

PRZEMYSŁAW DEC

J 10,1-21 A ŚWIĄTYNIA JEROZOLIMSKA ANALIZA LEKSEMÓW θύρά, θυρωρός i αὐλή

Niniejszy artykuł ma charakter źródłowy, czyli jest próbą opisaną badań własnych. W związku z tym do minimum zostaną ograniczone aspekty przeglądowe, przynajmniej tam, gdzie nie są one konieczne. W ramach przyczynku nie zostaną poruszone ani wyeksponowane *explicite* niuanse semiotyczne, retoryczne czy diachroniczne. Skoncentruję się przede wszystkim na języku i jego warstwie leksykalnej, etymologicznej i semantycznej. *A priori* przyjmuję, że analiza dotyczyć będzie elementów, które mogą wydawać się kluczowe.

Przed wszystkim staram się zwrócić uwagę na pewne niejasności dotyczące brzmienia tekstu greckiego J 10,1-21 w zaledwie trzech miejscach. W tym kontekście chciałbym poruszyć kilka kwestii związanych z dotychczasowym rozumieniem niektórych wersów, ich interpretacją, by na końcu przedstawić inny od dotychczasowego punkt widzenia. Nie bez znaczenia będzie również analiza oryginalnego języka Ewangelii Jana oraz – w mniejszym stopniu – czasu jej powstania. Dokonam ponownego odczytania kilku leksemów greckich, stosując retranslację na leksemy hebrajskie i aramejskie, by w rezultacie pokazać, jaki może być końcowy wydźwięk perykopy.

Tekst J 10,1-21, znany jako przypowieść o dobrym pasterzu, ze względu na swoją specyfikę stylistyczną, interpretowany był zawsze w kategoriach symbolicznych. W czasach nowożytnych i współczesnych sama klasyfikacja literacka nie zawsze była jednoznaczna. Część badaczy uznawała tekst na parabolę, co można

traktować jako przypowieść *sui generis*, inni traktowali niniejszy fragment jako klasyczną alegorię¹. W moim przekonaniu klasyfikacja literacka – skoro dotyczy form pokrewnych – wydaje się mniej istotna, przede wszystkim ze względu na charakter artykułu. Traktując alegorię jako gatunek mający postać dwustopniową, a więc dosłowną i dodatkową, uznawano Jezusa za pasterza – w domyśle: za przywódcę, owce uznawano za jego uczniów, owczarnię konsekwentnie – za Kościół, a ściślej: ówczesne zgromadzenie stojące za Jezusem. Idąc dalej, „inne owce”, które aspirują do podobnego przywileju, to również wierzący w Jezusa, ale pozostający w pewnym oddaleniu.

Do skonwencjonalizowanego obrazu wzmiankowanej alegorii przypisano dodatkowe elementy. Oprócz pasterza i owiec pojawiają się odźwierni, złodzieje, rozbójnicy, wilki oraz Bóg będący mocodawcą pasterza. Elementem narracyjnym są sprzeczący się Judejczycy, występujący w roli słuchaczy. Przy czym ich reakcja wydaje się bardzo istotna dla zrozumienia J 10,1-21.

Kolejną ważną kwestią jest miejsce J 10,1-10 w kanonicznym układzie tekstu Ewangelii. Już wcześniej parokrotnie zwracano uwagę, że przypowieść o dobrym pasterzu przerywa bieg narracji pomiędzy J 9 a J 10,22-39. W Ewangelii Jana, poza J 10,1-21, taki przypadek ma miejsce tylko raz (J 15,1-17,26). W związku z tym uzasadniona – moim zdaniem – może być teza o pochodzeniu J 10,1-21 z innego źródła aniżeli pozostałe teksty Ewangelii.

Gdy chodzi o podział tekstu, większość badaczy dzieli go zazwyczaj na trzy elementy². Taki pogląd nie wydaje mi się całkiem słuszny, co uzasadnię nieco dalej. Jak się wydaje, wiersze 1-21 należałoby podzielić na pięć mniejszych części. Pierwsza (w. 1-6), brzmiąca zagadkowo, zawiera kilka następujących po sobie symbolicznych sekwencji, wśród których dominuje motyw Jezusa jako pasterza owiec. W drugiej części (w. 7-10) znajduje się częściowe wyjaśnienie wcześniejszych słów, gdyż tekst – jak fragment poprzedni – także zawiera zagadkowe stwierdzenia. Część trzecia (w. 11-16), w moim mniemaniu, jest kluczowa dla zrozumienia całej perykopy, ze względu na zawarte w niej pełne wyjaśnienie i deklaracyjny ton. Za czwartą część należałoby uznać w. 17-18, sprawiające wrażenie nowego wątku w całej wypowiedzi. Świadczy o tym przyimek *διὰ* wprowadzający zdanie wynikowe, co odpowiada hebrajskiej konstrukcji *על כן* pełniącej podobną funkcję. Ostatnią, piątą część (w. 19-21), należy zaliczyć do narracji, pełniącej jednocześnie zakończenie perykopy. W mojej opinii wyodrębnienie wersów 11-16 i 17-18 jest wskazane przede wszystkim z uwagi na nieco odmienną treść, a co za tym idzie: tzw. złamanie stylu.

¹ P.W. Meyer, „A Note on John 10:1-18”, *JBL* 75 (1956), 232-235.

² J.L. De Villiers, „The Shepherd and his Flock”, *Neotestamentica* 2 (1968), 89-103.

Od czasów antycznych po współczesność perykopa o dobrym pasterzu stanowiła fundamentalny materiał kulturotwórczy, liturgiczny i egzegetyczny, rozpatrywany bardzo tradycyjnie. Taki stan rzeczy wspierały teksty na pozór paralelne do J 10 (Mt 9,36; 26,31; Mk 6,34; 14,27; J 21,16-17; 1 P 2,25), ukazujące związek owiec z pasterzem w Nowym Testamencie, co z racji semickiego kolorytu i wiejskich realiów panujących w starożytnej Palestynie, niespecjalnie dziwi³. O ile takie terminy, jak „pasterz” (ποιμήν) „owce” (πρόβατα), tu zawsze jako rzeczownik w liczbie mnogiej, „owczarnia” (ποιμνη) nie nastroczają problemów w przejściu od zrozumienia bezpośredniego do dodatkowego, to we współczesnych analizach językowych najczęściej zupełnie nie uwzględnia się innych leksemów⁴.

Ze względu na wielowątkowość J 10,1-21 perykopa nie podaje jasnego obrazu życia pasterskiego. Należy pamiętać, że owczarnie na terenie Palestyny były zazwyczaj niewielkimi arealami o prowizorycznym charakterze. Te, które znajdowały się na obszarach wiejskich, otoczone były kamieniami tworzącymi niewysoki mur i posiadały wejście zabezpieczone splecionymi gałęziami. W obrębie zabudowań tworzono dla bydła zdecydowanie lepsze warunki, gdyż przebywało ono na terenie gospodarstwa właściciela. W antycznej Palestynie, jak i w ogóle na Bliskim Wschodzie, pieczę nad wypasaniem stadem pełnili często najmłodsi członkowie klanów. Przykładem może być odnalezienie groty 1 w pobliżu Qumran, gdy opiekunami kóz byli młodzi Beduini. Warto więc nadmienić, że nie znamy tekstu, w którym nadzór nad wpuszczaniem i wypuszczaniem stada przypisywany byłby odźwiernemu. To na razie jedna niezgodność, na którą warto na razie zwrócić uwagę. Oprócz niej można wskazać inne, których grecki tekst J 10,1-21 w ogóle nie pokazuje dostatecznie jasno na poziomie semantycznym⁵. Zaskakuje również stwierdzenie, że Jezus ma też „inne owce”, które nie są z tej owczarni (J 10,16 καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐτῆς ταύτης). Nawet jeśli traktuje się tekst jako alegorię, którą w istocie jest J 10, należy – jak sądzę – przeanalizować dokładniej inne terminy.

Kontrowersyjnym zagadnieniem w greckim tekście perykopy jest obecność pewnych anomalii terminologicznych. Pobieżna lektura w języku greckim pozwala dostrzec istnienie nieścisłości, które nie odpowiadają terminologii związanej z życiem pasterskim. Uważam, że takie terminy, jak θύρα, θυρωρὸς, αὐλή zmieniają sens perykopy. Bardziej odpowiadają realiom życia świątynnego, ewentualnie miejskiego, aniżeli pasterskiego. Zwłaszcza jeśli przeanalizuje się je pod kątem

³ J.E. Bruns, „The Discourse on the good Shepherd and the Rite of Ordination”, *AER* 149 (1963), 386-391.

⁴ D.J. Hawkin, „Orthodoxy and Heresy in John 10:1-21 and 15:1-17”, *EQ* 47 (1975), 208-213.

⁵ Nieco odmienną opinię wyraża D.L. Barr, „Irony and the Spirit, chapter 10”, w: *New Testament Story: An Introduction*, Belmont, ²1995, 336-338.

terminologii hebrajskiej lub aramejskiej, dokonujących ich retranslacji⁶ i poddając je głębszej analizie.

Przed przystąpieniem jednak do tych rozważań pozwolę sobie na przywołanie pewnej opinii. Otóż swego czasu J.A.T. Robinson stwierdził, że już w J 10,1-5 występują pojęcia, które wprawdzie Jan powiązał z pasterskim życiem, ale które w rzeczywistości nie mają z nim nic wspólnego⁷.

Aby ocenić prawdopodobieństwo słuszności tej koncepcji, zacznę tym razem od przedstawienia listy przesłanek, na razie bez względu na to, czy są prawdziwe. Na ich podstawie postaram się zaproponować następnie najlepsze wyjaśnienie.

Jednym z najważniejszych zagadnień badawczych jest zbadanie oryginalnego języka Ewangelii Jana i, w mniejszym stopniu, czasu jej powstania. Już w początkach XX wieku stworzono pogląd, że pierwotnym językiem Jana był aramejski lub hebrajski. W dużej mierze wynikało to z faktu, że pewne terminy definiowano jako hebraizmy czy arameizmy. Z perspektywy czasu wydaje się, że była to niewystarczająca argumentacja.

Po 1945 roku coraz częściej zwracano uwagę na fakt, że język grecki Ewangelii Jana wykazuje nierzadko cechy składni hebrajskiej. Problem dotyczy jednak klasyfikacji warstwy chronologicznej. Wydaje się, że część Janowej greki odpowiada bardziej hebrajskiemu biblijnemu (Tresmontant, Hutchinson). W niektórych przypadkach dominuje pogląd, że greka Ewangelii Jana wykazuje w nie mniejszym stopniu cechy mniej stylizujące, a bardziej zbieżne z hebrajskim wczesnomisnaickim z Okresu Tanaickiego. Za podobieństwem składniowym do hebrajskiego biblijnego może przemawiać bardzo częste używanie przysłowka οὐτως (w grece na ogół w następniku zdań warunkowych), co może odpowiadać formom zwrotnym w BH יהיה ויהי oraz יהיה, jak w zdaniach podmiotowych, podobieństwo w użyciu emfaticznego τί, jak użycie נוה jako zaimka pytajnego⁸, szyk morfemów i wyrazów bardzo często odpowiada typowi SVO. Natomiast o zależności od misznaickiego tanaickiego miałyby świadczyć takie elementy, jak np. prostota języka janowego w niektórych perykopach (J 1,1-18; 2,13-22; 4,1-26; 5,19-46; 7,37-53; 10,1-21; 12,12-19; 13,1-20; 15,1-11.18-25; 18,1-11), pojawiający się kilkakrotnie *casus pendens*, a więc występowanie podmiotu po orzeczeniu (typ VSO) oraz maksymalne uproszczenie czasu przeszłego do aorystu, co może sugerować *in ipso* hebrajskie perfectum.

⁶ Retranslację traktuję jako proces docierania do „tekstu wyjściowego”, który z różnych względów się nie zachował, jak i docieranie do ewentualnych ekwiwalentów tekstu wyjściowego, zob. P.D. Dec, „Klucze Piotra” oraz funkcja „wiązań” i „rozwiązywania” w Mt 16,19. Retranslacja tekstu i analiza wybranych leksemów w świetle Biblii Hebrajskiej, tekstów z Qumran, Peszitty i Talmudu”, *Przegląd Religioznawczy* 2009, 141-158.

⁷ J.A.T. Robinson, „The Parable of John 10:1-5”, *ZNW* 46 (1955), 233nn.

⁸ A.A. Hutchinson, *Semitic Interference in the Syntax of the Gospel of John*, Atlanta 2001, 267.

Intersujący pogląd wyraził Miller⁹, który odwołał się do klasycznego pomysłu przedstawionego kilkadziesiąt lat temu przez Jeana Carmignaca, aby wzorem ewangelii synoptycznych, dokonać przekładu Jana na hebrajski. Należy pamiętać, że Carmignac przełożył Ewangelię Jana na język hebrajski, a nie aramejski, jak się niekiedy powszechnie sądzi. W rzeczywistości przetłumaczył Carmignac tylko wybrane fragmenty, a nie całość, i nigdy nie zapoznał innych z tekstem. Jedynie zawarł w jednej ze swoich publikacji wyniki swoich spostrzeżeń¹⁰.

W kontekście samej Ewangelii Jana należy wspomnieć o argumentacji, którą przedstawił Claude Tresmontant. Pod podobnym kątem, jak Carmignac, przebadał Ewangelię Jana i przetłumaczył wybrane fragmenty verso. W „Le Christ hébreu” uznał, że Ewangelia Jana została pierwotnie napisana przez kogoś z kręgów stosunkowo bliskich Jezusowi. Wskazywać miała na to terminologia typowa dla kręgów świątynnych. Tresmontant nie wykluczał, że może chodzić nawet o kogoś z kręgów saducejskich. „Grecki Jan” miałby bazować na wczesnochrześcijańskiej dokumentacji napisanej jeszcze po hebrajsku¹¹.

Z kolei F. Van Fleteren i J.C. Schnaubelt wyrazili pogląd, że silny wpływ na terminologię Ewangelii mógł mieć także hebrajski misznaicki oraz aramejski. Wynikać to miało z praktyki nauczania Tory po aramejsku w ośrodkach rabinicznych w I wieku n.e. oraz czytania jej po hebrajsku¹².

Sądzę, że warto zwrócić uwagę na kwestię zbytniego przywiązania niektórych badaczy do udowadniania, że Ewangelia Jana mogła, ewentualnie musiała, pierwotnie powstać w języku hebrajskim. Oczywiście o ile opinia, którą wyraża Hutchinson, jest do przyjęcia. Uogólniając jego poglądy, uważa on, że Ewangelia ta wykazuje pewne zakłócenia na poziomie morfologii i składni. Pomimo kilkudziesięcioletniego stanu badań nad kwestią semickiego oryginału Jana trudno jednoznacznie ocenić tę kwestię. Bez względu na to, czy przyjmiemy Janowe autorstwo Czwartej Ewangelii, czy założymy, że jej autorem mógł być ktoś inny, należy mieć świadomość, iż osoba pisząca taki tekst mogła w sposób mniej lub bardziej świadomy wyrażać się bilingwalnie przez język grecki i język hebrajski. Warto zwrócić uwagę, że w Ewangelii Jana występuje zjawisko mieszania elementów językowych zarówno na poziomie terminologii, składni czy związków międzywyrazowych.

⁹ R.P. Miller, τί, ἐμοί, καὶ, σοί: *John 2:4 - Rebuke or Expression of Mutual Concern?*, Washington 2009, 61; J.D.M. Derrett, „The Good Shepherd: St. John's Use of Jewish Halakah and Hagadah”, *StTh 27* (1973), 25-50.

¹⁰ J. Carmignac, *La Naissance des évangiles synoptiques*, Paris 1984.

¹¹ C. Tresmontant, *Le Christ hébreu - La langue et l'âge des Évangiles*, Paris 1983, 30nn.

¹² F. Van Fleteren, J.C. Schnaubelt, *Augustine: Biblical Exegete*, New York 2001, XIV-XV; J.D.M. Derrett, „The Good Shepherd”, 25nn.

Nie mniej ważnym problemem jest autorstwo Czwartej Ewangelii. Ze względu na niespójne świadectwa starożytne bardzo trudno o tym jednoznacznie przesądzać. Wprawdzie większość przekazanych informacji wskazuje na Jana Apostoła, jednak wielu badaczy podważa ten fakt¹³. W konsekwencji jeszcze więcej wątpliwości budzi data jej powstania. Oprócz klasycznych poglądów, wedle których należy przyjąć lata 80–95 n.e., coraz częściej mówi się o okresie poprzedzającym zburzenie świątyni. Jeśli przyjąć ten drugi argument, należałoby równocześnie zrewidować tradycyjny pogląd, wywodzący się od Euzebiusza, o powstaniu dzieła w Efezie¹⁴. W pewnym stopniu na tej podstawie można by również dyskutować o innym języku niż grecki. Nie można także zapominać o wzmiance zawartej w Kanonie Muratoriego (ok. 180 rok n.e.), który sugeruje istnienie pewnych niespójności w kompozycji tekstu. Przy czym to ostatnie rozumiem bardziej jako zróżnicowanie co do pochodzenia tekstu, a nie samego języka Jana.

Z kolei poniższa analiza ma na celu wykazanie, że wzmiankowana wcześniej terminologia nie tylko nie ma nic wspólnego z realiami pasterskimi, ale wykazuje bardzo silne zależności od terminologii świątynnej.

W analizowanej perykopie θύρα jest pierwszym problematycznym leksemem. Pojawia się w kontekście słów: ὁ μὴ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας εἰς τὴν αὐλὴν τῶν προβάτων – „kto nie wchodzi przez bramę na dziedziniec owiec”. Sam termin θύρα, ze względu na powszechność występowania w językach semickich (akadyjski, moabicki, aramejski itd.), może być w grece semickim zapożyczeniem. Bez większego znaczenia będzie wywodzenie się słowa, w warstwie morfologicznej, od tych leksemów semickich, w przypadku których „brama” zaczyna się od spółgłoski dźwiękowej zwarto-szczelinowej (šahri, ša'ara) czy zwartej (tḡr, tr'a). Zbieżność fonetyczna i semantyczna jest oczywista. W słowie θύρα greka przejęła jednocześnie wiele rozmaitych znaczeń znanych w językach semickich (brama, zwykle drzwi, podwójne drzwi, wejście, próg)¹⁵.

W Nowym Testamencie termin θύρα poświadczony jest wielokrotnie, choć w języku greckim na określenie bramy używa się też πύλη¹⁶. Niemniej ani razu nie pojawia się w kontekście związanym z życiem pasterskim. Najczęściej θύρα oznacza zwykle drzwi domu¹⁷. Przybiera również inne znaczenia, jak w Mt 27,60,

¹³ D. A. Carson, D.J. Moo, *An introduction to the New Testament*, Grand Rapids 2005, 233nn.

¹⁴ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna o męczennikach palestyńskich*, V 8,4, Poznań 1924.

¹⁵ J.H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, London 1963, 294.

¹⁶ J. Jeremias, πύλη, *TWNT VI*, 920-927.

¹⁷ Mt 25,10 – brama domu weselnego; Łk 11,7; Dz 5,9: drzwi wejściowe. Zob. J. Jeremias, θύρα, *TWNT III*, 173-180.

gdzie mowa jest o wejściu do grobu Jezusa czy bardziej abstrakcyjnie: jako drzwi wiodące do nieba lub zbawienia¹⁸.

Pomimo że w Biblii Hebrajskiej na określenie bramy używa się bardzo często słowa שַׁעַר, Septuaginta, za pomocą θύρα, oddaje zazwyczaj dwa hebrajskie terminy פֶּתַח i רֵלֶה, które oznaczają albo wejście do Namiotu Spotkania¹⁹, albo wejście do Świątyni Jeruzolimskiej²⁰. Zaledwie w dwóch przypadkach tłumacze Septuaginty jako θύρα przełożyli hebrajskie שַׁעַר²¹. Wprawdzie nierzadko bramy wiodące na dziedziniec świątynny nazwane są w Biblii Hebrajskiej שַׁעַר הַחֲצֵר „bramy dziedzińca”²², Septuaginta ani razu nie oddaje ich za pomocą θύρα, lecz – co jest bardzo istotne – jeden raz używa zwrotu τὰ ἰστία τῆς αὐλῆς (Lb 4,26).

Pomimo pewnych rozbieżności pomiędzy Septuagintą a Biblią Hebrajską w łączeniu leksemów θύρα i שַׁעַר oraz jeszcze bliżej związanym z greckim słowem aramejskim terminem חֲרֵעַ²³ należy pamiętać o ich wzajemnym pokrewieństwie morfologicznym. Dlatego warto zwrócić uwagę na pojawiający się częściej zwrot שַׁעַר הַחֲצֵר „brama dziedzińca” łączący ze sobą dwa słowa: „brama” i „dziedziniec”²⁴. Ze względu na wzmiankowany fragment z J 10,1 ma to kluczowe znaczenie.

Przedstawioną przeze mnie argumentację przypisującą rzeczownik θύρα do świątyni wspiera terminologia stosowana przez Flawiusza. Opisując rozbudowaną przez Heroda Wielkiego świątynię, pisze o bramie Przybytku: θύρας δὲ ἐπὶ τῆς εἰσόδου σὺν τοῖς ὑπερθυρίοις ἴσον ἔχουσας τῷ ναῷ ποικίλοις ἐμπετάσμασιν κεκόσμητο τὰ μὲν ἄνθη ἀλουργέσιν κίονας δὲ ἐνυφασμένους „bramę wejściową wraz z nadedrzwiami, równą z samym Przybytkiem, zdobiły barwne zasłony, na których były wymalowane purpurowe kwiaty oraz wyszyte kolumny”²⁵.

W związku z powyższą analizą należy stwierdzić, że leksem θύρα nie jest w najmniejszym stopniu powiązany z realiami życia pasterskiego. W podstawowym znaczeniu nie jest bramą dla owiec.

Kolejnym kluczowym słowem θυρωρός jest „odźwierny”. W J 10,1-21 występuje tylko raz w wierszu 3. W Nowym Testamencie poświadczony jest jedynie

¹⁸ 1 Kor 16,9; Ap 4,1.

¹⁹ Kpł 4,18.

²⁰ 1 Krl 6,34; 2 Krn 4,22; Ez 41,11.24: jako część architektoniczna „świątyni Ezechiela”; θύρα odnosi się do bram świątynnych w księgach deuterokanonicznych (1 Mch 1,55; 4,38; 12,38; 2 Mch 1,16; 2,5).

²¹ Sdz 18,17: drzwi wejściowe; Sdz 9,35: brama miejska.

²² Wj 35,17; 38,18.31; 40,8; Lb 4,26.

²³ E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem 1987, 673.

²⁴ E. Otto, שַׁעַר, *TWAT VIII*, 358-403.

²⁵ *Ant.* XV 3,394.

czterokrotnie, przy czym tylko raz poza Ewangelią Jana²⁶. Ani razu nie jest to funkcja pasterska. W Mk 13,34 θυρωρός to osoba pełniąca funkcję przy wejściu na teren dużej posiadłości²⁷.

U Jana θυρωρός pojawia się jeszcze dwukrotnie jako tytuł służącej w pałacu Kajfasza. Ze względów na bardzo silne powiązania z J 10 warto zacytować ten fragment: Ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής. ὁ δὲ μαθητής ἐκεῖνος ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ καὶ συνεισηλθεν τῷ Ἰησοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως, ὁ δὲ Πέτρος εἰστήκει πρὸς τῆς θύρας ἔξω. ἐξηλθεν οὖν ὁ μαθητής ὁ ἄλλος ὁ γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως καὶ εἶπεν τῇ θυρωρῷ καὶ εἰσήγαγεν τὸν Πέτρον (J 18,15-17) „Towarzyszył Jezusowi Szymon Piotr i inny uczeń. Ten uczeń był znany arcykapłanowi i wszedł z Jezusem na dziedziniec arcykapłana. Natomiast Piotr stał przy drzwiach na zewnątrz. Wyszedł więc ów uczeń znany arcykapłanowi i powiedział do odźwiernej, i wyprowadził Piotra”. Znamienne wydaje się leksykalne podobieństwo niniejszego fragmentu do terminologii z J 10,1-21. W obu tekstach powtarzają się te same trzy słowa: θύρα, θυρωρός i αὐλή. Użycie ich w bezpośrednim kontekście może mieć niemałe znaczenie w interpretacji perykopy o dobrym pasterzu. Przyjmując, że J 10,1-21 oraz J 18,15-17 są pod pewnymi względami analogiczne i wywodzą się z tego samego źródła, należałoby stanowczo odrzucić interpretację θύρα, θυρωρός i αὐλή jako terminologii związanej z realiami pasterskimi. Tym bardziej że wzmiankowane leksemy są w J 18,15-17 związane z bardzo dużym kompleksem architektonicznym. Jeśli więc autor tekstu w J 10,3 użył θυρωρός w takim samym znaczeniu, trudno byłoby zaakceptować odźwiernego jako strażnika zagrody dla owiec.

W Septuagincie θυρωρός to najczęściej osoba otwierająca drzwi pałacu lub dużego domu. Pełni więc ona rolę odźwiernego (2 Sm 4,6) albo strażnika (2 Krl 7,11). Apokryficzna 1 Ezd z LXX używa terminu θυρωρός w identycznym znaczeniu²⁸.

Kluczowe znaczenie może mieć również użycie rzeczownika משרתים w Ez 44,11, który odnosi się do lewitów stojących w bramach świątyni. Wczesna literatura targumiczna na określenie funkcji odźwiernego używa terminu תרעא. Chociaż Targum Jonatana używa תרעא w tym znaczeniu tylko trzy razy²⁹, wskazane miejsca pozwalają na wyciągnięcie interesujących wniosków. W 1 Krn 9,17-18 mowa jest o Szallumie, Akkubie, Talmonie i Achimanie pełniących rolę

²⁶ Mk 13,34; J 3,18; 18,16.17.

²⁷ Tradycyjny pogląd na temat θυρωρός – zob. H.A.W. Meyer, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1990, 370.

²⁸ 1 Ezd 1,16; 5,28.46; 7,9; 8,5.22; 9,25.

²⁹ 2 Krl 24,16; 1 Krn 9,17-18; Jr 24,1.

odźwiernych w obozach dla lewitów³⁰. Tekst hebrajski nazywa ich השערים, podobnie też targum używa terminu תרעיא.

Można więc stwierdzić, że grecki termin θυρωρὸς kojarzy się nieodłącznie z oficjalną funkcją sprawowaną w bramach pałaców oraz w służbie świątynnej. Niniejszą argumentację potwierdza powiązanie leksemu greckiego z hebrajskimi משרתים i שוער³¹ oraz aramejskim תרעא. W żaden sposób θυρωρὸς w J 10,3 nie może być łączony ze służbą w zagrodzie dla bydła.

Z kolei greckie słowo αὐλή bywa niemal zawsze tłumaczone jako „owczarnia”. Dotyczy to nie tylko polskich przekładów, ale również obcojęzycznych. W analizach językowych badacze najczęściej pomijają zależność αὐλή od hebrajskiego חצר³². Bierze się to z faktu, że podążają za tym polem semantycznym αὐλή, które klasyfikuje leksem jako „zagrodę” w klasycznej grece i koiné. Pewnym niedopatrzaniem jest fakt, że αὐλή w takim znaczeniu nie określa zagrody jako przestrzeni wydzielonej dla bydła, ale nazywa w ten sposób najczęściej podwórze, na którym przebywa stado³³. Literatura biblijna nie poświadcza takiego przypadku, by za pomocą αὐλή nazywano pospolitą zagrodę. Natomiast zagrodą, a również obozowiskiem, między innymi dla zwierząt, jest ἔπαυλις³⁴. Można wywnioskować, że użycie tego wyrażenia w J 10,1-2.16 nie odnosi się bezpośrednio do zagrody ani miejsca, w którym trzyma się bydło. W związku z tym najśluszniesze będzie dokonanie retranslacji αὐλή na hebrajski termin חצר, oznaczający dziedziniec. Jest to tym bardziej uzasadnione, że αὐλή w większości przypadków stanowi ekwiwalent חצר. W związku z tym warto przyjrzeć się tym tekstom Biblii Hebrajskiej, w których LXX przekłada חצר za pomocą αὐλή.

W BH rzeczownik חצר oznacza bardzo często dziedziniec świątynny lub teren odgradzający centralną część Namiotu Spotkania³⁵. W obu przypadkach różnica semantyczna w zasadzie nie występuje, gdyż chodzi jedynie o teksty o różnej stylizacji. Te, które pojawiają się w Pięcioksięgu, odnoszą się do okresu nomadycznego Hebrajczyków, gdy autorzy tekstów świadomie stosują stylizację sugerującą, że chodzi jeszcze o sanktuarium przenośne³⁶. Teksty z 1–2 Krl opisują natomiast świątynię już nie jako namiot, ale jako budowlę znajdującą się w Jeruzolimie³⁷.

³⁰ Tekst hebrajski nazywa ich השערים, podobnie też targum używa terminu תרעיא.

³¹ Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, 646.

³² Tamże, 229: חצר podobne znaczenia w innych językach afroazjatyckich (np. ug. *ħzr* ; etiop. *ħasara*).

³³ Zob. Meyer, *Das Evangelium nach Johannes*, 370nn.

³⁴ Ps 68,26; Iz 34,13; 35,7. Termin ἔπαυλις występuje znacznie częściej w literaturze klasycznej.

³⁵ V. Hamp, חצר, *TWAT III*, 140nn.

³⁶ Wj 27,9.12.13.16.17.18.19; 35,17-18; 38,9.15.16.17.18.20.31.40; 40,8.33; Kpł 6,9.19; Lb 3,26.32.

³⁷ 1 Krl 6,36; Ez 8,7; 10,3.4.5; 40,14.17; 2 Krn 24,21; 29,16.

Dystynkcje wynikają więc jedynie z okresu historycznego, o którym wspominają autorzy tekstów biblijnych. Niektórzy uczeni mimo to sugerują, aby wprowadzać subtelne rozróżnienie, jakie ma odróżniać dziedziniec od ogrodu³⁸. Wynika to w pewnej mierze z faktu, że w BH można znaleźć takie miejsca, w których **הצר** oznacza skromne ogrodzenie oddzielające osady lub niewielkie gospodarstwa od większego obszaru. Nie można pominąć istotnego faktu, że również w tekstach prorockich **הצר** oznacza dziedziniec świątynny³⁹.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy w Iz 1,12 **הצר**, oznaczający „dziedziniec boży” (forma z zaimkiem dzierżawczym **הצרי**), odnosi się metaforycznie do posiadłości Boga czy też do dziedzińca świątynnego. Kontekst suponuje raczej tę drugą możliwość.

Kiedy mamy na myśli większe budowle o charakterze niereligijnym (np. pałace, siedziby prywatne itp.), rzeczownik **הצר** również należy pojmować jako dziedziniec o takim samym znaczeniu jak dziedziniec Świątyni Jerozolimskiej⁴⁰. Przykładowo u Flawiusza, pomijając wyraźne związki ze Świątynią, **αὐλή** służy na określenie dziedzińca Mardocheusza (*Ant.* XI 6,10).

W niektórych przypadkach **הצר** pojawia się w znaczeniu granicy, która będzie oddzielać obszary przylegających do siebie osad (Lb 34,4).

Dość rzadko **הצר** oznacza stosunkowo mały obszar, bardzo możliwe, że stanowiący rodzaj ogrodu, który traktować należy jako podwórze. Przykładem może być fragment mówiący o gospodarstwie człowieka w Bachurim, do którego przybył Absalom (2 Sm 17,18)⁴¹.

Termin **הצר** poświadczony jest też w niektórych tekstach z Qumran. W 11QT występuje 26 razy. W większości przypadków nawiązuje do struktury świątyni. Pojawiają się między innymi takie określenia, jak **הצר הפנימית** „wewnętrzny dziedziniec” (11QT 11,14; 19,6; 20,11; 21,3; 22,13; 23,6; 26,14), **השני לחצר** „drugi dziedziniec” (11QT 26,12), **בחצר פנימית** „na wewnętrznym dziedzińcu” (11QT 27,8), **החצר החיצון** „zewewnętrzny dziedziniec” (11QT 27,9). 11QT opisuje w ten sposób jeden z elementów architektonicznych nowej świątyni, innej od jerozolimskiej.

Etymologicznie termin **αὐλή** może oczywiście nasuwać pewne wątpliwości⁴². W języku judeoaramejskim rzeczownik **הוטר** (wariant krótszy **חטרא**), poświadczony w literaturze targumicznej, oznaczał większą zagrodę przeznaczoną dla owiec⁴³. Jednak już w Targumie Onkelosa forma pluralis **חטרין**, poświadczona

³⁸ Np. Dalman, *Arbeit* 6:41; 7:87.

³⁹ Jr 19,14; 26,2.

⁴⁰ Np. 1 Kr1 7,8.9.12; 8,64; Jr 32,3; 32,12; 33,1; 36,10.20; 37,21; 38,13.28; 39,14.

⁴¹ **ויבאו אל בית איש בבחורים ולו באר בחצרי וירדו שם**.

⁴² O użyciu **αὐλή** przez Homera: Meyer, *Das Evangelium nach Johannes*, 369.

⁴³ Tg. Mich 2,12.

tylko raz, może być rozumiana nie tylko jako zagroda dla owiec, ale także jako osiedle⁴⁴. Można pozwolić sobie na wniosek, że aramejskie słowo חוּטְרָא/חַטְרוּן należy rozumieć jednak szerzej, nie ograniczając się wyłącznie do zagrody dla owiec. Niniejszą argumentację wzmacnia fakt, że targum za pomocą חוּטְרָא oddaje hebrajski termin גֶּדֶר, czyli „mur”.

Odnosząc się do miejsc paralelnych Nowego Testamentu, w których pojawia się αὐλή, warto odnotować kilka przykładów mogących stanowić przesłanki potwierdzające słuszność mojej hipotezy.

We fragmencie Ewangelii Mateusza mówiącym o aresztowaniu Jezusa czytamy: Τότε συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεβύτεροι τοῦ λαοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως τοῦ λεγομένου Καϊάφα – „Wtedy zebrali się arcykapłani i starsi ludu na dziedzińcu najwyższego kapłana imieniem Kajfasz” (Mt 26,3). Identyczne znaczenie αὐλή odnajdujemy w dalszej części tekstu, gdy mowa o wydarzeniach rozgrywających się nadal w obrębie pałacu Kajfasza⁴⁵. Greckie αὐλή posłużyło także Markowi na określenie pretorium – miejsca przesłuchania Jezusa przez Piłata⁴⁶. Bardzo interesujący jest fragment pojawiający się u Łukasza, w którym αὐλή posłużyło jako określenie domu bogatego człowieka⁴⁷. Natomiast w Apokalipsie αὐλή oznacza dziedziniec pogan znajdujący się na terenie Świątyni Jerozolimskiej⁴⁸.

Nowy Testament nie zna takiego znaczenia słowa αὐλή, które pozwalałoby na inne odczytanie, niż przedstawione powyżej. Paradoksalnie najwięcej problemów semantycznych nastręcza specjalistom obecność αὐλή w perykopie o dobrym pasterzu w J 10,1-21. Terminologia poświadczona jedynie w Nowym Testamencie zdaje się rzucać zupełnie inne światło na dotychczasową interpretację J 10,1-21. Greckie αὐλή, będące najprawdopodobniej wiernym przekładem חצר, należałoby więc konsekwentnie rozumieć jako dziedziniec. Biblia Hebrajska, chcąc jakieś miejsce nazwać owczarnią lub zagrodą, używa najczęściej מִכְלָא⁴⁹ lub רֶפֶת⁵⁰.

Opierając się na powyższych danych, można stwierdzić, że taka zależność αὐλή od חצר raczej wyklucza prawdopodobieństwo innego znaczenia αὐλή niż „dziedziniec”.

Analiza wskazanych leksemów w J 10,1-21 może prowadzić do wniosku, że wydzwięk niektórych wersów jest inny od powszechnie przyjmowanego w ana-

⁴⁴ Lb 32,16, a nie, jak podaje Jastrow: 32,18. Zob. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalimi, and The Midrashic Literature*, vol. I, New York 1950, 450n.

⁴⁵ Mt 26,58.69.

⁴⁶ Mk 15,16.

⁴⁷ Łk 11,21.

⁴⁸ Ap 11,2a.

⁴⁹ Ps 78,70: מִכְלָאֵת צֹאן; Ps 50,9: מִמְּכֹלֵאֲתֶיךָ עֲתוּדִים; Ps 124,1: מִכְּלֵאֵת צֹאן. Zob. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. V, red. D.J.A. Clines, Sheffield 2001, 269.

⁵⁰ Ha 3,17: וְאִין בְּקֵר בְּרֶפֶתִים.

lizach językowych. „Dziedziniec świątyni” (αὐλή), a nie „owczarnia”, jak wynika z większości przekładów, będzie miejscem, do którego zostaną przyprowadzeni nie-Żydzi. Podobnie też „brama” (θύρα) oraz funkcja „odzwiernego” (θυρωρός) nawiązują do tego samego aspektu. Przy czym kluczowym słowem jest, w mojej hipotezie, termin αὐλή. Poszczególne leksemy tworzą specyficzne związki frazeologiczne: αὐλή τῶν προβάτων „dziedziniec owiec” (w. 1), ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων „Ja jestem bramą (tych) owiec” (w. 7), οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης „... które nie są z tego dziedzińca” (w. 16 – paral. w. 1).

Według autora J 10,1-21 kulminacyjnym momentem ma być wprowadzenie „innych owiec” na dziedziniec świątynny. Oburzenie Judejczyków, a dokładniej rozłam (σχίσμα w. 19), jest bardziej zrozumiały dopiero w takim kontekście.

Przedstawiona przeze mnie hipoteza pokazuje, że alegoria/metafora w J 10,1-21 bazuje nie tylko na realiach pasterskich, ale opiera się również na terminologii świątynnej. Używając słowa anomalia, miałem na myśli obecność leksemów, które wyraźnie kłócą się z życiem pasterskim. Nawet metafora, jeśli w jej ramach dokonuje się przeniesienia znaczeń, bazuje najpierw na znaczeniu konkretnym. W J 10,1-21, w znaczeniu konkretnym, ani „brama”, ani „odzwierny”, ani „dziedziniec” nie przynależą do terminologii pasterskiej. Jak sądzę, trudno w tym przypadku mówić także o polisemii, ponieważ znaczenie wskazanych słów jest jednoznaczne. Natomiast biorąc pod uwagę kontekst treściowy całej perykopy, należałoby raczej przyjąć, że autor tekstu połączył ze sobą dwa różne aspekty terminologiczne, tworząc luźne powiązania między różnymi motywami.

Argumentem przemawiającym za słusnością mojej hipotezy jest fragment narracyjny następujący po J 10,21. Autor umiejscawia akcję właśnie na terenie przylegającym do dziedzińca świątynnego, czyli w portyku Salomona. Znamienny jest fakt, że akcja rozgrywa się w święto oczyszczenia świątyni.

JOHN 10:1-21 AND JERUSALEM TEMPLE. ANALYSIS OF SELECTED LEXEMES

Summary

The article/paper presents a new interpretation that differs from previous ones of the Good Shepherd parable (J 10,1-21). The main concept is based on an assumption that part of the terminology is not related to pastoral reality in Palestine in I century current era, but strongly relates to Jerusalem Temple. The analysis of these lexemes as: θύρα (as שַׁעַר), θυρωρός (as שַׁוֵּרֵר) and αὐλή (as חֲצֵר) proves that the author of J 10,1-21 intended to present of non-Jewish disciples of Jesus as these who should be included in a liturgy of the Temple together with Jews. The key fragments to understand this motif/thought connected to the Jerusalem Temple are verses from J 10, 1-3 and J 10, 16.