

Rafał ZARZECZNY SJ
(Warszawa, PWT Bobolanum)

PNEUMATOLOGIA HIERAKASA Z EGIPITU NA TLE APOKRYFICZNEGO WNIĘBOWSTĄPIENIA IZAJASZA I STAROŻYTNYCH TRADYCJI MELCHIZEDEKIAŃSKICH

Podstawowym i niemalże jedynym źródłem naszej wiedzy na temat Hierakasa z Egiptu jest *Panarion* Epifaniasza z Salaminy¹. Według tego herezjologa Hierakas żył na przełomie III i IV stulecia i miał pochodzić z Leontopolis w Górnym Egipcie². Po swym nawróceniu zamieszkał na pustyni, gdzie prowadził życie surowego ascety³. Miał być niezwykle uczonym i zarazem płodnym autorem pism ascetycznych oraz komentarzy biblijnych opracowanych w duchu alegorycznym⁴. Pisał zarówno po grecku, jak i w języku koptyjskim. Ze względu na swą erudycję i surowy tryb życia cieszył się powszechnym szacunkiem, co ściągало do niego wielu uczniów i nadało rozgłos jego doktrynie. Hierakas miał potępiać małżeństwo, uważając je za instytucję Starego Prawa, w czym zbliżał się do poglądów enkratyków⁵. W odniesieniu do preegzystencji duszy i zmartwychwstania w ciele duchowym miał podzielać poglądy Orygenesusa, co też było przedmiotem polemiki i konfliktu z biskupem Aleksandrii, Piotrem (300-311)⁶. Według Ariusza, który w liście do biskupa Aleksandra przeciwstawia własne nauczanie doktrynom Walentyna, Sabeliusza i właśnie Hierakasa, asceta

¹ Sprawę Hierakasa biskup Epifaniasz podejmuje w dwóch fragmentach swego *Panarionu*, mianowicie najpierw w rozdz. 55, 5, a następnie obszerniej w 67, 1-8. Nieliczne informacje o nim przekazuje również św. Atanazy Aleksandryjski w *Liście do dziewic*, por. Y.M. Duval, *La problématique de la lettre aux vierges d'Athanase*, „Le Muséon” 88 (1975) 419-424. Na temat fragmentu koptyjskiego psalmu przypisywanego Hierakasowi zob. E. Peterson, *Ein Fragment des Hierakas* (?), „Le Muséon” 60 (1947) 257-260; P.E. Kahle, *Bala'izah. Coptic texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*, t. 1, Oxford 1954, 259. Bibliografia podstawowych opracowań na temat Hierakasa z Leontopolis znajduje się w DPAC II 1742 (P. Nautin). Na temat teologicznego tła nauczania Hierakasa w świetle świadectwa Epifaniasza zob. także A. Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*. Paris 1992, 32n.

² Por. *Panarion* 67, 1, 2.

³ Por. tamże 67, 1, 6.

⁴ Por. tamże 67, 1, 1-3.

⁵ Por. tamże 67, 1, 7-8. Na temat enkratyzmu zob. DPAC I 1151-1153 (F. Bolgiani).

⁶ Liczne fragmenty pism Piotra Aleksandryjskiego wymienia CPG 1635-1662. Według Epifaniasza (*Panarion* 67, 1, 5) Hierakas nie wierzył w zmartwychwstanie ciała, a jedynie w nieśmiertelność duszy i duchowe zmartwychwstanie.

z Leontopolis miał przedstawiać relację pomiędzy Ojcem a Synem na podobieństwo lamp odpalonych jedna od drugiej, czy też rozdwojonej pochodni, lub wreszcie do dwóch knotków, które czerpią oliwę z tej samej lampy⁷. Hierakas byłby zatem wyznawcą chrystologii modalistycznej⁸.

W niniejszym szkicu zajmujemy się głównie aspektami pneumatologicznymi w nauczaniu przypisywanym Hierakasowi przez Epifaniasza z Salaminy⁹. Jego charakterystycznym rysem zdaje się być przede wszystkim relacja pomiędzy Duchem Świętym i postacią Melchizedeka, czego objaśnienie dokonuje się w kontekście egzegezy *Listu do Hebrajczyków*. Oto pierwszy interesujący nas fragment tekstu:

„Herezjarcha Hierakas z Egiptu twierdził, że ów Melchizedek jest Duchem Świętym, ponieważ zostało powiedziane: «upodobniony do Syna Bożego pozostaje kapłanem na zawsze» (Hbr 7, 3). Jak to również powiedział święty Apostoł: «Duch bowiem przyczynia się za nami w błaganiach nie dających się wyrazić» (Rz 8, 26). Lecz ten, kto pojmuje duchowy sposób myślenia, ten rozumie, że wstawia się On za wybranymi u Boga. Jednak Hierakas całkowicie odszedł od tego. Duch bowiem nigdy nie przywdział ciała; i nikt [w ogóle] nie przywdziewał ciała, jak tylko ten, który był [prawdziwym] królem Salem i kapłanem każdego miejsca. Kiedy podejmę argumentację przeciwko owemu Hierakasowi i jego herezjom, wówczas powiem o tym więcej»¹⁰.

⁷ Tekst listu Ariusza do biskupa Aleksandra z charakterystyką poglądów Hieraksa Epifaniasz cytuje w *Panarion* 69, 7-8; interesujący nas odnośnik do teologii Hierakasa zob. w *Panarion* 69, 7, 6, GCS 37, 158; por. także: Athanasius, *De synodis* 16, PG 26, 709A; Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VI 5, 12, CCL 62, 208, PSP 64, 174; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 185. W podobny sposób relację między Bogiem Ojcem a immanentnym Logosem w połowie II wieku opisywał Tacjan Syryjczyk (*Oratio ad Graecos* 5, 4, ed. M. Markovich, PTS 43/44, Berlin – New York 1995, 14, BOK 24, 316). Na temat przypisywanej Hierakasowi formuły chrystologicznej zob. P. Nautin, *Hiéracas de Léontopolis*, „Annuaire d'Ecole Pratique des Hautes Etudes”, V^e section, 34 (1976-1977) 312-314.

⁸ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 93.

⁹ Nie wiemy, w jakim stopniu fragment cytowany przez Epifaniasza rzeczywiście pochodzi od Hierakasa. Epifaniasz z Salaminy, będąc nieocenionym źródłem wiedzy o wielu wspólnotach i trendach w historii Kościoła, jest zarazem źródłem nie zawsze wiarygodnym. Biskup Salaminy w swej zapalczywej nienawiści do wszystkiego, co wydawało mu się heretyckie, zwłaszcza wobec wszystkich poglądów mniej lub bardziej związanych z osobą i nauczaniem Orygenesesa, niejednokrotnie wypaczał katalogowane przez siebie doktryny, nie zawsze wykazując zmysł krytycyzmu wobec dostępnych źródeł. Jego świadectwo musimy zatem przyjąć z pewną dozą ostrożności, por. Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*, s. 32; E. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius* 9, 35, CCAP, 8, Turnhout 1995, 492.

¹⁰ Epiphanius, *Panarion* 55, 5, GCS 31, 330-331: „ὁ μὲν Ἱερακᾶς ὁ Αἰγύπτιος αἰρεσιάρχης νομίζει τοῦτον τὸν Μελχισεδὲκ εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ τὸ ἀφομοιούμενος φησὶ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεχές ὡς ἀπὸ τῆς λέξεως ἧς εἶπεν ὁ ἅγιος ἀποστόλος τὸ δὲ πνεῦμα ὑπερεντιγᾶναι ὑπὲρ ἡμῶν στεναγμοῖς ἀλαλήτοις ὁ δὲ ἐπιστάμενος τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος οἶδεν ὅτι ὑπὲρ ἐκλεκτῶν ἐντιγᾶναι τῷ θεῷ ἐξέπεσε δὲ καὶ οὗτος παντελῶς τοῦ προκειμένου γὰρ σάρκα ἐνδύσατο τὸ πνεῦμᾶ ποτεσάρκα δὲ μὴ ἐνδυσάμενον οὐκ εἶχεν εἶναι βασιλεὺς τῆς

Fragment ten pochodzi z części dotyczącej doktryny domniemanej sekty melchizedekian, którzy według Epifaniasza pozostawali w jakimś związku ze szkołą Teodota Bankiera¹¹. W tym miejscu biskup Salamiiny jedynie zapowiada szersze omówienie błędnej doktryny Hierakasa, gdyż ten egipski asceta miał uważać Melchizedeka za hipostazę Ducha Świętego (νομίζει τὸν Μελχισεδέκ εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον). Według biskupa Salamiiny podstawą biblijną takiej asocjacji miały być dla Hierakasa słowa Hbr 7, 3 (Melchizedek odwiecznym kapłanem na podobieństwo Syna Bożego), interpretowane w świetle tekstu Rz 8, 26 (Duch Święty nieustannie wstawia się za nami u Boga). Egipski asceta miał zatem przypisywać Melchizedekowi funkcję niebiańskiego orędownika i pośrednika w zanoszeniu naszych modlitw do Ojca. Epifaniusz odrzuca to jako herezję, argumentując, że Duch nie przywdział ciała (σάρκα δὲ μὴ ἐνδυσάμενον), a właściwym pośrednikiem pomiędzy człowiekiem a Bogiem jest Chrystus, prawdziwy król Salemu i uniwersalny kapłan. Wcielenie jest bowiem wyłącznie funkcją Syna Bożego.

Zgodnie z zapowiedzią Epifaniusz omawia szerzej doktrynę Hierakasa w rozdziale 67¹². W tej obszernej prezentacji życia i doktryny egipskiego mnicha (podrozdziały 1-8) nas interesować będzie jedynie fragment dotyczący jego pneumatologii:

„Dalej opowiada wiele innych niedorzeczności o Duchu Świętym, prowadząc na ten temat długi wywód. Potwierdzenie dla swoich wypowiedzi stara się znaleźć w księdze *Wniebowstąpienia Izajasza*. Otóż w tym tak zwanym *Wniebowstąpieniu* zostało powiedziane: «Anioł idący ze mną pokazał mi i rzekł: Kim jest ten po prawicy Boga? I powiedziałem: Ty wiesz, panie. Mówi: To jest Umiłowany. A kim jest ten drugi, podobny do niego, przychodzący z lewej [strony]? I powiedziałem: Ty wiesz. Mówi: To jest Duch Święty, który mówił w tobie i w prorokach; i był – powiada – podobny do Umiłowanego». Potwierdzenie tego stara się znaleźć także w słowach: «Upodobniony do Syna Bożego pozostaje kapłanem na wieki»»¹³.

Σαλήμ καὶ ἱερεὺς τόπου τινός καὶ ὅτε περὶ τοῦτου τοῦ Ἱερακᾶ καὶ τῆς αὐτοῦ αἰρέσεως τὴν ἀνατροπὴν ποιήσομαι τότε ἐν πλάτει περὶ τούτων διηγήσομαι”.

¹¹ Doktrynie Teodota z Bizancjum, zwanego Garbarzem i jego rzymskiej szkole Epifaniusz poświęca wiele miejsca w rozdziale dedykowanym domniemanej sekcje melchizedekiańskiej (Panarion 55). Wspomina o nim także Pseudo-Hipolit (*Philosophumena* VII 35-36) oraz Pseudo-Tertulian (*Adversus haereses* VIII 3); por. C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. – sec. III d.C.)*, Brescia 1984, 240-241.

¹² Por. G. Bardy, *Melchisedech dans la tradition patristique*, RB 36 (1927) 25-26; F.L. Horton, *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge 1976, 101-105; Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, 254-258.

¹³ Epiphanius, *Panarion* 67, 3, 4, GCS 37, 135-136: „Καὶ πολλὰ φλυαρῶν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος διεξῆλθε περὶ τοῦτου πολλὴν πραγματείαν βούλεται δὲ τὴν τελείαν αὐτοῦ σύστασιν ποιῆσθαι ἀπὸ τοῦ Ἀναβατικῶ Ἰσαίου, δῆθεν ὡς ἐν τῷ Ἀναβατικῷ λεγομένῳ ἔλεγεν ἔκεισε ὅτι «ἔδειξέ μοι ὁ ἄγγελος περιπατῶν ἐμπροσθέν μου, καὶ ἔδειξέ μοι καὶ εἶπε: τίς ἐστίν ὁ ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ; καὶ εἶπα: σὺ οἶδας κύριε: λέγει οὗτός ἐστιν ὁ ἀγαπητός. Καὶ τίς ἐστιν ὁ ἄλλος ὁ ὅμοιος αὐτῷ ἔξ ἁριστερῶν ἐλθόν; καὶ εἶπα: σὺ γινώσκεις. <λέγει> τοῦτό ἐστιν τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ λαλοῦν ἐν

W cytowanym powyżej tekście raz jeszcze stwierdza się tożsamość Melchizedeka z Duchem Świętym (φάσκει [...] περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Μελχισεδέκ). Podobnie jak we wcześniejszym fragmencie, Epifaniusz wspomina, że Hierakas w swoim nauczaniu miał się opierać na tekstach Rz 8, 26 i Hbr 7, 3, tym razem jako dodatkowe źródło wskazując apokryficzne *Wniebowstąpienie Izajasza*¹⁴. Kluczem hermeneutycznym cytowanych fragmentów jest orędownictwo przed Bogiem¹⁵. W Rdz 8, 26 św. Paweł stwierdza, że Duch „wstawia się za nami w błaganiach nie dających się wyrazić słowami” (τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις). Także Melchizedek, będąc upodobnionym (ἁφωμοιωμένος) do Syna Bożego, pełni funkcje orędownika, skoro czytamy, że „pozostaje on kapłanem na zawsze” (Hbr 7, 1-3). Wreszcie Hierakas miał odwoływać się do apokryficznego świadectwa *Wniebowstąpienia Izajasza*¹⁶. Według Epifaniusza egipski asceta posługiwał się tym dokumentem w kontekście dwóch tekstów biblijnych ze względu na ukazane w nim podobieństwo (ὁμοίωσις) preegzystującego Syna Bożego, nazywanego też Umiłowanym (ὁ ἀγαπητός) i Ducha Świętego¹⁷. Tak jak Hbr 7, 3a wyraża upodobnienie (ἁφωμοιωμένος) Melchizedeka do Syna Bożego, tak samo we *Wniebowstąpieniu Izajasza* mówi się, że Duch jest podobny (ὁμοιον) do Umiłowanego. Właśnie połączenie tych trzech tekstów w następującym rozumowaniu: 1. Duch Święty pełni posługę wstawienniczą, jest więc kapłanem; 2. Melchizedek jest najwyższym kapłanem i jako taki został upodobniony do Syna Bożego; 3. zatem Duch Święty jest podobny do Syna

σοὶ καὶ ἐν τοῖς προφήταις. Καὶ ἦν, φησὶν, ὁμοιον τῷ ἀγαπητῷ». ἐκ τούτου βούλεται συνιστᾶν τὸ εἰρημένον ἁφωμοιωμένον τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές”.

¹⁴ Tekst *Wniebowstąpienia Izajasza* wydał krytycznie E. Norelli: *L'Ascensione d'Isaia. Text, CCAp 7*, Turnhout 1995; polskie tłumaczenie wersji etiopskiej i fragmentu greckiego wraz z opracowaniem w: M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2001, 134-168.

¹⁵ Na temat cytatu z *Wniebowstąpienia Izajasza* w nauczaniu Hierakasa w ujęciu Epifaniusza z Salaminy zob. także A. Acerbi, *Serra lignea. Studi sulla fortuna della Ascensione di Isaia*, Roma 1984, 42-47.

¹⁶ Pełny tekst *Wniebowstąpienia Izajasza* zachował się tylko w przekładzie na język etiopski; posiadamy ponadto fragment grecki świadczący, że tekst ten był poddawany dogmatycznej puryfikacji. Obszerniej na temat losów tekstu wraz ze szczegółową interpretacją zagadnień w: M. Pesce (ed.), *Isaia, il Diletto e la chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia. Atti del Convegno di Roma, 9-10 aprile 1981*, Brescia 1983; A. Acerbi, *Serra lignea*, Roma 1984; E. Norelli, *L'Ascensione de Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna 1994; E. Norelli, *L'Ascensione d'Isaia. Commentarius*, CCAp 8, Turnhout 1995; R. Zarzeczny, *AGAPETOS jako tytuł Chrystusa preegzystującego w Ascensio Isaiae*, Warszawa 1999 (maszynopis pracy magisterskiej w bibliotece PWT Bobolanum w Warszawie).

¹⁷ Na temat znajomości *Wniebowstąpienia Izajasza* w środowisku egipskim na podstawie świadectw IV i V wieku zob. A. Acerbi, *L'Ascensione di Isaia nelle testimonianze del IV e V secolo*, w: Pesce (ed.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa*, s. 277-298. Całość problematyki przekazu tradycji piśmienniczych związanych z tym apokryfem została omówiona w: Acerbi, *Serra lignea*, s. 13-67.

Bożego, miało pozwolić Hierakasowi na identyfikację Melchizedeka z Duchem Świętym¹⁸.

Jak już zaznaczyliśmy, Epifaniusz w swej notatce wskazuje, że istotną rolę w teologicznej wizji Hierakasa miał odgrywać tekst *Wniebowstąpienia Izajasza*. Fragment używany przez Hierakasa (6-11) pochodzi z drugiej części apokryfu, gdzie opisana została ekstatyczna podróż duszy proroka Izajasza, porwanej i prowadzonej przez anioła-przewodnika poprzez wszystkie sfery, aż do siódmego nieba¹⁹. Cytat ten odpowiada fragmentowi 9, 27-36²⁰: Izajasz uczestniczy w liturgii niebiańskiej w siódmym niebie przed tronem Boga; u jego podnóża, po prawej stronie (ἐν δεξιᾷ), stoi Umiłowany (ὁ ἀγαπητός), a po lewicy (ἐξ ἁριστερῶν) Duch Święty (τὸ ἅγιον πνεῦμα). Obaj oddają chwałę Bogu oraz pośredniczą w przekazywaniu chwały oddawanej Mu przez wszystkich mieszkańców wszechświata²¹.

Według słów proroka Izajasza – w wersji przekazanej przez Epifaniasza – Duch Święty jest „podobny do Umiłowanego” (ὅμοιον τῷ ἀγαπητῷ), co powinno oznaczać równość ich natur. Jednak fakt, że Duch przychodzi (ἐλθὼν) z lewej strony może wskazywać, że zajmuje niższą pozycję w hierarchii niebiańskiej²².

¹⁸ Por. C. Gianotto, *Melchisedek e lo Spirito Santo. Alcuni aspetti della pneumatologia eterodossa tra il III e il IV secolo*, „Augustinianum” 20 (1980) 588.

¹⁹ Idea mistycznego wstępowania do niebios jest zakorzeniona w apokaliptyce żydowskiej, podobnie jak związane z tym elementy wizjonerskie, takie jak postępujące objawienie tajemnic niebiańskich, wizja mieszkańców niebios i ich struktury (por. Rdz 28, 2; 2Kor 12, 2-5; 1Hen 72-82; TestLewi 3; ApBarSyr 51, 7-16). Do tego dochodzą elementy właściwe dla środowiska judeo-chrześcijańskiego, jak liczba siedmiu niebios, rozbudowana chrystologia i pneumatologia angelomorficzna, szczególne znaki, takie jak korony, szaty chwały i palmy (zob. Ap 7, 9); por. J. Daniélou, *Apocalyptique juive et messianisme chrétien*, „Les Quatres Fleuves” 2 (1974) 10-21; A. Acerbi, *L'Ascensione di Isaia. Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo* (SPM 17), Milano 1989, 49-54; G. Scholem, *Mistyccyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 1997, 78-85.

²⁰ Por. tekst etiopski w: CCAp 7, 105-107, tłum. polskie w: ANT III 157; zob. też Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, CCAp 8, 480-494. Wśród zachowanych fragmentów greckich nie ma tekstu 9, 27nn; w jednym z fragmentów koptyjskich znajdujemy tylko wersety 28-30. Pozostałe recenzje WnBlz (paleobułgarska i łacińska) oraz *Legenda grecka* są wtórne i zepsute. Wydaje się, że cytaty u Epifaniasza pochodzą z drugiej ręki. Konfrontacja z podstawową wersją etiopską wskazuje, że nie jest to dokładny cytaty, choć ogólny sens tekstu został oddany poprawnie. Synopsę wszystkich tekstów daje A. Acerbi (*Serra lignea*, s. 44). Natomiast Norelli zwraca uwagę, że lekcja Epifaniasza jest bliższa tekstowi łacińskiemu de Fantis i starobułgarskiemu, oraz wyciąga z tego wniosek, że Hierakas mógł znać jakąś inną wersję grecką od tej, która posłużyła autorowi przekładu etiopskiego, por. E. Norelli, *Sulla pneumatologia dell'Ascensione di Isaia*, w: Pesce (ed.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa*, s. 223-224. Stawiano nawet tezę, że fragment u Epifaniasza pochodzi z bardziej pierwotnej (oryginalnej?) redakcji tekstu greckiego, co jak dotychczas nie znalazło ostatecznego potwierdzenia, por. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, CCAp 8, 493.

²¹ Najważniejsze pojęcia związane z interpretacją kultu niebiańskiego w kontekście teologii angelomorficznej pierwszych wieków chrześcijaństwa analizuje E. Orbe, *Supergrediens angelos* (S. Ireneo, *Adv. haer.* V 36, 3), „Gregorianum” 54 (1973) 7-23.

²² W czasie swej wędrówki prorok Izajasz ogląda stale powtarzającą się hierarchiczną strukturę niebios, w której widzi obok centralnie umieszczonego tronu po prawej i po lewej stronie

Kluczem dla zrozumienia tej zależności jest ustalenie kontekstu teologicznego całej wypowiedzi: czy świadectwo Hierakasa i Epifaniasza oddaje pierwotną koncepcję judeochrześcijańskiego redaktora z początków II wieku, czy też zostało przedstawione w pryzmacie ortodoksji nicejskiej. Jak należy interpretować wzmiankowane postacie niebiańskie, skoro ten właśnie tekst miał stanowić o identyfikacji Ducha Świętego z Melchizedekiem, chociaż w samym *Wniebowstąpieniu Izajasza* takiej idei brak?²³

W apokryfie tym „Umiłowany” (etiop. *fʿqur*), identyfikowany jako Syn Boży, przebywa w niebie wraz z Bogiem Ojcem, nazywanym „Wielką Chwałą” (etiop. *sʿbhat ʾabiyya*; por. 10, 11nn)²⁴. W czasie liturgii, opisanej w rozdziale dziewiątym, stoi on przed tronem Boga i oddaje Mu chwałę, jest więc w jakiś sposób od Niego niższy. Jednocześnie, ponieważ stoi po prawej stronie, wydaje się być wyższy od „anioła Ducha” (etiop. *malʾak manfas*), identyfikowanego jako Duch Święty, który stoi po lewicy. Umiłowany pośredniczy w oddawaniu chwały wszystkich mieszkańców świata, jest też nazywany „ich Panem” (9, 32; 10, 11) i jakby najwyższym z aniołów (9, 30). Najistotniejszą cechą charakteryzującą naturę i funkcję Umiłowanego jest misja, którą otrzymuje bezpośrednio od Boga, mianowicie zbawcza misja podporządkowania Ojcu całego świata, co tłumaczy się w kontekście buntu Szatana i jego aniołów (4, 2), zamieszkujących na firmamencie (7, 9) i panujących nad tym światem (4, 2), którego skutkiem jest powszechna niewiedza i oddalenie od Boga, owocujące nieładem, złością i zawiścią tak wśród aniołów, jak i pomiędzy ludźmi (6, 10)²⁵. Misja Umiłowanego realizuje się poprzez Jego zstępowanie przez wszystkie sfery wszechświata w ukryciu, pod postacią mieszkańców niebios (*descensus absconditus*; 9, 15): Umiłowany staje się podobny do aniołów w poszczególnych niebiosach, tak że uważają, iż jest jednym z nich (10, 20). Podobnie w tym świecie przyjmuje

zastępy aniołów, różniące się godnością; te po prawicy zawsze są wyższe, a więc ważniejsze od tych po lewicy. Jednak według tekstu Epifaniasza już w szóstym niebie wszyscy aniołowie są sobie równi. Z tego można wnosić, że analogiczna sytuacja panuje także w siódmym niebie. Cytowany tekst grecki apokryfu u Epifaniasza różni się od wersji etiopskiej, nie precyzując, o czyją lewą stronę chodzi, Boga Ojca czy Umiłowanego; oczywiście ma to wpływ na interpretację natury obu postaci. Na trudność w interpretacji wskazuje A. Acerbi (*Cristologia e profetismo in Siria*, s. 116). Na temat apokaliptyki judaistycznej i judeochrześcijańskiej zob. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984; D. Hellholm, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1985; J. Vermeylen, *L'émergence et les racines de l'apocalyptique*, RThPh 129 (1997) 321-340.

²³ Por. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, CCAp 8, 489.

²⁴ Szczegółowo na temat tytułów chrystologicznych we *Wniebowstąpieniu Izajasza* w dynamice wzrostu objawienia i wizji prorockiej por. Acerbi, *Cristologia e profetismo in Siria*, s. 99-137; M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (SEA 44), Roma 1993, 64-66; Norelli, *Studi su un apocrifo al crocevia*, s. 253-264; J. Knight, *Disciples of the Beloved One. The Christology, Social Setting and Theological Context of the Ascension of Isaiah*, Sheffield 1996; D.D. Hannah, *The Ascension Isaiah and the docetic christology*, VigCh 53 (1999) 165-196.

²⁵ Por. Norelli, *Studi su un apocrifo al crocevia*, s. 89-92.

postać człowieka (8, 10; 9, 13): we wszystkim doskonale naśladuje ludzką naturę, rodzi się z kobiety, chociaż jego narodzenie okrywa tajemnica, ssie pierś matki jak wszystkie dzieci, potem prowadzi życie człowieka sprawiedliwego, przez co ściąga na siebie nienawiść złych mocy i zostaje powieszony na krzyżu (11, 1-22). Kiedy zstępuje do Szeolu, zwycięża anioła otchłani i uwalnia zamknięte tam dusze. Wreszcie jako zwycięzca powraca do siódmego nieba, prowadząc ze sobą innych sprawiedliwych. Po drodze nie musi ukrywać już swojej prawdziwej natury, dlatego wszyscy aniołowie, którzy wcześniej Go nie rozpoznali, teraz oddają Mu należną chwałę (*ascensus gloriosus*). Umiłowany zasiada na tronie po prawicy Wielkiej Chwały (11, 32)²⁶. Wizja zdaje się pokrywać ze schematem chrystologicznym, obserwowanym choćby w Liście do Filipian²⁷. Można też wskazać pewne analogie z Listem do Hebrajczyków²⁸.

Trudno jednoznacznie określić naturę Umiłowanego. Autor zdaje sobie sprawę, że posiada On naturę duchową, ale zarazem jest On kimś większym niż aniołowie²⁹. Choć nie nazywa Go Bogiem, zapewne w obawie przed naruszeniem fundamentu monoteistycznego, to jednak mówi o Jego szczególnej bliskości z Ojcem i zamieszkiwaniu wraz z Nim³⁰. Apokryf ten zdaje się być świadectwem archaicznej teologii chrześcijańskiej, funkcjonującej jeszcze w obrębie wyobrażeń i pojęć żydowskich³¹. Wydaje się, że o anielskiej naturze Umiłowanego można mówić tylko w odniesieniu do Jego misji i tylko na pewnym jej etapie, tym mianowicie, kiedy przechodząc przez kolejne sfery niebios preegzystujący Syn Boży upodabnia się do ich mieszkańców po to, aby ukryć swoją prawdziwą naturę³². Jedynie w drugorzędnych wersjach językowych Umiłowany nazywany jest wprost „archaniołem Michałem” (9, 23 w wersji łacińskiej i starosłowiańskiej). Tak więc zarówno anielska natura Umiłowanego, jak i jego człowieczeństwo, noszą znamiona pozorności: preegzystujący Syn Boży przybiera na siebie postać najpierw anioła, a potem człowieka, jedynie ze względu na zbawczą misję oraz nakaz zachowania sekretu mesjańskiego. Prawdziwą jego naturę określa szczególna bliskość z Ojcem,

²⁶ Por. Ps 110, 1; 1Kor 15, 25; Rz 8, 34; Ef 1, 20; Hbr 1, 3; 8, 1.

²⁷ Por. Flp 2, 6-11; Hbr 1, 3; Na temat tego schematu zob. m.in. Norelli, *Studi su un apocrifo al crocevia*, s. 149-152.

²⁸ Por. M. Simonetti, *Cristologia giudeocristiana. Caratteri e limiti*, „Augustinianum” 28 (1988) 67.

²⁹ Na temat duchowej natury Chrystusa preegzystującego szerzej pisze M. Simonetti (*Studi sulla cristologia del II e III secolo*, s. 25nn).

³⁰ Por. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, s. 57.

³¹ Por. Norelli, *Studi su un apocrifo al crocevia*, s. 18.

³² Por. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, s. 59; zob też J. Daniélou (*Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, 232-240), który opowiadał się za teologią posługującą się pełną *Engelchristologie* w tym tekście, oraz E. Norelli (*Sulla pneumatologia dell'Ascensione di Isaia*, s. 216), który woli mówić o upodobnieniu na poszczególnych etapach.

wyrażona poprzez niebiański tytuł Umiłowanego³³. Jego misja wobec świata polega na objawieniu wszystkim sferom i wszystkim mieszkańcom chwały Ojca oraz podporządkowaniu Mu na powrót ich woli³⁴.

Pneumatologia w *Ascensio Isaiae* została rozwinięta równie szeroko jak chrystologia, z którą pozostaje ściśle związana, jednak natura i funkcja Ducha Świętego, przedstawiona w tym dokumencie, jest trudniejsza do uchwycenia, najpierw ze względu na złożoną konstrukcję tekstu – jego rola została przedstawiona nieco inaczej w pierwszej (rozdz. 1-5), a inaczej w drugiej części utworu (6-11); następnie także ze względu na różnice w poszczególnych wersjach językowych. Niemniej można wskazać kilka obszarów, w jakich realizuje się funkcja Ducha Świętego w tekście tego apokryfu³⁵.

Autor pierwszej części apokryfu wkłada w usta Izajasza słowa doksologii: „na życie Pana, którego imię nie zostało objawione na tym świecie, na życie Umiłowanego mego Pana i na życie Ducha, który mówi we mnie” (1, 7)³⁶. W siódmym niebie Izajasz słyszy od anioła-przewodnika, że anioł Ducha Świętego jest „tym, który mówił przez ciebie i w pozostałych sprawiedliwych” (9, 36)³⁷. Ten sam fragment Epifaniusz przytacza w brzmieniu τὸ λαλοῦν ἐν σοὶ καὶ ἐν τοῖς προφήταις. Według *Wniebowstąpienia Izajasza* (10, 6) Bóg w ustach sprawiedliwych przez Ducha Świętego nazywany jest „Ojcem Pana”. Sprawiedliwi i prorocy stanowią w tym apokryfie kategorię tych, którzy słuchają głosu Bożego i żyją według Jego nakazów³⁸. Tworzą małą wspólnotę wobec licznych odstępców i grzeszników, którzy podlegają wpływowi szatana i jego demonów; sprawiedliwi budzą nienawiść synów ciemności, którzy ich przesła-

³³ Tytuł *Umiłowanego* tłumaczy się w kontekście wczesnochrześcijańskiej releksy niektórych tekstów biblijnych, zwłaszcza *Księgi Izajasza* i sceny ofiarowania Izaaka; por. Norelli, *Studi su un apocrifo al crocevia*, s. 256-261.

³⁴ Por. Acerbi, *Cristologia e profetismo in Siria*, s. 59-66.

³⁵ Szerzej problematykę pneumatologiczną w *Ascensio Isaiae* omawia m.in. E. Norelli (*Sulla pneumatologia dell'Ascensione di Isaia*, s. 211-276); por. także wstęp H. Pietrasa w: Św. Atanazy, *Listy do Serapiona*, ŻMT 2, 13-18.

³⁶ W tekście greckiej legendy o męczeństwie Izajasza doksologia przybiera następującą formę: ὁ κύριος ὁ θεὸς μου καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ ἀγαπητὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ (Leg. 1, 8), natomiast w 3, 18: ὁ κύριος ὁ θεὸς μου καὶ ὁ πνεῦμα τὸ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ. Doksologia wskazuje na intencję zaznaczenia jakiejś równości Ojca, Umiłowanego i Ducha (por. Mt 28, 19). Polski przekład *Legandy*, która jest bizantyjską przeróbką *Ascensio Isaiae*, z wstępem i przypisami zob. R. Zarzeczny, *Legenda grecka o męczeństwie proroka Izajasza* (CIAPNT 316; BHG 958), „Studia Bobolanum” 2003, z. 1, 179-191.

³⁷ Analiza gramatyczna w: Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, CCAp 8, 494. Mówienie przez proroków i sprawiedliwych należy do podstawowych funkcji Ducha m.in. w *Didache* 11, 7 i *Liście Pseudo-Barnaby* 12, 2; por. Norelli, *Sulla pneumatologia dell'Ascensione di Isaia*, s. 255-226; Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 234.

³⁸ Por. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, CCAp 8, 434. Na temat zakresu pojęcia proroków i sprawiedliwych w tradycji żydowskiej i apokaliptyce judeochrześcijańskiej zob. P.C. Bori, *L'estasi del profeta: „Ascensio Isaiae” 6 e l'antico profetismo cristiano*, CNS 1 (1980) 367-389; Norelli, *Sulla pneumatologia dell'Ascensione di Isaia*, s. 224-225.

dują i zabijają, dlatego muszą chronić się na pustyni. Te same losy spotykają proroka Izajasza i jego uczniów oraz Chrystusa i jego apostołów. Jednak anioł Ducha Świętego umacnia ich i pozwala wytrwać w dobrym, ponieważ mają w sobie „miłą woń Ducha” (6, 17)³⁹. Kiedy jednak u końca czasów niektórzy ze wspólnoty uczniów Umiłowanego, czyli Kościoła, popadną w niegodziwość, wówczas Duch Święty opuści ich, tak jak oddalił się od fałszywych proroków (3, 26). Duch Święty jest też natchnieniem pisarzy ksiąg świętych (4, 21). A zatem w odniesieniu do tego świata przyznaje się Mu funkcję polegającą na przepowiadaniu za pośrednictwem proroków oraz sprawiedliwych, ogłaszaniu Bożych wyroków; jest zatem Jego specjalnym wysłannikiem, jakby hipostazą głosu Bożego⁴⁰. Wydaje się także, że Duch pełni funkcję pośrednika w relacji pomiędzy Synem i jego uczniami⁴¹. W rozdziale jedenastym apokryfu, gdzie ukazane zostały ziemskie losy Chrystusa, anioł Ducha (etiop. *mal'ak manfas*) zdaje się być tożsamy z aniołem Pańskim (ἄγγελος κυρίου, por. Mt 1, 20nn), pełniąc posługę Bożego wysłannika: „Anioł Ducha zjawił się (etiop. *yästar' 'i*) w tym świecie, więc Józef cieśla nie odesłał jej, ale strzegł Maryję, i nie wyjawiał tej sprawy nikomu” (11, 4 E)⁴². Ponadto w scenie zmartwychwstania „anioł, który jest Duchem Świętym” (etiop. *mal'ak za-manfasa q'ddus*) wraz z archaniołem Michałem otwierają grób Chrystusa i asystują Mu, gdy wychodzi z grobu (3, 15n)⁴³. Inna jeszcze funkcja Ducha została opisana w 7, 23: anioł-przewodnik zapowiada, że sprawiedliwi dojdą do chwały siódmego nieba „przez anioła Ducha świętego” (etiop. *ba-mal'aka manfas q'ddus*)⁴⁴. Niektórzy badacze widzą w tym wyraz przekonania, że Duch Święty towarzyszy duszy zmarłego do nieba, że się nią opiekuje i być może także wstawia się za nią przed Bożym trybunałem⁴⁵. Wreszcie w siódmym niebie Izajasz uczestniczy w liturgii i widzi

³⁹ Tutaj jest to znak Bożego natchnienia lub inspiracji; por. Pnp 1, 3; Koh 7, 1; Syr 24, 15; 2Kor 2, 15; Ef 5, 2; Flp 4, 18 (εὐωδία). W. Leslau tłumaczy etiopskie *ma'azā* jako *scent, savor, sweet odor, perfume*, por. W. Leslau, *Concise Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden 1989, 43. Pojęcie *wonności ducha* i jego gnostyckie konotacje obszerniej wyjaśnia E. Norelli (*Ascensio Isaiae. Commentarius*, CCAp 8, 361-364).

⁴⁰ Warto zwrócić uwagę, że podobnie św. Paweł stwierdza (Gal 4, 6), że Bóg „wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze!” (Ὁτι δὲ ἐστε υἱοί, ἔξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον, Ἀββᾶ ὁ πατήρ).

⁴¹ Por. Norelli, *Sulla pneumatologia dell'Ascensione di Isaia*, s. 221-223.

⁴² Wielu badaczy tekstu (Tisserant, Dillmann, Daniélou) dostrzegało w tym próbę identyfikacji Ducha Świętego z archaniołem Gabrielem, podobnie jak w gnostyckim tekście *Pistis Sofia* 61. Sceptycznie do takiej koncepcji odnosi się E. Norelli (*Sulla pneumatologia dell'Ascensione di Isaia*, s. 219-220).

⁴³ Chociaż dwaj aniołowie pojawiają się w scenie zmartwychwstania także w EwPt 5, 28-49, to ich identyfikacja jest oryginalnym rysem WnbIz; por. E. Norelli, *La resurrezione di Gesù nell'Ascensione di Isaia*, CNS 1 (1980) 345.

⁴⁴ Por. także *Ascensio Isaiae* 8, 14.

⁴⁵ Ideę Ducha Św. jako opiekuna duszy ludzkiej gruntownie przestudiowali Mowinckel, Johansson oraz Betz; por. Norelli, *Sulla pneumatologia dell'Ascensione di Isaia*, s. 218; zob. także

Ducha Świętego stojącego wraz z Umiłowanym u podnóża tronu Bożego (9, 27-36). Kiedy Umiłowany powraca do siódmego nieba po wypełnieniu swej zbawczej misji, i gdy zasiada po prawicy Wielkiej Chwały, wówczas anioł Ducha Świętego zajmuje miejsce po lewej stronie tronu Bożego (11, 33)⁴⁶.

Zauważamy, że tekst *Wniebowstąpienia Izajasza* w odniesieniu do Ducha używa często określenia „anioł”, co wskazuje na naturę niebiańskiego pośrednika⁴⁷. Obecność anioła Ducha Świętego w siódmym niebie wiąże się z dwojaką perspektywą. Po pierwsze: według *Wniebowstąpienia Izajasza* 8, 18 Duch Święty wraz z Ojcem i Umiłowanym odbiera chwałę od aniołów szóstego nieba, którzy w sposób nieskończony przewyższają anioły niższych sfer (8, 19-21)⁴⁸. Jak wcześniej zauważyliśmy, w szóstym niebie nie ma już podziału na aniołów po lewicy i po prawicy. Duch Święty zna tajemnicę misji Umiłowanego, która poza tym odsłonięta została jedynie przed Izajaszem (11, 1. 34). Mamy zatem sytuację wspólnoty trynitarniej, która posiada równą godność, co być może wyraża przekonanie o jedności ich natury, oraz oddziela ich od reszty świata, także od świata aniołów⁴⁹. Zatem *Ascensio Isaiae* jest świadectwem teologii, która wyraźnie przyznaje Duchowi Świętemu osobową odrębność⁵⁰. Po drugie: anioł Ducha Świętego stoi wraz z Umiłowanym poniżej tronu Ojca (9, 36) oddając Mu chwałę (9, 40), a dopiero w 11, 32n następuje ich wspólna intronizacja obok Wielkiej Chwały⁵¹. Poza tym Umiłowany przebywa po pra-

Clemens Alexandrinus, *Protrepticos* XII 118, 4: „τοῖς λιμέσι καθορμῶσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον”; por. *Stromata* IV 172, 2. Obszerne dossier patrystyczne idei anioła przewodnika duszy po śmierci przedstawia J. Daniélou, *Gli angeli e la loro missione secondo i Padri della Chiesa*, Milano 1998, 115-127.

⁴⁶ Podobnie dzieje się w gnostyckim traktacie *O początku świata* (NHC II, 5: 105, 24-32).

⁴⁷ Etiop. *mal'ak za-manfas q'ddus*, por. *Ascensio Isaiae* 3, 15; 4, 21; 7, 23; 8, 14; 11, 4; 11, 33.

⁴⁸ Według J. Quispela jest to najstarszy tekst chrześcijański, w którym pojawia się idea adoracji Ducha Świętego; por. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, CCAp 8, 494.

⁴⁹ Zwraca się też uwagę, że struktura trynitarna siódmego nieba w tekście *Wniebowstąpienia Izajasza* pokrywa się z wizją niektórych tekstów gnostyckich, jak choćby *Ewangelią Egipcjan* (NHC III, 2: 41, 9n), *Apokryfem Jana* (NHC II, 1: 2, 13n) lub *Trymorficzną Myślą Pierwszą* (NHC XIII, 2: 37, 17); por. A.K. Helmbold, *Gnostic Elements in the 'Ascension of Isaiah'*, NTS 18 (1972) 224.

⁵⁰ Pojawienie się osobowego Ducha Świętego oraz tytuł Syna w tekście *Ascensio Isaiae* świadczą o autentycznie chrześcijańskim charakterze pisma, por. Norelli, *Sulla pneumatologia dell'Ascensione d'Isaia*, s. 213.

⁵¹ A. Acerbi (*Serra lineae*, s. 47) nie wyklucza, że w odniesieniu do zjawienia się Ducha Świętego po lewej stronie we fragmencie przekazanym przez Epifanusza nastąpiła asocjacja tekstów 9, 35n i 11, 32n, co mogłoby świadczyć o próbie teologicznej korekty tekstu z perspektywy ortodoksji IV wieku. Jak wiemy nauczanie o *ὁμοίωσις* pomiędzy Synem Bożym a Duchem Świętym rozwija się stopniowo w okresie postnicenskim. Jak zauważa J. Naumowicz (*Wstęp*, w: Św. Bazyli, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, 15), arianie dyskutując nad pełnią boskości Syna nieuchronnie musieli dojść do zakwestionowania bóstwa Ducha Świętego. Wychodząc z założenia, że Syn jest stworzeniem Ojca i stwórcą wszystkiego innego, dochodzili bowiem do przekonania, że Duch Święty jest stworzeniem Syna. Teza taka pojawiła się już w drugim etapie sporów

wicy Ojca, natomiast Duch dopiero „przychodzi z lewej strony”⁵². Według zaś fragmentu 10, 4E Pan i anioł Ducha Świętego, „wszystko widzą i słyszą, mają zatem tą samą wiedzę, uczestnicząc w tej samej boskiej rzeczywistości”⁵³. Jak zatem należy rozumieć stwierdzenie o podobieństwie (gr. ὁμοιωσις) Ducha i Umiłowanego⁵⁴? W tekście *Ascensio Isaiae* mamy do czynienia jedynie z motywem upodobnienia preegzystującego Syna Bożego do mieszkańców przemierzanych przez Niego obszarów⁵⁵. Nie widać podobnego procesu w odniesieniu do Ducha, który jednak wielokrotnie jest nazywany aniołem, tak jak gdyby był to już stały element jego natury⁵⁶. Podobieństwo natury dotyczy najpewniej wspólnej godności i bliskości Boga Ojca, a także specjalnej posługi wobec świata i działania z Bożego rozkazu⁵⁷.

z arianami i była charakterystycznym elementem ostatniej fali neoarianizmu. Uczestnicy tzw. „synodu wyznawców” w Aleksandrii (362) głosili wiarę w „Ducha Świętego niestworzonego, nieobcego, ale należącego do Trójcy Świętej, nieoddzielonego od istoty Syna i Ojca” (Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos* 5, PG 26, 801B). Szerzej na temat pneumatologii chrześcijańskiej w pierwszych czterech stuleciach i związanej z tym dyskusji zob. także B. Czész, *Pneumatologia Ojców Kościoła*, w: M. Marczewski, *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, Lublin 1988, 73-117; Kelly *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 190-210; Pietras, *Początki teologii Kościoła* s. 228-267.

⁵² Tak we fragmencie z *Panarionu*. Nieco inaczej sytuacja przedstawia się w tekście etiopskim oraz we fragmentarycznych wersjach S i L², gdzie Umiłowany i anioł Ducha Świętego stoją wspólnie poniżej tronu Bożego. Tekst Epifaniusza zdaje się antycypować sytuację już odnowionego porządku świata, opisaną w rozdziale jedenastym. Analogiczną antycypację odnajdujemy w *Legendzie greckiej* 2, 29; por. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, CCAp 8, 493.

⁵³ E. Norelli (*Ascensio Isaiae. Commentarius*, CCAp 8, 493) dostrzega w tym aluzję do tekstu J 21, 15-17.

⁵⁴ Podobne wyrażenie (*similis autem Dei Filio non potest esse nisi sit eiusdem naturae*) odnajdujemy w *Liber quaestionum* 20 Ambrojastra (CSEL 50, 267); por. A. Acerbi, *L'Ascensione di Isaia nelle testimonianze del IV e V secolo. Ambiti di presenza e ipotesi ricostruttive*, w: Pesce, *Isaia, il Dileto e la Chiesa*, s. 279-280.

⁵⁵ W tekście etiopskim takiego stwierdzenia brak, podobnie w innych wersjach językowych apokryfu oraz w zależnej od niego *Legendzie greckiej*. W tekście etiopskim i wersji starosłowiańskiej *Ascensio Isaiae* 9, 30 preegzystujący Syn Boży w czasie adoracji sprawiedliwych i aniołów szóstego nieba „przemienił się i stał się podobny do anioła”, a według tekstu koptyjskiego „przyjął inną postać”. Motyw upodobnienia pojawia się na etapie zstępowania Umiłowanego począwszy od piątego nieba (*Ascensio Isaiae* 10, 20nn).

⁵⁶ Wystarczy przypomnieć, że greckie ἄγγελος, tak jak i hebrajskie *mal'ak*, oznacza herolda, wysłannika czy plenipotentą, nosi zatem w sobie ideę przemawiania i działania w imieniu tego, który posyła. Już u Elkazaja (ok. 100) Duch Święty pojawia się jako anioł płci żeńskiej, to znaczy niższy w stosunku do anioła męskiego, którym jest Syn Boży, por. Ps-Hipolitus, *Philosophumena* IX 13, 9, GCS 26, 251; zob. D.D. Hannah, *Isaiah's Vision in the Ascension of Isaia and the Early Church*, JTS NS 50 (1999) 97. Na temat pneumatologii angelomorficznej we wczesnym chrześcijaństwie por. G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, 71-122; Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 185-188; Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, CCAp 8, 490.

⁵⁷ Rys ten przypomina także teologię św. Ireneusza z Lyonu, który określa Syna i Ducha na sposób dwóch rąk stwarzającego Ojca (*Demonstratio apostolicae praedicationis* 5, 9; *Adversus*

W podsumowaniu trzeba zauważyć, że dwie postacie niebiańskie charakterystyczne dla apokryfu *Wniebowstąpienie Izajasza*, Umiłowany i Duch Święty, zostały opisane w kategoriach angelomorficznych, charakterystycznych dla pierwotnego, judeochrześcijańskiego kontekstu pisma, posługującego się językiem apokaliptycznym. W niebie stoją najbliżej tronu Bożego i oddają Mu chwałę wraz z innymi aniołami i mocami niebiańskimi, pośrednicząc jednocześnie w przekazywaniu chwały innych sfer. Syn Boży zwany Umiłowanym pojawia się w tym świecie ze względu na zbawczą misję, natomiast Duch Święty jest w nim jakby głosem Boga, mówi bowiem przez proroków i poprzez sprawiedliwych. Jeśli taką koncepcję zestawimy z informacją o identyfikacji Ducha Świętego z Melchizedekiem w ujęciu Hierakasa, otrzymujemy wizję dwóch odpowiadających sobie par: niebiański Umiłowany *versus* ziemski Jezus, oraz niebiański (anioł) Ducha Świętego *versus* ziemski Melchizedek. Według tekstu *Wniebowstąpienia Izajasza* Bóg Ojciec działa za pośrednictwem Syna Bożego i Ducha Świętego, którzy w tym świecie nazywani są Chrystusem i aniołem Ducha świętego. Z kolei według Hierakasa Duch Święty działa poprzez Melchizedeka. Jak jednak zauważa A. Acerbi, Hierakas wskazuje na upodobnienie Melchizedeka w tym, co odnosi się do posługi orędownictwa, zarówno do Ducha Świętego jak i do wcielonego Syna Bożego. Nie mówi przy tym, że Syn i anioł Ducha wstawiają się u Ojca jako Syn i Duch Święty, co wskazywałoby istotnie na podporządkowanie, ale czynią to jako Chrystus i jako Melchizedek w swym *dispensatio carnis*; chodzi zatem bardziej o dwa wcielenia, niż o subordynację⁵⁸. Natomiast C. Gianotto zwraca uwagę, że schemat trynitarny u Hierakasa (Bóg Ojciec na czele oraz Syn Boży i Duch Święty Jemu podporządkowani, ale równi sobie) odpowiada po części teologii jego mistrza, Ory-

haereses IV 7, 4), por. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 246. Należy także wspomnieć tradycję przedstawiania Syna i Ducha jako dwóch archaniołów, dwóch duchów, czy też dwóch Serafinów, jako Michała i Gabriela, której formy J. Daniélou szczegółowo przeanalizował w swym fundamentalnym opracowaniu (zob. zvl. *Teologia judeochrześcijańska*, s. 175-204). Szeroko na temat pneumatologii Ireneusza z Lyonu mówi też w swych pracach A. Orbe (zob. zvl. *La teologia del Espíritu Santo*, Roma 1966).

⁵⁸ Por. Acerbi, *L'Ascensione di Isaia nelle testimonianze del IV e V secolo*, s. 279-280. Ideę wcielenia rozumianego jako zamieszkanie Ducha w ciele odnajdujemy np. w *Pasterzu Hermasa* (Przyp. 5, 59, 4). Związany z tym motyw zapośredniczonego działania Boga pojawia się również w związku z interpretacją sceny wizyty trzech aniołów u Abrahama pod dębami Mamre, sceny powołania Gedeona czy też powołania Izajasza. W tym kontekście nie budzi zdziwienia interpretacja postaci Melchizedeka jako Ducha Świętego wcielonego i działającego w scenie spotkania z Abrahamem, będącego zapowiedzią i figurą przyszłego Chrystusa oraz prorokiem ogłaszającym wolę Bożą; zob. A. di Berardino – B. Studer (red.), *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, tłum. M. Gołębiowski i in., Kraków 2003, 243-249; F. Szulc, *Syn Boży w „Pasterzu” Hermasa. Świadektwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, Katowice 2006.

genes⁵⁹. Już A. Harnack wskazywał na możliwe powiązania pomiędzy Hierakasem i grupą Teodora Bankiera za pośrednictwem uczniów Orygenesu na podstawie wspólnej tendencji do pomniejszania roli Jezusa historycznego na rzecz Chrystusa-Logosu⁶⁰.

Trzeba wreszcie zauważyć pewne analogie w literaturze żydowskiej, w tym zwłaszcza z fragmentami qumrańskimi⁶¹. Mielibyśmy zatem do czynienia z sytuacją w jakiś sposób podobną do tej, którą obserwujemy przede wszystkim w 4QWizAmr i w 4QShirShabb⁶².

Ślady tradycji identyfikujących Melchizedeka z Duchem Świętym odnajdujemy także w niektórych dokumentach wczesnochrześcijańskich. Na plan pierwszy wysuwa się tu kontrowersyjny fragment z traktatu Ambrozjastra, gdzie doktryna ta wydaje się być prezentowana w sposób pozytywny⁶³. Z kolei w *Liście 73* św. Hieronima odnajdujemy polemikę z wyznawcami podobnej nauki⁶⁴; betle-

⁵⁹ W homilii do *Księgi Izajasza* Orygenes interpretuje scenę powołania proroka (Iz 6, 1-3) jako wizję trynitarną: dwaj serafini, którzy stoją obok Bożego tronu i proklamują potrójne *sanctus*, to Syn i Duch Święty, którzy są sobie równi i jednocześnie podporządkowani Bogu Ojcu (por. *In Isaiam hom.* 1, 2; zob. także *De principiis* I 3, 1-4; IV 3, 14). Jak się wydaje chodzi tu o archaiczny schemat trynitarny, w którym funkcje drugiej i trzeciej osoby Trójcy Świętej nie są jeszcze precyzyjnie zdefiniowane, tak że w niektórych aspektach mogą się na siebie nakładać. Schemat ten odnajdujemy w różnych dokumentach, zwłaszcza judeochrześcijańskich. Jednak nie należy zapominać, że podstawy teologii Orygenesu sięgają nie tylko judaizmu palestyńskiego i wczesnej teologii chrześcijańskiej, ale są mocno zakorzenione w tradycji aleksandryjskiej, zbudowanej na filozofii medioplatonickiej i należącej do niej koncepcji wielostopniowej hierarchii bytów (por. *Contra Celsum* V 39; *In Joannem* VI 39, 202); zob. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 276; Berardino – Studer, *Historia teologii*, s. 209.

⁶⁰ Por. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, s. 258.

⁶¹ Postać Melchizedeka jako specjalnego wysłannika Bożego na czasy ostateczne, łączącego w sobie funkcje mesjasza, Bożego mściciela w postaci anioła a może także pośrednika przed Bogiem na wzór najwyższego kapłana pojawia się w fragmentarycznym traktacie z qumrańskiej Groty Jedenastej (11Q13). W tekście tym być może Melchizedek jest zarazem tytułem samego Boga (król sprawiedliwy). Ponadto odniesienia do duchowej natury biblijnej postaci króla-kapłana, wskazujące na szczególne bogactwo i rozwój tradycji melchizedekiańskich w piśmiennictwie judaistycznym w okresie międzytestamentowym, odnajdujemy w tzw. *Wizji Amrama* oraz w jednym z fragmentów *Pieśni ofiary szabatowej* z Groty Czwartej. Na ten temat zob. zwłaszcza F. Manzi, *Melchisedek e l'angelologia nell'epistola agli Ebrei e a Qumran*, Roma 1997. Pewne analogie pojawiają się także w literaturze rabinicznej; na ten temat por. M. McNamara, *Melchizedek: Gen 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature*, „Biblica” 72 (2000) 1-31.

⁶² Por. E. Puech, *L'Esprit Saint à Qumran*, „Liber Annus” 49 (1999) 291.

⁶³ Według tajemniczego łacińskiego pisarza z IV wieku Melchizedek, o którym mowa w Rdz 14, 18nn i Ps 110, 4 zdaje się być objawieniem Ducha Świętego, czemu nie należy się dziwić: „Dlaczego uznać za niemożliwe, aby Melchizedek objawił się jako człowiek, jeśli rozumie się, że był Trzecią Osobą? Skoro bowiem Chrystus, który jest Drugą Osobą, wielokrotnie widziany był w postaci ludzkiej, cóż dziwnego w tym, co zostało powiedziane?” (Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 109, 20, CSEL 50, 267).

⁶⁴ Hieronim (*Epistola* 73, 10, PL 22, 681) potwierdza znajomość tezy o objawieniu się Ducha w postaci Melchizedeka: „ad extremum ausus est dicere Spiritum sanctum occurrisse Abrahae et

jemski egzegeta ideę taką przypisywał Orygenesowi i Dydy mowi Ślepemu⁶⁵. Wreszcie jej ślady w kontekście polemicznym można odnaleźć w pismach związanych z imieniem Cyryla Aleksandryjskiego⁶⁶ oraz w homiliach Pseudo-Chryzostoma i Pseudo-Orygenes, które jednak w swej argumentacji wyraźnie nawiązują do traktatu Epifaniasza⁶⁷.

PNEUMATOLOGIA DI IERACA D'EGITTO SULLO SFONDO D'APOCRIFICO *ASCENSIONE D'ISAIA* E LE TRADIZIONI MELCHISEDEKIANE ANTICHE

(Sommario)

Insegnamento di Ieraca di Leontopolis in Egitto sullo Spirito Santo, secondo un testimonio d'Epifanio, vescovo di Salamina, si richiama ad un testo apocrifo giudeo-cristiano, detto *Ascensione d'Isaia*, dove la Seconda Persona fu descritta come un angelo. Un alto tratto della stessa dottrina mette in rapporto lo Spirito Santo con Melchisedek, in modo che il re biblico divenne un'ipostasi dello Spirito divino. Simili ritratti si possono trovare nella letteratura cristiana antica (Ambrosiastro, Girolamo, Cirillo d'Alessandria) ed anche quella giudaica dal periodo postbiblico (Qumran).

ipsum esse, qui sub hominis figura visus sit", jednak jej autora lekceważąco nazywa on tłumaczem duchowym, który nie ma doświadczenia w mowie ani wiedzy.

⁶⁵ Żaden ze znanych nam dzisiaj tekstów Orygenes i Dydy ma potwierdza jednak tej opinii. Łacińskie *Sermo de Melchisedech* (CPG 1519), niesłusznie przypisywane Orygenesowi, opublikował W.A. Baehrens, *Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament*, Leipzig 1916, 243-252. Na ten temat por. C. Noce, *Melchisedech era un angelo? Un riesame dell'accusa di Gerolamo à Origene*, „Adamantius” 9 (2003) 94-101.

⁶⁶ Polemikę z tezą identyfikującą Melchizedeka z Duchem Świętym Cyryl Aleksandryjski wyraża m.in. w dwóch homiliach zachowanych w wersji etiopskiej (CPG 5280), por. B.M. Weischer, *Qêrellos IV/3*, Wiesbaden 1980, 86.

⁶⁷ Wzmianka o wyznawcach doktryny identyfikującej Melchizedeka z Duchem Świętym znajdujemy w przekazanej wśród pism Jana Chryzostoma homilii *De Melchisedech* (CPG 4555), PG 56, 260-262.