

SŁAWOMIR TORBUS

STOICKI KONTEKST UŻYCIA PRZYMIOTNIKA ΤΕΛΕΙΟΣ W MT 5, 48

WSTĘP

Przymiotnik τέλειος został użyty w Ewangelii św. Mateusza w dwóch miejscach:

Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν (Mt 5, 48)¹

ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δός πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι. (Mt 19, 21)².

Zacytowane wyżej fragmenty, a zwłaszcza pierwszy z nich, sprawiają egzegetom wiele trudności interpretacyjnych i doczekały się dotąd rozmaitych objaśnień³. Są one wciąż przedmiotem debaty, która bądź wykazuje niewystarczalność istniejących interpretacji, jak w przypadku egzegezy dostrzegającej w Mt 5, 48 jedynie niewiele znaczące nawiązanie do Wj 22, 31⁴ i Kpł 19, 2⁵, bądź trudności w uchwyceniu związków z kontekstem bliższym fragmentu, jak w przypadku interpretacji odwołujących się do rytualnego procesu inicjacji i wtajemniczenia, analogicznego ze zjawiskami znanymi z religii misteryjnych⁶. Celem niniejszego tekstu jest krytyczna analiza argumentacji dowodzącej, że wprowadzone do tekstu

¹ *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (o ile nie podano inaczej, przekłady biblijne pochodzą z Biblii tysiąclecia, wyd. IV, 1989)

² *Jezus mu odpowiedział: Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!*

³ Cf. H.D. Betz, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain, (Matthew 5 :3–7 :27 and Luke 6 :20–49)*, Minneapolis 1995; D.C. Allison, *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination*, New York 1999

⁴ *Będziecie dla Mnie ludźmi świętymi.*

⁵ *Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!*

⁶ Vide: J.W. Welch, *The Sermon on the Mount in the Light of the Temple*, Ashgate Publishing, 2013, s. 116 nn.

greckie brzmienie tłumaczenia wezwania kierowanego przez Jezusa do słuchaczy w Mt 5, 48 jest zbieżne ze stoickimi koncepcjami etycznymi. Analiza będzie odwoływać się do obserwacji poczynionych do tej pory przez badaczy, proponując zarazem uwzględnienie pewnych elementów, które wyeliminują wzmiankowane wyżej problemy interpretacyjne. Należy przy tym zauważyć, że sam pomysł powiązania interpretacji Mt 5, 48 z filozofią stoicką nie jest nowy⁷, niemniej jednak dotychczasowe ustalenia w tym zakresie domagają się uzupełnienia i doprecyzowania, zwłaszcza z perspektywy retorycznej oraz językowej.

STOICYZM A EWANGELIE SYNOPTYCZNE

Przed przejściem do dalszych rozważań, warto podkreślić, że związki między wczesnym chrześcijaństwem a filozofią stoicką zostały w literaturze przedmiotu przekonująco dowiedzione⁸, a wątpliwości budzić może jedynie zakres wpływu stoicyzmu na rodzące się chrześcijaństwo. Chociaż wpływ ten jest wyraźnie widoczny na przykład w *Corpus Paulinum*, to jednak niezbyt często badacze dostrzegają go w przypadku ewangelii, zwłaszcza synoptycznych, a wśród nich zwłaszcza w przypadku *Ewangelii św. Marka* i *św. Mateusza*. Ma to zapewne związek z do gruntu semickim podłożem tych tekstów, które na pozór wydawałoby się raczej wykluczać możliwość ingerencji myśli hellenistycznej w ich treść, choć z drugiej strony należy odnotować, że dotychczasowe badania dowiodły przecież występowania daleko idącego procesu hellenizacji Żydów, a w tym również i związków myśli żydowskiej ze stoicyzmem⁹. Można odnieść wrażenie, że konsekwencje tego stanu badań nie zawsze znajdują miejsce w rozważaniach egzegetów. Oczywiście jednak, jak słusznie zauważa S. Stowers, choć trzeba przyznać, że sam autor *Ewangelii św. Mateusza* nie identyfikuje się jako filozof stoicki¹⁰ i trudno przypuszczać, by nim rzeczywiście był, nie wyklucza to możliwości odwoływania się przez niego za pośrednictwem specyficznej terminologii do koncepcji, których związek ze stoicyzmem można w sposób bezpośredni lub pośredni wykazać. Doskonałym tego

⁷ Vide: S.K. Stowers, *Jesus the Teacher and Stoic Ethics in the Gospel of Matthew*, w: *Stoicism in Early Christianity*, red. T. Rasimus, T. Engberg-Pedersen, I. Dunderberg, Baker Academic, Grand Rapids, 2010, s. 59–76.

⁸ Spośród wielu opracowań na ten temat warto zwrócić uwagę na następujące pozycje: *Stoicism in Early Christianity*, red. T. Rasimus, T. Engberg-Pedersen, I. Dunderberg, Baker Academic, Grand Rapids, 2010; R.M. Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford University Press, Oxford 2010; T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, T&T Clark, Edinburgh, 2000; *idem*, *A Stoic Understanding of Pneuma in Paul*, w: *Philosophy at the Roots of Christianity*, red. T. Engberg-Pedersen, H. Tronier, Copenhagen, 2006, s. 101–123; A.J. Malherbe, *Hellenistic Moralists and the New Testament*, ANRW 26, 1 (1992): 267–333; M.L. Colish, *Stoicism and the New Testament: An Essay in Historiography*, ANRW 26, 1 (1992): 334–379.

⁹ Vide: M. Hengel, *Jews, Greeks and Barbarians. Aspects of Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*, Fortress Press, Philadelphia 1980; *idem*, *The 'Hellenization' of the Judaea in the First Century after Christ*, London, Philadelphia 1989

¹⁰ *Op. cit.*, s. 59.

przykładem jest użycie przez Mateusza terminu παλιγγενεσία (odrodzenie). Dla potrzeb niniejszego tekstu duże znaczenie ma fakt, że jedno z dwóch nowotestamentowych wystąpień tego typowo stoickiego, szeroko wykorzystywanego potem w zhellenizowanej literaturze wczesnochrześcijańskiej¹¹, terminu παλιγγενεσία, użytego w kontekście eschatologicznym dla wyrażenia idei nowego odrodzonego świata, odnotowujemy właśnie w *Ewangeliu św. Mateusza* 19, 28¹², co mogłoby wskazywać na realną możliwość adaptacji niektórych koncepcji stoickich do potrzeb autora *Ewangelii*, przynajmniej pośrednio. Świadczy o tym użycie tego rzeczownika właśnie w kontekście eschatologicznym w odniesieniu do nowego, odrodzonego świata, co budzi bezpośrednie skojarzenia z fizycznymi stoickimi koncepcjami opisującymi odrodzenie wszechświata po ἐκπύρωσις¹³, a nie w szerszej perspektywie teologicznej czy moralnej, w której słowo to nabiera nieco innego znaczenia i można by je przekładać jako: „regeneracja, odrodzenie”, jak to się dzieje choćby w Tt 3, 5, gdzie mowa o „obmyciu odrodzenia”¹⁴. W podobny sposób termin ten używany jest przez autorów pogańskich przy odwołaniach do reinkarnacyjnego odrodzenia duszy lub regeneracji ciała¹⁵. O czerpaniu przez Mateusza ze skarbcza myśli greckiej mógłby świadczyć także brak wystąpień tego słowa w *Septuagincie*, która wydawałaby się naturalnym źródłem inspiracji dla autora wywodzącego się z kręgów żydowskich. Należy przy tym zauważyć, że można by zakładać, iż wpływ stoicyzmu na autora pierwszej *Ewangelii* mógł mieć miejsce za pośrednictwem myśli Filona z Aleksandrii, który przecież niejednokrotnie odwoływał się do koncepcji palingenezy, dostosowując ją do żydowskiej eschatologii¹⁶. Nie mamy jednak bezpośrednich dowodów świadczących o znajomości przez Mateusza pism Filona¹⁷. Być może należy po prostu przyjąć, że termin ten

¹¹ Vide: Clem., *Strom.* II 23 147; Orig. *Comm. in ev. Ioannis* VI 33 169 et al.

¹² ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθίσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ.

*Jezus zaś rzekł do nich: Zaprawdę, powiadam wam: Przy **odrodzeniu**, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela.*

¹³ Vide: Chrysippus, *Fragmenta logica et physica*, 613, 2; 619, 17; 620, 10; 627, 2.

¹⁴ Vide: οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου,

(...) nie ze względu na sprawiedliwe uczynki, jakie spełniliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas przez **obmycie odradzające** i odnawiające w Duchu Świętym (...).

¹⁵ Cf.: Plutarchus, *De Iside et Osiride* 72, *De esu carnium* I, 1.7. Więcej na temat wystąpień tego słowa w literaturze pogańskiej w: G. Kittel, G.W. Bromiley, G. Friedrich (red.), *Theological Dictionary of the New Testament* (wyd. elektroniczne), Grand Rapids, Eerdmans, 1964 (dalej TDNT), s.v. παλιγγενεσία.

¹⁶ E.g. *De aeternitate mundi*, passim. Cf. TDNT, s.v. παλιγγενεσία.

¹⁷ W ostatnim czasie dopatrywanie się wpływów myśli Filona na wczesne chrześcijaństwo budzi coraz większe wątpliwości uczonych. Przykładem casus Aleksandryjczyka Apollosa (Dz Ap 18, 24 nn), który do niedawna przez wielu był uważany za ucznia Filona. Vide: W. Gajewski, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu*, Gdańsk 2013, s. 243.

był rozpowszechniony w kręgach żydowskich już nawet bez świadomości jego stoickiej proveniencji, której jednak nie da się zaprzeczyć. Można przy tym zaryzykować stwierdzenie, że stoicyzm wywierał swój wpływ na zawartość treściową idei wyrażanych w tekście już poprzez sam fakt użycia terminologii wytworzonej w ramach tej szkoły filozoficznej, niezależnie od intencji czy świadomości autora. Twierdzenie takie ma swoje podstawy w akceptacji konkluzji formułowanych przez badaczy retoryki dowodzących, wbrew P. Ramusowi i jego następcom¹⁸, że całkowite rozdzielenie formy (*elocutio i actio*) i treści (*inventio*) form językowych jest w procesie komunikacyjnym w istocie niemożliwe. W takim rozumieniu można zatem niewątpliwie mówić o wpływie stoicyzmu na Mateuszową palingenezę. Zgoła innym problemem jest kwestia świadomego posługiwania się przez ewangelistę stoickimi pojęciami. S. Stowers próbuje dowieść takiej możliwości analizując sposób występowania w tekście omawianej *Ewangelii* takich koncepcji, jak: bazująca na prawie boskim idea uniwersalnej etyki jednostki, tak zwana zasada „interioryzacji” intencji i w końcu właśnie wezwanie do doskonałości¹⁹.

ANALIZA RETORYCZNA MT 5, 17–48

Mt 5, 48 jest częścią Kazania na Górze²⁰, radykalnego nauczania Jezusa dotyczącego Prawa żydowskiego. Rozpoczyna się ono od Błogosławieństw, ale jego większą część stanowią zalecenia dotyczące stosowania przepisów Prawa. Omawiany tu fragment stanowi część jednostki retorycznej rozpoczynającej się od wersetu 17 i złożonej z dwóch mniejszych fragmentów: 5, 17–20 oraz 5, 21–48²¹. W wersetach 17–18 Jezus deklaruje, że nie przyszedł znieść Prawo, ale je wypełnić²². Warto zwrócić uwagę na dwuznaczność użytego tu czasownika πληρῶσαι, który można oddawać jako „wypełnić”, w sensie „wypełniania przepisów Prawa”, ale zarazem głębiej jako „uczynić pełnym”, co znacznie lepiej korespondowałoby z dalszym ciągiem wypowiedzi, która rozpoczyna się od znamienitych słów: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἢ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ

¹⁸ Cf. M. Fumaroli, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe modern: 1450–1950*, Paris 1999, *passim*.

¹⁹ S. Stowers, *Jesus the Teacher...*, s. 60.

²⁰ Góra jako miejsce wygłoszenia mowy dotyczącej Prawa stanowi niewątpliwie czytelne nawiązanie do postaci Mojżesza. Vide Wj 24, 12–13: *Pan rzekł do Mojżesza: Wstąp do Mnie na górę i pozostań tam, a dam ci tablice kamienne, Prawo i przykazania, które napisałem, aby ich pouczyć. Wstał więc Mojżesz i Jozue, jego pomocnik, i wstąpił Mojżesz na górę Bożą*. Por. J.W. Welch, *op. cit.*, s. 17–18.

²¹ Vide: T. Kot, *Accomplir la justice de Dieu. Mt 5, 17–48. Analyse rhétorique*, StRh 7, 2002, s. 2 nn.

²² *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἐν ἡ μίᾳ κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται*. Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przemina, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni.

Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (5, 20)²³. W wersetach 21–48 Jezus dokonuje korekty interpretacyjnej wybranych przepisów Prawa, czy, posługując się językiem ewangelisty można by rzec, iż „czyni je pełnymi”, nadając im właściwe znaczenie²⁴. Kończący poprzednią sekwencję werset 20 pokazuje, że z perspektywy retorycznej mamy więc w tym miejscu do czynienia z polemiką ze znawcami Pisma i faryzeuszami, których interpretacje w efekcie okazują się niewystarczające, a wynikająca z nich postawa nie uprawnia ich do tego, by wejść do Królestwa Niebieskiego. Polemika ta zwraca uwagę na powierzchowny stosunek znawców Prawa i faryzeuszów do przepisów prawnych. Wygląda na to, że bardziej interesuje ich litera Prawa, a nie jego duch, podczas gdy Jezus przenosi ciężar na wewnętrzne motywacje człowieka²⁵. Wypowiedź zawarta w wersetach 21–48 ustrukturuowana jest symetrycznie za pomocą sekwencji formuł: ἡκούσατε ὅτι ἐρρήθη²⁶ (wersety 21, 27, 33, 38, 43), której towarzyszy odniesienie do *Starego Testamentu*, oraz ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι²⁷ (wersety 22, 28, 34, 38, 44), która rozpoczyna przedstawianie stanowiska Jezusa w omawianej kwestii. Każdy przypadek jest na końcu rozwijany za pomocą przykładu z życia²⁸. Te wewnętrzne wyznaczniki struktury kazań wyodrębnić w tej perykopie pięć, a nie, jak to się zazwyczaj dzieje²⁹, sześć, omawianych kwestii. Jezus omawia pięć przepisów, które można by określić jako fundamentalne zasady regulujące harmonijne życie społeczne: „nie zabijaj” (w. 21–26), „nie cudzołóż”³⁰ (w. 21–32)³¹, „nie będziesz fałszywie przysięgał”³² (w. 33–37), „oko za oko i ząb za ząb”³³ (w. 38–42), „będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził”³⁴ (w. 43–48). W każdym przypadku Jezus daje słuchaczom paradoksalne i radykalne interpretacje, które

²³ Bo powiadam wam: Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego.

²⁴ Interesująca analiza semantyczna czasownika πληρῶσαι w: T. Kot, *Accomplir...*, s. 5–6.

²⁵ Cf. T. Kot, *Accomplir...*, s. 14–15.

²⁶ Słyszeliście, że zostało powiedziane.

²⁷ A Ja wam powiadam.

²⁸ Vide: T. Kot, *Accomplir...*, s. 17–19.

²⁹ Cf. H.D. Betz, *The Sermon on the Mount...*, s. 200.

³⁰ J.W. Welch, *op. cit.*, s. 90: *For the Sermon on the Mount, lust is to adultery as anger is to murder. Just as being angry with a brother will destroy the unity of the covenant-community of worthy and righteous worshipers, looking lustfully at another woman will destroy the unity of that which God has put together in the covenant-relationship of marriage which puts a man and a woman together as a single body.*

³¹ W tym kwestia listu rozwodowego. Vide: Pwt 24, 1: Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie.

³² Kpł 19, 12: (12) Nie będziecie przysięgać fałszywie na moje imię. Lb 30, 2: Jeśli mężczyzna złoży ślub Panu albo zobowiąże się do czego przysięgą, nie może łamać swego słowa, ale winien wypełnić dokładnie to, co wyrzekł swymi ustami.

³³ Wj 21, 24: oko za oko, ząb za ząb, rękę za rękę, nogę za nogę.

³⁴ Kpł 19, 18: Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy **do synów twego ludu**, ale **będziesz miłował bliźniego** jak siebie samego. Ja jestem Pan!

bądź poszerzają znaczenie przepisu, bądź też go całkowicie znoszą³⁵, jak choćby w przypadku dwóch ostatnich, gdzie możliwość symetrycznego wymierzenia sprawiedliwości, a także nienawiść do wrogów, zostały całkowicie wykluczone. Wspomniane wyżej analogie do Mojżesza prawodawcy w kontekście góry jako miejsca ogłoszenia mowy, pozwalają wręcz widzieć tu nie tyle akt interpretacji, ale nowy akt nadania prawa ludowi przez samego Jezusa. Odnotowana później (7, 28–29)³⁶ reakcja słuchaczy wspierałaby takie rozumienie tego wydarzenia.

Przeprowadzona przez Tomasza Kota szczegółowa analiza retoryczna³⁷ pokazuje, że całość omawianego passusu (5, 21–48) jest skomponowana zgodnie z zasadami retoryki semickiej, gdzie części składowe są ze sobą w symetrycznych relacjach (A – 21–26, A' – 43–48; B – 27–32, B' 38–42), a kluczem do interpretacji całości wypowiedzi jest część centralna (C – 33–37). Kot, omawiając część C jednostki, zwraca uwagę, że Jezus odnosi się w tym miejscu do kwestii idolatrycznego używania imienia Bożego w celu ukrycia swojej nieszczerości. W efekcie relacja człowieka i Boga ulega totalnemu odwróceniu – w pewnym sensie Bóg jest manipulowany przez człowieka, stając się w pewnym sensie od niego zależny³⁸. Właściwa relacja ma miejsce wtedy, kiedy człowiek, zdając sobie sprawę ze swojej pełnej zależności od Boga, postępuje w prawdzie i zgodnie ze swoim powołaniem, co symbolizuje stwierdzenie: *Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie*.

W niniejszym tekście nie będziemy analizować całości passusu, lecz, pamiętając o kontekście bliższym, skoncentrujemy się na wersecie 48, w którym znajduje się wezwanie do bycia τέλειος, „doskonałym” na wzór samego Boga. Należy zwrócić uwagę, że literalne odczytanie tego wezwania może na pierwszy rzut oka budzić wątpliwości, bo czy chrześcijanin rzeczywiście byłby w stanie zrównać się z samym Bogiem, stając się obiektywnie tak samo doskonałym jak On sam? Kontekst teologiczny zupełnie wyklucza takie rozumienie tego fragmentu. Kluczem do właściwej egzegezy fragmentu jest analiza semantyczna słowa τέλειος. Pojęcie to doczekało się już oczywiście szczegółowego opracowania, którego najistotniejsze wnioski zostaną tutaj przytoczone³⁹. Problem interpretacyjny jest tu związany nie tyle z trudnością uchwycenia znaczeń tego słowa, ale raczej z odpowiednim wyborem i sprecyzowaniem znaczenia w tym specyficznym kontekście. Polskie przekłady jednomyślnie oddają ten termin jako „doskonały”, a w przekładach angielskich znajdujemy odpowiadające polskiemu „doskonały” słowo „perfect”.

³⁵ Vide: W.D. Davies, D.C. Allison Jr, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1, T&T Clark International, London, New York, s. 565: *Jesus did in fact have many new things to say, things which should enable his followers to obtain a righteousness greater than that exhibited by the custodians of the past*.

³⁶ (28) Gdy Jezus dokończył tych mów, tłumy zdumiewały się Jego nauką. (29) Uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie.

³⁷ T. Kot, *Accomplir..., passim*.

³⁸ *Finalement ce n'est pas l'action de jurer comme telle qui pose le problème, mais une possibilité de mettre Dieu à son service et par conséquent de le traiter comme une idole*. Idem, s. 45.

³⁹ Vide: TDNT, s.v. τέλειος.

Nie da się jednak ukryć, że przy próbie odpowiedniego zdefiniowania pojęcia „doskonały” napotykamy na pewien problem, nawet na gruncie języka polskiego. Zwrócił na to uwagę Władysław Tatarkiewicz pisząc w traktacie „O doskonałości”: „Jest to jeden z tych nierzadkich wyrazów, które rozumie każdy, kto mówi po polsku, ale o których właściwym sensie mało kto myśli”⁴⁰. Tatarkiewicz zwraca uwagę na etymologię tego słowa, które jest kalką łacińskiego *perfectus* oznaczającego: „dokonany, doprowadzony do końca, dokończony”. To pokrewieństwo z łacińskim pojęciem zostało zaciemnione przez pojawienie się spółgłoski „s” w dawnym wyrazie „dokonały”⁴¹. Powstały w ten sposób wyraz „doskonały” dziś już niekoniecznie niesie ze sobą powyższe konotacje, a kojarzy się raczej z czymś „wybornym” lub „najlepszym”. Skojarzenie takie przeniesione na grunt greki powoduje pewne niejasności w rozumieniu słowa τέλειος. Należy zwrócić uwagę, że w *Nowym Testamencie* słowo to używane jest 19 razy i tłumaczone jest zazwyczaj w jeden z trzech poniższych sposobów:

1. „Doskonały”, to znaczy taki, który jest obiektywnie najlepszy w swoim rodzaju⁴².
2. „Dojrzały”, to znaczy taki, który osiągnął ἀκμή⁴³.
3. „Pełny”, to znaczy taki, któremu niczego nie brakuje⁴⁴.

Te trzy odcienie znaczeniowe odpowiadają kategoryzacji Arystotelesa zawartej w *Metafizyce* 1021b, 12 n, przy czym filozof w odniesieniu do znaczenia 2 pisze nie o ἀκμή, a o τέλος – celu⁴⁵. Nie sposób nie zauważyć, że wynikające z powyższej kategoryzacji odcienie znaczeniowe mogą na siebie zachodzić, a nawet można sobie wyobrazić, że w określonym kontekście użycie τέλειος mogłoby ujmować każdy z tych odcieni. Jak zatem rozumieć zawarte w wersecie 48 wezwanie Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι?

Wezwanie to kończy ostatnią, piątą sekcję fragmentu, w której Jezus koryguje przepis implikujący zasadę nienawiści wrogów. Jezus wzywa słuchaczy do miłości nieprzyjaciół, której kultywowanie prowadzi do bycia na podobieństwo Boga (w. 45: *tak będziecie synami Ojca waszego*) okazującego swoją miłość i życzliwość wszystkim, niezależnie od tego, jaki mają do Niego stosunek. Zasada symetryczności reakcji, jeśli chodzi o miłość i nienawiść, nie leży w naturze kochającego Boga, a zatem Jego dzieci powinny z tej zasady również zrezygnować i kochać wszystkich, przyjaciół i wrogów. Wezwanie do bycia τέλειος wynika bezpośrednio

⁴⁰ W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, Warszawa 1976, s. 5

⁴¹ *Idem*, s. 6.

⁴² Cf. 1 J 4, 18: φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ ἀλλ’ ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον; W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk

⁴³ Cf. 1 Kor 14, 20: Ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσίν τέλειοι γίνεσθε; Bracia, nie bądźcie dziećmi w swoim myśleniu, lecz bądźcie jak niemowlęta, gdy chodzi o rzeczy złe. W myślach waszych **bądźcie dojrzałi!**

⁴⁴ Cf. Jak 1, 4: ἡ δὲ��πομονὴ ἔργον τέλειον ἔχεται, ἵνα ᾗτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι; A wytrwałość **niech dopełni swego dzieła**, abyście byli **zupelni** i pod każdym względem zdrowi, w niczym nie mając braków (Przekład Nowego Świata).

⁴⁵ Vide: *Met.* 1021B, 23–24: οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος, σπουδαῖον <ὄν>

z tej myśli, co podkreśla dodatkowo użycie w wersecie 48 spójnika wynikowego οὐν. Bycie τέλειος wiąże się zatem w tym kontekście z relacjami osobowymi. Po pierwsze z relacją podobieństwa dzieci Bożych do Ojca, a po drugie z relacją słuchaczy do innych ludzi, których dotąd nie traktowali jako bliźnich.

Spośród trzech powyżej odnotowanych odcieni znaczeniowych przymiotnika τέλειος, tego typu postawie, charakteryzującej się konsekwentnym okazywaniem miłości wszystkim, najbliżej jest znaczeniu 2 z jego odniesieniem do τέλος, rozumianym jako „cel”. W tym przypadku pojęcie τέλος należałoby odnieść do natury miłości, która jest, można rzec, totalna, bo nie pozostawia miejsca na jej warunkowanie okolicznościami towarzyszącymi, na przykład sympatią czy antypatią w stosunku do innych ludzi. Przywołując powyższe znaczenie 3, można powiedzieć, że tak rozumiana miłość jest pełna, niczego jej nie brakuje. Doskonałość, o jakiej tu mowa, byłaby zatem owym wspomnianym już wyżej „doprowadzeniem do końca”, w tym przypadku osiągnięciem najwyższej, doskonałej formy miłości bliźniego, która jest inkluzywna i nie daje możliwości jej okazywania w trybie warunkowym tylko wybranym osobom. Ponieważ w naturze Boga leży bezwarunkowa miłość do stworzenia, to okazując tę miłość jawi się On jako τέλειος, Ten, który z natury prezentuje cnotę miłości w najdoskonalszym, pełnym stopniu. Ludzie jako dzieci Boga powinni mieć udział w naturze swojego Ojca i, jak On, być τέλειοι, tymi, którzy postępują w zgodzie ze swoją naturą i „doprowadzają do końca” cnotę miłości (realizując jej τέλος), okazując ją wszystkim bezwarunkowo.

Takie rozumienie doskonałości w wersecie 48 byłoby zgodne z kontekstem bliższym całego fragmentu. W pewnym sensie werset ten mógłby być podsumowaniem całego wyводу z Mt 5, 17–48. Przesłanie w nim zawarte można by odczytywać jako wezwanie do radykalnego postępowania nie tyle według litery Prawa żydowskiego, co zgodnie z jego duchem, istotą czy można by powiedzieć τέλος. Jezus przeciwstawia kazuistycznym wywodom faryzeuszów radykalne interpretacje, które nakazują „pójść do końca” w rozumieniu istoty zaleceń Prawa, wypełnić (πληρῶσαι) je, uczynić je pełnymi, nie pozostając jedynie na powierzchni. Nie tylko akt zabójstwa podlega sądowi, ale nawet gniew na bliźniego, nie tylko akt cudzołóstwa jest złem, ale sama pożydlivość, która mogłaby do niego prowadzić. W tym sensie można dostrzec w tekście konstrukcję pierścieniową, która wiąże ze sobą w relację czasownik πληρῶσαι (w. 17) i przymiotnik τέλειος (w. 48). Wyrazy te odnosiłyby się do tej samej idei – „wypełnienia czegoś, uczynienia pełnym” i „doprowadzenia do końca”. Jeśli przypomnimy sobie, że Jezus uważał, iż całe Prawo można streścić odwołując się zasady miłości bliźniego (Mt 22, 37–40), to idea „czynienia pełnym” i „doprowadzania do końca” (realizacji τέλος) cnoty miłości w kontekście rozważań nad istotą Prawa, nabiera jeszcze głębszego znaczenia.

Podsumowując, jeśli zatem powyższa analiza jest prawidłowa, to wezwanie z wersetu 48 można by zinterpretować jako wezwanie do tego, by na wzór Boga Ojca, „doprowadzić do końca” cnotę miłości, rozciągając ją na wszystkich ludzi,

a nie jedynie na wybranych. W szerszym zaś rozumieniu, myśląc o Prawie jako całości, należy „uczynić je pełnym” (πληρῶσαι) i „pójść do końca”, radykalnie pojmując jego istotę w świetle zasady miłości bliźniego, nie wdając się w kazuistyczne rozważania i płytko pojmowaną obserwację.

STOICKIE ODNIESIENIA W MT 5, 17–48

Zamykając kwestię rozważań nad semantyką przymiotnika τέλειος, warto zwrócić uwagę, że autor *Ewangelii* bardzo starannie dobrał słownictwo, którego chciał użyć. Zwraca uwagę, drobna, ale, jak się okazuje, bardzo znacząca zmiana w stosunku do tekstu ze *Starego Testamentu*, do którego nawiązaniem jest 5, 48, a mianowicie Kpł 19, 2. W *Księdze Kapłańskiej* użyte jest słowo ἅγιος – święty, które Mateusz zastąpił przymiotnikiem τέλειος. Cytat starotestamentowy jest na tyle ważny, że zmiana ta z pewnością musiała zwrócić uwagę odbiorców i poprowadzić ich myślenie w stronę omówionych wyżej konotacji, które niesie ze sobą słowo τέλειος. Warto zwrócić uwagę, że, co można już było zaobserwować przy odwołaniach do Arystotelesa, termin ten jest w języku greckim osadzony bardzo mocno w sferze terminologii filozoficznej. Ze względu na wyniki badań wykazujące bardzo silny związek stoicyzmu i wczesnego chrześcijaństwa, warto zadać sobie pytanie o ewentualny stoicki kontekst również tego terminu. S. Stowers zauważa, że stoicy chętnie posługiwali się terminologią wyrażającą pojęcie doskonałości, odnosząc je do kwestii właściwego postępowania (τέλειον κάθηκον)⁴⁶. Termin τέλειος pojawia się na przykład w relacji Ariusza Didymusa, który przedstawiając stoicką etykę przytacza stoickie poglądy na temat szczęścia i doskonałości: Πάντα δὲ τὸν καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα **ΤΕΛΕΙΟΝ** εἶναι λέγουσι διὰ τὸ μηδεμιᾶς ἀπολείπεσθαι ἀρετῆς· τὸν δὲ φαῦλον τοῦναντίον <ἀτελεῖ> διὰ τὸ μηδεμιᾶς μετέχειν ἀρετῆς. Δι’ ὃ καὶ πάντως εὐδαιμονεῖν αἰεὶ τῶν ἀνθρώπων τοὺς ἀγαθοὺς, τοὺς δὲ φαῦλους κακοδαιμονεῖν. (Arius Didymus, *Liber de philosophorum sectis*, 78, 1, 7–12)⁴⁷. Stoicki mędrzec ma udział w pełnej doskonałości etycznej i nie brakuje mu w tym zakresie niczego, podobnie jak odbiorca Mt 5, 48 jest wezwany do doskonałej miłości, która nota bene jest dla stoików cnotą, którą sama boska Natura wyposażyła ludzi, którzy są stworzeni dla wzajemnej miłości (*amor mutuus*)⁴⁸. Postawa wzajemnej miłości i życzliwości jest wpisana również w stoicką koncepcję οἰκείωσις, kładącą nacisk na braterstwo wszystkich ludzi i wpisany w naturę ludzką imperatyw kooperacji i wzajemnego dbania o swoje potrzeby.

⁴⁶ S. Stowers, *Jesus the Teacher...*, s. 73.

⁴⁷ Twierdzą, że każdy dobry człowiek jest **doskonały**, ponieważ nie brakuje mu żadnej cnoty. Zły przeciwnie, jest **niedoskonały**, bo nie ma udziału w żadnej cnotie. Z tego powodu dobrzy ludzie zawsze są w pełni szczęśliwi, a źli nieszczęśliwi (przekład własny).

⁴⁸ Sen. Ep. 105, 52: *Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit*. Natura wydała nas na świat jako spokrewnionych ze sobą, skoro zrodziła nas z tych samych przyczyn i dla tych samych celów. Ona wszczepiła w nas wzajemną miłość i uczyniła nas towarzyszami (tłum. L. Joachimowicz).

Zbieżności ze stoickim systemem myślowym nie kończą się jednak w przypadku omawianego fragmentu *Ewangelii* jedynie na podobieństwach terminologicznych. Analizując treść całego dyskursu można zwrócić uwagę na krytykę negatywnych emocji, które pojawiają się w paradoksalnym kontekście – gniew zestawiony jest z morderstwem, a pożądlivość jest napiętnowana już na poziomie intencji. Gniew i pożądlivość to w systemie stoickim negatywne emocje (πάθη), które wymagają wyrugowania jako destrukcyjne. Specyfiką filozofii stoickiej jest fakt obarczania jednostki odpowiedzialnością za działania wynikające z πάθη, ponieważ biorą one początek z niewłaściwych procesów mentalnych, nad którymi można i należy panować, a nie z irracjonalnych impulsów. Mateuszowa interioryzacja obserwacji Prawa byłaby zatem zbieżna ze stoicką koncepcją πάθη. Początkiem niewłaściwych działań jest intelektualna akceptacja złych emocji, takich jak gniew czy pożądanie, co pokazuje jak głęboka transformacja wewnętrzna jest wymagana od człowieka zarówno w systemie stoickim, jak i chrześcijańskim. Zachowanie Prawa czy norm etycznych realizuje się w obu przypadkach już na poziomie woli i intencji, a nie jedynie czynów, których ocena poddawałaby się jedynie kazuistycznym interpretacjom.

Stoicki wydzwitek może mieć również kwestia zakazu przysięgania. Jak już wyżej wspomniano, ta centralna jednostka omawianego paragrafu zwraca uwagę na niewłaściwą relację człowieka do Boga. Człowiek powinien uznać, że nie jest w stanie panować nad zdarzeniami przyszłymi, zaakceptować władzę Boga nad nimi, a skupić się jedynie na tym, co rzeczywiście jest w stanie kontrolować. Stoicki determinizm w połączeniu z przekonaniem o tym, że człowiek może kontrolować jedynie swoją własną wolę i wynikające z niej działania, w pełni harmonizują z tak rozumianym fragmentem Mt 5, 33–37.

Nie da się nie zauważyć podobieństw z etyką stoicką także w przypadku zasady nieodpłatania złem za złe oraz miłości nieprzyjaciół. Seneka w traktacie *De ira* pisze: *Minime; non enim ut in beneficiis honestum est merita meritis repensare, ita iniurias iniuriis. Illic vinci turpe est, hic vincere. Inhumanum verbum est et quidem pro iusto receptum ultio, et talio non multum differt nisi ordine; qui dolorem regerit tantum excusatus peccat*⁴⁹. I dalej: *Irascetur aliquis? tu contra beneficiis provocas*⁵⁰. U Epikteta zaś czytamy: (...) καὶ δερόμενον φιλεῖν αὐτοὺς τοὺς δέροντας ὡς πατέρα πάντων, ὡς ἀδελφόν⁵¹. Kwestia ta została w ostatnich czasach gruntownie

⁴⁹ Sen. *De ira*, 2, 32, 1: W żadnym wypadku. Jeśli chodzi o dobrodziejstwa, jest rzeczą szlachetną nagradzać zasługi zasługami, ale co innego jest krzywdy odpłacać krzywdami. W pierwszym przypadku dać się przewyższyć komuś, w drugim – przewyższyć kogoś jest hańbą. Niegodna człowieka jest zemsta uznawana za sprawiedliwą. Niewiele różni się od krzywdy, tylko zmienioną kolejnością następstwa uczynków, tym, że kto za cierpienie odpłaca cierpieniem, ma lepsze podstawy do usprawiedliwienia złego uczynku. (przeł. L. Joachimowicz).

⁵⁰ *Ibidem* 2.34.5: Gniewa się ktoś na ciebie? Ty, na odwrót, odpłacaj mu dobrodziejstwami. (przeł. L. Joachimowicz).

⁵¹ *Diatr.* 3, 22, 54: on zaś ze swej strony, znosząc te razy, jak ojca wszech ludzi, jak brata powinien miłować człowieka, który go tyczą okłada (przeł. L. Joachimowicz).

przebadana i nie ulega wątpliwości, że analogie między chrześcijaństwem i stoicyzmem są tutaj bardzo widoczne⁵².

Jeśli powyższe obserwacje są trafne, to można zadać sobie pytanie, czy autor *Ewangelii św. Mateusza* świadomie nawiązuje, a może nawet inspiruje się elementami stoickiej etyki. S. Stowers zwrócił uwagę na to, jak Mateusz w 19, 16-22 dokonuje transformacji zaczerpniętej z Mk 10, 17-23 opowieści o bogatym młodzieńcu, który chciał osiągnąć życie wieczne, ale okazało się, że nie był w stanie pozbyć się swoich bogactw. Mateusz dodaje do tej historii dwa istotne w kontekście naszych rozważań elementy – przypomina o zasadzie miłości bliźniego oraz wprowadza do rozmowy słowo τέλειος. Mówi do młodzieńca: Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὑπάγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δός [τοῖς] πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι⁵³. Mamy zatem do czynienia z identycznym zestawieniem idei doskonałości i miłości bliźniego jak w 5, 17-48, w połączeniu z nawiązaniem do zachowywania przepisów Prawa. W świetle powyższych rozważań trudno sobie wyobrazić, by pojawienie się tutaj kolejny raz terminu τέλειος było przypadkowe. Można zatem odnieść wrażenie, że ewangelista na poziomie używanego języka próbuje uruchomić u odbiorcy pewien zestaw konotacji, które byłyby dość znaczące dla osoby zaznajomionej z podstawowymi zasadami etyki stoickiej, nawet na poziomie znajomości pewnych obowiązujących wzorców zachowań czy wartości istotnych w społeczeństwie. Hellenizująca interioryzacja Prawa żydowskiego na wzór stoicki stanowiłaby przy okazji argument pokazujący wyższość Jezusa – nauczyciela etyki nad żydowskimi interpretatorami Prawa, poruszającymi się na płaszczyźnie litery, a nie ducha. Z drugiej strony, być może należałoby nieco inaczej postawić akcenty i uznać, że Mateusz nie odnosi się do konkretnego systemu filozoficznego, ale do pewnych zasad etycznych, które funkcjonowały w hellenizowanym społeczeństwie tamtych czasów. Skądinąd wiadomo zaś, że najbardziej znaczącym i rozpowszechnionym systemem etycznym w tamtych czasach był system stoicki. Zestawienie nauczania Jezusa z najbardziej radykalnymi i znaczącymi zasadami moralnymi stawiałoby zatem Nauczyciela z Nazaretu nie tylko ponad interpretatorów żydowskich, ale i na szczycie intelektualnym, w gronie najwybitniejszych myślicieli swoich czasów⁵⁴.

PODSUMOWANIE

Analizując Mt 5, 17-48 można zauważyć znaczące podobieństwa wczesnochrześcijańskich i stoickich zasad etycznych. W obu systemach celem człowieka jest dążenie do bycia τέλειος, doskonałym etycznie, czy, inaczej mówiąc, do osiągnięcia swojego własnego optimum etycznego. W obrazowaniu biblijnym stan ten

⁵² Cf. R.M. Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism...*, s. 166-175.

⁵³ Mt 19, 21: Jezus mu odpowiedział: Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!

⁵⁴ Cf. S. Stowers, *Jesus the Teacher...*, s. 75 nn.

bywa opisywany jako wejście do Królestwa Bożego lub osiągnięcie życia wiecznego. Dążenie do doskonałości moralnej jest związane z przestrzeganiem pewnych uniwersalnych zasad etycznych wyrażonych Boskim prawem. Zachowywanie zasad Prawa powinno odbywać się na poziomie najgłębszych motywacji, a nie jedynie na płaszczyźnie litery. Negatywne emocje, takie jak gniew czy pożądlivość muszą zostać wyrugowane z natury ludzkiej. Nadrzędną zasadą regulującą stosunki międzyludzkie musi być zasada bezwarunkowej miłości wszystkich ludzi, która wyklucza odpłacanie złem za zło oraz nienawiść nieprzyjaciół. Człowiek powinien też pamiętać o tym, że to Bóg w ostateczności kontroluje bieg zdarzeń i skupić się na tym, co jest pod jego kontrolą, czyli na dążeniu do doskonałości etycznej.

Te liczne i znaczące podobieństwa ideowe w zestawieniu z obserwacją tego, jak Mateusz modyfikuje materiał zaczerpnięty z *Ewangelii św. Marka*, skłaniają do wniosku, że użyty w 5, 48 cytat z Kpł 19, 2 mógł zostać świadomie przekształcony poprzez zastąpienie terminu ἄγιος pojęciem τέλειος, tak by rozważania nad prawdziwym znaczeniem przestrzegania Prawa kojarzyły się zhellenizowanemu odbiorcy z najbardziej znaczącymi i najlepszymi w owych czasach standardami etyki filozoficznej. Działanie takie, na płaszczyźnie retorycznej, miałoby wartość apologetyczną zarówno na poziomie polemiki z Żydami, jak i stanowiłyby element dialogu z poganami.

Uniwersytet Wrocławski
Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych
ul. Szewska 49, 50-139 Wrocław

THE STOIC CONTEXT OF THE USE OF THE ADJECTIVE ΤΕΛΕΙΟΣ IN MATTHEW 5, 48

Abstract

The aim of this text is a critical analysis of the argument proving that the Greek translations introduced to the text of the call made by Jesus to his audience in Matthew 5, 48 is consistent with concepts of Stoic ethics. The analysis will refer to observations already made by researchers up until this point, proposing at the same time that we should look closely at certain elements which eliminate problems of interpretation.

Keywords: New Testament, Gospel of Matthew, Stoicism, rhetoric