

## Relacje o pustym grobie w tekstach apokryficznych

We współczesnych badaniach nad Biblią kwestia relacji o pustym grobie w ewangeliach kanonicznych jest dobrze znana<sup>1</sup>. Mniej uwagi poświęca się wspomnianemu zagadnieniu w oparciu o ewangelie apokryficzne, choć we

---

<sup>1</sup> Oprócz niezliczonej ilości komentarzy do poszczególnych ewangelii kanonicznych i mniejszych opracowań poszczególnych perykop można tu jeszcze wymienić przykładowe pozycje ujmujące to zagadnienie przekrojowo z różnych punktów widzenia: W. KÜNNETH, *The Theology of the Resurrection*, St. Louis 1965; W.L. CRAIG, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*, Lewisson 1989; R.E. BROWN, *A Risen Christ in Eastertime. Essays on the Gospel Narratives of the Resurrection*, Collegeville 1990; G. LÜDEMANN, *What Really Happened to Jesus: A Historical Approach to the Resurrection*, Louisville 1995; S.T. DAVIS, D. KENDALL, G. O'COLLINS (red.), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford 1997; S.E. PORTER, M.A. HAYER, D. TOMBS (red.), *Resurrection*, Sheffield 1999; P. COPAN, R.K. TACELLI (red.), *Jesus' Resurrection. Fact or Figment? A Debate between William Lane Craig & Gerd Lüdemann*, Downers Grove 2000; R.B. STEWART (red.), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, Minneapolis 2006; N.T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, London 2003; M. VINZENT, *Christ's Resurrection in Early Christianity and Making of the New Testament*, Farnham – Burlington 2011; L. NOVAKOVIC, *Raised from the Dead according to Scripture. The Role of Israel's Scripture in the Early Christian Interpretations of Jesus' Resurrection*, London – New Delhi – New York 2012; M. WHITAKER, *Is Jesus Athene or Odysseus? Investigating the Unrecognisability and Metamorphosis of Jesus in his Post-Resurrection Appearances*, Tübingen 2019.

## *Relacje o pustym grobie w tekstach apokryficznych*

współczesnej bibliistyce analiza apokryfów znajduje coraz więcej miejsca. Celem niniejszego opracowania jest odpowiedź na pytania:

- 1) Jak ewangelie apokryficzne prezentują relacje o pustym grobie Jezusa (ew. jak ukazują Jego zmartwychwstanie) oraz
- 2) Jaki był powód dodania, bądź usunięcia pewnych elementów nieznanymi w ewangeliach kanonicznych.

Pomijamy tutaj dyskusję na temat samego znaczenia terminu „apokryf” przez różne tradycje egzegetyczne. Dla naszych potrzeb ustaliśmy, że do analiz wykorzystamy teksty, które albo przypisywane były poszczególnym postaciom biblijnym pretendującym do roli świadków wydarzeń paschalnych, albo też ich gatunek literacki naśladował gatunki literackie spotykane w Nowym Testamencie. Biorąc to pod uwagę należy wyróżnić następujące teksty: *Ewangelię Piotra*, *Opowiadanie Józefa z Arymatei*, *Księgę zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Bartłomieja Apostoła*, *List Apostołów* i *Ewangelię Gruzińską*. Teksty te pochodzą z różnych okresów historycznych i z różnych środowisk. Mają oczywiście wiele elementów wspólnych, ale wydaje się, że te można wyjaśnić przede wszystkim faktem odwoływania się ich autorów do tradycji znanej z ewangelii kanonicznych. Raczej wykluczone jest wskazywanie na wzajemne relacje tekstów apokryficznych. Nie ulega natomiast wątpliwości, że można wskazać podobne przyczyny ich powstania i cele, które przyświecały ich autorom.

### *1. Relacja o pustym grobie w „Ewangelii Piotra”*

Do XIX wieku *Ewangelia Piotra*<sup>2</sup> znana była jedynie ze świadectw Orygenesza i Euzebiusza z Cezarei oraz Filipa z Sydy. Pierwszy jej rękopis został odkryty w czasie zimowej kampanii wykopaliskowej 1886/1897 w jednym z grobów w Akhmîm w Górnym Egipcie<sup>3</sup>. Pergaminowy rękopis (choć potem oficjalnie sklasyfikowany jako papirus) zawierał fragmenty czterech utworów literackich. Jeden z nich zidentyfikowano jako *Ewangelię Piotra*. Zawarty na dziewięciu

---

<sup>2</sup> Odtąd będziemy stosować skrót EwPiotra. Tekst polski w przekładzie Marka Starowieyskiego cyt. za: M. STAROWIEYSKI (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, cz. 2: *Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, Kraków 2003, s. 615–623. Konsultowany tekst grecki za: P. FOSTER, *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary*, Leiden – Boston 2010.

<sup>3</sup> Na temat odkrycia Kodeksu z Akhmîm zob. J.J. JOHNSTON, *The Resurrection of Jesus in The Gospel of Peter: A Tradition-Historical Study of the Akhmîm Gospel Fragment*, London 2015, s. 12–21.

kartach grecki tekst przedstawiał pewne wydarzenia z ziemskiego życia Jezusa, od końca procesu przed Piłatem aż po opis objawień w Galilei<sup>4</sup>.

Na samym początku trzeba stwierdzić, że Ewangelia Piotra ma wielką wartość dla badaczy, ale nie może przyczynić się ona do poszerzenia naszej wiedzy na temat historycznego Jezusa, natomiast jest cenna dla poznania egzegezy chrześcijańskiej w II w. po Chr. Co prawda niektórzy badacze przypisywali jej dużą wartość historyczną (np. Adolf von Harnack twierdził, że jest ona świadectwem tradycji niezależnych od tych, które są zawarte w Ewangeliach kanonicznych), to jednak dziś przyjmuje się, że dzieło powstało przed rokiem 200 po Chr.,

---

<sup>4</sup> Por. P. FOSTER, *The Apocryphal Gospels. A Very Short Introduction*, Oxford 2009, s. 87–89. W ostatnich kilkunastu latach wśród badaczy zajmujących się EwPiotra rozgorzała dyskusja na temat innych fragmentów rękopisów, które – zdaniem części badaczy – również należałoby potraktować jako tekstualne świadectwa tej ewangelii (chodzi o fragmenty oznaczone sygnaturami P.Oxy. 2949; P.Oxy. 4009, P.Vindob. G 2325, Ostrakon [van Haelst nr 741], P.Egerton 2). Dyskusja ta przybrała bardzo gwałtowny przebieg, o czym świadczy wymiana argumentów (momentami sięgających poziomu *ad personam*) pomiędzy zwłaszcza P. Fosterem a D. Lührmannem. Ten pierwszy stoi na stanowisku, że nie da się przekonująco wykazać, iż poza Kodeksem z Akhmim (P.Cair. 10759) mamy jakieś inne świadectwa tekstu EwPiotra. Lührman jest przeciwnego zdania. Potem w dyskusję włączyli się także: T.A. Wayment, który stwierdził, że autor P.Oxy. 2949 znał EwPiotra, ale nie można przekonująco wykazać, iż fragment ten jest wcześniejszą recenzją tekstu tej ewangelii, oraz M. Myllakoski, który uważa, że P.Oxy. 4009 zawiera na stronie *verso* fragment EwPiotra, który jest przepracowaną (w kierunku antyjudajizmu) wersją perykopy o grzesznej kobiecie (Łk 7,47b-48). Na ten temat zob. (w kolejności chronologicznej): D. LÜHRMANN, *P.Ox 4009: Ein neues Fragment des Petrusvangeliums?*, *Novum Testamentum* 35 (1993), s. 390–410; P. FOSTER, *Are there any Early Fragments of the So-Called Gospel of Peter?*, *New Testament Studies* 52 (2006), s. 1–28; D. LÜHRMANN, *Kann es wirklich keine frühe Handschrift des Petrusvangelium geben? Corrigenda zu einem Aufsatz von Paul Foster*, *Novum Testamentum* 48 (2006), s. 379–383; P. FOSTER, *The Disputed Early Fragments of the So-Called Gospel of Peter – Once Again*, *Novum Testamentum* 49 (2007), s. 402–406; T.A. WAYMENT, *A Reexamination of the Text of “P.Oxy. 2949*, *Journal of Biblical Literature* 128 (2009), s. 375–382; M. MYLLAKOSKI, *The Sinful Woman in the Gospel of Peter: Reconstructing the Other Side of P.Oxy. 4009*, *New Testament Studies* 55 (2009), s. 105–115; TENŽE, *Tears of Repentance or Tears of Gratitude? P.Oxy.4009, the Gospel of Peter and the Western Text of Luke 7.45-49*, *New Testament Studies* 55 (2009), s. 380–389; P. FOSTER, *P.Oxy. 2949 – Its Transcription and Significance: A Response to Thomas Wayment*, *Journal of Biblical Literature* 129(2010), s. 173–176. Syntetyczne przedstawienie dyskusji zob.: TENŽE, *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary*, Leiden – Boston 2010, s. 43–91; TENŽE, *The Gospel of Peter: Directions and Issues in Contemporary Research*, *Currents in Biblical Research* 9 (2010) 3, s. 310–338, zwł. s. 319–326.

## Relacje o pustym grobie w tekstach apokryficznych

prawdopodobnie na terenie Syrii, w środowisku judeochrześcijańskim<sup>5</sup>. Wśród badaczy pojawiały się głosy, że *Ewangelia* wywodzi się ze środowiska doketystów. Opierano się tutaj na opinii Serapiona przytoczonej przez Euzebiusza z Cezarei<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Także i ta kwestia, obok wspomnianej wcześniej dyskusji nad rękopisami EwPiotra, wywołała żywą polemikę. W II poł. XX wieku teza Harnacka znalazła apologetę i gorliwego propagatora w osobie Johna Dominica Crossana, który uważał, że u początku relacji o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa był tekst, który określił on jako *Ewangelię Krzyża* (*The Cross Gospel*), z której dopiero rozwinął się przekaz Marka (i konsekwentnie przekaz pozostałych ewangelii kanonicznych). Zdaniem Crossana owa przedkanoniczna tradycja zachowała się właśnie w EwPiotra. Crossan datował *Ewangelię Krzyża* na czas wcześniejszy od Marka (lokując datę mniej więcej w tym samym czasie, kiedy powstało źródło Q oraz *Ewangelia Tomasza*), natomiast sama EwPiotra – jego zdaniem – finalną formę przyjęła po napisaniu czterech ewangelii kanonicznych. Zwolennikiem hipotezy Crossana stali się: P. Mirecki (będąc nawet bardziej radykalnym, bo datując EwPiotra na połowę I w. po Chr.) i A.J. Dewey (z pewnymi modyfikacjami). Przeciwnikami tej hipotezy byli: H. Koester, R.E. Brown, P. Foster. Przebieg dyskusji na ten temat (w porządku chronologicznym) zob. Por. A. HARNACK, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*, Leipzig 1893, s. 26–60. J.D. CROSSAN, *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, New York 1985; R.E. BROWN, *The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority*, *New Testament Studies* 33 (1987), s. 321–343; J.B. GREEN, *The Gospel of Peter: Source for a Pre-Canonical Passion Narrative?*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987), s. 293–301; H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Philadelphia 1990, zwł. s. 219–220; J.B. GREEN, *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative by John Dominic Crossan*, *Journal of Biblical Literature* 109 (1990), s. 356–358; A.J. DEWEY, *“Time to Murder and Create”: Visions and Revisions in the Gospel of Peter*, *Semeia* 49 (1990), s. 101–127; P. MIRECKI, *Peter, Gospel of*, w: D.N. FREEDMAN (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. V, New York 1992, s. 278–281; A. KIRK, *Examining Priorities: Another Look at the Gospel of Peter’s Relationship to the New Testament Gospels*, *New Testament Studies* 40 (1994), s. 572–595; J.D. CROSSAN, *The Gospel of Peter and the Canonical Gospels*, w: T. KRAUS, T. NICKLAS (red.), *Das Evangelium nach Petrus: Text, Kontexte, Intertexte*, Berlin – New York 2007, s. 117–134; P. FOSTER, *Passion Traditions in the Gospel of Peter*, w: A. MERKT, T. NICKLAS (red.), *The Reception and Development of Early Christian Passion Traditions*, Tübingen 2010, s. 49–70; T.N. SCHONHOFFER, *The Relationship of the Gospel of Peter to the Canonical Gospels. A Composition Critical Argument*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 87 (2011), s. 229–249. Podsumowanie dyskusji zob: P. FOSTER, *The Gospel of Peter: Directions and Issues in Contemporary Research*, s. 311–319.

<sup>6</sup> Zob. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Kościelna*, VI,12,1–6. Euzebiusz wzmiankuje, że wspomniany Serapion napisał rozprawę *O tak zwanej Ewangelii Piotra*, w celu odparcia zawartych w niej błędów. Serapion pisze, że EwPiotra jest pseudoepigrafem (czyli

Interesujące nas opisy wydarzeń paschalnych obejmują teksty EwPiotra 9,34-37; 10,38-42 oraz 12,50-54; 13,55-57<sup>7</sup>. Relacja zaczyna się informacją, że o świcie w szabat przybył tłum z Jerozolimy i okolicy, aby zobaczyć opieczętowany grób. Wzmianka czasowa (gr. *πρώίως δὲ ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου*) może służyć stworzeniu wrażenia, że tekst jest autentyczną relacją historyczną. W porównaniu z synoptykami nowy jest motyw przybycia tłumy w celu obejrzenia grobu w dzień szabatu (a więc w dzień między dniem śmierci a dniem zmartwychwstania wg relacji ewangelii kanonicznych). Nie wiadomo, jaka była motywacja tej wędrowki ludu: czy chodziło o akt pobożności czy też ciekawość (związaną np. z niezwykłymi zjawiskami towarzyszącymi śmierci Jezusa, jak np. rozdarciem zasłony w świątyni czy trzęsieniem ziemi). Pewną wskazówką tutaj może być sam tekst EwPiotra. Autor mówi, że celem przybycia tłumy było zobaczenie opieczętowanego grobu. Zatem chodziło o upewnienie się, że wszystko zostało odpowiednio zabezpieczone. W ten sposób tłum ma niejako uwierzytelnić wiarygodność świadków, którzy potem zobaczą samo zmartwychwstanie.

W kolejnym wersecie (9,35) następuje przeskok do kolejnego dnia, który tutaj nosi nazwę dnia Pańskiego (ἡ κυριακή). W czasie, kiedy powstawała Ewangelia Piotra termin *κυριακή* był już terminem technicznym, jednakże nie da się wyjaśnić, czy w omawianym tekście termin *κυριακή* wskazuje na dzień zmartwychwstania czy też oznacza on po prostu niedzielę jako dzień Pana. EwPiotra 9,35a daje bardziej precyzyjny (niż w ewangeliach kanonicznych) opis straży przy grobie: pełnili oni służbę dwójkami. Trudno powiedzieć, ile było takich dwójek, ale wydaje się, że ich wprowadzenie do narracji ma służyć wskazaniu na większą liczbę świadków wydarzenia, które za chwilę nastąpi<sup>8</sup>.

---

autor podszyl się pod Piotra) i posługiwali się nią dokeci. Po zapoznaniu się z jej treścią wspomniany Serapion pisze: „znaleźliśmy, że po większej części zgodna jest z prawdziwą nauką Zbawicielową, lecz niektóre szczegóły od niej odbiegają”. Egzegeci epoki nowożytnej w niektórych fragmentach EwPiotra rzeczywiście dopatrują się doketyzmu, np. ożywiony krzyż wychodzący z grobu może wskazywać na chrystologię doketystów, podobnie też widok Zmartychwałego i aniołów, których wzrost przewyższa wzrost naturalny człowieka. Tak np. A. HARNACK, *Bruchstücke des Evangeliums*, s. 30–37. Dziś wśród badaczy istnieje jednak spora powściągliwość przed nazywaniem EwPiotra tekstem doketystycznym. Zob. J. McCANT, *The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered*, *New Testament Studies* 30 (1984), s. 258–273; P.M. HEAD, *On the Christology of the Gospel of Peter*, *Vigiliae Christianae* 46 (1992) 3, s. 209–224; P. FOSTER, *The Gospel of Peter*, s. 157–165.

<sup>7</sup> Na temat numeracji wersetów EwPiotra zob. P. FOSTER, *The Gospel of Peter*, s. 39–43.

<sup>8</sup> Por. *tamże*, s. 391–398.

## *Relacje o pustym grobie w tekstach apokryficznych*

Kolejny werset (9,35b) informuje o wielkim głosie w niebie. Jest to nowość w porównaniu do biblijnych relacji o pustym grobie, chociaż sam motyw wielkiego głosu (gr. μεγάλη φωνή) znany jest z tradycji biblijnej (często towarzyszy teofaniom). Pewną analogię w relacji Mateuszowej mógł stanowić motyw trzęsienia ziemi, które było wielkie (Mt 28,2 – μέγας). Mateusz jest jedynym ewangelistą, który o tym wspomina. Jest tak dlatego, że w prezentacji wydarzeń związanych z męką i zmartwychwstaniem Jezusa korzysta on z motywów apokaliptycznych (wskazując w pewien sposób na realizację zapowiedzi zawartych w Mt 24,7, czyli na nadejście nowego czasu – czasu ostatecznego). W relacji Ewangelii Piotra zaskakuje, że nie ma nic na temat treści przekazanej przez potężny głos. Zatem bardziej niż na to, co on mówi należy zwrócić uwagę na sam fakt jego zaistnienia (możliwe też, że termin φωνή oznacza tutaj nie tyle konkretny głos, co jakiś donośny dźwięk, choć pozostałe użycie tego terminu w Ewangelii Piotra raczej każe tu mówić o głosie). W tekstach Ewangelii kanonicznych rzeczownik φωνή zawsze powiązany jest z treścią orędzia i rozlega się w decydujących momentach, jak np. chrzest w Jordanie czy też przemienienie (por. Mt 3,17; 17,5; Mk 1,11; 9,7; Łk 3,22; 9,15; J 12,28 – wypowiedź Ojca o uwielbieniu Jezusa). W omawianym tekście głosowi towarzyszy otwarcie się niebios i zstąpienie dwóch mężów (gr. δύο ἄνδρας). Ich kolor szat, zstąpienie z niebios, oraz ich ogromne rozmiary (EwPiotra 10,40: „głowy sięgające aż do nieba”) każą wykluczyć zakwalifikowanie ich jako ludzi. Otwarcie się niebios w tradycji biblijnej oznacza objawienie rozumiane jako dostęp do tego, co w niebiosach (por. Ap 4,1). Można zakładać, że ci dwaj mężowie to aniołowie (w tradycji żydowskiej często aniołów przedstawiano na podobieństwo ludzi)<sup>9</sup>. Porównując ten tekst z relacjami biblijnymi można stwierdzić, że autor w dużym stopniu korzysta ze słownictwa łukasowego, umieszczając je w szerszym kontekście mateuszowej narracji, dodając jednak od siebie wiele elementów (spośród synoptyków tylko Łukasz mówi o dwóch aniołach, Marek mówi o jednym młodzieńcu, zaś Mateusz o jednym aniele, który zstępuje z nieba; dwóch aniołów pojawia się natomiast u Jana). Liczba anielskich postaci – dwie – może wskazywać na ich rolę jako świadków (por. Pwt 19,15). To mogłoby się wpisywać w dostrzegalną w Ewangelii Piotra tendencję do uwiarygodnienia wszystkich wydarzeń<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Por. K.P. SULLIVAN, *Wrestling with Angels. A Study of the Relationship between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament*, Leiden – Boston 2004, s. 70–71.

<sup>10</sup> Por. P. FOSTER, *The Gospel of Peter*, s. 399–402.

Aniołowie zbliżają się do grobu (9,36), kamień sam się odsuwa (9,37a) i obaj wchodzi do wnętrza grobu (9,37b). U Mateusza (28,2) kamień zostaje odsunięty przez anioła. W Ewangelii Piotra następuje odwrócenie szyku w porównaniu z Mateuszem. W Ewangelii kanonicznej najpierw mamy odsunięcie kamienia, a dopiero potem opis anioła (28,3). W apokryfie jest na odwrót. Taki zabieg literacki służy wyakcentowaniu otwarcia grobu, które dokonuje się za sprawą działania Boga (kamień sam się odsuwa). Wpisuje się to w tendencję autora, który stara się podkreślić wszystkie elementy, które wskazują na cudowny charakter wydarzenia. Ten motyw kamienia, który zachowuje się jak żywa istota jest nieznanym w Ewangeliach kanonicznych. Marek, Łukasz i Jan po prostu wskazują na to, że kamień jest już odsunięty, u Mateusza czyni to anioł. Nie ma tam wyjaśnienia natury tego zjawiska. Postać anioła odsuwającego kamień u Mateusza i tak wskazuje na działanie Boga, jednakże dla autora Ewangelii Piotra takie działanie jest za mało spektakularne (pewna paralela znajduje się w Dz 12,10, gdzie anioł wyprowadza Piotra z więzienia, a bramy same się otwierają, ponadto należy zwrócić uwagę na Mt 27,52-53, gdzie też była mowa o otwarciu się grobów świętych). EwPiotra 9,37b opisuje mężczyzn (nazwanych tutaj *νεανίσκοι* – młodzieńcy), którzy wchodzi do grobu. Tego motywu nie ma w Ewangeliach kanonicznych, natomiast sama terminologia wykazuje podobieństwa do Marka<sup>11</sup>.

Druga część opisu obejmuje EwPiotra 10,38-42. Pomimo odmiennej numeracji narracja ta stanowi dalszy ciąg 9,34-37. Najpierw uwaga narratora koncentruje się na strażach przy grobie. Strażnicy budzą się i budzą także centuriona oraz starszych. W ten sposób narrator zwiększa liczbę naocznych świadków wydarzenia. Nowym motywem jest wzmianka o starszych, którzy także byli przy grobie (potem już nie są wspomniani, mowa będzie tylko o Żydach)<sup>12</sup>. Można się zastanawiać, jaki mógł być powód obecności starszych, którzy

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 402–408.

<sup>12</sup> Znamiennie, że autor EwPiotra dokonuje całkowitej zamiany (względem ewangelii kanonicznych), jeśli chodzi o świadków wydarzenia, którzy mieli poinformować o tym fakcie uczniów Jezusa. W tekstach kanonicznych tymi zwiastunami są kobiety. Tutaj zostają wprowadzeni Żydzi (ukazani w EwPiotra jako wrogowie) – mowa jest bowiem o tłumie z Jerozolimy oraz o starszych (czyli o mężczyznach, bo tylko oni mogli być zaliczeni do tej kategorii). W ten sposób autor wprowadził postaci, których zeznania z prawnego punktu widzenia nie dało się zakwestionować (są oni bowiem wrogami, czyli nie mają interesu w tym, aby potwierdzić zmartwychwstanie, a zarazem, jako mężczyźni, są świadkami respektowanymi przez żydowskie prawo). Por. T.P. HENDERSON, *The Gospel of Peter and Early Christian Apologetics*, Tübingen 2011, s. 170–176.

## Relacje o pustym grobie w tekstach apokryficznych

strzegli grobu. Być może była to obawa, że żołnierze dadzą się przekupić. Możliwe, że ich umieszczenie jest tutaj zabiegiem czysto literackim, aby podkreślić obecność świadków zarówno ze strony Rzymian, jak i Żydów<sup>13</sup>. Na ten wymiar świadectwa wskazuje także nagromadzenie w całym opisie czasowników wskazujących na widzenie i słyszenie. Autor nie poprzestaje jedynie na tym, co się wydarzyło, ale podkreśla, że świadkowie to widzieli i słyszeli<sup>14</sup>.

Decydująca scena opisana została w 10,39b. Świadkowie (żołnierze) obserwują, jak z grobu wychodzi trzech mężczyzn (ἄνδρες). Chociaż motyw ten nieznany jest w żadnej z kanonicznych ewangelii, to jednak można wskazać na pewne paralele. Chodzi zwłaszcza o te teksty, gdzie mowa o aniołach przy grobie (Mt 28,3; Mk 16,5 Łk 24,4) lub w grobie (J 20,12). Być może wprowadzenie tych postaci służyło odparciu zarzutu, że ciało Jezusa zostało wykradzione. Chodziło o pokazanie, że to nie uczniowie, ale aniołowie „zabrali” ciało Pana. Zatem motyw ten miałby charakter apologetyczny<sup>15</sup>.

Pomimo tego identyfikacja trzeciego z mężczyzn jest oczywista. Ciekawe jednak są dodatkowe elementy opisu, np. fakt, że dwaj mężczyźni podtrzymywali (imiesłów czynny od czasownika ὑπορθῶω) trzeciego<sup>16</sup>. Kolejnym intere-

<sup>13</sup> Tamże, s. 409–416.

<sup>14</sup> T.P. Henderson zauważa, że czasownik ὁράω jest jednym z ulubionych czasowników stosowanych przez autora EwPiotra. W Nowym Testamencie czasownik ten pojawia się często w kontekście dawania świadectwa (w odróżnieniu od innych czasowników wskazujących na zwykle widzenie, jak np. βλέπω). W EwPiotra ὁράω pojawia się trzynastą razy, z czego dziewięć odnosi się wprost do wydarzenia zmartwychwstania. Ponadto autor dwukrotnie wzmiankuje o tym, że świadkowie wydarzenia nie tylko widzą, ale także słyszą. Najpierw głos z nieba pytający Jezusa, a potem odpowiedź krzyża. Jest tu zatem radykalna odmiana względem tego, co w ewangeliiach kanonicznych. Por. T.P. HENDERSON, *The Gospel of Peter*, s. 167–170.

<sup>15</sup> Por. P.M. EDO, *A Revision of the Origin and Role of the Supporting Angels in the Gospel of Peter (10:39b)*, *Vigiliae Christianae* 68 (2014) 2, s. 211–223. Inne możliwe paralele to opisy wniebowstąpienia (Łk 24,51; Dz 1,9-11), przemienienia (Mt 17,1-13; Mk 9,2-13; Łk 9,28-36), chrztu Jezusa (Mt 3,13-17; Mk 1,9-11; Łk 3,21-22). Edo wskazuje także na możliwy wpływ tekstów pozakanonicznych (Wniebowzięcie Izajasza 3,16-17). Możliwe są także paralele z literaturą grecką (z postaciami Hermesa i Charona). Zdaniem P.M. Edo, mniej prawdopodobne są paralele z literaturą apokaliptyczną z kręgów zarówno chrześcijańskich, jak i judaistycznych (zwl. *Apokalipsy Piotra* oraz *1 Księgi Henocha*), gdzie pojawia się często motyw istot pozaziemskich (aniołów), które towarzyszą człowiekowi podczas jego przejścia na tamten świat.

<sup>16</sup> P. FOSTER (*The Gospel of Peter*, s. 417) zauważa, że czasownik ὑπορθῶω jest w greckiej literaturze poświadczany niezwykle rzadko. Nawiązując do tego, Combs (J.R. COMBS, *A Walking, Talking Cross: The Polymorphic Christology of the Gospel of Peter*,



sującym motywem jest motyw krzyża, który im towarzyszy (gr. ἀκολουθέω). Samo zjawisko, choć osobliwe, nie jest w Ewangelii Piotra nowością. Wcześniej pojawił się motyw ożywionego kamienia, który się odsunął, odsłaniając wejście do grobu. Wzmianka o krzyżu, który towarzyszy nie pozwala precyzyjnie powiedzieć, co się działo z krzyżem (czy sunął po ziemi, czy może unosił się w powietrzu). To nie jest w centrum pola widzenia narratora<sup>17</sup>. Jak zauważa J.R. Combs, motyw poruszającego się krzyża w EwPiotra może świadczyć o kilku rzeczach. Po pierwsze, o powszechnym w chrześcijańskiej starożytności przekonaniu, że krzyż jest znakiem Chrystusa (por. *Epistula Apostolorum*, 16; *Apokalipsa Piotra*, 1; *Apokalipsa Eliasza* 3,2-4; *Wyrocznie Sybilli*, 6,26-28; 8,217-250). Po drugie, w niektórych z tych tekstów różnica między Chrystusem, a krzyżem zostaje zamazana i w ten sposób krzyż staje się wręcz synonimem Chrystusa. Przykładem jest wspomniany tekst *Wyroczni Sybilli*, gdzie pojawia się inwokacja skierowana jednocześnie do krzyża i do Chrystusa (6,26-28). Motyw upersonifikowanego krzyża pojawia się np. w *Aktach Jana*, 98–102<sup>18</sup>. Po trzecie, wprowadzenie tego typu motywów niosło ze sobą konse-

---

Early Christianity 5 (2014), s. 206) uważa, że autor EwPiotra użył go tutaj (podobnie jak i w scenie podniesienia Jezusa na krzyżu – EwPiotra 11 – gdzie pojawia się podobny czasownik ὀρθῶω) dla podkreślenia utożsamienia krzyża ze Zmartwychwstałym: „So, first the people raise (ὀρθῶω) the cross on which the Lord was already been crucified Gos. Pet. 11), then the two men are seen raising (ὑπορθῶω) the unidentified Lord, followed by a cross (Gos. Pet. 39). The paralel in unmistakable and, considering the Rabity of the Word, not occidental. This close connection between the Lord and the cross suggests that the Lord’s sign could function to identify and even to represent him”.

<sup>17</sup> Możliwe, że mamy tutaj jedno z najstarszych świadectw pobożności związanej z krzyżem Chrystusa, który być może pojawił się pod koniec II w. Według etiopskiej *Apokalipsy Piotra* krzyż ma poprzedzać ukazanie się Jezusa podczas drugiego przyjścia. Ten sam obraz pojawia się w etiopskiej i koptyjskiej wersji *Epistula Apostolorum* 16: „And we said to him: O Lord, great is this that you say and reveal to us. In what kind of power and form are you about to come? And he said to us: Truly I say to you, I will come as the sun which bursts forth; thus will I, shining seven times brighter than it in glory, while I am carried on the wings of the clouds in splendour with my cross going on before me, come to the earth to judge the living and the dead” (tłum. ang. cyt za: W. SCHNEEMELCHER (red.), *New Testament Apocrypha*, t. 1: *Gospels and Related Writings*, tłum. R. McL. WILSON, Louisville – London 1991, s. 258).

<sup>18</sup> Zob. K. SCHÄFERDIEK, *The Acts of John*, w: W. SCHNEEMELCHER (red.), *New Testament Apocrypha*, t. 2: *Writings Relating to the Apostles, Apocalypses and Related Subjects*, tłum. R. McL. WILSON, Louisville 2003, s. 184–186.

## *Relacje o pustym grobie w tekstach apokryficznych*

kwencje natury chrystologicznej (czasami zwracając się rzeczywiście ku dokezytmowi). Ukazując Chrystusa za pomocą różnych znaków – symboli (a do nich zaliczał się krzyż) unikano jednocześnie prezentacji Zbawiciela w postaci ludzkiej<sup>19</sup>. Z drugiej strony zauważyć jednak trzeba, że w literaturze wczesnochrześcijańskiej nie pojawia się żaden tekst (zwłaszcza narracyjny), który byłby paralelny do EwPiotra. Pozwala to na konstatację, że autor EwPiotra wykorzystał pewne motywy, które wówczas funkcjonowały, np. fakt, że krzyż jest znakiem Jezusa. Combs uważa, że pisarz wczesnochrześcijański uczynił to w tym celu, aby niejako utożsamić krzyż z Chrystusem – krzyż miał być reprezentacją Zmartwychwstałego<sup>20</sup>.

Przy opisie dwóch aniołów pojawia się nowy element: ich głowy sięgają nieba (EwPiotra 10,40a). Głowa trzeciego przewyższa niebios (10,40b). Chodzi oczywiście o Zmartwychwstałego, niemniej zastanawia fakt, że nigdzie nie wymieniono tutaj ani Jego imienia, ani żadnego tytułu (czy owo przemilczenie uwarunkowane jest głęboką czcią wobec Zmartwychwstałego?). Wielkość trzeciego męża opisana została w ten sposób, że On przewyższa niebios. W ten sposób podkreślony został Jego autorytet. Może jednak także chodzić o wskazanie, że oddziaływanie Zmartwychwstałego obejmuje zarówno niebios, jak i ziemię (wskazują na to już Ewangelie kanoniczne, ukazując Jezusa jako Tego, który może się zjawiać w różnych miejscach, np. J 20,19.26).

Ostatnim elementem narracji jest głos rozlegający się z nieba, który przybiera formę pytania: „Czy zwiastowałeś tym, którzy śpią?” (10,41). Głos z nieba rozlega się po raz drugi w narracji. Tym razem podana jest treść wypowiedzi. Bez wątplenia mamy tutaj odzwierciedloną tradycję o zstąpieniu Jezusa „do piekieł”. W ten sposób próbowano odpowiedzieć na pytanie, co działo się z Jezusem między śmiercią a zmartwychwstaniem. Odpowiedź wskazywała, że nawet w czasie przebywania w stanie śmierci Jezus kontynuował swoją działalność głoszenia dobrej nowiny. Czasownik κηρύσσω, który użyty został na określenie zwiastowania pojawia się 61 razy w Nowym Testamencie, bardzo często w powiązaniu z rzeczownikiem εὐαγγέλιον (Mt 4,23; 9,35; 24,14; 26,13; Mk 1,14; 13,10; 14,9; 16,15). Chociaż tutaj nie ma tego rzeczownika, to jednak nawiązanie do proklamacji Ewangelii jest ewidentne<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Por. J.R. COMBS, *A Walking, Talking Cross*, s. 201–202.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 203–206.

<sup>21</sup> Por. O. MERK, *Kēryssō, kērygma, kēryx*, w: H. BALZ, G. SCHNEIDER (red.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. 2, Edinburgh 1990, s. 288–291; P. FOSTER, *The Gospel of Peter*, s. 417–425.

W Nowym Testamencie także pojawia się powiązanie czasownika κηρῦσσω z ideą zstąpienia do piekieł. W 1 P 3,19 mowa jest o tym, że Jezus poszedł ogłosić (ἐκήρυξεν) duchom zamkniętym w więzieniu. Otwarte pozostaje pytanie, co Jezus ogłosił. Czy sąd czy też może swoje zwycięstwo nad śmiercią. Podobnie też dyskutowana jest tożsamość owych duchów. W EwPiotra 10,41 adresaci tego zwiastowania zostali określani jako „ci, którzy śpią” (gr. κοιμώμενοι). W 1 P 4,16 mowa jest o tym, że ewangelia głoszona jest umarłym. Chociaż w tradycji chrześcijańskiej mówi się także o umarłych jako o tych, którzy są martwi duchowo, to nie ulega wątpliwości, że generalnie chodzi tutaj po prostu o ludzi. W Ef 4,8-10 także pojawia się wypowiedź, która usiłuje wyjaśnić, co działo się pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem Jezusa, choć trzeba przyznać, że wypowiedź ta sprawia badaczom wiele problemów. Jeśli owo zstąpienie z góry oznaczałoby nie wcielenie, ale właśnie zstąpienie do piekieł, to mielibyśmy tutaj tekst o wymowie podobnej do 1 P 3,19. W tym kontekście można skonkludować, że wypowiedź EwPiotra 10,41 mieści się w nurcie zapoczątkowanym przez teksty Nowego Testamentu i mówiącym o zstąpieniu Chrystusa do otchłani po śmierci, a przed zmartwychwstaniem. Taka tradycja rozwija się zwłaszcza od drugiego wieku po Chr. (choć ślady jej są np. u Ignacego z Antiochii w *Liście do Magnezjan*, 9,2)<sup>22</sup>. W Ewangelii Piotra nie ma żadnych nawiązań do motywu uwieżnienia (jak np. w Ef 4,8-10), zamiast tego pojawia się obraz śpiących. Określenie ludzi jako śpiących sugeruje, że należy oczekiwać ich obudzenia i w ten sposób trzeba widzieć zwiastowanie skierowane do nich<sup>23</sup>.

W tym miejscu warto także wspomnieć oryginalną hipotezę zaproponowaną przez D. Galbraitha, który uważa, że motywy zawarte w EwPiotra 10,39–42 dadzą się lepiej zrozumieć przez odwołanie do chrystocentrycznej interpretacji Ps 18,2-7 LXX. Opis Jezusa wychodzącego z grobu miałby mieć swoją paralełę w Ps 18,5c-7 LXX, gdzie mowa o oblubieńcu wychodzącym ze swej komnaty, który jest niczym olbrzym. Z kolei wzmiankowanie dwóch głosów w niebie (od Boga i od krzyża) miałoby być odwołaniem do motywu głosów z niebios i z firmamentu w Ps 18,2 LXX, co potem ma swoje rozwinięcie w 18,3-5ab<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Przykładem może tu być apokryf zatytułowany *Akta Pilata* (znany też jako *Ewangelia Nikodema*), 1[17]–11[27]. Mowa tam o Chrystusie, który zstępując do otchłani, czyni znak krzyża na czole Adama i pozostałych.

<sup>23</sup> Por. P. FOSTER, *The Gospel of Peter*, s. 425–429.

<sup>24</sup> Por. D. GALBRAITH, *Whence the Giant Jesus and his Talking Cross? The Resurrection in Gospel of Peter 10,39-42 as Prophetic Fulfilment of LXX Psalm 18*, *New Testament Studies* 63 (2017), s. 473–491. Punktem zaczepienia jest tutaj – zdaniem Galbraitha – fakt, że wielu pisarzy chrześcijańskich mówiących o krzyżu przedstawia go jako drzewo,

## Relacje o pustym grobie w tekstach apokryficznych

Odpowiedź Zmartwychwstałego jest krótka (gr. *nai*). Jest to odpowiedź udzielona z krzyża (ἄπὸ τοῦ σταυροῦ). Także i tu można jedynie zakładać, kto jej udzielił. Właściwie sam tekst grecki jest dwuznaczny, ponieważ możliwe jest także tłumaczenie, że to krzyż sam przemówił (i ku takiej interpretacji skłania się wielu badaczy)<sup>25</sup>. W ten sposób, z jednej strony, po raz kolejny mielibyśmy podkreślenie niezwykłego charakteru wizji, a z drugiej potwierdzałoby to utożsamienie przez pisarza krzyża ze Zmartwychwstałym<sup>26</sup>. Gdyby przyjąć, że to krzyż przemówił, nie byłaby to jakaś niecodzienna sytuacja. Combs zauważa, że z pierwszych wieków naszej ery pochodzi sporo świadectw pisanych, gdzie jakaś rzecz, albo zwierzę samo w sobie staje się manifestacją bóstwa (np. boginię Atenę uosabia tarcza – egida, Asklepiosa – wąż, Dionizosa – strumień słodkiego i pachnącego wina)<sup>27</sup>. Bardzo często w tym kontekście pojawia się także motyw przemawiania (np. Dionizos przemawia pod postacią lwa)<sup>28</sup>. Zjawisko to znane było także w judaizmie epoki Drugiej Świątyni, jak i w judaizmie rabinackim<sup>29</sup>. Tak więc przemawiający krzyż możemy potraktować jako swoistą epifanię Chrystusa Zmartwychwstałego<sup>30</sup>. W tym miejscu powstaje oczywiście pytanie o cel takiego zabiegu literackiego. Combs uważa, że idzie tutaj o prezentację pewnych idei chrystologicznych. Jego zdaniem mamy do czy-

---

którego ramiona są szerokie niczym firmament (*Akta Andrzeja*, Pseudo-Hipolit, Ireneusz; *Akta Jana*). W konsekwencji tym, co było zwiastowane, było „dzieło jego (tzn. krzyża) rąk”. Znajduje to swoje potwierdzenie w niektórych tekstach, które umieszczają krzyż w otchłani jako symbol zwycięstwa nad śmiercią (tak np. *Ewangelia Nikodemu* 8[24],2).

<sup>25</sup> Np. J.R. COMBS, *A Walking, Talking Cross*, s. 204.

<sup>26</sup> Por. P. FOSTER, *The Gospel of Peter*, s. 429–431.

<sup>27</sup> Por. J.R. COMBS, *A Walking, Talking Cross*, s. 207–209.

<sup>28</sup> U Homera w *Odysei* (Hom. *Od.* XIV,335) jest motyw poświęconego dębu w Dodonie, który przemawia, objawiając wolę Zeusa. Podobnie jest u Apoloniusza z Rodos w *Argonautykach* (5,579–589). Valerius Flaccus, przerabowując Apoloniuszowe dzieło w I w. po Chr., uwypakował jeszcze te elementy epifanijne. Jazon widzi we śnie (albo w wizji) dodoński dąb, który przedstawia się i zapowiada mu bezpieczną podróż (*Argonautica*, I, 294–309).

<sup>29</sup> Szerzej na ten temat zob. J.C. POIRIER, *The Tongues of Angels: The Concept of Angelic Languages in Classical Jewish and Christian Texts*, Tübingen 2010, s. 120–131, 147–153. Nie można tu oczywiście pominąć samych tekstów biblijnych, jak choćby Wj 3,4, czy Dn 7,8. W pierwszym przypadku głos rozlega się z krzewu, choć nie ulega wątpliwości, że przemawia sam Bóg. W Dn 7,8 mamy wzmiankę o przemawiającym małym rogu.

<sup>30</sup> G. Petridou mówi tutaj o *metonymy epiphany*, kiedy to jakiś motyw/część bóstwa uosabia obecność bóstwa. Por. G. PETRIDOU, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford 2016, s. 71.

nienia z polimorficzną chrystologią (która wyraża się poprzez objawienie się Pana zarówno w postaci ludzkiej, jak i pod postacią krzyża). Bóstwo Zmartwychwstałego objawione zostało poprzez Jego ponadnaturalną wysokość, jak również poprzez ukazanie się krzyża zachowującego się jak człowiek. Ponieważ, zgodnie z EwPiotra 6,24, w grobie złożone zostało ciało Jezusa, cała scena ukazująca wychodzącego z grobu Jezusa ma na celu pokazanie, że zmartwychwstał On w ciele. Z tego powodu tak mocno zaakcentowane zostały w EwPiotra 13,56 odniesienia do ciała Jezusa. Zatem Ewangelia Piotra, kładąc nacisk na fakt cielesnego zmartwychwstania Pana, sytuuje się w nurcie polemiki antydyketystycznej. Bardzo możliwe, że nie był to jedyny powód, dla którego autor użył takich, a nie innych motywów. T.P. Henderson twierdzi, że chodzi także o funkcję apologetyczną w obliczu oskarżeń, które płynęły spoza wspólnoty chrześcijańskiej, a które po prostu kwestionowały samą możliwość zmartwychwstania. Ludzie tamtej epoki byli zaznajomieni z ideą duchowej nieśmiertelności, ale idea cielesnego zmartwychwstania była im obca<sup>31</sup>. Na tym tle relacja ewangelii kanonicznych była całkowicie niewystarczająca, ponieważ zawierała jedynie stwierdzenie faktu pustego grobu oraz świadectwa wyznawców Jezusa. Dla sceptycznie podchodzących do zagadnienia autorów pogańskich (np. dla Celsusa czy Porfiriusza) było to niewystarczające. Ewangelia Piotra mogła tę lukę uzupełnić<sup>32</sup>.

W tekście Ewangelii Piotra następuje teraz relacja o wizycie straży u Piłata (11,43-49), a następnie mamy ponownie scenę rozgrywającą się przy pustym grobie (12,50-54; 13,55-57). Ta scena rozgrywa się o świcie w dniu Pana. Relacja stanowi kompilację relacji zawartych w Ewangeliach kanonicznych. W centrum narracji jest Maria Magdalena. Sposób, w jaki zostaje tutaj zaprezentowana każe zakładać, że wcześniej o niej nie było mowy. Nazwana została „uczennicą Pana” (μαθήτρια τοῦ κύριου). Termin ten pojawia się w Dz 9,36 w odniesieniu do Tabity z Jafy. Wydaje się, że nie należy tu doszukiwać się jakiejś specjalnej funkcji, odmiennej od „ucznia”. Dalej tekst mówi, że przed pogrzebem Jezusa Maria Magdalena nie przygotowała ciała do pochówku (możliwe, że o to chodzi, kiedy mowa jest o tym, „co zwykły czynić kobiety względem drogich sobie zmarłych”; inna możliwość jest taka, że chodzi o opłakiwanie zmarłego, na co mogłyby wskazywać kolejne wersety). Powodem tego

<sup>31</sup> Opinie wielu przeciwników idei cielesnego zmartwychwstania prezentuje: J. GRANGER COOK, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Peabody 2002.

<sup>32</sup> Por. T.P. HENDERSON, *The Gospel of Peter*, s. 181–188.

był lęk z powodu Żydów<sup>33</sup>. Tak więc powód jest zupełnie inny, niż w Ewangeliach kanonicznych (tam chodziło przede wszystkim o zbliżający się szabat). Wzmianka o atmosferze wrogości wywołanej przez Żydów pojawia się u Jana, ale w innym kontekście: J 20,19, natomiast w samej Ewangelii Piotra już się pojawia wcześniej (7,26), kiedy to po ukrzyżowaniu uczniowie, bojąc się Żydów, ukrywają się. Choć, jak zauważa Foster, narracja w Ewangelii Piotra, jeśli chodzi o strukturę, podobna jest do narracji w Mk 16,1-8, to jednak pojawiają się nowe elementy. Takimi nowymi motywami są: lęk przed Żydami, bardziej rozbudowana rozmowa między kobietami, pominięcie ich imion (z wyjątkiem wspomnianej Marii Magdaleny)<sup>34</sup>.

Scena przy grobie (13,55-57) rozpoczyna się wzmianką o tym, że kobiety zastały grób otwarty. Tutaj czytelnika to nie zaskakuje, ponieważ wcześniej była już o tym mowa. W grobie kobiety spotykają młodzieńca w lśniącym szacie (por. Mk 16,5), o pięknym wyglądzie. Także i to nie jest zaskakujące, ponieważ zapowiedź tego pojawia się we wcześniejszej scenie, kiedy to dwóch mężczyzn zstąpiło z nieba (ponadto należy zakładać, że czytelnicy Ewangelii Piotra byli

---

<sup>33</sup> Kwestią diskutowaną jest powód, dla którego autor EwPiotra umieścił tutaj wzmiankę o lęku z powodu Żydów. Bez wątplenia w czasie ostatecznej redakcji ewangelii mamy już do czynienia z radykalnym oddzieleniem chrześcijan od Żydów. Pamiętać też trzeba, że Żydzi byli wówczas o wiele większą grupą społeczną niż chrześcijanie. Możliwe zatem, że autorowi przyświecał cel polemiczny: chodziło o zaprezentowanie Żydów w złym świetle. Możliwe także, że w środowisku autora Żydzi byli postrzegani jako grupa społecznie mocniejsza od chrześcijan i nastawiona do nich wrogo. Możliwe także jest, że autor zaczerpnął po prostu tę myśl z Ewangelii Janowej i umieścił ją w innym kontekście w swoim dziele. Por. T.P. HENDERSON, *The Gospel of Peter*, s. 214–216. Na temat sytuacji Żydów w Imperium Romanum zob. M. GOODMAN (red.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford 2004. Na temat relacji chrześcijańsko-żydowskich zob: J. PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A study in the origins of antisemitism*, Cleveland – New York 1964 (zwł. rozdziały 1–4, które odnoszą się do pierwszych trzech wieków); J.J. JOHNSTON, *The Resurrection of Jesus in The Gospel of Peter*, s. 118–135.

<sup>34</sup> Por. P. FOSTER, *The Gospel of Peter*, s. 459–470. C. OSIEK (*The Women at the Tomb: What Are They Doing There?*, *Ex Auditu* 9 (1993), s. 101–102) zastanawia się, dlaczego w ogóle fragment o przyjsciu Marii Magdaleny z przyjaciółkami utrzymał się w EwPiotra, skoro nieaktualny staje się powód, którym jest danie świadectwa (bo wcześniej byli obecni inni i to oni widzieli sam moment zmartwychwstania). Badaczka dochodzi do następującego wniosku: „Here the story of women at the tomb is still thought important enough to keep in the narrative, even though it seems to serve no purpose, neither first witness nor medium of communication to the other disciples. It can only have been included because it was so much a part of the Easter story that the redactor could not leave it out”.

zaznajomieni z tekstami kanonicznymi). Tutaj młodzieniec rozpoczyna dyskusję z kobietami (mamy tu ponownie paralełę z Ewangelią Marka). Na początku stawia trzy pytania. Pierwsze jest natury ogólnej i odnosi się do powodu, dla którego kobiety przyszły do grobu (τί ἤλθατε). To pytanie nie ma paraleli w tekstach kanonicznych (możliwe, że jest to wstawka redaktora tekstu). Kolejne dwa pytania odnoszą się do osoby Jezusa. Na pierwsze z nich kobiety byłyby w stanie odpowiedzieć, natomiast ostatnie jest pytaniem retorycznym. Pytanie τίνα ζητεῖτε ma swoje paralele np. u Marka 16,6, choć tam słowo ζητέω nie należy do pytania. U Mt 28,5 i Łk 24,5 jest podobnie, natomiast w pytaniu czasownik „szukać” pojawia się u J 20,15. Można zatem powiedzieć, że autor w tym miejscu wprowadza element janowej relacji o pustym grobie. Ostatnie pytanie nie ma paraleli w Ewangeliach kanonicznych, natomiast sam motyw ukrzyżowania pojawia się w słowach anioła (Mt 28,5; Mk 16,6)<sup>35</sup>.

Kobiety nic nie odpowiadają, natomiast młodzieniec zaczyna im wyjaśniać, co się stało. Pierwsza wypowiedź (13,56b: „zmartwychwstał i odszedł”) prawdopodobnie jest efektem błędu kopisty, który powtórzył to, co będzie pod koniec w. 56. Dalsze słowa nie są jednak neutralnym zaproszeniem, ale pytaniem o wiarę. Jeśli one nie wierzą, to powinny obejrzeć miejsce, gdzie spoczywało ciało Jezusa. U Marka (16,6) nie ma tej wzmianki o wątpliwościach, jest tylko orędzie anioła, że Jezus zmartwychwstał, dalej, stwierdzenie, że Jezusa nie ma w grobie i zaproszenie do obejrzenia pustego miejsca pochówku. W Ewangeliu Piotra mamy (łagodną) krytykę potencjalnej niewiary kobiet. Z punktu widzenia narracji jest pewna nieścisłość, ponieważ do tej pory kobiety nie słyszały jeszcze orędzia o zmartwychwstaniu, więc teoretycznie nie były jeszcze wezwane do wiary. Być może ta niekonsekwencja świadczy o redakcyjnej pracy autora, który przepracowywał tekst kanoniczny. Zaproszenie do zobaczenia grobu obecne jest zarówno u Mateusza (28,6), jak i Marka (16,6). W 13,56c mamy oficjalne ogłoszenie przez anioła, że Jezus „zmartwychwstał i odszedł tam, skąd został posłany”. Pierwszy element (gr. ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν) łączy motyw zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Jest tu zatem podobieństwo do teologii Jana. To samo podobieństwo widoczne jest w drugiej części wypowiedzi, gdzie mowa jest o posłaniu Jezusa. Motyw posłania także jest charakterystyczny dla Jana (np. J 8,14; 13,1; 16,28). Końcowe zdanie narracji informuje, że kobiety przestraszone uciekły (13,57). Także i tutaj mamy widoczną zależność od tradycji synoptycznej (por. Mk 16,8). W tym miejscu zarówno młodzieniec, jak i kobiety znikają z narracji. EwPiotra 14,58-60 zawiera pewne *summariusum*, w 1. osobie

<sup>35</sup> Tamże, s. 483–491.

## *Relacje o pustym grobie w tekstach apokryficznych*

liczby mnogiej, a narratorem ma być dwunastu uczniów. Zachowany tekst nie ma dalszych opisów spotkań ze Zmartwychwstałym, ale można przypuszczać, że one pierwotnie istniały (cały tekst kończy się opisem połowu ryb)<sup>36</sup>.

Podsumowując omawianie relacji o pustym grobie w Ewangelii Piotra trzeba postawić pytanie o powód jej stworzenia. Wydaje się, że może być kilka takich powodów. Po pierwsze, próba zaspokojenia ciekawości odnośnie do spraw pominiętych w relacjach kanonicznych (podstawowe pytanie: jak wyglądało zmartwychwstanie Jezusa?). Po drugie, chodzić mogło o wyjaśnienie pewnych kwestii, które pojawiają się w Ewangeliach kanonicznych, ale tam – zdaniem twórców apokryfów nie zostały wystarczająco rozwinięte (np. dlaczego w Mk 16,1-3 kobiety wyruszają aby wykonać zadanie niemożliwe do wykonania). Po trzecie, chodziło o funkcję apologetyczną dzieła (w obliczu opinii kwestionujących możliwość cielesnego zmartwychwstania) oraz o jego funkcję polemiczną (w obliczu funkcjonujących w łonie wczesnego chrześcijaństwa poglądów heretyckich). Na jeszcze głębszy wymiar teologiczny zwrócił uwagę R.T. Edwards, który podkreślił także pozytywny wymiar teologii dzieła. Nie chodziłoby w nim jedynie o odparcie poglądów wrogów (zewnątrznych i wewnętrznych), ale także na pokazanie zbawczego jej przesłania. Dwa opisy (ukrzyżowania i zmartwychwstania) miałyby służyć pokazaniu z jednej strony sprawiedliwości Pana (na to miałyby wskazywać opis męki i towarzyszących jej zjawisk) oraz przedstawieniu Go jako Króla Izraela (co miałyby skłonić Żydów do nawrócenia i przyjęcia wiary w Jezusa), z drugiej zaś strony, opis zmartwychwstania miał podkreślić bóstwo Jezusa. Chodziło o pokazanie (nie tylko Żydom), że Jezus jest Bogiem i panuje nad całą ziemią<sup>37</sup>.

Ponadto bardzo ważne było poszukiwanie przez autorów odpowiedzi na teologiczne pytania aktualne w czasie, kiedy teksty te powstały. Stąd nie można traktować apokryfów jako uzupełnienia Ewangelii kanonicznych, natomiast są bez wątpienia cennym źródłem dla poznania myśli teologicznej i teologicznych

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 492–511.

<sup>37</sup> Por. R.T. EDWARDS, *The Theological Gospel of Peter?*, *New Testament Studies* 65 (2019), s. 496–510. Warto tutaj przytoczyć opinię za: J. MARCUS, *The Gospel of Peter as a Jewish Christian Document*, *New Testament Studies* 64 (2018), s. 473–494 – że jeśli chodzi o prezentację Żydów, w EwPiotra mamy ukazaną dwojaką ich postawę względem Jezusa. Z jednej strony mamy zwierzchników żydowskich, którzy są oporni wobec prawdy o zmartwychwstaniu, a z drugiej – lud żydowski, który wyraża żal w momencie śmierci Jezusa. Z tego – zdaniem Marcusa – wynika, że dokument został napisany przez jakiegoś judeochrześcjanina i do judeochrześcjan jest zaadresowany.



problemów swoich czasów. Trzeba jednak pamiętać, że stan zachowania tekstu Ewangelii Piotra nie pozwala nam na danie całościowej syntezy teologicznej dzieła.

Daniel L. Smith wskazuje Ewangelię Piotra jako przykład tekstu, który można rozpatrywać w powiązaniu z dwiema żydowskimi metodami pracy z tekstem biblijnym, a mianowicie z midraszem oraz tzw. *Rewritten Bible/Scripture* (spisaną reinterpretacją Pisma<sup>38</sup>). Jeśli chodzi o pierwsze powiązanie, to np. relacja o wizycie kobiet przy grobie stanowi przepracowanie narracji Markowej w celu rozwiązania problemu, który pojawia się w tekście Mk 16,3 (pytanie: „Kto nam odsunie kamień od grobu?”). Natomiast odnośnie do kwestii *rewritten Scripture* badacze (np. Brant Pitre) wskazują na techniki stosowane w tym procesie: utrzymana zostaje struktura tekstu świętego, stosowane są parafrazy, dodawanie materiału, usuwanie materiału, egzegeza „pośrednia” (która nie narzuca się wprost). W ten sposób powstaje całkiem nowy tekst<sup>39</sup>.

## 2. Relacja o pustym grobie w „Opowiadaniu Józefa z Arymatei”

Opowiadanie Józefa z Arymatei mieści się tematycznie w cyklu apokryfów o męce Jezusa, których głównym bohaterem jest Piłat. Podstawowy tekst wchodzący w skład tego cyklu to *Ewangelia Nikodema* zwana też *Aktami Piłata*. Oprócz niego jest jeszcze kilkanaście mniejszych tekstów, wśród nich wspomniane opowiadanie, które po raz pierwszy zostało opublikowane w 1804 r. Spośród dzisiaj dostępnych rękopisów najstarszy pochodzi z XII wieku i napisany został w języku greckim. Badacze zauważają, że tekst wykazuje nieznaną jomość żydowskich zwyczajów. Przedstawienie opowiadania autorstwa Józefa z Arymatei wpisuje się w tendencję wczesnego chrześcijaństwa zmierzającą do prezentacji wszystkich naocznych świadków śmierci i zmartwychwstania Jezusa. W niniejszym opowiadaniu wydarzenia związane ze zmartwychwstaniem Jezusa

---

<sup>38</sup> Pojęcie to wprowadził Geza Vermes i definiuje je następująco: „In order to anticipate questions, and to solve problems in advance, the midrashist inserts haggadic development into the biblical narrative—an exegetical process which is probably as ancient as scriptural interpretation itself” (G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism*, Journal for the Study of Judaism Supplement Series 4, Leiden 1961, s. 95).

<sup>39</sup> Por. D.L. SMITH, *Questions and Answers in the „Protoevangelium of James” and the „Gospel of Peter”*, w: J.H. CHARLESWORTH, L.M. McDONALD, B.A. JURGENS (red.), *Sacra Scriptura. How “Non-Canonical” Texts Functioned in Early Judaism and Early Christianity*, London – New Delhi – New York – Sydney 2014, s. 182.

### *Relacje o pustym grobie w tekstach apokryficznych*

umieszczone są niejako na marginesie, ponieważ głównym celem dzieła jest uzasadnienie coraz większego kultu Dobrego Łotra. Jeśli chodzi o powstanie tekstu, to należy je datować nie wcześniej niż na I poł. IV w. po Chrystusie. Tekst, który nas interesuje z punktu widzenia badanego tematu zaczyna się wzmianką o tym, że Józefa uwięziono, ponieważ poprosił o ciało Jezusa. Został on zamknięty w jednym więzieniu razem ze zbrodniarzami. Pierwszego dnia po szabacie do Józefa przychodzi Jezus wraz z Dobrym Łotrem. Dzieje się to o godzinie piątej nad ranem. Józef zostaje w tajemniczy sposób uwolniony i wszyscy wyruszają do Galilei. W drodze Jezus odczytuje list, który miał ze sobą Dobry Łotr. W liście tym zawarta była relacja Cherubinów i Serafinów (dosłownie: „sześciokrzydłych”). Relacja ta mówiła o tym, co było po śmierci Jezusa. Wzmiankowane jest tam zstąpienie Jezusa do głębin ziemi ze względu na Adama, wizja świecącego krzyża, hołd oddany Jezusowi przez „sługi podziemia”. Przez trzy dni miał Jezusowi towarzyszyć jedynie Łotr. Potem wzmiankowane jest spotkanie Jezusa z Janem. W rozmowie z nim Jezus tłumaczy, co stało się ze wspomnianym Łotrem: „Łotr z krzyża stał się dziedzicem raj”<sup>40</sup>.

Widać, że nawiązań do pustego grobu jest w analizowanym opowiadaniu niewiele. Właściwie cały tekst jest luźno powiązany z relacjami z Ewangelii kanonicznych. Jedynie motyw spotkania Jezusa z Janem może mieć bardzo dalekie aluzje do tekstu Czwartej Ewangelii.

### *3. „Księga zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Bartłomieja Apostoła”*

Trudno jest określić czas powstania utworu<sup>41</sup>. Są badacze, którzy sądzą, że powstał on w V–VI w., choć zawiera teologię wcześniejszą. Wydaje się jednak, że należy go datować na VIII lub IX w. po Chr. i lokować jego powstanie w południowej części Górnego Egiptu<sup>42</sup>. Utwór zachował się w języku koptyjskim, jednak stan zachowania tekstu jest bardzo zły. W wielu miejscach

---

<sup>40</sup> Tekst polski na podstawie przekładu Marka Starowieyskiego w: M. STAROWIEYSKI (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, cz. 2, s. 741–747. Komentarz do dzieła zob. *tamże*, s. 739–740. Tekst grecki apokryfu zob. C. TISCHENDORF (red.), *Evangelia Apocrypha*, Lipsiae 1853, s. 436–447.

<sup>41</sup> Szczegółowy komentarz do utworu, wraz z tekstem koptyjskim oraz przekładem na j. niemiecki zob.: M. WESTERHOFF, *Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch Jesu der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn”*, Wiesbaden 1999.

<sup>42</sup> Por. *tamże*, s. 226–227.

widoczne są nawiązania do 20 rozdziału Ewangelii Janowej. Na przykład jest wzmianka o kobietach, które udają się do grobu. Spotykają one ogrodnika Filogena, który opowiada im o złożeniu Jezusa do grobu i o teofaniach. Potem Zbawiciel zjawia się na wozie Ojca Wszechświata, objawia się Maryi i przekazuje Jej przesłanie skierowane do uczniów. Następnie zapowiada, że Ją weźmie do swego królestwa. Maryja przekazuje uczniom przesłanie, zaś Jezus wstępuje do siódmego nieba.

W opowiadaniu jest kilka interesujących szczegółów. Znacznie poszerzona jest liczba kobiet, które udały się do grobu. Są to: Maria Magdalena, Maria Jakubowa („którą Jezus uwolnił od szatana”), Salome („Kusicielka”), Maria („służąca przy stole”) z siostrą Martą (tutaj jest pomyłka autora: w rzeczywistości to Marta obsługiwała stół – por. Łk 10,38n), Zuzanna (żona Chuzy, zarządcy Heroda), Berenike („którą Jezus uleczył z krwotoku”) oraz Lia („wdowa, której syna Jezus wskrzesił”) i wreszcie „kobieta, do której Jezus powiedział: twoje grzechy są odpuszczone”. Widać, że lista ta obejmuje inne kobiety, które pojawiają się na kartach Ewangelii (zwłaszcza u Łukasza). Kobiety te przychodzą do ogrodu Filogena (jak mówi tekst: „człowieka, któremu Jezus uzdrowił syna”)<sup>43</sup>. Następnie, inaczej niż w tekstach kanonicznych, Maryja rozmawia z Filogenem (ogrodnikiem) na temat zabrania ciała Jezusa. Filogen najpierw opowiada o pogrzebie Jezusa, Pogrzeb miał się odbyć właśnie w jego ogrodzie. Kiedy Żydzi poszli do siebie Filogen miał wstać w środku nocy i miał pójść do grobu Jezusa. Przy grobie napotkał cały zastęp anielski: Cherubinów (12 tysięcy), Serafinów (13 tysięcy), Moce (20 tysięcy), Dziewiczych (30 tysięcy). Następnie pojawił się wóz ognisty. Filogen zobaczył otwierające się niebo i Ojca, który zstąpił z góry, po czym obudził Syna ze śmierci. Podczas tej rozmowy Filogena z Maryją z nieba przybył na wozie ognistym Jezus i rozmawiał z Matką. Rozmowa ta nosi ślady kompozycji literackiej, widać np., że Jezus zwraca się do Maryi licznymi tytułami (np. Arko). Końcowa część rozmowy obejmuje polecenie, jakie Maryja otrzymuje od Syna: ma Ona iść do uczniów i ogłosić im orędzie o zmartwychwstaniu, a także, że Jezus wstępuje do swego Ojca i ich Ojca (widoczne nawiązanie do J 20,17). Jezus zapowiada także swoje przyście do uczniów (tu są liczne nawiązania do J 14) i przekazanie im daru pokoju. Maryi także składa On obietnice, że w Jego królestwie siedzieć będzie po Jego prawicy<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Por. *tamże*, s. 95.

<sup>44</sup> *Tamże*, s. 95–109.

## *Relacje o pustym grobie w tekstach apokryficznych*

Relacja wykazuje liczne zapożyczenia z tekstów Ewangelii kanonicznych. Nowością natomiast jest wprowadzenie do narracji osoby Maryi. To właśnie Ona podejmuje misję, która w Ewangelii Janowej jest misją Marii Magdaleny.

### *4. „List Apostołów (Epistula Apostolorum)”*

List Apostołów to apokryf, który pozostawał nieznanym aż do odkrycia go w 1895 r. Wtedy to Carl Schmidt odnalazł w Kairze uszkodzony rękopis koptyjski z IV–V w. kilkanaście lat później, w 1908 na palimpseście odkryto fragment łacińskiego utworu, który nosił nazwę *Epistula Apostolorum*. W 1913 roku wydany został tekst w wersji etiopskiej, który okazał się identyczny z tekstem wspomnianego przekładu łacińskiego. Etiopska wersja (w kilku manuskryptach) jest jedyną, która pierwotnie była kompletna. W roku 1919 opublikowano odkryty w 1895 r. tekst koptyjski, a w 1925 ukazało się jego niemieckie tłumaczenie<sup>45</sup>.

Tekst jest stylizowany na list napisany przez kolegium Apostołów, wymienionych z imienia, do Kościołów w czterech stronach świata. Jak to się często zdarzało w dziełach apokryficznych, także i ten list miał zawierać tajemne objawienie rzekomo dane przez Jezusa po zmartwychwstaniu. Od strony teologicznej List Apostołów podkreśla znaczenie Zbawiciela jako Boga i Syna Bożego. Stanowiąc polemikę przeciw Ceryntowi, List podkreśla realny charakter śmierci Jezusa, jak też rzeczywisty charakter zmartwychwstania<sup>46</sup>.

Tekst Listu nie pozwala na precyzyjne określenie miejsca jego powstania. Oryginał zaginął. Możliwe, że napisany był on w języku greckim. Treść i tradycje w nim zawarte sugerują Dolny Egipt jako miejsce napisania Listu. Tekst nie jest wolny od elementów gnostyckich (zasadniczo jednak ma wymowę antygnostycką), ale wydaje się, że należy jego autora poszukiwać w kręgach zhellenizowanych judeochrześcijan egipskich. Jeśli chodzi o datację dzieła to wskazuje się na połowę II wieku po Chr.<sup>47</sup>

Na interesujący nas temat w Liście znajduje się niewielka wzmianka. Jest tam mowa, że Jezus został pogrzebany w miejscu, które nazywa się Qaranio. Tam udały się trzy kobiety: Sara, Marta i Maria Magdalena, które niosły olejek, aby

<sup>45</sup> Por. W. SCHNEEMELCHER (red.), *New Testament Apocrypha*, s. 250.

<sup>46</sup> Tekst polski *Epistula Apostolorum* za przekładem S. Kura, w: M. STAROWIEYSKI (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu*, cz. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2007, s. 27–50.

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 250–251.

namaścić nim ciało Jezusa. kiedy zbliżyły się do grobu znalazły odsunięty kamień. Otworzyły drzwi do grobowca, weszły i nie znalazły ciała Jezusa. Następnie, kiedy one płakały i smuciły się, objawił im się osobiście Zmartwychwstały, który polecił im: „Nie płaczcie. Ja jestem tym, którego szukacie; niech pójdzie tylko jedna z was do waszych braci i powie im: «Chodźcie, powstał nasz Mistrz z martwych»” (*Epistula Apostolorum*, 10[21]). Do Apostołów poszła Maria, ale spotkała się z ich podejrzliwością i nie uwierzyli jej. Wtedy wróciła ona do Jezusa i przekazała Mu, że nikt nie uwierzył w zmartwychwstanie. Jako druga z oręдьми o zmartwychwstaniu udała się Sara, ale jej Apostołowie również nie uwierzyli. Wtedy Jezus osobiście udał się do Apostołów i ukazał się im.

Dalsza relacja stanowi kompilację treści znanych z Ewangelii kanonicznych, choć są one znacznie przepracowane, np. Piotr wkłada rękę do ran na rękach, Tomasz do boku, a Andrzej ogląda stopy Jezusa. List ukazuje też Apostołów przepaszających za swój brak wiary. Po tym powitaniu Jezus przekazuje Apostołom swoje tajemne objawienie, które stanowi treść kolejnych rozdziałów Listu. Widać zatem, że w *Epistula Apostolorum* relacja o pustym grobie i opowieść o spotkaniu ze Zmartwychwstałym służą tylko temu, aby stworzyć ramy narracyjne dla przemówienia Jezusa do Apostołów. Zauważyć natomiast trzeba, że apokryf ten jest świadectwem tego, że w II wieku nastąpił rozwój idei zmartwychwstania ciała. Jak zauważa N. Kiel, w tym tekście po raz pierwszy zjawienie się Jezusa w cielesnej postaci jest ściśle powiązane z obietnicą zmartwychwstania daną wiernym, co znajdowało się w centrum dyskusji teologicznych ery poapostolskiej<sup>48</sup>. W tekście widoczna jest także polemika z doketystami, na co wskazuje rozbudowany motyw rozpoznawania cielesnej obecności Zmartwychwstałego<sup>49</sup>.

## 5. „Ewangelia Gruzińska”

Tzw. Ewangelia Gruzińska jest apokryfem, który przedstawia całość życia Jezusa. Do czasów współczesnych zachowała się ona jedynie we fragmentach. W związku z tym opis wydarzeń związanych ze zmartwychwstaniem zawiera tylko kilka epizodów. Wiele wydarzeń opisanych zostało chaotycznie, bez żadnego logicznego uporządkowania. Jest tak zapewne dlatego, że autor

---

<sup>48</sup> Zob. N. KIEL, *Auferstehung des Fleisches in der Epistula Apostolorum*, *Vigiliae Christianae* 74 (2020) 2, s. 165–198.

<sup>49</sup> Por. M. HORNSCHUH, *Studien zur Epistula Apostolorum*, *Patristische Texte und Studien* 5, Berlin 1965, s. 13–14.

## Relacje o pustym grobie w tekstach apokryficznych

czepał z różnych źródeł. Datacja utworu nie jest prosta. Odzwierciedla się w nim teologia pierwszych wieków chrześcijaństwa, są elementy wskazujące na spory monofizyckie, są także aluzje do różnych wydarzeń historycznych, np. wypraw krzyżowych. Trudności są także jeśli chodzi o hipotezy dotyczące miejsca napisania dzieła. Co do źródeł, z których mógł korzystać autor, to badacze wymieniają Ewangelie kanoniczne oraz niektóre apokryfy: *Protoewangelię Jakuba*, *Ewangelię Nikodema*, *Ewangelię Piotra*. Jest też pewna ilość elementów, które są określane jako materiał własny autora, ale genezy tego materiału nie sposób podać<sup>50</sup>.

Z punktu widzenia omawianego tematu należy zwrócić uwagę na dwie opisane sceny. Pierwsza z nich mówi o obecności Marii Magdaleny przy grobie. Maria Magdalena przyszła do grobu bardzo wcześnie, zaraz po północy. Zobaczyła, że jest on pusty i że nie ma w nim ciała Jezusa. Wtedy zaczęła płakać i bić się w piersi mówiąc:

Cóż ja mam teraz czynić, dokąd iść i kogo pytać, gdzie mam Go szukać i gdzie Go mogę odnaleźć? Przecież zdjęli Go z krzyża i położyli do tego grobu, przywalili grób dużym kamieniem, zapieczętowali i postawili straż. Sama jestem świadkiem, że nikt z uczniów nie ruszył Go tej nocy. Żydzi zaś nie uczyniliby tego, aby nie pogwałcić szabatu; żadne zwierzę również me nie mogło Go wykraść, gdyż grób zamknięty był dużym kamieniem. Przed trzema dniami też nie mógł zmartwychwstać, jak to sam powiedział, dotychczas bowiem upłynęła jedna noc i jeden dzień, Wszystko to, co On mówił aż do ostatnich czasów, sprawdziło się, jakże mógł więc teraz skłamać – wszak zawsze mówił prawdę: w jaki więc sposób trzeba to tłumaczyć? Gdyby ktoś miał wykraść jego ciało, On sam mógł to przecież przepowiedzieć!<sup>51</sup>.

Można przypuszczać, że tekst powyższy przytaczający słowa Marii Magdaleny został zredagowany jako kompilacja zawierająca elementy znane z ewangelii

---

<sup>50</sup> Por. M. STAROWIEYSKI, *Ewangelia Gruzińska (EwGruz)*. [Wprowadzenie], w: TENŻE (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1: *Fragmety, Narodzenie i Dzieciństwo Maryi i Jezusa*, Kraków 2003, s. 204–205. Tekst polski w przekładzie Grzegorza Peradzego cyt. za: M. STAROWIEYSKI (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, s. 205–229.

<sup>51</sup> M. STAROWIEYSKI (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, s. 227.

kanonicznych (np. motyw zapieczętowania grobu i postawienia straży). Nowością jest, że już na tym etapie Maria wzmiankuje zmartwychwstanie – można przypuszczać, że prawdopodobnie się go spodziewa („nie mógł zmartwychwstać, bo dopiero upłynęła jedna noc i jeden dzień”). Dalej mamy ukazaną rozmowę z aniołem, który siedział na skale. Rozmowa ta zawiera elementy znane choćby z Ewangelii Janowej („zabrali mego Pana i nie wiem, gdzie Go położyli”). Słowa anioła, które padają w tej rozmowie są znacznie rozbudowane. Częściowo streszczają wydarzenia znane z innych tradycji (np. wzmiankowanie trzęsienia ziemi). Nowością są słowa anioła, który stwierdza, że wraz z innymi nie zauważyli zmartwychwstania i z tego powodu, ponieważ doznali jakiegoś przeczucia, odsunęli kamień, aby sprawdzić. Widać zatem, że według tej relacji aniołowie także byli nieświadomi tego, co się dzieje. Potrzebowali oni zjawienia się Pana, aby mogli się upewnić („On sam ulitował się i ukazał się nam”)<sup>52</sup>.

Rozbudowana jest także relacja strażników. Ogłaszają oni:

On naprawdę zmartwychwstał i nie możemy tego ukryć. Oto będziemy krzyczeć o tym na dworze wezrya<sup>53</sup> i opowiadać to po całym mieście, i nie będziemy temu zaprzeczali. Straszliwe zjawisko zmartwychwstania ukazało się nam: nastąpiło trzęsienie ziemi silniejsze aniżeli w czasie ukrzyżowania lecz w tym dniu było nam lżej aniżeli w nocy; a baliśmy się nie tylko z powodu trzęsienia ziemi<sup>54</sup>.

Strażnicy wspominają też o przyjsciu kobiet do grobu. Jedna z nich miała usłyszeć głos Zmartwychwstałego, który oznajmił, że żyje i zmartwychwstał. Relacja strażników kończy się rozbudowanym opisem narady kapłanów, którzy przekupują strażników i każą rozpowszechnić kłamstwo o kradzieży ciała. Po nim pojawia się relacja o spotkaniu Marii Magdaleny z Jezusem (widać też elementy znane z tradycji janowej, np. motyw ogrodnika), ale po kilku zdaniach tekst się urywa<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> *Tamże*, s. 227–228.

<sup>53</sup> Termin „wezyr” wskazuje na pochodzenie tekstu z czasów, kiedy dawały się już odczuć wpływy muzułmańskie.

<sup>54</sup> M. STAROWIEYSKI (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, s. 228.

<sup>55</sup> *Tamże*, s. 229.

## *Zakończenie*

Podsumowując przeprowadzone analizy należy zauważyć, że najbardziej obszerną (a zarazem najbogatszą teologicznie) relację o pustym grobie daje *Ewangelia Piotra*. Analiza tej relacji pozwala nam podać możliwe powody napisania tego apokryfu (a pośrednio, także i innych apokryfów). Powody mogą być następujące: próba zaspokojenia ciekawości odnośnie do spraw pominiętych w relacjach kanonicznych (podstawowe pytanie, na które poszukiwano odpowiedzi brzmiało: jak wyglądało zmartwychwstanie Jezusa?). Następnie chodzić mogło o wyjaśnienie pewnych kwestii, które pojawiają się w Ewangeliach kanonicznych, ale tam – zdaniem twórców apokryfów – nie zostały wystarczająco rozwinięte. Ponadto nie można pominąć faktu, że powstanie apokryfów wiązało się z poszukiwaniem przez ich autorów odpowiedzi na teologiczne pytania aktualne w czasie, kiedy oni żyli. Te teologiczne pytania były tym bardziej ważne, że pierwsze wieki chrześcijaństwa to czas formowania się doktryny, a to wiązało się oczywiście z pojawieniem się błędnych kierunków. Spośród nich na czoło wysuwał się doketyzm. I przeciwko niemu w dużej mierze występowali autorzy omawianych tekstów. Do tego należy dodać uzasadnienie apologetyczne, które skierowane było przede wszystkim do autorów pogańskich kwestionujących w ogóle możliwość cielesnego zmartwychwstania. W apokryfie *Opowieść Józefa z Arymatei* nawiązania do pustego grobu są niewielkie. Cały tekst wydaje się być luźno powiązany z relacjami z Ewangelią kanonicznych, natomiast wyraźnie widać cel, jaki przyświecał autorowi. Chodziło o uzasadnienie szczególnej roli Dobrego Łotra. W dziele *Księga Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa (przez Bartłomieja Apostoła)* widoczny jest nowy motyw, a mianowicie spotkanie Zmartwychwstałego z Maryją. W dziele tym to Ona podejmuje misję, którą w Ewangeli Janowej wypełnia Maria Magdalena. *Epistula Apostolorum* zawiera rozbudowane opowiadanie o wizycie kobiet przy grobie. Relacja zawarta w tym dziele stanowi kompilację treści znanych z Ewangeli kanonicznych, choć są one znacznie przepracowane, np. do apostołów udają się dwie kobiety, Piotr wkłada rękę do ran na rękach, Tomasz do boku, a Andrzej ogląda stopy Jezusa. List ukazuje też Apostołów przepraszających za swój brak wiary. Rozbudowana jest także relacja strażników. To oni ogłaszają, że Jezus rzeczywiście zmartwychwstał.

Badając teksty apokryficzne mówiące o pustym grobie można zauważyć, że widać w nich liczne paralele do tekstów kanonicznych. Pewne elementy są przeredagowywane, uzupełniane o materiał własny (pochodzący z bliżej



## Tomasz Siemieniec

niezidentyfikowanych źródeł). Widoczne są także nawiązania do liturgii chrześcijańskiej. Czasem opowiadanie o pustym grobie stanowi wstęp do przekazania innych treści np. jakiegoś tajemnego objawienia.

Relacji apokryficznych nie traktujemy oczywiście jako uzupełnienia Ewangelii kanonicznych, natomiast są one bez wątpienia cennym źródłem dla poznania myśli teologicznej i teologicznych problemów swoich czasów.

*ks. Tomasz Siemieniec*