



Między wydarzeniem a tekstem. Atopia Jezusa w świetle interpretacji Sokratesa w myśli Cezarego Wodzińskiego

Paweł SZNAJDER*

ABSTRACT

Between event and text. The atopy of Jesus in the light of Cezary Wodziński's interpretation of Socrates: The tension arising between a text and the event or figure that constitutes its source gives rise to a fundamental hermeneutical problem. Any attempt at inscription proves necessarily inadequate and provisional, insofar as the originary meaning resists full philosophical conceptualization or exhaustive articulation in the language of symbols and images. In this sense, both the text and the figure to which it refers emerge as a hermeneutical 'non-place' (atopos) — not so much a realm beyond understanding as a liminal site that persistently eludes definitive interpretive grasp.

In this article, drawing on the paradigmatic example of an atopic figure — Socrates, as interpreted by Cezary Wodziński — I examine the possibility of applying this category also to the figure of Christ. In the second part of the paper, viewed through the lens of the classical "Socratic question," I analyse the tension between oral culture and the culture of writing as manifested in the Gospels, understood as a historically concrete articulation of the same hermeneutical conflict between event and its inscription.

KEYWORDS

atopos, Jesus, gospels, Socrates, Plato, Cezary Wodziński

* Dr, adiunkt, Instytut Socjologii, Kognitywistyki i Filozofii, Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. E-mail: pawel.szajder@uken.krakow.pl.

WSTĘP

Wedle powtarzanej anegdotki Jezus miał przez pewien czas ogniskować myślenie Cezarego Wodzińskiego, choć ostatecznie nigdy nie powstał żaden tekst filozofa poświęcony tej postaci. Jak podobno Wodziński twierdził, temat okazał się zwyczajnie nudny. Wydaje się wręcz, że pisząc czy to o swych jurodiwych (Wodziński, 2009: 131, 153, 195, 201), czy o epifanii (Wodziński, 1995: 191–192), czy o ewangelicznych zapożyczeniach Nietzscheańskiego Zaratustry (Wodziński, 2007: 74–75), polski filozof unika niestety tematu Chrystusa.

Książki o Jezusie można tylko żałować, nie sposób jej za Wodzińskiego napisać. Warto jednak dostrzec, że filozof znalazł i do tej postaci klucz. Kluczem tym jest wprowadzone przezeń w pracy o Sokratesie i Platonie (Wodziński: 2008) słowo „atopia”, które w moim przekonaniu pozwala spojrzeć na Jezusa z pewnej nowej perspektywy. Chciałbym w tym tekście w świetle myśli polskiego uczonego wskazać przynajmniej na dwa, ściśle ze sobą związane powody, dla których jednak warto przywrócić Jezusa filozofii.

Pierwszy powód jest natury biograficznej. Sokrates jako wzorzec, archetyp filozofa często był z Jezusem zestawiany, ale większości wykładni umyka zaskakujące podobieństwo w zakresie tych cech, które można za Wodzińskim określić jako atopiczne (Wodziński, 2008: 303) bądź prowokacyjne i skandaliczne (Wodziński, 2009: 195). Chciałbym zasygnalizować taką lekturę Nowego Testamentu, zwłaszcza ewangelii synoptycznych, która pozwala na takie spojrzenie na Jezusa. To z kolei pozwala widzieć w nim również oryginalny wzorzec postawy filozoficznej¹.

Drugim powodem jest problem natury hermeneutycznej. Zarówno Sokrates, jak i Jezus sprawili, że świadkowie ich życia, chcąc dokonać unieśmiertelnienia tych postaci, uwikłali się w problem pisma. Ci niepiśmienni, a na pewno niepiszący filozofowie stali się bohaterami niezliczonej liczby tekstów, wśród których dialogi i ewangelie zajmują miejsce szczególne i uprzywilejowane, a istotną cechą tych tekstów jest to, że są one efektem zderzenia się kultur

¹ Jak słusznie zauważył jeden z recenzentów mojego tekstu, ujęcie Jezusa jako filozofa jest sprawą dyskusyjną, w której bynajmniej nie najpoważniejszym problemem jest fakt, że Jezus nie jest autorem żadnych prac filozoficznych. Jak zauważa Xavier Tilliette, który poświęcił temu zagadnieniu wiele uwagi, również sama tzw. filozofia chrześcijańska od patrystyki przez scholastykę do wierzących fenomenologów nie rozumie sama siebie jako filozofii wywiedzionej od ewangelicznego Jezusa, mimo licznie pojawiających się w tej myśli odwołań do Biblii. Jednocześnie Tilliette skłania się ku stanowisku, że jest to istotna luka, którą należy niezwłocznie wypełnić (Tilliette, 1996: 29–41). Nie mogąc szerzej rozwinąć w tym miejscu tego problemu, pozostaje mi wyrazić nadzieję, że artykuł ten stanowi w minimalnym choć stopniu odpowiedź na postulat tego francuskiego myśliciela.

oralnych z kulturami pisma. Pozwala to na podjęcie refleksji, a właściwie tylko zasygnalizowanie takiej konieczności, nad ogólnym zagadnieniem, jakim jest relacja życia jednostki i tekstu o niej.

Tym dwóm problemom poświęcono dwie najważniejsze części tego artykułu, poprzedzone analizą znaczenia słowa *atopia*, które Wodziński odnosi do Sokratesa, a które ja, idąc jego śladem, chciałbym odnieść również do Jezusa².

DWUZNACZNOŚĆ SŁOWA „ATOPIA”

Grecki przymiotnik *ἄτοπος* jest utworzony przez dodanie przedrostka przeczącego do wyrazu rdzennego *τόπος* (Domański, 2005: 53), który oznacza miejsce, zarówno w sensie przestrzennym, geograficznym, czyli topograficznym, jak i część większej całości, np. ciała, budowli, konkretnego tekstu czy korpusu pism, czy też pozycję elementu w jakimś zbiorze, np. pozycję konkretnego znaku w Zodiaku (Liddell *et al.*, 1940a). Słowo „*topos*” zyskało również znaczenie techniczne w starożytnej retoryce i weszło do użycia na stałe w badaniach literackich — jako *κοινὸς τόπος* (łac. *locus communis*). W tym kontekście oznacza miejsce wspólne, przesłankę w entymemacie lub też zrozumiały powszechnie, utarty zwrot retoryczny, a nawet komunał (Emrich, 2008: 132–133). Choć teoria *topoi* literackich jest dość złożona i przez wieki ewoluowała, generalnie termin ten określa fragmenty wypowiedzi lub pisma, które są powszechnie jasne, zrozumiałe, powtarzalne, zakorzenione w tradycji, a nawet skatalogowane w podręcznikach retoryki (Nadolska-Mędel, 2004: 227–228). Miejsca wspólne mają również znaczenie dla teorii interpretacji — stanowią bowiem niejako zworniki, filary tekstu pomagające zrozumieć również niejasne jego partie.

Słowo „*atopia*” oznaczałoby zatem dosłownie nie-miejsce, to, co nie zajmuje miejsca, choć śladów takiego etymologicznego użycia raczej nie znajdziemy w antycznych źródłach. W praktyce słowo to występowało raczej w odniesieniu do osoby lub jej niestosownego, ekscentrycznego, nienormalnego, odrażającego zachowania; inaczej mówiąc, zachowania „nie na miejscu”, a w odniesieniu do tekstu pisanego lub mowy — miejsca, zwrotu, frazy absurdałnej, dziwacznej, wątpliwej, bezsensownej, glosy czy apokryfu, ale i czegoś cudownego czy cudaczego w tekście (Domański, 2005: 53; Liddell *et al.*, 1940b). To odniesienie *atopii* do tekstów kultury wiązało się z zadaniem, które stawiała przed sobą

² Zdaję sobie sprawę, że w tym miejscu należałoby zamieścić również wprowadzenie metodologiczne, które przede wszystkim wyjaśniałoby przyjmowane przeze mnie hermeneutyczne założenia lektury Nowego Testamentu. Z uwagi na złożoność tego zagadnienia mogę jedynie odesłać do mojej książki (Sznajder, 2025), do której niniejszy artykuł jest *de facto* suplementem.

klasyczna hermeneutyka, będąca niejako odwrotnością retoryki (Gadamer, 2003: 79), które polegało na przejściu od pierwotnej sytuacji niezrozumienia do zrozumienia (Di Cesare, 2004: 63) — czyli od *atopos* do *topos*.

Współczesna filozofia hermeneutyczna również bazuje na tym drugim znaczeniu atopii, jednakże kwestionuje samą istotę doświadczenia hermeneutycznego, które miałyby polegać na przejściu od niezrozumienia do zrozumienia. Donatella Di Cesare, uczennica Hansa-Georga Gadamera, zauważa, że niemiecki filozof sięga do tego pojęcia właśnie po to, by bronić hermeneutyki przed zarzutem, iż jest ona zawłaszczeniem lub przyswojeniem sobie obcości, zawładnięciem innym (Di Cesare, 2004: 60). *Atopon* (tej formy używa Gadamer) jest bowiem impulsem, który prowokuje potrzebę coraz lepszego rozumienia, lecz również kontrowersją, niejasnością, której procedura interpretacji ostatecznie nie znosi:

Termin ten oznacza to, co pozbawione miejsca, to, czego nie można podciągnąć pod schematy naszych oczekiwań wobec rozumienia i co — z tego powodu — wprawia nas w zdumienie. [...] Zdumienie i zdziwienie, blokada rozumienia — wszystko to umożliwia rozwój i pogłębienie poznania (Gadamer, 2003: 7).

Niezrozumienie jest jednak fenomenem wykraczającym poza kwestię interpretacji tekstów i stanowi charakterystyczny rys ludzkiego bycia w świecie:

Bowiem niezrozumiałość albo fałszywe rozumienie tekstów tradycyjnych, co było powodem powstania hermeneutyki, stanowi tylko pewien szczególny przypadek tego, co zawarte jest we wszelkiej ludzkiej orientacji w świecie jako *atopon*, jako to, co osobliwe i niedające się nigdzie umieścić w zwyczajnych strukturach antycypacji doświadczenia (*ibidem*: 80–81).

Jak pisze Di Cesare, atopiczny w szczególności jest sposób bycia w świecie filozofa, który jest niezrozumiały w swej obcości, prowokujący, dezorientujący, irytujący, dziwiący się wszystkiemu i nieustannie wywołujący zdziwienie. Jak łatwo się domyślić, ten ideał bycia filozofa najpełniej zrealizował się w Sokratesie (Di Cesare, 2004: 66–67).

Słowo *atopos* (*atopon*) odnosi się zatem do:

1. Niemoralnej, antyspołecznej, obcej, cudacznej, niezrozumiałej lub ekscentrycznej postaci. W szczególności dotyczy to postaci filozofa, a w pewnym sensie określa samą kondycję człowieka w świecie.
2. Niejasnego, obcego, dziwnego, niezrozumiałego miejsca tekstu, a szerzej — zgodnie z ujęciem filozofii hermeneutycznej, odrzucającej możliwość

przedstawienia jakiejś konkluzywnej, ostatecznej interpretacji — tekstu jako takiego.

Zauważmy na marginesie, że mamy tu do czynienia z klasycznym problemem estetyki — problemem reprezentacji i mimesis. Pojawia się tu bowiem pytanie o możliwość uchwycenia w postaci pisma podobieństwa jakiejś osoby. Inaczej mówiąc, słowo „atopia” należy odnieść do rozróżnienia fundamentalnego zarówno dla badań historycznych, jak i literackich, a wreszcie filozoficznych — rozróżnienia między jedną historyczną postacią (np. historycznym Sokratesem czy historycznym Jezusem) a wieloma bohaterami literackiego imaginarium (np. Sokratesem Platońskim, Arystofanesowym, Jezusem Marka czy Jana, Chrystusem teologii), oraz do kwestii możliwości uobecnienia osobowego pierwowzoru w piśmie lub braku takiej możliwości, czyli traktowaniu postaci literackich jako wyłącznie wytworów pisarskiej imaginacji (Domański, 1992: 10). Kategoria atopii zdaje się dotyczyć wyjątkowych jednostek i wyjątkowych tekstów. W rzeczywistości jednak pokazuje pewien uniwersalny rys doświadczenia hermeneutycznego. Dystans między osobą i jej losem a dokumentacją jest w pewnym sensie uniwersalny i wcale nie dotyczy wyłącznie klasycznych kwestii — Homera, Sokratesa czy Jezusa, choć w tych przypadkach jest on szczególnie dobrze widoczny.

ATOPIA JEZUSA W ŚWIETLE ATOPII SOKRATESA

W Nowym Testamencie słowo *atopos* prawie się nie pojawia, a jeśli już, to w odniesieniu do ludzi przewrotnych, złych, niemoralnych (Dz 25,5; 2 Tes 3,2³). Nigdy nie zostaje odniesione do Jezusa; przeciwnie — jeden z łotrów stwierdza wprost, że Jezus nic złego, a dosłownie „nic nie na miejscu”, „nic niestosownego” nie uczynił (*οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἐπραξεν*; Łk 23,41). Niemniej Jezus z całą pewnością nie jest postacią jednowymiarową czy płaską i wielokrotnie badacze ewangelii zwracali uwagę na cechy, które składają się na to, co nazywam atopicznością⁴. Wydaje się jednak, że w celu zrozumienia tego pojęcia należy przenieść się na grunt, na którym jego użycie jawi się jako źródłowe — do platonizmu.

Podobnie jak w innych tekstach epoki, słowo *atopos* pojawia się kilka razy u Platona na określenie czegoś niewłaściwego, niestosownego czy osobliwego

³ Cytaty z Biblii w języku polskim za: *Pismo Święte starego i nowego testamentu*, 1991. Oryginalne cytaty za Nestle *et al.*, 1994.

⁴ Wystarczy przytoczyć liczne prace, które widzą w Jezusie maga (Smith, 1978), chłopskiego filozofa (Crossan, 1993) czy rewolucjonistę (Lehmann, 2000).

(*Timajos* 175a⁵; *Fileb* 49a, *Gorgiasz* 491d). Przykładowo w *Fajdrosie* słowo to oznacza wywołany przez coś niepokój, irytację duszy (251d). Najważniejsze są jednak odniesienia do osoby Sokratesa. Alkibiades mówi o jego atopii, dziwaczności (zarówno powierzchowności, jak i charakteru) w oracji na jego cześć w *Uczcie* (215a) (Di Cesare, 2004: 66), a sam Sokrates powie o sobie: „mówią o mnie, że skończone dziwadło (*ἄτοπώτατος*) i że tylko aporię wytwarzam (*Teajtet* 149a)” (cyt. za: Wodziński, 1999: 249), wiążąc tę aporetyczność ze stosowaną przez siebie metodą majeutyczną (*Teajtet* 148e–149a) (Domański, 2005: 53).

Choć odniesienia słowa *atopos* do Sokratesa nawet w korpusie Platona są raczej śladowe, atopię tego filozofa podkreślają zgodnie współcześni komentatorzy Platona — wspomniana już Di Cesare i Wodziński, a także Roland Barthes. Choć ujęciom tym daleko do spójności, generalnie wskazuje się na kilka kluczowych cech. Po pierwsze chodzi o ambiwalentne odczucia, jakie wywołuje Sokrates, który jest zarazem odpychający, zarówno pod względem fizjonomii, jak i zachowania, a zarazem pociągający, uwodzicielski, charakteryzujący się wręcz erotycznym magnetyzmem. Po drugie atopia Sokratesa oznacza jego „bycie nie na miejscu”, poza porządkiem, przebywanie na peryferiach jakiegoś centrum (np. *polis*), czyli określa go jako kogoś, kto łamie utarte zwyczaje, kulturowe schematy, kogoś ekscentrycznego, niewygodnego dla innych, kogoś obcego we własnym świecie. Wreszcie obcowanie z Sokratesem samo prowadzi do dezorientacji, oderwania (Di Cesare, 2004: 66–67), ale i drętwoty, co pozwala dostrzec związki atopii z miłością, w której — co podkreśla Barthes — w szczególny sposób doświadczamy ubóstwa mowy, którą chcemy zmusić do „uchwycenia” umiłowanego lub samej natury erosu (Barthes, 2001: 34–35).

Wodziński doda do tej charakterystyki, że o atopiczności można mówić wszędzie w dialogach Platona, gdzie Sokrates zostaje określony dajmonowym (*Państwo* 366d; *Krition* 44b), obrzydliwcem (*Państwo* 338d), utrapieniem (*Hippiasz Większy* 290e), zawadą na drodze do cnoty i szczęścia (apokryficzny *Kleitofon* 410e) czy niejasnym i zabawnym (*Państwo* 362e) (Wodziński, 2008: 303)⁶. Ekscentryczność, obcość Sokratesa przełożyła się oczywiście na jego odbiór przez ówczesnych Ateńczyków, którzy widzieli w nim deprawatora, względnie

⁵ Cytaty z *Państwa* za: Platon, 1999. Cytaty z pozostałych pism za: Platon, 2005.

⁶ Zabawność, śmieszność zdaje się szczególnie intrygującą i niezbywalną cechą filozofa. Jak zauważa Juliusz Domański, wskazuje na nią już Platon przywołujący Talesa, który obserwując gwiazdy, wpadł do studni, naraziwszy się w ten sposób na śmiech pospółstwa (*Teajtet* 174a). Domański widzi powód tej śmieszności w przyrodzonemu filozofowi oderwaniu od rzeczy postrzeganych zmysłowo i zogniskowaniu uwagi na prawdziwym bycie (Domański, 1996: 17).

uwodziciela, młodzieży (*ibidem*: 307), co jak wiadomo, doprowadziło do jego skazania na śmierć (Domański, 2005: 57). Sam Sokrates w swojej odmienności widział dar bogów dla miasta, które potrzebowało impulsu stale budzącego gnuśnych mieszkańców (*Obrona* 30de) (Wodziński, 2008: 305). Na koniec można dodać, co podkreśla Andrea W. Nightingale, że los filozofa w oczach Platona z założenia jest związany z nie-miejscem, z ciągłym wędrowaniem pomiędzy sferą cieni i obrazów a sferą Dobra, co wyrażone zostało w konstytutywnym dla zachodniej filozofii obrazie jaskini z *Państwa* (Nightingale, 2004: 105–107), a co prosto, choć metaforycznie, można określić jako stan bezdomności (Raubo, 2008: 58).

Szersza analiza tych własności nie jest w tym miejscu możliwa, chcę jednakże zauważyć, że te cechy — obcość, tajemniczość, prowokacyjność, pewien magnetyzm, a także szeroko rozumiana bezdomność — stanowią, choć w zupełnie inny sposób, część świadectwa wystawionego przez wczesnochrześcijańskich autorów Jezusowi⁷. Również w tym przypadku mogą zwrócić uwagę jednak tylko na kilka kwestii.

Przykładowo taką atopiczność wprowadza podwójny rodowód i podwójne miejsce pochodzenia Jezusa. Większość nowotestamentalnych pism wskazuje jako miejsce pochodzenia Jezusa Nazaret. Nazwa tej miejscowości stała się częścią jego historycznej identyfikacji. Jednak samo to miejsce ma cechy nie-miejsca. Zupełnie brak wzmianek o nim w źródłach pozabiblijnych aż do IV wieku. Nic nie wspominają o nim prorocтва Starego Testamentu, a Ewangelia Jana poświadcza wyraźne lekceważenie tej miejscowości przez ówczesnych (J 1,46) (Baraniak, 2021: 99–100). Z drugiej strony Mateusz i Łukasz, nie negując roli Nazaretu (Łk 1,26–27; 2,39; Mt 2,23), dodają jeszcze mające wyraźne cechy haggady opowiadanie o wypełnieniu się prorocтва o narodzinach Mesjasza w Betlejem (Mt 5,1) i symbolicznym zakorzenieniu Jezusa w dynastii Dawida (Mt 2,1–18; Łk 2,4–7). Co więcej, w przypadku Mateusza mamy, jak się zdaje, do czynienia z przykładem „tworzenia prorocтва”. Chodzi o słowa: „Przybył do miasta, zwanego Nazaret, i tam osiadł. Tak miało się spełnić słowo Proroków: nazwany będzie Nazarejczykiem” (Mt 2,23), których potwierdzenia nie ma w Starym Testamencie⁸. Warto zauważyć, że

⁷ Wskazywanie związków Sokratesa i Jezusa nie jest oczywiście w refleksji filozoficznej niczym nowym, jednakże jedynie nieliczni twórcy podobieństwa między tymi postaciami upatrywali w „sylemicznym” czy też atopicznym aspekcie. Domański wskazuje tu Jeana Gersona i Erazma z Rotterdamu (Domański, 1996: 66, 88).

⁸ Należy odnotować, że pojawiają się m.in. próby wiązania tego fragmentu z rzeczownikiem *naser* oznaczającym w Iz 11,1 słowo „odrośl”, które ma wiązać Mesjasza z rodem Dawida (Gibek, 2016: 232–233). Takie wyjaśnienie znajdziemy również w Biblii Tysiąclecia. Inni badacze (Segalla, 2005: 33–34) podkreślają jednak daremność takich poszukiwań.

już Nowy Testament poświadcza, że także owo nieumiejscowienie Jezusa było przedmiotem sporów i wątpliwości ówczesnych (J 7,26–27; 41–42⁹). Również sam Jezus zabiera głos w kwestii swojego „miejsca”, mówiąc: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne — gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Łk 9,58). Paweł i autorzy pozostałych listów w ogóle zdają się zapominać o kwestii pochodzenia Jezusa. Dwuznaczności jednak nie kończą się na samym miejscu pochodzenia, nikczemnym z jednej i królewskim z drugiej strony. Mateusz i Łukasz wzmacniają jeszcze tę kontrowersję, podając dwa rodowody Jezusa. Jeden zakorzeniający go w tradycji żydowskiej (Mt 1,1–17) i drugi uniwersalistyczny rodowód, wskazujący na wspólne korzenie całej ludzkości (Łk 3,23–38).

Innym aspektem atypowości Jezusa jest jego zwyczajność i nadzwyczajność zarazem. Tekst z jednej strony nazywa go synem cieśli, bratem, sąsiadem (Mt 13,54–57; Mk 6,3; Łk 4,22) i opisuje jako współtowarzysza biesiad (np. Mt 9,10–13; Łk 11,37), osobę przystępną i otwartą dla dzieci (Mt 19,14; Mk 10,14; Łk 18,16). Z drugiej te bukoliczne, a nawet rozczulające kategorie zestawia z perykopami, które określają Jezusa jako proroka mocnego w czynie i słowie (Łk 24,19), który zna serce i myśli człowieka (np. Mk 2,5–12; Łk 5,22; J 1,47–48), któremu posłuszne są przyroda i jej bezwzględne prawa (Mk 4,41), a także świat duchów, w tym demonów (Mt 25,31–46).

Dwuznaczny jest również stosunek Jezusa do zastanych praw i zwyczajów. Z jednej strony okazuje on szacunek dla prawa, obyczajów i tradycji i nakazuje ich przestrzeganie (Mt 5,17–19; 23,2–3), z drugiej jednak jego zachowanie pod tym względem budzi całą gamę reakcji od zdziwienia po gniew (Mk 2,23–24; 7,5–8; 9,32; Mt 15,1–2; Łk 4,28–29; 5,30). Ostatecznie, wbrew wykładniom, które chcą widzieć w Jezusie jedynie wiernego prawu i pobożnego żyda (Seweryniak, 2001: 57), tekst wyraźnie podkreśla, że został on skazany właśnie za łamanie prawa i bluźnierstwo (Mk 14,64; Mt 26,65–66; podobne w wymowie J 10,33)¹⁰. Idea jednoczesnego wypełnienia i zniesienia prawa wiąże się z figurą mesjasza. Prawo jest czymś naturalnym i obowiązującym jedynie w czasie oczekiwania na niego. Kiedy mesjasz nadchodzi, pojawiają się aporie — prawo wchodzi w stan nieokreślonego zawieszenia. To mesjasz jest sensem i celem prawa, panem szabatu, jest władny prawo reinterpretować,

⁹ „Czyżby zwierzchnicy naprawdę się przekonali, że On jest Mesjaszem? Przecież my wiemy, skąd On pochodzi, natomiast gdy Mesjasz przyjdzie, nikt nie będzie wiedział, skąd jest. [...] Inni mówili: «To jest Mesjasz». «Ale — mówili drudzy — czyż Mesjasz przyjdzie z Galilei? Czyż Pismo nie mówi, że Mesjasz będzie pochodził z potomstwa Dawidowego i z miasteczka Betlejem»”.

¹⁰ Interesujące rozważania o oskarżeniu Jezusa o bluźnierstwo por. Dunn, 2003: 751–754.

a nawet znieść, a zarazem nie może tego zrobić, gdyż to prawo konstituowało czas oczekiwania na niego (Kołoczek, 2013: 57). Wydaje się, że w korpusie Nowego Testamentu szczególnie Paweł jest wrażliwy na tę konsekwencję misji Chrystusa (Ga 2,16 i cały rozdział 3; Rz 7,4–6), co jednak — jak się zdaje — nigdy nie wybrzmiało w pełni w instytucjonalnej religii. Wreszcie na atopię Jezusa wskazuje specyficzna forma, a nawet ezoteryczność jego nauczania (Mk 4,10–12; 9,32, Mt 13,34–35; J 6,60–66).

Nie jest to oczywiście wyczerpująca lista, a każda znajdująca się na niej pozycja wymaga rozwinięcia i komentarza, na co jednakże nie mogę sobie w tym miejscu pozwolić. W dalszej części tekstu chciałbym bowiem skupić się na tym, iż wyszczególnione tu fragmenty są efektem długiego procesu, którego zaledwie ostatnim etapem jest tworzenie tekstu. Chciałbym poświęcić temu procesowi kilka myśli, ponownie biorąc za wzór Platońską próbę pisemnego „pochwycenia” Sokratesa.

PISANIE JEZUSA

Wobec odejścia mistrza Platon, a kilka wieków później uczniowie Jezusa, stanął przed koniecznością jego unieśmiertelnienia. Wodziński zwraca uwagę na rejestrowaną z anatomiczną dokładnością przemianę Sokratesa w trupa, którą odnajdujemy w Platońskiej relacji w *Fedonie* (117a–118a), a z którą wyraźnie kontrastuje całkowity brak informacji o pogrzebie i miejscu pochówku ojca filozofii. Sokratesowa atopiczność udzieliła się również miejscu, w którym miał być pochowany, a Sokrates zgodnie ze swą zapowiedzią (na pytanie o wolę dotyczącą pogrzebu powie: „Jak się wam tylko podoba, jeżeli mnie tylko dostaniecie i ja wam nie ucieknę”; *Fedon* 115c), umyka. Ucieczkę przygotował i przeprowadził Platon (Wodziński, 2008: 9–10). Także grób Jezusa jest pusty, a on sam znika, choć ciało zmartwychwstałego można oglądać na każdym ołtarzu (Kołoczek, 2019: 28). Platon i uczniowie Jezusa stanęli przed podobnym problemem: jak zachować nie tyle przesłanie, idee, opis czynów, ile w jakiś sposób samą osobę, która już za swego życia była niepochwytana? Jak zachować atopię, której żywiołem jest żywe słowo rozmowy, aby nie uległa petryfikacji, zestaleniu i martwocie (Wodziński, 2008: 333)? Oczywiście takim mostem między przeszłością a przyszłością mogło być jedynie pismo, jednakże — jak wiemy — wynalazek ten budził wówczas poważne wątpliwości.

SŁABOŚĆ PISMA

Choć Dialogi i Ewangelię dzieli przynajmniej czterysta lat, oba zbiory tekstów powstają w czasie szeroko rozumianej rewolucji książkowej, kiedy zderzają się ze sobą kultury przekazu ustnego i kultury pisma. Zwykle konflikt ten bada się, wskazując na sceptyczne postawy Platona czy Seneki, głównych przyczyn krytyki upatrując w obawach związanych z ubytkiem ludzkiej pamięci, który miałyby spowodować pismo (Byrskog, 2002: 110–113). Ponadto, jak podkreśla Wodziński, obawy Platona wiązały się z tym, że pismo jest egzoteryczne, tzn. że nie pozwala na zachowanie tajemnicy, także w tym sensie, że wydaje opisaną osobę na pastwę wszystkich — czytelników, a nawet niepiśmiennych słuchaczy (Wodziński, 2008: 22). Pisany tekst nie może się bowiem sam bronić i skazany jest na dowolne interpretacje, niesłuszne zarzuty, błędne pojmowanie, manipulację, a nawet ośmieszenie. W przeciwieństwie do żywej rozmowy, która jest naturalnym żywiołem logosu, pismo zawsze stanowi logosu petryfikację (*ibidem*: 333–334). Jednakże Platon nie mógł nie doceniać niezwyklej przewagi pisma w kwestii, jak to pisze Wodziński, przeciwśmiertelnej skuteczności, której niestety mowa śmiertelnych nie posiada. Zatem strachy Platona konkurują ze sobą — z jednej strony strach przed petryfikacją i egzoterycznością pism, z drugiej strach przed nietrwałością mowy. Przeciwsmiertelny los Sokratesa rozstrzyga się więc w tej konkurencji strachów (*ibidem*: 334–335).

Nie sposób przywoływać tu szerzej zagadnienia krytyki pisma, którą Platon wyraził w *Fajdrosie* czy *Liście VII*, do której Wodziński szeroko się odwołuje. Wiemy, jaki jest finał tych dylematów. Platon, ucząc się na porażkach swoich poprzedników

buduje swoje strategiczne przekonanie, że jedynym sposobem unieśmiertelnienia Sokratesa jest logos w jego najbardziej osobliwej, najsilniej wieloznacznej, a może też — o czym upewnia się z czasem — nieodwołalnie paradoksalnej i aporetycznej postaci. *Logos* jako *graphe*.

Platon podejmuje próbę unieśmiertelnienia Sokratesa „na piśmie”. Na papierze. Ta zuchwała, desperacka, nierokująca szans powodzenia „próba” jest od początku do końca (i na odwrót: od końca do początku) narażona na nieobliczalną ilość kłopotów (*ibidem*: 14).

Zakładając, że kwestia ta jest znana, chciałbym odnieść ją do sytuacji wczesnego chrześcijaństwa i zastanowić się, na ile mamy tu do czynienia z analogią. Wydaje się bowiem, że egzoteryczność pisma mogła być problemem dla Platona, który obawiał się, by tajemna wiedza nie została przekazana wszystkim (Byrskog,

2002: 113–114), ale uczniom Jezusa, którzy od swego mistrza otrzymali nakaz głoszenia ewangelii całemu światu (Mk 16,15; Mt 24,14; 28,19), coś mogło przeszkadzać zastosowanie tego wynalazku?

Choć oczywiście żaden z nich, nawet wykształcony faryzeusz Paweł czy Łukasz ani tym bardziej pozostali autorzy ewangelii, w najmniejszym stopniu nie zbliżał się do literackiego i filozoficznego kunsztu ateńskiego filozofa, nie ma również w Nowym Testamencie systematycznej krytyki pisma i nacisku na ezoteryczne nauki przekazywane ustnie, sama Biblia potwierdza, że uczniowie byli świadomi dystansu między pisanem, mową a doświadczeniem. Marek podkreśla, że uczniowie nie rozumieli słów Jezusa, a nawet bali się prosić o wyjaśnienie (Mk 9,32; podobnie Łk 18,34); Paweł wspomina o człowieku (prawdopodobnie samym sobie), który usłyszał w wizji tajemnicze słowa, ale nie może ich wypowiedzieć (2 Kor 12,3–4). Ponadto Paweł uznaje swoją naukę za tymczasową, przemijającą i nie w pełni adekwatną¹¹, a w jednym z najstarszych listów przypomina o współistnieniu żywego słowa i pisma, o tym, że tradycja chrześcijańska od początku istniała równocześnie w formie mówionej i zapisanej¹². Co więcej, Paweł widzi nowość chrześcijaństwa także w tym, że to sami wierzący, z natchnienia Ducha, są listem Chrystusowym, napisanym w sercach żywych ludzi, nie zaś na kamiennych tablicach (2 Kor 3,2–3) (Domański, 1992: 39). Do pewnego stopnia buduje więc tożsamość nowej wiary na opozycji martwa litera — żywe, duchowe słowo (2 Kor 3,6–7; Rz 7,6–11; Ga 3,10–14). W pewnym sensie mamy zatem tutaj do czynienia z odwrotnym w stosunku do platońskiego porządkiem — chrześcijaństwo postrzega Chrystusa jako tego, który pozwolił ożywić martwe pismo. Również autor Ewangelii Jana i Apokalipsy podkreśla niezdolność wszelkich pism do „pochwycenia” Jezusa¹³. Tym bardziej rozczarowujące i frustrujące musiało być dla uczniów coraz silniejsze dostrzeganie konieczności powrotu do litery, do pisma, prawa, kodeksów i dogmatów.

¹¹ „Po części bowiem tylko poznajemy i po części prorokujemy [...]. Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13,9.12).

¹² „Przeto, bracia, stójcie niewzruszenie i trzymajcie się tradycji, o których zostaliście pouczeni bądź żywym słowem, bądź za pośrednictwem naszego listu” (2 Tes 2,15).

¹³ „Jest ponadto wiele innych rzeczy, których Jezus dokonał, a które, gdyby je szczegółowo opisać, to sądzę, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, które by trzeba napisać” (J 21,2). Stałość tę wyjaśnia sam Janowy Jezus, mówiąc: „Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz znieść nie możecie” (J 16,12). Podobny sceptycyzm wyraża Apokalipsa: „I ujrzałem w prawej ręce Zasiadającego na tronie księgę zapisaną wewnątrz i na odwrocie, zapieczętowaną na siedem pieczęci. [...] A ja bardzo płakałem, że nikt nie znalazł się godzien, by księgę otworzyć ani na nią patrzeć” (Ap 5,1.4). Badanie korpusu pism Janowych, do którego w tym tekście odnoszę się w niewielkim stopniu, pozwoliłoby rozwinąć jeszcze jeden wątek analogii platonizmu i chrześcijaństwa, mianowicie kwestię ezoteryczności i roli nauk niepisanych. Pamiętamy

W Nowym Testamencie znajdziemy liczne aluzje do słów niezrozumiałych, trudnych, które rozjaśnia się w czasie lub przy ponownym przyjsciu Chrystusa na końcu świata, których nie wolno zmieniać, których należy strzec, ale i takich, których nie da się zapisać, a także zbliżone do platońskiego przekonanie o niewspółmierności pozaczasowego wzoru i doczesnego obrazu, jakim jest pismo. Wydaje się zatem, że liderzy chrześcijańscy czasów apostoelskich mieli w tym względzie pewną świadomość, a nawet, że w początkach chrześcijaństwa tradycja pisemna była drugorzędna wobec tradycji ustnej i przyjęta raczej z konieczności. Należy więc skoncentrować się na czasie, kiedy nauka głoszona była ustnie, i szukać jej śladów w spisanych formach.

Zainicjowane przez Rudolfa Bultmanna w książce *Jesus* badania nad oralną fazą przekazu, których najważniejszym wnioskiem było stwierdzenie, że jeśli chce się odkryć sedno przesłania Jezusa, należy odpowiednio zdekonstruować, rozebrać warstwa po warstwie wtórne, późne i będące wyrazem ówczesnych interesów Kościoła tekstualne jednostki, docierając do szczątków przekazu ustnego Chrystusa (Bultmann, 1926: 15–16), przez sto lat od ukazania się tej ważnej pracy uległy znacznemu rozwojowi, co doprowadziło do zaniechania tak prostych rozwiązań. James Dunn podkreśla przede wszystkim, że nie można stosować do tradycji oralnej naszej „piśmienniczej mentalności” (*literary mindset*), w szczególności nie da się zastosować metodologii badania form literackich, które porównawczo badając słownictwo, składnię, długość fraz, odniesienia historyczne, rozrastanie się opisów hagiograficznych itp., pozwalają na odtworzenie stratyfikacyjnej struktury redakcji, np. synoptyków. Założenie, które stoi za mentalnością literacką, że palimpsest, jakim jest obecny kształt ewangelii, skrywa najstarszy, tj. najwierniejszy, przekaz Jezusowy, podważa samo istnienie kilkudziesięcioletniego okresu dominacji przekazu ustnego. W tradycji oralnej nie da się bowiem wskazać poprzednika i następnika chronologicznego na podstawie podobnych kryteriów, zwłaszcza gdy, jak to jest w tym przypadku, mamy wielu świadków, którzy głoszą to, co każdy nieco inaczej zapamiętał. Dlatego, powie Dunn, nie możemy mówić o oryginalnej tradycji, oryginalnym wspomnieniu, choć możemy mówić o oryginalnym wydarzeniu, oryginalnym, silnym impulsie (Dunn, 2013: 303–307), który ja określam atopią Jezusa.

Dunn nie wyklucza oczywiście, że pewne elementy tradycji Jezusa, jego mowy, parabole itp. zostały spisane stosunkowo wcześniej i funkcjonowały jakoś w obiegu, np. jako pomoc katechetyczna. Nie znaczy to jednak, że sam fakt

jednak, że choć Bultmann wskazywał na silną inspirację gnostyczką ewangelii Jana, współcześnie większość badaczy odrzuca te hipotezy (Dunn, 1989: 215), wskazując raczej na polemikę autora/autorów korpusu z judaizmem końca I wieku (Dunn, 2013: 139–140).

spisania w jakiś sposób nobilitował w oczach ówczesnych daną treść i sytuował ją wyżej niż przekazywane ustnie posłanie. To jest, zdaniem brytyjskiego biblisty, ponownie przejaw literackiego sposobu myślenia obcego jeszcze ówczesnym społecznościom oralnym. Przeciwnie, mamy dowody, iż wyżej ceniono przekaz ustny, a rola pisma wzrastała jedynie w korespondencji (por. pod tym kątem Pawła stosunek do listów jako substytutu obecności: Ga 9,20; 1 Kor 5,3; 2 Kor 10,9–11). Najlepszym przykładem takiego stosunku do pisma są sami synoptycy. Choć Łukasz i Mateusz znali Marka oraz być może teksty wcześniejsze określane jako źródło Q (Dunn, 2013: 295–296), nie kopiowali ich słowo w słowo, ale śmiało przytaczali własne wersje tych samych wydarzeń, gdyż pamięć (ich własna bądź przekazana) była równoważna, choć moment spisania był późniejszy (*ibidem*: 309–310).

Współczesne badania pokazują, że moment powstania pism jest jedynie etapem, nie końcem tradycji ustnej (Dąbrowski, 2015: 112–113). W przypadku myśli Platona, jak wiemy, idea ta żywa jest przede wszystkim wśród badaczy zaliczanych w obręb tzw. szkoły tybingeńskiej (por. m.in. Szlezák, 2005: 21–24; Reale, 2001: 29–54). Jeśli chodzi o oralną kulturę wczesnego chrześcijaństwa, choć wraz z zyskiwaniem coraz powszechniejszego uznania ewangelii określonych później za kanoniczne autorytet pisma znacznie wzrósł, to rola przekazu ustnego, mimo że coraz słabsza, utrzymała się — zdaniem Scotta Charleswortha — aż do IV wieku (Charlesworth, 2014: 351–352), a w Kościołach katolickim, prawosławnym i anglikańskim, odrzucających zasadę *sola scriptura*, w pewnym sensie trwa nadal.

Co więcej, jak podkreśla Juliusz Domański, chrześcijaństwo, a przed nim judaizm, nie bez powodu nazywane są religiami księgi. Nie mamy zatem w przypadku wczesnego chrześcijaństwa do czynienia z sytuacją analogiczną do rewolucji książkowej czasów Platona. Mimo że większość ówczesnych żydów i chrześcijan była niepiśmienna, że poznawali nauczanie ze słuchu, idea uobecniającej mocy pisma była w Palestynie znana na długo przedtem, nim pojawił się Jezus, nazwany później Słowem Wcielonym (J 1,14). Domański wspomina o kamiennych tablicach spisanych palcem bożym (Wj 24,12; 31,18), zwoju ze złorzeczeniami, który ma spożyć prorok Ezechiel (Ez 2,8–3,3; motyw spożywania księgi zostanie powtórzony w Ap 10,9–10), księdze życia, w której spisane są wyroki Boga i ludzkie czyny (Wj 32,32; Ps 68,29; 139,16; nawiązanie nowotestamentalne w Ap 3,5) (Domański, 1992: 38–39). Szczególnym znakiem Bożej Obecności z czasem stała się spisana Tora (Dunn, 1989: 219), a spór o to, czy wymaga ona jakiegokolwiek jeszcze ustnego komentarza czy choćby go dopuszcza, podzielił faryzeuszów i saduceuszów (Byrskog, 2002: 114). Wydaje się, że kwestia ta ma swoje korzenie w innym niż grecki, żydowskim

rozumieniu pamięci¹⁴ i jej relacji do Tory. Pamięć dla wierzącego żyda I wieku była obowiązkiem religijnym, realizacją biblijnego nakazu *zachor* — „pamiętaj” (Pwt 25,17–19). Jak podkreśla Jan Grosfeld, specyficzny wymiar pamięci żydowskiej polega na jej aktualizacyjnym charakterze i służy utrzymaniu osobowej egzystencji i tożsamości jako zakorzenionej w wydarzeniach biblijnych i skumulowanym doświadczeniu ludu wybranego. Dlatego można powiedzieć, że w tej mentalności tekst, historia, tradycja i osobiste życie są ze sobą nierozdzielnie powiązane (Grosfeld, 2015: 43–45). Idea uobecnienia wydarzenia przez tekst była zatem dla chrześcijan żydowskiego pochodzenia domyślnym uwarunkowaniem, choć jak to zaznaczyłem, przynajmniej w pewnych kręgach uważano, że częścią posłania Jezusa jest zastąpienie martwej litery duchem żywego słowa.

SŁABOŚĆ ZASTANYCH FORM LITERACKICH — MIĘDZY MITEM A HISTORIĄ

Widzimy zatem, że pisarze chrześcijańscy, jak wcześniej Platon, decyzję o „pisaniu mistrza” podejmowali z trudem, niechętnie, z licznymi wątpliwościami dotyczącymi konsekwencji tego pisania. Wyjątkowość Jezusa i Sokratesa, porażająca zapewne w bezpośrednim obcowaniu, jest nie w pełni „zapisywalna”, a jednocześnie alternatywa jest jeszcze gorsza — oddanie mistrza niepamięci lub, co gorsza, nieudolnemu pisaniu konkurentów. Niezadowolający był jednak nie tylko sam wynalazek pisma, lecz również zastane formy uobecniania i unieśmiertelniania, którymi wówczas dysponowano.

Idea ocalenia w słowie czynów i osób historycznych przed zapomnieniem jest poświadczona już od VI wieku p.n.e. u Teognisa z Megary czy żyjącego w V wieku p.n.e. Herodota (Domański, 1992: 13–19). Ta homerycko-herodotowa droga unieśmiertelniania przez opiewanie bohaterów i ich wielkich dokonań, według Wodzińskiego powołującego się tu na Hannah Arendt, konkurowała ze strategią osiągania nieśmiertelności poprzez całkowicie pozbawione mitycznego

¹⁴ Nie jestem w stanie szerzej omówić konfliktów o znaczenie pamięci, które toczyły się w omawianym okresie. Zakładając, że ta problematyka jest znana, wspomnę jedynie, że Domański, idąc za słynnym esejem Alfreda Gawrońskiego, który w polskim piśmiennictwie ugruntował kwestię napięcia między przekazem ustnym i liryką a pismem (Gawroński, 1984: 39–64), podkreśla, że Platon odrzuca poezję na rzecz dialogu w imię racjonalnego myślenia, którego natura jest dialogiczna. Monologiczna, oparta na mnemotechnikach poezja wyklucza aktywność ze strony słuchacza, do której sama żywa forma dialogów zaprasza. Pismo, które jest zaprzeczeniem tej żywości, osłabia pamięć i petryfikuje wiedzę, w czym jest poezji bliskie (Domański, 1992: 28–29).

heroizmu budowanie *polis*, gdzie w działaniu na rzecz wspólnoty jednostka osiąga własną tożsamość i zapewnia sobie anonimowe trwanie w strukturach społecznych, prawach, artefaktach czy wynalazkach. Choć to nieoczywiste, to mitologizacja bardziej niż życie polityczne zatracza tożsamość unieśmiertelnianej jednostki. Gloryfikowany heroizm bowiem, chociaż utrwala pamięć, zatracza człowieczeństwo bohatera pieśni czy opowieści (Wodziński, 2008: 10–11). Jak to trafnie wyraził Wodziński:

Zwróćmy uwagę na podwójną przewrotność „heroicznej” koncepcji człowieczeństwa. Uwolnienie się od śmiertelności zakłada bowiem wyzwolenie z człowieczeństwa. Śmiertelnik przestaje być śmiertelny. Człowiek przestaje być ludzki [...]. Istotą tego procesu jest wyrzeczenie. Bohater wielkich czynów i słów oddaje swoje imię (*ibidem*: 10).

Zarówno w przypadku Sokratesa, jak i Jezusa strategie te są niewystarczające, a ich połączenie zdaje się prowadzić do aporii. Ani mitologizująca droga wytyczona przez poetów i dziejopisów, w której imię ludzkie zatracza się na rzecz heroicznego czy boskiego, ani nieśmiertelność osiągnana w żmudnym dziele budowania *polis* nie zadowoliły Platona, jak również tworzących kilka stuleci później pisarzy wczesnochrześcijańskich. W jednym i drugim wypadku spotkanie z atopiczną postacią wymusza ukształtowanie nowych, z założenia aporetycznych form pisarskich — dialogu i ewangelii.

Mistrzostwo Platona jest niedościgłe. Budując narrację w dialogach, tam gdzie trzeba, opierając się na niedopowiedzeniach i sugestiach, Platon subtelnie i stopniowo naprowadza czytelnika na właściwy trop wiodący do „duszy Sokratesa”. Wodziński powie, że Platon uczy dziwić się powoli, dzięki ukradkowemu odsłanianiu niesamowitej prawdy (Wodziński, 1999: 246), pozwalając, w sobie tylko znany sposób, którego nikt nie potrafi powtórzyć, osiedlić się atopicznej, wędrownej duszy Sokratesa na kartach dialogów, w których żywy Sokrates wciąga do gry każde następne pokolenie czytelników (Wodziński, 2008: 361). Ateński filozof osiąga to subtelными środkami. Sugeruje np., że nikczemne, znane wszystkim pochodzenie Sokratesa (matka akuszerka, ojciec kamieniarz, narodziny w ateńskiej dzielnicy Alopeke) skrywa jego prawdziwe, boskie pochodzenie (Wodziński, 1999: 245–246), a potworny wygląd maskuje piękną i pociągającą duszę (*ibidem*: 255). Jednocześnie z pism Platona wyziera sugestia, że ten nauczyciel *arete* i *sophrosyne*, głosiciel doskonalszej, niecielesnej formy miłości, skrywa nieokrzesaną, sprośną, syleniczną bezwstydną i swawolę (*ibidem*: 254). Tej strony Sokratesa, jak Wodziński podkreśla, sam Platon miał się obawiać (Wodziński, 2008: 319–320). Wreszcie maestria Platona sięga

zenitu, kiedy przekształca historyczny banał o śmierci i pogrzebie Sokratesa w „ucieczkę” w nieśmiertelność (*ibidem*: 9–10). Ta atopiczna warstwa dialogów nie jest jednak nachalna, nie narzuca się czytelnikowi, ale odsłania się przed nim, gdy ten zostanie już całkowicie pochłonięty przez grę czytania.

Takiej subtelności z całą pewnością brak ewangeliom. Nie dziwne zatem, że za sprawą Bultmanna warstwa mitologiczna, hagiograficzna wysunęła się na pierwszy plan. W świetle jego założeń współczesna interpretacja ma więc polegać na demitologizacji — przedarciu się przez rozbudowane postwiełkanoce narracje o cudach do oryginalnej warstwy historycznej lub ewentualnie egzystencjalnego, uniwersalnego znaczenia. Nowoczesny czytelnik o ile widzi jakiś sens w ewangelich, widzi go niejako nie dzięki cudom Jezusa, lecz pomimo nich (Szłaga, 1985: 99). W rzeczywistości jednak, jak się zdaje, już pisarze wczesnochrześcijańscy widzieli istotę swego zadania w unieśmiertelnieniu Jezusa w piśmie niejako pomimo jego cudowności, a zarazem nie redukowali jego wyjątkowości, która ich tak uderzyła. Przede wszystkim, jak podkreśla Jan Szłaga, mieszkańcy Palestyny mieli pewną intuicję dotyczącą praw przyrody, tego, co naturalne, i tego, co nadnaturalne, i choć nie negowali możliwości boskiej ingerencji w ten porządek, raczej przyjmowali, że Bóg, który prawa przyrody ustanowił, nie nagina ich nieustannie (Ps 104; Jr 33,25–26). Dalecy byli zatem od przekonania o nagminnym występowaniu cudów i ciągłym zawieszaniu praw przyrody i koncentrowali się na dostrzeganiu znaków Boga raczej w naturze i codzienności niż poza nią¹⁵. Wydaje się, że cudowność zdarzeń otaczających Jezusa wywoływała w uczniach i słuchaczach pewien naturalny opór, raczej podejrzliwość czy niewiarę niż naiwny entuzjazm. W kerygmacie, poświadczonym przez Dz 2,22, jak zauważa Jan Szłaga, wyraźnie zaznaczone zostaje, że znaki i cuda służą uwiarygodnieniu posłannictwa Jezusa, nie mają być nowym stanem rzeczy, jakąś nową normą (Szłaga, 1985: 100).

Sam ewangeliczny Jezus również wykazuje specyficzny stosunek do cudów. Jezus skrywa uzdrowienia i nakazuje świadkom chronienie tego sekretu (Mk 1,44; 7,36; Mt 12,16), odmawia wykonania znaków wobec niewierzących (Mt 12,38–42) i wykazuje niezadowolenie z tego, że cuda odwracają uwagę od nauczania (J 6,26). Cuda służą raczej uwierzytelnieniu się wobec zwolenników, np. Jana Chrzciciela (Mt 11,2–6; Łk 7,19–23). Ewangelie podkreślają, że wyjątkowość Jezusa nie jest zależna od jego cudowności, że cuda i znaki jedynie mają naprowadzić na doświadczenie. Ewangelici stawiają zatem opór cudowności.

¹⁵ Znamienny jest tu przykład uzdrowienia niewidomego, po którym świadkowie stwierdzają, że od wieków nie słyszano, by przywrócono wzrok niewidomemu od urodzenia (J 9,32). Jak się wydaje, czas cudów dla każdego pokolenia jest czasem zamierzczłym (Szłaga, 1985: 103–104).

Nawet konstytutywne dla chrześcijańskiej wiary zmartwychwstanie zostało poświadczone w tak specyficzny sposób, że do dziś budzi kontrowersje, błędne wobec tych, które pojawiły się w pierwszych stuleciach po Chrystusie. Jak się zatem wydaje, uwzględnienie w hermeneutyce biblijnej owego niewygodnego usytuowania pisarzy wczesnochrześcijańskich pomiędzy wydarzeniem, pamięcią, ustnym świadectwem i pismem, jak również pomiędzy cudownością i wielkością wydarzeń, w które wierzyli, oraz surowością ich katechetycznej codzienności ma ogromne znaczenie dla zrozumienia długiego procesu „pisania Jezusa”.

ZAKOŃCZENIE

Formułując cele tego artykułu, wskazałem dwa najważniejsze obszary: ukazanie atopii ewangelicznego Jezusa, będącej w pewnej mierze zbieżną z atopią Sokratesa, oraz zasygnalizowanie trudności interpretacyjnych związanych z próbą uchwycenia tej postaci w piśmie. Analiza tych problemów pozwala, jak sądzę, na następującą konstatację: pojęcie atopii przeciwstawia się redukcjonistycznym interpretacjom ewangelii, które dążą zwykle do zniesienia aporii tekstu oraz sprzeczności charakterologicznych opisanego w nim bohatera, gdyż w przeciwieństwie do nich wskazuje nie na ubóstwo, ale na sensotwórczy nadmiar tych aporii. Wniosek ten dotyczy zarówno historycznej osoby, która stała się impulsem działalności pisarskiej, jak i samego tekstu, do którego atopia Jezusa w jakiś sposób zdołała przesiąknąć. O nadmiarze tym świadczy to, że atopia Jezusa i ewangelii jest źródłem wielu późniejszych postaw oraz interpretacji. Mam tu na myśli nie tylko badanych przez Wodzińskiego jurodiwych (Wodziński, 2009: 185), lecz również eremitów, słupników, ascetów, ortodoksyjnych i heretyckich buntowników, którzy życiem, a czasem i pisaniem wracali do ewangelicznego Jezusa. Przepych znaczeniowy bohatera ewangelii, któremu żadna postawa, żadna jednostka nie może sprostać, musi rozlewać się w świecie w nieskończonej mnogości odczytań, zarówno odczytań literackich, jak i w życiowym naśladownictwie. Wyzwanie to nie ogranicza się jedynie do wierzących. Wręcz przeciwnie — ma ono ponadkonfesyjny wymiar. Jezus ewangeliczny realizuje bowiem, podobnie jak Sokrates, pewien archetypiczny wzorzec filozofa, który — jak sądzę — warto współczesnej filozofii stale przywracać.

BIBLIOGRAFIA

- Baraniak, M.I. (2021). Tajemnicze Nazaret na styku historii i Biblii. *Colloquia Litteraria*, 30(1–2), 97–114. doi: 0/.10345/cl.1/10.+/.0-1.3.
- Barthes, R. (2001). *A lover's discourse. Fragments*. (Przeł. R. Howard). New York: Hill and Wang.
- Bultmann, R. (1926). *Jesus*. Berlin: Deutsche Bibliothek.
- Byrskog, S. (2002). *Story as History — History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Boston — Leiden: Brill.
- Charlesworth, S.D. (2014). The End of Orality. Transmission of Gospel Tradition in the Second and Third Centuries. W: R. Scodel (Red.). *Between Orality and Literacy. Communication and Adaptation in Antiquity* (s. 331–355). Boston — Leiden: Brill.
- Crossan, J.D. (1993). Jesus the Peasant. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 26(1), 56–168.
- Dąbrowski, M. (2015). Oralność w Ewangelii św. Jana — zarys problematyki oraz wybrane aspekty. *Quaestiones Oralitatis*, 1, 111–129.
- Di Cesare, D. (2004) Atopos. Hermeneutyka i miejsce poza rozumieniem. (Przeł. A. Przyłębski). W: A. Przyłębski (Red.). *Dziedzictwo Gadamera* (s. 61–69). Poznań: Humaniora.
- Domański, J. (1992). *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*. Warszawa: IFiS PAN.
- Domański, J. (1996). *Metamorfozy pojęcia filozofii*. (Przeł. M. Bujko i Z. Mroczkowska). Warszawa: IFiS PAN.
- Domański, J. (2005). „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii. Kęty: Antyk.
- Dunn, J.D.G. (1989). *Christology in the making. A New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation*. London: SCM Press.
- Dunn, J.D.G. (2003). *Jesus remembered*. Michigan: W.B. Eerdmans.
- Dunn, J.D.G. (2013). *The Oral Gospel Tradition*. Michigan, Cambridge: W.B. Eerdmans.
- Emrich, B. (2008). Topika i topoi. (Przeł. J. Koźbiał). W: M. Skwara (Red.). *Retoryka* (s. 118–157). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Język i rozumienie*. (Przeł. P. Dehnel i B. Sierocka). Warszawa: Aletheia.
- Gawroński, A. (1984). Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa? W: A. Gawroński. *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem* (s. 39–64). Warszawa: Więź.
- Gibek, A. (2016). Chrystologiczne τόποι (miejsca) w Ewangelii dzieciństwa według św. Mateusza. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 69(3), 217–236.
- Grosfeld, J. (2015). Pamięć w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. *Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 35(3), 41–52.
- Kołodczek, Ł. (2013). Figura mesjasza. Próba konstrukcji pojęcia. *Kwartalnik filozoficzny*, 41(3), 101–129. doi: 10.15633/lie.2553.
- Kołodczek, Ł. (2019). *Na skraju. Wokół filozofii Cezarego Wodzińskiego*. Warszawa: IFiS PAN.
- Lehmann, J. (2000). *Tajemnica rabiego Jezusa*. (Przeł. J. Korpany). Gdynia: Uraeus.
- Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.J. (1940a). *Τοῦς*. W: *A Greek–English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press. Dostęp: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=toro/s1&toc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3AA1phabetic+letter%3D*a (26.11.2025).

- Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.J. (1940b). *Ἀποπος. W: A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press. Dostęp: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3A-text%3A1999.04.0057%3Aalphabetic+letter%3D*a%3Aentry+group%3D344%3Aentry%3Da%29%2Ftopos (26.11.2025).
- Nadolska-Mętel, E. (2004). Teoria toposu literackiego. *Roczniki humanistyczne*, 52(1), 227–261.
- Nestle, E. et al. (Red.). (1994) *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nightingale, A.W. (2004). *Spectacles of truth in classical greek philosophy. Theoria in its cultural context*. New York: Cambridge University Press.
- Pismo Święte starego i nowego testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (1991). Poznań: Pallottinum.
- Platon (1999). *Państwo. Prawa*. (Przeł. W. Witwicki). Kęty: Antyk.
- Platon (2005). *Dialogi*. T. 1–2. (Przeł. W. Witwicki). Kęty: Antyk.
- Raubo, A. (2008). „Filozofi są dziwacy, surowi, melankolicy...”. O atopicznych cechach osobowości filozofów w literaturze polskiego renesansu. *Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, 3, 57–86.
- Reale, G. (2001). *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. (Przeł. E.I. Zieliński). Lublin: Wyd. KUL.
- Seweryniak, H. (2001). *Tajemnica Jezusa*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Smith, M. (1978). *Jesus the Magician*. San Francisco: Harper & Row.
- Szlaga, J. (1985). Cuda Jezusa w świetle najstarszego kerygmatu apostoelskiego (Dz 2,22). *The Biblical Annals*, 32(1), 99–107.
- Szlezák, T.A. (2005). *O nowej interpretacji platońskich dialogów*. (Przeł. P. Domański). Kęty: Antyk.
- Sznajder, P. (2025). *Hermeneutyka wcielenia. Aktualizacje chrześcijańskiej idei wcielenia w myśli współczesnej — indywiduacja a noosfera*. Kraków: WN UKEN.
- Tilliette, X. (1996). *Chrystus filozofów. Prologomena do chrystologii filozoficznej*. (Przeł. A. Ziernicki). Kraków: Znak.
- Wodziński, C. (1995). Fragmenty epifaniczne. *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria*, 4, 183–200.
- Wodziński, C. (1999). Pan Sokrates. Esej o powierzchowności. *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria*, 30(2), 245–259.
- Wodziński, C. (2007). *Między anegdotą a doświadczeniem. Rozmowy w Ubliku z udziałem Piotra Augustyniaka, Justyny Góreckiej, Kuby Mikurdy, Marcina Rychtera*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Wodziński, C. (2008). *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Wodziński, C. (2009). *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

