

Ks. Tomasz Bartłomiej Bąk

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

tomciobak@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0328-0282

**JEZUS „ZDJĘTY LITOŚCIĄ”
CZY „OGARNIĘTY GNIEWEM”?
ANALIZA Mk 1,41 W ŚWIETLE
ARGUMENTÓW Z KRYTYKI TEKSTU**

**Was Jesus Moved by Compassion
or Overwhelmed with Anger?
An Analysis of Mark 1:41 according
to the Arguments of Textual Criticism**

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Perykopa Mk 1,40-45 mówi o uzdrowieniu trędowatego. W 1,41 w większości manuskryptów pojawia się imiesłów *σπλαγχνισθείς* charakteryzujący Jezusa jako „zdjętego litością”. Niektóre rękopisy, w tym *Codex Bezae*, zawierają jednak odmienną lekturę – *ὀργισθείς*, mówiącą o Jezusie „ogarniętym gniewem”. Która wersja od strony krytyki tekstu wydaje się bardziej prawdopodobna? Próby odpowiedzi na to pytanie podejmuje niniejszy artykuł. Zewnętrzna krytyka tekstu, wykluczenie ewentualnej zmiany transkrypcyjnej, a szczególnie argumenty płynące z wewnętrznej krytyki tekstu wskazują, iż lektura

Mk 1,40-45;
Mk 1,41;
σπλαγχνίζομαι;
ὀργίζομαι; litość
Jezusa;
miłosierdzie;
gniew Jezusa

ὀργισθεῖς (o „ogarniętym gniewem” Jezusie)
wydaje się wielce prawdopodobna.

ABSTRACT

The pericope in Mark 1:40-45 portrays the healing of the leper. A majority of manuscripts of the Gospel use the participle *σπλαγχνισθεῖς* in Mark 1,41 to describe Jesus as “moved by compassion”. Nevertheless, there are other versions of the text, including *Codex Bezae*, which contain a different reading of this participle, namely as *ὀργισθεῖς*, which would characterize Jesus as overwhelmed with anger. Faced with this glaring discrepancy, one needs to decide which version is more appropriate from the point of view of textual criticism. This article discusses both possibilities and attempts to provide the most fitting solution. External criticism of this text (based on the assumption that no scribal error occurred), especially arguments stemming from its internal analysis, bring us to the conclusion that the reading *ὀργισθεῖς* characterizing Jesus as overwhelmed with anger, is most credible.

KEYWORDS

Mark 1:40-45;
Mark 1:41;
σπλαγχνίζομαι;
ὀργίζομαι;
Jesus' compassion;
mercifulness;
Jesus' anger

Na początku Ewangelii według św. Marka Jezus nie tylko powołuje uczniów (1,16-20), ale też uzdrawia opętanego (1,23-28), teściową Szymona (1,29-31) i wielu innych „dotkniętych rozmaitymi chorobami” (1,34). Pod koniec pierwszego rozdziału oczyszcza również trędowatego (1,40-45). Ewangelista Marek podaje, iż chory „upadłszy na kolana, prosił Go: „Jeśli zechcesz, możesz mnie oczyścić” (w. 40). Jaka była reakcja Jezusa? Najbardziej przez nas oczekiwana to ta, którą znajdujemy we współczesnych przekładach. Biblia

Tysiąclecia¹ tłumaczy: „Jezus, zdjęty litością, wyciągnął rękę, dotknął go i rzekł do niego: „Chcę, bądź oczyszczony!” (w. 41). Takiej reakcji Jezusa, jako czytelnicy Ewangelii, oczekujemy i do takiej zdążyliśmy się przyzwyczaić. Miłosierny Jezus, współczujący wszystkim chorym, opętanym, trędowatym, „zdjęty litością” uzdrowia. Dokładniejsza analiza wersetu 1,41 przynosi jednak ogromne zaskoczenie. Okazuje się bowiem, iż niektóre rękopisy wcale nie mówią o Jezusie „zdjętym litością”. Zawierają lekturę zupełnie odmienną, którą należałoby przetłumaczyć jako „ogarnięty gniewem”². Czy Jezus uzdrawiający trędowatego mógł być „ogarnięty gniewem”? Jakie jest prawdopodobieństwo takiej wersji Ewangelii?

Różne wersje greckiego tekstu wielokrotnie były zauważane przez egzegetów komentujących ten fragment Ewangelii. Doczekały się nawet osobnych opracowań w postaci artykułów, głównie angielskojęzycznych³. Na gruncie polskim w wydany niedawno komentarzu do Ewangelii według św.

¹ Zob. Biblia Tysiąclecia. Bardzo podobne tłumaczenia spotykamy również w Biblii poznańskiej („Ulutowawszy się, wyciągnął rękę”) oraz w Biblii Paulistów („Ulitował się, wyciągnął rękę, dotknął go i powiedział). Również współczesne tłumaczenia obcojęzyczne dokonują przekładu Mk 1,41 w podobny sposób. Zob. np. tłumaczenie włoskie („Mosso a compassione, stese la mano, lo toccò” – *La Bibbia di Gerusalemme*), tłumaczenie angielskie („Jesus was filled with pity, and reached out and touched him” – *The Good News*), tłumaczenie niemieckie („Jesus hatte Mitleid mit ihm; er streckte die Hand aus, berührte ihn” – *Die Bibel*).

² Taką wersję jako bardziej prawdopodobną spotykamy w greckim wydaniu *A Reader's Greek New Testament*. Wydanie Nestle-Aland czyta *σπλαγχνισθείς*. Za tłumaczeniem „and he, becoming incensed, stretched out his hand and touched him” opowiada się również Marcus w swoim komentarzu do Ewangelii według św. Marka (Marcus, *Mark 1-8*, 205). Podobne zdanie można znaleźć w innych współczesnych komentarzach, zob. np. Cranfield, *The Gospel*, 92; Guelich, *Mark 1-8*, 26, 71; Hooker, *The Gospel*, 79; Taylor, *The Gospel*, 187.

³ Jednym z przykładów może być: Ehrman, „A Leper”, 120-141; Piazzetta – Paroschi, „Jesus”, 45-60, czy też: Lake, „EMBPIMHΣAMENOS”, 197-198.

Marka ks. prof. Malina nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, która wersja tekstu wydaje się bardziej pierwotna. Z jednej strony dopuszcza możliwość pierwszeństwa lekcji „zagniewawszy się”, która później „mogła być zastąpiona przez mniej problematyczne określenie reakcji Jezusa, oznaczonej jako uczucie litości”⁴. Z drugiej jednak strony uznaje, iż lekcja o gniewie mogła być późniejsza i „pojawić się pod wpływem *embrimēsamenos* (1,43) albo z powodu zmiany aramejskiego *ethraḥam* na *ethra‘em*”⁵. Rozstrzygnięcia nie znajdziemy również w artykule ks. Kusza, który stwierdza, iż „skoro siła argumentów za wersją *σπλαγχνισθείς* [...] oraz za wersją *ὀργισθείς* [...] wydaje się równoważna, przyjmuje się za dopuszczalne obie lekcje”⁶. Co jednak miałyby znaczyć takie „dyplomatyczne” przyjęcie obu lekcji? W żaden sposób nie rozwiązuje ono kwestii oryginalnego brzmienia wersetu Mk 1,41. Jezus był „zdjęty litością” czy „ogarnięty gniewem”? Postaramy się odpowiedzieć na to pytanie w prezentowanym artykule.

Dla wprowadzenia pewnego porządku poruszone zostaną kolejno następujące kwestie: (1) zewnętrzna krytyka tekstu, (2) możliwość zmiany transkrypcyjnej, (3) wewnętrzna krytyka tekstu uwzględniająca porównanie synoptyczne oraz kontekst Ewangelii Marka, (4) przyczyna i znaczenie Jezusowych emocji w kontekście perykopy o uzdrowieniu⁷.

1. ARGUMENTY Z ZEWNĘTRZNEJ KRYTYKI TEKSTU

Zgodnie ze słynną zasadą Horta mówiącą, iż „knowledge of documents should precede final judgments on readings”⁸ pierwszy krok naszych analiz stanowi zewnętrzna krytyka

⁴ Malina, *Ewangelia*, 153.

⁵ Malina, *Ewangelia*, 153.

⁶ Kusz, „Oburzenie”, 236.

⁷ Podobny opis metodologicznej pracy z tekstem podaje chociażby: Fee, „Textual Criticism”, 14-15.

⁸ Hort, *The New Testament*, II, 31.

tekstu, w której bierzemy pod uwagę rękopisy zawierające poszczególne lekcje. Zdecydowana większość z nich przemawia za czasownikiem *σπλαγχνισθείς*, a więc za Jezusem „zdjętym litością”. Znajdujemy tu takich świadków, jak wielkie kodeksy majuskułowe: a, A, B, C, L, W, D oraz dwie najbardziej znane rodziny tekstualne: *f*¹ i *f*¹³. Identyczna lekcja znajduje się również w mniej więcej dwudziestu rękopisach minuskułowych⁹ oraz w najstarszych tłumaczeniach tekstu Ewangelii na język łaciński (it^{aur, c, e, f, l, q}, vg), syryjski (syr^{s, p, h, pal}) czy koptyjski (cop^{sa, bo}). Czasownik *ὀργισθείς* natomiast spotykany jest w zdecydowanej mniejszości tekstów, a dokładniej znajdujemy go jedynie w niektórych rękopisach łacińskich, w komentarzu Efrema (IV w.) do *Diatessaron* Tycjana (z II w.) oraz w jednym greckim kodeksie majuskułowym oznaczanym symbolem D (*Codex Bezae*).

Wśród łacińskich kodeksów zawierających tłumaczenie greckiego *ὀργισθείς* (*iratus*) można wskazać następujące. (1) *Codex Vercellensis* (a) pochodzący z drugiej połowy IV wieku, napisany bez wątpienia we Włoszech¹⁰. Scrivener określa go jako najstarsze i prawdopodobnie najlepsze świadectwo tekstu łacińskiego przed Hieronimem¹¹. (2) *Codex Corbeiensis* (*ff*²) napisany prawdopodobnie we Włoszech w V wieku. Zawiera nieco zmienioną lekcję Mk 1,41: *si vis potest me mundare*, którą należałoby przetłumaczyć: „jeśli chcesz, może mnie uzdrowić”. W ten sposób trędotwały wolę uzdrowienia odnosiłby do Jezusa, ale samą moc oczyszczenia z choroby przypisywałby Bogu. Brak wiary w możliwości cudotwórczego działania Jezusa mógłby stanowić próbę wyjaśnienia genezy Jego gniewu¹². (3) *Codex Usserianus* (*r*¹) powstały

⁹ Ich szczegółowa lista znajduje się w aparacie krytycznym GNT. Nestle-Aland ogranicza się jedynie do podania rękopisów czytających *ὀργισθείς*.

¹⁰ Lorenz, „Counting Witnesses”, 190.

¹¹ Zob. Scrivener, *A Plain*, 340.

¹² Johnson widzi w tej zmianie (*potes* na *potest*) jedynie nieświadomy błąd autora kodeksu. Zob. Johnson, „Anger Issues”, 193.

prawdopodobnie w Irlandii¹³ około 600 roku. Werset Mk 1,41 przedstawia w bardzo ciekawy sposób. W pierwotnym słowie *iratus* ktoś wymazał literę „a”, dopisując również „mis” nad dwiema początkowymi literami¹⁴. W ten sposób ze słowa *iratus* powstał wyraz *misirtus* przypominający np. słowo *miseritus* pochodzące od czasownika *misereor*, a zatem wpisujące się w obszar językowy „współczucia” i „litowania się”¹⁵. W kodeksie r¹ mamy zatem świadectwo zamierzonej korekty Jezusowego gniewu na współczucie. Analogiczna sytuacja świadomej zmiany mogła zaistnieć również w obszarze tekstów greckich. (4) *Codex Bezae Cantabrigiensis* (d)¹⁶, któremu poświęcimy nieco więcej uwagi.

Ilościowa przewaga manuskryptów przemawiających za Jezusem „zdjętym litością” mogłaby właściwie zakończyć debatę nad pierwotnym brzmieniem Mk 1,41. Najważniejsze kodeksy pokazują, iż najbardziej rozpowszechnioną wersją była lektura przedstawiająca Jezusa miłosiernego, wzruszającego się przed dokonaniem cudu uzdrowienia. To ta wersja była najchętniej i najczęściej kopiowana. Spośród greckich rękopisów Jezus „ogarnięty złością” występuje jedynie w Kodeksie Bezy będącym reprezentantem tzw. zachodniej rodziny tekstualnej, która w zestawieniu chociażby z rodziną aleksandryjską generalnie traktowana jest jako „gorsza”¹⁷. Czy zatem w ogóle warto przejmować się jednym (czy dwoma, biorąc pod uwagę *Diatessaron* będący kompozycją połączonych ze sobą tekstów

¹³ Istnieją również opinie umiejscawiające powstanie kodeksu w irlandzkim klasztorze Bobbio, około 100 km na południe od Mediolanu. Zob. np. Lorenz, „Counting Witnesses”, 191.

¹⁴ Fotografia interesującego nas fragmentu kodeksu r¹ znajduje się np. w: Johnson, „Anger Issues”, 194.

¹⁵ Zob. np. Conte – Pianezzola – Ranucci, *Il latino*, 935a. Por. Kumaniecki, *Słownik łacińsko-polski*, 268a.

¹⁶ Ponieważ jest to kodeks dwujęzyczny, symbol D odnosi się do tekstu greckiego, zaś d do jego łacińskiego tłumaczenia. Zob. Burton, *The Old Latin Gospels*, 22. Tam również (na s. 20-23) zwięzłe informacje na temat poszczególnych rękopisów starołacińskich.

¹⁷ Zob. np. Fee, „Textual Criticism”, 7.

Ewangelii w jedną całość¹⁸) zachodnim kodeksem? Czy zasadne jest poświęcanie uwagi rękopisowi zawierającemu odmienną lekturę, i to w dodatku traktowanemu przez egzegetów jako mało wiarygodny przekaziciel tekstu oryginalnego?¹⁹ Statystyczne zestawienie daje odpowiedź negatywną – zdecydowana większość rękopisów zawierająca wersję o Jezusie „zdjętym litością” nie daje pierwszeństwa Kodeksowi Bezy. Z drugiej jednak strony tekst rękopisu D należy do jednego z najstarszych. Chociaż sam manuskrypt został sporządzony ok. V wieku, to jednak jest reprezentantem zachodniej rodziny tekstualnej, którą W. Hatch już w 1937 roku określa jako najbardziej rozpowszechnioną w II wieku po Chrystusie²⁰. Podobnie Ehrman nie ma wątpliwości, iż Kodeks Bezy jest świadectwem tekstu rozpowszechnionego już w II wieku²¹. Callahan w swoich badaniach nad początkami Kodeksu Bezy dochodzi do wniosku, iż został on napisany na terenie górnego Egiptu, być może w miejscowości Antinoopolis, gdzie stacjonowały rzymskie wojska. Autorem Kodeksu miałaby być osoba nieznająca zbyt dobrze ani greckiego, ani łaciny, posługująca się na co dzień językiem koptyjskim. Informacja o skrybie niezbyt dobrze wykształconym, piszącym Kodeks Bezy być może jedynie dla podratowania domowego budżetu i realizującym zamówienie jednego z rzymskich legionistów nawróconych na chrześcijaństwo²² może być w naszym kon-

¹⁸ Zob. Metzger, *Il testo*, 93-95.

¹⁹ Fee („Textual Criticism”, 7) pisze o zachodniej grupie manuskryptów i o Kodeksie Bezy: „‘Western’ describes a group of MSS headed by Codex D, obviously related by hundreds of unusual readings, sometimes found in one or several, sometimes in others, but apparently reflecting an uncontrolled, sometimes ‘wild’ tradition of copying and translating”.

²⁰ Zob. Hatch, *The ‘Western’ text*, 6.

²¹ Jednym z dowodów mają być chociażby pisma Herakleona tworzącego w Rzymie ok. 170 roku i mającego dostęp do Ewangelii według św. Jana w wersji zgodnej z Kodeksem D. Zob. Ehrman, „The Text”, 100.

²² Zob. Callahan, „Again”, 56-64. Przeciwno teorii napisania Kodeksu Bezy w Egipcie występuje Holmes sugerujący, iż rękopis mógł po-

tekście bardzo cenna. Mogłoby się bowiem okazać, iż pierwotny skryba Kodeksu Bezy nie był w najmniejszym stopniu zainteresowany wprowadzaniem jakichkolwiek teologicznych zmian w przepisywanym tekście. Jego mierne wykształcenie mogłoby wręcz sugerować, iż nie byłby w stanie takich świadomych modyfikacji dokonywać.

W krytyce zewnętrznej naszego fragmentu nie zapominajmy również o drugim źródle „rozniewanego” Jezusa, a mianowicie o komentarzu Efrema do dzieła Tacjana *Diatessaron*. Chociaż w wydaniach *Diatessaron* znajdujemy dzisiaj informację o Jezusie „zdzętym litością”²³, to jednak komentarz św. Efrema świadczy o występującym tam pierwotnie gniewie Jezusa²⁴. Św. Efrema próbuje nawet wyjaśnić, iż jego źródła należy upatrywać w zachowaniu trędowatego, a zwłaszcza w jego stwierdzeniu: „Jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić” (Mk 1,40). To, że w Jezusie jest odpowiednia do uzdrowienia moc, nie podlega żadnej dyskusji. Czy jednak zostanie ona wykorzystana do działania cudu w tym konkretnym przypadku, dla trędowatego nie jest już takie oczywiste. To właś-

wstać w Rzymie. Zob. Holmes, „Codex Bezae”, 153. Gdyby jednak miał powstać w stolicy Imperium, skąd znalazłaby się w nim tak duża ilość pomyłek w samym języku łacińskim? Zob. Callahan, „Again”, 61-63. Skąd również miałyby pochodzić naleciałości koptyjskie w wersji greckiej Kodeksu Bezy? Teoria Holmesa o rzymskiej redakcji Kodeksu wydaje się zatem bardzo mało prawdopodobna.

²³ W dawnym angielskojęzycznym wydaniu *Diatessaron* z 1896 roku werset parafrazujący Mk 1,41 zostaje przetłumaczony w następujący sposób: „Jesus having compassion on him, stretched forth His hand, and touching him, saith to him: «I will, be thou made clean»”. Beauclerk, *Jesus*, 43.

²⁴ W angielskim tłumaczeniu komentarza czytamy: „*If you are willing, you can cleanse me*. The formula is one of petition and the word is one of fear. «That you are able to I know, but whether you are willing, I am not certain.» Therefore our Lord showed the leper two things in response to this double attitude: rebuke through his anger, and compassion through his healing. For, in response to *if you are willing*, he was angry, and in response to *you can*, he was healed”. McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary*, 202.

nie wątpliwości chorego, proszącego o uzdrowienie, miałyby wzbudzić oburzenie i gniew Jezusa²⁵. Jeśli zatem *Diatessaron*, dostępny św. Efremerowi, zawierałby wersję o gniewie Jezusa²⁶, to mielibyśmy odniesienie do najstarszej wersji tekstu, do jakiej pośrednio jesteśmy w stanie dzisiaj dotrzeć²⁷.

Podsumowując powyższe analizy, należałoby stwierdzić, iż zewnętrzna krytyka tekstualna nie daje nam jednoznacznej odpowiedzi na temat oryginalnej wersji Mk 1,41. Z jednej strony bowiem za lekturą *σπλαγχνισθείς* przemawiają najbardziej znane kodeksy, jak Kodeks Synajski, Aleksandryjski czy Watykański. Z drugiej strony za wersją *ὀργισθείς* opowiada się Kodeks Bezy, a nade wszystko komentarz św. Efrema do *Diatessaron*, który wersję o gniewie Jezusa pozwala umieszczać już w II wieku po Chrystusie.

2. MOŻLIWOŚĆ ZMIANY TRANSKRYPCYJNEJ

Zmiany dokonywane w tekście biblijnym generalnie można podzielić na dwie grupy. Pierwsza z nich obejmuje nieświadome modyfikacje w tekście, następujące w wyniku pomyłek popełnianych przez kolejne pokolenia skrybów. Drugi obszar

²⁵ Św. Efremer sugeruje ponadto, iż Jezusowa złość nie była skierowana bezpośrednio do trędowatego, ale bardziej w kierunku jego choroby: „It is also said that [the Lord] was not angry with him, but with his leprosy”. McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary*, 203.

²⁶ Johnson zaleca tu wielką ostrożność. To, że w Komentarzu św. Efrema jest mowa o gniewie, nie musi wcale wskazywać na jego obecność w *Diatessaron*. Zob. Johnson, „Anger Issues”, 190. Nie ma takich wątpliwości Baarda, który w swoim artykule jednoznacznie stwierdza, iż Efremer korzystał z syryjskiej wersji *Diatessaron* zawierającej tłumaczenie greckiego imiesłowu *ὀργισθείς*. Baarda, „Mk 1:41”, 294.

²⁷ Ehrman jednoznacznie podaje: „it is the earliest witness that we have – no papyri survive for this portion of Mark, and our earliest surviving MS for the verse is Vaticanus, from the mid-fourth century, nearly three hundred years after Mark actually wrote the account”. Ehrman, „A Leper”, 123.

zmian to modyfikacje dokonywane w sposób zamierzony. Ich celem było z jednej strony uczynienie tekstu jak najbardziej zrozumiałym, a z drugiej – usunięcie niepotrzebnych rozbieżności pomiędzy poszczególnymi rękopisami. Czy taka celowa zmiana byłaby zasadna w przypadku Mk 1,41?

Rozważmy w tym miejscu dwie możliwości. Przyjmijmy najpierw, iż pierwotną wersją był tekst o Jezusie współczującym. Jaki cel przyświecałby skrybie zmieniającemu tę wersję na Jezusa rozgniewanego? Trudno przyjąć, aby wersja bardziej „poprawna” teologicznie, ukazująca miłosiernego Jezusa, miała być zmieniana na *lectio difficilior* wzbudzającą u czytelników wiele pytań i wątpliwości²⁸. Świadoma zmiana ze „współczującego” na „rozniewanego” Jezusa nie wchodzi zatem w grę.

Rozważmy zatem drugą hipotezę mówiącą, iż oryginalnym tekstem było ὀργισθεῖς. Tak jak dzisiaj, tak i przed wiekami taka lektura musiała wywoływać zdziwienie. Przychodzi biedny, schorowany człowiek, cierpiący na nieuleczalną chorobę, a Jezus traktuje go z gniewem? Wydaje się bardzo prawdopodobne, iż skrybowie preferowali teologicznie bardziej akceptowalną i niebudzącą żadnych wątpliwości lekturę o Jezusie „zdjętym litością”, tym bardziej, że właśnie taka wersja pojawiała się w rękopisach reprezentujących chociażby cenioną rodzinę aleksandryjską. Zmiana z rozgniewanego na współczującego Jezusa i jej późniejsze rozpowszechnianie wydaje się zatem jak najbardziej prawdopodobne. Jeśli zmiana miała

²⁸ Williams sugeruje, iż dla autora Kodeksu Bezy takim *lectio difficilior* był właśnie czasownik *σπλαγχνίζομαι*. Jeśli skryba nigdy wcześniej nie kopiował Ewangelii Mateusza czy Łukasza, to w Mk 1,41 miał się z nim spotkać po raz pierwszy. Nie znając tego czasownika, zastąpił go słowem pochodzącym od *ὀργίζομαι*, które było mu o wiele bardziej znane. Zob. Williams, „An Examination”, 8. Czy jednak mamy jakiegokolwiek inne dowody na potwierdzenie tak oryginalnej hipotezy? Dlaczego w wersetach Mk 6,34; 8,2 czy 9,22 (gdzie występuje dokładnie ta sama forma *σπλαγχνισθεῖς*) nie zastąpił tego „trudnego” słowa jakimś innym czasownikiem?

zostać dokonana świadomie, to w miejsce „ogarniętego złością” Jezusa wprowadzono Mesjasza „zdjętego litością”²⁹. Korekta w odwrotnym kierunku nie miałaby najmniejszego sensu.

Pozostaje jeszcze kwestia przypadkowej pomyłki. Czy możliwe jest nieświadome wprowadzenie imiesłowu ὀργισθεῖς w miejsce wcześniejszego σπλαγχνισθεῖς? Odpowiadając na to pytanie, należałoby rozważyć trzy hipotezy: Williamsa, Metzgera i Johnsona. Pierwszy z nich możliwość ewentualnej pomyłki udowadnia przede wszystkim graficznym podobieństwem pomiędzy majuskułowym zapisem dwóch form czasownikowych: ΣΠΛΑΓΧΝΙCΘΕΙC i ΟΡΓΙCΘΕΙC. Na zamianę tych dwóch wyrazów mogły mieć wpływ następujące czynniki: (a) identyczność tych samych sześciu końcowych liter (ICΘEIC), (b) zbliżone kształtem pierwsze litery O oraz C, (c) litera Γ w środku obu wyrazów, (d) możliwość błędu określanego jako parablepsis dotyczącego czasownika ΣΠΛΑΓΧΝΙCΘΕΙC i polegającego na opuszczeniu liter ΠΛΑ (skryba miałby wzrokiem „przeskoczyć” z litery Π na zbliżoną do niej kształtem literę Γ), (e) możliwość błędu haplografii przy sąsiadujących ze sobą literach Λ oraz Α, (f) możliwość kolejnego parablepsis polegającego tym razem na „przeskoczeniu” z litery Γ na literę Ν, a tym samym opuszczeniu liter ΧΝ³⁰.

Trzeba przyznać, iż scenariusz pomyłek zaproponowany przez Williamsa teoretycznie nie jest niemożliwy. Świadczyłby jednak o jakimś niespotykanym rozkojarzeniu skryby przepisującego tekst Ewangelii³¹. Taka kumulacja rozkojarzeń i pomyłek wydaje się tym bardziej dziwna, iż znajdujemy się nie gdzieś na końcu, ale na samym początku – w pierwszym rozdziale Ewangelii według św. Marka.

²⁹ Zob. Marcus, *Mark 1-8*, 206; Brooks, *The New American Commentary*, 55.

³⁰ Por. Williams, „An Examination”, 6.

³¹ Dodatkową komplikacją teorii Williamsa jest określenie zaistniałej zmiany jako „incydentalno-zamierzonej”. Na czym jednak owo „zamierzenie” miałoby polegać, tego autor nie wyjaśnia. Zob. Williams, „An Examination”, 6.

Druga hipoteza, sugerowana przez Metzgera, również opowiada się za przypadkowym błędem, który spowodował zastąpienie pierwotnego *σπλαγχνισθεῖς* późniejszym *ὀργισθεῖς*. Do pomyłki miało jednak dojść nie w tekście greckim, ale jeszcze na poziomie pierwotnej wersji Ewangelii według św. Marka napisanej w języku aramejskim³². Uzasadniając swoje stanowisko, autor odwołuje się do analogicznego podobieństwa dwóch czasowników syryjskich: *ethraham* ('był zdjęty litością') oraz *ethra'em* ('był ogarnięty gniewem')³³. Nie wiadomo jednak za bardzo, jak według Metzgera analogia do języka syryjskiego miałyby wpływać na pomyłkę występującą w Ewangelii. Hipoteza Metzgera sama w sobie może być ciekawa. W jej uzasadnieniu pojawia się jednak zasadniczy problem. Jak do tej pory nie dysponujemy żadnym aramejskim rękopisem Ewangelii. Co więcej, nie wiemy nawet czy taki tekst kiedykolwiek istniał.

Metzger nie wyjaśnia również, jak wyobrażałby sobie powielanie zaistniałego błędu. Prawdopodobnie musiałyby zakładać, iż tekst Ewangelii w języku aramejskim nie tylko istniał, ale również był przepisywany przez kolejnych skrybów. Jeden z nich popełnił błąd, umieszczając odpowiednik greckiego *ὀργισθεῖς* w wersecie 1,41. Powstałyby w ten sposób dwie wersje tekstu. Jedna z nich, po przetłumaczeniu na język grecki, zostałaby wchłonięta przez rodzinę aleksandryjską i zawierałaby „poprawną” wersję o Jezusie „zdjętym litością”. Druga natomiast musiałaby również zostać przetłumaczona na grecki (dwa niezależne tłumaczenia z aramejskiego?) i zawierać „błędną” wersję o „rozgniewanym” Jezusie. Ten tekst znalazłby się m.in. w dziele Tacjana i byłby przekazywany jako tzw. tekst zachodni. Skoro jednak nie posiadamy żadnego aramejskiego rękopisu Ewangelii według św. Marka, to czy możemy wysuwać daleko idące hipotezy o powielaniu aramejskich tekstów? Czy jesteśmy w jakikolwiek sposób

³² Por. Kusz, „Oburzenie”, 233.

³³ Zob. Metzger, *A Textual Commentary*, 65.

uprawnieni do przyjmowania istnienia dwóch (przynajmniej) niezależnych tłumaczeń z aramejskiego na grecki? Hipotezy pomyłek, sugerowane czy to przez Williamsa, czy Metzgera, same w sobie nie są niemożliwe. Ich zaistnienie wydaje się jednak bardzo mało prawdopodobne.

Mało prawdopodobna wydaje się również trzecia hipoteza zaproponowana przez Johnsona, który, biorąc pod uwagę dwujęzyczność Kodeksu Bezy, opowiada się za wprowadzeniem imiesłowu ὀργισθείς pod wpływem kolumny z tekstem łacińskim. Jak miałyby do tego dojść? Johnson zauważył, iż autor kodeksu D w ponad połowie przypadków występowania terminu σπλαγχνισθείς popełnił błąd, pisząc chociażby νχ zamiast γχ³⁴, a przepisując tekst Mk 6,34, zamiast czasownika ἐσπλαγχνίσθη umieścił wyraz Ε^ϞΠΛΑΓΝΙΘΗ, popełniając przy jego pisaniu przynajmniej trzy pomyłki³⁵. Zjawiska te mogą świadczyć o wspomnianym już niskim poziomie wykształcenia skryby. Johnson wysuwa jednak o wiele dalej idące wnioski. Sugeruje, iż autor Kodeksu Bezy, przepisując werset Mk 1,41, miałby zauważyć występujący w kolumnie łacińskiej termin *iratus*. Aby nie pisać słowa σπλαγχνισθείς, z którym miał tak wielkie problemy, postanowił tekst grecki dostosować do łacińskiego i umieścić termin ὀργισθείς³⁶.

Hipoteza Johnsona rodzi kilka zasadniczych wątpliwości. Po pierwsze, nie wyjaśnia w żaden sposób genezy terminu *iratus* w łacińskiej kolumnie Kodeksu Bezy. Po drugie, dlaczego w pozostałych miejscach, gdzie występuje czasownik σπλαγχνίζομαι (a jest ich w samych Ewangeliach około dziesięciu), skryba nie decyduje się na zastąpienie go innym, „łatwiejszym” wyrazem? We wszystkich miejscach, na miarę swoich możliwości, zapisując błędnie lub dokonu-

³⁴ Johnson, „Anger Issues”, 199.

³⁵ Polegały one na: (1) opuszczeniu litery C i dopisaniu jej później nad wyrazem, (2) wymazaniu litery N i zastąpieniu jej literą Γ, (3) całkowitym pominięciu litery X. Zob. Johnson, „Anger Issues”, 200-201.

³⁶ Johnson, „Anger Issues”, 201.

jąc poprawek, skryba pisze lepiej lub gorzej różne formy czasownika *σπλαγγιζομαι*. Dlaczego akurat w Mk 1,41 miałby na tyle przestraszyć się tego greckiego słowa, żeby zastąpić je rzekomo prostszym *ὀργισθεῖς*? Jak to możliwe, że niezbyt wykształcony skryba, mający problemy z przepisywaniem greckich liter, nagle był w stanie skonfrontować dwa wersety (łaciński i grecki), a następnie zauważyć między nimi rozbieżności, wybrać wersję łacińską i przetłumaczyć termin *iratus* greckim *ὀργισθεῖς*? I tym razem, biorąc pod uwagę hipotezę Johnsona, którą można by określić jako „teorię nagle oświeconego skryby”, należy stwierdzić, iż jej scenariusz sam w sobie nie jest niemożliwy do zaistnienia. Wydaje się jednak bardzo mało prawdopodobny.

Ponieważ próby transkrypcyjnego (mniej lub bardziej świadomego) wyjaśnienia genezy imiesłowu *ὀργισθεῖς* nie są ani jednoznaczne, ani przekonujące, konieczne będzie odwołanie się do argumentów z wewnętrznej krytyki tekstu.

3. WEWNĘTRZNA KRYTYKA TEKSTU

Badania zachodniej rodziny tekstualnej (w tym również Kodeksu Bezy) w oparciu o krytykę zewnętrzną napotykają na wiele trudności. Ich przyczyną jest pochodzenie większości odnalezionych rękopisów Nowego Testamentu z Egiptu, co w naturalny sposób preferuje rodzinę aleksandryjską. W analizie naszego wersetu konieczne jest zatem odwołanie się do argumentów płynących z krytyki wewnętrznej³⁷, tak aby znaleźć odpowiedź na pytanie, która lekcja Mk 1,41 jest najbardziej wiarygodna, to znaczy najbardziej zgodna ze stylem autora Ewangelii. Aby to uczynić, w pierwszej kolejności uwaga zostanie zwrócona na sposób opisanie uzdrowienia trędowatego w innych Ewangeliach synoptycznych. W dalszej kolejności interesujący nas werset zostanie

³⁷ Zob. Ehrman, *The Orthodox Corruption*, 223-227.

odczytany w kontekście perykopy Mk 1,40-45, a następnie – w kontekście całej drugiej Ewangelii.

3.1. Porównanie synoptyczne

Epizod uzdrowienia trędowatego występuje we wszystkich Ewangeliach synoptycznych. Porównanie trzech perykop (Mt 8,2-4; Mk 1,40-45 oraz Łk 5,12-14) wskazuje na ich wielkie podobieństwo. Wszyscy synoptycy mówią o przybyciu trędowatego w postawie wielkiego uniżenia. Chory pada przed Jezusem (Mt 8,2) na kolana (Mk 1,40) lub na twarz (Łk 5,12) i wypowiada te same słowa: *ἐὰν θέλῃς δύνασαι με καθάρισαι* (Mt 8,2; Mk 1,40; Łk 5,12). Reakcja Jezusa wszędzie jest podobna: wyciąga rękę, dotyka chorego i wypowiada te same słowa: *θέλω, καθάρισθητι* (Mt 8,3; Mk 1,41; Łk 5,13), po czym nakazuje uzdrowionemu, aby nikomu nic nie mówił, tylko udał się do kapłana i złożył przepisaną ofiarę (Mt 8,4; Mk 1,44; Łk 5,14). Zestawienie trzech tekstów pokazuje, iż bez wątpienia pochodzą z tego samego źródła, którym mogła być Ewangelia według św. Marka.

Porównanie synoptyczne pokazuje jednak dość istotne różnice. Pierwszą z nich jest wołacz *κύριε* występujący zarówno u Mateusza (8,2), jak i u Łukasza (5,12), lecz nieobecny w narracji Markowej, w której człowiek trędowaty pada na kolana i od razu prosi o uzdrowienie. Druga różnica, płynąca z porównania synoptycznego, dotyczy występującego wyłączenie u Marka kluczowego dla nas imiesłowu *σπλαγχνισθείς* (1,41). Nie znajdziemy go ani u Mateusza, ani u Łukasza³⁸. Trzecia różnica dotyczy Mk 1,43. Okazuje się bowiem, iż tylko u Marka, zanim Jezus odsyła uzdrowionego do kapłana, wcześniej „surowo go gani” (gr. *ἐμβριμησάμενος*). Co więcej, odesłanie uzdrowionego zostaje wyrażone cza-

³⁸ Ehrman trafnie zauważa, iż Mateusz i Łukasz „are verbally identical up to and past the point at which the participle describing Jesus' emotion is given in Mark”. Zob. Ehrman, „A Leper”, 125.

sownikiem ἐξέβαλεν. A zatem Jezus dosłownie „wyrzucił” uzdrowionego. Mateusz w tym miejscu posługuje się bardzo ogólnym stwierdzeniem: „Jezus rzekł (gr. λέγει) do niego: Uważaj, nie mów nikomu” (8,4). Łukasz natomiast używa czasownika παρήγγειλεν, wskazując, iż „Jezus mu przykazał, żeby nikomu nie mówił” (5,14).

Wyłącznie u Marka zatem mamy przynajmniej trzy formy czasownikowe, które mogą wskazywać na emocjonalny stan Jezusa: σπλαγχνισθείς (lub ὀργισθείς), ἐμβριμησάμενος oraz ἐξέβαλεν. Żadnej z tych form nie spotkamy ani w opisie Mateusza, ani Łukasza. Ich narracja zdaje się być pozbawiona jakiegokolwiek zabarwienia uczuciowego, stając się jedynie faktografią. Jeżeli zatem Mateusz i Łukasz korzystali z wcześniejszego dzieła św. Marka, to dlaczego opuścili te formy czasownikowe? Czyżby mowa o Jezusie, który „surowo zganił” trędowatego, a nawet go „wyrzucił”, nie pasowała do rozwijającej się teologii o miłosiernym Mesjaszu? Dlaczego pominięty został imiesłów traktujący o Jezusie „zdjętym litością”? Przecież do dzieła Łukaszowego, zwanego powszechnie Ewangelią Bożego miłosierdzia, wpisywałyby się doskonale³⁹. Dlaczego Łukasz opuszcza czasownik, który tak bardzo pasowałby do przedstawianego przez siebie obrazu Jezusa? A może dlatego, że imiesłowu σπλαγχνισθείς po prostu nie było w Ewangelii według św. Marka, z której Mateusz i Łukasz korzystali? Może w Mk 1,41 był inny czasownik wskazujący na Jezusowy gniew i, aby nie burzyć poprawnego teologicznie obrazu Jezusa miłosiernego, został przez dwóch synoptyków po prostu opuszczony? Taka wersja wydarzeń wydaje się wielce prawdopodobna⁴⁰.

³⁹ Por. np. Łk 10,33.

⁴⁰ Zob. Ehrman, „A Leper”, 125. Por. Piazzetta – Paroschi, „Jesus”, 53.

3.2. Jezusowe emocje (Mk 1,41) w kontekście Ewangelii według św. Marka

Aby odpowiedzieć na pytanie, czy Jezus „ogarnięty wzruszeniem” czy „złością” w Mk 1,41 bardziej odpowiada stylowi Markowej Ewangelii, konieczne wydaje się popatrzenie na te miejsca, w których czasowniki *σπλαγχνίζομαι* oraz *ὀργίζομαι* (bądź też wyrażenia synonimiczne do nich) występują.

Marek opisuje dwa epizody, w których Jezus ogarnięty jest współczuciem. Pierwszy z nich to perykopa 6,30-44. Uczniowie wracają po swojej pierwszej misji, opowiadają o tym, czego dokonali, a Jezus zaleca im odpoczynek. Odpływają łodzią, szukając odosobnionego miejsca. Odpoczynek staje się niemożliwy z powodu tłumów. Ewangelista podaje, iż wtedy to właśnie „Jezus zlitował się nad nimi (gr. *ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτούς*), byli bowiem jak owce nie mające pasterza” (w. 34a). Litość Jezusa nie tylko przeradza się w nauczanie (w. 34b), ale również w cudowne rozmnożenie chlebów i ryb oraz nakarmienie tłumów (w. 39-44).

Druga perykopa Markowej Ewangelii, mówiąca o wzruszeniu i litości Jezusa, pojawia się dwa rozdziały dalej (8,1-9). Co ciekawe, opisuje epizod bardzo podobny do poprzedniego. Znow wielki tłum jest z Jezusem, znow nie mają nic do jedzenia, znow Jezus lituje się nad tłumem (w. 2: *σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον*) i po raz drugi dokonuje rozmnożenia chleba (w. 6-9).

To jedyne miejsca, w których wyraźnie jest mowa o litościwym wzruszeniu Jezusa. Jak widać, nie są to perykopy o uzdrowieniach, lecz dwa opisy rozmnożenia chleba. W kontekście uzdrowień nie ma mowy o Jezusowym wzruszeniu czy litości. Imiesłów *σπλαγχνισθεὶς*, pojawiający się w 1,41, stanowiłby tu zatem odosobniony wyjątek⁴¹.

⁴¹ W Mk 9,22 występuje jedyna wzmianka o „zlitowaniu się” w kontekście uzdrowienia. Ojciec opętanego zwraca się do Jezusa z błagalną prośbą: „Zlituj się nad nami i pomóż nam” (gr. *σπλαγχνισθεὶς*

Czy u św. Marka spotykamy wersety z drugim czasownikiem (ὀργίζομαι) i czy odnosi się on do Jezusa? Na początku rozdziału trzeciego Jezus wchodzi do synagogi, gdzie spotyka człowieka mającego „uschniętą rękę” (w. 1). Jest to jednak dzień szabatu, kiedy to według faryzeuszów nie wolno uzdrawiać. Ich postawa wzbudza u Jezusa gniew (w. 5: περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ’ὀργῆς). To jedyne miejsce w Ewangelii św. Marka, gdzie mowa jest wprost o Jezusowym gniewie wyrażonym rzeczownikiem ὀργή, pojawiającym się (co ciekawe) właśnie w kontekście uzdrowienia.

Ewangelista używa niekiedy innych słów na określenie „negatywnych” uczuć Jezusa. W Mk 10,13-16 przynoszone są do Niego dzieci, aby położył na nie ręce. Uczniowie chcą temu przeszkodzić, co wywołuje Jezusowe oburzenie. Ewangelista używa tu czasownika ἡγανάκτησεν (od ἀγανακτέω znaczącego tyle co ‘oburzać się’⁴²).

Można by przytoczyć w tym miejscu wspomniany już imiesłów ἐμβριμησάμενος (od ἐμβριμάομαι znaczącego ‘parskać z gniewu na kogoś, karcić, ganić, surowo mówić’)⁴³ występujący w Mk 1,43, a zatem w naszej perykopie o uzdrowieniu trędowatego. „Jezus surowo mu przykazał”, a dosłownie „parskał na niego z gniewu, skarcił go”. Potraktował go w taki sam sposób, w jaki później uczniowie potraktowali kobietę namaszczającą głowę Jezusa drogim olejkiem (Mk 14,5: ἐνεβριμῶντο αὐτῇ).

Zachowanie Jezusa w kontekście uzdrowienia trędowatego oddane też zostaje wspomnianym czasownikiem ἐκβάλλω. Jezus po dokonaniu cudu „zaraz go odprawił” (1,43), a dosłownie „wyrzucił” (ἐξέβαλεν αὐτόν). To typowy czasownik używany bardzo często przez Marka w kontekście wyrzucanych złych duchów⁴⁴. Pojawia się również w Mk 11,15 kie-

ἐφ’ ἡμᾶς). Czasownik σπλαγχνίζομαι nie występuje tu jednak jako określenie uzdrawiającego Jezusa.

⁴² Popowski, *Wielki słownik*, 3a.

⁴³ Popowski, *Wielki słownik*, 193a.

⁴⁴ Np. Mk 1,34.39; 3,15.22.23; 6,13; 7,26; 9,18.28.38.

dy „Jezus zaczął wyrzucać (ῥίξατο ἐκβάλλειν) tych, którzy sprzedawali i kupowali w świątyni”. O sile tego czasownika świadczy również przypowieść o przewrotnych rolnikach (Mk 12,1-12). Kiedy właściciel posłał do winnicy swego syna, robotnicy „chwyciwszy, zabili go i wyrzucili (ἐξέβαλον) z winnicy” (w. 8). Skoro ten sam czasownik zostaje przypisany Jezusowi uzdrawiającemu trędowatego, ewangelista Marek chce podkreślić, iż uzdrowiony nie tylko został „odprawiony” (jak tłumaczy to chociażby Biblia Tysiąclecia), ale wprost „wyrzucony” przez Jezusa. Marek nie boi się zatem przypisywać Jezusowi „negatywnych” uczuć opisujących Jego zdenerwowanie czy nawet oburzenie połączone z konkretnym zachowaniem. Inni ewangelści unikają tych wyrażzeń, które mogłyby przedstawiać Jezusa w negatywnym świetle.

W kontekście naszego trędowatego mogliśmybyśmy zapytać: czy Jezus mógłby „surowo zganić”, a następnie „wyrzucić” (w. 43) uzdrowionego człowieka po tym, jak wcześniej „wzruszyłby się głęboko” (w. 41)? Co takiego musiałoby się wydarzyć pomiędzy wersetami 1,41 i 1,43, że Jezus nagle z postawy pełnej współczucia i litości miałby przejść w stan zdenerwowania i oburzenia? Najpierw okazywałby litość, a zaraz później stosował ostrą naganę i wyrzucał? Świadczyłyby to wręcz o jakimś braku psychicznej równowagi i byłoby sytuacją bez precedensu w kontekście Markowej (i nie tylko) Ewangelii. Jeżeli natomiast przyjmiemy, że Jezus od samego początku tej sceny (a dokładniej od 1,41) przeżywa wewnętrzne oburzenie (ὀργισθεῖς), to wówczas łatwiej zrozumieć, iż taki stan emocjonalny utrzymuje się do samego końca perykopy. Oburzenie w wersecie 1,41, a następnie ostra nagana i wyrzucenie trędowatego (w wersecie 1,43) układałyby się w całościowy obraz zdenerwowanego Jezusa. Bardziej prawdopodobny jest więc imiesłów ὀργισθεῖς.

3.3. Jezusowe emocje w kontekście pozostałych Ewangelii

Ewangelisci ukazują bardzo różne stany emocjonalne Jezusa. Jest On tym, który, widząc zmarłego młodzieńca z Nain, „jedynego syna matki [...] zlitował się nad nią” (Łk 7,12-13; w. 13: ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῆ). Podczas ostatniej wieczerzy „Jezus wzruszył się do głębi (ἐταράχθη τῷ πνεύματι)”, wyjawiając uczniom, iż jeden z nich będzie zdrajcą (J 13,21). Podczas modlitwy w Getsemani „począł się smucić i odczuwać trwogę” (Mt 26,37: ἤρξατο λυπείσθαι καὶ ἀδημονεῖν). Kiedy dowiedział się o śmierci swego przyjaciela Łazarza, Jezus zapłakał” (J 11,35: ἐδάκρυσεν). Są chwile, kiedy Jezus potrafi być zdziwiony, jak w przypadku wiary setnika z Kafarnaum (Łk 7,9: ἐθαύμασεν). Przeżywa również chwile radości w Duchu Świętym (Łk 10,21: ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι). Czy jednak w tej gamie Jezusowych uczuć znajdziemy u ewangelistów (z wyjątkiem św. Marka) informacje na temat oburzenia lub gniewu? Zwróćmy uwagę chociażby na miejsca, które możemy nazwać paralelnymi do tych z Ewangelii według św. Marka, w których widać oburzenie Jezusa, a które zostały opisane powyżej.

Pierwszym przykładem niech będzie uzdrowienie człowieka, mającego „uschniętą rękę” (Mk 3,1-6). Paralelne do tej perykopy opisy znajdują się w Mt 12,9-14 oraz Łk 6,6-11. Sceny ułożone są bardzo podobnie. U wszystkich synoptyków epizod uzdrowienia rozgrywa się w kontekście szabatu oraz faryzeuszów, którzy zabraniają w tym dniu uzdrawiać. Czy Jezus w opisie Mateusza bądź Łukasza jest oburzony na swoich przeciwników? Czy patrzy na faryzeuszów z gniewem, jak to ma miejsce u Marka? Absolutnie nie. Chociaż obaj podają, iż dyskutuje z faryzeuszami, a następnie uzdrowia chorego człowieka, to jednak żaden z nich nie powtórzy tego szczegółu, o którym napisał Marek. Ani u Mateusza, ani u Łukasza nie ma informacji, że Jezus „spojrzał na nich dokoła z gniewem” (Mk 3,5: περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ’ ὀργῆς). Informacja o gniewnym spojrzeniu Jezusa została usunięta.

Drugi przykład to zachowanie Jezusa w kontekście przynoszonych Mu do błogosławieństwa dzieci. Opisanymi równoległymi do Mk 10,13-16 są Mt 19,13-15 oraz Łk 18,15-17. U Marka Jezus oburza się na uczniów, którzy sprzeciwiali się błogosławieniu dzieci. Czy podobne oburzenie występuje u pozostałych synoptyków? Absolutnie nie. Jest mowa o tym, że dzieci były przynoszone, a uczniowie zabraniali tego. U wszystkich ewangelistów przytaczane są też słowa, z jakimi Jezus zwrócił się do swoich uczniów. Tylko u Marka jednak występuje wzmianka o tym, że Jezus „oburzył się” (10,14). Po raz kolejny zarówno Mateusz, jak i Łukasz wołają „dyplomatycznie” opuścić informację o gniewie Jezusa.

Trzeci przykład, wzięty z perykopy o uzdrowieniu trędowatego, został już omówiony. Zauważyliśmy, iż zarówno Mateusz, jak i Łukasz opuszczają werset Mk 1,43. Żaden z dwóch synoptyków nie pisze o tym, że Jezus „zgromił surowo” uzdrowionego, a następnie go „wyrzucił”.

Te kilka powyższych przykładów pokazuje, iż ewangelisci z jednej strony opisują całą gamę różnych uczuć i reakcji Jezusa, z drugiej jednak synoptycy opuszczają te wersety, które mówią o gniewie czy zdenerwowaniu Jezusa, nawet jeśli opisują dokładnie te same sceny, które występują w Ewangelii według św. Marka. Jeżeli zatem w Mk 1,41 pierwotnie występował imiesłów ὀργισθεῖς, to wydaje się wielce prawdopodobne, iż mógł zostać opuszczony przez Mateusza czy Łukasza, zgodnie z przyjętym „pozytywnym” sposobem przedstawiania Jezusa.

Według Ehrmana badania nad rękopisami pokazują, iż w pierwszych wiekach chrześcijaństwa stosunkowo często dokonywano świadomych zmian w tekście Nowego Testamentu. Często były one motywowane rozwojem teologii, a w szczególności kształtowaniem się kwestii chrystologicznych (np. walka z doketyzmem, ebionitami, walentynianami czy różnymi odmianami chrześcijańskiej gnozy)⁴⁵. Analiza Kodeksu

⁴⁵ Ciekawym argumentem za wpływem wczesnochrześcijańskich herezji na kształtowanie się tekstu Pisma Świętego może być chociażby

Bezy i porównywanie jego tekstu z innymi dostępnymi rękopisami pokazują, iż najczęściej zmian dokonywano w II i III wieku, kiedy teologia ortodoksyjno-chrześcijańska dopiero się kształtowała⁴⁶. W tym też czasie mogła zaistnieć konieczność ingerencji w werset Mk 1,41.

Zgodnie z opinią Ehrmana, korektę zaistniałą w Mk 1,41 należałoby interpretować w obszarze ingerencji apologetycznych. Być może dokonano jej w opozycji do nauki Celsusa wykorzystującego tekst Ewangelii do podważania nauki o boskości Chrystusa. Najpierw usunięto informacje o gniewie Jezusa (czego dowodem byłyby paralelne opisy uzdrowienia trędowatego u Mateusza i Łukasza), a następnie dodano imiesłów *σπλαγχνισθείς* wskazujący na „głębokie wzruszenie” Syna Bożego (czego dowodem byłyby niezachodnie świadectwa, zawarte np. w rękopisach rodziny aleksandryjskiej)⁴⁷.

4. PRZYCZYNA JEZUSOWYCH EMOCJI W KONTEKŚCIE PERYKOPY O UZDROWIENIU

Jeżeli bardziej pierwotna wydaje się obecność imiesłowu *ὀργισθείς* w tekście Mk 1,41, to pozostaje jeszcze próba odpowiedzi na pytanie: co było przedmiotem Jezusowego gniewu w perykopie o uzdrowieniu trędowatego? Dlaczego wobec czło-

komentarz św. Ambrożego z Mediolanu, według którego Jezus mówi „chcę” ze względu na Fotyna, „rozkazuje” dla Ariusza, a „dotyka” z powodu manichejczyków. Zob. Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile se S. Luc*, 5, 4 (SC 45, 184).

⁴⁶ G. Fee czas do roku 400 określa jako „Period of Confusion”, kiedy to skrybowie wprowadzali ogromne ilości zmian do tekstu biblijnego. Byli oni bardziej zainteresowani orędziem tekstu niż jego wiernym przepisywaniem. Zob. Fee, „Textual Criticism”, 9.

⁴⁷ Ehrman zauważa również, iż większość zgodności literackich występujących pomiędzy Mateuszem i Łukaszem polega właśnie na opuszczeniu tych wyrażen z Ewangelii Marka, które mogły być obraźliwe lub zagadkowe (ang. „offensive or puzzling”). Zob. Ehrman, „The Text”, 119.

wieka przychodzącego z prośbą o zdrowie Jezus, zamiast okazać współczucie i litość, miałby reagować zdenerwowaniem?

Na przestrzeni lat komentatorzy odczytujący perykopę z imiesłowem ὀργισθεῖς podawali różne wytłumaczenia werse-
setu 1,41. Jedną z opinii było twierdzenie, iż imiesłów ten odnosi się nie do Jezusa, ale do trędowatego⁴⁸. To człowiek chory miałby „z gniewem” wyciągnąć rękę i dotknąć Jezusa. Przy takiej interpretacji trudno jednak wyjaśnić przyczynę gniewu trędowatego⁴⁹. Jest zły z powodu choroby? Za swój stan obwinia Boga? Przychodzi do Jezusa i ze złością prosi Go o uzdrowienie? Taka interpretacja nie wydaje się logiczna tym bardziej, że podmiotem czasownika λέγει w tym samym wersecie jest wyraźnie Jezus. Nie ma żadnych przesłanek stylistycznych, które upoważniałyby nas do rozdzielania czasowników i twierdzenia, iż „wyciągnął rękę i dotknął go” to czynności trędowatego, ale już „powiedział” to aktywność Jezusa. Poza tym cały czas pozostaje werset 1,43, w którym Jezus „zganiał” uzdrowionego, a później go „wyrzucił”. Oczyszczenie Jezusa z gniewu w wersecie 1,41 nie eliminowałoby w żaden sposób Jego zachowania w wierszu 1,43. Interpretacja przypisująca ὀργισθεῖς trędowatemu jest więc bardzo mało prawdopodobna.

⁴⁸ Zob. np. Lake, „ΕΜΒΙΜΗΣΑΜΕΝΟΣ”, 197, gdzie proponowane jest następujące tłumaczenie werse-
setów 1,40 i 1,41 perykopy: „And there came to him a leper beseeching him and kneeling and saying to him, If thou wilt, thou canst make me clean; and he [the leper] put out his hand in a passion of rage and touched him. And he [Jesus] said, I will, be thou clean”.

⁴⁹ Lake proponuje, by „gniew” zastąpić w tłumaczeniu „namiętnością” – „being in a passion”. Podaje również uzasadnienie takiej namiętności spowodowane ciężką sytuacją chorego: „A sudden access of rage on the part of a leper, struck by the misery and impossibility of his situation, is comprehensible, and the touching of Jesus would be a not unnatural expression of such passion”. Zob. Lake, „ΕΜΒΙΜΗΣΑΜΕΝΟΣ”, 197. Już samo tłumaczenie ὀργισθεῖς jako „bycie w namiętności” nie wydaje się poprawne. Por. Popowski, *Wielki Słownik*, 435a.

Być może gniew Jezusa należałoby połączyć z tym, co miało dopiero nastąpić? Perykopa uzdrowienia kończy się odesłaniem trędowatego z nakazem: „Bacz, abyś nikomu nie mówić” (1,44). Nakaz ten nie był jednak przestrzegany – „on [trędowaty] po wyjściu zaczął wiele opowiadać” (1,45). Jezus, uprzedzając fakty i wiedząc, iż wskutek zachowania trędowatego „nie będzie mógł jawnie wejść do miasta” (por. 1,45), traktuje chorego ze złością⁵⁰. Taka interpretacja wydaje się również mało prawdopodobna. Trudno przyjąć jakieś uprzedzające rozczłuszczenie Jezusa na człowieka, który dopiero w przyszłości złamie otrzymane polecenie.

A może gniew Jezusa spowodowany był tym, iż trędowaty przeszkodził Mu w misji głoszenia Ewangelii?⁵¹ Byłby to jednak przypadek bez precedensu. Jezus nawet wówczas, kiedy był zmęczony i szukał miejsca na odpoczynek, mając po ludzku prawo do zdenerwowania, widząc tłumy, które Go szukają „zlitował się nad nimi, byli bowiem jak owce nie mające pasterza” (Mk 6,34; por. 8,2). Jezusowy gniew na trędowatego spowodowany tylko tym, że Mu przeszkadza w zaplanowanych wcześniej czynnościach kaznodziejskich, wydaje się zatem również bardzo mało prawdopodobny⁵².

Rawlinson próbuje tłumaczyć gniew Jezusa złamaniem Prawa przez trędowatego⁵³. Zgodnie z Torą (zob. Kpł 13,45-46) nie powinien on wchodzić pomiędzy ludzi. Miał obowiązek życia w odseparowaniu od społeczeństwa. Czy Jezus jednak miałby być oburzony z powodu przekroczenia Prawa? Owszem, na końcu perykopy nakazuje uzdrowionemu udać się do kapłana i złożenie przepisanej przez Mojżesza ofiary za oczyszczenie (Mk 1,44). Z jednej więc strony dba o przestrzeganie Prawa. Z drugiej jednak to sam Jezus jest

⁵⁰ Zob. Lane, *The Gospel*, 87.

⁵¹ Zob. np. Taylor, *The Gospel*, 189.

⁵² Ehrman podkreśla, iż szczególnie w Ewangelii Marka uzdrowienia i egzorcyzmy pełnią znacznie większą rolę niż przepowiadanie. Zob. Ehrman, „A Lepper”, 136.

⁵³ Rawlinson, *The Gospel*, 22.

tym, który Tory nie przestrzega, wyciągając swą rękę i dotykając trędowatego (1,41). Gdyby zbliżenie się trędowatego miało rzeczywiście wywołać gniew Jezusa, to dlaczego takiego gniewu nie wzbudza kobieta cierpiąca od wielu lat na krwotok (Mk 5,25-34). Ona też nie miała prawa zbliżyć się do Jezusa. A jednak Jezus nie okazuje w jej przypadku zderzenia. Co więcej, chwali jej wiarę (w. 34). Dlaczego więc miałby zupełnie inaczej odnosić się do trędowatego?

Wśród prób interpretacji gniewu opisanego w Mk 1,41 pojawiły się również sugestie, by nie traktować go osobowo i nie ukierunkowywać na człowieka trędowatego. Przy takim podejściu gniew miałby stanowić jedynie część egzorcyzmu i być rodzajem energii potrzebnej do wyrzucenia złego ducha⁵⁴. Tyle tylko, że w Mk 1,40-45 o żadnym wyrzucaniu złego ducha nie ma mowy.

Do bezosobowej interpretacji emocji Jezusa, oddzielających gniew od jego adresata, można by zaliczyć również te komentarze, które mówią o oburzeniu wobec sytuacji panującej na świecie. Jezus miałby odczuwać gniew z powodu istniejącego na ziemi cierpienia⁵⁵ bądź też obserwując skutki, jakie wywoływała straszna choroba trądu⁵⁶. Powód bezosobowego oburzenia mogłoby stanowić również samo Prawo, które, zamiast pomagać, nakazywało bezwzględną izolację trędowatych, potęgując tym samym ich cierpienie⁵⁷. Trudno jednak przyjąć tego typu bezosobowe interpretacje. Nawet jeśli Jezus miałby przeżywać oburzenie z powodu sytuacji panującej na świecie, to dlaczego w wierszu 1,43 „gani” trędowatego, a następnie go „wyrzuca”? Nie można wersetu 1,41 traktować w oderwaniu od tego, co następuje

⁵⁴ Zob. Bonner, „Traces”, 179. Za podobną interpretacją opowiada się również M. Hooker, mówiąc wprost o gniewie Jezusa na Szatana. Zob. Hooker, *The Message*, 42. Sam tekst perykopy nic jednak o konflikcie Jezusa z Szatanem nie wspomina.

⁵⁵ Taylor, *The Gospel*, 189.

⁵⁶ Schweizer, *The Good News*, 58.

⁵⁷ Painter, *Mark's Gospel*, 49.

dwa wersety dalej, gdzie wyraźnym adresatem Jezusowego oburzenia jest właśnie trędowaty.

Podejmując się poszukiwania odpowiedzi na pytanie o przyczynę gniewu Jezusa, spróbujmy zestawić naszą perykopę z podobnym opisem uzdrowienia w Ewangelii św. Marka, a mianowicie z uleczeniem kobiety cierpiącej na krwotok (Mk 5,25-34). Od dwunastu lat cierpiała na upływ krwi. Zmagiała się nie tylko z trudnościami natury fizycznej, ale i z problemami natury duchowo-religijnej. Zgodnie bowiem z przepisem Kpł 15,25-30 była ona „nieczysta przez wszystkie dni nieczystego upływu krwi” (w. 25). Jakikolwiek kontakt z taką kobietą sprowadzałby na człowieka rytualną nieczystość (por. w. 27). Była więc wyizolowana ze społeczeństwa, podobnie jak trędowaty z naszej perykopy. Oboje byli zobowiązani do zachowania dystansu wobec ludzi. Oboje też, zbliżając się do Jezusa, tego dystansu nie przestrzegają. W spotkaniu z Nim upatrują jedyną i niepowtarzalną szansę na ocalenie. Dlaczego jednak reakcja Jezusa w obu tych przypadkach jest tak bardzo odmienna? Do kobiety wypowiada pełne uznania i podziwu słowa: „Córko, twoja wiara cię ocaliła, idź w pokoju i bądź uleczona od swej dolegliwości” (5,34). Dlaczego wobec trędowatego Jezus reaguje gniewem?

Zewnętrznie sytuacja obu tych cierpiących osób jest bardzo podobna: cierpią na choroby, które wykluczają ich z kontaktu ze społeczeństwem. Wewnętrzna postawa trędowatego różni się jednak od kondycji kobiety. Trędowaty łamie nakaz życia w izolacji, zewnętrznie przychodzi do Jezusa, ale w jego sercu nie ma postawy bezgranicznej wiary, tak bardzo potrzebnej do uzdrowienia. Przychodzi ze stwierdzeniem: „Jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić” (1,40). Nawet jeśli wierzy w samą moc Jezusa, to jednak wątpi, czy Jezus będzie chciał tej mocy użyć w jego konkretnym przypadku⁵⁸. Trędowaty nie wątpi zatem

⁵⁸ Zob. Brooks, *The New American Commentary*, 55. Podobną interpretację proponuje Ehrman: „Jesus is angered – not at the illness, or the world, or the law, or Satan – but at the very idea that

w możliwość uzdrowienia⁵⁹. Przychodząc do Jezusa, wyraźnie stwierdza: „możesz mnie oczyścić” (1,40). Wątpliwości dotyczą kwestii, czy Jezus tego chce („jeśli chcesz”). Jezus doskonale rozpoznaje stan tego wewnętrznego nastawienia trędownego i dlatego uzdrowienie rozpoczyna od słowa „chcę” (w. 41). U kobiety cierpiącej na krwotok takich wątpliwości nie ma. Jest przekonana, że samo dotknięcie Jezusa, czy nawet tylko Jego szat, przyniesie uzdrowienie. „Mówiła bowiem: «Żebym choć dotknęła Jego płaszcz, a będę zdrowa»” (5,28). Nie ma w niej cienia wątpliwości związanego z pytaniem, czy Jezus chce jej uzdrowienia.

Czy właśnie ta wewnętrzna postawa braku wiary trędownego stała się przyczyną Jezusowego gniewu? Taka interpretacja wydaje się jak najbardziej prawdopodobna. Jak już zostało wcześniej zauważone, znajduje ona swe odzwierciedlenie również w Komentarzu św. Efrema do *Diatessaron*.

5. ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych powyżej analiz można wyprowadzić kilka następujących konkluzji. (1) Zewnętrzna krytyka tekstu nie daje jednoznacznej odpowiedzi w kwestii prawdopodobieństwa *σπλαγχνισθείς* czy *ὀργισθείς* jako wersji oryginalnej tekstu Mk 1,41. Za Jezusem „zdjętym litością” przemawia zdecydowana większość rękopisów, w tym manuskrypty o największym znaczeniu jak chociażby Kodeks Synajski, Aleksandryjski czy Watykański. Z drugiej strony Jezus „ogarnięty gniewem” znajduje swe potwierdzenie w Kodeksie Bezy oraz pośrednio (poprzez Komentarz św.

anyone would question, even implicitly, his willingness to help one in need”. Ehrman, „A Leper”, 138.

⁵⁹ Nie do końca więc należałoby się zgodzić z opinią wyrażoną w artykule Piazzetty i Paroschiego, w którym czytamy: „the leper was bold enough to come close to Jesus, but lacked faith, doubting that Jesus was capable of healing him”. Piazzetta – Paroschi, „Jesus”, 57.

Efrema) w *Diatessaron*. Pozwala nam to upatrywać gniew Jezusa już w tekstach z II wieku.

(2) Przedstawione w artykule hipotezy związane z przypadkową zmianą transkrypcyjną są na tyle mało prawdopodobne, iż akcydentalne pojawienie się ὀργισθεῖς w miejscu σπλαγχνισθεῖς nie może być brane pod uwagę. Wpływ języka aramejskiego lub łacińskiego na grecki tekst Ewangelii według św. Marka również jest trudny do przyjęcia.

(3) Porównanie synoptyczne pokazuje, iż ewangeliści Mateusz i Łukasz przedstawiają oczyszczenie trędowatego na zasadzie faktograficznej, bez ukazywania emocji Jezusa. Wydaje się zatem prawdopodobne, iż mogli świadomie pominąć te określenia, które nie pasowałyby do pozytywnego obrazu miłosiernego Jezusa. W ten sposób opuściliby nie tylko takie terminy, jak ἐμβριμσάμενος czy ἐξέβαλεν, ale również interesujący nas najbardziej imiesłów ὀργισθεῖς.

(4) Lektura Ewangelii św. Marka pokazuje, iż czasownik σπλαγχνίζομαι nigdzie nie występuje w kontekście Jezusowych uzdrowień. Gdyby zatem imiesłów σπλαγχνισθεῖς miał być traktowany jako tekst oryginalny Mk 1,41, stanowiłby jedynie wyjątek w całej Ewangelii. Czasownik ὀργίζομαι natomiast w perykopie o uzdrowieniu trędowatego (Mk 1,40-45) wpisywałby się doskonale w atmosferę Jezusowego oburzenia wyrażonego w wersecie 1,43 takimi czasownikami, jak ἐμβριμάομαι czy ἐκβάλλω.

(5) Kontekst Ewangelii pokazuje, iż kilkukrotne wzmianki o Jezusowym gniewie zawarte u Marka zostały przez Mateusza i Łukasza opuszczone. Podobna sytuacja mogła zatem zaistnieć również w tekstach paralelnych do Mk 1,41. Jezusowy gniew nie odpowiadał rozwijającej się teologii o miłosiernym Mesjaszu. Dokonywano więc zmian, które zasadniczo mogły przebiegać dwuetapowo. Początkowo ewangeliści Mateusz i Łukasz, opisując uzdrowienie trędowatego, opuścili informacje o rozgniewanym Jezusie zawarte w Mk 1,41. Drugim etapem mogła być ingerencja w tekst Mk 1,41 polegająca na zastąpieniu pierwotnego imiesłowu

ὀργισθεῖς imiesłowem σπλαγχνισθεῖς⁶⁰. W ten sposób człowieczeństwo Jezusa w Ewangelii Marka nie zostało pozbawione emocjonalności. W miejsce gniewu jednak pojawiło się „poprawne” teologicznie współczucie.

(6) Oryginalna lektura ὀργισθεῖς posiada istotne znaczenie dla interpretacji perykopy o uzdrowieniu trędowatego. Staje się bowiem przestrożą dla tych wszystkich, którzy szukają cudów, ale nie mają w swym sercu koniecznej do uzdrowienia wiary.

BIBLIOGRAFIA

- A Reader's Greek New Testament* (red. R.J. Goodrich – A.L. Lukaszewski) (Grand Rapids, MI: Zondervan 2008).
- Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile se S. Luc* (red. G. Tissot) (Sources Chrétiennes 45; Paris: Cerf 1971).
- Baarda T., „Mk 1:41: ὀργισθεῖς. A Reading attested for Mar Ephraem, the Diatessaron, or Tatian”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 103 (2012) 291-295.
- Beauclerk H., *Jesus: His Life in the Very Words of the Four Gospels. A Diatessaron* (London: Burns and Oates 1896).
- Bonner C., „Traces of Thaumaturgic Technique in the Miracles”, *Harvard Theological Review* 20 (1927) 171-181.
- Brooks J.A., *The New American Commentary: Mark* (Nashville: Broadman and Holman Publishers 2001).
- Burton P., *The Old Latin Gospels. A Study of their Texts and Language* (Oxford: University Press 2000).
- Callahan A.D., „Again: the Origin of the Codex Bezae”, *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium. June 1994* (red. D.C. Parker – C.B. Amphoux) (New Testament Tools and Studies 22; Leiden – New York – Köln: Brill 1996) 56-64.

⁶⁰ Zob. Ehrman, „A Leper”, 138.

- Conte G.B. – Pianezzola E. – Ranucci G., *Il latino. Vocabolario della lingua Latina* (Varese: LTV³2014).
- Cranfield C.E.B., *The Gospel according to Saint Mark: An Introduction and Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press 1972).
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung* (Freiburg – Basel – Wien: Herder 2013).
- Ehrman B.D., „A Leper in the Hands of an Angry Jesus”, *Studies in the Textual Criticism of the New Testament* (New Testament Tools and Studies 33; Leiden – Boston, MA: Brill 2006) 120-141.
- Ehrman B.D., „The Text of the Gospels at the End of the Second Century”, *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium. June 1994* (red. D.C. Parker – C.B. Amphoux) (New Testament Tools and Studies 22; Leiden – New York, NY – Köln: Brill 1996) 95-122.
- Ehrman B.D., *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (New York, NY – Oxford: Oxford University Press 1993).
- Fee, G., „Textual Criticism of the New Testament”, *Studies in the theory and method of New Testament textual criticism* (red. E.J. Epp – G.D. Fee) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1993).
- Guelich R.A., *Mark 1-8,26* (World Biblical Commentary 34A; Dallas, TX: Word Books 1989).
- Hatch W., *The 'Western' text of the gospels: the twenty-third annual Hale Memorial Sermon delivered March 4, 1937* (Evanston: Seabury Western Theological Seminary 1937).
- Holmes M.W., „Codex Bezae as a Recension of the Gospels”, *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium. June 1994* (red. D.C. Parker – C.B. Amphoux) (New Testament Tools and Studies 22; Leiden – New York, NY – Köln: Brill 1996) 123-160.
- Hooker M.D., *The Gospel according to St Mark* (Black's New Testament Commentary; London: A. & C. Black 1991).
- Hooker M.D., *The Message of Mark* (London: Epworth 1983).
- Hort F.J.A., *The New Testament in the Original Greek* (London: Macmillan²1896).

- Johnson N.C., „Anger Issues: Mark 1.41 in Ephrem the Syrian, the Old Latin Gospels and Codex Bezae”, *New Testament Studies* 63 (2017) 183-202.
- Kumaniecki K., *Słownik łacińsko-polski* (Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN 1999).
- Kusz T., „Oburzenie czy litość? Postawa Jezusa wobec trędowatego (Mk 1,41)”, *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblate* (red. A. Reginek – G. Strzelczyk – A. Żądło) (Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009) 230-236.
- La Bibbia di Gerusalemme* (Bolonia: Edizioni Dehoniane 2004).
- Lake K., „ΕΜΒΡΙΜΗΣΑΜΕΝΟΣ and ὀργισθεῖς, Mark 1,40-43”, *Harvard Theological Review* 16 (1923) 197-198.
- Lane W.L., *The Gospel according to Mark* (Grand Rapids: Eerdmans 1974).
- Lorenz P.E., „Counting Witnesses for the Angry Jesus in Mark 1:41. Interdependence and Insularity in the Latin Tradition”, *Tyndale Bulletin* 67 (2016) 183-216.
- Malina A., *Ewangelia według świętego Marka, rozdziały 1,1-8,26* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament II/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2013).
- Marcus J., *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 27; New York, NY – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 2000).
- McCarthy C., *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron: an English Translation of Chester Beatty Syriac MS 709 with Introduction and Notes* (Oxford: Oxford University Press 1993).
- Metzger B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2001).
- Metzger B.M., *Il testo del Nuovo Testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione* (Brescia: Paideia Editrice 1996).
- Novum Testamentum Graece* (red. E. Nestle – E. Nestle – B. Aland – K. Aland – J. Karavidopoulos – C.M. Martini – B.M. Metzger) (Stuttgart: Deutsche Bibellschaft 2012) (= Nestle-Aland).
- Painter J., *Mark's Gospel: Worlds in Conflict* (London – New York, NY: Routledge 1997).

- Piazzetta C. – Paroschi W., „Jesus and the Leper: A Text-Critical Study of Mark 1:41”, *Kerygma* 12 (2016) 45-60.
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008) [Biblia Paulistów].
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich* (Poznań: Pallottinum ⁵2013) [Biblia Tysiąclecia].
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha 1999) [Biblia poznańska].
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (Warszawa: Vocatio 1997).
- Rawlinson A.E.J., *The Gospel according to St. Mark* (Westminster Commentaries; London: Methuen 1949).
- Schweizer E., *The Good News according to Mark* (Richmond: John Knox 1970).
- Scrivener F.D.A., *A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament* (Cambridge: Deighton ³1883).
- Stock, K., *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme. Marco 8,27-10,52* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2008).
- Taylor V., *The Gospel according to St. Mark* (London: Macmillan & Co. 1963).
- The Good News. New Testament* (Bangalore: Society of St. Paul 2014).
- The Greek New Testament* (red. B. Aland – K. Aland – J. Karavidopoulos – C.M. Martini – B.M. Metzger) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ⁴2001) (= GNT).
- Williams P.J., „An Examination of Ehrman’s Case for ὀργισθεῖς in Mark 1:41”, *Novum Testamentum* 54 (2012) 1-12.

Ks. TOMASZ B. BAŁK, prezbiter diecezji rzeszowskiej, adiunkt Katedry Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej Instytutu Nauk Biblijnych KUL oraz wykładowca Pisma Świętego w Wyższym Seminarium Duchownym w Rzeszowie. Uzyskał licencjat nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie (2009), a następnie licencjat (2011) i doktorat nauk orientalnych (2014) na Wydziale Orientalnym „Biblicum” w Rzymie. Jego badania oprócz obszaru biblijnego koncentrują się na filologii i literaturze koptyjskiej.