

Mieczysław Paczkowski

UMK, Toruń



4 (2011) ISSN 1689-5150

**„Uczyńmy człowieka”
Historia interpretacji teologicznej Rdz 1,26
od Filona Aleksandryjskiego po początek IV wieku**

**„Let us make man”
History of the theological interpretation of Gen 1:26
from Philo of Alexandria to the beginning
of fourth century**

Słowa kluczowe: Rdz 1,27; Filon Aleksandryjski, tradycja rabiniczna, Teofil z Antiochii, święty Ireneusz, egzegeci aleksandryjscy, Tertulian, relacje trynitarne.

Key words: Gen 1:27; Philo from Alexandra, rabinic tradition, Theophilus of Antioch, St. Ireneus, Alexandria exegetes, Tertulian, Trynitarian explanation.

Interpretacja początku księgi Rodzaju nie stanowiła absolutnej nowości dla autorów chrześcijańskich. Późny judaizm, a przede wszystkim dzieło Filona z Aleksandrii, nadawał początkowi Rdz szczególnego znaczenia. Zresztą niektóre fragmenty pierwszej księgi Biblii otrzymały już swoją pogłębioną interpretację w Starym Testamencie, a Nowy wskazał na związek z tajemnicą Chrystusa. Starochrześcijańscy pisarze używali często tych źródeł interpretacji w różnych kontekstach¹. Opowiadanie o dniach stworzenia po Filonie z Aleksandrii, wyjaśniali Teofil z Antiochii i Orygenes. Ich śladem podążyli późniejsi

¹ Por. G. Pelland, *Genesis*, w: A. Di Berardino (red.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2, Casale Monf.–Genova 2006, kol. 2067–2068; bogata bibliografia kol. 2072–2073; H. H. Somers, *The Riddle of a Plural (Gen 1:21): Its History in Tradition*, „Folia: Studies in the Christian Perpetuation of the Classics” 9 (1955), s. 63–101. W tytule powinno być oczywiście Gen 1:26.

autorzy. Tekst Rdz należał do najczęściej komentowanych², bowiem w starożytnym Kościele był on czytany w okresie Wielkiego Postu.

Wyjaśnieniem sensu lapidarnego sformułowania Rdz 1,26 zajmowali się liczni myśliciele chrześcijańscy, opierający swe rozważania antropologiczne na tekście natchnionym. Rdz 1,26–27 łączono z 2,7³, jednak liczba mnoga w Rdz 1,26 („Uczyńmy człowieka”) stanowiła inspirację do spekulacji natury teologicznej⁴, co znamionowało już tradycję judaistyczną. Niemal każdy szczegół natchnionego tekstu wprowadzał w aspekty tajemniczy.

1. I–II wiek: judaizm i judeochrześcijaństwo

Dla judaizmu opis stworzenia świata pozostawał w sferze niemal ezoterycznej. Zakazywanie spekulacji było związane z trudnościami, jakie nastroczał natchniony tekst. Tak było więc z Rdz 1,26⁵. Biblijne nauczanie o stworzeniu było często atakowane przez heretyków. Przy najwyższym szacunku dla tekstu świętego, tradycja rabinistyczna określała, że spekulacja na temat stworzenia jest możliwa tylko odnośnie do świata widzialnego. Nie jest dozwolone rozważanie na temat „tego, co w górze i co na dole; tego, co nastąpiło najpierw, a co potem”⁶. W środowisku diaspory żydowskiej były znane mity i legendy wywodzące się z Persji, Grecji czy z kręgów gnostyckich. Wątki te, przenikając

² Komentarze patrystyczne do Rdz wyliczają: J. P. Migne, *Patrologia Latina cursus completus*, t. 218, Paryż 1865, s. 931–938; F. Cavallera, *Patrologia Graeca cursus completus – Indices*, Paryż 1912, s. 144–145. Bogatą listę tekstów patrystycznych przedstawił Y. Congar, *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'hexaméron dans la tradition chrétienne*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au H. de Lubac*, t. 1, Paryż 1963, s. 215–222. Por. również M. Conti, A. Louth, *Genesis 1–11 (Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament I)*, Grand Rapids 2001.

³ Por. K. Klauza, A. Rusek, *Rdz 1,26–27 w literaturze patrystycznej (wybór cytowań)*, „Vox Patrum” 6 (1986) t. 11, s. 505–527.

⁴ Por. G. Sfameni Gasparro, *Creazione (doppia)*, w: A. Di Berardino (red.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, Casale Monf.–Genova 2006, kol. 1258–1260, G. Pelland, *Genesis*, tamże, t. 2, kol. 2069.

⁵ Por. *Genesis Rabba* 8. Trudności nastroczały teksty mówiące o stworzeniu światła na początku i ciał niebieskich w czwartym dniu (por. *Genesis Rabba* 3,6), obecność zła na świecie (por. *Genesis Rabba* 1,4), istnienie pramaterii (por. *Genesis Rabba* 1,4) czy akt stworzenia jako emanacja (por. (por. *Genesis Rabba* 3,4). Na ten temat por. A. Altmann, *A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation*, „Journal of Jewish Studies” 7 (1956), s. 195–206.

⁶ Por. *Genesis Rabba* 1,10; 8,2. Ten zakaz został również skodyfikowany w *Misznie* (por. Hag 2,1).

do tradycji judaistycznej, musiały być oczyszczone z elementów kłócących się z *Credo* żydowskim i wzmocnione autorytetem tekstów biblijnych⁷.

Ograniczenia narzucone spekulacji judaistycznej na temat dzieła stworzenia powodują, że wzmianki na ten temat są rzadkie i mają charakter polemiczny. Należy jednak dodać, że najstarsze formy mistyki hebrajskiej rozwinęły się na bazie komentarzy do Rdz⁸. Ogólnie rzecz biorąc, rabini bardziej interesowali się wewnętrzną strukturą kosmosu niż konkretną chronologią początków świata⁹. W opinii żydowskich egzegetów człowiek został uformowany przez aniołów¹⁰, bowiem słowa Rdz 1,26 były skierowane do zastępów anielskich, które współpracowały w stworzeniu człowieka¹¹. Bóg pierwszego dnia stworzył „wszystkie duchy, które mu usługują... i wszystkich aniołów Jego stworzeń, które są na niebie i na ziemi¹²”. Według takiej wersji porządku stworzenia, Bóg naradzał się z aniołami podczas aktu kreacji. To do nich miałyby się odnosić słowa Stwórcy: „Uczyńmy człowieka” (Rdz 1,26). Według rabiego Jehudy: „W momencie, kiedy Święty, uwielbiony Bóg chciał stworzyć człowieka, stworzył zastęp aniołów służebnych i zapytał ich: «Jeśli to wasza wola, to chcemy człowieka uczynić według naszego obrazu»¹³. Natomiast *Haggada* zwalcza tezę o obecności aniołów przy stworzeniu człowieka, chociaż Stwórca miał konsultować się z nimi przed tym aktem¹⁴. Rdz 1,26–27 wiąże się z centralną pozycją człowieka w dziele stworzenia, a obecność anio-

⁷ Por. R. Neudecker, *Il creato e l'uomo-donna nel giudaismo rabbinico*, Dizionario di spiritualità biblico-patristica 10 (1995), s. 85.

⁸ *Ma'se Bereshit* czyli „dzieło stworzenia”. Nurt ten datuje się na II wiek przed Chr. – II wiek po Chr.

⁹ W *Ma'se Beresit* za przedmiot dociekań obrano stworzenie świata i twórcze moce języka. Tradycje *Maase Beresit*, oparte początku Rdz, wymagają przekazu indywidualnego, gdyż z racji swej tajemnej natury nie nadają się do nauczania w szerszym gronie słuchaczy. Traktują o boskich wypowiedziach, za sprawą których zaistniał wszechświat, a także o metodach umożliwiających człowiekowi ich opanowanie.

¹⁰ O udziale aniołów w dziele stworzenia por. Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 62,1–2; Tertulian, *Adversus Praxean* 12.

¹¹ Ojcowie Kościoła wyrażali pogląd, że Bóg uczynił człowieka panem aniołów, ale nie wiedzieli o tym od początku ani aniołowie, ani człowiek. Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła* (Myśl teologiczna 28), Kraków 2000, s. 272–273.

¹² *Liber Jub.* 2,2. Por. R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa 1999, s. 265.

¹³ Odnośniki do autorów żydowskich wg W. Lueken, Michael – *Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael*, Göttingen 1898, s. 32–33; 39.

¹⁴ Por. Talmud Jerozolimski: *Sanhedrin* 38a; *Genesis Rabba* 8,5; Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryphone* 62c.

łów przy akcie powoływania go do istnienia to podstawa ich ambiwalentnego stosunku do tej „korony stworzenia” i ich zazdrości¹⁵. Prawowierność judaistyczną w odniesieniu do aktu stwórczego wyraża aforyzm *Miszny*: „Wszystko, co Święty (niech będzie błogosławione Jego Imię) stworzył... uczynił to tylko dla Swej Chwały”¹⁶.

Filon Aleksandryjski podjął jedną z pierwszych prób sformułowania języka transcendencji, by opisywać Boga i jego dzieło¹⁷. Źródłem jego spekulacji były przede wszystkim Pismo Święte i tradycja żydowska, ale autor ten wykorzystuje również dziedzictwo platońskie i pitagorejskie. Filoniańska egzegeza Rdz 1,26; 2,7 ma głównie charakter neoplatoński. Aleksandryjski Żyd dopatruje się pochodzenia duszy od Boga, lecz jest ona umieszczona w ciele, będącym już dziełem Demiurga¹⁸. Do „podwójnego aktu stworzenia człowieka” (o charakterze duchowo-rozumowym i cielesnym)¹⁹, Filon dołącza obecność współpracowników w tym dziele. Przy opisywaniu aktu stworzenia człowieka²⁰ nawiązuje do grupy aniołów wyższych rangą, którzy nie stanowią części stworzenia, gdyż współpracowali w powoływaniu świata do istnienia²¹. Sugeruje to, zdaniem aleksandryjskiego myśliciela sam tekst Rdz. „Przy stworzeniu człowieka jest

¹⁵ „[Bóg] rzekł [do zazdrosnych aniołów]: «Uczyniłem i zachowam, podtrzymuję i uratuję» (Iz 46,4). Pragnę go bardziej niż was wszystkich, aby był księciem i władcą nad wami, w moim imieniu, na wysokościach. [Gdy to usłyszeli] natychmiast wszyscy powstałi i wyszli, aby mnie spotkać i ukłonili się przede mną”; 3 *Hen.* 4,5–6; 8–9. Por. również 2 *Hen.* 22. Kwestię tę rozwijały niektóre pisma rabinistyczne. Por. P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, Berlin–Nowy Jork 1975.

¹⁶ Av 6,11. Por. także *Genesis Rabba* 5,1.

¹⁷ Filon stawia Boga najwyżej: jest On „lepszy od cnoty, wiedzy i od samego Dobra i Piękna”. W stosunku do świata Bóg to stwórca, władca i król, a także jest jego sternikiem i woźnicą. Por. *De opificio mundi* 8.

¹⁸ Por. *De opificio mundi* 72–75.

¹⁹ Por. bibliografię wg G. Sfameni Gasparro, *Creazione (doppia)*, kol. 1260.

²⁰ Tradycja rabinistyczna postrzegała człowieka jako „mikrokosmos”. Znajdywano analogie pomiędzy stworzeniem wszechświata a powołaniem do istnienia bytu ludzkiego. Jeden z teksów głosi: „Święty (niech będzie błogosławiony) stworzył świat na wzór embriona. Tak jak embrion bierze swój początek od pępka i od niego rozprzestrzenia się na wszystkie strony, tak i Święty (niech będzie błogosławiony) zaczął stwarzanie świata od jego pępka i od tego miejsca rozprzestrzenił go w różnych kierunkach”; *Midrasz* cytowany w: J.D. Levenson, *Sinai and Zion*, Minneapolis 1985, s. 120. Podobne porównania w H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2, Stuttgart 1964, s. 1158.

²¹ Bóg stworzył tych aniołów jako pierwszych: „Z kamieni skrzesałem wielki ogień i z ognia stworzyłem wszystkie armie gwiazdne i Cherubinów, Serafinów i Ofanimów”; 2 *Henoah* 29,2. Ten punkt widzenia potwierdza 1 i 2 Jub. W wierzeniach Samarytan anioło-

wzmianka, że Bóg powiedział «Uczyńmy», która wskazuje na to, że wziął [On] do pomocy innych współtwórców²². To właśnie im (aniołom i Mocom) Bóg powierza utworzenie tego elementu w duszy rozumniejszej, który może skłonić ku złemu, czyli wolność wyboru (*autoexousion*)²³. Judaizm jednak nie radził sobie z literą tekstu Rdz 1,26. Świadczą o tym „korekty” greckiego tłumaczenia Biblii i wprowadzanie w miejsce liczby mnogiej („Uczyńmy”) liczby pojedynczej („Niech uczynię”)²⁴.

Filon nie dyskutuje heterodoksyjnych interpretacji aktu stworzenia, które niewątpliwie istniały w środowisku diaspory, co znajduje odbicie w najstarszych midraszach i literaturze rabinistycznej²⁵. Zwrócił jednak uwagę na punkt, który u Ojców Kościoła miał później bardzo duże znaczenie ze względu na wydźwięk chrystologiczny.

Klemens Rzymski wysławia Boga Stwórcę²⁶ i dziękuje Mu za cudowną opatrność miłości, która stworzyła świat oraz kontynuuje jego zbawienie i uświęcenie. Jak zauważa to Adalbert Hamman czyni to w kontekście modlitwy liturgicznej²⁷. Autor był pod silnym wpływem ksiąg Rdz i Mdr, które już liturgia synagogałna wykorzystywała do wychwalania dobrodziejstw Bożych w stworzeniu²⁸. Biskup Rzymu zachęca do tego, aby wierni starali się czynić to, co podoba się Stwórcy. „Ponad wszystkim [Bóg] uformował swoimi świętymi i najczystszyimi rękoma²⁹ wyższą i wspaniałą istotę, jaką jest i człowiek, będący

wie zostali stworzeni „na początku”. Por. J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. The origins of the idea of Intermediation in Gnosticism*, Utrecht 1982, s. 201.

²² *De opificio mundi* 69.

²³ Człowiek jest więc rozdarty pomiędzy światem nadprzyrodzonym a doczesnością, pomiędzy cnotą a grzechem. Por. *De opificio mundi* 73–74; *De confusiane linguarum* 179.

²⁴ Por. D. J. A. Clines, *The Image of God in Man*, „Tyndale Bulletin” 19 (1968), s. 62; G. F. Hasel, *The Meaning of “Let us” in Gen 1:26*, http://www.auss.info/auss_publication_file.php?pub_id=511&journal=1&type=pdf (dostęp 29.09.2011).

²⁵ Por. *Genesis Rabba* 1,3; 7; 8,8–9. Por. A. Altmann, *A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation*, „Journal of Jewish Studies” 7 (1956), s. 195–206.

²⁶ Por. *I Clementis* 19,2; 26,1; 35,3; 59,2.3.

²⁷ Por. A. G. Hamman, *L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne*, „Revue des Sciences Religieuses” 42 (1968), s. 8–9.

²⁸ Podobnej archaicznej formuły dziękczynienia używa *Didache*: „Ty, Panie wszechmogący, stworzyłeś wszystko (por. Mdr 1,14; Syr 18,1; 24,8; Ap 4,11) dla Imienia Twego, dałeś ludziom pokarm i napój, aby ciesząc się nim, Tobie dziękowali... Nade wszystko dziękujemy Ci za wielką potęgę Twoją. Tobie chwała na wieki!”. Tamże X, 2–4

²⁹ Od II wieku w patrystyce rozwinie się motyw „Rąk” Bożych. Por. E. Testa, *Le „due mani di Dio”, il Verbo e lo Spirito Santo, cause del progresso della immagine e somiglianza*, w: J. Saraiva Martins (red.), *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico*

odbiciem jego własnego obrazu. Tak bowiem mówi Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Stworzył więc Bóg... mężczyznę i niewiastę» (Rdz 1,26–27)³⁰. Klemens dodaje, że Bóg kontynuuje swoje dzieło na płaszczyźnie duchowej, odradzając człowieka do nowego życia³¹. Warto podkreślić fakt, że autor listu wymienia Boga Ojca i zrodzonego przez Niego Syna – Jezusa Chrystusa³². Czyni to przeciwko tym wszystkim, którzy negowali boskie pochodzenie Zbawiciela³³.

Dla Pseudo-Barnaby słowa „Uczyńmy człowieka” Bóg kieruje do swojego Syna, współpracownika w dziele stworzenia i rządcy świata³⁴. Ma się tu do czynienia z precyzyjną egzegezą o charakterze antyjudaistycznym. Interpretacja chrześcijańska wykluczała jednoznacznie obecność aniołów w dziele stworzenia. Dla anonimowego autora ważny jest aspekt soteriologiczny i kenotyczny: Chrystus podejmuje cierpienie dla człowieka, mimo swej boskiej godności. „Pan poświęcił cierpienie dla naszego życia, chociaż On jest Panem całego świata i do którego Bóg powiedział przed założeniem świata «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo» (Rdz 1,26). Jak zatem mógł znosić cierpienia z ręki człowieka? Uczcie się tego”³⁵. Autor wskazuje więc na fakt, że Syn Boży istniał przed wszelkim stworzeniem i uczestniczył w dziele Ojca³⁶, na co wskazuje Rdz 1,26.

Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso, Roma 22–26 marzo 1982 (Teologia e Filosofia 6), t. I, Watykan 1983, s. 747–757.

³⁰ I *Clementis* 33,4–5.

³¹ Por. tamże 18,10.

³² Por. H. B. Bumpus, *The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources*, Cambridge (Mass.) 1972.

³³ Autor ograniczył się do stwierdzenia, że Syn został zrodzony przez Ojca, popierając owo stwierdzenie cytatami biblijnymi. Klemens powoływał się na Ps 2,7 i Hb 1,3–5 (cytat fragmentu Ps 2). I *Clementis* 36,2.4. Ignacy z Antiochii przeciwko judaizującym pisze: „[Chrystus] jest jeden, poprzedzony przez jedynego Ojca, pozostaje z Nim zjednoczony”; *Ad Magnesios* 7,1–2.

³⁴ „To dotyczy nas, o czym Pismo mówi, że On zwraca się do Syna: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo, i pozwólmy mu rządzić nad zwierzętami ziemi, i nad ptactwem nieba, i rybami morskimi»” (Rdz 1,26–28). *Epistula Barnabae* 6,12.

³⁵ Tamże 5,5.

³⁶ Odnośnie do chrystologii tego dzieła por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, t. 1, cz. I, Brescia 1982, s. 215–217.

Mimo faktu, że w literaturze okresu poapostolskiego powstały zaledwie załączki egzegezy biblijnej³⁷, w tym księgi Rdz, dają się zauważyć pewne wyraźne tendencje. Judeochrześcijanie chętnie podejmowali się wyjaśniania pierwszych stron biblijnych. To ukierunkowanie spowodowało, że można było ustosunkować się do pewnych zdobyczy egzegezy judaistycznej i stworzyć własne reguły interpretacyjne. Przez długi okres czasu egzegeza chrześcijańska Starego i Nowego Testamentu opierała się na zbiorach zwanych „Testimonia”, nie zaś na systematycznych komentarzach ksiąg biblijnych. W sporach i polemikach wczesnochrześcijańscy pisarze korzystali obficie z tych antologii tekstów biblijnych³⁸. Częścią tych zbiorów był także tekst Rdz 1,26, rozumiany jednak częściej według „klucza antropologicznego”.

2. Apologeci i obrońcy prawowierności

Do tej pory nie rozwiązano problemu jednolitej klasyfikacji pism apologetycznych powstałych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa³⁹. Lektura antropologiczna i chrystologiczna Rdz 1,26 to w zasadzie wspólny front w polemice z błędnowiercami i w obronie chrześcijaństwa⁴⁰.

Mówiąc o Bogu wczesnochrześcijańscy pisarze podkreślali, że Ojciec daje początek wszelkiemu istnieniu, chociaż jest od niego istotowo różny⁴¹. Wiara w Boga Stwórcę była jednym z kluczowych elementów głoszenia wiary chrześcijańskiej pogańskiemu światu. Przykładem tego jest już Arystydes⁴². Inny

³⁷ Por. M. Simonetti, *Per tipica ad vera. Note sullesegesi di Ireneo*, „*Vetera Christianorum*” 18 (1981), s. 357.

³⁸ Poszczególne wersety lub perykopy grupowano według tematyki teologicznej z myślą o głównych wątkach katechezy. Z czasem kolekcje tekstów biblijnych uzupełniano o sposób interpretacji, gdyż tekst biblijny po wyjęciu z kontekstu i sam w sobie z trudem mógł stać się mocnym argumentem w zawiłych dyskusjach, jakich już w owych czasach nie brakowało. Przykład tego typu antologii biblijnej daje Cyprian z Kartaginy w *Testimonia ad Quirinum*. Na temat tego dzieła por. J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 3)* Paryż 1978, s. 234–235; 238.

³⁹ Por. M. Rizzi, *Ideologia e retorica negli „exordia” apologetici. Il problema dell’„altro” (II–III secolo)*, Milano 1993, s. 115.

⁴⁰ Kwestie te porusza V. Lombino, *Dio creatore e l’uomo nei Padri apologeti*, „*Dizionario di spiritualità biblico-patristica*” 10 (1995), s. 24–59.

⁴¹ O połączeniu ojcostwa Bożego z tytułem „Pantokrator” u Justyna i Ireneusza por. A.G. Hamman, *L’enseignement sur la création dans l’antiquité chrétienne*, s. 5, przypis 29.

⁴² „Bóg jest tym, który wszystko stworzył i [wszystkim] kieruje... Dzięki Niemu powstało wszystko”. *Apologia* 1,3; 5.

z apologetów – Atenagoras wydaje się prawdziwie zafascynowany ideą Boga – Stwórcy⁴³. Jednak analizuje opowiadanie Rdz 1,26–27 według wrażliwości hellenistycznej. Chodzi o pojęcie człowieka istotnie różniące się od obrazu biblijnego. Dla tego apologety istota ludzka składa się z „ciała” i „nieśmiertelnej duszy”⁴⁴, która nosi w sobie obraz Boży.

Teofil z Antiochii⁴⁵ przeciwstawia błędom pogańskim prawdę chrześcijaństwa. Czyni to odpowiadając na typowe dla jego epoki pytania natury kosmologicznej, stawiane przez filozofów. Pismo Święte daje najwłaściwszą odpowiedź na nie, przekonuje ten autor. Dzieje się więc rzecz bardzo ciekawa: druga księga *Do Autolika* to niemal kompletny komentarz do pierwszych rozdziałów Rdz⁴⁶. Antiocheńczyk nie tylko przedstawia doktrynę chrześcijańską odnoszącą się do Boga i do stworzenia człowieka, lecz także rozwiązuje problemy egzegetyczne, które sprowokowały błędne tłumaczenia Rdz 1⁴⁷. Nie unika przy tym alegorii w wyjaśnianiu tekstu biblijnego⁴⁸. To prowadzi do dostrzeżenia symboli i zapowiedzi Trójcy Przenajświętszej⁴⁹. Poganin Autolik może przejść od kontemplacji rzeczy stworzonych do poznania Boga, „który wszystko tworzył z niczego, aby poprzez Jego dzieła poznawano i pojmowano Jego wielkość”⁵⁰. W innym miejscu apologeta dodaje: „On przez Słowo i Mądrość wszystko stworzył, albowiem «Słowem Jego utwierdzone zostały niebiosy, a Jego Duchem wszystkie ich zastępy» (Ps 33,6). Jego mądrość jest najwyższa. W niej Bóg stworzył ziemię i niebo”⁵¹.

⁴³ Por. *Legatio* IV,2; VII,1; VIII, 1; 6; XIII,3; XXX,6; *De resurrectione* XVIII,2.

⁴⁴ Por. *De resurrectione* XIII,1.

⁴⁵ Por. R. Rogers, *Theophilus of Antioch: The Life and Thought of a Second-Century Bishop*, New York 2000, s. 5–6.

⁴⁶ Por. R. M. Grant, *Theophilus of Antioch: To Autolytus*, „Harvard Theological Review” 40 (1947), s. 234–241.

⁴⁷ Jeden z nich dotyczył negacji stworzenia *ex nihilo*. Por. *Ad Autolytum* II,14; S. Bonting, *Chaos Theology: A New Approach to the Science-Theology Dialogue*, *Zygon* 34 (June 1999), s. 324–326.

⁴⁸ Na temat użycia tekstu Rdz przez Teofila por. M. Simonetti, *La Sacra Scrittura in Teofilo d'Antiochia*, w: *Epiktasis*. Mél. J. Daniélou, Paryż 1972, s. 198–207.

⁴⁹ „Owe trzy dni, które były przed światłami, są obrazem Trójcy i Boga, jego Słowa i jego Mądrości; czwarty [dzień] zaś obrazem człowieka, potrzebującego światła, by tak było: Bóg, Słowo, Mądrość, człowiek. Dlatego czwartego dnia zostały stworzone światła”; *Ad Autolytum* II,15.

⁵⁰ Tamże I,4.

⁵¹ Tamże I,7.

Biskup Antiochii przyjmuje Rdz 1,26 jako punkt wyjścia, aby ukazać niezwykłą godność człowieka. Wyraża ją liczba mnoga tekstu biblijnego, gdy „Bóg, jakby potrzebował pomocy..., mówi: «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo». Do nikogo się w ten sposób nie odzywa, tylko do swego Słowa i swej Mądrości”⁵². Zdaniem specjalistów Teofil czerpie z egzegezy żydowskiej⁵³. Jego wierność literze tekstu jest jednak zadziwiająca. Apologeta interpretuje dwa opowiadania o stworzeniu człowieka jako dopełniającą się relację o początkach ludzkości. Rdz 2,7 jest niczym innym, jak tylko objaśnieniem 1,26–27⁵⁴.

Według apologety Justyna (ok. 165) Bogu nadawane są różne określenia: „Słowa takie jak: «Ojciec», «Bóg», «Stwórca», «Pan»; nie są imionami, lecz tytułami wywodzącymi się z Jego łask i dzieł”⁵⁵. W kwestiach nauki o Bogu Stworzycielu i antropologii biblijnej autor ten dostosowuje się do odczuć swoich pogańskich czytelników. To być może powód, dla którego tekst Rdz 1,26–27 nie jest cytowany w *Apologiach*. Jednak jego idee odnośnie stworzenia człowieka są jasno wyrażone⁵⁶, a Bóg określany jest jako „przyczyna innych bytów”⁵⁷. Jako chrześcijanin głosił natomiast, że Bóg – stwórca wszechświata „stworzył ludzi obdarzonych inteligencją i zdolnych do wyboru prawdy i dobrego postępowania”⁵⁸.

Słowo Boże swoją mocą pozwoliło odkrywać najwznioślejszym umysłom ludzkim Ojca i Stworzyciela wszechświata. Apologeta nie zapomina jednak o tym, że „jedyną i prawdziwą filozofię” przekazuje orędzie prorockie (Stary Testament)⁵⁹ oraz przesłanie Chrystusa (Nowy Testament)⁶⁰. Teologia Justyna

⁵² Tamże II,18.

⁵³ Por. N. Zeegers-Vander, *La création de l'homme (Gn 1,26) chez Théophile d'Antioche*, „*Vigiliae Christianae*” 30 (1976), s. 258–267.

⁵⁴ Por. *Ad Autolycum* II, 19.

⁵⁵ I *Apologia* 2,5.7–8.

⁵⁶ Por. tamże 23,8.

⁵⁷ *Dialogus cum Tryphone* 3,5.

⁵⁸ I *Apologia* 28,3.

⁵⁹ Por. P. Henne, *Justin, la Loi et les Juifs*, „*Revue théologique de Louvain*” 26 (1995), s. 450–462; R. Gounelle, *Justin face à Tryphon: lorsqu'un philosophe converti au Christianisme critique le Judaïsme*, „*Foi et Vie*” 92 (1993), s. 113–122; E. Ferguson, *Justin Martyr on Jews, Christians and the Covenant*, w: F. Manns, E. Alliata, *Early Christianity in Context. Monuments and Documents* (Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior 38), Jerozolima 1993, s. 395–405.

⁶⁰ Por. C. E. Hill, *Justin and the New Testament Writings*, w: E. A. Livingstone, *Studia Patristica. Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1995. Biblica et Apocrypha, Ascetica, Liturgica* (Studia Patristica 30), Leuven 1997, s. 42–48.

jest skupiona na Osobie Chrystusa Pana⁶¹. On jest sercem Objawienia i wcieleniem Boga. Chrystus, który jest „Słowem i Prawem”⁶², objawia w całej pełni moc Bożą. Logos osobowy i wcielony jest pośrednikiem stworzenia i objawienia, źródłem wszelkiego, nawet ograniczonego, poznania prawdy.

W dyskusji z Żydem Tryfonem apologeta – męczennik może z całą swobodą przedstawić swoje idee odnośnie nauki o stworzeniu człowieka⁶³, której osnowę stanowi Rdz 1,26. Zauważa przy tym, że „Słowo Boże, zapisane przez Mojżesza [wskazuje] nam..., odnośnie do Tego, o którym jest mowa, że Bóg w akcie stwarzania człowieka, mówi zupełnie w taki sam sposób o swoich zamiarach w następujących słowach: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam...»⁶⁴. A nie możecie przecież zmieniać słów właśnie zacytowanych”⁶⁵.

Kieruje do Żydów całą serię obiekcji, przypominając im: „[Nie możecie] powtarzać tego, co podkreślają wasi nauczyciele, że Bóg powiedział sam do siebie «uczynmy», podobnie jak my, kiedy zamierzamy coś zrobić, często mówimy do siebie «zrobmy»; albo że Bóg rozmawiał z żywiołami, z rozumem, z ziemią i innymi tego rodzaju pierwiastkami, z których, jak wierzymy, człowiek został ukształtowany, mówiąc «uczynmy». A ja znów przytoczę słowa wypowiedziane przez samego Mojżesza, z których bezsprzecznie możemy się dowiedzieć, że

⁶¹ Na temat chrystocentryzmu Justyna por. przede wszystkim A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, I: Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, t. 1, Brescia 1982, s. 266–273 i przypisy 187–198. Por. również C. Basevi, *La generazione eterna di Cristo nei Ps 2 e 109 secondo S. Giustino e S. Ireneo*, „Augustinianum” 22 (1982), s. 135–147; S. A. Panimolle, *Storicità e umanità del Cristo nelle Apologie di S. Giustino Martire*, „Rivista biblica” 38 (1990), s. 191–223.

⁶² Por. C. Andresen, *Logos und Nomos*, Berlin 1955; W. Rordorf, *Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin*, w: A. M. Ritter – C. Andresen, *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1979, s. 424–434; por. również tenże, *Christus als Logos und Nomos: Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin*, w: tenże, *Lex orandi, lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag* (Paradosis 36), Fryburg 1993, s. 192–202. Pierwsza pozycja odnosi się do chrystologii Justyna i pozostaje nadal aktualna

⁶³ Mówi na temat chrześcijaństwa: „Nikt bowiem ani widzieć, ani rozumieć nie może, komu zrozumienia nie da Bóg i Chrystus Jego”; *Dialogus cum Tryphone* 7,3.

⁶⁴ Apologeta cytuje *per extenso* Rdz 1,26–28: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydlęmi, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi. Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną”.

⁶⁵ *Dialogus cum Tryphone* 62, 1–2.

Bóg rozmawiał z Kimś, kto różny był od Niego samego, będąc również Bytem rozumnym. Oto te słowa: «Oto Adam stał się taki, jak jeden z Nas, zna dobro i zło». Mówiąc więc «jak jeden z Nas», Mojżesz stwierdził, że istnieje jakaś liczba Osób połączonych ze sobą nawzajem i że jest ich co najmniej dwie⁶⁶. Justyn uważa, że słowa: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26); oraz „Oto człowiek stał się taki jak My” (Rdz 3,22), świadczą o co najmniej dwóch Osobach Bożych. Odrzuca „zdroworoządkową” hipotezę *pluralis maiestatis* oraz spekulacje rabinistyczne. Konstatuje od razu, że Logos, „zrodzony jako pochodzący od Ojca, istniał z Nim przed wszystkimi stworzeniami i Ojciec rozmawiał z Nim”⁶⁷, ma boską naturę⁶⁸. Filozof i męczennik nie ogranicza się do nazwania Chrystusa „Synem Bożym”, lecz często określa go jako „Boga”, łącząc Jego bóstwo z przymiotami Logosu⁶⁹. Negacja tej prawdy to błędnowierstwo i odrzucanie prawdy przekazanej przez natchnione Pisma. „Przecież nie mogę powiedzieć, że ta heretycka nauka, którą podobno głosi się wśród was, jest prawdą albo, że nauczyciele mogą zaświadczyć, jakoby Bóg rozmawiał z aniołami albo, że natura ludzka jest dziełem aniołów. Jednakże ów Potomek, który prawdziwie poczęty został z Ojca, był z Ojcem już przed wszelkim stworzeniem, a Ojciec obcował z Nim; Pismo czyni to jasnym również w słowach Salomona, gdyż Ten, którego Salomon nazywa Mądrością, został poczęty jako Początek przed wszelkimi Jego stworzeniami i jako Potomek z Boga, co też tak samo jest opisane w objawieniu Jozuego, syna Nuna”⁷⁰. To właśnie Jednorodzony⁷¹ jest początkiem wszelkiego stworzenia i człowieka. W prologu *Dialogu* Justyn nie pozostawia na uboczu kwestii chrześcijańskiego ujęcia problemów antropologicznych: człowiek obdarzony jest nieśmiertelną duszą nie ze swej natury, jak chcieli platonicy⁷², lecz dzięki łasce Bożej⁷³.

⁶⁶ Tamże 62,2–3.

⁶⁷ Tamże 62,4.

⁶⁸ Por. I *Apologia* 63,15; *Dialogus cum Tryphone* 63,5.

⁶⁹ Por. I *Apologia*. 63,15. Justyn mówi, że Boski Logos „był i jest wszędzie obecny”; II *Apologia* 10,8.

⁷⁰ *Dialogus cum Tryphone* 62,4–5.

⁷¹ „Jego zaś Syn, Jednorodzony we właściwym tego słowa znaczeniu; Słowo, razem z Nim istniejące i zrodzone przed wszelkim stworzeniem”; II *Apologia* 5,3.

⁷² Na temat wpływu średniego platonizmu na naukę Justyna por. C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 44 (1953), s. 157–195.

⁷³ „Nikt nie mógłby teraz zaprzeczyć temu, że dusza żyje. Ale skoro ona żyje, to nie jakoby sama będąc życiem, lecz jako uczestniczka życia; a to, co w czymś uczestniczy, jest różne od tego, czego jest uczestnikiem. Teraz dusza uczestniczy w życiu, ponieważ woła

Lektura Rdz o znamionach chrystocentrycznych nie jest bynajmniej najoryginalniejszym elementem wiary i nauczania Justyna. Potwierdzają to tytuły chrystologiczne, które apologeta przypomina. „«Latorośl», wydana rzeczywiście przez Ojca, była z Nim przed wszystkimi stworzeniami. Z Nią to Ojciec rozmawia, tak właśnie jak to oznajmiło Słowo przez usta Salomonowe, że Ten, którego [on] zowie «Mądrością», jak również «Pierworodnym» spośród wszystkich stworzeń i «Latoroślą» zrodzoną z Boga»⁷⁴. Filozof i męczennik nie odstępował od ogólnego schematu refleksji autorów chrześcijańskich II i III wieku, dla których przesłanie starotestamentowe staje się czytelne w świetle tajemnicy Chrystusa. Wyjątku nie stanowiło wyrażenie z Rdz 1,26.

Uczeń św. Justyna, Tacjan Syryjczyk (druga połowa II wieku)⁷⁵ odrzuca spekulacje zhellenizowanych teologów i egzegetów, nawołując przy tym do zwróceniu się ku „filozofii barbarzyńskiej”, a więc myśli nieskażonej i prawdziwej. Autor ten wskazuje, że naukę o stworzeniu świata, Logosie i zbawieniu poznał w „szkole Boga”, czytając „pewne pisma barbarzyńskie [niegreckie]”⁷⁶. Ważne miejsce zajmuje rozróżnienie pomiędzy stworzeniem a Bogiem⁷⁷. Dla syryjskiego apologety Ojciec stwarza materię i wydaje z siebie Logos⁷⁸, by ją ukształtować⁷⁹.

Opisując status człowieka jako stworzenia Syryjczyk sięga po Rdz 1,26. Czyni to w wyraźnej opozycji do koncepcji greckich⁸⁰. Tacjan odkrywa podobieństwo z Bogiem w nieśmiertelności⁸¹. W ważnym passusie apologeta syryjski twierdzi: „Logos zaś niebiański, duch zrodzony z Ducha i Logos z Jego mocy rozumnej, na podobieństwo obrazu Ojca, który Go zrodził, uczynił również człowieka nieśmiertelnym. Tak jak niezniszczalność jest cechą Boga, także

Boga jest, aby żyła. Podobnie więc nie będzie uczestniczyć w życiu, gdy Bóg nie zechce, aby żyła. Bowiem życie to nie jej atrybut, ale Boga”. *Dialogus cum Tryphone* 6,1–2.

⁷⁴ Tamże 62,4.

⁷⁵ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* IV,29,1; *Oratio ad Graecos* 18. Pierwszy pomnik chrześcijaństwa syryjskiego czyli *Diatesseron* przypisywany jest temu autorowi.

⁷⁶ *Oratio ad Graecos* 29.

⁷⁷ Tacjan łączy Rdz 1,1 z J 1,1. Por. *Oratio ad Graecos* 5.

⁷⁸ „Bóg był na początku – początek zaś stanowiła siła Jego Logosu... To On wyłonił się następnie z Niego prostym aktem Jego woli... i – jak wiemy – dał początek światu. Wyłonienie się Logosu z mocy Ojca bynajmniej nie pozbawiło Słowa Tego, który Go zrodził”; tamże 5.

⁷⁹ Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bolonia 1975, s. 420.

⁸⁰ Por. *Oratio ad Graecos* 5.

⁸¹ Odnośnie do tej tematyki por. R. McL. Wilson, *The Early History of the Exegesis of Gen. 1,26* (Texte und Untersuchungen 63,1), Berlin 1957, s. 427–428.

człowiek, w sobie właściwy sposób, ma udział w nieśmiertelności uczestnicząc w Bożym porządku”⁸².

W anonimowym *Liście do Diogneta*, określanym jako „perła literatury starochrześcijańskiej”, ma się do czynienia z bogatym spletem wątków filozoficznych i aluzji biblijnych. Zostaje jednak przekroczony próg dociekań filozoficznych poprzez odwołanie się do tekstu biblijnego opisującego stworzenie świata. Anonimowy autor nie jest jednak zainteresowany egzegezą tekstu biblijnego, łącząc z sobą dwa opisy stworzenia człowieka w Rdz 1,26–27 i Rdz 2,7–15. Akcenty położone przez autora świadczą o tym, że tekst opowiadania o początkach świata i człowieka zajął ważne miejsce w świadomości chrześcijan II i III wieku. Motorem działania Boga była miłość: „[Dla ludzi] uczynił świat, im poddał wszystko, co jest na ziemi, ofiarował im rozum i inteligencję”⁸³. Ukazanie się Logosu wymaga radykalnej odnowy⁸⁴. W związku z tą zasadą anonimowy autor wylicza byty „towarzyszące Bogu”, przywoływane w egzegezie judaistycznej i heretyckiej Rdz 1,26: „Nie posłał ludziom, jakby ktoś mógł sobie wyobrazić, jakiegoś sługi, czy to anioła czy archanioła, jednego z duchów zawiadujących sprawami ziemskimi lub z tych, którym zlecono rządy w niebie, lecz samego Architekta i Budowniczego wszechświata⁸⁵. Przez Niego to Bóg stworzył niebo, przez Niego zamknął morze w określonych granicach, do Jego praw tajemniczych stosują się wszystkie żywioły”⁸⁶. W tym punkcie można dostrzec archaiczność teologii anonimowego apologety⁸⁷.

Dosyć wcześnie Kościół zaczął się zmagać z niebezpiecznymi doktrynami heterodoksyjnej gnozy⁸⁸. Począwszy od św. Ireneusza z Lyonu zaczęto tworzyć sposoby ich zwalczania⁸⁹. Natura synkretyczna przeróżnych ruchów gnostycznych spowodowała, że ich teoretycy sięgnęli do myśli religijno-filozoficznej epoki i arbitralnej interpretacji Pisma Świętego. Opis stworzenia stanowił osnowę niektórych z tych błędnowierczych systemów. Tak jest w przypadku wal-

⁸² *Oratio ad Graecos* 7. „[Dusza] złączona natomiast z Duchem Bożym, przy Jego pomocy, wstępuje tam gdzie ją wieździe Duch; Ducha zaś siedzibą są sfery górne”; tamże 13.

⁸³ *Ad Diognetum* 10,2. „Władca bowiem i Budowniczy wszechświata – Bóg, który stworzył wszystko i rozporządził zgodnie z ustalonym porządkiem, jest nie tylko pełen miłości do ludzi, lecz i bardzo cierpliwy”; tamże 8,7.

⁸⁴ Por. M. Rizzi, *Ideologia e retorica negli „exordia” apologetici*, s. 102.

⁸⁵ Określenie *Demiurg* wg *Ad Diognetum* 8,7.

⁸⁶ Tamże 7,2.

⁸⁷ Por. H.-I. Marrou (trad.), *A Diognète* (Sources Chrétiennes 33), Paryż 1951, s. 185.

⁸⁸ Por. A. Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III* (Biblioteca de Autores Cristianos 384; 385), t. I–II, Madryt 1976.

⁸⁹ Biskup Lyonu przedstawia gnostyków jako „złych tłumaczy tego, co zostało dobrze powiedziane”; *Adversus haereses* I, Pr. 1.

tynian, przedstawiających w oparciu o Rdz 1,10; 1,26; 2,7 i 3,21 demiurga formującego „człowieka ziemskiego”⁹⁰. W *Excerpta ex Theodoto* postawiona jest jasno teza gnostycka: „Człowiek... jest [uczyniony] «na podobieństwo» samego Demiurga, który «tchnął» i «zasiał nasienie» w jego poprzedniku [t.j. człowieku niebiańskim], w którym też za pośrednictwem aniołów złożył coś współistotnego z sobą samym”⁹¹. Jest tu bardzo wyraźne nawiązanie do udziału bytów anielskich⁹² w dziele stworzenia⁹³. W tej samej antologii przypisywanej Klemensowi Aleksandryjskiemu znajduje się tekst, w którym interpretacja Rdz 1,26–27 ma silne rysy „mitologii teologicznej” walentynian. Stworzenie wszechświata i człowieka miałyby się odbyć przez duchową emanację z udziałem *Sofii* – Mądrości, bez udziału demiurga⁹⁴. W interpretacjach gnostyków teksty biblijne wydają się potwierdzać ich egzegezę. W podwójny stworzeniu człowieka (por. Rdz 1,26–27 i 2,7) zwracali oni uwagę na przejście od liczby pojedynczej („Bóg rzekł”) do mnogiej („Uczyńmy”). Innym szczegółem było życzenia Boga stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo”, a następnie ukształtowanie go tylko „na obraz Boży”. Gnostycy w sposób systematyczny odwołują się do dwoistości opowiadania Rdz. Liczba mnoga w Rdz 1,26 ukazuje nie tylko mnogość podmiotów, ale także dualizm i różne byty działające na alternatywnych płaszczyznach⁹⁵.

⁹⁰ Por. *Adversus haereses* I,5,5.

⁹¹ *Excerpta ex Theodoto* 50,2. Klemens twierdzi, że naukę o „obrazie” i „podobieństwie” do Boga przywłaszczyli sobie filozofowie pogańscy (por. *Stromata* IV 171 4). Na temat możliwych wpływów filozofii greckiej na tłumaczenie Rdz 1,26 w Septuagincie por. W. Pannenberg, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Brescia 1999, s. 43–44 [oryg.: *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996].

⁹² Klemens Aleksandryjski chciał być może podobne kwestie rozwinąć w zapowiedzianym dziele pt. *O aniołach*, o którym jednak nic bliższego nie wiadomo; por. *Stromata* VI 3,32.

⁹³ Według Ireneusza z Lyonu był bo wątek refleksji gnostyka Saturnina, który głosił, że człowieka stworzyli aniołowie: „Desursum a summa potestate lucida imagine apparente, quam cum tenere non potuissent, eo quod statim recurreret sursum, adhortati sunt semetipsos, dicentes: «Facimus hominem ad imaginem et similitudinem»”; *Adversus haereses* I,24,1. Podobne poglądy mieli naseczyńcy, co potwierdza Pseudo – Hipolit (por. *Elenchus* V,7,6–7).

⁹⁴ *Excerpta ex Theodoto* 21,1–3.

⁹⁵ Odnosnie do stworzenia pierwszego człowieka w interpretacji katolickiej i gnostyckiej por. A. Orbe, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, t. I, Casale Monferrato 1995, s. 254–273 [oryg.: *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Rzym 1987].

Biskup Lyonu daje niejeden przykład odrzucenia i zdyskredytowania założeń „falszywej wiedzy”, a także stosuje często zabieg przedstawienia alternatywnej interpretacji tekstów biblijnych, którymi manipulowali adepci gnostyckich sekt⁹⁶. Pozostając pod wpływem interpretacji typu „azjatyckiego”⁹⁷ autor *Adversus haereses* pomija schemat „podwójnego aktu” stworzenia człowieka i kładzie akcent na cielesność⁹⁸. Jednak werset Rdz 1,26 stanowił dla gnostyków odpowiedni tekst do ukazania poszczególnych elementów mitologii dogmatycznej⁹⁹. Ireneusz komentuje więc gnostyckie twierdzenia, że świat stworzyły istoty podporządkowane Bogu. „Bóg... nie potrzebował pomocy dla stworzenia tego, co sam zamierzał stworzyć, jakby nie miał własnych Rąk. Jest przy nim stale Słowo, i Mądrość, Syn i Duch, dzięki którym i przez których stworzył wszystko w sposób wolny i swobodny, bo do nich powiedział: «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze» (Rdz 1,26)”¹⁰⁰.

Oдноśnik do polecenia Bożego jest kluczowym zabiegiem teologa z Lyonu, aby ukazać, że „Boże Ręce” nie są czymś niższym lub podporządkowanym działającemu Bogu. Mógłyby to sugerować prymitywny antropomorfizm w pojmowaniu Stwórcy i sposobów jego działania. Rdz 1,26 wskazuje na dialektykę we wspólnocie Osób Boskich¹⁰¹, gdzie Ojciec wygłasza życzenie i w pełny sposób angażuje w jego realizację Syna i Ducha Świętego. „Boże Ręce” to nie ślepe i bezwolne narzędzia, o czym świadczy powtarzanie przez Ireneusza prawdy o tym, że odwieczne współistnienie Osób w Trójcy wiąże z ich działaniem¹⁰².

⁹⁶ M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej* (Myśl Teologiczna 26), Kraków 2000, s. 41.

⁹⁷ Ireneusz z Lyonu cytuje Rdz 1,26 18 razy, z czego 11 w *Adversus haereses* (5 aluzji). Por. J. Allenbach, A. Benoît, D. A. Bertrand i inni (opr.), *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 1: *Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*, Paryż 1986, s. 54–55.

⁹⁸ Ireneusz z Lyonu jest prawdziwym rzecznikiem „teologii ciała” (*sarkologia*). Por. L. Dattrino, *Gen 1,26–27 e Gen 2,7 nella interpretazione patristica (le scuole „asiatica” e „alesandrina”)*, „Teologia y Vida” 43 (2002), s. 198.

⁹⁹ Hipolit w *Philosophumena* polemizuje z walentynianami, którzy odwoływali się do Rdz 1,2 (według LXX), Ziemia stworzona przez Boga to obraz ósmego nieba, czyli Ogdoady. Por. J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos*, Madrid 1983, s. 146, przypis 334; *Philosoph.* VI,30.

¹⁰⁰ *Adversus haereses* IV,20,1. Por. także *Demonstratio apostolica* 11. Motyw „Rąk Bożych” jest często obecny u Ireneusza. Por. I. Grego, *Le „due mani di Dio” nella storia della salvezza negli scritti di Ireneo di Lione*, *Asprenas* 36 (1989), s. 469–483.

¹⁰¹ Por. F. Carcione, *La creazione e l'uomo in Ireneo*, „Dizionario di spiritualità biblico-patristica” 10 (1995), s. 87–89.

¹⁰² Por. *Adversus haereses* IV,7,4. Swoją argumentację Ireneusz wzmacnia tekstami biblijnymi: J 1,1–4, Prz 3,19–20, 8,22–25. Por. tamże III,8,3; IV,20,3.

Tym samym biskup Lyonu unika niebezpieczeństwa modalizmu, który był obecny w nurcie teologii azjatyckiej II i III wieku.

Polemista odwołuje się do zasady „samowystarczalności Boga” w akcie stworzenia i w taki oto sposób uzasadnia zbędność pośredników: „Dokonał [aktu stworzenia] nie przez aniołów, czy moce jakieś, które odłączyły się od Jego woli. Bóg bowiem nie potrzebuje niczego, lecz przez Słowo i Swego Ducha czyni wszystko, rozporządza i zarządza, daje wszystkim istnienie. To On stworzył świat, świat składa się ze wszystkiego; to On stworzył człowieka”¹⁰³.

W *Demonstratio apostolica*, gdzie nie ma potrzeby zbijania argumentów heretyków, lecz pojawia się aspekt katechetyczny, widać, że biskup Lyonu skłania się wyraźnie ku interpretacji chrystologicznej analizowanego wyrażenia. „«I rzekł Bóg: Uczynimy człowieka na obraz nasz i podobieństwo» (Rdz 1,26), a z tego jawnie wynika, że to Ojciec zwraca się do Syna, który jest «przedziwnym Doradcą» Ojca. Stał się także naszym Doradcą, a dając nam radę nie zmusza chociaż jest Bogiem. Nazwał go jednocześnie «Bogiem mocnym» (Iz 9,5)”¹⁰⁴. Starochrześcijański teolog dodaje do tekstu Rdz tytuły mesjanistyczne. Rozmówcą Ojca jest więc Syn, co zostało także powiedziane w kontekście polemicznym¹⁰⁵. Logos jest również bezpośrednim wykonawcą woli Stwórcy (*facere*). „Komu polecił? Niewątpliwie Słowu, przez które, jak mówi – «... Utwierdzone zostały niebiosa, a Jego Duchem wszystkie ich zastępy» (Ps 33,6)”¹⁰⁶. Stworzycielem (*artifex*) jest zarówno Ojciec¹⁰⁷, jak i Słowo¹⁰⁸, a współdziałanie w dziele powołania do istnienia człowieka i świata pozwala uniknąć hierarchicznego stopniowania w rozumieniu natury poszczególnych Osób Trójcy.

¹⁰³ Tamże I,22,1. Biskup Lyonu często doprowadza tezy heretyckie do absurdu. Twierdzi, że gdyby aktu stworzenia dokonali aniołowie niezależnie od woli Boga, to albo stworzyli świat w ramach władzy królewskiej Boga, a to oznaczałoby, że jest On bezsilny lub obojętny, albo stworzyli go poza władzą królewską Boga, a wówczas miałyby się do czynienia z zagadnieniem nieskończonego następowania i ciągłości eonów. Jeśli natomiast aniołowie stworzyli świat zgodnie z wolą Boga, wówczas Bóg, a nie oni, jest prawdziwym i jedynym Stwórcą świata. Jednak taki Bóg, który potrzebuje posługiwać się narzędziami, musi być istotą niższą. Stąd ugruntowane twierdzenie autora *Adversus haereses*, że Bóg postanowił stworzyć świat i dokonał tego przy pomocy Słowa. Por. A. Di Berardino, B. Studer (red.), *Historia teologii. I: Epoka patrystyczna*, Kraków 2003, s. 176.

¹⁰⁴ *Demonstratio apostolica* 55. „Słowo Boże zachowuje pierwszeństwo we wszystkim (por. Kol 1,18), gdyż jako prawdziwy człowiek jest także «przedziwnym Doradcą, Bogiem mocnym» (Iz 9,5)”; tamże 40.

¹⁰⁵ Por. cytowany fragment *Adversus haereses* IV,20,1.

¹⁰⁶ *Adversus haereses* III,8,3.

¹⁰⁷ Por. tamże IV (Praef.) 3; 6,2; 6,6.

¹⁰⁸ Por. tamże III,11,8; IV,15,2.

Tak oto wykrystalizowało się przekonanie, że Rdz 1,26 wiąże się z uczestnictwem Boskiego Logosu – Syna w dziele stworzenia. Tekst starotestamentowego opowiadania pozwala na określenie Słowa jako odrębnej Osoby, która jednocześnie jest współlistotna Ojcu¹⁰⁹.

3. Aleksandryjczy: między kosmologią a chrystologią

Wielcy myśliciele aleksandryjscy bazowali na fundamentach myśli neoplatonickiej. Chodzi tu przede wszystkim o Klemensa i Orygenes. Ten ostatni, stosując szeroko interpretację alegoryczno–mistyczną Pisma Świętego, położył podwaliny pod wiele nurtów myśli teologicznej, a jego wpływ będzie nie do przecenienia. Wyłoniła się koncepcja, według której człowiek, przypatrując się światu i badając go, przemierza drogę poznania i doskonałości¹¹⁰.

Podłożem inspirującym myśl Klemensa Aleksandryjskiego była filozofia typu eklektycznego. Chociaż temu autorowi brak systematyczności, jednak dzięki ogromnej erudycji, oferuje wiele kluczowych perspektyw dla analizy tradycji starożytnego chrześcijaństwa oraz jego konfrontacji z kulturą klasyczną grecką i rzymską¹¹¹. Dla Klemensa Aleksandryjskiego dzieło stworzenia stanowi tajemnicę¹¹². Wypowiedzi Klemensa nasuwają przypuszczenie, że być może nosił się on z zamiarem zredagowania kompletnego komentarza do Rdz¹¹³. W każdym razie pierwsze rozdziały księgi *Genesis*¹¹⁴ stanowią podstawę do analizy doktryny o świecie i stworzeniu.

U Klemensa Rdz 1,26¹¹⁵ pojawia się w kontekście nauczania o prawdziwym gnostyku – doskonałym chrześcijaninie. Jest on człowiekiem w pełni wykończonym «na podobieństwo Pana» (por. Rdz 1,26), jak posąg przez siebie sa-

¹⁰⁹ Orygenes w *Contra Celsum* VI,60 akcentuje stosunek podporządkowania Syna jako „przyczyny sprawczej”. Por. M. Borret (opr.), *Origéne. Contre Celse* (V–VI), SC 147, Paryż 1969, s. 326–328.

¹¹⁰ Dla Ojców greckich cały świat widzialny to swego rodzaju „szkoła dusz”, mająca doprowadzić człowieka do poznania Boga. Por. T. Spidlik, *La spiritualità dell’Oriente cristiano. Manuale sistematico* (Orientalia Christiana Analecta 206), Rzym 1985, s. 293.

¹¹¹ Por. P. Chiochetta, *Teologia della storia. Saggi di sintesi patristiche*, Rzym 1953, s. 74–104.

¹¹² Por. *Stromata* III 102,2. W tym dziele Klemens przywołuje Rdz 1,26 aż 13 razy.

¹¹³ Por. tamże IV 3,2–3.

¹¹⁴ Por. tamże III 46,6; IV 150,2; V 94,5; VI 112,4; VII 16,6.

¹¹⁵ Klemens cytuje ten werset 19 razy. Por. J. Allenbach i inni (opr.), *Biblia patristica*, t. 1, s. 54.

mego jako artystę¹¹⁶. Szczegóły, które zajmują Klemensa dotyczą jednak podwójnego stworzenie człowieka. Pierwszy akt odbywa się w sferze duchowej i prowadzi do ukształtowania „człowieka – wzoru”, noszące go w sobie odbicie doskonałości Bożej. Autor nawiązuje tutaj do Rdz 1,26. Stwórca dokonuje tego poprzez bezpośredni akt swojej woli¹¹⁷. Natomiast w świecie widzialnym człowiek jest kształtowany jako indywiduum¹¹⁸ na podobieństwo Boga lub Logosu¹¹⁹. Klemens sugeruje, że tekst *Genesis* znajduje swoje wypełnienie w Chrystusie, którego chrześcijanin powinien naśladować, bowiem wtedy „obraz staje się podobieństwem”¹²⁰. Wyrazisty jest pod tym względem jeden z tekstów *Pedagoga*. Znajdujemy tam opis poszczególnych etapów stworzenia człowieka; „Bóg uczynił go z prochu ziemi, odrodził przez wodę, pozwolił wzrastać w Duchu..., aby wypełniło się Boskie Słowo. To Chrystus stał się tym, co wyrzekł Bóg: «Uczynimy człowieka na obraz nasz i podobieństwo» (Rdz 1,26), cała reszta ludzi [została stworzona] według obrazu”¹²¹. Tylko Chrystus zharmonizował w sobie wszelką doskonałość i tylko przez naśladowanie Go¹²² człowiek dochodzi do doskonałej harmonii¹²³. U podstaw tego rozumowania leży idea Logosu obecnego przy stworzeniu świata i człowieka. To właśnie On „stał się Stworzycielem i Początkiem tworzącym całość stworzenia i bytu. To «w Nim» ostatecznie Ojciec «wszystko stworzył» (Kol 1,16)”¹²⁴. Osnowę stanowią tradycje stworzenia zaczerpnięte z księgi Rdz: najpierw Rdz 2,1, a później Rdz 1,26, którą Klemens wypełnia treścią w dużej mierze zaczerpniętą z Ewangelii św. Jana¹²⁵. Grekom wyjaśnia więc: „Niedawno objawił się jako ten, który w ist-

¹¹⁶ *Stromata* III 69,4. Do nich należy także zbawienie; por. odnośnik do Rdz 1,26 w *Stromata* IV 30,1.

¹¹⁷ Por. L. Rizzerio, *Creazione e antropologia in Clemente di Alessandria*, „Dizionario di spiritualità biblico-patristica” 10 (1995), s. 110–111.

¹¹⁸ Por. *Stromata* III 83,1–3; IV 150,4.

¹¹⁹ Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, s. 477–479.

¹²⁰ *Paedagogus* I,3,9. W tym dziele Klemens cytuje Rdz 1,26 sześć razy. Por. J. Allenbach i inni (opr.), *Biblia patristica*, t. 1, s. 54.

¹²¹ *Paedagogus* I,12,98.

¹²² Por. *Quis dives salvetur* 21,7.

¹²³ Por. *Paedagogus* III,99,2–3.

¹²⁴ *Exerpta ex Theodoto* I,19,4. Klemens wkłada w usta Logosu poetyckie słowa: „Wzywam cały rodzaj ludzki, którego, z woli Ojca, jestem Stworzycielem. Przyjdźcie do mnie, abym mógł was włączyć w szeregi jednego Boga i jednego Słowa Bożego”; *Protrepticus* XII,120,2–3.

¹²⁵ Klemens Aleksandryjski częściej cytuje Nowy Testament niż Stary. W kwestii tego ostatniego ma pewne wyraźne preferencje. Por. B. De Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi, I: I Padri greci orientali*, Città di Castello 1983, s. 91.

nieniu jest, ponieważ «Słowo było u Boga» (J 1,1). Objawił się jako Nauczyciel, przez którego wszystko zostało stworzone. Słowo, jako Stwórca, dało nam życie w momencie stworzenia świata, jako Nauczyciel pouczyło, jak sprawiedliwie żyć, aby jako Bóg poprowadził nas do życia wiecznego¹²⁶. W swoich rozważaniach autor *Pedagoga* kroczy typowo aleksandryjską drogą spekulacji, dowartościowując w dziele Logosu komponent kosmologiczny.

Dla Orygenes¹²⁷ główną bazą biblijną dla idei stworzenia świata niewidzialnego duchowych bytów jest tekst Rdz 1,26–27. Idzie więc po linii filoniańskiej idei podwójnego aktu stworzenia człowieka. Daje także doskonałą próbkę egzegezy aleksandryjskiej, która rozróżnia chronologicznie i ontologicznie momenty stworzenia istoty ludzkiej. Doktor aleksandryjski przyjmuje jednak w pełni naukę Kościoła o stworzeniu *ex nihilo*: Bóg Ojciec przez Syna powołuje do istnienia byty rozumne. O owym „pierwszym stworzeniu” w sferze duchowej Orygenes wnioskuję na podstawie tekstu biblijnego. „[Bóg] stworzył niebo, o którym mówi: «Niebo jest moim tronem» (Iz 66,1). Potem tworzy sklepienie, to znaczy niebo materialne... Otóż wszystko, co Bóg miał stworzyć, musiało się składać z ducha i z ciała; dlatego też powiedziano, iż «na początku» i przed wszystkim stworzone zostało niebo, to znaczy wszelka substancja duchowa, na której, jakby na jakimś stolcu i tronie, spoczywa Bóg. Natomiast to niebo, czyli sklepienie, jest czymś cielesnym¹²⁸. Dla Aleksandryjczyka dwoistość opowiadania o stworzeniu przybiera szerokie znaczenie kosmologiczne¹²⁹: z jednej strony dotyczy bytów duchowych, wolnych i różnych, a z drugiej ich stopniowego upadku i zniewolenia w cielesności¹³⁰. Należy dodać, że zrodzenie Logosu jest w ścisłym związku ze stworzeniem duchowych natur¹³¹.

Z tym schematem harmonizuje interpretacja Rdz 1,26. „Bóg życzy sobie – wyjaśnia Orygenes – aby człowiek [duchowy], jakiego opisaliśmy, panował...

¹²⁶ *Protrepticus* I,7,3. „Czczony ze względu na swe dzieło, oczyszczający, zbawiający i łaskawy, boski Logos, który bez najmniejszego sprzeciwu stawiany jest na równi z Bogiem i Panem wszechświata, ponieważ był Jego Synem a «Słowo było u Boga»”. Por. tamże, X,110,1.

¹²⁷ Orygenes cytuje Rdz 1,26 blisko 50 razy. Por. J. Allenbach, A. Benoît, D. A. Bertrand i inni (opr.), *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 3: *Origène*, Paryż 1991, s. 39.

¹²⁸ *In Genesim homiliae* 1,2.

¹²⁹ Por. P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 77), Leiden 2006.

¹³⁰ Na temat upadku istot rozumnych por. J. W. Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-century Church*, Atlanta 1983, s. 109.

¹³¹ Por. J. Daniélou, *Origène. Il genio del cristianesimo*, Rzym 1991, s. 306–307 [oryg. *Origène*, Paryż 1948].

nad dzikimi zwierzętami, nad ptakami, płazami, czworonogami i nad całą resztą... [To znaczy] aby umysł panował nad zwierzętami, a one nie panowały nad nim... Jedynie niebo i ziemię, słońce, księżyc i gwiazdy uczynił Bóg, natomiast o wszystkich innych stworzeniach powiedziano, że powstały na rozkaz Boga¹³². Oceń na tej podstawie, jaka jest wielkość człowieka: zostaje on zrównany z tak wielkimi i ważnymi elementami. Posiada godność nieba¹³³. Forma wypowiedzi Boga to dla Orygenesusa znamię szczególnego miejsca człowieka w dziele stworzenia. Potwierdza to dalsza część tej samej homilii: „W stworzeniu człowieka dostrzegam jednak pewien element jeszcze znakomitszy, bo nigdzie indziej nie znajduję stwierdzenia: «I stworzył Bóg człowieka, na obraz Boga go stworzył» (Rdz 1,27). Nie znajdujemy podobnego zapisu na temat stworzenia nieba, ziemi, słońca czy księżyca. Jednakże tego człowieka, który zgodnie ze słowami Pisma został stworzony na «obraz Boga», nie pojmujemy jako istoty cielesnej. Istota cielesna bowiem nie zawiera w sobie obrazu Boga... Ten zaś, który został stworzony na obraz Boga, to nasz «człowiek wewnętrzny» – niewidzialny, niecielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny¹³⁴.

Opowiadanie o stworzeniu człowieka jest fundamentem antropologii chrześcijańskiej. Stąd Rdz 1,26 odnosi się do duszy wszystkich ludzi. „W taki sam sposób została uczyniona na obraz nie tylko dusza pierwszego człowieka, ale każdego ponieważ słowo [Pisma Świętego] «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo» (Rdz 1,26), dotyczy wszystkich ludzi¹³⁵. W centrum znajdujemy podstawową i konstytutywną relację pomiędzy Bogiem i człowiekiem stworzonym na Jego obraz i podobieństwo¹³⁶. Rdz 1,26–27 nadaje antropologii Orygenesusa wymiar teocentryczny i dynamiczny¹³⁷. Istotną siłą rozwojową jest łaska przyniesiona przez Jezusa Chrystusa – odwieczny Logos, a konkretnym zadaniem historycznym człowieka jest rozwój od obrazu Bożego do podobieństwa Bożego. To prawdziwa ludzka „tożsamość” polegająca na szczególnej jedności z Bogiem¹³⁸.

Do godności elementu duchowego – duszy dochodzi jej piękno. „Dusza została stworzona przez Boga jako piękna i urocza. Posłuchaj, co mówi sam

¹³² Cytaty z Rdz 1,16.

¹³³ *In Genesim homiliae* 1,12.

¹³⁴ Tamże 1,13.

¹³⁵ *In Jeremiam homiliae* II,1.

¹³⁶ Odnośnie do tej tematyki pozostaje nadal aktualne opracowanie H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paryż 1956.

¹³⁷ Por. L. Perrone, *Il cosmo e l'uomo nel sistema teologico di Origene*, „Dizionario di spiritualità biblico-patristica” 10 (1995), s. 131–132.

¹³⁸ Por. *De principiis* III 6,1.

Pan: «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze» (Rdz 1,26). Spójrz czyje piękno i czyją urodę ma dusza¹³⁹. Przy okazji rozważań nad tekstem biblijnym nasz autor odcina się od schematów gnostyckich, gdzie pozbawieni „prawdziwej wiedzy” czyli nie znający tajemnego przekazu (prostaczkowie) godni są tylko pogardy ze strony wybranych¹⁴⁰. W Aleksandrii gnostycy przez pewien czas mieli wielkie wzięcie wśród wykształconej elity, pretendując do tworzenia chrześcijaństwa intelektualistów. Autorzy aleksandryjscy na czele z Orygenesem stworzyli bogatą, i co najważniejsze skuteczną, tradycję walki z gnostykami. Jednym z jej elementów jest ukazywanie bezzasadności podziałów ludzi na zamknięte kategorie i lekceważenie „prostaczków”¹⁴¹. Orygenes wyznaje, że „pełni pychy i pogardy lekceważymy ludzi prostszych, zapominając, że do każdego człowieka odnoszą się słowa: «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze» (Rdz 1,26). Zapominając o Tym, który ukształtował nas w łonie matki... nie rozumiemy, iż jest On Bogiem pokornych”¹⁴². Komentarze Orygenesusa są przesiąknięte nie tylko wątkami spekulatywno-filozoficznymi, lecz także troską o dobro duchowe wykształconych członków Kościoła aleksandryjskiego, którzy winni postrzegać świat z perspektywy ewangelicznej¹⁴³.

Aleksandryjczyk zdaje się odsuwać niektóre problemy egzegetyczne, aby podjąć w swoim mniemaniu, ważniejsze kwestie. Tak jest w przypadku Rdz 1,26, gdy zwraca uwagę na drugą część wersetu biblijnego w nawiązaniu do kwestii obrazu i podobieństwa. Cytuje ten biblijny fragment podkreślając: „To jest ten obraz, o którym Ojciec mówił do Syna: «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo». Syn Boży jest malarzem tego obrazu”¹⁴⁴. Obraz stworzony przez Logos jest niezniszczalny. W ten oto sposób egzegeta znajduje wyraziste porównanie odnoszące się do współpracy Syna Bożego w dziele stworzenia. Wywód kończy się konstatacją, że trwałość „obrazu Boga” w człowieku dzięki łasce Chrystusa zapewnia możliwość nawrócenia, mimo popełnionych win¹⁴⁵.

¹³⁹ *In Leviticum homiliae* 12,7.

¹⁴⁰ Por. *Acta Johannis* 102. Por. E. Junod, J.-D. Kaestli, *Acta Johannis*, Tournhout 1983.

¹⁴¹ Gnostycy głosili ideę substancjalnej predestynacji. W odróżnieniu od nich Orygenes z hierarchii bytów wywodzi istnienie wolnej woli, a różnorodność natur opiera na różnicy opcji. Por. *De principiis* II 9,2.

¹⁴² *In Johannem Comm.* XIII, 17 (167–169).

¹⁴³ Podobną troskę widać u Klemensa Aleksandryjskiego w dziele *Quis dives salvetur?*.

¹⁴⁴ *In Genesim homiliae* XIII,4.

¹⁴⁵ H. Crouzel [tłum. pl. J. Margański], *Orygenes*, Bydgoszcz 1996, s. 134.

Orygenes podziela przekonanie innych pisarzy starożytności chrześcijańskiej, że autorzy biblijni żyli i działali wcześniej niż filozofowie greccy¹⁴⁶. „Jestem przekonany, że nie jest to ich [pogańskich filozofów] własny pomysł, lecz że definicje [najwyższego dobra] zapożyczili z Pism Bożych. Oto bowiem wcześniej od nich wszystkich mówił na ten temat Mojżesz, opowiadając o pierwszym stworzeniu człowieka: «I powiedział Bóg: Uczynimy człowieka na obraz i podobieństwo nasze» (Rdz 1,26), a zaraz dalej dodał: «I uczynił Bóg człowieka na obraz swój, mężczyzną i niewiastą uczynił ich i błogosławił im» (Rdz 27–28). Fakt, że Mojżesz mówiąc: «Uczynił go na obraz swój», przemilczał sprawę podobieństwa, wskazuje właśnie na to, że w chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność «obrazu Bożego», natomiast doskonale «podobieństwo do Boga» zostało zachowane dla niego na koniec»¹⁴⁷. Ma się tu do czynienia z głównymi elementami, które tworzą koncepcje kosmologiczne, antropologiczne i chrystologiczne Adamancjusza. Aleksandryjski mistrz egzegezy opiera się jednak na interpretacji dosłownej, stosowanej zwykle do tekstów neotestamentalnych.

U Orygenesusa widać wyraźnie, że ramy konstrukcji myślowej Filona i gnostyków przekracza interpretacja dialogu Boga Stwórcy z Logosem. W pierwszym rządzie Adamancjusz odrzuca myśl o obecności „współpracowników” w dziele stworzenia¹⁴⁸. „W Mojżeszowym opisie stworzenia świata do Niego [Syna] Ojciec zwrócił się z poleceniem: «Niech się stanie światłość»; «Niech się stanie sklepienie» (Rdz 1,3.6) oraz wszystko, co Bóg powołał do istnienia. Do Niego też rzekł Ojciec: «Uczynimy człowieka na obraz i podobieństwo nasze» (Rdz 1,26). Słowo zaś otrzymawszy rozkazy wykonało wszystko, co Ojciec Mu nakazał»¹⁴⁹.

Z całą stanowczością stwierdza ponadto: „Jest On [Syn Boży] starszy od wszelkiego stworzenia, do Niego bowiem zwracał się Bóg, gdy tworzył człowieka: «Uczynimy człowieka na obraz i podobieństwo nasze»¹⁵⁰”. W kontekście egzegezy Rdz 1 Orygenes stara się wyjaśnić różnorodność bytów rozumnych, cielesnych i bezcielesnych¹⁵¹. Z ich hierarchii wywodzi istnienie wolnej woli,

¹⁴⁶ Przekonanie to było bardzo mocno podkreślane przez apologetów, którzy starali się udowodnić to twierdzenie na podstawie skomplikowanych obliczeń chronologicznych. Por. Tacjan, *Oratio ad Graecos* 31; 40–41; Teofil z Antiochii, *Ad Autolyicum* III,23; 28–29.

¹⁴⁷ *De principiis* III 6,1.

¹⁴⁸ Por. G. Sfameni Gasparro, *Creazione (doppia)*, kol. 1259.

¹⁴⁹ *Contra Celsum* II,9.

¹⁵⁰ Tamże V,37.

¹⁵¹ Por. *De principiis* I 8,1; *In Genesim homiliae* XV,5; *Contra Celsum* V,29.

a różnorodność natur opiera na różnicy opcji w wyborze¹⁵². Kieruje ostrze swej polemiki przeciwko tym, którzy potępiają cielesność i widzą w niej przyczynę zła. Dla Aleksandryczyka to wolna wola, a nie ingerencja innych bytów, przyczyniła się do powstania zła¹⁵³. Tak więc pod żadnym pozorem nie dzieli dzieła stworzenia na części: „Ewangelia nie mówi, że Syn wykonywał podobne prace, ale że te same prace wykonywał podobnie”¹⁵⁴. Syn ma podwójną rolę: jest wzorem i pośrednikiem¹⁵⁵. Bez przeszkód może więc tłumaczyć liczbę mnogą w Rdz 1,26 jak inni starożytni egzegeci, czyli jako rozmowę między Ojcem a Synem¹⁵⁶.

Wielki egzegeta Aleksandryjski nie byłby sobą, gdyby nie zaproponował przeciwnej hipotezy: „Ci, którzy przynależą do innych bytów, są kształtowani przez tych, którzy otrzymali władzę nad nimi. Interpretacja taka może również dokładniej wyjaśnić tekst następujący: «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze» (Rdz 1,26). Bóg mówi tak o wszystkich ludziach, kiedy przystępuje do dzieła, które później zostanie dokonane przez inne byty, do których zostały zwrócone owe słowa stosownie do ich specyficznej przynależności. Bóg mówi: «Uczyńmy człowieka», zwracając się do tych samych istot, do których zwraca się również w chwili pomieszania języków: «Zejdźmy więc i pomieszajmy tam ich język» (Rdz 11,7). Opinię tę głosimy bez dowodów. Rzecz ta wymaga głębszego dociekania”¹⁵⁷.

Jest tu charakterystyczne dla starożytnych egzegetów szukanie analogii biblijnych. W innych przypadkach Orygenes postępuje wręcz odwrotnie: uwydatnia różnice i podkreśla odrębne konteksty. Tekst *Genesis* pozwolił mu na odróżnienie człowieka stworzonego na obraz Boży według Rdz 1,26 od człowieka ulepionego z mułu ziemi, jak opisuje Rdz 2,7. „Kiedy dokonywało się stworzenie «według obrazu», Bóg powiedział: «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze» (Rdz 1,26). Nie powiedział: «Ulepmy». Lecz, gdy wziął proch ziemi, nie «uczynił» człowieka, ale «ulepił».... Zobacz różnicę pomiędzy «uczynić» a «ulepić»”¹⁵⁸. Adamacjusz kroczy więc po linii Filona Aleksandryj-

¹⁵² „Stwórca wszechrzeczy zastosował pewne zarodki i przyczyny różnorodności, aby stworzyć różnorodny i zmienny świat, stosownie do różnorodnych umysłów”; *De principiis* II 9,2.

¹⁵³ Por. *Contra Celsum* IV,65.

¹⁵⁴ *De principiis* I 2,12.

¹⁵⁵ Por. R. Lyman, *Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origen, Eusebius, and Athanasius* (Oxford Theological Monographs), New York – Oxford 1993.

¹⁵⁶ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, s. 238.

¹⁵⁷ *In Johannem Comm.* XIII, 50 (330–332).

¹⁵⁸ *In Jeremiam homilae* I,10.

skiego i w opozycji do interpretacji typu azjatyckiego. W innym miejscu zauważa, że utożsamienie człowieka powołanego do istnienia według obrazu Bożego z istotą cielesną z Rdz 2,27, czyni z ciała ludzkiego obraz Boga i pojmuje się Stwórcę w formie cielesnej¹⁵⁹. Celem komentarzy Doktora Aleksandryjskiego do Rdz było przecież „odmitologizowanie” najbardziej antropomorficznych opisów tej księgi biblijnej¹⁶⁰.

W kategoriach filozoficznych pisarz aleksandryjski rozpatruje jedność natury aniołów i dusz, na co wskazuje nauczanie *Genesis*. „Ktoś twierdzi, opierając się na zdaniu «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo» (Rdz 1,26), że wszystko, co zostało stworzone na «obraz i podobieństwo» Boga jest człowiekiem. [Ktoś inny] przytoczy szereg przykładów na to, że nie ma w Piśmie żadnej różnicy czy mówi się o ludziach, czy o aniołach”¹⁶¹. Tak więc w sferze duchowej wszystkie były zostały stworzone jako jednakowe, a zróżnicowanie bierze się z zachowania wierności nakazom Bożym, co sugerują niektóre fragmenty *De principiis*¹⁶².

Orygenes zadaje sobie pytanie¹⁶³: „Czy więc dzieło nie zostało wykończone w akcie stworzenia, a Zbawca zakończył to, co było niedokończone i co zostało stworzone jako niedoskonałe?”¹⁶⁴. Taka zasada kwestionuje dobro obecne w stworzeniu i władztwo Boga – Stworzyciela. Adamancjusz stara się sformułować odpowiedź, która bierze pod uwagę dzieło zbawcze, czyli misję Chrystusa, który przyszedł, aby uwolnić ludzkość od skutków grzechu. Człowiek – „istota, która była doskonała, w jakiś sposób przez nieposłuszeństwo utraciła tę doskonałość... Dlatego został zesłany Zbawiciel”¹⁶⁵. Rdz 1,26 znajduje zastosowanie w kontekście soteriologicznym: godzina stworzenia człowieka jest tą samą, co śmierci Chrystusa dla jego zbawienia. Zapadają ciemności, jako tego antyteza momentu stworzenia, gdy powstała światłość¹⁶⁶. Protologia i soteriologia łączą się z sobą.

¹⁵⁹ Por. *Dialogus cum Heraclide* 12. Tekst Rdz 1,26 jest przywołany także tamże 12 i 23.

¹⁶⁰ Elementy tego rodzaju zawiera np. *De principiis* IV 5,10–12. Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 89.

¹⁶¹ *In Johannem Comm.* II, 23 (144). Orygenes przytacza przykład Rdz 19,1.

¹⁶² Por. *De principiis* I 5,5; 8,4; II 9,6; IV 2,7; M. Simonetti, *Due note sull'angelologia origeniana*, „Rivista di cultura classica e medievale” 4 (1962), s. 169–208.

¹⁶³ Komentarz do J 4,34: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (dosłownie: „doprowadzić do doskonałości”).

¹⁶⁴ *In Johannem Comm.* XIII,238.

¹⁶⁵ Refleksję Orygenesusa kończy cytat Hb 5,14. Chrystus przedstawiony jest jako Mądrość; *In Johannem Comm.* XIII,241.

¹⁶⁶ Por. *In Mattheum Comm.* 135.

Adamancjusz jest przekonany, że niezmierna głębia Boskiego Logosu sprawia, że na kartach Starego Testamentu ciągle się Go odkrywa. Bóg Ojciec ma w sobie Logos – Myśl lub Obraz. Myśl tak szeroką, że ogarnia ona to wszystko, czym jest, to co chce i może zrobić. A jest nią Syn. Bóg wyraża, czyli wypowiada także na zewnątrz to tajemnicze Słowo. Wypowiada je, gdy stwarza świat. Od owej chwili Słowo Boże istnieje w pewien sposób także poza Nim. Stworzenie mówi o Nim i o Trójcy, jest jakby pierwszą księgą napisaną przez Boga, którą wszyscy – nawet analfabeci – mogą czytać. Pismo Święte jest drugą księgą, w której Bóg jaśniej objawia nam swoje myśli i swą wolę. Wreszcie, Bóg wyraża w sposób całkowity i ostateczny siebie, kiedy Jego zrodzone przed wiekami Słowo staje się ciałem. Dla Doktora aleksandryjskiego zresztą rozmaite rzeczy ukształtowane na różny sposób zdążają ostatecznie ku temu, by stać się nierozdzielalną jednością¹⁶⁷.

4. Rozwój egzegezy typu azjatyckiego u autorów łacińskich

Tertulian¹⁶⁸ jest przedstawicielem zakorzenienia się nurtu azjatyckiego na polu interpretacji Rdz 1. Problematyka jego refleksji często odzwierciedla to, co dało zauważyć się u Ireneusza z Lyonu i Teofila z Antiochii. Jednak ten łaciński pisarz przedstawia opis stworzenia człowieka¹⁶⁹ w sposób bardzo dynamiczny. Biorą w nim udział połączone „Ręce Boże” – Syn i Duch Święty. „[Materia] tyle razy zostaje zaszczycona, ile razy odczuwa działanie rąk Bożych, gdy jest dotykana, uprawiana, gdy jest przenoszona, gdy jest modelowana. Pomyśl znowu o Bogu, całym zajęтым i oddanym temu prochowi ziemi, któremu nadawał kształty swoją ręką, myślą, pracą, radą, mądrością, opatrnością, a przede wszystkim czułością. Jakikolwiek bowiem byłby kształt, który Bóg nadawał wówczas prochowi ziemi, miał On na myśli Chrystusa, przyszłego człowieka,

¹⁶⁷ Por. *De principiis* III 6,4.

¹⁶⁸ O sylwetce tego autora i antologię jego tekstów por. W. Turek (opr. i wybór tekstów), *Tertulian* (Ojcowie żywi 15), Kraków 1999. Wyd. krytyczne dzieł Tertuliana w: A. Kroymann, E. Dekkers, J. G. Ph. Borleffs, J. H. Waszink (wyd.), *Quinti Septimi Florentis Tertuliani opera*, pars I–II, t. 1–2 (CCL [= *Corpus Christianorum. Series Latina*] 1–2), Turnhout 1954. Por. również E. Stanula (wstęp do tomu 1), W. Kania, W. Myszor (opr.), K. Obrycki, Cz. Mazur (wstęp do tomu 2), *Tertulian. Wybór pism*, t. 1–2 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 5; 29), Warszawa 1970; 1983.

¹⁶⁹ Tertulian cytuje Rdz 1,26 27 razy. W *Adversus Marcionem* 12 razy, a w *Adversus Praxean* 5 razy. Dziesięć cytacji przypada na pozostałe pisma tego autora. Por. J. Allenbach i inni (opr.), *Biblia prastyczna*, t. 1, s. 55.

to jest proch ziemi oraz Słowo, a ciało... wówczas było ziemią. Tak bowiem Ojciec powiedział do Syna: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego nam... Stworzył więc Bóg człowieka» (Rdz 1,26. 27), to właśnie [dzieło], które ukształtował, «na obraz Boży go stworzył» (Rdz 1,26), to znaczy [na obraz] Chrystusa. Albowiem Słowo jest Bogiem¹⁷⁰. Człowiek nosi w sobie „obraz Syna” i „podobieństwo Ducha”¹⁷¹. Afrykańczyk przypomina, że przy stworzeniu materia posłusznie poddała się swemu Panu i Stwórcy, przez co akcentuje ludzką cielesność¹⁷². Z drugiej jednak strony odnośnik do Rdz 1,27 służy do wartościowaniu duszy. Warto zwrócić uwagę, że kartagiński pisarz odwołuje się do opowiadania Rdz 2,7¹⁷³ zharmonizowanego z 1,26–27. Po ukształtowaniu człowieka z ogromną delikatnością i wyczuciem, Stwórca tchnął w niego duszę. W oczach Tertuliana doktryna stoików odnosząca się do kwestii duszy, przynajmniej w tym punkcie znajduje uznanie¹⁷⁴. Dzieje się tak mimo faktu, że głosili oni materialność duszy. Elementy stoickie pozwalają na zbijanie argumentów walentynian, głoszących niezmienną naturę ludzką¹⁷⁵. Biblijne *faciamus* zostaje podkreślone jako argument, że Bóg stworzył człowieka przez swoje Słowo – Syna¹⁷⁶. Tertulian występuje przeciwko Marcjonowi. W kontekście dualizmu tego heretyka staje się ewidentne deprecjonowanie Starego Testamentu, interpretowanego wyłącznie i ściśle w sposób dosłowny¹⁷⁷, co określano zwykle jako „interpretację judaistyczną”¹⁷⁸.

Dla Marcjona ograniczenia człowieka odpowiadają dokładnie ograniczeniom demiurga – stwórcy. Według niebezpiecznego heretyka, jeśli dusza to „Boskie tchnienie” (por. Rdz 2,7), a jednak mimo tego była zdolna do grzechu¹⁷⁹, to i sam stwórca jest zdolny do popełnienia zła¹⁸⁰. Tę szczególną przesłanką

¹⁷⁰ *De resurrectione* 6,1-4.

¹⁷¹ Tertulian wyjaśnia bliżej tę kwestię w *Adversus Hermogenem* 45,1. Por. również *De resurrectione* 9,1.

¹⁷² Nie należy zapominać, że Tertulian wspomina o ułomności i zmysłowości człowieka. Por. *De pudicitia* 6,16.

¹⁷³ Por. również *Apologeticus* 18,1–2; *De resurrectione* 5,6–8.

¹⁷⁴ Por. *De anima* 5. Ten traktat długością ustępuje tylko dziełu *Adversus Marcionem*.

¹⁷⁵ Dusza jest nie tylko „tchnieniem Bożym” (*Dei flatu nata*), lecz posiada inne przymioty, m.in. jest „wolna w wyborze” (por. *De anima* 22). Por. A.-G. Hamman, *L'homme image de Dieu*, Paryż 1987, s. 89.

¹⁷⁶ Por. *De resurrectione* 5,3.

¹⁷⁷ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 37. To samo należy powiedzieć o interpretacji Nowego Testamentu. Por. tamże, s. 42–43.

¹⁷⁸ Przykłady w: *Adversus Marcionem* V,18,5.

¹⁷⁹ Tertulian wskazuje wyraźnie, że to dusza zgrzeszyła; por. tamże II,9,1.

¹⁸⁰ Por. tamże II,9,1.

heretyków Tertulian zwalcza odwołaniem się do tekstu biblijnego o stworzeniu. „[Wspaniałe rzeczy] zdziałała dobroć najpracowitsza. Nie słowem rozkazującym, ale ręką przyjazną, po uprzednim uprzejmym słowie: «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze» (Rdz 1,26). Dobroć powiedziała, dobroć ulepiła z mułu tak wspaniałą istotę cielesną, z jednej materii obdarzoną tyloma zdolnościami; dobroć tchnęła i powstała dusza, nie martwa, ale żywa; i dobroć ją postawiła nad wszystkimi stworzeniami, którymi miała się żywić, nad którym królować¹⁸¹.

Człowiek jednak nie jest jedynie Bożym stworzeniem, ale „obrazem” swego Stwórcy i Pana (*imago Dei*)¹⁸². U Tertuliana określenie *imago* przybiera różne odcienie znaczeniowe¹⁸³. Obrazu Stwórcy nie należy szukać w rysach twarzy, które, jak argumentuje Afrykańczyk, są bardzo różne ze względu na mnogość ras ludzkich i zindywidualizowanie jednostek, ale w tym elemencie, który Bóg ofiarował swemu tworzeniu, czyli w wolnej duszy¹⁸⁴.

U Tertuliana można znaleźć dokładną egzegezę trynitarną Rdz 1,26. Jest to jedyny przykład tego rodzaju u Afrykańczyka, który często cytuje ten werset. Egzegeza rozwija się poprzez stawianie kolejnych pytań: „Jeśli Trójca, przez to, że nie sprowadzona do ścisłej jedności, nadal cię gorszy swą liczbą, tedy zapytam cię, na jakiej podstawie jedna i pojedyncza osoba mówi: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo» (Rdz 1,26) gdyż należało powiedzieć: «Uczynię człowieka na mój obraz i podobieństwo», skoro jest jednym i pojedynczym. Lecz i dalej: «Oto Adam stał się jakby jednym z nas» (Rdz 3,22); czy oszukuje, czy sobie żartuje, skoro mówi w liczbie mnogiej, choć podobno jest sam, jeden i pojedynczy? Albo może mówił do aniołów, jak wykładają Żydzi, którzy także nie uznają Syna?... Lecz ponieważ był już z Nim Syn, druga Osoba, jego Słowo i trzecia, Duch w Słowie, dlatego ogłosił w liczbie mnogiej «uczynmy» i «nasz», i «nas». Z kim bowiem czynił człowieka i do kogo nadawał mu podobieństwo? Zaprawdę z Synem, który miał przydziać się w naturę człowieka oraz z Duchem, który miał człowieka uświęcać; z nimi rozmawiał w jedności Trójcy jako pomocnikami i współuczestnikami¹⁸⁵. W oparciu o egzegezę gramatyczną Tertulian wnioskuje, że liczba mnoga oznacza wielość

¹⁸¹ *Adversus Marcionem* II,4,4.

¹⁸² Por. *De spectaculis* II,10.

¹⁸³ Badania filologiczne wykazały, że jest ich niemal dwieście! Por. A.-G. Hamman, *L'homme image de Dieu*, s. 86–88.

¹⁸⁴ Tertulian dowodzi, że istnienie wolnej duszy to synonim podobieństwa człowieka do Boga. Jest to również zasada Ireneusza z Lyonu, który właśnie w istnieniu wolnej woli przestrzegał obraz Boga w człowieku. Por. *Adversus haereses* IV,4,3; 37,4; 38,4.

¹⁸⁵ *Adversus Praxean* 12,1–3.

podmiotów i „osób”. Dalsze refleksje odwołują się do tego, do kogo i w imieniu kogo Bóg przemawia w tekście biblijnym, z kim i na czyj obraz stworzył człowieka. Odpowiedź brzmi: z Synem (*Sermo*) oraz z Duchem, który jest w Słowie (*Sermo*). Tertulian, podobnie jak wcześniej Justyn¹⁸⁶, podkreśla rozróżnienie numeryczne, które sprawdza liczba mnoga czasownika. Także egzegeza Afrykańczyka ujawnia wątki polemiki antyjudaistycznej lub dyskusje z „sofistami” skłaniającymi się ku modalizmowi. Stąd też głoszenie, że Syn jest różny od Ojca. Tertulian kontynuuje: „Dalsze słowa Pisma wskazują na rozróżnienie między osobami: «I stworzył Bóg człowieka, na obraz Boży go stworzył». Cemu nie «na swój», skoro ten, kto czynił, był sam jeden i nie było nikogo innego, na czyj obraz czynił? A jednak był ktoś, na czyj obraz Bóg czynił, naturalnie Syna, który, jako przysły człowiek najdoskonalszy i najprawdziwszy, swoim obrazem kazał nazwać człowieka”¹⁸⁷. Kluczowe dla interpretacji Rdz 1,26–27 staje się rozróżnienie osób. Ten zabieg egzegetyczny określany jako „prozopografia” był używany w dyskusjach z Żydami i monarchianami¹⁸⁸. Zwracanie uwagi na „osoby” w tekstach biblijnych o charakterze dialogicznym pozwalała jasno rozróżnić dynamikę trynitarną¹⁸⁹ i wskazać na obecność Syna obok Ojca. Pisarz łaciński inspirował się tradycyjną doktryną antropologii chrześcijańskiej: człowiek jest obrazem Bożym, a po grzechu odzyska w pełni to podobieństwo w Chrystusie¹⁹⁰. Interpretacja biblijna nosi jednak znamiona oryginalności. Podobnie jest przy innych okazjach polemiki z Prakseaszem. Według Tertuliana człowiek odkrywa podobieństwo Boże w sobie na sposób „psychologiczny”. „Abyś lepiej, człowieku, pojął na podstawie siebie samego jako obrazu i podobieństwa Bożego (por. Rdz 1,26), zwróć uwagę, że i ty masz w sobie samym rozum, że jesteś istotą rozumną, nie tylko jako uczyniony przez rozumnego Stwórcę ale i jako ożywiony z jego własnej substancji. Spójrz, jak to samo dokonuje się w tobie... Z konieczności mówisz w duchu, a gdy mówisz, postrzegasz jako rozmówcę słowo, które ma w sobie ten sam rozum, przy pomocy którego myśląc mówisz do tego, przy którego pomocy mówiąc, myślisz. W ten sposób

¹⁸⁶ Por. *Dialogus cum Tryphone* 62.

¹⁸⁷ *Adversus Praxean* 12, 4.

¹⁸⁸ Prozopografię stosował Orygenes. Por. M. Harl (intr. trad. et notes par), *Origène. Philocalie, 1–20. Sur les Ecritures* (Sources Chrétiennes 302), Paryż 1983, s. 19–24.

¹⁸⁹ Znaczenie egzegezy tego typu przy wprowadzaniu terminologii *persona* – *prosôpon* było raczej drugorzędne. Por. R. Cantalamessa, *L'evoluzione del concetto del Dio personale nella spiritualità cristiana*, Concilium 3 (1977), s. 433.

¹⁹⁰ „Człowiek powraca do Boga na podobieństwo tego człowieka, który poprzednio był stworzony na obraz Boży. Obraz w postaci, podobieństwo w wieczności. Człowiek odzyskuje owego ducha Bożego, którego kiedyś otrzymał z Boskiego tchnienia.” *De baptismo* 5. Por. także tamże 6; *Adversus Marcionem* V,8.

niejako kimś drugim w tobie jest słowo, którym mówisz myśląc i którym myślisz mówiąc; samo słowo jest kimś innym. O ileż więc pełniej w Bogu, za którego obraz i podobieństwo także ty jesteś uważany, dzieje się tak, iż również milcząc ma on w sobie rozum, a w rozumie słowo? Mogę zatem nie bez podstaw przyjąć, że i wówczas, przed założeniem świata, Bóg nie był sam, a miał w sobie rozum, a w rozumie słowo, które uczynił kimś drugim, gdy przebywało w jego wnętrzu¹⁹¹. Realizm psychologiczny łączy się tutaj z tradycją stoicką, dla której człowiek (jako jedyny ze wszystkich stworzeń) ma dwa *logosy*: *endiathetos* (słowo wewnętrzne) oraz *prororikos* (słowo wypowiedziane)¹⁹². Tertulian, jak inni autorzy chrześcijańscy od św. Justyna począwszy, łączy te idee z pojęciem Boga: Ojciec wypowiada Słowo i przez Nie wszystko stwarza¹⁹³. To odwieczne Słowo przychodzi w ciele, a Duch Święty dokonuje dzieła uświęcenia, wtedy *flatus* staje się *spiritus*. Świat został stworzony przez Słowo, a Pocieszyciel prowadzi człowieka – „obraz” Boży do „podobieństwa” z Nim¹⁹⁴.

Tertulian przygotował grunt dla podobnego typu interpretacji, jak ta, której autorem jest Nowacjan. Ten autor ujawnia większą pewność w kwestiach trynitarnych i chrystologicznych. W *De Trinitate* ten łaciński pisarz stara się ukazać podporządkowania Syna Ojcu i jego rolę pośrednika¹⁹⁵. Odnośnie do kwestii stworzenia człowieka według Rdz 1,26 ten autor odwołuje się do dobrze ugruntowanej tradycji¹⁹⁶. Opis działania Bożego jest bardzo barwny i wyczerpujący¹⁹⁷. Autor zauważa, że „Mojżesz... wprowadza Boga rozkazującego, aby były ustanowione światła na niebie i gwiazdy [i wszystko inne]. Nie ukazał wtedy, że był ktoś inny przy Bogu – przez którego te dzieła otrzymały rozkaz aby się stały

¹⁹¹ *Adversus Praxean* 5,5–7.

¹⁹² Pierwszy *logos* jest rozumiany jako rozumny aspekt duszy, a drugi utożsamia się z wypowiedzianą mową. Zarówno jeden, jak i drugi były dla stoików częścią *logosu* kosmicznego i za jego sprawą powstają i działają. Por. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, t. I, Florencja 1967, s. 61–65.

¹⁹³ Tertulian używa podobnych argumentów przy interpretacji J 1,3. Por. *Adversus Praxean* 7,6.

¹⁹⁴ Por. A.-G. Hamman, *L'homme image de Dieu*, s. 88.

¹⁹⁵ Odnośnie do chrystologii por. R.J. De Simone, *The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A Study of the Text and the Doctrine* (Studia Ephemeridis „Augustinianum” 4), Rzym 1970, s. 119–132.

¹⁹⁶ „[Bóg] na czele świata postawił człowieka, zaiste uczynionego na obraz Boży, któremu dał myśl, rozum i roztropność, żeby mógł naśladować Boga i chociaż pierwiastki ciała pochodziły z ziemi, to istota była zainspirowana przez niebieskie i boskie tchnienie”. *De Trinitate* I,5.

¹⁹⁷ Nie należy zapominać, że Nowacjan podjął polemikę antyjudajstyczną w *De cibus iudaicis*. Na większą skalę nie ma jej jednak w *De Trinitate*.

– jak tylko On, przez którego wszystko zostało stworzone, a bez którego nic nie zostało stworzone (por. J 1,3)... [Następnie] Mojżesz wprowadza Boga mówiącego: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo» (Rdz 1,26), a poniżej: «I uczynił Bóg człowieka, na obraz Boży go uczynił, uczynił ich mężczyzną i niewiastą» (Rdz 1,27)? Jeśli, jak już pouczaliśmy, to jest Syn Boży, przez którego wszystko zostało stworzone – oczywiście jest Synem Bożym, przez którego także człowiek został ustanowiony... W każdym razie, kiedy Bóg rozkazał, aby stał się człowiek, okazuje się, że jest Bogiem, który czyni człowieka; czyni zaś człowieka Syn Boży, oczywiście jako Słowo Boże, przez które zostało wszystko stworzone, a bez którego nic się nie stało (J 1,3)... Człowiek został uczyniony przez Chrystusa jako Syna Bożego¹⁹⁸. W *De Trinitate* argumentacja biblijna jest bardzo obfita, więc powyższy fragment nie stanowi wyjątku pod żadnym względem¹⁹⁹. Ta swoista metoda i płynące z niej konkluzje wywarły długotrwały wpływ na pisarzy łacińskich. Sposób, w jaki rozwija poszczególne argumenty jest o wiele dokładniejszy i systematyczniejszy niż u jego poprzedników²⁰⁰. Rozległość argumentacji i kompletność sprawia, że dzieło Nowacjana można porównać do *De principiis* Orygenesisa, choć brak mu oczywiście aleksandryjskiej głębi spekulacji.

5. Linie rozwoju egzegezy chrystologicznej Rdz 1,26 w IV wieku

Wśród Ojców Kościoła rozwijających egzegezę po Orygenesie niepoślednie miejsce przypada Dydy mowi Ślepemu. Jego *Komentarz do Rdz*, odnaleziony wśród papirusów w Tura²⁰¹, nie zachował się w całości, a ponadto jest w wielu

¹⁹⁸ *De Trinitate* XVII, 95–96.

¹⁹⁹ Nowacja pyta: „Któż bowiem nie uznaje, że Osoba Syna jest druga po Ojcu, skoro czyta, że Ojciec stosownie do Syna powiedział: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo» (Rdz 1,26), a po czym i to zostało przypomniane: «I uczynił Bóg człowieka, na obraz Boży go stworzył» (Rdz 1,27)?”. Następnie autor przytacza antologię tekstów biblijnych: Ps 2, 7–8; 110 (109), 1; Iz 45, 1; Mt 11, 27; 16, 16. 17; Mk 16, 19; Łk 10, 22; J 6, 38; 8, 17–18; 12, 28; 14, 28; 17, 3–4. 5. 42; 20, 17; Hbr 1, 3. Por. *De Trinitate* XXVI, 146.

²⁰⁰ Por. H. J. Vogt, *Novaziano*, w: A. Di Berardino (red.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2, kol. 3538–3539.

²⁰¹ Odkrycia archeologiczne w Tura pod Kairem z sierpnia 1941 r. omawia m.in. L. Koenen-Doutreleau, *Nouvel inventaire des papyrus de Taura*, „Revue des Sciences Religieuses” 55 (1967), s. 547–564.

miejscach uszkodzony i niepewny²⁰². Dydym zachowuje w pełni aleksandryjską interpretację Rdz 1,26, bowiem według jego opinii wzorcem stworzenia człowieka jest tylko Chrystus²⁰³. Uważa tę prawdę za tak oczywistą, że z reguły do niej nie powraca. „Nic z rzeczy stworzonych nie jest obrazem ani odbiciem Boga co do istoty. Dlatego Bóg nie powiedział: «Uczyńmy człowieka jako obraz», lecz «na obraz»”²⁰⁴. Egzegeza ta nabiera znaczenia, jeśli uświadomimy sobie, że synod w Sirmium (351 r.), że słowa *faciamus* (Rdz 1,26) Bóg Ojciec skierował do Syna – odrębnej Osoby i nałożył ekskomunikę na przeczących tej prawdzie²⁰⁵.

Interpretacja dosłowna jest podrzędna w stosunku do wyjaśnienia duchowego, mało jest fragmentów odnośnie do których Dydym wskazuje na niedostatki tekstu (*defectus litterae*) i wielokrotnie odwołuje się do użyteczności, jaką dla ogółu wiernych ma sens dosłowny Pisma Świętego²⁰⁶. Aleksandryjczyk mówi także o następstwie logicznym czy chronologicznym obrazu i podobieństwa. „Należy rozważyć słowa Boga: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo». Myślę, że podobieństwo charakteryzuje szczególny rodzaj podobieństwa, w ten sposób, że podobieństwo jest najwyższym stopniem obrazu, podczas gdy obraz siłą rzeczy nie jest tak dokładny jak bezbłędne podobieństwo. Obraz służy więc podobieństwu za początek i wstęp. Trzeba więc, by człowiek stał się najpierw «na obraz», a później «na podobieństwo», nie rozumiejąc oczywiście «początku» jako uprzedniość czasową, szczególnie gdy chodzi o pierwsze stworzenie człowieka, lecz o uprzedniość logiczną”²⁰⁷. Powyższe wątki zaczerpnięte są z myśli Orygenesusa²⁰⁸ i niezbyt konsekwentnie stosowane. Rozległość wizji Dydyma dotyczy w komentarzu do Rdz charakteru koncepcji człowieka, a problemy trynitarze omawiane są w innych dziełach tego mistrza egzegezy.

Stosunek Ojców Kapadockich do egzegezy Orygenesusa został w dostatecznym stopniu opisany²⁰⁹. Na uwagę zasługuje interpretacja Rdz 1,26 Bazylego

²⁰² Z *Komentarza* Dydyma zachował się jedynie tekst dotyczący pierwszych 17 rozdziałów Rdz. Por. wyd. P. Nautin *Sources Chretiennes*, tomy 233 i 244.

²⁰³ Por. R. Nakonieczny, *Teologia kreacji – między obrazem a podobieństwem (na podstawie „In Genesisim” Dydyma Aleksandryjskiego)*, „Vox Patrum” 25 (2005) t. 48, s. 106.

²⁰⁴ *In Genesisim* I 58.

²⁰⁵ Por. D. J. A. Clines, *The Image of God in Man*, s. 62.

²⁰⁶ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 211–213.

²⁰⁷ *In Genesisim* I 58.

²⁰⁸ Por. *De principiis* III 6,1.

²⁰⁹ Por. J. Gribomont, *L'origénisme de Saint Basile*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, Paryż 1963, s. 281–294; G. I. Gargano, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei*

Wielkiego²¹⁰. Podobnie, jak inni Ojcowie Kościoła kieruje się on czułym zmysłem egzegety, teologa i ascety. Bazyli jest raczej wybierającym teksty do interpretacji niż poszukiwaczem nowych form egzegezy i odkrywcą nowych prawd. Jego interpretacja wydaje się punktem docelowym egzegezy teologicznej, stosowanej w polemikach z błędnowiercami. U Kapadoccyka nie brak wątków chrystopologicznych, związanych z uczestnictwem Boskiego Logosu – Syna w dziele stworzenia, co stanowi jeden z elementów „Bożej pedagogii”. Jest to szczególnie widoczne w homiliach o początku Rdz. Zastanawiając się nad słowami Rdz 1,26 Bazyli przejmuje tradycyjną wizję teologiczną, lecz bez głębszego wchodzenia w szczegóły²¹¹. Zauważa po prostu, że Biblia formułuje tak tę prawdę, aby „zachęcić nasz intelekt do poszukiwania Osoby, do której skierowane są słowa [w opowiadaniu o stworzeniu]”²¹². Wydaje się być „ślepcem, ten, kto nie zauważy wyraźnych dowodów odnoszących się do [Osoby] Jednorodzonego Syna. [Słowa Rdz 1] to świadectwo o przyczynie sprawczej i stwórczej”²¹³.

Tekst starotestamentowego opowiadania pozwala na określenie Słowa jako odrębnej Osoby, która jednocześnie jest współistotna Ojcu. Widać tutaj element polemiki antyeunomiańskiej. Ci heretycy, należący do drugiego pokolenia arian, uznawali podporządkowanie Trzech Osób i umieszczali Je na kolejnych, niższych stopniach istnienia i natury²¹⁴. Biskup Kapadocji potwierdza, że „Bóg chciał stworzenia, ale zapragnął także, aby ono się dokonało we współpracy z Kimś innym”. W ten sposób „światłość «teologii»”²¹⁵ przenika jakby przez

Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico (Orientalia Christiana Analecta 216), Rzym 1981, s. 54–60.

²¹⁰ Bazyli odwołuje się do Rdz 1,26 dziewięć razy. Por. J. Allenbach, A. Benoît, D. A. Bertrand i inni (opr.), *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 5: *Basile de Césarée, Grégoire de Naziane, Grégoire de Nysse*, Paryż 1991, s. 137.

²¹¹ Księga piąta *Adversus Eunomium* nawiązuje do tego samego wątku (por. tamże V,4). Anonimowy autor dzieła, utożsamiany z Dydymem Ślepym opracowuje kwestię według „specyficznej oryginalności”. Por. E. Cavalcanti, *Studi eunomiani* (Orientalia Christiana Analecta 202), Rzym 1976, s. 59.

²¹² *In Hexaemeron* III,2.

²¹³ Tamże III,4. Orygenes w *Contra Celsum* VI,60 akcentuje stosunek podporządkowania Syna jako „przyczyny sprawczej”. Por. M. Borret (opr.), *Origène. Contre Celse* (V–VI), SC 147, Paryż 1969, s. 326–328.

²¹⁴ W kręgach eunomiańskich tylko Bogu Ojcu przypisywano moc stwórczą, a więc w pełni boską. Syn posiadał tylko zdolności demiurga, potrafiącego powołać do istnienia, a Duch Święty doprowadzał do uświęcenia. Por. E. Cavalcanti, *Studi eunomiani*, s. 29–30.

²¹⁵ Było to określenie odnoszące się do bóstwa Chrystusa, a także do kontemplacji tajemnicy Trójcy Przenajświętszej.

okna i Druga Osoba jest postrzegana w sposób tajemniczy, nie objawiając się wyraźnie²¹⁶.

Podkreślanie przez Bazylego aspektów teologicznych znajduje swój punkt szczytowy w ostatniej z cyklu homilii, gdy komentuje słowa Rdz 1,26: „Bóg rzekł: «Uczyńmy człowieka». Liczba mnoga czasownika «uczynmy» wskazuje jasno na tajemnice wcześniej ukryte: Stwórca w swoim dziele ma obok siebie Tego, «przez Którego stworzył wszechświat i podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi» (Hb 1,2–3)²¹⁷. „Które jednak ze stworzeń może być na równi z Bogiem?”, pyta kaznodzieja. Zaraz potem stawia kolejne pytanie: „Do kogoż to Bóg mówi: «na obraz nasz»? Chyba do nikogo innego, tylko do Tego, który jest «odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty» (Hb 1,3), «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1,15). Tak, przemawia On do swego żywego obrazu, do tego który oświadczył: «Ja i Ojciec, jedno jesteśmy» (J 10,30) oraz «Kto mnie widzi, widzi Ojca» (J 14,9). Właśnie do Niego mówi: «Uczyńmy człowieka na obraz nasz»²¹⁸. Przy innej okazji Kapadoczyk nadmienia, że błędnowiercy przejęli tezę filoniańską o niższości Logosu wobec Boga. Jego zadanie miało polegać na łączeniu sfery czystej duchowości Boga i materialnego świata²¹⁹.

W zharmonizowaniu z egzegezą, odpierającą tego typu zarzuty, Bazyl łączy udział Syna w dziele stwórczym z Jego wcieleniem²²⁰. Ustala w ten sposób rzeczywistą kontynuację obecności i działania Boskiego Logosu. Opowiadanie o stworzeniu świata zostaje umiejscowione w kontekście historii zbawienia, której kulminację stanowi Osoba i dzieło Chrystusa. Dzieje odkupienia nacechowane są opatrnościowym działaniem Boga. To założenie ogólne, bowiem w szczegółach Kapadoczyk ogranicza elementy doktrynalne do aspektów kosmologicznych chrystologii.

²¹⁶ *In Hexaameron IX,6*. Ten wątek refleksji Bazylego Wielkiego rozwinie się w szkole antiocheńskiej. Teodor z Mopsuestii twierdzi, że Ewangelista Jan daje jasno do zrozumienia, że owo «Wszystko przez Niego się stało» (por. J 1,3) zostało powiedziane nie w sensie służebności [Słowa], lecz współudziału»; *In Iohannem 1,3*. Z kolei Jan Chryzostom nadaje tytuł „Stworzyciela” zarówno Ojcu, jak i Synowi; por. *Homilia in Iohannem V*.

²¹⁷ *In Hexaameron IX,2*.

²¹⁸ Tamże IX,6.

²¹⁹ Na temat tych aspektów Logosu por. przede wszystkim M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Aalen 1961², s. 204–298.

²²⁰ Wyrażenie prologu Janowego (*Słowo... było*) pozwala na wskazanie ponadczasowego i odwiecznego istnienia Syna. Por. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, s. 194.

Egzegeza Rdz 1,26–27 została podjęta przez brata Bazylego – Grzegorza Nyssy²²¹. *De hominis opificio*²²² stanowi niemal odpowiednik bazylińskiego *In Hexaemeron*. Jest to dzieło bardziej spekulatywne niż ściśle egzegetyczne²²³, oparte na platonizującym rozróżnieniu człowieka na obraz Boży z Rdz 1, 26 i człowieka ulepionego z mułu ziemi z Rdz 2, 7²²⁴. Egzegeza tekstu świętego rozwija się po linii tradycji orygenesowej. Nysseńczyk dąży do tego, aby interpretacja Biblii przynosiła korzyść w sensie duchowym, czytelnikowi lub słuchaczowi. „Stworzenie człowieka zostało poprzedzone naradą i Stwórcą opisał najpierw słowami to, co miało powstać... Przemyslał najpierw to wszystko, aby człowiek otrzymał wyższą godność i władzę nad stworzeniami... «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam» (Rdz 1,26). Jedyne przy stworzeniu człowieka Stwórca przystępuje po namyśle, aby przygotować materię, z której miał powstać... i wyznaczywszy cel, dla którego powstanie, utworzyć naturę podobną do siebie i pokrewną sobie działaniem”²²⁵. W tworzonym świecie człowiek zajmuje miejsce centralne. Ta zasada stanowi fundament antropologii Nysseńczyka, rozwiniętej także w innych dziełach²²⁶. Natomiast swoim dziełom egzegetycznym Grzegorz chciał nadać harmonijny i jednorodny charakter. Poczucie nieustannego ścierania się, a nawet konfliktowości pomiędzy pierwiastka duchowego i materialnego w życiu człowieka to w rozważaniach Grzegorza jeden ze stałych elementów²²⁷. Stosowanie przez niego z większą systematycznością i konsekwencją określonego klucza interpretacyjnego, spowodowało wyeliminowanie dygresji charakterystycznych dla przedstawicieli aleksandryjskiego nurtu egzegezy. Grzegorz dał się poznać w końcu jako jeden z najbardziej zdyscyplinowanych intelektualistów starożytnego chrześcijaństwa, co widać w doborze tekstów, którymi się zajmuje. W jego przypadku można mówić o jasnej i zwartej egzegezie Rdz 1,26, a znaczenie teologiczne zarezerwowane jest raczej dla innych perykop.

²²¹ E. Cavalcanti, *La creazione in Basilio e in Gregorio di Nissa*, „Dizionario di spiritualità biblico-patristica” 10 (1995), s. 172–177.

²²² W tym dziele Grzegorz cytuje Rdz 1,26 aż 30 razy. Por. J. Allenbach i inni (opr.), *Biblia patristica*, t. 5, s. 138.

²²³ Grzegorz ocenia sens literalny w Rdz 1 w sposób odmienny, mniej rygorystyczny, niż jego brat Bazyl.

²²⁴ Brak tego rozróżnienia np. u Cyryla Aleksandryjskiego. Autor ten mówi najpierw o podobieństwie człowieka do Boga, a następnie jego ulepieniu z ziemi. Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 222–224.

²²⁵ *De hominis opificio* III, 135–136.

²²⁶ Por. *Oratio catechetica magna* VI, 3–4.

²²⁷ Por. J. Quasten, *Patrologia*, t. 2, Casale Monferrato 1983, s. 258–259.

*

Starożytni pisarze chrześcijańscy pozostawili bogatą historię interpretacji Rdz 1,26. Na kanwie przemyśleń Filona, odrzuconych przez judaizm oficjalny, już najwcześniejsi Ojcowie dostrzegali w liczbie mnogiej tekstu biblijnego odnośnik do Chrystusa. Dzięki apologetom (Teofil z Antiochii) i św. Ireneuszowi rozwinęła się interpretacja trynitarna. Autorzy aleksandryjscy zaproponowali refleksję egzegetyczną znamionowaną problematyką filozoficzno – teologiczną. Dyskusje podjęte przez autorów łacińskich i ich trud tworzenia języka teologicznego wskazują, że egzegeza nie była ograniczona wyłącznie do sfery spekulatywnej i teoretycznej, lecz stanowiła prawdziwy ferment we wspólnocie. W IV wieku tekst Rdz 1,26 stał się dobrą okazją do przekazywania fundamentalnych prawd dogmatycznych. Ojcowie Kapadoccy dali swego rodzaju odpowiedź na próby rozmontowania dogmatu trynitarnego przez powrót do koncepcji filozoficzno – kulturowych pogaństwa i judaizmu.

W późniejszym okresie wielu innych autorów poświęcił dużą uwagę pierwszym werseom Rdz i wracało do nich wielokrotnie. Tak naprawdę „początek” odnajdują w Synu – odwiecznym Logosie. Werset Rdz 1,26 był podstawowym przyczynkiem do roztaczania wizji antropologicznej, a odkrywanie prawdy o Bogu Stworzycielu było kluczem do poznawania człowieka. Wydawałoby się, że refleksje oparte o analizę gramatyczną czy typu prozopograficznego, powinny być marginalne. W rzeczywistości, jak pokazuje historia egzegezy Rdz 1,26, stanowiły ważne przyczynki natury teologicznej. W oparciu o lakoniczne sformułowanie biblijne: „Uczyńmy człowieka” starochrześcijańscy pisarze uczą, że stworzenie wszechświata i człowieka jest wspólnym dziełem trzech Boskich Osób. Bóg, który jest najwyższym Dobrem, wychodzi ku stworzeniu, powołując je do istnienia²²⁸.

Summary

The first chapter of Genesis has arguable the greater influence of the development of Christian exegesis and theology than did any other part of the Old Testament. Gen 1:26 is frequently commented on by the Christian authors, but Philo from Alexandria and the rabbinic tradition had given attention to the plurals in this text. The rich context of the Gen 1:26 appeared as the sources of anthropology, theology and Christology. Barnabas interpreted the plural in Gen. 1:26 as God talking to the Logos, an exegesis that later recurs in Justin and among the Christian apologetists. The Trinitarian explanation

²²⁸ Por. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 111; 132.

one can find in Theophilus of Antioch. St. Irenaeus included in plural of Gen 1:26 the Son and the Holy Spirit (The „Hands of God”). The Alexandrian exegetes in third century developed their interpretation through philological and theological analysis of the biblical text. Tertullian included in the plural the activity of the incarnate Word and applied the „person exegesis” to Trinitarian relations. According to the predominant interpretation of the Christian authors, Gen 1:26 was addressed by the Father to the Son as a distinct Person. The texts provided to attack „the Jews” and „the heretics” who refused to recognize the second person of the Trinity in the Gen 1:26. The great Cappadocians in the fourth century understood the plural as expressing the Trinitarian mystery and activity of God.