ten sposób, że ziemia wydaje plon „automatycznie”, bez żadnego ludzkiego wysiłku – wystarczy tylko wiara siewcy (Mk 4,26-29). W końcowej przypowieści o ziarnku gorczycy motyw siania ziarna przeform-

¹⁹ Por. J. MARCUS, *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*, I. Mark 1-8 (AB 27; New York [i in.] 2000) 260.

²⁰ Por. P.N. TARAZI, *The New Testament: An Introduction*, I. Paul and Mark (Crestwood, NY 1999) 156-157.

²¹ Por. tamże, 158.

mułowany jest jeszcze inaczej: oparty na wierze sukces misji wśród pogan jest przeogromny, absolutnie nieproporcjonalny w stosunku do wkładu siewcy (Mk 4,30-32)²².

Kolejny fragment, opisujący burzę na morzu (Mk 4,35-41), ukazuje wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa, zaprezentowaną w kategoriach pogańskich. Podróż na drugą, pogańską stronę morza odbywa się bowiem w zaskakujący sposób: w nocy (gdy nikt normalnie nie pływa po jeziorze), wśród mocy ciemności (bez możliwości zacumowania do stromych brzegów), w samotności (gdyż inne łodzie gdzieś znikają po Mk 4,36), w czasie przypominającego śmierć „snu” Jezusa (καθεύδω: Mk 4,38; por. 5,39), gdy również i uczniowie giną w otchłani śmierci (ἀπόλλυμι: Mk 4,38; por. 1,24; 2,22; 3,6; 8,35; 9,22; 11,18; 12,9). W odpowiedzi na to zagrożenie śmiercią Jezus powstaje (διεγείρω) ze „snu” i okazuje swą boską moc i panowanie (Mk 4,39-41), wymagając od uczniów posłuszeństwa (ὕπακούω: Mk 4,41) i wiary (πίστις: Mk 4,40). Markowe opowiadanie wyraźnie nie jest tu historycznym opisem przepłynięcia rybaków na drugi brzeg jeziora. Jest raczej tekstem, który aluzyjnie obrazuje podstawowe treści chrześcijańskiej doktryny, głoszone zwłaszcza podczas misji wśród pogan: zmartwychwstanie Chrystusa i konieczność posłuszeństwa (ὕπακοή) wiary (πίστις) w Niego jako Syna Bożego i Pana (por. Rz 1,4-5 i in.)²³. Te fundamentalne tezy chrześcijańskiej doktryny zilustrowane zostały w Mk 4,35-41 za pomocą nieżydowskich motywów pogańskich, zaczerpniętych ze świata ludzi morza, a konkretnie z Homerowej *Odysei*.

Epos Homera, klasyczne dzieło greckiej literatury, dostarczył przynajmniej dwóch hipotekstów dla Markowego opowiadania o burzy na morzu (Mk 4,35-41). Jednym z nich jest opowiadanie o morskiej burzy podczas dalekiej podróży Odyseusza w stronę Greków (*Od.* 5.291-393). Nie tylko główny motyw literacki nocnej burzy morskiej (*Od.* 5.294, 388), ale także kilka greckich słów kluczowych przejętych zostało z tego klasycznego tekstu do Markowego opowiadania: ἄνεμος (*Od.* 5.293, 305, 317, 330, 343, 368, 383, 391; Mk 4,37.39), μέγας (*Od.* 5.296, 298, 313, 320, 327, 355, 366, 393; Mk 4,39.41), κύμα (*Od.* 5.296, 313, 320, 325, 327, 352-353, 363, 366, 385, 388, 393; Mk 4,37), δειλός (*Od.* 5.299; Mk 4,40), ἀπόλλυμι (*Od.* 5.347, 349; por. 5.305-306, 389; Mk 4,38) i γαλήνη (*Od.* 5.391; Mk 4,39)²⁴. Drugim klasycznym hipotekstem dla Mk 4,35-41 jest Homerowy opis morskiej podróży i morskiej burzy, ukazujący boską moc nad potęgą morza (*Od.* 13.70-169). Także z tego tekstu nie tylko motyw głównego bohatera śpiącego na rufie łodzi, niczym w otchłani śmierci (*Od.* 13.73-76, 79-

²² Por. B. ADAMCZEWSKI, *Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels* (Frankfurt am Main [i in.] 2010) 242.

²³ Por. TARAZI, *Introduction*, I, 164-165.

²⁴ Por. MACDONALD, *Homeric Epics*, 60 n. 21; ADAMCZEWSKI, *Q or not Q?*, 242-243; TENŻE, *Constructing Relationships, Constructing Faces: Hypertextuality and Ethopoeia in the New Testament Writings* (Frankfurt am Main [i in.] 2011) 139.

-80, 92, 117-119), ale także kilka kluczowych słów i wyrażeń przejętych zostało do Markowego opowiadania: θάλασσα (*Od.* 13.70, 85, 88; Mk 4,39.41), *εἶδω (*Od.* 13.74; Mk 4,38), πύρινη (*Od.* 13.75, 84; Mk 4,38), κύμα (*Od.* 13.84, 88, 91, 99; Mk 4,37), ἄνεμος (*Od.* 13.99; Mk 4,37.39.41) i πρὸς ἀλλήλους (*Od.* 13.165; Mk 4,41)²⁵. Markowe opowiadanie o nocnej burzy na morzu (Mk 4,35-41) przygotowuje scenę spotkania Jezusa z pogańskim Gerazeńczykiem (Mk 5,1-20), ilustrując podstawową treść wiary głoszonej poganom, a mianowicie zmartwychwstanie Chrystusa i konieczność wiary w Niego jako Syna Bożego i Pana, w homeryckich, a więc ściśle pogańskich kategoriach pojęciowych: bohaterskiej wiary w przetrwanie burzy na morzu dzięki opiece bogów.

Ta główna idea teologiczna chrześcijaństwa wychodzącego z misją do pogan rozbudowana zostaje w opisie spotkania Jezusa z Gerazeńczykiem (Mk 5,1-20). Opowiadanie to cechuje się nagromadzeniem elementów narracji, które z historycznego punktu widzenia są mało prawdopodobne lub w jakiś sposób zastanawiające²⁶.

Pierwszym z nich jest sam motyw morza (θάλασσα: Mk 4,39.41). W odróżnieniu od św. Łukasza, który w zgodzie z Józefem Flawiuszem (*B.J.* 1.326; 2.573; 3.57, 463, 506; *Ant.* 18.28, 36; *Vita* 349 i in.) i realiami geograficznymi konsekwentnie nazywa Genezaret jeziorem (λίμνη: Łk 5,1-2; 8,22-23.33), św. Marek wyraźnie upiera się przy nazywaniu Genezaret morzem (θάλασσα: Mk 1,16; 2,13; 3,7; 4,1.39.41; 5,1.13.21; 6,47-49; 7,31)²⁷. Na podstawie przeanalizowanego powyżej aluzyjnego znaczenia odniesień do morza w Mk 4,35-41 (a także innych fragmentach Markowego dzieła) można stwierdzić, że użycie motywu morza (a nie jeziora) w Ewangelii według św. Marka jest zaskakujące, ale nieprzypadkowe. Markowe „morze” to zarówno galilejskie jezioro Genezaret, jak i morze, będące bramą do świata pogan, a więc, na zasadzie aluzji, Morze Śródziemne²⁸.

Drugi zdumiewający element, zawarty już w zdaniu wprowadzającym do całego opowiadania Mk 5,1-20, to wzmianka o przybyciu Jezusa i Jego uczniów do krainy Gerazeńczyków (Mk 5,1). Otóż Geraza (współczesne Jerash w Jordanii) była dużym hellenistycznym miastem, należącym do konfederacji miast Dekapolu (por. Mk 5,20). Położone ono było w odległości ponad 50 km od jeziora Genezaret (licząc w linii prostej, a nie wzdłuż istniejących wówczas dróg). Z powodu tak znacznego oddalenia od jeziora nie miało ono z nim właściwie nic wspólnego – zarówno w sensie geograficznym, jak i gospodarczym. Dlatego więc przeciwległy, wschodni brzeg jeziora określony został przez św. Marka

²⁵ Por. MACDONALD, *Homeric Epics*, 59 n. 18; ADAMCZEWSKI, *Q or not Q?*, 243; TENŻE, *Constructing*, 139.

²⁶ Znaczenie owych zadziwiających szczegółów dla interpretacji, także naukowej, Markowego tekstu jest ogromne. Jak głosi stara maksyma: nauka rodzi się ze zdziwienia.

²⁷ Por. MACDONALD, *Homeric Epics*, 57.

²⁸ Por. TARAŻI, *Introduction*, I, 151.

jako „kraina Gerazeńczyków” (Mk 5,1)?²⁹ Problem ten dostrzegali już starożytni autorzy, którzy zastępowali pierwotną, zadziwiającą czytelnika, ale dobrze poświadczoną w rękopisach, Markową wzmiankę o Gerazeńczykach (kodeks Synajski, Watykański i in.; por. także papirus p⁷⁵ w Łk 8,26.37)³⁰ wzmianką o Gadareńczykach (Mt 8,28 i in.)³¹ lub nawet „Gergezeńczykach” (Orygenes i in.; prawdopodobnie na podstawie Flawiusza *Ant.* 1.139), „Gergesteńczykach” i „Gergysteńczykach” (Epifaniusz i in.). Ewidentnie Markowe określenie ma sens nie tyle (a przynajmniej nie tylko) historyczno-biograficzny, ile aluzyjnie wskazuje na region oddalony od Izraela, w sensie kulturowym całkowicie pogański.

Wzmianka o człowieku wychodzącym na spotkanie Jezusa z grobów (Mk 5,2) jest również zadziwiająca. Dlaczego ów człowiek wyszedł naprzeciw Jezusa akurat z grobów? Przez trzykrotne, narracyjnie zbędne powtórzenie wzmianki o grobach Ewangelista wyraźnie podkreśla fakt, że ten dziwny autochton miał w grobach swoje stałe miejsce zamieszkania (Mk 5,2-3.5). Poza tym, ile owych grobów tam było i czemu były położone w tak odludnym miejscu? Dodatkowa wzmianka o tym, że ów człowiek miał ducha nieczystego (Mk 5,2; por. 5,8.15), w dużej mierze wyjaśnia sprawę. Ewangelista ewidentnie maluje obraz mieszkańca krainy pogańskiej, który z definicji dla Żyda jest nieczysty. Temu celowi służy użycie motywu grobów, również uważanych przez Żydów za nieczyste (por. Łk 11,44 i in.), a także motywu ducha nieczystego³².

Poza tym trzykrotnie użyty motyw grobów (Mk 5,2-3.5) ma w Markowej narracji ważną funkcję teologiczną. Aluzyjnie wskazuje on bowiem na temat, który łączy opowiadanie o uzdrowieniu Gerazeńczyka (Mk 5,1-20) z poprzedzającym je opisem nocnej burzy na morzu i triumfu Jezusa nad mocami ciemności (Mk 4,35-41). Jest nim temat zmartwychwstania i wiary (bądź też niewiary) w nie, zobrazowany w kategoriach zrozumiałych dla pogan. Jezusowe uzdrowienie człowieka mieszkającego w grobach (a także zróżnicowana reakcja na ten fakt: Mk 5,15-20) aluzyjnie ukazuje przekazywanie poganom prawdy o Chrystusowym zmartwychwstaniu (jako wyjściu z grobu). Poza tym ilustruje ono inną ważną tezę Pawłowo-Markowej teologii, a mianowicie tezę

²⁹ Por. A.Y. COLLINS, *Mark: A Commentary* (red. H.W. ATTRIDGE) (Hermeneia; Minneapolis, Minn. 2007) 263, 266.

³⁰ Por. B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1998²) 72; COLLINS, *Mark*, 263-264.

³¹ Należy zauważyć, że Ewangelie synoptyczne powstawały w kolejności Mk-Łk-Mt: zob. ADAMCZEWSKI, *Q or not Q?*, 187-447. Fakt ten sprawia, że Ewangelie późniejsze mogą być traktowane jako najwcześniejsi „świadkowie tekstu” dla Ewangelii wcześniejszych. W tym wypadku da się zaobserwować przejęcie trudnej lekcji z Mk 5,1 w Łk 8,26.37, a następnie jej korektę na lekcję łatwiejszą w Mt 8,28.

³² Por. TARAZI, *Introduction*, I, 165; R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, Mich. [i in.] 2002) 227.

o fundamentalnym oczyszczeniu osób, które przyjmują wiarę, nie dzięki zachowaniu przez nie przepisów Prawa Mojżeszowego, ale dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa (por. 1 Kor 6,11; Mk 1,29-31; 2,1-22; 5,22-43 i in.).

Kolejny element Markowego opowiadania jest również zastanawiający. Dlaczego właściwie ktoś miałby owego człowieka często wiązać pętami i łańcuchami, by go poskromić (Mk 5,3-4)? Czyżby ów samotny człowiek, który mieszkał w odludnych grobach, był jakoś groźny dla innych osób? Z dotychczasowej relacji na jego temat (Mk 5,2-3) nic takiego nie wynika. Poza tym stwierdzenie, że „łańcuchy kruszył, a pęta rozrywał, i nikt nie zdołał go poskromić” (Mk 5,4), przywołuje na myśl obraz jakiegoś nadludzkiego siłacza, może legendarnego wielkoluda, a nie zwykłego człowieka (nawet opętanego przez „ducha nieczystego”)³³.

Jak z kolei rozumieć Markowe stwierdzenie, że ów dziwny osobnik „bez przerwy dniem i nocą krzyczał” (Mk 5,5)? Do kogo miał krzyzczeć, skoro był stale sam? Poza tym w jaki sposób mógł krzyzczeć „bez przerwy, dniem i nocą”? Co więcej, w jaki sposób mógł po takim krzyku, trwającym całymi dniami i nocami, na widok Jezusa „zawołać wielkim głosem” (Mk 5,7)? Trudno oprzeć się wrażeniu, że Markowy obraz donośnie krzyżącego siłacza jest wyraźnie przerysowany.

Jeszcze bardziej zadziwiające jest Markowe stwierdzenie, że nadludzkiej siły autochton niszczył siebie samego kamieniami (Mk 5,5). Czy mamy sądzić, że brał kamienie i bił nimi siebie samego? Jak wyobrazić sobie taką czynność, która według Markowego opowiadania trwała dniami i nocami?

Zaskakujące wyznanie wiary Gerazeńczyka ma wyraźnie pogański koloryt. Oddaje on bowiem Jezusowi hołd królewsko-liturgiczny (προσκυνέω: Mk 5,6; por. 1 Kor 14,25 i in.) i wyznaje Go jako Syna Bożego na sposób pogański, a mianowicie jako syna Boga Najwyższego (Mk 5,7). Tak zaś, jako Bóg Najwyższy, mógł być określany Bóg Jedyny przez pogan, którzy nie znali Jego prawdziwego imienia, jak wskazuje paradygmatyczna historia Melchizedeka, sprawiedliwego i pokojowo usposobionego króla, który był wprawdzie poganiem, ale był kapłanem Boga Najwyższego i w imię Boga Najwyższego, Twórcy nieba i ziemi, pobłogosławił Abrama (Rdz 14,18-20)³⁴.

Kolejny zadziwiający element Markowej narracji to pytanie: „Jak ci na imię?” (Mk 5,9). Pytanie to jest o tyle nietypowe, że Jezus normalnie niktogo nie pytał o imię przed dokonaniem uzdrowienia na jego korzyść. Niekiedy imię postaci jest podane przez narratora (Mk 10,46; por. 5,22 i in.), ale nigdy nie stanowi ono treści Jezusowego pytania, skierowanego do człowieka, który

³³ Por. MACDONALD, *Homeric Epics*, 64.

³⁴ Por. M.D. HOOKER, *The Gospel according to Saint Mark* (BNTC; Peabody, Mass. 1991) 143; K. STOCK, *Marco: Commento contestuale al secondo Vangelo* (Bibbia e preghiera 47; Roma 2003) 89; ADAMCZEWSKI, *Retelling*, 75-77.

miał być uzdrowiony³⁵. Odpowiedź: „Na imię mi Legion, bo nas jest wielu” (Mk 5,9; por. 5,15), znów aluzyjnie wskazuje na wielki świat pogański.

Markowa wzmianka o świniach (Mk 5,11) wyraźnie ilustruje nieżydowskie, pogańskie środowisko Gerazeńczyka. Zastanawia jednak fakt, że owe świnie pasły się na zboczu góry (Mk 5,11; por. 5,13). Normalnie góry nie są przecież miejscem wypasania świń, ale raczej owiec czy kóz. Czy zatem obraz świń pasących się na górach, a nie gdzieś na polu (por. Łk 15,15), można traktować jako naturalny?

Podobnie zaskakująca jest prośba „legionistów”, by na tym samym miejscu mogli wejść w świnie (Mk 5,10.12; por. 5,9). Tematyczny związek pogańskich żołnierzy z nieczystymi świniami jest dość oczywisty, ale czy czytelnik ma wyobrażać sobie uzbrojonych żołnierzy jako wchodzących w świnie i w ten sposób pozostających na tym samym miejscu?

Jeszcze bardziej zdumiewająca jest uwaga, że owa trzoda świń liczyła około 2000 zwierząt (Mk 5,13). Jak wyobrazić sobie 2000 świń w jednym miejscu? Bywa, że współczesne wielkie chlewnie na północy Niemiec mieszczą około tysiąca świń. Nazywane są one wówczas zakładami produkcyjnymi (*Betriebe*), mają wielką powierzchnię i są sterowane komputerowo. Czy z tego rodzaju ogromną chlewnią mamy do czynienia także w Markowym opowiadaniu? Oczywiście nie. Św. Marek po raz kolejny ewidentnie przerysowuje swoją narrację³⁶.

Kolejny zadziwiający element narracji to obraz świń, pędzących po urwistym zboczu w dół do morza (Mk 5,13). Oczywiście jest, że świnie prędzej by sobie nogi połamały, niż zbiegły pędem po stromym, skalistym zboczu. Markowy opis pasuje do kóz albo owiec, ale na pewno nie do świń.

W tym momencie narracji w niespodziewany sposób pojawiają się pasterze (Mk 5,14). Dotąd logika opowiadania wskazywała, że autochton wychodzący naprzeciw Jezusa był sam. Pasterze pojawiają się więc w Markowej historii zupełnie nieoczekiwanie, jakby ich istnienie było potrzebne dopiero od tego momentu narracji.

Kolejny zastanawiający element to wzmianka o tym, że ludzie z miast i pól wyszli zobaczyć, co się stało. Z punktu widzenia psychologii ich reakcja jest zrozumiała: chcieli zaspokoić swoją ciekawość. Ale z drugiej strony pojawia się pytanie: co właściwie ci ludzie mieli zobaczyć? Świnie, których nie było, bo zniknęły w wodzie? Po co więc przyszli, jeśli ostatecznie i tak musieli zadowolić się powtórzoną, ustną relacją pasterzy (Mk 5,16)?³⁷

Końcówka Markowego opowiadania również jest zadziwiająca. Oto Jezus prowadzi dialog z uzdrowionym człowiekiem nie w sytuacji bezpośredniego

³⁵ Por. MACDONALD, *Homeric Epics*, 64.

³⁶ Por. R.H. GUNDRY, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids, Mich.–Cambridge, U.K. 1993) 252; MACDONALD, *Homeric Epics*, 70.

³⁷ Por. MACDONALD, *Homeric Epics*, 70-71.

kontakty z nim (por. Mk 5,16), ale z łodzi, na odległość (Mk 5,18). Sama logika Jezusowej odpowiedzi jest dość oczywista: nawrócony poganin powinien ewangelizować tereny pogańskie (tu: Dekapol), a nie wchodzić na teren Izraela (Mk 5,19-20; por. Ga 2,9)³⁸. Jednakże sposób prowadzenia dialogu Jezusa z Gerazeńczykiem, a mianowicie z łodzi, na odległość, tak jakby Jezus nie miał czasu z nim wcześniej porozmawiać (Mk 5,18), jest rzeczywiście zaskakujący.

Jak wyjaśnić owo nagromadzenie w opowiadaniu o uzdrowieniu Gerazeńczyka (Mk 5,1-20) elementów zadziwiających, historycznie mało prawdopodobnych? Kluczem do właściwego zrozumienia tej historii jest fragment ją poprzedzający, a mianowicie opis nocnej burzy na morzu (Mk 4,35-41), który, jak wskazano wyżej, ma cechy hipertekstualnego (a więc swobodnego, twórczego)³⁹ przetworzenia motywów, zaczerpniętych z Homerowej *Odysei*. Homerowy epos jest bowiem kluczem do zrozumienia także Markowego opowiadania o uzdrowieniu Gerazeńczyka (Mk 5,1-20).

3. OPOWIADANIE O GERAZEŃCZYKU – EWANGELIA A LITERATURA KLASYCZNA

Opowiadanie o uzdrowieniu Gerazeńczyka (Mk 5,1-20) skomponowane zostało przy użyciu motywów zaczerpniętych z przynajmniej dwóch fragmentów *Odysei*: opowiadania o spotkaniu Odyseusza i jego towarzyszy z cyklopem Polifemem (*Od.* 9.181-542) oraz opowiadania o przemienieniu Odyseuszowych wojowników w świnie u czarodziejki Kirke (*Od.* 10.238-243)⁴⁰.

Pierwsze z tych opowiadań, po przygotowawczym fragmencie dotyczącym dopłynięcia okrętów Odyseusza do wyspy w krainie cyklopów (*Od.* 9.106-180), rozpoczyna się od opisu pieczary, znajdującej się na lądzie stałym, nad brzegiem morza (*Od.* 9.182-183). Motyw pieczary na skalistym brzegu morza, na zboczu góry (ὄρος: *Od.* 9.315), jest jak najbardziej naturalny w Homerowym opowiadaniu. Na tym tle jasne staje się znaczenie zadziwiającej Markowej wzmianki o grobach, rzekomo zlokalizowanych w opuszczonym miejscu nad brzegiem jeziora Genezaret, na zboczu góry (ὄρος: Mk 5,2-3.5.11)⁴¹. Dla zobrazowania hałachicznej idei nieczystości kraju pogan oraz teologicznej prawdy

³⁸ Por. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, I. Mk 1-8,26 (EKK 2/1; Zürich-Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn 1998⁵) 207-208; TARAŻI, *Introduction*, I, 165-166; MARCUS, *Mark*, I, 353-354.

³⁹ Odnośnie do koncepcji literackiego hipertekstualizmu, zob. G. GENETTE, *Palimpsestes: La littérature au second degré* [s.l.] (Seuil 1982), *passim*.

⁴⁰ Por. D.R. MACDONALD, *Homeric Epics*, 63-76, 175-176.

⁴¹ Por. tamże, 68-70.

o Chrystusowym zmartwychwstaniu Ewangelista przetworzył Homerowy motyw nadbrzeżnej, skalnej, górskiej pieczary w motyw grobów, pojmowanych jako sfera nieczystości i śmierci.

W homeryckim eposie pieczara była miejscem noclegu dla trzody, złożonej z kóz i owiec (*Od.* 9.184). Obecność kóz i owiec, a więc zwierząt zasadniczo górskich, jest jak najbardziej zrozumiała w kontekście opowiadania o skalistym górskim zboczu, spadającym do brzegu morza. Natomiast, jak wskazano wyżej, Markowa wzmianka o trzodzie świń, pasących się na stromym górskim zboczu (*Mk* 5,11-13), jest trudna do wyjaśnienia w kategoriach czysto narracyjnej logiki⁴². Intertekstualne zestawienie obu tekstów jasno pokazuje więc, że św. Marek przepracował Homerowy motyw kóz i owiec w taki sposób, by mógł on w wyraźny sposób odnosić się do środowiska pogan. Wykorzystując Homerowy motyw pasących się na górach zwierząt, Ewangelista ewidentnie zamienił kozy i owce na świnię, aby tym dobitniej ukazać Jezusa jako działającego w środowisku czysto pogańskim.

Precedens dla podstawienia świń zamiast kóz i owiec św. Marek znalazł już w samym Homerowym eposie. Oto bowiem w kolejnej, dziesiątej pieśni *Odysei* znajdujemy historię spotkania Odyseusza z czarodziejką Kirke, która zamieniła jego wracających spod Troi wojowników w świnię (*Od.* 10.238-243). Ten Homerowy obraz zamiany dzielnych, walecznych żołnierzy w świnię został przez Ewangelistę przetworzony w obraz wejścia „legionu” nieczystych duchów w świnię (*Mk* 5,12-13; por. *Mk* 5,9)⁴³.

Wracając do opowieści o spotkaniu z cyklopem, należy zauważyć, że według niej obok pieczary Polifema postawiona była zagroda, zbudowana przez niego z wielkich kamieni (*λίθοισι*: *Od.* 9.185). Jednym z takich ogromnych kamieni Polifem zamykał wejście do swej pieczary (*Od.* 9.240-243, 305, 313-314, 340, 416). Taki właśnie obraz zagrody jest całkiem naturalny w kontekście Homerowego eposu. Tymczasem Markowy obraz Gerazeńczyka, który tłukł siebie samego kamieniami (*λίθοις*: *Mk* 5,5), jest, jak wskazano wyżej, nader zadziwiający. Można przypuszczać, że św. Marek przetworzył Homerowy opis Polifema, operującego ciężkimi kamieniami, w opis Gerazeńczyka, który również w przedziwny sposób z kamieniami był związany.

Kolejny ważny element Homerowego opowiadania to sam olbrzym, mieszkający w pieczarze (*Od.* 9.185). Na półlegendarny obraz olbrzymia jest rozumiana jako jeden z podstawowych elementów Homerowej opowieści. Tymczasem Markowy obraz groźnego, nadludzkiego siłacza, w istocie przypominającego legendarnego wielkoluda (*Mk* 5,3-4), nie ma żadnego bezpośredniego związku z podstawowym wątkiem ewangelicznej opowieści. Markowy opis należy zatem

⁴² Por. tamże, 70.

⁴³ Por. tamże, 64-67, 70.

zinterpretować jako świadome przetworzenie Homerowego obrazu groźnego ludożercy: wielkoluda Polifema⁴⁴.

Polifem scharakteryzowany został w homeryckim eposie jako samotnik, mieszkający z dala od innych i mający cechy kogoś wyjątkowo dzikiego (*Od.* 9.188-192). Tego rodzaju charakteryzacja olbrzyma współgra z logiką całego opowiadania. Tymczasem Markowy opis samotnego, na pół dzikiego Gerazeńczyka (*Mk* 5,3-5) w logice ewangelicznej narracji nie pełni żadnej konkretnej funkcji. Ewidentnie jest on zatem efektem przetworzenia Homerowego obrazu żyjącego samotnie, dzikiego cyklopa⁴⁵.

Homerowy olbrzym miał wyjątkowo donośny, potężny głos (*Od.* 9.257). Tego rodzaju cecha olbrzyma jest całkowicie zrozumiała w kontekście homeryckiego opowiadania. Tymczasem Markowe stwierdzenia, że Gerazeńczyk „bez przerwy dniem i nocą krzyczał” (*Mk* 5,5), zaś na widok Jezusa „zawołał wielkim głosem” (*Mk* 5,7), są dość zadziwiające w ewangelicznej narracji. Oczywiście są one zatem rezultatem przetworzenia Homerowego opisu Polifema dla potrzeb ewangelicznej historii o spotkaniem przez Jezusa poganinie.

Homerowy cyklop nie uznawał nad sobą władzy żadnych bogów (*Od.* 9.275-277). Był więc kompletnym poganinem także z greckiego punktu widzenia. Jakby w odpowiedzi na to stwierdzenie Markowy Gerazeńczyk oddaje liturgiczny pokłon Jezusowi i wyznaje w Nim Syna Boga Najwyższego (*Mk* 5,6-7). Markowy obraz tu jest więc prawdopodobnie negatywnym przetworzeniem homeryckiego motywu dzikiego, barbarzyńskiego pogaństwa.

Jednym z kluczowych elementów Homerowego opowiadania jest motyw pytania przybysza o jego imię (ὄνομα: *Od.* 9.355, 364, 366; por. 9.414). Pełni on ważną funkcję w narracyjnej logice całej opowieści. Tymczasem, jak wskazano wyżej, w Markowej Ewangelii pytanie o imię (ὄνομα: *Mk* 5,9) jest zbędne, wręcz zaskakujące. Jest ono więc ewidentnie rezultatem zapożyczenia i przetworzenia homeryckiego motywu dla potrzeb ewangelicznej historii. Podobnie rzecz ma się z zagadkową odpowiedzią na pytanie o imię, która w Markowej narracji (λεγιῶν ὄνομά μου: *Mk* 5,9), podobnie jak w *Odysei* (Οὗτις ἐμοί ὄνομα: *Od.* 9.366), nie jest odpowiedzią adekwatną, ale raczej wymijającą⁴⁶.

Obraz olbrzyma Polifema jako poskromionego (δαμάζω) przez wino (*Od.* 9.373, 454, 516) stanowi integralny element Homerowego opowiadania. Tymczasem Markowe stwierdzenie, że nikt nie mógł poskromić (δαμάζω) Gerazeńczyka (*Mk* 5,4), jest dość zadziwiające. Stanowi ono zatem kolejny efekt pracowania homeryckiego motywu dla potrzeb ewangelicznej historii⁴⁷.

⁴⁴ Por. tamże, 68-69.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. tamże, 69-70.

⁴⁷ Por. tamże, 69 n. 23.

Homerowy obraz cyklopa wołającego wielkim głosem (μεγάλ': *Od.* 9.399) jest jak najbardziej zrozumiały w kontekście wyklucia mu oka przez Odyseusza i jego towarzyszy. Natomiast podobny obraz Gerazeńczyka, który według Markowej Ewangelii zawołał do stojącego tuż przed nim Jezusa (inaczej niż w Mk 1,26; 15,34.37) wielkim głosem (μεγάλη: Mk 5,7), jest dość zadziwiający. To samo dotyczy motywu wołania w nocy (νύκτα: *Od.* 9.404), który jest całkowicie zrozumiały w kontekście homerowego opowiadania o nocnej walce Odyseusza z cyklopem, natomiast w Markowej narracji (νυκτός: Mk 5,5) jest raczej zaskakujący. Po raz kolejny okazuje się więc, że św. Marek twórczo przepracował motywy homeryckie, dostosowując je do swoich celów.

W homeryckim eposie inni Cyklopi pojawiają się na scenie narracji ze zrozumiałych motywów, a mianowicie na skutek głośnego krzyku Polifema, który przywołał ich na pomoc (*Od.* 9.399-402). W tym kontekście nie dziwi fakt, że z przejściem zastanawiają się oni, co właściwie się stało (*Od.* 9.402-406). Tymczasem, jak wskazano wyżej, w Markowej Ewangelii zarówno postaci biegnących na pomoc pasterzy, jak i innych ludzi, którzy wyszli z miast i pól, aby zobaczyć, co się stało, a zobaczywszy Gerazeńczyka, byli przestraszeni (Mk 5,14-15), pojawiają się na scenie narracji raczej nieoczekiwanie. Ewangelista ewidentnie przetworzył więc Homerowy obraz innych cyklopów w stosowny dla ewangelicznej narracji obraz innych Gerazeńczyków⁴⁸.

Homerowy obraz trzody kóz i owiec pędzonej przez Odyseusza i jego towarzyszy w dół skalistego zbocza na okręty (*Od.* 9.464-465) jest naturalnym elementem całego opowiadania. Natomiast Markowy obraz wielkiej trzody świń, pędzącej po urwistym zboczu w dół do morza (Mk 5,13), jest, jak wskazano wyżej, wprost zdumiewający. Jest to zatem jeden z tych elementów ewangelicznej narracji, w których intertekstualna zależność od homeryckiego eposu, twórczo przepracowanego przez św. Marka, jest wręcz oczywista⁴⁹.

Zamieszczony w konkluzji homeryckiego opowiadania dialog Odyseusza z Polifemem, prowadzony już po wejściu do łodzi (είσβαίνω: *Od.* 9.471), z bezpiecznej, jak się bohaterowi wydawało, odległości (*Od.* 9.473-525), w istotny sposób rozwija podstawowy motyw całego opowiadania. Na tym tle Markowy dialog Gerazeńczyka z Jezusem wsiadającym do łodzi (εμβαίνω: Mk 9,18), by odpłynąć na drugi brzeg jeziora Genezaret (Mk 5,18-19), jest, jak wskazano wyżej, nieco zaskakujący w logice ewangelicznej narracji. Ten zadziwiający dialog na odległość jest jednak echem dialogu Homerowego, który został przez Ewangelistę przetworzony w stosowny dla ewangelicznej narracji sposób⁵⁰.

Dramatyczny obraz rozsierzonego cyklopa rzucającego oderwaną skałą w okręt Odyseusza (*Od.* 9.481-484, 537-541) w naturalny sposób kończy opowiadanie o spotkaniu Odyseusza z Polifemem. Tymczasem, jak wskazano wy-

⁴⁸ Por. tamże, 71.

⁴⁹ Por. tamże, 70.

⁵⁰ Por. tamże, 72.

żej, Markowy obraz nadludzkiej siły Gerazeńczyka, który niszczył siebie samego kamieniami (Mk 5,5), jest w istocie zadziwiający. Prawdopodobnie i ten element Markowej historii został więc przejęty z Homerowego opowiadania i przetworzony tak, by pasował do opisu spotkania Jezusa z przerażającym, dzikim poganinem.

Cały szereg literackich elementów Homerowych opowiadań o spotkaniu Odyseusza i jego towarzyszy z cyklopem Polifemem (*Od.* 9.181-542) oraz o przemienieniu Odyseuszowych wojowników w świnie u czarodziejki Kirke (*Od.* 10.238-243) został więc twórczo, hipertekstualnie przetworzony w Markowej historii o uzdrowieniu pogańskiego Gerazeńczyka (Mk 5,1-20). Te dość łatwo rozpoznawalne homeryckie elementy ilustrują podstawową treść teologiczną tej historii, a więc głoszenie Ewangelii o zmartwychwstaniu (czyli „wyprowadzeniu z grobu”) mieszkającym „za morzem” poganom, w typowo pogańskich, greckich kategoriach kulturowych, zaczerpniętych z szeroko znanej literatury klasycznej.

4. EWANGELIA WEDŁUG ŚW. MARKA A KLASYCZNA LITERATURA AUGUSTAŃSKIEGO RZYMU

Intertekstualna, a właściwie hipertekstualna relacja pomiędzy historią o uzdrowieniu Gerazeńczyka (Mk 5,1-20) a opowiadaniem o spotkaniu Odyseusza z cyklopem Polifemem (*Od.* 9.181-542) oraz o przemienieniu Odyseuszowych wojowników w świnie u czarodziejki Kirke (*Od.* 10.238-243) nie jest jedynym przykładem wykorzystania homeryckich motywów w Ewangelii według św. Marka. W Markowym dziele można znaleźć więcej tego rodzaju, mniej lub bardziej ewidentnych, hipertekstualnych odniesień.

Dla przykładu, trzykrotnie powtórzona zapowiedź męki Jezusa (Mk 8,31; 9,31; 10,32-34), zawierająca zadziwiające, bezosobowe stwierdzenie, że Jezus „musi” umrzeć (Mk 8,31), będąc wydanym na śmierć (θάνατος) w ręce (χείρας) ludzi (Mk 9,31; 10,33), przedstawia przyczyny Jezusowej śmierci w kategoriach przypominających homerycką wyrocznię, znaną z *Iliady*, o śmierci (θάνατος) Hektora z rąk (χερσί) Achilleasa (*Il.* 16.852-854), raczej niż teologię ściśle chrześcijańską, post-Pawłową (por. Rz 8,32 i in.)⁵¹.

Można zatem postawić pytanie, jaka jest funkcja tego dość zaskakującego, posthomeryckiego sposobu przedstawienia Jezusa w Ewangelii według św. Marka?

Pierwsza możliwa odpowiedź na to pytanie ma charakter religijno-polityczny. Otóż po wojnach perskich i po ich literackiej, geopolitycznej prezentacji

⁵¹ Por. tamże, 133-134; ADAMCZEWSKI, *Q or not Q?*, 268; TENŻE, *Constructing*, 139.

w słynnym dziele Herodota (*Dzieje*) Azja, a więc tereny położone na wschód od Morza Egejskiego, była generalnie postrzegana jako pozostająca pod wpływem orientalnego ustroju tyranicznego. Ustrój ten był przez Greków postrzegany jako gorszy od ateńskiej demokracji, mającej w jakiś sposób reprezentować wolnościowo-obywatelskie ideały, przenikające całą Helladę i konsekwentnie Europę. Tymczasem Jezus, prezentowany przez chrześcijaństwo jako powszechny król (por. 1 Kor 15,24-25 i in.), pochodził z Judei, a więc z Azji. Był więc dla Greków w nieuchronny sposób władcą o typie azjatyckim. W jaki sposób można było uniknąć tego negatywnego skojarzenia i przedstawić Jezusa w sposób możliwy do zaakceptowania przez Greków? Wydaje się, że św. Marek celowo wybrał jako literacki model dla ewangelicznego przedstawienia Jezusa jednego azjatyckiego władcę, który był w pozytywny sposób postrzegany przez Greków, a mianowicie Homerowego Hektora. Jego odwaga, moc, szlachetność, wielkoduszność, umiłowanie ideałów, a przede wszystkim wyjście naprzeciw wroga pomimo tragicznej świadomości, że walka z nim nieuchronnie skończy się śmiercią, stanowiły cechy, które Grecy mogli wysoko cenić także u Jezusa. Posthomeryckie przedstawienie Jezusa w Markowej Ewangelii mogło zatem służyć celowi apologetyczno-katechetycznemu.

Dруга odpowiedź na pytanie o funkcję posthomeryckiego przedstawienia Jezusa w Ewangelii według św. Marka wiąże się ze szczególną pozycją, jaką Homerowe dzieła miały w całej antycznej cywilizacji. Bez wielkiej przesady można stwierdzić, że cała kultura starożytnej Grecji i starożytnego Rzymu zbudowana była na mniej lub bardziej wyraźnych odniesieniach do klasycznych Homerowych eposów. Bardzo dobrze widać to na przykładzie Wergiliuszowej *Eneidy*, która była w istocie rzymską, hipertekstualnie przepracowaną wersją *Odysei* i *Iliady*. Taka właśnie, gruntownie przepracowana wersja Homerowych eposów miała zaś pełnić funkcję legitymizacji roszczeń Rzymu do władzy nad całym ówczesnym światem. Chodziło przy tym o władzę nie tylko militarno-polityczną, ale także literacko-kulturową. W tym sensie *Eneida*, poprzez swe liczne hipertekstualne odniesienia do klasycznych homeryckich eposów, miała stać się literackim *opus classicum* Augustańskiego Rzymu, wspierającym kulturowo-cywilizacyjne roszczenia rodzącego się cesarstwa. Na tym tle Ewangelia według św. Marka, z jej licznymi hipertekstualnymi odniesieniami do *Iliady* i *Odysei*, mogła stanowić ideologiczne wyzwanie dla rzymskiej *Eneidy*. Co więcej, tak jak Wergiliuszowa *Eneida* w zamierzeniu jej autora stanowić miała *opus classicum* dla Augustańskiego Rzymu, tak Ewangelia według św. Marka prawdopodobnie już w zamierzeniu jej autora stanowić miała *opus classicum* dla nowej, rodzącej się cywilizacji chrześcijańskiej Europy⁵².

⁵² Por. ADAMCZEWSKI, *Q or not Q?*, 269; TENŻE, *Constructing*, 139-140.

5. EWANGELIA WEDŁUG ŚW. MARKA – „MAŁA LITERATURA” CZY ŚWIADOME „OPUS CLASSICUM”?

Ten sposób rozumienia Ewangelii według św. Marka stoi w wyraźnej opozycji do tego, do czego przez dziesiątki lat przyzwyczaiła nas egzegeza historyczno-krytyczna. Bazując na dziewiętnastowiecznych, romantycznych założeniach hermeneutycznych, metoda historyczno-krytyczna traktuje Biblię jako przede wszystkim tekst z dalekiej przeszłości, będący owocem literackiego opracowania krążących w biblijnym środowisku ustnych podań i tradycji⁵³. W efekcie takiego spojrzenia na Biblię Ewangelie, a zwłaszcza najkrótsza z nich – Ewangelia według św. Marka, prezentowane są w wielu tradycyjnych introdukcjach historyczno-krytycznych jako „mała literatura” (*Kleinliteratur*): proste, literacko nieskomplikowane opowiadanie o Jezusie⁵⁴.

Tymczasem w świetle zaprezentowanych powyżej intertekstualnych analiz Ewangelia według św. Marka jest dziełem z punktu widzenia czysto literackiego naprawdę genialnym. Z jednej strony, jest ona niezwykle prosta w odbiorze: mogą ją zrozumieć nawet dzieci w wieku przedszkolnym. Pod tym względem najgenialniejsze, jak się dość powszechnie uważa, hipertekstualne dzieło literackie świata, a mianowicie *Ulisses* Jamesa Joyce’a, wypada niezwykle błado: jest ono książką dla większości ludzi po prostu niestrawną. Z drugiej strony, Ewangelia według św. Marka jest dziełem niezwykle skomplikowanym, zawierającym przynajmniej kilka różnych systemów odniesień hipertekstualnych, a przez to mającym wiele różnych poziomów znaczeń, które zostały świadomie wpisane w Ewangelię przez jej autora. Pomimo upływu dwóch tysięcy lat rzesze interpretatorów Ewangelii na całym świecie do końca znaczeń tych jeszcze nie odczytały. W każdym razie niejednokrotnie lepszą drogą do ich odkrycia wydaje się pokorna, bliska tekstowi i otwarta na szeroki kontekst literacki egzegeza Ojców Kościoła niż pewna siebie i swych rzekomych historycznych kompetencji egzegeza historyczno-krytyczna⁵⁵.

Pytanie o relacje, zachodzące pomiędzy Biblią a kulturą europejską, można i trzeba zatem formułować nie tylko na poziomie fenomenologicznym (opisując rozmaite sposoby obecności motywów biblijnych w dziełach kultury europejskiej), ale także przyczynowym. Trzeba pytać nie tylko o to, czy Biblia jest kodem kulturowym Europy, ale także *dłaczego* nim jest bądź może nim być.

Na tak postawione pytanie można zaś odpowiadać na przynajmniej dwa sposoby. Jednym z nich jest zwrócenie uwagi na świadomą wiarę twórców europejskiej kultury, a przynajmniej na ich mniej lub bardziej świadome zakorzenienie w kręgu kulturowym, który w istotny sposób oparty jest na rozmaitych

⁵³ Por. TENŻE, „Hans-Georg Gadamer”, 72-76.

⁵⁴ Zob. U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament* (Göttingen [i in.] 2007⁷) 179.

⁵⁵ Por. ADAMCZEWSKI, *Q or not Q?*, 269-274, 441, 443-444, 446-447.

odczytaniach Biblii. Drugi sposób może być zaś oparty na zwróceniu uwagi na potencjał znaczeniowy samych tekstów biblijnych i na świadomie kulturotwórczą funkcję samej Biblii.

Wydaje się, że fakt, iż Biblia stała się jednym z głównych kodów kulturowych cywilizacji europejskiej, wynika z obu tych czynników. O ile jednak pierwszy z nich (świadoma wiara twórców kultury) zdaje się dzisiaj fenomenem należącym do przeszłości, o tyle drugi (kulturotwórczy potencjał samej Biblii) może stanowić podstawę nowej ewangelizacji kultury także we współczesnym świecie.

Ten drugi czynnik jest zaś w szczególny sposób związany z kontekstem europejskim. Jak bowiem wykazano na przykładzie Ewangelii według św. Marka, klasyczna literatura europejska jest jednym z głównych kodów kulturowych Biblii, a przynajmniej Nowego Testamentu. Z tego powodu Biblia predestynowana jest przez Boga do tego, by stawać się kodem kulturowym nie tylko świata ludzkiego jako całości, ale także, w sposób szczególny, z Biblią wyjątkowo blisko związanej Europy.