

Marian Gołębiewski

Żydowska i chrześcijańska interpretacja pierwszych wierszy Księgi Rodzaju : od Qumran do Nowego Testamentu

Collectanea Theologica 65/1, 95-109

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIAN GOŁĘBIEWSKI, WŁOCŁAWEK - WARSZAWA

ŻYDOWSKA I CHRZEŚCJAŃSKA INTERPRETACJA PIERWSZYCH WERSZY KSIĘGI RODZAJU. OD QUMRAN DO NOWEGO TESTAMENTU

Po zredagowaniu ostatnich ksiąg, które weszły w skład kanonu Starego Testamentu, judaizm - a później chrześcijaństwo - stworzyły w przeciągu mniej więcej dwóch wieków bardzo bogatą literaturę. Ze strony żydowskiej są to pisma sekty esseńskiej z Qumran, pisma pseudoepigraficzne i dzieła Filona z Aleksandrii. Ze strony chrześcijańskiej są to księgi, które tworzą Nowy Testament. Jeśli w tym czasie kanon ksiąg żydowskich nie jest jeszcze definitywnie ustalony, to przynajmniej ich zastosowanie (liturgiczne i synagogałne) określiło ich podstawowy podział na Torę, Proroków i pozostałe Pisma. Refleksja teologiczna skupiła się przede wszystkim na Torze. W niniejszym exposé chcemy w sposób zwięzły ukazać miejsce, jakie we wspomnianej refleksji zajmowały pierwsze wersze Księgi Rodzaju u autorów, którzy zastanawiali się nad początkami świata i nad samym aktem stwórczym.

1. Literatura qumrańska i pisma pseudoepigraficzne

„Na początku Elohim stworzył niebo i ziemię...” (Rdz 1,1). Niektóre teksty esseńskie są hymnami pochwalnymi na cześć Boga Stwórcy, którego dzieło jest prawdziwą i niezbadaną tajemnicą, w obliczu której człowiek wierzący może tylko wystawiać swego Stwórcę, powtarzając w wyznaniu swej wiary słowa z opowiadania o stworzeniu. „Ty, który rozpiąłeś niebios na Twoją chwałę, i wszystkie ich zastępy, stworzyłeś je zgodnie z Twoją wolą. Swoją potęgą stworzyłeś ziemię, morza, głębiny i rzeki”¹. Co więcej - zanim zaistniały niebiosy i ziemia, od początku zamysł Boży obejmuje jedną decyzją i jednym aktem woli całość historii świata i ludzi. „Wszystkie rzeczy, któreś Ty ustalił, wszystkie dzieła zanim zostały stworzone przez Ciebie...Tyś je wszystkie ustalił przed wiekami”². Wszelkie działanie

¹ 1 QH I,9-10; 13-14.

² 1 QH,XIII,8,10.

człowieka jak i wszystkie wydarzenia są już przewidziane przez Stwórcę: „W swojej mądrości ustaliłeś wszechświat od dawna, zanim stworzyłeś wszystkie byty, znałeś wszystkie dzieła, które miały się dokonać w ciągu wieków na zawsze, ponieważ poza Tobą nic się nie dzieje i nic nie jest znane bez Twojej woli”¹.

Ten pierwotny determinizm Eseeńczycy pojmowali w sposób szczególnie, tzn. przyjmując podział między ludźmi, na podobieństwo przeciwstawienia zaznaczonego w pierwszym dniu stworzenia, kiedy to w obliczu ciemności rozciągających się nad bezmiarem wód Bóg stwarza przede wszystkim światłość. Odtąd nic w stworzeniu nie może wymknąć się spod tego, co Eseeńczycy uważają za przemyślany plan Boga. Wszelka rzecz, osoba, wszelki akt należny do jednej lub drugiej sfery i będzie światłością lub ciemnością. Dokładne pouczenie o dwóch Duchach stanowi tekst fundamentalny, który wyjaśnia powyższą doktrynę². Bóg dał do dyspozycji człowiekowi dwa Duchy, którym przewodniczy Książę światłości i Anioł ciemności. Od narodzenia do sądu ostatecznego ludzie będą wciągnięci w jedno z tych dwóch pól oddziaływania. Nie oznacza to, że każde stworzenie jest całkowicie „światłością” albo w całości „ciemnością”. Dokumenty znalezione w Qumran i zawierające horoskopy ukazują jak dalece Eseeńczycy posunęli swoje spekulacje w tej dziedzinie. Każda istota ludzka, z racji okoliczności astrologicznych swego narodzenia, nosi w sobie pewną liczbę cząstek Ducha światłości i także liczbę cząstek Ducha ciemności, np.: „...jego duch będzie (się składał) z sześciu części w Domu światłości i z trzech części w Domu ciemności”³. To wymieszanie Duchów, które określa jednocześnie konstytucję fizyczną i duchową jednostki, jest dla każdego człowieka źródłem walki, dla której człowiek stanowi zamknięte pole, tak jak świat jest miejscem, gdzie walczą chwilowo równymi siłami Duch dobra i zła. Mikrokosmos odpowiada makrokosmosowi, zgodnie z odwiecznym planem Boga i Jego pierwszym aktem stwórczym.

Literatura pseudoepigraficzna, która w całości stanowi inny zbiór pochodzenia esseńskiego, będzie często powoływać się na opowiadanie o

¹ 1 QH,I,7-8.

² 1 QS,III,13-IV,26; por. B. P. K i t t e l, *The Hymns of Qumran. Translation and Commentary*, Chicago 1981, *passim*; M. M a n s o o r, *The Thanksgiving Hymns, Translated and Annotated with an Introduction*, Leyde - Grand Rapids 1961; ks. St. M ę d a l a, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, 103-112.

³ Por. A. D u p o n t - S o m m e r, *Deux documents horoscopiques esséniens*, w: CRAI,1960,230-253.

początkach świata, aby wystawiać jego wielkość¹. W apokalipsach, a zwłaszcza w opowiadaniach o podróżach niebieskich, opisane są nieznanne tajemnice ludzi przy pomocy terminów zaczerpniętych z Rdz 1. Podczas gdy Henoch ma objawienie miejsca, gdzie ukarane są gwiazdy nieba z powodu ich przewinień, to sam czuje się umiejscowiony w jakiejś sferze przed stworzeniem; nie jest to niebo wysoko, ani ziemia nisko, ale jest to miejsce bezkształtne. Przymiotnik użyty na jego określenie został zapożyczony z Rdz 1,2 w wersji LXX². Gdzie indziej widzi on zbiornik obłoku i chmur, który unosi się nad ziemią od początku świata³. Aby zaznaczyć, że koniec potopu oznacza początek nowego stworzenia autor precyzuje: „ciemność wycofa się i stało się światło”⁴. O ile w większości pisma te czynią tylko aluzje, to dwa z nich świadczą o spekulacjach bardziej rozwiniętych. Chodzi o 4 Ezd i *Księgę starożytności biblijnych*, które pochodzą z końca I wieku i z tego samego okresu religijnego, kiedy to judaizm jest jeszcze ściśle naznaczony piętnem qumrańskim. W pierwszych wierszach Rdz stworzenie światła, wobec zalegających ciemności początków, sugerowałoby dobrze zaznaczone przeciwstawianie, które - jak to już widzieliśmy - zostało wykorzystane w refleksji teologicznej. Powstanie światła jest pierwszym słowem wypowiedzianym przez stwórcę w pierwszym dniu stworzenia. Można więc przypuszczać, że przed tym pierwszym słowem - tak jak ciemności - panowało milczenie. 2 Ba 3,7 stawia następujące pytanie: czy świat powróci do pierwotnego milczenia? Odpowiedź na to pytanie udzielona jest w 4 Ezd 7,30, gdzie Bóg składa widzącemu deklarację na temat końca czasów: „Świat powróci do dawnego milczenia podczas siedmiu dni, jak to było na początku”. To pierwotne milczenie, które będzie również milczeniem końcowym, jest wprowadzone jako jeden z elementów konstytutywnych opowiadania o stworzeniu, chociaż nie jest ono wzmiankowane w Rdz 1,2. Milczenie to przyciągnęło uwagę autora 4 Ezd. W modlitwie opiewa on stworzenie świata w następujących słowach:

„Panie, pozwoliłeś usłyszeć swój głos na początku stworzenia, w pierwszym dniu: «Niech się staną niebo i ziemia!» I Twoje słowo dotknęło tego dzieła. Wówczas unosił się Duch. Ciemności i milczenie obejmowały wszystkie rzeczy, a dźwięk głosu ludzkiego nie rozbrzmiewał jeszcze przed Tobą. Wówczas Twoje słowo wydobyło z Twoich skarbów oslepiające światło, aby uczynić widzialnymi Twoje dzieła” (6,39 - 40).

¹ Ks. Jub. 2,1-16; 4 Ezd 3,4; 2 Ba 21,4-6; Wnieb. Mojżesza 12,9; 2 Hen. 24, cyt. według *Altjüdisches Schriftum assershalb der Bibel*, übersetzt und erläutert von Paul R i e s s l e r, 2. Auf., Heidelberg 1966.

² Hen 21,2; por. 18,12.

³ *Tamże*, 41,4.

⁴ *Tamże*, 89,9.

Przede wszystkim trzeba odnotować, że pierwsze wypowiedziane słowo nie jest - jak w Rdz - tym, które stwarza światło, ale tym, które nakazuje powstanie nieba i ziemi. To słowo jest pierwsze bardziej niż w biblijnym opowiadaniu o stworzeniu. Trzeba też zauważyć, że 4 Ezd ukazuje podwójne przeciwstawienie: ciemności - światło i milczenie - słowo. To drugie wydedukowane zostało z pojęcia stworzenia przez słowo. Termin „słowo”, nieobecny w Rdz 1,1-2, jest tutaj bardzo mocno podkreślony: „Twoje słowo dokonało tego dzieła”. Jaki sens należy przypisać tym przeciwstawieniom? Nie mamy prawa uważać je za pierwotne syzygie (połączenia), ponieważ według naszego tekstu stworzenie nieba i ziemi jest w stosunku do nich uprzednie. Z drugiej strony nic nie mówi się o stosunku, który łączy elementy każdej pary lub też pary między sobą; jedna drugiej nie uprzedza. Trzeba jednak uznać w tych kilku zdaniach pierwszą i dość znaczącą próbę zorganizowania materiału Księgi Rodzaju w odpowiadające sobie wzajemnie pary. Pamiętając o tym, że pierwsza para w mitologii gnostyckiej Walentynianów jest syzygią otchłani - milczenia, to tekst ten można uważać jako zarys późniejszych wielkich systemów.

*Starożytności biblijne*¹ wydają się czynić krok dalej, umiejscawiając pierwotną syzygię przed początkiem świata. Oto tekst włożony w usta Dawida śpiewającego Saulowi:

„Zanim stał się świat były ciemności i milczenie. Przemówiło milczenie i ukazały się ciemności. Wtedy zostało stworzone Twoje Imię...”².

Ta wizja początków świata zasługuje na kilka uwag. W porównaniu z 4 Ezd para ciemność - milczenie zajmuje miejsce wyjątkowe. Jest ona przedstawiona jako pierwszy byt, od którego Bóg mógł rozwinąć proces stworzenia. Chodzi rzeczywiście o parę; podobnie jak w 4 Ezd słowo greckie i hebrajskie będące substratem tekstu łacińskiego wskazują na słowo rodzaju męskiego i termin rodzaju żeńskiego. Nowym elementem jest to, że każdy z terminów tworzących parę ma sobie właściwą aktywność: milczenie mówi, ciemności ukazują się. Nie mamy już więcej do czynienia z dwoma terminami tworzącymi przeciwstawienie - jak światło - ciemność, ale z elementami, które noszą w sobie możliwość tworzenia i wzrostu.

¹ Tekst wyd. przez G. K i s c h a, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre Dame (Indiana) 1949.

² Ant. Bibl., 60,2; por. M. P h i l o n e n k o, *Remarques sur un hymne (sic!) essénien de caractère gnostique*, *Semitica* 11 (1962) 46-50; *Essénisme et gnose chez le Pseudo-Philon*, *Studies in the History of Religion*, 1967, 409-410.

Jednakże nie występuje druga para typu światło - słowo, której można by oczekiwać w oparciu o 4 Ezd. Ponieważ milczenie „mówi”, stąd można by widzieć słowo jak rodzące się z milczenia; proces ten nie pochodzi z unii pary, ale od jednego z jej członów. W ten sposób słowo byłoby „obrazem” milczenia. Ale nasz tekst nic nie mówi o ukazaniu się światła i można by zaryzykować twierdzenie, że światło „jest jednoznaczne z Logosem”¹. Stworzenie Imienia Bożego jest częścią *ma'aseh bere'sit*. Tradycja ta, całkowicie obca opowiadaniu biblijnemu z Rdz, nie jest potwierdzona nigdzie więcej w tym czasie.

Dwa, cytowane wyżej, teksty są świadkami oryginalnej interpretacji Rdz 1,1 - 3, która zrodziła się w judaizmie końca I wieku i która przeszła przez pierwszy etap refleksji gnostyckiej na temat stworzenia świata.

2. Filon z Aleksandrii

Słynny filozof kilkakrotnie komentował pierwsze wiersze Tory. Jego *Questiones et Solutiones in Genesim* nie dotarły do nas w całości. Zachowane fragmenty rozpoczynają się od komentarza Rdz 2,4. Sposób wyjaśniania przez Filona opowiadania o stworzeniu znamy jednak z innych jego traktatów². Nie pretendując do tego, by wyjaśnić całość koncepcji Filona, która łączy się z tym problemem, postaramy się scharakteryzować ogólnie postępowanie Filona, zanim przyjrzymy się jego interpretacji pierwszych słów Rdz i jego odpowiedzi, jakiej udziela na pytanie dotyczące odwieczności świata.

Snując rozważania na temat początków świata w dziele *O stworzeniu świata*, Filon napotyka na trudności dotyczące metody egzegetycznej. Chcąc opisać świat doskonały przed upadkiem, zarówno świat duchowy, tzn. ten, który istnieje w formie archetypów, jak i świat zmysłowy, nie może sobie pozwolić na wirtuozostwo alegoryczne, które jest mu bardzo bliskie. Sam tekst biblijny i osoba Stwórcy nie nadają się do tego. Z drugiej strony lektura dosłowna tekstu groziłaby ryzykiem popadnięcia w wyjaśniania czysto materialne i dalekie od zainteresowań moralnych i filozoficznych. Albo więc Rdz wyjaśnia stworzenie świata materialnego, albo też mówi o innym świecie. Dla pierwszego opisu stworzenia Filon wybrał drugą interpretację, przeciwstawiając - jak to uczynił już Platon - to, co

¹ Tak M. Philolenko, *Remarques...*, art. cyt., 50.

² Por. H. A. Wolfson, *Philo. Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. 1, Cambridge, Mass. 1948, cap. V: Creation and Structure of the World, 295-324; Filon Aleksandryjski, *Pisma*, tom 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O Dekalogu, O cnotach*, z greckiego przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył L. Jochimowicz, Warszawa 1986.

cielesne niecielesnemu i co zmysłowe - niezmysłowemu. Trzeba było jeszcze uwzględnić ten dualizm w samym komentarzu do tekstu. W ten sposób otwarta została droga dla nowej egzegezy tekstu: wszelki byt wzmiankowany w opisie biblijnym nie jest w rzeczywistości bytem zmysłowym i widzialnym, lecz ideą tego bytu. Ta zasada egzegetyczna znajduje u niego wyraźne potwierdzenie: „...ponieważ w obu rzeczywistościach nie ma w ogóle nic dostrzegalnego zmysłami, lecz są to w zupełności idee, miary, wzorce i pieczęcie, niematerialne rzeczy mające być zalążkiem powstania innych, ale już materialnych rzeczywistości”¹. „Czy nie przedstawia nam on (Mojżesz) w tych słowach niematerialnych i duchowych idei, spełniających funkcję pieczęci w stosunkach do rzeczy postrzeganych zmysłami? W rzeczywistości, zanim ziemia zrodziła zieloną roślinność, już wcześniej ta zielona roślinność była w naturze rzeczy, i zanim wzrosło ziele na polu, już wcześniej to ziele istniało jako rzecz niewidzialna”².

Ten rodzaj argumentacji byłby zbyt słaby, jeśliby był ciągle stosowany. Dlatego też Filon go nie nadużywa. Rzeczywiście, jeśli sens duchowy jest odbiciem sensu materialnego, to powstaje wielkie ryzyko przedstawienia świata duchowego jako całości złożonej z wielości idei, a nie jako zasady organizującej, zdolnej uporządkować stworzenie i ukazać jego racjonalność. Porzucając tę niebezpieczną drogę, Filon będzie szukał rozwiązania w arytmologii pitagorejskiej. Rdz podaje opis stworzenia w ciągu siedmiu dni. Jeśli występuje seria dni - mówi Filon - oznacza to - jeśli nawet jest rzeczą prawdopodobną, że Bóg stworzył świat od razu i w jednym momencie, że „rzeczy, które powstały, przypominają pewien porządek”. Otóż porządek zakłada liczbę, „a zgodnie z prawami natury sześć jest spośród liczb najbardziej odpowiednią dla dzieła stworzenia”³. Stworzenie świata mogło się dokonać tylko w ciągu sześciu dni: dzień, który Mojżesz nazywa „dzień jeden” (a nie dzień pierwszy) jest uprzedni w stosunku do świata. Nazywając go „jeden”, przydziela mu naturę monady. Bóg jest sam w sobie Jeden, chociaż obdarzony przymiotami wszechmocy i dobroci; widoczne jest tu doskonale zrównanie między Stworzycielem i tym co jest stworzone owego dnia, który się nazywa „jeden”, a mianowicie nie jest to świat widzialny, lecz idealny - starszy syn Boga-Logos⁴. Pierwszy dzień jest doskonałym planem Bożym, według którego świat został stworzony, po ułożeniu całości jak i szczegółów, tak jak dobry architekt przygląda

¹ *O stworzeniu świata*, dz. cyt., 34.

² *Tamże*, 129.

³ *Tamże*, 13.

⁴ Filon wprowadza następnie rozróżnienie między światem rodzajów (odpowiadającym pierwszemu opisowi stworzenia, które byłoby stworzeniem form) i światem zmysłowym i materialnym (odpowiadającym drugiemu opisowi stworzenia, które byłoby stworzeniem poszczególnych bytów).

się każdej rzeczy i „nosi ją w sobie jak miasto umysłowe”, zanim zbuduje miasto materialne.

„Gdyby ktoś chciał mówić dokładniejszym językiem, mógłby powiedzieć, że świat umysłowy nie jest czymś innym niż Logosem Boga, już w samym Jego akcie stworzenia, ponieważ również umysłowe miasto nie jest niczym innym niż pomysłem architekta już w chwili, kiedy planuje budowę miasta”¹.

W jaki sposób - w oparciu o te zasady - wyjaśnia Filon pierwsze wiersze Rdz? Wyrażenia „na początku” nie należy rozumieć w sensie czasowym, ponieważ czas nie może istnieć przed światem; czas jest związany ze światem, jest trwaniem ruchu świata. Wyrażenie więc „na początku” ujawnia raczej porządek liczb. Stworzone zostało przede wszystkim to, co jest najważniejsze. Według Filona słowa „na początku stworzył” znaczą tyle samo, że najpierw stworzył niebo. Jest bowiem zgodne z rozumem, aby pierwsze niebo zostało powołane do bytu, jako najznakomitsze ze wszystkich rzeczy stworzonych i utworzone z tego, co jest najczystsze z substancji”².

Elementy świata idealnego, stworzone w pierwszym dniu, występują w liczbie siedmiu. Oto one: niematerialne niebo, niewidzialna ziemia, idea powietrza, idea próżni, bezcielesna istota wody, tchnienia i istota światła. Dwie z tych idei nie zostały tak nazwane w Rdz. Dodajmy, że idea powietrza odpowiada ciemnościom, ponieważ według stoików powietrze jest z natury ciemne. Jeśli idzie o ideę próżni, to odpowiada ona pojęciu otchłani, „ponieważ próżnia jest bardzo głęboka i niezmierna”.

Widać od razu, że Filon nie uniknął pewnej łatwizny polegającej na zwykłej transpozycji idealnej bytów materialnych. Świat idealny, oddzielony od tego, co u Platona daje mu życie i siłę stworzenia, jest jakąś formą inwentarza. Jednakże - idąc za ostatnim komentarem Filona - zauważa się, że w planie idealnym wszechświata zamierzonym przez wielkiego Architekta, każdy z tych siedmiu elementów reprezentuje jakiś rodzaj miejsca, określonej całości, która w trakcie stworzenia świata zmysłowego będzie wypełniona przez byty, których cechy charakterystyczne narzucone są przez sferę idealną, do której one należą. „Chociaż istnieje porządek w pojawianiu się różnych gatunków, to każdy od razu jest przedstawiony jako ukonstytuowany w swojej totalności i dostosowany do swego elementu”. Świat jest całością wykończoną, jest

¹ *O stworzeniu świata, dz. cyt., 24.*

² *Tamże, 27.*

więc rzeczą normalną, że jego elementy fizyczne spotykają się w całościach. Ten interesujący punkt widzenia znajduje się u Filona i jest rzeczą ciekawą stwierdzić jak - idąc za tekstem biblijnym - doprowadził on do ignorowania platońskiej wizji o strukturze matematycznej, by zbliżyć się do koncepcji typu witalistycznego, która przypomina raczej stoicyzm, zwłaszcza Posidoniusza, z ideą sympatii organicznej, która od wewnątrz łączy kosmos”¹.

W dziele *De Aeternitate Mundi* omawiany jest inny aspekt problemu, nad którym się zastanawia. Skonfrontowany z koncepcjami filozofów greckich dotyczącymi natury świata, Filon musi odpowiedzieć na dwa pytania: czy świat jest stworzony czy też nie, czy jest niszczalny czy niezniszczalny? *De Aeternitate* nie jest traktatem dobrze dopracowanym; jest to raczej niekompletny szkic o wątpliwej autentyczności². Wydaje się, że można go uważać za dobre świadectwo metody, według której Filon „kształtował swoją myśl wśród wielkiego zamieszania doktryn filozoficznych”³.

Filon zabiega przede wszystkim o to, by sprecyzować swoje rozumienie świata. Wśród trzech definicji, które zapożyczył z filozofii greckiej, podaje następującą: to „całość nieba, otaczających nas gwiazd, ziemi i tego, co ona przynosi: zwierzęta i rośliny”⁴. Z drugiej strony pojęcie niszczalności zostaje sprecyzowane następująco: „Zniszczeniem nazywa się zmianę na gorsze, albo totalne zniszczenie bytu; trzeba stwierdzić, że fenomen ten nie może mieć miejsca. Tak więc w rzeczywistości nic nie pochodzi od niebytu, ani też ulegając zniszczeniu nie przechodzi do nie-bytu”⁵. Trzeba powiedzieć, że od samego początku została wykluczona niszczalność świata. Oczywiście tekst Rdz 1,1 -2 leży u podstaw przekonań filozoficznych Filona: świat został stworzony i jako taki jest niezniszczalny. „Już dawno Mojżesz, prawodawca narodu żydowskiego, powiedział w księgach świętych, że świat został stworzony i (jest) niezniszczalny. Jest tych ksiąg pięć. Pierwszą z nich nazwał Genesis. Rozpoczyna się ona w ten sposób: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię, a ziemia była niewidzialna i bezkształtna”, a następnie jeszcze wskazuje, że „dni, noce, pory, lata, księżyc i słońce otrzymały swoją

¹ R. Arnalde z, J. Pouilloux, C. Mondesert, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie publiées sous patronage de l'Université de Lyon*, t. 1, Paris 1961, Opif. Intr., 132-133.

² *Tamże*, *De Aeternitate Mundi*, w: *Les oeuvres de Philon*, 30, 1969, 12-37.

³ *Tamże*, 70.

⁴ *Tamże*, 4.

⁵ *Tamże*, 5.

naturalną funkcję mierzenia czasu. Wszystkie one, jak i całość nieba, otrzymały nieśmiertelne przeznaczenie i pozostają niezniszczalne”¹.

Jest w rozumowaniu Filona pewien zakręt, który dotychczas był niewidoczny. Wiadomo bowiem, że Filon znajdował na innym miejscu w Rdz 1 ideę Boga-Opatrzności. „Ci, którzy twierdzą, że świat nie został stworzony, nie rozumieją, że odrzucają przez to rzecz najbardziej pożyteczną i konieczną w zakresie czci Boga, to znaczy Opatrzność. Rozum przecież nas uczy, że Ojciec i Stwórca troszczy się o rzeczy stworzone. Jako Ojciec troszczy się bowiem o zachowanie swych dzieci, a jako Stwórca o zachowanie swych dzieł i ochrania je wszelkim sposobem od wszystkiego, co jest niekorzystne i szkodliwe, a z drugiej strony wszelkim sposobem stara się o to, aby im zapewnić to wszystko, co jest korzystne i pożyteczne. To, co nie powstało, nie pozostaje w żadnym stosunku do tego, kto go nie stworzył”². Wychodząc z faktu dobroci i ojcostwa Bożego, które stwierdza się w opowiadaniu o stworzeniu (czyż sam Bóg nie oznajmia, że jego stworzenie jest dobre?), można postawić problem niezniszczalności świata. Jeśli ojciec troszczy się o zachowanie swego syna, a robotnik o uwieńczenie swego dzieła, to przyjęcie możliwości, że stworzenie mogłoby ulec zniszczeniu, oznaczałoby jednocześnie supozycję, że albo Bóg nie interesuje się swoim stworzeniem, co równałoby się zaprzeczeniu Jego dobroci, albo, że sam Bóg przestaje istnieć, co jest oczywiście niedorzecznością. Byłoby to przyjęciem idei Stwórcy, który jednocześnie kompromitowałby się przez to, że Jego stworzenie przeczyłoby temu wszystkiemu, co Filon - w oparciu o lekturę księgi Mojżesza - mówi i w co wierzy, a mianowicie, że Bóg transcendentny wobec kategorii przestrzeni i czasu, równy i podobny sobie samemu i nie przyjmujący „żadnego uszczerbku na gorsze i żadnego postępu na lepsze”³.

Filon musiał usytuować swoją naukę w relacji do filozofii swego czasu, z którą rozprawia się w dziele *De Aeternitate Mundi*. Jeśli nie zawsze odzwierciedlał w pełni ówczesne kierunki filozoficzne, to przynajmniej łączy w trzy grupy znane mu teorie, które określa następująco: stoicyzm i filozofia atomistyczna, według których świat został stworzony w czasie i jest zniszczalny; arystotelizm, według którego świat jest odwieczny, niestworzony i niezniszczalny; i wreszcie platonizm, według którego świat nie jest stworzony w czasie, ale jest dziełem Stworzyciela i niezniszczalny.

¹ *Tamże*, 10.

² *O stworzeniu świata, dz. cyt.*, 9-10.

³ *Aet.*, 43.

Odrzucając całkowicie pierwszy nurt, Filon podtrzymuje twierdzenie Arystotelesa o odwieczności świata, ale jeszcze raz odnajduje swój wzór u Platona. Czyż naprawdę Platon nie nauczał to samo co Arystoteles, acz w formie mitów? Mistrz miał tę przewagę nad uczniem, że dopuszczał interwencję Stworzyciela. Filon idzie w kierunku połączenia dwóch systemów. „Pogodzić dwóch mędrców, to powiedzieć jednocześnie, że świat jest odwieczny, niestworzony, mówiąc ściśle niestworzony w czasie i że ma on swego Ojca, który daje mu realne istnienie i realnie nim kieruje”¹. Przed nimi Mojżesz nie powiedział nic innego na początku Rdz.

3. Nowy Testament

Literatura nowotestamentalna nie spóźniła się z komentarzem początków świata, chociaż nie cytuje dokładnie pierwszych wierszy Rdz. Wiara w Boga Stworzyciela jest obecna wszędzie w Nowym Testamencie, który nie porusza jednak kwestii dotyczących pytania, jak Bóg stworzył świat.

Ewangelia św. Jana rozpoczyna się prologiem, który swoim sformułowaniem literackim jak i treścią przypomina opowiadanie o stworzeniu.

„Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało”.

Odniesienie do Rdz 1 jest tutaj tak widoczne, że często przyciąga więcej uwagę egzegetów, niż sama doktryna o Logosie, która z nim się łączy. Naszym celem nie jest egzegeza prologu², lecz chodzi o zasygnalizowanie tego, co dotyczy interpretacji Rdz 1,1 -2. Jak należy usytuować prolog w relacji do tekstu Rdz? Trzy krótkie uwagi pozwolą odpowiedzieć na to pytanie.

1) Czwarta Ewangelia umiejscawia Chrystusa, o którym opowiada, w perspektywie globalnej. Nie mówi o Jego pochodzeniu na początku życia ziemskiego lub Jego posługiwaniu (jak to czynią ewangelie synoptyczne),

¹ Aet., w: B. Arnaldez, *Intr.*, dz. cyt., 59.

² R. B u t m a n n, *Das Evangelium des Johannes*, wyd. 18, Göttingen 1964; S c h n a c k e n b u r g, *Das Johannesevangelium*, I-III, Freiburg 1967-1975; R. E. B r o w n, *The Gospel according to John*, I-II, New York 1966-1970; J. N. S a n d e r s - B. A. M a s t i n, *A Commentary on the Gospel according to St. John*, London-New York 1968; ks. L. S t a c h o w i a k, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp - przekład z oryginału, komentarz* (PNT IV), Poznań-Warszawa 1975, 89-120.

ale na samym początku świata. Chrystus jawi się w historii objawienia Boga światu pod nazwą Logos. Jest w niej obecny od początku tego objawienia, ale istnieje On już przedtem, na co wskazuje wyrażenie „na początku”, które odsyła do okresu poprzedzającego stworzenie.

2) Aby wyjaśnić pojęcie Logosu, powołuje się na spekulacje żydowskie i hellenistyczne o słowie lub Mądrości Bożej, które uważane były za hipostazy Boga¹. Czyni to nie bez racji, ponieważ tekst Rdz nie dostarcza żadnego elementu i nie wspomina o Słowie jako takim. Zapewne judaizm wydedukował już dawno pojęcie Słowa z formuły „Bóg mówi” i połączył fakt stworzenia ze Słowem Boga. Widział interwencję Mądrości u boku Stwórcy, chociaż ostatecznie była ona przez Niego stworzona². Trzeba podkreślić, że Logos Janowy nie pochodzi z milczenia³. Samo narzędzie stworzenia nie jest stworzone. Od samego początku, pojmanego w sensie absolutnym, jest ono nie tylko u Boga, lecz jest Bogiem, co oznacza najdoskonalszą unię Logosu z Bogiem. Mówiąc o Logosie, ewangelista nie zamierza opisać bytu Bożego, lecz Jego działanie (i dlatego szybko rozstaje się z imperfectum, aby stosować aoryst): Logos to objawiający się Bóg.

Prolog Janowy nie jest więc opowiadaniem o stworzeniu, a jego autor nie filozofuje na temat początków, lecz umiejscawiając Logos „na początku”, łączy Go na zawsze z całością dzieła Bożego, przede wszystkim ze stworzeniem, którego jest pośrednikiem. Doktrynę tę potwierdzają inne pisma Nowego Testamentu⁴. Zniknęła ona w późniejszych wyznaniach wiary, gdzie stworzenie wymieniane jest w pierwszym artykule⁵. Logos nie jest jakąś abstrakcją, którą należy umieścić pośród bytów duchowych Filona. Będąc źródłem życia i światła („w Nim było życie, a życie było światłością ludzi”), jest jako człowiek w świecie tak, jak był przed powstaniem świata.

Stworzenie jest wspomniane w prologu nie dla siebie samego, lecz jako pierwsze objawienie, które odsyła do drugiego objawienia Logosu: „zamieszkało między nami”. Podobnie Chrystus Janowy odsyła również do początku w słowach: „... otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem

¹ Por. R. B u l t m a n n, *dz. cyt.*, 6-15.

² Por. Ps 33,6; Mdr 9,1; Prz 8,22-23; Syr 24,9.

³ Por. wypowiedź, której autorem jest Ignacy Antiocheński, Magn. 8,2: „Syn, który jest Jego Logosem wyszedł z milczenia”.

⁴ 1 Kor 8,6; Kol 1,16; Hbr 1,2; 11,3; 1 P 1,20.

⁵ Por. O. C u l l m a n n, *La foi et le culte dans l'Eglise Primitive*, Neuchatel 1963,78.

u Ciebie pierwszy, zanim świat powstał... bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata”¹.

3) Oprócz wyrażenia „na początku” i czasownika, który oznacza pojawienie się rzeczy stworzonych, prolog przejął z Rdz dwa terminy: ciemności i światłość. Podkreślając identyczność światłości i Logosu, i odrzucając przeciwstawienie ciemności światłu („światłość w ciemnościach świeci, a ciemności jej nie ogarnęły”), autor z kolei wykorzystuje przeciwstawienie, na którym opiera się katecheza esseńska. To przeciwstawienie, jak wszystkie pojęcia obecne w prologu, zilustrowane jest w Ewangelii następująco: Logos jest światłością świata i daje światło życia tym, którzy za Nim idą². Ci, którzy je odrzucają, pozostają w ciemności.

Jak widać znaczenie teologiczne prologu przekracza daleko zwykłą egzegezę Rdz 1,1-2. Wiersze te stanowią tło odniesienia, dzięki któremu autor Ewangelii mógł cofnąć granice historii zbawienia aż do początków³ i stwierdzić permanentne objawienie Zbawiciela poprzez całą historię.

Jeśli nigdzie indziej w Nowym Testamencie nie znajdujemy tak wyraźnego wykorzystania pierwszych wierszy Tory, to być może można odkryć w dziele Łukasza ukrytą aluzję, która ze względu na miejsce, jakie zajmuje w Ewangelii i w Dziejach, nie może być przypadkowa⁴. Chodzi o użycie pojęcia *archè*, którego szczególnie charakter podkreślił H. Conzelmann⁵. Wiadomo, że Ewangelia Łukasza i Dzieje Apostolskie są ściśle sobie podporządkowane i ukazują liczne punkty symetryczne, zwłaszcza w partiach początkowych i konstrukcji. Słowo *archè* i partycypialne wyrażenie „od początku aż” jest jednym z elementów, które uwypuklają tę strukturę. W szeregu tekstów pojęcie to odsyła do Jezusa nie po to, aby nam ukazać początek Jego życia, ale początek Jego działalności publicznej w Galilei. W innej serii tekstów Słowo pojawia się w relacji do wspólnoty chrześcijańskiej i odsyła do początku posługiwania Apostołów.

Daremne byłoby usiłowanie odkrycia aluzji do Rdz 1,1 za każdym razem, kiedy w jego dziele występuje idea początku: wszelka historia ma swój początek. Pośród tekstów Łukasza, które wykorzystują to pojęcie

¹ J 17,5,24.

² J 8,12; 9,5; 12,35,46.

³ Por. O. C u l m a n n, *Le salut dans l'histoire*, 1966, 278-282.

⁴ Por. E. S a m i a n, *La notion d'archè dans l'oeuvre lucanienne*, w: *Cahiers Bibliques (Foi et Vie)*, 10(1971)10-24 i 46-49.

⁵ H. C o n z e l m a n n, *Die Mitte der Zeit. Studien zu Theologie des Lukas*, wyd. 5, Tübingen 1964.

i gdzie zajmuje ono pozycję kluczową¹, należy wymienić dwa opowiadania paralelne: początek działalności Jezusa w Ewangelii i początek Kościoła w Dz. Łukasz przedstawia początek posługiwania Jezusa w sposób następujący (Łk 3,21 - 4,21): chrzest Jezusa przez Jana Chrzciciela. Zstąpienie Ducha na Jezusa. Genealogia Jezusa poprzedzona wzmianką: „Jezus miał około 30 lat, kiedy rozpoczął swoją działalność”. Jezus „napęczniony Duchem Świętym” zaprowadzony został na pustynię, gdzie był kuszony. Jezus „z mocą Ducha” naucza w Galilei, a zwłaszcza w Nazarecie, gdzie odnosi do siebie słowo Izajasza: „Duch Pański jest nade Mną”. Bardzo mocno została podkreślona więź między początkiem działalności Jezusa a darem Ducha, który został Mu dany. Łukasz odnosi inny tekst do tego początku (Dz 10,37): „Wiedziecie co się działo w całej Judei, poczynawszy od Galilei, po chrzcie, który ogłosił Jan... Jezusa z Nazaretu namaścił Duchem Świętym i mocą”. Warto jeszcze wspomnieć Dz 11,5: Piotr przekazuje wspólnocie jerozolimskiej okoliczności, które go doprowadziły do udzielenia chrztu nieobrzezany - Korneliuszowi i jego towarzyszom. Oznajmia: „Kiedy zacząłem mówić, Duch Święty zstąpił na nich, jak na nas na początku”. Aluzja do wylania Ducha Świętego na Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy nie podlega żadnej wątpliwości: chodzi o początek Kościoła. Historia misji apostoelskiej ma początek, który znaczonej jest darem Ducha. Owa odpowiedniość między dwoma początkami rodzi dwie uwagi:

1) Pojęcie *archè* ustawia w relacji do siebie dwa opowiadania: początek działalności Jezusa umiejscowiony w Galilei i uwarunkowany darem Ducha z jednej strony, z drugiej - początek świadectwa Apostołów umiejscowiony w Jerozolimie i również uwarunkowany zstąpieniem Ducha. Ten paralelizm tworzy więź organiczną między dwoma opowiadaniem, a jeszcze bardziej między dwoma wydarzeniami.

2) Wiąż między „początkiem” i obecnością Ducha nie jest przypadkowa. Czy nie ma tu aluzji do Rdz 1,1? W chwili chrztu Duch zstępuje na Jezusa „w postaci gołębic”. W obrazie tym odkrywa się obraz Ducha Bożego szybującego nad pierwotnymi wodami jako symbolu życzliwej opieki Boga i mocy twórczej Jego tchnienia².

¹ Łk 1,2; 3,23; 23,5; 24,47; Dz 1,1; 1,22; 10,37; 11,15.

² E. S a m a i n, *art. cyt.*, 66; w odniesieniu do całości artykułu por. ks. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, ad loc. oraz *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genése* (pr. zb.), Paris 1973, 47-60.

Jeśli chodzi o Pięćdziesiątnicę, to egzegeza słusznie widziała w tym opowiadaniu pewien rodzaj *anty-typu* do opowiadania o wieży Babel. Trafnie wykorzystwała tradycję żydowską o Pięćdziesiątnicy, która w tym dniu wysławiała dar Prawa przekazany na Synaju. Dociekania te nie zdawały sobie sprawy z tego elementu, który bardzo jest podkreślony w dziele Łukaszowym. Duch przewodniczy dwum „początkom” epopei chrześcijańskiej tak, jak przewodniczył na początku absolutnym. Jest bardziej prawdopodobne, że Łukasz chciał uchwycić początek działalności i misji chrześcijańskiej jako nowe stworzenie, które zapoczątkowane przez Jezusa (w genealogii Łukasza jest mowa o nowym Adamie, synu Bożym) jest kontynuowane w przepowiadaniu uczniów.

*

Kończąc nasze rozważania musimy stwierdzić, że pierwsze wiersze Rdz były tematem refleksji dla autorów żydowskich i chrześcijańskich w I wieku przed Chr. Refleksja ta poszła w różnych kierunkach. Pisma qumrańskie wysławiają Stwórcę, który pierwotnym dekretem woli kieruje biegiem świata i następstwem czasów i widzą w opozycji między światłością i ciemnościami podstawę podziału między wybranymi i odrzuconymi. Inne pisma pseudoepigraficzne o orientacji esseńskiej zaczynają przedstawiać parami pojęcia spotkane (lub wydedukowane) z Rdz 1,1-3. Być może należy dopatrywać się tutaj nieśmiałej próby tego, co ujawni się później w systemach gnostyckich, które usiłowały zapełnić ogromną przestrzeń między Stwórcą a stworzeniami.

Na innej drodze Filon wprowadza w swoim komentarzu do opowiadania o stworzeniu kategorie, przy pomocy których filozofia grecka wyjaśniała problem kosmosu. Zdaniem Filona wydarzenia „początku” nie rozwijały się według porządku chronologicznego, lecz według stopnia ich ważności. Pierwszy dzień odnosi się do stworzenia świata duchowego, to jest świata idei; w ciągu następnych sześciu dni ukonstytuowany został świat cielesny. Rdz stwierdza, że świat jest stworzony i niezniszczalny. W ten sposób Mojżesz uprzedza myśl Platona, którą Filon po części uzupełnia, i Arystotelesa (zdaniem którego świat jest niestworzony i niezniszczalny), odrzucając teorię stoików (zdaniem których świat jest stworzony i zniszczalny).

Teksty chrześcijańskie Nowego Testamentu, w których wyznawana jest wiara w Boga Stwórcę, nie zajmują się zbyt często Rdz 1,1-3. Prolog Janowy jest tu wielkim wyjątkiem. Łącząc osobę Logosu-Syna z aktem

Stwórcy i wpisując Jego objawienie w przeciwstawienie między światłością i ciemnościami, prolog osadza historię zbawienia na micie o początkach. Logos, który partycypował w stworzeniu, przyszedł do ludzi; został wysłany na ten świat przez Boga jako chwalebny Syn Ojca, u którego zajął swoje miejsce.

Nie należy pomijać tematu początku u Łukasza. Jak to widać w miejscach kluczowych jego Ewangelii i Dziejów, Łukasz nadaje tematowi początków głębokie znaczenie teologiczne. Zarówno początek działalności Jezusa jak i początek świadectwa Apostołów naznaczony jest zstąpieniem Ducha. Duch Pana spoczął na Jezusie, Duch, który spoczął na Apostołach w dniu Pięćdziesiątnicy jest tym, który unosił się nad wodami na początku stworzenia. Łukasz prawdopodobnie uchwycił i opisał dwa początki - Chrystusa i chrześcijaństwa - w perspektywie nowego stworzenia.

ks. MARIAN GOŁĘBIEWSKI