

## „Plemię żmijowe” (Łk 3,7) i pokrewne wypowiedzi w Łk-Dz. Diagnoza sytuacji współczesnych Jezusowi czy kondycji człowieka?

**KRZYSZTOF W. MIELCAREK**

Instytut Nauk Biblijnych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
e-mail: krzysztof.mielcarek@kul.pl  
ORCID: 0000-0001-8575-7966

**SUMMARY:** The negative phrase: “the brood of vipers” has no equivalent in the OT, neither it is present in the extra-biblical writings. The first evangelist is the one who uses the epithet most often. However, Luke does use it as well (Lk 3:7). The paper is a study of narrative strategies of both Gospel-writers within the context of the OT and the rabbinic literature in order to identify one of the important narrative threads of the third Gospel. Instead of stigmatizing the particular faction of the Israel’s religious society, Luke employs the primordial Christian tradition to stress sinfulness of human nature, which in the past resulted in rejecting the good news of Jesus.

**SŁOWA KLUCZE:** potomstwo żmij, pokolenie, żmija i wąż w BH, LXX i NT, grzeszność, teologia Łukasza

**KEYWORDS:** brood of vipers, generation, viper and snake in BH, LXX and NT, sinfulness, Luke’s theology

**O**kreślenie „plemię żmijowe” (γεννήματα ἐχιδνῶν) należy do najmocniejszych negatywnych wypowiedzi, jakie można spotkać w Ewangeliach. Jednakże oddanie całej wewnętrznej dynamiki tego sformułowania wymaga wyboru terminu znacznie odbiegającego od tego, do którego przyzwyczało nas większość polskich tłumaczeń. Neutralny sens słowa γεννήμα odnosi się do jakiegokolwiek gatunku, także ludzkiego, i oznacza po prostu „potomstwo”, czyli to, co się urodziło<sup>1</sup>. W stosunku do zwierząt w zależności od procesu związanego z przekazywaniem życia mówi się zwykle o wylęgu lub miocie.

<sup>1</sup> Słownik W. Bauera, F.W. Dankera i W. Arndta (*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. [Chicago: University Press 2000] 194) (dalej *BDAG*) w ten sposób określa termin γέννημα: „that which is produced or born; child, offspring”. Stąd w źródłach greckich spotkać go można zarówno z rzeczownikiem γυνή (Syr 10,18: γεννήματα γυναικῶν), jak i z określeniami dotyczącymi zwierząt: γ. ἐχιδνῶν, ὄφεως γ. (Mt 3,7; 12,34; 23,33; Łk 3,7).

Wprawdzie żmije należą do zwierząt jajorodnych, a więc należy raczej mówić o lęgu żmijowym<sup>2</sup>, ale w tym wypadku określenie biblijne ma najwyraźniej charakter symboliczny i odnosi się do ludzi. Nie należy też zapominać o niezwykle silnym negatywnym ładunku emocjonalnym kontekstu tego zwrotu. Dlatego polska fraza będąca najbliższym wyrażeniem greckiego mogłaby brzmieć: „żmijowe pomioty”. W takiej formie brzmi może nieco chropawo i nie do końca precyzyjnie, ale zupełnie dobrze oddaje sens greckiego epitetu.

Dekadę temu amerykański egzegeta C.S. Keener z Filadelfii (Pensylwania) opublikował tekst poświęcony wyrażeniu „plemię żmijowe” (dosł. „brood of vipers”) w Ewangelii św. Mateusza<sup>3</sup>. Natomiast zaledwie dwa lata temu nową propozycję odczytania tej frazy zaproponował M.P. Knowles<sup>4</sup>. Obydwaj zajmują się jednak przede wszystkim kontekstem Ewangelii Mateusza. Przytoczenie ich najważniejszych analiz, a zwłaszcza zarysu hellenistycznego tła tego wyrażenia, jest konieczne do przeprowadzenia rzetelnego zbadania podobnych fraz w dziele Łukaszowym. Stąd kilka akapitów tego artykułu zostanie poświęconych prezentacji dokonań Keenera i Knowlesa. Całość tekstu składać się będzie z sześciu części: 1) ogólnego kontekstu Mt; 2) znaczenia frazy „pomioty żmij” w literaturze rabinicznej; 3) a także hellenistycznej i rzymskiej; 4) wyjaśnienia znaczenia frazy w kontekście pierwszej Ewangelii; 5) specyfika redakcji Łukaszowej wyrażenia o żmijach w powiązaniu z przedstawieniem stronnictwa faryzeuszy; 6) Łukaszowa strategia ukazania grzeszności natury ludzkiej.

## 1. Kontekst pierwszej Ewangelii

Ewangelia Mateusza zawiera kilka podobnych negatywnych określeń, które Jan Chrzciciel, a potem również Jezus, kierują przede wszystkim do religijnych elit Izraela. Pierwszy raz fraza γεννίματα ἐχιδῶν pojawia się w orędziu Jana Chrzciciela wzywającego Izraelitów do nawrócenia nad Jordanem (Mt 3,7), a następnie zostaje dwukrotnie powtórzona przez Jezusa: najpierw w kontekście nauczania o dobrych owocach (Mt 12,34), a później w ramach krytyki skrybów i faryzeuszy w Jerozolimie (Mt 23,33), jako zwieńczenie niezwykle ostrej w swojej wymowie sekcji składającej się z siedmiu „biada” kierowanych do elit Izraela (23.13.15.16.23.25.27.29) i siedmiu oskarżeń o hipokryzję (23.13.15.23.25.27.28.29).

2 Pewnym argumentem dodatkowym za określeniem „pomiot” jest również fakt, że samice części gatunków żmij i węży wypuszczają na świat małe bez zewnętrznego składania jaj, co sprawiło, że starożytni długo byli przekonani, iż są to gatunki żyworodne.

3 „«Brood of Vipers» (Matthew 3:7; 12:34; 23:33)”, *JSNT 2SA* (2005) 3-11 (DOI: 10.1177/0142064X05057771).

4 „Serpents, scribes, and Pharisees”, *JBL* 133/1 (2014) 165-178.

Przykładów takiej surowej oceny jest więcej. Faryzeusze nazywani są hipokrytami (Mt 15,7 i 22,18), „ślepyimi przewodnikami” (15,14; 23,16.24), „ślepyimi głupcami” (23,17; por. 23,19.26) oraz „pobielonymi grobami” (23,27-29). Ich i saduceuszy określa się mianem „złego i cudzołężnego pokolenia” (16,4). Wszystkie te wypowiedzi świadczą o negatywnym stosunku pierwszego ewangelisty do elit żydowskich, ale nie wyjaśniają, dlaczego został on wyrażony także w odniesieniu do żmij. W komentarzach do Ewangelii Mateusza spotyka się najczęściej ogólne wyjaśnienie, że chodzi tu o negatywną konotację jadowitych gadów, które symbolizują świat zła i przeciwników Boga<sup>5</sup>, ale zdarzają się też bardziej szczegółowe wyjaśnienia<sup>6</sup>.

Domniemane źródła pierwszego ewangelisty, z których mógł on przejąć wspomnianą frazę, nie są jednoznaczne. Mimo że wszystkie przypadki jej użycia przez Mateusza wydają się należeć do materiału źródła Q, tylko pierwszy fragment jest jasno potwierdzony przez paralelną tradycję w Ewangelii Łukasza (3,7). Trzeci ewangelista omija negatywną frazę zarówno w wypowiedzi o dojrzych owocach (Łk 6,44-45), jak i w napomnieniach kierowanych do faryzeuszy i znawców Prawa (Łk 11,47-48). Nie wiadomo zatem, czy Łukasz świadomie opuścił tę wypowiedź Jezusa, czy też Mateusz świadomie ją dodał<sup>7</sup>.

## 2. Znaczenie „żmijowego pomiotu” we wczesnej literaturze żydowskiej

Najbardziej naturalnym środowiskiem dla zbadania tła kulturowego wypowiedzi Jana Chrzciciela czy Jezusa są źródła żydowskie. Keener wyraził przekonanie, że ani Talmud, ani inne teksty okołobiblijne w językach semickich nie zawierają niczego, co mogłoby pomóc w zrozumieniu ich sen-

5 Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–11* (NKB NT I/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005) 142. Polski egzegeta traktuje epitet „potomstwo żmij” jako przeciwieństwo „potomstwa Abrahama” i wyjaśnia, że chodzi tu o asocjacje z szatanem (Mdr 2,24; Ap 12,9; 20,2; por. J 8,44), a w każdym razie o jakąś „moc zła i destrukcji”; por. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (London; New York: T&T Clark International 2004) 304; J.M. Boice, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids, MI: Baker Books 2001) 50.

6 Zob. J. Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI; Carlisle: Eerdmans; Paternoster Press 2005) 142. Australijski uczone traktuje ją jako zapowiedź przyszłego zabójstwa dokonanego na Jezusie, co zapowiadały już wcześniejsze czyny ojców wobec Bożych posłańców. Widzi w niej również wskazanie późniejszej zdecydowanej opozycji między uczniami Pana i żydowskimi frakcjami.

7 Keener („Brood of Vipers”, 4-5) jest przekonany, że inicjatywa redakcyjna leży po stronie Mateusza, a Łukasz nie miał wyraźnej potrzeby rugowania tradycji o faryzeuszach z Q. W.D. Davies i D.C. Allison (*A Critical and Exegetical Commentary*, 304) odrzucają jednak taką możliwość i przypisują wypowiedź Jana źródłu Q.

su<sup>8</sup>. Trzeba się zgodzić, że tradycje pochodzące ze źródeł hebrajskich rzeczywiście nie zawierają wyrażenia „potomstwo żmij”, ale nie znaczy to, że są one całkowicie pozbawione ważnego kontekstu dla badań nad tym zagadnieniem. Już w połowie XX w. zwrócono uwagę na znaczenie żmijowo-wężowych konotacji w negatywnym opisie przeciwników<sup>9</sup>, a badania były kontynuowane także i później.

Przed wszystkim warto zdać sobie sprawę, że język hebrajski posługuje się kilkoma określeniami, które nie tylko wskazują węże czy żmije, ale mają również ustaloną negatywną konotację w odniesieniu do wrogów. W BH spotkać można np. określenie תניני, które oznacza morskiego potwora o wężowatych kształtach, smoka lub po prostu dużego węża<sup>10</sup>. W literaturze qumrańskiej spotyka się bardzo liczne przykłady zestawienia tego rzeczownika z trucizną (חמת תנינים; por. CD 8,9-10; 19,22[2x]; 1QHa 13,12.29; 4Q216 6,11; 4Q429 f 2,9; 4Q525 f 15,4. 17,4). Podobne wyrażenie zawiera Pwt 32,33 i jest to ważne biblijne skojarzenie z jadowitymi stworzeniami, ponieważ tam termin ten zestawiony został z rzeczownikiem bezdyskusyjnie oznaczającym jadowite węże i żmije (זאתן), przekładanym niekiedy jako „kobra”<sup>11</sup>. Obok זאתן należy wymienić także rzadziej spotykane צפפני (Prz 23,32; Iz 11,8; 14,29; 59,5; Jr 8,17), שרף (Lb 21,6; Pwt 8,15), שפיפון (Rdz 49,17) i עקשוב (Ps 140,4).

Wyjątkową pozycję w BH ma niewątpliwie rzeczownik נחש (Rdz 3; Rdz 30,27; 49,17; Wj 4,3; 7,15; Lb 21,6-7,9; Pwt 8,15; Hi 26,13; Ps 58,5; 140,4; Prz 23,32; 30,19; Koh 10,8.11; Iz 14,29; 27,1; 65,25; Jr 8,17; 46,22; Am 5,19; 9,3; Mi 7,17), ale jego funkcja jest szczególna ze względu na oczywiste konotacje mityczne i magiczne<sup>12</sup>. Wystarczy w tym celu wspomnieć o roli, jaką odgrywa on w Rdz 3 lub też miedzianego węża z Lb 21 i 2 Krl 18<sup>13</sup>.

8 Amerykański egzegeta cytuje Talmud babiloński zawierający informację, że żmije cierpią z powodu niezwykle długiej siedemdziesięcioletniej ciąży (*b. Bekhorot* 8a; por. 8b), ale jego zdaniem jest to jedyny komentarz na temat żmij. Aluzję do „żmijowego nasienia” w Rdz 3,14-15 uważa za mało prawdopodobną, przede wszystkim ze względu na terminologię. Podobnie teksty u Izajasza (Iz 14,29; por. Iz 30,6) opisują, zdaniem Keenera, raczej węże niż żmije; zob. Keener, „Brood of Vipers”, 6, przyp. 5.

9 M.P. Knowles („Serpents, scribes, and Pharisees”, 168, przyp. 11) cytuje między innymi J. Carmignaca, „Les elements historiques des «Hymnes» de Qumran”, *RevQ* 2(1960) 205-222 (219) i J.T. Milika, „4Q Visions de ‘Amram et un citation d’Origene”, *RB* 79 (1972) 81-82(13-14).

10 Wprawdzie znaczenie tego terminu jest niejasne, ale konteksty biblijne i pozabiblijne pozwalają na ustalenie przybliżonego sensu. Etymologicznie wywodzi się go najczęściej z hebrajskiej idei bycia widzianym poniżej (תנן), zob. „תנין”, L. Koehler – W. Baumgartner – M.E.J. Richardson – J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (electronic ed. Leiden – New York: Brill 1999 c1994-1996) (dalej *HALOT*) 1764.

11 Zob. „זאתן”, *HALOT* (1990) podaje znaczenie żmii rogatej, kobry lub innych jadowitych gadów (zob. Pwt 32,33; Hi 20,14.16; Ps 58,5; 91,13; Iz 11,8).

12 Chodzi przede wszystkim o opowiadanie z Rdz 3, ale także etymologiczne związanie tego hebrajskiego rdzenia z wróżbiarstwem i magią; por. Rdz 44,5.15; Lb 23,23 itp.

13 J.H. Charlesworth opublikował na ten temat bardzo obszerną monografię; zob. tenże, *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized* (Yale: University Press 2010).

Hebrajskim terminem, który stoi najbliżej greckiego określenia z Ewangelii Mateusza i Łukasza jest אֶפְסָה identyfikowany niekiedy jako efa pstra<sup>14</sup> (łac. *Echis colorata*). Biblia zna kilka przykładów użycia tego rzeczownika. Autor Księgi Hioba wspomina o „języku żmij” (לִשׁוֹן אֶפְסָה; 20,16) w odniesieniu do ludzi niegodziwych (עֲשָׂרָה). W podobnym kontekście Izajasz rysuje obraz powszechnej niegodziwości, wzmacniając go sceną, w której pojawiają się pajęczyny i jaja żmii (בַּיַּיִץ צְפַעוֹנִי; 59,5). Po spożyciu tych ostatnich człowiek niechybnie umiera, a z pozostawionych jaj wylęgają się żmije (אֶפְסָה). W innym miejscu żmija zestawiona jest z lwami i latającym smokiem w ramach listy najstraszniejszych zagrożeń dla człowieka (30,6).

U Izajasza gra słów związana z badanym terminem stała się być może przyczyną skojarzeń obecnych w tekstach z Qumran, ponieważ czasownik פָּעָה: krzyczeć, jęczeć, stękać (zwłaszcza przy porodzie; por. Iz 42,14), ma formę *cohortativu* identyczną z rzeczownikiem żmija. Tym samym forma *imperfectum* „będę jęczeć” jest homonimem rzeczownika „żmija”.

Iz 42,14: הִחֲשִׁיתִי מְעוֹלִים אַחֲרָיִךְ אֶתְאַפֵּק בְּיִלְדָה אֶפְסָה אֶשֶׁם וְאֶשְׂאֵר יַחַד:

Iz 42,14 „Milczałem od długiego czasu, w spokoju wstrzymywałem siebie, teraz jakby rodząca zakrzyknę, dyszcę będę z gniewu, zabraknie mi tchu” (BT).

Gdyby *cohortativus* tego czasownika potraktować jednak jak rzeczownik, można by go przetłumaczyć: „rodząca żmiję”, co mogłoby oznaczać samice żmii wydającą na świat swoje potomstwo lub pełen horroru obraz, w którym kobieta rodzi żmiję. Ta nieco przerysowana możliwość interpretacyjna została najprawdopodobniej wykorzystana w Qumran.

Użycie terminu w zwojach qumrańskich nie jest ani jednoznaczne, ani łatwe do zrozumienia, ale ich analiza może, przynajmniej do pewnego stopnia, naświetlić kontekst wypowiedzi ewangelicznych Jana i Jezusa. W zbiorze tekstów z Qumran znajduje się kilka hymnów (*Hôdayôt*), w których odnaleźć można między innymi skargę Nauczyciela Sprawiedliwości na swoich przeciwników, którzy atakują go bezpardonowo, a nawet czyhają na jego życie. Fragment hymnu 11. zapisanego w 10. kolumnie rękopisu zawiera bardzo interesujące sformułowanie<sup>15</sup>:

14 Jadowity wąż z rodziny żmijowatych. Wypowiedzi Jana i Jezusa nie można jednak traktować w kategoriach konkretnego gatunkowego wskazania. Chodzi raczej o ogólną grupę groźnych, jadowitych gadów; zob. „אֶפְסָה”, *BDAG*, 419.

15 Niestety poszczególne wydania IQHa i jej tłumaczenia różnie numerują tekst, stąd różnice w oznaczeniu wersetów. Z uwagi przedstawię większej palety znaczeń tekstu oryginalnego autor postanowił odwołać się również do przekładów angielskich.

1QHa 10,29-30: למזורות יבקעו אפעה ושוא בהתרומם גליהם.

Do gwiazd wylatują <sup>28</sup> **pustka** i próżnia, gdy wznoszą się ich fale<sup>16</sup>.

**Wickedness** and fraud burst forth to the stars <sup>30</sup>when their waves pile high<sup>17</sup>.

Right up to the stars burst <sup>28</sup> emptiness and **deceit** when their waves heave upwards<sup>18</sup>.

Tekst ma niewątpliwie charakter żywej metafory, ponieważ chwilę wcześniej mówi się o wojennym orężu, potężnych falach i huraganie, zestawiając je z działaniami wrogów autora. Jednakże nawet jeżeli hebrajską frazę odczyta się dosłownie, można w niej widzieć symbol zła i podłości.

W hymnie 13. zapisanym w 11. kolumnie tekstu, skarżący się na swoją sytuację autor porównuje działania atakujących go do kobiety, w której poczytna się dziecko. Wers 12.(13.) przynosi jednak niespodziewany, dramatyczny obraz:

1QHa 11,13 והרית אפעה לחבל נמרץ ומשברי שחת לכול מעשי פלעות

<sup>12</sup> [...] **I węzowej ciąży** towarzyszy przeszywający ból i grobowym łonom wszelkie potworne dzieła.

<sup>13</sup> [...] **But she that is pregnant with wickedness** experiences excruciating pain, and the crashing waves of the pit for all works of terror<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> [...] And she who is pregnant with a serpent is with a racking pang; and the breakers of the pit result in all deeds of terror<sup>20</sup>.

Porównanie tłumaczeń pokazuje, że tekst hebrajski może być różnie interpretowany. Wise i Abeg starają się kontynuować myśl autora o ludzkiej ciąży, stąd rzeczownik „żmija” jest tłumaczony symbolicznie „podłość” („wickedness”). Natomiast w polskim tłumaczeniu rzeczownik zachowano w jego podstawowym znaczeniu, lecz zdanie zostało zamienione na wtrącenie porównujące wcześniejsze okoliczności towarzyszące poczęciu człowieka z momentem zapłodnienia żmii. Obydwa tłumaczenia próbują poradzić sobie z uzgodnieniem kontekstu z niespodziewanym rzeczownikiem. Tekst tłumaczony dosłownie sugerowałby bowiem, że autor porównuje swoją sytuację do kobiety, która poczęła żmiję. Takie tłumaczenie proponuje F. García Martínez i E. Tigchelaar („she who is pregnant with a serpent”)<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Tłumaczenie polskie tekstów za P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran, Wadi Murabba'at i Nachal Chewer* (Kraków: Enigma Press 2000) 68-69.

<sup>17</sup> Tłumaczenie angielskie za M.O. Wise – M.G. Abegg, jr. – E.M. Cook, *The Dead Sea Scrolls. A New English Translation* (San Francisco, Ca: Harper Collins 1996, 2005, electronic edition).

<sup>18</sup> F. García Martínez – E. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition (Translations)* (Leiden – New York: Brill 1997-1998) 1,161.

<sup>19</sup> Wise – Abegg, jr. – Cook, *The Dead Sea Scrolls*.

<sup>20</sup> García Martínez – Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 165

<sup>21</sup> *The Dead Sea Scrolls Study Edition (Translations)* (Leiden – New York: Brill 1997-1998) 1,165, por. M. Delcor, *Les hymnes de Qumran (Hodayot): Texte hébreu, introduction, traduction, commentaire* (Paris: Letouzey et Ane 1962) 114; S. Mędała, „List do arcykapłana z Qumran (4QMMT) a «jad żmijowy» faryzeuszów”, *CT* 64/3 (1994) 68. Warto jednak zaznaczyć obserwację M.P. Knowlesa („Serpents, Scribes, and Pharisees”, 169, przyp. 14), że wielu uczonych

Ten dramatyczny obraz kontynuowany jest kilka wersetów dalej:

IQHa 11,18 . יפתחו שערי שאול לכול מעשי אפעה

IQHa 11,19 . ויסגרו דלתי שחת בעד הרית עול ובריחי עולם בעד כול רוחי אפעה

<sup>17</sup> [...] Bramy [szeolu] otwierają się [dla wszystkich] **dzieł węży**. <sup>18</sup> I zamykają się bramy zatracenia za *plodem* (?) bezprawia i wieczne rygle za wszystkimi **duchami węży**.

<sup>18</sup> [...] and the gates [of Sheol] open [for all] the **works of wickedness**. <sup>19</sup> Then the doors of the pit shut up the one who is pregnant with injustice, and the eternal bars shut up **the spirits of wickedness**.

<sup>17</sup> and the gates of [Sheol] open [for all] **the deeds of the serpent**. <sup>18</sup> And the doors of the pit close upon the one expectant with injustice, and everlasting bolts upon all **the spirits of the serpent**<sup>22</sup>.

Wise konsekwentnie trzyma się interpretacji symbolicznej, zamieniając „żmiję” na „niegodziwość/podłość”. Natomiast inni tłumacze pozostawiają pierwotne znaczenie terminu: „wąż/żmija”. Dosłowne tłumaczenie pozwala na interpretację, że w przekonaniu rozgoryczonego autora z Qumran całe zło skończy się ostatecznie w Szeolu, a uzasadnieniem takiego końca jest fakt, że są one „czynami żmii” (מעשי אפעה). Wszystkie zaś siły duchowe, które mu służą są „duchami żmii” (רוחי אפעה).

Podsumowując, można stwierdzić, że tradycja qumrańska i niewielka liczba fragmentów obecnych w BH posługują się obrazem żmii i często kierują uwagę czytelnika ku sferze zła<sup>23</sup>. Szczególnie cenny jest przypadek qumrańskiego hymnu, w którym podłe zamysły i działania zostały skojarzone ze stanem ciąży. Efektem tej ciąży będzie jednak nie normalny ludzki potomek, lecz żmija.

Nowy aspekt wykorzystania semickiego tła zaproponował ostatnio M.P. Knowles. Jego zdaniem trzeba wziąć pod uwagę nie tylko istniejące biblijne i okobiblijne tradycje, ale również pewne zwyczaje towarzyszące starożytnym polemikom. Zdaniem amerykańskiego uczonego należą do nich uszczypliwe asocjacje oparte między innymi na paronomazji (metatezie). Stąd hebrajskie

nie przyjmuje dosłownego tłumaczenia tej frazy i opowiada się za znaczeniem abstrakcyjnym podłość/niegodziwość (Parry, Tov).

<sup>22</sup> García Martínez – Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 165.

<sup>23</sup> J.H. Charlesworth („John the Baptizer and the Dead Sea Scrolls”, *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins. Volume three* [red. J.H. Charlesworth] [Waco, Tx: Baylor University Press 2006] 9) jest przekonany, że przedstawione tu tradycje z Qumran stanowią podstawowe tło wypowiedzi o żmijach w tradycji synoptycznej i stały się inspiracją do epitetu zawartego w Q/Mt. Jego stanowisko słusznie zostało jednak odrzucone przez S.E. Porter, który konstatuje: „Just because the Qumranites criticized the Pharisees and Sadducces and they mention «vipers» does not mean that there is a correlation with John’s statements.”; zob. tenże: „Was John the Baptist a Member of the Qumran Community? Once More”, *Christian Origins and Hellenistic Judaism* (red. S.E. Porter – A. Pitts; E-Books Online Collection: Brill 2013) 288, Chapter DOI: 10.1163/9789004236394\_012 E-ISBN: 9789004236394.

rdzenie oznaczające dwie frakcje religijne z czasów Jezusa ספרים i פרושים można było skojarzyć z rzeczownikiem reprezentującym jadowitego węża שרף<sup>24</sup>. Słabością tego opracowania jest jednak brak ścisłego kontekstu semickiego w Ewangelii, która w obecnym kształcie jest częścią świata hellenistycznego i, co autor sam przyznaje, spekulatywny charakter takiej interpretacji<sup>25</sup>.

### 3. Znaczenie „zmijowego pomiotu” w kulturze hellenistycznej i rzymskiej

Stosunkowo wąska ewidencja tekstów hebrajskich usprawiedliwia odwołanie się do szerszego kontekstu kultury śródziemnomorskiej, czyli do tekstów greckich i łacińskich<sup>26</sup>.

Słownik języka greckiego H.G. Liddella i R. Scotta<sup>27</sup> nie podaje zbyt wielu przykładów rzeczownika ἔχιδνα. O żmijach wspomina Herodot w V w. przed Chr., a także Platon (*Symposium* 218a) i Arystoteles (*Mirabilia* 846<sup>b</sup>18), zwykle akcentując realne zagrożenie dla życia człowieka. Ajschylos (*Choephoroi* 249) i Sofokles (*Antigone* 531) używają go w odniesieniu do zdradzieckiej żony lub przyjaciela. Zgorzkniały najwyraźniej Secundus Mileczący cynik żyjący w II w. po Chr., określa kobietę mianem „ubranej żmii” (ἱματισμένη ἔχιδνα). Niestety, w żadnym tekście poza Ewangelią nie spotyka się frazy γεννήματα ἐχιδνῶν.

Termin γεννήμα występuje w Biblii Greckiej tylko dwa razy i zawsze w odniesieniu do ludzkiego potomstwa bez żadnych negatywnych konotacji. Księga Sędziów (1,10) wspomina o potomkach Enaka, a Księga Syracha (10,18) stosuje ogólne określenie do wszystkich ludzi: „potomstwo kobiet” (γεννήμασιν γυναικῶν).

Jedną z możliwości odczytania frazy „potomstwa żmij” jest potraktowanie jej jako tzw. dopełniacza jakości zwanego również hebrajskim. Pismo Święte zawiera liczne przykłady tego rodzaju składni wskazującej na bezpośredni związek rzeczownika zwanego *nomen regens* np. syn z *nomen rectum* np. światłość, ciemność, śmierć itp. W tym kluczu wyrażenie to oznaczałoby ludzi, którzy mają związek ze żmijami, przy czym związek ten nie miałby oczywiście charakteru fizycznego, ale raczej metaforyczny. Chodziłoby zatem o posiadanie cech

<sup>24</sup> Tego rodzaju techniki stosowano powszechnie na Bliskim Wschodzie. Przykładem inwektywy opartej na podobnych zasadach jest tytuł zniechęconego Seleucydy, Antiocha IV Epifanesa, którego złośliwie nazywano Epimanezem (ἐπιμανής = wspaniały, ἐπιμανής = szalony/wariat).

<sup>25</sup> Zob. „Serpents, scribes, and Pharisees”, 174.

<sup>26</sup> Do takich obrazów w literaturze klasycznej odwołuje się np. D.A. Hagner, *Matthew 1–13* (WBC 33A; Dallas: Word Incorporated 2002) 50.

<sup>27</sup> Zob. H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones – R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon* (Oxford – New York: Clarendon Press, Oxford University Press 1996) 748.



przypisywanych żmijom<sup>28</sup>. Problemem w tym wypadku jest jednak rzadkość użycia terminu γεννίμα.

Znacznie bardziej obiecującym tropem jest przekaz zawarty w *Historii* Herodota (3.109), który odwołuje się do przekonań na temat zachowania żmij w Arabii. Według greckiego historyka samice żmii pozbawiają życia swoich partnerów bezpośrednio po zapłodnieniu, ale tracą one z kolei życie w wyniku działań swojego potomstwa, co jest rodzajem naturalnej sprawiedliwości. Młode żmii, zdaniem Herodota, torują sobie bowiem drogę na świat, przegryzając się przez powłoki ciała swojej matki i przyczyniają się w ten sposób do jej śmierci. Trudno ocenić zasięg tych wyobrażeń w starożytności, ale mogły one wpłynąć na negatywne postrzeganie żmij w ogólności. W każdym razie powtarzają je jeszcze niejaki Elian Klaudiusz w III w. po Chr. (*De Natura Animalium* 1.24), Pliniusz (*Historia naturalis* 10.169-170) oraz Plutarch (*Moralia* 567F), a Filostrates wyraża przekonanie, że takie zachowanie żmij jest powszechnie znane (*Vita Apollonii* 2.14)<sup>29</sup>.

Świadectwa starożytnych autorów nabierają szczególnego znaczenia w zestawieniu z przekonaniem, że uśmiercenie rodziców (*parenticidium*) należało do najcięższych zbrodni<sup>30</sup> i było ścigane przez boginie zemsty Erynie/Furie<sup>31</sup>. Zabójstwo bliskich przywołuje bowiem na myśl ważny temat tradycji synoptycznej, dotyczący postawy słuchaczy Jezusa i ich przodków. W ramach nauczania Jezusa parokrotnie pojawia się zarzut, że zarówno przodkowie, jak i obecni oponenti Bożych planów są mordercami. W dawnych czasach zabijali oni posłańców Boga (Łk 11,47-49; 13,34; Dz 7,52), a w niedługim czasie przyczynią się do śmierci Jego Syna (Łk 9,22; 13,31; 18,33; 20,14-15; Dz 3,15; ) i będą nastawać na życie uczniów Chrystusa (Dz 21,31; 22,22; 23,12.14). Wszyscy oni, pozostając dziećmi Abrahama i Jakuba, stają się przez to mordercami swoich krewnych.

#### 4. Mateuszowe rozumienie „potomstwa żmij”

Jak podkreśla Keener, pierwszy i trzeci ewangelista poświęcają wiele miejsca faryzeuszom, co dobrze oddaje statystyka słownictwa (Mt 29x; Mk 11x; Łk 26x).

<sup>28</sup> Zob. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (London – New York: T&T Clark International 2004) 304.

<sup>29</sup> Szerzej na temat przekazów starożytnych o węzach i żmijach zob. Keener, „Brood of Vipers”, 7-8.

<sup>30</sup> Amerykański egzegeta wśród świadków takiego przekonania wymienia między innymi Sofoklesa, Korneliusza Neposa, Diodora Siculusa, Dionizego z Halikarnasu, Senekę, Epikteta, Plutarcha, Marka Aureliusza i innych; zob. Keener, „Brood of Vipers”, 8, przyp. 10.

<sup>31</sup> Lista starożytnych autorów wymienianych przez Keenera w tym kontekście jest długa: Eurypides, Sofokles, Tibullus, Owidiusz, Dios Chrysostom, Stacjusz, Silius Italicus. W innym przypadku kojarzono je z Gorgonami (Pindar, Owidiusz, i Statius) lub innymi stworzeniami budzącymi powszechną grozę (Pauzaniusz, Apollodorus, Filostratus); zob. Keener, „Brood of Vipers”, 8, przyp. 10.

Obok nich, ale w mniejszym stopniu, wymienia się także skrybów i saduceusz<sup>32</sup>. Nawet uwzględniając różnicę objętości poszczególnych Ewangelii, jest oczywiste, że dwaj późniejsi synoptycy skupiają swoją uwagę na stronnictwach religijnych, a zwłaszcza na faryzeuszach, daleko bardziej niż Marek. Na tym jednak podobieństwo się kończy.

Mateusz najwyraźniej uzupełnia tradycję Markową wzmiankami o faryzeuszach z wykorzystaniem Q (por. Mt 3,7; Łk 3,7). Jego redakcja niesie zdecydowany przekaz krytyczny. Już w pierwszej scenie (3,7) to właśnie faryzeusze zostają nazwani „potomstwem żmij”, a następnie ich sprawiedliwość zostaje przedstawiona jako niewystarczająca do wejścia do królestwa Bożego (5,20). Faryzeusze krytykują Jezusa za przebywanie wśród celników (9,11; por. Mk 2,16) i oskarżają Go o działanie w mocy diabła (9,34; 12,24 por. Mk 3,22). Krytykują zachowanie uczniów Jezusa (12,2; por. Mk 2,24) i już na początku Jego działalności planują Jego usunięcie (12,14; por. Mk 3,6). Gorszą się wykładnią Jezusa na temat legalnej czystości (15,11-12; SMt!), żądają znaku (16,1; por. Mk 8,11), ich postawa jest nazwana mianem „kwasu” (16,6.11[SMt]; por. Mk 8,15), wystawiają Jezusa na próbę (19,3; por. Mk 10,2 i 22,34 [SMt]) lub chcą go przyłapać na jakiejś niezręcznej wypowiedzi (22,15; por. Mk 12,13). Do nich Jezus kieruje wielokrotne „biada” i nazywa ich hipokrytami oraz ślepcami (23,13-31 [SMt;Q?]). Knują przeciw Jezusowi nawet po Jego śmierci, wietrząc oszustwa ze strony apostołów (27,62-66).

Tak negatywny obraz faryzeuszy dobrze uzupełniają dwie wypowiedzi Jezusa, powielające napomnienie Jana Chrzciciela (Mt 12,34, 23.33). Według pierwszego ewangelisty faryzeusze i ich zwolennicy są synonimem wrogów, którzy angażują się po stronie ciemności, by uniemożliwić Jezusowi dokończenie misji<sup>33</sup>. Należą do pokolenia, które wzorem Nauczyciela Sprawiedliwości można nazwać tymi, którzy rodzą żmije<sup>34</sup>.

## **5. Łukaszowa redakcja wyrażenia o „potomstwie żmij” i tradycji o faryzeuszach**

Trzeci ewangelista, mimo że wykorzystuje te same podstawowe źródła (Mk i Q), nie wybiera teologicznej opcji Mateusza. Widać to już w tekście o orędziu Jana Chrzciciela, który tylko pozornie jest paralelny do pierwszej Ewangelii (Łk 3,7). Podczas gdy Mateuszowy Jan Chrzciciel swój surowy osąd kieruje jednoznacznie

<sup>32</sup> Zob. Keener, „Brood of Vipers”, 5.

<sup>33</sup> Por. D.A. Hagner, *Matthew 14–28* ([WBC 33b] Dallas: Word Incorporated 2002) 672; M. Simionetti, *Matthew 14–28* (ACCoSNT 1b) (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press 2002) 181.

<sup>34</sup> Zob. paragraf 2. niniejszego artykułu.

do faryzeuszy i saduceuszy (Mt 3,7), krytyka według Łukasza ma charakter bardziej ogólny i dotyczy tłumów (ὄχλους):

<p>Łk 3,7 Ἐλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ· γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;</p>	<p>Mt 3,7 ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς· γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;</p>
<p>Łk 3,7 Mówił więc do tłumów, które wychodziły, żeby przyjąć chrzest od niego: „Plemię żmijowe, kto wam pokazał, jak uciec przed nadchodzącym gniewem?”</p>	<p>Mt 3,7 A gdy widział, że przychodzi do chrztu wielu spośród faryzeuszów i saduceuszów, mówił im: „Plemię żmijowe, kto wam pokazał, jak uciec przed nadchodzącym gniewem?”</p>

Dzięki temu prostemu zabiegowi redakcyjnemu wymowa wykorzystanej tradycji staje się odmienna. Nie chodzi już o pojedynczą grupę zadufanych w sobie elit Izraela, ale o wszystkich zgromadzonych<sup>35</sup>.

Jednocześnie jednak generalizacja wypowiedzi Jana ma także charakter łagodzący. Skoro chodzi o cały lud słuchający Janowej nauki i przystępujący do chrztu, epitet o żmijach nie oznacza już złośliwego, świadomego przeciwstawiania się Bożym planom, jak to miało miejsce w Qumran<sup>36</sup>. Nie jest też napiętnowaniem jednej konkretnej kasty, co widać u Mateusza. Jest raczej surową diagnozą stanu duchowego ludzi obecnych nad Jordanem<sup>37</sup>.

Trzeci ewangelista świadomie rezygnuje ze strategii piętnowania określonych środowisk religijnych Izraela. Dotyczy to zwłaszcza faryzeuszy. Waldemar Rakocy dogłębnie zbadał tę narracyjną strategię Łukasza w obydwu tomach jego dzieła<sup>38</sup>. Z szczegółowych analiz lubelskiego uczonego wynika, że autor Łk-Dz wyraźnie dystansuje się od optyki zarówno Marka, jak i Mateusza.

W przypadku synoptycznego porównania z drugim ewangelistą można stwierdzić, że Łukasz wprowadza faryzeuszy do swojej narracji nawet tam, gdzie Marek na ich temat milczy (Łk 5,7.30). Niekiedy czyni ich jedynymi rozmówcami Jezusa (5,33), a w innych miejscach głównymi<sup>39</sup>. Łukasz łagodzi negatywne nastawienie faryzeuszy do Jezusa widoczne u Marka, usuwając ich

<sup>35</sup> F. Bovon – H. Koester, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:19:50, Hermeneia – a Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2002) 122; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB III/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011) 217.

<sup>36</sup> Zob. analizę tekstów w paragrafie 2.

<sup>37</sup> J. Nolland deklaruje otwarcie: „Luke’s interest, however, will be in the universal need for repentance (Luke 11:29; 13:1-5; cf. 11:13)”; zob. tenże, *Luke 1:1-9:20* (WBC 35A; Dallas: Word, Incorporated 2002) 147.

<sup>38</sup> *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukaszowym (Łk-Dz): studium literacko-teologiczne* (Lublin: RW KUL 2000).

<sup>39</sup> Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy*, 52-54.

bezpośrednie oskarżenia o przebywanie Jezusa wśród grzeszników (Mk 2,16) i pretensje dotyczące zachowania uczniów (2,24). W relacji trzeciej Ewangelii faryzeusze oczekują przede wszystkim wyjaśnienia i kierują pytania do samych uczniów (Łk 5,30; 6,2). Znacznie bardziej życzliwy jest także stosunek Jezusa do faryzeuszy. Jego nauczanie ma na celu pozyskanie ich dla królestwa, a nie potępienie (5,27-32; 6,1-5). Tę samą tendencję widać również w jerozolimskiej części narracji (19,39-40 i 20,20-26), gdzie brakuje faryzeuszy w gronie spiskujących przeciw Jezusowi<sup>40</sup>.

Materiał Q (Mt) również został przez Łukasza złagodzony. Dlatego w trzeciej Ewangelii faryzeusze nie przypisują Jezusowi działania w Nim mocy nieczystych i nie żądają od Niego znaku (11,15.16.29 – „niektórzy”, „inni”, „to pokolenie”). Jedyną poważniejszą konfrontację z faryzeuszami trzeci ewangelista rysuje w Łk 11,37-54 (redakcja Q). Tekst wprowadzony perykopą o wizycie w domu faryzeusza (w. 37-38) jest jednak i tak o wiele łagodniejszy w swojej wymowie niż paralelna do niego tradycja Mateuszowa (23,13-36). Jak podkreśla W. Rakocy, ocena Jezusa w tej części trzeciej Ewangelii ma przede wszystkim charakter etyczny i odnosi się do nauczania samych faryzeuszy, a przy okazji świadomie przenosi ciężar oskarżenia na stronnictwo uczonych w Piśmie. Warto też podkreślić, że Łk 11,53-54 jest jednocześnie ostatnim tekstem, w którym faryzeusze pełnią rolę otwartych przeciwników Jezusa<sup>41</sup>.

## 6. Uniwersalizacja upadku przez redakcję synoptycznej tradycji

Obok wyłączenia faryzeuszy z grona bezpośrednich przeciwników Jezusa Łukasz stosuje jeszcze jeden redakcyjny zabieg, a mianowicie generalizację sytuacji duchowej ludu Izraela. Kluczową kwestią są tu teksty zawierające określenie „to pokolenie” (ἡ γενεὰ αὐτῶν)<sup>42</sup>, które bardzo często nosi w sobie typowy dla języka

40 Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy*, 53 i 61.

41 Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy*, 98. Na temat Łukasza motywacji łagodzenia tradycji o faryzeuszach zob. też D.P. Moessner, „The «Leaven of the Pharisees» and «this generation»: Israel's rejection of Jesus according to Luke”, *JSNT* 34(1988) 21-46.

42 Szwedzki egzegeta E. Lövestam poświęcił temu zagadnieniu w Nowym Testamencie całą monografię; zob. tenże, *Jesus and «This Generation»: A New Testament Study* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1995). Według niego wyrażenie to należy niemal wyłącznie do tradycji synoptycznej i zostało najprawdopodobniej oparte na tekstach podobnych do Wj 17; Pwt 1,35; 32,5.20; Ps 95, które odnoszą się do pokolenia z okresu pustyni. Był on pierwotnie odnoszony nie tyle do jakiejś konkretnej grupy, ile raczej do buntowniczej postawy ludzi wobec Boga i jego posłańców. Baza historyczna przekazów ewangelicznych jest prawdopodobna i może wyjaśnić chrystologiczny i soteriologiczny aspekt tego wezwania; zob. tamże 102-103. Mimo że praca jest problematyczna pod względem metodologicznym i wiele szczegółowych stwierdzeń trudno przyjąć, ogólne wnioski Lövestama wydają się właściwe.

hebrajskiego aspekt pejoratywny<sup>43</sup>. Fraza ta przyjmuje niekiedy bardziej rozbudowaną i jednoznacznie negatywną formę. Tabela poniżej prezentuje rozkład synoptyczny użycia frazy ἡ γενεὰ αὐτῆς:

Mt	Łk	Mk	Forma alternatywna w miejscu paralelnym
11,16	<b>7,31</b>		
			Łk 9,41 = Mt 17,17 (γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη); Mk 9,19 (γενεὰ ἄπιστος)
	<b>11,29</b>	8,12 (2x)	(Mt 12,39; 16,4 – γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς)
12,41	<b>11,30</b>		
12,42	<b>11,31</b>		
	<b>11,32</b>		
	<b>11,50</b>		
12,45			(τῆ γενεᾷ ταύτῃ τῆ πονηρᾷ)
		8,38	(ἐν τῆ γενεᾷ ταύτῃ τῆ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ)
23,36	<b>11,51</b>		
	<b>12,29</b>		
	<b>17,25</b>		
24,34	<b>21,32</b>	13,30	

Zestawienie pokazuje jednoznacznie kilka istotnych zjawisk: 1) trzeci ewangelista najchętniej odwołuje się do badanej frazy; 2) tylko raz decyduje się ją rozbudować do bardziej negatywnej postaci, podobnie jak Mateusz za Pwt 32,5 (γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη); 3) pozostali ewangeliciści wzmacniają niekiedy wymowę tej negatywnej frazy dodatkowymi epitetami.

Ogólne obserwacje nie oddają w pełni tendencji redakcyjnej Łukasza, a tym samym zawartości jego teologicznego przekazu. W tym celu zostanie podjęta analiza wybranych fragmentów w zestawieniu synoptycznym (Mt 11,16; 12,41-42; 23,36; 24,34 Łk 7,31; 11,29-32.50-51; 17,25; 21,32; Dz 2,40).

<sup>43</sup> Najlepszym przykładem może być hebrajskie określenie obecnego okresu i przyszłego, w którym Bóg doprowadzi do zwycięstwa dobra nad złem. Wiek obecny jest nazywany „tym wiekiem” (hebr. עֵלָם הַזֶּה) z wyraźną negatywną konotacją; por. P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SB 27; Rome: Editrice PIB 2006) §143.d. F. Büchsel („γενεά”, *TDNT* I, 663) powołuje się na komentarz A. Schlattera do Ewangelii Mateusza z 1929 r., który w greckiej frazie o tym pokoleniu dostrzega rabinackie *haddôr hazze*<sup>b</sup>. Jego źródła można dopatrywać się również w tradycjach starotestamentowych. W opowiadaniu o Noem jest on przedstawiony jako jedyny sprawiedliwy z „tego pokolenia” (δικαιὸν ἐναντίον μου ἐν τῆ γενεᾷ ταύτῃ – Rdz 7,1). Psalmista, mówiąc o powszechności grzechu, używa podobnego określenia (Ps 11,8 [LXX]; Ps 94 [LXX]); por. Jr 8,3.

<p><b>Łk 7,31</b> Τίτι οὖν ὁμοιώσω τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ τίτι εἰσὶν ὅμοιοι; <sup>32</sup> ὅμοιοί εἰσιν παιδίοις τοῖς ἐν ἀγορᾷ καθημένοις καὶ προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις ἃ λέγει· ἠυλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὤρχησασθε, ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκλαύσατε. <sup>33</sup> ἔληλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς μὴ ἐσθίων ἄρτον μῆτε πίνων οἶνον, <b>καὶ λέγετε</b>· δαιμόνιον ἔχει. <sup>34</sup> ἔληλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, <b>καὶ λέγετε</b>· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ.</p>	<p><b>Mt 11,16</b> Τίτι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην; ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἐτέροις <sup>17</sup> λέγουσιν· ἠυλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὤρχησασθε, ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψασθε. <sup>18</sup> ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μῆτε ἐσθίων μῆτε πίνων, καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει. <sup>19</sup> ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, <b>καὶ λέγουσιν</b>· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς.</p>
<p><b>Łk 7,31</b> Z kim więc mam porównać <b>ludzi tego pokolenia</b>? Do kogo są podobni? <sup>32</sup> Podobni są do dzieci, które przebywają na rynku i głośno przymawiają jedne drugim: „Przygrywaliśmy wam, a nie tańczyliście; biadaliśmy, a wyście nie płakali”. <sup>33</sup> Przyszedł bowiem Jan Chrzciciel: nie jadł chleba i nie pił wina; a <b>wy mówicie</b>: „Zły duch go opętał”. <sup>34</sup> Przyszedł Syn Człowieczy: je i pije; a wy mówicie: „Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników”.</p>	<p><b>Mt 11,16</b> Lecz z kim mam porównać <b>to pokolenie</b>? Podobne jest do przebywających na rynku dzieci, które przymawiają swym rówieśnikom: <sup>17</sup> „Przygrywaliśmy wam, a nie tańczyliście; biadaliśmy, a wyście nie zawadzili”. <sup>18</sup> Przyszedł bowiem Jan: nie jadł ani nie pił, a <b>oni mówią</b>: „Zły duch go opętał”. <sup>19</sup> Przyszedł Syn Człowieczy: je i pije. a oni mówią: „Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników”. A jednak mądrość usprawiedliwiona jest przez swe czyny.</p>

Niemal identyczna tradycja dotycząca reakcji biblijnego Izraela na misję Jana i Jezusa została przez Łukasza delikatnie zmodyfikowana. Łk 7,31 zdaje się ograniczać osąd Jezusa do pewnej grupy „ludzi tego pokolenia”<sup>44</sup>, podczas gdy Mateusz operuje twardym „to pokolenie” (Mt 11,16). Zmienia się również forma zaimka wskazującego z „oni” na „wy”, co w pewnym sensie zbliża Jezusa do adwersarzy Łk 7,34/Mt 11,18).

<p><b>Łk 9,41</b> ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς καὶ ἀνέξομαι ὑμῶν; προσάγαγε ὧδε τὸν υἱόν σου.</p>	<p><b>Mt 17,17</b> ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε μεθ’ ὑμῶν ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετέ μοι αὐτὸν ὧδε.</p>
<p><b>Łk 9,41</b> Na to Jezus rzekł: „<b>O plemię niewierne i przewrotne!</b> Jak długo jeszcze będę u was i będę was znosił? Przyprowadź tu swego syna!”</p>	<p><b>Mt 17,17</b> Na to Jezus odrzekł: „<b>O plemię niewierne i przewrotne!</b> Jak długo jeszcze mam być z wami; jak długo mam was cierpieć? Przyprowadźcie Mi go tutaj!”</p>

W drugim tekście wypowiedź Jezusa jest identyczna w obydwu Ewangeliach, ale w tym wypadku jest oczywiste, że oskarżenie Mistrza przekazane przez

<sup>44</sup> Już dawno temu zauważono, że rzeczownik „ludzie” jest Łukaszkowym dodatkiem i umożliwia mniej generalizujące zrozumienie tej frazy; zob. J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX: Introduction, Translation, and Notes* (AYB 28A; New Haven – London: Yale University Press 2008) 679.

tradycję (Mk) jest kierowane do wszystkich, włączając uczniów Jezusa niepotrafiących zaradzić cierpieniu chłopca (Łk 9,40/Mk 9,19/Mt 17,16)<sup>45</sup>. Inaczej mówiąc, taka teologiczna optyka dobrze pasuje do redakcyjnego celu Łukasza. Identycznie postępuje on w przypadku źródła Q, jeśli stwierdzenie o grzeszności ludzkiej natury ma charakter ogólny (Mt 7,11 por. Łk 11,13).

<p><b>Łk 11,29</b> Τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροισομένων ἤρξατο λέγειν· ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρὰ ἐστίν· σημεῖον ζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.</p>	<p><b>Mt 12,39</b> ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου.</p>
<p><b>Łk 11,29</b> A gdy tłumy się gromadziły, zaczął mówić: „To plemię jest plemieniem przewrotnym. Żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku Jonasza”.</p>	<p><b>Mt 12,39</b> Lecz On im (uczonym w Piśmie i faryzeuszom – w. 38) odpowiedział: „Plemię przewrotne i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku proroka Jonasza”.</p>

W Łk 11,29 ewangelista wyraźnie zastosował ten sam redakcyjny zabieg, co w 3,7. Zamiast skupiać uwagę czytelnika na jednym czy drugim stronictwie, wprowadza zdanie okolicznikowe o gromadzących się tłumach, które sprawia, że surowy epitet nabiera uniwersalnego charakteru<sup>46</sup>. Wszyscy żądają znaku i wszyscy zostaną w swoich oczekiwaniach zawiedzeni. Boże plany wobec Izraela przewidują bowiem tylko znak Jonasza. Obraz jest kontynuowany w w. 31-32, gdzie wspomina się o potępiającym wyroku królowej z południa i mieszkańców Niniwy.

Nawet w najostrejszym fragmencie wypowiedzi przeciw faryzeuszom i innym słuchaczom, gdzie Mateusz wprost nazywa adwersarzy Jezusa „synami zabójców” (οἱοὶ ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας – Mt 23,31), Łukasz mówi o tym,

<sup>45</sup> Przekonanie o ogólnym charakterze oskarżenia wyraża wielu egzegetów: „The criticism would seem to be addressed to the failed disciples as representatives of the generation”. J. Nolland, *Luke 9:21–18:34* (WBC 35B; Dallas: Word Incorporated 2002) 509; „It presently embodies the complete guilt of Israel”. F. Bovon – H. Koester, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2002) 387; „[...] it seems to refer to the people present generally [...]”, I.H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (Exeter: Paternoster Press 1978) 391. Sens tej wypowiedzi ograniczają do uczniów Jezusa: H. Schürmann, *Das Lukasevangelium: Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1,1–9,50* (HTKNT 3/1; Freiburg: Herder 1969) 570, E.E. Ellis *The Gospel of Luke* (London: Nelson 1966; 2d ed.; London: Oliphants 1974) 144, F.W. Danker, *Jesus and the New Age According to St. Luke: A Commentary on the Third Gospel* (St. Louis: Clayton Publishing House 1972) 119.

<sup>46</sup> Łukasz wielokrotnie przypomina swoim czytelnikom, że wokół Jezusa gromadzą się tłumy i otacza go sława skutecznego ewangelizatora, podkreślając tym samym Jego znaczenie: 4,14-15.22.32.37.42; 5,1; 6,17; zob. F. Bovon, *Luke 2: A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27* (Hermeneia – CHCB) (ed. H. Koester) (Minneapolis, MN: Fortress Press 2013) 138, przyp. 18. Więcej na ten temat zob. K. Mielcarek, *Jezus – Ewangelizator ubogich* (Warszawa: AND 1994) 65-116.

że budują oni grobowce tym, którzy zostali zabici, pochwalając tym samym czyny ojców (Łk 11,47-48). Po raz kolejny zatem łagodzi jednoznaczne tradycje Q/Mt. Konsekwentnie w Łk 11,51 za śmierć proroków i kapłanów odpowiadają bezpośrednio przodkowie, a nie słuchacze Jezusa, chociaż ich śmierć zostanie pomszczona na tym pokoleniu.

<p><b>Łk 11,51</b> ἀπὸ αἵματος Ἀβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξύ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου· ναὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.</p>	<p><b>Mt 23,35</b> ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἀβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφρονεῦσατε μεταξύ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου. <sup>36</sup> ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἤξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην.</p>
<p><b>Łk 11,51</b> od krwi Abła aż do krwi Zachariasza, <b>który zginął</b> między ołtarzem a przybytkiem. Tak, mówię wam, na tym plemieniu będzie pomszczona.</p>	<p><b>Mt 23,35</b> Tak spadnie na was wszystka krew niewinna, przelana na ziemi, począwszy od krwi Abła sprawiedliwego aż do krwi Zachariasza, syna Barachiasza, <b>którego zamordowaliście</b> między przybytkiem a ołtarzem. <sup>36</sup> Zaprawdę, powiadam wam: Przyjdzie to wszystko na to pokolenie.</p>

Równie ważnym elementem odsłaniającym strategię Łukasza jest fragment stanowiący jego osobiste źródło (Łk 16,1-8 – SLk). Postawa nieuczciwego zarządcy zostaje bowiem użyta jako model postępowania polecany „synom światłości”, ponieważ synowie tego świata (αἰών) są roztrośniejsi w postępowaniu z ludźmi „swojego pokolenia” (τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν). Trzeci ewangelista posługuje się zatem określeniem o najwyraźniej negatywnych konotacjach w Q/Mt w znacznie bardziej neutralny sposób, chociaż trudno odmówić mu także perspektywy ściśle historycznej, tzn. odniesienia do ludzi współczesnych ewangelistów, o trudnych doświadczeniach, o których wie on doskonale (powstanie żydowskie; por. Łk 17,25).

<p><b>Łk 16,8</b> καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν.</p>
<p><b>Łk 16,8</b> Pan pochwalił nieuczciwego rządcę, że roztropnie postąpił. Bo synowie tego świata roztrośniejsi są w stosunkach z ludźmi podobnymi sobie niż synowie światłości (SLk).</p>

Osobistym źródłem Łukasza jest również wypowiedź (Łk 17,25 – SLk), w której uzupełnia on tradycję eschatologiczną należącą do Q dotyczącą odrzucenia Jezusa. „To pokolenie” (ἡ γενεὰ αὕτη) odrzuci Jezusa i stanie się przyczyną Jego cierpienia. Takie sformułowanie kolejny raz nie wskazuje jakiejś konkretnej grupy lub stronnictwa, lecz kieruje uwagę czytelnika ku ogólnej kondycji



duchowej ludzi, którzy nie są w stanie przyjąć z wiarą obecnego wśród nich Mesjasza. W przedziwnym planie Boga ich postawa zostaje wpisana w historię zbawienia (por. Dz 3,12-21).

**Łk 17,25** πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.

**Łk 17,25** Wpierw jednak **musi** wiele wycierpieć i **być odrzuconym** przez to pokolenie (SLk).

Ważnym kontekstem tej wypowiedzi jest kolejna tradycja Q dotycząca paruzji. Jezus, zapowiadając nadchodzący sąd, stwierdza, że za dni Noego i Lota wszyscy prowadzili normalne życie i wszyscy (πᾶς) poza rodzinami wybranych, którzy opowiedzieli się za zbawczym planem Boga, zostali wytraceni (Łk 17,27-29). W ten sposób Łukasz ponownie kieruje apele nie do wybranej/napiętnowanej kasty przedstawicieli elit izraelskich, ale do każdego potencjalnego słuchacza<sup>47</sup>. Silny akcent na wszystkich w kontekście Bożego planu zbawienia przywołuje mowę św. Pawła na areopagu, gdzie zapewniał on Ateńczyków o powszechnej woli zbawczej (Dz 17,30 [żeby wszyscy i wszędzie się nawrócili – πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν]).

W podobnym duchu użyty został przekaz Marka, że „pokolenie to” doczeka się spełnienia Jezusowych obietnic. Także i w tym wypadku wskazanie dotyczące pokolenia odnosi się do wszystkich odbiorców, bez podziału na frakcje i grupy.

**Łk 21,32** ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα γένηται.

**Łk 21,32** Zaprawdę, powiadam wam: Nie przeminie to pokolenie, aż się wszystko stanie (Mk 13,30; Mt 24,34)<sup>48</sup>.

Ostatni fragment zawierający określenie „to pokolenie” znajduje się już w drugim tomie dzieła Łukaszowego. Został on wykorzystany przez ewangelistę w apelu apostoła Piotra kierowanym do zgromadzonych przy wieczerniku Żydów. Po wyjaśnieniu zjawisk towarzyszących zesłaniu Ducha Świętego (Dz 2,14-21) i jednoznacznym wskazaniu na Jezusa jako Pana i Mesjasza (Dz 2,22-36) słuchacze zwrócili się do apostoła z dramatycznym pytaniem: „Co mamy robić? (w. 37). W odpowiedzi usłyszeli zachętę do uwierzenia i przyjęcia chrztu w imię Jezusa, ponieważ zbawcze obietnice zostały przygotowane właśnie dla nich

<sup>47</sup> Według R.C. Tannehilla wyliczone działania „invite the hearer to feel the familiar, comfortable rhythm of life and recognize his involvement in it”; tenże, *The Sword of His Mouth* (Philadelphia/Missoula, MT: Fortress/Scholars 1975) 119; tak też Nolland, *Luke 9:21–18:34*, 860.

<sup>48</sup> Na temat tekstu Mt 24,34 powstał artykuł N.D. Nelsona, „«This Generation» in Matt 24:34: A Literary Critical Perspective”, *JETS* 38/3(1995) 369-385. Autor słusznie zawęży Mateuszowe użycie wyrażenia w tym wersecie do „an evil class of people who will oppose Jesus’ disciples until the day he returns”; tamże, 385. Wcześniej, ale znacznie krócej, pisał na ten temat S.J. Kidder, „«This generation» in Matthew 24:34”, *AUSS* 21/3 (1983) 203-209.

(w. 38-39). Została ona dodatkowo poparta wezwaniem, by ratować się „z tego wykrzywionego pokolenia” [dosł. „z pokolenia tego skrzywienia”] (σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης – w. 38). Przymiotnik σκολιός jest bardzo rzadki w Nowym Testamencie. Istnieją zaledwie cztery przypadki jego użycia, z czego dwa należą do dzieła Łukasowego (Łk 3,5; Dz 2,40). Dwa pozostałe występują w listach Pawła (Flp 2,15) i Piotra (1 P 2,18)<sup>49</sup>.

**Dz 2,40** W wielu też innych słowach dawał świadectwo i napominał: „Ratujcie się spośród tego przewrotnego pokolenia!”

**Dz 2,40** ἑτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο καὶ παρεκάλει αὐτοὺς λέγων· σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης.

Tekst z Ewangelii jest *de facto* cytatem z Deutero-Izajasza (Iz 40,4) włożonym w usta Jana Chrzciciela przez wczesnochrześcijańską tradycję. Jednakże tylko Łukasz podaje ów cytat w rozszerzonej formie, z przymiotnikiem σκολιός (Łk 3,5). Zabieg redakcyjny wydaje się świadomy i tworzy ważny motyw powtórzony następnie na początku drugiego tomu dzieła. Wygnaniowy prorok językiem symboli zachęcał swoich pobratymców do nawrócenia, co autor Biblii Greckiej oddał przez: πάντα τὰ σκολιὰ εἰς εὐθεῖαν (dosł. „każda krzywa do prostej”)<sup>50</sup>, i co powtórzył trzeci ewangelista w orędziu Jana. Ten sam motyw Łukasz wykorzystał w pierwszej zachęcie nowo powstałego Kościoła, by „skrzywione pokolenie” (ἡ γενεὰ τῆς σκολιᾶς ταύτης) opuścić. Co ważne, w pierwszym i w drugim przypadku perspektywa jest ponownie globalna. Wezwanie dotyczy wszystkich, by opowiedzieć się po stronie inicjatywy Boga i przyjąć zbawienie.

Podsumowując całą analizę tekstów dotyczących określenia „to pokolenie” i jemu pokrewnych, można stwierdzić, że autor Łk-Dz w sposób wyraźny redaguje swoją Ewangelię, by oskarżycielskie wypowiedzi Jana i Jezusa kierować do ogółu odbiorców. W ten sposób, nie wskazując nikogo z imienia, zachęca do nawrócenia wszystkich. Określenia „plemień zmiłowe” i „to pokolenie” nabierają przez to uniwersalnego, ale i nieco osłabionego znaczenia. Nie oznaczają już bowiem aktywnej złośliwości wobec Jezusa i Jego uczniów (Mk/Mt), ale raczej tych, którzy bez opowiedzenia się po stronie Ewangelii doświadczą duchowej śmierci. Tak rozumiane komentowane frazy nie odnoszą się już tylko

<sup>49</sup> Zastosowanie przymiotnika w listach ma podobne odniesienie. Apostoł Paweł mówi w Flp 2,15 o pokoleniu krzywym i zepsutym (γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη). Natomiast Piotr wzywa do posłuszeństwa niewolników nawet wobec „skrzywionych” = nieuczciwych/niesprawiedliwych panów.

<sup>50</sup> Zob. *BDAG*, 930 podaje dwa podstawowe znaczenia przymiotnika σκολιός: dosłowne: krzywy, wykrzywiony, przeciwny do prostego; i metaforyczne: moralnie skrzywiony, nieuczciwy, bezwzględny; podobnie inne słowniki.

do współczesnych Jezusowi odbiorców, ale są apelem Zbawiciela do słuchaczy Ewangelii w każdym miejscu i czasie. Ich teologiczna perspektywa przypomina wyznanie Jezusa z drogi krzyżowej skierowane do płaczących kobiet, należące do własnych źródeł ewangelisty: „Bo jeśli z zielonym drzewem to czynią, cóż się stanie z suchym?” (Łk 23,31).

Przeznaczeniem „żmijowego pomiotu” jest śmierć, tak jak przeznaczeniem suchego drewna jest piec. Tylko wejście do społeczności uczniów Jezusa przez wiarę i chrzest może odwrócić ten wyrok (Dz 2,41-47; por. 3,26).

## Konkluzja

Greckie określenie γεννήματα ἑχιδνῶν ma bardzo bogate tło judaistyczne i grecko-rzymskie, wskazujące jednoznacznie na sferę zła, i to zła radykalnego. Jego wykorzystanie w ramach narracji ewangelicznej jest już jednak różne. Podczas gdy Mateusz akcentuje nim skrajne zaangażowanie faryzeuszy w opozycję wobec Jezusa, Łukasz pomija tego rodzaju wypowiedzi przypisywane Jezusowi, a napomnienie Jana Chrzciciela rozciąga na cały lud. Wymowa badanej frazy w trzeciej Ewangelii zostaje tym samym osłabiona, a uwaga czytelnika skierowana na ogólną kondycję grzeszności każdego z ludzi. Zabiegi redakcyjne Łukasza dotyczące epitetu o żmijach wpisują się dobrze w jego szerszą strategię akcentowania upadłego stanu ludzkiej natury wyrażonego między innymi przez określenie ἡ γενεὰ αὐτῆ. Dzięki temu ewangelista może jednoznacznie wskazać na potrzebę nawrócenia człowieka i na konieczność opowiedzenia się za Chrystusem.

Oczywiście badane terminy nie wyczerpują Łukaszowego obrazu upadłej natury ludzkiej. Z uwagi na wagę tej tematyki w znacznej mierze jest ona zresztą wspólna dla całości tradycji biblijnej. W przypadku Łukasza warte zbadania byłyby zwłaszcza takie fragmenty, jak Łk 8,14 (ἡδονή), Łk 1,79 (θάνατος) czy szereg tekstów dotyczących grzechu i grzesznych działań (ἁμαρτάνω).

## Bibliografia

- Bauer, W. – Danker, F.W. – Arndt, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. (Chicago: University Press 2000).
- Boice, J.M., *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids, MI: Baker Books 2001).
- Bovon, F. – Koester, H., *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:19:50* (Hermeneia – a Critical and Historical Commentary on the Bible; Minneapolis, MN: Fortress Press 2002).
- Büchsel, F., „γενεά”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel, G.W. Bromiley, G. Friedrich; electronic ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans 1964-c1976) I, 662-663.

- Carmignac, J., „Les elements historiques des «Hymnes» de Qumran”, *Revue de Qumrân* 2(1960) 205-222.
- Charlesworth, J.H., „John the Baptizer and the Dead Sea Scrolls”, *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins. Volume three* (red. J.H. Charlesworth) (Waco, Tx: Baylor University Press 2006).
- Charlesworth, J.H., *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized* (Yale: University Press 2010).
- Charlesworth, J.H., *Was John the Baptist a Member of the Qumran Community? Once More, Christian Origins and Hellenistic Judaism* (red. S.E. Porter – A. Pitts; E-Books Online Collection: Brill 2013) 281-313, Chapter DOI: 10.1163/9789004236394\_012 E-ISBN: 9789004236394.
- Danker, F.W., *Jesus and the New Age According to St. Luke: A Commentary on the Third Gospel* (St. Louis: Clayton Publishing House 1972).
- Davies, W.D. – Allison, D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (London – New York: T&T Clark International 2004).
- Delcor, M., *Les hymnes de Qumran (Hodayot): Texte hébreu, introduction, traduction, commentaire* (Paris: Letouzey et Ane 1962).
- Ellis, E.E., *The Gospel of Luke* (London: Nelson 1966; Oliphants 1974).
- Fitzmyer, J.A., *The Gospel according to Luke I-IX: Introduction, Translation, and Notes* (AYB 28A) (New Haven; London: Yale University Press 2008).
- García Martínez, F. – Tigchelaar, E., *The Dead Sea Scrolls Study Edition (Translations)* (Leiden – New York: Brill 1997-1998).
- Hagner, D.A., *Matthew 1–13* (WBC 33A; Dallas: Word Incorporated 2002).
- Juöon, P. – Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (SB 27; Rome: Editrice PIB 2006).
- Keener, C.S., „«Brood of Vipers» (Matthew 3.7; 12.34; 23.33)”, *Journal for the Study of the New Testament 2SA* (2005) 3-11 (DOI: 10.1177/0142064X05057771).
- Kidder, S.J., „«This generation» in Matthew 24:34”, *Andrews University Seminary Studies* 21/3 (1983) 203-209.
- Knowles, M.P., „Serpents, scribes, and Pharisees”, *Journal of Biblical Literature* 133/1 (2014) 165-178.
- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Richardson, M.E.J. – Stamm, J.J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (electronic ed. Leiden–New York: Brill 1999 c1994-1996).
- Liddell, H.G. – Scott, R. – Jones, H.S. – McKenzie, R., *A Greek-English Lexicon* (Oxford – New York: Clarendon Press; Oxford University Press 1996).
- Lövestam, E., *Jesus and «This Generation»: A New Testament Study* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1995).
- Marshall, I.H., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (Exeter: Paternoster Press 1978).
- Mędala, S., „List do arcykapłana z Qumran (4QMMT) a «jad żmijowy» faryzeuszów”, *Collectanea Theologica* 64/3 (1994) 47-72.
- Mickiewicz, F., *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny III/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011).
- Mielcarek, K., *Jezus – Ewangelizator ubogich* (Warszawa: AND 1994).
- Milik, J.T., „4Q Visions de ‘Amram et un citation d’Origene”, *RB* 79 (1972) 81-82.
- Moessner, D.P., „The «Leaven of the Pharisees» and «this generation»: Israel’s rejection of Jesus according to Luke”, *Journal for the Study of the New Testament* 34 (1988) 21-46.
- Muchowski, P., *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran, Wadi Murabba’at i Nachal Chewer* (Kraków: Enigma Press 2000).

- Nelson, N.D., „«This Generation» in Matt 24:34: A Literary Critical Perspective”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 38/3 (1995) 369-385.
- Nolland, J., *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI; Carlisle: Eerdmans; Paternoster Press 2005).
- Paciorek, A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–11* (Nowy Komentarz Biblijny NT 1/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005).
- Rakocy, W., *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukaszowym (Łk-Dz): studium literacko-teologiczne* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000).
- Schürmann, H., *Das Lukasevangelium: Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1, 1-9, 50* (HTKNT 3/1; Freiburg: Herder 1969).
- Simonetti, M., *Matthew 14–28* (Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament 1b; Downers Grove, Ill: InterVarsity Press 2002).
- Tannehill, R.C., *The Sword of His Mouth* (Philadelphia/Missoula, MT: Fortress/Scholars 1975).
- Wise, M.O. – Abegg, jr. M.G. – Cook, E.M., *The Dead Sea Scrolls. A New English Translation* (San Francisco, Ca: Harper Collins 1996, 2005, electronic edition).