



Interpretacja biblijnego opisu stworzenia świata w *Ad Autolycum* Teofila z Antiochii

Interpretation of the Biblical Description of the Creation of the World in *Ad Autolycum* by Theophilus of Antioch

Ks. Leszek Misiarczyk¹

Abstract: In his analysis of the biblical description of the creation of the world in Genesis 1, Theophilus emphasizes at the starting point that God created everything that exists from nothing through his Logos, excluding as erroneous all theories about the eternal existence of matter. In the perspective of the creation of the world, God gave birth (ἐγέννησεν) to Logos and Wisdom primarily as a beginning (ἀρχή). In the beginning, God creates light that shows things ordered by Him. In the interpretation of individual days of creation, he uses typology, seeing in individual elements of the created world an announcement of future life and resurrection of man and the activities of Christian churches. Therefore, the first three days of creation are the type of the Holy Trinity, the Father, the Son-Logos and the Spirit-Wisdom, i.e. existence without light, and the fourth day is the type of man for whom God created the sun and the moon. Finally, he adds that man's sin has caused animals that were naturally good and gentle to become evil and poisonous, but as man returns to life κατὰ φύσιν, animals will also regain their original gentleness.

Keywords: biblical description of the creation of the world; Theophilus of Antioch.

1. Wstęp

W badaniach nad tematyką stworzenia świata w tekstach patrystycznych bardzo ważne miejsce zajmują chrześcijańscy apologetycy greccy II wieku. Wśród nich Teofil z Antiochii jest jedynym, który w swoim dziele *Do Autolika* dokonał bardzo ciekawej, systematycznej interpretacji biblijnego opisu stworzenia świata zawartego w Rdz 1–2, wartej głębszych analiz. Tematyka ta zasługuje na podjęcie z kilku powodów. Po pierwsze, Teofil adresował swoje dzieło do poganina Autolika i w ten

¹ Ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk, profesor zwyczajny, Instytut Historii, Wydział Nauk Historycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: l.misiarczyk@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9511-6174.

sposób dał nam przykład interpretacji tekstu biblijnego przy pomocy narzędzi epoki dla człowieka, który nie znał w ogóle Pisma Świętego. Dla współczesnych chrześcijan Teofil może być doskonałym przykładem, jak wyjaśniać Pismo Święte ludziom niewierzącym w Boga i w objawienie Boże. Po drugie, jego wnioski są często skutkiem stosowania metody typologicznej i alegorycznej w interpretacji Pisma Świętego, co daje nam wgląd w stosowanie tych metod w II wieku w Antiochii Syryjskiej. Po trzecie, głębokie wnioski duchowej interpretacji biblijnego opisu stworzenia i osobiste intuicje Teofila pozwalają odkryć treści, które umykają np. współczesnej egzegezie historyczno-krytycznej, a mogą stanowić ciągłą inspirację dla współczesnych czytelników i badaczy biblijnego opisu stworzenia. I po czwarte wreszcie, brakuje nie tylko w języku polskim, ale również w badaniach obcojęzycznych szczegółowych analiz interpretacji Rdz 1–2 dokonanej przez Teofila. Powyższe powody skłoniły mnie do podjęcia niniejszego studium na temat interpretacji biblijnego opisu stworzenia Teofila z Antiochii. Zatem celem niniejszego opracowania jest szczegółowa analiza interpretacji biblijnego opisu stworzenia świata z Rdz 1–2 w *Do Autolika* Teofila z Antiochii.

Ponieważ interpretacje autora przyjęły bardzo specyficzną formę, więc również w niniejszym opracowaniu staram się iść za logiką jego wywodów. Zatem struktura niniejszego opracowania będzie następująca. Najpierw we wstępie przywołam syntetycznie najważniejsze informacje dotyczące Teofila i jego dzieła. Ponieważ Teofil, podobnie jak wielu mu współczesnych autorów, np. Justyn, uznaje, że Bóg jest całkowicie transcendentny i nie wchodzi w bezpośredni kontakt ze światem, nie stworzył go sam bezpośrednio, lecz uczynił to za pomocą swojego Logosu. Zatem konieczne jest poświęcenie rozdziału 1 analizie argumentacji Teofila na temat Logosu jako zasady stworzenia. Samą już interpretację biblijnego opisu sześciu dni stworzenia Teofil dzieli w ten sposób, że pierwsze trzy dni analizuje razem, czwarty, piąty i szósty natomiast – odrębnie, podobną strukturę adoptuje niniejsze studium. Rozdział 2 będzie więc poświęcony analizie interpretacji opisu stworzenia świata w ciągu pierwszych trzech dni, rozdział 3 – analizie opisu czwartego dnia stworzenia, rozdział 4 – piątego dnia stworzenia, a rozdział 6 – analizie opisu szóstego dnia stworzenia. Całość wywodów zakończy podsumowanie i przedstawienie wniosków.

Teofil z Antiochii, jak wiadomo, należy do grona wczesnochrześcijańskich apologetów greckich II wieku. Urodził się w rodzinie pogańskiej

ok. 120 roku, najprawdopodobniej w Mezopotamii² i otrzymał wykształcenie typowo helleńskie, a wiarę chrześcijańską przyjął jako dorosły człowiek po okresie dłuższej lektury i refleksji nad Pismem Świętym³. Euzebiusz informuje nas, że został wybrany na biskupa Antiochii jako szósty po św. Piotrze ok. 170 roku⁴. Choć ten sam Euzebiusz (*HE* IV 24) wspomina o traktatach autorstwa Teofila *Przeciw herezji Hermogensa*⁵ i *Przeciw Marcjonowi*, Hieronim ze Strydonu (*De viris ill.* 25) przypisuje mu komentarze do Ewangelii i Księgi Przysłów Salomona, sam Teofil zaś odsyła do swego wcześniejszego dzieła pt. *O historii* (*Do Autolika* II 3-32; III 19), to jednak jedynym pismem jego autorstwa, które zachowało się do naszych czasów, jest właśnie traktat *Do Autolika*. Autorstwo Teofila tego dzieła potwierdza Laktancjusz w *Divinae Institutiones* I 23 jak również cała późniejsza tradycja aż do Euzebiusza⁶.

Autolik, który był człowiekiem wykształconym, bronił za wszelką cenę religii pogańskiej i kultury helleńskiej, nie mogąc zrozumieć, jak człowiek wykształcony może wyznawać wiarę chrześcijańską. Teofil prowadził z nim zapewne rozliczne dysputy, a ostatecznie spisał swoje argumenty o fałszywości politeizmu pogańskiego i prawdziwości chrześcijaństwa we wspomnianym piśmie⁷. Od lat trwa dyskusja wśród badaczy dzieła, czy Autolik to postać historyczna, a dzieło Teofila jest echem

² Potwierdza to sam Teofil, opisując rzeki w biblijnym raj: „Pozostałe dwie rzeki zwane Tygrysem i Eufratem są nam dobrze znane, gdyż leżą w pobliżu naszych rejonów”. Por. Theophylus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 24; *Theophili Antiocheni Ad Autolyicum*, red. M. Marcovich, Patristische Texte und Studien 44, Berlin – New York 1995, s. 73 (dalej: PTS 44), tł. L. Misiarczyk, Teofil Antiocheński, *Do Autolika*, w: *Pierwsi apologetyci greccy*, red. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, s. 422 (dalej: BOK 24).

³ Zob. N. Zeegers-Vander Vorst, *Les trois cultures de Théophile d'Antioche*, w: *Les apologetes chrétiens et la culture grecque*, red. B. Pouderon – J. Doré, Paris 1998, s. 135-176.

⁴ Eusebius Caesarensis, *HE* IV 20, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, Kraków 2013, s. 271: „W Kościele antiocheńskim jako szósty po apostołach biskup znany jest Teofil”.

⁵ Zob. F. Bolgiani, *Sullo scritto perduto contro Ermogene*, w: *Paradoxos Politeia: studi patristici in onore di G. Lazzati*, red. R. Cantalamessa – L.F. Pizzolato, Milano 1979, s. 77-118.

⁶ Por. L. Misiarczyk, *Teofil z Antiochii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, k. 409-410; L. Misiarczyk, *Wstęp*, w: *Pierwsi Apologetyci greccy*, red. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, s. 373-374.

⁷ Por. J. Engberg, *Conversion, apologetic argumentation and polemic (among friends) in second century Syria. Theophilus' Ad Autolyicum*, w: *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed*, red. M. Blömer et al., Turnhout 2015, s. 83-94.

rzeczywistych dyskusji z nim, czy też raczej fikcyjna, a samo pismo jest tylko literacką stylizacją, które starało się odpowiedzieć na krążące wówczas zarzuty wobec chrześcijaństwa ze strony ludzi wykształconych⁸. Brakuje nam danych do udzielenia ostatecznej odpowiedzi na to pytanie. *Do Autolika* nie jest też typową apologią, gdyż dzieło nie było adresowane do szerszego grona czytelników, ale do osoby prywatnej. Teofil, inaczej niż np. Justyn czy Atenagoras, nie był wcześniej z wykształcenia filozofem, stąd w jego traktacie nie znajdziemy elementów antycznej filozofii helleńskiej, ale bronił chrześcijaństwa, opierając się na Piśmie Świętym⁹. Jako biskup Antiochii skupiał się też bardziej na pozytywnej wykładni nauki chrześcijańskiej, używając częściej prostego i obrazowego języka niż wyrafinowanych określeń filozoficznych. Autor był człowiekiem dobrze wykształconym, znał źródła i odpowiednio je komentował, ale korzystał raczej z antologii teksów filozoficznych epoki, znając bezpośrednio prawdopodobnie tylko Homera i Hezjoda. Odpowiadając na krytykę Autolika, Teofil przekonuje go, że aby poznać Boga poprzez Jego dzieła i opatrność, trzeba najpierw w Niego uwierzyć. W księdze I rozwija następnie argumentację, wykazując absurdalność politeizmu pogańskiego i broni wiary chrześcijańskiej (I 2-3). W księdze II rozwija dalej tę argumentację, krytykując idolatrię i mitologię pogańską (II 2-3), filozofów helleńskich (II 4), poetów greckich (II 5-6) i historyków pogańskich (II 7). Wzajemne sprzeczności pomiędzy ich poglądami na temat Boga i pochodzenia świata są jego zdaniem wystarczającym dowodem na fałszywość ich nauk (II 8). Tym sprzecznym naukom filozofów i poetów greckich Teofil przeciwstawiał nauczanie proroków natchnionych przez Boga (II 9-38) i na nich się opierał, wykazując, że świat został stworzony przez Boga. Zrozumiałe jest więc, że element centralny księgi II dzieła stanowi interpretacja Rdz 1-3 (II 11-32), która stała się podstawą chrześcijańskiej nauki o stworzeniu świata i człowieka oraz grzechu dla następnych pokoleń Ojców Kościoła¹⁰. W księdze III Teofil argumentował za wyższością moralną chrześcijaństwa, a także odpierał wszelkie fałszywe oskarżenia chrześcijan o niemoralne zachowanie. W końcowej części

⁸ Misiarczyk, *Wstęp*, s. 375.

⁹ Por. M. Simonetti, *La Sacra Scrittura in Teofilo di Antiochia*, w: *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, red. J. Fontaine – C. Kannengiesser, Paris 1972, s. 197-207.

¹⁰ Por. N. Zeegers-Vander Vorst, *La création de l'homme chez Théophile (Gen 1,26)*, *VetChr* 30 (1976) s. 258-267; S.J. Voicu, *Teofilo e gli antiocheni posteriori*, „Augustinianum” 46 (2006) s. 375-388.

księgi III przytacza chronologię dziejów świata, przekonując, że Pismo Święte i chrześcijaństwo są starsze niż pisma autorów pogańskich¹¹. W dalszej części niniejszego opracowania zajmę się szczegółową analizą tylko interpretacji stworzenia świata z Rdz 1–3.

2. Logos zasadą stworzenia

Zaraz na początku swojej argumentacji Teofil podkreśla, że „Bóg stworzył wszystko z niczego. Nie istnieje bowiem nic, co istniałoby równocześnie z Bogiem” (ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν. οὐ γὰρ τι τῷ θεῷ συνήκμασεν)¹². W punkcie wyjścia więc wyklucza dwie rzeczy: po pierwsze, wszelkie teorie o wieczności materii, która odwiecznie współistniałaby wraz z Bogiem, a po drugie, że dzieło stwórcze ograniczałoby się tylko do stworzenia świata z uprzednio istniejącej materii. Prawdziwy Bóg istniał przed wiekami (Ps 54,20), zapragnął zaś stworzyć człowieka, aby Go poznawał i kochał, dla niego więc przygotował świat (τούτω οὖν προητοίμασεν τὸν κόσμον). Nie stworzył jednak Pan ani świata, ani człowieka bezpośrednio, ale poprzez swój Logos. W tym celu „Bóg mając swój Logos wewnętrzny (λόγον ἐνδιάθετον), zrodził go (ἐγέννησεν αὐτὸν) wraz ze swoją Mądrością, wydając go przed istnieniem wszystkiego (ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὄλων)”¹³. Zauważmy, że w ostatnim fragmencie Teofil bardzo wyraźnie używa kategorii zrodzenia na określenie pochodzenia Syna Logosu i Ducha Mądrości z Boga Ojca, choć jesteśmy jeszcze bardzo daleko do sporów ariańskich w IV wieku. Apologeci greccy, jak Justyn czy Teofil, używali bowiem już w II wieku właśnie kategorii zrodzenia na opisanie relacji w Trójcy Świętej¹⁴. Dalej Teofil dodaje, że Bóg zrodził swój Logos, choć używa tutaj bardziej ogólnego określenia „wydał” (ἐξερευξάμενος), przed istnieniem wszystkiego (πρὸ τῶν ὄλων). Zanim więc Bóg zaczął stwarzać świat, zrodził z siebie Logos jako przyszłe „narzędzie” tego stworzenia. Tego Logosu użył Bóg jako współtwórcy swoich dzieł i przez Niego wszystko stworzył (τούτων τὸν

¹¹ Por. A.J. Droge, *Homer or Moses?*, Tübingen 1989, s. 102-123; R.M. Rogers, *Theophilus of Antioch*, Lanham 2000.

¹² Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 10, 1, PTS 44, s. 53, BOK 24, s. 406.

¹³ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 10, 2, PTS 44, s. 53, BOK 24, s. 406.

¹⁴ Por. L. Misiarczyk, *The Missing turning point. Apologetic Roots of the Nicene Creed*, VoxP 61 (2014) s. 89-101.

λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπὸ αὐτοῦ γεγενημένων, καὶ διὰ αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν). Teofil nazywa Go również początkiem (ἀρχή), który w II wieku stanie się jednym z terminów technicznych na określenie Syna Bożego Logosu i Jego udziału w dziele stworzenia używanym choćby przez Justyna w Dialogu z Żydem Tryfonem¹⁵. W takim kontekście bardziej zrozumiała staje się interpretacja Rdz 1,1 („Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”), w której Teofil odnosi termin ἀρχή do Logosu, rozumiejąc go nie czasowo, ale narzędziowo: „Przez początek (Ἐν ἀρχῇ) stworzył Bóg niebo i ziemię”. Teofil interpretuje ten werset w dwojaki sposób. Po pierwsze, zostały one wypowiedziane po to, aby prawdziwy Bóg mógł być poznany ze swoich dzieł (Mdr 13,1; Rz 1,20 – ὁ τῷ ὄντι θεὸς διὰ ἔργων νοηθῆ), a po drugie, aby uzasadnić, że przez swój Logos Pan stworzył niebie i ziemię, i wszystko, co w nich istnieje (ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ ὁ θεὸς πεποίηκεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς). Zatem prawdziwy Bóg może być poznany na podstawie dzieł, które stworzył przez swój Logos¹⁶. Zauważmy, że Teofil zastępuje wyraźnie biblijne ἐν ἀρχῇ określeniem ἐν τῷ λόγῳ, identyfikując „początek” z Logosem i rozumiejąc ἐν w obydwu przypadkach narzędziowo, a nie czasowo. Pod koniec rozdziału 10 biskup Antiochii łagodzi swoje wcześniejsze stwierdzenie, precyzując, że „Bóg stworzył i ukształtował świat z materii stworzonej, którą sam wcześniej powołał do istnienia” (τρόπῳ τινὶ ὕλην γενητήν, ὑπὸ τοῦ θεοῦ γενοῦσαν, ἀφ’ ἧς πεποίηκεν καὶ δεδημιούργηκεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον)¹⁷. Ponieważ wcześniej pisał, że ziemia po stworzeniu była bezkształtna, więc dodaje, że Bóg nie tylko stworzył (πεποίηκεν), ale również ukształtował świat (δεδημιούργηκεν τὸν κόσμον), odróżniając te dwa procesy i wyrażając je dwoma różnymi czasownikami πεποίηκεν i δεδημιούργηκεν. By jednak nie wydawało się, iż Bóg ukształtował świat z materii istniejącej odwiecznie, dodaje, że ukształtował świat z materii, którą wcześniej sam stworzył.

Następnie komentując Rdz 1,3, Teofil podkreśla, że „Początkiem stworzenia jest światło, gdyż to właśnie światło ukazuje rzeczy uporządkowane” (Ἀρχὴ δὲ τῆς ποιήσεως φῶς ἐστίν, ἐπειδὴ τὰ κοσμούμενα

¹⁵ Por. L. Misiarczyk, *Il Midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, Płock 1999, s. 132-163.

¹⁶ Por. F.R. Prostmeier, *Der Logos im Paradies. Theophilus von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache*, w: *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*, red. F.R. Prostmeier – H.E. Lona, Berlin – New York 2010, s. 207-228.

¹⁷ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 10, 9, BOK 24, s. 407.

τὸ φῶς φανεροῖ)¹⁸. Jak wiemy, grecki termin ἀρχή może mieć przynajmniej trzy znaczenia. Po pierwsze, wyraża początek czasowy, po drugie, przyjmuje niekiedy znaczenie narzędziowe, tak jak w Rdz 1,1, i po trzecie, może oznaczać „zasadę, źródło”¹⁹. W tym przypadku wydaje się, że najbardziej odpowiednie jest trzecie znaczenie, a jeśli tak, to widzimy, jak głęboka jest tutaj intuicja Teofila oparta zresztą na tekście biblijnym – zasadą stworzenia jest światło. Uzasadnia też zaraz swoje przekonanie – bo światło ukazuje rzeczy uporządkowane²⁰. Tego stwierdzenia nie znajdziemy w samym tekście biblijnym, ale jest ono dedukcją autora w oparciu o Rdz 1,3-4, w którym Bóg stwarza światłość i oddziela ją od ciemności, nazywając ją dniem, ciemność zaś – nocą. Zauważmy, że Teofil nie mówi, że światło porządkuje rzeczy stworzone, ale że je ukazuje jako uporządkowane. Bóg jest tym, który porządkuje świat stworzony. W dalszej części, w II 11, 2-12, przytacza tekst biblijny Rdz 1,3–2,2 zazwyczaj w wersji Septuaginty. Z kolei w II 12, 1-6 Teofil podaje ogólne założenie, że żaden człowiek nie jest w stanie dokładnie wyjaśnić sensu opowiadania i opisu dzieła stworzenia, którego Bóg dokonał w ciągu sześciu dni. Co prawda wielu filozofów, historyków i poetów starożytnych naśladowało ten opis, ale ponieważ nie powiedzieli nic prawdziwego, mieszając prawdę z błędem, należy ich interpretacje odrzucić. Przytacza choćby opinię Hezjoda, którego zdaniem z Chaosu miał narodzić się Erebus, Ziemia i Eros, który rządzi bogami i ludźmi, określając jego mowę jako szaloną (II 12, 6). Prawdziwy Bóg nie ulega bowiem żadnej rozkoszy.

W następnych natomiast rozdziałach (II 13-19) Teofil wyjaśnia opis stwarzania świata w poszczególne dni. Stosuje bardzo ciekawą, by nie powiedzieć dziwną, metodę interpretacji tekstu – najpierw cytuje tekst biblijny o sześciu dniach stworzenia bez jakiegokolwiek komentarza, potem zaś interpretuje opis każdego dnia, odwołując się tylko bardzo sporadycznie do wcześniej cytowanego tekstu. Dalsze moje analizy będą więc podzielone zgodnie z dynamiką prezentacji tematyki stworzenia świata przez Teofila również na poszczególne dni.

¹⁸ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 11, 1, BOK 24, s. 407.

¹⁹ Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 234; H.G. Lid-del – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1994, s. 252.

²⁰ Por. P. Nautin, *Ciel, pneuma et lumière chez Théophile d'Antioche (Notes critiques sur Ad Autol. 2,13)*, *VetChr* 27 (1973) s. 165-171.

3. Pierwsze trzy dni stworzenia

3.1. Interpretacja opisu biblijnego

Począwszy od czwartego dnia stworzenia Teofil analizuje opis każdego z nich oddzielnie, pierwsze trzy dni natomiast traktuje razem, koncentrując się tylko na najważniejszych jego zdaniem elementach. Interpretację pierwszego dnia stworzenia rozpoczyna od ponownej krytyki teorii Hezjoda, który „początek opisu powstania rzeczy stworzonych wyprowadza z rzeczywistości ziemskich, tzn. ludzkich i słabych, wobec opisu Boga”²¹. Argumentacja Teofila jest w tym punkcie bardzo ciekawa i zwraca uwagę na pewien kluczowy szczegół w Rdz 1,1 mówiący o tym, że najpierw Bóg stworzył niebo, a potem ziemię. Opis ten jego zdaniem dowodzi, że rzeczywiście Pan jest jedynym prawdziwym Bogiem, bo każdy człowiek buduje najpierw od ziemi, a nie od dachu: „Człowiek bowiem, żyjąc na niskości, rozpoczyna budowę od samej ziemi i nie może położyć dachu albo szczytu, zanim najpierw nie położy fundamentu. Bóg natomiast ukazuje swoją moc właśnie przez to, iż najpierw stwarza rzeczy z niczego tak, jak sam chce”²².

Według Teofila Hezjod popełnia błąd, biorąc za punkt wyjścia rzeczywistości ziemskie, gdyż człowiek, żyjąc na niskości, rozpoczyna budowę od położenia fundamentu na ziemi, prawdziwy Bóg natomiast ukazuje swoją wszechmoc przez to, że stwarza z niczego i rozpoczyna od nieba. Opis biblijny jest też dowodem na stworzenie świata przez Pana, bo tylko On może rozpocząć stwarzanie od nieba, człowiek nie jest w stanie tego uczynić. Przytacza przy okazji Łk 18,27, by dowiedzieć, że to, co jest niemożliwe dla ludzi, jest możliwe dla Boga. Konkluduje zatem:

Dlatego właśnie prorok powiedział, że najpierw zostało stworzone niebo na kształt dachu (πρωτον εἶρηκεν την ποιησιν τοῦ οὐρανοῦ γεγενῆσθαι τρόπον ἐπέχοντα ὀροφῆς), mówiąc, *Na początku stworzył Bóg niebo*, co oznacza, że przez Początek (διὰ τῆς ἀρχῆς), jak już wykazaliśmy, niebo zostało stworzone (γεγενῆσθαι τὸν οὐρανόν)²³.

²¹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 13, 1, PTS 44, s. 59, BOK 24, s. 411.

²² Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 13, 1, PTS 44, s. 59, BOK 24, s. 411.

²³ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 13, 2, PTS 44, s. 59, BOK 24, s. 411.

W tym objawia się wszechmoc Boga jako jedyne prawdziwego, że stwarzanie świata rozpoczyna od stworzenia najpierw nieba na kształt dachu. Na ten szczegół Teofil zwrócił uwagę jako pierwszy wśród egzegetów starożytnych. Precyzuje też wyraźnie, że to właśnie przez Logos początek (ἀρχή), a nie przez Boga Ojca niebo zostało stworzone. O ile samo ἐν w Rdz 1,1 w wyrażeniu ἐν ἀρχῇ mogło być, jak pisałem wcześniej, rozumiane różnie, o tyle tutaj Teofil zastępuje je przez διὰ, wykluczając wszelką dwuznaczność i ukazuje Logos Początek (διὰ τῆς ἀρχῆς) jako narzędzie²⁴, za pomocą którego Bóg stworzył niebo. Jak więc widzimy, biskup Antiochii wykorzystuje fakt, że w Rdz 1,1 jest powiedziane, że Pan przez swój Logos stworzył najpierw niebo, a dopiero potem ziemię, aby wykazać trzy rzeczy. Po pierwsze, że tekst napisał rzeczywiście autor natchniony przez Boga, nazywając go prorokiem, gdyż ewentualny autor piszący zgodnie z logiką ludzką, jak np. Hezjod, napisałby, że Pan rozpoczął od stwarzania ziemi. Po drugie, że tylko Bóg Stwórca jest prawdziwym Bogiem, który może uczynić wszystko, co zechce, bo stwarza z niczego i może rozpocząć od stworzenia nieba – dachu. Po trzecie, Bóg Ojciec nie stwarzał bezpośrednio, ale za pomocą swojego Logosu (ἀρχῆ). Mamy więc tutaj, podobnie jak u innych apologetów greckich II wieku, trafne połączenie krytyki poglądów Hezjoda z jednoczesnym połączeniem pozytywnej wykładni doktryny chrześcijańskiej.

W dalszej części Teofil wyjaśnia rozumienie poszczególnych terminów, które znajdujemy w Rdz 1,2. To, co w tekście biblijnym jest nazywane „ziemią”, jest bazą czy fundamentem (Γῆν δὲ λέγει δυνάμει ἔδαφος καὶ θεμέλιον), „przepaść” natomiast jest mnóstwem wód (ἄβυσσον δὲ τὴν πληθὺν τῶν ὕδατων), „ciemność” zaś oznacza, że niebo stworzone przez Boga jako pierwsze było jakby jakaś pokrywa zasłaniająca wodę i ziemię (σκότος διὰ τὸ τὸν οὐρανὸν γεγονότα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐσκεπακέναι καθαπερὶ πῶμα τὰ ὕδατα σὺν τῇ γῆ). Więcej natomiast miejsca poświęca Teofil duchowi, który unosił się nad wodami. Jego zdaniem

Duch światło unoszące się nad wodami to ten, którego Bóg udzielił, aby powoływał do życia stworzenie (πνεῦμα δὲ τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς εἰς ζωογόνησιν τῇ κτίσει), podobnie jak dusza w człowieku, łącząc rozrzedzone (delikatne) ze sobą (duch bowiem jest delikatny podobnie jak woda) w tym celu, aby duch mógł wzmacniać wodę, a woda wraz z duchem, przenikając wszystko, wzmacniać stworzenie²⁵.

²⁴ Por. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 343-344.

²⁵ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 13, 3, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 411.

Biskup Antiochii jednoznacznie identyfikuje ducha, który według tekstu biblijnego unosił się nad wodami ze światłem. On niejako oświecał początki świata stworzonego, gdyż światło nie zostało jeszcze wtedy stworzone. Bóg udzielił go światu, aby, jak pisał Teofil, powoływał do życia stworzenie (εις ζωογόνησιν τῆ κτίσει), na co wyraźnie wskazuje celowe εις. Nie wiemy jednak, jak do końca rozumieć tę identyfikację, gdyż autor jej nie wyjaśnia. Czy po prostu światło w sposób naturalny miało przyczyniać się do powoływania do życia konkretne stworzenia, czy też chodzi tutaj o jakiś ponadnaturalny sposób ożywiania. Kontekst wypowiedzi wskazuje raczej na pierwsze rozumienie – duch, którego Bóg udzielił, zastępował światło i wyzwalał życiodajne siły, stwarzając kolejne istoty. Teofil nic nie mówi, o jakiego ducha tutaj chodzi, ale kontekst wskazuje, że miał na myśli Ducha Bożego. Ten duch miał wzmacniać wodę, a woda wraz z nim, przenikając wszystko, miała wzmacniać stworzenie. Są to jednak tylko stwierdzenie bez żadnych dodatkowych wyjaśnień, stąd nie wiemy, na czym dokładnie to wzmacnianie miało polegać.

W dalszej części swojego wywodu biskup Antiochii wyjaśnia, dlaczego ten duch znajdował się nad wodami:

Ten jeden więc duch, który zajmował miejsce światła (τὸ πνεῦμα φωτὸς τόπον ἐπέχον), znajdował się pomiędzy wodą a niebem (ἐμεσίτευεν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ οὐρανοῦ) po to, aby w jakimś punkcie ciemność nie dotykała nieba, najbliższego Bogu, zanim Bóg nie wypowiedział: *Niech się stanie* światłość (ἵνα τρὸς τινὶ μὴ κοινωνῆ τὸ σκοτὸς τῷ οὐρανῷ ἐγγυτέρω ὄντι τοῦ θεοῦ, πρὸ τοῦ εἰπεῖν τὸν θεόν· “Γενηθήτω φῶς”)²⁶.

W powyższym fragmencie Teofil jednoznacznie stwierdza, że duch zajmował miejsce światła, znajdując się między wodą a niebem w tym celu, aby ciemność w żadnym punkcie nie dotykała nieba, które było najbliższe Bogu, zanim nie stworzył On światła. Wyjaśnia w ten sposób dwie rzeczy. Po pierwsze, ponieważ światło nie zostało jeszcze stworzone przez Pana, jego miejsce zajmował Duch, niejako rozdzielając wodę od nieba, a po drugie, Duch czynił tak, dlatego, aby woda, która jest ciemnością, nie dotykała w żadnym miejscu nieba, które było najbliżej Boga. Ciemność bowiem nie może mieć żadnego punktu styczności ze sferą Pana. Niebo zaś, dodaje Teofil, „na kształt sklepienia otaczało materię

²⁶ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 13, 4, PTS 44, s. 59-60, BOK 24, s. 411.

(τὴν ὕλην), która była jak rodzaj bryły²⁷. Zgodnie z ptolemejskim geocentryzmem i przekonaniem ludów antycznych wyobrażano sobie niebo na kształt sklepienia (καμάρα), które otaczało materię. Teofil po raz pierwszy w interpretacji biblijnego opisu stworzenia świata stwierdza, że to sklepienie otaczało materię (τὴν ὕλην), która była na kształt bryły, zgodnie ze słowami Iz 40,22 („Bóg rozciągnął niebiosy jak tkaninę i rozpiął je jak namiot mieszkalny”). Nie wiemy niestety, co było ową materią, autor nic o tym nie mówi, ale najprawdopodobniej chodzi o wodę, o którą wspominał wcześniej. Teofil pozostaje konsekwentny swojemu pierwotnemu założeniu, że Bóg stworzył wszystko za pośrednictwem swojego Logosu. To właśnie Logos „świecący jak lampa w ciemnym pokoju” (2P 1,19), który jest poleceniem (διάταξις) Boga, wykonawcą Jego woli, „oświecił obszar pod niebem (εἰσέλασεν τὴν ὑπὸ οὐρανόν), stwarzając światło odrębne od świata²⁸. Zauważmy, że wcześniej, kiedy światło nie zostało jeszcze stworzone, Teofil utożsamia Ducha ze światłem, który rozdzielał niebo od wód, teraz jest powiedziane, że Logos na polecenie Boga stwarza światło odrębne od świata. Zatem według autora trzeba mówić o dwóch różnych światłach: jednym nadprzyrodzonym, którym jest Duch Boży, drugim stworzonym przez Logos, ale odrębnym od świata. Dalej analizuje nazwy nadane światłości i ciemności:

I nazwał Bóg światłość dniem, ciemność zaś nocą, gdyż sam człowiek z pewnością nie byłby w stanie nazwać światła dniem, a ciemności nocą, ani nadać nazwy innym rzeczom, gdyby nie otrzymały one wcześniej nazw od Boga, który je stworzył²⁹.

Teofil zauważa, że według autora biblijnego to Pan nazwał światłość dniem (ἐκάλεσεν ἡμέραν), ciemność zaś nocą (τὸ δὲ σκότος νύκτα). Bóg tak uczynił, gdyż wiedział, że człowiek nie jest w stanie nazwać światła dniem, a ciemności – nocą, ani nadać nazwy innym rzeczom, gdyby nie zostały one nazwane przez samego Boga Stwórcę (εἰ μὴ τὴν ὀνομασίαν εἰλήφει ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτὰ θεοῦ). Prawdziwe nazwy rzeczom stworzonym może bowiem nadać tylko ten, kto je stworzył. Widzimy więc, że dla Teofila nazwanie światła dniem, a ciemności – nocą oraz nadanie nazw innym rzeczom stworzonym jest z ustanowienia Pana, nie zaś wymysłem ludzkim.

²⁷ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 13, 5, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 411.

²⁸ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 13, 6, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 412.

²⁹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 13, 6, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 412.

Z kolei w dalszej części autor rozwija teorię o dwóch niebach i zgromadzeniu części wody w jednym z nich:

Na samym natomiast początku opisu stworzenia świata Pismo Święte nie mówi o tym firmamencie, lecz o innym niebie, które dla nas pozostaje niewidzialne, a od niego owo nasze widzialne niebo zostało nazwane firmamentem (ὁὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἀλλὰ περὶ ἐτέρου οὐρανοῦ τοῦ ἀοράτου ἡμῖν ὄντος, μεθ' ὃν οὗτος ὁ ὀρατὸς ἡμῖν οὐρανὸς κέκληται στερέωμα)³⁰.

Teofil próbuje poradzić sobie z pozorną sprzecznością w opisie biblijnym, który w Rdz 1,1 mówi o stworzeniu nieba i ziemi, a potem w Rdz 1,7-8 mówi o stworzeniu firmamentu, które ostatecznie też zostaje nazwane niebem. Czyni to, odróżniając dwa nieba: pierwsze, stworzone na początku wraz z ziemią w Rdz 1,1, które pozostaje dla nas niewidzialne, i drugie, firmament, który widzimy. W wersji hebrajskiej tekstu w Rdz 1,1 pojawia się termin רָקִיעַ a w Rdz 1,8 רָקִיעַ choć bez rodzajnika, firmament natomiast określany jest terminem שָׁמַיִם . W *Septuagincie* przetłumaczony został bardzo dokładnie pierwszy termin przez τὸν οὐρανὸν i po raz drugi również οὐρανὸν bez rodzajnika, hebrajski termin na określenie firmamentu רָקִיעַ – przez στερέωμα. Współcześni egzegeci rozwiązują ten dylemat inaczej, przyjmując, że początek opisu nie jest tak naprawdę opisaniem działania Boga, ale ogólnym wprowadzeniem, swego rodzaju zapowiedzią. A jeśli tak, to nie ma podwójnego stwarzania nieba. Teofil natomiast przyjmuje te fragmenty jako dwa opisy i wychodzi z trudności, przyjmując, że chodzi tutaj o dwa nieba: niewidzialne $\text{רָקִיעַ}/\text{οὐρανὸν}$ i widzialne zwane firmamentem $\text{שָׁמַיִם}/\text{στερέωμα}$, które potem jest także określane niebem. W tym właśnie firmamencie jest przechowywana jego zdaniem połowa wód, tak by mogły służyć rodzajowi ludzkiemu jako deszcze, rosy i szrony, druga część wód natomiast została pozostawiona na ziemi na rzeki, źródła i morza³¹. Nie znając zjawiska parowania wody, Teofil przywołuje przekonanie starożytnych, że firmament jest zbiornikiem części wód, które spadają na ziemię w postaci deszczu, druga część natomiast znajduje się na ziemi w zbiornikach wodnych. A gdy „wody wciąż pokrywały ziemię, Bóg przez swój Logos (ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ) zebrał wody razem w jednym miejscu i stała się widoczna sucha ziemia, która

³⁰ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 13, 7, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 412 (z niewielkimi zmianami).

³¹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 13, 7, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 412.

wcześniej był niewidoczna (Rdz 1,9)³². Widzimy po raz kolejny, że Logos jest wykonawcą wszystkich poszczególnych poleceń Boga, On zbiera wody w jednym miejscu i dzięki temu działaniu stała się widoczna sucha ziemia (ὄρατὴν γενηθῆναι τὴν ξηράν), która wcześniej była niewidzialna (πρότερον γεγонуῖαν αὐτὴν ὄρατον), pod wodą. Ziemia jednak, choć stał się teraz widzialna, według Teofila pozostawała nadal bezkształtna (ἔτι ὑπῆρχεν ἀκατασκεύαστος), Bóg więc ukształtował ją (κατεσκεύασεν οὖν αὐτὴν) i ozdobił (καὶ κατεκόσμησεν) różnego rodzaju trawami, nasionami i roślinami (διὰ παντοδαπῶν χλοῶν καὶ σπερμάτων καὶ φυτῶν). Choć biskup Antiochii nie wspomina o tym wprost, ale ponieważ pisał o tym wcześniej wiele razy, bez ryzyka błędu możemy przyjąć, że Bóg czyni te poszczególne rzeczy, czyli na tym etapie ukształtował ziemię i przyozdobił roślinami przez swój Logos. Ziemia więc z bezkształtnej przybrała określony kształt i z pustej została przyozdobiona trawami, nasionami i roślinami.

3.2. Piękno świata stworzonego: interpretacja alegoryczna niektórych elementów stworzonych

W rozdziale 14 Teofil, kontemplując piękno świata stworzonego, interpretuje niektóre jego elementy alegoryczne, odnosząc je do rzeczywistości Kościoła. Według autora „różnorodność, zauważalne piękno i wielość” traw, nasion i roślin ukazuje „zmartwychwstanie na dowód przyszłego zmartwychwstania wszystkich ludzi (διὰ αὐτῶν δείκνυται ἡ ἀνάστασις, εἰς δεῖγμα τῆς μελλούσης ἔσεσθαι ἀναστάσεως ἀπάντων ἀνθρώπων). Któż bowiem nie zdziwiłby się, wiedząc, że z nasienia figi rodzi się drzewo figowe albo z innych najmniejszych nasion wyrastają duże drzewa³³. Zatem piękno, różnorodność i wielość stworzonych przez Boga roślin zapowiada przyszłe zmartwychwstanie ludzi, a dowodem tego jest siła życia w nich zawarta, dzięki której z najmniejszych nawet nasion wyrastają duże drzewa. Teofil nawiązuje tutaj do siły odradzania się, wszczepionej w naturę roślin przez Boga, która jest zapowiedzią przyszłego zmartwychwstania ludzi, czyli zwycięstwa siły życia wszczepionej w człowieka. Tak bowiem jak rośliny czy drzewa, rosnąc, niejako obumierają i wydają nasiona, a potem te nasiona odradzają się w postaci

³² Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 8, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 412.

³³ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 14, 1, PTS 44, s. 61, BOK 24, s. 412.

pełnych roślin, tak samo człowiek umiera, ale w przyszłości powstanie z martwych. Jest jednak pewna różnica. O ile rośliny czy drzewa odradzają się dzięki sile życia, którą Bóg w nie wszczepił, o tyle człowiek nie powstaje z martwych dzięki tylko swojej własnej wewnętrznej i naturalnej sile życia, ale poprzez dodatkową interwencję Pana.

W dalszej części Teofil widzi podobieństwa świata do morza. Jak morze dawno by wyschło z powodu parowania wody, gdyby nie było zasilane wodą z rzek i źródeł:

Tak samo również świat, gdyby nie posiadał Prawa Bożego i proroków wydających i przekazujących słodycz, miłosierdzie, sprawiedliwość i naukę świętych Bożych przykazań (οὕτως καὶ ὁ κόσμος, εἰ μὴ ἐσχίκει τὸν τοῦ θεοῦ νόμον καὶ τοὺς προφήτας ῥέοντας καὶ πηγάζοντας τὴν γλυκύτητα καὶ εὐσπλαγγχίαν καὶ δικαιοσύνην καὶ διδαχὴν τῶν ἁγίων ἐντολῶν τοῦ θεοῦ), dawno by już zginął z powodu nieprawości i przeróżnych w nim grzechów (διὰ τὴν κακίαν καὶ ἁμαρτίαν τὴν πληθύουσαν ἐν αὐτῷ ἥδη ἂν ἐκλελοίπει)³⁴.

Istnienie świata stworzonego według tego fragmentu podtrzymuje Prawo Boże i nauczanie proroków, tak jak rzeki i źródła podtrzymują istnienie morza. Użyte tutaj wyrażenie greckie τὸν νόμον τοῦ θεοῦ wskazuje zarówno na prawo natury dane przez Boga, dzięki któremu wszystkie elementy świata stworzonego funkcjonują bez zakłóceń, zgodnie z zaleconym im prawem natury, jak również Prawo Mojżeszowe, zwłaszcza Dekalog. Teofil wyraźnie czyni tutaj aluzję do nauczania Prawa i proroków, które było zapowiedzią nauczania Jezusa. Nauczanie proroków zaś przekazuje słodycz nauki Bożej (γλυκύτητα), miłosierdzie (εὐσπλαγγχίαν), sprawiedliwość (δικαιοσύνην) i naukę świętych przykazań Bożych (διδαχὴν τῶν ἁγίων ἐντολῶν τοῦ θεοῦ). Bez nich świat zginąłby z powodu nieprawości (κακίαν) i różnych grzechów (ἁμαρτίαν) ludzi.

W dalszej części, wyspy na morzu możliwe do zamieszkania, urodzajne i zaopatrzone w wodę oraz porty i przystanie, które dają schronienie marynarzom miotanyh sztormami, porównuje z kościołami:

Tak również Bóg udzielił światu, który jest miotany i rzucany grzechami (τῷ κόσμῳ κυμαινομένῳ καὶ χειμαζομένῳ ὑπὸ τῶν ἁμαρτημάτων),

³⁴ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 14, 2, PTS 44, s. 61, BOK 24, s. 412-413.

miejsca modlitwy zwane także świętymi wspólnotami (kościółami) (τὰς συναγωγὰς, λεγομένας δὲ ἐκκλησίας ἁγίας), w których jak w portach wysp są przechowywane nauki prawdy (ἐν αἷς καθάπερ λιμένασιν εὐόρομοις ἐν νήσοις αἱ διδασκαλαὶ τῆς ἀληθείας εἰσὶν)³⁵.

Jak porty i przystanie wysp dają schronienie statkom miotanym falami sztormów, tak świat (κόσμος) miotany i rzucały falami grzechów (ὑπὸ τῶν ἀμαρτημάτων) znajduje schronienie w miejscach modlitwy. Ciekawe, że na ich określenie Teofil używa terminu „synagogi” (τὰς συναγωγὰς), nie obawiając się konotacji z judaizmem. Termin ten oznaczał wtedy po prostu miejsce modlitwy niezależnie od wyznania i nie był ograniczony tylko do judaizmu. Aby jednak nie było wątpliwości, iż chodzi o chrześcijańskie miejsca modlitwy, precyzuje zaraz, dodając „zwane świętymi wspólnotami” (λεγομένας δὲ ἐκκλησίας ἁγίας). Termin ἐκκλησία pojawia się w Nowym Testamencie, zwłaszcza w Listach św. Pawła, na określenie już wspólnot chrześcijańskich³⁶. Potwierdza to jednoznacznie precyzacja „świętymi” (ἁγίας), terminu, którego bardzo często używał właśnie św. Paweł na określenie uczniów Jezusa (por. Rz 1,7; 1Kor 1,2; 2Kor 1,1; Ef 1,1; Flp 1,1). Ciekawe, że Teofil z jednej strony nie ogranicza się tylko do użycia jednego terminu ogólnego συναγωγή na określenie miejsca modlitwy, wyjaśniając, że chodzi o chrześcijańskie ἐκκλησίας ἁγίας, a z drugiej nie używa tylko samego wyrażenia chrześcijańskiego ἐκκλησίας ἁγίας, które byłoby niezrozumiałe dla Autolika i innych czytelników pogańskich³⁷. W tych chrześcijańskich miejscach modlitwy są przechowywane, jak w portach, „nauki prawdy” (αἱ διδασκαλαὶ τῆς ἀληθείας). Termin ἀληθεία w kontekście całego dzieła *Do Autolika* oznacza przesłanie chrześcijańskie, które obejmuje również objawienie starotestamentalne, zwłaszcza w kontekście opisu stworzenia świata. Pamiętajmy, że w 13,1 Teofil krytykował Hezjoda za to, że opis powstania rzeczy stworzonych wyprowadzał z rzeczywistości ziemskich, niskich i ludzkich. Zatem błędom autorów pogańskich przeciwstawia on prawdę objawiania biblijnego. Użyty termin διδασκαλαὶ zaś w liczbie mnogiej wskazuje, że Teofil ma na myśli poszczególne elementy nauk chrześcijańskich. Wyrażenie „nauki prawdy” więc należy tutaj rozumieć

³⁵ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 14, 2, PTS 44, s. 61, BOK 24, s. 413.

³⁶ Por. J. Stepien, *Organizacja pierwotnego Kościoła w Listach św. Pawła*, STV 2/1-2 (1964) s. 309-404.

³⁷ Por. J.T. Burtchael, *From Synagoge to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992, s. 124-135.

jako wzmocnienie jego interpretacji biblijnego opisu stworzenia świata, który to opis jest właśnie takim nauczaniem prawdy.

W ostatniej części rozdziału 14, odwołując się znowu do obrazu wysp, porównuje je do herezji. Jak niektóre wyspy są skaliste, bezwodne, nieurodzajne, pełne dzikich zwierząt i niebezpieczne dla żeglujących lub miotanych falami, gdzie statki toną, a rozbitkowie giną,

Tak jest również z błędnymi naukami (αἱ διδασκαλῖαι τῆς πλάνης), mam na myśli herezje (λέγω δὲ τῶν αἰρέσεων), które niszczą tych, co się do nich zbliżają (αἱ ἐξαπολλύουσιν τοὺς προσιόντας αὐταῖς). Nie są oni bowiem prowadzeni przez słowo prawdy (οὐ γὰρ ὁδηγοῦνται ὑπὸ τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας), lecz jak piraci, gdy opanują statki, prowadzą je na wyżej wspomniane miejsca, aby je zniszczyć, tak również i ci, którzy oddalają się od prawdy, zostają zniszczeni przez błąd (οὕτως συμβαίνει καὶ τοῖς πλανωμένοις ἀπὸ τῆς ἀληθείας ἐξαπόλλυσθαι ὑπὸ τῆς πλάνης)³⁸.

Trzy elementy w tym fragmencie zasługują na głębszą analizę. Po pierwsze, Teofil, jak widzimy, porównuje błędne nauki (αἱ διδασκαλῖαι τῆς πλάνης) do wysp skalistych i nieurodzajnych, niebezpiecznych dla żeglarzy, gdzie toną statki i giną rozbitkowie. Wyrażenie αἱ διδασκαλῖαι τῆς πλάνης, które dosłownie oznacza ‘nauki błędu’, wyraźnie kontrastuje z frazą z poprzedniej części (αἱ διδασκαλῖαι τῆς ἀληθείας). Tak jak „nauki prawdy” są wyspami urodzajnymi, zaopatrzonymi w przystanie i porty dające schronienie statkom i marynarzom, tak „nauki błędu” są wyspami nieurodzajnymi, bez portów i przystani, gdzie statki toną, a rozbitkowie giną. I tak jak tam „prawda” (ἀληθεία) oznaczało prawdę przesłania chrześcijańskiego, zwłaszcza prawdę na temat biblijnego opisu stworzenia, tak tutaj „błąd” (πλάνη) oznacza pogańskie domniemania na ten temat. Użyta w obydwu przypadkach fraza w liczbie mnogiej αἱ διδασκαλῖαι odnosi się do poszczególnych elementów „nauk prawdy” i „nauk błędu”. Po drugie, zaraz potem Teofil precyzuje, co ma na myśli, pisząc o „błędzie”. Chodzi mianowicie o herezje, które niszczą tych, którzy zbliżają się do nich. Znowu przywołuje zarówno termin bardziej ogólny (πλάνη), a następnie precyzuje, że chodzi o herezje, gdyż użycie tylko tego drugiego byłoby mało czytelne dla pogańskich odbiorców jego dzieła. Terminu „herezje” używa w liczbie mnogiej (τῶν αἰρέσεων), ale nie wyjaśnia, które z nich ma na myśli. Może tutaj chodzić

³⁸ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 14, 4, BOK 24, s. 413.

o rozpowszechniony w Antiochii na początku II wieku, a potwierdzony przez listy Ignacego doketyzm albo, co bardziej prawdopodobne, jakieś późniejsze nurty gnostyczne. Wskazują na to praktycznie niepojawiające się w dziele Teofila wątki chrystologiczne, a jeśli już do nich nawiązuje, to przedstawia Chrystusa najczęściej jako Logos, narzędzie Boga w dziele stworzenia. Dalej kontekstem użycia terminu jest interpretacja biblijnego opisu stworzenia, więc chodzi raczej o herezje wypaczające nauczanie biblijne na ten właśnie temat, czyli w tym czasie właśnie gnostyczne. Po trzecie wreszcie, podobnie jak piraci pochwyciwszy statki prowadzą je w pobliże skalistych i bezludnych wysp, aby je zniszczyć, tak ci, którzy oddalają się od prawdy, zostają zniszczeni przez błąd. Ci, którzy oddalają się od wspomnianej prawdy (ἀπὸ τῆς ἀληθείας), według Teofila nie oddalają się od jakiejś tylko ogólnej prawdy wiary chrześcijańskiej, ale w tym kontekście – od prawdy dotyczącej biblijnego opisu stworzenia. Według Teofila może się ono dobywać w dwojaki sposób: przez przyjęcie błędnych pogańskich interpretacji stworzenia świata (np. Hezjoda) albo przez przyjęcie również błędnej gnostycznej wersji stworzenia świata, która, jak wiemy, pomniejszała albo wręcz eliminowała materialność rzeczy stworzonych. Ci zatem, którzy oddalają się od takiej prawdy, zostają zniszczeni przez błąd (ἐξαπόλλυσθαι ὑπὸ τῆς πλάνης). Znajdujemy tutaj bardzo ciekawy aspekt refleksji teologicznej Teofila na temat niszczącej funkcji błędu czy herezji. Dzisiaj postrzegamy błąd jedynie w kategoriach błędu intelektualnego, ale w starożytności, również tej II wieku, filozofia była postrzegana nie tyle jako dyscyplina poświęcona teoretycznej refleksji, ale jako *ars vitae*³⁹. W takiej koncepcji filozofii mieściło się również chrześcijaństwo i, co ciekawe, stawiano mu wiele zarzutów, ale nikt nie kwestionował prawa chrześcijan do nazywania swojej nauki filozofią życia⁴⁰. Jeśli umieścimy ostatnią wypowiedź Teofila w takim kontekście, to lepiej rozumiemy jego wypowiedź, że ci, którzy oddalają się od prawdy, zostają zniszczeni przez błąd. Teofil zakłada, że nie ma terenu neutralnego pomiędzy prawdą a błędem – kto odchodzi od prawdy, popada nieuchronnie w błąd. A błąd, w kontekście naszych rozważań, w rozumieniu stworzenia świata prowadzi do błędnego życia i wiemy z zachowanych fragmentów dzieł gnostycznych oraz krytyki ich poglądów

³⁹ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992; P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, Warszawa 2018.

⁴⁰ Por. D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, Warszawa 2020; D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość śmierci*, Warszawa 2021.

przez Klemensa i Orygenesa, że członkowie niektórych sekt gnostyckich wiedli rzeczywiście bardzo niemoralne, niszczące ich życie. Najprawdopodobniej to właśnie ma na myśli Teofil, pisząc, że oddalający się do prawdy życia będą zniszczeni przez błąd. Zniszczone będzie ich człowieczeństwo i całe życie.

4. Czwarty dzień stworzenia

Analizę czwartego dnia stworzenia Teofil rozpoczyna od polemiki z filozofami starożytnymi, którzy mieli nauczać, że rzeczy powstałe na ziemi pochodzą z ciał świecących. Celem ich argumentacji było wykluczenie Boga jako Stwórcy wszechświata. Według opisu biblijnego z Rdz 1,14-18 czwartego dnia zostały stworzone światła (Τετάρτη ἡμέρα ἐγένοντο οἱ φῶσται). Liczba mnoga odnosi się tutaj do dwóch większych światła, czyli słońca i księżyca, oraz wszystkich wizualnie mniejszych światła, czyli gwiazd. W dalszej części przedstawia szczegółowo swoją argumentację:

Bóg bowiem, będąc przewidujący, poznał wcześniej absurd szalonych filozofów, którzy mieli w przyszłości nauczać, że rzeczy powstałe na ziemi pochodzą z ciał świecących, aby mogli wykluczyć *Boga* (por. 1Tes 4,8). Aby więc prawda mogła zostać ukazana, rośliny i nasiona zostały stworzone przed światłami. To bowiem, co jest późniejsze, nie może być przyczyną powstania dla tego, co wcześniejsze⁴¹.

Teofil idzie tutaj za logiką tekstu biblijnego i stara się wyjaśnić jego pozorne sprzeczności: jak to możliwe, że najpierw zostały stworzone rośliny i nasiona, a dopiero potem światła? Wprowadza dalej argument wyraźnie apologetyczny, połączony z krytyką filozofii antycznej: Bóg jako przewidujący (ὁ θεὸς προγνώστης) przewidział wcześniej absurdalne poglądy filozofów nauczone w przyszłości (ὡν ἠπίστατο τὰς φλυαρίας τῶν ματαιῶν φιλοσόφων), że wszystkie rzeczy powstałe na ziemi w sposób naturalny pochodzą z ciał świecących (ὅτι ἡμελλον λέγειν ἀπὸ τῶν στοιχείων εἶναι τὰ ἐπὶ τῆς γῆς φόμενα). Tam bowiem, gdzie pojawia się światło słońca, tam również w sposób naturalny, jak możemy zaobserwować w przyrodzie, rodzą się i rosna rośliny. Jednak w biblijnym opisie

⁴¹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 15, 1, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 413.

stworzenia najpierw zostają stworzone rośliny i nasiona, a dopiero potem światła świecące, aby wykazać, że ich pochodzenie nie jest naturalne, ale od Boga. Naturalnie będą rosły dopiero potem, po stworzeniu światła. Użyty tutaj przez Teofila termin τῶν στοιχείων oznacza dosłownie ‘elementy’ świata, czyli słońce, księżyc i gwiazdy. Filozofowie mieli zaś głosić taki naturalistyczny pogląd pochodzenia roślin, aby wykluczyć istnienie Boga (πρὸς τὸ ἀθετεῖν τὸν θεόν). Sam Teofil niejako podsumowuje swój wywód: aby prawda mogła zostać ukazana (ἵνα οὖν τὸ ἀληθὲς δειχθῆ), rośliny i nasiona zostały stworzone przed światłami (προγενέστερα γέγονεν τὰ φυτὰ καὶ τὰ σπέρματα τῶν στοιχείων). Teofil chce zatem pokazać, że porządek stworzenia świata przez Boga jest zupełnie odwrotny niż porządek naturalny. Konkluduje, że to, co jest późniejsze (τὰ γὰρ μεταγενέστερα), nie może być naturalną przyczyną powstania tego, co wcześniejsze (οὐ δύναται ποιεῖν τὰ αὐτῶν προγενέστερα). Inaczej mówiąc, światła, takie jak słońce, księżyc i gwiazdy powstały później, nie mogą być przyczyną powstania tego, co istniało wcześniej, czyli roślin i nasion. W ten sposób Teofil dorzucił naturalistyczną koncepcję stworzenia lansowaną m.in. przez filozofów starożytnych.

Po odrzuceniu powyższej koncepcji Teofil przechodzi do interpretacji typologicznej, w której te stworzone światła „zawierają w sobie wzór i typ wielkiej tajemnicy (ταῦτα δὲ δεῖγμα καὶ τύπον ἐπέχει μεγάλου μυστηρίου)”⁴². Tą wielką tajemnicą jest stwierdzenie, że „słońce jest typem Boga, a księżyc jest typem człowieka” (ὁ γὰρ ἥλιος ἐν τύπῳ θεοῦ ἐστίν, ἢ δὲ σελήνη ἀνθρώπου)⁴³. I jak słońce przewyższa księżyc siłą i jasnością, tak samo Bóg przewyższa rodzaj ludzki. Teofil stwierdza tutaj tylko ogólnie, że Bóg przewyższa rodzaj ludzki we wszystkim, ale w dalszej części wywodu zaraz dodaje, że jak słońce pozostaje zawsze pełne i nigdy się nie zmniejsza, „tak samo Bóg pozostaje zawsze doskonały i pełen wszelkiej mocy, rozumu, mądrości, nieśmiertelności i wszystkich dóbr (πλήρης ὢν πάσης δυνάμεως καὶ συνέσεως καὶ σοφίας καὶ ἀθανασίας καὶ πάντων τῶν ἀγαθῶν)”. Księżyc natomiast zmniejsza się co miesiąc i traci moc, gdyż jest typem człowieka, potem odradza się i wzrasta na wzór przyszłego zmartwychwstania. Z oczywistych względów niniejszy opis nie przedstawia naukowego obrazu świata, ale potoczny, taki, jaki podpadał pod zmysły. Dzisiaj znamy poszczególne fazy księżyca, który razem z wszystkim krąży wokół słońca, ludy starożytne

⁴² Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 15, 1, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 413.

⁴³ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 15, 2, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 413.

natomiast tylko widziały, że on się zmniejsza i potem powraca do swojego pierwotnego stanu. Teofil wykorzystuje ten fakt, aby przedstawić go jako typ człowieka, który starzeje się, umiera, a potem odradza ponownie w zmartwychwstaniu. Bóg natomiast nie zmienia się, jest zawsze doskonały, pełen mądrości i nieśmiertelny.

Z kolei w 15, 4 Teofil interpretuje typologicznie zarówno trzy dni przed stworzeniem światła, jak też czwarty dzień:

Podobnie również owe trzy dni przed powstaniem trzech światła są typami innej triady (αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστῆρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος): Boga, Jego Logosu i Jego Mądrości (τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ). Czwarty zaś dzień jest typem człowieka, który właśnie potrzebuje światła (τετάρτῳ δὲ τόπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεῖς τοῦ φωτός), aby istniał Bóg, Logos, Mądrość i człowiek (ἵνα ᾗ θεός, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος). Z tego właśnie powodu światła zostały stworzone czwartego dnia (διὰ τοῦτο καὶ τετάρτη ἡμέρα ἐγενήθησαν φωστῆρες)⁴⁴.

Ponieważ autor analizuje biblijny opis stworzenia świata czwartego dnia, w którym zostały stworzone ciała świecące oraz słońce i księżyc, które według niego są typami Boga i człowieka, teraz same pierwsze trzy dni stworzenia postrzega jako typy Pana, Jego Logosu i Jego Mądrości. Zarówno opis biblijny, jak również interpretacja Teofila przyjmują oczywiście perspektywę teologiczną, a nie nauk empirycznych. Odczytywany z perspektywy nauk empirycznych biblijny opis może brzmieć absurdalnie: Bóg stwarza najpierw niebo i ziemię, dzień i noc, rośliny i drzewa, a dopiero trzeciego dnia ciała świecące oraz słońce i księżyc. Z perspektywy teologicznej natomiast przez pierwsze trzy dni wszystko działa się poprzez bezpośrednie działanie Boga i On był światłem nawet dla roślin i drzew, zastępując naturalne światło słońca. I te właśnie pierwsze trzy dni są typem Trójcy Świętej: Boga, Logosu i Mądrości Bożej. Widzimy, że jesteśmy tutaj dopiero u początków refleksji teologicznej nad tajemnicą Trójcy Świętej i nie mamy jej przedstawionej tak, jak wykrystalizuje się w ogniu późniejszych sporów chrystologicznych i trynitarnych w IV i V wieku Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty⁴⁵. W II wieku Justyn i Teofil używali najczęściej triady Bóg, Logos i Mądrość, przy czym Mądrość była zamiennie aplikowana albo do Syna Bożego Logosu albo do

⁴⁴ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 15, 4, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 414.

⁴⁵ Por. N. Widok, *Akomodacja terminu „trias” od Teofila z Antiochii do Grzegorza z Nazjanzu*, RH 44/3 (1996) s. 185-201; Prostmeier, *Der Logos im Paradies*, s. 207-228.

Ducha Świętego, prowokując dodatkowe zamieszanie w refleksji teologicznej⁴⁶. Zatem pierwsze trzy dni stworzenia są typem Trójcy Świętej, czwarty dzień natomiast jest typem człowieka. Pierwsze trzy dni jako typ Boga nie potrzebowały światła, gdyż sam Pan był dla nich światłem, czwarty dzień natomiast jest typem człowieka, który potrzebuje światła. Widzimy więc, że według Teofila stworzenie światła czwartego dnia już było przygotowaniem dla stworzonego później człowieka. A wszystko po to, na co wyraźnie wskazuje celowe ἵνα, aby ukazać istnienie Boga, Logosu, Mądrości i człowieka. W opisie stworzenia światła czwartego dnia Teofil dostrzega więc niejako typologiczną pełnię, Trójcę Świętą i człowieka. Aby ta pełnia mogła zaistnieć „z tego właśnie powodu światła zostały stworzone czwartego dnia”.

W ostatniej części rozdziału 15. Teofil interpretuje układ gwiazd, ich jasność oraz ruch. Zatem „rozmieszczenie gwiazd (Ἡ δὲ τῶν ἄστρον θέσις) odpowiada ustaleniu i porządkowi (οἰκονομίαν καὶ τάξιν ἔχει) ludzi pobożnych i sprawiedliwych (τῶν δικαίων καὶ εὐσεβῶν), którzy zachowują Prawo i przykazania Boże (τηροῦντων τὸν νόμον καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ)”⁴⁷. Jak ludzie pobożni zachowują Prawo Boże i przykazania Boga, tak układ gwiazd według ustalonego porządku zachowuje prawo Boże dla nich ustanowione. Następnie rozróżnia trzy rodzaje gwiazd: wyraźnie widzialne i jasno świecące, mniej jasne i przechodzące z miejsca na miejsce. Te pierwsze, „wyraźnie widzialne i jasno świecące (ἐπιφανεῖς καὶ λαμπροί) są naśladowcami proroków (εἰσιν εἰς μίμησιν τῶν προφητῶν), dlatego też pozostają niezmiennie i nie przechodzą z jednego miejsca na drugie (διὰ τοῦτο καὶ μένουσιν ἀκλινεῖς, μὴ μεταβαίνοντες τόπον ἐκ τόπου)”⁴⁸. W przypadku tych pierwszych nie pisał wprost, że są typami proroków, ale że naśladowają proroków (εἰς μίμησιν). Nie wyjaśnia dokładnie, na czym to naśladowanie polega, ale dalsza część tekstu w której precyzuje, iż pozostają niezmiennie i nie przechodzą z miejsca na miejsce, sugeruje, że chodzi o stałość proroków w wierności prawu Bożemu. Gwiazdy, które „posiadają mniejszy stopień jasności (οἱ δὲ ἑτέραν ἔχοντες τάξιν τῆς λαμπρότητος), są typami ludu sprawiedliwych (τύποι εἰσιν τοῦ λαοῦ τῶν δικαίων)”⁴⁹. Wyrażenie

⁴⁶ Por. W. Rordorf, *La Trinité dans les écrits de Justin Martyr*, „Augustinianum” 20 (1980) s. 285-297; D. Bourgeois, *La sagesse des Anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie de saint Justin*, Paris 1981.

⁴⁷ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 15, 5, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 414.

⁴⁸ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 15, 5, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 414.

⁴⁹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 15, 5, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 414.

„lud sprawiedliwych” pochodzi z Iz 60,21 i pojawia się w kontekście nauczania o wierności Prawu Bożemu. Wreszcie trzecia grupa gwiazd, „przechodzące z miejsca na miejsce i błędzące (οἱ δ' αὖ μεταβαίνοντες καὶ φεύγοντες τόπον ἐκ τόπου), zwane także planetami (οἱ καὶ πλάνητες καλούμενοι), są typem ludzi, którzy odeszli od Boga i nie zachowują Jego Prawa oraz przykazań (αὐτοὶ τύπος τυγχάνουσιν τῶν ἀφισταμένων ἀνθρώπων ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καταλιπόντων τὸν νόμον καὶ τὰ προστάγματα αὐτοῦ)”⁵⁰. Te gwiazdy, które zmieniają miejsce swojego usytuowania lub błędzą po niebie, określane też planetami, są typem ludzi, którzy odeszli od Boga i nie zachowują Jego Prawa oraz nakazów. Znowu chodzi oczywiście o percepcję wzrokową, a nie naukowe opisanie natury gwiazd czy planet. Co prawda w przypadku gwiazd mniej jaśniejących albo zmieniających miejsce lub błędzących Teofil wyraźnie mówi, że są odpowiednio typami (τύποι/τύπος) ludu sprawiedliwych albo ludzi, którzy odstąpili od Boga i nie zachowują Jego praw ani nakazów, w przypadku gwiazd wyraźnie i jasno świecących używa terminu „naśladują” (εἰς μίμησιν), to jednak w sensie szerokim wszystkie te typy gwiazd interpretuje typologicznie: pierwsze jak typ proroków, drugie jako typ ludu sprawiedliwych, a trzecie jako typ ludzi niewiernych. I taka typologiczna interpretacja różnych rodzajów gwiazd jest z pewnością oryginalnym wkładem Teofila do egzegezy Rdz 1.

5. Piąty dzień stworzenia

Według opisu biblijnego piątego dnia zostały stworzone wszelkie istoty żyjące w wodzie i ptactwo latające na niebie. Zdaniem Teofila (II 16, 1) celem stworzenia mnóstwa i różnorodności gatunków zwierząt wodnych (ἐκ τῶν ὕδατων ζῶα) było ukazanie wielorakiej mądrości Bożej (por. Ef 3,10). Dalej błogosławieństwo Boże tych istot, aby były płodne i rozmnażały się w morzach, a ptactwo – na ziemi autor interpretuje jako „znak przyszłego nawrócenia ludzi i odpuszczenia grzechów przez wodę i obmycie odradzające (1Tm 3,5), by wszyscy, którzy przybliżają się do prawdy, zostali odrodzeni i dostąpili błogosławieństwa Bożego (εἰς δεῖγμα τοῦ μέλλειν λαμβάνειν τοὺς ἀνθρώπους μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν διὰ ὕδατος καὶ λουτροῦ παλιγγενεσίας πάντας τοὺς προσιόντας τῇ ἀληθείᾳ καὶ ἀναγεννωμένους καὶ λαμβάνοντας εὐλογίαν

⁵⁰ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 15, 6, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 414.

παρὰ τοῦ θεοῦ)⁵¹. Choć Teofil nie używa tutaj terminu τύπος, a δείγμα ('znak'), to jednak interpretuje błogosławieństwo Boże istot wodnych jako typ przyszłego nawrócenia ludzi (τοὺς ἀνθρώπους μετάνοιαν) i odpuszczenia grzechów (καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) właśnie przez wodę (διὰ ὕδατος) i obmycie odradzające (λουτροῦ παλιγγενεσίας). Ostatnie słowa są cytatem z 1Tm 3,5, ale nie ulega wątpliwości, że dla Teofila owo nawrócenie i odpuszczenie grzechów przez wodę i obmycie to sakrament chrztu świętego. Dzieje się zaś tak, dlatego, aby ci wszyscy, którzy zbliżają się do prawdy (πάντας τοὺς προσιόντας τῇ ἀληθείᾳ), zostali odrodzeni przez chrzest (ἀναγεννωμένους) i otrzymali błogosławieństwo Boże (λαμβάνοντας εὐλογίαὶν παρὰ τοῦ θεοῦ). Prawdą dla Teofila jest oczywiście osoba i nauka Jezusa Chrystusa i ci, którzy w Niego uwierzą, dostępują odrodzenia w chrzcie i otrzymują błogosławieństwo Boże. Zatem błogosławieństwo istot wodnych i ptaków jest dla autora w jakimś sensie typem przyszłego błogosławieństwa Bożego, którego człowiek dostępuje, nawracając się i przyjmując naukę chrześcijańską oraz odrodzenie przez sakrament chrztu świętego.

W 16, 3 Teofil pogłębia interpretację stworzenia istot wodnych i ptaków z Rdz 1,20-23, rozpoczynając od stwierdzenia, że „ryby i ptaki mięsożerne są podobne do ludzi chciwych i przewrotnych” (τὰ κήτη καὶ τὰ πετεινὰ τὰ σαρκοβόρα ἐν ὁμοιώματι τυγχάνει τῶν πλεονεκτῶν καὶ παραβατῶν)⁵². Widzieliśmy, że wcześniej koncentrował się tylko na zwierzętach wodnych, choć tekst biblijny mówi też o ptakach, używając bardziej ogólnego określenia „istoty wodne” (ἐκ τῶν ὑδάτων ζῶα), w tym fragmencie natomiast występuje termin τὰ κήτη, który oznacza ‘wielkie ryby’, a także pojawiają się ptaki (τὰ πετεινὰ), termin „mięsożerne” (τὰ σαρκοβόρα) zaś odnosi się zarówno do ryb, jak i ptaków. Teofil porównuje ich zachowanie w granicach natury z ludźmi sprawiedliwymi, przekraczającymi granice natury i pożerającymi słabsze natomiast – do rozbójników, zabójców i bezbożnych:

Jak bowiem choć posiadają tę samą naturę istoty morskie i powietrzne (ὥσπερ γὰρ ἐκ μιᾶς φύσεως ὄντα τὰ ἔνυδρα καὶ τὰ πετεινὰ), jedne z nich pozostają w granicach natury i nie krzywdzą słabszych od siebie (ἐνία μὲν μένει ἐν τῇ κατὰ φύσιν μὴ ἀδικοῦντα τὰ ἑαυτῶν ἀσθενέστερα), lecz zachowują Prawo Boga i żywią się nasionami ziemi (ἀλλὰ τηρεῖ νόμον τοῦ

⁵¹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 16, 2, PTS 44, s. 63, BOK 24, s. 414.

⁵² Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 16, 3, PTS 44, s. 63, BOK 24, s. 415.

θεοῦ καὶ ἀπὸ τῶν σπερμάτων τῆς γῆς ἐσθίει), inne zaś przekraczają Prawo Boże, pożerając mięso i krzywdząc słabszych (ἔνια δὲ ἐξ αὐτῶν παραβαίνει τὸν νόμον τοῦ θεοῦ σαρκοβοροῦντα, καὶ ἀδικεῖ τὰ ἑαυτῶν ἀσθενέστερα), tak i sprawiedliwi, którzy zachowują Prawo Boga, nikogo nie biją ani nie krzywdzą, żyją święcie i sprawiedliwie (οὕτως καὶ οἱ δίκαιοι φυλάσσοντες τὸν νόμον τοῦ θεοῦ οὐδένα δάκνουσιν ἢ ἀδικοῦσιν, ὁσίως καὶ δικαίως ζῶντες), natomiast rozbójcy, zabójcy i bezbożni są podobni do ryb, dzikich zwierząt i ptaków mięsożernych (οἱ δὲ ἄρπαγες καὶ φονεῖς καὶ ἄθεοι εἰκόσιν κήτεσιν καὶ θηρίοις καὶ πετεινοῖς τοῖς σαρκοβόροις): w pewnym sensie pożerają słabszych od siebie (δυνάμει γὰρ καταπίνουσιν τοὺς ἀσθενεστέρους ἑαυτῶν)⁵³.

Autor powraca w cytowanym fragmencie do ogólnego określenia „istoty wodne” (τὰ ἔνυδρα), które wraz z ptakami (τὰ πετεινά), jak twierdzi, posiadają tę samą naturę (ἐκ μιᾶς φύσεως ὄντα), oczywiście w sensie natury danej im przez Boga (nie chodzi o zrównanie natury istot wodnych i powietrznych). Zatem choć posiadają one tę samą naturę, to jedne z nich postępują w granicach natury (κατὰ φύσιν) i nie krzywdzą słabszych od siebie (μὴ ἀδικοῦντα τὰ ἑαυτῶν ἀσθενέστερα), zachowują prawo Boże (τηρεῖ νόμον τοῦ θεοῦ) i żywią się nasionami z ziemi (ἀπὸ τῶν σπερμάτων τῆς γῆς ἐσθίει). Teofil za pomocą dwóch par stwierdzeń określa ich status – pozostają w tym, co jest życiem według natury, i w konsekwencji nie niszczą słabszych od siebie oraz zachowują prawo Boże, które wyznaczyło im pożywienie z nasion ziemi. Inne natomiast istoty, zarówno wodne, jak i powietrzne, przekraczają prawo Boże w dwojaki sposób: żywiąc się mięsem (σαρκοβοροῦντα) i krzywdząc słabszych od siebie (ἀδικεῖ τὰ ἑαυτῶν ἀσθενέστερα). Teofil zakłada, że różnica między nimi w zachowaniu oparta jest na zachowywaniu lub przekraczaniu ustanowionego prawa Bożego wszczepionego w ich naturę. Jeśli zachowują prawo Boże, żyją zgodnie ze swoją naturą (κατὰ φύσιν), nie krzywdzą słabszych od siebie istot i żywią się nasionami, jeśli zaś nie zachowują, krzywdzą istoty słabsze od siebie i żywią się mięsem. Autor sugeruje, że karmienie się mięsem istot słabszych nie wynika z naturalnej potrzeby istot wodnych i ptaków, ale jest skutkiem odstąpienia od prawa Bożego. Widzimy znowu, że jego interpretacja nie uwzględnia wewnętrznej struktury świata stworzonego, ale opiera się na założeniach teologicznych. Dzisiaj wiemy, że niektóre

⁵³ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 16, 3, PTS 44, s. 63, BOK 24, s. 415.

zwierzęta z natury są drapieżnikami i mięsożerne, więc atakując słabsze istoty, działają w jakimś sensie zgodnie ze swoją naturą, ale według Teofila jest to działanie przeciwne pierwotnej naturze udzielonej im przez Boga, które została zmodyfikowana przez nieposłuszeństwo prawu Bożemu. Te dwie kategorie istot posłużyły mu jednak do przedstawienia dwóch kategorii ludzi: sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Tak więc sprawiedliwi to ci, którzy zachowują prawo Boże (οἱ δίκαιοι φυλάσσοντες τὸν νόμον τοῦ θεοῦ) i z tego wynikają cztery konsekwencje: nikogo nie biją (οὐδένα δάκνουσιν) ani nie krzywdzą innych (ἢ ἀδικοῦσιν), żyją święcie (ὁσίως καὶ δικαίως ζῶντες) i sprawiedliwie (δικαίως ζῶντες). Niesprawiedliwi natomiast, i w dalszej części Teofil wymienia trzy ich kategorie: rozbójcy (οἱ ἄρπαγες), zabójcy (φονεῖς) i bezbożni (ἄθεοι), to ludzie podobni do ryb (κῆτεσιν), dzikich zwierząt (θηρίοις) i ptaków (πετεινοῖς) mięsożernych (τοῖς σαρκοβόροις). Oprócz obecnych wcześniej dwóch kategorii istot żywych (ryb i ptaków) tutaj autor dodaje też dzikie zwierzęta. Ponieważ określenie „mięsożerni” należy tutaj odnieść zarówno do ryb, jak i dzikich zwierząt oraz ptaków, więc niesprawiedliwi są podobni do ryb mięsożernych, dzikich zwierząt mięsożernych i ptaków mięsożernych. A to podobieństwo polega na tym, że pożerają słabszych od siebie (καταπίνουσιν τοὺς ἀσθενεστέρους ἑαυτῶν). Teofilowi obca jest oczywiście darwinowska walka o byt w naturze, a zabijanie słabszych istot i karmienie się ich ciałami jest dla niego skutkiem łamania prawa Bożego. Ludzie niesprawiedliwi, którzy tak postępują, niejako odczłowieczają się i stają się podobni do ryb, dzikich zwierząt i ptaków mięsożernych. Konkluduje analizę piątego dnia stworzenia podsumowaniem, że „choć gatunek istot wodnych i powietrznych ma udział w błogosławieństwie Bożym (Ἡ μὲν οὖν τῶν ἐνύδρων καὶ ἐρπετῶν γονή, μετεσχηκυῖα τῆς εὐλογίας τοῦ θεοῦ), to jednak nie osiągnął żadnych wyjątkowych cech własnych (οὐδὲν ἴδιον πάνυ κέκτηται)”⁵⁴. Stwierdzenie to brzmi dosyć enigmatyczne, a jego sens pozostaje niejasny. Wydaje się bowiem, że każdy z tych gatunków osiągnął swoje własne cechy: istoty wodne są przystosowane do życia w wodzie, ptaki zaś – do latania w powietrzu.

⁵⁴ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 16, 4, PTS 44, s. 63, BOK 24, s. 415.

6. Szósty dzień stworzenia

Bardzo ciekawą interpretację biblijnego opisu szóstego dnia stworzenia przedstawia Teofil w 17, 1. Według niej Bóg nie pobłogosławił stworzonych dzikich zwierząt i płazów ziemskich dlatego, że to błogosławieństwo zachował dla człowieka, którego miał stworzyć właśnie w tym samym dniu: „Szóstego zaś dnia, gdy Bóg stworzył już czworonogi, dzikie zwierzęta i płazy ziemskie, nie udzielił im błogosławieństwa, ale zachował je dla człowieka, którego właśnie miał stworzyć w tym samym dniu”⁵⁵. Według opisu biblijnego w Rdz 1,24-25 Bóg nakazał, aby ziemia wydała istoty żywe różnego rodzaju: bydło, zwierzęta pełzające i dzikie zwierzęta, i stało się tak. Z tego opisu Teofil akcentuje ogólne stworzenie czworonogów (τά τετράποδα), choć samego terminu τετράποδα nie ma w tekście biblijnym, potem wspomina, że Bóg stworzył dzikie zwierzęta (τὰ θηρία) i płazy ziemskie (έρπετὰ). Nie udzielił im jednak błogosławieństwa (τὰ χερσαία τὴν πρὸς αὐτὰ εὐλογίαὶν παρασιωπᾶ) tak jak w poprzednich dniach, ale zachował je dla człowieka, którego miał stworzyć w tym samym dniu (τηρῶν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν εὐλογίαὶν, ὃν ἤμελλεν ἐν τῇ ἕκτῃ ἡμέρᾳ ποιεῖν). Rzeczywiście w tekście biblijnym nie ma mowy o jakimkolwiek błogosławieństwie dla dzikich zwierząt i płazów ziemskich, stworzonych w tym dniu, ale tekst biblijny nie mówi nic, że to z powodu zarezerwowania tego błogosławieństwa dla człowieka. To już dedukcja Teofila. W dalszej części autor przedstawia interpretację typologiczną czworonogów i dzikich zwierząt:

Czworonogi i dzikie zwierzęta są typem takich ludzi, którzy nie znają Boga, żyją bezbożnie, mają dążenia *przyziemne* (Flp 3,19) i nie pokutują (Ἄμα καὶ εἰς τύπον ἐγένοντο τὰ τε τετράποδα καὶ θηρία ἐνίων ἀνθρώπων τῶν τὸν θεὸν ἀγνοούντων καὶ ἀσεβούντων καὶ τὰ ἐπίγεια φρονούντων καὶ μὴ μετανοούντων). Ci bowiem, którzy *odwracają się od* nieprawości (Ez 18,21-23) i żyją sprawiedliwie, szybują w duchu jak ptaki, myślą *z wysoka* (por. Kol 3,2) i mają upodobanie w woli Bożej (οἱ γὰρ ἐπιστρέφοντες ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν καὶ δικαίως ζῶντες ὥσπερ πετεινὰ ἀνίπτανται τῇ ψυχῇ, τὰ ἄνω φρονούντες καὶ εὐαρεστοῦντες τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ). Ci natomiast, którzy nie znają Boga i żyją bezbożnie (οἱ δὲ τὸν θεὸν ἀγνοοῦντες καὶ ἀσεβοῦντες), podobni są do ptaków, które mają skrzydła, lecz nie umieją latać ani wzniesić się do wyżyn boskości (ὁμοιοὶ εἰσιν ὄρνέοις τὰ πτερὰ μὲν

⁵⁵ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 17, 1, PTS 44, s. 64, BOK 24, s. 415.

ἔχουσιν, μὴ δυναμένοις δὲ ἀνίπτασθαι καὶ τὰ ἄνω τρέχειν τῆς θειότητος). I choć nazywani są co prawda ludźmi, to jednak umysł ich ciąży w dół, myślą po ziemsku i są ociężali z powodu grzechów (οὕτως καὶ οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι μὲν λέγονται, τὰ δὲ χαμαιφερῆ καὶ τὰ ἐπίγεια φρονοῦσιν, καταβαρούμενοι ὑπὸ τῶν ἁμαρτιῶν)⁵⁶.

Zarówno czworonogi, jak też dzikie zwierzęta (τετράποδα καὶ θηρία) są typem (εἰς τύπον ἐγένοντο) ludzi, którzy ponoszą cztery konsekwencje: nie znają Boga (τὸν θεὸν ἀγνοούντων), są bezbożni (ἀσεβούντων), myślą po ziemsku (ἐπίγεια φρονούντων) i nie pokutują albo, lepiej powiedzieć, nie nawracają się (μὴ μετανοούντων). Ci bowiem, którzy znają Boga, żyją sprawiedliwie i odwracają się od nieprawości, mają upodobanie w woli Bożej i duchową myślą wznoszą się wysoko do rzeczywistości boskich. Ci natomiast, którzy nie znają Boga, zazwyczaj żyją bezbożnie, podobni są do ptaków, które mają co prawda skrzydła, ale nie potrafią latać ani wznieść się do rzeczywistości boskich. Teofil odwołuje się tutaj do naturalnej duchowej więzi człowieka z Bogiem, która jest wzmacniana przez życie sprawiedliwe i zgodne z Jego wolą, a osłabiane przez życie bezbożne aż do niezdolności do jakiegokolwiek kontaktu z Nim. I choć nazywani są oni nadal ludźmi (ἄνθρωποι μὲν λέγονται), to jednak ich umysł nie wznosi się w górę do rzeczy boskich, lecz myślą o rzeczach ziemskich i po ziemsku oraz są ociężali z powodu grzechów (καταβαρούμενοι ὑπὸ τῶν ἁμαρτιῶν). Widzimy więc, że autor po raz kolejny interpretuje biblijny opis stworzenia typologicznie, odnosząc stworzenie zwierząt do życia ludzkiego.

W ostatniej części Teofil wyjaśnia sens określenia „dzikie zwierzęta” i następnie łączy ich złość z upadkiem człowieka. Zatem „dzikimi zwierzętami nazywane są istoty żywe, na które się poluje, nie zaś dlatego, iż od początku były złe lub jadowite (Θηρία δὲ ὠνόμασται τὰ ζῶα ἀπὸ τοῦ θηρεύεσθαι, οὐχ ὡς κακὰ ἀρχῆθεν γεγεννημένα ἢ ἰοβόλα)”⁵⁷. Autor precyzuje, że „istoty żywe” (τὰ ζῶα) określane są w tekście biblijnym jako „dzikie zwierzęta” (θηρία) dlatego, że poluje się na nie, na co wskazuje również czasownik θηρεύεσθαι, który ma rdzeń znaczeniowy taki sam jak θηρία. Nie są one określane dzikimi zwierzętami dlatego, że od początku, czyli od stworzenia, były złe lub jadowite (κακὰ ἀρχῆθεν γεγεννημένα ἢ ἰοβόλα). W dalszej części Teofil przekonuje, że wszystko,

⁵⁶ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 17, 2-4, PTS 44, s. 64, BOK 24, s. 415.

⁵⁷ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 17, 5, PTS 44, s. 64, BOK 24, s. 415.

co Bóg stworzył, od początku było stworzone jako dobre, a złymi uczynił zwierzęta grzech człowieka:

Nic bowiem od początku złego nie zostało przez Boga stworzone (οὐ γάρ τι κακὸν ἀρχῆθεν γέγονεν ἀπὸ θεοῦ), ale *wszystko* było *dobre*, a *nawet bardzo dobre* (ἀλλὰ τὰ πάντα καλὰ καὶ <καλὰ λίαν>) (Rdz 1,31), natomiast grzech człowieka uczynił je złymi (ἡ δὲ ἁμαρτία ἡ περὶ τὸν ἄνθρωπον κεκάκωκεν αὐτά). Gdy bowiem człowiek zszedł z prawej drogi, one również zbłądziły (τοῦ γὰρ ἀνθρώπου παραβάντος καὶ αὐτὰ συμπαρέβη). Tak bowiem jak w przypadku pana domu, gdy on sam czyni dobro, wtedy również i domownicy żyją właściwie, jeśli natomiast pan domu grzeszy, wtedy także i niewolnicy będą współgrzeszyć. Tak jak zresztą stało się z pewnym człowiekiem, który był panem: gdy on sam żył źle i grzeszył, podobnie i jego słudzy grzeszyli⁵⁸.

Bóg stworzył wszystkie istoty żywe, w tym również zwierzęta, jako dobre (τὰ πάντα καλὰ), a nawet bardzo dobre, i nic od początku swojego stworzenia nie było złe. Grzech człowieka, i chodzi o grzech (ἡ ἁμαρτία) pierwszych rodziców, który teologicznie określamy mianem grzechu pierworodnego, uczynił wszystkie istoty i zwierzęta złymi (κεκάκωκεν αὐτά). Teofil nie wyjaśnia, jak jego zdaniem to się stało, więc możemy się tylko domyślać, że grzech człowieka u początku dziejów świata zniszczył nie tylko jego relację z Bogiem, ale w jakimś sensie zachwiał porządkiem natury, czyniąc z istot żywych i zwierząt, z natury stworzonych jako dobre, istoty złe. Zło popełnione przez człowieka dotknęło również świat zwierząt. Gdy bowiem człowiek zszedł z prawej drogi (παραβάντος), którą dla niego wyznaczył Bóg, czyli życie zgodnie z zasadami ustalonymi przez Pana, wtedy również zwierzęta zeszły z nim, dosłownie „współzeszły” (συμπαρέβη) z drogi, jaką dla nich wyznaczył Bóg, i zaczęły przekraczać prawa natury. W dalszej części Teofil, wzmacniając swoją tezę, odwołuje się do przykładu z życia codziennego epoki: jeśli pan domu (δεσπότης οἰκίας) czyni dobro (εὖ πράσσει), wtedy wszyscy domownicy żyją właściwie (ἀναγκαίως καὶ οἱ οἰκέται εὐτάκτως ζῶσιν), a jeśli pan domu grzeszy (ἐὰν δὲ κύριος ἁμαρτάνῃ), wtedy i niewolnicy będą grzeszyć (καὶ οἱ δοῦλοι συναμαρτάνουσιν). Pierwszy raz nazywa pana domu δεσπότης οἰκίας prawdopodobnie dlatego, że porównuje jego postępowanie z pozostałymi domownikami

⁵⁸ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 17, 5-6, PTS 44, s. 64, BOK 24, s. 415-416.

(οἱ οἰκέται). Jeśli więc on praktykuje dobro, jego domownicy też czynią dobro. W drugim porównaniu natomiast używa określenia κύριος, bo potem będzie zestawiał jego postępowanie z niewolnikami. Zatem jeśli κύριος grzeszy (ἐὰν ἁμαρτάνῃ) – i zauważmy, że nie pisał tutaj ogólnie o czynieniu zła ani o niewłaściwym postępowaniu, ale o grzeszeniu – wtedy i jego słudzy czy niewolnicy również grzeszą (συναμαρτάνουσιν). Po tym przywołaniu ogólnej zasady następnie odwołuje się do przykładu konkretnego człowieka, który był panem (τὸν ἄνθρωπον κύριον ὄντα), i gdy sam grzeszył, wtedy i jego słudzy grzeszyli (καὶ τὰ δοῦλα συνῆμαρτεν). Kończy jednak optymistycznie: „Gdy zaś człowiek powróci znowu do swego stanu naturalnego i przestanie grzeszyć (ὁπόταν οὖν πάλιν ὁ ἄνθρωπος ἀναδράμῃ εἰς τὸ κατὰ φύσιν μηκέτι κακοποιῶν), wtedy również i zwierzęta odzyskają swoją pierwotną łagodność (κάκεινα ἀποκατασταθήσεται εἰς τὴν ἀρχῆθεν ἡμερότητα)”⁵⁹. Teofil określa stan życia człowieka zgodnie z przykazaniami Boga przywołanym już wcześniej frazą κατὰ φύσιν, która, jak wiemy, w przyszłości stanie się technicznym wyrażeniem na określenie pierwotnego stanu życia człowieka przed grzechem. Widzimy więc, że Teofil kładzie tutaj podwaliny pod język teologiczny i wprowadza w obieg idee, które staną się w przyszłości powszechne w języku teologii chrześcijańskiej. Kiedy więc człowiek powróci do stanu życia κατὰ φύσιν i przestanie grzeszyć, czyli odrzucić zasady natury ustalone przez Boga, wtedy również i zwierzęta powrócą do swojego pierwotnego stanu łagodności. Pisząc o powrocie do owej pierwotnej łagodności zwierząt, opiera się na cytacie z Iz 11,6-9, a na jego określenie używa czasownika ἀποκατασταθήσεται, który w przyszłości stanie się techniczny na określenie powrotu człowieka do stanu pierwotnego. Teofil jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który pisał o apokatastazie zwierząt, czyli o ich powrocie do stanu pierwotnego życia κατὰ φύσιν. Nie powrócą one jednak decyzją swojej własnej woli, ale na skutek powrotu człowieka do pierwotnego stanu życia κατὰ φύσιν. Widzimy więc, że dla autora los zwierząt jest ściśle połączony i zależny od stanu życia człowieka. Ten aspekt jego nauczania zostanie również rozwinięty w przyszłości przez innych autorów wczesnochrześcijańskich.

⁵⁹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II, 17,7, PTS 44, s. 64, BOK 24, s. 416.

7. Podsumowanie i wnioski

Teofil w punkcie wyjścia swoich analiz podkreśla, że Bóg stworzył świat z niczego, wykluczając odwieczne istnienie materii, które ograniczałoby dzieło stwórcze Pana tylko do ukształtowania materii uprzednio istniejącej. Nie stworzył jednak Bóg świata bezpośrednio sam, ale za pośrednictwem swojego Logosu, który wcześniej istniał jako Logos wewnętrzny, ale potem został zrodzony z Niego przed istnieniem wszystkiego. Teofil odnosi grecki termin ἀρχή z wyrażenia ἐν ἀρχῇ w Rdz 1,1 do Logosu i odczytuje całą frazę jako ἐν τῷ λόγῳ, identyfikując „początek” z Logosem i rozumiejąc ἐν w obydwu przypadkach narzędziowo, a nie czasowo.

Interpretację opisu pierwszego dnia stworzenia Teofil rozpoczyna od krytyki teorii Hezjoda, który powstanie świata wyprowadza z rzeczy ziemskich. Jego zdaniem, paradoksalnie, autor biblijny, pisząc najpierw o stworzeniu nieba, a potem ziemi w Rdz 1,1, ukazuje, że tylko Bóg wszechmocny może tak stwarzać, gdyż człowiek rozpoczyna budowę od ziemi. Drugim ważnym wnioskiem tej części analiz jest identyfikacja Ducha Bożego unoszącego się nad wodami ze światłem, który oświecał świat stworzony, zanim powstało światło, i wyzwał żywiące siły, stwarzając kolejne istoty. Zauważa również, że to Bóg nadaje światłości nazwę „dzień”, a ciemności nazwę „noc”. Wyjaśnia też stworzenie pierwszego nieba w Rdz 1,1 i drugiego w Rdz 1,7-8, nazywając pierwsze niebem niewidzialnym, a drugie widzialnym „firmamentem” (στερέωμα), który jest zbiornikiem wód. Różnorodność oraz wielość traw i nasion natomiast interpretuje alegorycznie jako dowód przyszedłego zmartwychwstania ludzi, w wyspach urodzajnych i zaopatrzonych w wodę oraz portach dostrzega alegorycznie chrześcijańskie „święte wspólnoty/kościóły” jako miejsca modlitwy, gdzie jest przechowywana „nauka prawdy”, której broni się przed herezjami.

W analizie opisu czwartego dnia stworzenia Teofil podkreśla, iż powstałe w tym dniu dwa główne światła, słońce i księżyc, zostały stworzone już po powstaniu roślin, traw i nasion, aby ukazać ich pochodzenie od Boga, a nie naturalne ze światła. Wyklucza w ten sposób naturalistyczną koncepcję stworzenia świata proponowaną m.in. przez filozofów starożytnych. Typologicznie dostrzega też w słońcu typ Boga przewyższającego wszystko, a w księżycu – typ człowieka, słabego i cyklicznie „zmniejszającego się”. Pierwsze trzy dni stworzenia są dla Teofila typami Trójcy Świętej, Boga, Jego Logosu i Jego

Mądrości, czwarty dzień natomiast jest typem człowieka. Gwiazdy widzialne, jasno świecące i niezmiennie, są z kolei typami ludzi pobożnych i sprawiedliwych, mniej jasne i przechodzące z miejsca na miejsce – typami ludzi błędzących. Widzimy więc, że wiele elementów opisu dnia czwartego Teofil interpretuje typologicznie, niekiedy dosyć swobodnie wychodząc poza sens wyrazowy.

W stworzeniu istot żyjących w wodzie i ptaków powietrznych mięsożernych piątego dnia biskup Antiochii dostrzega typologicznie ludzi chciwych, przewrotnych i bezbożnych, którzy nie żyją zgodnie ze swoją naturą daną im przez Boga i niszczą słabszych od siebie. Istoty wodne i ptaki żyjące zgodnie z prawem natury wyznaczonym im przez Boga symbolizują ludzi sprawiedliwych i pobożnych.

W analizie opisu stworzenia szóstego dnia Teofil podkreśla, że Bóg, stwarzając dzikie zwierzęta i płazy ziemskie, nie udzielił im błogosławieństwa, gdyż zachował je dla człowieka, który miał być stworzony tego właśnie dnia. Znowu interpretuje typologicznie dzikie zwierzęta jako typ ludzi, którzy nie znają Boga, żyją bezbożnie, mają dążenia przyziemne i nie pokutują. Dodaje też, że dzikie zwierzęta od początku nie były z natury złe, ale dobre. Po grzechu człowieka, który zszedł z drogi wyznaczonej mu przez Pana, również zwierzęta zeszły z drogi wyznaczonej im przez Boga, co zmodyfikowało również ich naturę. Gdy jednak człowieka powróci do życia zgodnie z zasadami Pana, wtedy i dzikie zwierzęta powrócą do pierwotnej łagodności. Teofil jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który pisał o apokatastazie zwierząt, czyli ich powrocie w przyszłości do pierwotnego stanu życia w łagodności.

Jak widzieliśmy, w analizach Teofila widać bardzo prostą metodę interpretacji tekstu biblijnego opartą na bardzo uważnej jego lekturze, np. zauważenie, że Bóg najpierw stworzył niebo, a potem ziemię, i próba wyjaśnienia tego faktu. Znaczną jednak część opisu stworzenia świata interpretuje typologicznie, dostrzegając w poszczególnych jego elementach typy ludzkich zachowań i odnosi je do moralnego życia człowieka albo alegorycznie widząc w sile życia roślin zapowiedź przyszłego zmartwychwstania ludzi.

Bibliography

Sources

- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, tł. A. Caba, *Historia kościelna*, Kraków 2013.
- Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum*, ed. M. Marcovich, *Theophili Antiocheni Ad Autolycum*, Patristische Texte und Studien 44, Berlin – New York 1995, tł. L. Misiarczyk, Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: *Pierwsi Apologeci greccy*, red. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, s. 367-486.

Studies

- Bolgiani F., *Sullo scritto perduto contro Ermogene*, in *Paradoxos Politeia: studi patristici in onore di G. Lazzati*, red. R. Cantalamessa – L.F. Pizzolato, Milano 1979, s. 77-118.
- Bourgeois D., *La sagesse des Anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie de saint Justin*, Paris 1981.
- Burtchael J.T., *From Synagoge to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992.
- Droge A.J., *Homer or Moses?*, Tübingen 1989.
- Engberg J., *Conversion, apologetic argumentation and polemic (among friends) in second century Syria. Theophilus' Ad Autolycum*, w: *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed*, red. M. Blömer et al., Turnhout 2015, s. 83-94.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna*, Warszawa 2018.
- Karłowicz D., *Sokrates i inni święci*, Warszawa 2020.
- Karłowicz D., *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość śmierci*, Warszawa 2021.
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Liddel H.G. – Scott R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1994.
- Misiarczyk L., *Il Midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, Płock 1999.
- Misiarczyk L., *Teofil z Antiochii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, k. 409-410.
- Misiarczyk L., *Wstęp*, w: *Pierwsi Apologeci greccy*, tł. i red. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, s. 373-374.
- Misiarczyk L., *The Missing turning point. Apologetic Roots of the Nicene Creed*, „Vox Patrum” 61 (2014) s. 89-101.
- Nautin P., *Ciel, pneuma et lumière chez Théophile d'Antioche (Notes critiques sur Ad Autol. 2,13)*, „Vetera Christianorum” 27 (1973) s. 165-171.
- Prostmeier F.R., *Der Logos im Paradies. Theophilus von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache*, w: *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*, red. F. R. Prostmeier – H.E. Lona, Berlin – New York 2010, s. 207-228.

- Rogers R.M., *Theophilus of Antioch*, Lanham 2000.
- Rordorf W., *La Trinité dans les écrits de Justin Martyr*, „Augustinianum” 20 (1980) s. 285-297.
- Simonetti M., *La Sacra Scrittura in Teofilo di Antiochia*, w: *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, red. J. Fontaine – C. Kannengiesser, Paris 1972, s. 197-207.
- Stepień J., *Organizacja pierwotnego Kościoła w Listach św. Pawła*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2/1-2 (1964) s. 309-404.
- Voicu S.J., *Teofilo e gli antiocheni posteriori*, „Augustinianum” 46 (2006) s. 375-388.
- Widok N., *Akomodacja terminu „trias” od Teofila z Antiochii do Grzegorza z Nazjanzu*, „Roczniki Humanistyczne” 44/3 (1996) s. 185-201.
- Zeegers-Vander Vorts N., *Les trois cultures de Théophile d'Antioche*, in *Les apologètes chrétiens et la culture grecque*, red. B. Pouderon – J. Doré, Paris 1998, s. 135-176.
- Zeegers-Vander Vords N., *La création de l'homme chez Théophile (Gen 1,26)*, „Vetera Christianorum” 30 (1976) s. 258-267.