

Ks. dr Adam Kubiś

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

Kobieta cierpiąca na krwotok oraz córka Jaira jako symbol Izraela.

Próba analizy symbolicznej Mk 5,21–43

1. Wprowadzenie

Niniejsze studium stawia sobie za cel analizę Markowej narracji o uzdrowieniu kobiety cierpiącej na krwotok oraz o wskrzeszeniu córki Jaira, uwzględniającą obecność symbolu. Potraktowanie obu epizodów razem jest narzucone przez samą narrację, stosującą w tym miejscu kompozycję warstwową. Istnieje także wiele terminów i motywów, które są wspólne dla obu opisów: lęk, wiara, dotyk, córka, prostracja, nieczystość rytualna, beznadziejność sytuacji, liczba dwanaście. Główna teza studium zawiera się w spojrzeniu na obie kobiety jako symbol Izraela. Należy już na wstępie zastrzec, że celem nie jest ukazanie dwuznaczności opisu, czy też obecności dwóch rodzajów sensu, a mianowicie sensu wyrazowego (dosłownego) oraz sensu symbolicznego (ponaddosłownego). Poniższa analiza ogranicza się jedynie do sensu dosłownego, ukazując obecny w nim wymiar symboliczny. Studium otwiera krótka prezentacja różnych definicji symbolu, które funkcjonują w egzegezie biblijnej (2). W celu uwiarygodnienia podjętej analizy ukazano następnie obecność wymiaru symbolicznego w innych perykopach Ewangelii Markowej (3). Studium prezentuje także założenia metodyczne analizy symbolicznej oraz kryteria pomagające w identyfikacji symbolu w tekście (4). Następnie zaprezentowano dwie możliwe lektury symboliczne badanej perykopy: jedną odwołującą się do tradycji biblijnej i widzącą w epizodzie, poprzez liczbę dwanaście, symbol Izraela oraz drugą odwołującą się do kultur ościennych w stosunku do biblijnego Izraela

(5). W ostatnich dwóch częściach, w celu wyraźniejszego dostrzeżenia i docenienia walorów interpretacji symbolicznej, zaprezentowano wpiery wyjaśnienie epizodu nieuwzględniające wymiaru symbolicznego (6), aby następnie przedstawić egzegezę tego tekstu z uwzględnieniem obecności symbolizmu (7).

2. Definicja symbolu w egzegezie biblijnej

Istnienie wielu definicji symbolu rodzi wrażenie niejasności w rozumieniu jego natury i konsekwentnie zauważalną u niektórych biblistów niechęć w używaniu tego terminu w analizie egzegetycznej. Warto na wstępie zauważyć, iż symbol jest rzeczywistością różną od znaku, typu, mitu, przypowieści, obrazu, porównania, metafory czy alegorii¹.

L. Alonso Schökel mówi o języku figuratywnym, na który składają się symbol, porównanie, alegoria, metafora oraz przypowieść (przez którą rozumie alegorię o strukturze narracyjnej). W jego mniemaniu najbardziej wysublimowaną formą języka figuratywnego jest właśnie symbol, który występuje w czterech typach: (1) archetypicznym (symbol tego typu zakorzeniony jest w ludzkiej kondycji, duchowości, cielesności, np. niebo, ziemia, światło, ciemność, woda, dom, droga, góra – rzeczywistości te same w sobie nie są symbolami, ale nasze postrzeganie czy też doświadczanie tych rzeczywistości, czyni je symbolami); (2) kulturowym (symbole przynależne danej kulturze/kulturom, które nie są jednak uniwersalne, np. instytucja *gōʿel* w biblijnym Izraelu); (3) historycznym (wydarzenia historyczne, które nabrały symbolicznego znaczenia, np. wyjście z Egiptu, przejście przez Morze Czerwone) i (4) literackim (rzeczywistości zakorzenione w literaturze, fikcji, które nabrały symbolicznego znaczenia, np. Kain):

K. Bardski, przyjmując ujęcie diachroniczne, dzieli symbole biblijne na trzy grupy: (1) symbole istniejące jeszcze przed powstaniem tekstu biblijnego (symbole o charakterze archetypicznym lub kulturowym, np.:

¹ Szeroko na temat różnic semantycznych między tymi terminami pisze M. Girard, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle* (Recherches. Nouvelle serie 26; Montréal: Bellarmin/Paris: Cerf 1991) 48–82.

chleb, noc, Izrael jako winnica); (2) symbole, które powstały wraz z tekstem biblijnym (np. „silni mężowie”, „kobiety mielące” czy „drzewo migdałowe” w poemacie w Koh 12) oraz (3) symbole, które narodziły się po powstaniu tekstu biblijnego. Do tych ostatnich zalicza typologie czy alegorie biblijne tworzone przez komentatorów żydowskich i chrześcijańskich².

Zdaniem M. Girarda, w powszechnym użyciu obecne są przynajmniej cztery rozumienia czy raczej kategorie terminu „symbol”: (1) symbole obecne w naukach ścisłych, odpowiadające pojęciu znaku (np. symbol chemiczny „Au” oznaczający złoto, symbol matematyczny „=” oznaczający równość); (2) symbol jako umowny emblemat, znak wyróżniający (np. flaga państwowa); (3) symbole będące emblematami zakorzenionymi w symbolizmie nieco głębszym niż poprzednia kategoria (np. gołąb jako symbol pokoju, lew jako symbol odwagi, berło jako symbol władzy królewskiej, krzyż jako symbol chrześcijaństwa); (4) symbole oniryczne (zajmuje się nimi psychologia głębi), mityczne i religijne (np. symbol skrzydeł przywołuje ideę wlotu, ulgi, wyzwolenia z ograniczenia grawitacją, wyzwolenia od wpływu materii, wzniesienia się człowieka w rzeczywistość pełnej wolności i transcendencji). W odróżnieniu od trzech pozostałych w ostatniej kategorii symbolu rzeczywistość symbolizująca (*symbolisant*) jest bardzo konkretna i uchwytna (np. skrzydła), natomiast rzeczywistość symbolizowana (*symbolisé*) mimo swej konkretności jest nieuchwytna (*insaisissable*) – np. ulga, wolność, transcendencja³.

Szukając prostych, jednozdaniowych definicji rzeczywistości symbolu, można przywołać tę przytoczoną przez G. Duranda. Otóż, definiuje on symbol jako jakikolwiek konkretny znak, który poprzez naturalny związek przywołuje coś nieobecnego lub coś co nie może być poznane, doświadczane (*aliquid stat pro aliquo*).⁴ Mimo swej zwięzłości powyższa próba definicji jest dość ogólna, a zatem może być mało użyteczna

² K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii* (Kraków: Petrus 2016) 71.

³ Girard, *Les symboles dans la Bible*, 41.

⁴ G. Durand, *L'imagination symbolique* (Paris: Presses Universitaires de France 1964) 11: “tout signe concret évoquant, par un rapport naturel, quelque chose d'absent ou d'impossible à percevoir”. Durant idzie tutaj za definicją przedstawioną przez A. Lalande, „Symbole: sens”, *Vocabulaire critique et technique de la philosophie* (Paris: Alcan 1926) *ad loc.*

w egzegezie biblijnej. Z tego powodu, warto przywołać cztery podstawowe cechy charakteryzujące symbol: (1) Na pierwszym poziomie symbol jest *odniesieniem*. Obraz lub rzeczywistość naturalna wyjaśnia głębokie doświadczenie, którego obiorcą jest człowiek i którego nie można całkowicie ująć słowami. W symbolu rzeczywistość materialna staje się widzialnym obrazem niewidzialnego, zachowując cały czas swój walor konkretności. (2) Istnieje nieustające napięcie między rzeczywistością symbolizowaną i rzeczywistością symbolizującą. W efekcie symbol nieustannie stymuluje ludzką refleksję, zachowując przy tym swoją *interpretacyjną niewyczerpywalność*. (3) Mimo, że symbol zakorzeniony jest w rzeczywistości materialnej, naturalnej, ziemskiej, otwarty jest na *Absolut*, na wymiar sakralny, religijny, nadprzyrodzony. Jak miał się wyrazić J.W. Goethe, symbol jest „żywą manifestacją, natychmiastową, nieprzeniknioną”⁵. (4) Symbol jest *dynamiczny*, gdyż nie tylko coś oznacza, ale też czyni daną rzeczywistość obecną, łącząc doświadczalną realność z czymś nieogarnionym, nieodkrytym, niewyraźnym. Symbol w pewnym sensie daje to, na co wskazuje oraz realizuje to, co oznacza. W efekcie, symbol nie tylko wymusza w człowieku refleksję, ale także daje doświadczenie obecności czy też uczestniczenia w rzeczywistości, którą oznacza.⁶

3. Obecność symbolizmu w Ewangelii Markowej

W pierwszej połowie XX w. interpretacje biblijne odwołujące się do symbolizmu były przyjmowane z nieufnością w środowiskach katolickich,

⁵ Cytat za H. Loeff, *Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie* (Köln: Kölner Universitäts-Verlag 1955) 34. Zob. M. Eliade, *Méhistophélès et L'androgyne* (Paris: Gallimard 1981) 292–293: “L’homme étant un *homo symbolicus*, et toutes ses activités impliquant le symbolism, tous les faits religieux ont nécessairement un caractère symbolique [...]. On serait donc fondé à dire que toute recherche entreprise sur un sujet religieux implique l’étude d’un symbolism religieux.”

⁶ Powyższe cechy zostały wyszczególnione przez G. Stembergera (który wymienił ich trzy) i L. Gasparro (który dodał jedną dodatkową cechę): G. Stemberger, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean* (Parole de Dieu 5; Paris: Seuil 1970) 15–17; L. Gasparro, *Simbolo e narrazione in Marco. La dimensione simbolica del secondo Vangelo alla luce della pericope del fico di Mc 11,12–25* (Analecta biblica 198; Roma: Gregorian & Biblical Press 2012) 29–30.

gdyż potępiany przez papieży modernizm charakteryzowany był jako „nowa egzegeza nazywana symboliczną i duchową” (Pius XII, *Humani generis*, 23)⁷, mająca za cel zastąpienie sensu dosłownego sensem symbolicznym⁸. Także nadużycia starożytnej szkoły aleksandryjskiej, widzącej praktycznie w każdym zdaniu i opowiadaniu sens symboliczny, nie zachęcały do takiej lektury⁹. Powyższe dwa czynniki, przynajmniej w części, mogą wyjaśnić niechęć współczesnych egzegetów do lektury symbolicznej Ewangelii synoptycznych.

Przez analizę czy egzegezę symboliczną winniśmy rozumieć nie tyle interpretację duchową, alegoryczną czy figuratywną tekstu (jak tego chciała szkoła aleksandryjska i modernizm), ile wyjaśnienie tekstu

⁷ *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950) 570: „novae cedere debent exegesi, quam symbolicam ac spiritualem appellant.”

⁸ Klimat ówczesnych debat hermeneutycznych dobrze oddają słowa jezuickiego biblisty, który porównuje doszukiwanie się sensu symbolicznego kosztem sensu dosłownego do tchórzliwej postawy strusia, który w obliczu zagrożenia chowa głowę pod skrzydła. G. Lambert, “L’encyclique «*Humani generis*» et l’Écriture Sainte”, *Nouvelle revue théologique* 73 (1951) 228: “Il est incontestable que, depuis les origines chrétiennes, le sens figuratif de l’Ancien Testament a nourri la piété des fidèles, alimenté de nombreux commentaires, inspiré les poètes et les artistes. Les œuvres merveilleuses créées à la gloire du sens symbolique de la Bible constituent un trésor digne du plus grand respect, mais ce n’est pas une raison pour vouloir remplacer le sens littéral de l’Écriture par des méditations et des exhortations, pieuses peut-être, édifiantes parfois, mais souvent sans aucun fondement dans le sens littéral. Et quoi que puissent en penser les partisans de l’interprétation symbolique, ce n’est pas là ouvrir à tous la fontaine (scellée, selon eux) de l’Ancien Testament. Quant à prétendre que l’interprétation symbolique évite les difficultés que rencontre l’étude du sens littéral, c’est là pratiquer la politique de l’autruche qui croit échapper au chasseur en mettant la tête sous l’aile. Il ne faut pas se réfugier dans le sens symbolique pour esquiver les difficultés. Celles-ci doivent être résolues sur le plan même du sens littéral”. Zob. także J.A. O’Flynn, “‘*Humani Generis*’ and Sacred Scripture”, *Irish Theological Quarterly* 19 (1952) 163–174.

⁹ Zob. Pontificia Commissio de Re Biblica, „Litterae ad Excoms PP. DD. Archiepiscopus et Episcopus Italiae”, *Acta Apostolicae Sedis* 33 (1941) 466: „Ora se è proposizione di fede da tenersi per principio fondamentale, che la Sacra Scrittura contiene, oltre al senso letterale, un senso spirituale o tipico, come ci è insegnato dalla pratica di Nostro Signore e degli Apostoli, tuttavia non ogni sentenza o racconto contiene un senso tipico, e fu un eccesso grave della scuola alessandrina di voler trovare dappertutto un senso simbolico, anche a danno del senso letterale e storico.”

uwzględniające obecność symboli w analizowanym tekście. Symbol przynależy bowiem do sensu dosłownego, wyrazowego czy też literalnego tekstu biblijnego. Fakt ten wynika z samej natury symbolu, który jest rzeczywistością powszechną dla człowieka określanego jako *animal symbolicum* czy *homo symbolicus*¹⁰. Siłą rzeczy w tej symbolicznej rzeczywistości przynależnej naturze człowieka zanurzony był zarówno Jezus, jak i Ewangelisci. Z tego powodu dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993) dwukrotnie zachęca do uwzględnienia w egzegezie wymiaru symbolicznego obecnego w tekście biblijnym.¹¹ W kontekście powyższych uwag, analiza egzegetyczna tekstu Ewangelii Marka uwzględniająca obecność symboli wydaje się nie tylko uzasadniona czy naturalna, ale wręcz konieczna.

Zastrzeżenia jakie mogą się rodzić wobec powyższego postulatu z reguły odwołują się to realizmu oraz antycyzności – dwóch cech charakteryzujących Ewangelie Marka. Nadto symbolizm wiąże się często z rozwiniętą teologią, a Ewangelia Marka miałaby, w dość popularnym mniemaniu, być świadkiem pierwotnej i prymitywnej teologii, niezdolnej do operowania symbolami. Jednak realizm, rozumiany jako faktograficzna zgodność opisu z przedstawianą rzeczywistością, nie przeczy symbolizmowi. Nawet jeśli Ewangelia ta powstała w niewielkim oddaleniu czasowym od opisywanych wydarzeń, to nie oznacza to braku w niej teologii. Konsekwentnie, także „prosta” w swym teologicznym przesłaniu Ewangelia Marka może zawierać symbol. Otóż nie tylko pierwotny Kościół i ewangelista mógł operować symbolem w służbie teologii, ale także sam Jezus w swoich słowach i czynach mógł się odwoływać do wymiaru symbolicznego.

Powszechna dziś lektura symboliczna tekstu czwartej Ewangelii¹²

¹⁰ M. Eliade, *Images et symboles*, 13: „La pensée symbolique... est consubstantielle à l'être humain: elle precede le langage et la raison discursive. Le symbole révèle certains aspects de la réalité – les plus profonds – qui défient tout autre moyen de connaissance.”

¹¹ Zob. sekcje I.D.3 oraz IV.B.

¹² Zob. J. Mateos – J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentario exegetico* (Lectura del Nuevo Testamento 4; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979; ²1982) = *Il vangelo di Giovanni. Analisis linguistica e commento esegetico* (Assisi: Cittadella, 1982; ³2016); G. Stemberger, *La symbolique du bien et du mal selon Saint Jean* (Parole de Dieu 5; Paris: Seuil 1970); P. Diel – J. Solotareff, *Le symbolisme dans l'évangile de Jean* (Petite Bibliothèque Payot 200; Paris: Payot 1983);

pozostałych Ewangelii kanonicznych, w tym Ewangelii Marka¹³. L. Gasparro przytacza opinie kilku współczesnych egzegetów dla których interpretacja symboliczna tekstów Ewangelii synoptycznych jest zaniedbaną koniecznością¹⁴. W istocie istnieje wiele narracji Markowych, które egzegeci interpretują z uwzględnieniem ich wymiaru symbolicznego: uzdrowienie teściowej Piotra (1,29–31)¹⁵, egzorcyzm w krainie Gerazeńczyków (5,1–20)¹⁶,

R. Kieffer, *Le monde symbolique de Saint Jean* (Lectio Divina 137; Paris: Éd. du Cerf, 1989); D.A. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 95; Sheffield: JSOT Press, 1994); C. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995); R.A. Culpepper, "Symbolism and History in John's Account of Jesus' Death", *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature* (red. T. Thatcher – S.D. Moore) (Resources for Biblical Study / Society of Biblical Literature 55; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2008) 39–54; E.W. Mburu, *Qumran and the Origins of Johannine Language and Symbolism* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies Series 8; London – New York: T&T Clark 2010); J. van der Watt, "Symbolism in John's Gospel: An Evaluation of Dodd's Contribution", *Engaging with C.H. Dodd on the Gospel of John: Sixty Year of Tradition and Interpretation* (red. T. Thatcher – C.H. Williams) (New York: Cambridge University Press 2013) 66–85.

¹³ X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile* (Parole de Dieu 2; Paris: Seuil 1965) 208: "Pourquoi le symbolism johannique n'aurait-il pas en Marc une première ébuche?"

¹⁴ Gasparro, *Simbolo*, 94. Zob. Tannehill, *The Sword of his Mouth*, 1: "It is my conviction that Biblical scholarship has overlooked the significance of forceful and imaginative language in the synoptic sayings". Ricoeur – Wallace, *Figuring the Sacred*, 66: "The form of discourse we borrowed from the Synoptic tradition needs to be considered from this point of view [...]. Their implicit semantics remains that of the symbolism of the sacred". Odnośnie symbolicznego wymiaru narracji Markowej zob. Quesnell, *The Mind of Mark*, 275–276; Lamarche, *Révélation de Dieu chez Marc*, 10–12; Hawkin, "The Symbolism and Structure of the Marcan Redaction", 98–110; Weiss, *Das älteste Evangelium*, 100–104; Farrer, *A Study in St. Mark*, 317; Sergeant, *Lion Let Loose*, 20–27; Mateos – Camacho, *Marcos*, I, 16–17; Laverdière, *The Beginning of the Gospel*, I, 41–43; II, 6–9.

¹⁵ Manns, „La maison dans l'évangile de Marc”, 290–291.

¹⁶ R.D. Kotansky, "Jesus and Heracles in Cádiz (τὰ Γάδειρα): Death, Myth, and monsters at the 'Strait of Gibraltar' (Mark 4:35–5:43)", *Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture: Essays in Honor of Hans Dieter Betz* (red. A. Yarbro Collins) (Atlanta, PA: Scholars, 1998) 160–229; B. Standaert, *Évangile selon Marc. Commentaire. Première partie. Marc 1, 1 à 6, 13* (Études bibliques. Nouvelle serie 61; Pendé: Gabalda 2010) 394–395.

uzdrowienie dwóch niewidomych (8,22–26; 10,46–52)¹⁷, przemienienie Jezusa (9,2–10)¹⁸, perykopa o drzewie figowym (11,12–14.20–25)¹⁹, przypowieść o robotnikach w winnicy (12,1–12)²⁰, postać ubogiej wdowy (12,41–44)²¹, odcięcie ucha śludze arcykapłana (14,47)²², nagi młodzieniec (15,51–52)²³, narracja o ukrzyżowaniu Jezusa z rozdarciem zasłony

¹⁷ Malbon, *In the Company of Jesus*, 39–40: “The two-stage healing of the blind man outside Bethsaida is almost universally recognized as a pivotal scene in the Markan Gospel. It is generally linked symbolically with the two scenes that follow it: the “confession” of Peter (8:27–30) and Jesus’ first passion prediction (8,31–33). Peter “sees” that Jesus is the Messiah, the Christ. But he fails to “see” that, as the Christ, Jesus must suffer. To heal Peter (and perhaps the implied reader) of that blindness will require a second stage, the second half of Mark’s Gospel”; tamże, 19–20: “Blindness and sight are symbolic of misunderstanding and insight”. Zob. także Dunpont, “L’aveugle de Jéricho”, 365, 361; Trocmé, *Marc*, 8; Collins, *Mark*, 91.

¹⁸ Lohmeyer, “Die Verklärung Jesu”, 185–215.

¹⁹ G. Heinz, “Der verdorrte Feigenbaum – Eine symbolische Aussage? Zu Mk 11,12–14.20f”, *Biblische Zeitschrift* 20 (1976) 95–111; Gasparro, *Simbolo*, passim; tenże, „La “malediction du figure” (Mc 11,12–25) et la dimension symbolique de l’évangile de Marc”, *Revue biblique* 121 (2014) 375–391.

²⁰ L. Gasparro, “I vignaioli omicidi (Mc 12,1–12) e il procedimento simbolico marciano”, *Rivista biblica* 61/4 (2013) 495–516.

²¹ J. Beutler, “Die Gabe der armen Witwe: Mk 12,41–44”, “*Den Armen eine frohe Botschaft*”. *Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag* (red. J. Hainz – H.-W. Jüngling – R. Sebott) (Frankfurt am Main: Knecht 1997) 125–136; A. Kubiś, “The Poor Widow’s Mites. A Contextual Reading of Mark 12:41–44”, *The Biblical Annals* 3 (2013) 339–381; tenże, „Uboga wdowa – symbol Izraela, wzór ucznia, ikona Chrystusa”, *Niewiastę dzielną kto znajdzie?* (*Prz 31,10*). *Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* (red. A. Kubiś – K. Napora) (Analecta Biblica Lublinensia 14; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 289–314.

²² B.T. Viviano, “The High Priest’s Servant’s Ear: Mark 14:47”, *Revue biblique* 96 (1989) 71–80.

²³ A. Farrer, *The Glass of Vision* (London: Dacre 1948) 144–145; J. Knox, “A Note on Mark 14,51–52”, *The Joy of Study. Papers on New Testament and Related Subjects Presented to Honor Frederic Clifton Grant* (red. S.E. Johnson) (New York: Macmillan 1951) 27–30; A. Vanhoye, “La fuite du jeune homme nu (Mc 14,51–52)”, *Biblica* 52 (1971) 401–406; E.L. Schnellbacher, “Das Rätsel des neani,skoj bei Markus”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 73 (1982) 127–135; C. Focant, *L’évangile selon Marc* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 2; Paris: Cerf 2004) 547.

w świątyni (15,38)²⁴ czy młodzieniec w grobie Jezusa (16,5–7)²⁵. Bez wątpienia walor symboliczny ma także postać Jana Chrzciciela (1,6) w swym wyglądzie przywołująca Eliasza (zob. 2 Krl 1,8), koncepcja „Królestwa Bożego”²⁶, grupa Dwunastu reprezentująca Izrael, liczba koszy w czasie dwukrotnego rozmnożenia chleba symbolizująca Izrael (dwanaście koszy) i pogan (siedem koszy; zob. Mk 8,18–21), czy też gest namaszczenia głowy Jezusa przywołujący Jego mesjańskość i pogrzeb (14,3.8)²⁷.

4. Założenia metodyczne analizy symbolicznej

Szukając metody pomocnej w analizie egzegetycznej wrażliwej na obecność wymiaru symbolicznego, odwołam się do ustaleń L. Gasparro,

²⁴ K. Grayston, “The Darkness of the Cosmic Sea. A Study of Symbolism in Mark’s Narrative of the Crucifixion”, *Theology* 55 (1952) 122–127; M. Rosik, “Il velo del Tempio si squarcio (Mc 15, 38). Il simbolo del velo squarciato nel Vangelo di Marco”, *On His Way. Studies in Honour of Professor Klemens Stock, S.J. on the Occasion of his 70-yh Birthday* (red. A. Malina) (Katowice 2004) 248–256.

²⁵ A. Kubiś, “Człowiek czy anioł? Tożsamość młodzieńca w Markowej narracji o pustym grobie Jezusa (16,5–7)”, *Przegląd tomistyczny* 21 (2015) 323–358. Za wykluczeniem symbolizmu w tej scenie opowiada się M. Gourgues, „À propos du symbolisme christologique et baptismal de Marc 16.5”, *New Testament Studies* 27 (1981) 672–678.

²⁶ N. Perrin, *Language of the Kingdom*, 33: “‘Kingdom of God’ is not an *idea* or a *conception*, it is a *symbol*. As a symbol it can *represent* or *evoke* a whole range or series of conceptions or ideas, but it only becomes a conception or idea if it constantly represents or evokes that one conception or idea, and we take the step of creating a kind of verbal shorthand in speaking of the ‘conception of the Kingdom’. If we speak of ‘Jesus’ conception of the Kingdom of God’, then we are prejudging a whole range of really important issues, for we are assuming that there is one constant conception in the message of Jesus represented by the symbol ‘Kingdom of God’: we make Kingdom of God a steno-symbol on the lips of Jesus.”

²⁷ Loisy, *Marc*, 40–41: “Le récit de l’onction de Béthanie introduit dans le texte même l’interprétation symbolique de l’acte raconté.” Wagner, “L’onction de Béthanie”, 439: “Tout est invraisemblable dans ce récit (...). Le texte n’est narratif qu’en apparence. Il est en réalité symbolique de bout en bout. Et ceci n’a rien d’étonnant dans la présentation de l’évangile par cet auteur.”

który prawdopodobnie po raz pierwszy przedstawił w sposób syntetyczny i usystematyzowany podstawowe założenia metodyczne analizy symbolicznej tekstu Ewangelii Marka. Założenia te bez wątplenia mogą być zastosowane w analizie każdego tekstu biblijnego. L. Gasparro nazwał swoją procedurę badawczą „analizą egzegetyczno-symboliczną”.²⁸ Oto pięć podstawowych założeń tejże analizy: (1) Perykopa winna być wyjaśniana w pierwszym rzędzie w oparciu o symbol, obecny w sensie wyrazowym tekstu. Co istotne sens wyrazowy nie jest pominięty (jak to się dzieje w przypadku analizy alegorycznej), ale jest podstawą tej analizy. (2) Realizm czy też historyczność opisywanych wydarzeń również nie jest wyeliminowana, ale dzięki dostrzeżeniu w tekście obecności symbolu narracja może zostać w sposób pełniejszy i głębszy zinterpretowana. W tym kontekście nieprzekonujące są propozycje niektórych egzegetów postulujących w przypadku pewnych wydarzeń opisanych na kartach Ewangelii istnienie jedynie warstwy symbolicznej, w których sama fabuła jest fikcją niezakorzoną w realnej historii.²⁹ (3) Analiza symboliczna nie wyklucza innych metod w pracy nad tekstem biblijnym, gdyż nie pretenduje do bycia metodą samą w sobie jedynie wystarczającą (*sui sufficiens*). Analiza symboliczna, jako zakorzeniona w sensie wyrazowym, jest z gruntu interdyscyplinarna, gdyż zakłada użycie różnych metod i podejść do tekstu celem uzyskania jak największej ilości danych użytecznych w objaśnieniu badanej perykopy. (4) Analiza symboliczna dokonuje się zarówno na poziomie synchronicznym, jak i diachronicznym, gdyż niektóre symbole ewoluowały na przestrzeni czasu. (5) Co istotne, aby wydobyc całe bogactwo znaczeniowe danego tekstu nie można zatrzymać się na prostym wyliczeniu symboli występujących w perykopie. Należy odkryć ich rozwój i specyficzny wkład w daną narrację biblijną. Symbolu nie można traktować w izolacji, gdyż często występuje razem z innymi symbolami. Symbol ma także tę właściwość, iż przywołuje

²⁸ Gasparro, *Simbolo*, 51–54.

²⁹ J.D.M. Derrett, “Why and How Jesus Walked on the Sea”, *Studies in the New Testament. IV. Midrash, the Composition of Gospels, and Discipline* (Leiden: Brill 1986) 92: „Jesus’ miracles as narrated in Mark can be taken as symbolic statements without necessarily implying that any actual event served to inspire them”.

rzeczywistości, idee czy tematy niezwykle pojemne, gdyż obecne zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie.

Jak zauważa L. Gasparro istnieje ryzyko wskazywania symbolu tam, gdzie tekst go nie zawiera. Stąd włoski egzegeta wyróżnia trzy kryteria pomagające w zidentyfikowaniu obecności symbolu w tekście, które określa mianem (1) prawdopodobieństwa tekstualnego, (2) prawdopodobieństwa konwencji oraz (3) prawdopodobieństwa kontekstualnego³⁰. Podstawowym kryterium identyfikującym symbol jest założenie, iż element symboliczny powinien być łatwo identyfikowalny w badanym tekście biblijnym (ad 1) oraz w szerokim kontekście tradycji biblijnej (ad 2)³¹. Sam tekst poprzez różne znaki (anomalie, dwuznaczności językowe, zgrupowanie obrazów metaforycznych, elementy paradoksalne i enigmatyczne) może wskazywać na swój wymiar symboliczny. Nie wszystkie przypadki dwuznaczności muszą być przykładem lektury symbolicznej, jednak ich koncentracja oraz powtarzające się występowanie mogą sugerować symbolizm³². Odnośnie do kryterium konwencji (ad 2), pewne rzeczywistości (np. winorośl, pasterz, chleb) posiadają już w tradycji starotestamentowej i apokryficznej wartość symboliczną, stąd ich obecność w NT jest z natury nacechowana symbolizmem. Wartość interpretacyjną symbolu można odczytać jedynie biorąc pod uwagę najbliższy kontekst literacki danego tekstu, jak i kontekst globalny całej księgi (ad 3)³³.

³⁰ Gasparro, *Simbolo*, 75–79.

³¹ Gasparro, *Simbolo*, 55 („Il criterio di base è che il valore simbolico di un elemento debba emergere dal testo stesso e dal contesto più ampio della tradizione biblica.”).

³² Gasparro, *Simbolo*, 76.

³³ Bardski (*Alegoryczno-symboliczna analiza*, 136–155) mówi o czterech kryteriach: (1) kryterium niesprzeczności: interpretacja symboliczna nie może wykluczać czy przeczyć interpretacji dosłownej; (2) kryterium wpływu: rola jaką dana interpretacja symboliczna odegrała w życiu Kościoła; (3) kryterium analogii wiary: zgodność interpretacji symbolicznej z wykładnią depozytu wiary strzeżoną przez Urząd Nauczycielski Kościoła; (4) kryterium użyteczności: interpretacja symboliczna winna być przydatna w życiu duchowym czytelnika czy słuchacza tekstu biblijnego.

5. Dwie lektury symboliczne epizodu

W odniesieniu do proponowanej w tym studium symbolicznej lektury Markowego opowiadania o uzdrowieniu kobiety cierpiącej na krwotok oraz wskrzeszeniu córki Jaira, należy zauważyć, że nie jest to propozycja oryginalna. Egzegeci od jakiegoś czasu zwracali uwagę na symboliczny charakter Markowych relacji o uzdrowieniach, z których każda na sposób symboliczny objawia prawdę o przyjsciu Królestwa Bożego³⁴. W przypadku badanej perykopy jej symboliczny wymiar dostrzegli R.D. Kotansky oraz Richard A. Horsely.

Pierwszy z nich uważa, iż w celu pozyskania pogańskich adresatów cała Markowa sekcja 4,35–6,53³⁵ odwołuje się do powszechnie znanych bohaterów z mitów greckich i rzymskich, głównie Heraklesa i Odyseusza, przebywających w krainie zmarłych. Cała sekcja przywołuje „symbolizm śmierci”. Oto Jezus na poziomie ziemskiego czasu i miejsca jest ziemskim cudotwórcą, jednak na poziomie tajemniczego, mitologicznego świata, tzw. zaświatów, w czasie świętym (Eschaton), dokonuje kosmicznego odnowienia. Jezus wkraczając w krainę śmierci (poprzez przepłynięcie „na drugą stronę”: εἰς τὸ πέραν – 4,35; 5,1.21; 6,45), spotyka w zaświatach mitologiczne postaci, niszczy śmierć i objawia swą boską tożsamość. Kobieta cierpiąca na krwotok reprezentuje rodzaj królowej zaświatów („Pani Otchłani”), znanej z mitów hellenistycznych i bliskowschodnich (np. sumeryjska Abzu/Apsu). Jej uzdrowienie w sensie symbolicznym oznacza powszechne zbawienie w czasie eschatologicznym.

³⁴ Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, 129–130: “Ces guérisons s'expriment par des actes et se racontent dans un langage qui ont souvent une portée symbolique: donner la vue, faire marcher, faire vivre. Ainsi le geste de “mettre debout” symbolize la resurrection (...) Pour Marc les miracles de Jésus sont des réalités symboliques qui ont un sens, c'est-à-dire qui sont orientées vers une fin.” Telford, *The Theology of Mark*, 100: “Mark has used a number of the miracle stories for symbolic purposes. It is surely no accident that he has selected miracles which lend themselves easily to spiritual or theological interpretation (the cure of the blind, deaf or dumb or the raising of the dead)”. Por. X. Léon-Dufour, “Structure et fonction du récit de miracle”, *Les miracles de Jésus. Selon le Nouveau Testament* (red. X. Léon-Dufour) (Parole de Dieu 16; Paris: Seuil 1977) 346; Derrett, “Why and How Jesus Walked on the Sea”, 92.

³⁵ Dokładnie idzie o 4:35–41; 5:1–20; 5:24b–34; 5:21–24a.35–43; 6:34–44.53.

Odnosnie córki Jaira, Jezus pogrążony we śnie (4,38), czyli przebywający w krainie śmierci, wyrwa ją ze snu śmierci w Eschatonie. Zdaniem Kotansky'ego starożytni czytelnicy z łatwością widzieli paralełę między wskrzeszeniem dziewczyny (5,41–42) i zmartwychwstaniem Jezusa (4,38) a rokrocznym zbudzeniem ze snu (ἐγερσις) bóstw odpowiedzialnych za vegetację, chociażby znanego w basenie śródziemnomorskim fenickiego boga Baala Melkarta³⁶.

Powyzsza propozycja, odwołująca się do symbolizmu zakorzenionego w mitologii Greków i Rzymian oraz mitów bliskowschodnich, może wydawać się kulturowo zbyt odległa od judaistycznego *Sitz im Leben* posługi Jezusa. Kotansky uważa jednak, że warstwa symboliczna została wprowadzona do tekstu przez samego Marka, autora Ewangelii, lub jej wcześniejszego (hipotetycznego) redaktora. Nie pochodzi ona zatem od samego Jezusa czy też tradycji ustnej³⁷. Symboliczna egzegeza Kotansky'ego nie przystaje jednak do zarysowanych wcześniej założeń metodologicznych. Zapropionowana symbolika nie jest *explicite* obecna w tekście, stąd nie jest łatwo identyfikowalna (zob. podstawowe kryterium prawdopodobieństwa tekstualnego). Symbolika ta nie odpowiada także kryterium prawdopodobieństwa konwencji, gdyż nie jest obecna w tradycji nowotestamentowej. Bez wątpienia bardziej prawdopodobnym jest symbolizm odwołujący się do środowiska żydowskiego, a zatem literatury starotestamentalnej i okołotestamentalnej.

Powyzsze zastrzeżenia sprawiają, że jako punkt wyjścia w naszej analizie symbolicznej przyjmujemy propozycję R.A. Horsely'a, według którego

³⁶ R.D. Kotansky, "Jesus and the Lady of the Abyss (Mark 5:25–34). *Hieros Gamos*, Cosmogony, and the Elixir of Life", *Antiquity and Humanity. Essays on Ancient Religion and Philosophy. Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Brithday* (red. A. Yarbrow Collins – M.M. Mitchell) (Tübingen: Mohr Siebeck 2001) 77–120.

³⁷ Kotansky, "Jesus and the Lady of the Abyss", 78: "the miracle catenae contain stories that have been 'remythologized' at an early, pre-Markan stage; at some pre-canonical phase, the creative editor of the catena has profoundly recast what was one a more or less straightforward healing by overlaying it with a richly symbolic veneer. (...) a pre-Markan reshaping of the nature and healing stories in the miracle catenae, particularly the first [4,35–41], has intentionally refigured them in a supra-mundane world. Either a previous editor, or even Mark himself, has subtly recast the group of "super-miracles" characteristic of the narrative chain into a netherworld environment."

zarówno kobieta cierpiąca na krwotok, jak i córka Jaira, będące opisane przy pomocy symbolicznej liczby dwanaście, symbolizują Izrael. Konsekwentnie, ich uzdrowienie symbolizuje mesjańskie uzdrowienie całego Izraela³⁸.

6. Dosłowna lektura epizodu

Szukając przesłania perykopy ukrytego w sensie dosłownym, należy zwrócić uwagę na trzy rzeczywistości: wiary, tożsamości Jezusa oraz kwestię czystości i nieczystości rytualnej. Centralnym tematem perykopy Mk 5,21–43 jest wiara. W istocie dla wielu komentatorów Ewangelii Markowej głównym przesłaniem naszej perykopy jest krytyka ówczesnego przekonania o uzdrawiającej mocy praktyk magicznych (dotyk i tajemnicze, obco brzmiące słowa zaklęć były ich istotnymi elementami) i promocja poglądu o wierze jako jedynym źródle realnego uzdrowienia³⁹. Temat wiary powiązany jest z innym tematem, centralnym wątkiem całej Ewangelii, a mianowicie odkrywania prawdziwej tożsamości Jezusa,

³⁸ R.A. Horsley, *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2001) 18–19: "That the women healed in the "sandwiched" healing episodes are both characterized with the number *twelve*, which would evoke the thought of the twelve tribes of Israel, suggests that, besides being particular healed women, they are symbolic of the healing of the whole people of Israel." Tamże, 206: „When the hemorrhaging woman is said to have been suffering 'for twelve years' and the synagogue leader's daughter is noted to be 'twelve years of age,' it could not be clearer that these women, while individual women, have greater significance in the story: they symbolize Israel itself, the people who are experiencing restoration and renewal in just such acts of healing by Jesus." Tamże, 226: "the woman who had been hemorrhaging for twelve years and the twelve-year-old woman who is almost dead appears as figures representative of Israel experiencing renewal in Jesus' exorcism and healings."

³⁹ Zob. D.H. Bromley, „The Healing of the Hemorrhaging Woman: Miracle or Magic?”, *Journal of Biblical Studies* 5 (2005) 1–20. Użycie przez Marka aramejskiego wyrażenia ταλιθα κουμ (5,41), pominiętego w relacji Mateusza i Łukasza, może być zabiegiem retorycznym, mającym zwrócić uwagę na możliwą dla słuchaczy Marka magiczną wymowę tych niezrozumiałych słów i samego wskrzeszenia. Tłumacząc te słowa na język grecki, Marek odziera jest z nimbu tajemniczości, a tym samym magicznej otoczki, wskazując, iż wskrzeszenie nastąpiło mocą Jezusa, a nie magii. Zob. także J.M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (Studies in Biblical Theology. Second Series 28; London: SCM Press 1974) 85.

jako Boga, Pana życia. Łącząc oba tematy otrzymujemy w istocie jedno kluczowe zagadnienie perykopy, którym jest wiara w boskość Jezusa.

6.1 Wiara

Centralność tematu wiary w perykopie wynika z przynajmniej dwóch przesłanek. Otóż, w punkcie kulminacyjnym na końcu opowiadania padają słowa: *Córko, twoja wiara Cię ocaliła, idź w pokoju i bądź wolna od swej dolegliwości* (5,34). Tym, co uzdrowia, nie jest zatem samo dotknięcie szat Jezusa (rozumiane niemal jako element magiczny), ale wiara w Jezusa. Wbrew przeświadczeniu kobiety, stwierdzającej: *jeśli się dotknę jego szat, zostaną ocalona* (5,28: ἄπτω → σώζω), Jezus akcentuje kluczową rolę wiary w jej uzdrowieniu: *Twoja wiara Cię ocaliła* (5,34: πίστις → σώζω). Możliwe, iż mamy tutaj przykład polemiki z przeświadczeniem o leczącej mocy samego dotyku (zob. 3,10; 6,56), który w ówczesnej kulturze helleńskiej postrzegany był jako istotny element procesu uzdrowienia. Drugą przesłanką, która pozwala nam widzieć w wierze centralny motyw perykopy, jest gest prostracji Jaira oraz kobiety krwawiącej. Zwłaszcza w przypadku Jaira, postaci publicznej, wykonanie gestu prostracji w obecności tłumów świadczy o sile jego wiary. Jair nie boi się opinii postronnych obserwatorów, w tym innych przywódców ludu. Jego gest staje się świadectwem wiary złożonym wobec tłumów. W momencie otrzymania informacji o śmierci córki, Jair zdaje się tracić wiarę, do której jest zaproszony przez Jezusa w słowach: *Nie bój się, wierz tylko!* (5,36).

Należy także zwrócić uwagę na centralny charakter tematu wiary w bezpośrednim kontekście perykopy, gdzie znajdujemy zestawienie motywu lęku z postawami wiary i niewiary⁴⁰. W kontekście poprzedzającym, niewiara i lęk uczniów opisana jest w perykopie o burzy na jeziorze: „*Czemu tak tchórzliwi (δελοί) jesteście? Jakże brak wam wiary (πίστις).*”

⁴⁰ Motyw lęku obecny jest także w analizowanej przez nas perykopie. Oto Jair jest wezwany przez Jezusa do wiary i porzucenia lęku (μη φοβοῦ, μόνον πίστευε). Także kobieta cierpiąca na krwotok, uzdrowiona dzięki swej wierze, gdy jest wezwana przez Jezusa zbliża się pełna lęku (φοβηθεῖσα).

A oni zlekli się bardzo (ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν) (4,40–41). Niewiara i lęk pogan znajduje swój wyraz w perykopie o egzorcyzmie w krainie Gerazeńczyków. Po tym jak *ogarnął ich strach* (ἐφοβήθησαν – 5,15) proszą Jezusa o opuszczenie ich terytorium dając w ten sposób wyraz swej niewierze. W kontekście następującym mowa jest o niewierze mieszkańców Nazaretu (*I powątpiewali o Nim* – 6,3; *w swoim domu prorok może być tak lekceważony* – 6,4; *dziwił się też ich niedowiarstwem* – 6,6).

Wydaje się zatem, iż wiara kobiety krwawiącej jest celowo zestawiona na zasadzie kontrastu ze słabą wiarą czy też nawet jej brakiem w przypadku dwunastu uczniów (4,40–41, por. 6,50) oraz brakiem wiary mieszkańców Nazaretu. W istocie rzeczywistość wiary jest jednym z kluczowych tematów kontekstu bezpośredniego, a dokładniej sekcji 4,35–6,6. Rozpoczyna ją wzmianka o niewierze czy też słabej wierze uczniów Jezusa (4,35–40), a kończy opis niewiary w Nazarecie (6,1–6). W konsekwencji, inkluzja motywu niewiary w przypadku uczniów i mieszkańców Nazaretu uwydatnia temat wiary obecny w centralnej sekcji, a mianowicie w prezentacji wiary kobiety cierpiącej na krwotok oraz wiary Jaira. Specjalna konstrukcja warstwowa narracji podpowiada, że wiara kobiety zestawiona jest na zasadzie komplementarności z wiarą Jaira (5,21–24.35–43). Zanikająca wiara Jaira ma być umocniona silną wiarą kobiety⁴¹.

6.2 Tożsamość Jezusa

Drugim kluczowym tematem perykopy jest boskość Jezusa. Temat ten obecny jest także w kontekście bezpośrednim. Poprzez ucieszenie burzy na jeziorze, Jezus jawi się jako boski władca natury. Poprzez egzorcyzm

⁴¹ J.R. Edwards, “Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives”, *Novum Testamentum* 31 (1989) 205: „The woman’s faith forms the center of the sandwich and is the key to its interpretation. Through her Mark shows how faith in Jesus can transform fear and despair into hope and salvation. It is a powerful lesson for Jairus, as well as for Mark’s readers.” Więcej na temat motywu wiary w tej perykopie zobacz C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark’s Narrative* (SNTSMS 64; Cambridge 1989) 101–102; A. Kubiś, “Kobiety jako model wiary w Ewangelii Markowej”, *Świadkowie wiary. Biblia o wierze* (red. D. Dziadosz) (Analecta Biblica Lublinensia 10, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014) 137–146.

w kraju Gerazeńczyków, Jezus został przedstawiony jako władca zaświatów. Temat boskości Jezusa podkreślony jest także poprzez obecność motywu lęku jako naturalnej reakcji na manifestację boskości w perykopie o ucieszeniu burzy (4,40–41) oraz w reakcji mieszkańców Gerazeńczyków w opowiadaniu o wypędzeniu Legiona (5,15). Obecny w tymże kontekście motyw zdziwienia, jako reakcja na czyny i słowa Jezusa, również może wskazywać na boską tożsamość Jezusa⁴².

Samo wskrzeszenie córki Jaira jest dowodem boskości Jezusa, gdyż tylko Bóg włada życiem i śmiercią. Zarówno w przypadku stanu kobiety cierpiącej na krwotok, jak i w przypadku córki Jaira, podkreślona jest beznadziejność sytuacji w jakiej się znajdują. Kobieta, wyczerpawszy wszelkie środki materialne, nie może znaleźć uzdrowienia. Kobiecie tej nie jest w stanie pomóc żaden lekarz. (Marek tylko w tym miejscu swej Ewangelii pisze o lekarzach.) Jako że sytuacjom, w których znajdują się obie kobiety nie można zaradzić ludzkimi środkami, ich pozytywne rozwiązanie wskazuje na nadnaturalną, boską tożsamość Jezusa⁴³.

Innym elementem podkreślającym obecność tematu boskości Jezusa w badanej perykopie może być gest prostracji kobiety (5,33). Marek stosuje termin προσπίπτω jeszcze dwukrotnie, opisując czynność złych duchów wyznających boskość Jezusa (3,11; 7,25) oraz czynność kobiety syrofenickiej zwracającej się do Jezusa tytułem sugerującym boskość, a mianowicie κύριε (7,25.28). Należy jednak pamiętać, iż w ówczesnym kontekście kulturowym gest prostracji był aktem wyrażającym szacunek (por. zachowanie Jaira w 5,22 – πίπτω) czy też niższą pozycję społeczną i jako taki nie musiał zawierać konotacji kulturowych, czyli uznania w kimś osoby godnej czci religijnej.⁴⁴

⁴² Uczniowie dziwią się po ucieszeniu burzy (*Kim on jest?* – 4,40). Pogańscy mieszkańcy Dekapolu dziwią się, gdy słyszą świadectwo uwolnionego od demona imieniem Legion (*wszyscy się dziwili* – ἐθαύμαζον – 5,20). Mieszkańcy Nazaretu dziwią się mądrości Jezusa (*wielu, przysłuchując się, mówiło ze zdziwieniem* – πολλοὶ ἀκούοντες ἐξεπλήσσοντο λέγοντες – 6,2).

⁴³ Por. J.A. Grassi, "The Secret Heroine of Mark's Drama", *Biblical Theology Bulletin* 18 (1988) 11: „Both stories focus strongly on faith in Jesus despite impossible circumstances.”

⁴⁴ Konotacje kulturowe zwiera czasownik προσκυνέω, którym Marek opisuje zachowanie opętanego (5,6) oraz żołnierzy rzymskich (15,19).

Jako kolejny pośredni argument za widzeniem w geście kobiety wyznania wiary w bóstwo Jezusa może być uznane użycie przez kobietę terminu $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$ (5,28), który w Ewangelii Marka ma znaczenie „uzdrowiać” (3,4; 5,23; 6,56), ale i „zbawiać” (10,26; 13,13; 16,16). Zastosowanie tego czasownika może być świadomym zabiegiem ewangelisty mającym na celu przywołanie obu jego znaczeń, a więc konsekwentnie termin ten może wskazywać na tożsamość Jezusa jako Zbawiciela lub też pośrednika zbawienia, rzeczywistości nadprzyrodzonej, przynależnej Bogu. Takiej konkluzji sprzeciwia się jednak Markowy sposób użycia czasownika $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$, który w połączeniu z dotykiem oznacza uzdrowienie fizyczne (zob. 5,23; 6,56). Z drugiej jednak strony, dla czytelników i słuchaczy ewangelii, znających jej całościowe przesłanie, drugie znaczenie terminu, odnoszące się do życia wiecznego w Królestwie Bożym, było oczywiste.

Innym argumentem za boskością Jezusa jest Jego wszechwiedza. Markowy Jezus doskonale wie, iż moc wyszła od Niego. Jednocześnie jednak przez swoje pytanie: *Kto dotknął mojego płaszcza?* wydaje się sugerować, że nie wie dokładnie, kto był odbiorcą tej mocy. W swym artykule tak skomentowałem tę sytuację: „Warto zauważyć, iż kobieta dotknęła jedynie szat Jezusa. Może to sugerować, iż dotykając szat, starała się uniknąć dotknięcia ciała Jezusa, aby pozostać niezauważoną. Prawdopodobnie zatem Jezus nie odczuł dotyku kobiety na swym ciele na sposób fizyczny, a jego wiedza o dotknięciu jego szat musiała być nadprzyrodzona. Dowodem na to, iż Jezus znał tożsamość osoby dotykającej się jest obecność formy żeńskiej w zdaniu: *patrzył dookoła, by zobaczyć tę, która to zrobiła* ($\tau\eta\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \pi\omicron\upsilon\eta\sigma\alpha\sigma\alpha\nu$) (5,32). Trudno pogodzić nadnaturalną wiedzę Jezusa o dotknięciu szat przez kobietę z jednoczesnym brakiem wiedzy w kwestii dokładnej tożsamości kobiety dotykającej Go. Można przypuszczać, iż demonstracja tej niewiedzy jest zamierzona przez samego Jezusa, który chce ujawnienia się kobiety przez nią samą. Jezus czyniłby to celowo, aby inni dowiedzieli się o kobiecie i jej wierze. W narracji Markowej, kobieta ta ma służyć jako model wiary dla niedomagających w swej wierze uczniów oraz dla wiary Jaira, która zostanie poddana próbie w momencie powiadomienia go o śmierci córki.”⁴⁵

⁴⁵ Kubiś, „Kobiety jako model wiary w Ewangelii Marka”, 144–145. B. Standaert (*Marc*, 407) uważa, iż forma żeńska w zdaniu jest jedynie wynikiem techniki

Kolejnym elementem wskazującym na boskość Jezusa może być lęk, rozumiany jako naturalna odpowiedź na boską epifanię, teofanię. Lęk, drzenie czy zdumienie to części składowe formuł opisujących objawiającego się Boga (*Offenbarungsformel*) – zob. Rdz 15,12; 28,17; Sdz 6,22–23. Lęk kobiety zbliżającej się do Jezusa może być zatem spowodowany manifestacją boskości Jezusa.⁴⁶ Odkrycie tejsze następuje na dwóch drogach: samego nadzwyczajnego uzdrowienia (faktu nadprzyrodzonego) oraz ujawnienia wszechwiedzy Jezusa (również fakt bezspornie nadprzyrodzony). Bardzo możliwe jest także jeszcze inne wyjaśnienie, które element budzącej lęk boskości upatruje jedynie we wszechwiedzy

narracyjnej, w której narrator pozostawia na moment punkt widzenia Jezusa i opisuje sytuację jako wszechwiedzący narrator, który wraz z czytelnikami zna doskonale tożsamość osoby dotykającej się Jezusa.

⁴⁶ Interpretacja ta preferowana jest przez wielu współczesnych komentatorów (np. Schmithals, Pesch, Gnllka, Guelich, Marcus). Hipotetycznych przyczyn lęku kobiety mogło być jednak wiele: (1) Powodem lęku i drżenia kobiety mogło być poczucie winy wynikające z dotknięcia Jezusa w sposób potajemny, bez jego pozwolenia. Kobieta poprzez swój akt łamała ówczesne prawo zwyczajowe. (2) Innym motywem lęku i drżenia byłoby poczucie winy wypływające z faktu złamania prawa religijnego dotyczącego czystości rytualnej. Kobieta uczyniła wówczas Jezusa nieczystym. Obie powyższe interpretacje mogą być potwierdzone przez lekcje διὸ πεποιήκει λάθρα(m.in. D), *quod fecerat absconse* (a) oraz *quod fecerat occulto* (ff² i) do wiersza 5,33. Zob. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (ThHKNT 2; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1959) 115. (3) Motywem tym mogło być też poczucie winy wynikające z przekonania, iż skradła ona moc Jezusa bez jego pozwolenia. Zob. H.J. Holtzmann, *Die Synoptiker* (HNT 1/1; Tübingen: Mohr Siebeck³1901) 135. (4) Niektórzy sugerują także, iż kobieta bała się bycia źle zrozumianą, gdyż w kontekście kultury starożytnej jej dotyk mógł być nieopacznie interpretowany jako kryjący w sobie intencję pozbycia się dolegliwości przez przekazanie jej osobie dotykanej. Zob. G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (Studies of the New Testament and Its World 3; Edinburgh: T&T Clark 1983) 134. (5) Motywem lęku i drżenia mógł być także wstyd kobiety, wobec rychłego publicznego ujawnienia, z powodu bycia chorą na tę właśnie dolegliwość. Zob. E. Klostermann, *Das Markusevangelium* (HNT 3; Tübingen: Mohr Siebeck⁴1950) 51. (7) Lęk i drzenie kobiety mogły być spowodowane zachwytem czy też zdumieniem nad tym, co się z nią stało. (8) Kobieta bała się reprimendy z powodu spowolnienia Jezusa, który będąc w drodze miał na celu wypełnienie ważnej misji. Zob. J.A. Brooks, *Mark* (The New American Commentary 23; Nashville, TN: Broadman & Holman 1991) 96.

Jezusa. Przemawia za tym strategia narracyjna Marka, który informację o lęku umieszcza dopiero w momencie objawienia się wszechwiedzy Jezusa, a nie w momencie uzdrowienia (tym bardziej, iż wówczas także opisywał wewnętrzne doznania kobiety). Otóż na początku kobieta identyfikuje Jezusa jako „ziemskiego” uzdrowiciela, który nie budzi lęku. Po niewytłumaczalnym naturalnie ujawnieniu faktu dotyku, kobieta zaczyna jednak identyfikować Jezusa jako kogoś zupełnie wyjątkowego, przynależnego do sfery boskiej i automatycznie rodzi się w niej lęk. W konsekwencji kobieta drżąc pada przez Jezusem. Podobna dynamika, a mianowicie przejście od wiary w „ziemskiego” uzdrowiciela do wiary w Boga, może być obecna w przypadku Jaira. Wpierw wierzył w Jezusa jego uzdrowiciela, ale w momencie informacji o śmierci córki – wskreszenie córki wymaga już boskiej mocy i interwencji – Jair zdaje się podzielać przekonanie swych informatorów, iż Jezus jest bezsilny wobec śmierci: *Twoja córka umarła, czemu jeszcze trudzisz Nauczyciela?* (5,35). Jair ostatecznie zostanie postawiony wobec cudu wskreszenia, a zatem faktu boskości Jezusa. Jezus niejako antycypując jego lęk – który zrodzi się w wyniku epifanii – mówi, nie bój się, tylko wierz! Lęk ten zostanie wyrażony w zakończeniu opowiadania: *I ośłupieli wprost ze zdumienia* (5,42)⁴⁷.

Kolejnym argumentem za boskością Jezusa może być „nieszczętność” ciała Jezusa, z którego uchodzi moc. Candida R. Moss zauważyła, iż w starożytności „porowatość” czy też „nieszczętność” ciała była objawem choroby. Kobieta ma właśnie takie nieszczne, cieknące, wilgotne, miękkie, porowate ciało. Idealem zdrowego ciała było ciało szczelne, suche, nieciekące, gorące, twarde, uregulowane, męskie. Porowatość czy też nieszczętność ciała Jezusa nie musiała być jednak widziana przez Marka i jego starożytnych czytelników negatywnie, gdyż w greckiej mitologii

⁴⁷ Można zestawić ze sobą trzy narracje, które kończą się opisem lęku: 4,34–41; 5,21–42 oraz 16,1–8. W każdej z tych narracji występuje też zachęta do porzucenia lęku (4,40; 5,36; 16,6). W każdym z tych epizodów centralnym jest również temat wiary. Wydaje się, iż w tych przypadkach lęk przygotowuje dojrzałą wiarę. B. Standaert (*Marc*, 422) uważa, iż umieszczenie motywu lęku na końcu opowiadania zdradza doskonały warsztat literacki Marka: „un bon drame, disait Aristote, doit purifier l’homme intérieur par les fortes émotions de pitié et de crainte.”

(por. *Hymny Homera* II: „Do Demeter”), znającej koncepcję bóstw ukrywających się pod postaciami ludzi, mogła wskazywać na jego boską naturę. Słowem, boskość Jezusa wraz z boską mocą uzdrowieńczą, nie mogła się „ukryć” w słabej, ludzkiej cielesności.⁴⁸ Należy także zauważyć, że samo użycie terminu *moc* (δύναμις), w stwierdzeniu *uświadomił sobie, że moc wyszła z Niego*, ma w Marku zawsze odniesienie do sfery boskości (zob. 9,1; 12,24; 14,62), w tym cudów (zob. 6,2.5.14; 9,39)⁴⁹.

6.3 Czystość i nieczystość rytualna

Na końcu należy się także odnieść do niezwykle rozpowszechnionej lektury badanej perykopy w kluczu regulacji dotyczących czystości rytualnej. Dla pewnej grupy komentatorów regulacje te są centralnym problem narracji, a Jezus oraz krwawiąca kobieta zupełnie je odrzucają⁵⁰. W naszej

⁴⁸ C.R. Moss, “The Man with the Flow of Power: Porous Bodies in Mark 5,25–34”, *Journal of Biblical Literature* 129 (2010) 508.

⁴⁹ Kolejnym argumentem za obecnością tematu boskości Jezusa w badanej perykopie mógłby być dotyk kobiety. Argument ten wysunąłem w swym wcześniejszym artykule poświęconym wierze Markowych kobiet: „Kobieta swym czynem złamała prawo religijne. Cierpiąc na krwotok i tym samym będąc rytualnie nieczystą, swoim dotykiem przenosiła stan rytualnej nieczystości na dotkniętą osobę i przedmioty (Kpł 15,25–30). Można wysunąć ryzykowną tezę, opartą jedynie na spekulacji, iż jej wiara w Jezusa pokonała lęk przed przekroczeniem praw mających swoje umocowanie w starotestamentowym Objawieniu. Jezus był dla niej tak samo ważny, a może nawet ważniejszy, niż przepisy Tory, a zatem miał autorytet równy boskiemu dawcy Tory. Jeśli powyższa teza jest poprawna, wówczas w geście dotyku kobiety zawiera się wyznanie wiary w bóstwo Jezusa” Zob. Kubiś, „Kobiety jako model wiary”, 141. Argumentacja powyższa jest jednak błędna, gdyż nie mamy dowodu na istnienie poglądu w świetle którego nieczystość rytualna była przenoszona przez dotyk ręki (nieczystej) kobiety.

⁵⁰ Taką lekturę prezentują, między innymi, M.J. Selvidge, „Mark 5:24–34 and Leviticus 15:19–20: A Reaction to Restrictive Purity Regulation”, *Journal of Biblical Literature* 103 (1984) 619–623; też, *Woman, Cult and Miracle Recital: A Redactional Critical Investigation of Mark 5:24–34* (Lewisburg, PA: Bucknell University Press 1990); Brooks, *Mark*, 96: “No doubt Mark recorded the incident to dramatize Jesus’ rejection of the concept of ritual uncleanness and to affirm his acceptance of all persons no matter what their status in society”; T. Vogt, *Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag*

perykopie widzi się zatem odważnego (także feministycznego, liberalnego i egalitarnego) Jezusa, który nie zważając na niebezpieczeństwo zaciągnięcia nieczystości, przekracza granice rytualnej czystości i nieczystości (także granice genderowe) w celu przywrócenia pierwszej kobiecie czystości rytualnej, drugiej zaś życia, włączając obydwie do religijnej wspólnoty Izraela. Dla drugiej grupy komentatorów kwestie rytualnej czystości i nieczystości nie odgrywają żadnej istotnej roli w zrozumieniu narracji⁵¹. Oba powyższe stanowiska należy uznać za skrajne i ostatecznie nieprzekonujące. Istnieje jeszcze trzeci możliwy sposób spojrzenia na kwestię tychże regulacji, a mianowicie bez nadawania im kluczowego charakteru, ani bez negowania ich obecności, ukazujący ich drugoplanowość w logice całej narracji⁵². Poniżej przedstawimy kilka zastrzeżeń

(NTOA 26; Fribourg – Göttingen: Éditions universitaires de Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht 1993) 182–199; J. Dewey, “The Gospel of Mark”, *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary* (red. E. Schüssler-Fiorenza) (New York, NY: Crossroad Publishing Company 1993) 481; taż, “Jesus’ Healings of Women: Conformity and non-Conformity to Dominant Cultural Values as Clues for Historical Reconstruction”, *Biblical Theology Bulletin* 24 (1994) 122–131, zw. 127: “What we find is clear rejection of the purity regulations”; H. Kinukawa, *Frauen in Markusevangelium. Eine japanische Lektüre* (Luzern: Edition Exodus 1995) 51–76.

⁵¹ M. Fander, „Das Evangelium nach Markus. Frauen als wahre Nachfolgerinnen Jesu”, *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (red. L. Schottroff – M.-T. Wacker) (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2019) 503: „die Geschichte folgt nicht der Logik des Reinheitsdenkens. Jesus wird nicht unrein, sondern die Frau wird geheilt”; M.R. D’Angelo, „Gender and Power in the Gospel of Mark: The Daughter of Jairus and the Woman with the Flow of Blood”, *Miracles in Ancient Judaism and Christianity: Imagining Truth* (red. J.C. Cavadini) (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1999) 91: „the gospel of Mark shows no interest in purity in the two miracles in 5.21–43”; taż, “Power, Knowledge and the Bodies of Women in Mark 5:21–43”, *The Woman with the Blood Flow (Mark 5,24–34). Narrative, Iconic, and Anthropological Spaces* (red. B. Baert) (Art & Religion 2; Leuven – Walpole, MA: Peeters 2014) 81–106.

⁵² S. Haber, “A Woman’s Touch: Feminist Encounters with the Hemorrhaging Woman in Mark 5.24–34”, *Journal for the Study of the New Testament* 26 (2003) 171–192; C. Focant, “Opérer une brèche dans les règles de pureté en vue d’être sauvée. Le cas de la femme qui souffrait d’hémorragie (Mc 5,24–34)”, *The Woman with the Blood Flow (Mark 5,24–34). Narrative, Iconic, and Anthropological Spaces* (red. B. Baert) (Art & Religion 2; Leuven – Walpole, MA: Peeters 2014) 41–47.

wobec dwóch pierwszych sposobów lektury, prezentując na końcu także trzecią możliwość interpretacyjną.

W odniesieniu do pierwszego ujęcia należy zauważyć, że bycie nieczystym nie miało znaczenia moralnego, gdyż nie było czynem czy stanem złym *per se*. Czystość była konieczna jedynie w kontakcie ze świątynią i praktykami religijnymi. Krwawienie menstruacyjne nie czyniło z kobiety – mimo jej rytualnej nieczystości – osoby zmarginalizowanej, odizolowanej, naznaczonej społecznym ostracyzmem, odseparowanej od rodziny i społeczeństwa; słowem nie była ona osobą społecznie martwą⁵³. Teksty ST, Miszny, Józefa Flawiusza czy nawet NT pozwalają stwierdzić, iż kobiety doświadczające krwawienia menstruacyjnego (nazywane $\eta\eta$) czy cierpiące na inne chorobowe upływy krwi z narządów

⁵³ Tak czyta tę perykopę M.A. Tolbert, „Mark”, *The Women’s Bible Commentary. Expanded Edition* (red. C.A. Newsome – S.H. Ringe) (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press 1998) 355: „It may be that this twelve-year curse of impurity, besides having drained her finances, had also isolated her socially from friends and kin. (...) Her illness, then, has placed her outside the religious community and perhaps also outside the honorable human community. (...) with her healing she may be reinstated in the religious and social community. Consequently, her timorous deference reflects her renewed conventional status as a woman in the male world of honor and shame. Jesus confirms her reincorporation by providing her with what she lacked at the opening of the episode, kinship with a male: ‘*Daughter*, your faith has made you well’ (5:34). Jesus now becomes her kinsman, and her subordinate behavior signals her return to reputable society. (...) Her twelve years of illness constituted a social death in which she was barred from community and kin”. Rabinackie teksty powstałe w Palestynie, które faworyzują taką lekturę, J. Milgrom kwalifikuje jako późny rabiniczny folklor nie mający odzwierciedlenia w rzeczywistości, tym bardziej w rzeczywistości okresu przed zburzeniem drugiej świątyni. W świetle tych późnych tekstów, np. Rambana, nawet oddech kobiety o okresie krwawienia miesięcznego był szkodliwy, nie wspominając o spojrzeniu i wypowiedzianych słowach. Nie powinno się wypowiadać modlitw w jej obecności, gdyż mogłaby odpowiedzieć Amen i znieważać imię Boga. Kobieta taka miała przebywać w odizolowanych namiotach. Szanujący się człowiek nie powinien jej pozdrawiać, ani na nią patrzeć. Wszyscy powinni unikać chodzenia za nią czy też po jej śladach, gdyż proch ziemi na którym stanęła stawał się nieczysty. W efekcie, nikt nie powinien korzystać z jej pracy. Wszystkie powyższe regulacje zostały odrzucone przez Talmud babiloński. Zob. J. Milgrom, *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible 3; New York, NY: Doubleday 1991) 948–949.

płciowych (nazywane $\eta\eta\eta$), nie przenosiły swej rytualnej nieczystości poprzez swoje ręce (nie stwierdza tego także tekst Kpł 15,19–30⁵⁴) oraz nie były odseparowane od reszty społeczeństwa⁵⁵. Teksty rabinackie jedynie w przypadku mężczyzny nieczystego z powodu wycieków z jego ciała ($\eta\eta$ – zob. Kpł 15,2–17) mówią o zakazie wstępu do świątyni Jerozolimskiej (m. *Kel.* 1,8; b. *Ta'an* 21b). Prawo to zapewne odnoszono także do kobiet cierpiących z powodu krwawienia⁵⁶. Nawet w świetle najbardziej restrykcyjnych ówczesnie przepisów zredagowanych i przypuszczalnie wdrażanych w życie we wspólnocie z Qumran, Markowa kobieta poprzez swój dotyk nie przenosiła rytualnej nieczystości. Moż-na zatem przypuszczać, iż inne grupy ludności żydowskiej (postępujące według mniej restrykcyjnych regulacji), w tym żydowscy czytelnicy Ewangelii Marka, miały bardziej pobłażliwe spojrzenie na tę kwestię⁵⁷. J. Milgrom zauważa w odniesieniu do Kpł 15,19 – wiersza mówiącego o zaciąganiu nieczystości przez dotknięcie się kobiety krwawiącej – że nie istnieje żaden zakaz w odniesieniu do kobiety cierpiącej

⁵⁴ Komentatorzy zwykle odwołują się do Kpł 15,25–27, twierdząc, iż kobieta nie miała prawa dotykać Jezusa, gdyż przenosiła nań rytualną nieczystość. Zob. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques* (Ceiffonds: Chez l'auteur 1907) 817; tenże, *L'Évangile selon Marc* (Paris: Nourry 1912) 161.

⁵⁵ Zob. A.-J. Levine, „Discharging Responsibility: Matthean Jesus, Biblical Law, and Hemorrhaging Woman”, *Treasures Old and New: Recent Contributions in Matthean Studies* (red. D.R. Bauer – M.A. Powell) (SBLSS 1; Atlanta, GA: Scholars Press 1996) 379–397, zw. 387–389; J.D. Cohen, „Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity”, *Women's History and Ancient History* (red. S. Pomeroy) (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press 1991) 271–299, zw. 279; tenże, „Purity and Piety: The Separation of Menstruants from the Sancta”, *Daughters of the King – Women and the Synagogue: A Survey of history and Contemporary Realities* (red. S. Groomsman – R. Haute) (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society 1992) 106–107.

⁵⁶ Mówi o tym Józef Flawiusz (*Ant.* 5.227).

⁵⁷ Dokładne omówienie źródeł qumrańskich w tej kwestii prezentuje C. Wassen, „Jesus and the Hemorrhaging Woman in Mark 5:24–34: Insights from Purity Laws from the Dead Sea Scrolls”, *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo* (red. A. Voitila – J. Jokiranta) (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126; Leiden – Boston: Brill 2008) 641–660. Autorka konkluduje (659): “neither the *zavah* nor the *niddah* would transmit impurity if they rinsed their hands.”

z powodu miesięcznego upływu krwi, który zabraniałby jej dotykania rękami innych ludzi. Jeśli kobieta taka dba o czystość swych rąk (zob. Kpł 15,11), może nimi dotykać inne osoby oraz przedmioty nie przenosząc swej nieczystości⁵⁸. W tym samym duchu, B. Strzałkowska stwierdza: „nie ma w Biblii Hebrajskiej żadnego zakazu, który mówiłby, iż kobieta podczas menstruacji sama nie może dotykać nikogo (...). Wskazywałoby to na to, że części jej ciała, które nie są odkryte, jak np. ręce, nie są nieczyste i dlatego nie przenosi nieczystości dotykaniem ich”⁵⁹. Czytając narrację o wskrzeszeniu córki Jaira i uleczeniu kobiety cierpiącej

⁵⁸ Milgrom, *Leviticus 1–16*, 936: „Note that there is no prohibition barring the menstruant from touching anyone. This can only mean that in fact her hands do not transmit impurity.” Tamże, 952: “The implicit assumption of the pericope on the menstruant is that she lives at home, communicating with her family and performing her household chores. How is this possible, considering the severity of her impurity: even more than the *zāb*, she can contaminate an object she does not even touch if her bed or seat connect them (v 23)! The answer, the ingenious answer of the legislators, was to restrict her impurity to that which was underneath her, in effect, whatever might receive a drop of menstrual blood. Of course, she herself was rendered impure and, in turn, could render persons and objects impure. Thus anyone touching her is contaminated (v 19b). But what if she touches someone? The text is silent. It was not silent on this matter in the case of the *zāb*. It stated explicitly that anyone he touches becomes impure but only if he does so with unrinsed hands (v 11). The conclusion is inescapable: the menstruant may touch (though Qumran thought otherwise [...]). As long as he is scrupulous about rinsing her hands, she may clean the house, cook and serve the food, and perform whatever other chores she desires. All she needs is a separate bed, a separate chair, and the discretion to stay out of her family’s reach.”

⁵⁹ B. Strzałkowska, *Rozporządzenia dotyczące kobiet w Kpł 15* (Rozprawy i studia biblijne 20; Warszawa: Vocatio 2006) 97. Kobieta cierpiąca na krwawienie nie zanieczyszcza przedmiotów przez dotyk swych rąk. Nieczystym staje się tylko to, co styka się ze źródłem jej krwi lub samą krwią, a zatem jedynie przedmioty na których kobieta siedzi czy leży. Kobieta jednocześnie pozostaje w domu i wypełnia inne domowe obowiązki. Domownicy mieli jedynie unikać siadania na jej krześle, leżenia w jej łóżku oraz dotykania jej. W kontekście badanej perykopy istotnym jest fakt, iż regulacje dotyczące krwawienia miesięcznego miały także zastosowanie w przypadku krwawienia chorobowego i trwającego dłużej. Zob. Milgrom, *Leviticus 1–16*, 936 oraz 952; Strzałkowska, *Rozporządzenia*, 101–102, 128–129.

na krwotok problem czystości rytualnej nie jest *explicite* podnoszony. Markowi nie chodziło zatem o złamanie kodu związanego z czystością rytualną, ani też nie chciał się odcinać w tym miejscu od tradycji żydowskich z nią związanych. Punkt ciężkości opowiadania leży w beznadziejnej kondycji zdrowotnej cierpiącej na krwawienie kobiety oraz w nieodwracalności śmierci w przypadku córki Jaira. Jezus rzeczywiście traci czystość rytualną poprzez dotknięcie zwłok córki Jaira (nie traci jej przez fakt dotknięcia go ręką przez kobietę cierpiącą na krwotok), jednak nieczystość ta ma jedynie znaczenie w kontekście niemożności dostępu do świątyni w Jerozolimie. Nie wydaje się zatem, aby tego typu nieczystość była przedmiotem zainteresowania Marka, opisującego wydarzenia mające miejsce w odległej Galilei⁶⁰.

Oceniając drugą możliwą lekturę badanego epizodu należy przyjąć na wstępie podstawowy fakt, że dotknięcie się kobiety krwawiącej (Kpł 15,19–30, zwłaszcza 15,27 LXX) oraz dotknięcie mar (Lb 19,11–19) zaciągały rytualną nieczystość. Marek wyraża *explicite* zainteresowanie kwestią czystości rytualnej na innym miejscu swej Ewangelii (7,1–23), stąd istnieje duże prawdopodobieństwo obecności tej tematyki także w badanym przez nas tekście. Bezpośredni kontekst poprzedzający badanej perykopy zdaje się również dotyczyć kwestii czystości, gdyż wzmiankowana jest ziemia pogan, duch nieczysty (ἄκαθαρτος) o imieniu Legion oraz świnię, zwierzęta nieczyste (Mk 5,1–20). Nadto słownictwo naszej perykopy odpowiada słownictwu obecnemu w Kpł 12 i 15 (LXX), traktującemu o kwestiach czystości rytualnej w kontekście krwawienia kobiety⁶¹. Należy także podkreślić, iż starożytni odczuwali religijny lęk przed kobietami krwawiącymi, poświadczony zarówno w Mezopotamii jak i w Egipcie oraz Grecji. W Biblii poza kodyfikacją znajdującą się w Kpł świadectwo takiej postawy znajdziemy w Iz 30,22; Ez 7,19–20; Lm 1,17 oraz Ezd 9,11. Kobieta krwawiąca była w starożytnym Izraelu, zdaniem J. Milgroma, metaforą największego

⁶⁰ Horsley, *Hearing the Whole Story*, 209.

⁶¹ Słownictwo Mk wskazuje, iż idzie o krwawienie z narządów płciowych, a nie o krwawienie z innych części ciała, jak chce A.-J. Levine („Discharging Responsibility”, 384). Optując za krwawieniem z innych części ciała, A.-J. Levine usuwa problem rytualnej nieczystości. Zob. także przypis 83.

zanieczyszczenia, maksymalnej odrazy⁶². W przypadku dotknięcia się mar córki Jaria zaciągnięcie nieczystości rytualnej było bezsprzeczne. Wobec czterech powyżej wymienionych faktów, a mianowicie religijnego lęku jaki wzbudzały wśród starożytnych kobiety cierpiące na krwawienie, rzeczywistej nieczystości zaciąganej przez dotknięcie mar, bezpośredniego kontekstu literackiego traktującego o kwestii czystości rytualnej oraz paraleli leksykalnych między tekstem Marka a regulacjami z LXX, nie można pominąć problematyki czystości i nieczystości rytualnej w interpretacji badanej Markowej perykopy. Nadto problematyka ta mogła znajdować się w polu zainteresowania (żydowskich) adresatów Ewangelii Markowej oraz żydowskiej społeczności, w której obie Markowe kobiety żyły.

Odnosząc się do trzeciej propozycji lektury naszego epizodu należy podkreślić, iż analiza tekstu perykopy nie pozwala na traktowanie problematyki czystości i nieczystości rytualnej jako jej wiodącego tematu. Ma ona jedynie znaczenie drugorzędne i służy wyeksponowaniu głównego tematu jakim jest uzdrowieńcza i dająca życie (boska) moc Jezusa, aktywowana przez wiarę cierpiącej kobiety i Jaira. Obecność kwestii czystości i nieczystości rytualnej wydaje się być istotna jedynie w pięciu momentach. Jednakże każdy z nich ma charakter drugorzędny w stosunku do głównego przesłania tekstu.

1. Kwestia czystości i nieczystości rytualnej zdaniem niektórych komentatorów pomaga wyjaśnić sposób w jaki krwawiąca kobieta zbliżała się do Jezusa. Cierpiąca kobieta, świadoma swej nieczystości, usiłuje bowiem zbliżyć się skrycie do Jezusa⁶³. Potajemne działanie kobiety może być jednak wyjaśnione również w inny sposób. Otóż dotykając Jezusa kobieta postąpiła wbrew ówczesnemu kodowi kulturowemu, który uznawał za niestosowne dotykanie nieznanym mężczyznom bez ich zgody.

⁶² Zob. Milgrom, *Leviticus 1–16*, 952. Autor ten omawia także postawę starożytnych wobec kobiet podczas menstruacji w innych kulturach.

⁶³ J. Marcus, *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 27; New York et al.: Doubleday 1999) 358–359; V. Taylor, *The Gospel according to St Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes* (London: MacMillan 1952) 290.

2. Zdaniem S. Haber kwestia czystości rytualnej pomaga także zrozumieć słowa Jezusa: *bądź uzdrowiona ze swej dolegliwości* – ἴσθι ὑγιής ἀπὸ τῆς μύστιγός σου (5,34b). Słowa te wydają się być zbyteczne, w świetle wcześniejszej deklaracji Jezusa: *twoja wiara cię ocaliła* (5,34a). Według kanadyjskiej biblistki można je jednak rozumieć jako aluzję do regulacji dotyczących kobiet cierpiących na upływy krwi z Kpł 15,28–30. W świetle tychże regulacji istnieją trzy elementy opisujące proces uzdrowienia: zaprzestanie krwawienia, weryfikacja uzdrowienia po siedmiu dniach oraz oczyszczenie. Jedynie po upływie siedmiu dni od ustania krwawienia, kobieta może być uznana za rzeczywiście zdrową i konsekwentnie dokonać rytu oczyszczenia. S. Haber nie wyjaśnia jednak dokładnie do jakiego etapu procesu uzdrowienia słowa Jezusa miałyby nawiązywać. Jezus mógłby jedynie potwierdzać ustanie krwawienia, a zatem oznajmiać fakt zniknięcia symptomów choroby. Możliwe jednak, że Jezus deklarowałby uzdrowienie kobiety, normalnie stwierdzone po upływie siedmiu dni. Słowa Jezusa do kobiety można zatem również rozumieć jako zachętę do dokonania oczyszczenia. Deklaracja Jezusa miałaby swoją paralelę w Jego nakazie skierowanym do uzdrowionego z trądu, aby pokazał się kapłanom (stwierdzającym uwolnienie z trądu) i dokonał oczyszczenia (Mk 1,44; Kpł 14,1–32). Warto jednak podkreślić, iż oba epizody (z trędowatym i krwawiącą) nie koncentrują się jednak na kwestiach czystości rytualnej (respektowanych przez Jezusa), ale na uzdrowieńczej mocy Jezusa⁶⁴.
3. Uwzględniając obecność problematyki czystości rytualnej spotkanie Jezusa i kobiety nabiera cech ironii. Jeśli ręce kobiety nie były umyte, jej dotyk mógł przenieść nieczystość na Jezusa. Ironia zatem polegałaby na kontraście: oto w miejsce spodziewanej nieczystości,

⁶⁴ Haber, "A Woman's Touch", 184–185. Autorka (185) konkluduje: "The central story of Jesus in this narrative is about miracles, not about purity. The point of the story is not the abrogation of purity laws, but the miraculous healing power of Jesus. Certainly if the abrogation of the Law were the main concern of the narrative, one would expect an explicit polemic against the purity legislation, similar to the one given in Mk 7,1–23 with respect to washing the hands before eating. Yet here the Markan Jesus is silent on the matter of the Law."

tym co zostaje przeniesione jest moc uzdrowieńcza samego Boga⁶⁵. Epizod byłby ilustracją Jezusowego nauczania o prawdziwej nieczystości: *Nic nie wchodzi z zewnątrz w człowieka, co mogłoby uczynić go nieczystym; lecz to, co wychodzi z człowieka, to czyni człowieka nieczystym* (Mk 7,15).

4. Nieczystość rytualna negatywnie stygmatyzuje osobę. Epizod z uzdrowieniem krwawiącej pokazuje, że uzdrowieńcza moc Boga dotyka każdej osoby, nawet tej rytualnie nieczystej. Marek chce zatem pokazać, iż jedynym warunkiem doświadczenia uzdrowieńczej Bożej mocy jest wiara.
5. W przypadku opisu wskrzeszenia córki Jaira również możemy mieć do czynienia z zawołowaną aluzją do kwestii czystości rytualnej. Otóż czytelnik odnosi wrażenie, że rodzina i żałobnicy przebywali poza miejscem spoczywania ciała dziewczynki. Wniosek taki rodzi się podczas lektury opisu, w którym Jezus zabiera ze sobą ojca, matkę oraz trzech najbliższych uczniów w celu wejścia do pomieszczenia, w którym znajduje się ciało (5,40). Marek wyraził to dwom różnymi czasownikami: Jezus najpierw wchodzi (εἰσέρχομαι) do domu (5,39), a następnie wchodzi (εἰσπορεύομαι) *tam, gdzie było dziecko* (5,40)⁶⁶.

7. Lektura symboliczna epizodu

Pierwszą przesłanką uprawniającą czytelnika do symbolicznego odczytania perykopy jest liczba dwanaście. Charakteryzuje ona zarówno kobietę krwawiącą (5,25), jak i córkę Jaira (5,42). Dla wielu komentatorów

⁶⁵ Zob. Haber, "A Woman's Touch", 183: „Among the literary devices that Mark uses, irony is most prominent in the physical interaction between the hemorrhaging woman and Jesus.”

⁶⁶ Zgodnie z regulacjami Lb 19,14, każdy kto wejdzie (εἰσπορεύομαι) i przebywa w namiocie w którym znajduje się ciało zmarłego zaciąga nieczystość i pozostaje nieczysty przez siedem dni. Późniejsze prawodawstwo (odzwierciedlone m.in. w Talmudzie) przez namiot rozumiało budynki i domy. Zob. B.A. Levine, *Numbers 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 4A; New York, NY: Doubleday 1993) 466.

Ewangelii Marka jest ona jedynie lingwistycznym znakiem czy „markerem” łączącym obie kobiety⁶⁷. Liczba ta jest jednak starotestamentowym symbolem Izraela, a jej wartość jest dobrze znana hagiografom NT (zob. Mt 19,28; Łk 22,30; Ap 7,5–8). Konsekwentnie, w prezentowanej tutaj propozycji lektury symbolicznej, wspomniane dwie Markowe kobiety zostaną zinterpretowane jako symbol Izraela.

Oczywiście liczba dwanaście ma bogate znaczenie symboliczne, które nie jest ograniczone wyłącznie do symboliki Izraela. M. Girard podaje pięć kategorii w jakich funkcjonuje symbolika liczby dwanaście w Biblii: (1) tematyka socjologiczna: wybranie; (2) tematyka biologiczna: dojrzałość; (3) tematyka antropologiczna: światło dnia (zob. J 11,9–10); (4) tematyka kultyczna: ofiary (zob. Lb 7,3.84–86.87–88; Ezd 6,17) oraz (5) tematyka kosmiczna: miara czasu i przestrzeni (zob. 1 Krl 7,23–25; 2 Krn 4,2–4.15; Ap 21,16–17)⁶⁸.

W opinii M. Girarda, który uznaje symboliczne znaczenie liczby dwanaście w interesującej nas perykopie, jej znaczenie związane jest z kategorią biologiczną i ma oznaczać dojrzałość płciową. Przykładem zastosowania tej liczby w tym sensie jest opis dwunastoletniego Jezusa w świątyni, manifestującego wówczas swą autonomię czy też dojrzałość (Łk 2,42). Dwunastoletnia córka Jaira, będąc przywróconą do życia, staje się otwarta na płodność, na dawanie życia. W ten sposób osiąga ona swą dojrzałość. Również w przypadku kobiety cierpiącej na krwotok liczba dwanaście ma się odnosić do jej przywróconej płodności, a zatem biologicznych możliwości dawania życia⁶⁹.

B. Standaert liczbę dwanaście postrzega odwołując się do kategorii kosmicznych. Twierdzi on bowiem, że przywołuje ona liczbę godzin dnia i nocy oraz liczbę miesięcy w roku. Stąd podwójne nawiązanie do tej liczby w badanej perykopie podkreśla sens interwencji Jezusa,

⁶⁷ Niekonsekwentna jest pozycja S. Haber (“A Woman’s Touch”, 189), która mówi o symbolicznym walorze tej liczby, a jednocześnie ogranicza jej znaczenie do zwykłego łącznika narracyjnego: „the repetition of this symbolic number solidifies the connection between the girl and the hemorrhaging woman.”

⁶⁸ M. Girard, *Symboles bibliques, langage universel: pour une théologie des deux Testaments ancrée dans les sciences humaines* (Montréal: Médiaspaul 2016) 1071–1085.

⁶⁹ Girard, *Symboles bibliques*, 1082.

która odblokowuje sytuacje niezmiennie, trwałe, odnawiając je życiem i płodnością⁷⁰.

Proponowana tutaj lektura narracji Markowej odwołuje się do pierwszej kategorii klasyfikacji M. Girarda, a zatem tematu wybrania. Jego zdaniem liczba dwanaście odnosi się w Biblii do: (1) Izraela, jako ludu wybranego przez Boga (zob. Wj 24,4; 28,17–21; 1 Krl 11,30–31); (2) kapłanów i lewitów, jako wybranych przez Boga (zob. Lb 17,16–26); (3) króla Dawida, wybranego przez Boga (zob. 1 Krl 10,16.20; 2 Krn 9,15.19); (4) proroków, wybranych przez Boga (1 Krl 19,19–20; Syr 40,10); (5) świat pogan, wybrany przez Boga (liczba pogan, 12x10 000, w Jon 4,11); (6) Dwunastu Apostołów oraz 72 posłanych (12x6; Łk 10,1.17), jako wybranych przez Boga; (7) Kościół, wybrany przez Boga od swego początku: 120 osób, 12x10, zebranych w Wieczerniku (Dz 1,13–16); (8) Kościół, wybrany przez Boga, w ciągu swej historii (Dz 19,7; Jk 1,1; Ap 12,1); (9) Kościół uwielbiony, wybrany przez Boga, istniejący w niebie (Ap 4,4; 7,4–9; 21,12–14.19–21; 22,2); (10) Wybrani wodzowie lub urzędnicy (Lb 1,44; 1 Krl 4,7; 1 Krn 27,1–15; Ezd 2,2; Ne 7,7; Dn 6,2); (11) wybór osób do specjalnych misji (Lb 13,1–16; Pwt 1,23; Joz 3,12; 4,2–9.20; Ezd 8,24) oraz (12) wybrana liczba walczących (Lb 31,4–6; 2 Sm 2,14–16; 17,1; Jdt 2,5.15; 7,2; 1 Mch 15,13; 2 Mch 12,20; por. 1 Mch 8,6; Mt 16,53).⁷¹

Jak zauważyliśmy powyżej, podstawowym kryterium identyfikującym symbol jest prawdopodobieństwo tekstualne, czyli łatwość w identyfikacji symbolu w tekście. Bez wątpienia liczba dwanaście spełnia to kryterium, gdyż Marek wzmiankuje tę liczbę w badanej perykopie dwukrotnie w sposób *explicite*. Drugie kryterium, prawdopodobieństwa konwencji, jest także spełnione, gdyż liczba ta funkcjonuje w nowotestamentowej tradycji biblijnej jako liczba symboliczna. Sam Marek także używa jej nie tylko przytaczając liczbę apostołów, ale również liczbę kosztów ułomków w czasie pierwszego rozmnożenia chleba. W obu powyższych Markowych zastosowaniach tej liczby odnosi się ona do pierwszej określonej przez M. Girarda kategorii, a mianowicie tematu wybrania i Izraela. W większości zresztą przypadków zastosowania tej liczby w Biblii

⁷⁰ Standaert, *Marc*, 401, przypis 1.

⁷¹ Girard, *Symboles bibliques*, 1071–1081.

odnosi się ona do kategorii wybrania⁷². Argument statystyczny pomaga także zweryfikować sens tej liczby w przypadku Ewangelii Marka. Otóż za wyjątkiem interesującej nas perykopy, liczba dwanaście odniesiona jest od wybranej grupy uczniów Jezusa (3,14.16; 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43) oraz do ilości koszów w czasie pierwszego rozmnożenia chleba i ryb (6,43; 8,19). W obu przypadkach symbolika liczby dwanaście nawiązuje do Izraela⁷³. Jedynymi Markowymi wystąpieniami tej liczby poza powyższym kontekstem jest interesująca nas perykopa. Wydaje się zatem uprawnione domniemanie, iż także w tej perykopie znaczenie liczby dwanaście nawiązuje do idei Izraela.

W proponowanej przez nas identyfikacji kobiet jako reprezentantek Izraela z pomocą przychodzi kilka przesłanek, obecnych zarówno w samej perykopie, jak i w bezpośrednim kontekście literackim. W ten sposób spełnione jest trzecie kryterium analizy symbolicznej, którym jest zgodność z przesłaniem kontekstu literackiego tekstu. Poniżej wymienione zostaną zatem elementy obecne w tym kontekście, które potwierdzają symboliczne odczytanie postaci kobiet w badanej przez nas perykopie.

Obok liczby dwanaście, drugim elementem narracji wspierającym symboliczną identyfikację kobiet jako reprezentantek Izraela jest ich bezimiennosc. W badanej perykopie bezimiennosc ta jest o tyle uderzająca, że ewangelista podaje imię Jaira, ale pomija imiona jego wskrzeszonej córki oraz będącej wzorem dla Jaira uzdrowionej kobiety⁷⁴. Bezimiennosc każe koncentrować się na cechach opisujących

⁷² Girard, *Symboles bibliques*, 1071: „Dans l’immense majorité des cas, douze et ses multiples évoquent l’idée de choix, d’élection.”

⁷³ Odnośnie symboliki liczby 12 koszów, M. Girard (*Symboles bibliques*, 1078) pisze: „Plus d’un auteur voit ici une référence aux douze tribus d’Israël. Les pains multipliés annonceraient ainsi l’eucharistie, manne nouvelle qui allait nourrir l’Église pèlerine dans sa longue et pénible traversée du désert de l’histoire. Une autre explication est possible, pas nécessairement au lieu de la précédente mais complémentaire: les douze paniers symboliseraient déjà l’eucharistie comme nourriture choisie entre toutes, sacrement de prédilection, comme par une espèce de pré-élection.”

⁷⁴ Argument ten może być jednak osłabiony, gdyż także wielu mężczyzn w narracji Markowej, poza Dwunastoma, w historiach o uzdrowieniach i egzorcyzmach nie posiada imion. Wyjątkiem jest Jair oraz Bartymeusz. Jednak także ich imiona mogą mieć znaczenie symboliczne. Z jednej strony, fakt, że Markowe kobiety

obie kobiety. W obu przypadkach podkreślona jest beznadziejność sytuacji w jakiej się znajdują⁷⁵.

Trzecią przesłanką jest żeńska płęć bohaterek obu epizodów⁷⁶. Kobieta w Biblii może być personifikacją określonej grupy ludzi, w tym ludu Izraela (zob. Am 5,2; Jr 14,17; 18,13; 31,4.21). Samo słowo γυνή, którym określona jest kobieta cierpiąca na krwotok (5,25.33), odnosi się w grece nie tylko do kobiety, ale i do małżonki. Jeśli Jezus jest Oblubieńcem, tożsamym z Bogiem Starego Testamentu, to Jego małżonką jest Izrael. Każdy członek Izraela, mężczyzna i kobieta, jest częścią kolektywnie rozumianej Oblubienicy Boga (zob. Oz 1–3; Jr 2,2; 31,3; Iz 54,5–8; 61,10; 62,4–5). W kluczu mesjańskim, Oblubienicą Mesjasza (zob. Mk 2,19) są wszyscy ci, którzy tworzą nowe Królestwo Boże zainaugurowane przez Jezusa Oblubieńca. Królestwo to tworzą także wszyscy ci, którzy poprzez swą wiarę doświadczają uzdrowienia/zbawienia (przykład kobiety cierpiącej na krwotok) lub poprzez wstawienniczą prośbę innych motywowanych wiarą, doświadczają wskrzeszenia/nowego życia (przykład córki Jaria). Biorąc pod uwagę wyżej wspomnianą symbolikę oblubienczą ST, oczywistym jest wybór kobiet jako symbolu odnowionego Izraela, mesjańskiej wspólnoty Królestwa Bożego.⁷⁷

są identyfikowane przez ich relację do mężczyzn (np. teściowa Piotra, córka Jaira, uboga wdowa, matka Jezusa) odzwierciedla kontekst kultury patriarchalnej, z drugiej jednak występują w narracji kobiety znane z imienia (Maria Magdalena, Herodiada, Salome). Istnieje jeszcze grupa kobiet opisywanych przez ich relację do innych kobiet (np. córka Herodiady, córka Syrofenicjanki) oraz kobiety nie przystające do żadnej z powyższych trzech kategorii, a mianowicie Syrofenicjanka, kobieta namaszczaająca Jezusa oraz kobieta cierpiąca na krwotok. R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2006) 197–201, uważa, iż Marek świadomie zatajał imiona postaci występujących na kartach jego ewangelii, pragnąc chronić te osoby przed prześladowaniem (tzw. *protective anonymity*).

⁷⁵ A. Reinhartz, "Why Ask My Name?" *Anonymity and Identity in Biblical Narrative* (Oxford: Oxford University Press 1998) 188: "principle effect of the absence of a proper name is to focus the reader's attention on the role designations that flood into the gap that anonymity denotes."

⁷⁶ Horsley, *Hearing the Whole Story*, 212: "It almost goes without saying that these two women can be representative and symbolic of Israel only as women."

⁷⁷ E. LaVerdiere, *The Beginning of the Gospel. Introducing the Gospel according to*

W kontekście Ewangelii Marka znamienym jest fakt, że uzdrowienia dotyczą wyłącznie mężczyzn. Poza naszą perykopą, jedynym innym przykładem uzdrowienia dotyczącego kobiety jest uzdrowienie teściowej Piotra, występujące na samym początku narracji, jednak przyćmione zaraz informacją o uzdrowieniu chorych z całego Kafaranaum (1,32–33). Wyjątkowość uzdrowień kobiet opisanych na kartach Ewangelii Marka także może sugerować ich walor symboliczny.⁷⁸

Czwartą przesłanką sugerującą symboliczną lekturę epizodu jest temat bezpłodności. Krwawienie kobiety najprawdopodobniej czyniło ją niezdolną do posiadania dzieci. Taką hipotezę potwierdza terminologia użyta do opisu jej stanu, gdyż stosowana jest ona przez starożytnych pisarzy do opisu krwawienia z łona⁷⁹. Powyższe krwawienie mogło być przyczyną rozwodu. W przypadku kobiety z Markowej narracji krwawienie to było także przyczyną zupełnego ogołocenia materialnego,

Mark (Collegeville, MN: Liturgical Press 1999) 133, kładzie nacisk na dosłowne rozumienie żeńskiej płci bohaterki naszej perykopy. Autor ten twierdzi mianowicie, że uzdrowienie kobiety i wskrzeszenie dziewczynki wprowadziło je we wspólnotę wiary i zbawienia. Innymi słowy, dając im życie, Jezus obalił granicę między mężczyznami i kobietami odnośnie uczestnictwa w nowym Izraelu. Kościół, jako wspólnota Dwunastu, otwiera się na kobiety i przyjmuje je do swej wspólnoty. Powyższy argument nie jest przekonujący, gdyż także starotestamentalny Izrael tworzyli zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Nie widać zatem radykalnej nowości pomiędzy ekonomią ST i NT w kwestii płci. Wydaje się także nieistotny fakt braku terminu γυνή na określenie córki Jaria. Istotna jest jej płeć oraz wiek, który czyni ją w świetle zwyczajowego prawa żydowskiego zdolną do zamążpójścia.

⁷⁸ Podobnie jest z egzorcyzmami. Jedynym egzorcyzmem dotyczącym kobiet jest ten dokonany wobec córki Syrofenicjanki (7,26–30). Postać tej kobiety również może funkcjonować jako symboliczna reprezentantka pogan, wrogów Izraela.

⁷⁹ Arystoteles, *Historia Animalium* 3,19. Zob. L. Dean-Jones, *Women's Bodies in Classical Greek Science* (Oxford: Clarendon 1994) 129; R. Flemming, *Medicine and the Making of Roman Women: Gender, Nature, and Authority from Celsus to Galen* (New York: Oxford University Press 2000); C.R. Moss – J.S. Baden, *Reconceiving Infertility. Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness* (Princeton, NJ – Oxford, U.K.: Princeton University Press 2015) 201. Także paralele leksykalne między tekstem Mk i Kpł 15 LXX sugerują, iż idzie o krwawienie związane z narządami płciowymi. Stąd odrzucamy interpretacje widzące powód krwawienia kobiety w ranie na nodze, piersi, nosie etc. Zob. Levine, „Discharging Responsibility”, 384.

gdyż wydała na lekarzy całe swe mienie. To że sama kobieta wydaje te pieniądze sugeruje, że jest sama. Na pierwszy rzut oka interesujący nas epizod to jedyne uzdrowienie w NT dotyczące narządów płciowych. Tymczasem M.R. D'Angelo po przebadaniu starożytnych tekstów medycznych identyfikuje choroby obu kobiet jako związane z narządami płciowymi: kobieta cierpiąca na krwotok cierpi z powodu zbyt otwartego łona, dwunastoletnia dziewczyna z powodu łona zamkniętego⁸⁰. Dwunastoletnia dziewczyna osiągnęła dokładnie wiek tradycyjnie widziany wśród Żydów jako odpowiedni moment do wyjścia za mąż i wydawania potomstwa. Argumentem za widzeniem w epizodzie o wskrzeszeniu dziewczynki tematyki płodności może być także paralela do opisu Markowego, jaką znajdujemy w dziele Filostrata, *Vita Apollonii Tyanensis* (4,45), opisującego cud wskrzeszenia pewnej dziewczyny w Rzymie, którego miał dokonać neopitagorejczyk Apoloniusz z Tyany w Kapadocji⁸¹. Przesłanie Markowej narracji zawiera się zatem w przywróceniu przez Jezusa obu kobietom zdolności do bycia

⁸⁰ M.R. D'Angelo, „Power, Knowledge and the Bodies of Women in Mark 5:21–43”, *The Woman with the Blood Flow (Mark 5,24–34). Narrative, Iconic, and Anthropological Spaces* (red. B. Baert) (Art & Religion 2; Leuven – Walpole, MA: Peeters 2014) 105: “the affliction of two women in Mark 5:21–43 is identified as disease, not impurity, and their diseases can be diagnosed in terms of ancient medicine (and its more popular cousins): the woman with the flow of blood suffers from a too-open womb, while that of the young girl was too closed.” Te same konkluzje znajdziemy w tekście D'Angelo, “Gender and Power”, 83–109.

⁸¹ Zdaniem J.P. Meiera, Filostrat zapożyczył to opowiadanie z Ewangelii, łącząc epizod wskrzeszenia córki Jaira (Mk 5,21–43) ze wskrzeszeniem syna wdowy z Nain (Łk 7,11–17). Zob. J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. II. Mentor, Message, and Miracles* (The Anchor Bible Reference Library; New York et al.: Doubleday 1994) 580. Co istotne, dziewczyna z opowiadania Filostrata zmarła w czasie ślubu. Pan młody, idąc za marami, miał narzekać z powodu przerwanej ceremonii ślubnej. Temat zamążpójścia, obecny w opowiadaniu Filostrata, może odzwierciedlać małżeńską interpretację opowiadania o wskrzeszeniu córki Jaria w kręgach chrześcijańskich. Oczywiście nie brak uczonych, którzy zaprzeczają jakimkolwiek powiązaniom między tym opowiadaniem Filostrata a wydarzeniami opowiedzianymi na kartach NT. Zob. G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti 1; Leiden: Brill 1970) 130.

matkami i dawania życia⁸². W analizie symbolicznej Izrael w kontakcie z Jezusem z bezpłodnej kobiety staje się płodną małżonką.

C.R. Moss oraz J.S. Baden sugerują, też uzdrowienie kobiety nie pole-gało na przywróceniu jej płodności, ale – używając nie do końca adekwatnej terminologii medycznej – na kauteryzowaniu czy przyżeganiu jej chorej tkanki. Grecki termin ξηραίνω, obecny w Mk 5,29, oznacza *zaschnięcie, stwardnienie*. Na innych miejscach Marek używa tego terminu do opisu uschnięcia rośliny skutkującego brakiem owoców (11,20.21). Uschnięcie związane było w ST (Iz 56,3; Oz 9,26) i literaturze greckiej z niepłodnością. W opinii amerykańskich autorów Markowa kobieta z powodu swego krwawienia była niepłodna, ale po swym uzdrowieniu, czyli „wyschnięciu”, nadal pozostała niepłodna. Konsekwentnie w jej uzdrowieniu należy widzieć zapowiedź zmartwychwstania ciała. Kobieta nie stając się płodną, stała się modelem ciała eschatologicznego. Zgodnie z oczekiwaniami wczesno-chrześcijańskimi, idealne ciało mogło być bezpłodne, płodność bowiem nie była widziana jako element konstytutywny ciała uwielbionego⁸³. Powyższa interpretacja jest niezwykle oryginalna. Zauważony przez amerykańskich egzegetów w opisie uzdrowienia kobiety krwawiącej temat zmartwychwstania występuje także w formie aluzyjnej w opisie wskrzeszenia córki Jaira. Z drugiej jednak strony, powyższa aluzja do zmartwychwstania jest nieprzekonująca. Nie jest jasne na jakiej podstawie czytelnik ma utożsamić stan ciała uzdrowionej kobiety ze stanem ciała eschatologicznego.

Piątą przesłanką jest samo krwawienie kobiety, które utożsamiane jest z chorobowym krwawieniem z jej narządów płciowych. Ten typ krwawienia omawiany jest w tekstach legislacyjnych Księgi Kapłańskiej razem z krwawieniem menstruacyjnym (15,19–33). Termin użyty na określenie krwawienia menstruacyjnego, חַיָּוֹת, staje się w Biblii Hebrajskiej synonimem grzechu (por. Za 13,1), czegoś niezwykle odrażającego (Kpł 20,21; Ezd 9,11; Ez 7,19). Słowem tym określa się dla przykładu kazirodztwo (Kpł 20,21), kult pogański (Ezd 9,11; Ez 7,20) czy

⁸² W odniesieniu do kobiety krwawiącej S. Haber („A Woman’s Touch”, 191) stwierdza: „In my view, the poignancy of the entire pericope is predicated on her being a woman and on her having an illness that affects her feminine role in bearing children.”

⁸³ Moss – Baden, *Reconceiving Infertility*, 202–228.

generalnie grzechy Izraela (Ez 36,17). Co istotne jednak, w Lm 1,17, opuszczona i niewierna Bogu Jeruzolima, określona jako wdowa (1,1), córka Syjonu (1,6) i córka Judy (1,15), także opisana jest przy pomocy tego terminu. Podobnie negatywne konotacje posiada w Biblii inny termin odnoszony do krwawienia menstruacyjnego, a mianowicie $\eta\eta\eta$ (Kpł 12,2; 15,33; 20,18; Iz 30,22; Lm 1,13; 5,17). W Iz 30,22 opisuje on kultyczne pogańskie posążki. W Lm 1,13 tragiczna kondycja Jeruzolimy porównana jest poprzez użycie tego terminu do trwającego cały dzień krwawienia menstruacyjnego⁸⁴. Marek mógłby się zatem odwoływać do niezwykle mocnego symbolizmu starotestamentalnego, z pewnością znanego żydowskiemu adresatom Ewangelii Marka, a mianowicie do obrazu owdowiałej, nieczystej i cierpiącej menstruacyjne bóle oblubienicy Boga, którą jest niewierny i nieposłuszny Izrael.

Szóstą przesłanką jest potencjalna samotność kobiety cierpiącej na krwotok⁸⁵. Mogła ona otrzymać list rozwodowy ze względu na swą chorobę uniemożliwiającą kontakt fizyczny z mężem oraz posiadanie dzieci. Brak wzmianki o mężu może sugerować także stan dziewictwa lub wdowieństwa. Ewangelista zauważa, że kobieta sama wydawała własne pieniądze na leczenie, co może wskazywać na jej stan wdowieństwa. Znacząca zamożność kobiety także sugeruje jest stan wdowieństwa. O jej znaczącym statusie majątkowym można wnioskować z faktu korzystania z pomocy profesjonalnych lekarzy, co było przywilejem zamożnych elit. Okres leczenia trwający aż dwanaście lat dodatkowo potwierdza przypuszczenie o jej znaczącej zamożności⁸⁶. ST używał obrazu wdowy jako

⁸⁴ Akwila, Symmachus oraz tłumaczenie syryjskie oddaje także Lm 1,8 jako *Jeruzolima zgrzeszyła, przez to stała się nieczysta*. Występujący tutaj w TM rzeczownik $\eta\eta\eta$ może bowiem pochodzić od $\eta\eta\eta$ (*być nieczystym*). W kolejnym wierszu (1,9), również jest mowa o nieczystości rytualnej Jeruzolimy, opisanej jako kobieta: *w fałdach jej sukni nieczystość*. Występujący tutaj termin $\eta\eta\eta\eta$ może oznaczać nieczystość spowodowaną krwawieniem menstruacyjnym (Kpł 15,25.26.30; 18,19; Ez 36,17).

⁸⁵ Fander, „Das Evangelium nach Markus”, 502: „Die Blutflüssige ist allein, ohne Familie, körperlich und finanziell ausgeblutet.”

⁸⁶ Por. M.A. Tolbert, „Mark”, *Women's Bible Commentary. Expanded Edition* (ed. C.A. Newsom – S.H. Ringe) (Louisville, KY 1998) 355; Malina – Rohrbaugh, *Social-Science Commentary*, 209–210.

symbolu Izraela (zob. Iz 54,4–6; Jr 51,5) oraz Jerozolimy (zob. Lm 1,1). Bóg nazwany został *sędzią wdów* w Izraelu (Ps 68,6). Proroctwo Jeremiasza (49,11) przytacza słowa Boga: *Zostaw swe sieroty – Ja utrzymam je przy życiu. Twoje wdowy niech we Mnie pokładają nadzieję*. Kobieta doprowadzona do stanu bezpłodności i wdowieństwa jest smutnym symbolem Izraela, pozbawionego życia i Oblubieńca, swego Boga. Dopiero w momencie uwierzenia w Jezusa, Izrael odzyskuje swego Oblubieńca, zaczyna żyć i dawać życie.

Siódmą przesłanką jest dziewictwo wskrzeszonej dziewczynki. W ST spotykamy na wielu miejscach kolektywne rozumienie terminu dziewczica w odniesieniu do ludu Izraela: dziewczica – *córka Syjonu* (2 Krl 19,21; Iz 37,22; Lm 2,13), dziewczica – *córka Judy* (Lm 1,15), dziewczica – *córka mego ludu* (Jr 14,17), dziewczica – *Izrael* (Am 5,2; Jr 18,13; 31,4.21)⁸⁷. Dwunastoletnia dziewczynka bez wątpienia jest dziewczicą: sugerują to jej wiek, opisujące ją (także zdrobniałe) określenia⁸⁸ oraz wzmianka o rodzicach (w miejsce potencjalnego męża), jako najbliższych jej osobach. Kobieta–dziewica z łatwością może symbolizować wskrzeszony do życia Izrael.

Kolejną przesłanką sugerującą możliwość zastosowania w badanej przez nas perykopie lektury symbolicznej jest użycie terminu córka. Uzdrawiona ze swego krwawienia kobieta nazwa jest przez Jezusa córką.⁸⁹ Z pewnością nie była jego córką fizyczną. Można pytać czy taki sposób zwracania się do niej był wówczas kulturowo przyjętym sposobem wyrażania sympatii, czy też może zawiera się tutaj sens symboliczny? Opowiadając się za tą drugą opcją, należy przywołać częsty starotestamentalny obraz Syjonu, Jerozolimy i Judy jako córki Boga⁹⁰. Co więcej, ST używa określenia

⁸⁷ Girard, *Symboles bibliques*, 1653.

⁸⁸ Marek opisuje ją terminami θυγάτριον (*córeczka*), θυγάτηρ (*córka*), παιδίον (*dziecko*) oraz κορούσιον (*dziewczyna, dziewczynka*).

⁸⁹ Jezus określa kobietę na cztery sposoby, które wyrażają jej nowy status. Jest ona (1) posłana, (2) zbawiona (czasownik σῶζω), (3) jest córką (przynależy powtórnie do rodziny i szerszej społeczności, w tym do rodziny samego Boga, *familia Dei*) oraz (4) odchodzi w pokój, co jest synonimem błogosławieństwa (5,34).

⁹⁰ *Córka Syjonu* (np. Ps 9,15; Iz 1,8; So 3,14; Za 2,14; 9,9), *córka Jerozolimy* (2 Krl 19,21; Iz 37,22; Lm 2,15; So 3,14; Za 9,9) oraz *córka Judy* (Lm 1,15; 2,2.5).

*Córka – Mój Lud*⁹¹ na określenie Izraela. Nadto, w ST sam termin córka bez żadnego dookreślenia również oznacza Izrael (Jr 31,32; So 3,10). Starotestamentalne tło sugeruje zatem możliwość odniesienia przez Marka a także adresatów jego Ewangelii terminu córka do Izraela. W Ewangelii Marka termin θυγάτηρ, występując tylko pięć razy: trzykrotnie określa ludzkie więzy w relacji matka-córka (6,22; 7,26.29), raz ludzkie więzy w relacji ojciec-córka (5,35) i jeden jedyny raz – w odniesieniu do kobie-cy krwawiącej – relację Jezus-kobieta (5,34). Bez wątplenia relacja Jezus-kobieta nie jest relacją odnoszącą się do fizycznego ojcostwa, ale do więzi duchowej, która symbolicznie odzwierciedla relację pomiędzy Bogiem i Izraelem. Powyżej przedstawiona starotestamentalna symbolika kobiety, bezpłodności, krwawienia, dziewicy i córki w kontekście oblubieńczej relacji do Boga niemal spontanicznie przywołuje obraz z Ez 16, gdzie przechodzący obok Bóg (tak jak przechodzący Markowy Jezus) ożywia swym słowem Żyj! (׀ָ׀) szamocącą się bezsilnie, skazaną na śmierć dziewczynkę – swą późniejszą oblubienicę.

Dziewiątą przesłanką jest temat śmierci. W przypadku córki Jaira element śmierci jest zrozumiały. Nie jest on natomiast oczywisty w przypadku opisu kobiety krwawiącej. J.A. Brooks spekuluje, iż kobieta ta zbliżała się już do kresu swego życia, a interwencja Jezusa uratowała ją od bliskiej śmierci⁹². Krwawienie kobiety, które należy wiązać z krwawieniem menstrualnym, było dla starożytnych powiązane z umieraniem i wysychaniem. Pliniusz Starszy (*Historia naturalna*, 7,64) pisze: „Kontakt z [krwią menstrualną] obraca nowe wino w kwaśne, uprawy w kontakcie z nią stają się pozbawione owoców, szczepy umierają, nasiona w ogrodach wysychają, owoce drzew spadają, krawędź stali i połysk kości słoniowej są stępione, roje pszczół umierają, nawet brąz i żelazo pokrywają się natychmiast rdzą, straszny zapach wypełnia powietrze, kosztowanie jej przyprawia psy o szaleństwo i sprawia że ich kły niosą nieuleczalną truciznę.” Łącząc powyższe przekonania starożytnych z oczywistym

⁹¹ Iz 22,4; Jr 4,11; 6,26; 8,11.19.21.22.23; 9,6; 14,17; Lm 2,11; 3,48; 4,3.6.10.

⁹² Brooks, *Mark*, 96: „The woman probably could not have live much longer. Therefore Jesus rescued her from approaching death. Mark likely saw in her healing an anticipation of the resurrection of Jairus's daughter.”

symbolizmem biblijnym, w którym krew oznacza życie⁹³, dwunastoletnie krwawienie kobiety oznacza powolne, dwunastoletnie umieranie, i oddawanie życia.⁹⁴ Obie kobiety doświadczają zatem śmierci. Dla obu kontakt z Jezusem oznacza życie. W obecności Jezusa nie istnieje śmierć. Zdumiewające, ale i zrozumiałe w tym kontekście jest stwierdzenie Jezusa opisującego dziewczynę jako jedynie śpiącą. Również zrozumiałe jest nieomal automatyczne (mając na względzie pasywność Jezusa) uzdrowienie krwawiącej kobiety mającej bezpośredni kontakt z Jezusem. Punktem wyjścia dla analizy symbolicznej jest zatem stwierdzenie, że obie kobiety z kobiet umarłych stają się kobietami żyjącymi i poprzez przywrócenie płodności zdolnymi dawać życie. Martwy Izrael w kontakcie z Jezusem ożywa i zaczyna dawać życie⁹⁵.

Dziesiątą przesłanką jest użycie czasownika σωζω. Termin ten jest dwuznaczny, gdyż oznacza on zarówno *ozdrowieć* jak i *zbawić*.⁹⁶ W naszej perykopie pojawia się on zarówno w ustach kobiety (5,28), jak i Jezusa (5,34). Termin ten obecny jest także w prośbie Jaira: Jezus ma przyjść i włożyć ręce, aby dziewczyna mogła ozdrowieć i żyć (5,23). Połączenie

⁹³ Biblijne powiązanie między krwią i życiem oraz utratą krwi i śmiercią omawia Milgrom, *Leviticus 1–16*, 766–768. Stwierdza on (766–767), między innymi: „The loss of vaginal blood and semen, both containing seed, meant the diminution of life and, if unchecked, destruction and death. And it was a process unalterably opposed by Israel’s God, the source of life (...). Moreover, in the Israelite mind, blood was the archsymbol of life (...). Its oozing from the body was no longer the work of demons, but it was certainly the sign of death. In particular, the loss of seed in vaginal blood (...) was associated with the loss of life.”

⁹⁴ LaVerdiere, *The Beginning of the Gospel*, 136: „Saying that the woman was suffering from a twelve-year flow of blood was saying that life itself had been draining from her for twelve years.”

⁹⁵ Horsley, *Hearing the Whole Story*, 212: „We might even hear connotations of the twelve-year-old woman near death just as she was coming through puberty into childbearing age as representative of the people Israel near death. In being restored to life by Jesus she was representative of a dying Israel being restored to life and ready to bear the fruit of new life of, and in, Israel.”

⁹⁶ W Mk czasownik ten oznacza zarówno ocalenie życia (3,4; 13,20; 15,30.31) i uzdrowienie fizyczne (5,23.28.34; 6,56; 10,52), jak i otrzymanie życia wiecznego (8,35; 10,26; 13,13).

semantycznych znaczeń „zbawienia” i „życia” niemal naturalnie prowadzi w kierunku znaczenia ponaddosłownego.

Jedenastą elementem sugerującym symboliczne odczytanie perykopy jest użycie czasowników związanych ze zmartwychwstaniem. Marek w opisie wskrzeszenia córki Jaira stosuje czasownik ἐγείρω (5,41) oraz ἀνίστημι (5,42). Terminy te użyte są przez Marka dla opisu zmartwychwstania Jezusa (ἐγείρω – 14,28; 16,6.14; ἀνίστημι – 8,31; 9,9.10.31; 10,34; 16,9) i wierzących (ἐγείρω – 6,14.16; 12,26; ἀνίστημι – 12,23.25). Można zatem przypuszczać, że we wskrzeszeniu córki Jaira Marek chce ukazać zapowiedź zmartwychwstania wszystkich wierzących w Niego, zmartwychwstania mesjańskiego Izraela⁹⁷.

Kolejną przesłanką jest symboliczna funkcja szaty Jezusa. Otóż szata, której dotyka się kobieta krwawiąca, symbolizuje Jezusa. Kobieta pragnie dotknąć się tylko płaszcza (5,27–28). Jezus także pyta: *Kto się dotknął mojego płaszcza?* (5,30). Uczniowie jednak interpretują to pytanie jako *Kto się mnie dotknął* (5,31), ukazując funkcyjną tożsamość między szatą a osobą⁹⁸.

Trzynastą przesłanką jest imię i pozycja społeczna Jaira. W tym kontekście interesująca jest sugestia R. Pescha, który zauważa, iż znane w ST⁹⁹ imię Jair pochodzi od hebrajskiego יָאִיר (oznaczającego *on oświeca, daje światło*) lub יָעִיר (*on budzi, podnosi*) i jako takie może mieć znaczenie symboliczne i nawiązywać do oświecenia wiarą lub obudzenia i umocnienia wiary Jaira przez Jezusa po otrzymaniu wiadomości o śmierci

⁹⁷ Brooks, *Mark*, 94: „Almost certainly Mark wanted his readers/hearers to see in the resurrection of the girl a preview of the resurrection of Christians.” Levine, „Discharging Responsibility”, 397: „Women’s bodies thus provide a model for the body of Christ; women’s suffering provides the model for the suffering of Christ, and women’s healing provides the model for the resurrection of the Christ.”

⁹⁸ M. Girard (*Symboles bibliques*, 1783) odnośnie naszej perykopy stwierdza: „On constate une fois de plus la continuité symbolique entre la personne et son habillement.” Więcej o znaczeniu szaty Jezusa zob. L. Tack, „Cleansed in the Wine of the Passion. On the Role of Jesus’ Garment in the Story of the Haemorrhaging Woman”, *The Woman with the Blood Flow (Mark 5,24–34). Narrative, Iconic, and Anthropological Spaces* (red. B. Baert) (Art & Religion 2; Leuven – Walpole, MA: Peeters 2014) 51–80.

⁹⁹ Znany jest Jair, syn Manasses (Lb 32,41; Pwt 3,14; 1 Krl 4,13), Jair, syn Seguba, sędzia w Gileadzie (Joz 13,30; Sdz 10,3–5) oraz Jair, ojciec Mardocheusza (Est 2,5).

córki (5,36).¹⁰⁰ Z drugiej strony imię to może być subtelną aluzyjną zapowiedzią wskrzeszenia córki, które sam Jezus interpretuje jako zbudzenie ze snu (5,39). Oto dzięki interwencji ojca, córka została obudzona. Innymi słowy wiara Jaira budzi ze snu śmierci jego córkę. Jeśli uznać Jaira za reprezentanta społeczności żydowskiej, staje się on reprezentantem Izraela, który jest widziany w Księdze Izajasza jako światłość narodów¹⁰¹. Jair–Izrael ma oświecać swą wiarą i jednocześnie budzić wiarę innych. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, aby greccy słuchacze Ewangelii rozpoznali hebrajską semantykę ukrytą w imieniu Jair. Tym bardziej, że Marek wielokrotnie tłumaczy terminy semickie dla swoich pogańskich adresatów. Odnośnie terminu ἄρχισυνάγωγος może on oznaczać zarządzającego przebiegiem liturgii synagogalnej, ale może też określać przywódcę lokalnej żydowskiej wspólnoty („zgromadzenia”). Jair byłby zatem jednym z przywódców galilejskiej wioski, co nie implikuje jednak jego bogactwa i przynależności do wpływowej elity. Faktem jest jednak, że swoją osobą reprezentuje grupę, społeczność, wioskę, lokalną wspólnotę Izraelitów. Opowiadanie bardzo świadomie koncentruje się na funkcji społecznej Jaira. Marek bowiem nie wprowadza tej postaci w swe opowiadanie mówiąc „Jair, jeden z przywódców synagogi”, ale stwierdza „jeden z przywódców synagogi imieniem Jair”. Imię Jair i sama osoba Jaira ma tutaj podporządkowaną funkcję w stosunku do jego pozycji jaką zajmuje w lokalnej społeczności.¹⁰² Postawa Jaira, który pada przed Jezusem i prosi z przekonaniem o skuteczności interwencji uzdrowieńczej, kontrastuje z niewiarą faryzeuszy, którzy przypisują moc Jezusa mocy księcia demonów (2,6–7.16–17.24; 3,6.22).

Czternastą przesłanką jest bezpośredni kontekst literacki perykopy, który potwierdza przesłanie perykopy wydobyte dzięki analizie

¹⁰⁰ R. Pesch, „Kleinere Beiträge: Jäirus (Mk 5,22 / Lk 8,41)”, *BZ* 14 (1970) 252–256.

¹⁰¹ Zob. R.E. Clements, „A Light to the Nations. A Central Theme of the Book of Isaiah”, *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts* (red. J.W. Watts – P.R. House) (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 235; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 57–69; G.I. Vlková, *Cambiare la luce in tenebre e le tenebre in luce. Uno studio tematico dell'alternarsi tra la luce e le tenebre nel libro di Isaia* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 107; Roma: Pontifical Gregorian University Press, 2004).

¹⁰² LaVerdiere, *The Beginning of the Gospel*, 134.

symbolicznej. Zgodność przesłania kontekstu z interpretacją uzyskaną w wyniku analizy symbolicznej jest trzecim wspomnianym powyżej kryterium stanowiącym o wiarygodności tejże analizy. Kontekst badanej perykopy ukazuje zatem niewiarę Dwunastu, którzy również symbolizują Izrael, a w tym przypadku Izrael, który nie wierzy w swego Mesjasza. Uczniowie występujący w perykopie ukazani są jako nierozumiejący i niedowierający w boską tożsamość Jezusa, gdyż negują możliwość nadprzyrodzonego rozpoznania przez Jezusa szczególnego dotknięcia dokonanego przez cierpiącą kobietę (5,31). Taka prezentacja uczniów zgodna jest ze schematem obecnym w całej Ewangelii Marka, gdzie nierzadko przedstawieni są oni jako wątpiacy, nierozumiejący i ostatecznie opuszczający Jezusa. Kobiety, które spotykają się z Jezusem, przedstawione są natomiast jednoznacznie pozytywnie¹⁰³. Marek świadomie stworzył kontrast między Dwunastoma/uczniami a kobietami uczennicami i czterema modelowymi kobietami (kobieta cierpiąca na krwotok, Syrofeniczanka, uboga wdowa, kobieta namaszcżająca głowę w Betanii)

W lekturze symbolicznej perykopa mówiąca o wierze i uzdrowieniu doświadczanym przez Izrael od swego boskiego Mesjasza, zestawiona jest bezpośrednio z egzorcyzmem w kraju Gerazeńczyków (kontekst poprzedzający) oraz wizytą w Nazarecie (kontekst następujący). Narracja o pobycie Jezusa w ziemi Gerazeńczyków jest również nacechowana symbolizmem¹⁰⁴. Fragment ten mówi o spotkaniu Jezusa ze światem

¹⁰³ Marek posłużył się jawną schematyzacją postaci. Otóż, jednowymiarowi („flat”) bohaterzy, zarówno odnoszący się do Jezusa wrogo (np. duchy nieczyste, demony, większość przywódców religijnych), jak i przyjaźnie (np. Bartymeusz, bezimienna kobieta namaszcżająca Jezusa), są dla czytelnika modelem negatywnym *albo* jednoznacznie pozytywnym. Tymczasem postaci opisane przez Marka na sposób wielowymiarowy („round”), przykładem jest grupa Dwunastu, są dla czytelnika modelem prezentującym postawy pozytywne, *jak i* negatywne. Zależnie od moralnej wartości danej postawy należy ją albo naśladować, albo unikać. Szerzej E.S. Malbon, „The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Marcan Characterization”, *Journal of Biblical Literature* 108 (1989) 259–281, zwłaszcza 275–281.

¹⁰⁴ Zob. Kotansky, „Jesus and Heracles”, 160–229 (symbolizm przepłynięcia na drugą stronę morza w krainę zmarłych); Standaert, *Marc*, 394–396 (autor widzi tutaj symbolizm chrzcielny); Horsley, *Hearing the Whole Story*, 140: „The identity of the demon is *Roman army*. The violent attacks of the Roman

pogańskim, podczas gdy nasza perykopa wraz z opowiadaniem nazaretańskim prezentuje spotkanie Jezusa ze światem żydowskim. Tematem kluczowym w każdej części tego tryptyku jest wiara. Centralna część tryptyku akcentująca wiarę w mesjańską misję Jezusa, tworzy kontrast ze dwoma skrzydłami mówiącymi o niewierze, zarówno pogan (którzy proszą o oddalenie się Jezusa z ich terytorium), jak i Żydów (mieszkańców Nazaretu). Centrum tryptyku mówi o wierze Izraela, reprezentowanego przez Jaira, jego córkę oraz kobietę cierpiącą na krwotok. Postacie te reprezentują wierną Bogu resztę Izraela, załążek nowego Izraela, członków mesjańskiego Królestwa Bożego.

8. Wnioski

Główną tematyką perykopy zawartą w sensie dosłownym jest zbawczy efekt wiary kobiety cierpiącej na krwotok oraz wiary Jaira. Wiara obu tych postaci prowadzi do uzdrowienia i wskrzeszenia. W perykopie wyeksponowany jest także temat boskiej tożsamości Jezusa, podczas gdy temat czystości i nieczystości rytualnej schodzi na drugi plan. Analiza symboliczna stawiała sobie za cel ukazanie obu kobiet jako symboli Izraela. Przesłanie odkrytego wymiaru symbolicznego tekstu nie przeżyło jego sensowi dosłownemu, co jest istotnym kryterium umożliwiającym ocenę rzetelności analizy symbolicznej. Sens dosłowny kładzie nacisk na centralność tematu wiary i wyjątkowej tożsamości Jezusa. Uwzględniając jednak wymiar symboliczny perykopy, horyzont znaczeniowy tekstu poszerza się. Nie jest to już bowiem historia uzdrowienia i wskrzeszenia dwóch konkretnych, historycznych postaci, ale opis interakcji między przychodzącym w Jezusie Bogiem i całym Jego ludem, Izraelem. Obie z opisanych przez Marka kobiet znajdują się w sytuacji

army are what has been driving this man into such violent behavior, in which he does repeated injury to himself and utterly disrupts the community and is totally beyond their ability to control. This means, however, not only that the demon's name is symbolic, indicating that the Roman army is the cause of the possessed man's violent and destructive behavior, but that the man also is symbolic of the whole society that is possessed by the demonic imperial violence to their persons and communities.”

nacechowanej beznadziejnością. Cierpiąca na krwotok nie może znaleźć uleczenia ze swej dolegliwości, a córka Jaira umiera nie otrzymawszy skutecznej pomocy. Obie będąc bezpłodnymi nie dają życia: jedna przez swą chorobę, druga (będąc w możności wyjścia za mąż) przez fakt śmierci. Kobiety te symbolizują zatem Izrael, który znajduje się w niezwykle trudnym położeniu, sytuacji granicznej. Jest to Izrael, który cierpi, nie daje życia, ostatecznie umiera. Interwencja Jezusa przywraca kobietom płodność i życie. W wymiarze symbolicznym Izrael został uzdrowiony i wskrzeszony, otrzymał nowe życie i może dawać życie. Co istotne, kluczem do nowego życia i płodności stała się wiara w misję i posłannictwo Mesjasza. Należy dostrzec podkreśloną przez Marka pasywność Jezusa i aktywność kobiety cierpiącej na krwotok i wstawiającego się za swą córką Jaira. Ich wiara staje się sposobem otrzymania życia i płodności. Pragmatyka tekstu wyraża się w stwierdzeniu, że Jezus może dać życie, jednak aby je otrzymać należy po nie sięgnąć w geście wiary. Na poziomie symbolicznym pragmatyka ta jest identyczna: jedynie wiara w Jezusa jako Boga i Mesjasza daje Izraelowi życie i płodność. Poprzez spotkanie w wierze ze swym Mesjaszem, odnowiony Izrael, światłość świata, może kontynuować misję ziemskiego Jezusa (niegdyś wkraczającego do kraju Gerazeńczyków) i nieść światło wiary do wszystkich pogan.

The Woman with the Issue of Blood and Jairus' Daughter as Symbol of Israel.

Toward a Symbolical Analysis of Mark 5:21–43

Abstract: The scope of the present study is the analysis of the Markan pericope about the healing of the woman with the flow of blood (5:25–34) and the rising of Jairus' daughter (5:21–24.35–43), from a symbolic perspective. The main methodological premise of this work is the conviction that the literary sense of this pericope is in fact imbued with symbolism, and consequently the principal thesis of this work consists in interpreting

both women as symbols of Israel. The study begins with the presentation of various definitions of symbol which function within biblical exegesis. Subsequently, in order to lend credence to the symbolic analysis of this Markan pericope, the presence of a symbolic dimension in other Markan texts is demonstrated. The study presents also the methodological premises of symbolic analysis, as well as two possible examples of symbolism found in our pericope. The final two parts of the study concentrate on the exegetical explanation of the pericope: first, without taking into consideration the symbolical dimension and, second, an interpretation taking the symbolic perspective into full account. The juxtaposition of these two possible readings of the pericope, non-symbolic versus symbolic, is aimed at demonstrating the undeniable value of the latter, which the scholarship has all too often relegated to oblivion.

Keywords: Mark 5:21–43, symbol, symbolism, symbolic exegesis, twelve tribes, Israel

Biogram: Ks. Adam Kubiś, prezbiter diecezji rzeszowskiej, doktor nauk biblijnych École biblique et archéologique française de Jérusalem, adiunkt w Katedrze Teologii Biblijnej i Proforystyki Instytutu Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, członek redakcji czasopism biblijnych *Verbum Vitae* oraz *The Biblical Annals*.