

Ks. Mirosław Mejzner¹

Interpretacja Przemienienia Jezusa w epoce patrystycznej. Część 1: okres przednicejski

Przemienienie Jezusa na „wysokiej górze” było wydarzeniem tak znaczącym, że przekaz o nim znalazł miejsce we wszystkich ewangeliach synoptycznych (Mt 17,1-8; Mk 9,2-9; Łk 9,28-36), a ponadto wyraźne odniesienie jest zawarte w 1P 1,16-19. Perykopy ewangeliczne bardzo szybko doczekały się parafraz i komentarzy, zarówno w apokryfach i pismach gnostycznych, jak i w licznych oraz obszernych interpretacjach Ojców Kościoła.

Celem niniejszego studium jest przebadanie wpływu środowiska i problemów teologicznych na sposób interpretacji tekstu biblijnego w okresie przednicejskim. Dodatkowym owocem analiz będzie syntetyczne przedstawienie ewolucji interpretacji perykop o przemienieniu Jezusa w starożytności chrześcijańskiej². Zarysowane zostaną pierwsze próby egzegezy będące odpowiedzią na niebezpieczeństwo gnostycyzmu, następnie przedmiotem badań stanie się alegoryczny komentarz Orygenesusa, a na koniec przeanalizowane zostaną dogmatyczne odniesienia do przemienienia u Metodogo z Olimpu w kontekście polemiki rezurekcyjnej. W artykule zostaną wypuklone założenia ideowe autorów, stosowane przez nich metody egzegetyczne oraz główne motywy treściowe ich interpretacji.

¹ Ks. dr hab. Mirosław Mejzner, adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie; e-mail: m.mejzner@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4865-4620.

² Szerzej na temat patrystycznej interpretacji Przemienienia, por. G. Habra, *La transfiguration selon les Pères grecs*, Paris 1973; J.A. McGuckin, *The Patristic Exegesis of the Transfiguration*, *Studia Patristica* 18/1, ed. E. A. Livingstone, Michigan 1985, s. 335-341; J.A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, New York: 1987; M. Coune, *Joie de la transfiguration d'après les Pères d'Orient*, Abbaye de Bellafontaine 1985; M. Simonetti, *Alcune antiche interpretazioni della trasfigurazione (Mc 9,2-9)*, „Studi e materiali di Storia delle religioni” 62 (1996) s. 599-608; C. Cerami, *La Trasfigurazione del Signore nei Padri della Chiesa*, Roma 2010.

1. Ogólna charakterystyka wątków biblijnych i patrystycznych

Synoptycy, przedstawiając przemienienie Jezusa jako realne wydarzenie, tak skonstruowali swoje perykopy, by równocześnie ukazać jego głębszy sens. Współcześni bibliści podkreślają, że konstrukcja tych passusów odznacza się precyzyjnym planem służącym wyrażeniu określonych treści oraz ukazaniu licznych aspektów przemienienia Jezusa. Kluczowe wątki są tożsame, a różnice dotyczą jedynie mniej znaczących szczegółów. Wybór i sposób prezentacji tych ostatnich był najprawdopodobniej uwarunkowany założeniami ideowymi i środowiskowymi poszczególnych ewangelistów³.

Synoptycy starali się przedstawić przemienienie nade wszystko jako epifanijne wydarzenie Syna Bożego, preludium jego zmartwychwstania i paruzji. Odniesienia do postaci, takich jak Mojżesz i Eliasz, oraz do opisów znanych ze Starego Testamentu (np. do wizji Syna Człowieczego z Dn 7,13-14) posłużyły im do wyrażenia idei, że w mesjańskiej misji Jezusa zbiegają się główne wątki oczekiwań królewskich, prorockich i apokaliptycznych. W perykopach o przemienieniu występuje wiele elementów znanych z wcześniejszych objawień Boga, zwłaszcza na Synaju, np. jaśniejące oblicze Mojżesza (Wj 33,29.35) czy jego trzej pomocnicy w drodze na górę (Wj 24,1.9).

Perykopy o przemienieniu już w I wieku znalazły się w optyce zainteresowania komentatorów, zarówno tych kościelnych, jak i heterodoksyjnych. W rozważaniach każdego odzwierciedlają się zainteresowania teologiczne epoki i założenia ideowe określonego środowiska.

2. Pierwotna egzegeza antygnostycka

Pierwsze pozakanoniczne odniesienia do przemienienia Jezusa znajdują się w literaturze apokryficznej, w znacznej mierze w pismach gnostyków. Autorzy kościelni, tacy jak Ireneusz z Lyonu i Klemens Aleksandryjski, podjęli z nimi polemikę, starając się wyjaśnić znaczenie tego wydarzenia zgodnie z doktrynalnymi kanonami ortodoksji. Każdy z nich uczynił to we właściwy sobie sposób, jednak kontekst antygnostycki w pismach obu autorów jest podobny.

³ Por. J.P. Heil, *The Transfiguration of Jesus*, Analecta Biblica 144, Roma 2000; A. Malina, *Przemienienie Jezusa: studium narracji i teologii tekstów Nowego Testamentu*, Tarnów 2016.

2.1. Interpretacja przemienienia Jezusa w pismach gnostyckich

Przykładem gnostyckiej interpretacji jest znaleziona w Nag Hammadi *Ewangelia Filipa*. Jej głównym tematem jest wielopostaciowość (polimorfia) Chrystusa. Idea ta oparta jest na założeniu, że jedyna Prawda objawiała się pod różnymi imionami, tak aby ludzie mogli pojąć coś z boskości. Jest to odmiana teorii gnostyckiej o istnieniu pierwotnej, absolutnej i akosmicznej jedni, z której przez emanację powstała wielokształtna pleroma. Jednym z eonów tej pleromy miałyby być Chrystus, człowiek doskonały, który przyniósł ludziom gnozę, czyli prawdziwe poznanie, dzięki któremu mogą osiągnąć zbawienie. Dla potwierdzenia tej idei autor *Ewangelii Filipa* przywołał scenę przemienienia.

Uwypuklił w niej fakt, że Jezus objawił swoją wielkość tylko tym uczniom, których uczynił wielkimi i zdolnymi do poznania Go:

Dlatego, kim jest w swej istocie, ukrył przed każdym. Niektórzy wprowadzili go zobaczyli, myśląc, że oglądaliby (w ten sposób) siebie samych, jednak, gdy objawił się swoim uczniom we chwale, na górze, nie był kimś małym. Był wielki, i to raczej uczniów uczynił także wielkimi, aby mogli go zobaczyć, że jest wielki⁴.

Nie wdając się w analizę szczegółów gnostyckiego systemu, należy podkreślić występującą w *Ewangelii Filipa* ideę wewnętrznej przemiany uczniów, świadków przemienienia Jezusa. To ona jest uznana za sedno tego wydarzenia. Oświecenie uczniów stanowi preludium do ich zjednoczenia z aniołami i przywdziania duchowego ciała w zmartwychwstaniu duchowym. Pewne elementy tej myśli zostaną wykorzystane przez autorów kościelnych, zwłaszcza przez Orygenesesa, jednak po ich oczyszczeniu ze znaczenia gnostyckiego.

W *Liście do Rheginosa* perykopa o przemienieniu jest wykorzystana do przedstawienia gnostyckiej (walentyniańskiej) koncepcji zmartwychwstania duchowego. Według autora tego pisma następuje ono w momencie uświadomienia sobie swej prawdziwej istoty, czyli zdobycia gnozy. Nowy, świadomy sposób bycia gnostyka zostanie ostatecznie ujawniony w momencie śmierci ciała. Interpretując scenę pojawienia się Mojżesza i Eliasza z Jezusem na górze przemienienia, autor *Listu do Rheginosa* uwypuklił

⁴ *Evangelium Philippi* 26a, tł. W. Myszor, *Ewangelia Filipa*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 236.

realny i indywidualny charakter dokonanego już w czasie ziemskiego życia „zmartwychwstania”. Obie postaci ze Starego Testamentu uznał za rzeczywiście zmartwychwstałe, choć w formie pozaziemskiej. Dlatego jego zdaniem nie należy spodziewać się zmartwychwstania ziemskiego ciała, gdyż taka nadzieja jest iluzją, a nie rzeczywistością⁵.

Analogiczne zestawienie przemienienia Jezusa z kwestią zmartwychwstania znajduje się ponadto w *Apokalipsie Piotra*, piśmie z pierwszej połowy II wieku cieszącym się dużym autorytetem kościelnym jeszcze w kolejnym stuleciu (uznawano je w pewnych środowiskach chrześcijańskich nawet za pismo kanoniczne)⁶. W rozdziałach 15-17 zawarta jest obszerna parafraza opisu przemienienia z Mt 17,1-9 ujęta w formę opowieści Piotra⁷. Warto podkreślić, że wiele elementów tej wersji, np. silne eksponowanie elementu światłości, krytyka wypowiedzi Piotra o trzech namiotach, lęk apostołów, zostało przejętych przez późniejszych kościelnych komentatorów perykop ewangelicznych. Specyfiką *Apokalipsy Piotra* jest połączenie przemienienia z wniebowstąpieniem. Dzięki takiemu zabiegowi autor wprowadził opisy nieba, którego wygląd został objawiony Piotrowi oglądającemu wstępowanie do niego Jezusa, Mojżesza i Eliasza. Zostali oni przywitani radośnie przez aniołów i świętych obleczonych już we własne ciała, co miało podkreślić ich wcześniejsze zmartwychwstanie. Samo niebo jako jedyne miejsce przebywania zbawionych zostało przeciwstawione chęci wzniesienia trzech namiotów na górze.

Parafrazy opisów przemienienia Jezusa znajdują się ponadto w apokryficznych *Dziejach Jana*⁸ i *Dziejach Piotra*⁹. Są to teksty zawierające wiele elementów gnostyckich, pośród których naczelną jest idea wielopostaciowości Jezusa. Przemienienie jest ukazane jako wydarzenie, które

⁵ Por. *Epistula ad Rheginus* 8, tł. W. Myszor, *Wypowiedź o zmartwychwstaniu [List do Rheginosa]*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 82.

⁶ *Apokalipsę Piotra* wzmiankuje *Kanon Muratoriego* (ok. 180 rok) i *Codex Claromontanus* (IV-VI wiek), a trzy razy cytuje ją Klemens Aleksandryjski (+215) w *Eclogae Propheticae*. Por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2005, s. 226.

⁷ Por. *Apocalypsis Petri* 15-17, tł. M. Starowieyski – S. Kur, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2005, s. 239-241. Istnieją dwie wersje tego tekstu: etiopska i grecka.

⁸ Por. *Acta Iohannis* 90-91, tł. M. Starowieyski, *Dzieje Jana*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2/1: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 304.

⁹ Por. *Acta Petri* 20, tł. Z. Izdorczyk – M. Bielewicz – W. Myszor, *Dzieje Piotra*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2/1: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 506-507.

poucza Apostołów o prawdziwej naturze Chrystusa, a dzięki temu o naturze całej rzeczywistości. Ponadto bardzo mocno uwypuklona jest idea duchowej przemiany człowieka uzdalniającej do widzenia inaczej niż tylko oczyma ciała.

Interpretacja opisów przemienienia w apokryfach ma zasadniczo charakter alegoryczny. Dzięki takiej interpretacji sens tego wydarzenia mógł być łatwo dostosowywany do określonych założeń doktrynalnych, w tym przypadku do teorii gnostyckich¹⁰.

2.2. Ireneusz z Lyonu (+202)

Adversus haereses w pięciu księgach to monumentalne i najważniejsze dzieło Ireneusza z Lyonu¹¹. Autor nie tylko dokonał gruntownej i wieloaspektowej krytyki różnorodnych herezji i systemów gnostyckich, ale ponadto ukazał jedność całej ekonomii Bożej, której punktem kulminacyjnym i ostatecznym spełnieniem jest Chrystus, odwieczny Logos posłany przez Ojca dla zbawienia ludzi i rekapitulacji całego stworzenia. W Nim niewidzialny Bóg stał się widzialny. Ireneusz kilkakrotnie przywołał cytaty biblijne (np. Wj 33,22; J 1,18) o niemożności bezpośredniego oglądania Boga¹². Podkreślał, że poznawanie Ojca dokonywało się w całej ekonomii zbawienia za pośrednictwem Słowa, które objawiało się w różnych formach i na wiele sposobów w zależności od sytuacji i okoliczności¹³. Logos nadaje jedność całemu Pismu Świętemu i sukcesywnie prowadzi do poznania Ojca. To zasadnicze prawo Ireneuszowej teologii znalazło swe zastosowanie m.in. w interpretacji passusów o przemienieniu.

Pierwsze odniesienie do tego wydarzenia pojawia się w trakcie polemiki z gnostyckimi poglądami Markosa Maga, zwłaszcza z jego symboliką liczbową. Ireneusz przytoczył jego rozważania na temat znaczenia liczby „sześć”. Mowa jest tam m.in. o stworzeniu człowieka w szóstym dniu i jego odkupieniu przez śmierć Chrystusa tego samego dnia tygodnia,

¹⁰ M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 31.

¹¹ Irenaeus, *Adversus haereses*, tł. A. Rousseau – L. Doutreleau, Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, t. 1, SCh 263-264; t. 2, SCh 293-294; t. 3, SCh 210-211; t. 4, SCh 100; t. 5, SCh 152-153, Paris 1965-1982, tł. J. Brylowski, Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.

¹² Por. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 9 (Wj 33,22); I 9, 3; III 11, 6; III 16, 2; III 16, 6; IV 6, 3; IV 20, 11; V 1, 1 (J 1,18).

¹³ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 9-11.

a nawet o szóstej godzinie. Wielkie znaczenie tej liczby miałby potwierdzać ponadto szczegół wejścia na górę przemienienia „po sześciu dniach” (Mk 9,2) i fakt, że Jezus, który wstępował jako czwarty, na szczycie stał się szóstym (obok trzech apostołów i dwóch postaci ze Starego Testamentu)¹⁴.

Ireneusz, choć zainteresowany symboliką liczb, to jednak z opisów przemienienia starał się wydobyć zupełnie inne treści mające unaocznic kluczowe tezy doktrynalne. Podkreślał mianowicie, że wydarzenie to było spełnieniem zapowiedzi o wcieleniu pozwalającym na oglądanie Boga przez ludzi.

W *Adversus haereses* IV 20, 9 biskup Lyonu dokonał oryginalnego zestawienia Mt 17,1-8 z Wj 33,20-23. Elementami wspólnymi w obu passusach są postać Mojżesza, szczyt góry, objawienie. Według Wj 33,23, patriarcha mógł zobaczyć Boga jedynie z tyłu, bez możliwości oglądania Jego oblicza. Ireneusz twierdził, że wypełnieniem tego starotestamentalnego wydarzenia jest przemienienie Jezusa. Dlatego właśnie Mojżesz otrzymał polecenie wstąpienia na górę, gdyż Bóg wiedział, że w czasach ostatnich Słowo, które przyjęło ludzkie ciało, objawi swe bóstwo in *altitudine montis*. Objawienie udzielone Mojżeszowi jawi się więc w interpretacji Ireneusza jako dzieło tego samego Boga, który, choć niedostępny ludzkiemu wzrokowi, stał się widzialny w Chrystusie. Powyższa egzegeza jest przykładem aplikacji zasadniczej tezy chrystologicznej Ireneusza, a mianowicie, że poprzez wcielenie, będące centralnym momentem ekonomii zbawienia, Słowo dokonało rekapitulacji całego świata stworzonego. Doświadczenie, które stało się udziałem trzech Apostołów, stanowi w ujęciu biskupa Lyonu paradygmat duchowej drogi chrześcijanina. Bóg, choć pozostaje niewidzialny, to jednak wzywa człowieka do coraz pełniejszej kontemplacji swego chwalebego oblicza w Chrystusie. *Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei* („Chwałą bowiem Boga jest żyjący człowiek, zaś życiem człowieka jest oglądanie Boga”)¹⁵.

W *Adversus haereses* IV 20, 10 Ireneusz przywołał doświadczenie Eliasza na górze (1Krl 19,11-13). Prorok rozpoznał obecność Boga nie w trzęsieniu ziemi, wicherze czy ogniu, ale w szmerze łagodnego powiewu. Zdaniem Ireneusza było to znakiem wcielenia Chrystusa, który jest cichy i pokornego serca, „trzciny zgniecionej nie łamie i nie gasi tlejącego się knota” (Mt 12,20), oraz zapowiedzią czasów Ducha, który z całą łagodnością pomaga wzrastać człowiekowi.

¹⁴ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 14, 6.

¹⁵ Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 7, tł. J. Bryłowski, s. 354.

2.3. Klemens Aleksandryjski (+215)

Kościelne środowisko w Aleksandrii rozwijało się w specyficznym klimacie kulturowym naznaczonym silnym komponentem intelektualnym. Filozoficzne i religijne zainteresowania przybierały formy synkretyczne i znajdowały wyraz w rozlicznych szkołach gnostyckich, które prześcigały się prezentowaniu swych pomysłów jako dróg wyższego poznania. Pod koniec II wieku Klemens jako jeden z pierwszych autorów kościelnych podjął udaną polemikę z gnostykami. Ukazywał jedność obu Testamentów i zaproponował koncepcję objawienia progresywnego, według której przyście Pana było przygotowane od założenia świata, zapowiedziane przez słowa i działania Prawa oraz proroków. W interpretacji tekstu biblijnego preferował metodę alegoryczną pozwalającą mu na dotarcie do sensu ukrytego, choć nie pomijał również znaczenia dosłownego i historycznego. Odniesienia do przemienienia występują w zachowanych pismach Klemensa kilka razy, zwykle w kontekście polemiki z gnostykami.

W *Wypisach z Theodota*¹⁶ uznał on przemienienie za realizację zapowiedzi z Mt 16,28, a więc z wersetu bezpośrednio poprzedzającego to wydarzenie. Mowa w nim o ujrzeniu przez niektórych uczniów Syna Człowieczego przychodzącego w swym królestwie. Dalej Klemens wskazał na pewne podobieństwa przemienienia i chrztu Jezusa w Jordanie (np. głos Ojca). Zwrócił uwagę na postawę pokory u Chrystusa, który nie objawił się w anielskiej formie, ale przyjął mizerną kondycję ludzką. Od razu wyjaśnił jednak, że Jezus jako Syn Boży nie utracił nic ze swego bycia mocą (*dynamis*) Ojca. Cel antygnostycki jest w tym wyrażeniu bardzo wyraźny¹⁷. Klemens starał się wykazać, że blask ukazany apostołom na górze przemienienia jest wewnętrznym światłem odwiecznego Słowa, a jego ukazanie stanowi dar dla wierzących, by pojęli prawdziwą naturę Zbawiciela. Autor *Wypisów* uważał, że Apostołowie otrzymali specjalny dar kontemplacji nadnaturalnego Bożego światła w Zbawicielu. W tym sensie uznał ich za wybranych „gnostyków”, którzy potrafią rozpoznać światłość, w przeciwieństwie do zwykłych ludzi („psychików”), którzy

¹⁶ Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* IV 1-V 5, ed. F. Sagnard, SCh 23, Paris 1970, s. 58-63, tł. P. Siejkowski, Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, ŻMT 22, Kraków 2001, s. 27-28.

¹⁷ Por. C. Scholten, *Ein unerkannter quaestioneskommentar (Exc. Theod. 4F) und die deutung der verklrung Christi in Frühchristlichen texten*, „Vigiliae Christianae” 57/4 (2003) s. 398-410.

z powodu różnorodnych obaw nie wnikają w pozacielesne rzeczywistości, które objawia Duch Święty.

Klemens zaproponował ponadto interesujące wyjaśnienie faktu pojawienia się lęku u Apostołów na górze. Zwrócił uwagę, że pojawił się on nie podczas samej wizji, ale dopiero, gdy usłyszeli głos dochodzący z obłoku. Zdaniem Klemensa odpowiada to naturze słuchu, gdyż „uszy są trudniejsze do przekonania niż oczy, i niespodziewany głos zadziwia jeszcze bardziej (niż nagła wizja)”¹⁸.

W *Wypisach z Theodota* 10, 1 Klemens wprowadził kolejny element interpretacyjny. Stwierdził mianowicie, że kontemplacja przemienionego oblicza Jezusa i Jego lśniący białych szat nie byłaby możliwa bez uprzedniego oczyszczenia serca, które jest owocem udziału w naturze Syna. W innym miejscu podkreślił, że ta partycypacja jest darem Chrystusa – chleba żywego, który zstąpił z nieba¹⁹.

W *Stromatach*²⁰ odniesienie do przemienienia występuje w kontekście symboliki liczb, zwłaszcza cyfr 6, 7, 8. Celem tej egzegezy było zarówno ukazanie boskiej tożsamości Jezusa (symbol *ósemki*), jak i drogi prowadzącej do jej oglądania. Klemens połączył z Jezusem na górze liczbę sześć (Zbawiciel jako szósta postać), a głosowi z nieba przypisał liczbę siedem. Podkreślił, że Apostołowie zostali uzdolnieni do oglądania prawdziwej chwały Syna i rozpoznania Jego tożsamości, które zostało w pełni ukazane i potwierdzone w zmartwychwstaniu²¹.

Głównym celem Klemensowej interpretacji przemienienia była próba wyjaśnienia boskiej tożsamości Chrystusa i ukazanie wewnętrznej drogi prawdziwego chrześcijanina (w jego terminologii gnostyka) do poznania Boga poprzez zwleczenie starego człowieka i przyjęcie prawdy objawionej.

3. Chrystologiczno-duchowy komentarz Orygenesa do Mt 17,1-9

Jednym z najwybitniejszych chrześcijańskich egzegetów starożytności był Orygenes, przedstawiciel szkoły aleksandryjskiej. Jego dokonania na polu interpretacji Pisma Świętego są wyjątkowo znaczące. Niemniej jego

¹⁸ Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* V 1, tł. P. Siejkowski, *ŻMT* 22, s. 27.

¹⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* XIII 2-3.

²⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin, GCS 2-3, Berlin 1960-1970, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Warszawa 1994.

²¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 140, 3.

pewne hipotezy teologiczne wzbudziły w Kościele wiele kontrowersji, a nawet zostały uznane za nieortodoksyjne i potępione²².

Kluczowy pogląd teologiczny Aleksandryjczyka dotyczył rozumienia Logosu, który w zależności od spełnianego posłannictwa miałby przybierać różne formy i występować w rozlicznych kondycjach (*epinoiai*). Orygenes uważał, że ta różnorodność aktualizuje się najbardziej podczas kontaktu Logosu z poszczególnymi duszami. Ich stan moralny warunkuje możliwość, rodzaj i intensywność poznawania Boga²³. Powyższy pogląd teologiczny znalazł wyraz m.in. w interpretacji przemienienia. Co więcej, opisy tego wydarzenia stanowiły dla Orygenesusa uprzywilejowany punkt wyjścia do prezentowania swych poglądów chrystologicznych, duchowo-ascetycznych i egzegetycznych.

Interpretację perykop o przemienieniu Jezusa podjął w trzech komentarzach Ewangelii (Mateusza, Łukasza i Jana), a ponadto w swej polemice z Celsusem. Uważał, że wydarzenie przemienienia należy odczytywać w teologicznym kontekście tajemnicy paschalnej i paruzji jako jeden z kluczowych momentów, w których Chrystus objawiał swe bóstwo ukryte przez fakt wcielenia. Przechodząc z kolei na teren duchowości, bardzo wyraźnie podkreślał, że oglądanie boskiej chwały Logosu było łaską, której dostąpili jedynie wybrani i uzdolnieni do tego uczniowie. Powszechne poznanie mądrości nastąpi bowiem dopiero na końcu czasów.

Najbardziej pogłębioną i szczegółową egzegezę przemienienia Orygenes zaprezentował w *Komentarzu do Ewangelii Mateusza* (XII 36-43)²⁴. Autor już we wprowadzeniu uznał to wydarzenie za rzeczywiste i to „tak jak zostało opisane”²⁵. To stwierdzenie podkreślające sens historyczny przemienienia jest o tyle znaczące, że dalsza część jego rozważań to próba wydobywania sensu duchowego i moralnego ewangelicznej perykopy przy użyciu metody alegorycznej.

Orygenes, zanim podjął egzegezę Mt 17,1-9, stwierdził, że wersety bezpośrednio poprzedzające ten opis wskazują na dwa przyjscia (paruzje) Chrystusa: pierwsze w słabości ciała, a drugie w chwale Ojca i w towarzystwie aniołów (Mt 16,27). Przemienienie zatem to antycypacja dru-

²² Por. E.A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.

²³ Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesusa*, Lublin 1997.

²⁴ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei*, ed. G. Bordinelli, *Commento a Matteo*, w: *Origene, Opere di Origene* 11/1-2, Roma 2008-2012, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998, s. 147-150.

²⁵ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 36, ŻMT 10, s. 147.

giego przyjścia Chrystusa w chwale. Konsekwentnie doświadczenie trzech Apostołów na górze to dla niego wypełnienie słów „niektórzy z tych, co tu stoją, nie zaznają śmierci, aż ujrzą Syna Człowieczego przychodzącego w królestwie swoim” (Mt 16,28)²⁶.

Wędrówka wybranych uczniów z Jezusem na górę stanowiła dla Orygenesesa archetyp wznoszenia się chrześcijanina na górę mądrości, tzn. przechodzenia od widzenia jedynie oczyma ciała, właściwego prostym ludziom, ku kontemplacji rzeczywistości duchowych, właściwej doskonałym. Jak odkrywanie tajemnicy wcielonego Logosu prowadzi do coraz pełniejszego poznawania Jego boskości, a dalej do kontemplacji Ojca, tak też doskonalenie duchowe prowadzi od dosłownego rozumienia Pisma Świętego ku coraz głębszemu sensowi duchowemu.

Zdaniem Orygenesesa ten sens duchowy zawarty jest już w pierwszych słowach Mateuszowej i Markowej perykopy o przemienieniu. Wspomniane w Mt 17,1 i Mk 9,2 „sześć dni”, które były potrzebne do wejścia na górę przemienienia, Aleksandryjczyk zestawiał z sześcioma dniami stworzenia z Rdz 1. Stosując alegoryczną interpretację liczb, stwierdził, że słowa „po sześciu dniach” „wskazują na tego, kto wznosi się nad wszystkie sprawy świata”²⁷. W dalszych rozważaniach podkreślał, że wchodzenie na górę jest dla każdego chrześcijanina symbolem duchowego rozwoju, który polega na odrywaniu się od rzeczywistości zmysłowych i doczesnych, np. żądzы cielesnej, bogactwa, sławy, a przechodzeniu ku kontemplacji Boga możliwej dzięki wcieleniu Słowa. „Różne bowiem ma Słowo Boże postaci i każdemu ukazuje się tak, jak to jest korzystne dla patrzącego i nikomu nie objawia się w wyższej postaci od tej, jaką patrzący może pojąć”²⁸.

Orygenes mocno uwypuklił fakt wybrania przez Jezusa jedynie trzech Apostołów, „przed którymi się przemienił”, podczas gdy inni pozostali na dole, u stóp góry. Jego zdaniem podział ten ilustruje zróżnicowany poziom duchowego zaawansowania ludzi. Większość jest zdolna do widzenia Logosu jedynie w ludzkiej formie. Tylko nieliczni potrafią Go rozpoznać według Jego boskiej natury. Ci mianowicie, którzy wstępują na „wysoką górę” mądrości przez wzniosłe słowa i czyny, którzy odrzucili *uczynki ciemności*, a przyoblekli się w *zbroję światła* (Rz 13,12) i są *synami dnia*

²⁶ Por. Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 31-35. Orygenes ze-stawił jako paralelne i uznał za tożsame słowa z Mt 16,28 z tymi z Mk 9,1: „niektórzy z tych, co tu stoją, nie zaznają śmierci, aż ujrzą królestwo Boże przychodzące w mocy”.

²⁷ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 36, ŻMT 10, s. 147.

²⁸ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 36, ŻMT 10, s. 148.

(1Tes 5,5): „to wobec tych przemienia się Jezus i przed żadnym z tych, co są na dole [i żyją na sposób ziemski]”²⁹.

Orygenes zestawiał dwa sposoby życia z dwoma sposobami interpretacji Pisma Świętego. Utrzymywał, że wielu chrześcijan jest zdolnych jedynie do prostej (dosłownej) interpretacji Pisma, a zaledwie nieliczni poznają i kontemplują jego duchowy sens. Dla wyrażenia tej idei dokonał alegorycznej interpretacji szat Jezusa, które stały się „jasne jak światło”. Uznał je mianowicie za symbol Nowego Testamentu³⁰. Fakt, że stały się one lśniąco białe jedynie wobec trzech Apostołów, oznacza, że tylko ten, kto wytrwale i przenikliwie wnika w ich znaczenie, może rozpoznać ich prawdziwy blask. Szaty tego rodzaju oznaczają bowiem najwyższy rodzaj objawienia Logosu w całym Piśmie Świętym. „Jeśli zatem zobaczysz, że ktoś nie tylko dokładnie bada sprawę Bóstwa Jezusa, ale również objaśnia cały sposób wystąpienia *Ewangelii*, nie wahaj się powiedzieć, że dla takiego człowieka *odzienie* Jezusa stało się *jasne jak słońce*”³¹. W Mk 9,2 nadprzyrodzonemu źródłu przemiany tego „odzienia” przeciwstawione zostały możliwości pracy folusznika. Według Orygenesza folusznicy symbolizują ziemskich mędrców, którzy sposobem przedstawiania swoich nauk potrafią upiększać nawet fałszywe doktryny. Nie są oni jednak w stanie osiągnąć blasku i piękna słów Pisma Świętego³².

Orygenes, interpretując scenę przemienienia, poświęcił wiele uwagi wykazaniu jedności Starego i Nowego Testamentu. Stwierdził, że uczestniczenie Mojżesza i Eliasza w chwale Chrystusa objawia duchowe znaczenie prawa i mądrość ukrytą w przesłaniu proroków. Celem takiej interpretacji, uznającej, że kluczem do rozumienia Starego Testamentu jest nauka Chrystusa³³, była w głównej mierze polemika z ideami gnostyckimi.

Ewangeliczne opisy przemienienia zawierają wzmiankę o pomysłe Piotra, który zaproponował, by na górze rozbić trzy namioty. Wydaje się, że już synoptycy (Mt 17,4; Mk 9,5-6; Łk 9,33) nadali tej idei negatywny wydźwięk. Interpretując ten epizod, Orygenes wskazał na możliwość wpływu ducha kłamstwa (szatana) na Apostoła, podobnie jak to miało miejsce w Cezarei, kiedy to Piotr starał się odwieść Jezusa od męki i krzyża (Mt 16,23). W scenie przemienienia pokusa miałyby polegać na

²⁹ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 37, *ŻMT* 10, s. 149.

³⁰ Por. C. Noce, *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, SEA 79, Roma 2002, s. 303-306.

³¹ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 38, *ŻMT* 10, s. 149.

³² Por. Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 39.

³³ Por. Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 38.

próbie zatrzymania Jezusa na górze, aby odwieść Go od „zbawiennej dla ludzi ekonomii, [...] aby jeszcze nie schodził do ludzi, nie szedł do nich i nie przyjmował za nich śmierci”³⁴. Aleksandryczyk uwypuklił też w propozycji Piotra ryzyko rozbicia jedności i niebezpieczeństwo oddzielenia Chrystusa od Starego Testamentu, co było właściwe dla poglądów gnostycznych. Z wielu więc względów uznał za niemożliwe przyjęcie przez Jezusa niestosownej propozycji Apostoła.

To nie mogło nastąpić. Bo jeśli Chrystus, Prawo i Prorocy są w jedności, ta jedność dowodzi, że Chrystus jest Synem Bożym i że prawdziwe są przepowiednie Prawa i Proroków: Prawo i Prorocy dali świadectwo o Chrystusie, przepowiadając o Nim rzeczy przyszłe, a Chrystus dał świadectwo o Prawie i Prorokach, że przepowiedzieli prawdę, gdy ich prorocstwo wypełniał przez swe czyny. Jeśli natomiast zostają od siebie oddzieleni, okazuje się, że ani Chrystus, ani Prorocy nie powiedzieli prawdy, a tego chciała zła pokusa Piotra³⁵.

Po przedstawieniu takiej egzegezy Orygenes zaprezentował też inną możliwość interpretacyjną, w której starał się nieco usprawiedliwić Piotra. Według tej drugiej alegorycznej interpretacji trzej Apostołowie, którzy „wzniesli się już do wyżyn nauk Prawdy i ujrzeni przemienienie Jezusa, i Mojżesza i Eliasza wraz z Nim zobaczyli w chwale, chcieli może w sobie samych postawić *namioty* dla Słowa Bożego, aby w nich zamieszkało, a także dla Jego Prawa, które oglądali w chwale, dla Proroctwa mówiącego o *odejściu* Jezusa, *którego miał dokonać*”³⁶. W tej interpretacji Orygenes zasugerował, że pragnienie Piotra, by pozostać na górze, było wyrazem jego umiłowania życia kontemplacyjnego. Konieczność zejścia w codzienność i przebywania wśród ludzi jawiła mu się jako strapienie duchowe, którego chciał uniknąć. Orygenes w swej interpretacji podkreślił jednak wyraźnie, że urok kontemplacji nie może stać na przeszkodzie dziełu zbawienia. W postawie Piotra widział więc działanie dwóch przeciwstawnych sił, czego sam Apostoł miał nie być do końca świadomy. Zdaniem Aleksandryczyka świadczy o tym zdanie zawarte w wersji Łukaszej: „nie wiedział bowiem, co mówi” (Łk 9,33).

W opisach wszystkich synoptyków niefortunna propozycja Piotra spotkała się z odpowiedzią w postaci głosu wychodzącego z obłoku. Orygenes

³⁴ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 40, *ŻMT* 10, s. 151.

³⁵ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 40, *ŻMT* 10, s. 151-152.

³⁶ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 41, *ŻMT* 10, s. 153.

przeciwstawił ciemność cienia związanego z namiotem z doświadczeniem światłości obłoku będącego jakby namiotem światła. Podał też wiele możliwych znaczeń tego ostatniego symbolu. „Świetlany obłok” to znak mocy Ojca, który chroni sprawiedliwych w swym cieniu, a jednocześnie Duch Święty, „co osłania sprawiedliwych i przepowiada”, a także sam Zbawiciel. Jasność obłoku, która ogarnęła zarówno Jezusa, jak i Mojżesza oraz Eliasza, oznacza ponadto pełne poznanie obu Testamentów. Według takiej interpretacji słowa Piotra o „trzech namiotach” nabierają pozytywnego znaczenia. „Gdy zatem Piotr mówi: *Postawmy tu trzy namioty*, jeden dla Boga Ojca, jeden dla Syna i Ducha Świętego [zawsze] osłania prawdziwych uczniów Jezusa; bądź też Ewangelię, Prawo i Proroków osłania *obłok świetlany* dla tego, kto potrafi ujrzeć jego światło w Ewangelii, w Prawie i u Proroków”³⁷.

Kulminacją perykop synoptycznych o przemienieniu jest określenie Jezusa jako „umiłowanego Syna Bożego”. Orygenes wskazał na możliwość podwójnego adresata słów wychodzących z obłoku. Mogły być one skierowane do Mojżesza i Eliasza, którzy oczekiwali na ujrzenie chwały wcielonego Chrystusa, ale także i do Apostołów, którym objawiona została w ten sposób Jego boska natura³⁸.

Lęk Apostołów, którzy słysząc głos z obłoku, „upadli na twarz”, wyjaśniał Orygenes poprzez zestawienie tego szczegółu z werselem Wj 33,20, tj. zapowiedzią, że nikt nie może ujrzeć Boga i pozostać przy życiu. Dlatego właśnie w obliczu blasku, „jakim promieniowało Słowo, upokorzyli się *pod mocną ręką Boga* (1P 5,6)”³⁹. Komentując z kolei końcową scenę przemienienia, kiedy to Apostołowie nie widzieli już postaci starotestamentalnych, a jedynie samego Jezusa, Orygenes raz jeszcze podkreślił jedność obu Testamentów. „Mojżesz bowiem – czyli Prawo, Eliasz – czyli Prorocy, stali się jednym i tym samym z Jezusem, to jest z Ewangelią i nie pozostali już tym, czym byli przedtem, lecz trzej stali się jednym”⁴⁰. Kończąc interpretację opisu przemienienia, Aleksandryjczyk zestawił je z „uwielbieniem [Jezusa] przez zmartwychwstanie”. Dzięki temu starał się wyjaśnić nakaz zachowania sekretu o tym wydarzeniu, „aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie” (Mt 17,9). „Jezus nie chce, aby mówiono o Jego chwale, zanim stanie się ona Jego udziałem po męce; albowiem ci, którzy by o niej usły-

³⁷ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 42, *ŻMT* 10, s. 154.

³⁸ Por. Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 42, *ŻMT* 10, s. 154.

³⁹ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 43, *ŻMT* 10, s. 154.

⁴⁰ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 43, *ŻMT* 10, s. 155.

Motyw ten został później podjęty przez Hieronima.

szeli, a szczególnie rzesze, zgorszyliby się patrząc na ukrzyżowanie Tego, który tak bardzo został uwielbiony”⁴¹.

Orygenes powrócił do niektórych przedstawionych wyżej idei w dziele *Przeciw Celsusowi* (VI 77)⁴². Odpowiadając na zarzut pogańskiego filozofa, jakoby ciało Jezusa nie miało w sobie nic z boskiego piękna, przywołał koncepcję polimorficzności Logosu i wyjaśnił jej istotę oraz przyczyny. Odwołując się do różnych passusów Biblii ukazujących Jezusa raz to „bez piękna i bez blasku, niepodobającego się ludziom” (Iz 53,2-3), a innym razem tak wspaniałego, że od Jego majestatu Apostołowie na górze padli na twarz (Mt 17,6), Orygenes podkreślał, że na górę weszli tylko wybrani. Jedynie trzech Apostołowie byli przygotowani, by ujrzyć chwałę boskości Jezusa, podczas gdy pozostali u podnóża góry nie osiągnęli jeszcze takiej doskonałości. „Jakaś tajemnica tkwi w nauce, która głosi, że różne postaci Jezusa należy rozumieć jako istotę Słowa Bożego, które nie objawia się jednakowo szerokiemu ogółowi i tym, którzy mogą wstąpić wraz ze Słowem na wysoką górę [...]”⁴³. Sensem takiej interpretacji była chęć wykazania stałej tożsamości Logosu i zmienności poznawczej ludzi. Jezus nie przeobraził się, przybierając jakąś inną formę, ale to oczy jego uczniów stały się zdolne do poznania czegoś o wiele głębszego. Chrystus jest poznawany w różnym stopniu przez ludzi, w zależności od ich możliwości i osiągniętego poziomu duchowego⁴⁴. Jedynie ci, którzy wstępują na wysoką górę, są zdolni do poznania boskości Słowa.

Orygenes, podobnie jak w analizowanym wyżej komentarzu, przyrównał „szaty Jezusa” do warstwy tekstualnej Pisma Świętego. Tekst biblijny był dla niego rodzajem wcielenia Logosu, „albowiem zawsze w Piśmie *Słowo staje się ciałem* (J 1,14)”⁴⁵. Aleksandryczyk podkreślał, że szaty Jezusa, które miały różny wygląd dla różnych kategorii ludzi (zwyczajny dla tych, którzy pozostali na dole, a „lśniący biały” dla tych, którzy weszli na górę), oznaczają różne rodzaje poznania (egzegezy) Pisma, tj. dosłowną i mistyczną.

⁴¹ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XII 43, ŻMT 10, s. 155.

⁴² Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 147, Paris 1969, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.

⁴³ Origenes, *Contra Celsum* VI 77, tł. S. Kalinkowski, s. 336. Por. także: Origenes, *Contra Celsum* II 64; IV 16. Szerzej por. B. Zorzi, *Desiderio di bellezza. Da Platone a Gregorio di Nissa: Tracce di una rifrazione teologico-semantică*, Studia Anselmiana 145, Roma 2007, s. 302-319.

⁴⁴ Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 94.

⁴⁵ Origenes, *Contra Celsum* VI 77, tł. S. Kalinkowski, s. 337.

Według innej, wznioślejszej interpretacji ci, którzy potrafią iść za Jezusem wstępującym na górę i przemieniającym się, ujrzą Jego przemienienie w każdym tekście Pisma: Jezus bowiem objawił się szerokiej rzeszy w zwyczajnym tekście, natomiast jako najwyższy i najwznioślejszy Rozum, zawierający słowa odkrywanej w sekrecie mądrości, którą Bóg przeznaczył przed wiekami ku chwale (1Kor 2,7) sprawiedliwych swoich, wstąpiwszy na górę wysoką przemienił się wobec kilku tylko uczniów, którzy potrafili wejść wraz z Nim na sam szczyt⁴⁶.

Reasumując Orygenesową interpretację perykop o przemienieniu Jezusa, można stwierdzić, że ogniskują się w niej zarówno jego poglądy teologiczne i ascetyczno-duchowe, jak i preferencje do egzegezy alegorycznej. Szczególną uwagę Aleksandryczyk poświęcił ukazaniu tego wydarzenia jako archetypu duchowej drogi człowieka polegającej na wznoszeniu się ku rzeczywistościom niewidzialnym. Przebóstwienie wierzących jest owocem ich wstępowania na duchową górę przemienienia. Ten proces wznoszenia się polega na progresywnym i rzeczywistym uczestnictwie w chwale Chrystusa. Drogą do przebóstwienia jest poznawanie duchowego sensu Pisma. Ono bowiem stanowi jedną z form objawienia się Logosu, który choć jedyny i Jednorodzony, jest jednak obecny w swoich stworzeniach w różnej formie i z różną intensywnością⁴⁷. Polemizując z gnostykami, wykazywał ponadto jedność obu Testamentów, czego dowodem miało być pojawienie się Mojżesza i Eliasza u boku przemienionego Jezusa.

4. Przemienienie jako figura zmartwychwstania u Metodego z Olimpu

W dziele *O zmartwychwstaniu Metodego z Olimpu*⁴⁸ odniesienia do przemienienia Jezusa pojawiają się epizodycznie, jednak w bardzo określonym celu i w specyficznym kontekście teologicznym. Autorowi chodziło mianowicie o wyjaśnienie natury ciała zmartwychwstałego, tak by ode-

⁴⁶ Origenes, *Contra Celsum* VI 77, tł. S. Kalinkowski, s. 337.

⁴⁷ Por. Origenes, *De principiis* IV 4, 2-4, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, s. 380-384. Szerzej, por. J.E. Ménard, *Transfiguration et polymorphie chez Origène*, w: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts à J. Daniélou*, red. C. Kannengiesser – J. Fontaine, Paris 1972, s. 367-383.

⁴⁸ Methodius, *De resurrectione*, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, s. 217-424, tł. M. Mejzner – B.S. Zorzi, *Metodio di Olimpo, La risurrezione*, TP 216, Roma 2010.

przeć argumentację nie tylko gnostyckiego dualizmu, ale także pewnych koncepcji Orygenesusa na ten temat. Aleksandryjczyk bowiem, prawdopodobnie w zaginionym dziele poświęconym zmartwychwstaniu, porównał mającą nastąpić przemianę ludzkiego ciała do chwalebnej przemiany ciała Jezusa na górze. „Nie zniknie jednak pierwotny *eidōs* [pryncypium tożsamości/forma], nawet jeżeli przejdzie on w stan większej chwały, podobnie jak podczas przemienienia *eidōs* Jezusa, Mojżesza i Eliasza nie były inne od tych, które mieli wcześniej”⁴⁹.

W swojej argumentacji Orygenes podkreślał nieporównywalność splendoru, a zatem odmienność ciała ziemskiego od tego, jakim stanie się ono w zmartwychwstaniu. Jedyńm elementem cielesności w świecie zmartwychwstałych miały być bliżej nieokreślony i dwuznaczny termin εἶδος σωματικόν (*eidōs somatikon*). Dosłownie można to przetłumaczyć jako „forma cielesna”, lecz w argumentacji Orygenesusa ma on raczej znaczenie „pryncypium tożsamości cielesnej”⁵⁰.

Tę właśnie, skądinąd nieznaną, argumentację Orygenesusa Metody zacytował w swym dialogu *O zmartwychwstaniu*. Broniąc tradycyjnego (antygnostyckiego) rozumienia tej prawdy wiary ujętej w formule „zmartwychwstanie ciała” (ἐνάστασις τῆς σαρκός), biskup Olimpu przeprowadził wieloaspektową krytykę koncepcji rezurekcyjnej εἶδος σωματικόν. Podkreślił nade wszystko, że Chrystus jest „pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1,18). W związku z tym Mojżesz i Eliaż, obecni podczas przemienienia, nie mogli ukazać się w zmartwychwstałym ciele. Były to zatem ich dusze mające formę ludzką⁵¹.

⁴⁹ Methodius, *De resurrectione* I 22, 5, ed. G.N. Bonwetsch, *Methodius*, GCS 27, Leipzig 1917, s. 246 (tł. własne).

⁵⁰ Szersze wyjaśnienie tej koncepcji, por. H. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode d'Olympe et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, „Gregorianum” 53 (1972) s. 679-716; G. Dorival, *Origène et la résurrection de la chair*, ed. L. Lies, Innsbruck – Wien 1987, s. 291-321; E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma 2002, s. 95-121; M. Mejzner, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, SEA 124, Roma 2011, s. 25-30; M. Mejzner, *Duszpasterskie motywacje „De resurrectione” Metodego z Olimpu*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. P. Szczur, Lublin 2009, s. 27-30; M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, s. 516-536.

⁵¹ Por. Methodius, *De resurrectione* III 5, 1-7. Jeśli chodzi o kazus Eliasza, to Metody dopuszczał możliwość, że mógł on ukazać się w ciele, w którym – podobnie jak Henoch – został przez Boga przeniesiony w zaświaty. Świadczyłoby to zdaniem Metodego jedynie o zdolności materialnego ciała do trwania w długowiecznej nie-

W dalszej części swojej argumentacji Metody starał się jeszcze mocniej uwypuklić różnice pomiędzy zmartwychwstaniem a przemianieniem Jezusa. To pierwsze uznawał za wydarzenie eschatologiczne i zbawcze, to drugie – za znak ukazujący m.in. cechy ciała chwalebnie przemienionego. Jedną z tych cech podkreślanych przez Metodego to zgodność formy ciała chwalebne i ziemskiego. Apostołowie oglądali przemienionego Jezusa wraz z Mojżeszem oraz Eliaszem i rozpoznali ich jako takich, gdyż posiadali oni twarze, ręce, nogi i wszystkie inne części tworzące ludzkie ciało⁵². Zdolność Apostołów do oglądania chwalebne stanu patriarchów i przemienionego ciała Jezusa jeszcze przed wydarzeniami paschalnymi świadczy ponadto o prawdziwości zmartwychwstania ciała, w którym Jezus ukazał się uczniom⁵³. Metody podkreślał, że zmartwychwstałe ciało będzie tożsame z materialnym ziemskim ciałem, które stanie się chwalebne i niezniszczalne dzięki działaniu Ducha Świętego, przez co może być nazywane „ciałem duchowym”⁵⁴.

5. Zakończenie

Perykopy o przemianieniu Jezusa cieszyły się już w okresie przedniejskim dużym zainteresowaniem. Ich interpretacja pozwalała Ojcom Kościoła na rozwinięcie wielu wątków tematycznych (dogmatycznych, moralnych i duchowych). Służyły one nie tylko wyjaśnieniu nauki chrześcijańskiej, ale także odparciu argumentacji heretyckich. Początkowo autorzy kościelni (Klemens Aleksandryjski, Ireneusz) przeciwstawiali się wyjaśnieniom gnostyckim, wykazując zwłaszcza boskość Jezusa i jedność objawienia. Orygenes, promując pogląd o wielorakich postaciach (*epinoiai*) Logosu, podkreślał, że Chrystus nie przestaje się objawiać ludziom, ale w takim stopniu, jaki odpowiada ich możliwościom poznania. Spór o rozumienie natury ciała zmartwychwstałego zaowocował z kolei u Metodego z Olimpu taką interpretacją przemianienia, która uznawała to wydarzenie za zapowiedź chwalebnej przemiany materialnego ciała w zmartwychwstaniu.

Reasumując merytoryczną stronę patrystycznej egzegezy perykop o przemianieniu w okresie przedniejskim, można wskazać na kilka najważniejszych wątków.

zniszczalności. Z pewnością nie było to jeszcze ciało zmartwychwstałe, gdyż przeżyłoby to pierwszeństwo Chrystusa. Por. Methodius, *De resurrectione* III 5, 8-10.

⁵² Por. Methodius, *De resurrectione* III 7, 9-12; III 14, 6-7.

⁵³ Por. Methodius, *De resurrectione* III 13, 1-6.

⁵⁴ Por. Methodius, *De resurrectione* III 16, 9.

(1) Jedność Starego i Nowego Testamentu. Dla wykazania tej prawdy, podważanej przez grupy gnostyckie, Ojcowie Kościoła przywoływali nade wszystko moment pojawienia się wraz z Jezusem na górze Mojżesza i Eliasza. Podkreślali, że wizja ta unaocznia jedyność objawienia i ekonomii zbawczej Boga znajdującej swój szczyt w Chrystusie. Wskazywali, że nauczanie Prawa i proroków nie tylko przygotowuje do nadejścia Jezusa, ale że w Ewangelii znajduje swoje najgłębsze znaczenie i ostateczne spełnienie. Taka interpretacja służyła do wykazania wyższości Jezusa w stosunku do postaci starotestamentalnych, a ostatecznie do wykazania Jego boskości.

(2) Niezmiennność natury Jezusa. W rozważaniach Ojców Kościoła, zwłaszcza tych polemizujących z gnostykami, zwracano baczną uwagę, by przemienienia Jezusa nie interpretować jako jakiejś istotowej zmiany jego osoby czy natury, a jedynie ukazanie oczom wybranych uczniów tego, kim jest odwiecznie. Z rosnącą precyzją stwierdzano, że w przemienieniu nie nastąpiła jakaś istotowa zmiana ciała Chrystusa, ale manifestacja tego, czym ono było od momentu wcielenia. Duże znaczenie w takiej interpretacji odgrywało podkreślanie odpowiedniej duchowej dyspozycji uczniów koniecznej do oglądania chwały Bożej.

(3) Archetyp duchowej drogi człowieka Obok interpretacji natury dogmatycznej Ojcowie Kościoła poświęcili dużo uwagi zagadnieniom duchowo-moralnym. Wstępowanie na górę i potrzebny do tego czas interpretowali jako dynamikę duchowego wzrostu chrześcijanina polegającego na odchodzeniu od codziennych i przyziemnych pragnień, by dojść ostatecznie do mistycznego widzenia Chrystusa. Ten rodzaj interpretacji stał się z czasem dominujący, zwłaszcza w tradycji chrześcijańskiego Wschodu ukazującego ideał przebóstwienia człowieka⁵⁵.

Interpretation of the Transfiguration of Jesus in the patristic era. Part 1: Pre-Nicene period

(summary)

The aim of the article is an analysis of the reflections on the Transfiguration of Jesus from the pre-Nicene period. The subjects of the research are not only the textual elements of evangelical pericopes from selected authors (gnostic and apocryphal authors, Irenaeus, Clement of Alexandria, Origen, Methodius of Olympus), but also the close connection between the theological problems of specific ideological circles and the interpretation of biblical texts. The following need to be included in the most important issues emanat-

⁵⁵ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Przemienienia*, tł. J. Merecki, Kraków 2002.

ing from the exegesis of evangelical pericopes in the context of the polemic against the Gnostics: the unity of the Old and New Testament, the resurrection of the flesh, the immutability of the Christ's nature.

Keywords: Transfiguration of Jesus; unity of the Holy Scriptures; the resurrection of the flesh; Christ's Divinity; ascension of the mountain

Interpretacja Przemienienia Jezusa w epoce patrystycznej. Część 1: okres przednicejski

(streszczenie)

Celem artykułu jest analiza rozważań z okresu przednicejskiego o przemienieniu Jezusa. Przedmiotem badań są nie tylko elementy treściowe ewangelicznych perykop u wybranych autorów (teksty gnostyckie i apokryficzne, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Metody z Olimpu), ale również wykazanie ścisłego związku pomiędzy problemami teologicznymi poszczególnych środowisk a sposobami interpretacji tekstu biblijnego. Do najważniejszych kwestii teologicznych wyprowadzanych z egzegezy perykop ewangelicznych w kontekście polemiki z gnostycyzmem zaliczyć należy jedność Starego i Nowego Testamentu, zmartwychwstanie ciała, niezmiennosc natury Chrystusa.

Słowa kluczowe: przemienienie Jezusa; jedność Pisma Świętego; zmartwychwstanie ciała; bóstwo Chrystusa; wstępowanie na górę

Bibliografia

Źródła

- Acta Iohannis*, CCSA 1, ed. E. Junod – J.-D. Kaestli, Turnhout 1983, s. 160-315, tł. M. Starowieyski, *Dzieje Jana*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2/1: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 293-338.
- Acta Petri*, TU 171, ed. M. Döhler, Berlin 2018, tł. Z. Izydorzycyk – M. Bielewicz – W. Myszor, *Dzieje Piotra*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2/1: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 482-524.
- Apocalypsis Petri*, tł. M. Starowieyski – S. Kur, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2005, s. 225-241.
- Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, ed. F. Sagnard, SCh 23, Paris 1970, tł. P. Siejkowski, Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, ŻMT 22, Kraków 2001.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin, GCS 2-3, Berlin 1960-1970, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Warszawa 1994.

- Epistula ad Rheginus*, Nag Hammadi Codex I 4, 43-50, tł. W. Myszor, *Wypowiedź o zmartwychwstaniu [List do Rheginosa]*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 80-82.
- Evangelium Philippi*, Nag Hammadi Codex II 3, 51-89, tł. W. Myszor, *Ewangelia Filipa*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 231-257.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 1, SCh 263-264; t. 2, SCh 293-294; t. 3, SCh 210-211; t. 4, SCh 100; t. 5, SCh 152-153, Paris 1965-1982, tł. J. Brylowski, Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.
- Methodius, *De resurrectione*, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, s. 217-424, tł. M. Mejzner – B.S. Zorzi, Metodiodi di Olimpo, *La risurrezione*, TP 216, Roma 2010.
- Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei*, ed. G. Bendinelli, *Opere di Origene XI/1-2*, Roma 2008-2012, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.
- Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 147, Paris 1969, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252-253, 268-269, Paris 1978-1980, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.

Literatura

- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2/1: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2005.
- Cantalamesa R., *Tajemnica Przemienienia*, Kraków 2002.
- Cerami C., *La Trasfigurazione del Signore nei Padri della Chiesa*, Roma 2010.
- Clark E.A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.
- Coune M., *Joie de la transfiguration d'après les Pères d'Orient*, Abbaye de Bellafontaine 1985.
- Crouzel H., *Les critiques adressées par Méthode d'Olympe et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, „Gregorianum” 53 (1972) s. 679-716.
- Dorival G., *Origène et la résurrection de la chair*, *Origeniana quarta*, ed. L. Lies, Innsbruck – Wien 1987, s. 291-321.
- Habra G., *La transfiguration selon les Pères grecs*, Paris 1973.
- Heil J.P., *The Transfiguration of Jesus*, *Analecta Biblica* 144, Roma 2000.
- Malina A., *Przemienienie Jezusa: studium narracji i teologii tekstów Nowego Testamentu*, Tarnów 2016.
- McGuckin J.A., *The Patristic Exegesis of the Transfiguration*, *Studia Patristica* 18/1, red. E.A. Livingstone, Michigan 1985, s. 335-341.
- McGuckin J.A., *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, New York 1987.

- Mejzner M., *Duszpasterskie motywacje „De resurrectione” Metodiego z Olimpu*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. P. Szczur, Lublin 2009, s. 25-47.
- Mejzner M., *L’escatologia di Metodio di Olimpo*, SEA 124, Roma 2011.
- Ménard J.E., *Transfiguration et polymorphie chez Origène*, w: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts à J. Daniélou*, red. C. Kannengiesser – J. Fontaine, Paris 1972, s. 367-383.
- Noce C., *Vestis varia. L’immagine della veste nell’opera di Origene*, SEA 79, Roma 2002.
- Prinzivalli E., *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma 2002.
- Scholten C., *Ein unerkannter quaestioneskommentar (Exc. Theod. 4F) und die deutung der verklärung Christi in Frühchristlichen texten*, „Vigiliae Christianae” 57/4 (2003) s. 398-410.
- Simonetti M., *Alcune antiche interpretazioni della trasfigurazione (Mc 9,2-9)*, „Studi e materiali di Storia delle religioni” 62 (1996) s. 599-608.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesza*, Lublin 1997.
- Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.
- Zorzi B., *Desiderio di bellezza. Da Platone a Gregorio di Nissa: Tracce di una rifrazione teologico-semantica*, Studia Anselmiana 145, Roma 2007.