

KS. ANDRZEJ JĘDRZEJCZAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu  
ORCID: 0000-0001-8892-3632

## Kto tak naprawdę witał Jezusa w Jerozolimie? Relacje ewangelistów i autorów staropolskich apokryfów Nowego Testamentu – analiza porównawcza<sup>1</sup>

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-001](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-001)

Streszczenie: Artykuł jest poświęcony recepcji zachowania tłumy podczas triumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy dokonanej przez autorów staropolskich apokryfów Nowego Testamentu. Na początku została przeprowadzona analiza tekstów kanonicznych, następnie autor opracowania odniósł się do sposobu recepcji przedstawienia bohatera zbiorowego w staropolskich apokryfach. Autorzy tych tekstów starali się o dokładne przedstawienie wydarzenia, uwzględniając przy tym wiele elementów przekazu ewangelistów, dodając niejednokrotnie własne spostrzeżenia lub włączając w narrację wątki apokryficzne.

Słowa kluczowe: wjazd Jezusa do Jerozolimy, tłum, polskie apokryfy, analiza porównawcza

---

<sup>1</sup> Badania realizowane w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki; projekt nr 2017/26/E/HS2/00083: Początki języka polskiego i kultury religijnej w świetle średniowiecznych apokryfów Nowego Testamentu. Uniwersalne narzędzie do badań polskich tekstów apokryficznych, pod kierunkiem Doroty Rojszczak-Robińskiej.

## Who Really Welcomed Jesus to Jerusalem? Accounts of the Evangelists and Authors of the Old Polish New Testament Apocrypha - a Comparative Analysis

**Abstract:** The subject of the article is the reception by the authors of the Old Polish New Testament Apocrypha in the field of crowd behavior during Jesus' triumphal entry into Jerusalem. The article begins with an analysis of the canonical texts and goes on to refer to the manner of reception in the Old Polish Apocrypha of the representation of the collective hero. The authors of these texts tried to present the events precisely, taking into account many elements of the evangelists' message, often adding their own observations or including apocryphal threads in the narrative.

**Keywords:** Jesus enters Jerusalem, crowd, Polish apocrypha, comparative analysis

### Wprowadzenie

Uroczysty wjazd Jezusa do Jerozolimy poprzedza najważniejsze dla historii zbawienia wydarzenia. Opis triumfalnego przybycia Jezusa do Jerozolimy został został we wszystkich kanonicznych Ewangeliach (Mt 21,1-9; Mk 11,1-10; Łk 19,29-40; J 12,12-19). W prezentowanym artykule mam zamiar przyjrzeć się postawie tłumu, który witał Jezusa w samej Jerozolimie lub w jej okolicach. Głównym celem jest przeprowadzenie analizy porównawczej pomiędzy obrazem tłumu, jaki został przedstawiony w tekstach Ewangelii kanonicznych a tym, w jaki sposób ów bohater zbiorowy prezentowany jest w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu<sup>2</sup>. Należy zatem postawić sobie następujące pytania: Kto witał Jezusa i czy wszyscy ze świadków triumfalnego wjazdu byli zadowoleni z jego przybycia? Czy ludzie ci podążali za Jezusem z Betanii, z Jerycha, czy też dołączyli do niego wychodząc mu naprzeciw, opuszczając mury miasta lub witali go w jego obrębie? W jaki sposób ewangeliści i autorzy apokryfów relacjonują zachowanie tłumu lub innych bliskich temu bohaterów? Czy to zachowanie ma określone znaczenie teologiczne? Jakie elementy opisów ewangelijnych zostają zaadoptowane przez autorów apokryfów

---

<sup>2</sup> O tym, czym są staropolskie apokryfy, czytelnik może dowiedzieć się z treściwego opracowania autorstwa R. Mazurkiewiczza, które znajdzie pod adresem: [http://www.staropolska.pl/sredniowiecze/biblia\\_i\\_apokryfy/apokryfy.html](http://www.staropolska.pl/sredniowiecze/biblia_i_apokryfy/apokryfy.html) [odeczyt: 01.04.2021].

Wszystkie teksty staropolskich apokryfów Nowego Testamentu, jakie zostały wykorzystane w przedkładanym opracowaniu naukowym, pochodzą ze strony <https://apocrypha.amu.edu.pl/>, chyba że zaznaczono inaczej.

staropolskich Nowego Testamentu? Analizy kolejnych przekazów pozwolą odpowiedzieć na postawione wyżej pytania. Tam, gdzie to możliwe, zostaną wskazane uczucia i emocje, bowiem wydają się one być jednym z ważniejszych elementów mających wpływ na określenie własnej przynależności, identyfikacji z daną grupą, a także z wykluczeniem i wydzieleniem z danych struktur społecznych<sup>3</sup>.

Metody, jakimi posługiwać będę się podczas pracy badawczej nad przedłożonym zagadnieniem, odpowiadają naukowej analizie tekstów biblijnych i dzieł apokryficznych. Dla perykop ewangelicznych są to przede wszystkim: egzegeza tekstu, rozpoczynająca się od delimitacji tekstu, wskazania na kontekst bliższy omawianego wydarzenia oraz – gdzie to konieczne – badania nad składnią i morfologią. Pozwoli to na podjęcie badań nad recepcją ewangelicznych przekazów o triumfalnym wjeździe Jezusa do Jerozolimy w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu. Dla tych tekstów najważniejsza pozostaje metoda analizy tekstu źródłowego i analiza porównawcza z materiałem biblijnym.

## 1. Relacje ewangelistów<sup>4</sup>

### a) Mt 21,1-11

Pobył Jezusa w Jerozolimie w przekazie ewangelisty Mateusza nie ogranicza się jedynie do jednego dnia. Jezus powraca jeszcze do Jerozolimy, gdzie dokonuje cudów, przepowiada w przypowieściach, prowadzi spór z faryzeuszami. Ogólny podział Mt 21 przebiega w następujący sposób:

- a) Mt 21,1-11 – czynności poprzedzające wjazd i triumfalne przybycie do Jerozolimy,
- b) Mt 21,12-17 – działalność Jezusa w świątyni,
- c) Mt 21,18-22 – przeklęcie drzewa figowego,
- d) Mt 21,23-46 – spór z faryzeuszami i nauczanie w przypowieściach<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> L.J. Lawrence, *Emotions of Protest in Mark 11—13: Responding to an Affective Turn in Social-Scientific Discourse*, w: *Matthew and Mark Across Perspectives. Essays in Honour of Stephen C. Barton and William R. Telford*, red. K.A. Bendoraitis, N.K. Gupta, London 2016, s. 85.

<sup>4</sup> Egzegezie nie zostanie poddany tekst z Ewangelii wg św. Łukasza, bowiem w opisie tego ewangelisty tłum nie odgrywa żadnej roli w trakcie uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy, a miejsce tego bohatera zbiorowego zajmuje inny – uczniowie Jezusa. Działają oni w podobny sposób, jednak celem artykułu jest zbadanie zachowania właśnie ludu, a nie czynności jako takich.

<sup>5</sup> U. Luz w podziale kieruje się sekwencją dni, które spędził w Jerozolimie Jezus, w efekcie czego do Mt 21 dołącza część kolejnego rozdziału (22,1-14), por. tenże, *Matthew 21-28. A Commentary*, Minneapolis 2005, s. 45-60.

Chcąc odkryć tożsamość tłumu i podjąć się próby odpowiedzi na pytanie o jego zachowanie podczas triumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy, to w przypadku relacji pierwszego kanonicznego ewangelisty należy wrócić do wydarzeń, jakie miały miejsce pod Jerychem<sup>6</sup>. Mateusz relacjonuje, że „tłum wielki” (ὄχλος πολύς, Mt 20,29) dołącza do Jezusa i jego uczniów, gdy ci ruszają spod Jerycha. Ewangelista nie identyfikuje tłumu z konkretną grupą społeczną. Nie podaje więc, czy byli to mieszkańcy Jerycha, czy też ludzie towarzyszący Jezusowi podczas jego publicznej działalności. Towarzyszące Jezusowi wcześniej tłumy były świadkiem wielu spektakularnych wydarzeń. Stając się ich uczestnikiem tłum uzyskiwał pomoc od Jezusa (Mt 9,36), choć zdarzały się sytuacje, w których jego zachowanie podlegało negatywnej ocenie (ὄχλον θορυβούμενον, „tłum hałaśliwy”, Mt 9,23). Tłum, będący świadkiem cudów, snuje dywagacje na temat tego, kim jest Jezus (Mt 12,23). Mateusz nie wskazuje nigdzie na dokładną liczebność tłumu, raz prezentuje go w l. poj., a raz w l. mn. (Mt 14,13-14). Podobnie dzieje się, kiedy ewangelista opisuje drogę Jezusa z Jerycha, kiedy to „tłum wielki” podąża za Zbawicielem. Nie wspomina też, jak wielki był to tłum. Używa on przymiotnika πολύς prawdopodobnie dlatego, by ukazać siłę przyciągania przez Chrystusa i głoszonych przez niego nauk.

Wcześniejsza reakcja tłumu na zachowanie dwóch ślepców pod Jerychem może wydawać się niezrozumiała. Ślepcy ci usłyszeli (Mt 20,30), że obok nich przechodzi Jezus i natychmiast skierowali do niego prośbę, wskazując, że jest on potomkiem Dawidowym. Wyrazili więc nadzieje mesjańskie. Reakcja tłumu była jednoznaczna, lecz pominięta milczeniem przez Jezusa. Tłum zażądał od ślepców, by ci uciszyli się. Czasownik ἐπιτιμάω, „ganić”, „upominać”, „ostrzegać”, pojawia się dwadzieścia dziewięć razy w Ewangeliach. Jego podmiotem jest głównie Jezus, który raz ucisza burzę (Mt 8,26; Mk 4,39), kiedy indziej napomina tłum (Mt 12,16) i uczniów (Mt 19,13) lub pojedynczych bohaterów (Piotra – Mt 16,22; Mk 8,33; demona – 17,18). Podmiotem zbiorowym czasownika ἐπιτιμάω są oprócz tłumu także uczniowie, którzy napominają przynoszących dzieci do Jezusa (Łk 18,15). Powstaje pytanie o powód, dla którego „tłum wielki” upomina siedzących pod Jerychem ślepców. Zachowanie to dziwi z dwóch przyczyn. Tłum nie ma autorytetu

---

<sup>6</sup> W prowadzonych analizach autor prowadzi badania w oparciu o metody synchroniczne. Podejście to pozwala skupić się na emocjach tłumu jako bohatera zbiorowego. Oczywiście, w historii egzegezy pojawiały się propozycje odróżniania warstw tekstualnych Ewangelii, a co z tym idzie także rozróżniania tłumu od tłumu. Przypadek taki zaobserwować można już w Mt 21,9-11. Niektórzy badacze są zdania, że tłum z w. 9 posiada lepszy wgląd w naturę Jezusa niż ten, który pojawia się w w. 10-11, por. J.R.C. Cousland, *The Crowds in the Gospel of Matthew*, Leiden 2002, s. 207. W niniejszej pracy tłum jako bohater zbiorowy będzie traktowany jako jedność. Dodatkowym argumentem wspierającym to działanie jest również niska zdolność egzegetyczna autorów apokryfów staropolskich. Nie posiadali oni jeszcze wtedy takich narzędzi, jakimi egzegeza dysponuje obecnie, stąd trudno sądzić, że rozróżniali oni różne grupy ludzi, które miały kryć się pod terminem „tłum”, „tłuszcza”, itp.

ani nie piastuje takiej godności, by mógł zaprzepaścić czyjąś szansę na spotkanie z Jezusem i uzyskanie pomocy. Ponadto, ślepcy proszą Jezusa o pomoc dokonując przy tym wyznania wiary, czynią to zanim doszło do ich uleczenia, stąd heroiczność ich postawy wydaje się być zrozumiała. Tłum nie potrafi tego rozumieć lub ma jakieś ukryte powody, dla których podejmuje określone działanie. Być może ów tłum jest tym samym zbiorowiskiem, które towarzyszyło Jezusowi w czasie, gdy na jego życie nastawali faryzeusze, a sytuacja robiła się dramatyczna (Mt 12,16). Podobnie i teraz tłum zakazuje ślepcom pod Jerychem ogłaszać, kim jest Jezus, by ten mógł dotrzeć do Jerozolimy i wypełnić swoją misję zbawczą. Tak przeprowadzona interpretacja sugerowałaby, że tłum posiadał wysoką świadomość tego, kim jest Jezus i do czego zmierzają jego działania. Objawia się to w momencie, gdy wkraczają do Jerozolimy, kiedy na pytanie mieszkańców miasta o tożsamość przybysza, tłum odpowiada, że jest nim „prorok Jezus, jeden z Nazaretu Galilejskiego” (ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέτ τοῦ Γαλιλαίας, Mt 21,11). Tego typu przekaz nie niesie ze sobą raczej przesłanki o tym, że Jezus jest potomkiem Dawida i oczekiwanym mesjaszem, ale wiąże go bardziej z Mojżeszem. Trudno też wierzyć w to, że ewangelista Mateusz tworzyłby kilku zbiorowych bohaterów, różnych od siebie, których nazywałby greckim terminem ὄχλος. Wątpliwość ta jest tym większa, gdy zda się sprawę z faktu, iż Mateusz „adaptuje kontekst do cytatów, które zamieszcza”<sup>7</sup>. Można zatem przypuszczać, że ten sam tłum, który był przez Jezusa pouczony, kiedy mogło dojść do eskalacji przemocy ze strony faryzeuszy (Mt 12,16), podąża za Jezusem do Jerozolimy, przy okazji upominając ślepców spod Jerycha. Tłum wkraczający wraz z Jezusem do miasta oznajmia jego mieszkańcom prawdę o zapowiedzianym przez Mojżesza proroku (Pwt 18,16). Tytuł „prorok” w zestawieniu z określeniem „syn Dawida” (ὁ υἱὸς Δαυὶδ, Mt 21,9) uzyskuje wymiar eschatologiczny. Zastosowanie w tej sytuacji terminu προφήτης w odniesieniu do Jezusa kieruje uwagę na kolejny aspekt jego misji. Tytuł królewski, jakim uhonorowano Jezusa, sugeruje, że rozpoczyna się wprowadzenie zbawiciela na zasłużone miejsce na tronie jego przodka, Dawida<sup>8</sup>. Określenie Jezusa jako proroka w momencie, gdy odbył on królewski wjazd do miasta, stanowi ciekawy materiał. Obraz Jezusa jako proroka ewangelista kreuje już wcześniej, w kazaniu na górze, w której to scenie wskazuje

<sup>7</sup> U. Luz, *dz. cyt.*, s. 5.

<sup>8</sup> Wkroczenie Jezusa do Jerozolimy przypomina także działanie Dawida, którego celem było przejęcie władzy nad tym ośrodkiem miejskim (2 Sm 5). Jebusyci, zamieszkujący wówczas miasto, odgrzali się, że Dawid nie zdobędzie ich stolicy, a w mieście zgromadzona jest odpowiednio liczna grupa „ślepych i kulawych” (מִיִּשְׁפָּחֵי הַחֵרֶסֶת וְהַחֵרֶסֶתִים, 2 Sm 5,8), by odeprzeć ataki władcy z Hebronu. Tymczasem „ślepi i kulawi” (τυφλὸς καὶ χωλός) stanowią dla Jezusa szansę na udowodnienie swojej boskości (Mt 21,14). Uleczenie „ślepych i kulawych” przez Jezusa jest realizacją prorocstwa, jakie odnaleźć można w Mi 4,6-7, por. C.S. Hamilton, *Quartet for the End of Time: The Fourfold Gospel, History, and Matthew's Birth Narrative*, w: *Writing the Gospels. A Dialogue with Francis Watson*, red. C.S. Hamilton, J. Willits, London 2019, s. 159.

na Chrystusa jako na drugiego Mojżesza. Także wydarzenia z życia obydwu postaci są ze sobą zbieżne<sup>9</sup>. Nazwanie Jezusa prorokiem stanowi ważny element jego teologicznej charakteryzacji<sup>10</sup>, co odnosi się też do tradycji prorockiej (Iz 56,7; Jr 7,11; w. 13)<sup>11</sup>. Uznanie w nim proroka powoduje zamieszanie wśród jego oponentów i negatywnie wpływa na ich starania, by pojmać i uwięzić Jezusa (w. 46).

Kolejnymi bohaterami wprowadzonymi na scenę przez ewangelistę są wyżsi kapłani (ἀρχιερεύς, Mt 21,15) i uczeni w Piśmie (γραμματεὺς, w. 15)<sup>12</sup>. Będąc świadkami niecodziennych sytuacji, czyli uroczystego wjazdu do miasta (w. 8-11) i działania, jakie Jezus podejmuje w świątyni lecząc chorych (w. 14), odnoszą się do niego złowrogo. Podczas gdy Jerozolima wraz z jej mieszkańcami uległa poważnemu wstrząśnięciu (ἐσεισθη πᾶσα ἡ πόλις, „zostało wstrząśnięte całe miasto”, w. 10), tak też poruszeniu ulegli przedstawiciele elit jerozolimskich (ἀγανακτέω, „być bardzo dotkniętym”, „być oburzonym”, w.15). Czasownik σειώ, którego Mateusz używa, by opisać sytuację w mieście, zostanie użyty przez niego jeszcze dwukrotnie: w narracji następującej bezpośrednio po śmierci Jezusa (ἡ γῆ ἐσεισθη, „ziemia się zatrzęsała”, Mt 27,51) oraz gdy relacjonuje zachowanie straży u grobu (τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσεισθησαν οἱ τηροῦντες, „strach przed nim [aniołem] wstrząsnął strażą, Mt 28,4). Te trzy momenty chwiewają w posadach święte miasto i jego okolice<sup>13</sup>. Z jednej strony to mieszkańcy ulegają ogromnemu poruszeniu, z drugiej zaś wstąpienie Jezusa do miasta skutkuje zjawiskiem tektonicznym.

Wzburzenie kapłanów i nauczycieli Pisma jest spowodowane działalnością Jezusa w świątyni jerozolimskiej. Inaczej zachowują się dzieci (παῖδας), których głos rozchodzi się w świątynnym przybytku lub w jego bezpośrednim sąsiedztwie (Mt 21,15). Nie jest pewne, czy dzieci te przybyły do świątyni wraz z Jezusem, czy też przebywały w niej zanim przekroczył on próg sakralnego przybytku. W ten sposób realizują się też słowa psalmisty (Ps 8,3), a przywołanie jednego

<sup>9</sup> J.D.G. Dunn, *Matthew – A Jewish Gospel for Jews and Gentiles*, w: *Matthew and Mark Across Perspectives. Essays in Honour of Stephen C. Barton and William R. Telford*, red. K.A. Bendoraitis, N.K. Gupta, London 2018, s. 129.

<sup>10</sup> Można wskazać na kilka możliwości interpretacji tego wezwania. Być może Jezus jest prorokiem większym niż Mojżesz, a więc wnosi pewne novum i tłum dokonuje reinterpretacji tekstów starotestamentalnych. W innym przypadku można odnieść się do tradycji Dtr, która wskazuje na ważność instytucji prorockiej w Izraelu. Jezus jako prorok mógł też być eschatologiczną figurą Dawida lub też mesjaszem. Niektóre z propozycji interpretacji tego zwrotu rozwija J.R.C. Cousland, dz. cyt., s. 210nn.

<sup>11</sup> M. Knowles zauważa, że wyrażenie Γέγραπται (w. 13) jest bardziej dosadnym i stanowczym niż użyte w tym miejscu przez Marka Οὐ γέγραπται ὅτι (Mk 11,17), por. tenże, *Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected-Prophet Motif in Matthean Redaction*, Sheffield 1993, s. 176.

<sup>12</sup> Scena w świątyni (Mt 21,14-16) nie pojawia się już u innych synoptyków, stąd wniosek o możliwym pochodzeniu tego passusu z tradycji Mateuszowej, por. L. Novakovic, *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew*, Tübingen 2003, s. 87.

<sup>13</sup> Miejsce pochówku Jezusa znajdowało się wtedy poza granicami miasta.

z psalmicznych wersetów wieńczy opis pierwszego dnia pobytu Jezusa w Jerozolimie. Dla ewangelisty jest to kolejny dowód na boskość Jezusa. Daje on również niejako znać, że „wrogami” (εχθρος) i „mścicielami” (εκδικητης) są jego rozmówcy, a więc kapłani i nauczyciele Pisma. Ich zarzuty ulegają dewaluacji poprzez odniesienie się Jezusa do tekstu psalmu. Retoryka, jaką posługuje się ewangelista, ma na celu wydobycie z tekstów starotestamentalnych jak najwięcej treści, by móc uzasadnić swoje teologiczne wyobrażenia o Jezusie. Przeprowadza zabieg, poprzez który ukazuje nie tylko dziecięcą zdolność do oddania czci Jezusowi, ale także niemoc i odrętwiałość tych, którzy w Jezusie powinni rozpoznać zapowiadanego mesjasza. Pomimo to, że mają oni dostęp do tekstów biblijnych, nie potrafią przyjąć Jezusa jako zbawiciela. W zamian czyni to tłum (ὄχλος) i dzieci (παῖδας), czyli grupy ludzi, po których nie można spodziewać się odpowiedniego przygotowania teologicznego. Przedstawiając te dwie grupy ewangelista chce prawdopodobnie wyrazić też przekonanie o nieudolności kapłanów i uczonych w Piśmie, którzy zamiast jako pierwsi przyjąć prawdę o Jezusie, nie potrafią się z nią zgodzić i w sposób nieudolny prowadzą debatę z Chrystusem, a jej finał dyskredytuje ich pozycję oraz przygotowanie do piastowania posiadanych godności.

Wrogie nastawienie kapłanów i uczonych w Piśmie wobec Jezusa zostaje przez Mateusza zaznaczone już na początku jego ewangelii. Oto bowiem Herod, na wieść o nowonarodzonym królu żydowskim, którego poszukiwali mędrzy ze Wschodu (Mt 2,2), zbiera „wyższych kapłanów (ἀρχιερέυς) i „nauczycieli ludu” (γραμματεὺς ὁ λαός), by radzić z nimi, co czynić w tej niezrozumiałej dla nich sytuacji. Wówczas potrafili oni odpowiedzieć na zadane przez Heroda pytanie o miejsce narodzin obiecanego mesjasza. Obecnie, kiedy Jezus dokonuje cudów uleczenia jako znaków potwierdzających jego specjalne posłannictwo, nie są oni w stanie powiązać starotestamentalnych tekstów z jego osobą. Wtedy też Jerozolima zareagowała podobnie, jak w przypadku, gdy tłum uczestniczył w uroczystym wjeździe Jezusa.

Tłum w relacji Mateusza posiada wysoką świadomość teologiczną. Jako bohater zbiorowy rozumie wydarzenia, w których bierze udział i świadomie w nich uczestniczy. Świadomość ta wyrażona zostaje w podejmowanych przez tłum działaniach i wygłaszanych przez niego hasłach. Wraz z dziećmi chwalcymi Jezusa stoją w opozycji do wrogo nastawionych przedstawicieli żydowskiego kapłaństwa. Wielkość tłumu oraz pochodzenie poszczególnych jego członków nie zostaje przez Mateusza doprecyzowane.

## b) Mk 11,1-11

Relacja drugiego z ewangelistów różni się w kilku szczegółach od przekazu Mateusza<sup>14</sup>. Ogólny obraz tłumu jest jednak podobny, bo i u Marka tłum rozpoznaje w Jezusie mesjasza i króla, co stanowi wprowadzenie do opisu o męki, śmierci i zmartwychwstania syna Bożego<sup>15</sup>.

Wjazd Jezusa do Jerozolimy św. Marek przedstawia w schematycznej i skróconej formie. Być może ta niejawną mesjańskość przekazu zawartego w Mk 11,1-11 powoduje, że całość wygląda tylko jako konieczne, z racji kronikarskiego obowiązku, wtrącenie niż pełna pasji relacja, okraszona teologicznymi niuansami. Ewangelista rozpoczyna od podania kierunku, z którego przybył do Jerozolimy Jezus wraz ze swoimi uczniami (w. 1a). Nie jest to jedynie prosta wzmianka topograficzna, bowiem wskazanie na górę Oliwną może mieć znaczenie eschatologiczne, a ewangelista korzysta z mowy prorockiej z Za 14,4. Dalej, Jezus nakazuje uczniom przyprowadzić osła, na którym wkrótce wjedzie do Jerozolimy (w. 1b-3). Następuje wykonanie nakazu, a uczniowie muszą składać wyjaśnienia z podejmowanych przez siebie działań (w. 4-6). Po przyprowadzeniu zwierzęcia dokonuje się bezpośrednio przygotowanie do wjazdu do Jerozolimy (w. 7). Marek informuje o zachowaniu ludzi towarzyszących Jezusowi podczas wjazdu do miasta (w. 8-10). Tym razem Jerozolima nie doznaje żadnego uszczerbku, a jej mieszkańcy nie są zainteresowani przybyłym gościem. Jezus pojawia się w mieście na krótki czas, dokonuje przeglądu świątyni, a nie zauważając nic nieodpowiedniego, kieruje się w drogę powrotną (w. 11)<sup>16</sup>. Powraca jednak do Jerozolimy kolejnego dnia,

---

<sup>14</sup> Mateusz dodaje kilka elementów do materiału Marka. Są to: wypełnienie prorockiej zapowiedzi z Zach. 9,9 w Mt 21,4-5; dialog pomiędzy tłumem a mieszkańcami miasta (w. 10-11); uleczenie przez Jezusa ślepych i kulawych w świątyni (w. 14) i podniesienie kontrowersji w dyspucie z kapłanami i uczonymi w Piśmie (w. 15-16), por. U. Luz, dz. cyt.

<sup>15</sup> Nie wszyscy badacze zgadzają się z tą opinią, wskazując jednocześnie na zachowanie tłumu jako na zachowanie charakterystyczne dla ruchów pielgrzymkowych. Wykrzykiwane hasła, jakie odnotował ewangelista, miały być słyszalne w granicach Jerozolimy przy okazji świąt żydowskich. Ruch wokół Jezusa nie miał być zatem elementem mesjańskiej narracji, lecz zbiegiem okoliczności dwóch wydarzeń: święta celebrowanego w czasie przyjazdu Jezusa do Jerozolimy, por. L.J. Lawrence, dz. cyt., s. 91. Jak interpretować wobec tego, poza wrzawą wywołaną podnoszonymi okrzykami, czynności wykonywane przez zgromadzony przed Jerozolimą tłum, a także jego przychylność naukom głoszonym przez Jezusa, co trapiło przedstawicieli kapłańskiej kasty. Wydaje się jednak, że triumfalny wjazd do Jerozolimy miał na celu podkreślenie mesjańskiej i królewskiej godności Jezusa, co potwierdza także wcześniejsze zachowanie ślepeca Bartymeusza, por. A. Winn, *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, Tübingen 2008, s. 32.

<sup>16</sup> Ten passus stwarza lukę i trudności w interpretacji. Ewangelista nie stawia Jezusa przeciwko świątyni, która pozostaje symbolem struktur, z jakimi Jezus walczy. Wprowadza go do środka, a tam Jezus „dokładnie wszystko obejrzał” i ze względu na późną porę opuścił ją i skierował się do Betanii. Podczas gdy emocje tłumu dają się określić, tak emocjonalne nastawienie Jezusa jest trudne do zweryfikowania. Są one odkrywane dopiero podczas kolejnych odwiedzin Jezusa, por. B.D. Schildgen,



przy czym ewangelista wzmiankuje, że Jezus był głodny (w. 12). Trudno ustalić, dlaczego skierował się on do Betanii i dlaczego nie zatrzymał się na noc w Jerozolimie. Można sądzić, że był to przemyślany przez ewangelistę zwrot sytuacji, w której Jezus działa wbrew oczekiwaniom witających go tłumów w bramach Jerozolimy. Tłum wyczekuje mesjasza, lecz ten, gdy się zjawia nie dokonuje nic szczególnego, co przeczy oczekiwaniom mesjańskim<sup>17</sup>. Mesjańskość Jezusa jest skrętnie ukrywana przez niego samego, a objawi się ona dopiero na krzyżu<sup>18</sup>. Stanie się ona jawna dopiero wtedy, gdy wypełni się misja Jezusa, a zrealizuje się to w jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu<sup>19</sup>.

Drugie przybycie Jezusa do Jerozolimy nie spotkało się z hucznym przyjęciem przez tłumy (w. 15). Marek wspomina o trzykrotnym przybyciu Jezusa do Jerozolimy, a każda z tych wizyt miała inny charakter:

- a) Mk 11,1-11 – mesjański wjazd Jezusa do Jerozolimy,
- b) Mk 11,12-25 – sąd Jezusa nad figą i świątynią,
- c) Mk 11,27-33 – Jezus podkreśla swój autorytet.

Tylko w pierwszym przypadku Jezus witany jest przez tłumy. Ów bohater zbiorowy jest wspomniany także w dalszej części Mk 11, choć więcej uwagi skupia ewangelista na towarzyszących Jezusowi uczniach. Zaimek αὐτός (w. 17) odnosi się prawdopodobnie do uczniów, wsłuchanych w nauki wygłaszane przez ich nauczyciela (w. 14), a świadkiem tego mógł być tłum. Stanowiło to dla oponentów pewną trudność, bowiem „cały lud był zachwycony jego nauką” (w. 18; ὁ ὄχλος), co powodowało komplikacje przy wszczęciu możliwego procesu przeciwko Jezusowi. Obawy oponentów Jezusa przywołane są jeszcze raz w trzeciej części Mk 11 (w. 32; ὁ ὄχλος). Ewangelista buduje opozycję pomiędzy przeciwnikami Jezusa, którzy nie stanowią zwartej grupy (ἀρχιερεύς, γραμματεὺς, πρεσβύτερος), a tłumem, który stanowi jedność (ὄχλος). Tłum miał być świadkiem dysput, jakie Jezus podejmuje ze swoimi przeciwnikami, co dodatkowo wpływało na ich postawę, wywołując strach (w. 18.32, φοβέω). Przedstawiciele władz świątynnych mogli czuć przerażenie postawą bohatera zbiorowego, gdyż ten „był zachwycony” naukami Jezusa (w. 18; ἐκπλήσσω, tu w formie biernej: ἐκπλήσσομαι). Pomimo entuzjazmu, tłum nie podejmował żadnych działań jako odpowiedzi na wspomniane

---

*Crisis and Continuity. Time in the Gospel of Mark*, Sheffield 1998, s. 138. Być może wskazanie na późną godzinę stanowi opozycję do czasu, w którym Jezus został pojmany (Mk 14,41). Opuszczenie świątyni może sugerować, że nie był to jeszcze odpowiedni czas na wypełnienie jego mesjańskiej misji. Opuszczenie świątyni przez Jezusa może stanowić tu również przeciwwagę dla działań, jakie podejmowali kapłani żydowscy. Jezus mógł uszanować spoczynek nocny, a sam nocą mógł zostać pojmany.

<sup>17</sup> J.W. Jipp, *Messiah Language and Gospel Writing*, w: *Writing the Gospels. A Dialogue with Francis Watson*, red. C.S. Hamilton, J. Willits, London 2019, s. 135.

<sup>18</sup> A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2011, s. 55-56.

<sup>19</sup> J.W. Jipp, dz. cyt., s. 137.

nauki Jezusa<sup>20</sup>. Czasownik ἐκπλήσσω posiada także drugie znaczenie: „być poruszonym przez panikę”<sup>21</sup>. Tłum jednak nie jest negatywnie poruszony naukami Jezusa, o czym świadczy nerwowość przedstawicieli kasty kapłańskiej. Nie mogli oni pochwalić się podobnymi dokonaniem w sferze oratorskiej, jakie posiadał Jezus (Mt 7,28-29). Tłum wykrzykuje konkretne hasła, co może świadczyć o pewnym zrozumieniu nauk Jezusa. Wydaje się jednak, że bohater nie jest świadom tego, jak ta rzeczywistość zostanie przez Jezusa ukształtowana<sup>22</sup>. Wykrzykiwane hasła sugerują, że tłum mógł pozostać na poziomie politycznych pragnień, do których należy oczekiwanie na przyjście mesjasza wyzwającego spod politycznego jarzma. Ogłoszenie nim Jezusa pozwala jednak mniemać, że tłum nie brał udziału w wydarzeniach bezrefleksyjnie.

W pierwszej części Mk 11 lud podejmuje się trzech konkretnych działań. Ci, którzy stali na drodze, rzucali „swoje płaszcze” (w. 8a; τὰ ἱμάτια αὐτῶν) pod przejeżdżającego na osiołku Jezusa i „zielone gałązki ścięte na polach” (w. 8b; δὲ στιβάδας κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν). Ewangelista różnicuje ich poprzez podejmowaną przez nich aktywność, a także poprzez użycie wyrażenia „inni” (w. 8; ἄλλος). Podobnie różnicował ich Mateusz, z tym jednak, że gałązki używane przez jedną z grup były prawdopodobnie ścinane z drzew w tym samym czasie, co trwał przejazd Jezusa w stronę Jerozolimy (Mt 21,8; δὲ ἔκοπτον κλάδους ἀπὸ τῶν δένδρων). Marek, tak jak Mateusz, wspomina o „tych, którzy szli przed nim i za nim” (Mk 11,9; οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες). W niektórych świadectwach ewangelii Markowej werset ten był uzupełniany wyrażeniem użytym przez Mateusza: λέγοντες („mówiąc”)<sup>23</sup>. Trudno określić, która z tych grup wygłaszała cytaty starotestamentowe (Mk 11,9b-10). Warto w tym miejscu zwrócić jeszcze uwagę, że ewangelista Marek konsekwentnie nie stosuje terminu κύριος w odniesieniu do Jezusa, lecz czyni to pod adresem Boga. Czyni tak jako jedyny z synoptyków<sup>24</sup>. Zdaje się, że skrzętnie wykorzystuje on tłum, by nie odnosić do Jezusa tytułów, jakie przysługiwały rzymskim władcom. Podobnie dzieje się bowiem z królewskim tytułem, który jako pierwszy pod adresem Jezusa używa ślepiec Bartymeusz (10,46-52), co zostanie później przez Jezusa zakwestionowane (12,37).

Czasownik σπρῶννῶ, „rozkładać”, „rozpościerać”, pojawia się w tekstach Nowego Testamentu zaledwie sześciokrotnie. Ewangelisci trzykrotnie używają go w opisie wjazdu Jezusa do Jerozolimy (Mt 21,8[2x]; Mk 11,8), dwa razy, kiedy

<sup>20</sup> L.J. Lawrence sugeruje, że zadziwienie nie musi oznaczać, że odkrył on w Jezusie prawdziwego mesjasza i syna Bożego, dz. cyt., s. 92. W jaki sposób zinterpretować okrzyki tłumu witającego Jezusa?

<sup>21</sup> *A Greek-English Lexicon*, red. H.G. Liddel, R. Scott, London 1996, s. 517.; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain 2009, s. 217.

<sup>22</sup> J. Camery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel. Text and subtext*, Cambridge 1992, s. 170.

<sup>23</sup> Świadectwa tekstu Markowego, w których doszło do uzupełnienia to m.in. Kodeks Aleksandryjski (A), f<sup>1</sup>, f<sup>13</sup>, W (V w.), Θ (IX w.) i kilka manuskryptów minuskułowych.

<sup>24</sup> B.J. Incigneri, *The Gospel to the Romans. The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*, Leiden 2003, s. 169.

wspominają o przygotowanym pomieszczeniu, gdzie Jezus wraz z uczniami miał spożyć paschę (Mk 14,15; Łk 22,12). Ostatnie użycie pojawia się w Dziejach Apostolskich (9,34) i nie ma to bezpośredniego związku z wydarzeniami paschalnymi Jezusa. Czynność rozpościerania na drodze płaszczy i gałązek z drzew może stanowić zapowiedź paschalnej uczty. Użycie czasownika  $\sigma\tau\omega\nu\nu\omega$  przez Mateusza i Marka w formie aorystu i pojawienie się tegoż terminu w formie biernej w informacji o miejscu, w którym spożyta zostanie uczta paschalna przez Jezusa i jego uczniów, przy równoczesnym braku wzmianki o wystroju tego pomieszczenia pozwalają sądzić, że działanie tłumy może mieć taką symbolikę – w pewnym sensie zapowiada ucztę paschalną. Ponadto, ewangelisci nie wspominają o tym, kiedy sala miała zostać przygotowana. Jezus nakazuje uczniom skierować się do niej, będąc pewnym, że miejsce to czeka już na jego przybycie. Podobnie jak droga do Jerozolimy, tak i sala tradycyjnie nazywana wieczernikiem, mogą stanowić symboliczny element drogi Jezusa do męki, śmierci i zmartwychwstania, a tłum uczestniczył bezpośrednio i pośrednio – poprzez korespondencję terminologiczną i tematyczną – w tych wydarzeniach.

### c) J 12,12-19

O uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy i towarzyszącym temu wydarzeniu tłumom pisze także autor czwartej kanonicznej Ewangelii, św. Jan (J 12,12-19). Wersja Janowa znacznie różni się od przekazu dwóch pierwszych ewangelistów. Kolejność wykonanych czynności jest całkowicie odwrotna względem tego, co podali Mateusz i Marek. Janowy Jezus nie posyła uczniów, by przyprowadzili mu zwierzęta, na których ma przybyć do Jerozolimy. Transport przy pomocy osiołka został zorganizowany przez samego Jezusa, choć nie można mieć pewności, czy dokonał tego poza miastem, czy już w jego obrębie, kiedy przekroczył bramę (w. 14). Zanim jednak do tego doszło, to „wielki tłum” (w. 12, ὁ ὄχλος πολὺς), na wieść o zbliżającym się Jezusie, wybiega mu naprzeciw. Także teraz tłum wykrzykuje starotestamentalne treści o królewskiej i mesjańskiej misji Chrystusa (w. 13). Jan używa w tym miejscu ekwiwalentu czasownika  $\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ , czyli  $\kappa\rho\alpha\nu\gamma\acute{\alpha}\zeta\omega$ <sup>25</sup>.

Sekcję, w której zawarty został opis tego wydarzenia, można podzielić w następujący sposób:

- a) J 12,1-11 – pobyt Jezusa w Betanii,
- b) J 12,12-19 – triumfalny wjazd Jezusa do Jerozolimy,
- c) J 12,20-50 – objawienie Jezusa wobec zgromadzonych tłumów.

<sup>25</sup> Platon tego wyrażenia użył na określenie wycia psów (*Republika* 607).

Tłum witający Jezusa w Jerozolimie był wcześniej przygotowany do świątecznych celebracji<sup>26</sup> i nie potrzebował ścinać gałązek, lecz wystarczyło, by je wziął ze sobą (λαμβάνω)<sup>27</sup>. Ewangelista Jan wskazuje, że były to gałązki palmowe (φοῖνιξ). Termin φοῖνιξ w Nowym Testamencie pojawia się dwukrotnie. Za drugim razem jest to Ap 7,9. W wizji przedstawionej przez autora tego apokaliptycznego dzieła występuje „wielki tłum” (ὄχλος πολὺς), a wszyscy trzymali w swoich rękach „palmy” (φοῖνιξ). Tłum w wizji „stoi przed” (ἵστημι ἐνώπιον) „tronem” (ὁ θρόνος) i przed „Barankiem” (ὁ ἀρνίον), a składa się ze wszystkich pokoleń Izraela. Korespondencja tych dwóch passusów polega na zbieżności terminologicznej, a także na budowaniu opozycji w zachowaniu poszczególnych bohaterów zbiorowych. Podczas gdy „wielki tłum” w Apokalipsie stoi przed tronem i wykrzykuje treść, którą można określić jako wyznanie wiary, tak w ewangelicznym opisie wybiega naprzeciw Jezusowi witając go okrzykami, w których wyraża przekonanie o mesjańskiej posłudze Jezusa. Wydaje się, że opozycję tę najlepiej można wytłumaczyć odnosząc się do nadziei już zrealizowanej, której świadkiem jest tłum przedstawiony w Apokalipsie, oraz nadziei wciąż czekającej na realizację, co prezentuje poprzez swoją postawę tłum będący świadkiem wjazdu Jezusa do Jerozolimy.

Ewangelista Jan prowadzi czytelnika przez wydarzenie wyliczając łącznie trzy grupy, które określić można mianem bohatera zbiorowego. Pierwszą z nich jest wzmiankowany wyżej „wielki tłum, który przybył na święto” (w. 12; ὁ ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν). Przebywa on prawdopodobnie w Jerozolimie, gdzie dowiaduje się o przybyciu Jezusa i spotkania z nim. Trudno wskazać, czy spotkanie Jezusa miało miejsce w obrębie miasta, czy poza jego granicami. Działanie tłumy nie wywiera presji na Jezusie i nie prowokuje go do podejmowania spontanicznych działań. Wydaje się bowiem, że wydarzenia toczą się zgodnie z zamysłem Jezusa. Fakt, iż tłum wybiega mu na spotkanie (ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν αὐτῷ), nie wpływa na Jezusa, który już prawdopodobnie wtedy szukał osiołka potrzebnego, by wypełnić mesjańskie proroctwa (Za 9,9). Widoczne jest zatem podwójne świadectwo o godności Jezusa. Składa je zarówno on sam, jak i tłum, zebrany w świątecznym orszaku ze starotestamentalnymi treściami na ustach.

<sup>26</sup> Święto, na które przybyły tłumy, to pascha, o czym informuje wcześniej ewangelista (J 12,1). Starotestamentalne wytyczne dotyczące sposobu celebracji świątecznych nie przewidują jednak, by to podczas paschy posługiwano się gałązkami palmowymi. Są one wykorzystywane podczas Święta Namiotów, por. D.A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1991, s. 336. Za Janowym opisem uczyty w Betanii podążać będzie autor RP, dla którego szczegóły dotyczące czasu i miejsca wydarzeń są niezwykle istotne (RP 442/2-5), por. D. Rojszczak-Robińska, *Łacińskie źródła Rozmyślenia przemyskiego. Pytania, problemy, perspektywy*, w: *Jak badać teksty staropolskie*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska, Poznań 2015, s. 143.

<sup>27</sup> *A Greek-English Lexicon*, s. 1073.

Ewangelista wzmiankuje, że uczestnikami wydarzenia byli także „ludzie, którzy byli wraz z nim [Jezusem], gdy wywołał Łazarza z grobu i wskrzesił go z martwych” (12,17). Ewangelista także ich określa jako „tłum” (ὄχλος), choć wcześniej, w opisie wskrzeszenia Łazarza, nazwani zostali sformułowaniem „wielu Żydów” (J 11,19; πολλοὶ δὲ ἐκ τῶν Ἰουδαίων). Po wskrzeszeniu Łazarza Jan rozróżnia dwie grupy: ci, którzy uwierzyli w Jezusa (w. 45), oraz ci, którzy donieśli o całym zajściu faryzeuszom (w. 46). Po tym wydarzeniu Jezus przenosi się w okolice miasta Efraim, gdzie nie prowadzi otwartej działalności. Ewangelista Jan zaznacza, że część mieszkańców z tej okolicy skierowało się do Jerozolimy na święta paschalne wcześniej, by móc się oczyścić. Jan wskazuje też, że „poszukiwali oni Jezusa”, choć dopiero później informuje o zaleceniach kapłanów i faryzeuszy, wedle którego każdy, kto wiedział o miejscu przebywania Jezusa, miał ich o tym poinformować (w. 57). Z powyższego nie wynika, jakoby mieszkańcy terenów wokół Efraim mieli wobec Jezusa złe zamiary i szukali takiej okazji, kiedy mogliby go spotkać i wydać w ręce przedstawicieli władz żydowskich. Co ciekawe, pomimo bierności Jezusa w życiu publicznym, potrafili go rozpoznać. Prawdopodobnie stanowią też część tłumów, które przebywają w Jerozolimie podczas święta i być może uczestniczą w świątecznym korowodzie. Ewangelista mnoży zatem poszczególne grupy, w efekcie czego trudno jednoznacznie je identyfikować. Bohater zbiorowy może wyczekiwać w świątyni na przybycie Jezusa, pozostając ciekawym jego dalszych kroków (11,56). Może też wykrzykiwać hasła na jego cześć, tym samym dopatrując się w nim zapowiadanego mesjasza (12,12) lub też świadczyć o Jezusie, będąc wcześniej świadkiem nadnaturalnych działań (w. 17).

Drugą grupą są uczniowie, którzy przybywają wraz z Jezusem do miasta. Narrator komentuje ich brak zrozumienia, wskazując, że dopiero w późniejszym czasie rozumieją wydarzenie, w jakim przyszło im brać udział (w. 16). Nie wykazują więc większej aktywności w trakcie wjazdu Jezusa do Jerozolimy. Trzecia wzmiankowana grupa jest prawdopodobnie częścią „wielkiego tłumu”, któremu oznajmia o cudzie wskrzeszenia Łazarza. Faryzeusze, widząc zamieszanie, jakie wywołał wjazd Jezusa do miasta, wypowiadają tajemnicze słowa, w których wskazują na to, iż za Jezusem podążył „świat” (ὁ κόσμος). Postać Jezusa wzbudziła również zainteresowanie wśród Greków (12,21). Ich wystąpienie staje się wstępem do kolejnej części J 12, kiedy wobec zebranych Jezus objawia to, kim jest.

## 2. Relacja autorów staropolskich apokryfów Nowego Testamentu

### a) Sprawa chędogo (SCh)<sup>28</sup>

Autor tego apokryfu kompiluje swój tekst z kilku tekstów ewangelicznych. Relację o zachowaniu tłumów (SCh 11v/13-12r/4) i reakcji mieszkańców miasta (SCh 12v/2-11) przerywa Jezusowym lamentem nad Jerozolimą. Jedynie w przekazie św. Łukasza pojawia się lamentacja nad miastem, do którego odbył się triumfalny wjazd (Łk 19,41-44). W SCh 11v/14-15 pojawia się pierwsza wzmianka o tłumie, który wyszedł Jezusowi na spotkanie. Autor apokryfu wskazuje, że powodem, dla którego ów tłum wyszedł powitać Jezusa, była wieść o wskrzeszeniu Łazarza. Bohatera zbiorowego z SCh 11v/14-15 identyfikować można z grupą, o której wspomina św. Jan, kiedy wzmiankuje, że ci, którzy byli świadkami wskrzeszenia Łazarza (J 11,45), rozgłaszali o tym wydarzeniu, co wzmogło zainteresowanie nadjeżdżającym Jezusem (12,18). Jan nie wskazuje wprost, skąd miał nadejść tłum, a wspomina jedynie o tłumie, który „przybył na święto do miasta” (turba multa quae venerat ad diem festum). Autor SCh uznaje zatem, że ów tłum wychodzi „z miasta” (11v/17). Podobnie jak Mateusz i Marek, autor apokryfu dzieli tłum ze względu na wykonywaną czynność („i ślali odzienie swoje” oraz „a niektórzy rozgi z drzewa”). Autor apokryfu stosuje dopowiedzenie rozbudowując zdanie, w którym wskazuje na charakterystykę rzucanych pod nogi Jezusa gałęzi, czego nie czyni żaden z ewangelistów. Dopowiedzenie to pojawia się w w.18 i może mieć dwa różne znaczenia. Wyrażenie „a najwięcej zielonego” może wskazywać albo na kolorystykę rzucanych gałęzi lub też na ich pochodzenie z drzew liściastych. Trudno jednoznacznie określić, w jakim celu zastosował to dopowiedzenie autor SCh. Dopowiedzenie to jest połączone z poprzedzającą je częścią zdania za pomocą spójnika, co jest jedną z form funkcjonowania dopowiedzenia w tekstach staropolskich<sup>29</sup>.

Wydaje się, że apokryf w opisie tłumów podąża za przekazami ewangelicznymi Mateusza i Marka. Argumentem za tym jest kolejna informacja, jakiej udziela autor dzieła staropolskiego, kiedy opisuje korowód stłoczony wokół Jezusa. Píše bowiem o tłumie przed jadącym Chrystusem („ktoreż są na przodku”, 11v/19-12r/1)

<sup>28</sup> Pełny tytuł to *Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej*. Znany obecnie tekst SCh zawarty jest w Kodeksie Wawrzyńca z Łaska, który sporządził w roku 1544 kopię tekstu wcześniejszego. Jest to tekst pasyjny, oparty na wielu źródłach, m.in. Ewangeliach, tekstach starotestamentowych, apokryficznej *Ewangeliu Nikodema*, a także na *Historia scholastica* autorstwa Piotra Komestora. Więcej na temat tego tekstu czytelnik znaleźć może pod adresem <https://apocrypha.amu.edu.pl/elabo#sch>.

<sup>29</sup> O. Ziółkowska, *O wieloznaczności i funkcjonalności terminu dopowiedzenie. Na przykładzie nowotestamentalnych apokryfów staropolskich*, w: „Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique”, 76 (2020), s. 289.

i podążającym za nim („i ktoreż naśladowały”), co zaczerpnął z Mt 21,9 lub Mk 11,9. Dopiero zestawienie treści okrzyku pozwala wskazać na Ewangelię Mateuszową jako na źródło dla apokryfu:

SCh 12r/2-4: „Osana – to jest «zbaw nas» – synu Dawidow!. Błogosławiony, któryżś przyszedł w imię Boże! Pokój na ziemi bądź, a chwała na wysokościach!”

Mt 21,9: „Hosanna Synowi Dawida! Chwała Temu, który przychodzi w imię Pana. Hosanna na wysokościach!”

Vlg: Osanna Filio David benedictus qui venturus est in nomine Domini osanna in altissimis.

Podczas gdy Marek umieszcza w zawołaniu tłumu odniesienie do królestwa Bożego (Mk 11,9), nie czynią tego Mateusz i autor SCh. Jan nie korzysta z tytułury „syn Dawida” (J 12,13) i zamiast drugiej części zwiastującej pokój, mianuje Jezusa królem Izraela. Żaden z ewangelistów nie umieszcza w zawołaniu prośby o pokój na ziemi, która może być reminiscencją do wezwania aniołów, gdy objawili się pasterzom (Łk 2,14). Wydaje się też, że tekst apokryfu nie zawiera celownika w sformułowaniu „synu Dawidow”. Użyty został tu wołacz, co potwierdzałoby podążanie autora SCh za wersją łacińską tekstu ewangelicznego („synu Dawidow[y]”).

Autor apokryfu nie wspomina nic o świadkach lamentacji Jezusowej nad Jerozolimą (SCh 12r/5-12v/2). Przechodzi do opisu sytuacji, kiedy Jezus wjechał już w obręb miasta, co wywołało niemałe zamieszanie. Terminologia przez niego wykorzystana przypomina tę, którą posłużył się ewangelista Mateusz („poruszyło się jest miasto”, SCh 12/3; „poruszyło się całe miasto”, Mt 21,10). Argumentem za wersją Mateuszową jest umieszczenie dialogu tłumu z mieszkańcami Jerozolimy. Dodatkiem włączonym w dialog jest komentarz autora apokryfu, w którym wskazuje na część tłumu prawdopodobnie nieprzychylną Jezusowi. Przymiotnik „podlejszy” (SCh 12v/6), który tłumaczy się jako „niżej urodzony, gorszego stanu, nieszlacheckiego pochodzenia” zdradza nastawienie autora apokryfu do wyznawców judaizmu<sup>30</sup>. Domniemywać można, że spójnik „iżby” wprowadza w tym miejscu zdanie przyczynowe, a nie celowe. „Niżej urodzeni” poprzez swoje działania spowodowali, że wieść o przybyciu Jezusa dotarła do starszyny żydowskiej. Ta jednak, widząc, że za Jezusem podąża wielki tłum, nie była w stanie podjąć się jakichkolwiek działań. Autor SCh po raz kolejny stosuje dopowiedzenie, co czyni, by wesprzeć w interpretacji zachowania mieszkańców Jerozolimy, spośród których nie wszyscy byli pozytywnie nastawieni do Jezusa. Może być to także reminiscencja do J 11,46, gdzie ewangelista wzmiankuje, iż część żydów po wskrzeszeniu Łazarza udała się do faryzeuszów, by donieść na Jezusa. Autor SCh dodaje także zaraz po dialogu, przywołanym dokładnie, zdanie faryzeuszy, którzy będąc świadkiem wydarzenia formułują sąd o własnym niepowodzeniu (J 12,19=SCh 12v/8-11).

<sup>30</sup> „podlejszy, podlszy”, w: *Słownik pojęciowy języka staropolskiego*, <https://spjs.ijp.pan.pl/haslo/index/10713>.

W SCh obraz tłumy złożony jest z kilku ewangelijnych przekazów. Opisy ewangelistów składają się na skrzętnie zbudowaną konstrukcję literacką, w której widać próbę pogodzenia różnych tradycji. Apokryfista podąża za intuicją starożytnych autorów i podkreśla realizowane w postępowaniu Jezusa mesjańskie zapowiedzi zawarte w księgach prorockich Starego Testamentu. Być może zamiarem autora SCh było przekazanie jak największej liczby szczegółów dotyczących orszaku towarzyszącego Jezusowi. Oczywistym jest, że ewangeliści i autor SCh nie zamierzali skupiać się na tym, co robi tłum, lecz poprzez opis jego działania podkreślić mesjańską i królewską godność Jezusa. Niezgodność zauważalna w przesłankach topograficznych potwierdza próbę pogodzenia kilku źródeł. Problem sprawia chociażby relacja SCh 11r/10 z 11v/13-14. W pierwszym z tych tekstów autor informuje o dotarciu Jezusa na górę Oliwną, skąd posyła uczniów po zwierzę, na którym ma odbyć swój triumfalny wjazd do miasta. Z kolei w drugim przekazuje informację o zbliżaniu się do góry Oliwnej, a wieść o tym miała spowodować wzmożony ruch w miejskim tłumie. Opisy te nie muszą dotyczyć dwóch różnych wydarzeń, lecz poprzez taki zabieg autor SCh lokalizuje w czasie działania tłumy, który niejako przygotowuje się już do przybycia Jezusa.

Ważne też dla interpretacji źródeł i ich wykorzystania przez autora apokryfu jest wskazanie na kierunek przemieszczania się tłumy. W SCh 11v/16-17 wspomina o tym, że tłum „wyszli są z miasta”, po czym rozpoczynają wykonywać gesty pełne uniżenia wobec zbliżającego się Jezusa. Tłum, dowiedziawszy się wcześniej o ostatnim z cudów Jezusa, czyli wskrzeszeniu Łazarza, wychodzi, by powitać go w bramie miasta. Odłączyli się oni od pozostałych przebywających w mieście żydów i nie jest też pewne, że to oni odpowiedzieli na ich pytanie o identyfikację człowieka będącego w centrum korowodu. Być może dlatego autor apokryfu używa przymiotnika „podlejszy” (SCh 12v/6), by wydzielić z tłumy jego część i nie zestawiać jej z tą, która wiwatowała na cześć Jezusa. Licemiernicy nie zauważają jeszcze swojej szansy w podzielonym tłumie, wskazując, że wszyscy podążają za Jezusem, mając go za człowieka szczególnego (SCh 12v/9-11). Przełomowy moment prowokacji ze strony kapłanów żydowskich dopiero ma nadejść, a po nim tłum jako bohater zbiorowy zgodnie będzie następował na życie Jezusa (SCh 54r/18-54v/4).

Kombinacja źródeł ewangelicznych uwidacznia się również w passusie o pobożnym dworzaninie pogańskim, który ukorzył się przed Jezusem, gdy przybył po niego z polecenia Piłata, by skierować go na przesłuchanie. Wtedy też w akcie pobożności rozłożył „rąbek który w rękę miał”, by Jezus mógł po nim przejść kierując się na przesłuchanie (SCh 74v/16-75r/1). W tym apokryficznym wątku rozwścieczeni żydzi, pytając o przyczynę, dla której dworzanin zachował się w ten sposób, usłyszeli w odpowiedzi, iż był on świadkiem triumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy. Dworzanin relacjonuje, że to „dziatki żydowskie, łamiąc latoroślki z drzewa, miotały i stały na drodze przed Jesukrystem a wołając mówić” (SCh 75r/14-



16)<sup>31</sup>. W relacji dworzanina doszło do kompilacji kilku elementów i wykluczenia niektórych z nich. Poganin wskazał na dzieci, które witały Jezusa wjeżdżającego do miasta, chociaż te pojawiają się dopiero w świątyni, co przekazuje jedynie Mateusz (Mt 21,15). Wspominając o „latoroślkach z drzewa” autor apokryfu prawdopodobnie korzysta z przekazu pierwszego ewangelisty (w. 8). Brakuje w tekście apokryfu wskazania na kierunek, z którego nadejść miały dzieci żydowskie, które w przekazie dworzanina stały już na drodze zanim pojawił się na niej Jezus. Podobnie też i zawołanie jest nieco odmienne od tych znanych z przekazów ewangelicznych.

Tłum w *Sprawie chędogiej* to bohater zbiorowy zlepiony niejako z kilku źródeł ewangelicznych. Obserwacja zachowania tego bohatera daje wgląd nie tylko w jego stosunek do Jezusa, ale także pozwala prześledzić strukturę apokryfu i wskazać na źródła, z których korzystał autor tego apokryficznego przekazu.

## b) Rozmyślanie przemyskie<sup>32</sup>

Autor RP, najobszerniejszego tekstu staropolskiego<sup>33</sup>, w przekazie o triumfalnym wjeździe Jezusa do Jerozolimy zaznacza dwa powody, dla których tłum wybiega na spotkanie z Jezusem. Pierwszym z nich jest wieść o nadjeżdżającym Jezusie, który kieruje się do miasta od strony góry Oliwnej (RP 446/24-447/2). Dowiedziawszy się też o ostatnim z dokonanych przez Jezusa cudów postanowili wyjść mu na spotkanie (RP 447/2-4). Tłum ma świadomość godności zbliżającego się Jezusa, co wyraża poprzez swoje działanie. Bohater zbiorowy wydaje się działać instynktownie, nagle, lecz przemysłanie, co nie odbiega od wcześniej przedstawionych świadectw ewangelicznych i apokryfu SCh<sup>34</sup>. Zdaje się też,

<sup>31</sup> W *Ewangelii Nikodema* pojawia się jeszcze jeden przedmiot, który miał być rzucony na drogę przez „działki żydowskie”. Były to chusty, przy czym dworzanin nie wspomina o rzucaniu gałęzi na drogę (EN 261v/9-11).

<sup>32</sup> Tekst RP, jaki obecnie posiadamy, jest XVI-wieczną kopią wcześniej wykonanej kopii. Ta biblijno-apokryficzna narracja posiada liczne źródła łacińskie, takie jak *Vitae rythmica*, *Historia scholastica*, a także ewangelie kanoniczne, por. O. Stramczewska, *Edycja fryburska „Rozmyślanie przemyskiego” a obraz składni polszczyzny z XV wieku*, w: *Badania diachroniczne w Polsce*, red. D. Lipiński, K.T. Witeczak, Łódź 2015, s. 214. Ponadto, wskazując na źródła, z których kompilował swoje dzieło autor RP, wymienia się również *Cantena aurea* św. Tomasza z Akwinu, czy *Manipulus florum* Tomasza z Irlandii, por. T. Mazurkiewicz, *Kilkanaście dalszych uzupełnień do źródeł „Rozmyślania przemyskiego”*, w: *Amoenitates vel lepores philologiae*, red. R. Laskowski, R. Mazurkiewicz, Kraków 2007, s. 199. Źródeł dla RP badacze doszukują się również w czeskiej spuściźnie literackiej (*Život Krista Pana*), por. M. Siwińska, *Jak tłumaczono „Rozmyślanie przemyskie”? Próba odwrócenia perspektywy*, w: „Kwartalnik Językoznawczy” 2 (2014), s. 13.

<sup>33</sup> D. Rojszczak-Robińska, *Łacińskie źródła jako kontekst badań historycznojęzykowych*, w: „Bulletin la Société Polonaise de Linguistique”, 76 (2018), s. 83.

<sup>34</sup> Apokryfista, chcąc zachować ciągłość fabularną, niejednokrotnie pomija wykluczające się informacje podawane przez ewangelistów, por. D. Rojszczak-Robińska, *Łacińskie źródła jako kontekst*

że jeśli chodzi o kierunek, z którego podąża tłum, to autor apokryfu jest wierny wersji Janowej (J 12,13). Jeśli zaś chodzi o przedmioty, jakie tłum rzucał na drogę, po której do Jerozolimy zmierzał Jezus, to autor RP podąża prawdopodobnie za wersją Mateuszową (Mt 21,8), dodając, że były to gałązki z drzewa oliwnego (RP 447/7). Podobnie też, jak to jest w przypadku narracji Mateusza i Marka, w RP wskazuje się na tłum kroczący przed i za Jezusem. Świąteczny korowód wydaje z siebie okrzyki pełne nadziei i błagania, korzystając po części z Ps 118. Zawołanie, wykrzykiwane przez tłum, nie zostało poświadczane w żadnej z Ewangelii i podobnie jak w SCh stanowi ono kombinację różnych przekazów. Opis wjazdu przerywa lamentacja wygłoszona przez Jezusa, kiedy tylko dotarł na tyle blisko miasta, by mógł je ujrzyć (RP 447/13-448/11). To ciekawa informacja, bowiem jeśli Jezus podążał z góry Oliwnej w stronę Jerozolimy, to miasto było już widoczne prawie od początku jego drogi. Trudno jednak stwierdzić, czy autor apokryfu posiadał tak dokładną wiedzę na temat topografii tego terenu. Lament nad Jerozolimą musiał być zatem wygłoszony, gdy Jezus pokonał wschodnie zbocze góry, stanął na jej szczycie, by po aklamacji skierować się w stronę miasta<sup>35</sup>. Pojawienie się Jezusa w mieście powoduje, że „sie poruszyło wszystko miasto” (RP 448/11-13). Jest to zatem dosłowne korzystanie z wersji zdarzeń opisanej przez Mateusza (Mt 21,10)<sup>36</sup>. Autor RP przywołuje również dialog mieszkańców z tłumem, który (jak to miało miejsce w SCh) jest prawdopodobnie odrębną grupą od tej, jaka witała Jezusa przed jego wkroczeniem do Jerozolimy. Zarówno w SCh, tak i teraz „lud pospolny” (czyli po prostu „lud”) wskazuje na Jezusa jako na proroka, wygłaszając tę informację na tyle głośno, by dotarła ona do „starszych”. Ci zaś, jak to przekazuje św. Jan, dyskutują między sobą dokonując oceny sytuacji i stwierdzają, że „cały lud” podąża za Jezusem (J 12,19). Tłum w RP mówi o „krystusie” (RP 448/18-20), a więc o mesjaszu lub wskazuje na Jezusa podając jego drugie imię<sup>37</sup>. Z kolei w SCh nazywa

---

*badan historycznojęzycznych*, s. 87. Łączy on je też często ze sobą, co sprawia, że często trudno o identyfikację źródła, z którego autor apokryfu korzystał. Inną jeszcze sprawą jest fakt, że autor RP, łącząc źródła, działał celowo, co uznać można za przejaw „myślenia strategicznego”, por. D. Rojszczak-Robińska, *Łacińskie źródła „Rozmyślenia przemyskiego”*, s. 136.

<sup>35</sup> Rodzi się wobec tego uzasadnione pytanie o świadomość topografii terenów wokół Jerozolimy, którą mogli mieć autorzy tekstów staropolskich. Czy w swojej pisarskiej pracy zaufali przekazom ewangelistów? Czy były one dla nich tylko potwierdzeniem jego wiedzy o tym rejonie? Pytanie pozostaje otwarte i prowokuje do podjęcia się interdyscyplinarnych badań.

<sup>36</sup> Autor RP najchętniej korzysta właśnie z Ewangelii wg św. Mateusza i wg św. Jana. Rzadziej czyni to w przypadku przekazu św. Łukasza, a niechętnie posługuje się wersją wg św. Marka, por. D. Roszczak-Robińska, *Łacińskie źródła*, s. 140.

<sup>37</sup> Podążając za źródłem łacińskim (Mt 21,11: *Hic est Iesus propheta e Nazareth Galilaeae*) należałoby uznać, że tłum używa terminu „Chrystus” jako imienia własnego, a nie tytułu. W Twardzik dokonał jednak odmiennej transliteracji i termin „krystus” zapisał małą literą, por. *Rozmyślenie przemyskie*, red. F. Keller, W. Twardzik, Weiher-Freiburg 2000, s. 38. Nie jest to błędny zapis, lecz autorzy wydania RP dokonują interpretacji apokryfu i – zdaje się – także reinterpretacji Ewangelii.

go wprost „Jezusem”<sup>38</sup>. Typowa dla RP jest też konstrukcja „wielkie tłuszcza luda”, która w tym staropolskim tekście pojawia się pięciokrotnie, choć czasem w zmienionej kolejności<sup>39</sup>. Być może apokryfista dążył do wzmocnienia przekazu i podkreślenia wielkiej liczebności tłumów, które wyszły Jezusowi naprzeciw<sup>40</sup>.

Charakterystyka tłumy w RP podobna jest do tej, jaką przedstawia autor SCh. Kłopotliwa wydawać by się mogła analiza treści okrzyku wiwatującego tłumy (RP 447/10-13). Tłum w RP spełnia tę samą funkcję, co w Ewangeliach i w SCh. Swoim działaniem podkreśla godność nadjeżdżającego Jezusa, wykazując przy tym wysoką świadomość wydarzeń, w jakich bierze udział. O tej świadomości świadczy fakt zwrócenia się do Jezusa używając terminu „krystus”. Tłum zdaje sobie sprawę z obecności mesjasza w Jerozolimie. Pojawia się również część tłumy, która może sprzyjać przedstawicielom świątynnego stronnictwa. Opowiadanie o triumfalnym przybyciu Jezusa do Jerozolimy zdaje się być prostym wyłożeniem relacji ewangelicznych i wiernym trzymaniem się relacji pisarzy natchnionych.

### c) Żywot Pana Jezu Krysta

Autor ŻPJK także wskazuje na dwie przyczyny, dla których tłum opuścił miasto i wybiegł na spotkanie z nadjeżdżającym Jezusem. Pierwszą z nich była już sama wieść o zbliżającym się Chrystusie (ŻPJK 43r/11-12), a drugą – wiedza o ostatnim z dokonanych przez Jezusa cudów, czyli wskrzeszeniu Łazarza (ŻPJK 43r/12). Autor ŻPJK pracuje prawdopodobnie nad materiałem dostarczonym przez Jana, który jako jedyny spośród ewangelistów zestawia w bezpośrednim sąsiedztwie cud wskrzeszenia Łazarza (J 11,1-52), którego Jezus odwiedza przed wyruszeniem do Jerozolimy (J 12,1-11) i opis triumfalnego wjazdu do Jerozolimy (J 12,12-19). W apokryfie autor wskazuje na działania kilku grup występujących pod wspólną nazwą „tłuszcze wielkie luda” (ŻPJK 43r/11). Pierwsi z nich „szli przeciw jemu [Jezusowi], ścieląc swe odzienie na drodze” (ŻPJK 43r/13-14). Druga grupa

<sup>38</sup> Czytając obecnie teksty RP i SCh odnieść można wrażenie, że pierwszy z nich jest prostszy i bardziej zrozumiały. Wrażenie to wynika z faktu, że SCh zawiera starsze konstrukcje językowe, niż to jest w przypadku RP. Pomimo to wydawcy RP (Brückner; Vrtel-Wierczyński) zarzucali autorowi apokryfu „nieporadność i zawilość, zwłaszcza w zakresie składni”, por. M. Siwińska, dz. cyt., s. 13. Podejście to zmieniło się wraz z upływem czasu i dalszymi pracami badawczymi nad RP, por. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, *Kanon wiedzy o „Rozmyślaniu przemyskim”*, w: *„Rozmyślanie przemyskie”. Świadectwo średniowiecznej kultury religijnej*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, Przemysł 2016, s. 14.

<sup>39</sup> RP 32/20-24; 263/5-8; 358/16-20; 446/24-447/6; 747/8-14.

<sup>40</sup> Jest to też cecha charakterystyczna dla tekstów XVI-wiecznych, którą określa się jako „składnię *ad sensum*”, co widoczne jest na przykładzie rzeczowników zbiorowych, por. A. Kępińska, *Z problematyki opisu składni XVI-wiecznych przekładów Ewangelii na język polski*, w: *Jak badać teksty staropolskie*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska, Poznań 2015, s. 59.

odcinała i łamała „rozdze z oliwnego drzewa” i rzucała pod nadzieżdżającego Jezusa (ŻPJK 43r/14-15). Ci, którzy podążali przed i za jadącym na ośle Chrystusie, akklamowali psalmiczne cytaty, rozgłaszając teologiczną prawdę o przybyłym (ŻPJK 43r/15-19). Inne zawołanie płynęło ze strony „dziatek żydowskich”, które dla odmiany niosły gałązki oliwne w swoich rękach i wygłaszały pieśni na cześć Jezusa (ŻPJK 43r/19-22). Jeszcze inni szli z odmiennymi hasłami na ustach towarzysząc w korowodzie (ŻPJK 43r/22-24). Prawdopodobnie ci sami, rzucając przed Jezusa kwiaty, wygłosili bodaj najdłuższą i najbardziej obfitą w treści teologiczne akklamację (ŻPJK 43r/24-29). Analiza akklamowanych przez kolejne grupy ludzi treści powinna stać się przedmiotem badań dla innego już opracowania naukowego. Obecnie należy podkreślić, że jedynie pierwsze wezwanie pokrywa się z tym, co można odnaleźć w przekazach ewangelistów (ŻPJK 43r/17-19). Autor ŻPJK rozpoczyna od charakterystycznego wezwania „patrzaj tu, duszo nabozna” i kontynuuje swoje teologiczne rozważania przepelnione treścią kerygmatyczną, chcąc zachęcić czytelnika do współprzeżywania wydarzeń z życia Jezusa (ŻPJK 43r/36-43v/5).

Dalsza część tekstu pokrywa się z relacją Mateusza. Podobnie i teraz autor apokryfu podkreśla wielkie zamieszanie, jakie powstało, gdy Jezus wkroczył do miasta, oraz przywołuje dialog pomiędzy mieszkańcami a „ludem pospolnym” (ŻPJK 43v/5-9). Materiał Mateuszowy (Mt 21,10-11) łączy z werselem z ewangelii Janowej (J 12,19), co czynią także autorzy wcześniej omówionych apokryfów. Poza rozszerzeniem grupy osób, które napotyka na swojej drodze do Jerozolimy Jezus, i włączeniu w narrację dodatkowych wątków oraz cytatów i akklamacji, apokryf ten nie różni się znacząco od poprzednich omówionych, jeśli chodzi o postawę tłumu. Ów bohater odznacza się wysoką świadomością teologiczną wydarzeń, w których bierze udział, a jego zachowanie staje się powodem poważnych zmartwień dla przedstawicieli żydowskiego stanu kapłańskiego.

#### d) Rozmyślenia dominikańskie<sup>41</sup>

W *Rozmyślaniach dominikańskich* opis wjazdu do Jerozolimy stanowi oryginalny wytwór apokryficznej działalności pisarskiej. W zasadzie można w RD

<sup>41</sup> *Rozmyślenia dominikańskie*, narracja biblijno-apokryficzna, znana jest obecnie z XVI-wiecznej kopii tekstu spisane prawdopodobnie w XV wieku. Badacze doszukują się wspólnego źródła dla RD i omawianych wcześniej SCH i RP, bowiem teksty te są ze sobą zbieżne. Także i RD posiada źródła łacińskie, choć w zestawieniu z RP jest ich nieco mniej, por. O. Stramczewska, *Ślady wielowarstwowości w „Rozmyślaniach dominikańskich”*. *Studium przypadku*, w: *Jak badać teksty staropolskie*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska, Poznań 2015, s. 192; D. Rojszczak-Robińska, *Staropolskie pasje: „Rozmyślenia przemyskie”, „Sprawa chędogo”, „Karta Rogawskiego”*. *Źródła—język—fabuła*, Poznań 2016, s. 33-42. Więcej na temat RD czytelnik znaleźć może również pod adresem <https://apocrypha.amu.edu.pl/elabo#rd>.

można mówić o dwóch relacjach (RD 7/9-26 i RD 9/8-24—9/29-10/29): podczas gdy pierwsza relacja pozostaje w bliskości z materiałem ewangelicznym, tak druga wersja wydarzeń przedstawiona przez autora RD odbiega dość mocno od tego, co pozostawili w swoich relacjach ewangeliści.

W przeciwieństwie do poprzednich dzieł apokryficznych w RD trudno doszukiwać się wzmianki o wskrzeszeniu Łazarza jako jednej z przyczyn zainteresowania żydowskiego pospólstwa. Wieść o zbliżającym się Jezusie, który dopiero schodził zboczami góry Oliwnej, wzmogła wielką radość wśród tłumu. Autor RD, używając formy „wyszli przeciw”, sugeruje kierunek, z którego nadszedł tłum, a było to miasto. Wiadomo też, że powitalnemu orszakowi towarzyszyła radość i wesele. W opisie orszaku wspomniano szczegóły, których nie ma w Ewangeliach. Jednym ze szczególnych znaków jest fakt niesienia przez tłum „rozg oliwnych”, które miały symbolizować zwycięstwo. Obecnie już nie tylko tradycyjnie podejmowane działania, a więc rzucanie gałązek i odzienia na drogę oraz wykrzykiwanie starotestamentalnych cytatów, świadczą o świadomości teologicznej tłumu. Ów bohater przekonany jest w pełni o królewskiej godności Jezusa. Autor apokryfu wskazuje na tumult, jaki powstał wśród biegnących w stronę Jezusa, tak, że „tłuszcze, jedna drugą wyprzedzając, wołały wesoło” (RD 7/15-16). Zbiegowisko zatrzymało się naprzeciw Jezusa, po czym rzuciło pod jego nogi kwiaty i uklękło przed nim (RD 7/19-21). Wątki te nie pojawiają się jednak w Ewangeliach, a jedynym elementem, który pozwala odnieść treść RD materiału nowotestamentalnego są „rozgi palmowe” (RD 7/21), które pojawiają się również w J 12,13. Czwarty z ewangelistów nie wzmiankuje, aby gałązki palmowe miały być rzucone przez tłum na drogę przed Jezusem.

W dalszej narracji znikają ze sceny tłumy, które jako pierwsze towarzyszyły Jezusowi w drodze do Jerozolimy. Autor RD przechodzi od opisu przygotowań żydowskich do święta Paschy (RD 9/1-8), podczas których dochodzi do rozpoznania w Jezusie prawdziwego baranka przez samych żydów (RD 9/13-14). Zmusiło to ich do pozostawienia zwierząt na polach i skierowania się w stronę Jezusa, któremu towarzyszyli w drodze do miasta (RD 9/14-17). Także i oni łamali gałązki i rzucali je na drogę przed przejeżdżającym Jezusem.

Te dwie grupy wnoszą nowe elementy do apokryficznej narracji o triumfalnym wjeździe Jezusa do Jerozolimy. Pierwsza z nich klękając oddaje nie tylko część Jezusowi, ale stawia siebie znacznie niżej niż dotychczas opisywali to autorzy apokryfów. Autor RD wplata w swoje opowiadanie gest upadku na kolana znany już z tekstów biblijnych (Rdz 24,26), jednak nadaje mu poniekąd nowy sens. Oto bowiem w stronę Jezusa podąża tłum niosący gałązki będące znakiem zwycięstwa, po czym po zetknięciu się z Jezusem ów tłum pada na kolana. Nie jest to gest zwycięstwa społeczności, lecz jej uniżenia. W jaki sposób określić

to, co było zwycięstwem w przekonaniu niosących w symbolicznym geście gałązki? Trudno o jednoznaczną odpowiedź, choć wydaje się, że jeśli był to symbol, to mógł on odnosić się również do przyszłych wydarzeń, a nie „relacjonować” to, co działo się wówczas. Druga grupa, czyli żydzi wybierający spośród trzód zwierzę, które miało zostać spożyte podczas święta Paschy, działają pokonując ważny religijny schemat. Oto w toku są przygotowania do najważniejszego żydowskiego święta, kiedy żydzi postanawiają porzucić swoją pracę i zdaje się bez większego namysłu skierować w stronę nadjeżdżającego Jezusa, któremu towarzyszyć będą aż do bram miasta. Został złamany nie tylko schemat przygotowań do celebracji świątecznych, ale cała ich istota. Uznanie w Jezusie prawdziwego baranka i ruch w jego stronę stają się momentem kluczowym, po którym żydzi nie powrócą już do swojego wcześniejszego zajęcia<sup>42</sup>.

Po przekroczeniu murów Jerozolimy dzieją się nadal nadnaturalne rzeczy. Udział w nich ma również bohater zbiorowy, choć autor RD uwagę skupia na kapłanach (RD 10/1-11) i dzieciach (RD 10/13-17). Tym, co odróżnia i czyni oryginalnym przekaz RD, są dwa ważne elementy. Pierwszy z nich to żydzi łamiący porządek przygotowań do najważniejszego dla nich święta, co czynią na rzecz podążania za Jezusem. Drugi z elementów, którym charakteryzuje się opis zawarty w RD, to treść okrzyku, jakim tłumy przywitały przybywającego do Jerozolimy Jezusa (RD 9/17-19). Okrzyk „Hosanna” wybrzmi dopiero, gdy Jezus przekroczy mury miasta. Przed wjazdem do Jerozolimy tłum w swoim okrzyku oświadcza, iż ma świadomość tego, kim jest dopiero co przybyły Chrystus. Przekroczenie bramy miasta stanowi moment zwrotny dla oponentów Jezusowych, którzy dołączają do tłumów i ściągają swoje szaty, kładąc je na drodze (RD 10/1-11). Tłum pełni nadal ważną funkcję w przekazie o triumfalnym wjeździe Jezusa do Jerozolimy.

## Podsumowanie i wnioski

Autorzy apokryfów w relacjach o wjeździe Jezusa do Jerozolimy starają się o dokładne przedstawienie całego wydarzenia, swój przekaz opierają o źródła ewangeliczne, będąc im niezwykle wiernym, zarazem dodają elementy typowo apokryficzne, jak czyni to autor RD. Tłum, zarówno w Ewangeliach, jak i w apokryfach, ma wysoką świadomość wydarzeń, w jakich bierze udział. Rozpoznaje w Jezusie mesjasza i zbawiciela i jako bohater zbiorowy wyraża oficjalnie to, co

---

<sup>42</sup> Obraz nawracających się żydów stanowi przykład wysokiej świadomości teologicznej tej części wyznawców judaizmu, która rozpoznała w Jezusie nowego baranka paschalnego. Analiza tego passusu powinna stać się częścią większego opracowania na temat lektury typicznej zastosowanej w staropolskich tekstach apokryficznych.

stanowi prawdę wiary chrześcijańskiej, nie zważając na represje ze strony Jezusowych oponentów. Emocje, jakie towarzyszą triumfalnemu wjazdowi Jezusa do Jerozolimy, to radość i wesele, poprzez które tłum wyraża swoją gotowość do przyjęcia Jezusa w swoim mieście i w czasie uroczystości obchodzonego święta. Recepcja wersji ewangelicznych nie została uszczuplona lub wypaczona. Autorzy apokryficznych dzieł mieli prawdopodobnie zamiar jak najbardziej dokładnie przedstawienia wydarzenia wjazdu Jezusa do Jerozolimy na krótko przed dokonaniem się misterium paschalnego.

Badania staropolskich apokryfów Nowego Testamentu wciąż trwają. Powyższe opracowanie pretenduje do miana próby dołączenia do szerokiej grupy opracowań, także w zakresie porównawczym i źródłowym. Podjęty temat nie został jeszcze wyczerpany, co zostało podkreślone w artykule. Już analiza porównawcza okrzyku wznoszonego przez tłum wymaga zestawienia źródłowego z tym, co pozostawili po sobie nader płodni autorzy dzieł apokryficznych.

## Literatura

- Camery-Hoggatt, J., *Irony in Mark's Gospel. Text and subtext*, Cambridge 1992.
- Carson, D.A., *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1991.
- Cousland, J.R.C., *The Crowds in the Gospel of Matthew*, Leiden 2002.
- Dunn, J.D.G., *Matthew – A Jewish Gospel for Jews and Gentiles*, w: *Matthew and Mark Across Perspectives. Essays in Honour of Stephen C. Barton and William R. Telford*, red. K.A. Bendoraitis, N.K. Gupta, London 2018, s. 125-142.
- Hamilton, C.S., *Quartet for the End of Time: The Fourfold Gospel, History, and Matthew's Birth Narrative*, w: *Writing the Gospels. A Dialogue with Francis Watson*, red. C.S. Hamilton, J. Willitts, London 2019, s. 145-165.
- Incigneri, B.J., *The Gospel to the Romans. The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*, Leiden 2003.
- Jipp, J.W., *Messiah Language and Gospel Writing*, w: *Writing the Gospels. A Dialogue with Francis Watson*, red. C.S. Hamilton, J. Willitts, London 2019, s. 126-144.
- Kępińska, A., *Z problematyki opisu składni XVI-wiecznych przekładów Ewangelii na język polski*, w: *Jak badać teksty staropolskie*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska, Poznań 2015, s. 51-62.
- Knowles, M., *Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected-Prophet Motif in Matthean Redaction*, Sheffield 1993.
- Lawrence, L.J., *Emotions of Protest in Mark 11–13: Responding to an Affective Turn in Social-Scientific Discourse*, w: *Matthew and Mark Across Perspectives. Essays in Honour of Stephen C. Barton and William R. Telford*, red. K.A. Bendoraitis, N.K. Gupta, London 2016, s. 83-107.
- Luz, U., *Matthew 21-28. A Commentary*, Minneapolis 2005.
- Mazurkiewicz R., *Kilkanaście dalszych uzupełnień do źródeł „Rozmyślenia przemysłowego”*, w: *Amoenitates vel lepores philologiae*, red. R. Laskowski, R. Mazurkiewicz, Kraków 2007, s. 198-201.
- Mazurkiewicz R., *Staropolskie apokryfy*, [http://www.staropolska.pl/sredniowiecze/biblia\\_i\\_apokryfy/apokryfy.html](http://www.staropolska.pl/sredniowiecze/biblia_i_apokryfy/apokryfy.html), [01.04.2021].

- Mika, T., Rojszczak-Robińska D., *Kanon wiedzy o „Rozmyślaniu przemyskim”*, w: *„Rozmyślania przemyskie”. Świadectwo średniowiecznej kultury religijnej*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, Przemysł 2016, s. 13-24.
- Novakovic, J., *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew*, Tübingen 2003.
- Rojszczak-Robińska, D., *Łacińskie źródła jako kontekst badań historycznojęzykowych*, w: „Bulletin la Société Polonaise de Linguistique”, nr 76 (2018), s. 81-92.
- Rojszczak-Robińska, D., *Łacińskie źródła „Rozmyślania przemyskiego”. Pytania, problemy, perspektywy*, w: *Jak badać teksty staropolskie*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska, Poznań 2015, s. 135-154.
- Rojszczak-Robińska, D., *Staropolskie pasje: „Rozmyślania przemyskie”, „Sprawa chędogo”, „Karta Rogawskiego”. Źródła—język—fabuła*, Poznań 2016.
- Rozmyślania Dominikańskie*, <https://apocrypha.amu.edu.pl/elabo#rd>, [01.04.2021].
- Rozmyślanie przemyskie*, red. F. Keller, W. Twardzik, Weiher-Freiburg 2000.
- Schildgen, B.D., *Crisis and Continuity. Time in the Gospel of Mark*, Sheffield 1998.
- Siwińska M., *Jak tłumaczono „Rozmyślanie przemyskie”?* *Próba odwrócenia perspektywy*, w: „Kwartalnik Językoznawczy” 2 (2014), s. 13-24.
- Sprawa chędogo*, <https://apocrypha.amu.edu.pl/elabo#sch> [01.04.2021].
- Stramczewska, O., *Edycja fryburska „Rozmyślania przemyskiego” a obraz składni polszczyzny z XV wieku*, w: *Badania diachroniczne w Polsce*, red. D. Lipiński, K.T. Witczak, Łódź 2015, s. 213-225.
- Stramczewska, O., *Ślady wielowarstwowości w „Rozmyślaniach dominikańskich”. Studium przypadku*, w: *Jak badać teksty staropolskie*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska, Poznań 2015, s. 191-202.
- Weiser, A., *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2011.
- Winn, A., *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, Tübingen 2008.
- Ziółkowska O., *O wieloznaczności i funkcjonalności terminu dopowiedzenie. Na przykładzie nowotestamentalnych apokryfów staropolskich*, w: „Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique” 76 (2020), s. 281-292.