

Ks. Jacek Kucharski¹

Maria Magdalena w apokryficznych tekstach środowiska chrześcijańskiego

Wprowadzenie

Dyskusja dotycząca osoby Marii Magdaleny nie zamyka się jedynie do kanonicznych tekstów Ewangelii², ale sięga znacznie dalej. Mamy tu na myśli teksty apokryficzne³, w których jej postać jest często obecna. Bez wątpienia w pełni uzasadnione są słowa S. Petersen⁴, gdy twierdzi, iż do najważniejszych tekstów apokryficznych pochodzących z II i III w. po Chr., ukazujących osobę Marii z Magdali, należą te odnalezione w Nag Hammadi. Teza ta znajduje w pełni swoje uzasadnienie w istniejącej obszernej literaturze poświęconej temu zagadnieniu⁵. Zaś stosunkowo

¹ Doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie bibliistyki, pracownik dydaktyczny w Katedrze Egzegezy Ewangelii i Pism Apostolskich Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zainteresowania badawcze: egzegeza kanonicznych ewangelii, Pięcioksiąg, pisma mądrościowe ST, archeologia biblijna, semantyka języków biblijnych. E-mail: drjack@poczta.onet.pl.

² Zob. choćby najnowsze i obszerne studium poświęcone temu zagadnieniu omawia J. Kucharski, *Magdala i Maria Magdalena. Studium historyczne i egzegetyczno-teologiczne*, (Studia i Rozprawy Biblijne 55), Warszawa 2021, s. 181-554.

³ Zob. Na temat znaczenia i powstawania apokryfów M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015³.

⁴ *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, (Biblische Gestalten 23), Leipzig 2011, s. 102: „Die wichtigsten Texte für die Gestalt der Maria aus Magdala im 2. und 3. Jh. sind den Nag-Hammadi-Schriften und in deren Umfeld zu finden”.

⁵ Przywołajmy choćby niektóre z nich: V. Saxer, *Marie Madeleine dans les apocryphes du Nouveau Testament*, „Vox Patrum” 11-12 (1991-92), s. 115-124; L. Sebastiani, *Tra/Sfigurazione. Il personaggio evangelico di Maria Magdala e il mito della peccatrice redenta nella tradizione occidentale*, (Nuovi Saggi Queriniana 58), Brescia 1992, s. 63-81; R. Atwood, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, (Europäische Hochschulschriften 23), Bern-Berlin-Frankfurt-New York-Paris -Wien 1993, s. 186-204; S. Haskins, *Mary Magdalene: Myth and Methaphor*, London 1993; M. R. Thompson, *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, New York 1995, s. 96-108; A. Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and related Documents* (Nag Hammadi and Manichaeae Studies 40), Leiden 1996; S. Petersen, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!” *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften*, (Nag Hammadi and Manichaeae Studies 48), Leiden 1999; E. De Boer, *Maria Maddalena oltre il mito alla ricerca della sua identità*, (Piccola biblioteca teologica 51), Torino 2000; J. Hartenstein, *Maria Magdalena in apokryphen Evangelien*, „Bibel und Kirche” 55/4 (2000), s. 188-191; Ph. Jenkins, *How the Search for Jesus Lost Ist Way*, Oxford 2001; J. Schaberg, *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, New

marginalnie zauważa się literaturę apokryficzną wyrosłą w środowisku chrześcijańskim, gdzie postać Marii Magdaleny została nie tylko udokumentowana, ale też poddana interpretacji⁶. Mówiąc o apokryfach⁷ wyrosłych w środowisku chrześcijańskim, w odniesieniu do osoby Marii Magdaleny, mamy na myśli trzy z nich, tj. *Ewangelię Piotra*, *Ewangelię Nikodema* zwaną *Dziejami Piłata* oraz *Ewangelię dzieciństwa arabsko-syryjską*⁸. One to stanowią będą bazę naszych dociekań w niniejszym artykule. W zamyśle autora jest, aby na ich podstawie wyłonić obraz Marii Magdaleny, jaki istniał w środowisku chrześcijańskim czytającym i żyjącym przekazem niekanonicznych tekstów tego czasu. Już na wstępie należy zauważyć, iż sam fakt ich istnienia wskazuje na historyczność postaci Marii Magdaleny, a przy tym staje się również świadectwem patrzenia na jej osobę we wspólnotach chrześcijańskich.

1. Ewangelia Piotra (EwPt)

Pochodzi ona z pierwszej połowy II w. po Chr., tak bynajmniej datuje ją dzisiejsza krytyka źródeł⁹. Powstała w języku greckim, prawdopodobnie w Syrii, w środowisku judeochrześcijańskim. Jest określana jako najstarsze niekanoniczne opowiadanie o Męce Jezusa¹⁰. Jej

York – London 2002; F. Stanley Jones. (red.), *Which Mary? The Marys of the early Christian Tradition*, Leiden 2003; F. Bovon, *Mary Magdalene in the Acts of Philip*, w: *Which Mary? The Marys of the early Christian Tradition*, F. Stanley Jones (red.), Leiden 2003, s. 75-89; A. Graham Brox, *Mary Magdalene the First apostle. The Struggle for Authority*, Cambridge 2004; É. Lamirande, *Marie-Magdaleine disciple, témoin et apôtre, d'après l'ancienne littérature chrétienne. I. Données évangéliques et littérature apocryphe ou gnostique*, „Science et Éspirit” 56/2 (2004), s. 153-170; W. Meyer Marvin, *The Gospels of the Marginalized: The Redemption of Doubting Thomas, Mary Magdalene, and Judas Iscariot in Early Christian Literature*, Cascade 2012; P. Lisicki, *Tajemnica Marii Magdaleny*, Kraków 2014, s. 167-191; C. Simonelli, *Un'apostola tra spiritualità e conflitto: tradizioni apocrife*, w: M. Perroni, C. Simonelli, *Maria di Magdala. Una genealogia apostolica*, Ariccia 2016, s. 125-182; M. Dzik, *Maria Magdalena-kontrowersyjna święta? Między przekazem wiary a przekazem feminizmu*, „Lumen Biblicae” 6 (2016) nr 6, s. 133-135; J. Ristine, *Mary Magdalene. Insights from Ancient Magdala*, Magdala 2018, s. 79-85.

⁶ Zob. S. Szymik, *Maria Magdalena, Maria z Magdali*, *Encyklopedia Katolicka*, XI, s. 1319.

⁷ Poza tekstem oryginalnym greckim, w niniejszym artykule będziemy odwoływać się również do przekładów analizowanych apokryfów lub ich fragmentów zawartych w: M. Craveri (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Torino 1990; *Apokryfy Nowego Testamentu*, (red.) M. Starowieyski, t. 1-3, Kraków 2003; E. Weidinger, *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*, Augsburg 1995; H. –J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2005².

⁸ Wybór tekstów za G. M. Carbone, *Maria Maddalena. „Il Codice da Vinci” o i Vangeli?* (Collana «Praedicare» 20), Bologna 2005, s. 67-73.

⁹ Por. M. R. Thompson, *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, New York 1995, s. 97. Istnieją również stanowiska odmienne, np. H. Langhammer, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989, s. 19, uważa, że EwPt powstała pod koniec II w.

¹⁰ A. Valerio, *Maria Maddalena. Equivoci, storie, rappresentazioni*, (Farsi un'idea 276), Bologna 2020, s. 37.

inspiracją są bez wątpienia cztery kanoniczne Ewangelie¹¹, tj. Mateusza, Marka, Łukasza i Jana, uwzględniając chrześcijański kanon ksiąg NT¹². O jej istnieniu, choć nie przekazując żadnego fragmentu tekstu, wspominają autorzy chrześcijańscy i Ojcowie Kościoła. Należą do nich: Serapion (+211), Orygenes (+ ok. 253), Euzebiusz z Cezarei (+339), Hieronim (+420) czy Teodoret z Cyru (+460). Spotykamy wzmiankę, że niektóre wspólnoty chrześcijańskie popadały nawet w herezję, czytając ten tekst¹³. Wspomniany Teodoret z Cyru twierdził, że: „Nazareńczycy są Żydami, którzy czczą Chrystusa jako człowieka sprawiedliwego i używają Ewangelii przypisanej Piotrowi”. Jedynie w początkach 1886/1887 r., w grobie chrześcijańskiego mnicha, w Górnym Egipcie został odkryty pergamin zawierający niektóre wersety EwPt. W przeciwieństwie do kanonicznych Ewangelii dostrzega się w niej pozycję silnie antyżydowską. W wielu miejscach ignoruje ona środowisko historyczne, socjalne i geograficzne czasów Jezusa. W opis męki i zmartwychwstania wprowadza również terminy będące obcymi kanonicznym narracjom Ewangelii¹⁴. Postać Marii Magdaleny pojawia się w niej w części dotyczącej opowiadania o zmartwychwstaniu¹⁵, a ściśle w kontekście odwiedzin grobu Jezusa przez kobiety. Tekst w przekładzie brzmi następująco:

XII 50 *W dniu Pańskim [w niedzielę] o świcie Maria Magdalena, uczennica Pana, która z lęku przed Żydami, płonącymi gniewem nie uczyniła przy grobie Pana tego, co zwykły czynić niewiasty względem drogich sobie zmarłych, 51 [Maria Magdalena] wzięwszy z sobą przyjaciółki udała się do grobu, gdzie został złożony. 52 I lękały się, by ich nie ujrzeli Żydzi, i mówiły: „Jeśli w tym dniu, w którym został On ukrzyżowany, nie mogłyśmy płakać ani zawodzić bijąc się w piersi, to uczynimy to przynajmniej teraz przy Jego grobie. 53 Któż jednak odwali nam kamień leżący przy wejściu do grobu, abyśmy mogły wejść i usiąść przy Nim, i dokonać tego, co jest obowiązkiem uczynić? 54 Kamień był bowiem wielki i lękamy się, by nas ktoś nie zobaczył. A jeśli nie będziemy mogły, to przynajmniej złożymy przy wejściu to, co przyniosłyśmy na Jego pamiątkę; będziemy płakały i biły się w piersi, aż dojdziemy do naszego domu”. XIII 55*

¹¹ Według H. Langkammera, s. 20: „Autor EwPt najsilniej opiera się na wersji Mt, dla swych celów korzysta jednak i z pozostałych Ewangelii kanonicznych, pragnąc stworzyć ewangelię „własną”.

¹² Por. V. Saxer, s. 115, przyp. 1. Należy również dodać, iż chrześcijański kanon ksiąg NT uwzględniany będzie w kolejnych odniesieniach do tekstów Ewangelii.

¹³ Choć jak twierdzi M. R. Thompson, s. 97: „The Gospel of Peter” which cannot be classified as gnostic nor can it be classified as anti-gnostic, since it contains elements of both orientations”.

¹⁴ H. Koester, *History and Literature of Early Christianity*, t. 2, Philadelphia 1982, s. 163, twierdzi, iż: „In a number of instances the ‘Gospel of Peter’ contains features that can be traced back to a stage in the development of the passion narrative and the story of the empty tomb which is older than that known by the canonical gospels”.

¹⁵ Por. S. Szymik, s. 1319.

I przyszedłszy znalazły grób otwarty. I gdy podeszły, zajrzały doń i ujrzały tak jakiegoś młodzieńca siedzącego pośrodku grobu. Był on piękny i przyodziany w jasno błyszczącą szatę. On rzekł do nich: 56 „Po co przyszliście? Kogo szukacie?

Czy może tego, który został ukrzyżowany? Zmartwychwstał i odszedł, a jeśli nie wierzycie, to zajrzyjcie i patrzcie na miejsce, gdzie spoczywał: nie masz Go, zmartwychwstał bowiem i odszedł tam, skąd został posłany”. 57 Wtedy przerażone niewiasty uciekły.

(EwPt XII, 50-54 - XIII, 55-57)¹⁶

Pierwsze bardzo istotne spostrzeżenie odnoszące się do osoby Marii Magdaleny w wyżej przywołanym fragmencie, co podkreślają badacze¹⁷, stanowi fakt, iż jest ona określona rzadką grecką formą żeńską *mathétria*, tj. „uczennica”¹⁸ (XII, 50). Ponadto Maria Magdalena jest tu imiennie wymieniona jako jedyna z kobiet¹⁹ (XII,51), co czyni ją wyraźną liderką tej grupy²⁰. Pozostałe autor EwPt określa jako „przyjaciółki” (XII, 51)²¹. Jak słusznie konstatuje G. M. Carbone²², najwyraźniej autor EwPt przypisuje grupie kobiet z Marią Magdaleną rolę mniej ważną w świadectwie dotyczącym zmartwychwstania Jezusa, niż jest to obecne w kanonicznych Ewangeliach (por. Mt 28,8-10; J 20,11-18). Głównym motywem wyprawy kobiet do grobu Jezusa nie jest chęć namaszczenia Jego ciała²³, jak było to w przepisach sepulkralnych u Żydów²⁴, ale oplakiwanie i żałobny lament nad zmarłym²⁵, o czym wyraźnie wspomina autor EwPt. Udały się tam, aby „zawodzić bijąc się w piersi”(XII,52). Czytając fragment EwPt, odnosi się wrażenie, że zachowanie Marii Magdaleny i grupy

¹⁶ *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, (red.) M. Starowieyski, Kraków 2003, Cz. 2, s. 622-623.

¹⁷ Zob. A. Valerio, s. 37; J. Hartenstein, s. 188; R. Atwood, s. 190.

¹⁸ Według R. Atwood, s. 190, jest to tym bardziej istotne, iż Piotr nie jest znany z wielkiego szacunku do kobiet w dziełach gnostyckich.

¹⁹ Zob. Mt 18,1 wymienia: Marię Magdalenę i drugą Marię; Mk 16,1 zaś: Marię Magdalenę, Marię, matkę Jakuba i Salome; Łk 24,10: Marię Magdalenę, Joannę i Marię, matkę Jakuba.

²⁰ Por. S. Peterson, s. 103, zauważa, iż: „Sie ist deutlich die führende Person der Frauengruppe; Namen anderer Frauen werden hier und im Folgenden nicht erwähnt”.

²¹ Według J. Hartenstein, s. 188: „Maria Magdalenas Vorrangstellung ist so noch klarer als sonst”.

²² *Maria Maddalena*, s. 69.

²³ T. Twardziłowski, *Ewangeliczne opisy męki i zmartwychwstania Jezusa a wizerunek na Całunie Turyńskim*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 13 (2013) nr 4 (52), s. 54.

²⁴ Zob. J. Chmiel, *Pogrzeb Jezusa w świetle zwyczajów żydowskich*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37/2 (1984), s. 119-127; J. Kucharski, *Spocząć ze swymi przodkami. Grzebanie zmarłych w biblijnym Izraelu* (Jak rozumieć Pismo Święte 10), Lublin 1998, s. 81. 139. 157n; Wight F. H., *Obyczaje krajów biblijnych*, Warszawa 1999², s. 127.

²⁵ Według S. Petereson, s. 103-104: „Betont ist die allgemein-antike Verbindung zwischen Frauen und der Totenklage, in der ein älteres Motiv erhalten sein könnte”. Zob. na ten temat J. Kucharski, *Spocząć ze swymi przodkami*, s. 114-119.

kobiet wpisane zostało tutaj w kontekst społeczny obcy narracjom kanonicznych Ewangelii. Pozostawione przez Ewangelistów opowiadania dotyczące męki i śmierci Jezusa wyraźnie podkreślają prawie niczym nieskrępowaną obecność kobiet na Golgocie przy ukrzyżowaniu i śmierci Jezusa (por. Mt 27,56; Mk 15,40-41; Łk 23,49; J 19,25)²⁶. Dalej są one obecne przy pogrzebie Jezusa (por. Mt 27, 57-61; Mk 15,42-47), wreszcie przy Jego pustym grobie (por. Mt 28,1-10; Mk 16,1-8; Łk 24,1-12; J 20,1-10). A udając się do grobu w poranek wielkanocny, mają zamiar namaścić (por. Mk 16,1; Łk 24,1) pogrzebane pospiesznie ciało Jezusa ze względu na zbliżający się szabat (por. J 19,31). Czytając EwPt, odnajdujemy tu powszechnie obecny strach (por. XII,50.52.54) przed Żydami, obcy kanonicznym tekstom Ewangelii. M. R. Thompson²⁷ słusznie zauważa, że EwPt kończy się relacją o zmartwychwstaniu Jezusa, która jest ściśle powiązana z narracją o pustym grobie z Mk 16,1-8²⁸. Wydaje się, że EwPt jest bardziej realistyczna, aniżeli czyni to kanoniczny tekst Marka, gdyż trzy czynności kobiet, tj. szukanie ciała Jezusa (por. Mk 16,5), chęć namaszczenia Go (por. Mk 16,1) oraz zmartwienie, kto odczyty im grobowy kamień (por. Mk 16,3), autor EwPt zmodyfikował i pozostawił jedynie do pragnienia oplakiwania zmarłego, czego bały się „ze strachu przed Żydami” (XIII, 57). Zachowany fragment EwPt kończy się po cytowanym przez nas powyżej tekście, nawiązując do początków objawień w Galilei. S. Petersen²⁹ twierdzi, iż trudno cokolwiek powiedzieć, czy Maria Magdalena odegrała jakąś rolę w tych objawieniach. Warto podkreślić, że wspomniani tu zostali imiennie z grona Dwunastu: Szymon Piotr, Andrzej i Lewi (XIV, 60).

2. Ewangelia Nikodema zwana Dziejami Piłata (EwNik)

Ten tekst apokryfu, który wyrósł w środowisku chrześcijańskim, jest znany pod dwoma tytułami, tj. *Ewangelii Nikodema* oraz *Dziejami Piłata*³⁰. Wspomina go już Epifaniusz z Salaminy (310-403 po Chr.), wczesnochrześcijański biskup Cypru, który około 375 roku twierdził, że z *Dziejów Piłata* możemy dowiedzieć się o dacie śmierci Jezusa. Lektura

²⁶ C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tł. Z. Kościuk, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, 61, wspomina, że w odróżnieniu od męskich naśladowców Jezusa, kobiety były w mniejszym stopniu narażone na prześladowania, to jednak wcale nie oznacza, że niebezpieczeństwo oskarżenia i wyrok nie zagrażał im samym. Zob. Józef Flawiusz, *Bell.* 2, 14, 9. Zob. J. Kucharski, *Magdala i Maria Magdalena*, s. 192n.

²⁷ *Mary of Magdala*, s. 98.

²⁸ Uwzględniając czas powstania EwPt, trudno zakładać, że jej autor znał już dłuższe kanoniczne zakończenia Ewangelii według św. Marka, tj. 16,9-20. Na temat dłuższego kanonicznego zakończenia Ewangelii według św. Marka (16,9-20), zob. J. Kucharski, *Magdala i Maria Magdalena*, s. 268-270.

²⁹ *Maria aus Magdala*, s. 104.

³⁰ Por. L. Sebastiani, *Tra/Sfigurazione*, s. 75; E. Weidinger, *Die Apokryphen*, s. 466.

tej apokryficznej ewangelii opowiadającej o procesie przed Pilatem oraz męce i śmierci Jezusa zawiera wiele szczegółów, nieznanych z historycznego punktu widzenia i przekazów kanonicznych Ewangelii. Spotykamy w niej jednak apologię poczynań Józefa z Arymatei³¹ i Nikodema. Tekst apokryfu, który posiadamy jest datowany na połowę V w. po Chr.³². Znajdujemy w nim narrację, z której wynika, iż zaraz po śmierci Jezusa i zdjęciu Jego umęczonego ciała z krzyża, obrzędowy lament nad śmiercią kogoś bliskiego podejmują najbliżsi. Według autora apokryfu na pierwszym planie podejmuje go Maryja Matka Jezusa, kończąc go wyznaniem wiary w zmartwychwstanie Syna trzeciego dnia. Czyni to słowami: „Kto może powstrzymać moje lzy słodki mój synu? Absolutnie nikt, jeśli nie Ty sam, jeśli jak powiedziałaś, zmartwychwstaniesz za trzy dni”. Zaraz potem odnajdujemy lament Marii Magdaleny: Oto jego treść w przekładzie:

Maria Magdalena powiedziała płacząc: „posłuchajcie ludy, narody i rasy, i uczcie się, z jaką śmiercią złych Żydów splacili niezliczone dobra jakich doznali! Słuchajcie i dziwcie się! Kto sprawi, że te rzeczy będą słyszane dla całego świata? Ja sama. Pójdę do Rzymu, do cesarza i opowiem mu jakie przestępstwo popełnił Pilat, aby zwrócić uwagę na bezbożnych Żydów. (EwNik XI,5)³³

Należy wspomnieć, iż po niej wyraża swój ból Józef z Arymatei, przywołując pamięć Jezusowego cudu rozmnożenia chleba i nakarmienia tłumów. Jest to nawiązanie do kanonicznych opisów Ewangelii (por. Mt 14,13-21; Mk 6,33-44; Łk 9,12-17; J 6,1-15). Jan Apostoł zaś i inne kobiety stoją, milcząc. Maria Magdalena, wyrażając ból po stracie Jezusa, podkreśla w lamencie niewdzięczność Żydów. Deklaruje też, że sama osobiście opowie o dramacie, jaki dotknął Jezusa, udając się do Rzymu, aby zaskarżyć Pilata i Żydów rzymskiemu cesarzowi Tyberiuszowi. R. Atwood³⁴ dostrzega w postawie Marii Magdaleny wielkie przywiązanie do osoby Jezusa. Ma zamiar głosić światu niezliczone dobra, jakich dokonał Jezus podczas publicznej działalności, a tym samym ziemskiego życia. Jest ona według autora apokryfu kobietą pełną osobistej odwagi, która jeszcze przed

³¹ Zob. postać Józefa z Arymatei na podstawie ewangelicznych źródeł omawia J. Kucharski, *Magdala i Maria Magdalena*, s. 228-230. Zob. ponadto P. Mascilongo, *I personaggi della Passione nei tre Vangeli sinottici* (Parola di Dio-Seconda Serie), Cinisello Balsamo 2013, s. 175-180; S. Schapdick, *Feindschaft und Ehrenrettung. Zur Finktion der Erzählfigur des Josef von Arimathäa im Markusevangelium*, „Biblische Zeitschrift. Neue Folge” 59/2 (2015), s. 179-207.

³² Według V. Saxer, s. 119, przyp. 8: „Cette lamentation de la Madeleine fait était d'un voyage de la sainte à Rome. Ce theme reparait dans les chroniques byzantines et autres documents postérieurs. Elle appartient à la première partie de l'*Evangile de Nicodème* dans sa version grecque B. C'est une réélaboration faite au Bas Moyen Age d'un original datant d'après 555. Son caractère tardif ressort de la langue dans laquelle elle est écrite et des manuscrits qui la conservent et dont ceux qu'utilisa Tischendorf ne sont pas antérieurs au XV^e siècle”. Por. L. Sebastiani, *Tra/Sfigurazione*, s. 75.

³³ Tłumaczenie własne za *Vangelo di Nicodemo, detto anche Atti di Pilato*, tekst grecki B, 11,5, w: M. Craveri (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Torino 1990, s. 345.

³⁴ *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, s. 190.

spotkaniem zmartwychwstałego Chrystusa, pragnie głosić całemu światu Jego dramat niesprawiedliwej męki i śmierci. Według L. Sebastiani³⁵ Maria Magdalena wyróżnia się tu swoją rolą bardziej aktywną niż pozostali, a motyw jej rzymskiej podróży pojawia się także w późniejszych źródłach.

3. Ewangelia dzieciństwa arabsko-syryjska (EwDzArab)³⁶

To apokryf stosunkowo późny, ponieważ jak sugerują badacze³⁷ został zredagowany w pierwszej połowie VI w. Na Zachodzie znany był dopiero przy końcu 1600 r. Choć jego treść jest inspirowana w większości kanonicznymi Ewangeliąmi, to jednak bazuje on również na apokryfach, zwłaszcza *Protoewangelii Jakuba* i *Ewangelii Pseudo Tomasza*³⁸, wplatając liczne fakty legendarne. Według W. Dembskiego i M. Starowieyskiego³⁹ jest utworem powstałym w środowisku ludowym arabskim, zawierającym wyraźną polemikę z islamem. Opowiada on życie Jezusa od Jego narodzin aż do ukończenia dwunastego roku życia (rozdziały 1-9), uwzględniając również sceny z późniejszego życia Jezusa (10-52). Opowiadając o obrzezaniu Jezusa ósmego dnia po narodzinach, wprowadza legendę o cennej relikwii Jezusa, tj. skórze napletka⁴⁰, którą stara Żydówka, doświadczona cudem Jezusa za wstawiennictwem Maryi Dziewicy, przejęła i zakonserwowała we flakonie z olejkiem nardowym, zakazując *swojemu synowi sprzedania go* nawet za sumę trzystu denarów. Ten flakon z olejem nardowym kupuje tajemnicza Maria określona mianem grzesznicy. Ona to wylewa olej nardowy na głowę i stopy Jezusa, osuszając je włosami. Oto brzmienie tekstu w przekładzie:

³⁵ *Trasfigurazione*, s. 76, twierdzi słusznie, że: „Nella tradizione occidentale, invece, affiorerà ad un certo punto, e a conclusione di un percorso tuttora non ben chiarito, un altro motivo di viaggio che la riguarda: il viaggio compiuto da Gerusalemme a Marsiglia, insieme ai suoi compagni di fede e di apostolato, per sottrarsi alla persecuzione dei Giudei. I due temi hanno in comune l'idea del viaggio verso occidente e un certo spirito anti giudaico”.

³⁶ Należy wspomnieć, iż *Ewangelię Dzieciństwa Arabską* posiadamy aktualnie w trzech rękopisach, a raczej w trzech wersjach: S- zawartej w wydaniu Sike (1697 r.), która bazuje mocno na tekście syryjskim; L- rękopis Laurencjański, opatrzony ilustracjami, znajdujący się we Florencji (podanych w wydaniu Provera 1973 r.); niewydany dotąd rękopis Watykański. W niniejszym artykule interesuje nas tekst L powstały w środowisku syryjskim.

³⁷ Por. G. M. Carbone, s. 72;

³⁸ Por. E. Weidinger, *Die Apokryphen*, s. 453.

³⁹ *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, (red.) M. Starowieyski, Kraków 2003, Cz. 1, s. 405-406.

⁴⁰ Relikwia ta znana jest w Rzymie od IX w. i przechowywana aktualnie w Calcata (Viterbo). Por. H. Grisar, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz*, Freiburg 1908, s. 62-80, 92n.

V. 1. Prawo zwyczajowe⁴¹ nakazywało obrzezanie dziecka. Kiedy więc nadszedł dzień obrzezania, to jest dzień ósmy [od narodzenia chłopca], obrzeczali Go w jaskini. Stara kobieta, Hebrajka zabrała ten obrzezek (inni mówili, że wzięła pępowinę), i włożyła go do flakonu zawierającego stary olej nardu. A miała ona syna, sprzedawcę pachnidel, i dała mu go mówiąc: „Strzeż się przed sprzedaniem tego flakonu perfum nardu, nawet gdyby płacono ci za niego trzysta denarów”. A ten flakon to był ten, który kupiła Maria, grzesznica, i wylała go na głowę Pana naszego Jasū' Chrystusa i na Jego stopy, i wytarła je włosami swej głowy (EwDzArab V,1)⁴².

W cytowanym tekście szczególnie interesujące jest, jak dostrzeżę G. M. Carbone⁴³, utożsamienie Marii z kobietą, która wylała na głowę i stopy Jezusa olejek nardowy. To rzecz jasna ewidentne odniesienie do narracji opisanej przez Ewangelistów: Marka (14,3-9), Mateusza (26,6-13) i Jana (12,1-8). Maria w tekście apokryfu, o czym wspomnieliśmy powyżej, jest określona jako grzesznica. Czy zatem autor EwDzArab identyfikuje Marię z Betanii, która namaszcza w J 12,1-8 z nieznaną grzesznicą? A może utożsamia Marię z Betanii z Marią Magdaleną? A być może z nawróconą grzesznicą z Łk 7,36-50? Słusznie konkluduje L. Sebastiani⁴⁴, że nie sposób powiedzieć, skąd autor apokryfu zaczerpnął zamysł, uwzględniając kompilacyjny i niejednorodny charakter tej arabskiej ewangelii, czerpiącej z istniejących wcześniej popularnych tekstów i tradycji. Zawiera bowiem ona wszystkie elementy tego, co na Zachodzie stanie się lub już mogło się stać w czasie powstania apokryfu pomieszaniem „trzech Marii”, tj. grzesznica nazywana jest Marią, której przypisane jest namaszczenie (głowy i nóg) w Betanii, aby pogodzić rozbieżności ewangelistów⁴⁵.

⁴¹ Zob. Kpł 12,3. W. Dembski i M. Starowieyski twierdzą, że: „W teologii i prawodawstwie muzułmańskim: „prawo zwyczajowe” oznacza „Prawo oparte na precedensowych wypowiedziach w działaniu Proroka”. Por. *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, Cz. 2, s. 408, przypis 824.

⁴² *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, (red.) M. Starowieyski, Kraków 2003, Cz. 2, s. 408.

⁴³ *Maria Maddalena*, s. 72-73.

⁴⁴ *Tra/Sfigurazione*, s. 78.

⁴⁵ Zob. dyskusję na temat identyfikacji trzech „Marii” opartej o narracje Ewangelii kanonicznych podejmują: Kucharski J., *Magdala i Maria Magdalena*, s. 363-375; M. Marchesán, *Maria Magdalena. Discusión de las diversas tentis*, „Virtud y Letras” 17 (1958), s. 157-168; M. Bobichon, *Le trois Marie*, „Bible et Terre Sainte” 163 (1974), s. 4-5; A. Charbel, *Marie-Madeleine. Messagère de la joie pascale*, „Terre Sainte” 6-7 (1976), s. 155-160; J. Schaberg, *How Mary Magdalene Became a Whore*, „Biblical Review” 8 (1992), s. 30-37; 51-52; K. L. King, *Kononisierung und Marginalisierung: Maria von Magdala*, „Concilium” 34 (1998), s. 261-269; E. Krawiecka, *Jasna ciemnego świata pochodnia. Z dziejów kultu świętej Marii Magdaleny*, Poznań 1997, s. 5-48; E. Krawiecka, *Jawno-grzesznica i święta. W kręgu tematu Marii Magdaleny w literaturze i sztuce wieków średnich*, w: A. Gąsiorowski (red.), *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 19992, s. 170-180; R. Brownrigg, *Wszystkie postacie Nowego Testamentu*, przeł. R. Stiller, Warszawa 2003, s. 166-168; J. Lachowicz, *Parenetyczny wymiar wypowiedzi św. Grzegorza Wielkiego na temat kobiet biblijnych. Zarys problemu*, „Teologia

Warto podkreślić, że w cytowanym tekście EwDzArab istnieje również ważny szczegół dotyczący wartości trzystu denarów, tej samej, którą przypisuje się olejkowi nardowemu użytemu do namaszczenia Jezusa według narracji czwartej Ewangelii (J 12,1-8)⁴⁶.

Zakończenie

Tok dokonanych badań skłania nas do wyprowadzenia następujących wniosków:

1. Według EwPt (XII, 50-54-XIII, 35-57) Maria Magdalena jest uczennicą Jezusa. Jej wiodąca rola we wspólnocie kobiet została podkreślona przez fakt, iż wymieniono ją imiennie, pełnym imieniem jako Maria Magdalena oraz jako jedyną z grupy kobiet. Bez wątpienia autor EwPt podkreśla jej obecność jako świadka pustego grobu Jezusa. Maria Magdalena wpisuje się również w praktykowanie przez Żydów zwyczajów sepulkralnych, idąc do grobu, aby po śmierci opłakiwać bliską jej osobę. Choć jej działanie, podobnie jak innych kobiet, paraliżuje strach zarówno przed Żydami, jak i przy spotkaniu z młodzieńcem siedzącym pośrodku grobu.
2. EwNik (XI,5) odsłania przed czytelnikiem postać Marii Magdaleny jako kobiety wymienionej pełnym imieniem: Maria Magdalena. Ukazuje ją jako postać wypełnioną odwagą i aktywnością w odniesieniu do faktu męki i śmierci Jezusa. Przepelniona bólem i goryczą oskarża Żydów za niewinną i niesprawiedliwą śmierć Jezusa, wskazując na udział w tym osoby Piłata. Maria Magdalena jest tu bohaterką mocno przywiązaną do Jezusa, która nie kryje swojej bliskości z Nim. Dlatego też zapowiada podróż do Rzymu, aby tam wobec cesarza zaświadczyć o niewinności Jezusa i dobru, jakie uczynił podczas ziemskiej działalności. Oskarżyć przy tym Piłata i Żydów jako winnych Jezusowej śmierci.
3. W EwDzArb (V,1) poznajemy Marię Magdalenę jako tajemniczą Marię, wspomnianą jedynie przez imię Maria bez jej przydomka Magdalena. Określona zostaje tutaj mianem grzesznicy. Jest kupującą oleju nardowy, który z miłości do Jezusa wylewa na Jego głowę i stopy, osuszając je włosami swej głowy. Trudno z pewnością odpowiedzieć, na jakim źródle bazuje autor apokryfu, wspominając Marię Magdalenę,

Patrystyczna” 2 (2005), s. 107-115. J. Podgórska, *Inna Maria*, „Polityka” 2006, nr 15 (2550), s. 106-109; J. Petry Mroczkowska, *Jezus i Maria Magdalena*, „List” 23 (2006), nr 7-8, (261-262), s. 31-33; J. Kucharski, Pytanie o tożsamość Marii Magdaleny, „Gazeta Akademicka” (2007) nr 102, s. 4-5; S. Petersen, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, s. 244-268; C. Gutiérrez, *Maria Magdalena: convertida discipula apostol. Una santa para todas las estaciones. Historia, Tradición y Arte*, S. I. 2015, s. 12-17.

⁴⁶ Warto w tym kontekście zacytować spostrzeżenie M. Del Serra, *La Maddalena: Eros e Agape*, „Sapienza” 40 (1987) 334, że: „qui è affermata la circolarità mitico-sacrale che annulla la linearità della storia profana e la converte in epifania, anzi in auto-rivelazione del divino”.

która poza jej osobą, nosi w sobie cechy i czyny zarówno Marii z Betanii, jak i jawnochrzeszniczcy.

4. Prezentowane teksty apokryfów wyrosłe w środowisku chrześcijańskim, tj. EwPt, EwNik i EwDzArab, których źródłem i zarazem punktem odniesienia są kanoniczne Ewangelie, rysują obraz Marii Magdaleny, jakim żyły wspólnoty tego czasu. Widzimy w nich Marię Magdaleny jako uczennicę Jezusa, znaną z imienia i przydomka „Magdalena”, a zatem noszącą jej pełne imię (EwPt, EwNik). Autorzy apokryfów znają ją jako świadka pustego grobu Jezusa, wypełniającego zwyczaj sepulkralne Żydów, które nakazywały po śmierci oplakiwać zmarłego (EwPt). Maria Magdalena znana jest, zwłaszcza z środowiska EwPt, jako kobieta z cechami bierności, rodzącej się z lęku wobec Żydów nastawionych wrogo wobec osoby i działalności Jezusa (EwPt). Znany jest, jak dowodzi EwNik, jeszcze inny obraz Marii Magdaleny, której bierność przeradza się w postawę pełną aktywności i odwagi, aby pójść i oskarżyć wobec cesarza winnych niesprawiedliwej śmierci Jezusa, tj. Żydów i Piłata. Motywem jest tu nie tylko przywiązanie do osoby Jezusa, ale wiedza i doświadczenie czynionej przez Niego dobroci i cudów. Wreszcie tekst EwDzArab przedstawia nam Marię Magdaleny, znaną jedynie z imienia jako „Marię”, pozbawioną przydomka „Magdalena” jako grzesznicę, która z miłości do Jezusa, oczekując od niego miłosierdzia oraz przebaczenia, wylewa olej nardowy na głowę i stopy Jezusa, osuszając je włosami. Przy czym postać ta nosi w sobie, jak wspomnieliśmy powyżej, cechy innych ewangelicznych kobiet, zwłaszcza Marii z Betanii i jawnochrzeszniczcy. A w konsekwencji nie do końca daje się rozstrzygnąć, jaki portret Marii Magdaleny jest inspiracją jego opisu.

Streszczenie

Artykuł na bazie wybranych apokryfów wywodzących się ze środowiska chrześcijańskiego, tj. Ewangelii Piotra (EwPt XII, 50-54-XIII, 35-57), z pierwszej połowy II w. po Chr.; Ewangelii Nikodema zwanej *Dziejami Piłata* (EwNik XI,5) z połowy V w. po Chr. oraz Ewangelii dzieciństwa arabsko-syryjskiej (EwDzArab V,1) z pierwszej połowy VI w. po Chr., analizuje postać ewangelicznej Marii Magdaleny, jaki funkcjonował we wspólnotach chrześcijańskich tego czasu. Z analizy powyższych tekstów wylania się obraz ewangelicznej Marii Magdaleny widzianej oczami tradycji i przekazu wspólnot środowiska chrześcijańskiego w okresie od pierwszej połowy II w. do pierwszej połowy VI w. po Chr.

Słowa kluczowe: Maria Magdalena, Apokryfy, Ewangelia Piotra, Ewangelia Nikodema, Ewangelia dzieciństwa arabsko-syryjska

Title: Mary Magdalene in Apocryphal Texts of the Christian Environment

Summary

The article, on the basis of selected apocrypha originating in the Christian community, i.e. the Gospel of Peter (EvPt XII, 50-54-XIII, 35-57) from the first half of the second century A.D.; the Gospel of Nicodemus called the Acts of Pilate (EvNik XI,5) from the middle of the fifth century A.D.; and the Gospel of the Arab-Syrian Childhood (EvDzArb V,1) from the first half of the sixth century A.D., analyzes the figure of the evangelical Mary Magdalene as it functioned in Christian communities of the time. From the analysis of the above texts emerges a picture of the evangelical Mary Magdalene as seen through the eyes of tradition and transmission of the communities of the Christian milieu in the period from the first half of the second century to the first half of the sixth century after Christ.

Key words: Mary Magdalene, Apocrypha, The Gospel of Peter, The Gospel of Nicodemus called the Acts of Pilate, The Arab-Syrian Gospel of the Infancy

Bibliografia

- Atwood R., *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, (Europäische Hochschulschriften 23), Bern-Berlin-Frankfurt-New York-Paris -Wien 1993.
- Bauer W., *Orthodoxy and Heresy*, Philadelphia 1971.
- Bobichon M., *Le trois Marie*, „Bible et Terre Sainte” 163 (1974), s. 4-5.
- Brownrigg R., *Wszystkie postacie Nowego Testamentu*, przeł. R. Stiller, Warszawa 2003.
- Burnet R., *Maria Magdalena. Od skruszonej grzesznicy do oblubienicy Jezusa*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2005, 17-54.
- Charbel A., *Maria-Madeleine. Messagère de la joie pascale*, „Terre Sainte” 6-7 (1976), s. 155-160.
- Chmiel J., *Pogrzeb Jezusa w świetle zwyczajów żydowskich*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37/2 (1984), s. 119-127.
- Collins R. F., *Mary. Mary Magdalene*, The Anchor Bible Dictionary, D. N. Freedman (red.), New York 1992, IV, 579-581.
- Craveri M. (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Torino 1990.
- De Boer E., *Maria Maddalena oltre il mito alla ricerca della sua identità*, (Piccola biblioteca teologica 51), Torino 2000.
- Del Serra M., *La Maddalena: Eros e Agape*, „Sapienza” 40 (1987) 333-337.
- De Vaux R., *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1-2, Poznań 2004.

- Dzik M., *Maria Magdalena-kontrowersyjna święta? Między przekazem wiary a przekazem feminizmu*, „Lumen Biblicae” 6 (2016) nr 6, s. 123-138.
- Flawiusz J., *Wojna żydowska*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 1992.
- Grisar H., *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz*, Freiburg 1908.
- Gutiérrez C., *Maria Magdalena: convertida discipula apostol. Una santa para todas las estaciones. Historia, Tradición y Arte*, S. I. 2015, s. 12-17.
- Hartenstein J., *Maria Magdalena in apokryphen Evangelien*, Bibel und Kirche 55/4 (2000) 188-191.
- Jansen A., *Maria von Magdala in den früh-und ostkirchlichen Traditionen*, Bibel und Kirche 55 (2000) 192-194.
- Jansen A., *Maria von Magdala – Tradition der frühen Christenheit*, w: D. Bader (red.), *Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, München-Zürich 1990, 33-50.
- Keener C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tł. Z. Kościuk, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000.
- King K. L., *Kononisierung und Marginalisierung: Maria von Magdala*, „Concilium” 34 (1998), s. 261-269.
- Klauck H. –J., *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2005².
- Koester H., *History and Literature of Early Christianity*, t. 1-2, Philadelphia 1982.
- Krawiecka E., *Jasna ciemnego świata pochodnia. Z dziejów kultu świętej Marii Magdaleny*, Poznań 1997.
- Krawiecka E., *Jawnogrzeznica i święta. W kręgu tematu Marii Magdaleny w literaturze i sztuce wieków średnich*, w: A. Gąsiorowski (red.), *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 1992.
- Kucharski J., *Kim jest Maria Magdalena? Spektrum ewangelicznych narracji*, w: tenże (red.), *Od pragnienia miłości do pełni życia. Sekret Św. Marii Magdaleny*, Radom 2017, 9-40.
- Kucharski J., *Kim są kobiety idące za Jezusem: zwolenniczkami, zamożnymi opiekunkami czy uczennicami? (Próba identyfikacji według Łk 8,1-3)*, *Studia Leopoliensia* 11 (2018) 69-96.
- Kucharski J., *Magdala i Maria Magdalena. Studium historyczne i egzegetyczno-teologiczne*, (Rozprawy i Studia Biblijne 55), Warszawa 2021.
- Kucharski J., *Pytanie o tożsamość Marii Magdaleny*, „Gazeta Akademicka” (2007) nr 102, s. 4-5.
- Kucharski J., *Spocząć ze swymi przodkami. Grzebanie zmarłych w biblijnym Izraelu*, (Jak rozumieć Pismo Święte 10), Lublin 1998.
- Lachowicz J., *Parenetyczny wymiar wypowiedzi św. Grzegorza Wielkiego na temat kobiet biblijnych. Zarys problemu*, „Teologia Patrystyczna” 2 (2005), s. 107-115.
- Lamirande É., *Marie-Magdaleine disciple, témoin et apôtre, d'après l'ancienne littérature chrétienne. I. Données évangéliques et littérature apocryphe ou gnostique*, *Science et Ésprit* 56/2 (2004) 153-170.

- Langkammer H., *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989.
- Marchesán M., *Maria Magdalena. Discusión de las diversas tesis*, „*Virtud y Letras*” 17 (1958), s. 157-168.
- Mascilongo P., *I personaggi della Passione nei tre Vangeli sinottici* (Parola di Dio-Seconda Serie), Cinisello Balsamo 2013.
- Meyer Marvin W., *The Gospels of the Marginalized: The Redemption of Doubting Thomas, Mary Magdalene, and Judas Iscariot in Early Christian Literature*, Cascade 2012.
- Nowakowski P. F., *Maria Magdalena. Historia najbardziej tajemniczej kobiety w Biblii*, Kraków 2019.
- Perroni M., Simonelli C. *Maria di Magdala. Una genealogia apostolica*, Ariccia 2016.
- Petersen S., „*Zerstört die Werke der Weiblichkeit!*” *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 48), Leiden 1999.
- Petersen S., *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, (Biblische Gestalten 23), Leipzig 2011.
- Petry Mroczkowska J., *Jezus i Maria Magdalena*, „*List*” 23 (2006), nr 7-8, (261-262), s. 31-33.
- Podgórska J., *Inna Maria*, „*Polityka*” 2006, nr 15 (2550), s. 106-109.
- Ristine J., *Mary Magdalene. Insights from Ancient Magdala*, Magdala 2018.
- Ruf S. M., *Maria aus Magdala. Eine Studie der neutestamentlichen Zeugnisse und archäologischen Befunde*, (Biblische Notizen Beiheft), München 1995.
- Saxer V., *Marie Madeleine dans les apocryphes du NT*, *Vox Patrum* 11-12 (1991-92) 115-124.
- Schaberg J., *How Mary Magdalene Became a Whore*, „*Biblical Review*” 8 (1992), s. 30-37; 51-52.
- Schaberg J., *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, New York – London 2002.
- Schadick S., *Feindschaft und Ehrenrettung. Zur Fiktion der Erzählfigur des Josef von Arimathäa im Markusevangelium*, „*Biblische Zeitschrift. Neue Folge*” 59/2 (2015), s. 179-207.
- Sebastiani L., *Tra/Sfigurazione. Il personaggio evangelico di Maria Magdala e il mito della peccatrice redenta nella tradizione occidentale*, (Nuovi Saggi Queriniana 58), Brescia 1992.
- Starowieyski M., *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015³.
- Szymik S., *Maria Magdalena, Maria z Magdali*, „*Encyklopedia Katolicka*”, XI, s. 1319.
- Thompson M. R., *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, New York 1995.
- Twardziłowski T., *Ewangeliczne opisy męki i zmartwychwstania Jezusa a wizerunek na Całunie Turyńskim*, „*Zeszyty Formacji Katechetów*” 13 (2013) nr 4 (52), s. 48-58.
- Valerio A., *Maria Maddalena. Equivoci, storie, rappresentazioni*, (Farsi un'idea 276), Bologna 2020.

- Weidinger E., *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*, Augsburg 2005.
- Welborn A., *Maria Magdalena. Prawda, legendy i kłamstwa*, tł. K. Bednarek, Radom 2006.
- Wight F. H., *Obyczaje krajów biblijnych*, Warszawa 1999².
- Wray T. J., *Good Girls, Bad Girls of the New Testament. Their Enduring Lessons*, London 2016.