

Tłumaczenie

w. 22. I szli (dosł. idą) do Betsaidy. I przynieśli (dosł. przynoszą) mu niewidomego, i błagali (dosł. błagają) go, aby go dotknął.

w. 23. I chwyciwszy rękę niewidomego, wyprowadził go poza wieś. A splunąwszy w jego oczy i na/położywszy mu ręce [na oczy], zapytał go: Czy coś widzisz?

w. 24. Niewidomy spojrzawszy w górę, mówił: Widzę ludzi, ponieważ [są] jak drzewa i widzę [ich] chodzących.

w. 25. Potem znów na/położył ręce na jego oczy. I przejrzał, i powrócił [do zdrowia], i postrzegął wszystko wyraźnie.

w. 26. I odesłał go do domu mówiąc: żebyś nie wszedł do wsi.

Komentarz

w. 22. Tekst rozpoczyna się typowym dla ewangelisty Marka użyciem czasowników w praesens historicum (gramatyczny czas teraźniejszy, który – użyty w narracji – pełni funkcję czasu przeszłego) oraz w formie nieokreślonego pluralis (podmiot zbiorowy nie jest sprecyzowany, odbiorca nie został poinformowany eksplicite, kim są „oni” – ci, którzy idą do Betsaidy, przynoszą niewidomego i proszą o jego uzdrowienie). Nie da się jednoznacznie powiedzieć, czy są to uczniowie, pojawiający się dopiero w epizodzie następującym bezpośrednio po opowiadaniu Mk 8,22-26 (por. 8,27 – *odszedł Jezus i jego uczniowie do wsi – Cezarei Filipowej*). Wcześniej uczniowie wymienieni są w 8,10 (*wsiadłszy do łodzi ze swoimi uczniami, udał się w okolice Dalmanuty*). Do tego nawiązuje opis z 8,14 (*zapomnieli wziąć chleby i poza jednym chlebem nie mieli [ich] ze sobą w łodzi*) i choć uczniowie nie zostali przez hagiografa bezpośrednio wspomniani, to kontekst wskazuje, że to oni uczestniczą w dialogu z Jezusem w łodzi. Można się zastanawiać, czy w następnej scenie – podróży do Betsaidy – występują dokładnie te same postaci. Nie ma wątpliwości, że zaimek osobowy rodzaju męskiego w liczbie pojedynczej (*przynieśli mu, błagali go*) oznacza Jezusa. Ale zmiana scenerii może oznaczać, że liczba mnoga ma inne – szersze – znaczenie niż poprzednio i obejmować zarówno uczniów, jak i mieszkańców Betsaidy, którzy przyprowadzają do Jezusa niewidomego.

Większość egzegetów jednak łączy fragmenty 8,14-21, 8,22-26 i 8,27-30 i twierdzi, że pasus 8,22-23 (albo 8,22-24) jest ilustracją zarzutu względem uczniów z 8,18a.21b (*Macie oczy a nie widzicie! Jeszcze nie rozumiecie?*), natomiast samo uzdrowienie to antycypacja wyznania Piotra przemawiającego w imieniu wszystkich uczniów (8,29). Wyznanie zaś to wyraz *rozumienia*, kim jest Jezus. O stopniowym u/odzyskiwaniu wzroku przez uczniów mają świadczyć też wydarzenia opisane w 8,31-10,52, zakończone kolejnym opowiadaniem o uzdrowieniu niewidomego, również odczytywanym symbolicznie.

Tymczasem, jak wspomniano, nie da się jednoznacznie takiego połączenia wyprowadzić na podstawie samej analizy leksykalnej i syntaktycznej. Opowiadanie 8,22-26 wyróżnia się użyciem dość nietypowego słownictwa (por. hapax legomena występujące w tym fragmencie, wymienione niżej, w komentarzu do kolejnych wierszy), a kohezja (bezpośredni związek np. logiczny, czasowy, celowy,

przyczynowy z poprzednim fragmentem), jak to zwykle u Marka, nie jest zbyt mocno wyeksponowana. Zdania bowiem połączone są spójnikiem *kai* (i).

Pod względem leksykalnym i kompozycyjnym Mk 8,22-26 przypomina opowiadanie o uzdrowieniu głuchoniemego z Mk 7,31-37. W opowiadaniu o uzdrowieniu głuchoniemego uczniowie jednak się nie pojawiają, Jezus sam (czasowniki w l. poj. w w. 31) idzie z Tyru poprzez Sydon i inne miasta Dekapolu na brzeg Morza Galilejskiego. Tych, którzy w 7,32 przynoszą (*ferousin* – ind. praes. act.; taka sama forma jak w 8,22) Mu głuchego i bełkocącego i proszą (*parakalousin* – ind. praes. act.; taka sama forma jak w 8,22), aby położył na nim rękę, identyfikować można raczej z mieszkańcami okolicznych wsi niż z uczniami. Jeśli więc zestawić te dwa, prawie bliźniacze pod względem użytego słownictwa i konstrukcji gramatycznych teksty, to wydaje się mało prawdopodobne, aby świadkami, uczestnikami i jednocześnie adresatami obu scen były różne grupy ludzi.

Do podobieństw kompozycyjnych należy też pojawienie się na początku historii danych topograficznych. W r. 7 padają nazwy miast: Sydon, Tyr, Dekapol, tutaj wspomniana jest Betsaida. Do pomyłek trzeba zaliczyć wariant m.in. z kodeksu D, gdzie zamiast Betsaidy wymieniona jest Betania. Sama Betsaida (nazwa oznacza „dom rybaka“) kojarzona jest z apostołami Piotrem, Andrzejem, Filipem i tradycyjnie też z Janem i Jakubem, którzy rzeczywiście byli rybakami. W czasach Jezusa miejscowość ta, leżąca najprawdopodobniej na terenach należących do tetrarchii rządzonej przez Heroda Filipa zyskała status miasta (*polis*) i nową nazwę – Julia/Julias (na cześć Julii Augusty czyli Liwii Druzylli, żony Oktawiana Augusta, matki Tyberiusza). Mimo to organizacja życia społecznego wciąż bardziej przypominała strukturę wiejską niż miasto, dlatego w ww. 23 i 26 Betsaida nazwana jest wsią (*kome*).

Wydaje się, że klucza interpretacyjnego dla obu „bliźniaczych“ cudów z Mk 7,31-37 i 8,22-26 należy rzeczywiście szukać w scenie poprzedzającej uzdrowienie niewidomego. Chodzi o aluzję do proroctwa Izajasza – Iz 35,5: *Wtedy otworzą się oczy ślepych, otworzą się też uszy głuchych*, wyrażoną w stwierdzeniu Jezusa: *Mając oczy, nie widzicie i mając uszy, nie słyszycie* (Mk 8,18). Jednak chodzi o to, aby pokazać odbiorcom Ewangelii Marka, że nawet bezpośredni uczniowie Jezusa, mając tak wyraźnie pokazane, kim jest Nauczyciel i Cudotwórca, nie byli w sytuacji uprzywilejowanej, nie widzieli, nie słyszeli, nie rozumieli aż do momentu, gdy spojrzeli na działalność Jezusa z perspektywy postrezurekcyjnej. Niektórzy bibliści wskazują wręcz na opozycję: otwarcie uszu, rozwiązanie języka i otwarcie oczu beneficjentów cudów a „zamknięta“ postawa uczniów aż do zmartwychwstania Jezusa. Wyznanie Piotra w 8,29 trudno wtedy traktować jako odpowiednik jednego z „etapów“ uzdrowienia niewidomego (a wcześniej głuchoniemego), bo po „rozpoznanie“ ma miejsce powstrzymanie Jezusa przed wypełnieniem misji i powrót (?) do myślenia po ludzku (por. Mk 8,31-33). Wydaje się więc, że zarówno Mk 7,31-37 jak i Mk 8,22-26 należy uznać przede wszystkim za ilustrację i wypełnienie zapowiedzi Izajasza; przesłanie skierowane do wszystkich odbiorców Ewangelii Marka, że działania Jezusa miały charakter eschatologiczny i zbawczy. A zatem włączenie lub niewłączenie uczniów w grupę postaci określonych przez hagiografa jako „oni“ – nie ma tu większego znaczenia.

Po przyniesieniu niewidomego, co należałoby raczej odczytać – po przyprowadzeniu – pojawia się prośba nie tyle o bezpośrednie uzdrowienie, co o dotknięcie – czasownik *hapto* w con. aor. medii – *hapsetai* (w 7,32 podobnie, ale tam jest prośba o nałożenie/położenie ręki), co można tłumaczyć też „przyłgnąć“, „trzymać się kogoś“. O tym, że chodzi tutaj też o bardzo bliski kontakt, który implikuje zaangażowanie przynajmniej jednej strony, świadczy fakt, że czasownika *hapto* używano również w znaczeniu współżycia seksualnego oraz...zapalenia, płonienia. We wcześniejszych opisach cudów u Mk też czasem pojawia się czasownik *hapto*, ale nie na etapie prośby. Np Mk 1,41 opisując akt uzdrowienia trędowatego, wspomina, że Jezus *wyciągnąwszy rękę swoją, dotknął (hepsato) i mówił/mówi...* Tutaj ci, którzy przynieśli/przyprowadzili kalekę do taumaturga, proszą o dotknięcie. Użycie spójnika *hina* – że, żeby, aby może sugerować, że po czasowniku *parakaleo* (prosić, błagać) pojawi się albo treść prośby, albo jej cel. Tutaj najprawdopodobniej chodzi o cel, ponieważ – jak wspomniano – dotknięcie, chwycenie towarzyszyło wcześniejszym uzdrowieniom i obecni wiązali je z samym aktem uzdrowienia (por. Mk 6,56). Być może nawet należałoby tu *dotknięcie* i *uzdrowienie* traktować jako ekwiwalenty, a przynajmniej synonimy.

w. 23. Ujęcie za rękę/wzięcie za rękę/chwycenie za rękę jest gestem często opisywanym w Ewangelii Marka przy okazji uzdrowień (por. np. Mk 1,31; 3,5; 5,41). Ale tylko w 8,23 gest ten poprzedza wyprowadzenie poza wieś i tylko tutaj w Ewangelii Marka określony jest on derywatem czasownika *epilambano* (tutaj jako part. aor. medii – *epilabomenos* „chwyciwszy“). A więc jest to Markowy hapax legomenon, choć w innych pismach NT czasownik ten można oczywiście spotkać. W „bliźniaczej“ historii o uzdrowieniu głuchoniemego beneficjent również wyprowadzany jest z tłumy. W opisie brak wyraźnej wzmianki o „wzięciu za rękę“, ale można się domyślać, że w obu przypadkach wyprowadzenie wyglądało podobnie.

Trudno jednoznacznie zinterpretować fakt wyprowadzenia na zewnątrz wsi, by dokonać uzdrowienia. Tym bardziej że oprócz 7,33 żaden opis cudu u Mk nie obejmuje takiej sekwencji czynności: prośba – chwycenie za rękę – wyprowadzenie na zewnątrz – uzdrowienie itd. Być może ma to jakiś związek ze znaczeniem czasownika *epilambano*, który obok swojego podstawowego znaczenia, ma też znaczenie bardziej metaforyczne i symboliczne. Oznacza bowiem przyjście z pomocą, ratunek, wyrwanie z niebezpieczeństwa. Jeśli przyjąć takie znaczenie *epilambano*, to jednak trudno sprecyzować, co i dlaczego stanowi dla uzdrawianego niebezpieczeństwo. Czy jest to tłum, mieszkańcy wsi/miasta, ci, którzy przynieśli/przyprowadzili kalekę, czy może ci, którzy w mieście pozostali? Ostrzeżenie w w. 26 i zakaz wchodzenia do wsi sugeruje, że w jakimś stopniu dla uzdrowionego niebezpieczni byli mieszkańcy miasta. Ale znów nie wiadomo, czy tylko ci, którzy pozostali w mieście, czy również ci, którzy zwrócili się do Jezusa z prośbą o „dotknięcie“ kaleki?

Gdzieś poza granicami wsi/miasta, a więc na terenie niezamieszkałym, z daleka od ludzkich spojrzeń Jezus dokonuje cudu. We wcześniejszych opisach uzdrowienie następowało w wyniku samego słowa Jezusa lub słowa i dotknięcia. Teraz pojawia się dodatkowy środek – ślina. Znow widać paralele z opowiadaniem z Mk 7,33. Nie wiadomo dokładnie, dlaczego hagiograf wprowadza w obu historiach motyw śliny, która – jak wiadomo – ma właściwości lecznicze oraz oczyszczające. Niektórzy z biblistów, chcąc zracjonalizować Markowy opis, twierdzą, że użycie śliny ma tu

charakter „higieniczny” i oznacza oczyszczenie oczu/powiek z brudu, może ropy. Ale trudno takie samo znaczenie przypisać ślinie w 7,33. Użycie śliny przy uzdrowieniu niewidomego w Mk 8,23 przypomina bardzo ten sam motyw obecny w opisie uzdrowienia dokonanego przez cesarza Wespazjana w Aleksandrii (wspominają o tym m.in. Tacyt, Swetoniusz, Dion Kasjusz). Zestawienie Jezusa i Wespazjana oznaczałoby przesunięcie powstania całej Ewangelii Marka na czasy po roku 70, ponieważ początek rządów Wespazjana przypada na rok 69, niemniej zwrócenie uwagi na to, że objęciu władzy towarzyszą cuda i wspomniana już aluzja do Iz 36,5 mogą mieć na celu uwrażliwienie odbiorców (wywodzących się głównie z Rzymu) na godność mesjańską/królewską Jezusa i początek Jego eschatologicznego panowania.

Splunawszy, Jezus kładzie ręce na oczy niewidomego. Pojawia się tu nietypowy rzeczownik – *ommata* (kolejne hapax legomenon u Marka), który oznacza oczy. Jak wspomniano, położenie rąk należy uznać za równoznacznie z dotknięciem oraz z uzdrowieniem w ogóle. Z kolei użycie l. mn. zarówno przy rzeczowniku *oczy*, jak i przy rzeczowniku *ręce*, sugeruje, że Jezus nie dotykał po kolei oczu niewidomego jedną ręką, lecz jednocześnie położył obie ręce na jego oczach – lewą rękę na prawe oko, a prawą na lewe.

Po nałożeniu rąk pojawia się – nietypowe jak na opowiadanie o cudzie – pytanie: *Czy coś widzisz?* Hagiograf używa jednego z „serii” czasowników o zniuansowanych znaczeniach generowanych przedrostkami, które zwracają uwagę na jakiś aspekt związany z widzeniem. Tutaj seria rozpoczyna się czasownikiem podstawowym – *blepo* (widzieć).

w. 24. Udzielając odpowiedzi uzdrawiany posługuje się początkowo tym samym czasownikiem – *blepo* (*widzę ludzi*), później jednak używa bardziej wieloznacznego *horo/horao* (*widzę chodzących – jakby drzewa*). Czasownik *horo/horao* bowiem oznacza też *oglądanie* najczęściej Bożej chwały, Bożego działania. Takie rozumienie stawia Markowy opis uzdrowienia niewidomego tuż obok opisu Janowego. Oba dotyczą Bożej mocy i chwały, ale podane są z różnej perspektywy. Perspektywa Markowa – to perspektywa ludzka, człowiek ma *oglądać* Boże działanie. Perspektywa Jana – to przyjęcie „Bożego punktu widzenia”, bo działanie Boże ma się ukazać/objawić. Zestawienie to potwierdza wcześniejsze założenie, że cud opisany u Marka ma charakter epi/teofanijny, a nie ilustracyjny. A jeśli już przypisywać mu znaczenie ilustracyjne, to dotyczy ono cytatu z Iz 35,5, a nie stanu wiary i wiedzy uczniów oraz procesu dochodzenia przez nich do pełni wiary i poznania.

Przygotowaniem odbiorcy na takie rozumienie epizodu jest też użyty w narracji czasownik *anablepo* (w tekście w formie part. aor. act. – *anablepsas*) – spojrzeć w górę. W Mk *anablepo* może mieć znaczenie bardzo dosłowne – tak np. w 6,41 czy 7,34 – *spojrzał w górę – w niebo*; z kolei spojrzenie w górę, w niebo można rozumieć metaforycznie jako „oglądanie chwały Bożej”. Ale *anablepo* może też oznaczać u/odzyskanie wzroku – jak w 10,51-52. Tutaj najprawdopodobniej zbiegają się te trzy znaczenia: niewidomy zaczyna widzieć i najpierw kieruje wzrok ku górze, aby zmanifestować swoją wiarę, że uzdrowienie pochodzi z nieba, jest działaniem Bożej mocy, ma wspomniany epi/teofanijny charakter. Potem następuje opis tego, co widzi po u/odzyskaniu wzroku.

Nie wiadomo, czy niewidomy utracił wzrok, czy też jest kaleką od urodzenia (por. J 9,1). Dla całego epizodu nie ma to wielkiego znaczenia. Jeśli jest to opowiadanie paralelne do J 9,1nn, można przyjąć, że człowiek ten nie widział od urodzenia. Z kolei czasownik *apokathistemi* z w. 25. sugerowałby „powrót do poprzedniego stanu”, a więc do stanu, kiedy niewidomy widział.

Początkowo uzdrawiany widzi niewyraźnie: rozróżnia kształty, dostrzega ruch (w tej właśnie kolejności): praes. act. *peripatountas* użyte zostało w acc. pl. masc., pod względem formy odpowiada więc rzeczownikowi *antropous* (ludzie) – również w acc. pl. masc. Rzeczownik *dendra* (drzewa) jest rodzaju nijakiego. Całą frazę można by przetłumaczyć następująco: *Widzę (blepo) ludzi, ponieważ oni są jak drzewa* – kształty, elementy pionowe, z koroną/głową i rękami/konarami/gałęziami. A dalej: *widzę, dostrzegam (horo/horao) chodzących* – ruch/działanie. Można to przełożyć na znaczenie metaforyczno-objawieniowe: najpierw uzdrawiany widzi (*blepo*) Syna Bożego *jakby* człowieka, potem doświadcza Jego działania i rozpoznaje, wie już (*horo/horao*), kim jest działający.

w. 25. Po (*eita* – potem) odpowiedzi niewidomego, która interpretowana jest na poziomie literalnym jako powód do „poprawienia” cudu, Jezus rzeczywiście jeszcze raz (*palin*) podejmuje czynności, które mają doprowadzić do u/odzyskania zdolności wyraźnego widzenia. Ponownie pojawia się gest nałożenia/położenia rąk na oczy uzdrawianego. Hagiograf używa tutaj tego samego czasownika – *nałożyć/położyć*, ale inaczej określa oczy. O ile w w. 23 zastosował bardzo rzadki w NT termin *ommata*, o tyle tutaj posługuje się już rzeczownikiem typowym – *ofthalmos* (tutaj w acc. pl. – *ofthalmous*). Być może w ten sposób – poprzez zróżnicowanie nietypowej i typowej leksyki – chce zaznaczyć dwa „etapy” cudu. Zwykle w opowiadaniach o cudach pojawia się tylko wzmianka o skutecznym działaniu Jezusa. Temu odpowiadałby opis drugiego „etapu” uzdrowienia niewidomego, w którym używa się standardowych dla tego typu narracji sformułowań: Jezus nakłada ręce na oczy kaleki, a ten zaczyna bardzo dobrze widzieć. Na „etap pierwszy”, zdecydowanie rzadszy w taumatycznych narracjach nowotestamentowych, zostaje zwrócona uwaga odbiorcy poprzez nietypowe słownictwo. Wydaje się więc, że całe opowiadanie koncentruje się właśnie na w. 24. i na rozpoznawaniu osoby Jezusa (kształt) w Jego działaniu (ruch). Potem następuje potwierdzenie tego rozpoznania także przez leksykalne odwołanie do 8,18 i parafrazy Iz 35,5. Tam też rzeczownikiem oznaczającym „oczy” jest *ofthalmos*.

W w. 25. pojawiają się kolejne derywaty czasownika *blepo* niuansowane przedrostkami: *diablepo* oraz *emblepo*, przedzielone czasownikiem *apokathistemi*. Pierwszego użyto w ind. aor. act. – *dieblepsen* (przejrzał), co sugeruje, że hagiograf ten etap uważa za zakończony. Drugi czasownik również występuje w ind. aor. act. – *apekateste* (powrócił do zdrowia, do stanu poprzedniego), a więc i ten etap został ukończony. Natomiast forma trzeciego czasownika jest inna – *eneblepen* (wpatrywał się, przypatrywał się, [s]postrzegał) to ind. imperf. act., a więc czynność, która ma aspekt niedokonany, ciągły. Oznacza to, że uzdrowienie ma charakter trwały, a uzdrowiony, korzystając z u/odzyskanego wzroku, inaczej – wyraźnie, jasno (znów hapax legomenon u Mk – *telaugos*) – postrzega otaczającą go całą rzeczywistość. Można się domyślać, że chodzi o porzucenie postrzegania (a w konsekwencji oceniania) osobno kształtów/form i osobno działań, lecz o łączenie tych elementów i dopiero na tej podstawie wyciąganie wniosków.

w. 26. Jezus odsyła uzdrowionego do domu, ale przykazuje, aby nie wchodził do wsi. W „bliźniaczym” opowiadaniu w 7,36 pojawia się podobny motyw – Jezus nakazuje *im*, a więc prawdopodobnie świadkom uzdrowienia (choć też odbyło się ono na osobności), tym, którzy przyprowadzili głuchoniemego, a teraz widzą, że słyszy i może mówić, aby nic nikomu nie mówili. Oni jednak nie zastosowali się do tego nakazu. Tym razem nakaz skierowany tylko do beneficjenta cudu (czasowniki w 1. poj.). Wcześniejsze wyprowadzenie poza granice wsi i obecny zakaz wchodzenia do niej może sugerować, że Jezus chce, aby uzdrowiony uniknął spotkania z ludźmi, którzy przyprowadzili kalekę, a teraz oczekują od niego relacji „jak było”. Tę sugestię potwierdzają warianty tekstu z kodeksu D: *idź do swego domu i nikomu nie mów w wiosce* lub z Θ: *idź do swego domu, a jeśli wszedłbyś do wioski, nikomu nic nie mów w wiosce*, a także dopowiedzenie w kodeksach A i C: *nie mów nic nikomu w wiosce*. Nie trzeba ich jednak uwzględniać, ponieważ w tekście przyjętym myśl ta jest wystarczająco wyraźnie implikowana.

Można się zastanawiać, dlaczego Jezus nie chce być poznany jako cudotwórca? W opowiadaniach o cudach, w których wykorzystano inny schemat – nieszczerście prośba o cud dokonanie cudu **reakcja tłumu/świadków** – podziw, czasem strach przed mocą Jezusa są elementami dopełniającym narrację (np. Mk 1,27-28; 2,12; 4,41, również 3,6; 5,14-17.19-20). Ten epizod wpisuje się w teologiczno-literacką koncepcję Marka, który eksponuje motyw „tajemnicy mesjańskiej” (por. Mk 1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36).

Biorąc pod uwagę to, co powiedziano o symbolicznym znaczeniu uzdrowienia – jako spojrzeniu na sylwetkę Jezusa i Jego działania, które zestawione razem dopiero składają się na **możliwość rozpoznania**, kim On jest i jaką mocą działa – zakaz mówienia miałby zapobiegać koncentracji uwagi na elementach wizualnych – spektakularnych cudach, bez dopełnienia ich refleksją na temat źródła mocy i bez odwołania do proroctw wypełniających się w osobie i działaniu Jezusa Mesjasza, Syna Człowieczego, który zapoczątkowuje erę eschatologiczną.