

Krzysztof Winkler

Zagadnienia teologiczne w komentarzu Orygenesa do perykopy o Przemienieniu Pańskim : część 1

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 23-24, 173-191

1990-91

Artykuł został 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.

Ks. KRZYSZTOF WINKLER

ZAGADNIENIA TEOLOGICZNE W KOMENTARZU ORYGENESA DO PERYKOPY O PRZEMIENIENIU PAŃSKIM¹ (Część 1.)

I. WSTĘP

Przemienienie Jezusa, w miarę jednomyślnie opisane przez synoptyków², frapowało ludzi wszystkich czasów. Źródłem tego zainteresowania było nie tylko przeświadczenie o historyczności epizodu „na górze”, ale także jego **misteryjny** charakter³. „Przemienienie jest historią i równocześnie tajemnicą”⁴, a to, co tajemnicze, zawsze pociąga, choć jest trudniej uchwytne i często niewyraźne. Mimo to wielu **Ojców** Kościoła sięgało do tej perykopy⁵; nawiązywały do niej apokryfy oraz anonimowe dzieła pomniejszych pisarzy kościelnych.

Jednym z jej pierwszych komentatorów był **Orygenes**⁶, uchodzący za ojca naukowej biblistyki **chrześcijańskiej**⁷. Jako animator szkoły alegorycznej pozostaje i tu wierny duchowej interpretacji Pisma Świętego⁸. Wychodząc z założenia, że „prawda Słowa Bożego jest ukryta pod powierzchnią litery”⁹, wydobywa duchowy sens perykopy spod jej warstwy literalnej. Niekiedy, jak pisze E. Dąbrowski, „czyni to w sposób nieco zaciemniony, zdając się zgadzać na wizję **subiektywną** apostołów”¹⁰; wynika to jednak z nie uwzględnienia szerszego kontekstu wypowiedzi. Praca warszawskiego biblisty raz po

¹ Artykuł obejmuje pierwszą część pracy magisterskiej pod tym samym tytułem, napisanej pod kierunkiem ks. doc. dr. hab. Wincentego Myszora w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach w roku 1987.

² Zob. Mt 17, 1-9; Mk 9, 2-9; Łk 9, 28-36.

³ Niektórzy egzegeci kwestionowali **historyczność** przemienienia. Omówienie tych interpretacji mitycznych i legendarnych podaje: E. Dąbrowski: *Przemienienie Chrystusa według Ewangelii synoptycznych*, Warszawa 1931, s. 98-117.

⁴ J. Kudasiewicz, *Życie ukryte i działalność Jezusa Chrystusa. Przemienienie, w: Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, praca zbiorowa pod redakcją ks. Wincentego Granata i ks. Edwarda Kopcja, Lublin 1982, s. 161.

⁵ Tylko do końca III wieku nawiązywali do niej: Klemens Aleksandryjski, Tertulian, Ireneusz, Klemens Rzymski, Cyprian, Hipolit Rzymski, Metody z Olimpu, Pamfilusz z Cezarei, Piotr Aleksandrynski. Zob. *Biblia patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 3, „Origene”, Paris 1980.

⁶ E. Dąbrowski uważa, że Orygenes jako pierwszy podjął ten temat (dz. cyt., s. 79).

⁷ E. Stanuła, *Ojciec chrześcijańskiej interpretacji Pisma św.*, Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. XXVIII, cz. I, Warszawa 1981, s. 20.

⁸ O duchowej interpretacji Pisma Świętego Orygenes mówi między innymi w Lev. hom 5, 1, s. 50; 5, 5; s. 59-60.

⁹ Por. Lev. hom 1, 1, s. 4.

¹⁰ Dz. cyt., s. 79.

raz powołuje się na komentarz Orygenesusa, ale są to wypowiedzi raczej marginalne i tylko częściowo przydatne.

Z literatury przedmiotu trzeba wspomnieć opracowanie melchickiego duchownego Georgesa Habary, przedstawiające przemienienie w myśli tak zwanych Ojców Greckich¹¹. Ukazuje ono ekonomię i teologię tego wydarzenia, ze szczególnym wyakcentowaniem takich zagadnień, jak: istota (przemienienia), energia, światłość, oczyszczenie, kontemplacja, oświecenie, przemienienie a życie wieczne. Praca ta uwzględnia myśl m.in. Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesusa, Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu, Jana Chryzostoma, a także liturgiczne teksty bizantyńskie. Jest to jednakże spojrzenie raczej na całość Ojców Greckich, na główne linie ich teologicznej interpretacji przemienienia, dokonane z punktu widzenia teologii wschodniej. Brak natomiast wyraźnego wyodrębnienia kierunków interpretacyjnych u poszczególnych autorów: „Jest czymś oczywistym, że każdy spośród nich kształtuje świat po części i, jak mówił Grzegorz Scholastyk, «każdy w nim równoważy cały świat». Lecz jeśli każdy z nich jest światem w części, to wszyscy razem stanowią całość określoną mianem «Ojców Greckich», zachowując jednak sobie właściwą fizjonomię”¹². Niniejsza praca ma być próbą przedstawienia „fizjonomii” Orygenesusa, a więc tych zagadnień teologicznych w jego komentarzu, które stanowią wkład w rozumienie transfiguracji.

Zarówno w starożytnych, jak i we współczesnych opracowaniach na ten temat podkreśla się związek wydarzenia „na górze” ze Starym Testamentem. Wynika on wprost z charakteru opisu przemienienia, który pochodzi z dwóch starotestamentalnych tradycji literackich: z biblijnych opisów teofanii i z tekstów apokaliptycznych o przyjsciu Syna Człowieczego¹³. W związku z tym rodzi się pytanie, jak w świetle tych tradycji kształtuje się Orygenesowa egzegeza perykopy? Problematyka obejmie zatem szereg szczegółowych pytań o teologiczną wymowę obrazów i formuł owych tradycji, takich jak: sześć dni, obłok, namioty, głos z nieba, szaty. Będziemy pytać o treści teologiczne związane z miejscem zdarzenia — górą, a także o sposób potraktowania postaci Mojżesza i Eliasza.

Prawdopodobnie Orygenes zajął się perykopą o przemienieniu także ze względu na jakąś jedną ideę przewodnią. O jaką ideę chodzi? Być może Aleksandryczyk w jej określeniu wychodzi od początku, a mianowicie: od momentu „wzięcia” apostołów, otwierającego niejako perykopę. W związku z tym rodzi się pytanie o racje „wzięcia” tych, a nie innych apostołów. Jeśli zaś wybór, to w jakim celu? Czy tylko po to, by ujrzyć przemienienie? A może chodziło o coś więcej, na przykład o jakieś nowe poznanie „na górze”? Skoro zaś poznanie, to jak jest ono scharakteryzowane? Czy nie można wyróżnić w nim pewnych stopni, gradacji? Jak przedstawia się kwestia ewentualnego podmiotu i przedmiotu poznania? Te pytania wyznaczają tok naszych poszukiwań w drugiej części pracy (ukaze się w następnym tomie ŚSHT — przyp. red.).

Problemy te spróbujemy rozwiązać, posługując się metodą krytyki źródeł oraz ich analizy logicznej. Niektóre partie materiału źródłowego zostaną wykorzystane, w zależności od potrzeb, więcej razy.

Podstawą niezbędną do zrealizowania tematu pracy będą pisma Orygenesusa, a dokładniej teksty, w których komentuje perykopę o przemienieniu Pańskim. Najważniejsze z nich to: *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*¹⁴ oraz apologetyczna rozprawa *Przeciw Celsusowi*. Ponadto, przynajmniej marginesowo, Aleksandryczyk nawiązuje do przemienienia w kilkunastu innych dziełach.

Z naszkicowanej problematyki nasuwa się podział pracy na dwie, zasadnicze części. W pierwszej ukážemy Orygenesową egzegezę przemienienia w świetle tradycji starotestamentalnej. Druga część (ukaze się w następnym tomie ŚSHT — przyp. red.) stanowić ma próbę poszukiwania idei przewodniej całego komentarza. Analizy poprowadzone

¹¹G. Habara, *La Transfiguration selon les Pères Grecs*, Paris 1973.

¹²Tamże, s. 16.

¹³X. Léon-Dufour, *La Transfiguration de Jesus, w: Études d'Évangile*, Paris 1965, s. 107.

¹⁴Ze względu na brak polskiego przekładu posługujemy się tłumaczeniem własnym.

zostaną w dwóch kierunkach wyznaczonych przez kulminacyjne momenty perykopy, a mianowicie: „wzięcie” trzech apostołów i przemienienie „na górze”.

IL EGZEGEZA PERYKOPY O PRZEMIENIENIU PAŃSKIM W ŚWIETLE TRADYCJI STAROTESTAMENTALNEJ

Starożytne i współczesne komentarze do perykopy o przemienieniu Pańskim podkreślają związek ze Starym Testamentem, wynikający wprost z charakteru opisu przemienienia, w którym większość obrazów i formuł pochodzi z dwóch starotestamentalnych tradycji literackich: z biblijnych opisów teofanii i z tekstów apokaliptycznych o przyjsciu Syna Człowieczego¹⁵. Ch. Schütz zalicza do wątku teofanijnego obłok¹⁶, który jest symbolem obecności Bożej¹⁷, słowa Piotra o budowie namiotów, nawiązujące do czynności Mojżesza¹⁸, głos z nieba będący szczytowym punktem teofanii w teologii przymierza¹⁹ oraz czasownik „episkiadzein” (osłaniać) mający paralełę w kapłańskiej tradycji wyjścia²⁰. Mimo tych niewątpliwych podobieństw podkreśla się, że „przemienienie nie jest tylko dubletem teofanii synajskiej, lecz samodzielnym wydarzeniem”²¹. Obok tych elementów trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden, mający głębokie powiązanie z teofaniami Starego Testamentu. Chodzi mianowicie o miejsce przemienienia — górę. Bowiem „całe wydarzenie przypomina owe teofanie, których świadkami byli na Górze Boga Mojżesz i Eliasz”²². Również wzmianka dotycząca czasu przemienienia: „w sześć dni potem” ma związek ze Starym Testamentem. H. Langkamer podaje w swym komentarzu informację, że niektórzy egzegeci uważają ją także za aluzję do wydarzenia na Synaju²³.

Wątek apokaliptyczny w opisie przemienienia jest odbiciem fragmentu z *Księgi Daniela*, mówiącego o mężu ubranym w lniane szaty z obliczem podobnym do błyskawicy²⁴. Przypomina on „białe szaty” i jaśniejąca jak słońce twarz przemienionego Jezusa²⁵. W wizji Daniela jest także mowa o głosie z nieba²⁶. Podobnie jak w przypadku elementów teofanijnych, wątek apokaliptyczny — obok wielu podobieństw do Starego Testamentu — zawiera jednakże liczne różnice²⁷.

Na związek transfiguracji ze Starym Testamentem wskazują również biorące w niej udział postaci: „Zjawienie się Mojżesza i Eliasza stanowi drugi czynnik przemienienia, którego znaczenie widać z roli, jaką obaj ci mężowie odegrali w Starym Testamencie”²⁸. Będziemy więc pytać, czy i w jakim stopniu, wobec przedstawionych wyżej elementów opisu przemienienia, zakorzenionych głęboko w tradycji starotestamentalnej, Orygenes zajmuje stanowisko; na ile są one dla niego przedmiotem refleksji teologicznej? Jak można przypuszczać, w swym komentarzu Aleksandryczyk będzie wyjaśniał także ich sens duchowy, który jego zdaniem jest istotny, choć czasem wymyka się naszemu poznaniu: „nie rozumieją [go] wszyscy, lecz tylko ci, którzy od Ducha Świętego otrzymali

¹⁵ X. Léon-Dufour, dz. cyt., s. 107.

¹⁶ *Die Verklärung Jesu, w: Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Hrsg. J. Feiner, M. Löhrer, Bd. III/2, Einsiedeln 1969, s. 91.

¹⁷ Por. Wj 16, 10; 19, 9; 24, 15 η.; 32, 9; Lb 11, 25.

¹⁸ Por. Wj 25, 8.

¹⁹ Por. Pwt 4, 11; 5, 22.

²⁰ Por. Wj 40, 35.

²¹ X. Léon-Dufour, dz. cyt., s. 107.

²² *Słownik teologii biblijnej*, dzieło zbiorowe, redaktor naczelny X. Léon-Dufour, tłumaczył i opracował bp K. Romaniuk, Poznań 1982, s. 807.

²³ *Ewangelia według św. Marka. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1977, s. 219. Między innymi pogląd taki podziela R. Pesch (*Das Markusevangelium II Teil, Kommentar zu Kap. 8, 27-16, 20*, Freiburg 1977, s. 71).

²⁴ Por. Dn 10, 5-6.

²⁵ Por. Mt 17, 2.

²⁶ Por. Dn 10, 9.

²⁷ X. Léon-Dufour, dz. cyt., s. 108.

²⁸ E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 50.

specjalną łaskę mądrości i wiedzy"²⁹. Postaramy się więc ukazać ów duchowy sens „sześciu dni”, „góry”, „obłoku”, „namiotów”, „głosu z nieba”, „szat”. Zastanowimy się także nad interpretacją roli Mojżesza i Eliasza w przemienieniu. Jako że wszystkie te elementy wydają się mieć dla Orygenesu pewne znaczenie teologiczne, ukážemy je według ich miejsca w tekście. Odwołamy się przy tym do Mateuszowej wersji przemienienia, którą Aleksandryczyk najczęściej komentuje³⁰.

17 ¹Po sześciu dniach Jezus wziął z sobą Piotra, Jakuba i brata jego Jana i zaprowadził ich na górę wysoką, osobno. ²Tam przemienił się wobec nich: twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło. ³A oto im się ukázali Mojżesz i Eliaasz, którzy rozmawiali z Nim. ⁴Wtedy Piotr rzekł do Jezusa: «Panie, dobrze, że tu jesteśmy; jeśli chcesz, postawię tu trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza». ⁵Gdy on jeszcze mówił, oto obłok świetlany osłonił ich, a z obłoku odezwał się głos: «To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie». ⁶Uczniowie, słysząc to, upadli na twarz i bardzo się zlekli. ⁷A Jezus zbliżył się do nich i rzekł: «Wstańcie, nie lękajcie się». ⁸Gdy podnieśli oczy, nikogo nie widzieli, tylko samego Jezusa.

1. Sześć dni

Komentując wiersz poprzedzający opis przemienienia³¹, Orygenes pisze: „Zaprawdę powiadam wam: niektórzy z tych, co tu stoją, nie zazną śmierci». Jedni odnoszą te słowa do sytuacji, kiedy to trzej apostołowie weszli na górę z Jezusem, co miało miejsce po sześciu dniach lub, jak pisze Łukasz, po ośmiu³². I dalej, komentując już samo przemienienie: „Po sześciu dniach», jak zostało napisane i u Mateusza, i u Marka, zabrał Piotra i Jakuba, i Jana, brata jego i zaprowadził ich na górę"³³. Orygenes zauważa co prawda różnicę pomiędzy relacją Mateusza i Marka a Łukasza w określeniu czasu przemienienia, ale nie stara się jej wyjaśnić, jak to czyniono później³⁴. Opierając się na Mateuszowej wersji, mówi o sześciu dniach, a nie o ośmiu.

Dalej pisze: „Ci, którzy zostali zaprowadzeni przez Jezusa na górę, zostali uznani za godnych zobaczenia przemienienia Chrystusa, i wydaje mi się, że nie bez przyczyny po sześciu dniach, o czym już wspomniano, zostali tam zaprowadzeni. Czas [okres] sześciu dni jest liczbą doskonałą, tak jak doskonałe jest owo dzieło: cały świat został stworzony [w ciągu sześciu dni]; dlatego [ten fragment], który omija to, co widzialne, uważam, że należy tymi słowami oznaczyć: «Po sześciu dniach zabrał Jezus niektórych»"³⁵. Orygenes wyjaśnia, dlaczego wybrani świadkowie przemienienia zostali zaprowadzeni na górę „po sześciu dniach”. Nawiązuje tu wyraźnie do Starego Testamentu, porównując owe „sześć dni” przed przemienieniem z sześcioma dniami stworzenia świata³⁶.

W innym miejscu czytamy: „sześć dni symbolizuje stworzenie świata, a zatem [omawiany zapis] stanowi symbol tego, co nastąpi po końcu świata. Jezus bowiem wprowadza «na wysoką górę» każdego, kto będzie Piotrem, Jakubem lub Janem: oprócz tych trzech nikt inny nie wchodzi na górę, aby ujrzeć przemienienie Jezusa oraz zobaczyć

²⁹ Orygenes, *O zasadach* przekład Stanisław Kalinkowski, wstęp, opracowanie St. Kalinkowski, ks. W. Myszor, ks. E. Starnila, Pisma starochrześcijańskie pisarzy, t. XXIII, Warszawa 1979, s. 64.

³⁰ Mt 17, 1–8.

³¹ Mt 16, 28. Por. Mk 9, 1; Łk 9, 27.

³² Mat. com 12, 31 1052.

³³ Mat. com 12, 36 1065.

³⁴ Różnica pomiędzy relacją Mateusza i Marka a przekazem Łukasza wyniknęła z tego, że ten ostatni prawdopodobnie zaokrąglił liczbę osiem dni po wyznaniu Piotra (Zob. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Poznań 1974, s. 197). Różnicę tę wyjaśnił już św. Augustyn jako pochodzącą ze sposobu liczenia (Łukasz wliczył także dni pośrednie). Zgadza się z Augustynem także współczesni egzegeci, np. Schanz, Plummer, Mc. Neile. (Zob. E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 26).

³⁵ Mat. com 12, 36 1065. 1068.

³⁶ Por. Rdz 2, 2; Wj 31, 15.

Mojżesza i Eliasza, którzy ukazali się «w chwale»³⁷. Z powyższego fragmentu nie można jednoznacznie wnioskować, o jakim „zapisie” Orygenes mówi. Przyjmując, że dotyczy on całej perykopy o przemienieniu, wzmianka o „sześciu dniach” symbolizowałaby nie tylko stworzenie świata, ale także całe jego doczesne trwanie, po którym tacy, jak Piotr, Jakub lub Jan, dostąpią zaszczytu wstąpienia „na wysoką górę”. Wypowiedź ta ma więc, jak się wydaje, charakter eschatologiczny; przemienienie jawi się jako symbol nagrody przy końcu świata.

Koncepcja przemienienia jako swego rodzaju odpłaty po upływie „sześciu dni” znajduje potwierdzenie także w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza*: „Jeśli więc ktoś z was pragnie być **zaprowadzony** przez Jezusa na **górze**, aby zobaczyć przemienienie Pańskie, musi minąć sześć dni. (...) Zaś po sześciu dniach, jak wspomnieliśmy, obchodzić będzie nowy szabat na górze, napełniony radością, że zobaczy na własne oczy przemienionego Jezusa”³⁸. Wzmiankę o „sześciu dniach” Orygenes komentuje tu w kontekście starotestamentalnej instytucji szabat, który jako dzień odpoczynku świętowano w dniu siódmym. Przemienienie jawi się jako „nowy szabat na górze”. Być może, ma to jakiś związek z gnostyckim pojęciem „anapausis”, rozumianym jako „wejście do stanu odpoczynku”³⁹. W takim ujęciu wejście do szabat —dnia odpoczynku, byłoby równoznaczne z wejściem **do** „anapausis”. Trudno jednak na podstawie wyżej przedstawionego tekstu jednoznacznie stwierdzić gnostycką inspirację „nowego szabat na górze”.

Z pozoru błaha wzmianka o „sześciu dniach” ma więc dla Orygenesa pewne znaczenie teologiczne. Na jej podstawie wyprowadza wnioski będące aluzją do eschatologii, jak również do starotestamentalnej instytucji szabat.

2. Góra

Drugim elementem opisu, mającym, jak się wydaje, związek ze Starym Testamentem, jest miejsce wydarzenia — „góra”. Ewangelisci czynią tylko ogólne wzmianki na jej temat. Mateusz mówi o „górze wysokiej” (*eis oros hypselon*), Marek podobnie, Łukasz używa samego wyrażenia „góra” (*eis to oros*). Według przekazanej przez Ojców Kościoła tradycji miejscem przemienienia **była** góra Tabor. Mówi o tym także Orygenes, komentując jeden z psalmów: „Tabor zaś jest górą w Galilei, na której przemienił się Jezus”⁴⁰. Dla niego kwestia rzeczywistego miejsca nie ma jednak większego znaczenia. Poprzestaje na stwierdzeniu faktu⁴¹. Czyż jednak mógłby pozostawić bez komentarza informację o tym, że całe wydarzenie miało miejsce „na górze”? A jeśli „na górze”, to jak rozumie ową „górze”?

Orygenes pisze: „Słowo (...) zawiodło nas na górę duchową i pokazało nam wewnętrzną **swą postać**”⁴². **Nie** chodzi mu więc o górę w sensie materialnym. Mówiąc o górze przemienienia, ma na myśli górę w znaczeniu głębszym, duchowym. Ten też duchowy sens trzeba uwzględnić, rozpatrując kwestię powiązań góry przemienienia ze Starym Testamentem.

W jednej z homilii do *Księgi Jeremiasza Aleksandryczyk* mówi: „A zatem skoro wyszedłeś z morza, skoro zostałeś złowiony w sieci uczniów Jezusa, opuszczając morze

³⁷ Luc. horn Fr 65 (139), s. 166.

³⁸ Mat. com 12, 36 1068.

³⁹ W tym znaczeniu „anapausis” występuje w gnostyckiej *Ewangelii Tomasz*a i w *Ewangelii Filipa* (Zob. *Teksty z Nag-Hammadi*, z języka koptyjskiego przetłumaczyli: Albertyna Dembska i Wincenty Myszor, wstępem i komentarzem opatrzył oraz całość opracował ks. W. Myszor, Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. XX, Warszawa 1979, s. 216, 218, 255, 260, 261, 269–270).

⁴⁰ „Selecta in Psalmos”, psalmus LXXXVIII, vers. 13, J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Tomus XII, Parisiis 1857, 1548*.

⁴¹ Współcześni egzegeci mają wiele wątpliwości co **do rzeczywistego** miejsca przemienienia. Wzmianka Orygenesa wyraźnie potwierdza przekaz tradycji. Za nim opinię tę podzielają św. Cyryl Jerozolimski, św. Hieronim i niektóre itineraria palestinensia (zob. E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 30–37).

⁴² Cels 6, 68, s. 330. W innym miejscu Orygenes mówi o „górze mądrości” (zob. Mat. com 12, 37, 1069).

zmięń się, zapomnij o nim, idź w góry — do proroków, idź na pagórki — do sprawiedliwych, tam przebywaj⁴³. I dalej: „Jeśli więc chcesz zostać upolowany przez myśliwych, bacz, abyś nie przebywał w dolinach, byś nie był gdzieś w niskości, lecz szukaj gór; wejźdź na górę, na której Jezus się przemienił⁴⁴”. Orygenes wyraźnie przeciwstawia morze, uchodzące za siedlisko zła, grzechu, siedzibę mitycznego Lewiatana⁴⁵, górom, będącym miejscem zamieszkania „proroków” i „sprawiedliwych”. Należy „szukać gór”, by zostać „upolowanym” przez „myśliwych” (proroków i sprawiedliwych); wejść na górę przemienienia. Nie chodzi tu o górę w sensie materialnym, lecz duchowym, moralnym.

Z wejściem na tę „wysoką górę” związane są pewne wymagania: „Dla tych jednak, którzy zbierają siły, żeby iść za nim, gdy wstępuje na wysoką górę, słowo posiada Boską postać. Oglądają ją ci, którzy są Skałą (Piotrem), na której Słowo wzniosło budowlę Kościoła; którzy przybrali taką postać, aby ich nie przemogła żadna brama piekielna; którzy zostali wyniesieni przez Słowo z bram śmierci (...); którzy wywodzą swe pochodzenie z głośno brzmiących słów i którym nic nie brakuje, aby byli «synami duchowego gromu»⁴⁶. Nasz autor konkretyzuje wymagania stawiane przed tymi, którzy chcą wspiąć się z Jezusem na „wysoką górę”. Wejda tam „ci, którzy są Skałą” (Piotrem), ludzie niezachwiani, ewangeliczni „gwałtownicy”, „którym nic nie brakuje, aby byli «synami duchowego gromu»”. „Jezus bowiem wprowadza na «wysoką górę» każdego, kto będzie Piotrem, Jakubem lub Janem: oprócz tych trzech nikt inny nie wchodzi na górę, aby ujrzeć przemienienie Jezusa oraz zobaczyć Mojżesza i Eliasza, którzy ukazali się «w chwale»⁴⁷. Celem wyjścia na górę było nie tylko ujrzeć przemienionego Pana, ale także chwały Mojżesza i Eliasza.

Te dwie postacie starotestamentalne często wiązane są z różnymi górami⁴⁸. Nawiązując do tego, w jednej z homilii do *Księgi Wyjścia*, Orygenes powiada: „Pismo mówi: «Mojżesz wspiął się na szczyt pagórka». Nie wspiął się jeszcze na szczyt góry, lecz tylko na szczyt pagórka. Wejście na szczyt góry zachowano mu do czasu, kiedy to Jezus miał się wspiąć na górę, a wraz z nim Mojżesz i Eliasz, i miał się tam przemienić w chwale. Teraz nie został otoczony chwałą przez przemienienie Jezusa i nie wspiął się na szczyt góry, lecz tylko na szczyt pagórka⁴⁹. Orygenes zauważa bardzo subtelną różnicę między „pagórkiem” a „górami⁵⁰” i wykorzystuje ją dla ukazania kontrastu pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. W Starym Testamencie Mojżesz wspiął się zaledwie na szczyt „pagórka”. Wejście „na górę” i dostąpienie chwały przemienienia stało się jego udziałem dopiero w czasach Jezusa.

W innym miejscu Orygenes pisze: „Aaron bowiem «spotkał się» z Mojżeszem i wyszedł z Egiptu. (...) Pismo powiada: «Spotkał się z nim na górze Boga». Widzisz, że słusznie zostają otwarte usta tego, który może się spotkać «na górze Boga». Piotr, Jakub i Jan wstępują na górę Boga, aby zasłużyć na to, by ujrzeć przemienionego Jezusa i zobaczyć wraz z nim w chwale Mojżesza i Eliasza⁵¹. Orygenes przenosi wyrażenie „góra Boga⁵²” na górę przemienienia. Przeprowadza paralelę pomiędzy Aaronem, który spotkał się z Mojżeszem „na górze Boga” i dzięki temu „zostały otwarte jego usta”, a apostołami, którzy „wstępują na górę Boga, aby zasłużyć na to, by ujrzeć przemienionego Jezusa i zobaczyć wraz z Nim w chwale Mojżesza i Eliasza”. Wejście „na górę” jest warunkiem ujrzenia przemienionego Jezusa i zobaczenia w chwale Mojżesza i Eliasza.

⁴³ Jer. hom 16, 1, s. 136.

⁴⁴ Jer. hom 16, 2, s. 136.

⁴⁵ *Słownik teologii biblijnej*, s. 506-508.

⁴⁶ Cels 6, 77, s. 336.

⁴⁷ Luc. hom Fr 65 (139), s. 166.

⁴⁸ Por. Wj 4, 27; 3, 1; 24, 12-18; 3 Krl 19, 8; 18, 42; 4 Krl 1, 9; 4, 25.

⁴⁹ Ex. hom 11, 4, s. 256.

⁵⁰ Komentowany fragment *Księgi Wyjścia* dotyczy momentu przed bitwą z Amalekitami (17, 9). Współczesne tłumaczenie *Biblii tysiąclecia* mówi nie jak Orygenes o „pagórku”, ale o „górze”, na której modlił się Mojżesz.

⁵¹ Ex. hom 3, 2, s. 173.

⁵² Wj 4, 27.

Dalej nasz autor pisze: „A zatem jeśliś nie wstąpił na górę Boga i nie spotkał się tam z Mojżeszem, to znaczy jeśli nie wspiąłeś się na wzniosły sens Prawa, jeśli nie wspiąłeś się na szczyt duchowego pojmowania, to Pan nie otwiera ust twoich. Jeśli pozostałeś na dole, przy sensie literalnym (...), to nie spotkałeś się z Mojżeszem na górze Boga, Bóg nie otworzył ust twoich i nie pouczył cię, co masz mówić. Gdyby więc Aaron nie spotkał się z Mojżeszem na górze, gdyby nie ujrzał jego wzniosłego i wysokiego sensu, gdyby nie przejrzał jego wzniosłego znaczenia, to Mojżesz nigdy by mu nie powtórzył słów Bożych i nie przekazałby mu mocy znaków i cudów ani nie przyjąłbygo na współuczestnika wielkiej tajemnicy”⁵³. Wejście „na górę Boga” i spotkanie tam Mojżesza Orygenes utożsamia ze wstąpieniem „na wzniosły sens Prawa” i z jego duchowym pojmowaniem⁵⁴. Tylko wtedy, gdy człowiek się wzniesie „w górę”, ponad sens literalny, i tam spotka się z Mojżeszem, będącym uosobieniem Prawa, ujrzy „wzniosły i wysoki sens”, otrzyma jak Aaron umiejętność wypowiadania słów Boga oraz moc czynienia znaków i cudów. I w tym fragmencie można zauważyć, że Orygenes nie mówi o górze w sensie materialnym. Pojmuje ją, zgodnie z przyjętą przez siebie alegoryczną koncepcją, na sposób duchowy: „Wejść na górę”, to dla niego wnieść się ponad literę i sięgnąć do ducha Prawa. Tego dostąpili trzej apostołowie, którzy byli świadkami przemienienia Jezusa i zobaczyli w chwale Mojżesza — Prawo pojęli na sposób duchowy.

Analiza wypowiedzi na temat góry skłania do wyciągnięcia wniosku, że nasz autor, mimo wszystko, traktuje ten temat marginalnie. Samą górę rozumie i przedstawia na sposób duchowy, alegoryczny. Związek góry przemienienia ze Starym Testamentem, również, wbrew oczekiwaniom, nie jest zbyt mocno wy akcentowany. Aleksandryjczyk zwraca nań uwagę w zasadzie tylko pobocznie w homiliach do *Księgi Jeremiasza* i *Księgi Wyjścia*, pomijając prawie całkowicie to zagadnienie we właściwym komentarzu. Charakterystyczne dla niego jest rozumienie „wejścia na górę” jako wzniesienia się do duchowego rozumienia Prawa.

3. Szaty

Mateusz ewangelista porównuje szaty Jezusa podczas przemienienia do światła (*hos tofos*). Porównanie to służy podkreśleniu wspaniałości szat przemienionego Pana. Orygenes, mówiąc o tym nadzwyczajnym zjawisku, zauważa, że „szaty Jego [Chrystusa] są inne na dole, nie są białe, nie są światłością; jeśli jednak wstąpisz «na górę wysoką», ujrzysz Jego światło i szaty”⁵⁵. Zjawisko świecącej szaty jest czymś wyjątkowym. Te same bowiem szaty, które „na górze” są niczym światło, „na dole” nie mają tych właściwości. „Jak bowiem sam Jezus wygląda inaczej na dole, a wstąpiwszy na górę przemienia się i «oblicze Jego staje się jako słońce», tak samo strój i szaty Jego. Jeśli jesteś na dole, błyszczące szaty Jego nie są błyszczące, nie są białe, ale jak wstąpisz na górę, ujrzysz ich piękno i blask, będziesz podziwiał przemienione oblicze Jezusa”⁵⁶. Warunkiem ujrzania „piękna i blasku” szat Jezusa jest więc wejście „na górę”, które, jak wyżej powiedziano, jest symbolem wzniesienia się do duchowego rozumienia Prawa.⁵⁷

Tę myśl zdaje się potwierdzać także inny fragment rozprawy *Przeciw Celsusowi*: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami (...); a stawszy się ciałem i zamieszkałszy między nami nie pozostało w swojej pierwotnej formie cielesnej, lecz zawiodło nas na górę duchową i pokazało nam wewnętrzną swą postać, jasność szat swoich i nie tylko swoich, ale także prawa duchowego, które symbolizował oglądany w chwale Mojżesz; pokazało nam całe proroctwo, które nie umarło po wcieleniu Słowa, lecz zostało

⁵³ Ex. hom 3,2, s. 173-174.

⁵⁴ Orygenes w swych homiliach i komentarzach wielokrotnie nawiązuje do Pawiowego określenia Prawa, który mówi, że „Prawo jest duchowe” (Rz 7, 14). Stwierdzenie to Aleksandryjczyk przytacza często jako poparcie dla stosowanej przez siebie alegorycznej interpretacji Pisma Świętego (por. Lev. horn 13,2, s. 169; Gen. horn 6, 1, s. 79, 12, 5, s. 123; Cels 7, 20-21, s. 352).

⁵⁵ Cels 6, 77, s. 336.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Por. przyp. 54.

wyniesione do nieba, a symbolem proroctwa był Eliasz⁵⁸. Chrystus-Słowo na „górze duchowej” ukazał „jasność swoich szat”, a także „prawa duchowego” i „proroctwa”. Jak pisze **Aleksandryczyk**, „«szatami» Słowa jest tekst Pisma, a on jest strojem nauk Bożych⁵⁹”. Innymi słowy, „szatami” Chrystusa są wchodzące w skład Pisma Świętego księgi Prawa Mojżeszowego oraz księgi prorockie. Widać tu pewne nawiązanie do Starego Testamentu poprzez połączenie szat Jezusa przy przemienieniu z „prawem duchowym”, które symbolizował Mojżesz, oraz z „proroctwem” symbolizowanym przez Eliasza. Jasność szat Chrystusowych jest równocześnie **objawieniem** Prawa i proroków.

Przed wszystkim jednak, jak pisze nasz autor, „tymi szatami Jezusa są nauki i słowa Ewangelii, w które był **odziany**”⁶⁰. I dalej: „uważam także, że listy apostołów, które objaśniają to, co dotyczy Jezusa, są tymi szatami Jezusa, które stały się jaśniejące dla tych, co weszli z Jezusem na górę”⁶¹. Jak widać z powyższych wypowiedzi, Orygenesowe rozumienie „szat” mieści się w ramach jego alegorycznej interpretacji Pisma Świętego. „Jaśniejące szaty” Jezusa, dla tych, co wstąpili na górę, są jednocześnie szatami prawa duchowego, proroctwa, Ewangelii i listów apostoelskich. Są traktowane jako „tekst Pisma”. Sam zaś Chrystus, jak podkreśla **Orygenes**, „ten który ukazuje błyszczące odzienie tym, co wstąpili na górę, i to bardziej jasne niż może to sprawić sztuka folusznicza, ten jest Słowem wyciskającym piękno myśli na naukach Pisma, przez wielu wzgardzonych⁶²”. Mówiąc o „szatach” w czasie przemienienia, **Aleksandryczyk** mówi o nich jako o „szatach Słowa”⁶³.

Powiedziano wyżej, iż warunkiem koniecznym ujrzenia „jaśniejących szat” Jezusa jest wejście na „wysoką górę”, równoznaczne dla Orygenesusa z duchowym rozumieniem Prawa. Nasz autor nie poprzestaje jednak na tym. W swym komentarzu pisze: „Gdy więc zauważyłeś kogoś objaśniającego nie tylko teologię o Jezusie, lecz i wyśnijałającego naukę Ewangelistów, to można powiedzieć, że dla takiego szaty Jezusa stały się białe jak światło”⁶⁴. Trudno dokładnie stwierdzić, na czym polegała różnica pomiędzy „teologią o Jezusie” a „nauką Ewangelistów”. Być może chodzi tu o jakieś stopnie wtajemniczenia. Istota tej wypowiedzi polega na tym, że ten, kto zajmuje się teologią, egzegezą, dostępuje niejako oświecenia; dla niego szaty Słowa wcielonego „stają się białe jak światło”. Jest to równoznaczne, jak można przypuszczać, z duchowym rozumieniem Pisma Świętego.

Z przeprowadzonych analiz wynika, że „jaśniejące szaty” Chrystusa — Słowa **Orygenes** rozumie alegorycznie jako „tekst Pisma [Świętego]”. W owych „szatach” widzi nie tylko Prawo i proroków, ale także Ewangelie i listy apostołów. By ujrzeć ich jasność, trzeba wnieść się do duchowego rozumienia Pisma, a następnie dokładnie go objaśnić. Związek tego elementu opisu przemienienia ze Starym Testamentem ma dla Orygenesusa raczej znaczenie marginalne. Nie akcentuje też wątku apokaliptycznego przy okazji eksplikacji znaczenia „szat”.

4. Mojżesz i Eliasz

Mojżesz i Eliasz, rozmawiający z przemienionym Jezusem, stnowią najważniejszy dowód bezpośredniego nawiązania całej perykopy do Starego Testamentu. Jak pisze E. Dąbrowski: „Zjawienie się Mojżesza i Eliasza przy przemienieniu Chrystusa ma wielkie znaczenie przy wykreśleniu stosunku Starego i Nowego Testamentu”⁶⁵. Te zna-

⁵⁸ Cels 6, 68, s. 330–331.

⁵⁹ Cels 6, 77, s. 336.

⁶⁰ Mat. com 12, 38 1069.

⁶¹ Tamże.

⁶² Mat. com 12, 39 1072–1073.

⁶³ Por. Cels 6, 68, s. 330; 6, 77, s. 336.

⁶⁴ Mat. com 12, 38 1069.

⁶⁵ Dz. cyt., s. 57.

czące postacie starotestamentalne „wyobrażały Prawo i Proroków, dwie główne części Starego Testamentu, opisujące osobę Mesjasza i Jego dzieło”⁶⁶.

Trudno nawet przypuścić, by Orygenes pozostawił bez komentarza tak istotną kwestię jak rola Mojżesza i Eliasza w przemienieniu⁶⁷, tym bardziej że —jak powiedzieliśmy — postacie te stanowią bezpośredni pomost **łączący** obydwa Testamenty. Stąd też zajmujemy się obecnie Orygenesową interpretacją roli Mojżesza i Eliasza w wydarzeniu „na górze”.

Aleksandryczyk, mówiąc o radości apostołów oglądających przemienienie, pisze: „**Później** zaś jeden raz zobaczyli w chwale Mojżesza i Eliasza, obdarzonych zawsze tą samą chwałą, chcieli słuchać tych, którzy rozmawiali z sobą: Mojżesza i Eliasza z Jezusem, Jezusa **zaś** z nimi”⁶⁸. Nasz autor wielokrotnie podkreśla, że to nie tylko Jezus „ukazał się w chwale”, ale także rozmawiający z Nim, **Mojżesz** i **Eliasz**, dostąpili podobnego wywyższenia⁶⁹. Czy jednak „zawsze” byli obdarzeni tą samą **chwałą**?

W innym dziele, czytamy: „W Prawie Mojżesz jaśnieje wyłącznie obliczem; w Ewangeliach natomiast cała jego postać na nowo zostaje otoczona blaskiem”⁷⁰. Już w Starym Testamencie odbicie chwały Bożej oświecało twarz Mojżesza po jego spotkaniach z **Bogiem**⁷¹. Chwała więc w swej istocie była ta sama. Nie było to jednak pełne jej objawienie, bo ograniczało się tylko do „oblicza”. W Ewangelii objawiła się w pełni chwała⁷², która objęła całą postać Mojżesza.

Dalej czytamy: „Tutaj nie powiedziano, że jego oblicze jaśniało, lecz że cały ukazał się w blasku, rozmawiając z Jezusem; tutaj spełniła się owa obietnica, którą otrzymał na górze Synaj, gdy **mu** powiedziano: «Ujrzysz moje późniejsze sprawy». Ujrzał więc Jego późniejsze **sprawy**”⁷³. Ukazanie się Mojżesza w chwale związane było z obietnicą ujrzenia „późniejszych **spraw**”⁷⁴. Orygenes nie precyzuje, o jakie sprawy chodzi. Mówi tylko: „Ujrzał bowiem, co się stało w późniejszych, ostatecznych czasach, i uradował się”⁷⁵. Prawdopodobnie nie chodzi tu o samo przemienienie, ale także o **inne** wydarzenia zbawcze, których wizję Mojżesz otrzymał na górze przemienienia i które napełniły go radością.

Taka interpretacja zdaje się potwierdzać także dalszy ciąg tego fragmentu: „niewątpliwie się **uradował**, bo już nie zszedł z góry, jaśniejąc jedynie obliczem, lecz wznosił się wyżej, cały pełen blasku”.⁷⁶ Owo „wzniesienie się wyżej” można interpretować na dwa różne sposoby:

1. Dosłownie. — Byłoby to nawiązanie do powszechnie wówczas przyjętego poglądu o wniebowzięciu Mojżesza⁷⁷.

2. Alegorycznie. — W takim ujęciu „wzniesienie się **wyżej**” byłoby równoznaczne ze wzniesieniem się do duchowego rozumienia Prawa, które znalazło ostateczne wypełnienie

⁶⁶ E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 58. Tu można znaleźć ciekawe rozważania na temat stosunku Eliasza do królestwa mesjańskiego według źródeł żydowskich oraz próbę rozwiązania kwestii, czy w czasach Chrystusa istniał pogląd o Mojżeszu jako posłanniku Mesjasza (s. 51-54).

⁶⁷ Zwłaszcza postać Mojżesza — „pośrednika Prawa” — wydaje się być dla Aleksandryczyka szczególnie ważna. Mówi o nim bardzo często i to nie tylko w kontekście interesującej nas przykopy, ale także w wielu innych miejscach swych komentarzy. Często też łączy Mojżesza z prorokami, których reprezentuje Eliasz, nazywając ich „prawdziwymi mędrcami”, „ludźmi szczerze pobożnymi”, „sługami Bożymi” (por. Cels 4, 96, s. 244; 4, 4, s. 187).

⁶⁸ Mat. com 12, 40 1077.

⁶⁹ Por. Mat. com 12, 38 1072; Cels 2, 64, s. 129; Ex. hom 12, 3, s. 266; Lev. horn 6, 2, s. 75; Jo. com 32, 335, s. 170.

⁷⁰ Ex. hom 12, 3, s. 266.

⁷¹ Wj 34, 29-35.

⁷² J 1, 14.

⁷³ Ex. hom 12, 3, s. 266.

⁷⁴ Por. Wj 33, 23.

⁷⁵ Ex. hom 12, 3, s. 266.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Pogląd ten podzielają m.in.: św. Hilary (zob. *Commentin Matt.* 20, 10, PL 9, 1032), św. Ambroży (zob. *De Cain et Abel* 2, 7-8, PL 14, 337) oraz św. Hieronim (zob. PL 25, 1089) w swym komentarzu do *Księgi Amosa*.

nie w Ewangelii⁷⁸. Mojżesz, ujrzawszy przemienionego Jezusa, poznał „późniejszą sprawę” i sam został okryty chwałą; Prawo znalazło chwalebne dopełnienie w Ewangelii.

Potwierdzeniem powyższego wyjaśnienia jest inny fragment dotyczący spotkania Aarona z Mojżeszem na „górze Boga”⁷⁹: „A zatem, jeśliś nie wstąpił na górę Boga i nie spotkał się tam z Mojżeszem, to znaczy jeśli nie wspiąłeś się na wzniosły sens Prawa, jeśli nie wspiąłeś się na szczyt duchowego pojmowania, to Pan nie otwiera ust twoich. Jeśli pozostałeś na dole, przy sensie literalnym (...), to nie spotkałeś się z Mojżeszem na górze Boga, Bóg nie otworzył ust twoich i nie pouczył cię, co masz mówić”⁸⁰. By spotkać się z Mojżeszem na „górze Boga”, trzeba więc wznieść się do duchowego rozumienia Prawa, wyjść ponad jego literalny sens. Jest to wymaganie, które nasz autor wysuwa częściej w swoich dziełach, i to nie tylko w kontekście starotestamentalnym, jako warunek spotkania z Mojżeszem, uosabiającym Prawo⁸¹.

Wracając do poprzedniego fragmentu mówiącego o radości Mojżesza, czytamy: „Wydaje mi się, że Mojżesz raduje się również dlatego, że sam w jakiś sposób zdejmuje zasłonę zwracając się do Pana, kiedy spełniają się Jego zapowiedzi, albo gdy nadchodzi czas, aby przez Ducha zostało odsłonięte to, co on zasłonił”⁸². Powodem radości dla Mojżesza jest fakt, że zbliżył się czas, kiedy Prawo, niejako „zakryte zasłoną”⁸³, staje się dostępne dzięki Duchowi Świętemu⁸⁴; „obrazy i cienie” Prawa zostają usunięte przez Chrystusa — Prawdę⁸⁵. W tekście tym można zauważyć związek pomiędzy Prawem Mojżeszowym a Prawem Ewangelii odsłoniętym przez Ducha. Nie jest to jednak nawiązanie zbyt wyraźne i na podstawie powyższego tekstu trudno ten związek bliżej określić.

W jednej z homilii do *Księgi Kapłańskiej* czytamy: „Chcesz się przekonać, że Mojżesz zawsze jest z Jezusem, to znaczy Prawo jest zawsze z Ewangelią? Niepohaj pouczy cię o tym Ewangelia: Gdy Jezus przemienił się w chwałę, wówczas Mojżesz i Eliasz razem z Nim ukazali się w chwałę; dowiadujesz się w ten sposób, że Prawo, prorocy i Ewangelie zawsze zbierają się w jednym miejscu i wciąż trwają w jednej chwałę”⁸⁶. Powyższy tekst już wyraźniej wskazuje na jedność Prawa i Ewangelii. Mojżesz, będący symbolem Prawa⁸⁷, spotyka się „w chwałę” z Jezusem, który przyniósł Dobrą Nowinę. W tym momencie do nich dochodzi traktowany dotychczas nieco marginalnie Eliasz, symbolizujący „całe prorocstwo, które nie umarło po wcieleniu Słowa, lecz zostało wyniesione do nieba”⁸⁸. Podobnie jak w przypadku Prawa, również odnośnie do prorocstwa Orygenes używa kategorii „wyniesienia”. Jednakże, jak można przypuszczać, nie chodzi tu o aluzję do tajemniczego zniknięcia Eliasza, uniesionego „skłębionym płomieniem” na „rydwanie Izraela z jego jeźdźcem”⁸⁹, a raczej o wzniesienie się do duchowego rozumienia także prorocstwa. A zatem na górze przemienienia Prawo, prorocy i Ewangelie „zbierają się w jednym miejscu i wciąż trwają w jednej chwałę”. Czy jednak stanowią rzeczywistą jedność? Czy też tylko „zbierają się w jednym miejscu”?

W *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* czytamy: „Mojżesz, który jest Prawem, Eliasz to jest prorocstwo i Jezus — Ewangelia stali się jednym; nie tak jak wcześniej było ich trzech, teraz stali się jednym. Chciałbym, abyś rozumiał to jako odnoszące się do mistycznego zrozumienia”⁹⁰.

⁷⁸ Por. Jo. com Fr. 9, s. 186; Fr. 12, s. 188; Fr. 56, s. 213.

⁷⁹ Por. Wj 4, 27.

⁸⁰ Ex. hom 3, 2, s. 174.

⁸¹ Por. Lev. hom 1, 1, s. 3-4.

⁸² Ex. horn 12, 3, s. 266.

⁸³ Por. 2 Kor 3, 14. Orygenes dość często nawiązuje do tego wiersza, mówiąc o Prawie, które jest „zakryte zasłoną” (por. Lev. hom 13, 2, s. 169; Gen. hom 6, 1, s. 79 oraz 12, 5, s. 123).

⁸⁴ Por. Rz 8, 2.

⁸⁵ Por. Hbr 10, 1 n.

⁸⁶ Lev. hom 6, 2, s. 75.

⁸⁷ Cels 6, 68, s. 330-331.

⁸⁸ Tamże, s. 331.

⁸⁹ Por. 2 Krl 2, 1-18.

⁹⁰ Mat. com 12, 43 1084.

Owo „zebranie” Prawa, proroków i Ewangelii w momencie przemienienia jest więc w świetle powyższego tekstu rzeczywistą jednością. Całe zaś tłumaczenie odnosi się, jak nie omieszczał zauważyć komentator, „do mistycznego zrozumienia”⁹¹. Myśl o jedności prawa, proroków i Ewangelii w momencie przemieniania nasuwa nieodparcie przypuszczenie, iż chodzi tu o jedność Pisma Świętego. Orygenes zajmuje czołowe miejsce w opracowaniu zagadnienia jedności obydwu Testamentów⁹². W tym kontekście przemienienie jawi się jako scena będąca alegorycznym wyobrażeniem jedności Pisma Świętego. Zasadą tej jedności jest Chrystus, który „jako Słowo Boże przebywał w Mojżeszu i w prorokach”⁹³. Ramy niniejszej pracy zmuszają do poprzestania na tym stwierdzeniu, jako że jedność Pisma Świętego stanowi odrębne i bardzo szerokie zagadnienie, wymagające osobnego potraktowania.

W jednej z homilii do *Księgi Liczb* Aleksandryjczykmówi: „Pismo dodaje: «I ogląda chwałę Pana». Kiedy Mojżesz ujrzai chwałę Pana? Twierdzą, że wówczas, gdy Pan «przemienił się na górze», a byli z Nim «Mojżesz i Eliasz, i rozmawiali z Nim»”⁹⁴. W świetle powyższego tekstu Mojżesz nie tylko został otoczony chwałą w czasie przemienienia i był oglądany w chwale, ale także sam oglądał chwałę przemienionego Pana. Można pytać, czemu służy ten nowy rys w komentarzu Orygenesa, ukazujący Mojżesza jako widza i świadka zdarzenia na górze?

Dalej czytamy: „Słusznie więc Pan powiedział dalej: «Czemu ośmieliliście się uwłaczać memu słudze Mojżeszowi?» Zdanie to wyraźnie skierowane jest do tych, którzy zdają się wprawdzie przyjmować Ewangelię, ale «uwłaczają Mojżeszowi». Oni słusznie zostali skarceni za to, że chociaż wiedzą z Ewangelii, iż Mojżesz wraz z Eliaszem oglądał chwałę Pana, to jednak ośmielili się uwłaczać Prawu i prorokom”⁹⁵. Cała wypowiedź ma cel apologetyczny. Skierowana jest przeciwko Apellesowi, uczniowi Marcjona, który „uznając pisma żydowskie za mit, naucza, że tylko Jezus przybył do ludzi”⁹⁶. Powodem wystąpienia Orygenesa jest fakt, iż zwolennicy Apellesa, mimo znajomości opisu przemienienia, w czasie którego „Mojżesz wraz z Eliaszem oglądali chwałę Pana”, „ośmielili się uwłaczać Prawu i prorokom”, odrzucając jako szkodliwe. Fragment powyższy można więc uznać także za pośrednią apologię jedności Pisma Świętego. Cytowana wyżej wypowiedź zamyka zdanie: „My więc nie uwłaczajmy Mojżeszowi i nie ubliżajmy Prawu, lecz bądźmy nie tylko «słuchaczami Prawa», ale też i jego «wykonawcami», abyśmy zasłużyli na otrzymanie chwały razem z Mojżeszem”⁹⁷. To ostatnie zdanie stanowi zachętę, by nie tylko słuchoać Prawa, ale także je wypełniać⁹⁸. To jest warunkiem „otrzymania chwały razem z Mojżeszem”.

W innym fragmencie tej samej homilii czytamy: „A Mojżesz zawołał głośno do Pana: «Boże, proszę Cię, uzdrow ją!»». Któż powinien modlić się do Pana o uzdrowienie owego ludu, jeśli nie Mojżesz? Mojżesz modli się za nimi. I może była to ta modlitwa, którą skierował do Pana, kiedy rozmawiał z Panem Jezusem Chrystusem, gdy On «przemie-

⁹¹ Wzmianka o „mystycznym zrozumieniu” prawdopodobnie dotyczy jednej z płaszczyzn interpretacyjnych, które można wyróżnić w egzegezie Orygenesa. Pisze na ten temat E. Stanula: „Obecność w Piśmie Św. tajemnicy Chrystusa sprawia, że Orygenes w gruncie rzeczy nie mówi o wielu sensach, lecz o jednym duchowym sensie, którym jest Chrystus, Słowo Boże, rozważane na różnych płaszczyznach: doktrynalnej, moralnej, mistycznej. Wszystkie sensy, które wydobywa Orygenes z Pisma Św., są tylko różnymi sposobami patrzenia na jednego i tego samego Chrystusa” (zob. *Teologiczne zasady interpretacji Pisma Świętego*, Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. XXIII, Warszawa 1979, s. 43).

⁹² Pisze na ten temat także E. Stanula: „W okresie Orygenesa jedność Pisma Św. Starego i Nowego Testamentu jest z jednej strony faktem, a z drugiej strony ten fakt został rozpracowany na płaszczyźnie teologicznej w związku ze sporami gnostycckimi (...): W opracowaniu teologicznych podstaw jedności Pisma Św. Orygenes zajmuje pierwsze miejsce” (zob. *Teologiczne zasady*, s. 34-35).

⁹³ Orygenes, *O zasadach*, 1,1, s. 60.

⁹⁴ Num. hom 7,2, s. 66.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Cels 5,54, s. 279.

⁹⁷ Num. hom 7,2, s. 66.

⁹⁸ Por. Jk 1,23.

nił się na górze», i prosił Go, «aby gdy pełnia pogan wejdzie do środka, wówczas cały Izrael został **zbawiony**»⁹⁹. Cytowany fragment wyraża przypuszczenie, że w czasie przemienienia rozgłomna patriarchy z Jezusem miała charakter modlitwy, będącej pewnego rodzaju analogią do modlitwy Mojżesza o zdrowie dla Miriam, dotkniętej trądem¹⁰⁰. Wstawiennictwo „pośrednika Prawa” podczas transfiguracji dotyczyć miało, zdaniem Orygenesesa, zbawienia Izraela, gdy „pełnia” pogan znajdzie się w Kościele¹⁰¹.

Kończąc analizę tekstów dotyczących ról Mojżesza i Eliasza w przemienieniu, warto zwrócić uwagę na *Komentarz do Ewangelii św. Jana*. Znajdujemy tam fragment mówiący o symbolice „żniwa”¹⁰² u św. Jana. Czytamy w nim między innymi: „Jeśli zaś ktoś nie chce uznać, że wielki siewca już się raduje z każdym żniwiarzem, to niechaj **zauważy**, że w pewnym sensie żniwem było przemienienie Jezusa, który ukazał się w chwale nie tylko żniwiarzom — Piotrowi, Jakubowi i Janowi, którzy wstąpili z Nim na górę, ale również siewcom — Mojżeszowi i Eliaszowi, bo **wraz** nimi raduje się, oglądając chwałę Syna Bożego; chwały tej tak bardzo oświeconej przez **Ojca** i oświecającej tych, którzy na nią patrzą, Mojżesz i Eliaz nie widzieli dawniej tak, **jak** widzą ją teraz wraz ze świętymi apostołami”¹⁰³. Znajdujemy w tym tekście ciekawe ujęcie przemienienia jako „żniwa”, zaś Mojżesz i Eliaz są tymi, którzy w pewnym sensie owo „żniwo” przygotowali. Powraca tu także myśl o niedoskonałości tego, co widzieli „siewcy” w Starym Testamencie, a co stało się dla nich jasne, gdy wraz z apostołami znaleźli się na górze.

W świetle powyższych analiz zjawienie się Mojżesza i Eliasza w czasie przemienienia jest dla Orygenesesa okazją do ukazania bezpośredniego związku naszej **perykopy** ze Starym Testamentem. Mojżesz i Eliaz — czołowe postacie **Starego Przymierza**, nie tylko byli świadkami glorii **Chrystusa** (to **Aleksandryczyk** wykorzystuje apologetycznie), ale także sami osiągnęli „na górze” apogeum chwały, której zadatek otrzymali już wcześniej. Reprezentując **Prawo** i **proroków**, w momencie przemienienia znaleźli się „w jednym miejscu” z Chrystusem, który przyniósł Ewangelię. Prawo, prorocy i Ewangelie stały się czymś jednym. W takim ujęciu przemienienie jawi się jako obraz jedności Pisma Świętego. Ciekawe i oryginalne jest ukazanie ról Mojżesza i Eliasza jako „siewców”, którzy zbierają „żniwo” chwały na górze przemienienia.

5. Namioty

Wzmiankę o gotowości Piotra do postawienia „na górze” trzech namiotów podają wszyscy synoptycy¹⁰⁴. Ch. Schütz zalicza ją do wątku teofanijnego¹⁰⁵; uważa, że słowa Piotra o budowie namiotów nawiązują do czynności Mojżesza¹⁰⁶, który otrzymał nakaz zbudowania „świętego przybytku”. Będziemy pytać, w jaki sposób Orygenes interpretuje słowa Piotra, a zwłaszcza, czy w swym wyjaśnieniu odwołuje się do Starego Testamentu.

W *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* czytamy: „zastanówmy się dalej, do czego zmierzał Piotr, mówiąc do Jezusa: «Panie, dobrze się stało, że tutaj jesteśmy, wnieśmy trzy namioty» i tak dalej. Należy nad tym się zastanowić, ponieważ do tych słów Marek, jakby sam od siebie, dołączył te: «Nie wiedział bowiem, co mówi», a Łukasz pisze: «Nie

⁹⁹ Num. **hom** 7,4, s. 69.

¹⁰⁰ Por. Lb 12, 13.

¹⁰¹ Por. Rz 11,25-26.

¹⁰² Orygenes wyjaśnia najpierw, co rozumie przez pojęcie „żniwa”: „«żniwem» tedy nazwiemy jasną naukę o wyjaśnieniu Pisma albo o tym, w jakim sensie wszystko, co stworzył Bóg, było w pełni dobre” (zob. Jo. **com** 13,297, s. 320).

¹⁰³ Jo. **com** 13,310, s. 322.

¹⁰⁴ Ewangelisci, Marek i Łukasz, dodają jeszcze wyjaśnienie, że Piotr wyszedł z tą propozycją, nie będąc świadomym tego, co mówi (por. Mk 9, 6; Łk 9, 33). Mateusz opuszcza tę informację i przechodzi od razu do wizji obłoku (Mt 17, 5).

¹⁰⁵ *Die Verkahrung Jesu*, s. 91. Na przestrzeni wieków równie interpretowano słowa Piotra o budowie namiotów. **Przegląd** wyjaśnień starożytnych oraz ich nowszej egzegezy podaje E. Dąbrowski (*dz. cyt.*, s. 58-68).

¹⁰⁶ Por. Wj 25, 8.

wiedząc, co mówi»¹⁰⁷. Orygenes, podając wyjaśnienie kwestii „namiotów”, zwraca najpierw uwagę na Markową i Łukasową wersję przemienienia. Wzmianka o nieświadomości Piotra, którą tam znajdujemy, ma więc dla niego jakieś znaczenie. Być może ujawni się ono w dalszym ciągu komentarza: „Piotr powiedział to przez jakieś znaczenie umysłu, napełniony duchem, który skłonił go do powiedzenia tych słów, a który to duch nie może być nazwany świętym; bo przecież św. Jan stwierdza, że przed zmartwychwstaniem nikt nie posiadał Ducha Świętego: «Jeszcze nie było Ducha, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony»¹⁰⁸. Orygenes wyjaśnia, że Piotr wypowiedział słowa o budowie namiotów w chwili jakiegoś „zmaczenia umysłu”, wywołanego przez ducha, który „nie może być nazwany świętym”. W tym miejscu przerwiemy rozważania dotyczące bezpośrednio osoby Piotra (powrócimy do nich w drugiej części pracy), a skupimy uwagę na tym, co dotyczy „namiotów”.

A zatem dalej czytamy: „Być może i w tym przypadku działał podstępnie ten, który kierował «nie wiedzącym, co mówi», gdy nie chciał, aby Jezus, Mojżesz i Eliaz byli razem, lecz chciał ich oddzielić od siebie, wznosząc trzy namioty¹⁰⁹. Komentator w tym przypadku zarzuca podstęp jakiemuś duchowi kierującemu Piotrem. Uczyniona przez niego propozycja wzniesienia aż trzech namiotów, podczas gdy wystarczyłby jeden, poddyktowana była chęcią niedopuszczenia do tego, by Jezus, Mojżesz i Eliaz byli razem. Tymczasem, jak już wcześniej powiedziano, na górze przemienienia Mojżesz, uosabiający Prawo, Eliaz — prorocstwo, Jezus — Ewangelie, „zbierają się w jednym miejscu” i „wciąż trwają w jednej chwale”.¹¹⁰

Odejźmy teraz na chwilę od właściwego komentarza i sięgnijmy do jednej z homilii do *Księgi Kapłańskiej*: „Piotrowi, gdy chciał im (Mojżeszowi, Eliaszowi, Jezusowi) wnieść trzy przybytki, Pismo zarzuciło nieuzasadnienie jako temu, kto «nie wiedział, co ma powiedzieć». Prawo bowiem, prorocy i Ewangelia mają nie trzy przybytki, ale jeden, a jest nim Kościół Boży¹¹¹. W powyższym tekście użyte zostało określenie „przybytek”, w miejsce „namiotu”. Wydaje się jednak, że pod względem merytorycznym terminy te nie różnią się. Orygenes jeszcze wyraźniej akcentuje jedność Prawa, proroków i Ewangelii, ukazując jej nowy wymiar; Prawo, prorocy i Ewangelie zbierają się w jednym „przybytku” — w Kościele. Nasz autor tłumaczy więc znaczenie „namiotu” na sposób symboliczny. Nie zauważa tego w swej pracy E. Dąbrowski, przypisując Langemu symboliczne tłumaczenie „namiotu” jako Kościoła¹¹². Tymczasem już Aleksandryjczyk zwrócił uwagę na symboliczny i eklezjalny wymiar „namiotu”. „Namiot” jest w jego rozumieniu symbolem Kościoła, w którym spotykają się: Prawo, prorocy i Ewangelie.

Wracając do właściwego komentarza, czytamy: „Dalej następuje ten fragment: «Gdy on jeszcze mówił, obłok jasny osłonił ich» i dalszy ciąg. Uważam, że Bóg, kiedy powstrzymał Piotra od postawienia trzech namiotów, w których miał zamieszkać, ukazał lepszy i że tak powiem, wspanialszy namiot, to znaczy obłok. (...) Jasny obłok osłonił ich jakby boski namiot, szlachetniejszy od tych, jakie chciał wnieść Piotr¹¹³. Powyższy fragment dotyczy właściwie egzegezy „obłoku” i dalej zostanie przeprowadzona jego dokładna analiza. W tym miejscu chcielibyśmy zwrócić uwagę tylko na to, że Orygenes porównuje obłok do namiotu: „obłok osłonił ich jakby boski namiot”. W tym miejscu nasz autor wyraźniej nawiązuje do Starego Testamentu przez zestawienie „namiotu” i towarzyszącego mu „obłoku”¹¹⁴.

Wbrew naszym oczekiwaniom komentator w swoim wyjaśnieniu znaczenia „namiotów” podczas przemienienia nie nawiązuje bezpośrednio do Starego Testamentu. Jednym z motywów propozycji Piotra wyrażającego gotowość wzniesienia namiotów była

¹⁰⁷ Mat. com 12,40 1073.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Tamże, 1076.

¹¹⁰ Por. przyp. 86.

¹¹¹ Lev. hom 6,2, s. 75.

¹¹² Dz. cyt., s. 59–60.

¹¹³ Mat. com 12,42 1080–1081.

¹¹⁴ Por. Wj 40, 34–38.

chęć niedopuszczenia do tego, by Jezus, Mojżesz i Eliasz byli razem. Słowate Piotr miał wypowiedzieć pod wpływem jakiegoś ducha, w chwili „złączenia umysłu”. Na uwagę zasługuje ponownie wyakcentowana myśl o jedności Pisma Świętego: Prawa, proroków i Ewangelii. Nowością jest eklezjalny wymiar owej jedności. „Namiot”, w rozumieniu Orygenesa, jest symbolem Kościoła, w którym spotykają się właśnie Prawo, prorocy i Ewangelie.

6. Obłok

Kolejnym elementem opisu transfiguracji jest „obłok”; w wersji Mateuszowej określany bliżej jako „obłok świetlany”¹¹⁵. On to „osłonił” (*episkiadzein*) świadków epizodu na górze; z niego też odezwał się „głos”.

„Obłok jest symbolem tajemnicy obecności Bożej: ukazuje on Boga, zasłaniając Go równocześnie”, pisze X. Léon-Dufour¹¹⁶. W Starym Testamencie ów znak szczególnej obecności Jahwe występuje dość często¹¹⁷. Obłok z opisu przemienienia pod wieloma względami przypomina starotestamentalne teofanie. Wiąże się on z chwałą Bożą, stanowiąc jej objawienie.

W *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* Orygenes pisze: „Dalej następuje ten fragment: «Gdy on jeszcze mówił, obłok jasny osłonił ich» i dalszy ciąg. Uważam, że Bóg, kiedy powstrzymał Piotra od postawienia trzech namiotów, w których miał zamieszkać, ukazał lepszy i, że tak powiem, wspanialszy namiot, to znaczy obłok. Jeśli bowiem powstałyby te namioty, kto mógłby osłonić i okryć Chrystusa? Zaś jasny obłok osłonił ich jakby boski namiot, szlachetniejszy od tych, jakie chciał wnieść Piotr”¹¹⁸. Aleksandryczyk określa obłok w czasie przemienienia jako „boski namiot”, „lepszy” i „wspanialszy”, aniżeli te, które chciał wnieść Piotr. Ow obłok — „boski namiot”, przypomina „dom Boga”, jakim był dla Izraelitów „Namiot Spotkania”¹¹⁹, zwany też „Namiotem Zgromadzenia”¹²⁰. Nad tym namiotem spoczywał obłok osłaniający chwałę Jahwe, ale równocześnie objawiający Jego obecność Izraelitom¹²¹. Podobną funkcję pełnił obłok w czasie przemienienia. Zakrywał Chrystusa oraz Mojżesza i Eliasza, a jednocześnie był objawieniem chwały Bożej.

Dalej Orygenes pisze: „Namiot ten, naprawdę jasny, Bóg wznosił na wzór przyszłego zmartwychwstania. Gdyż jasny obłok osłonił sprawiedliwych, zarazem zakrytych i oświetlonych przez niego”¹²². Fragment powyższy wskazuje na związek przemienienia ze zmartwychwstaniem. Nie jest on zbyt wyraźny, ale można przypuszczać, że „jasny obłok osłaniający sprawiedliwych” jest dla Aleksandryczyka także jakąś zapowiedzią przyszłej chwały zmartwychwstania¹²³. Niestety, nasz autor, nie rozwija szerzej tego zagadnienia.

Pisze dalej: „A cóż to za jasny obłok osłaniający sprawiedliwych? Być może jest to ojcowska potęga, dzięki której odezwał się głos Ojca, który zaświadczył, że to jest Syn umiłowany, a także nawoływał tych, osłoniętych obłokiem, ażeby tego [Syna], a nie kogo innego słuchali? On zaś, tak jak niegdyś i zawsze przemawia w sposób, w jaki chce”¹²⁴. Dokonując bardziej szczegółowej eksplikacji teologicznego znaczenia obłoku, Orygenes wyraża przypuszczenie, iż jest to „ojcowska potęga”. Potęga Jahwe,

¹¹⁵ Por. Mt 17, 5.

¹¹⁶ *Słownik teologii biblijnej*, s. 589.

¹¹⁷ Por. Wj 13, 22; 16, 10; 19, 9.16; 24, 15.18; Kpł 16, 2; Lb 11, 25.

¹¹⁸ Mat. com 12,42 1080-1081.

¹¹⁹ Por. Wj 25, 22; 26, 33.

¹²⁰ Wj 33, 7.

¹²¹ Por. Wj 40, 34-38.

¹²² Mat. com 12,42 1081.

¹²³ Przy okazji pojawienia się pewnych związków między przemienieniem a zmartwychwstaniem warto zwrócić uwagę, że istnieje grupa egzegetów uważających przemienienie za mit powstały z wizji Chrystusa zmartwychwstałego. Szerzej na ten temat pisze E. Dąbrowski (dz. cyt., s. 112-114). Istnieje także grupa współczesnych egzegetów traktujących przemienienie jako zapowiedź zmartwychwstania (zob. J. Kudasiwicz, dz. cyt., s. 173-174).

¹²⁴ Mat. com 12,42 1081.

Boga Izraela, towarzyszyła Narodowi Wybranemu właśnie w postaci kolumny z obłoku i ognia¹²⁵. Bóg także „spośród ognia, obłoku i ciemności” przemówił, ogłaszając Dekalog¹²⁶. Ta sama „ojcowska potęga”, uobecniona przez obłok, przemówiła do apostołów obecnych na górze.

Kontynuując swój wywód, nasz autor pisze: „Być może i Duch Święty jest tym jasnym obłokiem, osłaniającym sprawiedliwych, który wypowiada wyroki Boga, który działa przez Niego i mówi: «To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie»”¹²⁷. Istnieje tradycja, według której, zgodnie z zapowiedziami prorockimi¹²⁸, obraz ustępuje miejsca rzeczywistości, Duch Święty zajmuje miejsce obłoku. I tak jak Żydzi przyjmowali chrzest „w imię Mojżesza, w obłoku i w morzu”¹²⁹, tak chrześcijanin jest ochrzczony w imię Chrystusa w Duchu Świętym i w wodzie¹³⁰. Trudno doszukiwać się w przytoczonym wyżej tekście genezy owej tradycji, ale już samo powiązanie Ducha Świętego z „obłokiem, osłaniającym sprawiedliwych”, jest zastanawiające i może nasuwać pewne analogie do chrztu.

Nie jest to jedyny tekst, w którym Orygenes, mówiąc o przemienieniu, porównuje Ducha Świętego do obłoku. W jednej z homilii do *Księgi Liczb* mówi: „I powstał gniew Pana na nich, i odeszli. Obłok oddalił się od Namiotu, a oto Maria stała się trędowata jako śnieg». «Gniew Pana powstaje» na tych, którzy złorzeczą i uwłaczają. Jeśli zaś idzie o zdanie «Obłok oddalił się od Namiotu, a oto Maria stała się trędowata jako śnieg», to trzeba zwrócić szczególną uwagę na fakt, iż najpierw «obłok się oddala», a dopiero potem Maria zostaje dotknięta trędą; wskazuje to, że jeśli jest w kimś łaska Ducha Świętego, a człowiek taki oczernia kogoś i uwłacza komuś, to Duch Święty oddala się od niego (...). Wszak i ów dawny lud posiadał łaskę Bożą, kiedy jednak wysunęli swe bluźniercze języki przeciwko prawdziwemu Mojżeszowi, Panu naszym, Jezusowi Chrystusowi, «obłok oddalił się od nich» i przyszedł do nas, na «wysoką górę», gdy nasz Zbawiciel «przemienił się», a «jaśniejący obłok osłonił» Jego uczniów”¹³¹. Obłok oddalający się od namiotu porównuje Orygenes z Duchem Świętym i Jego łaską, która opuszczając tego, kto dopuszcza się bluźnierstwa i uwłacza bliźniemu, przychodzi na „wysoką górę”, gdzie Zbawiciel się przemienił. „Obłok”, czyli Duch Święty nie towarzyszy bluźniercom i złorzeczącym, ale tym, którzy są godni ujrzeć transfigurację.

Wracając do właściwego komentarza, napotykamy następujące zdanie: „Odważę się stwierdzić, że nasz Zbawiciel jest owym jasnym obłokiem. (...) Albowiem jasny obłok Ojca i Syna, i Ducha Świętego osłania prawdziwych uczniów Jezusa”¹³². Analizując powyższy fragment, trzeba zauważyć, iż, jeśli w dwóch poprzednich wywodach Aleksandryczyk wypowiada się w trybie przypuszczającym: „być może”, to tutaj już stwierdza: „nasz Zbawiciel jest owym jasnym obłokiem”. X. Léon-Dufour wyraża pogląd, że „w chwili przemienienia Jezusa obłok (...) oznacza również chwałę Syna”¹³³. To zdaje się potwierdzić także tekst z *Komentarza do Ewangelii św. Jana*, odnoszący się do Wj 14, 19: „Niechaj więc wspiera nas słup świetlistego obłoku Jezusowego, prowadzący nas, gdy trzeba, i gdy trzeba, zatrzymując”¹³⁴. „Obłok” więc ma dla Orygenesa wymowę trynitarną; jest to „jasny obłok Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Trzy osoby Boskie są obecne w czasie przemienienia na górze. Wyrazem tej obecności jest „świetlany obłok”, z którego odezwął się głos.

W dalszym ciągu komentarza czytamy: „Obłok osłania Ewangelię, Prawo i proroków; jasny zaś jest dla tego, kto potrafi dostrzec jego światło w Ewangelii, Prawie

¹²⁵ Por. Wj 13, 21 n.

¹²⁶ Por. Pwt 5, 22.

¹²⁷ Mat. com 12,42 1081.

¹²⁸ Por. Iz 63, 14.

¹²⁹ Por. 1 Kor 10, 1 n.

¹³⁰ *Słownik teologii biblijnej*, s. 591.

¹³¹ Num. hom 7, 2, s. 66-67.

¹³² Mat. com 12,42 1081.

¹³³ *Słownik teologii biblijnej*, s. 591.

¹³⁴ Jo. com 32,2, s. 127.

i prorokach¹³⁵. To jeszcze jeden aspekt Orygenesowej teologii obłoku. Wiąże się on z omówionym już wcześniej udziałem Mojżesza i Eliasza w przemienieniu, dlatego nie ma potrzeby go rozwijać.

Jak widać z powyższych rozważań, „obłok” w czasie przemienienia ma dla naszego autora dość duże znaczenie teologiczne. Wyraźnie nawiązuje do *Księgi Wyjścia*, porównując „obłok” do „namiotu”. W swym komentarzu Orygenes sugeruje także związek przemienienia ze zmartwychwstaniem. Najważniejszy jest jednak dla niego trynitarny aspekt teologii obłoku, który stanowi formę objawienia Ojca, Syna i Ducha Świętego.

7. Głos

Dalszym elementem transfiguracji jest „głos” wychodzący z obłoku. Wspominają o nim wszyscy synoptycy¹³⁶. Ch. Schütz uważa, że „głos z obłoku” jest szczytowym punktem teofanii w teologii przymierza¹³⁷. Ma to wyraźne potwierdzenie w samym przekazie biblijnym¹³⁸. My będziemy pytać o teologiczną interpretację owego „głosu” w komentarzu Orygenesusa.

Wyjaśniając teologiczne znaczenie obłoku, zwróciliśmy uwagę na to, że, zdaniem naszego autora, jest on uobecnieniem „ojcowskiej potęgi”, która przemówiła do apostołów na górze. Dzięki niej „odezwał się głos Ojca, który zaświadczył, że to jest Syn umiłowany, a także nawoływał tych, osłoniętych obłokiem, ażeby tego [Syna], a nie kogo innego słuchali. On zaś tak jak niegdyś i zawsze przemawia w sposób, w jaki chce”¹³⁹. Głos pochodzący z obłoku jest „głosem Ojca” dającego świadectwo swej miłości do Syna¹⁴⁰. Jest on równocześnie wezwaniem skierowanym do „osłoniętych obłokiem”, czyli „ojcowską potęgą”, by słuchali tego właśnie umiłowanego Syna. Sposób przemawiania Boga zależy wyłącznie od Niego samego. I choć Orygenes wyraźnie o tym nie mówi, z pewnością świadom był tego, że „ojcowska potęga”, która przemówiła z obłoku na górze, ma swój pierwowzór w podobnym wydarzeniu, na innej górze, kiedy to Bóg przemówił „pośród ognia, obłoku i ciemności”¹⁴¹, ogłaszając dekalog. Bóg sam wybiera sposób swego objawienia na zewnątrz.

Aleksandryczyk, jak już wcześniej zaznaczono, wyraża także przypuszczenie, że to „Duch Święty jest tym jasnym obłokiem osłaniającym sprawiedliwych, który wypowiada wyroki Boga, który działa przez Niego i mówi: «To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie»”¹⁴². W przytoczonym zdaniu zawarta jest myśl, iż głos dochodzący z obłoku jest głosem Ducha Świętego. Ten, który „osłania” sprawiedliwych i „wypowiada wyroki Boga”, także tu, „na górze”, staje się jakby „ustami” Boga Ojca, wypowiadającego miłość do Syna. Można przypuszczać, że nasz autor, chcąc mocniej podkreślić trynitarny charakter całego wydarzenia, mówiąc o „głosie”, przypisuje go również trzeciej osobie Boskiej — Duchowi Świętemu. „Głos” słyszany na górze był więc jakąś formą samoobjawienia Boga w Trójcy jedynego.

Przekaz ewangeliczny nie mówi wyraźnie o adresatach „głosu z obłoku”. Jest tylko mowa o tym, że „z obłoku dał się słyszeć głos”¹⁴³ lub „z obłoku odezwał się głos”¹⁴⁴. Do kogo był skierowany?

W swym komentarzu Orygenes pisze: „Głos skierowany z obłoku być może mówi do Mojżesza i Eliasza, aby oglądali Syna Człowieczego, Jego słuchali (...). Być może poucza uczniów, ażeby tego, który naprawdę jest Synem Bożym, umiłowanym przez Niego,

¹³⁵ Mat. com 12,42 1081.

¹³⁶ Zob. Mt 17, 5; Mk 9, 7; Łk 9, 35.

¹³⁷ *Die Verklärung Jesu*, s. 91.

¹³⁸ Por. Pwt 4, 11 n.; 5, 22.

¹³⁹ Mat. com 12,42 1081.

¹⁴⁰ Taką samą funkcję w odniesieniu do „głosu pochodzącego z nieba” akcentuje Orygenes także dalej, mówiąc o nim, że „daje świadectwo o Synu” (zob. Mat. com 12,43 1081).

¹⁴¹ Por. Pwt 5, 22.

¹⁴² Mat., com 12,42 1081.

¹⁴³ Mt 17, 5.

¹⁴⁴ Mk 9, 7.

w którym ma upodobanie, najbardziej słuchali"¹⁴⁵. Nasz autor wyraża przypuszczenie, że adresatami „głosu” byli Mojżesz i Eliasz, wezwani do oglądania Syna Człowieczego i posłuszeństwa względem Niego¹⁴⁶. Ale nie tylko oni. Także uczniowie są wezwani do dania posłuchu Synowi Bożemu. Na uwagę zasługuje dość subtelne rozróżnienie zastosowane w komentarzu: Mojżesz i Eliasz mają oglądać „Syna Człowieczego”, zaś uczniowie — „Syna Bożego”. Trudno jednak dociec, na ile to zróżnicowanie było świadome i czym ewentualnie kierował się Orygenes, stosując je w powyższym fragmencie.

Z przytoczonym wyżej tekstem koresponduje rozważanie o „głosie z nieba”, zawarte w rozprawie *Przeciw Celsusowi*: „A więc o głosie z nieba, który ogłosił go Synem Bożym: «Ten jest Syn mój umiłowany, w którym mam upodobanie», nie napisano bynajmniej, iżby był słyszany przez tłumy, jak mniema Celsusowy Żyd. Również głos dochodzący z obłoku na wysokiej górze był słyszany tylko dla tych, którzy tam poszli wraz z Jezusem"¹⁴⁷. Jak twierdzi egzegeta z Aleksandrii, nie wszyscy obecni przy chrzcie Jezusa w Jordanie słyszeli głos z nieba¹⁴⁸. Także na górze przemienienia, w czasie ponownej proklamacji Syna Bożego, „głos” słyszeli tylko ci, którzy się tam znaleźli. Dlaczego tylko oni?

Dalej czytamy: „Głos Boży ma bowiem taki charakter, iż słyszą go tylko ci, przez których Mówca chce być słyszany. Nie twierdzą jeszcze, że opisany głos Boga nie jest ani wprawionym w ruch powietrzem, ani drganiem powietrza, ani niczym, co się zwykło mówić w rozprawach naukowych o głosie; (...) I jeśli przemawiający nie chce, by jego głos był słyszany przez wszystkich, wówczas ten, kto ma lepsze uszy, słyszy Boga, natomiast ten, kto ma uszy głuche, jest niewrażliwy na słowa Boże"¹⁴⁹. Powodem, dla którego „głos” w czasie chrztu w Jordanie, a także „na górze” był słyszany tylko przez niektórych, jest jego Boski charakter. „Głos Boży” dociera nie do wszystkich, a tylko do tych, przez których „Mówca” — Bóg chce być słyszany. Aleksandryjczyk nie wdaje się w filozoficzne spekulacje na temat natury „głosu”. Wspomina co prawda stoicki pogląd, według którego głos to „wprawione w ruch powietrze” (*aer peplegmenos*)¹⁵⁰ ale nie podejmuje filozoficznego wątku w swych rozważaniach. To, czy ktoś słyszy Boga, czy nie, zależy od woli samego przemawiającego. Na temat roli zmysłów w teologicznym komentarzu Orygenesa będzie jeszcze mowa w drugiej części pracy.

Przeprowadzone analizy pozwalają na wyciągnięcie wniosków odnośnie do „głosu” w momencie przemienienia. Jest on, według Aleksandryjczyka, „głosem Ojca” świadczącego o swej miłości do Syna, a także „głosem Ducha Świętego”. Tym samym „głos” w czasie transfiguracji jest formą samoobjawienia Boga w trzech osobach. Jego adresatami są nie tylko uczniowie, ale także Mojżesz i Eliasz. Słyszalność „głosu” uzależniona jest przede wszystkim od woli przemawiającego.

III. WNIOSKI

W niniejszej części artykułu usiłowano ukazać stanowisko Orygenesa wobec zakreślonych głęboko w tradycji starotestamentalnej elementów opisu przemienienia. Zgodnie z przyjętą przez siebie alegoryczną koncepcją tłumaczenia Tekstu Świętego, nasz autor ukazuje nie tylko literalny, ale także duchowy sens „sześciu dni”, „góry”,

¹⁴⁵ Mat. com 12,42 1081.

¹⁴⁶ Przypuszczenie, iż „głos” był słyszalny także dla Mojżesza, znajduje potwierdzenie we fragmencie homilii do *Księgi Wjścia*: „I żeby nie było żadnych wątpliwości [Mojżesz] słyszy głos Ojca. (...) Mojżesz powiedział niegdyś: «Jego będziecie słuchać»; teraz Ojciec powiada: «Ten jest moim Synem, Jego słuchajcie», i wskazuje na tego, o którym mówi — a «On jest już obecny» (zob. Ex. hom 12,3, s. 266).

¹⁴⁷ Cels 2,72, s. 134.

¹⁴⁸ Z przekazu ewangelicznego (por. Mt 3, 13–17; Mk 1, 9–11; Łk 3, 21–22) nie wynika jednoznacznie, że „głos z nieba” słyszał tylko Jan Chrzciciel. Jednakże nie ma też mowy o tym, by był słyszany przez innych obecnych.

¹⁴⁹ Cels 2,72, s. 134.

¹⁵⁰ Por. przyp. 269 w Cels 2,72, s. 134.

„szat”, „namiotów”, „obłoku”, „głosu” obraz obecności Mojżesza i Eliasza „na górze”. Nie było naszym zamiarem dokonanie wyraźnego rozgraniczenia różnych sensów, co w praktyce jest dość skomplikowane, lecz ukazanie teologicznych treści, które niesie forma opisu tak mocno osadzonego w Starym Testamencie.

Po przeprowadzeniu analiz kilkudziesięciu tekstów pochodzących nie tylko z *Komentarza do Ewangelii św. Mateusza*, ale także z innych dzieł, można stwierdzić, że wobec wszystkich tych elementów nasz autor zajmuje stanowisko. Ujawnia przy tym podejście do tekstu biblijnego znane nam z innych fragmentów jego dzieł.

Już z pozoru błaha wzmianka o „sześciu dniach” poprzedzających przemienienie jest dla niego okazją do wyciągnięcia wniosków z zakresu eschatologii (przemienienie jako obraz nagrody przy końcu świata), a także nawiązania do stworzenia świata oraz starotestamentalnej instytucji szabatu.

Dalszy element opisu przemienienia — „góra” ukazana jest przede wszystkim w jej znaczeniu duchowym, alegorycznym. Znamienne jest rozumienie „wejścia na górę” jako wzniesienia się do duchowego rozumienia Prawa. Pawłowa myśl o tym, że „prawo jest duchowe”, wielokrotnie powraca w egzegezie Orygenes. Także przy okazji wyjaśniania roli „szat”, „Mojżesza i Eliasza”, „namiotów” i „obłoku” stanowi ona pewnego rodzaju odskocznicę do wyciągnięcia ważnego wniosku teologiczno-biblijnego, który wysuwa się na plan pierwszy, mianowicie jedności Pisma Świętego: Prawa, proroków i Ewangelii. Tak więc „jaśniejące szaty” Chrystusa — Słowa Orygenes rozumie alegorycznie jako „tekst Pisma”, które obejmuje wspomniane już Prawo, proroków, Ewangelie, a także listy apostołów. By ujrzeć jasność tych szat, trzeba wnieść się do duchowego rozumienia Pisma, a następnie dokładnie go objaśnić. Również świadkowie glorii Chrystusa, Mojżesz będący uosobieniem Prawa i Eliasz — prorocтва, w momencie przemienienia znaleźli się „w jednym miejscu” z Chrystusem, który przyniósł Ewangelię. Prawo, prorocy i Ewangelie stały się czymś jednym. I w tym ujęciu transfiguracja jawi się jako alegoryczny obraz jedności Pisma Świętego. Eklezjalnym wymiar owego jedności ukazuje „namiot”, który w rozumieniu egzegety z Aleksandrii jest symbolem Kościoła. W nim spotykają się: Prawo, prorocy i Ewangelie. Podobną rolę odgrywa „obłok” osłaniający przedstawicieli trzech głównych części Pisma Świętego.

„Obłok” ma dla Aleksandryjczyka jeszcze inne znaczenie. Wyraźnie nawiązuje on do *Księgi Wyjścia*, porównując „obłok” do „Namiotu Spotkania”. Sugeruje także związek przemienienia ze zmartwychwstaniem. Ów „jasny obłok” osłaniający sprawiedliwych jest zapowiedzią przyszłej chwały zmartwychwstania. Najważniejszy jednak wydaje się trynitarny aspekt teologii obłoku, stanowiący zarazem drugą, zasadniczą myśl egzegezy przemienienia. „Obłokiem” jest więc najpierw „ojcowska potęga*”, która może się kojarzyć z potęgą Jahwe towarzyszącego swemu narodowi w postaci właśnie obłoku. Dalej, „obłok” — to Duch Święty „osłaniający sprawiedliwych” (być może jest tu daleka analogia do chrztu). I wreszcie „nasz Zbawiciel jest owym jasnym obłokiem”. Tak więc trzy osoby Boskie są według Orygenes obecne na górze w czasie przemienienia. Także ostatni element opisu transfiguracji, jakim jest „głos”, potwierdza myśl o trynitarnym ujęciu epizodu na górze. Jest on formą samoobjawienia Boga. Gdy chodzi o naturę „głosu”, to jego słyszalność uzależniona jest od woli Przemawiającego.

Jak widać z powyższego, większość elementów opisu przemienienia, choć osadzonych w tradycji starotestamentalnej, ma swoje odniesienie do Nowego Testamentu.

ŹRÓDŁA I ICH SKRÓTY CYTOWANE W PRZYPISACH

1. Orígenes, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaëum*, J. P. Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, t. XIII, Parisiis 1862, 1065–1085. [Cytowane dalej: Mat. com]

2. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, z języka greckiego przełożył, wstępem, objaśnieniami i indeksem opatrzył Stanisław Kalinkowski, Warszawa 1986. [Cytowane dalej: Cels]

3. Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kaptłańskiej*, przekład i opracowanie Stanisław Kalinkowski, wstęp ks. Emil Stanula, Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. XXXI, z. 1 i 2, Warszawa 1984. [Cytowane: Gen. horn; Ex. horn; Lev. hom]

4. Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasz. Komentarz do Lamentacji Jeremia-sza. Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, przekład i opracowanie Stanisław Kalinkowski, wstęp ks. Emil Stanula, Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. XXX, Warszawa 1983. [Cytowane dalej: Jer. hom]

5. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, przekład Stanisław Kalinkowski, wstęp ks. Wincenty Myszor, ks. Emil Stanula, opracowanie St. Kalinkowski, ks. W. Myszor, ks. K. Obrycki, ks. E. Stanula, Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. XXVIII, z. 1 i 2, Warszawa 1981. [Cytowane dalej: Jo. com]

6. Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, przekład i opracowanie Stanisław Kalinkowski, wstęp ks. Marek Starowieyski, Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. XXXVI, Warszawa 1986. [Cytowane dalej: Luc. hom]

7. Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, przekład i opracowanie Stanisław Kalinkowski, wstęp ks. Emil Stanula, Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. XXXIV, z. 1, Warszawa 1986. [Cytowane dalej: Num. hom]