

RTWP 15 (2019), s. 105–136

Łukasz Piotrowski

HONOR I WSTYD W OPISACH SPOTKAŃ JEZUSA Z KOBIEȦAMI

Wstęġ

Antropologowie kultury zajmujący się badaniem cywilizacji śródziemnomorskiej (np. J. Pitt-Rivers, P. Bourdieu, J.G. Peristiany, D.D. Gilmore) zwracają uwagę na fundamentalne dla niej znaczenie wartości honoru i wstydu. Ludy zamieszkujące w starożytności basen Morza Śródziemnego traktowały te dwie jednostki aksjologiczne jako osiowe wartości ówczesnej kultury. Honor i wstyd to wartości dynamiczne, które miały w ówczesnych kolektywistycznych kulturach organizować życie jednostek, decydując o pozycji jednostki funkcjonującej w danej społeczności. Obrona honoru była jednym z najważniejszych zadań człowieka, gdyż od posiadania tej wartości była uzależniona pomyślność konkretnej osoby oraz grupy, do której należał. Relacje odnoszące się do wartości honoru i wstydu przybierały zatem dynamiczny i antagonistyczny charakter.

W ramach badań nad Pismem Świętym rozwinęło się na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci podejście antropologicznokulturowe (zob. dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* – 1993). Pozwala ono na prowadzenie badań nad tekstami biblijnymi w oparciu o osiągnięcia antropologii kulturowej. W ramach tego nurtu egzegetycznego powstawały prace analizujące rolę dwóch kluczowych jednostek aksjologicznych cywilizacji śródziemnomor-

skiej. Autorem modelu pozwalającego na aplikację dynamiki honoru i wstydu do analizy biblistycznej jest Bruce Malina. Stworzył on bazowy model interpretacyjny honoru i wstydu, który będzie stanowił podstawę metodologiczną niniejszej pracy. Model ten zaprezentował dla polskojęzycznego czytelnika Janusz Kręcidło w swojej monografii *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii* (2013).

Kręcidło ukazuje założenia modelu B. Maliny, strukturę i znaczenie poszczególnych jego elementów dla opisanego dynamiki honoru i wstydu. Autor niniejszej pracy zamierza wykorzystać wiele z zaproponowanych we wspomnianej monografii kategorii opisu. Mowa m.in. o definicji honoru i wstydu, rywalizacji o honor według schematu wyzwanie-odpowiedź, rozróżnieniu na honor-precedencję i honor-cnotę, sposobach replikacji honoru i jego uobecniania (imię i krew, ciało i jego pozycje, ubiór, rodzina, grupa religijna, naród, płeć, relacja patron-klient). W pracy pojawi się także kategoria beneficjencji, która również miała wpływ na ocenę honorową ludzi i wydarzeń.

Podjęcie antropologicznokulturowe i model Maliny stanowią środek do uchwycenia dynamiki honoru i wstydu przedstawionej w tekstach Ewangelii. Analiza wybranych tekstów Nowego Testamentu w ten sposób przynosi liczne korzyści interpretacyjne. Po pierwsze, pozwala wytłumaczyć świat opisany w tekstach biblijnych w sposób, który odbiega od tradycyjnych metod egzegezy biblijnej. Wydobywa treści związane z codziennym życiem ludzi reprezentujących cywilizację śródziemnomorską, selekcionując je pod kątem m.in. wartości honoru i wstydu. W centrum zainteresowania tego nurtu badawczego znajdują się zatem ludzie i wydarzenia, a nie sam tekst. Po drugie, podjęcie antropologicznokulturowe zajmujące się honorem i wstydem pozwala zbudować poszerzony obraz postaci i wydarzeń ewangelicznych. Perspektywa aksjologiczna, którą przyjmuje badacz, zawiera dodatnią lub ujemną ocenę ludzi i wydarzeń, często czytelną dla przedstawicieli ówczesnej epoki, a nieczytelną dla dzisiejszego odbiorcy. Dzięki temu można dokonać hierarchizacji pewnych elementów rzeczywistości, ukazując ich wagę dla opisywanego świata.

1. Ogólne uwarunkowania spotkań Jezusa z kobietami

Ewangelie zawierają pokaźną liczbę scen przedstawiających spotkania Jezusa z kobietami. W tym rozdziale analizie poddano opis spotkania Jezusa z Samarytanką zawarty w Ewangelii wg św. Jana oraz opis obmycia nóg Jezusa przez jawnogrzesznicę podany w Ewangelii wg św. Łukasza. Oba fragmenty charakteryzują się wysokim nasyceniem treściami związanymi z wartościami honoru i wstydu. Podobieństwa, które występują między tymi fragmentami, dotyczą elementów zachowania głównego bohatera sceny – Jezusa z Nazaretu oraz bohaterów pobocznych – Jego oponentów.

Warto zauważyć też charakterystyczny rys, jaki związany jest z postacią kobiet przedstawionych w obu fragmentach Ewangelii. Jezus w scenie spotkania z Samarytanką oraz w scenie obmycia nóg przez jawnogrzesznicę występuje jako nauczyciel, posiadający popularność cudotwórcy. Równocześnie pozostaje w opozycji do grupy ludzi zajmujących w społeczeństwie Izraela wysoką pozycję – nade wszystko faryzeuszy. Oni są ludźmi, którzy kwestionują postać Jezusa, Jego zachowanie. Dzięki temu stanowi rzeczy można doszukiwać się w obu fragmentach Ewangelii podstawowych kategorii związanych z honorem i wstydem. Obecność kobiet w obu scenach prowadzi do uwypuklenia pewnych kwestii odnoszących się do tych podstawowych wartości ówczesnego społeczeństwa. Zachowanie kobiet, ich słowa i gesty „katalizują” liczbę odniesień do gramatyki honoru i wstydu.

Podróż przez Samarię, region leżący między Galileą a Judeą, stanowiła podstawę do oceny zachowania Jezusa. W dalszej kolejności fakt spotkania z kobietą, reprezentantką innej grupy narodowej, odmiennej tradycji religijnej również stanowił asumpt do wyciągnięcia wniosków decydujących o honorowości lub dyshonorowości postępowania Jezusa oraz samej kobiety. Ludźmi wydającymi osąd zachowania Jezusa są w tej scenie uczniowie, kobieta oraz Samarytanie. Podstawę osądu stanowią kryteria odnoszące się do wzajemnej historii obu narodów, kwestii płci, grzesznego życia kobiety. Zachowanie Jezusa będzie jawiło się jako w jakimś sensie prowokacyjne i niebezpieczne dla Jego honoru jako mężczyzny i reprezentanta Na-

rodu Wybranego. Analiza zachowania poszczególnych osób biorących udział w tej scenie pozwoli odnieść się do zarysowanej tu problematyki i zauważyć swoistość zachowania samego Jezusa, który wykazuje w całej scenie swoją honorową tożsamość dzięki tytułom, jakie nadaje Mu kobieta i jakie przypisuje sam sobie.

W kolejnej części artykułu zawarty jest opis spotkania Jezusa w domu faryzeusza Szymona. W tej scenie, mocniej niż w przedstawionej w poprzednim paragrafie tego rozdziału, zarysowano obecność oponentów Jezusa z Nazaretu. Gospodarzem owego spotkania jest faryzeusz Szymon. Bezpośredni kontekst rzutujący na dynamikę honoru i wstydu będzie stanowić tu problem gościnności związany z obowiązkami gospodarza i prawami gościa. Jezus w tym paragrafie jest opisany jako nauczyciel, który zostaje poddany próbie honorowej. Szymon zaprasza Go, aby sprawdzić, w jakim stopniu prawdziwe są opinie wydawane o Jezusie, co reprezentuje sobą jako wędrowny nauczyciel, czyniący liczne znaki. Pojawienie się kobiety i jej zachowanie prowadzi do zdynamizowania sytuacji. Wskazuje na problem czystości rytualnej, dostosowania się do zasad ówczesnego *decorum* towarzyskiego itp., do czego odnoszą się faryzeusz i Jezus. W końcowej fazie sceny elementem dotyczącym dynamiki honoru i wstydu są słowa Jezusa skierowane do kobiety dotyczące odpuszczenia jej grzechów przez Niego. Spotkały się one z publicznym osądem reputacji wydanym przez postronnych uczestników sceny. Problematyka łaski Bożej i uzurpacji prawa Bożego staje się podstawą ostatecznej oceny zachowania Jezusa z Nazaretu.

2. Honorowa tożsamość Jezusa w scenie spotkania z Samarytanką

Spotkanie Jezusa z Samarytanką opisane w Ewangelii Janowej posiada liczne odniesienia do dynamiki honoru i wstydu. Są one związane z geografią i historią miejsca spotkania, płcią osób spotykających się oraz ich odmiennymi rolami społecznymi. Czynniki te wpływają na odczytanie wartości honorowej uczestników tej sceny. Ma ona miejsce w Samarii, leżącej między Judeą a Galileą. Był to region źle oceniany przez Żydów. Przeszłość naznaczona historycz-

no-religijnymi sporami ciążyła na ocenie sytuacji, jaką mogli wydać jej obserwatorzy. W pierwszej kolejności są to uczniowie, którzy towarzyszą Jezusowi w tej scenie. Również ich zachowanie wpływa na wyznaczenie odpowiednich kwalifikatorów oceniających to wydarzenie pod kątem wartości honoru i wstydu. Ich nauczyciel rozpoczyna przecież dyskusję z kobietą, będącą dodatkowo Samarytanką. W opisie J 4, 1-45 pojawiają się również mieszkańcy Samarii oraz pośrednio wskazani faryzeusze. Prezentowana scena zawiera również pewne paralelne elementy treściowe do opisu rozmowy Jezusa z Nikodemem (J 3, 1-21), które zostaną poddane krótkiej analizie porównawczej pod koniec tego paragrafu.

Główne problemy poruszane przez Jezusa i Samarytankę oscylują wokół pojęcia „wody żywej” Ewangelista pokazuje w tym fragmencie, w jaki sposób niski status mieszkańców Samarii zostaje zniwelowany przez fakt przyjęcia orędzia Jezusa Chrystusa i włączenie do nowego ludu żyjącego w „Duchu i prawdzie” W trakcie rozmowy pojawiają się kwestie dotyczące tożsamości Jezusa, która zostaje odkryta przez kobietę i jej współziomków. Owa tożsamość decyduje o wysokim statusie honorowym Jezusa i Jego zdolności do przekraczania barier ustalonych przez społeczno-religijne zakazy. Jezus występuje w tej scenie jako nauczyciel posiadający wysoki honor-precedencję (wynikający z pełnionej w społeczeństwie funkcji) i wysoki honor-cnotę (wynikający z dokonań i wewnętrznego stanu nauczyciela). Spotkanie z kobietą jest dla Niego zachowaniem ryzykownym z punktu widzenia pozycji honorowej zachowywanej w społeczeństwie. W przebiegu sceny Jezus wykazuje swoją rację w sporze z normami społeczno-religijnymi wyznaczanymi przez przeciwników. Werdykt w tym sporze-grze o honor wydadzą kobieta, uczniowie oraz mieszkańcy Samarii.

Fragment wprowadzający odbiorcę w rozmowę Jezusa z Samarytanką podaje przyczynę pojawienia się nauczyciela z Galilei w okolicy samarytańskiego miasteczka. Przyczyna ta rzutuje na wstępne ustalenie honorowej pozycji Jezusa w społeczeństwie. Ewangelista wspomina, że opuścił On Judeę i odszedł znów do Galilei, ponieważ dowiedział się o faryzeuszach, którzy z kolei mieli powziąć wiedzę o tym, że: „Jezus pozyskuje sobie więcej uczniów i chrzci więcej

niż Jan – chociaż w rzeczywistości sam Jezus nie chrzczył, lecz Jego uczniowie” [o znaczeniu dopowiedzenia zawartego w J 4,2 zob. np. Lincoln 2005: 171 – przyp. ŁP]. Opuszczenie Judei było najprawdopodobniej podyktowane chęcią uniknięcia konfliktu. Zgodnie z biegiem akcji opisaney w Ewangelii, nie nadszedł jeszcze czas na otwarty konflikt z przedstawicielami władzy religijnej. J 4, 1-3 informuje zatem o tym, że Jezus był nauczycielem, który stawał się coraz bardziej popularny. Wzrastało Jego znaczenie w społeczeństwie, co prowadziło do napięcia pomiędzy Jezusem a faryzeuszami. W tym momencie nie dochodzi do sytuacji gry o honor opartej na modelu wyzwanie-odpowiedź, która podlegałaby bezpośredniemu werdyktowi. Jednak spotykamy tu wstępny etap takiej sytuacji. Pomiedzy Jezusem a faryzeuszami rozpoczyna się rywalizacja o autorytet społeczny w sferze o wysokiej wartości, bo dotyczącej Boga i spraw religii i wiary. Ewangelista zaznacza, że Jezus podjął tę decyzję samodzielnie, podkreślając w ten sposób Jego autonomię i zdolność odnajdywania się w nieprzychylnej Jemu rzeczywistości (J 4, 3).

Informacji o znalezieniu się Jezusa w samarytańskim miasteczku towarzyszy informacja o charakterze tego miejsca (J 4,4-6). Zrozumienie znaczenia miasteczka Sychar i regionu Samarii pozwala na właściwą ocenę prezentowanej sceny. Ewangelista pisze: „Trzeba Mu było przejść przez Samarię” (J 4, 4). O ważnej roli Samarii świadczy historia Narodu Wybranego. Abraham po przyjsciu do Ziemi Obiecanej trafił na tereny Samarii, gdzie koło Sychem [Sychem przyjęło w biegu historii nazwę Sychar – przyp. ŁP] zbudował Bogu ołtarz – tu zaczął się kult Boży (Rdz 12, 6-7). Jakub kupił tu ziemię (Rdz 33, 18–20), Jozue wypowiedział tu ostatnie słowa do ludu i zawarł w jego imieniu przymierze z Panem (Joz 24), prorocy wspominali o konieczności jedności z tym regionem (Ez 16, 51.53).

W odniesieniu do miejsca i jego historii kluczowy pozostaje jednak negatywny stosunek Żydów do Samarytan. Po zdobyciu terenów samarytańskich przez Asyrię zostały one zasiedlone przez ludzi z Babilonu, Kuta, Awwa, Chamat i Sefarwaim, którzy czcili swoich bogów (2 Krl 17, 24), nie respektując przymierza obowiązującego mieszkańców tego terenu (Lincoln 2005: 265). Również w okresie niewoli babilońskiej oraz po 322 r. przed Chr. (zajęcie Samarii przez

Aleksandra Wielkiego) tereny te zasiedlali poganie (Klinkowski 2016: 61). Rozdźwięk pomiędzy Samarią a Żydami uważającymi się za prawowiernych mógł też mieć podłoże sporu o wpływy w państwie. W Samarii mieli zamieszkiwać ludzie, którzy poszli własną drogą religijną ze względu na niemożność wpływania na sprawy kultu w Jerozolimie zamieszkaną przez wpływowe warstwy społeczne (Klinkowski 2016: 61). Te czynniki powodowały, że dla prawowiernych Żydów Samarytanie pozostawali ludźmi o niskim statusie społecznym, w pewnym sensie byli dla nich odszczepieńcami. Jezus, przybywając „do miasteczka samarytańskiego, zwanego Sychar, w pobliżu pola, które niegdyś dał Jakub synowi swemu, Józefowi” (J 4, 5), wchodzi w ten obszar geograficzno-kulturowy naznaczony tak bogatą i skomplikowaną historią wzajemnych relacji. Dla osób podróżujących z Judei do Galilei była to normalna droga, krótsza od tych, które wiodły wzdłuż wybrzeża albo Doliny Jordanu. Można jednak założyć, że w wypadku Jezusa jej wybór był podyktowany nie pragmatycznym kryterium odpowiedniości, lecz zamiarem wypełnieniem planu Bożego (McHugh 2009: 264). Taki sąd jest uprawniony, ponieważ Żydzi – ze względu na wzajemne animozje – bardzo często omijali ten teren, wybierając dłuższą drogę wiodącą przez pogańskie ziemie leżące za Jordanem (Klinkowski 2016: 62). Zamiar przyjęcia tej drogi był związany z chęcią pokazania, że Samarytanie nie są gorszą kategorią obywateli rodzącego się królestwa Bożego.

Z żydowskiego punktu widzenia powinien jak najszybciej opuścić ten teren, bez zbędnego wchodzenia w kontakty z ludźmi niezachowującymi przepisów Prawa ideprecjonującymi ważne historycznie tereny. Nie robi tego, co pokazuje przebieg całej rozmowy z Samarytanką zawarty w tekście Czwartej Ewangelii. Naraża swój honor w oczach Żydów.

Rozmowę Jezusa z Samarytanką poprzedza wzmianka o tym, że usiadł On przy studni Jakuba, która swoją wodę miała ze znajdującego się tam źródła Jakuba, i odpoczywał zmęczony, gdyż było południe (J 4, 6). Podobny motyw odnajdujemy Piśmie św. kilkakrotnie. Sługa Abrahama, szukając żony dla Izaaka, spotkał przy studni Rebekę (Rdz 24, 10–27), Jakub zapoznał przy studni Rachełę

(Rdz 29, 1–12), a Mojżesz –Seforę (Wj 2, 15) (Klinkowski 2016: 63). Podobnie w Ewangelii Janowej, do Jezusa przyszła kobieta, z którą On sam rozpoczął rozmowę, mówiąc: „Daj Mi pić!” (J 4, 7b). Spotkało się to z reakcją kobiety, która powiedziała: „Jakżeż Ty będąc Żydem, prosisz mnie, Samarytankę, bym Ci dała się napić?” (J 4, 9a). Ewangelista dodał do tych słów komentarz: „Żydzi bowiem z Samarytanami unikają się nawzajem” (J 4, 9b). Reakcja kobiety w świetle ówczesnej kultury i stosunków panujących między Żydami a Samarytanami jest zrozumiała, gdyż zachowanie Jezusa jest kontrowersyjne. Może je tłumaczyć jedynie zasadny motyw teologiczny. Być może podobne sceny biblijne zawierające ten motyw, jak również scena opisana w Czwartej Ewangelii pozwalają autorom natchnionym na ukazanie treści teologicznych związanych z wodą i studnią. Wodę ze studni porównywano w środowiskach żydowskich do Tory. Esseńczycy opisywali Torę jako studnię wykopaną przez nauczycieli, skąd czerpali prawdę (Klinkowski 2016: 63). Jednak w perspektywie dynamii honoru i wstydu zachowanie Jezusa ciągle pozostaje ryzykowne i naraża Go na utratę posiadanego honoru. Dotyczy to zwłaszcza honorowego postrzegania określonych dla danej płci ról społecznych oraz kwestii honoru narodu-wspólnoty, będących ważnym nośnikiem tej podstawowej dla ówczesnej kultury wartości.

Po pierwsze, Jezus jako mężczyzna nie powinien rozmawiać w miejscu publicznym z kobietą, gdyż rozmowa z niewiastą w miejscu publicznym „była uważana za wielką nieprzyzwoitość ze strony Izraelity” (Daniel-Roops 1964: 178). Dodatkowym elementem deprecjatywnym w odniesieniu do kwestii płci była ogólna opinia, jaką posiadali Żydzi na temat kobiet samarytańskich. Uważano, że „od urodzenia mają one menstruację, a więc są z natury nieczyste. Zetknięcie się z taką kobietą powodowało zaciągnięcie nieczystości. Nieczystość zaciągało się również poprzez korzystanie z naczyń, którymi posługiwali się Samarytanie” (Klinkowski 2016: 62). Widzimy, że podczas rozmowy Jezus prosił kobietę o wodę, narażając się również w ten sposób na nieczystość.

Po drugie, rozpoczął rozmowę z Samarytanką, co ze względu na wskazane wyżej powody historyczno-religijne było niedopuszczal-

ne (Lincoln 2005: 172). Komentarz autora Ewangelii potwierdza ten antagonistyczny stan rzeczy. Honor Jezusa w tym momencie został wystawiony na próbę. Dla Żydów takie zachowanie było niedopuszczalne i deprecjonujące. Zdziwiona kobieta reaguje zgodnie z ówczesnie panującymi zasadami, Jezus natomiast przekracza te zasady.

Samarytanka określiła Jezusa słowem „Żyd”, identyfikując jako przedstawiciela zwaśnionego narodu. Nazwa ta ma konotacje odnoszące również do wartości honoru i wstydu. Przyjmując optykę gry o honor, Samarytanka wydaje się zdziwiona tym, że osoba reprezentująca naród o określonej, wysokiej samoidentyfikacji rozpoczyna z nią rozmowę. Żydzi pogardzając Samarytanami, wyrażali w ten sposób swoją wyższość. Przez asymilację z obcymi plemionami, okazywany synkretyzm religijny oraz zawężenie przyjmowanej nauki wyłącznie do Pięcioksięgu Samarytanie mieli według Żydów stanowić naród podrzędny wobec swoich protoplastów, za których Żydzi się uważali. „Duma najnędniejszego z Żydów płynęła z tego właśnie źródła: wiedział, że jest złączony Przymierzem z Bogiem” (Daniel-Rops 1964: 43). Według Żydów, Samarytanie mieli zerwać to przymierze, decydujące o wyjątkowości i sile Narodu Wybranego. Samarytanka w słowie Żyd zawiera pewien zestaw treści, które decydują o wysokiej wartości honorowej osoby nią nazywanej. Termin „Żyd”, obok „Hebrajczyka” i „Izraelity” stanowił jedną z podstawowych, zawierających ważne i honorowe treści, nazw człowieka wchodzącego w obręb Narodu Wybranego. Użycie tego określenia rozpowszechniło się po powrocie z niewoli babilońskiej. W największym stopniu do Babilonu zostali deportowani obok przedstawicieli pokolenia Beniamina właśnie ludzie z pokolenia Judy. Na obcej ziemi mieli oni zachować zwyczaje i Prawo, gdy tymczasem ludzie z pozostałych pokoleń pozostawieni w Ziemi Świętej weszli w mniejszym lub większym stopniu w relacje z ludami pogańskimi, ulegając im. Judejczycy, czyli Żydzi właśnie stali się odtąd synonimem ludzi prawdziwej wiary (Daniel-Rops 1964: 49). Jezus w oczach Samarytanki postępuje w sposób zaskakujący. Być może też jest to dla niej zachowanie niewłaściwe. Z pewnością jest ono takie dla żydowskich obserwatorów sceny, czyli uczniów zdziwionych rozmową Jezusa (J 4, 27).

Dalsza część dialogu pokazuje strategię Jezusa, która ma doprowadzić do naświetlenia przyczyn tak ryzykownego z punktu widzenia wartości honoru i wstydu zachowania.

Następuje swoista autoprezentacja Jezusa (J 4, 10-15), która prowadzi do rozpoznania Jego tożsamości. Jezus rozpoczyna od słów: „O, gdybyś znała dar Boży i wiedziała, kim jest Ten, kto ci mówi: «Daj mi się napić» – prosiłabyś Go wówczas, a dałby ci wody żywej” (J 4, 10). Wskazuje tutaj na dwa elementy: „dar Boży” i swoją tożsamość, dając do zrozumienia kobiecie, że nie wie ona, z kim tak naprawdę rozmawia. Kobieta odpowiadając, wskazała na brak czerpaka i głębokość studni jako przeszkody nie do pokonania przy wydobyciu „wody żywej”, tj. tak jak rozumiała naturalistycznie-pobranej ze studni, w której lustro wody mogło znajdować się nawet na głębokości 30 m (McHugh 2009: 270). W świetle wskazanego już wcześniej symbolicznego odczytania wody jako Tory oraz fragmentów samego Pisma św. (np. Am 8, 11, Jr 2, 13, Ps 42, 2) „woda ze źródła jest wyraźnym symbolem życia; na ziemiach, gdzie brak wody jest symbolem śmierci” (Mourlon Beernaert 1997: 180). Jezus chce ofiarować kobiecie życie, czego ona jeszcze nie rozumie. Jako pierwsza w Ewangelii Janowej stosuje wobec Jezusa określenie „Panie” – gr. *kyrie* – będące słowem znaczącym i podkreślającym honorowy status człowieka (por. McHugh 2009: 270). Samarytanka zachowuje szacunek wobec obcego mężczyzny oraz zrozumiały z jej perspektywy dystans.

W dalszej kolejności tej części rozmowy dopowiada, zadając swojemu rozmówcy pytanie o to, czy jest większy od ich ojca Jakuba, który podarował Samarytanom tę studnię (J 4, 12). Samarytanka przywołuje postać znaczącego patriarchy, oczekując na negatywną odpowiedź Jezusa, o czym świadczy grecki zaimek *me* zakładający przewidywaną odpowiedź przeczącą (McHugh 2009: 270). Patriarcha Jakub według kobiety miał być tym, który zagwarantował mieszkańcom Sychem (Sychar) wodę.

W ówczesnej rzeczywistości miało to bardzo duże znaczenie dla funkcjonowania lokalnej społeczności. Takie źródło wody gwarantowało funkcjonowanie ludziom, zwierzętom, a także możliwe, że również było wykorzystywane w uprawie roślin. Dla kobiety i dla całej

jej społeczności Jakub jest tym, który daje życie. Budowanie studni można włączyć w obręb beneficjencji. Jakub zdobywa honor tego, kto dobrze czyni swojej społeczności (łac. *benefactor*). Mimo upływu wieków pozostaje w pamięci Samarytan jako ich dobroczyńca, a więc równocześnie – osoba obdarzona szacunkiem i dobrą sławą.

Pytanie kobiety można potraktować jako swoiste wyzwanie honoru Jezusa, który zamykając temat „wody żywej”, odpowiada kobiecie w sposób niepozostawiający wątpliwości co do Jego honoru. Kobieta pyta o to, czy Jezus potrafi zrobić więcej dla niej i społeczności Samarytan niż zrobił patriarcha Jakub. Odpowiadając, Jezus mówi o „wodzie żywej”, którą da ludziom. Stanie się ona w człowieku „źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu” (J 4, 14). Jezus określa siebie jako dawcę życia wiecznego. Oznacza to, że przypisuje sobie autorytet tożsamy autorytetowi Boga. Następuje w tym momencie odwrócenie ról. Wcześniej to Jezus pragnął wody źródlanej, zaś po Jego słowach, to kobieta wyraziła pragnienie zaczerpnięcia „wody żywej”, nie rozumiejąc równocześnie prawdziwego znaczenia słów Jezusowych (Mourlon Beernaert 1997: 181). Prośba kobiety (J 4, 15) staje się werdyktem, dającym czytelnikowi potwierdzenie honoru Jezusa jako honoru tożsamego samemu Bogu. Jezus staje się prawdziwym dobroczyńcom. Zrozumienie tego faktu pozostaje na razie niemożliwe dla kobiety.

Druga część tej rozmowy, aż do przybycia uczniów, którzy nie uczestniczą w tej scenie (od J 4, 16 do J 4, 27), prowadzi do odkrycia i pogłębienia tożsamości Jezusa wskazującej na Jego wysoki status honorowy. Jezus nakazuje kobiecie pójście po mężai powrót do źródła (J 4, 16). Kobieta odpowiada, że nie ma męża (J 4, 17a). Wtedy Jezus określa jej stan życia jako wykraczający poza ówczesne normy moralne. Kobieta miała już pięciu mężów i żyje z kolejnym mężczyzną, który nie jest jej mężem (J 4, 18). Ten fakt świadczy o jej trudnej sytuacji życiowej i niskim statusie honorowym według ocen wydawanych przez prawowiernych Żydów. W Izraelu czasów Jezusa „żona winna mężowi wierność zupełną, nie mając prawa żądać wzajemności” (Daniel-Rops 1964: 178). Jednożeństwo było stanem pożądanym zgodnie z Prawem Mojżeszowym (Daniel-Rops 1964: 164). Fakt posiadania kilku mężów pokazuje, że niewiasta ta, o ile

w ogóle żyła w ramach określonych przez Torę, musiała albo zostać odprawiona przez swoich kolejnych mężów, zawierając później następne małżeństwa albo od niektórych z nich odeszła sama, łamiąc w ten sposób normy dotyczące funkcjonowania rodziny i obniżając swoją pozycję społeczną. „Według poglądów ST bowiem kobieta zdobywała swe znaczenie socjalne przez małżeństwo” (Filipiak 1979: 259). W najwyższym stopniu deprecjonuje ją to, że w trakcie rozmowy z Jezusem żyła z mężczyzną, który nie był jej mężem. W ten sposób otwarcie łamała prawo małżeńskie. Jej życie było na kilku poziomach zaprzeczeniem honorowego życia kobiety Izraelskiej. Nie tylko łamała prawo małżeńskie, które było bardziej restrykcyjne wobec kobiety niż mężczyzny. Jej zachowanie uderzało także w honor jej rodziny. Oddana pod opiekę swojego męża – w wypadku odprawienia przez męża lub odstąpienia od niego – była winna zhańbienia jego jako głowy rodziny. Była to sytuacja despektywna dla honoru rodziny, która była „podstawową komórką społeczną w Izraelu” (Filipiak 1979: 277). Podobną opinię można wydać wobec Samarytan.

Dodatkowo, należy się domyślać tego, że ta kobieta nie mogła realizować lub realizowała w sposób patologiczny podstawową dla kobiety funkcję – bycie matką. Trudno założyć, żeby była w stanie podjąć właściwie obowiązki matki, kiedy kilkakrotnie zmieniała mężów. Najprawdopodobniej też nie byli to mężowie realizujący wobec niej prawo lewiratu, gdyż wtedy nie byłoby powodów do ukazania jej w tym fragmencie Ewangelii Janowej w tak krytycznym wobec niej świetle. W ostateczności życie kobiety zaprzeczało prawom łaski Bożej wyrażonym w Starym Testamencie, gdzie podkreślano rolę kobiety jako matki, pani domu czy wiernej żony. Reprezentuje ona osobę o niskim statusie honorowym. Jest kobietą zhańbioną. Nie potrafi uczestniczyć w honorze rodzinnym. Nie jest w stanie przekazać lub właściwie ukształtować honoru krwi, prowadząc do multiplikacji honoru klanowego. Prawo Mojżeszowe, wskazując na wartość czystości kobiety i jej pozostawanie w związku z jednym mężczyzną, chciało w ten sposób chronić tożsamość dzieci i prawowierność dziedziczenia (Eisenberg 1996: 114). Rozwiązłość kobiety prowadzi do zanegowania praktycznej zdolności realizacji tego założenia. Fakt

bycia Samarytanką – reprezentantką znienawidzonej przez Żydów grupy – dopełnia tylko despektywnego obrazu kobiety.

Wiedza Jezusa dotycząca życia Samarytanki, wykraczająca poza normalny tryb jej obowiązywania, budzi u kobiety zdziwienie połączone z jakąś formą podziwu, co jest widoczne w jej słowach: „Panie, widzę, że jesteś prorokiem” (J 4, 19). „Prorok” to kolejne obok „Pan” określenie wskazujące na wysoki status honorowy Jezusa. Posiada ono w ustach Samarytanki szczególnie wydzźwięk. Ona i jej naród oczekiwali na „tego, który ma przyjść” – *ta'eb* (Mourlon Beernaert 1997: 182). Człowiek ten, zachowujący pewne rysy Mesjasza, „miał odnaleźć zgubione naczynia świątynne i ustanowić własną tradycję kultu Bożego nie w Jerozolimie, ale na Górze Garizim, na której, ich zdaniem [Samarytan – przyp. ŁP], Jakub otrzymał wizję nieba opisaną w Rdz 28, 16–18 (Kiklewicz 2016: 61). Kobieta w ten sposób zaczyna identyfikować Jezusa jako osobę bardzo ważną. Gdyby Jezus był owym *ta'eb*, to wtedy stałby się dla Samarytan kimś na miarę Mojżesza. Nowym prawodawcą i organizatorem życia. Nie należy doszukiwać się w jej wypowiedzi aż tak daleko idących wniosków, jednak warto zauważyć ten nowy wątek, który pogłębia tożsamość Jezusa w oczach kobiety, a także ukazuje jej wysoką wartość honorową człowieka, z którym rozmawia.

Samarytanką nie kończy swojej wypowiedzi na tych słowach. Kontynuując, odnosi się do prawdziwego kultu, który według Żydów ma się odbywać w Jerozolimie. Jest to wymowne świadectwo obciążenia we wzajemnych relacjach pomiędzy Żydami i Samarytanami. Kobieta spotyka się z pewnością, wraz ze swoim środowiskiem, z takimi opiniami, które podważają wartość życia religijnego Samarytan. Niemożność oddania Bogu chwały, zgodnie z wiadomościami na ten temat wskazanymi w pierwszym rozdziale pracy [zob. I.3. – ŁP], wiązała się równocześnie z niemożnością odpłacenia Bogu za jego dobroć. Było to zachowanie niesprawiedliwe i niehonorowe. Odpowiedź Jezusa zmienia perspektywę myślenia kobiety w tej kwestii, gdyż zawiera nowy program prawdziwego kultu. Nauczyciel z Galilei mówi: „Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4, 24). Znamienna replika kobiety pozwala na zamykającą tę część sceny odpowiedź

Jezusa. Samarytanka mówi: „Wiem, że przyjdzie Mesjasz, zwany Chrystusem. A kiedy On przyjdzie, objawi nam wszystko” (J 4, 25). Kobieta nie odnosi się bezpośrednio do osoby swojego rozmówcy. Jednak kontekst skłania Jezusa do odpowiedzi na te słowa. Ze strony Jezusa pada stwierdzenie: „Jestem nim Ja, który z tobą mówię” (J 4, 26). Nazywa siebie w ten sposób, używając ważnej formuły: „Ja jestem” Jest to formuła *ego eimi*, będąca samookreśleniem Boga funkcjonującym w ST, np. Pwt 32, 39; Iz 41, 4; 43, 10.25; 45, 18n (Lincoln 2005: 178). Wyraża wprost Boski autorytet Jezusa. Wzmianka o przybyciu uczniów kończy tę część sceny.

W tej części Jezus ukazuje się Samarytance i odbiorcom Ewangelii jako „Żyd”, „Pan”, „prorok”, „Mesjasz-Chrystus” i „Ja jestem” Widoczna staje się gradacja tych tytułów. Od w miarę neutralnego, wynikającego ze zdziwienia Samarytanki, z którą rozpoczął rozmowę obcy mężczyzna z narodu krytycznie nastawionego wobec Samarytan, aż do tytułu o nieskończonym potencjale ukazywania honoru – tytułu samoobjawiającego się Boga. Jezus przynosi „wodę żywą” i określa zasady nowego kultu. Wykazuje swój honor, który mógł zostać obniżony w wyniku ryzykownego z żydowskiego punktu widzenia zachowania. Równocześnie reakcja kobiety na usłyszane słowa potwierdza wysoki status honorowy Jezusa. Stanowi swoisty werdykt w grze o honor. Największym wyzwaniem była tu sama sytuacja rozmowy mężczyzny Żyda z kobietą Samarytanką, wiodącą nieprzykładne i hańbiące życie. Treść wyzwania stanowiły ograniczenia w relacjach pomiędzy Żydami a Samarytanami.

W dalszej części sceny kobieta zostawia dzban z wodą i idzie do swoich ze słowami: „Pójdźcie, zobaczcie człowieka, który mi powiedział wszystko, co uczyniłam: Czyż On nie jest Mesjaszem?” (J 4, 29). Ewangelista notuje w kolejnym wersie reakcję Samarytan: „Wyszli z miasta i szli do Niego” (J 4, 30). Reakcja mieszkańców krainy Samarii jest dowodem na skuteczność słów kobiety. Warto postawić pytanie, czy jej słowa są świadectwem wiary pewnej w Jezusa-Mesjasza, czy zawierają w sobie wątpliwość odnośnie do tego. Pierwsza część komunikatu skierowanego do współziomków zawiera dwie formy czasownikowe użyte w trybie rozkazującym. Rozpatrując kwestię z perspektywy psychologii komunikacji, trud-

no odrzucić przypuszczenie, że dla Samarytanki Jezus stał się kimś niezwykle ważnym. To można uznać za pewnik. Trudno natomiast stwierdzić, czy pytanie rozpoczynające się w polskim tłumaczeniu od zaimka pytajnego zawierającego formę przedrostka wzmacniającego *czy-ż* jest zwykłym pytaniem czy pytaniem o charakterze retorycznym, zawierającym presupozycję – *jest Mesjaszem*. Zdaniem autora pracy, kobieta wyraża w ten sposób wiarę pewną w to, że Jezus jest Mesjaszem. Uprawomocnia taki sąd kształt zdania wypowiedzianego przez Samarytankę. Zdanie zawierające wyłącznie czasowniki rozkazujące zdarza się w języku mówionym (a taki powinien oddawać scenę rozmowy opisaną w Ewangelii) bardzo rzadko i trąci pretensjonalnością albo sztucznością. Samarytanką, której Jezus pozwolił dojrzeć do tego stwierdzenia, sama nie narzuca swojego sądu. Daje współziomkom możliwość zobaczenia, tak jak ona zobaczyła, i wydania własnego osądu w tej sprawie. Dodatkowo, kobieta, idąc do swoich z nowiną o Jezusie, zostawia dzban, z którym przyszła po wodę. Zdaje się, że jest ona w takim stanie emocjonalnym i takim stanie duchowej ekscytacji, który pokazuje „napętnienie” jej osoby treściami przyjętymi podczas rozmowy. Kobieta przestaje pragnąć wody naturalnej, przekonana, że znalazła „wodę żywą”. Szczegół dotyczący zostawienia dzbana nie pojawia się w opisach innych scen biblijnych toczących się przy studni. „X. Léon-Dufour zauważył, że na obrazie rekwizyt działa wzrokowo, jako obecność nieobecnej osoby: zatem pozostawiony dzban wyraża w tym opowiadaniu myśl, że kobieta liczy odtąd na obietnicę Jezusa, którego dar sprawi, że nie będzie pragnęła więcej” (Mourlon Beernaert 1997: 184). Wreszcie, zostawiając dzban, mogła założyć jako pewne, że jej współziomkowie przyjdą zobaczyć owego mężczyznę, który tyle jej powiedział.

Następnie kobieta znika ze sceny, a wchodzi na nią uczniowie. W rozmowie z nimi Jezus podkreśla ważny aspekt dotyczący swojej zbawczej działalności. Zauważa, że nadchodzi czas zbiorów: „Podnieście oczy i popatrzcie na pola, jak bieleją na żniwo” (J 4, 35b). Jezus pozostaje tu Mistrzem swoich uczniów, dysponentem wiedzy i łaski: „Ja was wysłałem żąć to, nad czym wyście się nie natrudzili. Inni się natrudzili, a w ich trud wyście weszli” (J 4, 38). Jezus wydaje się sądzić tutaj uczniów, ukazując w ten sposób swój wysoki auto-

rytet oznaczający zdolność kierowania postępowaniem innych osób. Rozmowa tocząca się w gronie Żydów pokazuje, że Jego wiedza i władza dotyczy całego Izraela i historii zbawienia tego narodu.

Przerywająca rozmowę Jezusa z Samarytanką rozmowa Jezusa z uczniami może stanowić też pewnego rodzaju formę dowartościowania Samarytanki. Ona, po usłyszeniu przesłania Mesjasza, pobięła głosić prawdziwą Dobrą Nowinę. Tymczasem uczniowie, będący bliżej Jezusa, paradoksalnie nie odnajdują się na tym terenie jako prawdziwi apostołowie Dobrej Nowiny, gdyż są ograniczeni przez mentalność żydowską. Widoczne jest to w słowach: „Na to przyszli Jego uczniowie i dziwili się, że rozmawiał z kobietą. Jednakże żaden nie powiedział: Czego od niej chcesz? – lub: Czemu z nią rozmawiasz?” (J 4, 27). W tym świetle, ograniczeni swoją mentalnością uczniowie mogą uczyć się od kobiety Samarytanki, jak wychodzić do ludzi z przesłaniem Jezusa. Zachowanie uczniów rozpatrywane w perspektywie relacji patron-klient (mistrz-uczeń) pokazuje ich uległość wobec Jezusa. Mimo braku zgody na takie zachowanie, nie wyrażają jej wprost.

Nie pozwalają sobie na krytykę nauczyciela, której być może pod wpływem budzącego ich zdziwienie zachowania Jezusa chcieliby się dopuścić. Fragment ten pozwala zauważyć, na ile królestwo Boże, które konstytuuje Jezus swoim nauczaniem, potrzebuje wyjścia poza utarte schematy społeczne, religijne i historyczne. Jezus uniezależnia ocenę ludzi od dystynkcji płci, narodu, które niosą wartość honoru lub wstydu i zamykają obręb określonych ról. Zamiast tego proponuje program życia wynikający z nowego kultu w „Duchu i prawdzie” Program ten niweluje znaczenie utartych kulturowo dystynkcji narodu i płci.

Reakcja mieszkańców (J 4, 40-42) pokazuje skuteczność świadectwa ewangelizacyjnego kobiety. Samarytanie przybywają do Jezusa i proszą Go o to, aby u nich pozostał: „Pozostał tam zatem dwa dni” (J 4, 40). Jezus po raz kolejny w całej scenie J 4, 1-43 pokazuje, że konwencjonalizm w kontaktach z ludem niechętnie postrzeganym przez Żydów jest Mu obcy. Zgodnie z tym, co napisano we wstępnej części tego paragrafu, nie powinien jako prawowierny Żyd podejmować zbędnych kontaktów z Samarytanami. Odpowiadając na ich

zaproszenie, łamie tę regułę kolejny raz. Daje Samarytanom możliwość goszczenia tak ważnej dla nich osoby. Jest to pewna forma dowartościowania mieszkańców tej krainy tak bardzo pogardzanych przez Żydów. Ewangelista wspomina, że skutkiem tego spotkania z Samarytanami był wzrost liczby ludzi wierzących w Jezusa. Do Samarytanki, która przyprowadziła ich do Niego, mówią: „Wierzimy już nie dzięki twemu opowiadaniu, na własne bowiem uszy usłyszeliśmy i jesteśmy przekonani, że On prawdziwie jest Zbawicielem świata” (J 4, 42). Samarytanie dołączają w ten sposób do grona uczniów Jezusa, czcicieli Boga w „Duchu i prawdzie” Tytuł, którym obdarzyli Jezusa – „Zbawiciel świata” – potwierdza uniwersalny charakter posłannictwa nauczyciela z Galilei. W Septuagincie rzeczownik *soter* był stosowany prawie wyłącznie do Jahwe. Józef Flawiusz w swojej historiografii stosował go wobec Boga, ale również wobec cezara Wespazjana. W literaturze greckiej odnoszono to słowo z kolei jako nazwę honorową stosowaną wobec dobroczyńców, filantropów, filozofów, królów i imperatorów (zob. McHugh 2009: 296). Rzeczownik *kosmos* podkreśla zakres oddziaływania nauki Jezusa. Dla Samarytan pozostaje On zatem kimś bardzo ważnym, dzierżącym honor o wymiarze nadprzyrodzonym, o nieskończonym zakresie oddziaływania. Dołączają oni do kobiety, która jako pierwsza doświadczyła i przyjęła honorową tożsamość Jezusa, akceptując poszczególne tytuły odnoszone do nauczyciela z Galilei.

W Czwartej Ewangelii znajduje się paralelność do rozmowy Jezusa z Samarytanką opis spotkania Jezusa z Nikodemem (J 3, 1-21). Paralelność, którą zauważyć można na gruncie techniki narracyjnej i kompozycji, przekłada się na warstwę wartościowania związanego z honorem i wstydem. Do Jezusa pod osłoną nocy przychodzi „pewien człowiek, imieniem Nikodem, dostojnik żydowski” (J 3, 1). Wita Go tytułem „Rabbi”, określając również w dalszej części słowem „Nauczyciel” Podstawą dokonanej przez Nikodema oceny Jezusa są znaki, jakich dokonał On w Jerozolimie podczas święta (por. J 2, 13-25). Podczas rozmowy z Nikodemem Jezus dokonuje autoprezentacji. Mówi o sobie jako o Synu Człowieczym (J 3, 13), o Synu Jednorodzonym (J 3, 16), porównuje siebie do światła, które zostało odrzucone przez ludzi miłujących ciemność (J 3, 19).

W rozmowie pojawia się również zasadniczy dla niej temat powtórnego narodzenia z wody i z Ducha jako niezbędnym warunkiem wejścia do królestwa Bożego (J 3, 5) i spełniania wymagań prawdy koniecznego do tego, aby zbliżyć się do światła (J 3, 21). Scena spotkania z Nikodemem prowadzi do objawienia Boskiego autorytetu Jezusa, który ma do wypełnienia misję związaną z nowym narodzeniem i budową królestwa Bożego.

Paralelność pomiędzy obiema scenami wiąże się również z ukazaniem podobnych zależności w ramach gramatyki honoru i wstydu. Pozwala na zauważenie podobieństw i różnic. Z perspektywy posiadania honoru spotkanie Jezusa z Nikodemem jest bardziej ryzykowne dla szanowanego członka Sanhedrynu. Odwrotnie jest w wypadku spotkania z Samarytanką, gdzie to Jezus ryzykuje potępienie ze strony prawowiernych Żydów. Pierwsze spotkanie dzieje się w nocy, co pokazuje, że Nikodem stara się zminimalizować do maksimum ryzyko utraty swojego honoru. Drugie spotkanie pokazuje, że mimo częściowego osamotnienia Jezusa i kobiety, nie boi się On o swój honor i jest skłonny go zaryzykować dla przeprowadzenia Bożej woli, rozmawiając z Samarytanką w dzień. Odmienna pozycja rozmówców Jezusa wpływa na ich zdolność przyjęcia nauczania. Nikodem, który został określony jako pewien człowiek wśród faryzeuszów (por. J 3, 1), czyli najpierw reprezentant gatunku ludzkiego, a dopiero później reprezentant uprzywilejowanej społecznie klasy (Thyen 2005: 183), dostrzega w Jezusie kogoś wyjątkowego, jednak nie jest w stanie wyruszyć do swoich współziomków ze świadectwem o Jego nauce. Inaczej kobieta, która będąc niżej w hierarchii społecznej, idzie do Samarytan, dając w ten sposób impuls do rozszerzenia się nauczania Jezusa, a w związku z tym Jego chwały. Nikodem, który jest człowiekiem znającym Prawo żydowskie i naukę Tory, podkreśla znaczenie Jezusa terminem „Rabbi” i „Nauczyciel”, jednak pozostałe terminy – o wysokiej wartości honorowej – padają z ust samego Jezusa. W spotkaniu z Samarytanką i później jej współziomkami to z ust grzesznej i niewykształconej kobiety oraz pogardzanych Samarytan padają najbardziej honorowe tytuły, na czele z *soter tou kosmou* – „Zbawiciel świata” Nikodem, mając w pamięci swój honor dostojnika żydowskiego, nie jest w stanie zaryzykować odrzucenia

społecznego, które w wypadku Samarytanki jest faktem. W obu scenach to Jezus pozostaje dysponentem honoru przynależnego osobie znającej dobrze naukę Bożą, będącej wprost dysponentem łaski. Jego honor w większym stopniu właściwie rozpoznaje Samarytanką. Nikodem, pomimo większych kompetencji religijno-kulturowych, nie jest w stanie zdobyć się na gest otwarcia. Paradoksalnie dowartościowana zatem zostaje postać kobiety oraz ludzi należących do grupy wykluczonej i poddanej ostracyzmowi.

W analizowanej scenie spotkania z Samarytanką Jezus dokonuje multiplikacji swojego honoru. Początek fragmentu wskazuje na to, że musiał On opuścić Judeę ze względu na ryzyko konfliktu z faryzeuszami. Ewentualny konflikt prowadzony w formie otwartego starcia byłby przykładem gry o honor opartej na schemacie wyzwanie-odpowiedź. Jezus unika takiego konfliktu. Prowadzi rozmowę z Samarytanką podczas podróży do Galilei, a później pozostaje dwa dni w gościnie u Samarytan, spośród których wielu zaczyna wierzyć w Niego jako osobę o wysokim honorze. Jezus ryzykuje swój honor, aby podnieść jego wartość. Samarytanką i jej towarzysze przyjmują mowę Jezusa i Jego tytuły honorowe. Zgodnie z planem ewangelicznym zostają dowartościowani. Samarytanie przestają być dla wyznawców nowej nauki obywatelami drugiej kategorii w rodzącym się królestwie Bożym, gdyż w nim kryterium przynależności wiąże się z życiem w „Duchu i prawdzie”, a nie jest oparte na kryterium narodowościowym czy płci. Jezus nie unika rozmowy z Samarytanką. Chce pokazać jej godność i wartość jako osoby. To samo dotyczy Samarytan. Otwartość i zdolność przyjęcia Jezusa jako osoby o najwyższym honorze ograniczona jest w przypadku Nikodema. Należy przypuszczać, że dzieje się to w związku z pozycją zajmowaną przez tego człowieka w społeczeństwie. Jezus jawi się w całej scenie, który w odróżnieniu od patriarchy Jakuba jest w stanie dać Samarytanom prawdziwą „wodę żywą”, będącą źródłem życia wiecznego. Staje się dobroczyńcą w najwyższym tego słowa znaczeniu, gdyż jako dysponent łaski posiada autorytet do wykonywania rozkazów ludziom i kierowania biegiem wydarzeń.

3. Jezus i nawrócona grzesznica w domu faryzeusza (Łk 7, 36-50)

Scena opisująca spotkanie Jezusa z kobietą odbywa się w domu faryzeusza Szymona. Poprzedzające ją fragmenty Ewangelii Łukasza pokazują Jezusa w rozkwicie Jego publicznej działalności. Bezpośrednio przed przyjściem na spotkanie do faryzeusza Jezus uzdrowił sługę setnika (Łk 7, 1-10), wskrzesił młodzieńca z Nain (Łk 7, 11-17), a także przyjął poselstwo od Jana Chrzciciela, dając świadectwo o swojej nadzwyczajnej pozycji osoby czyniącej liczne znaki (Łk 7, 18-23) oraz wydał świadectwo o pokoleniu, które odbiera Jego czyny, mówiąc o Nim, że jest „żarłokiem i pijakiem, przyjacielem celników i grzeszników” (Łk 7, 34). Kontekst tej sceny pokazuje więc, że uczestnicząc w uczcie wydanej przez faryzeusza Szymona, nie jest osobą anonimową, lecz kimś ważnym. Fakt wystosowania zaproszenia na takie spotkanie świadczy o tym, że wiedza o dziełach Jezusa i Jego sława dotarły do przedstawiciela ważnej społecznie grupy. Osąd osoby Jezusa i Jego działalności nie jest jednak w tym momencie ostateczny.

Na podstawie wydarzeń poprzedzających spotkanie u Szymona widać, że niektórzy ludzie przypisywali Jezusowi jakąś formę dobrej sławy jako tego, kto czyni liczne znaki. Równocześnie określano Go mianem „żarłoka i pijaka, przyjaciela celników i grzeszników”, co stanowi ocenę przeciwstawną do form podziwu okazywanych przez część ludzi. Ambiwalentne oceny postaci Jezusa mogły być przyczyną zaproszenia Go przez faryzeusza, który mógł chcieć sprawdzić osobiście, kim jest ten, który wzbudza tyle zainteresowania i publicznie okazywanych emocji. Pojawienie się na uczcie kobiety określonej jako „grzesznica” wprowadza nowe wątki do dynamiki honoru i wstydu występującego w tej scenie Ewangelii Łukasza. W pierwszej fazie sceny Jezus i faryzeusz będą reprezentować postawy honoru, zaś kobieta postawę wstydu. Przebieg prezentowanych wydarzeń pozwoli zauważyć zniuansowanie narzucających się na początku utartych ról społecznych i wartości reprezentowanych przez występujące w tych wydarzeniach osoby.

Początek analizowanej sceny zawiera wzmiankę o zaproszeniu Jezusa przez jednego z faryzeuszów na posiłek. Ewangelista informuje

o reakcji zaproszonego: „Wszedł więc do domu faryzeusza i zajął miejsce za stołem” (Łk 7, 36). Informacje te pozwalają na wstępne rozeznanie sytuacji oraz implikują pewne uwarunkowania odnoszące się do pojęć honoru i wstydu. Organizowanie posiłków, na które zapraszano wędrownych nauczycieli, było znane i praktykowane na Bliskim Wschodzie. Zapraszano wtedy zazwyczaj osoby znane, cieszące się autorytetem, mogące wnieść do rozmowy toczonej podczas takich spotkań interesujące treści (Mickiewicz 2011: 400). Osoba zapraszająca miała wobec osoby zapraszanej pewne zobowiązania. Związane one były z prawem gościnności. Obowiązkiem gospodarza w takiej sytuacji było odpowiednie przyjęcie gościa. Kto nie wypełnił tego obowiązku, postępował niezgodnie z panującymi obyczajami (Mickiewicz 2011: 401) i w związku z tym było to postępowanie niehonorowe. Faryzeusz zapraszający Jezusa na posiłek zaciągał na siebie te zobowiązania. W dalszej części sceny zostaną wyeksplikowane przez Jezusa te elementy prawa gościnności, których wypełnienie w jakimś stopniu okazało się problematyczne dla gospodarza.

Charakter posiłku, na który zaproszono wędrownego nauczyciela, również odgrywa w kontekście honoru i wstydu pewną rolę. W I w. po Chr. w Palestynie organizowano takie posiłki zgodnie z helleńskimi zwyczajami. Przyjmowały one tryb właściwy dla sympozjonu. Podczas takiego spotkania spożywanie posiłku schodziło na dalszy plan, w pierwszej kolejności uczestnikom zależało na wymianie myśli, ciekawej i pouczającej rozmowie (Mourlon Beernaert 1997: 167). Rozmowa połączona z jedzeniem odbywała się w pozycji półleżącej. Osoby biorące w niej udział były zwrócone swoimi głowami w kierunku stołu, spoczywając na niskich sofach, zaś ich nogi skierowane były w przeciwnym kierunku (por. Johnson 1991: 127). W takiej dyskusji uczestnikom zaproszonym mogli towarzyszyć goście, którzy przyszli z ulicy, gdyż drzwi do domu były zazwyczaj otwarte. Wpisanie się posiłku faryzeusza z Jezusem w tryb sympozjonu i tradycję takiej formy wymiany myśli pokazuje, że nie było to zwyczajne spotkanie, jakie mogliby odbyć nawet nieznamy podróżny z gospodarzem chcącym wypełnić prawo gościnności. Przykład klasycznych dzieł literatury greckiej, np. *Uczty Platona*, pozwa-

la zauważyć, że spotkanie, w którym uczestniczył Jezus, było doskonałą okazją do zbudowania Jego pozycji honorowej jako nauczyciela i osoby liczącej się w tym, co nazwać można towarzystwem. Pewien trop wskazujący na wagę spotkania i jego polemiczny charakter może stanowić czterokrotne powtórzenie leksemu „faryzeusz” na przestrzeni czterech wstępnych wersów (Łk 7, 36-39) (Bovon 1989: 390). Dopiero w replice Jezusa na słowa gospodarza pojawia się imię Szymon. Obecność czterokrotnego powtórzenia i późniejsze pojawienie się imienia zdaje się zakrywać jego prywatną tożsamość, a uwypuklać tożsamość społeczną. Jezus korzysta z zaproszenia osoby publicznej, a nie prywatnej. Sam też pozostaje w związku z tym osobą publiczną. Samo spotkanie przyjmuje w tej optyce charakter konfrontacji, podczas której faryzeusz będzie chciał poznać Jezusa i wydać na Jego temat opinię mającą wpływ na honorową pozycję zaproszonego gościa.

Zaraz po wprowadzeniu czytelnika w sytuację sympozjonu, w którym udział biorą Jezus i faryzeusz, następuje informacja o pojawieniu i zachowaniu się kobiety (Łk 7, 37-38). Jej obecność na tego typu spotkaniu prowadziła do niezręczności i wykraczała poza stereotypowe role przypisywane kobiecie w kulturze śródziemnomorskiej. Janusz Kręcidło napisał w swojej monografii dotyczącej honoru i wstydu na temat ról pełnionych przez kobiety: „Przestrzeń kobieca to przestrzeń prywatna, to miejsca, gdzie kobieta może przebywać oraz przedmioty, którymi może się posługiwać. (...) Cała zatem aktywność kobieca miała charakter dośrodkowy; nawet jeżeli kobiety opuszczały dom i wchodziły w przestrzeń publiczną, było to podporządkowane ich roli społecznej pań domu” (Kręcidło 2013: 61). Wkroczenie na sympozjon oznaczało dla kobiety jako reprezentantki pewnej grupy społecznej wejście na obcy teren. W klasycznej Grecji, w której ukształtował się zwyczaj sympozjonów, pojawienie się kobiety w innym domu, dodatkowo w sytuacji przypisanej zwyczajowo mężczyznom wykraczało poza przyjęte normy. Wprawdzie dom stanowił „królestwo kobiety” (Braudel i in. 1982: 129), ale odnosiło się to tylko do jej własnego domu. Dodatkowo, każda zamożniejsza rodzina (posiadająca więcej niż jedną izbę) respektowała podział domostwa na część kobiecą (*gineceum*) i część męską (*andron*). Prze-

kraczenie tych stref było niewskazane (Braudel i in. 1982: 129). Nie mogło to dobrze rzutować na pozycję honorową tej kobiety. Zatem samo jej pojawienie się w domu Szymona już prowadzi do przypisania jej negatywnej wartości honorowej.

Dalsza charakterystyka kobiety pozwala na wykazanie dodatkowych cech deprecjatywnych. Zgodnie ze słowami Ewangelisty prowadziła ona w mieście „życie grzeszne” (Łk 7, 37a). Nie wiadomo w zasadzie, jaki typ grzechów ma na myśli autor, używając wobec niej określenia gr. *hamartolos*. Według Franciszka Mickiewicza nie można jej utożsamić z Marią Magdaleną, z której wyszło siedem demonów (Łk 8, 2) czy kobietą cudzołożną wspomnianą w J 7, 53 – 8, 11 (Mickiewicz 2011: 401). Samo określenie „grzesznica” w optyce żydowskiej miało dość szerokie zastosowanie.

„W Talmudzie pojęcie to jest tak szerokie, że za grzesznicę uważa się nawet niewiastę podającą mężowi pożywienie, z którego dziesięcina nie została uiszczona w sposób należyty” (Daniel-Rops 1964: 451). Niektórzy egzegeci zakładają, że mogła ona zajmować się nierządem, przez co wchodziła w kontakty z poganami oraz nieustannie była nieczysta (Green 1989: 309). Społecznie zdegradowana kobieta przyniosła flakonik alabastrowy olejku (Łk 7, 37b). Alabaster był dość drogim materiałem, z którego wyrabiano naczynia na perfumy, również olejek nazwany w gr. *myron* charakteryzował się wysoką ceną (Mickiewicz 2011: 401). Kobieta grzeszna musiała posiadać znaczne środki na ich zakup. Być może ewangelista podkreślał w ten sposób jej hojność.

Bez względu na ten pozytywny rys, charakterystyka kobiety znanej z tego, że prowadziła „życie grzeszne”, prowadzi do zaburzenia dotychczasowej harmonii spotkania. Faryzeusz dbający o zachowanie przepisów Prawa i czystości rytualnej, zapraszając Jezusa, najprawdopodobniej nie widział w Nim osoby zagrażającej naruszeniem reguł religijno-społecznych. Pojawienie się kobiety wprowadza dysharmonię, gdyż jako osoba grzeszna naraża ona faryzeusza na nieczystość i związany z tym dyshonor. Obecność niezaproszonej i niemile widzianej w towarzystwie debatujących i ucztujących mężczyzn pokazuje również, że faryzeusz jako gospodarz nie jest w stanie zapewnić właściwej atmosfery spotkania. Przyjmując założenie,

że kobieta trudniła się prostytutką, można zobaczyć reakcję gości, którzy przyszli na sympozjon mający na celu pouczającą rozmowę, a spotkali się z nieobyczajnym zachowaniem. Faryzeusz może zostać w związku z tym skompromitowany w sposób podwójny – jako reprezentant znanego z rygoryzmu stronnictwa religijno-politycznego oraz gospodarz. Następuje wtedy deprecjacja jego honoru na dwóch polach. Okazując się dyshonorowym jako faryzeusz (pojedyncza jednostka) równocześnie sprowadza na całe stronnictwo krytyczne oceny postronnych obserwatorów. Z kolei jako gospodarz nie jest w stanie budować swojej pozycji społecznej jako tego, kto organizuje uczty. Jako dobroczyńca mógłby zyskać w oczach swoich gości, ale tylko wtedy, jeżeli wszystko przebiegałoby zgodnie z przyjętymi zwyczajami.

Zachowanie kobiety i reakcja faryzeusza (Łk 7, 38-39) stanowią centralny punkt pierwszej części opisywanej sceny. Kobieta „stanąwszy z tyłu u nóg Jego [Jezusa – przyp. ŁP], płacząc, zaczęła łzami oblewać Jego nogi i włosami swej głowy je wycierać. Potem całowała Jego stopy i namaszczała je olejkiem” (Łk 7, 38). Dzięki zaznaczonej przed chwilą pozycji ciała osób biorących udział w sympozjonie kobieta mogła podejść niezauważona i dotknąć stóp Jezusa w taki sposób, jak zaznaczył to autor Ewangelii. Kobieta płakała, co stanowi podkreślenie jej stanu emocjonalnego. Oblewając łzami nogi Jezusa i oczyszczając je swoimi włosami, wykazuje być może pragnienie oczyszczenia z nękających ją wyrzutów sumienia. Jej zachowanie jest wyrazem hołdu i przywiązania wobec postaci Jezusa. W warstwie narracyjnej opis zawiera leksemy, jak np. *wycierać* (gr. *ekmásson*), który pojawia się raz w Ewangelii Łukasza i trzy razy w Ewangelii Jana, wskazujące na wyjątkowość podejmowanych czynności (Yoder 2016: 662). Zachowanie kobiety ma szokujący z perspektywy ówczesnego społeczeństwa charakter. Dotykanie stóp w taki sposób uważano za wyraz pieśczoć o zabarwieniu jednoznacznie erotycznym, jakich podejmowały się prostytutki albo niewolnice przyzwyczajone do wykonywania takich czynności. Rozwiązanie włosów przez kobietę również uważano za czyn wysoce nieobyczajny, zarezerwowany w typowej sytuacji społecznej dla pożycia małżeńskiego (Green 1989: 310). Kobieta obmywająca sto-

py Jezusa w taki sposób, chcąc okazać Mu szacunek, prowadziła do sytuacji, w której honor Jezusa jako publicznie szanowanego mężczyzny, nauczyciela i uzdrowiciela stawał pod znakiem zapytania. Zachowanie pozbawionej honoru kobiety stanowiło zagrożenie dla honoru społecznego Jezusa. Tak też odczytał tę sytuację faryzeusz. Zachowanie kobiety było również niebezpieczne dla honoru faryzeusza. Nie mógł on pozwolić on sobie na łamanie konwencji przyjętych dla tego typu spotkań.

Faryzeusz w swoich myślach wyraził osąd sytuacji, który równocześnie stanowi formę werdyktu w grze o honor. Ewangelia zawiera następujące słowa wyrażające ten osąd: „Gdyby On był prorokiem, wiedziałby, co za jedna i jaka jest ta kobieta, która się Go dotyka, że jest grzesznicą” (Łk 7, 39). Uwagę zwracają tu elementy treści zawarte w wypowiedzeniu faryzeusza. W swojej wypowiedzi odnosi się do osoby gościa – Jezusa z Nazaretu, wędrownego nauczyciela, znanego z cudów i znaków, które dokonywał. Stosując tryb zdania przypuszczającego zakłada, że Jezus tak naprawdę nie jest „prorokiem”, gdyż nie wie, że kobieta, która Go dotyka, jest grzesznicą. Osoba nazwana „prorokiem” powinna to wiedzieć. Szymon wskazuje na deprecjatywne cechy przypisywane kobiecie – fakt, że jest ona właśnie „taką jedną”, „kobietą”, „dotyka się Jezusa” oraz „jest grzesznicą” Sprowadza na Jezusa jako mężczyznę i Żyda podwójne zagrożenie, które prowadzi do obniżenia Jego pozycji honorowej. Są to niewypełnienie norm społecznych (spotkanie mężczyzny z kobietą w dwuznacznej sytuacji) i norm religijnych (nieczystość spowodowana przez grzeszność tej kobiety, zwłaszcza przy założeniu, że mogła ona trudnić się prostytutką). Z wypowiedzi Szymona można wysnuć wniosek, jaką opinią cieszył się Jezus w swoim otoczeniu, skoro został nazwany „prorokiem”. Można założyć, że również faryzeusz Szymon, który zaprosił Go na posiłek, przypuszczał, że jest to możliwe, że Jezus jest „prorokiem”, czyli osobą o wysokim autorytecie społecznym i szacunku [dwóch elementach honoru wskazanych przez badacza zjawiska Bruce’a Malinę, wspomnianych w paragrafie 1.5. – przyp. ŁP]. Wyrok, który wydał w swoich myślach faryzeusz, świadczy o tym, że Szymon przyjął określenie Jezusa „prorokiem” przez bliżej nieokreślonych przedstawicieli ówczesnego społeczeń-

stwa jako niewłaściwe. Dla Szymona zachowanie Jezusa jest wykroczeniem przeciwko obowiązującym normom społecznym. Szymon przyporządkowuje ludzi do określonych kategorii społecznych, „sprawiedliwy to sprawiedliwy, prorok to prorok, grzesznica może być tylko grzesznicą” (Mourlon Beernaert 1997: 169). Jezus, przyzwalając na określone gesty ze strony kobiety, ma według faryzeusza zaprzeczać roli pełnionej przez siebie w społeczeństwie.

Werdykt wydany przez faryzeusza spotkał się z repliką ze strony Jezusa. Opowiedział On historię, która miała na celu wskazanie prawdziwych motywów postępowania głównych uczestników tej sceny. Zanim to nastąpiło, Jezus wszedł z faryzeuszem w dialog wstępny, w którym zakomunikował chęć przekazania Szymonowi pewnych treści. W odpowiedzi twierdzącej faryzeusz powiedział: „Powiedz Nauczycielu” (Łk 7, 40). Wymiana zdań może wydawać się konwencjonalnym wprowadzeniem w rozmowę. Z perspektywy honoru i wstydu jest jednak ważna. Pokazuje fałsz w postawie faryzeusza. Nie potrafi on podjąć się krytyki Jezusa wprost, czyni ją w myślach. Równocześnie, w formie komunikatu werbalnego, stosuje wobec Jezusa określenie „Nauczyciel”. Nie daje Jezusowi poznać swojej prawdziwej opinii, choć czytelnik Ewangelii Łukasza wie, że Jezus poznał tę opinię w sposób nadprzyrodzony. W stosowaniu podwójnych, sprzecznych ze sobą komunikatów – „nie jest prorokiem” a „mów Nauczycielu” – pokazał, że nie posiada odwagi i nie jest szczery. Można uznać, że mimo posiadania wysokiego honoru-precedencji (faryzeusz jako postać ważna społecznie), nie posiada wysokiego honoru-cnoty (jest nieszczery, gra, w najgorszym wypadku – nieudolnie realizuje konwencjonalną i wynikającą z prawa gościnności grzeczność wobec gościa).

Opowiadanie przedstawione przez Jezusa (Łk 7, 41-43) zawiera historię trzech osób – dwóch dłużników, z których każdy był zadłużony wobec jednego wierzyciela, odpowiednio na pięćset denarów i pięćdziesiąt. Jeden denar stanowił wtedy dzienną stawkę wynagrodzenia robotnika rolnego. Dług każdego z nich stanowił odpowiednio półtoraroczne i półtoramiesięczne zarobki (Mourlon Beernaert 1997: 167). Obaj nie mogli zwrócić swojego długu, dlatego wierzyciel podarował im ten dług. Podstawowy problem tu przedstawiony, który będzie w dalszej części sceny rzutował na interpretację ho-

norowości postępowania faryzeusza i kobiety, związany jest z winą dłużników, hojnością wierzyciela oraz wdzięcznością za darowany dług (w sensie symbolicznym – winę). Jezus przedstawia tę historię, by wykorzystać ją jako argument w dalszej dyskusji. Puentą jest odpowiedź faryzeusza udzielona na pytanie Jezusa. Przytoczmy ten fragment: „«Który więc z nich będzie go bardziej miłował?» Szymon odpowiedział: «Sądzę, że ten, któremu więcej darował». On Mu rzekł: «Słusznie osądziłeś»” (Łk 7, 42b-43). Jezus przyrównuje słowa faryzeusza do osądu.

Struktura opowiadania i osnutej wokół jego treści rozmowy przypomina prezentowaną w *Dialogach* Platona majeutyczną metodę Sokratesa, który przez rozmowę doprowadzał swojego oponenta do przyjęcia swoich założeń. Taka struktura ustanawia relację Jezusa i faryzeusza w pozycji mistrz-uczeń. Faryzeusz nie zauważa, że został niejako wciągnięty w kontekst sytuacyjny prowadzący do wykazania jego nisko ocenianych cech charakteru. Jezus puentując odpowiedź faryzeusza słowami „Słusznie osądziłeś”, pozycjonuje jego odpowiedź jako tożsamą z Jego punktem widzenia, czyniąc z faryzeusza podmiot tego sądu. Dzięki temu, w późniejszej części sceny, trudnej mu będzie odeprzeć zarzuty związane z niewypełnieniem prawa gościnności. Pozwoli to uwypuklić honorowość postępowania kobiety. Faryzeusz osądzając postawę postaci dłużników, osądza w rzeczywistości swoją postawę. Zachowanie Jezusa, który przyjął cześć okazaną przez kobietę w sposób osobliwy dla tamtej kultury, ocenione przez faryzeusza jako despektywne, zostaje w ten sposób paradoksalnie wy tłumaczone przez samego faryzeusza. Jezus przyjmując swoisty hołd kobiety, uczynił faryzeuszowi wyzwanie honorowe. Faryzeusz osądził Jego zachowanie, uznając, że nie jest „prorokiem”. Następnie, wchodząc w majeutyczną rozmowę, wykazał błąd swojego wcześniejszego sądu. Jezus pozostaje tutaj zwycięzcą gry o honor opartej na schemacie wyzwanie-odpowiedź. Rozwiązanie, które nastąpi w następnej części sceny, stanowi już tylko wyeksplikowanie racji Jezusa wykazanych w opowieści o dłużnikach i towarzyszącej jej rozmowie z faryzeuszem.

Kończąca scenę obmycia nóg mowa Jezusa skierowana do faryzeusza (Łk 7, 44-48,50) zawiera zarzuty skierowane wobec niego

w związku z niedopełnieniem prawa gościnności i wyrażonego *expressis verbis* prawa miłości, które staje się szczególnie widoczne w kontekście zaprezentowanej wcześniej historii o wielkodusznym wierzycielu i miłujących go za to dłużnikach, miłujących tym bardziej, im większe sumy zostały im odpuszczone. Słowa te mogą stanowić punkt odniesienia do dynamiki honoru i wstydu. Wielkoduszny wierzyciel, który podarował dług swoim wierzycielom, pozostaje figuratywnym przedstawicielem idealnego dobroczyńcy. W ten sposób multiplikuje swój honor. Prawo Mojżeszowe zakładające rok szabasowy i zwyczaj darowania długów, uwolnienia ludzi z ciążących na nich zobowiązań pochwała taką postawę. W świetle relacji ludzkich na takie zachowanie mógł sobie pozwolić ktoś, kto faktycznie jest bogaty, a więc zajmuje wysoką pozycję społeczną (honor-precedencja) oraz wykazuje się dobrze ocenianymi i pożądanymi cechami charakteru jak wielkoduszność, hojność, dobroć (honor-cnota). Jezus, odwołując się do tego przykładu wykazuje, że faryzeusz nie potrafi dostrzec wielkoduszności w Jego zachowaniu. W optyce relacji patron-klient takie zachowanie było gorszące. Klient zwyczajowo był zobowiązany przeciwieństwo do tego, żeby okazywać wdzięczność i cześć swojemu panu. Faryzeusz nie wie, że w swoim osądzie dotyczących opowiedzianej przez Jezusa historii dokonuje on tak naprawdę osądu swojej relacji do Boga. Nie potrafiąc okazać miłości wobec Jezusa, nie potrafi okazać jej wobec Boga. Postawa faryzeusza jest postawą wstydu. Krytyka dokonana przez Jezusa nie jest wyłącznie krytyką podstawowych założeń prawa gościnności, lecz ma głębsze podstawy, których tłem stanowi opowiedziana wcześniej historia. Słowa Jezusa świadczą też o Jego wielkiej pozycji honorowej – dotyczą odpuszczenia grzechów i odsłaniają Jego tożsamość zbieżną z tożsamością samego Boga. Zostanie to potwierdzone przez cytowanych w Ewangelii świadków sceny.

Jezus, zwracając się do Szymona, powiedział: „Widzisz tę kobietę? Wszedłem do twego domu, a nie podałeś mi wody do nóg; ona zaś łzami oblała Mi stopy i swymi włosami je otarła. Nie dałeś Mi pocałunku; a ona, odkąd wszedłem, nie przestaje całować nóg moich. Głowy nie namaściłeś mi oliwą; ona zaś olejkiem namaściła Moje nogi” (Łk 7, 44-46). Szymon jako gospodarz powinien zacho-

wać prawo gościnności. Zobowiązany był do uhonorowania swojego gościa. Nie mógł w żadnym wypadku wykazywać zachowań despektywnych wobec niego, musiał bronić honoru swego gościa przed innymi uczestnikami spotkania oraz musiał mu okazać wynikające z jego pozycji honorowej poważanie. Niedopełnienie któregoś z tych obowiązków wiązało się z obrażeniem gościa (Green 1997: 312). Jezus pokazuje Szymonowi, że nie podał Mu wody do obmycia nóg, nie złożył pocałunku powitania, nie namaścił głowy oliwą. Egzegeci zauważają, że nie były to czynności obowiązkowe. Zapewne Szymon dopełnił obowiązkowych czynności, do których zaliczano obmycie rąk (choć o tym fakcie nie wspomina Ewangelia Łukasza) i podanie jedzenia i picia (Mickiewicz 2011: 404). Z kolei obmycie nóg było czynnością naturalną po podróży, którą wykonywali niewolnicy, a nie sami właściciele. Namaszczenia głowy olejkiem dokonywali natomiast sami goście, do obowiązków gospodarza należało wyłącznie podanie oliwy i ewentualna zachęta do wykonania takiego czynu (Mickiewicz 2011: 404). Krytyka dokonana przez Jezusa nie odnosi się zatem do wypełnienia niezbędnych czynności gospodarza. Odnosi się bardziej do tego, że Szymon nie okazał Mu gestów przyjaźni, przywiązania i bliskości, tak jak zrobiła to kobieta. Jezus wykazuje prymat prawa miłości, które wykracza poza konwencjonalne normy narzucające faryzeuszom obowiązek wypełniania zewnętrznych czynności, bez zaangażowania. Zewnętrznie poprawne zachowanie Szymona zostało zdemaskowane przez niego samego podczas rozmowy z Jezusem, dzięki odpowiedzi udzielonej Jezusowi przez Szymona. Fałsz widoczny w osądzeniu Jezusa w myślach podkreśliło zachowanie kobiety. Ona wypełniła prawo miłości, natomiast faryzeusz zewnętrznie wypełnił prawo gościnności. Według Jezusa – pozornie. Pozorność zachowania Szymona decyduje o jego ujemnej ocenie honorowej. Przywiązany do zachowania w zewnętrznej warstwie przepisów prawa gościnności i przepisów Prawa Mojżeszowego faryzeusz zdaje się uzurpować sobie wysoki honor-precedencję wynikający z jego funkcji pełnionej w społeczeństwie. Nie posiada jednak honoru-cnoty, gdyż jest fałszywy, a nade wszystko nie potrafi realizować w swoim życiu prawa miłości. Odnosząc jego zachowanie do historii opowiedzianej przez Jezusa, można stwierdzić, że

reprezentuje on postawę osoby, której mniej darowano, w związku z tym nie potrafi on przyjąć postawy wdzięczności.

Odwrotnie pozycjonować można w tej scenie pozycję honorową kobiety, będącą uosobieniem postaci dyshonorowej dla prawowiernego Żyda (wiodła „życie grzeszne”). Dzięki wielkiej hojności Boga, której doświadczyła przez odpuśczenie grzechów, potrafiła ona okazać wdzięczność przez gesty bliskości i przyjaźni. Kobieta przeżyła nawrócenie. Decyduje ono o zmianie – w optyce Jezusa i czytelników Ewangelii – jej statusu honorowego. Wzrasta jej honor-cnota, gdyż wewnętrznie jest zdolna do tego, do czego nie jest zdolny poprawny zewnętrznie faryzeusz, czyli do prawdziwego i owocnego przyjęcia Boga i Jego łaski. Znając skryptyrystyczną definicję osoby sprawiedliwej – darzonej w Izraelu wielkim poważaniem – można założyć, że chwała oddawana przez kobietę Jezusowi jest wyrazem realizacji nakazu Jahwe do tego, aby lud Izraela obdarzał Go uwielbieniem (por. Siwek 2016: 393). Ten argument ostatecznie neguje zdolność honorową faryzeusza do wiązania swojej osoby z najwyższym honorem – honorem łaski darowanej przez Boga.

Podane wyżej wnioski dotyczące honoru i wstydu w zachowaniu faryzeusza i kobiety znajdują swoje odzwierciedlenie w konkludujących słowach Jezusa skierowanych do Szymona: „Dlatego powiadam ci: Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała. A ten, komu mało się odpuszcza, mało miłuje” (Łk 7, 47). Łączą się one z kolejnym zdaniem wypowiedzianym przez Jezusa do kobiety: „Twoje grzechy są odpuszczone” (Łk 7, 48). Ono z kolei decyduje o najwyższym honorze Jezusa. Władza odpuszczania grzechów była władzą należną Bogu, który realizował swoją sprawiedliwość, karząc człowieka za ich popełnienie (por. Tb 3, 2n) oraz nakazując dokonywanie przebłagania (por. Kpł 16, 34). Jezus w słowach skierowanych do kobiety dokonuje równocześnie darowania grzechów oraz wymazania konieczności przebłagania za ich popełnienie przez kobietę. Kobieta staje się w ten sposób wolna całkowicie od swoich grzechów. Jezus powiedział przecież, że „odpuszczone są jej liczne grzechy” (Łk 7, 47), a nie jeden (Klinkowski 2016: 59). Formą zadośćuczynienia było właśnie jej zachowanie pełne żalu, a także wyrazów prawdziwej miłości i wdzięczności. Honor Jezusa w opty-

ce nauczania Starego Testamentu pozostaje zatem honorem, który można utożsamić z honorem Boga.

Reakcja świadków zdarzenia pokazuje zdziwienie, jakie towarzyszyło słowom Jezusa: „Któż On jest, że nawet grzechy odpuszcza?” (Łk 7, 49). Autorytet, rozumiany zgodnie z poglądami Bruce’a Maliny jako zdolność kierowania zachowaniem innych ludzi [zob. I.5. – przyp. ŁP], odnosi się tu do zachowania Jezusa, który w sposób władczy, *autorytatywny* właśnie, stwierdza fakt odpuszczenia grzechów kobiety. Zdziwienie ludzi jest wyrazem defektywnego podejścia do szacunku, elementu honoru rozumianego jako podziw wynikający z wykonania jakiejś czynności [zob. I.5. – przyp. ŁP]. Jezus może rościć sobie autorytet w sferze Boskiej, związanej z odpuszczaniem grzechów, natomiast nie może posiadać jednoznacznie zdefiniowanego szacunku. Ludzie obserwujący zakończenie tej sceny wyrażają zamiast niego zdziwienie. Jest to forma publicznego osądu zachowania Jezusa, które dla świadków biorących udział w tym wydarzeniu jest nie do przyjęcia. Uczestnicy sceny nie byli gotowi do uznania roszczeń Jezusa za uprawnione. Mówiąc o odpuszczeniu grzechów i roszcząc sobie prawo właściwe Bogu, rzucił On wyzwanie świadkom zdarzenia. Ludzie zobowiązani do obrony prawowierności religijnej zmuszeni byli do obrony honoru swojego Boga, który został zagrożony przez tak jawnie wyrażoną uzurpację. Wracając do wydarzeń poprzedzających opis spotkania Jezusa w domu Szymona z grzeszną kobietą, warto przywołać cytowaną już opinię ludzi mówiącą o tym, że Jezus jest „żarłokiem i pijakiem, przyjacielem celników i grzeszników” (Łk 7, 34). W scenie uczyty w domu faryzeusza, jak również w słowach obecnych wcześniej przebija się sąd dotyczący Jezusa jako tego, który łamie prawa Boże (przyjaciel grzeszników) oraz prawa narodu (przyjaciel celników). Cecha związana z nieumiarkowanym jedzeniem i piciem stawiała z kolei Jezusa w złym świetle jako zwyczajnego człowieka. Aluzyjnie można te cechy odnieść do Jego wyobcowania narodowego, gdyż obżarstwo przypisywano w Izraelu rzymskim okupantom (Daniel-Rops 1964: 298), chcąc zapewne zohydzić ich w oczach Żydów.

Kończąca tę scenę kontrowersyjna opinia dotycząca Jezusa nie pozwala zachować Mu pełni honoru, jaką sobie przypisał. Widocz-

ne jest to, że uczestnicy sceny pozostają w postawie ambiwalentnej. Prawdopodobnie, negatywną ocenę zachowania Jezusa wydał po tym spotkaniu sam faryzeusz. Jedyne kobiecie jest zdolna do tego, żeby ocenić Jezusa jako dysponenta łaski Bożej oraz człowieka o niezwykłym honorze-cnocie. Jezus okazał się dla niej wielkim dobroczyńcą, gdyż przywrócił jej duszę do stanu sprawiedliwości. Od tego momentu mogła ona zacząć nowe życie – osoby sprawiedliwej. Pismo św. wielokrotnie wzywa Żydów do życia w sprawiedliwości, „bo sprawiedliwość prowadzi do życia, grzechy do śmierci (Prz 11, 19)” (Filipiak 1979: 114). Działanie, które prowadzi do przywrócenia sprawiedliwości, wiąże się z daniem szansy na nowe życie.

STRESZCZENIE

Kategorie rywalizacji o honor w oparciu o schemat wyzwanie-odpowiedź, uobecniania i replikacji honoru, beneficjencji, podziału na honor-precedencję i honor-cnotę są pojemnymi i przynajmniej częściowo przystawalnymi do opisu świata Ewangelii elementami analitycznymi pozwalającymi pełniej zrozumieć intencje autorów natchnionych. Interesującym i celowym okazało się zbadanie relacji między antropologicznokulturową warstwą świata przedstawionego a jego podłożem teologicznym, ideami odnoszącymi się do Boga, podłoża religijnego czasów Jezusa z Nazaretu, które wiążą się z każdą z Ewangelii.

SUMMARY

The categories of honor competition based on the challenge-response scheme, honor-presence and replication, honor-benefit, honor-precedence and honor-worth distinction are capacious and at least partially adaptable to the description of the Gospel world analytical elements allowing a fuller understanding of the intentions of inspired authors. It was interesting and useful to study the relationship between the anthropological-cultural layer of the world presented and its theological basis, the ideas related to God, the religious basis of the time of Jesus of Nazareth, which are related to each of the Gospels.