

Ks. Mirosław Mejzner¹

Interpretacja Przemienienia Jezusa. Część 2: Złota epoka literatury patrystycznej

Opisy przemienienia Jezusa znajdują się we wszystkich ewangeliach synoptycznych (Mt 17,1-8; Mk 9,2-9; Łk 9,28-36). Ojcowie Kościoła uznawali je za wyjątkowe wydarzenie o wielowątkowym znaczeniu. Swoje interpretacje zawarli w licznych dziełach², i to już w epoce przednicejskiej, o czym traktowała pierwsza część niniejszego studium³.

„Złoty okres” starożytnego Kościoła obfitował w homilie i specjalne komentarze poświęcone w całości przemienieniu Jezusa. Obok tych kluczowych tekstów odniesienia do tego wydarzenia pojawiają się w rozważaniach ojców Kościoła na wiele innych tematów, np. wcielenia, zmartwychwstania Chrystusa oraz duchowej drogi i przebóstwienia chrześcijanina. Pisarze IV-V wieku byli zasadniczo zgodni w uznawaniu przemienienia za manifestację boskości Jezusa i za preludium Jego zmartwychwstania. Wspólny fundament doktrynalny nie oznacza jednak, że ich komentarze do ewangelicznych perykop nie obfitują w wiele specyficznych elementów

¹ Ks. dr hab. Mirosław Mejzner, prof. UKSW, profesor w Katedrze Teologii Patrystycznej w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie; e-mail: m.mejzner@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4865-4620.

² Szerzej na temat patrystycznej interpretacji przemienienia Jezusa, por. G. Habra, *La transfiguration selon les Pères grecs*, Paris 1973; J.A. McGuckin, *The Patristic Exegesis of the Transfiguration*, red. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 18/1, Michigan 1985, s. 335-341; J.A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, New York 1987; M. Coune, *Joie de la transfiguration d'après les Pères d'Orient*, Abbaye de Bellafontaine 1985; M. Simonetti, *Alcune antiche interpretazioni della trasfigurazione (Mc 9,2-9)*, „Studi e materiali di Storia delle religioni” 62 (1996) s. 599-608; C. Cerami, *La Trasfigurazione del Signore nei Padri della Chiesa*, Roma 2010.

³ Zob. M. Mejzner, *Interpretacja Przemienienia Jezusa w epoce przednicejskiej. Część 1: okres przednicejski*, *VoxP* 77 (2021) s. 405-426.

interpretacyjnych. Najczęściej były one pochodną ich założeń ideowych, doktrynalnych i ascetycznych oraz preferencji egzegetycznych.

Celem niniejszego artykułu jest szczegółowa prezentacja i analiza porównawcza interpretacji przemienienia Jezusa w tekstach czterech Ojców Kościoła. Wszyscy działali na przełomie IV i V wieku, przy czym dwaj na Wschodzie, a pozostali dwaj – na Zachodzie. Chodzi mianowicie o następujące teksty źródłowe: Jan Chryzostom, *Homilia 56: do Mt 16,28-17,9⁴*, Proklos z Konstantynopola, *Kazanie 8⁵*, Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza: 16,28-17,9⁶*, Augustyn, *Kazanie 78⁷; Kazanie 79⁸; Kazanie 79/A⁹*. Takiego opracowania brakuje w polskiej literaturze patrystycznej¹⁰, a ponadto jedynie dwa z analizowanych tekstów są dostępne w tłumaczeniu na język polski.

Zestawienie egzegezy poszczególnych elementów perykop o przemienieniu Jezusa, ukaże różnorodne zainteresowania każdego z omawianych autorów. Niektóre wyrażenia i detale wyjaśniali oni w sposób gruntowny, inne zaledwie wzmiankowali, a pewne szczegóły wręcz pomijali. Zasadnicza uwaga zostanie zwrócona na przedstawione przez nich treści wyrażające określone założenia doktrynalne autorów i ukazujące główne metody egzegetyczne poszczególnych środowisk. Podkreślony zostanie ponadto wpływ formy wypowiedzi, tj. homilii lub komentarza, na wyrażane poglądy. Warto podkreślić, że obok rozważań o charakterze teologiczno-duchowym autorzy ci wyprowadzali z ewangelicznych perykop szereg konsekwencji praktycznych.

⁴ Ioannes Chrysostomus, *Homilia LVI*, PG 58, 549-558, tł. J. Krystyniacki, *Jan Chryzostom, Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (cz. II: Homilie 41-90)*, ŻMT 23, Kraków 2001, s. 171-185.

⁵ Proclus Constantinopolitanus, *Homilia VIII*, PG 65, 764-772, tł. M. Coune, *La joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient*, Bégrolles-en-Maugès 1985, s. 77-82. Tradycja manuskryptowa tej homilii, por. F.J. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, Vaticano 1967, s. 100-105 i 149.

⁶ Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei*, ed. E. Bonnard, Saint Jérôme, *Commentaire sur Saint Matthieu*, t. 2, SCh 259, Paris 1979, s. 26-35, tł. J. Korczak, Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 46, Kraków 2008, s. 115-118.

⁷ Augustinus, *Sermo 78*, w: Sant'Agostino, *Discorsi 2/1*, NBA 30/1, Roma 1982, s. 566-573.

⁸ Augustinus, *Sermo 79*, NBA 30/1, s. 574-575.

⁹ Augustinus, *Sermo 79/A*, NBA 30/1, s. 576-579.

¹⁰ Szersze studium biblijne w języku polskim, por. A. Malina, *Przemienienie Jezusa: studium narracji i teologii tekstów Nowego Testamentu*, Tarnów 2016.

Interpretacja przemienienia Jezusa, rozwinięta w złotym okresie literatury patrystycznej, wpłynęła zasadniczo na egzegezę w kolejnych stuleciach. Na przykład Maksym Wyznawca uważał przemienienie Jezusa za paradygmat eschatologicznej przemiany świata¹¹. Jan Damasceński, z osobą którego łączy się umownie koniec epoki patrystycznej, zawarł w swej egzegezie najbardziej klasyczne wątki tradycji. W pewnych nurtach duchowości chrześcijańskiego Wschodu¹² przemienienie Jezusa, które miało miejsce na „wysokiej górze”, zostało uznane za archetyp drogi duchowej człowieka wezwanego do uczestnictwa w chwale Bożej¹³. Teologia oparta na tym wydarzeniu wywarła też znaczący wpływ na rozwój ikonografii¹⁴, a jej znaczenie zostało jeszcze mocniej podkreślone poprzez ustanowienie specjalnego święta celebrowanego na Wschodzie już w VIII wieku.

1. Przyczyny i kontekst przemienienia Jezusa

Ojcowie Kościoła wskazywali na pewne wypowiedzi Jezusa, w których zapowiadał swoje przemienienie. W ten sposób chcieli oni ukazać ciągłość Ewangelii, a ponadto wyjaśnić zawarte w tekstach niejasności.

Jan Chryzostom podkreślał, że przemienienie nastąpiło wkrótce po tym, gdy Zbawiciel zapowiedział uczniom, że będzie umęczony i zabity (por. Mk 8,31-32). Miało być więc ono dla Apostołów, a zwłaszcza dla Piotra, rodzajem przygotowania i umocnienia przed czekającą ich próbą wiary¹⁵. Jan Chryzostom (*Hom.* 56, 1), Hieronim (*Kom.Mt* 17, 1) i Augustyn (*Kaz.* 78, 1; 79/A,1) zgodnie uznawali przemienienie za realizację

¹¹ Por. P.M. Blowers, *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, New York – Oxford 2016, p. 79-82; P.M. Blowers, *The transfiguration of Jesus Christ as „saturated phenomenon” and as a key to the dynamics of biblical revelation in saint Maximus the Confessor*, w: *What is the Bible? The patristic doctrine of Scripture*, red. S. Danckaert – M. Baker – M. Mourachian, Minneapolis 2016, s. 83-101.

¹² Szczególną rolę w rozwoju duchowości przemienienia w Bizancjum odegrał Grzegorz Palamas (zm. 1359), który obficie czerpał z pism Jana Chryzostoma, Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego.

¹³ Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Przemienienia*, tł. J. Merecki, Kraków 2002.

¹⁴ Por. A. Andreopoulos, *Metamorphosis. The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography*, New York 2005; Ch. Bordino, *Transfigurace a ikon Krista: od Eusebiova dopisu Konstantině po ikonoklasmus*, „Convivium” 6/2 (2019) s. 60-77; A. Moya Ruiz, *Presencia y transfiguración en la imagen de culto oriental*, „Estudios eclesíasticos. Revista de investigación e información teológica y canónica” 94/369 (2019) s. 339-362.

¹⁵ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 1.

zapowiedzi zawartej w wersecie Mk 9,1, tj. ujrzenie przez niektórych przed śmiercią królestwa Bożego przychodzącego w mocy¹⁶. Hipponita (*Kaz.* 79/A,1) wskazywał ponadto na związek z paruzją, kiedy to już nie tylko wybrani, ale wszyscy ujrzą blask, który Chrystus ma w sobie, a członki Ciała, którego On jest Głową, zostaną przemienione boskim światłem. Proklos z kolei, na wstępie swej homilii, wezwał słuchaczy do skorzystania ze skarbu Ewangelii pod znakomitą przewodnictwem św. Łukasza. Nieco później (*Hom.* 8, 2) wyjaśnił, że przyczyną przemienienia Jezusa była chęć ukazania przyszłej przemiany ludzi podczas Jego paruzji, kiedy to Zbawiciel odziany w światło będzie sądził żywych i umarłych.

2. „Sześć dni”

Jedną z ważnych cech patrystycznej egzegezy była próba wyjaśnienia rozbieżności występujących w paralelnych tekstach biblijnych. W perykopach o przemienieniu przykładem takich rozbieżności są np. kwestie numerologiczne. W Mk 9,2 i Mt 17,1 jest mowa o wejściu na górę „po sześciu dniach”, w Łk 9,28 natomiast jest napisane, że nastąpiło to „w jakieś osiem dni po”. Niektórzy autorzy wyjaśniali tę niezgodność przy pomocy retorycznej figury synekdochy, która polegała na uznaniu części za całość. W ich opinii, dwaj pierwsi ewangelieści policzyli tylko całe dni pomiędzy opisywanymi wydarzeniami, Łukasz natomiast włączył ponadto do numeracji dzień poprzedzający i następujący¹⁷.

3. Wybór trzech Apostołów

Jan Chryzostom i Hieronim wyjaśniali szczególny przywilej Piotra, Jakuba i Jana ich zaawansowaniem duchowym w stosunku do pozostałych¹⁸. „Piotr przejawiał swą wyższość w tym, że Go [Jezusa] bardzo miłował; Jan natomiast dlatego, że był bardzo przez Niego miłowany.

¹⁶ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 1; Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 1; Augustinus, *Sermo* 78,1; 79/A,1.

¹⁷ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 1; Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 1.

¹⁸ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 1; Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 1.

Jakub z kolei z powodu swej wspólnej z bratem odpowiedzi, gdy powiedział: *Możemy pić kielich (Mt 20,22)*¹⁹. Chryzostom stwierdził ponadto, że wybór trzech Apostołów przez Jezusa był zabiegiem pedagogicznym i nie wywołał zazdrości u pozostałych. Co więcej, zapowiedź przemienienia miała w nich zaszczerpić pragnienie ujrzenia kiedyś tej nowej rzeczywistości i skłonić do postawy czuwania oraz cierpliwości.

Proklos przedstawił dosyć skomplikowaną interpretację wyboru przez Jezusa trzech Apostołów. Miała ona za cel apologię sprawiedliwości Zbawiciela. Proklos stwierdził mianowicie, że w gronie Apostołów jedynie Judasz nie był godny wizji przemienienia. Pozostawienie go samego mogłoby jednak w jakimś sensie usprawiedliwić późniejszą zdradę. Wiedząc o tym, Jezus pozostawił z nim u stóp góry większość uczniów, a z sobą zabrał jedynie trzech, wymaganych przez Prawo jako świadków prawdziwości wydarzenia. Pozostali, oprócz Judasza, byli z Nim mistycznie złączeni. Dlatego późniejszej zdrady Iskarioty nie można uważać za skutek gorszego traktowania go przez Zbawiciela, a jedynie owoc wolnej decyzji, której zła nie można w żaden sposób usprawiedliwić²⁰.

4. Wysoka góra

Wysoka góra była najczęściej interpretowana jako symbol wspałałości i wzniosłości. Proklos z wielką emfazą odniósł się zarówno do samego wydarzenia, jak i do pozycji Apostołów wybranych na świadków. Podkreślił, że Mojżesz i Eliasz, reprezentujący Prawo i proroków, spotkali się na tej górze z łaską Ewangelii, a Apostołowie mogli poznać naprawdę, kim jest ten, przed którym zgina się „każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych” (Flp 2,10)²¹. Dla Hieronima miejsce przemienienia było wyrazem królewskiej mocy Jezusa symbolizującej ponadto przysze królestwo przeznaczone dla wybranych²².

¹⁹ Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 1, PG 58, 550: „Petrus quod admodum diligeret Christum, ideo praeminebat; Joannes quod valde diligeretur; Jacobus ex sua cum fratre responsione, quando dixit: Possumus bibere calicem (Mt 20,22)”, *ŻMT* 23, s. 172.

²⁰ Por. Proclus Constantinopolitanus, *Homilia* VIII 1.

²¹ Por. Proclus Constantinopolitanus, *Homilia* VIII 1.

²² Por. Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 1.

5. Świetliste szaty Jezusa

Jan Chryzostom (*Hom.* 56, 4) zaproponował interpretację duchowo-eschatologiczną. Podkreślił, że choć w historii nie było ludzi godniejszych od trzech Apostołów, to jednak kiedy Chrystus powróci na końcu czasów, zbawieni ujrzą jeszcze większy blask tego, który przychodzi w chwale Ojca i w otoczeniu licznych zastępów anielskich, a nie tylko w towarzystwie Mojżesza i Eliasza²³.

Hieronim, polemizując z wypowiedziami Orygenesza, wykorzystał symbol szaty do podkreślenia realności zmartwychwstałego ciała. Wyjaśniał, że blask oblicza i szat Jezusa oznacza przyszłą chwałę, a nie brak substancji cielesnej w świecie zmartwychwstałych. „Niech nikt nie uważa, że zgubił gdzieś swą poprzednią postać i oblicze, albo że utracił prawdziwe ciało, a przyjął ciało duchowe czy eteryczne”²⁴. Użyte przez niego pojęcia odzwierciedlają starożytną polemikę rezurekcyjną, w której Ojcowie Kościoła dowodzili, że zmartwychwstałe ciało, choć jest nazywane duchowym, to jednak substancjalnie będzie materialne na wzór ciała Jezusa, który przemienił się na górze.

Augustyn interpretował symbol światła na różne sposoby. W *Kazaniu* 78 w samej osobie Jezusa widział blask słońca i światłość, „która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1,9). Wyjaśniał, że chodzi tu o wewnętrzne oświecenie serca. Szaty Jezusa natomiast interpretował jako symbol Kościoła. Łączył je np. ze sceną uzdrowienia kobiety cierpiącej na upływ krwi (Mk 5,25-34). Tłumaczył, że dotknięcie tych szat, czyli wejście do Kościoła, przynosi uzdrowienie²⁵. W kolejnym kazaniu Hipponita uznał blask oblicza Jezusa za symbol jasności Ewangelii (*Evangeliæ claritatem*), biel szat natomiast – za oczyszczenie Kościoła (*Ecclesiae mundationem*)²⁶.

²³ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 4.

²⁴ Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthæi* XVII 2, SCh 259, s. 28: „Nemo putet pristinam eum formam et faciem perdidisse uel amisisse corporis ueritatem et adsumpsisse corpus uel spiritale uel aerium” (ŻMT 46, s. 116).

²⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 78, 2.

²⁶ Por. Augustinus, *Sermo* 79.

6. Mojżesz i Eliasz

Figury Mojżesza i Eliasza były powszechnie pojmowane jako uosobienie Prawa i proroków, co jest zgodne także z zamysłem samych ewangelistów. Różnice interpretacyjne dotyczą jedynie drobnych szczegółów.

Jan Chryzostom wyszczególnił aż cztery motywy ukazania się Mojżesza i Eliasza. Po pierwsze Jezus, wobec opinii identyfikujących go z Eliaszem czy innymi prorokami, potwierdził w ten sposób słowa Piotra, który wyznał, że jest On Synem Boga żywego, wyższym niż wszyscy inni. Po drugie, chciał wykazać niesłuszność kierowanych wobec niego zarzutów o łamanie Prawa, ukazując się z postaciami będącymi uosobieniem Prawa i nauki Starego Testamentu. Po trzecie, Jezus, ukazując się z Mojżeszem, który umarł, i Eliaszem, który nie umarł, wskazał, że jest Panem wszystkich, zarówno żywych, jak i umarłych. Po czwarte, wobec czekającej Go męki i śmierci antycypował chwałę zmartwychwstania, aby umocnić wiarę uczniów wobec czekającej ich próby i skłonić ich do naśladowania własnego przykładu miłości²⁷. „Doprowadził uczniów do tej chwały nie po to, by na tym się zatrzymali, ale by przekroczyli ideały zrealizowane [przez Mojżesza i Eliasza]”²⁸.

Hieronim połączył dwie postaci starotestamentalne z zapowiedzią męki i śmierci Jezusa oraz z passusem Mk 8,11-12, w którym faryzeusze żądają od Niego znaku. Przywołując werset Iz 7,11, w którym Izajasz zaprasza Achaza, by poprosił Pana o znak zarówno w górze na niebie, jak i głębokościach ziemi, Hieronim stwierdził, że w przemienieniu to proroctwo się wypełniło, gdyż Mojżesz został wezwany z otchłani (krainy umarłych), a Eliasz – z nieba, do którego został przeniesiony²⁹.

Augustyn twierdził, że łaska Ewangelii jest potwierdzona w słowach Prawa (Mojżesz) i proroków (Eliasz). W swych rozważaniach skoncentrował się na fakcie rozmowy Jezusa z tymi dwiema postaciami. Wnikając w jej sens, podkreślił, że Stary Testament ma wartość o tyle, o ile dialoguje z Jezusem, to znaczy pozwala Nowemu Testamentowi wyjaśnić swe przesłanie³⁰.

²⁷ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 1-2.

²⁸ Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 2, PG 58, 551: „Nam in gloriam illam adduxit ipsos; non ut in illis starent, sed ut scamata transilirent” (ŻMT 23, s. 175).

²⁹ Por. Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 3.

³⁰ Por. Augustinus, *Sermo* 78, 2-3; 79; 79/A, 3.

7. Trzy namioty

Propozycja Piotra o pozostaniu na górze i rozbiciu trzech namiotów była generalnie oceniana negatywnie. Niekiedy pojawiały się jednak interpretacje próbujące wyjaśnić i nieco usprawiedliwić motywy słów Apostoła.

Jan Chryzostom próbował wyjaśnić stan wewnętrzny Piotra. Sugerował, że jego chęć pozostania na górze była owocem przeświadczenia, że po zejściu z niej i wejściu do Jerozolimy Jezus doświadczy w tym mieście bolesnej próby, a tej Apostoł chciał Mu oszczędzić. Chryzostom z jednej strony zganił jedynie ludzki sposób myślenia Piotra, z drugiej pochwalił za gorące uczucie miłości do Pana. Ponadto wykazał niekonsekwencję Apostoła, który w Cezarei Filipowej wyznał wyższość Chrystusa nad postaciami znanymi ze Starego Testamentu, a poprzez propozycję rozbicia trzech namiotów w pewien sposób zrównywał ich w godności³¹.

Tę ostatnią myśl podjął i szeroko rozwinął Proklos, który pomysł Apostoła uznał za przyziemny i niestosowny, czego potwierdzeniem był dla niego fakt, że ewangelista Łukasz musiał usprawiedliwiać Piotra słowami „nie wiedział, co mówi” (Łk 9,33). Biskup Konstantynopola, chcąc ukazać wyjątkową godność Jezusa jako Pana, w retorycznej inwokacji skierowanej do Piotra przytoczył wiele cudownych faktów z życia Zbawiciela, np. poczęcie przez Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, rozpoznanie Zbawcy jeszcze w łonie Matki przez Jana Chrzciciela, pokłon trzech mędrców, których do grotty przywiodła gwiazda, moc wyrzucania legionu złych duchów, chodzenie po wodzie i udzielenie takiej zdolności Piotrowi, rozmnożenie chleba dla tysięcy ludzi, wyprowadzenie zmarłych z otchłani. Podkreślając, że podobne cuda nie miały miejsca w życiu ani Mojżesza, ani Eliasza, chciał unaocznić wyjątkowość Jezusa. Proklos krytycznie odniósł się ponadto do słów Piotra „dobrze nam tu być”. Stwierdził mianowicie, że aktualny stan kondycji ziemskiej, naznaczonej konsekwencjami grzechu Adama, nie jest „dobry”, ale wymaga odkupienia. Dlatego właśnie Chrystus unżył się i przyjął stan ludzki, aby człowieka wprowadzić do królestwa niebieskiego. „Jeśli jest dobrze dla nas być tutaj, to na próżno [Piotrze] zostałeś nazwany klucznikiem nieba”³².

³¹ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 2-3.

³² Proclus Constantinopolitanus, *Homilia* VIII 2, PG 65, 767B: „Si quidem bonum est ut in terra simus, frustra sane coelorum appellatus es claviger” (tł. własne).

Hieronim twierdził, że Piotr nie chciał schodzić na dół, ale pozostać już na stałe w rzeczywistościach wzniosłych³³. Jednocześnie, kontynuując intuicję Orygenesusa, podkreślał, że istnieje jedyny namiot Ewangelii, w którym zamieszkuje zarówno Prawo, jak i prorocy. W ten sposób wyrażał wyższość Jezusa, który jest Panem, i podkreślał, że nie należy przyrównywać go do innych ludzi nazwanych sługami. W końcu swoją myśl ukierunkował na potwierdzenie dogmatu trynitarnego, tj. istnienia jedynej boskości Ojca, Syna i Ducha Świętego. „Ale zrób trzy namioty, a raczej jeden dla Ojca i Syna i Ducha Świętego, aby w twym sercu był jeden namiot dla Tych, których jest jedno Bóstwo”³⁴.

Augustyn uważał, że Piotrem kierowały jedynie ludzkie odczucia. Nawet jeśli były motywowane miłością do Jezusa i chęcią przedłużenia wspaniałych chwil doświadczanych na górze, to jednak nie odpowiadały zbawczej woli Boga. Hipponita podkreślił ponadto jedność objawienia, upominając w sposób retoryczny Piotra, by nie oddzielał Chrystusa, który jest Słowem Bożym, od Prawa i proroków³⁵.

8. Obłok i głos Ojca

Jakościowa dysproporcja pomiędzy propozycją Piotra a odpowiedzią Boga została w różnoraki sposób uwypuklona przez wszystkich komentatorów.

Jan Chryzostom podkreślił, że Bóg często objawiał się w obłoku. Jednocześnie wskazał na zasadniczą różnicę pomiędzy doświadczeniem Izraelitów pod Synajem a tym uczniów Jezusa na górze przemienienia. Podczas gdy tamten pierwszy obłok był zaciemnieniem i napełniał lękiem, to ten drugi był świetlany, ponieważ Bóg objawił swego Syna. Na ludzką propozycję rozbicia trzech namiotów sam Bóg odpowiedział ukazaniem jednego namiotu/obłoku niewykonanego ludzką ręką³⁶.

Proklos, kontynuując swą krytykę pomysłu Piotra o rozbiciu trzech namiotów, mocno uwypuklił wspomniany kontrast i wykorzystał go dla wy-

³³ Por. Hieronimus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 4, SCh 259, s. 30: „non vult ad terrena descendere, sed semper in sublimibus perseuerare”.

³⁴ Hieronimus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 4, SCh 259, s. 30: „Sed fac tria tabernacula, immo unum Patri et Filio et Spiritui sancto, ut quorum est una diunitas unum sit et in pectore tuo tabernaculum” (ŻMT 46, s. 117).

³⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 78, 3; 79; 79/A, 2.

³⁶ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 3.

kazania wyższości i szczególnej godności Chrystusa, który wraz z Ojcem „stwarzał wszystko przed wiekami”³⁷, a który jest „Adamem bez ojca”³⁸ i „Bogiem bez matki”³⁹, i który „rozbił namiot w dziewiczym łonie”⁴⁰. Proklos wyraźnie uwypuklił ponadto aspekt zbawczy dzieła Chrystusa, który po to zstąpił z nieba, przyjął ciało i przelał krew, aby człowieka wynieść na wyżyny nieba.

Hieronim stwierdził, że niestosowne słowa Piotra nie wymagały odpowiedzi Boga. Głos z obłoku rozbrzmiał jednak, aby spełniła się przepowiednia Jezusa, że to sam Ojciec daje świadectwo Synowi (J 5,37; 8,18)⁴¹.

Augustyn, wzmacniając ideę kontrastu pomiędzy jednością a wielością, chciał podkreślić jedyność Chrystusa, który przemawia zarówno w słowach Nowego, jak i Starego Testamentu. „[Piotrze,] szukasz trzech namiotów: zrozum, że jest jeden”⁴². Według niego obłok na górze to jeden namiot, którym Bóg obejmuje wszystkich. Z tego obłoku wypływa jeden głos Chrystusa, którego należy słuchać. Augustyn wyraźnie ukazał różnicę pomiędzy jednorodnym Synem, a synami przez adopcję, jak np. Mojżesz i Eliasz⁴³. Ci ostatni „mówili i pisali, ale to od Niego pochodziło to, co ogłaszali”⁴⁴.

9. „To jest mój Syn umiłowany”

Interpretacje określenia „Syn umiłowany” odzwierciedlają teologiczne przekonania i zapotrzebowania epoki. Wszyscy komentatorzy wykorzystali je do polemiki z poglądami ariańskimi i do podkreślenia bóstwa Jezusa, choć ich stanowiska różnią się w sposobie ujęcia i rozłożeniu znaczeniowych akcentów.

³⁷ Proclus Constantinopolitanus, *Homilia VIII 3*, PG 65, 770A: „omnia ante saecula condidit”.

³⁸ Proclus Constantinopolitanus, *Homilia VIII 3*, PG 65, 770A: „homo est sine patre”.

³⁹ Proclus Constantinopolitanus, *Homilia VIII 3*, PG 65, 770A: „qui est Deus sine matre”.

⁴⁰ Proclus Constantinopolitanus, *Homilia VIII 3*, PG 65, 770B: „qui quod elegit tabernaculum, virginalem nimirum uterum accepit”.

⁴¹ Por. Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei XVII 5*.

⁴² Augustinus, *Sermo 78, 3*: „Tria quaeris: intellege et unum” (tł. własne).

⁴³ Augustinus, *Sermo 78, 4*: „Aliud est enim Unicus, aliud adoptati”.

⁴⁴ Augustinus, *Sermo 78, 4*: „dicebant et scribebant; sed de illo implebantur quando fundebant” (tł. własne). Podobna myśl w: *Sermo 79/A,3*: „Et loquuntur cum Domino Moyses et Elias, sed ministri a lateribus, in medio regnator”.

Jan Chryzostom twierdził, że słowa z obłoku wyrażają nie tylko miłość, ale również wewnętrzną więź Ojca i jednorodzonego Syna, podobnego do Niego we wszystkim. „Miłuje Go bowiem nie tylko dlatego, że Go zrodził, ale również dlatego, że jest Mu we wszystkim równy i jednomyślny z Nim. Podwójna jest więc przyczyna miłości, a nawet potrójna: ponieważ jest Synem; ponieważ jest umiłowany; ponieważ w Nim ma upodobanie”⁴⁵.

Proklos zestawiał określenie „Syn umiłowany” ze słowami „z nieba” ze sceny chrztu Jezusa w Jordanie, uwypuklając zbawczy wymiar obu wydarzeń. W tym kontekście dokonał ciekawego zestawienia z werselem Ps 88,13 („Tabor i Hermon wykrzykują radośnie na cześć Twego imienia”), uznając wyraźnie Tabor za górę przemienienia, a Hermon – za wzniesienie w pobliżu Jordanu, nieopodal miejsca, gdzie Jezus przyjął chrzest od Jana⁴⁶.

Według Hieronima słowa z obłoku w sposób jednoznaczny dowodzą szczególnej godności Syna. Wszyscy ludzie, w tym Apostołowie, a także Mojżesz i Eliasz są tylko Jego sługami. Ze znaczenia chrystologicznego wyprowadził Strydonita sens duchowy, wzywając mianowicie wszystkich do rozbicia w swym sercu namiotu dla Chrystusa⁴⁷.

Augustyn maksymalnie ukierunkował swą interpretację na ukazanie boskości Jezusa i Jego panowania w całej historii zbawienia. Podkreślił spełnienie się w Chrystusie przepisów Prawa i zapowiedzi proroków. Postaci ze Starego Testamentu porównał do naczyń, Chrystusa natomiast uznał za źródło prawdy. Konkludując swoje rozważania, Augustyn stwierdził, że tylko Jezus jest jednorodzonym Synem, podczas gdy wszyscy inni są synami jedynie przez adopcję⁴⁸.

10. Strach Apostołów i widzenie przez nich jedynie Jezusa

Finalna scena perykop o przemienieniu, w której załęcznieni uczniowie padają na ziemię, a kiedy podnoszą oczy, widzą już tylko samego Jezusa, była odmiennie interpretowana przez zwolenników egzegezy dosłownej

⁴⁵ Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 3, PG 58, 553-554: „Non enim solum diligit eum, quia genuit, sed quia et aequalis est illi omnino, et ejusdem voluntatis. Duplex igitur, immo triplex est dilectionis argumentum: quia Filius, quia dilectus, quia in ipso sibi complacuit” (ŻMT 23, s. 178).

⁴⁶ Por. Proclus Constantinopolitanus, *Homilia* VIII 4.

⁴⁷ Por. Proclus Constantinopolitanus, *Homilia* VIII 4.

⁴⁸ Por. Augustinus, *Sermo* 78, 4.

i alegorystów. Ci pierwsi zastanawiali się nad przyczynami i okolicznościami, które mogły spowodować tak gwałtowną reakcję Apostołów.

Jan Chryzostom podjął próbę wyjaśnienia strachu Apostołów szczególną scenerią (odosobnienie, wysoka góra, obłok). To ona, a nie znaczenie słów czy dźwięk głosu z nieba, których doświadczyli już przecież podczas chrztu Jezusa w Jordanie, były przyczyną tak gwałtownej reakcji. Chryzostom przypominał, że ten strach nie trwał jednak długo, gdyż Apostołowie zostali uspokojeni przez samego Jezusa⁴⁹. Hieronim wskazał trzy powody ich lęku: rozpoznanie własnego błędu, ogarniający ich świetlisty obłok, głos Boga. „Ludzka kruchość nie może się ostać wobec tak wielkiej chwały”⁵⁰. Przytoczył ponadto pewną prawidłowość duchową, a mianowicie stwierdził, że im wznioślejsze aspiracje, tym boleśniejsze upadki. Na koniec uwypuklił fakt, że to Jezus uzdrowił i podniósł Apostołów, stając się dla nich jedynym punktem odniesienia, co oznacza, że w Ewangelii zawarte są wskazania Prawa i proroków⁵¹.

Interpretacje alegoryczne tego passusu były o wiele bardziej rozbudowane. Augustyn odczytał końcową scenę w świetle wersetu Rdz 3,19, nadając jej znaczenie eschatologiczne. Upadek uczniów na ziemię był dla niego symbolem śmierci, a ich powstanie i podniesienie oczu – zmartwychwstaniem. Dlatego właśnie znikają Mojżesz i Eliasz, czyli tracą swe znaczenie Prawo i prorocy, a pozostaje jedynie Chrystus, Słowo Boże i Zbawiciel, aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1Kor 15,28)⁵². Augustyn stwierdził, że po zmartwychwstaniu „nie będziemy poszukiwać świadectw, gdyż ujrzemy [Pana] osobiście”⁵³.

11. Zakończenie

W złotej epoce patrystycznej opisy przemienienia Jezusa były szeroko interpretowane zarówno w przestrzeni liturgicznej (homilie), jak i ściśle egzegetycznej (komentarze). Autorzy kościelni wydobywali z nich elementy służące zasadniczo potwierdzeniu kluczowych prawd teologicznych

⁴⁹ Por. Ioannes Chrysostomus, *Homilia* LVI 4.

⁵⁰ Hieronymus, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII 6, SCh 259, s. 32: „Humana fragilitas conspectum maioris gloriae ferre non sustinet” (ŻMT 46, s. 118).

⁵¹ Por. Hieronymus, *Commentarium in evangelium* XVII 6-8.

⁵² Por. Augustinus, *Sermo* 78, 5.

⁵³ Augustinus, *Sermo* 79/A,3: „Testimonia non quaerimus quia ipsum videbimus” (tł. własne).

i wzmocnieniu idei ascetyczno-duchowych. Starali się również wyjaśnić szczegóły zawarte w ewangelicznych opisach, posługując się zarówno metodą dosłowną, jak i alegoryczną.

W warstwie treściowej na pierwszy plan wysuwa się idea prawdziwego bóstwa Jezusa. W okresie konsolidacji dogmatu trynitarnego i trwających sporów chrystologicznych wydarzenie przemienienia na górze interpretowano przede wszystkim jako manifestację boskiej natury Syna współistotnego Ojcu. Z tej prawdy chrystologicznej wyprowadzano konsekwencje natury soteriologicznej i eschatologicznej. Podobnie jak w okresie przednicejskim podkreślano, że przemienienie Jezusa jest antycypacją Jego zmartwychwstania będącego modelem powszechnego powstania z martwych, obejmującego zarówno żywych (Eliasz), jak i umarłych (Mojżesz). W tym kontekście pojawiały się wyjaśnienia dotyczące natury ciała zmartwychwstałego, które – choć przeniknięte światłem nowego świata – pozostanie materialnym, a nie przemieni się w jakieś eteryczne. Kolejnym motywem egzegetycznym, wypracowanym już w poprzedniej epoce, było podkreślanie jedności ekonomii zbawienia znajdującej swoje wypełnienie w Jezusie. Tę prawdę odczytywano z faktu pojawienia się Mojżesza i Eliasza reprezentujących Prawo i proroków. Sporą część rozważań Ojców Kościoła zajmują także wskazania ascetyczno-duchowe o konieczności wznoszenia się ku górze i przyjmowania Boga w swoim sercu. Te praktyczne wskazówki zostaną mocno rozwinięte w kolejnych wiekach, zwłaszcza w tradycji chrześcijańskiego Wschodu, gdzie ideał doskonałości chrześcijańskiej ujmowano w kategoriach przebóstwienia człowieka.

Interpretation of the Transfiguration of Jesus. Part 2: The Golden Age of Patristic Literature

(summary)

The aim of the article is to compare the interpretation of the transfiguration of Jesus in the texts of four Church Fathers from the turn of the fourth and fifth centuries (John Chrysostom, Proclus of Constantinople, Augustine and Jerome). Crucial attention is paid to detailed content elements, contained in the Gospel accounts. The analysis of the interpretation made by selected authors reveals the close connection between the theological problems of the age (e.g. Trinitarian, Christological, Eschatological issues) and exegetical methods and approaches.

Keywords: Transfiguration of Jesus; unity of the Holy Scriptures; the resurrection of the flesh; Christ's Divinity; Holy Trinity; John Chrysostom; Proclus of Constantinople; Augustine; Jerome

Interpretacja Przemienienia Jezusa. Część 2: Złota epoka literatury patrystycznej

(streszczenie)

Celem artykułu jest porównanie interpretacji przemienienia Jezusa w tekstach czterech Ojców Kościoła z przełomu IV i V wieku (Jana Chryzostoma, Proklosa z Konstantynopola, Augustyna i Hieronima). Zasadnicza uwaga jest zwrócona na poszczególne elementy treściowe zawarte w opisach ewangelicznych. Analiza interpretacji dokonanej przez poszczególnych autorów ukazuje ścisłą zależność pomiędzy problemami teologicznymi epoki (np. zagadnienia trynitarnie, chrystologiczne, eschatologiczne) a sposobami i metodami egzegetycznymi.

Słowa kluczowe: przemienienie Jezusa; jedność Pisma Świętego; zmartwychwstanie ciała; bóstwo Chrystusa; Trójca Święta; Jan Chryzostom; Proklos z Konstantynopola; Augustyn; Hieronim

Bibliografia

Źródła

- Augustinus, *Sermo 78*, w: Sant'Agostino, *Discorsi II/1*, NBA 30/1, Roma 1982, s. 566-573.
Augustinus, *Sermo 79*, w: Sant'Agostino, *Discorsi II/1*, NBA 30/1, Roma 1982, s. 574-575.
Augustinus, *Sermo 79/A*, w: Sant'Agostino, *Discorsi II/1*, NBA 30/1, Roma 1982, s. 576-579.
Hieronimus, *Commentarium in evangelium Matthaei*, ed. E. Bonnard, Saint Jérôme, *Commentaire sur Saint Matthieu*, t. 2, Sch 259, Paris 1979, s. 26-35, tł. J. Korczak, Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 46, Kraków 2008, s. 115-118.
Ioannes Chrysostomus, *Homilia LVI*, PG 58, 549-558, tł. J. Krystyniacki, Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (cz. II: Homilie 41-90)*, ŻMT 23, Kraków 2001, s. 171-185.
Proclus Constantinopolitanus, *Oratio VIII*, PG 65, 763-772, tł. M. Coune, *La joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient*, Bégrolles-en-Maugès 1985, s. 77-82.

Literatura

- Andreopoulos A., *Metamorphosis. The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography*, New York 2005.
Blowers P.M., *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, New York – Oxford 2016.
Blowers P.M., *The transfiguration of Jesus Christ as „saturated phenomenon” and as a key to the dynamics of biblical revelation in saint Maximus the Confessor*, w: *What*

- is the Bible? The patristic doctrine of Scripture*, red. S. Danckaert – M. Baker – M. Mourachian, Minneapolis 2016, s. 83-101.
- Bordino Ch., *Transfigurace a eikon Krista: od Eusebiova dopisu Konstantině po ikonoklasmus*, „Convivium” 6/2 (2019) s. 60-77.
- Cantalamessa R., *Tajemnica Przemienienia*, Kraków 2002.
- Cerami C., *La Trasfigurazione del Signore nei Padri della Chiesa*, Roma 2010.
- Coune M., *Joie de la transfiguration d'après les Pères d'Orient*, Abbaye de Bellafontaine 1985.
- Habra G., *La transfiguration selon les Pères grecs*, Paris 1973.
- Leroy F.J., *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, Vaticano 1967.
- McGuckin J.A., *The Patristic Exegesis of the Transfiguration*, red. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 18/1, Michigan 1985, s. 335-341.
- McGuckin J.A., *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, New York 1987.
- Mejzner M., *Interpretacja Przemienienia Jezusa w epoce przednicejskiej. Część 1: okres przednicejski*, „Vox Patrum” 77 (2021) s. 405-426
- Moya Ruiz A., *Presencia y transfiguración en la imagen de culto oriental*, „Estudios eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica” 94/369 (2019) s. 339-362.
- Simonetti M., *Alcune antiche interpretazioni della trasfigurazione (Mc 9,2-9)*, „Studi e materiali di Storia delle religioni” 62 (1996) s. 599-608.