

Bernard J. MARCINIAK OFM*

KONCEPCJA GRZECHU ADAMA U CYRYLA ALEKSANDRYJSKIGO

Sukces Cyryla z Aleksandrii na szeroko pojętym polu polityki kościelnej w związku z kontrowersjami dogmatycznymi przyćmił jego obszerną twórczość egzegetyczną¹, na horyzoncie której ważne miejsce zajmuje zagadnienie grzechu Adama². W swoim nauczaniu o grzechu początków wychodzi z opowiadania biblijnego Rdz 3, i naucza, że ludzie zostali stworzeni na obraz Boga i otrzymali władzę nad wszystkim, co jest na ziemi, ale – jak pisze Cyryl:

„szatan nas rozproszył, bo nie mógł znieść tego, abyśmy pozostawali w tym samym stanie, i dlatego starał się oddalić nas od Boga”³.

* Dr Bernard Jarosław Marciniak OFM – adiunkt w Wyższej Szkole Filologii Hebrajskiej w Toruniu; e-mail: bernardmarciniakofm@gmail.com.

¹ Zjawisko to ma przynajmniej dwie przyczyny. Przede wszystkim sukces doktrynalny Cyryla usunął w cień jego pierwsze dzieła, tj. komentarze biblijne. Druga przyczyna tkwi w ograniczonym dostępie do tych pierwszych dzieł, spośród których większość nie jest wydana krytycznie, ani przetłumaczona na języki współczesne. Por. D.A. Keating, *The Baptism of Jesus in Cyril of Alexandria. The Re-creation of the Human Race*, „Pro Ecclesia” 8/2 (1999) 201.

² Do dziś nie zachowało się żadne dzieło Cyryla poświęcone wyłącznie grzechowi Adama. Focjusz (*Bibliotheca* 54, PG 103, 93) jednak wzmiankuje nieodnalezione do dziś dzieło Przeciw pelagianom (*Contra Pelagianos*). Nie istnieje również żadne dzieło poświęcone wyłącznie pojednaniu z Bogiem, poza jedną *Mową* fałszywie przypisaną Cyrylowi. Zob. J.S. Jorgensen, *A Sermon of Penitence Attributed to St. Cyril of Alexandria*, „Coptic Church Review” 9 (1988) 9-14 i 45-49. Głównymi źródłami tego opracowania są m.in.: *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* (*Commentarii in Joannem*), *Komentarz do proroków mniejszych* (*Commentarius in XII prophetas minores*), do Pięcioksięgu: *O czci i kulcie w duchu i prawdzie* (*De adoratione et cultu in spiritu et veritate*), *Praca koronkowa* (*Glaphyra*); *Fragmety Komentarza do Listu do Rzymian* (*Fragmenta in epistolam ad Romanos*), *Komentarz do psalmów* (*Expositio in Psalmos*), *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* (*Commentarii in Matthaëum*) i *Komentarz do Ewangelii według św. Łukasza* (*Commentarii in Lucam*). Obok tych dzieł ważną rolę odgrywają *Listy Wielkanocne* (*Epistulae Paschales I-XXX*), dzieło polemiczne: *Apologia religii chrześcijańskiej przeciw dziełom bezbożnego Juliana* (*Adversus libros athei Iuliani* lub *Contra Iulianum imperatorem*) dwa dziełka dogmatyczne: *Wyjaśnienie dogmatu* (*De dogmatum solutione*) i *Odpowiedzi diakonowi Tyberiuszowi* (*Responsiones ad Tiberium diaconum*), dziełko *O wcieleniu Jednorodzonego* (*De incarnatione unigeniti*) oraz *Siedem Dialogów o Trójcy Świętej* (*De sancta trinitate dialogi VII*).

³ Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* VII 692, ed. P.E. Pusey, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon*

Znamienne jest to, że to szatan jest przedstawiony jako główna i najbardziej znacząca przyczyna, prawie że podmiot grzechu Adama.

Przyczyną działania szatana jest zazdrość (φθόνος), o której Cyryl pisze:

„Jak człowiek został stworzony i jeszcze przebywał w raju zachowując przykazanie dane mu przez Boga, szatan zapłonął zazdrością”⁴.

Ta koncepcja zdaje się być reminiscencją Mdr 2, 24 oraz doktryny Ireneusza z Lyonu⁵, w której idea obrazu Boga jest równie istotna, a zazdrość szatana rodzi się z nieposiadania przez aniołów Ducha Świętego⁶. Aleksandryczyk z jednej strony podkreśla, że szatan był zazdrosny o to, że człowiek został obdarzony zdolnością duchowego wzrastania⁷, a z drugiej strony – sam upadły – chciał uczynić człowieka uczestnikiem swojego losu⁸. Cyryl nie rozwija jednak nauki o upadku anioła, ale powtarza elementy tradycji teologicznej.

Czytając dzieła Cyryla odkrywamy szeroką gamę imion, jakimi określa szatana, m.in. „wąż”⁹, „smok – księżę intelektualnych węży”¹⁰, „pyszne zwierzę znienawidzone przez Boga”¹¹, „najbardziej okrutne zwierzę i zabójca ludzi”¹², „pyszny tyran i okrutny łotr”¹³, „Zły”¹⁴, „nieprzyjaciel i buntownik”

tractatus ad Tiberium diaconum duo, vol. 2 (= Pusey, IV), Oxonii 1872, 295. Wszystkie cytaty z dzieł Cyryla Aleksandryjskiego w przekładzie własnym Autora artykułu.

⁴ Por. tamże VI 561, ed. Pusey, IV, s. 98; tenże, *Glaphyra in Leviticum* I 343, PG 69, 540.

⁵ Por. Irenaeus, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 16.

⁶ Przedmiotem zazdrości szatana jest życie Boże człowieka. Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 24, 4; IV praef. 3.

⁷ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Genesim* VI 181-182, PG 69, 289; tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 10, PG 68, 148; tenże, *Glaphyra in Genesim* I 3, PG 69, 24; tamże I 7-8, PG 69, 24.

⁸ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 38, PG 68, 193.

⁹ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam prophetam* III 1, 371, PG 70, 592, gdzie Cyryl w odniesieniu do Iz 27, 1, mówi o „wężu uciekającym, wężu wijącym się”. Zob. tenże, *Epistulae paschales* XIII 2, ed. B. Meunier – W. Burns – M.-O. Boulnois, Sch 434, Paris 1998, 94, gdzie mówi o „smoku splamionym morderstwem”; tenże, *Glaphyra in Genesim* I 18, PG 69, 4, gdzie mówi o „zabójcy”.

¹⁰ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Numeros* 409, PG 69, 640: „Zostaliśmy wystawieni na ukąszenia węzów duchowych, które kusząc nas do poszczególnych grzechów, sprowadzają na nas więzy grzechów. Księciem tych bestii trujących jest smok, odstępca, tj. szatan, przez którego ukąszenia pierwszy człowiek, tj. Adam, umarł”. tenże, *Commentarii in Lucam*, ed. R. Payne Smith, *S. Cyrilli Alexandriae Archiepiscopi Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace e manuscriptis apud Museum Britannicum*, Oxonii 1858, 38.

¹¹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 10, PG 68, 148.

¹² Por. tenże, *Commentarius in Osee* II 53, ed. P.E. Pusey, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas*, vol. 1 (= Pusey, I), Oxonii 1868, 75; tenże, *Glaphyra in Genesim* I 18, PG 69, 40.

¹³ Por. tenże, *Glaphyra in Exodum* I 248, PG 69, 392: „Bóg i Ojciec zmiłował się nad światem, który poddany był pysznemu tyranowi i okrutnemu łotrowi”.

¹⁴ Por. tenże, *Epistulae paschales* VI 11, ed. P. Evieux – W.H. Burns, Sch 372, Paris 1991, 388.

(por. Ps 8, 3)¹⁵, „diabeł”¹⁶, „oskarżyciel”¹⁷ czy „kłamca”¹⁸. Przede wszystkim jednak szatan jest „wynalazcą i ojcem grzechu”¹⁹, jak również poszczególnych grzechów; jest „ojcem pychy”²⁰, „wynalazcą i ojcem zazdrości”, „ojcem i wynalazcą kłamstwa”²¹. W pierwszym *Liście Wielkanocnym*²² Aleksandryczyk nazywa szatana „księżycem”²³, który ustąpi, kiedy całkowicie objawi się Jezus, „Słońce sprawiedliwości” (por. Ml 3, 20). Ta idea znajduje się już w *Kobiercach* Klemensa Aleksandryjskiego²⁴ oraz w *Praeparatio evangelica* Euzebiusza z Cezarei²⁵, które Cyryl najprawdopodobniej znał²⁶.

W kontekście idolatrii w odniesieniu do szatana Aleksandryczyk używa terminu Pawłowego – „bóg tego świata” (2Kor 4, 4)²⁷, który jest powiązany z koncepcją tyranii diabła²⁸. Cyryl pisze więc:

„Zarozumiały tyran wywołał wojnę nie tylko z jednym narodem, miastem czy krainą, ale starał się w sposób pyszny poddać pod swoje panowanie całą zamieszkałą ziemię i poddać pod swoje jarzmo człowieka. Nie tylko oddalił go od miłości do Boga, ale go ubrudził przez liczne grzechy, czyniąc go sługą grupy demonów i przypisując imię Boga stworzeniu w miejsce Stwórcy”²⁹.

¹⁵ Por. tamże XIII 1, 28-35, SCh 434, 88.

¹⁶ Por. tamże XV 4, SCh 434, 198.

¹⁷ Por. tamże XIII 1, SCh 434, 88.

¹⁸ Por. tenże, *Glaphyra in Genesim* I 18, PG 69, 40: „Ów był zabójcą od początku, i w prawdzie nie wytrwał, bo jest kłamcą, jak jego ojciec [...] autor grzechu”.

¹⁹ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* II 5, PG 70, 552; tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 10, PG 68, 148; I 12, PG 68, 152: „ojciec i król grzechu”; I 40, PG 68, 196: „autor złych rzeczy”; tenże, *Epistulae paschales* VI 5, SCh 372, 360: „źródło zła”; tenże, *Glaphyra in Genesim* I 18, PG 69, 40: „autor grzechu”; tenże, *Commentarii in Joannem* VI 1, 648, ed. Pusey, IV, s. 224.

²⁰ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* I 6, 176, PG 70, 288.

²¹ Por. tenże, *Commentarius in Micheam* II 420, ed. Pusey, I, s. 651.

²² Por. tenże, *Epistulae paschales* I 2, SCh 372, 154.

²³ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* II 2, PG 70, 373 i 376, gdzie Cyryl mówi o szatanie „Lucyfer”, który jak gwiazda zniknie z horyzontu nieba przed słońcem. W myśli Aleksandryczyka księżyc symbolizuje także Kościół, który odbija światło słońca (Chrystusa). Zob. tenże, *Commentarius in Habacuc* 2, ed. P.E. Pusey, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas*, vol. 2 (= Pusey, II), Oxonii 1868, 151.

²⁴ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 15.

²⁵ Por. Eusebius Caesariensis, *Praeparatio evangelica* IV 5.

²⁶ Por. J.M. Labelle, *Saint Cyrille d'Alexandrie: témoin de la langue et de la pensée philosophiques au V^e siècle*, RevSR 52/2 (1978) 156.

²⁷ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Genesim* V 164, PG 69, 264. To imię pojawia się najczęściej w kontekście idolatrii. Cyryl stwierdza, że „świat go [diabła] uwielbił, uhonorował stworzenie bardziej niż Stwórcę” (tamże).

²⁸ Por. tenże, *Epistulae paschales* XXVII 1, PG 77, 929. Mówi tu o szatanie „pyszny tyran”. Zob. tamże XIII 2, SCh 434, 94: „krwawy tyran”.

²⁹ Tamże XIII 2, SCh 434, 94.

Dla Cyryla władza diabła³⁰, która nie przysługuje mu w żaden sposób³¹, jest sprawowana za pośrednictwem grzechu³². Szatan doszedł do niej przemocą i uzurpuje sobie do niej fałszywe prawa, tzw. „prawa diabła”³³. Idea „praw diabła” pojawiła się w czasach Cyryla m.in. również u Nestoriusza³⁴, co świadczy, jak była powszechna. Aleksandryjczyk stwierdza zatem, że szatan zapewnił sobie rzeczywiście władzę nad człowiekiem, prawie go posiadł, ale w sposób nieprawny, przez porwanie³⁵.

Pokusa szatana jest zatem przedstawiona jako gra manipulacji. Szatan dysponuje inteligencją i wiedzą o wiele większą niż ludzka³⁶. Środki jednak, jakimi się posługuje, ograniczają się do kłamstwa³⁷. Poza tym, jak stwierdza Cyryl, władza szatana nad człowiekiem jest niepełna. Wyraźnie podkreśla, że szatan wobec człowieka nie może występować z przemocą fizyczną³⁸ i nie posiada wiedzy o przeszłości³⁹.

³⁰ Por. tenże, *Comentarius in Isaiam* I 2, PG 70, 68; I 2, PG 70, 72.

³¹ Por. tenże, *Commentarii in Joannem* VIII 707, ed. Pusey, IV, s. 323.

³² Por. B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut e la question monophysite*, Paris 1997, 36-38.

³³ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* X 2, 922, ed. Pusey, IV, s. 624-625: „Bóg go nazywa «księciem tego świata», nie dlatego, że naprawdę jest księciem, nie dlatego, że posiada z natury godność panowania, ale dlatego że sobie zagrabił tę chwałę przez kłamstwo i porwanie, i dlatego panuje jeszcze nad grzesznikami i sprawuje swoją władzę z powodu niegodziwego zachowania tych, którzy przywiązując swój umysł do grzechu, zostali związani przez nieuchronne więzy niewoli; mimo tego jednak mogą uniknąć (wymknąć się) jej, przechodząc – dzięki wierze w Chrystusa – do znajomości prawdziwego Boga. Dlatego też atrybut «księcia» dany szatanowi jest nieprawny, bo ten tytuł nie należy mu się z natury, jak Bogu, ale został mu przypisany przez brzydotę grzeszników”. Zob. tenże, *Commentarii in Lucam* IV 12, ed. Payne Smith, s. 33. Także B. Meunier (*Le Christ*, s. 41) podkreśla tę kwestię, wychodząc jednak od oskarżenia po grzechu Adama, który miałby być argumentem popierającym wyżej wspomniane prawa. B. Meunier wyjaśnia również wcześniejszą tradycję. Por. E.V. McClear, *The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa*, ThS 9 (1948) 196.

³⁴ Por. A.-M. Dubarle, *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, Bologna 1984, 31.

³⁵ Koncepcja prawa Bożego jest rozwinięta przez Cyryla w *Commentarii in Lucam* II 106, ed. Payne Smith, s. 304. Cyryl, interpretując przypowieść o zaginionej drachmie (por. Łk 15, 8-10) mówi, że ludzie są własnością Boga – tak jak drachmy w przypowieści są własnością kobiety – dlatego, że to On dał im istnienie. Drachma poza tym jest symbolem człowieka, bo nosi – jak denar – obraz. Zapalenie lampy – w tym kluczu hermeneutycznym – oznacza przyjście na świat Syna Bożego.

³⁶ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Genesim* I 8, PG 69, 24: „Człowiek za sprawą kłamstw smoka, na które nie był przygotowany – bezbronny – został porwany, nie mając jeszcze żadnej znajomości grzechu”.

³⁷ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 10, PG 68, 148; tenże, *Epistulae paschales* XV 4, SCh 434, 198; tenże, *Commentarii in Joannem* VI 561, ed. Pusey, IV, s. 97.

³⁸ Por. tenże, *Responsiones ad Tiberium diaconem sociosque suos* XV, ed. P.E. Pusey, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in. D. Joannis evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo*, vol. 3 (= Pusey, V), Oxonii 1872, 601: „Jest rzeczą bezmyślną sądzić, że bezcielesne demony mogą dokonywać dzieł cielesnych”. To zdanie jest odpowiedzią na pytanie, czy demony miały relacje z kobietami.

³⁹ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* VI 210, PG 68, 469.

Naukę o pokusie Cyryl ukazuje na przykładzie Judasza⁴⁰. Mówi, że szatan szuka w człowieku „słabych punktów”, w które uderzywszy, może go z łatwością pokonać⁴¹. „Słaby punkt” jest identyfikowany z namiętnością cielesną czy jakąś niedoskonałością, która umyka uwadze człowieka.

Cyryl w *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana*⁴² mówi o swoistym badaniu przez szatana serca człowieka. Później jednak w żaden sposób nie potwierdza zdania, że szatan ma zdolność czytania ludzkich myśli; twierdzi natomiast, że szatan czerpie wiedzę o wnętrzu człowieka z doświadczenia grzechów dotąd przez niego popełnionych. Sama pokusa zaś ma charakter namiętnościowy, cel natomiast – intelektualny; przez poddanie człowieka namiętnościom szatan dąży do zdobycia umysłu człowieka i do „przekonania” go do swoich racji. Zwycięstwo szatana jest przede wszystkim zwycięstwem intelektualnym, które później na różne sposoby wyraża się w ludzkim działaniu. Cyryl dopowiada:

„[szatan] przebiegle i zręcznie zbliża się do nich i ich pociąga ku nieposłuszeństwu, używając kobiety jako narzędzia swojej przebiegłości. Zawsze bowiem, do brzydoty, tj. do grzechu, wprowadzają nas przyjemności (ἡδοναί), które w nas i z nami istnieją. Kobieta zaś jest obrazem przyjemności. Od wtedy na zawsze duch upada, zwiedziony do upadku przez pochlebstwa namiętności; do tego, czego w żaden sposób nie pragnął. Widzimy to w Adamie w sposób zmysłowy, jakby w pewnym obrazie rzeczy; nie jest też trudno odkryć, że ten sam proces dokonuje się w każdym z nas w sposób duchowy i ukryty. Namiętności rzeczywiście oczarowują umysł, mieniąc się swoimi pochlebstwami (θωπεΐαις), i za ich pomocą powoli zwodzą nas, abyśmy uwierzyli, że przekroczenie prawa Bożego nie ma zupełnie żadnego znaczenia”⁴³.

Przyjemności wpływają na rozum, co stanowi punkt centralny pokusy, do tego stopnia, że rozum staje się obojętny na Boga i ostatecznie daje się uwieść logice szatana. W tym sensie każdy grzech ma charakter wewnętrzny i zasadniczo intelektualny⁴⁴. Aleksandryjczyk wraca tutaj do metafory ludzkiego

⁴⁰ Por. tenże, *Commentarii in Joannem IX* 738, ed. Pusey, IV, s. 368-369: „Na początek diabeł zbliża się, aby wysondować serce tych, którzy czczą Boga i – w pierwszym momencie – zasiewa złe myśli, i popycha nas za sprawą przewrotnych przyjemności do wszelkiego rodzaju grzechu; lecz później napada nas przede wszystkim tam, gdzie spostrzeżę, że jesteśmy najbardziej krusi i słabi. Jako pomoc swojej przewrotności wybiera naszą słabość i namiętność, w którą kiedyś duch upadł. [...] Kiedy więc zbliża się, aby zacząć walkę, wybiera tę namiętność, która w nas przemogła i zwyciężyła [...] i przez nią zamyśla sposób, jakby nas pogrążyć. [...] Szatan, kiedy chce pokonać duszę, zbliża się do jej najslabszej części, sądząc, że tak może ją najłatwiej pokonać, przede wszystkim wtedy, gdy dusza ulegnie złudzeniu, że nie odnosi żadnej korzyści z tego, co służy pohamowaniu namiętności, tj. z dobrych rad”.

⁴¹ Por. tenże, *Commentarii in Lucam II* 140, ed. Payne Smith, s. 401.

⁴² Zob. tekst cytowany w przypisie 40.

⁴³ Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate I* 10, PG 68, 148.

⁴⁴ Por. tenże, *Commentarii in Joannem IX* 738, ed. Pusey, IV, s. 639: „Szatan nie jest już dla niego

umysłu otwartego na myśl tak samo, jak kobiece łono na męskie nasienie⁴⁵. Grzech oznaczałby w tym kontekście otwarcie umysłu na logikę szatana.

1. Prawo rajske. Ziemskie królowanie ofiarowane człowiekowi przez Boga niosło w sobie – według Aleksandryjczyka – niebezpieczeństwo utraty świadomości własnego miejsca w hierarchii bytów, a także utraty poczucia zależności od samego Boga. Rajske przykazanie ustanowione przez Boga miało zatem na celu chronić człowieka od tego ryzyka, przypominając mu nieustannie o tej zależności. Cyryl przywołuje słowa z Rdz 2, 16: „Z każdego drzewa ogrodu będziesz spożywał...”⁴⁶ i wyjaśnia:

„Strach rzeczywiście na ogół prowadzi do posłuszeństwa, i za sprawą sankcji, człowieka – pozbawionego hamulców i trudnego [do okiełznania] jak koń – czyni posłusznym”⁴⁷.

Aleksandryjczyk broni prawa Bożego, kwestionowanego przez Juliana Apostatę⁴⁸, według którego zostało ono dane człowiekowi, aby go pogrążyć. Odpowiadając na jego oskarżenie – według którego drzewo symbolizujące prawo Boże miało zostać zasadzone w środku ogrodu, zamiast poza nim czy w jakimś miejscu peryferyjnym, właśnie po to, aby kusić ludzi – Cyryl tłumaczy, że Bóg je umieścił pośrodku po to, aby ci, którzy je widzieli, przez nie mieli nieustannie przywoływane na pamięć prawo⁴⁹.

doradcą, ale stał się już jego panem i przewodnikiem jego umysłu, podczas gdy na początku był jedynie tym, który podburzał do zdrady: rzeczywiście wszedł do niego [...]. Jest rzeczą konieczną, żeby z pomocą medytacji odbudować w naszych sercach ducha tego, który ma moc. Mimo tego, że nie jest w zasięgu naszych możliwości uniknąć złych myśli, możemy jednak wyrzucić to, co już weszło, i nie pozwolić, aby przez naszą opieszałość zapuściło korzenie. Odcinamy to od razu jako coś, co jest początkiem goryczy, i czynimy nasz umysł wolnym od wszelkiej udręki. W przeciwnym wypadku, musimy zrozumieć, że szatan powoli zbliży się za pomocą swoich pochlebstw, i spadnie na nas to, o czym mówi psalmista: «Zanim zostałem poniżony, zblądziłem» (Ps 119, 67). Rzeczywiście, przed dokonaniem czynu grzesznego, grzeszymy w świadomości myślenia, honorując i przyjmując, i ofiarując w ten sposób szatanowi [możliwość] wejścia. Typem i obrazem tego wszystkiego jest dla nas zdrajca”.

⁴⁵ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* III 1, PG 70, 585n: „Umysł ludzki jest podobny do łona matki, które jakby od Boga otrzymywało nasiona pobożności, i w ten sposób właśnie rodzi wszystkie dobre owoce. Zatem płodni są ci, którzy do Chrystusa lgną; rodzą oni owoce jak z łona i matrycy duchowej”. Cyryl mówi dalej, że Chrystus umieszcza w ludzkim wnętrzu „nasiona poznania Boga” (tamże). Por. tenże, *Commentarii in Joannem* I 9, 75, ed. P.E. Pusey, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo*, vol. 1 (= Pusey, III), Oxonii 1872, 111: „[Bóg] w każde stworzenie, powołane do istnienia, wkłada nasiona mądrości, tj. Bożego poznania, i zasadza korzeń inteligencji i w ten sposób obdarza stworzenie rozumem, czyniąc je uczestnikiem swojej natury i zanurzając w inteligencji, jakby w świetlane opary swojego niewypowiedzianego blasku, w sposób i w mierze, jakie sam zna”.

⁴⁶ Por. tenże, *Glaphyra in Genesim* I 6, PG 69, 20.

⁴⁷ Tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* VII 226, PG 68, 493.

⁴⁸ Por. tenże, *Contra Julianum* III 89, PG 76, 636.

⁴⁹ Por. tamże. Na temat odpowiedzi Cyryla na zarzuty Juliana warto zobaczyć: A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria, interpreter of the Old Testament*, Roma 1952, 285-289.

2. Drzewo i owoc. Jaki sens mają dla Cyryla wyrażenia: „drzewo poznania dobra i zła” oraz „owoc”: dosłowny czy symboliczny? Cyryl nie mówi o tym wprost. Istnieją argumenty na poparcie zarówno jednej, jak i drugiej tezy.

Aleksandryjczyk wiele razy używa wyrazu „owoc” w sensie symbolicznym, mając na myśli efekt finalny świadomej aktywności człowieka⁵⁰. Mówi o „owocu umysłu ludzkiego”⁵¹, o „owocu pobożności i umiłowania cnót”⁵², o „owocu pragnień”⁵³. Człowiek może wybrać dobro lub zło⁵⁴. Cyryl mówi o dobrych „owocach posłuszeństwa”⁵⁵, i złych: o „owocu fałszywym”⁵⁶, o „owocu pychy”⁵⁷, o „owocu złości i bezwstydnego życia”⁵⁸. Interpretacja może zatem pójść w kierunku symbolicznym, w którym drzewo poznania i jego owoc będą rozumiane jedynie jako symbole.

Aleksandryjczyk, medytując nad postem Jezusa na pustyni, wzmiankuje „Adamowy grzech nieumiarkowania”⁵⁹. Tłumaczenie łacińskie tego fragmentu zawarte w PG nie tylko tendencyjnie, ale wprost błędnie oddaje jego sens, mówiąc o grzechu „obżarstwa”⁶⁰. Na bazie słowa „nieumiarkowanie” nie można jednak ostatecznie formułować wniosku, że grzech Adama – dla Cyryla – łączy się w jakiś bezpośredni sposób z jedzeniem. Nawet kontekst postu Jezusa na pustyni nie pozwala usprawiedliwić takiego sądu, choć czyni go z pewnością bardzo prawdopodobnym.

Także w egzegezie opisu niewoli ludu wybranego w Egipcie Aleksandryjczyk podkreśla fakt, że faraon zaprosił braci Józefa, aby nie umarli z głodu,

⁵⁰ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in Isaiam* I 1, PG 70, 48; tenże, *Glaphyra in Genesim* I 9, PG 69, 25, gdzie Aleksandryjczyk cytując werset: „spożyją owoce swej drogi, nasycą się swymi radami” (Prz 1, 31), interpretuje „owoc” w świetle tradycji mądrościowej jako życie ludzkie. Zob. tamże I 4, PG 69, 24, gdzie mówi o „owocu poznania” w sensie biblijnym, jako o owocu doświadczenia, odwołując się zatem bezpośrednio do rajskiego przykazania. Tłumaczenie łacińskie zawarte w PG jest jednak nieściśle, gdyż oryginalne γνώμη ἐχὼν καρπὸν oddaje za pomocą „mentis fructum ederet”.

⁵¹ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* III 1, PG 70, 585.

⁵² Por. tenże, *Commentarii in Joannem* V 5, 530, ed. Pusey, IV, s. 52.

⁵³ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* I 1, PG, 70, 48.

⁵⁴ Por. tenże, *Contra Julianum* VIII 285, PG 76, 937: „Każde stworzenie rozumne, które jest w niebie, ma samorzutne właściwości robienia tego, co chce, i posiada wolną wolę pozbawioną wszelkiego uwarunkowania. W taki właśnie sposób zostali stworzenie [ludzie], aby spełniając dobro w sprawiedliwości, zostali uznani za szczęśliwych i aby otrzymali nagrody, a źli, aby stali się godni kary [...]”. Owoc umysłu w tym kontekście oznacza wolność, która została dana umysłowi od początku, aby prowadzić go do dobra.

⁵⁵ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* I 1, PG, 70, 48.

⁵⁶ Por. tenże, *Commetarius in Osee* VI 153, ed. Pusey, I, s. 222.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* I 1, PG 70, 48.

⁵⁹ Por. tenże, *Commentarii in Lucam* II 23, ed. J. Reuss, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften*, TU 130, Berlin 1984, 232: Καί μοι ὄρα τὴν ἀνθρώπου φύσιν ἐν Χριστῷ, τὰ τῆς ἐν Ἀδὰμ ἀκρασίας ἀποβάλλουσιν αἰτιάματα.

⁶⁰ Por. tamże, PG 72, 530: „Et tu mecum considera hominis in Christo naturam, quae gulosi Adami culpam repellit”.

łącząc w ten sposób jedzenie z przyczyną i początkiem niewoli egipskiej⁶¹, będącej dla Cyryla obrazem grzechu Adama. Także to skojarzenie nie jest jednak pewnym dowodem na dosłowną – u Aleksandryjczyka – interpretację opisu drzewa i jego owocu.

Pewniejszym świadectwem interpretacji dosłownej jest wypowiedź zawarta w *Contra Iulianum*, w której – odpowiadając na zarzuty Juliana⁶² – nasz Biskup pisze, że Adam i Ewa „zostali zwyciężeni przez przyjemności żołądka”⁶³. W ten sposób Aleksandryjczyk pośrednio potwierdza tezę o fizyczności owocu, czy może raczej o tym, że przyjemność miała charakter cielesny i dotyczyła jedzenia. W innym miejscu stwierdza natomiast, że pierwszy człowiek obraził Boga ponieważ „zlekceważył przykazanie i spożył zakazany pokarm”⁶⁴. Argumenty, które podtrzymują tezę o dosłownym rozumieniu, mimo tego że w większości pośrednie, są w ostateczności wystarczające do stwierdzenia, że – według Cyryla – Adam zgrzeszył po raz pierwszy spożywając jakiś pokarm.

3. Wąż. W przywołanej powyżej wypowiedzi zawartej w *Glaphyra in Genesim*, Aleksandryjczyk interpretując postać węża mówi po prostu o diable. Zainspirowany jednak pytaniem Juliana stara się doprecyzować własne rozumienie Księgi Rodzaju. Według Aleksandryjczyka zatem diabeł ukrył się w głosie węża⁶⁵. Aby wzmocnić swój argument Cyryl przywołuje przykłady wzięte z literatury pogańskiej, gdzie demon również używa ludzkiego głosu niejako przyodziawszy się w stworzenia bezrozumne. Mówi o Ksantusie, jednym z koni Achillesa, który przemówił do swojego pana⁶⁶; o rzecze kaukaskiej, która odpowiedziała Pitagorasowi⁶⁷; o dębie Dodony⁶⁸; o byku Jowisza na wyspie Rodos⁶⁹. Cyryl wyjaśniając przykład Pitagorasa mówi, że owemu wydawało się, iż słyszał głos rzeki, a w rzeczywistości słyszał głos demona⁷⁰.

⁶¹ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 18, PG 68, 160.

⁶² Por. tenże, *Contra Julianum* III 93-94, PG 76, 644.

⁶³ Por. tamże III 94, PG 76, 643.

⁶⁴ Por. tamże III 90, PG 76, 637. Zob. tenże, *Glaphyra in Genesim* I 6, PG 69, 21: „Po kłamstwie diabła człowiek został zwiedziony ku przestępstwu, zjadł owoc zerwany z drzewa zakazanego. Pierwszy rodzic Adam upadł i przez to, w tym samym momencie, natura natychmiast została skazana na śmierć”.

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Por. Homerus, *Ilias* XIX 400-417, ed. P. Mazon, IV, Paris 1938, 18-19.

⁶⁷ Por. Porphyrius, *Vita Pythagorae* 34-35, ed. A. Nauck, w: Porphyrius, *Opuscula*, Lipsiae 1886, 35.

⁶⁸ Por. Plato, *Phaedrus* 275b, ed. L. Robin, Paris 1933, 88-89; Homerus, *Odyssea* XIV 327, ed. V. Bérard, II, Paris 1974, 185; Herodotus, *Historiae* II 55, ed. A.D. Godley, London – Cambridge Mass. 1960, 343.

⁶⁹ Por. Apollodorus, *Bibliotheca* III 2, 1-2, ed. J.G. Frazer, London – Cambridge Mass. 1961, 306-310. Zob. R. Graves, *The Greek Myths*, I, Harmondsworth 1955, 319.

⁷⁰ Cyryl w tym przypadku używa słowa „demon” w sensie szerszym niż chrześcijański, tzn. w sensie antyczno-pogańskim. Por. Plato, *Phaedrus* 246e, ed. Robin, s. 37. Zob. J.E. Rexine, *Demon in Classical Greek Literature*, GOTR 30/3 (1985) 335-361.

Atrybucję tych głosów stworzeniom nierozumnym nasz Autor określa „błędem umysłu”⁷¹. Pozytywnie natomiast wyraża się w ten sposób:

„Ten, który mówił do Ewy, nie był jedynie wężem, który z natury nie jest wyposażony w intelekt; [Ewa] poddała się osobie tego, który jest księciem zła, szatanowi”⁷².

Wyjaśnienie Aleksandryjczyka pozostaje jednak nadal niepełne; powstrzymuje się on rzeczywiście od udzielenia ostatecznej odpowiedzi, w jaki sposób Ewa została poddana szatanowi, czy usłyszała rzeczywiście ludzki głos czy poddała się pokusie, która miała charakter myślny.

W tym miejscu warto dodać, że również cesarz Julian jest zaliczony przez Cyryla do tych, którzy użyczyli swego głosu szatanowi⁷³. Rzeczywiście, Ewangelista Jan, jak Cyryl pisze w innym miejscu w nawiązaniu do Judasza:

„nazywa diabłem tego, który stał się wykonawcą diabelskiej woli. Tak jak ktoś jest zjednoczony z Panem i stanowi z Nim jedną duszę, tak też dzieje się w odwrotną stronę”⁷⁴.

4. Ewa. Ze względu na fakt, że to Ewa doprowadziła Adama do grzechu (por. Rdz 3, 6), Julian formułuje oskarżenia wobec koncepcji Boga dobrego i mądrego, który – według niego – stworzył dla Adama przyczynę upadku, fałszywą pomoc, która w rzeczywistości doprowadziła go do ruiny⁷⁵. Aleksandryjczyk, odpowiadając na oskarżenia Imperatora zawarte w *Contra Galileos* pisze, że Ewa:

„w ogóle mu [Adamowi] nie pomogła, ale go okłamała, i stała się przyczyną, przez którą ona sama i Adam zostali pozbawieni radości raj. [...] [Ewa] która została stworzona do pomocy, w rzeczywistości stała się dla niego – który ją otrzymał – nie dobrem, ale właśnie złem”⁷⁶.

Dalej dodaje:

⁷¹ Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 87, PG 76, 633.

⁷² Tamże III 88, PG 76, 636.

⁷³ Por. tamże V 168, PG 76, 757: „Zatem nieczysty duch Juliana i przeciwnika Boga przemówił bez wątpienia przez usta; i nie bez przyczyny porównuje się go z wężem – autorem zła, z nim, który był sługą słów diabła. [...] słowa rzeczywiście zostały wygłoszone nie przez węża, ale raczej przez tego, który przez jego pośrednictwo przemówił”.

⁷⁴ Tenże, *Commentarii in Joannem* IV 4, 395, ed. Pusey, III, s. 578.

⁷⁵ Por. tenże, *Contra Julianum* III 75, PG 76, 613; III 94, PG 76, 644. W.J. Malley (*Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the „Contra Galilaeos” of Julian the Apostate and the „Contra Julianum” of St. Cyril of Alexandria*, Roma 1978, 55) słusznie zauważa, że niektóre wyrażenia Juliana mogły mieć charakter bardziej retoryczny niż realny, w tym sensie, że czasami przejawiał pewne idee wiedząc, że chrześcijanie nie podzielali ich wcale w takim kształcie.

⁷⁶ Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 75, PG 76, 613.

„kobieta została dana jako pomoc; trzeba jednak na pierwszym miejscu zbadać dokładnie, o jaki typ pomocy chodzi. W ten sposób uwolnimy jej Autora [Boga] od zniesławienia. [...] Została dana raczej za pomoc, aby służyła rodzeniu dzieci”⁷⁷.

Cyryl formułuje mowę broniącą sprawiedliwość i mądrość Boga, przenosząc odpowiedzialność za upadek z Boga na intelektualną słabość Ewy. Stwierdza zatem, że Ewa nie była doradczynią, ale tą, która miała współdziałać w rodzeniu potomstwa⁷⁸. Patriarcha Aleksandrii wyjaśnia dodatkowo, że Ewa, zwiedziona przez Diabła, doprowadziła do grzechu Adama, który uwierzył jej – odrzucając Boże przykazanie – a nie Bogu. Przede wszystkim jednak Adam uprzednio zbłądził, źle rozpoznając rolę kobiety wobec siebie samego. Z tej racji Cyryl – mimo że docenia zadanie macierzyństwa – przez fakt, że zdolności intelektualne kobiet ocenia niżej od intelektualnych zdolności mężczyzn, wyraża się w sposób mizoginiczny⁷⁹. Temat ten jest bardzo rozległy w jego dziełach. Na przykład w kontekście ewangelicznej sceny rozgrywającej się przy grobie po zmartwychwstaniu Chrystusa, kiedy Maria nie rozumie wypowiedzi samego Jezusa (por. J 20, 13-14), nasz Biskup pisze:

„Kobieta jest opóźniona w rozumowaniu, owszem cały ród kobiet jest taki”⁸⁰,
czy wyjaśniając sens spotkania Jezusa z Samarytanką (por. J 4, 10):

„[...] kobieta jest nieco powolna w rozumowaniu [...]”⁸¹.

⁷⁷ Tamże III 77, PG 76, 617. Por. tamże III 78, PG 76, 620.

⁷⁸ Por. tenże, *Glaphyra in Genesis* I 6, PG 69, 20: „Po wzięciu jednego żebra z Adama, uformował kobietę, która mu służyła do rodzenia dzieci, która żyła razem z nim jako mu pokrewna”.

⁷⁹ Warto prześledzić porównanie między kobietą a mężczyzną oraz charakterystykę kobiety u Cyryla w: W. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Washington 1957, 126-129. E.R. Hardy (*The Further Education of Cyril of Alexandria (412-444): Questions and Problems*, StPatr 17/1 (1982) 16) natomiast sugeruje, że Cyrylińska postawa wobec kobiet może być efektem jego formacji w domu rodzinnym, pośród trzech siostr. Można także domniemywać, że antyfeminizm Cyryla zrodził się w konflikcie z Hypatią, ale ani jedna ani druga teza nie znajduje wystarczającego poparcia w źródłach.

⁸⁰ Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* XII 1082, ed. Pusey, V, s. 113. Por. tamże XII 1083, ed. Pusey, V, s. 115-116: „Umysł kobiet jest dość powolny w rozumowaniu, i nie jest w stanie osiągnąć spraw wyrafinowanych, a nade wszystko cudów, które przekraczają ludzki umysł”.

⁸¹ Tamże II 4, 180, ed. Pusey, III, s. 268. Dalej Cyryl pisze (*Commentarii in Joannem* II 4, 183, ed. Pusey, III, s. 272): „inteligencje kobiet są w pewien sposób niewieście (θήλειαι). Kobiety mają inteligencję krucho, która w ogóle nie jest w stanie rozumować w sposób żywotny. Natura mężczyzn natomiast jest bardziej pojęta i o wiele bardziej nawykła do rozumowania, wnikliwa i – żeby tak powiedzieć – wyposażona w męską inteligencją. To jest – jak sądzę – motywem, dla którego powiedział kobiecie, aby poszła zawołać swojego męża, wyrzucając jej pośrednio jej prostactwo”. Por. tenże, *Epistulae paschales* XXVIII 3, PG 77, 948: „rodzaj kobiecy jest zawsze w pewien sposób słaby w myśleniu i w ciele, podczas gdy męski jest wyższy w obydwu wymiarach; [...] żeński jest słaby, jak powiedziałem, nierozumny i lękliwy, niedoświadczony w walce, z ospałymi rękoma”.

Istnieją w dziełach Aleksandryjczyka jednak wyrażenia, które – mimo tego, że są naznaczone pozornie tym samym stylem – wprowadzają odmienny koncept słabości intelektualnej kobiety, rozumianej tutaj symbolicznie. Cyryl naucza, że

„kobieta jest obrazem przyjemności i słabości; żadna niegodziwość nie może być popełniona inaczej, jeśli nie poprzez jakąś przyjemność, aby doprowadzić do zła, wsparta w tym przez słabość umysłu. Jeśli umysł jest trwały w sobie i mężny, nie będzie chciał upadać w zło. Jeśli jednak jest leniwy i skłonny do przyjemności, pozwoli się doprowadzić do cierpienia. W ten sposób kobieta reprezentuje bezprawie”⁸².

Antropologia naszego Teologa, oparta o typologię Filona Aleksandryjskiego⁸³, zakłada pewną jedność pierwszej pary ludzkiej, mianowicie mężczyzna reprezentuje stronę intelektualną i cnotliwą⁸⁴, podczas gdy kobieta – stronę emocjonalną i namiętną człowieka⁸⁵. Powyższa fraza zatem opisuje raczej dynamikę ogólną grzechu, tj. sam proces pokusy i ulegania jej. Grzech rodzi się w człowieku za sprawą namiętności, którym człowiek ulega, aby osiągnąć ostatecznie jego umysłu i zanieczyścić duszę⁸⁶, tak właśnie jak zakorzenił się w Ewie, aby zwyciężyć Adama. Porządek płciowy (bycie mężczyzną i kobietą) w wydarzeniu grzechu Adama stanowi dla naszego Biskupa figurę porządku moralnego (bycie mniej lub bardziej podatnym na grzech) oraz figurę porządku antropologicznego (strona emocjonalna oraz strona intelektualna). Można zatem przyjąć, że upadek rajski stanowi typowy opis procesów psychologicznych, które poprzedzają grzech i które stopniowo kulminują, przez zakłamania siebie samego, w aktach grzesznych. W tym kluczu symbolicz-

⁸² Tenże, *Commentarius in Zachariam* II 698, ed. Pusey, II, s. 353.

⁸³ Por. Philo Alexandrinus, *De officio mundi* LIX 165, ed. R. Radice, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Milano 2005, 80-83: „Wewnątrz nas umysł spełnia rolę mężczyzny, wrażenie [natomiast] – rolę kobiety. Przyjemność napotyka najpierw wrażenia i z nimi wchodzi w kontakt; i to przez ich pośrednictwo zwodzi ku kłamstwu suwerenny umysł”. Zob. G.-H. Baudry, *Le péché dit originel*, Paris 2000, 130 i 149; Baudry pokazuje, na przykładzie egzegezy Dydyma, jak ten model hermeneutyczny był rozpowszechniony w Aleksandrii.

⁸⁴ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales* X 4, SCh 392, 224: „Rodzaj męski przedstawia typ siły, o tej sile mówię, która powinna być rozumiana według Boga, która nas czyni podobnymi do Chrystusa”. Zob. tenże, *Glaphyra in Exodum* I 251, PG 69, 396.

⁸⁵ Por. tenże, *Commentarius in Osee* I 25, ed. Pusey, I, s. 35: „Znakiem słabości jest kobieta, która słusznie może być rozumiana jako symbol niemęskiego i znieczulonego ducha”.

⁸⁶ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* III 103, PG 68, 300: „Kobieta jest także symbolem słabości i przyjemności; każda niegodziwość jest popełniana zawsze przez ich pośrednictwo. Rzeczywiście, umysł znieczulony przez jakąś namiętność, która przynosi mu szkodę, zaniedbuje sprawy, które prowadzą do cnoty, i w ten sposób dusza człowieka upada w grzech. Z tej racji niektórzy są nazywani raczej miłośnikami namiętności niż miłośnikami Boga (por. 2Tm 3, 4)”; tenże, *Commentarius in Isaiam* II 3, PG 70, 436: „Pyszne i przeciwne są moce, które jak gwałtowne wody wlane do naszej duszy, czy raczej rozlane za sprawą zewnętrznych pokus, które atakują, czy przez przyrodzone poruszenia ciała dążą do usidlenia pobożnego umysłu”.

nym, który faworyzuje mężczyzn, Aleksandryjczyk odczytuje liczne fragmenty Pisma Świętego. W dekrecie faraona (będącego dla Cyryla symbolem szatana), który nakłada na Izraelitów ciężkie prace fizyczne, a później poleca nawet zabijać męskich noworodków żydowskich (por. Wj 1, 16), i ostatecznie topić ich w Nilu (por. Wj 1, 16. 22), widzi figurę pokusy skierowanej bezpośrednio przeciwko ludzkiemu umysłowi (przeciw mężczyznom). W tym obrazie Cyryl stara się potwierdzić symboliczne rozróżnienie i udowodnić tezę, że celem aktywności diabła wobec człowieka jest zafalszowanie umysłu⁸⁷.

5. Zakaz. Znajomość dobra i zła. Pośród oskarżeń rzuconych przez Juliana przeciwko chrześcijanom figurują stwierdzenia, że Bóg chciałby, aby człowiek pozostał bez wiedzy na temat dobra i zła⁸⁸, oraz że Bóg miałby wyrzucić z raju człowieka po jego grzechu, przez zazdrość wobec niego⁸⁹. W rzeczywistości – odpowiada Cyryl – decyzja o usunięciu człowieka sprzed oblicza Boga została podjęta przez Boga na podstawie jego „niezbadanej opatrności”, tak zresztą jak i decyzja o poddaniu śmierci człowieka, który i tak związał się już z grzechem⁹⁰. Następnie Aleksandryjczyk opisuje szczegółowo zagadnienie znajomości dobra i zła przytaczając wypowiedź cesarza Juliana:

„Czy nie jest absurdem, że Bóg ludziom przez siebie stworzonym zabrania [zdobywania] wiedzy o dobru i złu? Kto może być głupszy niż ten, kto nie potrafi odróżnić dobra od zła? Jasne jest, że w ten sposób nie umknie złu i nie będzie poszukiwał dobra. Bóg zabronił człowiekowi kosztować owocu roztropności, od którego nie ma żadnej rzeczy cenniejszej dla człowieka. Jest ewidentne także dla ludzi prostych, że rozeznanie dobra i zła jest dziełem właściwym dla roztropności”⁹¹.

Tezy Juliana wywołują trzy kwestie: Jaki był stan wiedzy pierwszych ludzi? Jak rozumieć wyrażenie „znać dobro i zło”? A ponadto jak rozumieć zakaz Boga (Rdz 2, 16-17), zinterpretowany przez Juliana w sposób ostatecznie przypisujący Bogu absurd? Argumentacja Juliana wpisuje się w długą trady-

⁸⁷ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* IV 110, PG 68, 308-309: „[Faraon] w ogóle nie zajmował się kobietami; lękliwy bowiem jest ród kobiecy, i nie jest przyzwyczajony do ostrożności [...] stąd jest również miła temu straszному smokowi, szatanowi; owa kobieca wrażliwość duszy, zniewieściła i bojaźliwa, także ze względu na słabość umysłu jest tępa wobec mądrości. [...] dlatego też zostawia przy życiu rodzaj żeński, i jedynie wobec niego porzuca krwawe rozważania i decyzje. Jest rzeczą głupią walczyć z tymi, które przez siebie są upodłone, i z własnej inicjatywy tak ukonstytuowane, że preferują bycie poddanymi; dusi jednak jedynie rodzaj męski, ze strony którego spodziewa się niebezpieczeństwa”. Podobną interpretację znajdujemy już u Orygenes (Homiliae in Exodum 2, 1-2, ed. M. Borret, Sch 321, Paris 1985, 68-78).

⁸⁸ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 89, PG 76, 636.

⁸⁹ Por. tamże III 93-94, PG 76, 644.

⁹⁰ Por. tamże III 95, PG 76, 645. Tak jak tezy Juliana korespondują z tezami gnostyków, tak też wypowiedzi Cyryla zdają się zostawać pod dalekim wpływem Ireneusza (*Adversus haereses* III 23).

⁹¹ Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 89, PG 76, 636.

cję polemiki pogańskiej z chrześcijaństwem jako religią przesądu, zabobonów i bezrefleksyjności. Tutaj oskarżenie jest rzucone z jeszcze większą siłą. Imperator interpretuje wyrażenie biblijne „Bóg zabronił człowiekowi jeść z drzewa poznania dobra i zła” w taki sposób: Bóg zabronił człowiekowi poznawać dobro i zło, umyślnie zaciemniając sens wypowiedzi biblijnej. W optyce Juliana role, jakie w dramacie grzechu Adama odgrywają Bóg i Szatan, są całkowicie odwrócone, odzwierciedlając zasadniczo myśl marcjonitów i kaititów⁹². Wąż z niszczyciela rodzaju ludzkiego staje się jego dobroczyńcą⁹³, ułatwia poznanie istotnej dla człowieka prawdy, niejako ukrywanej przez Boga. Bóg natomiast jest przedstawiony jako „zazdrośnik” (βᾶσκαυος)⁹⁴.

Cyryl zgadza się z jednym ze stwierdzeń Juliana, mianowicie że niewiedza jest cechą charakterystyczną stworzeń nierozumnych. Akcent, jaki Imperator kładzie na poznanie, zdaje się wskazywać, że chrześcijaństwo, z jakim spotykał się Julian, było naznaczone elementami gnostycyzmu, według którego fundamentalnym grzechem człowieka jest ignorancja. Warto w tym miejscu dodać, że obraz chrześcijaństwa prezentowany przez Juliana jest generalnie jego odmianą wykrzywioną przez gnostycyzm i enkratyzm.

Nasz Patriarcha dla obrony chrześcijaństwa przed tego typu oskarżeniami formułuje wyjaśnienie, że

„Adamowi został dany taki umysł, że mógł pojąć Boga i sprawy Boże, zgodnie z miarą przypisaną [jego] naturze”⁹⁵.

Sens tego fragmentu jest jasny. Aleksandryjczyk, obok naturalnej rozumności, mówi o rzeczywistej i żywej zdolności pojmowania spraw boskich, jaka zo-

⁹² Według walentynian i innych gnostyków, człowiek mógł pojąć – przez usta węża (Sofii) – prawdziwą ekonomię Dobrego Boga, jak również antagonizm między dwoma bogami, tj. Bogiem Starego Testamentu (Demiurgiem) a Bogiem Nowego Testamentu. Marcjonici czcili nawet węża, który – dla nich – był lepszy od Demiurga. Podobne przekonania wyznawali oficy i setianie. Można zauważyć, że Julian konsekwentnie posługuje się tą koncepcją. Widać także, że idea pierwotnej nieśmiertelności Adama i Ewy jest odwrócona i przypomina bardziej wizję gnostycką: człowiek ze śmiertelnego, dzięki drzewu, miał stać się nieśmiertelny, gdyby nie został powstrzymany w tym przez zazdrość Boga. Por. Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 94, PG 76, 644. Zob. A. Orbe, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, I: *Temi veterotestamentari*, Roma 1995, 313, 339nn i 360.

⁹³ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 93, PG 76, 644.

⁹⁴ Jedną z żywszych idei w popularnej i tradycyjnej religijności greckiej była idea φθόνοσ τῶν θεῶν. Jeszcze w V w. przed Chrystusem historyk Herodot wierzył, że kiedy jakiś człowiek doszedł do szczytu szczęścia i siły, bogowie się sprzysięgali i poprzez fatum niszczyli tę harmonię, aby przywrócić każdemu sens miary i granic ludzkiej natury. Ta myśl najprawdopodobniej wpłynęła na rozwój koncepcji gnostyckich. Por. G. Morelli, *Il peccato nei tragici greci*, w: *Il peccato*, ed. P. Palazzini – S. Canals, Roma 1959, 277.

⁹⁵ Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 89, PG 76, 637. Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* IV 135, PG 68, 349; tenże, *Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos* 9, ed. Pusey, V, s. 186.

stała dana Adamowi. Zatem pierwszy człowiek posiadał znajomość Najwyższego Dobra.

Cyryl naucza, że Adam posiadał także znajomość spraw ziemskich. Pisze:

„W pierwszych ludziach, jeszcze w raju, nie było ignorancji dobra i zła. Obdarzeni bowiem rozumem, otrzymali znajomość właściwą dla ludzi, kiedy to Stworzyciel dał im całkowitą znajomość wszystkich koniecznych spraw stworzonych w tym samym czasie co oni”⁹⁶.

Z tego fragmentu wynika, że – według Aleksandryjczyka – pierwsi ludzie posiadali świadomość moralną⁹⁷ oraz teoretyczną znajomość dobra i zła, co stanowiło część ich intelektualnego uposażenia. Nasz Biskup wyjaśnia sytuację ludzką przed upadkiem posługując się analogią do aniołów. Naucza:

„nie żyją w ignorancji zła, znają je bez doznawania jego wpływu i w sposób wolny (ἀτυραννεύτως και ἐλευθέρως). Ale ci, którzy porzucili ich stan i pogardzili dobrymi sprawami, preferując sprawy brzydkie, przed upadkiem posiadali jednak znajomość zła; posiadli ją natomiast przez bezpośrednie doświadczenie [tj. przez grzech], bardziej ewidentnie (ἐναργέστερον)”⁹⁸.

I w innym miejscu:

„Mówimy, że otrzymaliśmy od Autora wszystkich rzeczy naturę człowieka pełną wszelkiego dobra i zaopatrzoną – z własnej [Bożej] inicjatywy – w znajomość tego, co jest użyteczne”⁹⁹.

Ten fragment potwierdza zatem tezę o wrodzonej u Adama i Ewy znajomości dobra i zła, która jednak z punktu widzenia epistemologicznego była znajomością teoretyczną, a z punktu widzenia moralnego była znajomością, która nie warunkowała w żaden sposób określonych postaw ludzkich władz. Ontologiczny punkt widzenia zostanie omówiony w dalszej części artykułu.

Nasz Biskup kontynuuje zatem swoją refleksję nad znajomością dobra i zła przesuwając akcent na słowo „znajomość” (γνώσις). Według niego, termin ten oznacza nie tylko – jak on sam się wyraża – „rozumienie praw rzeczy za pomocą nagiej racji”¹⁰⁰. Argumentuje odwołując się do Rdz 4, 1 („Adam poznał swoją żonę Ewę”) i wyjaśnia, że słowo „znajomość” (γνώσις) oznacza „akt spotkania” (χρήμα τῆς συνόδου)¹⁰¹, a w innym miejscu:

⁹⁶ Tenże, *Contra Julianum* III 92, PG 76, 641.

⁹⁷ Por. tenże, *Epistulae paschales* XV 4, SCh 434, 198: „Wyrył w bycie żyjącym znajomość wszystkich dóbr i dążenie do cnoty”.

⁹⁸ Tenże, *Contra Julianum* III 93, PG 76, 641.

⁹⁹ Tamże IV 139, PG 76, 716.

¹⁰⁰ Tamże III 89, PG 76, 636.

¹⁰¹ Por. tamże III 92, PG 76, 640. Termin σύννοδος nabrał w dziełach Cyryla znaczenia chryzologicznego. Por. J. Liebaert, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951, 201-202.

„Pisma natchnione zwykły określać nazwą poznanie to, co się dokonuje przez samo doświadczenie (τὴν διὰ πείρας αὐτῆς εἶδησιν) każdej z rzeczy”¹⁰².

Następnie Cyryl przywołuje inne przykłady, które bezpośrednio popierają jego opinię, według której znajomość zła, którą zdobyli Adam i Ewa, miała charakter praktyczny oraz doświadczalny. Aleksandryjczyk w niektórych miejscach już nie mówi więc o „poznaniu dobra i zła”, ale mówi jedynie o „poznaniu zła”¹⁰³, co potwierdza wyliczając konsekwencje grzechu: „zniszczalność i rozliczne namiętności, które z niej się rodzą”¹⁰⁴, „śmierć [...]”, „pożądliwość cielesną i inne pragnienia, które niszczą umysł i tak już apatyczny i słaby, sprzymierzony ze zniszczalnością”¹⁰⁵.

6. Istota grzechu Adama. Co konkretnie zrobił człowiek popełniając grzech, ile było tych grzechów? Czy był to jeden akt grzeszny, czy było ich więcej? Przed odpowiedzią na pierwsze pytanie wypada udzielić odpowiedzi na drugie. W pismach Aleksandryjczyka nie ma wypowiedzi *explicite*, która definitywnie odpowiadałaby na to pytanie. Istnieje jednak wiele wypowiedzi, które zdają się sugerować, jakoby – w rozumieniu naszego Autora – grzech Adama składał się z wielu pojedynczych aktów. W tym kontekście czytamy:

„Ponieważ upadliśmy w liczne grzechy, i przez to byliśmy poddani śmierci i zniszczalności, Ojciec dał swojego Syna”¹⁰⁶.

Wypowiedź ta dotyczy jedyności i powszechności zbawienia w Chrystusie, który wszystkim grzesznikom daje łaskę nowego życia. W tej perspektywie zastosowanie wyrażenia „liczne grzechy” może być rozumiane jako antyteza numeryczna wobec jedynego zbawienia w Chrystusie, które właśnie stanowi remedium na wszelką miarę zła. Na tej antytezie Cyryl jest tak skoncentrowany, że być może traci z oczu pozostałą treść zdania. Rzeczywiście, we fragmencie cytowanym powyżej bezpośredni kontekst wyrażenia „liczne grzechy”, tj. opis konsekwencji grzechów, odnosi się do grzechu Adama, a nie do grzechów osobistych¹⁰⁷. Aleksandryjczyk zatem albo widzi numerycznie liczne grzechy,

¹⁰² Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 91-92, PG 76, 640. Por. tenże, *Commentarii in Joannem* VI 1, 652, ed. Pusey, IV, s. 231, gdzie Cyryl wyjaśnia sens J 10, 14 („Znam moje owce...”): „Myślę, że Chrystus mówi tutaj o znajomości, która nie wynika bezpośrednio z przyjęcia jakiejś informacji, ale używa tego słowa w sensie pokrewieństwa [...]. Chłopcy greccy zwykli nazywać znajomymi nie tylko rodzinę według rodu, ale także prawdziwych braci. Także Pismo Święte używa słowa znajomość w sensie pokrewieństwa”.

¹⁰³ Por. tenże, *Contra Julianum* III 94, PG 76, 643.

¹⁰⁴ Tamże III 91, PG 76, 640.

¹⁰⁵ Tamże III 92, PG 76, 641.

¹⁰⁶ Tenże, *Commentarii in Joannem* II 1, 114, ed. Pusey, III, s. 170.

¹⁰⁷ U Cyryla można wyróżnić dwie koncepcje wyjaśniające sposób przekazywania skutków grzechu pierwotnego potomkom Adama i Ewy: koncepcję biologiczną i symboliczną. Koncepcja symboliczna zakłada, że wszyscy ludzie byli w jakiś tajemniczy sposób obecni w Adamie, który ze swej strony byłby synonimem całej ludzkości. Z tej też racji ludzie dziedziczą nie tylko konsekwen-

które jednak ostatecznie reasumują się w jednym grzechu ciężkim Prarodzica, albo myśli o różnych aspektach tego samego grzechu początków. Z racji tego, że nie ma innych tekstów na potwierdzenie hipotezy o licznych grzechach Adama, mówienie o licznych aspektach tego samego grzechu Prarodzica wydaje się stanowić najbardziej przekonującą interpretację tego fragmentu.

Jeśli chodzi natomiast o przedmiot grzechu, to Cyryl pisze:

„praojciec Adam stracił łaskę Ducha, zwiedziony przez kłamstwo i skłoniony do nieposłuszeństwa i do grzechu (εἰς παρακοὴν καὶ ἀμαρτίαν), i dlatego cała natura straciła w nim Boży dar”¹⁰⁸.

Sercem grzechu jest nieposłuszeństwo (παρακοή)¹⁰⁹, tzn. przekroczenie rozkazu otrzymanego od Boga¹¹⁰. Jest to stanowisko bardzo rozpowszechnione, to samo zresztą, które odnajdujemy w tekście emblematicznym Rz 5, 19. Aleksandryjczyk – jak zauważamy – nie specyfikuje treści przykazania, ale stwierdza jednoznacznie, że moralna postawa nieposłuszeństwa stanowi grzech Adama.

Nieposłuszeństwo jest powiązane z obojętnością wobec przykazania¹¹¹ Boga czy wręcz z lekceważeniem Stworzyciela, co potwierdzałoby jedynie

cje grzechu Adama, ale są także zań współodpowiedzialni. Zdaje się, że we fragmencie cytowanym powyżej liczbę mnogą w wyrażeniu „upadliśmy” należy rozumieć: „Adam upadł”; stąd nie mamy tu do czynienia z grzechami osobistymi, ale z grzechem Adama. Racja takiej interpretacji znajduje się na końcu fragmentu, gdzie Cyryl wskazuje czytelnikom lekarstwo na „grzechy” w postaci wcielenia Syna Bożego. Mimo tego, że w teologii sakramentalnej Aleksandryjczyk jako cel chrztu wskazuje przede wszystkim uwolnienie z grzechów osobistych, jako cel wcielenia Syna Bożego wskazuje uwolnienie z pożądliwości i śmierci. Kontekst soteriologiczny powyższego fragmentu potwierdza zatem tezę, że mowa tu o grzechu Adama. Ponadto warto dodać, że śmierć i pożądliwość w wizji Cyryla są przedstawione nie tyle jako konsekwencje grzechów osobistych, ale jako ich dalsze przyczyny.

¹⁰⁸ Tamże V 2, 472, ed. Pusey, III, s. 693.

¹⁰⁹ Por. tamże II 1, 123, ed. Pusey, III, s. 184: „Pierwszy człowiek utworzony z błota i z ziemi, który miał w swej mocy wybór dobra i zła, i był władny, aby skierować się ku dobru albo ku złu, został oszukany przez straszny podstęp, i upadłszy w nieposłuszeństwo, spadł na ziemię matkę, skąd został zrodzony, poddany pożądliwości i śmierci: przekazuje tę karę na cały ród”. Zob. tenże, *Quod unus sit Christus* 756, SCh 97, 442; tenże, *Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos* 8-9, ed. Pusey, V, s. 186-187; tenże, *Responsiones ad Tiberium diaconem sociosque suos* XIII, ed. Pusey, V, s. 598-599; tenże, *Commentarii in Joannem* XII 1045, ed. Pusey, V, s. 63: „Ze względu na owego pierwszego Adama, zachorowaliśmy na chorobę nieposłuszeństwa”; IX 731, ed. Pusey, IV, s. 359: „[Adam zwrócił się] ku odstępstwu i ku nieposłuszeństwu (πρὸς ἀπόστασιν καὶ παρακοήν), przekraczając w głupi sposób przykazanie dane mu z góry”. Por. C. Dratsellas, *Man in His Original State of Sin According to Cyril of Alexandria*, „Theologia” 42 (1971) 528.

¹¹⁰ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales* XIII 1, SCh 434, 88: „Kiedy zboczyliśmy ku przestępstwu i ku nieposłuszeństwu, i oddaliliśmy się, przez miłość ciała, od życia zgodnego z prawem, oskarżyciel szatan, i wynaturzona gromada demonów, śmiał się z nas do rozpuku i rzucał przeciwko nam obelgi”. Zob. tenże, *Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos* 5-6, ed. Pusey, V, s. 182.

¹¹¹ Por. tenże, *Glaphyra in Leviticum* I 343, PG 69, 540: „[...] śmierć pochodzi z gniewu, dlatego że praojciec Adam nie przywiązał żadnego znaczenia do Bożego przykazania”.

też, że przykazanie stanowiło swoistą formę obecności Boga. W tym kontekście Cyryl naucza:

„[Adam] zwiedziony przez kłamstwo diabła, zlekceważył (κατεφρόνει) Stworzyciela i zasmucił (ἐλύπει) swojego dobroczyńcę, przekraczając przykazanie, które zostało mu nadane, i w ten sposób został pozbawiony danej mu uprzednio łaski¹¹².

W obydwu przywołanych fragmentach – mimo tego, że użyte terminy są różne – problem dotyczy buntu przeciwko Stwórcy świata. W tej kwestii Cyryl nawiązuje do doktryny gnostycyckiej¹¹³, w której pojawia się koncepcja zlekceważenia Demiurga ze strony człowieka. Ponadto można sądzić, że Aleksandryczyk – łącząc uwiedzenie diabelskie z lekceważeniem Boga ze strony człowieka – stoi na stanowisku, że to zlekceważenie było echem i reperkusją grzechu samego szatana¹¹⁴. Grzech Adama stał się w świecie widzialnym refleksem i konsekwencją grzechu, który wcześniej został popełniony w świecie niewidzialnych.

Innym aspektem grzechu rajskiego jest „zdrada daru”. Nasz Biskup pisze:

„Na początku natura ludzka była bogata w uczestnictwo w Duchu Świętym i w podobieństwo do Boga za sprawą uświęcenia [...], ale po tym jak [Adam] przekroczył przykazanie Boże, zdradziwszy dar, [natura] została potępiona na śmierć i została poddana pod jarzmo grzechu”¹¹⁵.

W tekście cytowanym powyżej Cyryl mówi o stracie „daru Bożego”, mając na myśli Ducha Świętego. Dla Aleksandryczyka grzech Adama stanowi świadome odrzucenie i konsekwentną zdradę Ducha Świętego, który mieszkał w pierwszych rodzicach. W tej optyce, grzech Adama nie ograniczył się jedynie do nieposłuszeństwa prawu, ale był jednocześnie odrzuceniem samego Boga, a dokładniej „sprzedażą”¹¹⁶ – jak pisze w innym miejscu – aby w zamian

¹¹² Tenże, *Commentarii in Joannem* II 1, 122, ed. Pusey, V, s. 183. Por. tenże, *De sancta Trinitate dialogi* I 403, ed. G.M. de Durand, SCh 231, Paris 1976, 180. 182: „My wszyscy, przeciwstawiając naszą wolę dogmatom i przepowiedniom Pana, bez miary uderzyliśmy w Stworzyciela, mimo tego, że On chciał przyznać chwałę i honor, jakich człowiek [z natury] nie może posiadać. W konsekwencji tego spadła na nas zniszczalność, która nas pożera i ściera na proch za pomocą śmierci”.

¹¹³ Por. *Hypostasis Archontum*, NHC II 89, 31nn, ed. B. Layton, NHS 20 (1989) 242.

¹¹⁴ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* XII 1087, ed. Pusey, IV, s. 120-121: „Tak jak pewnego razu, w raj, poddał ją [Ewę] bólowi, dlatego że posłuchała głosu węża i uległa złości diabła, tak też, na nowo, w ogrodzie poleca jej, aby nie płakała więcej”.

¹¹⁵ Tenże, *De sancta Trinitate dialogi* VI 591, ed. G.M. de Durand, SCh 246, Paris 1978, 20. Por. tenże, *Commentarii in Joannem* II 1, 123, ed. Pusey, III, s. 184: „Adam nie zachował łaski danej mu przez Boga”.

¹¹⁶ Cyryl mówi wprost, że Adam „sprzedał dar” (ἀπεμπολήσας τὸ δῶρον). Ten sam termin jest użyty w *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 11, PG 69, 149: „Ἀπεμπολήσασα δὴ οὖν τὴν παρὰ Θεοῦ χάριν”, a także w *De sancta Trinitate dialogi* VI 591, SCh 246, 20-22. Koncepcję sprzedania się grzesznika szatanowi odnajdujemy także u Hieronima. Zob. Hieronymus, *Commen-*

otrzymać przyjemności¹¹⁷, a nawet samego szatana¹¹⁸. Zdaje się, że dla Cyryla, szatan zajął w duszy człowieka miejsce Ducha Świętego¹¹⁹, danego człowiekowi – w jego przekonaniu – na początku stworzenia. Język, jakiego używa nasz Biskup do opisanja obecności szatana, nawiązuje do tego, jaki wcześniej opisywał zamieszkanie Ducha Świętego i Logosu, z tą różnicą terminologiczną, że Duch Święty zamieszkiwał rozum człowieka (νοῦς), podczas gdy szatan, po grzechu, zamieszkał w jego sercu (καρδία). Aleksandryjczyk naucza o Judaszu:

„Szatan nie jest już dłużej doradcą, ale stał się już gospodarzem i władcą serca (τῆς καρδίας δεσπότην καὶ κατεξουσιαστήν), podczas gdy przedtem był jedynie tym, który sugerował zdradę; teraz wszedł rzeczywiście w niego”¹²⁰.

Aleksandryjczyk nie wyjaśnia sensu słowa καρδία. Możemy jednak rozumieć je w sensie biblijnym jako odniesienie do duchowej i jednocześnie intelektualnej przestrzeni człowieka¹²¹. Adam, w konsekwencji grzechu, został osłabiony w swojej najistotniejszej sferze. Pozostaje jednak wciąż otwarty na boski Logos, mimo tego, że to otwarcie nie jest już tak pełne. W swej naturze nie został całkowicie poddany logice szatana. Jest to jednak silne wyostrenie dramatyczności pierwszego grzechu.

tarii in Isaiam Prophetam 50, 1. Wydaje się prawdopodobne, że w tej kwestii Cyryl może być zależny od niego.

¹¹⁷ Por. Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* III 103, PG 68, 300: „Z tego powodu niektórzy są nazwani raczej miłośnikami namiętności niż miłośnikami Boga”.

¹¹⁸ W nawiązaniu do postaci Judasza Iskarioty Cyryl (*Commentarii in Joannem* XI 12, 1012, ed. Pusey, V, s. 16) pisze, podkreślając także podobieństwa między grzechem Adama a grzechem Judasza: „Przekazawszy innemu cugle własnego umysłu i sprzedawszy diabłu władzę nad swoją wolą, został poddany gniewowi tego, który już go zaatakował, i ukrył się tam jak wąż”.

¹¹⁹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 11, PG 69, 149: „Jeśli ręka Boga w jakiś sposób się wycofa i nie rozdaje już w ogóle obfitości swych darów, z konieczności upadamy w nieszczęścia nawet wbrew własnej woli i degenerujemy się zupełnie we wszystkich cnotach, tak jakbyśmy szli pod jarzmo kogoś innego. I dochodzimy do takiego stanu i do takiej niesprawiedliwości, że tracimy nawet samą inteligencję, która została nam udzielona, abyśmy przy jej pomocy osiągnęli wszelkiego rodzaju dobra; a także serce, które zostało uposażone mądrością Bożą, staje się puste i oddzielone zupełnie, z racji tego, że to serce utworzyło się całkowicie, aby dać miejsce szatanowi i łatwo poddaje się jego namiętnościom i jego obelgom”.

¹²⁰ Tenże, *Commentarii in Joannem* IX 738, ed. Pusey, IV, s. 639.

¹²¹ J.S. Romanides (*Original Sin According to St. Paul*, „St. Vladimir’s Seminary Quarterly” 4 (1955-1956) 16) wskazuje, że καρδία jest terminem biblijnym opisującym rzeczywistość ludzkiego umysłu jako podmiotu poznania. Νοῦς jest używany jedynie u Łukasza (Łk 24, 45). Dla Pawła oba terminy oznaczają władzę inteligencji. Duch jest posłany przez Boga, aby żyć w „sercach” (por. 2Kor 1, 22; Ga 4, 6), Chrystus zamieszkuje w „sercach” (por. Ef 3, 17). Antropologia Pawła w tym aspekcie jest zatem bardziej hebrajska niż hellenistyczna. U Cyryla stykają się te dwie perspektywy. Por. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria*, s. 183. Według Autora terminy νοῦς, καρδία i διάνοια są generalnie synonimami. Zdaje się, że termin καρδία ma konotację nowotestamentalną, to znaczy, że serce jest rozumiane jako organ życia duchowego w człowieku, w którym Bóg się objawia.

Innym terminem, używanym przez Cyryla do opisanego aspektów grzechu rajskiego, jest φαυλότης – „złość”, „korupcja”, „deprawacja”, „perwersja”, „skandal”¹²², który nawiązuje przede wszystkim do efektu grzechu. Aleksandryczyk nazywa grzech Adama także „tyranią” (τυραννῆσασα ἀμαρτία)¹²³, mówi również o przestępstwie i kręctwie (παράβασις)¹²⁴, które poprzedziło śmierć Adama i odsunęło ludzi od Bożego oblicza¹²⁵. Παράβασις w dziełach naszego Biskupa jest terminem używanym najczęściej dla opisanego grzechu rajskiego¹²⁶. To pojęcie bywa często łączone z ideą zboczenia z drogi, sprzeniewierzenia się¹²⁷, co sugeruje, że przykazanie nie tylko gwarantowało uczestnictwo w Duchu Świętym, ale także – w sensie platońskim – zachowywało człowieka w jego ukierunkowaniu ku Bogu. Kolejne potwierdzenie tej koncepcji można znaleźć w pojęciu „upadku”¹²⁸. Aleksandryczyk używa także terminu παράπτωμα – „przestępstwo”¹²⁹, które Constantine Dratsellas definiuje jako zaniedbanie dobra¹³⁰. Jeden raz, zważywszy na fakt, że to kobieta stała się pośredniczką grzechu, Cyryl mówi także o przestępstwie (παράβασις) Ewy¹³¹. Mając na uwadze wpływy enkratytów oraz wpływy egzegezy rabinicznej na ideę kobiety trzeba stwierdzić, że nasz Teolog w tym względzie jest reprezentantem linii i tak bardzo umiarkowanej¹³².

W kontekście przekleństwa po grzechu pierwszego człowieka Aleksandryczyk często używa słowa ῥαθυμία – „ociężałość”, „zaniedbanie” lub „obojętność”, wskazując na przyczyny grzechu. Pisz:

„[Adam] doznał śmierci przez przekleństwo Boże, bo przekroczył przykazanie, które zostało mu dane, i został oskarżony zarówno przez siebie samego

¹²² Por. Cyrillus Alexandrinus, *De sancta Trinitate dialogi* VII 638, SCh 246, 162. Cyryl pisze, że Adam utracił świętość „ze względu na [skłonienie się ku] nieprawości”.

¹²³ Por. tenże, *Commentarii in Joannem* VI 1, 648, ed. Pusey, IV, s. 224. Zob. Dratsellas, *Man*, s. 528.

¹²⁴ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* IV 2, 350, ed. Pusey, I, s. 514; zob. Dratsellas, *Man*, s. 529.

¹²⁵ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* IX 764, ed. Pusey, IV, s. 404.

¹²⁶ B. Petrà (*La penitenza nelle chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna 2005, 37) zauważa, że hasło παράβασις zawarte w słowniku G.W.H. Lampe (*A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 1007-1008) zaświadcza, że dla większości Ojców ten właśnie termin specyfikował przede wszystkim grzech Adama, tym bardziej że dla Pawła (Rz 5, 14) był to termin kluczowy.

¹²⁷ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Fragmenta in epistolam I ad Corinthios* VII 75-76, ed. Pusey, V, s. 307. Zob. tenże, *Commentarius in Habacuc* II 553, ed. Pusey, II, s. 125.

¹²⁸ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales* XIV 2, 316-323, ed. W.H. Burns – M.O. Boulnois – B. Meunier, SCh 434, Paris 1998, 161. Zob. Meunier, *Le Christ*, s. 31.

¹²⁹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Fragmenta in sancti Pauli epistolam ad Romanos* 9, ed. Pusey, V, s. 187.

¹³⁰ Por. Dratsellas, *Man*, s. 529.

¹³¹ Por. Cyrillus Alexandrinus Alexandrinus, *Glaphyra in Genesim* I 6, PG 69, 20-21.

¹³² Por. Baudry, *Le péché*, s. 31.

jak i przez diabła. Doświadczyl tej kary ze względu na słusne motywy: nie są niesłusznie karani ci, którzy grzeszą przez swą ociężałość (ἐκ ῥαθυμίας)¹³³.

To wyrażenie jednak, jakkolwiek bardzo rozpowszechnione¹³⁴, jak również idea nieumiarkowania, przywoływana często przez Cyryla, czyni jego koncepcję grzechu Adama jeszcze trudniejszą do zrozumienia. Rzeczywiście, jak już zaobserwowaliśmy, Cyryl z grzechem Adama łączy termin „niepowściągliwość” (ἀκρασία)¹³⁵. Kwestia owej niepowściągliwości, zaniedbania autokontroli czy słabości woli pojawia się w dialogu *Protagoras* Platona, gdzie Sokrates pyta, jak jest możliwe, że człowiek nie czyni tego, co ocenia jako rzecz lepszą? I mówi, że „nikt z własnej woli nie dąży do zła”¹³⁶. Człowiek, według Sokratesa, „nie wybiera nigdy działania w sposób nieszczęśliwy czy przeciw swojemu najlepszemu mniemaniu”¹³⁷. Działania, które dokonują się przeciwko dobru, są jedynie produktem nieznamośności tego, co jest dobre. W *Apologii Sokratesa*¹³⁸ protagonista stwierdza natomiast, że jeśli ktoś zna dobro, nie jest w stanie powstrzymać się od postępowania w sposób moralnie właściwy, realizując jednocześnie dobro, które jest przyjemne i prowadzi do εὐδαιμονία. Zło zatem popełnia się dlatego, że się je myli – z powodu ignorancji – z dobrem, które zresztą nie może być ustalone *a priori* jeden raz na zawsze, ale trzeba go poszukiwać nieprzerwanie, konfrontując się z innymi za pomocą dialogu. To stanowisko Sokratesa tradycja nazwała „intelektualizmem etycznym”. Arystoteles natomiast, reprezentant „woluntaryzmu etycznego”, wprowadził do kultury termin ἀκρασία¹³⁹. On właśnie odrzuca interpretację ἀκρασία jako postawy intencjonalnej. Stwierdza zatem, że wola działającego jest słaba, jeśli ów działa świadomie przeciw temu, co uznaje za dobro. Cyryl nie włącza się bezpośrednio w tę dyskusję. Można jednak zaobserwować, że w przypadku grzechu Adama bliższa jest mu koncepcja Sokra-

¹³³ Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* X 1, 853, ed. Pusey, IV, s. 529.

¹³⁴ Por. tamże I 8, 71, ed. Pusey, III, s. 106; IV 4, 394, ed. Pusey, III, s. 577; V 1, 460, ed. Pusey, III, s. 674; IX 735, ed. Pusey, IV, s. 364; IX 739, ed. Pusey, IV, s. 369; X 2, 875, ed. Pusey, IV, s. 559; XI 10, 991, ed. Pusey, IV, s. 725; XII 1, 1098, ed. Pusey, V, s. 135, gdzie Aleksandryjczyk używa zwrotu ἐκ ῥαθυμίας w kontekście grzechu Adama.

¹³⁵ Por. tenże, *Commentarii in Lucam* II 23, ed. Reuss, s. 232: „Ze mną spójrz na naturę człowieka w Chrystusie, która oddala winy niepowściągliwości w Adamie”; tenże, *De adoratione in spiritu et veritate* I 32, PG 68, 184: „Faraon jest obrazem i typem diabelskiej niepowściągliwości”.

¹³⁶ Por. Plato, *Protagoras* 358a-359a i 360e-362a, ed. A. Croiset – L. Bodin, w: Platon, *Oeuvres complètes*, III/1, Paris 1923, 81-83 i 85-86.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ Por. Plato, *Apologia Socratis* 25c-26a, ed. M. Croiset, w: Platon, *Oeuvres complètes*, I, Paris 1925, 151-152.

¹³⁹ Por. Arystoteles, *Etica nicomachea* VI 1144b 1-32, ed. F. Susemihl – O. Apelt, Lipsiae 1912, 141-142; tamże VII 1145a 15 – 1151a 30, ed. Susemihl – Apelt, s. 143-162. Wyraz ἀκρασία pojawia się także dwa razy w Nowym Testamencie. Jezus używa go opisując obłudnych liderów religijnych (Mt 23, 25). Również Apostoł Paweł (1Kor 7, 5) mówi o ἀκρασία jako o racji, która usprawiedliwia wykluczenie intymnej relacji małżeńskiej.

tejska¹⁴⁰. Rzeczywiście z przebadanego materiału wynika, że Aleksandryjczyk o wiele częściej mówi o słabości poznania niż o słabości ludzkiej woli. Mówi, że Adam zbłądził za sprawą kłamstwa szatana a także za sprawą przyjemności. Intelktualizm etyczny zresztą wydaje się prądem typowym dla filozoficznej mentalności aleksandryjskiej¹⁴¹.

7. Metafora Egiptu. Historia święta Izraela już od początku lektury biblijnej była często interpretowana jako alegoria duchowej drogi człowieka. Uprzywilejowane miejsce w tej wizji, jeśli chodzi o grzech Adama, zajmuje historia niewoli Izraelitów w Egipcie¹⁴². Jest ona z jednej strony obrazem grzechu Adama, a z drugiej – wzorem wszystkich grzechów osobistych. Pobyt w Egipcie w tej perspektywie jest zawsze symbolem trwania w grzechu¹⁴³. Faraon, który wprowadził lud izraelski do Egiptu, staje się figurą i obrazem szatana¹⁴⁴. Aleksandryjczyk mówi o dwóch okresach pobytu w Egipcie: Abrahama (por. Rdz 12, 10)¹⁴⁵, a następnie synów Izraela, którego opis zajmuje sporą część Księgi Wyjścia. W obu przypadkach Cyryl dopatruje się podobnego motywu przybycia do Egiptu: głodu¹⁴⁶. W przypadku rodziny Abrahama nasz Biskup pisze odwołując się do Am 8, 11:

¹⁴⁰ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales* XIV 2, SCh 434, 183.

¹⁴¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 62, 3, ed. C. Mondésert – P.Th. Camelot, SCh 38, Paris 1954, 85, tłum. własne: „Grzeszenie pochodzi z nieznamośności osądu”; tamże I 84, 2-4, ed. C. Mondésert – M. Caster, SCh 30, Paris 1951, 111, tłum. własne: „Dlatego że początek naszych grzechów znajduje się w wolnym wyborze i w pragnieniu, i niekiedy zakorzenia się [w nas] błędna opinia, warunkowana niewiedzą i brakiem rozeznania, [...] [Bóg] musiałby karcić nas sprawiedliwie za taką naszą niegodziwość, nawet jeśli jako taka nie jest przez nas upragniona; rzeczywiście nikt z własnej woli nie popada w febrę, ale jeśli już przychodzi ona przez nasz błąd i przez nasze nieumiarkowanie, jest naszą winą. Nie wybiera się zła jako zła, ale zwiedzeni przez przyjemność, którą [zło] przynosi, postrzegamy zło jako dobre i godne przyjęcia”. Podobną koncepcję znajdujemy także u Grzegorza z Nyssy (*Oratio Catechetica* 8, ed. R. Winling, SCh 453, Paris 2000, 192-202).

¹⁴² Por. F. Young, *Theotokos: Mary and the Pattern of Fall and Redemption in the Theology of Cyril of Alexandria*, w: *The Theology of St. Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation*, ed. T.G. Weinandy – D.A. Keating, London – New York 2003, 57-58.

¹⁴³ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales* V 4, SCh 372, 300. Zob. Young, *Theotokos*, s. 56-58.

¹⁴⁴ Por. Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 12, PG 68, 152.

¹⁴⁵ Por. tamże I 11-12, PG 68, 149: „Kiedy wzrastał głód i nadchodziło nieuniknione nieszczęście, został przymuszony do pójścia do Egiptu, nie jako obywatel, ale jako obcy”. W kontekście tego fragmentu wypada zauważyć, że Cyryl łączy w jednym opowiadaniu dwa epizody należące do dwu różnych wydarzeń: wybrania Abrahama i wyjścia z Ur do Kanaanu (por. Rdz 12, 1) oraz wyjścia z ziemi Kanaan w poszukiwaniu pożywienia i czasowego pobytu w ziemi egipskiej (por. Rdz 12, 10). Na temat uproszczeń i historycznych błędów w dziełach egzegetycznych Cyryla zob. komentarz G.M. de Durand, SCh 97, Paris 1964, 298, nota 1.

¹⁴⁶ Por. Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 18, PG 68, 160: „Faraon zaprasza braci Józefa, aby nie umarli z głodu”.

„Ci są uciemienieni przez tak wielki głód, i wyrzuceni spod tego poddaństwa Bogu, które nas zachowuje w cnocie. Będąc pozbawieni tego wzniosłego pokarmu, jakże mogą nie błądzić, gdy ich umysł stał się wygnańcem, który migruje wciąż w kierunku gorszej sytuacji? I wygnany ze stałości w cnocie jak z własnego regionu schodzi do innych warunków i ku innej woli, i nie jest poddany władaniu Boga, ale panowaniu diabła?”¹⁴⁷

W nauczaniu Cyryla na temat grzechu pożywienie na ogół jest jednym z synonimów cielesnych przyjemności. W tym fragmencie jednak odwołanie się do Am 8, 11-12 („Oto nadejdą dni – wyrocznia Pana Boga – gdy ześle głód na ziemię, nie głód chleba ani pragnienie wody, lecz głód słuchania słów Pańskich. Wtedy błąkać się będą od morza do morza, z północy na wschód będą krążyli, by znaleźć słowo Pańskie, lecz go nie znajdą”) przywołuje ideę głodu duchowego. Poszukiwanie cielesnych przyjemności nie jest więc jedynym motywem, który popycha do niewoli grzechu, ale może nim być pewien „głód Boga”. Powoduje on „rozprężenie umysłu”, tak, że oddala się on od poddania się Bogu i zaczyna poszukiwać Go gdzie indziej. Koncepcja tego głodu nie jest jednak sprecyzowana. Jest tym trudniejsza do zrozumienia, że należałoby założyć, że Adam – zanim zgrzeszył – miał jakiś bliżej nieokreślony głód Boga. Ta hipoteza nie znajduje jednak żadnego dodatkowego potwierdzenia w pismach Cyryla. Zaznaczyć jednak trzeba, że nasz Autor nie stara się dokładnie interpretować całego opowiadania historycznego w specyficznym kluczu „grzechu początków”, ale odczytuje je również jako obraz grzechów osobistych, tj. późniejszych wobec „grzechu Adama”.

W epizodzie odebrania żony Abrahamowi (por. Rdz 12, 14-15), która została przyjęta przez faraona za konkubinę, Cyryl widzi figurę grzechu ciężkiego¹⁴⁸. W życzliwości faraona natomiast Aleksandryjczyk widzi symbol iluzji, w jaką wprowadza przyjemność¹⁴⁹. Rzeczywiście, po upadku Adama przyjemność staje się – według naszego Biskupa – podstawowym narzędziem szatana, który w ten sposób stara się osłabić wrażliwość moralną, aby człowiek nie uwolnił się z niewoli grzechu¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Tamże I 12, PG 68, 152.

¹⁴⁸ Por. tamże I 12, PG 68, 152. Koncepcję grzechu Cyryl wyraża tu retorycznie, pisząc: „Co można porównać ze stratą żony?” Zob. tamże I 32, PG 68, 184: „Faraon chciał uwieść jego żonę [Abrahama] zapłonawszy wcześniej niepohamowanymi pragnieniami [...]. Faraon jest obrazem i typem diabelskiego nieumiarkowania; stara się wtłoczyć w umysły świętych nasiona swojej nieczystości, aby przyniosły owoce według przyjemności”.

¹⁴⁹ Por. tamże IV 111, PG 68, 309.

¹⁵⁰ Por. tamże I 12, PG 68, 152: „Wyrzuceni z ojczyzny zstąpili ku rzeczom brzydkim i podają się panowaniu diabła. Są kuszeni na wszystkie sposoby i ze wszystkich stron. Złe i przeciwne moce knują przeciw nim groźne podstępny; [...] i starają się w pewien sposób udobruchać ucho uwięzionego i upadłego, aby się nie zbudził i nie szukał ucieczki z niewoli ku wolności. Zatem wzbudzają pragnienia spraw ziemskich i ludzą za pomocą fałszywych przyjemności, tak jak czynili to też rządcy Egipcjan, którzy po odebraniu Abrahamowi jego żony ludząc go honorami i darami starali się oddalić od niego wielki smutek. Rzeczywiście, jest napisane: «Abraham ze względu na

Następnie Cyryl z poziomu historii i jej alegorycznej interpretacji przechodzi na poziom refleksji aksjologicznych i precyzuje, że Izraelici oddali się faraonowi przedkładając wartości doraźne i krótkotrwałe¹⁵¹ ponad wartości trwałe¹⁵². Dla Aleksandryjczyka zatem grzech jest wyrazem jakiegoś fundamentalnego przewrotu w hierarchii wartości człowieka. Jest to jeden z licznych tematów, których Cyryl nie rozwija jednak szczegółowo.

Drugi pobyt Izraela w Egipcie, który kończy się Paschą, jest czasem interpretowanym jako epoka trwania w grzechu i pragnienia wolności¹⁵³. Cyryl odczytuje poszczególne momenty opowiadania biblijnego, rozwijając na ich bazie swoje rozważania moralne. Momentem centralnym – w refleksji na temat grzechu – staje się prześladowanie ludu Izraela ze strony faraona w Egipcie. Aleksandryjczyk identyfikuje potrójne uciemnienie Hebrajczyków (por. Wj 1, 8-22) z trzema pokusami szatana w raju¹⁵⁴. Również werset Wj 10, 9 („Mojżesz odpowiedział: Pójdziemy z naszymi dziećmi i starcami, z synami i córkami, z owcami i bydłem”) odczytuje w kluczu duchowym. Naucza, że

„trzeba odprawiać święto Boga po wyjściu z ziem Egiptu, [...] to znaczy odwrócić spojrzenie od spraw, które przynoszą zniszczenie i śmierć; jedynie w ten sposób, w czystości, będziemy mogli składać ofiary Bogu, Panu wszystkich rzeczy. Dzieła ciała są dziełami martwymi. Cieniem świata jest ośpienie umysłu, które rodzi się ze złych i marnych dążeń, które zanieczyszczają czyste i jasne światło umysłu”¹⁵⁵.

Sens tekstu jest ewidentny. Nie jest możliwe życie w sposób święty, jeśli w tym samym czasie jest się zanurzonym w pożądlivości i w grzechu.

Rozwijając metaforę Egiptu Cyryl odnosi się także do plag. Według Aleksandryjczyka są one symbolami pomocy, jaką Bóg ochrania człowieka, kiedy

nią był dobrze traktowany» (Rdz 12, 16) [...]. Szatan zwodząc nas, w swej perfidii, ku rzeczom doczesnym, i okłamując nas pozorem wolności, poddaje sobie szlachetność [naszego] umysłu za pomocą tyrańskiej siły swoich namiętności i nieumiarkowania, i zwycięża nas przez przyjemności spraw ziemskich”.

¹⁵¹ Por. tenże, *Contra Julianum* IV 140, PG 76, 716: „Umysł każdego człowieka jest wolny i krytyczny. [...] po pozostawieniu życia, które jest godne człowieka i po odrzuceniu słusznego sposobu życia, tj. dobrego i miłego Bogu, zastępujemy je sposobem brzydkim, cielesnym i zwierzęcym, i zamieniamy złoto w brąz, według mitu Homera, i – zwyciężeni przez namiętności – pozostawiamy za sobą sprawy użyteczne, przedkładając nad nie doraźną namiętność”.

¹⁵² Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 18, PG 68, 161: „Z tej też racji zarządca Egipcjan obiecał dać im pokój i wiele obfitych darów [...] ci od razu poszli z całą rodziną, żywiąc się rzeczami o krótkiej trwałości, porzuciwszy ziemię daną przez Boga [...] mieli oni wielkie uwrażliwienie na doraźne przyjemności”; tenże, *Commentarii in Lucam* II 105, ed. Payne Smith, s. 300-301.

¹⁵³ Por. tenże, *Commentarii in Joannem* III 4, 313, ed. Pusey, III, s. 459.

¹⁵⁴ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* IV 110-111, PG 68, 309; tenże, *Epistulae paschales* XXVIII 3, PG 77, 948; tamże XXVIII 2, PG 77, 945.

¹⁵⁵ Tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 37, PG 68, 192.

szatan brutalnie go atakuje¹⁵⁶. Również ten temat jest zasadniczo raczej zasygnalizowany niż rozwinięty.

W nauczaniu Cyryla Aleksandryjskiego grzech Adama przedstawia się jako ludzkie nieposłuszeństwo wobec Bożego prawa. Cyryl podkreśla jednak, że Adam i Ewa w grzechu przeciwko Bogu są nie tyle winnymi, co poszkodowanymi; są ofiarami zazdrości i kłamstwa szatana. W grzechu tym odbija się – w świecie widzialnym – grzech szatana popełniony w świecie niewidzialnym. Człowiek w konsekwencji grzechu staje się niewolnikiem szatana.

Warto zauważyć, że Cyryl interpretując opis grzechu Adama zawarty w Księdze Rodzaju jest bardziej zainteresowany samym znaczeniem grzechu i jego konsekwencjami niż historycznym jego przebiegiem. Grzech zatem rodzi się w sferze afektywnej człowieka, która za pomocą namiętności zostaje pociągnięta przez szatana ku niższym wartościom albo wprost ku złu, aby ostatecznie zdominować umysł człowieka. Ten model pokusy i rodzenia się grzechu Aleksandryczyk odnajduje w całym Piśmie Świętym Nie dziwi więc fakt, że Aleksandryczyk wiele uwagi poświęca psychologii pokus. Stosuje wobec szatana również wiele imion. Jedno i drugie zdaje się być dziedzictwem formacji Cyryla na pustyni.

Cyrylińska interpretacja opowiadania z Księgi Rodzaju jest zasadniczo literalna w tym sensie, że nasz Autor zakłada historyczność postaci Adama i Ewy, a także spotkania z wężem. Jego tłumaczenie nie zawsze jednak jest bezpośrednio. Potwierdza to natomiast pośrednio, gdy naucza, że opowiadanie o grzechu nie jest bajką, jaką są na przykład mity pogańskie.

W interpretacji roli Ewy Cyryl wpisuje się w umiarkowany nurt enkratytów. Jej odpowiedzialność jest dla naszego Autora bardzo wielka.

Odpowiadając na oskarżenia cesarza Juliana, które ten przejął od gnostyków, naucza, że Bóg nie jest zazdrosny o wiedzę człowieka oraz że Adam i Ewa posiadali doskonałą wiedzę moralną, która była jednak w ich przypadku teoretyczna. W konsekwencji grzechu, zgodnie z hermeneutyką żydowską, posiadli praktyczną wiedzę na temat grzechu, to znaczy faktycznie go doświadczyli.

Sankcja (por. Rdz 2, 16-17), przywiązana przez Boga do niezachowania rajskiego przykazania, zaczyna się realizować zaraz po grzechu. Człowiek jednak nie umiera natychmiast. Umiera duchowo. Porzucając Ducha Świętego nie posiada już więcej więzi ze źródłem swego istnienia i do jego świadomości przenika strach przed zapowiedzianą śmiercią, który ze swej strony rodzi pożądliwość, to znaczy nieład w relacji między rozumem, z jednej strony, a namiętnościami i instynktami, z drugiej. Cyryl wyjaśnia, że namiętności, będące dobrymi mechanizmami stworzonymi przez Boga, aby dawać człowiekowi radość z życia, oraz wrodzone instynkty, stworzone przez Boga, aby chronić

¹⁵⁶ Por. tamże I 39, PG 68, 196.

człowieka przed niebezpieczeństwami życia – po grzechu – przerastają ich słuszną miarę, powodując ostatecznie brak równowagi, a w konsekwencji zamknięcie, egoizm i indywidualizm, nieufność wobec Boga i hedonizm. Człowiek – jest to ostateczną konkluzją – może nawet nieświadomie stara się na wszelkie możliwe sposoby ochronić swoje życie. Tę konsekwencję grzechu Adama Cyryl nazywa pożądlivością. Stanowi ona podstawowe uwarunkowanie moralne człowieka po grzechu pierwszych rodziców i jest fundamentalnym źródłem wszystkich grzechów osobistych.

THE CONCEPT OF ADAM'S SIN IN CYRIL OF ALEXANDRIA

(Summary)

No work of Cyril devoted to exclusively Adam's sin was preserved. Though in entire of his exegetical and pastoral production repeatedly this theme which one of patterns of his theology constitutes appears. According to Cyryl, Satan caused with jealousy took the man to the sin hitting the emotional sphere in order after all to take the man for falsifying the intellect. Tempting which consists in showing pleasure, is a modus operandi of the Satan which having an influence on an affective sphere after all he causes that the logic of this sphere is winning the logic of the intellectual sphere and a superiority in action is taking over making the man – *animal rationale* – less *rationale*, and more *animale*. This concept is dismissing Cyril oneself for Philo's research, according to which for the figure in telling about the first sin they are symbolizing Adam and Eve's two hierarchized spheres of one man: appropriately the intellectual sphere and the affective sphere.

In his deliberations about the sin of the first parents Cyril also refers to elements of the biblical description (Genesis 1-3), so as: the heavenly commandment, the tree of getting to know the good and evil and its fruit. Cyril is reflecting also about the phenomenon of the snake and the issue of the woman, which created in order to be a help for the man, showed herself to be – how Cyril is describing her – with „intermediary of the sin”. The Alexandrian is also giving some thought to the inborn knowledge of the first people and the concept acquaintances of the good and evil.

As the being and relevant aspects of the sin of the first people Cyril – referring to the Pauline tradition – is listing the insubordination, disregarding, the betrayal of the Holy Spirit, the lack of the circumspection, the exaggerated love of the body or exaggerated cherishing pleasure.

Cyryl – what was indicated in the article – very much willingly is using the metaphor of Egypt (Exodus), seeing, the symbol of the sin in it particularly in the days of patriarchs, of particularly Adam's sin.

Słowa kluczowe: grzech pierworodny, grzech Adama, grzech Ewy, Cyryl z Aleksandrii, upadek, drzewo poznania dobra i zła.

Key words: original sin, Adam's sin, sin of Eva, Cyril of alexandria, first fall, the tree of the kowledge of good and evil.

