Ilustracja: Natalia Kulka

Złudzenie symetrii. Na marginesie polskiego tłumaczenia żydowskiej antyewangelii *Toledot Jeszu*

Zuzanna Radzik

Abstrakt: Punktem wyjścia artykułu są uwagi zawarte we wstępie do polskiego tłumaczenia tekstów żydowskiej antyewangelii *Toledot Jeszu* przez Jana Iluka (*Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. 2: *Żydowska Antyewangelia. Antyczna tradycja i nowożytne trwanie*). Tłumacz i zarazem autor opracowania sugeruje, że teksty *Toledot Jeszu* mogły stać się przyczyną chrześcijańskiego antyżudaizmu. Krytykując to założenie, autorka artykułu referuje aktualny stan badań na temat relacji chrześcijańsko-żydowskich w starożytności oraz przyczyn chrześcijańskiego negatywnego nauczania na temat Żydów. Następnie proponuje lekturę *Toledot Jeszu* jako zapisu żydowskiej perspektywy wzajemnych stosunków Żydów i chrześcijan.

Wyrażenia kluczowe: *Toledot Jeszu*, antyewangelia

Toledot Jeszu to polemiczna z chrześcijańską, żydowska historia życia Jezusa. Właściwie antyewangelia. Przedstawiając historię Jezusa, wiernie śledzi główną linię chrześcijańskiej opowieści. Jednocześnie przeinacza ją, parodiuje i wyśmiewa. Przy tym ujawnia drobiazgową znajomość tekstów chrześcijańskich, niektórych dogmatów oraz uważną lekturę *Nowego Testamentu*. W efekcie wychwytuje sprawiające trudność fragmenty, choćby te o dziewiczym poczęciu, cudach czy zmartwychwstaniu. Co więcej, żydowska

antyopowieść o Jezusie – by zacytować Daniela Stökl Ben Ezra – była swoistym best-sellerem (Stökl Ben Ezra, 2009, s. 484): znamy około 150 manuskryptów, najwcześniejszy z XI wieku. *Toledot Jeszu* istnieje w wielu językach, m.in. w aramejskim, hebrajskim, judeo-arabskim, jidysz, hiszpańskim, ladino i niemieckim. W dodatku tekst był zmieniany, aktualizowany, prawdopodobnie dostosowywany do potrzeb czasu i miejsca. Funkcjonował jako ludowa opowieść. Zawsze jednak pełnił podobną rolę: był zręcznie i inteligentnie napisaną polemiką z dominującym chrześcijaństwem. Popularna forma sprzyjała spontanicznej transmisji, krążeniu tej historii po kuchniach i chederach. Dodawano do opowieści ludowe lub nieco rubaszne wątki, tak by historia perypetii Jeszu – bo tak nazywany jest tu Jezus – uodporniała na chrześcijaństwo, dostarczając przy okazji rozrywki.

Bohater *Toledot Jeszu* rodzi się jako bękart, tłumy uwodzi za pomocą magii, by wreszcie zostać słusznie skazanym na śmierć przez powieszenie na pniu kapusty. W odpowiedzi na pogłoskę o jego zmartwychwstaniu ciało zostaje wywleczone z ukrycia i pokazane tłumom. Znając choćby tak pobieżnie treść *Toledot Jeszu*, nietrudno sobie wyobrazić, jakie emocje wywoływał ten tekst, ilekroć stawał się znany chrześcijanom. Odkąd biskup Lyonu Agobard odnotował istnienie *Toledot Jeszu* w 826 roku n.e., co jakiś czas „żydowskie obelgi” odkrywali kolejni badacze chrześcijańscy, w późniejszych wiekach chrześcijańscy hebraiści i orientaliści.

Zwykle *Toledot Jeszu* otaczała atmosfera sensacji. Być może poziom emocji, jaki te teksty budziły, sprawił, że przez długi czas nie podejmowano nad nimi poważnych naukowych badań. Wśród pierwszych badaczy trzeba wymienić Samuela Kraussa, autora pracy *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* z 1902 roku. Jego książka to przykład heroizmu żydowskiego uczonego, który zdecydował się na studia nad *Toledot Jeszu* w bardzo już wtedy antysemitycznym, niemieckim środowisku naukowym. Do dziś pracę Kraussa uważa się za przełom w historii badań nad *Toledot*.

Kolejne, bardziej kompletne opracowanie tekstów oferuje niewydana praca doktorska Williama Horbury’ego *A Critical Examination of the Toledoth Jeshu*, obroniona na uniwersytecie w Cambridge w 1970 roku¹. Ważną publikacją jest *Il Vangelo del Ghetto* Riccardo Di Segni (Di Segni, 1985), w której autor zaproponował sposób klasyfikacji manuskryptów. Nadzieje na poważne i systematyczne opracowanie tekstów *Toledot Jeszu* budzi obecnie projekt badawczy prowadzony przez Petera Schäfera na Uniwersytecie Princeton. Jego pierwszym owocem była konferencja jesienią 2009 roku i pokonferencyjna publikacja *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* (Schäfer, Deutsch, & Meerson, 2011). W ramach projektu digitalizuje się teksty i tworzy bazę danych z oryginałami, tłumaczeniami i komentarzami do dostępnych manuskryptów *Toledot Jeszu* (<http://www.princeton.edu/judaic/special-projects/toledot-yeshu>). Projekt na Uniwersytecie Princeton skupił grupę badaczy, którzy śledzą rozmaite wątki związane z *Toledot Jeszu*, co daje nadzieję na pogłębioną analizę różnych aspektów tej tradycji. Widząc rosnące zainteresowanie

¹ We wstępie do *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* Peter Schäfer informuje, że obecnie Horbury przygotowuje zaktualizowane wydanie swojego doktoratu (Schäfer, 2011, s. 1).

badaniami nad *Toledot Jeszu*, z radością trzeba powitać polskie tłumaczenie niektórych wariantów opowieści, wybranych, przetłumaczonych i opatrzonych komentarzem przez Jana Iluka (Iluk, 2010).

*

Radość z polskiego wydania tekstów *Toledot Jeszu* łączy się jednak z dyskomfortem, jaki budzą rozproszone we wstępie i zakończeniu uwagi autora i tłumacza. Można by je przeoczyć, uznając za marginalne. Biorąc jednak pod uwagę, że wydanie przygotowane przez Iluka jest, i pewnie przez długi czas pozostanie, jedynym opracowaniem *Toledot Jeszu* dostępnym polskiemu czytelnikowi, warto zwrócić uwagę, jak autor rozumie miejsce tej grupy tekstów w szerszym kontekście historii relacji chrześcijańsko-żydowskich.

Tom *Żydowska Antyewangelia. Antyczna tradycja i nowożytne trwanie* jest drugą częścią dyptyku zatytułowanego *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*. Pierwszą część stanowi tłumaczenie (po raz pierwszy w całości) kazań Jana Chryzostoma przeciwko Żydom i judaizantom (Iluk, 2006). Antiocheński biskup, zapamiętany przez tradycję chrześcijańską jako znakomity kaznodzieja i retor (stąd przydomek Chryzostom, czyli 'Złotousty'), wygłosił jesienią 386 i wiosną 387 roku n.e. cykl kazań skierowanych do chrześcijan z Antiochii, w niewybrednych słowach przedstawiając Żydów. Głównym celem jego oratorskich popisów było zniechęcenie chrześcijan do chodzenia do synagogi, wspólnych modlitw z Żydami i obchodzenia ich świąt. Judaizm bowiem – choć według teologii chrześcijańskiej martwy i odrzucony przez Boga – był atrakcyjną i żywą religią, która przyciągała ciekawskich i cieszyła się estymą. Chryzostom był jednym z tych, którzy za pomocą retoryki próbowali przypomnieć, bądź wymusić, respektowanie granic między grupami. Jak wskazują współczesne badania, owe granice między chrześcijaństwem i judaizmem nie dla wszystkich były jasne i nie przez wszystkich przestrzegane jeszcze w IV-V wieku (Schäfer, 2012; Boyarin, 2004).

Warto w tym miejscu wspomnieć, że pierwotny plan badawczy Jana Iluka był nieco inny niż ostatecznie zrealizowany. Przetłumaczywszy kazania Jana Chryzostoma, zamierzał pogłębić badania nad późniejszymi chrześcijańskimi polemikami z judaizmem. „Powodem, dla którego zmieniłem swoje plany badawcze – tłumaczył – było również i to, że w naszym kraju, którego mieszkańców tak często oskarża się o antysemityzm, pewien zabytek piśmiennictwa w obszarze żydowskiej diaspory nie został przełożony na język polski. Tym zabytkiem są *Toledot Jeszu* ('Dokonania Jezusa'). Zajmując się historią ich trwania, zajmujemy się zarazem jednym z najbardziej długowiecznych obiektów dziedzictwa religijnego sporu” (Iluk, 2010, s. 10). Rzeczywiście *Toledot Jeszu* jest ważnym, a jednocześnie budzącym emocje tekstem, który nie był dotąd polskiemu czytelnikowi dostępny. Jednak wzmianka o Polakach oskarżanych często o antysemityzm przenosi nas z obszaru badań nad starożytnymi relacjami chrześcijańsko-żydowskimi w sam środek współczesnych debat. Jak znajomość *Toledot Jeszu* ma się przydać oskarżanym o antysemityzm Polakom?

Ostatecznie Jan Iluk zdecydował się na zestawienie chrześcijańskiej tradycji *adversus Judaeos* z antyewangelią *Toledot Yeshu* w dwutomowej publikacji pokazującej wzajemne relacje Żydów i chrześcijan w starożytności. Taka konstrukcja obu tomów może sugerować pewną symetrię zjawisk. Sam autor tłumaczy, że na trop bliżej nieznanego tekstu oceniającego dokonania Jezusa naprowadziła go lektura traktatów *adversus Judaeos*. Czytając „nonszalanckie wypowiedzi” na temat Żydów, domyślił się, że istnieje źródło mówiące o Jezusie i chrześcijaństwie, które spowodowało tak gorączkową reakcję Ojców Kościoła (Iluk, 2012, s. 181). Zatem antyjudajizm chrześcijan miałby być, według niego, odpowiedzią na żydowskie opinie o Jezusie. Iluk przyznaje, że w podjęciu decyzji o opracowaniu *Toledot Jeszu* pomógł mu dokument wydany przez Międzynarodową Radę Chrześcijan i Żydów z 2009 roku, którego autorzy krytycznie opisują teologiczną tradycję antyjudajizmu głoszonego przez Chryzostoma i jego następców. Odnosząc się do dokumentu, Iluk zauważa: jeśli przyjmiemy w komentowaniu tradycji zasadę symetrii, to trzeba dostrzec, iż – podobnie jak w antyjudajizmie – wśród Żydów obowiązywała zasada, że „od czasów antycznych w diasporze europejskiej mówi się o Chrystusie i chrześcijanach językiem antyewangelii *Toledot Jeszu*” (Iluk, 2010, s. 11). Przyciąga również uwagę recenzenta pierwszego tomu swojej książki, który dostrzegł w poświęceniu uwagi piśmiennictwu jednej proveniencji świadectwo obiektywizmu autora. Ks. prof. Michał Czajkowski zaznaczał, że po stronie żydowskiej niewiele znajdziemy świadectw konfliktu. Teraz Jan Iluk mu odpowiada, że odnalazł takie świadectwo w sformułowaniach *Toledot Jeszu*² (Iluk, 2010, s. 10). Symetria, w jakiej autor przedstawia nam antychrześcijańskie i antyżydowskie teksty, jest najwyraźniej zamierzona.

Wydaje się, że Iluk szuka równowagi nieco na siłę. Widać to, gdy przyglądając się „antychrześcijańskim kalumniom” (Iluk, 2010, s. 36) zawartym w *Toledot Jeszu*, dostrzega w nich przyczynę ikonografii *Judensau*, przedstawiania Żydów w sztuce chrześcijańskiej jako dzieci świni-żydowskiej matki. Prezentując tę myśl, wikła się jednak w przypuszczenia. Zauważa, że motyw ten pojawia się w europejskiej ikonografii między XIII a XV wiekiem, więc pyta: „Czy były odpowiedzią na poznane w tamtych wiekach wersje *Toledot Jeszu*?” (Iluk, 2010, s. 36, 2012, s. 208). W podsumowaniu wstępu już z większą pewnością stwierdza, że *Toledot Jeszu* „w późnym średniowieczu wywołał kontrakcję chrześcijan, uwidocznioną w obscenicznym reliefach *Judensau*” (Iluk, 2010, s. 58). Tak anegdotyczne traktowanie dobrze opracowanego przez naukowców tematu może budzić zdziwienie (Shachar, 1974; Fabre-Vassas, 1994, 1997)³. Nie potrzeba przypuszczeń, źródła motywu *Judensau* są wystarczająco opisane. Autor monografii o *Judensau* Isaiah Shachar wspomina, że zainspirowany przedstawieniem *Judensau* w katedrze w Wittenberdze Marcin

2 Jak wspominałam, Iluk zmienił swoje plany badawcze, odkrywając *Toledot Jeszu*. We wstępie do pierwszego tomu zapowiadał zupełnie inny kształt tomu drugiego: „przygotowywany w Gdańsku do druku tom drugi będzie historycznym komentarzem wypowiedzi Ojców Kościoła na temat chrześcijańsko-judaistycznego współistnienia w końcu IX wieku n.e. W pewnym sensie jest to także próba wykazania, że Jan Chryzostom i jemu współcześni nie walczyli z konkretnym, znanym z imienia środowiskiem Żydów, ale wedle zasad tzw. szkoły antiocheńskiej podejmowali religijną walkę z judaizmem i judeochrześcijaństwem” (Iluk, 2010, s. 10).

3 Iluk wymienia zresztą książkę Shachara w swojej bibliografii.

Luter nawiązywał do treści *Toledot Jeszu*. Nie znaczy to jednak, że świadomość istnienia tej tradycji leży u podstaw ikonograficznego motywu (Shachar, 1974, ss. 44–45).

O tym, że srogie słowa chrześcijańskich kaznodziejów i pisarzy były odpowiedzią na antychrześcijańską tradycję w łonie judaizmu, Iluk wspomina kilkakrotnie (Iluk, 2010, ss. 16, 34, 2012, s. 181). Przyjrzawszy się temu, co amoraici i tanaici pisali o Jezusie i chrześcijaństwie, zrozumiał, „że przede wszystkim to ich krańcowo negatywna ocena Jezusa i chrześcijaństwa spotkała się z ostrą repliką w kazaniach oraz traktatach teologów i kapłanów Kościoła, a także ówczesnych pisarzy chrześcijańskich” (Iluk, 2012, s. 181). Z taką oceną trudno się zgodzić w świetle badań nad relacjami chrześcijańsko-żydowskimi w starożytności i początkami antysemityzmu. W innym miejscu Iluk dość metaforycznie opisuje chrześcijańsko-żydowskie polemiki, co doskonale oddaje jego stosunek do omawianego zagadnienia:

„Zdaje się, że forma i słownictwo antycznych pierwowzorów *Toledot Jeszu* miały znaczny wpływ na wyostrezenie argumentów w antyjudaistycznych apologiach Ojców Kościoła. Pewne jest jedno: z antycznej doby współistnienia żydowskiej i chrześcijańskiej politei wywodzi się nie tylko seria *Adversus Judaeos*, ale także żydowska antyewangelia – *Toledot Jeszu*. Te dwa świadectwa dyskursu o przeciwniku istnieją obok siebie przez wieki, jak dwie pary kobiecych alegorii Eklezji i Synagogi znane nam choćby z katedry Notre Dame w Paryżu i katedry Najświętszej Maryi Panny w Strasburgu. Warto wiedzieć, czytając chrześcijańskie *Adversus Judaeos* i żydowską antyewangelię *Toledot Jeszu*, że kobiece postaci Eklezji i Synagogi na portalu katedry strasburskiej rozdziela umieszczony pomiędzy nimi Ukrzyżowany Chrystus – *Rex Pacificus*” (Iluk, 2010, ss. 10–11).

Metafora dwóch kobiet – Kościoła i Synagogi – właściwie płata Janowi Ilukowi figla. W jego zamiarze ma być obrazem symetrii obu polemicznych tradycji, rozdzielonych postacią ukrzyżowanego Jezusa. W istocie jednak to przedstawienie symbolizuje chrześcijańską antyżydowską teologię zastępstwa i obrazuje odrzucenie Izraela. Czy można mówić o symetrii czy równowadze, uciekając się do opresyjnej ikonografii?

*

We wstępie i zakończeniu oraz poprzez konstrukcję dwóch tomów opracowanych przez siebie tłumaczeń Jan Iluk sugeruje równoważność polemik chrześcijańskiej z judaizmem i żydowskiej z chrześcijaństwem. Nie da się jednak ukryć, że owe polemiczne nurty spletały się, znały i odpowiadały na wzajemne zarzuty. Niemniej na takie symetryczne potraktowanie obu tradycji trudno się zgodzić. Zastanawiając się nad założeniem Iluka, że chrześcijański antyjudaizm był odpowiedzią na sposób, w jaki o Jezusie i chrześcijanach mówili Żydzi, trzeba przyjrzeć się obecnemu stanowi badań nad relacjami obydwu religii⁴.

4 Scenariusze rozłamu między judaizmem a chrześcijaństwem w pierwszych wiekach stały się w drugiej połowie XX wieku przedmiotem intensywnych studiów. Nowe odkrycia archeologiczne, odnalezienie bibliotek z Qumran, Nag Hammadi i postępujące badania nad Genizą Kairską, sprawiły, że oprócz znanych dotąd świadectw tekstualnych trzeba było uwzględnić także nowy materiał, który często burzył dotychczasowe ustalenia. Co więcej, doświadczenie Zagłady skłoniło naukowców do pogłębionych badań nad antyjudaizmem chrześcijan i jego źródłami. Wreszcie, od lat osiemdziesiątych coraz częściej współpracują ze sobą badacze zajmujący się studiami rabinicznymi i eksperci od wczesnego chrześcijaństwa. Interdyscyplinarność studiów nad chrześcijaństwem i judaizmem w późnym antyku

Chrześcijaństwo rodzi się jako ruch w łonie judaizmu. Jego oddzielenie następuje stopniowo, w różnych miejscach, w różnym czasie i okolicznościach. Choć niegdyś zwykło się mówić o roku 70 n.e. lub 135 n.e. jako o czasie rozłamu (Dunn, 1991; Rosik, 2012), dziś badacze przesuwają ostateczną cezurę raczej na IV wiek i tłumaczą, że proces ten nie przebiegał jednolicie w całym chrześcijaństwie i judaizmie⁵. Liczne teksty, nazywane apokryficznymi – czyli takie, które nie weszły do kanonów później wytworzonej ortodoksji – świadczą o mnogości nurtów teologii, na różne sposoby łączących żydowską tradycję i wiarę w Jezusa. Mamy zatem do czynienia z Żydami, chrześcijanami i „tymi groźnymi pomiędzy”, jak nazwał tę grupę John Gager (Gager, 1992). Ci znajdujący się „pomiędzy” w różny sposób wiążą wiarę w Jezusa jako mesjasza i judaizm. Jeszcze trafniej zarysowuje sytuację Daniel Boyarin w książce *Dying for God* oraz w późniejszym artykule, gdy pisze:

„Możemy myśleć o chrześcijaństwie i judaizmie w II–III wieku jako o kontinuum rozciągającym się z jednej strony od Marcjonitów, naśladowców żyjącego w II wieku Marcjona, którzy wierzyli, że *Biblia Hebrajska* została napisana przez niższego boga i nie ma dla chrześcijan znaczenia, oraz którzy całkowicie odrzucali «żydowskość» chrześcijaństwa. Z drugiej zaś strony kontinuum sięgało Żydów, dla których Jezus nic nie znaczył. W środku mamy rozmaite stopnie zaangażowania przecinające to społeczne i kulturowe spektrum” (Boyarin, 2003, s. 74).

W owym spektrum mieszczą się rozmaite barwy teologii i zainteresowań, których świadectwa znajdujemy w tekstach apokryficznych, a czasem możemy się ich domyślać jedynie z zachowanych polemik. Wielonurtowość, jaka charakteryzowała chrześcijaństwo od zarania, oraz wielopostaciowy judaizm tego okresu składają się właśnie na religijną przestrzeń, w której debatowane są zasadnicze kwestie teologii i tożsamości. To w takim kontekście chrześcijaństwo powstaje stopniowo jako osobny byt i dokonuje się wysiłek skonstruowania i określenia jego tożsamości, zdefiniowania tego, czym ma być [„to construct whatness of what Christianity would be” (Boyarin, 2004, s. 4)]. W łonie tego szerokiego spektrum można umieścić początek antyopowieści o Jezusie. Mogła powstać w sposób naturalny pośród innych tradycji i wielorakich opowieści o jego czynach (pewną różnorodność widzimy już w *Nowym Testamencie*), które pełniej widać w apokryficznych tekstach⁶. Równolegle z precyzowaniem tożsamości chrześcijan dokonywał się proces budowania granic po stronie judaizmu, czyli określania, gdzie kończy się możliwość przynależności do tej grupy (Reed & Becker, 2007; Boyarin, 2007). Choć religijni przywódcy starali się narzucić granice ortodoksji, bardzo długo znajdowali się tacy, którzy z różnych powodów granice te przekraczali, nie uznając ich kształtu lub autorytetów je

staje się faktem. Ponadto znane dotychczas teksty zaczęto czytać z większą podejrzliwością, używając wszelkich zdobyczy współczesnej humanistyki. W efekcie o chrześcijaństwie i judaizmie zaczyna się mówić nieco innym niż dawniej językiem.

5 Jak tłumaczy Judith Lieu, „Literature, especially ideological or doctrinal, tends to stress differentiation, whereas social and religious experience tends to be more untidy. This, as we have seen, is notably true of Asia Minor, where archeological evidence implies a far wider range of common life and expression among pagans, Jews and Christians and the literary sources would at first suggest” (Lieu, 2003, s. 278; por. Fredriksen, 1997).

6 Ciekawe, że oprócz Piovanello (Piovanelli, 2011) takie założenie przyjął też Hans-Josef Klauck, włączając *Toledot Jeszu* w swój przegląd ewangelii apokryficznych (Klauck, 2003, s. 210).

stanowiących⁷. *Toledot Jeszu*, a zwłaszcza część *Anty-Dziejów Apostolskich*, były być może częścią owego wysiłku poprzez tworzenie własnej, judaistycznej opowieści o Jezusie i rozłamie z jego wyznawcami.

Wyłonienie się judaizmu i chrześcijaństwa jako osobnych religii było ogromnym teologicznym i retorycznym wysiłkiem⁸. W dodatku wymagającym ciągłego dyscyplinowania członków swojej grupy, aby określili swoją przynależność na przekór bliskości i płynności granic. Tym zajęli się twórcy chrześcijańskiej herezjologii i naśladowcy ich w tym rabin. Czy można jednak mówić o równoważnych tradycjach nauczania pogardy, tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej? Nawet jeśli przyjmujemy, że judaizm zaangażował się w herezjologię¹⁰, trudno mówić, by było to doświadczenie zasadnicze dla jego tożsamości. Owszem, judaizm określał się sam, próbując odróżnić od chrześcijaństwa. Pewne tradycje, ważne dla podstaw chrześcijańskiej teologii, wyłączono z rabinicznego obiegu i przetrwały one na obrzeżach żydowskiej ortodoksji. Pojawiło się pojęcie *minut*, określające heretyków i stosowane również na określenie chrześcijan. Jak sugeruje Daniel Boyarin, na wzór chrześcijaństwa rabin odrobili ćwiczenie ze stawiania granic i wykluczania tych, którzy nie mieścili się w ich ramach. Jednak herezjologia zajmowała zupełnie inne miejsce w ich intelektualnym pejzażu. Już sama obserwacja miejsca, jakie zajmują Jezus i chrześcijanie w Talmudzie, jest pouczająca. Są to wzmianki incydentalne, rozproszone po zajmujących się innymi tematami tekstach. Nawet jeśli uznamy, że popularność *Toledot Jeszu* jest świadectwem trudności, jaką judaizm miał z chrześcijaństwem, to wciąż jeszcze nie mamy do czynienia z korpusem licznych tekstów, mocno osadzonym w centrum tego, co stanowi o istocie judaizmu.

Natomiast chrześcijaństwo musiało ustosunkować się do judaizmu, żeby określić własną istotę¹¹. Musiało odpowiadać na zarzut, że czyta święte księgi Żydów, tłumaczyć, dlaczego przyjmuje teksty, ale odrzuca obyczaje (na przykład obrzezanie czy koszerność jedzenia), wreszcie przedstawić, jak te teksty rozumie. Czemu uważa, że przyszedł zapowiadany przez żydowskich proroków mesjasz, choć sami Żydzi w to nie wierzą? Ten proces określania swojej tożsamości zawsze miał na uwadze pytanie: kim jesteśmy oraz kim nie jesteśmy. Przed pytaniem: jaka jest nasza relacja do Żydów i judaizmu, nie było dla wyznawców Jezusa ucieczki.

7 Stökl zauważa, że umieszczenie w *Anty-Dziejach* proponowanej listy nowych święt dla wyznawców Jezusa odzwierciedla frustrację autorów tym, że chrześcijanie wciąż uczestniczyli w żydowskich świętach, podobnie jak Żydzi w chrześcijańskich (Stökl Ben Ezra, 2009, s. 496).

8 O tym, że terminu religia należy używać ostrożnie w odniesieniu do rozłamu między chrześcijaństwem i judaizmem, pisze Daniel Boyarin, tłumacząc, że to dopiero chrześcijaństwo wprowadza w starożytności taką terminologię: „The most dramatic innovation that Christianity introduced into the world was the making of a new kind of identity, «religion». It would follow from this that was this new invention, moreover, that produced the Jewish religion as well” (Boyarin, 2007, s. 71).

9 Termin ten ukuł Jules Isaac na określenie antyżydowskich tradycji teologii chrześcijańskiej (Isaac, 1948, 1971).

10 Jak pisze Boyarin: „Early Christian heresiology, whatever else it is, is largely the work of those who wished to eradicate the fuzziness of the borders, semantic and social, between Jews and Christians and thus produce Judaism and Christianity as fully separate (and opposed) entities – as religions, at least in the eyes of Christianity” (Boyarin, 2004, s. 2). O tworzeniu ortodoksji i herezji więcej pisze Karen King (King, 2008).

11 Może to wynikać z tego, że judaizm pozostał oparty na bazie etnicznej, podczas gdy chrześcijaństwo, sięgając po kategorie uniwersalistyczne, musiało skonstruować siebie z innych pojęć (Boyarin, 2009, s. 35).

Stąd kolekcja literatury *adversus Judaeos* i obecność polemicznych wątków od samego początku istnienia ruchu Jezusowego. W najstarszym tekście z korpusu patrystycznego, listach Ignacego z Antiochii pisanych w 108 roku n.e., czytamy: „Jest rzeczą bezsensowną mówić o Jezusie Chrystusie i zarazem żyć po żydowsku, ponieważ to nie chrześcijaństwo przyjęło judaizm, lecz judaizm chrześcijaństwo, w którym zgromadzili się wszyscy ludzie wierzący w Boga” (*List do Magnezjan*, VIII, 3). Korpus ten rośnie od II wieku tak intensywnie, że mówimy dziś o całej tradycji tekstów o różnej formie literackiej, ale które charakteryzuje to samo: nieprzebiegająca w słowach polemika z judaizmem, w której stawką było udowodnienie, kto jest *verus Israel* – prawdziwym Izraelem, spadkobiercą Bożych obietnic i przymierza. *Adversus Judaeos* to mowy i kazania, dialogi oraz traktaty, egzegetyczne rozważania i komentarze oraz apologetyczne relacje historyczne, jak opis nawrócenia Żydów na Majorce.

Istotą problemu jest nie to, co było pierwsze: chrześcijański antyjudaizm czy *Toledot Jeszu*, tylko jakie miejsce zajmują polemiki w obu tradycjach. Jak wyżej pokazałam, judaizm, jego teksty, zwyczaje i teologia były w centrum zainteresowania powstającego chrześcijaństwa, a stosunek do nich stanowił o tożsamości wyznawców Jezusa. Istnienie chrześcijaństwa jest dla judaizmu również wyzwaniem, nie stoi jednak w centrum rozważań na temat własnej tożsamości. Nawet jeśli założymy, że problemy związane z pojawieniem się wyznawców Jezusa zajmowały przywódców judaizmu bardziej, niż ujawniają to w tekstach. Patrząc na obie tradycje, nietrudno zauważyć brak symetrii, pogłębiony polityczną dominacją chrześcijaństwa u schyłku antyku i w średniowiecznej Europie.

*

Toledot Jeszu jest kłopotliwym świadkiem rozłamu i debat między chrześcijaństwem i judaizmem choćby dlatego, że nie umiemy z pewnością powiedzieć, kiedy powstało, a zatem o jakich czasach i jakich sporach świadczy. Datowanie tej grupy tekstów rozpina się między starożytnością a średniowieczem. Niemal każdy z autorów pokonferencyjnego zbioru *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* z perspektywy własnych badań opowiada o wątpliwościach dotyczących datowania *Toledot Jeszu*. Próbuje osadzić tekst w konkretnych, historycznych okresach, często różniąc się bardzo w ocenach od innych. Wyraźne jest z jednej strony dążenie do udowodnienia jak najwcześniejszej daty powstania *Toledot* jako traktatu, z drugiej daleko idąca ostrożność. Wczesna datacja jest o tyle kusząca, że pozwalałaby związać wiele wątków rozproszonych we wczesnych chrześcijańskich pismach i mniej liczne fragmenty tekstów żydowskich z takim „tekstem” – spisany czy przekazywany ustnie. Jak słusznie zauważa John Gager, nie wszystkie książki funkcjonowały w starożytności w pisanej formie (Gager, 2011, s. 242).

Świadectwo tradycji analogicznych do *Toledot Jeszu* można wyczytać w starożytnych tekstach chrześcijańskich. Sama *Ewangelia według Mateusza* (28,13–15) wspomina o rozprowadzanej przez Żydów pogłosce, że uczniowie Jezusa wykradli jego ciało. W drugiej

połowie II wieku n.e. Justyn Męczennik w *Dialogu z Żydem Tryfonem* relacjonuje rzekomo rozpowszechniane przez Żydów plotki. Justyn mówi do Żydów: „inne narody nie przeciwstawiają się tak niesprawiedliwie jak wy przeciwko nam i Chrystusowi, a tak ponosicie wręcz winę za to, że inne narody żywią uprzedzenia do Sprawiedliwego i do nas, jego uczniów” [*Dialog z Żydem Tryfonem* 17.1 (Justyn Męczennik, 2012, s. 178)]. Podobne ślady znajdziemy w tekstach innych chrześcijańskich klasyków, takich jak *Contra Celsum* Orygenes¹², kazania i komentarze Jana Chryzostoma czy Tertuliana¹³. Tak samo elementy, które przypominają opowieści zawarte później w *Toledot Jeszu*, odnajdziemy pośród mówiących o Jezusie i chrześcijanach fragmentów *Talmudu* (Wróbel, 2013; Schäfer, 2007). I tu warto powstrzymać się od zbyt szybkich konkluzji. Obecność tego typu tekstów dowodzi, że anegdoty polemiczne wobec chrześcijańskiej opowieści o Jezusie były obecne w żydowskiej tradycji tego czasu. Jednak nie możemy na ich podstawie pochopnie wyrokować o istnieniu jednolitej antyopowieści.

Wśród badaczy zdania są podzielone. Na wczesną datę powstania tekstu wskazują choćby Hillel Newman, Daniel Stökl Ben Ezra, Pierluigi Piovaneli i John Gager. Newman twierdzi, że jest bardzo prawdopodobne, aby polemika z chrześcijaństwem, spisana po aramejsku, powstała w bizantyjskiej Palestynie nie później niż w VII wieku (Newman, 1999, s. 62). Dodatkowo podkreśla, że dla znających te teksty będzie jasne, że „najwcześniejsze spisane *Toledot Jeszu* (nie wspominając o niepisanej, wcześniejszej tradycji) może być nieodległe w czasie od powstania najwcześniejszych aggadycznych midrasz tworzonych przez Amoraity” (Newman, 1999, s. 63), czyli od III wieku n.e. Daniel Ben Ezra Stökl analizuje zawartą w manuskrypcie strasburskim listę święt, których obchodzenie Eliachu/Paweł proponuje wyznawcom Jeszu zamiast obchodzenia święt żydowskich. Lista święt oraz ich nazwy odzwierciedlają stan kalendarza liturgicznego z wczesnobizantyjskiej Syrii/Palestyny. Między innymi na tej podstawie Stökl stwierdza, że *Anty-Dzieje* istniały już jako część kompozycji podobnej do *Toledot Jeszu*, być może najwcześniejszego stadium jego formacji (Stökl Ben Ezra, 2009, s. 495). To oznaczałoby istnienie takiego dokumentu w V lub początku VI wieku n.e. Z kolei Pierluigi Piovaneli, w konkluzji swojej analizy zbieżności między *Toledot Jeszu* a etiopskim apokryfem, tzw. *Księgą Koguta*, sugeruje, że być może eksplozja chrześcijańskich apokryfów, mająca miejsce w IV, V i VI wieku n.e., była odpowiedzią na pojawienie się (spisanej lub przekazywanej ustnie) alternatywnej żydowskiej ewangelii. „Na jaki rodzaj ustnej żydowskiej tradycji, opowieści i/lub spisanych tekstów [te ewangelie] stanowiły odpowiedź?” – pyta w ostatnich słowach swojego artykułu Piovaneli (Piovaneli, 2011, ss. 99–100). Czy *Toledot Jeszu* mogło być powodem tych polemik? Ten argument może być przekonujący w świetle intensywnych chrześcijańsko-żydowskich kontaktów i polemik oraz istnienia szerokiego spektrum grup, które w różnym stopniu łączyły chrześcijańską i żydowską tożsamość. Czy to chrześcijańsko-żydowskie

12 W *Przeciw Celsumowi* znajdziemy uwagi Orygeneses odnoszące się do zarzutów, że Jezus był synem Pantery (Orygenes, 1977, ss. 32, 69) lub odpowiedź na zarzuty dotyczące czarnej magii (Orygenes, 1977, ss. 51–58).

13 O wykradzeniu ciała z grobu Tertulian, *O widowiskach*, 30,6; 19,6 (Tertulian, 2005; Horbury, 1972).

uniwersum mogło wytworzyć spójną antyewangelię o Jezusie, podobnie jak wyprodukowało szereg ewangelii, uznanych za kanoniczne i pozakanoniczne?

Czysto lingwistyczne badania przeprowadził Michael Sokoloff, analizując morfologię aramejskich fragmentów *Toledot Jeszu* znalezionych w Genizie Kairskiej. Podsumował, że język tych tekstów to aramejski z okresu geońskiego i że cechy przeważającej części słownictwa wskazują na ich wschodnie, prawdopodobnie babilońskie pochodzenie, najprawdopodobniej z połowy pierwszego tysiąclecia n.e. (Sokoloff, 2011, s. 25). John Gager skłonny jest przyjąć proponowany przez Sokoloffa V–VII wiek za datę powstania *Anty-Dziejów*, ale jednocześnie zaznacza, że niektóre porcje materiału sięgają aż II wieku, co widać w śladach, jakie zostawiły w tekstach chrześcijańskich. Gager czyni też istotne spostrzeżenie, że echo, jakim odbija się antyewangelia u Orygenesesa czy Tertuliana, świadczy o obecności tych motywów na Zachodzie; tym bardziej, jeśli weźmiemy pod uwagę materiał z *Anty-Dziejów* dotyczący Piotra, który ma typowo zachodni charakter. Gager spekuluje, że być może wersje czyniące bohatera z Pawła mają wschodnią proveniencję, podczas gdy te, w których eksponowana jest postać Piotra i pewne detale wskazujące na związki z Italią, mogłyby mieć źródło na Zachodzie (Gager, 2011, ss. 243–244).

Ciekawą obserwację wskazującą na podobny okres powstania *Toledot* oferuje Krisztina Szilägyi, która stwierdza, że w IX wieku międzyreligijne polemiki były obecne w świecie islamu, o czym świadczą zachowane mużulmańskie pisma antychrześcijańskie. Wobec tego żydowska polemika z chrześcijaństwem, jaką jest *Toledot Jeszu*, byłaby pójściem z duchem czasu (Szilägyi, 2006, s. 113).

Widząc, jak wiele elementów korespondujących z opowieścią znaną z *Toledot Jeszu* znajdziemy w *Talmudzie Babilońskim*, można docenić próbę datacji przedstawioną przez Eliego Yassifa, który przygotował literacką analizę tekstu. Dowodzi on, że *Toledot Jeszu* mogły zaistnieć jako spójna opowieść dopiero w VIII wieku, kiedy w żydowskiej literaturze i w regionie upowszechniają się tego typu opowieści (Yassif, 2011, ss. 103–105).

Pierwsze świadectwo bardziej kompletnej historii, przypominającej *Toledot Jeszu*, znajdujemy w relacjach Agobarda i Amulo, biskupów Lyonu z pierwszej połowy IX wieku. W swoim dziele *De Judaicis superstitionibus* z 826 roku n.e. Agobard opisał żydowskie przekonania o Jezusie przekazywane przez przodków¹⁴. Amulo, następca Agobarda na biskupstwie w roku 846, pisze traktat *Liber contra Iudaeos*, w którym wspomina o bluźnierstwach Żydów na temat Jezusa. Wersje obu biskupów różnią się w istotnych detalach, co pozwala przypuszczać, że korzystali z innych źródeł i mieli dostęp do nieco odmiennych wariantów opowieści. Peter Schäfer uważa, że *Toledot Jeszu* odnotowują władze kościelne w początku IX wieku wraz z innymi nowymi tradycjami. Agobard zna bowiem również żydowską literaturę mistyczną, prawdopodobnie tradycję *hekhlat* i *Sefer Jecira* oraz inne (Schäfer, 2011, s. 38), które kształtowały się między VII a IX wiekiem. Jeśli chodzi o *Toledot Jeszu*, Schäfer wyklucza, by ten korpus tekstów wykrystalizował się przed VII

14 Tekst Agobarda dostępny w tłumaczeniu Jana Iluka (Iluk, 2010, s. 81).

wiekami, i wysuwa przypuszczenie, że być może wersja, którą relacjonują nam Agobard i Amulo, jest najwcześniejszą kiedykolwiek spisana (Schäfer, 2011, s. 48).

Yaakov Deutsch, który od dawna zajmuje się *Toledot Jeszu* oraz jego recepcją wśród chrześcijan¹⁵, zauważa, że analizując źródła chrześcijańskie, nie znalazł dowodu na istnienie przed XII wiekiem spójnej antyopowieści o życiu Jezusa od narodzin do śmierci. Jedynym z pewnością wcześniejszym wariantem był tekst znaleziony w Genizie i relacjonowany przez Agobarda i Amulo, a zatem znany w Europie. Deutsch zaleca jednocześnie ostrożność w traktowaniu antyopowieści znajdujących u Ojców Kościoła jako dowodu na istnienie całości narracji w ich czasach.

Spór dotyczący datowania *Toledot Jeszu* może trwać jeszcze długo, bądź na zawsze pozostanie nierozstrzygnięty. Ważna jest świadomość, że być może jego poszczególne fragmenty i warianty pochodzą z różnych okresów i rozmaitych miejsc. Tym samym, jeśli umieścić *Toledot Jeszu* w kontekście rozłamu chrześcijaństwa i judaizmu, to teksty te okazują się fascynującą „skamieliną”, w której utrwalał się kształt i temperatura relacji chrześcijańsko-żydowskich z różnych miejsc i czasów.

*

Toledot Jeszu to zatem wewnętrznie zróżnicowana rodzina tekstów o odmiennej proweniencji, które w rozmaity sposób opisują wydarzenia i opatrzone są własnymi tytułami. Żydowską antyewangelię znamy jako *Toledot Jeszu*, *Ma'asèh Jeszu* ('Dokonania Jezusa'), *Tam u-muad* ('Całe i poświadczone') i wiele innych (Iluk, 2010, s. 25). *Toledot Jeszu* występuje w kilku wariantach, a właściwie – jak zauważył Wiliam Horbury – każdy manuskrypt nosi cechy indywidualne (Horbury, 1972, s. 55). Podobnie jak w przypadku wielu innych tekstów, co przypomina Peter Schäfer, wielu badaczy dało się uwieść wizji odnalezienia pierwotnej wersji źródłowej. Pożywką dla takich poszukiwań był fakt, że część wątków, opowieści i motywów, które znamy z *Toledot Jeszu*, znajdujemy w źródłach wcześniejszych niż pierwsze znane manuskrypty. Schäfer w projekcie poświęconym *Toledot Jeszu*, realizowanym na Uniwersytecie Princeton, wyjaśnił z pewnością jedno – że „nigdy nie było żadnego pratektu *Toledot Jeszu*, z którego można wyprowadzić wszystkie istniejące wersje” (Schäfer, 2011, s. 3). Podobnie John Gager – również uczestnik projektu z Princeton – zauważa, że przez całą swoją historię *Toledot Jeszu* były otwartymi tekstami (Gager, 2011, s. 238). Otwartymi to znaczy przyjmującymi niczym śniegowa kula elementy dawnych tradycji oraz reagującymi na bieżące okoliczności historyczne. Z tego powodu te teksty są interesującą „skamieliną”, w której odbite zostały spory, teologiczne tematy czy ludowe opowieści pochodzące z różnych miejsc i czasów.

Główną linię narracji *Toledot Jeszu*, mimo zmieniających się detali, można podzielić na dwie części, odpowiadające *Ewangeliom* (dziejom Jezusa) i *Dziejom Apostolskim* (opowieści

15 Yaakov Deutsch już swoją pracę magisterską pt. *Toledot Jeszu w oczach chrześcijan. Recepcja i odpowiedź na Toledot Jeszu w Średniowieczu i na początku Renesansu* – pisaną po hebrajsku i obronioną na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie w roku 1997 – poświęcił temu tematowi.

o naśladowcach Jezusa). Historia Jezusa zbudowana jest na sekwencji wydarzeń oficjalnej narracji chrześcijańskiej, a czasem ujawnia domieszkę chrześcijańskiego materiału apokryficznego (Alexander, 2011, ss. 590–593).

W części antyewangelii *Toledot Jeszu* można wyróżnić kilka zasadniczych etapów. Jeszu zostaje poczęty jako bękart. W niektórych wariantach (rękopis Firkovitza) występuje opis ucieczki rodziny do Egiptu. Młodego Jezusa pokazuje się jako ucznia rabinów, który popada w konflikt z nauczycielami. Podczas swojej działalności publicznej Jeszu czyni cuda, wynikające z mocy magicznej zdobytej z tajemnych ksiąg, poznanej w Egipcie lub przez kradzież Niewypowiadalnego Imienia. Ta działalność doprowadza do konfliktu z przywódcami żydowskimi, którzy próbują z pomocą Judasza obnażyć źródło mocy Jezusa. Doprowadzają oni do haniebnej, ale słusznie zasądzonej śmierci poprzez ukamienowanie i powieszenie/ukrzyżowanie (różne warianty). Na koniec mowa o pogrzebie i ukryciu ciała przez ogrodnika/Judasza oraz o publicznym okazaniu zwłok, gdy pojawiają się pogłoski, że Jezus zmartwychwstał. Śmiercią Jezusa kończą się manuskrypty z „grupy Piłata” (aramejskie fragmenty z Genizy, relacja Agobarda) oraz manuskrypt Firkovitza.

Anty-Dzieje Apostolskie opowiadają natomiast o prześladowaniu Żydów przez chrześcijan (odwrotnie niż w *Dziejach Apostolskich*, gdzie Żydzi prześladowają chrześcijan), fałszywej konwersji rabinów na chrześcijaństwo, dzięki której – jako podwójni agenci – obejmują przywództwo wśród chrześcijan, co zabezpiecza Żydów i określa zasady oddzielenia od nich zwolenników Jezusa (Gager, 2011). *Anty-Dzieje* znajdujemy w grupie Heleny i Heroda (rękopisy Huldreicha i Amulo zawierają krótkie wzmianki).

Zostawiając ekspertom szczegółowe analizy rozmaitych rodzin i wariantów manuskryptów, warto spojrzeć na bogactwo motywów oferowane przez korpus tekstów, jaki stanowią rozmaite *Toledot Jeszu*. Przyjrzenie się wybranym wydarzeniom i postaciom pozwoli prześledzić bez zbędnych emocji zachowany w nich obraz relacji chrześcijańsko-żydowskich. Co ciekawe, poszczególne wątki nie zawsze opowiadają o postaciach ważnych w tradycji chrześcijańskiej w sposób negatywny. Czasem włączają je na powrót w krąg judaizmu, niejako odzyskując to, co zagarnęło chrześcijaństwo. Zatem matka i ojciec Jezusa będą przedstawieni jako Żydzi, a kluczowi apostołowie jako rabini i agenci żydowscy pośród chrześcijan.

Miriam i poczęcie Jezusa

Można by uznać za zaskakujące – swoje zdziwienie wyraził zresztą Peter Schäfer (Schäfer, 2002, ss. 211–212) – że większość opowieści o dziejach Jezusa właściwie w korzystnym świetle przedstawia jego matkę Miriam. Wydawałoby się, że antyżydowskie elementy kultu maryjnego dostarczą wystarczających argumentów, by pokazać ją z mniejszą sympatią. Owszem, Jeszu jest owocem cudzołóstwa, ale ona nie była go świadoma. To lubieżny sąsiad/Józef podszył się pod jej narzeczonego/męża Jochanana, wślizgnął do łóżka i splotził syna. Niektóre wersje (np. bardziej fabularne wersje słowiańskie)

rozbudowują fabułę wprowadzającą do intrygi, barwnie opisują uczucia i zabiegi cudzołożnika. Według rękopisu strasburskiego Miriam protestuje, bo jest nieczysta, natomiast Józef ją gwałci. Niektóre wersje, jak rękopis Huldreicha oraz *Tam u-muad*, pokazują Miriam jako nierządnicę po odejściu Jochanana do Babilonii. Jednak tylko manuskrypt Huldreicha pozwala sobie na mocno antymaryjne akcenty, co – jak twierdzą badacze – stanowi odpowiedź na agresywnie antyżydowskie elementy ludowego kultu matki Jezusa, ale również odzwierciedla kult maryjny silnie obecny we wschodnioeuropejskim otoczeniu autora (Yoffie, 2011, s. 68). W tym wariantcie Miriam znajduje upodobanie w cudzołóstwie, ucieka z Panderą i ma z nim jeszcze wiele dzieci. Po jej śmierci Herod morduje również inne jej dzieci, a na ich wspólnym z matką grobie umieszcza tablicę mówiącą o matce przynoszącej hańbę. Tablica ta zostaje zamieniona przez krewnych i uczniów Jeszu na mówiącą o wniebowzięciu Miriam.

Mamzer i *ben nida*

Gdy doszło do poczęcia, Miriam była *nida*, czyli rytualnie nieczysta z powodu menstruacji, co sprawia, że Jeszu rodzi się nie tylko jako bękart, ale również jako poczęty w okresie nieczystości. Ten wątek jest prawdopodobnie echem traktatu *Masekhet Kallah*, który przytacza opowieść o Akivie napotykanym na targu kobietę, która poczęła w okresie *nida* i ojcem dziecka był družba, a nie mąż. Ta historia właściwie odpowiada narracji o Miriam. Temat nieczystości mógł pojawić się dopiero po VII wieku, kiedy powstał *Kallah*, nie ma go na przykład w talmudycznych opowieściach o Jezusie. Na przykład w rękopisie wiedeńskim Maria lamentuje nad tym, że Józef przyszedł do niej w nocy, gdy była nieczysta:

„Biada nam! Biada matce, która ciebie urodziła! Biada tobie za ten grzech, którego dokonałeś! Przecież wiedziałeś, że jestem nieczysta, a mimo to wchodziłeś do mnie dwa razy tej nocy, nie bojąc się Boga, jak prostak albo niegodziwiec. Kim okażesz się być w dniu sądu, jeśli postąpiłeś wbrew naszym obyczajom. Wszak nigdy pod osłoną nocy nie wchodziłeś do mnie dwa razy” (Iluk, 2010, s. 112).

Zwykle po trzech miesiącach okazuje się, że Miriam jest brzemienna. W wielu wariantach dopiero wtedy ujawnione zostaje, że to nie Jochanan przyszedł do Marii tamtej nocy, więc bojąc się upokorzeń, jej narzeczony/mąż zbiega do Babilonii. Inaczej w rękopisie wiedeńskim, gdzie Miriam dowie się prawdy po trzydziestu latach, sama będąc przekonaną, że dziecko spłodził jej mąż Jochanan i ją porzucił. Wyjątkiem jest manuskrypt Firkovitza, gdzie podkreśla się wzajemną miłość Miriam i Józefa (podobnie jak w rękopisie wiedeńskim, narzeczony ma tu na imię Józef, a cudzołożnik Jochanan). U Firkovitza młodzi uciekają najpierw z miasta, chcąc uniknąć złych ludzkich języków oraz rozdzielenia przez sąd.

Najczęściej Jochanan, narzeczony Miriam, przedstawiany jest jako skromny, bogoboyny oraz pobożny. Konsultuje się w sprawach narzeczonej z rabinem Szymonem ben Prachią (I wiek p.n.e.). Ucieczka do Babilonii zdradza jego religijną formację, podobnie jak wzmianki o nocnych modlitwach.

Młodość

Jak interesująco zauważa Eli Yassif, warianty opisu młodości Jezusa zdają się dzielić na dwie grupy. W pierwszej, starszej grupie tekstów Jeszu pokazany jest jako tragiczny bohater, którego buta i arogancja wobec kolegów i nauczycieli powoduje odrzucenie przez środowisko i obrzucenie wyzwiskami. Dopiero gdy Jeszu zaczyna się nieodpowiednio zachowywać (nie okazuje szacunku, gra w piłkę w okolicy świątyni lub Sanhedrynu), rabini dopatrują się przyczyn jego zachowania w złym pochodzeniu. Teksty te powtarzają za *Ewangeliami* opis Jeszu jako osoby zmagającej się z wewnątrzżydowską korupcją i niesprawiedliwymi stosunkami społecznymi, i siłą usuniętej ze wspólnoty. I tak, w rękopisie wiedeńskim czytamy:

„Wedle obowiązującego zwyczaju uczniowie powinni pozdrowić napotkanych nauczycieli, pod których kierunkiem uczyli się ich Prawa. Tymczasem bastard Jezua, nie skłoniwszy głowy, przeszedł obok rabina Szymona i towarzyszących mu nauczycieli Prawa. Choć postąpił niegodnie, poszedł do dużej szkoły (*beit ha-midrash*) w Tyberiadzie. Kiedy innym razem bastard przeszedł obok nauczycieli Prawa, jeden z nich wskazał na niego: «Taki jest bastard». Ktoś inny dodał «Bastard, syn nieczystej», a ten bez słów oddalił się. Zdarzenie powtarzało się tak długo, póki wszyscy nauczyciele Prawa nie zaczęli mówić o nim, że jest bastarden. I oto kiedy zebrali się nauczyciele, żeby czytać swoim uczniom traktat *Nezekin*, bastard zjawił się w szkole, by studiować ustawy prawne. Wówczas wstał jeden z nich i powiedział: «Nie możesz się uczyć, ponieważ każdy, kto nie oddaje czci nauczycielom Prawa, podlega karze śmierci! Jak śmiałeś, będąc bastarden i synem nieczystej, zjawić się w szkole i badać ustawy prawne?» Bezbożny odpowiadając, oświadczył: «Wy jesteście bezbożni i synami wszeteczniczy, bo choć zaglądacie do ksiąg, nie rozróżnacie, co jest prawe, a co lewe; kto jest nauczycielem, a kto uczniem; co jest sprawiedliwe, a co bezbożne; kto jest roztropny, a kto nieoświecony. Jeżeli wiecie, odpowiedzcie mi, kto jest mądrzejszy, Mojżesz czy Jethro?» (Iluk, 2010, s. 113).

To bardzo ciekawe, że Jeszu pokazany jest jako krnąbrny uczeń, który wchodzi w poważną dyskusję z nauczycielami. Sprawa relacji między Mojżeszem i Jethro pojawia się też w rękopisie strasburskim, w którym właśnie z powodu zuchwałej nauki Jezua o tym, że Jethro, chociaż cudzoziemiec, był nauczycielem Mojżesza (*rav*), postanawiają go sprawdzić. Skąd jednak problem Jethro i Mojżesza? Temat pojawia się u Aphrahata z Nisibis (330–347 rok n.e.), który w obliczu perskich prześladowań i atrakcyjności judaizmu stara się wzmocnić tamtejszą wspólnotę chrześcijan poprzez polemiczne teksty zajmujące się wiarą, praktyką i modlitwą oraz biblijną egzegezą (Koltun-Fromm, 1996). Tradycja, że Jethro był przełożonym Mojżesza, wiąże się ze specjalnym odczytaniem rozdziału 18 *Księgi Wyjścia* i w *Toledot Jeszu* może być echem chrześcijańsko-żydowskich teologicznych sporów, o jakich w kontekście Mezopotamii wspomina artykuł Naomi Koltun-Fromm¹⁶.

16 Koltun-Fromm pisze: „Sometimes, Aphrahat merely cites an older Jewish or rabbinic argument – that he then refutes, but at other times there is evidence of an actual ‘conversation’ or exchange of ideas, biblical exegesis, or even theology between the two communities as they fought to extend or defend their spiritual territory. These ‘conversations’ add weight to the argument that the Jews actively participated in fourth-century religious debates, or even instigated them” (Koltun-Fromm, 1996, s. 53).

Ta opowieść w rękopisie wiedeńskim kończy się wydaniem na Jeszu wyroku śmierci:

„Mędrcy byli zgodni, że bastarda Joszuę należy udusić, gdyż w obecności nauczycieli Prawa nie pogodził się z niebem. Ponadto postanowili odłączyć go od Izraela i odtąd nazywali go nie Joszua, ale Jezus [...]” (Iluk, 2010, s. 114).

Druga grupa tekstów pokazuje złą postawę Jeszu jako wrodzoną, zdeterminowaną jego pochodzeniem (Yassif, 2011, ss. 113–116). W *Tam u-muad* Jeszu jest ulubionym i najzdolniejszym uczniem rabina Jehoszua ben Prachii. W końcu jednak staje przed swoim nauczycielem, żądając uznania za boga, a nauczyciel wieszczy mu straszną śmierć. Tak czy inaczej, Jeszu pokazano jako ucznia spędzającego czas na nauce, ewentualnie wdającego się w debaty z rabinami, zdolnego, inteligentnego, ale zbyt krnąbrnego. Co więcej, pokazanie go jako ucznia rabinów oddaje nie tyle historyczne fakty, co osadza postać w świecie, który te teksty – według Eli Yassifa – wyprodukował, w kręgu uczniów jesziw. Jeśli tak, to pokazanie losu niepokornego studenta mogło być również nauką i przestrogą dla adeptów szkół rabinicznych. Niezależnie od tego, czy tradycja ta powstała w opisanych okolicznościach, wciąż opowieść o młodości Jezusa jest osadzona w silnym żydowskim kontekście.

Cuda, magia i kradzież

Dowiedziawszy się o swoim pochodzeniu, Jeszu opuszcza dom i rozpoczyna działalność publiczną. Jak podkreśla Yassif, tu właśnie następuje punkt zwrotny narracji, a zarazem jeden z dwóch wątków nieznanych zupełnie z *Ewangelii*: wykradzenie Niewypowiadalnego Imienia ze świątyni. Samo wykradanie Imienia przypomina nieco bajki, w których bohater wykrada środek magiczny. Wejścia bronią pies lub lwy odlane z brązu, budzące takie przerażenie śmiałków, że zapominają Imienia, wychodząc ze świątyni. Jeszu używa podstępów: zapisuje Imię i ukrywa je pod skórą.

Yassif podkreśla, że w tekstach występuje wręcz obsesyjnie zainteresowanie źródłem mocy Jeszu. Pojawiają się sceny sądu nad Jeszu lub Janem, w których pod groźbą śmierci wydobywa się informację, skąd Jeszu ma taką moc. Można dostrzec podobieństwa z *Arabską Ewangelią Dzieciństwa*, która równie obsesyjnie wylicza cuda Jezusa, budując argument na rzecz tego, że był bogiem. Według *Toledot Jeszu* to właśnie mocą Imienia Jeszu będzie czynił cuda, uzdrawiał, wskrzeszał, unosił się w powietrzu. Wcześniej jego czyny tłumaczono magią, lecz by taką wersję podtrzymać, trzeba by przyznać czarnej magii wielką siłę, a tego religijni przywódcy nie chcieli. Stąd zwrot ku sile zaczerpniętej z samego sedna judaizmu. Zresztą oponenci Jeszu sięgną po to samo źródło mocy, używając Imienia do pokonania go. Jak zauważa Yassif: „w *Toledot Jeszu* Niewypowiadalne Imię jest metonimem żydowskiego stosunku do chrześcijaństwa: jego źródła są czyste (judaizm), ale czyny skażone” (Yassif, 2011, s. 129).

Konflikty i pojedynki

Z czasem grono zwolenników Jeszu powiększa się, co wywołuje w Izraelu niepokój. Mędrcy prowadzą Jeszu przed sąd i domagają się jego wygnania (później, w kolejnej odsłonie, ukamienowania). On – chcąc udowodnić swoją moc – wskrzesza zmarłego. Te popisy mocy przed Heleną sprawiają, że staje się mu przychylna, wierzy w jego znaki i wręcz oświadcza, że jest on synem Boga. Eli Yassif twierdzi, że temat mesjańskich uzurpacji nie był błahy w okresie powstawania *Toledot Jeszu* (w jego założeniu VIII wiek w Babilonii). Ruchy mesjańskie przyciągały wtedy żydowskie masy na prowincji. Zatem pytanie, jak odróżnić prawdziwego mesjasza od uzurpatora, z pewnością stawiano sobie nierzadko, zwłaszcza w religijnych kręgach (Yassif, 2011, s. 131). Jeszu ogłasza, że jest narodzony z dziewicy, uzdrowia chromego i trędowatego (cuda znane z *Ewangelii*).

Narastający konflikt (niektóre wersje mówią o rosnącej popularności Jeszu w Galilei), kolejne stawanie przed Heleną oraz publiczne popisy mocy doprowadzają do tego, że mędrcy decydują się użyć Imienia przeciw Jeszu, a polecenie wyniesienia go ze Świątyni dostaje Jehuda 'isz Bartota. Następuje kolejny publiczny spór, któremu towarzyszy wymiana teologicznych argumentów. Kończy się powietrznym pojedynkiem, podczas którego stają naprzeciw siebie Jeszu i Jehuda. Jest to drugi element opowieści, który nie ma żadnej paraleli w tekstach ewangelicznych. Tak opisuje go rękopis wiedeński:

„Jeszu zamachał rękoma niczym orzeł skrzydłami i unióś się nad ziemią. Dookoła wszyscy stali zadziwieni, a cały Izrael był wstrząśnięty. Widząc to, mędrcy zwrócili się do Judasza Iskarioty: «Niech Pan wspiera ciebie! Musisz go zniszczyć, więc unieś się w powietrze i zhańb go swoim nasieniem; niech szejnie moc jego!». Postuszny ich rozkazom Judasz natychmiast [wzniósł się w powietrze] i wylał na złoczyńcę swoje nasienie, a zhańbiony runął na ziemię” (Iluk, 2010, s. 120).

Śmierć Jezusa

Właściwie cała działalność publiczna Jeszu zmierza do sądu. Od samego początku próbują do niego doprowadzić żydowscy mędrcy. Jedno z aresztowań w Tyberiadzie kończy się ucieczką Jeszu z więzienia. Jednocześnie właśnie tam jest on torturowany, nakładana jest mu korona cierniowa i podany do picia ocet (motywy znane z ewangelicznych narracji pasyjnych). Rękopisy Ebendorfera, Wagenseila, strasburski, wiedeński mówią o wojnie domowej w Palestynie, jaką wywołuje to aresztowanie. Po ucieczce z więzienia Jeszu udaje się do Jerozolimy na Paschę, tam zostaje wydany i schwytany. Czasem mowa o kolejnej ucieczce (np. w rękopisie Wagenseila Jeszu ucieka i oczyszcza się w Jordanie). Ostatecznie ginie ukamienowany, a jego zwłoki zostają powieszone na drzewie albo – częściej – na pniu kapusty.

Sama egzekucja i sposób opisu atmosfery zagrożenia, jaka panuje w Izraelu, korespondują wyraźnie – co pokazała Sarit Kattan Gribetz – z *Księgą Estery* i opisywaną przez nią egzekucją Hammana i jego synów. Być może ta paralela miała budzić nadzieję na

podobny ratunek z opresji, jak w *Księdze Estery* (Kattan Gribetz, 2011). Kattan Gribetz widzi wręcz możliwość, że *Toledot Jeszu*, podobnie do zwoju Estery, publicznie odczytywano przy pewnych okazjach. Wydaje się, że rozwikłano również tajemnicę „pnia kapusty”. Jak sprawdził Michael Meerson, dzika kapusta w drugim roku wegetacji wypuszcza silną i wysoką łodygę, która może uchodzić za pień. Jednocześnie przedstawiany przez *Toledot Jeszu* opis, zgodnie z którym Jeszu zaklął wszystkie drzewa i dlatego żadne nie przyjęło jego ciała, przypomina podobną chrześcijańską legendę.

Judasz

Judasz to bohater wykradający Imię ze świątyni, by użyć go w pojedynku z Jeszu. Również on ukrywa ciało Jeszu, by nie zabrali go jego uczniowie. Z czasem ujawnia, gdzie znajdują się zwłoki, dzięki czemu mędracy mogą udowodnić, że Jeszu naprawdę umarł i że pogłoska rozpowszechniana przez jego uczniów nie jest prawdziwa. Ciało zostaje pokazane publicznie; jest wleczone ulicami, by każdy je zobaczyć.

Judasz okazuje się przedstawicielem Żydów, pozytywnym bohaterem podejmującym w imieniu zbiorowości wyzwanie rzucone przez Jeszu. Jak zauważają Orna Limor i Israel Yuval, to w sposób ciekawy „odwraca” popularną w chrześcijaństwie figurę Judasza, symbolizującego największego grzesznika, który doprowadza do śmierci Jezusa-Boga, a zatem jest reprezentantem Żydów – bogobójczego narodu (Limor & Yuval, 2011).

Anty-Dzieje – alternatywna historia rozejścia się dróg

Po śmierci Jeszu jego uczniowie opuszczają kraj, przyjmują miano apostołów i rozpoczynają misje, które doprowadzają do pogromów Żydów. *Anty-Dzieje Apostolskie*, które stanowią istotną część *Toledot Jeszu*, można by nazwać – jak robi to Daniel Stökl Ben Ezra (Stökl Ben Ezra, 2009, s. 485) – żydowską wersją *parting the ways*, opowieści o rozejściu się dróg wyznawców Jezusa i innych Żydów¹⁷. Jest to moment, w którym z łona wcześniejszego, wielowątkowego judaizmu okresu II Świątyni wyłoniły się judaizm i chrześcijaństwo jako oddzielne religie. Podobnemu celowi służą zresztą same *Dzieje Apostolskie*. W *Anty-Dziejach*, podobnie jak w *Dziejach*, mowa o prześladowaniach ze strony oponentów. Tu prześladowcami są chrześcijanie, którzy w różnych manuskryptach nazywani są brutalnymi czy używającymi przemocy. Teksty opisują problemy, jakich wyznawcy Jezusa przysparzają innym Żydom. Jak zauważa Horbury, w manuskrypcie strasburskim, przekopiowanym w środowisku karaimów na Podolu, opis wewnątrzżydowskich konfliktów, przemocy i podziałów odpowiada nie tylko rozłamowi z wyznawcami Jeszu, ale jest także odbiciem niepokojów dotyczących ten region w okresie powstania manuskryptu: sporów

¹⁷ Termin *parting the ways* po raz pierwszy użył James Parkes w tytule trzeciego rozdziału swojej książki *The Conflict of the Church and Synagogue* (Parkes, 1934), a rozpropagował James Dunn w książce pt. *Partings of the Ways* (Dunn, 1911). Termin jest powszechnie stosowany na określenie rozdziału judaizmu i chrześcijaństwa w okresie późnej starożytności. Używany coraz częściej na określenie jednego z paradygmatów opisu powstania dwóch osobnych religii, tzw. modelu „Y”, który zakłada istnienie wspólnych korzeni, jak też zdecydowany oraz dość wczesny (I–II wiek n.e.) rozłam.

chasydów z rabinatem, wpływów sabateizmu oraz zbiorowej konwersji frankistów na katolicyzm (Horbury, 1972, s. 52).

Anty-Dzieje pokazują przede wszystkim brutalny spór i wymuszony podstępem podział. Przywódców wyznawców Jezusa przedstawiają jako podwójnych agentów. Po- zornie tylko są oni chrześcijanami. W rzeczywistości ich akces do wyznawców Jeszu ma służyć zażegnaniu konfliktu i ostatecznemu oddzieleniu wrogich sobie grup. Spośród liderów chrześcijańskich, którzy w istocie działają na rzecz Żydów, wymienia się w róż- nych manuskryptach Szymona Piotra, tajemniczego Eliahu/Eliasza, Pawła, Jochanana/ Jana. Funkcjonują jako bohaterowie i dzięki temu zabiegowi *Toledot Jeszu* przywraca centralne postacie chrześcijaństwa judaizmowi – jako wiernych swojej religii Żydów. Wśród nich zwraca uwagę postać Piotra, według chrześcijańskiej opowieści pierwszego papieża i głowy Kościoła, który występuje w *Anty-Dziejach* jako rabin Simon Qalpos (por. Huldreich-Amsterdam HS Ros 442).

Znajomość takiej tradycji John Gager znajduje już w niecenzurowanych wersjach ko- mentarza Rasziego (zm. 1105) do *Avoda Zara* 10a, gdzie mowa o Janie, Pawle i Piotrze działających w dobrej wierze na rzecz Żydów, którzy znaleźli się w opresji spowodowa- nej przez chrześcijan. Raszi wprost wskazuje, że tak napisano w *Teliyat Yeshu* (Gager, 2011, s. 226). Wnuk Rasziego, Rabbenu Tam, wspomina natomiast o Szymonie ben Ka- ifa, którego chrześcijanie nazywają Piero [פִּיֶּרֹה]. Według Rabbenu Tam, Szymon ben Kefa mieszkał w wieży w Rzymie, żyjąc o chlebie i wodzie, i skomponował *pijutim*. Piotra jako kompozytora pieśni liturgicznych, które wysyła do wspólnot żydowskich ze swojej wieży, przedstawia też *Toledot Jeszu*. Jak pokazuje John Gager, wciąż pozostaje zagadką kwestia, skąd wziął się motyw Piotra przedstawionego jako *payyetan*. Przywoływane przez nie- go wypowiedzi innych badaczy są niewystarczające. Gager przytacza tradycję zawartą w apokryficznym liście Piotra do Jakuba, który rozpoczyna homilie w pismach pseudo- klementyńskich (II–III wiek n.e.). Przedstawia ona Piotra trwającego przy *Torze* Mojżesza, który wspomina przeciwnika promującego nowinę pozbawioną *Tory* (Paweł?) i wysyła list przez zaufanych posłańców w tajemnicy przed innymi. Jest też kompozytorem teks- tów liturgicznych. Gager jest przekonany, że ten chrześcijański materiał koresponduje wyraźnie z obrazem Piotra, jaki rysuje *Toledot Jeszu*.

*

Jak czytać *Toledot Jeszu*?

Antyewangelia, ewangelia getta, ludowa opowieść, kontrnarracja, kontrhistoria, po- lemika w formie opowieści (Lasker, 1977, ss. 21–22) – badacze i czytelnicy próbują za- klasyfikować jakoś *Toledot Jeszu*, odpowiadając jednocześnie na pytanie o funkcję, jaką pełniło w społecznościach żydowskich, w których je sobie przekazywano. Odpowiedź

utrudnia fakt, że mamy do czynienia nie tylko z dużą kolekcją powstałych w Europie manuskryptów, lecz również z tekstami w języku judeo-arabskim i arabskim, pochodzącymi z Genizy Kairskiej czy z Jemenu, czyli świata, w którym chrześcijanie zarówno w polityce, jak i w demografii odgrywają o wiele mniejsze znaczenie. Tradycja, którą Samuel Krauss nazywał „pouczającym przykładem godnej pożałowania zbiorowej psychozy” (Newman, 1999, s. 59), jest o wiele bardziej fascynująca i wymagająca głębszego wyjaśnienia.

Jan Iluk słusznie zauważa, że nie należy lekceważyć *Toledot Jeszu*, nazywając je ludowym czytadłem, bowiem ludowe przekazy, trwając przez wieki w niezmienionej postaci, przekazują nam treści dawnych dysput (Iluk, 2010, s. 210). Rzeczywiście i ludowe opowieści, i założenie, że należy do nich *Toledot Jeszu*, trzeba traktować poważnie. Już W. J. Fischel opisywał *Toledot Jeszu* nie tylko jako polemikę, ale też *Wunderschrift*, czyli opowieść o cudach, która przyciągała radością opowiadania (Fischel, 1934).

Miriam Goldstein zauważa, że *Toledot Jeszu* stanowiło w świecie arabskim część żydowskiego folkloru: znajdujemy je w kodeksach razem z innymi ludowymi opowieściami (Goldstein, 2010, ss. 36–37)¹⁸. Jeśli uznamy *Toledot Jeszu* za ludową opowieść, zaznacza, to można przypuszczać, że – podobnie jak inne opowieści arabskie – publicznie je wystawiano, opowiadali je opowiadacze (*al-hakawati*) (Ott, 2003). Jednak jak tłumaczy Goldstein, „klasyfikacja jako folklor nie neguje polemicznej wartości tej narracji – w istocie wiele ludowych opowieści zawiera znaczącą polemiczną intencję” (Goldstein, 2010, ss. 37–38). Spostrzega jednak, że w okresach czy miejscach, gdzie potrzeba polemiki wygasła, funkcja ludowej opowieści może tłumaczyć ciągłą obecność i popularność *Toledot Jeszu*.

Przy klasyfikowaniu *Toledot Jeszu* jako ludowej opowieści mocno obstają Eli Yassif i Galit Hasan-Rokem (Hasan-Rokem, 2011, ss. 250–252). Yassif tłumaczy, że wielość wersji *Toledot Jeszu* trzeba uznać za jedną z cech, które wskazują na charakter ludowej narracji. Cechuje ją bowiem wielość wersji ustnych lub pisanych, co oznacza, że dana społeczność czy kultura zaakceptowała opowieść i tak ją przetworzyła, że stała się częścią jej samej. Yassif w ten sposób proponuje spojrzeć na *Toledot Jeszu*, które według niego jest efektem interakcji z innymi tekstami i historycznym lub kulturowym kontekstem (Yassif, 2011, ss. 109–113).

Na inną ciekawą interpretację wskazują tytuły książek Osiera (Osier, 1984) i Di Segni (Di Segni, 1985), nazywające *Toledot Jeszu* „ewangelią getta”. To oddaje stan rzeczy, szczególnie w kontekście dominującego w Europie chrześcijaństwa, gdzie sposobem reakcji na otaczającą rzeczywistość mógł być ukrywanie przed oczami chrześcijan pastisz ich opowieści. Jak wcześniej pokazałam, *Toledot Jeszu* nie tylko buduje alternatywną narrację, ale też pogłębia efekt pastiszu poprzez kolokwialny, żartobliwy, a czasem wprost kpiący lub sprostny styl opowieści. Nie tylko „przepisuje” wydarzenia, ale też wykonuje pracę nad chrześcijańskim *master narrative*, która nie polega na jego odrzuceniu, ale wejściu

18 Goldstein podaje przykłady manuskryptów, w których obok *Toledot Jeszu* znajdują się inne popularne ludowe opowieści, takie jak *Ma'ase Avraham ve-Nimrod*, *Divrei Ha-yammim le-Moshe*, *Ma'ase Zerubavel ve-Ester*, *Petirat Moshe Rabenu* czy *Alfabet Syracha* i inne (Goldstein, 2010, ss. 36–37).

w interakcję, czyli uwzględnieniu zdarzeń z życia Jezusa znanych z ewangelicznych opowieści i przepracowaniu ich na własny sposób. Zamiast podważać fakty zawarte w *Ewangeli*, oferuje alternatywne ich wyjaśnienie. Zatem życie i dzieła Jezusa są tu opowiedziane według znanej z ewangelicznych tekstów kolejności, a jednocześnie oferowany komentarz uderza w chrześcijańskie postulaty dotyczące postaci Jezusa: bycie mesjaszem, działanie w imię i wedle woli Boga, zmartwychwstanie. Czy trudno się dziwić, że tradycja żydowska wytworzyła taką alternatywną opowieść o Jezusie?

Elisheva Carlebach, analizując sytuację Żydów w chrześcijańskiej, nowożytnej Europie, zauważa, że prawdziwą zagadką w kulturze aszkenazyjskich Żydów są nie tyle nikłe sukcesy starań, by ich nawrócić, ile opór całej ich kultury wobec bardzo atrakcyjnego otoczenia. Próbuąc odpowiedzieć na pytanie o strategię oporu, analizuje pisma przeznaczone do prywatnego użytku w domu, rodzinie, pośród przyjaciół (w tym korespondencję) i dostrzega w nich przykłady żydowskiej subwersywności wobec licznych antyżydowskich polemik. Te ukryte rejestry kultury żydowskiej pozwalały „zachować siebie jako osobną grupę o głębokiej świadomości siebie jako «Innego» w okresie, gdy konwersja pozostawała zawsze otwartą możliwością” (Carlebach, 2003, ss. 19–21). Przywołuje dyskusję na temat tego, czy *Toledot Jeszu* stanowi przykład prawdziwej „kontrhistorii”.

„Kontrhistorią” nazwał *Toledot Jeszu* Amos Funkenstein, sięgając po termin ukuty przez swojego studenta Davida Biale¹⁹. Jak stwierdza Funkenstein, funkcja „kontrhistorii” jest polemiczna. „Jej metoda składa się z systematycznej eksploatacji najintymniejszych źródeł adwersarza wbrew ich pierwotnemu celowi. [...] Celem jest odkształcenie własnego obrazu adwersarza i jego tożsamości poprzez dekonstrukcję jego pamięci” (Funkenstein, 1993, s. 36). Ciekawym spostrzeżeniem na temat funkcji *Toledot Jeszu* jako „kontrhistorii” dzieli się Miriam Goldstein. Podobny model odnajduje ona w chrześcijańskich polemikach z islamem, które zachowały się w syryjskich i arabskich manuskryptach. Teksty te przepisuują dobrze znaną muzułmańską opowieść o spotkaniu między Mahometem i mnichem, i w efekcie – jak streszcza Goldstein – stwierdzają „że islam nie jest niczym innym niż odszczepieniem (*offshoot*) chrześcijaństwa” (Goldstein, 2010, ss. 17–18). Świadczyłoby to o szerszym stosowaniu podobnej *Toledot Jeszu* metody polemicznej w tym regionie i czasie.

Idąc tropem wskazanym przez rozumienie *Toledot Jeszu* jako „kontrhistorii” czy ewangelii getta, budowanych w opozycji wobec chrześcijańskiej *master narrative*, można również użyć modelu proponowanego przez Jamesa Scotta w *Domination and the Art of Resistance*. Jak tłumaczy autor, w sytuacji dominacji grupa zdominowana wytwarza dyskurs ukryty, opozycyjny wobec dyskursu publicznego grupy dominującej. W ten sposób zdominowani mogą skanalizować uczucia gniewu wywołane dominacją i publicznym dyskursem. Scott uważa, że publiczne upokorzenie wymaga wyrażenia ukrytego dyskursu

19 David Biale użył go w doktoracie pt. *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History* (Cambridge, Mass., 1979), jednak Funkenstein i Biale rozumieją go nieco inaczej (Biale, 1999).

publicznie, w bezpiecznych okolicznościach²⁰, i często przybiera formy kultury ludowej: pieśni, opowieści, żartów, groteski czy specyficznego języka. „Opór wobec dominującej ideologii wymaga kontradeologii – negacji, która skutecznie dostarczy formy dla praktyk oporu wytworzonych w ramach samoobrony przez grupę podporządkowaną” (Scott, 1990, ss. 117–118). Dzieje się to w przestrzeni społecznej, którą Scott rozumie jako faktyczne miejsce (np. karczmy, targi, kabarety, kawiarnie) lub lokuje w kulturze (Scott, 1990, ss. 118–124). Biorąc pod uwagę pewną autonomię społeczności żydowskiej w Europie, mającej swoją literaturę, język i miejsca zgromadzeń, nietrudno wyobrazić sobie, gdzie taki ukryty dyskurs mógł znaleźć miejsce.

Czy *Toledot Jeszu* można uznać – zwłaszcza od średniowiecza w Europie – za broń słabych, jak uważa Scott? Z pewnością to pozwala zrozumieć, w jaki sposób i w jakim celu grupa dyskryminowana buduje kontrnarrację w opozycji do opowieści dyskryminującej ją większość. Pastisz, blamaż i parodia, które są bronią słabych, z pewnością cechują również *Toledot Jeszu*.

Jednak jeśli przyjmiemy, że tradycja antyopowieści o Jezusie formowała się już w starożytności i że jej ważne zręby powstawały w Babilonii, musimy pamiętać, że chrześcijaństwo nie było tu dominującą siłą. Goldstein zauważa jednak, że w niektórych miejscach i w pewnych okresach w świecie muzułmańskim równowaga sił między chrześcijanami a Żydami była ambiwalentna. Choćby w Egipcie obie grupy – jako mniejszości – zamieniały się w polityce, zwłaszcza za panowania Fatymidów i Umajjadów, z którego to okresu pochodzą również kopie *Toledot Jeszu*. To jednocześnie czas trwałego konfliktu między społecznością żydowską a Koptami. Niezależnie od swojej politycznej siły, chrześcijaństwo pozostawało ciągłym wyzwaniem dla Żydów: „obie grupy rozwijały się intelektualnie w czasie pierwszych wieków islamu. Chrześcijańska teologia i doktryna rozkwitała w języku arabskim i innych językach regionu, chrześcijańska interpretacja biblijna wciąż stanowiła wyzwanie dla żydowskich teologów i świeckich” (Goldstein, 2010, ss. 33–34). Ślady niestabilnych interakcji widzimy w polemikach, które wskazują na niezwykle znajomą chrześcijańskiej egzegezy (Szilägyi, 2006, s. 115). Warto odnotować uwagę Stöckla, że w Genizie znaleziono również antychrześcijańskie *pijutim* z bizantyjskiej Palestyny, co świadczy o istnieniu polemik również na tak silnie schrystianizowanym terenie.

*

W wywiadzie rzece z biblistą, ks. prof. Waldemarem Chrostowskim, dziennikarz zagadnął o *Toledot Jeszu*, wspominając własną lekturę i niesmak wywołany fragmentem opowiadającym o bitwie powietrznej Jezusa i Judasza. Chrostowski zgadza się z oburzeniem rozmówcy, dodając, że podobnych fragmentów jest tam wiele, i puentując: „Przeczytałem *Toledot Jeszu* i cóż mogę powiedzieć? To ponure i trudne doświadczenie. Jeżeli taki jest żydowski sposób myślenia o Jezusie, to nic dziwnego, że jakakolwiek próba rozmowy

²⁰ Yakov Deutsch przytacza, że średniowieczne i nowożytne źródła chrześcijańskie mówią o *Toledot Jeszu* jako o tajnym tekście ukrywanym przed chrześcijanami (Deutsch, 2011, s. 59).

o Nim natrafia na ścianę nie do przebicia” (Chrostowski, 2009, s. 475). Można, jak ks. prof. Chrostowski, uznać *Toledot Jeszu* za tekst mroczny i obraźliwy, prowadzący do impasu w relacjach chrześcijańsko-żydowskich (Chrostowski, 2012, ss. 345, 356–357). Jednak dla badaczy *Toledot Jeszu* to przede wszystkim fascynujący korpus tekstów, wymagający jeszcze wielu lat pracy i analiz, umożliwiający szczególny wgląd w świat relacji chrześcijańsko-żydowskich. Nie stanowi równowagi dla chrześcijańskich polemik z judaizmem. Wątpliwe jest też, wbrew sugestiom Jana Iluka, by *Toledot Jeszu* było przyczyną wypracowanego przez chrześcijaństwo nauczania pogardy (Klausner, 1927, s. 48). Problem, jaki dla rodzącego się chrześcijaństwa stanowiła vitalność judaizmu, wspólne święte księgi i teologiczne pojęcia, był bardziej fundamentalny, a przyczyny negatywnego obrazu Żydów i judaizmu u chrześcijan – bardziej złożone. Jeśli jednak przyjąć za Johnem Gagerem, że *Toledot Jeszu* było tekstem otwartym, wchłaniającym kolejne elementy w rozmaitych miejscach i epokach, to stanowi bardzo ważną kronikę współistnienia chrześcijan i Żydów – kronikę pisaną żydowską ręką, z czasem coraz bardziej strzeżoną przed okiem chrześcijan. Dziś, kiedy ukazało się jej polskie tłumaczenie, można również polskich studentów i badaczy zachęcić, aby korzystali z bogactwa oferowanego przez te teksty. Mają znaczenie również dla studiowania relacji chrześcijańsko-żydowskich w Polsce, skoro urodzony pod Wilnem izraelski pisarz Joseph Klausner przyznawał, że *Toledot Jeszu* znane było pod rozmaitymi tytułami, po hebrajsku i w jidysz, i szeroko rozpowszechnione wśród mas i inteligencji, choć wersje drukowane były cenzurowane w Polsce i Rosji. Klausner stwierdzał: „Nasze matki znały jego treść ze słyszenia – oczywiście z całą gamą przeinaczeń, zmian, pominięć i twórczych uzupełnień – i przekazały je swoim dzieciom” (Klausner, 1927, s. 48).

Bibliografia

- Alexander, P.** (2011). Jesus and his Mother in the Jewish Anti-Gospel (the Toledot Yeshu). W C. Clivaz, A. Dettwiler, L. Devillers, E. Norelli, & B. Bertho (Red.), *Infancy Gospels. Stories and Identities (WUNT I 281)* (ss. 588–615). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Biale, D.** (1999). Counter-History and Jewish Polemic against Christianity: the „Sefer Toldot Yeshu” and the „Sefer Zerubavel”. *Jewish Social Studies*, 6(1), 130–145.
- Boyarín, D.** (2003). Semantic Differences; or „Judaism”/„Christianity”. W A. H. Becker & A. Y. Reed (Red.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (ss. 63–85). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Boyarín, D.** (2004). *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Boyarín, D.** (2007). Semantic Differences; or „Judaism”/„Christianity”. W A. H. Becker & A. Y. Reed (Red.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (2. wyd., ss. 65–86). Minneapolis: Fortress Press.
- Boyarín, D.** (2009). Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines). *Jewish Quarterly Review*, 99(1).
- Carlebach, E.** (2003). *The anti-Christian Element in Early Modern Yiddish Culture*. Ramat-Gan: Bar-Ilan University.
- Chrostowski, W.** (2009). *Kościół, Żydzi, Polska*. Warszawa: Biblioteka Frondy.

- Chrostowski, W.** (2012). Rabiniczny wizerunek Jezusa i chrześcijaństwa w kontekście dialogu Kościoła z Żydami. W K. Pilarczyk & A. Mrozek (Red.), *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych: perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa* (ss. 323–339). Kraków: Wydawnictwo Antykwa.
- Deutsch, Y.** (2011). The Second Life of the Life of Jesus: Christian Reception of Toledot Yeshu. W P. Schäfer, Y. Deutsch, & M. Meerson (Red.), *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* (ss. 283–296). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Di Segni, R.** (1985). *Il Vangelo del Ghetto*. Roma: Newton Compton.
- Dunn, J. D. G.** (1991). *The Partings of the Ways: between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*. London: SCM Press.
- Fabre-Vassas, C.** (1994). *La Bête singulière: les Juifs, les chrétiens, le cochon* (1. wyd.). Paris: Gallimard.
- Fabre-Vassas, C.** (1997). *The Singular Beast: Jews, Christians, and the Pig*. (C. Volk, Tłum.). New York: Columbia University Press.
- Fischel, W. J.** (1934). Eine jüdisch-persische „Toldoth Jeschu“-Handschrift. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 78(3), 343–350.
- Fredriksen, P.** (1997). What ‘Parting of the Ways’: Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City. W A. H. Becker & A. Y. Reed (Red.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (ss. 35–64). Minneapolis: Fortress Press.
- Funkenstein, A.** (1993). *Perceptions of Jewish History*. Berkeley: University of California Press.
- Gager, J. G.** (1992). Jews, Christians and the Dangerous Ones in between. W S. Biderman & B.-A. Scharfstein (Red.), *Interpretation in Religion* (ss. 249–257). Leiden: E.J. Brill.
- Gager, J. G.** (2011). Simon Peter, Founder of Christianity or Saviour of Israel. W P. Schäfer, Y. Deutsch, & M. Meerson (Red.), *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* (ss. 221–245). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goldstein, M.** (2010). Judeo-Arabic Versions of Toledot Yeshu. *Ginzei Qedem*, 6, 9–42.
- Hasan-Rokem, G.** (2011). Polymorphic Helena – Toledot Yeshu as a Palimpsest of Religious Narratives and Identities. W P. Schäfer, Y. Deutsch, & M. Meerson (Red.), *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* (ss. 248–282). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Horbury, W.** (1972). Tertullian on the Jews in the Light of De spectaculis 30. 5-6. *Journal of Theological Studies*, 23, 455–459.
- Iluk, J.** (2006). *Jana Chryzostoma, kapłana Antiochii, Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Iluk, J.** (2010). *Żydowska Antyewangelia. Antyczna tradycja i nowożytne trwanie*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Iluk, J.** (2012). „Toledot Jeszu” – przekaz talmudyczny o Jezusie i chrześcijanach w żydowskiej recepcji. W K. Pilarczyk & A. Mrozek (Red.), *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych* (ss. 181–217). Kraków: Wydawnictwo Antykwa.
- Isaac, J.** (1948). *Jésus et Israël* (1. wyd.). Paris: Albin Michel.
- Isaac, J.** (1971). *Jesus and Israel*. (S. Gran, Tłum., C. Bishop, Red.). New York: Holt, Reinhart and Winston.
- Justyn Męczennik.** (2012). *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*. (L. Misiarczyk, Red. i Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Kattan Gribetz, S.** (2011). Hanged and Crucified: The Book of Esther and Toledot Yeshu. W P. Schäfer, Y. Deutsch, & M. Meerson (Red.), *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* (ss. 159–180). Tübingen: Mohr Siebeck.
- King, K. L.** (2008). Social and Theological Effects of Heresiological Discourse. W E. Iricinschi & H. M. Zelentini (Red.), *Heresy and Identity in Late Antiquity (Texts and Studies in Ancient Judaism/Texte und Studien zum antiken Judentum)* (ss. 28–49). Tübingen: Mohr Siebeck.

- Klauck, H.-J.** (2003). *Apocryphal Gospels: an Introduction*. London, New York: T&T Clark.
- Klausner, J.** (1927). *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*. (H. Danby, Tłum.). New York: Macmillan.
- Koltun-Fromm, N.** (1996). A Jewish-Christian Conversation in Fourth Century Mesopotamia. *Journal of Jewish Studies*, 47, 45–63.
- Lasker, D. J.** (1977). *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*. New York: KTAV Publishing House.
- Lieu, J.** (2003). *Image and Reality*. London, New York: T&T Clark.
- Limor, O., & Yuval, I. J.** (2011). Judas Iscariot: Revealer of the Hidden Truth. W P. Schäfer, Y. Deutsch, & M. Meerson (Red.), *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* (ss. 197–220). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Newman, H.** (1999). The Death of Jesus in the Toledot Yeshu Literature. *The Journal of Theological Studies*, 50(1), 59–79. doi:10.1093/jts/50.1.59
- Orygenes.** (1977). *Przeciw Celsusowi*. (S. Kalinkowski, Tłum.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Osier, J. P.** (1984). *L'évangile du ghetto*. Paris: Berg International.
- Ott, C.** (2003). From the Coffeehouse into the Manuscript: the Storyteller and His Audience in the Manuscripts of an Arabic Epic. *Oriente Moderno, Nuova serie*, 22 (83)(2), 443–451.
- Parkes, J.** (1934). *The Conflict of the Church and Synagogue*. London: Soncino Press.
- Piovanelli, P.** (2011). The Toledot Yeshu and Christian Apocryphal Literature: The Formative Years. W P. Schäfer, Y. Deutsch, & M. Meerson (Red.), *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* (ss. 98–100). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Reed, A. Y., & Becker, A. H.** (2007). Introduction: Traditional Models and New Directions. W A. Y. Reed & A. H. Becker (Red.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (2. wyd., ss. 1–33). Minneapolis: Fortress Press.
- Rosik, S.** (2012). Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku). W K. Pilarczyk & A. Mrozek (Red.), *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych: perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa* (ss. 69–103). Kraków: Wydawnictwo Antykwa.
- Schäfer, P.** (2002). *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*. Princeton: Princeton University Press.
- Schäfer, P.** (2007). *Jesus in the Talmud*. Princeton: Princeton University Press.
- Schäfer, P.** (2011). Agobard's and Amulo's Toledot Yeshu. W P. Schäfer, Y. Deutsch, & M. Meerson (Red.), *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* (ss. 27–48). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schäfer, P.** (2012). *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*. Princeton: Princeton University Press.
- Schäfer, P., Deutsch, Y., & Meerson, M.** (Red.). (2011). *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Scott, J. C.** (1990). *Domination and the Art of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven, London: Yale University Press.
- Shachar, I.** (1974). *The „Judensau”: A Medieval Anti-Jewish Motif and Its History*. London: Warburg Institute.
- Sokoloff, M.** (2011). The Date and Provenance of the Aramaic Toledot Yeshu on the Basis of Aramaic Dialectology. W P. Schäfer, Y. Deutsch, & M. Meerson (Red.), *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* (ss. 13–26). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stökl Ben Ezra, D.** (2009). An Ancient List of Christian Festivals in Toledot Yeshu: Polemics as Indication for Interaction. *Harvard Theological Review*, 102(4), 481–496. doi:10.1017/S0017816009000960
- Szilägyi, K.** (2006). Christian Books in Jewish Libraries: Fragments of Christian Arabic Writings from the Cairo Geniza. *Ginzei Qedem*, 2, 107–158.

Tertulian. (2005). *O widowiskach; O bałwochwalstwie*. (S. Naskręt & A. Strzelecka, Tłum.). Poznań: Wydawnictwo UAM.

Wróbel, M. S. (2013). *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Yassif, E. (2011). Toledot Yeshu: Folk-Narrative as Polemics and Self-Criticism. W P. Schäfer, Y. Deutsch, & M. Meerson (Red.), *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* (ss. 101–136). Tübingen: Mohr Siebeck.

Yoffie, A. M. (2011). Observations on the Huldreich Manuscript of the Toledot Yeshu. W P. Schäfer, Y. Deutsch, & M. Meerson (Red.), *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* (ss. 61–78). Tübingen: Mohr Siebeck.

An illusion of symmetry. On the Polish translation of the Jewish anti-gospel *Toledot Yeshu*

Abstract: The article was inspired by the introduction to the Polish translation of *Toledot Yeshu* (Iluk, 2010). The translator suggests that *Toledot Yeshu* might have been the cause of the Christian anti-Judaism. This is an unjustified opinion, and this paper provides a review of the current state of research on the Christian-Jewish relations in the ancient times and the causes of the negative opinions on Jews being taught in Christian tradition. The author suggests that *Toledot Yeshu* should be read as a chronicle of the Jewish perspective of the mutual relations between Jews and Christians.

Keywords: *Toledot Yeshu*, anti-gospel