

Ks. Rafał NAKONIECZNY
(Katowice)

TEOLOGIA KREACJI – MIĘDZY OBRAZEM A PODOBIENSTWEM (na podstawie *In Genesis* Dydyma Aleksandryjskiego)*

Wystarczy otworzyć Pismo Święte, by już na pierwszych stronicach poznać tajemniczą prawdę, iż Bóg postanowił stworzyć człowieka na swój obraz i podobieństwo. *Księga Rodzaju* informuje o tym trzykrotnie¹, używając dwóch określeń: zaznacza, iż dokonało się ono „na obraz Boga” lub „na obraz i podobieństwo Boga”. Wyjaśnieniem sensu tych lapidarnych sformułowań zajmują się od wieków myśliciele opierający swe rozważania antropologiczne na tekście natchnionym. Nauka o obecności obrazu Boga w człowieku występuje m. in. u Filona Aleksandryjskiego, później u św. Ireneusza i wielu innych Ojców Kościoła, zarówno przed, jak i po Orygenesie². Wśród tych ostatnich niepoślednie miejsce przypada Dydymowi Ślepemu. Jego *Komentarz do Księgi Rodzaju*, szczęśliwie odnaleziony wśród papirusów w Tura³, nie zachował się w całości. Tekst, jaki posiadamy dzisiaj, jest także w wielu miejscach uszkodzony⁴. Nie znamy, niestety, przeprowadzonej przez Dydyma egzegezy Rdz 9, 6, gdyż stosowny fragment *In Genesis* zaginął⁵. Chcąc zatem poznać jego

* Artykuł niniejszy ukazuje jedynie pewien aspekt zagadnienia, które ująć można najogólniej jako próbę odpowiedzi na pytanie o status człowieka-stworzenia w *Komentarzu* Dydyma. Szerzej omawiam ten temat w monografii: R. Nakonieczny, *O antropologii Dydyma Aleksandryjskiego*, Katowice 2005.

¹ Por. Rdz 1, 26-27; 5, 1-3; 9, 6.

² Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 138nn; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 132-142.

³ Sensacyjne odkrycie archeologiczne w Tura pod Kairem z sierpnia 1941 r. omawiają m.in. E. Klostermann, *Der Papyrusfund von Tura*, ThL 73 (1948) nr 1, 47-50 oraz L. Koenen – L. Doutreleau, *Nouvel inventaire des papyrus de Toura*, RSR 55 (1967) 547-564.

⁴ Z *Komentarza* Dydyma zachował się jedynie tekst dotyczący pierwszych 17 rozdziałów biblijnej księgi. Z tym, że i w nim występują luki: bardzo uszkodzony jest papirus zawierający początek komentarza, brak jest karty jedenastej oraz dwunastej, natomiast zupełnie nieczytelne są karty od trzynastej do osiemnastej. Zachowany tekst grecki z próbą rekonstrukcji luk i miejsc uszkodzonych wraz z przekładem na język francuski i dokładnym opracowaniem wydał Pierre Nautin we francuskiej serii *Sources Chrétiennes* jako tomy 233 i 244.

⁵ O tym szerzej pisze P. Nautin we wstępie do Sch 233, 11-29.

rozumienie słów *κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν* oprzeć się możemy jedynie na komentarzu do dwu pozostałych: Rdz 1, 26-27 i Rdz 5, 1-3.

Dydym zauważył u natchnionego autora, iż ten raz używa wyrażenia *κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν*, innym razem zaś pisze tylko *κατ' εἰκόνα*⁶. Aby zapytać o znaczenie całego wyrażenia „na obraz i podobieństwo”, zbadać musimy, jaką treść noszą poszczególne jego elementy: *εἰκών* i *ὁμοίωσις*, a potem odpowiednio *κατ' εἰκόνα* i *καθ' ὁμοίωσιν*.

1. Obraz Boga w człowieku. Podstawowym znaczeniem greckiego rzeczownika *ἡ εἰκών*, którym oddany został w *Septuagincie* hebrajski termin *מִצַּלְתָּא* (*selem*), a którego także używa – przede wszystkim w odniesieniu do stosownych tekstów biblijnych – w swym *Komentarzu* Dydym, jest „obraz, wizerunek”. Termin ten występuje w tekście badanego przez nas komentarza bardzo często: najczęściej w akuzatywie z przyimkiem *κατὰ* (w formie *κατ' εἰκόνα*, rzadziej z rodzajnikiem: *κατὰ τὴν εἰκόνα*), mniej liczne są fragmenty, gdzie rzeczownik ten występuje w nominatywie (*ἡ εἰκών*), jeden raz w genetywie (*τῆς εἰκόνας*)⁷. W kilku miejscach Dydym używa czasownika *εἰκονίζω* („oddać w obrazie, naśladować”), którego znaczenie w tym *Komentarzu* będzie także stanowiło przedmiot naszego zainteresowania. Na wstępie naszych badań nadmienić należy przede wszystkim, iż choć Dydym łączy raz rzeczownik *ὁ ἄνθρωπος* z badanym przez nas terminem *ἡ εἰκών* w nominatywie (podobnie jak św. Paweł w 1Kor 11, 7), nie oznacza to jednak bynajmniej, by uważał, iż człowiek jest obrazem Boga⁸.

Dydym wyraźnie stwierdza, iż człowiek nie został stworzony „jako obraz Boga”, lecz „na Jego obraz” (co możemy też lepiej tłumaczyć jako: „według Jego obrazu”)⁹. Obrazem Boga i boskim Wzorcem stworzenia człowieka jest tylko Chrystus¹⁰. Relacja *creator – creatura* wyklucza więc całkowicie tę możliwość, by człowiek mógł być obrazem Boga. Naukę tę odnajdujemy wcześniej w polemicznym dziele największego (chrześcijańskiego) Aleksandryjczyka, Orygenes, mianowicie w *Contra Celsum*¹¹. Dla Dydyma prawda ta jest tak oczywista, że wypowiedziawszy się raz, już do niej nie powraca w innych miejs-

⁶ Por. *In Genesin* I 58, SCh 233, 150.

⁷ Por. tamże I 58, SCh 233, 148.

⁸ Por. tamże I 58: „Nic z rzeczy stworzonych nie jest obrazem (*οὐ εἰκονίζεῖ*) ani odbiciem Boga co do istoty. Dlatego Bóg nie powiedział: «Uczyńmy człowieka jako obraz», lecz «na obraz»” (wszystkie tłumaczenia *Komentarza* pochodzą od autora; dodać należy w tym miejscu, iż nie ukazał się w języku polskim żaden przekład tego dzieła).

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. tamże: „Obrazem Boga jest Jego Syn Jednorodzony”.

¹¹ Por. *Contra Celsum* VII 66, SCh 150, 168, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciwko Celsusowi*, Warszawa 1986, 379: „Celsus nie pojmując różnicy między «obrazem Bożym» a istotą «stworzoną na obraz Boży» twierdzi, jakobyśmy głosili, iż «Bóg stworzył człowieka obrazem swoim i w postaci podobnej do własnej»”.

cach, lecz rozważa, co oznacza być „na obraz”. Mówiąc o Noem Dydym stwierdza, iż został on nazwany człowiekiem (Rdz 6, 9: „człowiek sprawiedliwy”) jako człowiek w sensie właściwym, to znaczy „taki, który zachowuje szczególnie charakter istnienia na obraz Boga”¹². Tekst ten wskazuje po pierwsze na fakt, iż człowiek jest stworzeniem wyjątkowym, gdyż jego – i tylko jego – szczególną właściwością jest istnienie „na obraz Boży”. Takie twierdzenie Dydyma posiada mocne oparcie w biblijnym opisie stworzenia, gdzie tylko odnośnie do człowieka Bóg mówi: „Uczyńmy go na nasz obraz” (Rdz 1, 27). Podobną myśl wyraził Dydym przy egzegezie tego właśnie fragmentu Księgi Rodzaju: „Człowiek został stworzony jako zdolny do zawierania w sobie obrazu”¹³. Prawdę o tym, że istnienie „na obraz Boga” jest cechą wyróżniającą człowieka od innych stworzeń potwierdza Dydym także przez wyraźne oddzielenie duszy zwierząt (których duszą nazywa autor – za Kpł 17, 11 – krew) od duszy ludzkiej, która stworzona została „na obraz Boga”¹⁴. Zastanawiający jest w omawianym wyżej tekście *Komentarza*, traktującym o osobie patriarchy Noego, następujący fragment: „[człowiek] zachowuje (σώζειν) szczególnie charakter istnienia na obraz Boga”, a konkretnie sam czasownik σώζειν – „ocalić, zachować; przestrzegać; mieć w pamięci”. W tekście oryginalnym – gramatycznie rzecz ujmując – występuje tu *participium*. Zatem człowiek w sensie właściwym nazwany jest następująco: ἀνθρωπος (ἔστιν) σώζων (τὸ κατ’ εἰκόνα [Θεοῦ]), czyli: (ktoś) zachowujący obraz Boży, przestrzegający tego obrazu, pamiętający o obrazie Boga; ujmując to zgrabniej powiemy: człowiek to istota zachowująca w sobie obraz Boga. Aleksandryczyk jest konsekwentny, gdyż w innym miejscu, wyrażając się pochlebnie o duszy Enosza (syna Seta, a wnuka Adama), powie: ψυχὴ [...] σώζουσα τὸ κατ’ εἰκόνα Θεοῦ¹⁵. Czy użycie czasownika σώζω (zgódźmy się tutaj choćby na translację: „zachować”) oznacza, że człowiek może także „nie zachować”, czyli „stracić” bądź świadomie „odrzuć” istnienie na obraz Boży? Komentując fragment Księgi Rodzaju, gdzie mowa jest o istotach, które zginęły w wyniku potopu¹⁶, Dydym mówi:

„Gdy chodzi o sens duchowy, byty, które zginęły pod wodą chłosty, to ci, którzy stracili przywilej bycia na obraz Boga (i noszą obraz ziemski)”¹⁷.

Powtarza więc prawdę o szczególnym, wyjątkowym charakterze istnienia na obraz Boga. Naszą uwagę musi jednak zwrócić czasownik „stracić”. W tekście oryginalnym obserwujemy w tym miejscu grę słów, Dydym bowiem dwukrotnie używa w swym zdaniu czasownika ἀπόλλυμι: byty, które zginęły (παῖ

¹² *In Genesis* II 164, Sch 244, 54.

¹³ Tamże I 58, Sch 233, 148.

¹⁴ Por. tamże I 49, Sch 233, 128.

¹⁵ Por. tamże IV 145, Sch 233, 332.

¹⁶ Por. Rdz 7, 21-23.

¹⁷ *In Genesis* VII 193, Sch 244, 120.

ἀπώλετο – *imperfectum med./pas.*) podczas potopu, to ci, którzy stracili (ἀπολωλεκώς – *participium perfecti*) przywilej istnienia na obraz Boga. Czy Dydym mówi tym samym, że obraz Boga jest utracalny i zależy od postępowania człowieka, jak wynikałoby z opisu potopu, który był karą za grzechy? Pytanie to staje się jeszcze istotniejsze, gdy uświadomimy sobie, że duchowy mistrz Dydyma, Orygenes, twierdził, iż grzech nie powoduje utraty, zaniku obrazu Boga, lecz jedynie jego zakrycie. Naukę taką odnajdujemy między innymi w paralelnym¹⁸ do badanego *Komentarza* dziele Orygenesesa, mianowicie w jego *Homiliach do Księgi Rodzaju*, gdzie czytamy:

„Kiedy bowiem Bóg na początku tworzył człowieka, stworzył go na obraz i na podobieństwo swoje i obraz ten umieścił nie na zewnątrz, lecz we wnętrzu. Nie można było go dostrzec w tobie, dopóki dom twój był brudny”¹⁹.

Dalej porównuje Orygenes obraz Boga w człowieku do źródła wody, „które nie mogło tryskać wodą, ponieważ Filistyni zasypali je ziemią”²⁰. Wyrażenia „zasypane” i „nie można dostrzec” nie oznaczają braku obrazu, lecz jego ukrycie na skutek grzechu człowieka. Tekst Dydyma mówiący o utracie obrazu Boga wydaje się przeczyć przedstawionej wyżej nauce Orygenesesa. Jednakże w innym miejscu *Komentarza* Dydyma czytamy:

„[człowiek, czyli] ten, kto jest na obraz [...] nosi godność pierwszego stworzenia²¹, ale jeśli grzech i przewrotność gromadzą się w nim, trzeba, według słów Ewangelii, żeby dostał miotłę, to znaczy słowo pokuty, aby zedrzyć ciemność, która go pokrywa i by sprawił, że znów pojawią się ślady obrazu”²².

We fragmencie tym odnajdujemy tę samą myśl, którą obserwowaliśmy u Orygenesesa. Miotła pokuty ma oczyścić człowieka, by ukazał się obecny w nim stale, jedynie czasowo zakryty, obraz Boga. Powstaje pytanie, jak rozumieć należy wobec tego ów, poprzednio analizowany, tekst mówiący o utracie obrazu? Wychodząc z założenia, iż nauka *Komentarza* jest wewnętrznie spójna, powiedzcie możemy, że przez „utratę” obrazu rozumieć należy sytuację, gdy nie jest on widoczny w człowieku, dopóki ten nie podejmie dzieła nawrócenia. Tłumacząc wypowiedziane przez Boga zdanie „Uczyńmy człowieka na nasz obraz” (Rdz 1, 26) Dydym przyznaje, że trzymając się sensu dosłownego (ἐπί τοῦ

¹⁸ Orygenes był wprawdzie także autorem *Komentarza do Księgi Rodzaju*, lecz z racji jego zaginięcia możemy obecnie uznać za paralelne wobec *Komentarza* Dydyma wspomniane tu *Homilie* Orygenesesa, por. G. Heidl, *Some traces of an ancient Latin compilation of Origen's „Commentary on Genesis”*, REA 46 (2000) 3-30.

¹⁹ Origenes, *In Genesin hom.* XIII 4, SCh 7, 326-328, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31/1, 130.

²⁰ Tamże, s. 328, PSP 31/1, 131.

²¹ Wielokrotnie powtarza Dydym twierdzenie, że człowiek jest pierwszym stworzeniem, gdy chodzi o jego godność, gdyż wszystkie inne byty, stworzone chronologicznie wcześniej, zaistniały dla pożytku człowieka, por. np. I 58-60.

²² *In Genesin* I 59, SCh 233, 152.

ἕητοῦ) rozumieć by je można w ten sposób, że chodzi tu o człowieka jako istotę złożoną (τὸ σύνθετον)²³. W tym miejscu zwraca jednak uwagę na dwa istotne momenty, które zmuszają do dalszego poszukiwania sensu tego biblijnego zdania. Po pierwsze, człowiek jest istotą złożoną z dwu lub trzech komponentów. Po drugie, idąc za terminologią św. Pawła, mówić można o człowieku wewnętrznym (dusza) i człowieku zewnętrznym (ciało). Dydym stawia pytanie, do czego właściwie odnosi się owa stwórcza zapowiedź Boga. Komentując dalej zdanie „Uczyńmy człowieka...” Dydym stwierdza, iż człowiek nie został stworzony „na obraz Boga” jako istota złożona, bo Bóg nie jest antropomorficzny. Na dowód takiej tezy wykazuje, że obrazowe wypowiedzi Pisma Świętego dotyczące Boga nie dają się odnieść do człowieka:

„Powiedziane jest, że Bóg jest Duchem i Światłem; otóż Duch i Światło nie mają kształtu człowieka. Pismo wyjaśnia nadto, że Bóg ma siedem oczu, które patrzą na całą ziemię²⁴; otóż człowiek ma tylko dwoje; ze względu na to człowiek nie może uważać, iż istnieje na obraz Boży; nie mówimy wcale, że Bóg ma siedem oczu zmysłowych, ale mówimy to po to, by odkryć, w jaki sposób człowiek istnieje na obraz Boży²⁵.”

I nieco niżej:

„Powiedziano o Bogu, że ma skrzydła [...] otóż człowiek jest stworzeniem bez skrzydeł; to, co nie ma skrzydeł nie może mieć obrazu i podobieństwa Boga²⁶.”

Po ukazaniu tego typu argumentów Dydym stara się podać właściwy sens słów: „stworzony na obraz Boga”. Wprowadza w tym miejscu dość nieoczekiwane jeden z trzech włączonych do tego komentarza tekstów św. Pawła, które traktują o *obrazie Boga*, mianowicie zdanie z I Listu do Koryntian: „Mężczyzna zaś nie powinien nakrywać głowy, bo jest obrazem i chwałą Boga²⁷”. Z tych słów św. Pawła wynikałoby, że człowiek (mężczyzna) jest jednak obrazem Boga, ale Dydym używa tego tekstu jedynie na poparcie tezy, iż człowiek nie jest obrazem jako istota stworzona.

Po odczytaniu z *Komentarza* powyższych informacji zapytać możemy ponownie, co oznacza konkretnie fakt, że człowiek stworzony został i istnieje na obraz Boga? Komentując zdanie „Bóg stworzył mężczyznę i kobietę” (Rdz 1, 27) Dydym powiada:

„Także kobieta jest na obraz Boga, bo oboje [to znaczy: i mężczyzna i kobieta] mają te same zdolności: mogą naśladować Boga (μιμήσεως πρὸς Θεόν), uczestniczyć w Duchu świętym i osiągnąć cnotę²⁸.”

²³ Por. tamże I 55.

²⁴ Por. Za 4, 10.

²⁵ In *Genesis* I 56-57, SCh 233, 142-144.

²⁶ Tamże I 57, SCh 233, 144.

²⁷ 1Kor 11, 7.

²⁸ In *Genesis* I 62, SCh 233, 158.

Zdanie to dostarcza nam pierwszych pozytywnych wskazówek dotyczących nauki Dydyma odnośnie do problemu egzystencji człowieka na obraz Boga. Mowa jest o trzech zdolnościach, z których Dydym rozwija w swym dziele przede wszystkim jedną: zdolność do naśladowania (μίμησις) Boga.

2. Rozumność. Zobaczmy zatem, jak Dydym rozumie naśladowanie Boga przez człowieka, które jest – jego zdaniem – elementem istnienia na obraz Boga. W tekście egzegezy opisu stworzenia człowieka Dydym stwierdza:

„Człowiek istnieje na Jego obraz jako stworzenie Boże zdolne do posiadania (używania) rozumu”²⁹.

Wyznacznikiem człowieczeństwa i zarazem bycia na obraz Boga jest więc w tym kontekście rozumność. Dydym wielokrotnie powraca w swym *Komentarzu* do tematu rozumności człowieka, przy tej okazji obserwujemy daleko posunięty pluralizm terminologii. Warto usystematyzować pojęcia używane w tym kontekście przez Aleksandryjczyka, pamiętając przy tym o ich biblijnym rodowodzie. W tekście cytowanym powyżej, gdzie określa Dydym człowieka jako „stworzenie Boże zdolne do posiadania (używania) rozumu”, w znaczeniu „rozum” występuje wieloznaczny rzeczownik grecki ὁ λόγος. W znaczeniu „rozum” używa go Dydym w swym *Komentarzu* zawsze jako terminu, który w sposób bardzo czytelny odróżnia człowieka od zwierząt³⁰. Podczas gdy te nazywa Dydym niezmiennie istotami bez rozumu, ἄλογα³¹, człowiek zdefiniowany jest w sposób następujący: ὁ ἄνθρωπος λογικός ἐστίν³². Czasem zamiast rzeczownika ὁ ἄνθρωπος używa Dydym po prostu λογικός³³. W innym miejscu jako synonimy rzeczownika ὁ ἄνθρωπος występują połączenia: τὸ λογικὸν ζῷον³⁴ jako wyraźna kontrapozycja do owych ἄλογα oraz λογικὴ φύσις³⁵. Kilkakrotnie używa Dydym także pokrewnego do λόγος rzeczownika ὁ λογισμός³⁶, który oznacza między innymi „myślenie, rozumowanie”. Dydym stwierdza, że gdy człowiek grzeszy, jego λογισμός krytykuje grzech człowieka, co oznacza, że Bóg jest i przemawia w ludzkim umyśle (διάνοια)³⁷. Termin διάνοια pojawia się w *Komentarzu* także wówczas, gdy Dydym tłumaczy, w jaki sposób Bóg przemówił do kobiety po grzechu w raju (Rdz 3, 13): „przemówił w jej umyśle” (διάνοια)³⁸. Rzeczownik ten występuje bardzo często w Biblii,

²⁹ Tamże I 59, SCh 233, 150.

³⁰ Rzeczownik ten występuje jeszcze m.in. w I 81-82.

³¹ Występowanie rzeczownika ἄλογον por. np.: I 48, 50, 67, 82; II 157.

³² In *Genesis* I 59, SCh 233, 150.

³³ Por. tamże I 35.

³⁴ Por. tamże I 60.

³⁵ Por. tamże I 44-45.

³⁶ Por. tamże I 44-45; I 81 i in.

³⁷ Por. tamże I 95.

³⁸ Tamże I 95, SCh 233, 222.

także w interesującym nas teraz znaczeniu „rozum, umysł”. W Starym Testamencie (oczywiście w LXX) używa go Hiob: σοφὸς γὰρ ἔστιν διανοία κραταιὸς τε καὶ μέγας – „Umysł to mądry, a siła potężna” (Hi 9, 4)³⁹. W Nowym Testamencie natomiast obserwujemy go m.in. u Ewangelistów w przykazaniu miłości. Ciekawe jest to, iż w cytowanym w Ewangelii starotestamentalnym tekście Księgi Powtórzonego Prawa⁴⁰ w tłumaczeniu LXX w ogóle nie ma mowy o umyśle⁴¹. Powtarzając naukę o istotnej różnicy między człowiekiem i zwierzętami mówi Dydym:

„Zwierzęta (ἄλογα ζῷα) uczestniczą w odczuwaniu, stworzone zostały one podczas pentady. Ludzie, uczestnicząc w odczuwaniu, mają coś ważniejszego: rozum (νοῦς) i rozumowanie (λογισμός)”⁴².

Obok terminu λογισμός użyty tu został rzeczownik ὁ νοῦς, który w tekście *Komentarza* występuje znacznie częściej od wyżej wymienionych. Pierwszym jego znaczeniem jest „umysł, rozum”. Fakt ten tłumaczy większą częstotliwość występowania terminu νοῦς w badanym znaczeniu w tekście *Komentarza*. Jedną z podanych przez Dydyma quasi-definicji człowieka jest bowiem stwierdzenie, że człowiek jest to rozum (νοῦς) i dusza (ψυχή)⁴³. W dwu innych miejscach ogranicza Dydym to określenie do interesującego nas obecnie terminu νοῦς: „Według innej interpretacji człowiek stający się na obraz i podobieństwo Boga, to rozum (νοῦν)”⁴⁴. Rozum rządzi „dzikimi zwierzętami”, przez które alegorycznie rozumie Dydym siły przeciwne człowiekowi⁴⁵. Komentując część wersu Rdz 1, 22: „Bóg im pobłogosławił” Dydym zauważa⁴⁶, że zdanie to następuje tylko po opisie stworzenia człowieka. Bóg nie błogosławi innych stworzeń, jedynie człowieka. Błogosławieństwa te, określał przez Dydyma jako „duchowe” (εὐλογίαι πνευματικαί) dosięgają rozumu (νοῦς) i człowieka wewnętrznego: jest to czytelne nawiązanie do terminologii Pawłowej⁴⁷. Błogosławieństwa te nie są zatem przeznaczone dla bytów bez rozumu

³⁹ Dla przejrzystości przykładów podaję tu sigła zgodne z systemem Biblii Tysiąclecia (BT³) oraz zawarty w niej polski przekład.

⁴⁰ Por. Pwt 6, 5; 10, 12; 30, 6.

⁴¹ Por. Pwt 6, 5 (wg LXX): καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου; (wg NT) Łk 10,27: Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν; Mk 12, 30: καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου.

⁴² In *Genesis* I 44, Sch 233, 116.

⁴³ Por. tamże I 62.

⁴⁴ Tamże I 60, Sch 233, 152-154.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. tamże I 43-44.

⁴⁷ Por. Ef 1, 3.

(ἄλογα). Błogosławieństwa cielesne (εὐλογίαί σωματικάί) natomiast to zdrowie, piękny kształt ciała i inne⁴⁸. Rzeczownik νοῦς – podobnie jak omówiony wyżej διάνοια – jest terminem biblijnym, obserwujemy jego użycie u św. Pawła⁴⁹. Innym użytym przez Dydyma terminem dotyczącym rozumu jest rzeczownik ἡ σύνεσις. Do alegorycznej interpretacji opisu piątego dnia stworzenia⁵⁰ włącza Dydym zdanie:

„Bóg chce wyciągnąć człowieka z cienia grzechu i doprowadzić do stanu przed upadkiem jego rozum (σύνεσις), by człowiek wiedział, co jest właściwe dla natury rozumnej (λογική φύσις)”⁵¹.

Właściwym znaczeniem rzeczownika ἡ σύνεσις jest „połączenie się”, używa się go jednak także w znaczeniu „rozum, bystrość, wiedza”. Dydym wielokrotnie używa terminu σύνεσις właśnie w tym drugim znaczeniu. Czyni to zgodnie z terminologią LXX i Nowego Testamentu⁵². Charakterystyczną dla człowieka cechą jest posiadanie rozumu. Fakt ten został, jak widzieliśmy wyżej, określony przez Dydyma w różny sposób. Do listy terminów oznaczających rozumność człowieka dołączyć należy także użyty przez autora rzeczownik ἡ γνώσις, oznaczający „szukanie wiedzy; wiedzę, poznanie”. Dydym mówi:

„Bóg dał człowiekowi władzę (ἐξουσία) i poznanie (γνώσις), aby wiedział, co jest dla niego pożyteczne”⁵³.

Także i w stosunku do rzeczownika γνώσις, który dał nazwę potężnemu ruchowi religijno-intelektualnemu starożytności – gnozie, powiedzieć można bez wahania, iż jest terminem biblijnym⁵⁴. Do grupy terminów związanych z zagadnieniem rozumności człowieka należy także ἡ φρόνησις. Rzeczownik ten oznacza przede wszystkim „myślenie; rozum; mądrość”. Dydym mówi:

„Rozumna istota (λογικὸν ζῶον) używa rozumu (φρόνησις), by ocenić, co powinna czynić, czego nie czynić, czego należy szukać, a czego unikać, co jest naganne, a co chwalebne”⁵⁵.

Obserwujemy tu paralelizm terminologiczny, który wręcz nasuwa przekonanie o synonimiczności terminów φρόνησις i λόγος. W innym miejscu *Komentarza*

⁴⁸ Por. Ef 1, 3.

⁴⁹ Por. np. Flp 4, 7 oraz 1Kor 14, 14.

⁵⁰ Por. Rdz 1, 20-23.

⁵¹ In *Genesis* I 44-45, SCh 233, 118.

⁵² Por. Wj 31, 6; Dn 5, 11; Iz 29, 14; 1 Kor 1, 19 (tu Paweł cytuje Izajasza).

⁵³ In *Genesis* I 67, SCh 233, 168.

⁵⁴ Por. Hi 11, 6 (wg LXX): εἶτα ἀναγγελεῖ σοι δύναμιν σοφίας ὅτι διπλοῦς ἔσται τῶν κατὰ σέ καὶ τότε γνώση ὅτι ἀξιά σοι ἀπέβη ἀπὸ κυρίου ὧν ἡμάρτησας; (wg NT) 2Kor 10, 5: καὶ πᾶν ὑψωμα ἐπαυρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοήν τοῦ Χριστοῦ.

⁵⁵ In *Genesis* I 27, SCh 233, 76.

cytuje Dydym zdanie z Księgi Przysłów⁵⁶ zawierające interesujący nas termin: ἐν γέλῳτι ἄφρων πράσσει κακά ἢ δὲ σοφία τίκει φρόνησιν. Oddamy je tu jak najdosłowniej jako: „Głupiec śmiejąc się popełnia zło, mądrość (σοφία) zaś rodzi rozumne postępowanie (φρόνησις)”. Spotykamy go także w innym utworze dydaktycznym, mianowicie w Księdze Hioba: ὅτι καρδίαν αὐτῶν ἔκρουσας ἀπὸ φρονήσεως διὰ τοῦτο οὐ μὴ ὑψώσης αὐτούς – „Zamknąłeś ich umysł przed rozsądkiem, nie dopuścisz do ich triumfu” (Hi 17, 4). Termin φρόνησις jest więc kolejnym greckim rzeczownikiem, użytym przez Dydyma w kontekście rozumności człowieka, który występuje w Biblii. Przy czym pisząc „Biblia” myślę tu przede wszystkim o greckim tekście LXX, na którym bazowali Aleksandryjczycy⁵⁷.

3. Władza. Komentując tekst: „Napełnijcie ziemię i opanujcie ją; rządźcie rybami morskimi, ptakami niebieskimi, wszelkimi zwierzętami na ziemi i wszystkim, co pełza po ziemi” (Rdz 1, 28) Dydym stwierdza, że Bóg uczynił człowieka tak, by rządził zwierzętami, które zostały dla niego stworzone⁵⁸. Wielokrotnie w badanym przez nas komentarzu powraca przekonanie, że cały świat stworzony został dla człowieka (διὰ τὸν ἄνθρωπον). Jednakże Dydym stawia akcent nie na tej antropocentrycznej celowości stworzenia, lecz konkluduje:

„Człowiek jest Jego obrazem w ten sposób, że uczestniczy on w Jego władzy rządzenia (κατὰ τὸ ἄρχειν)”⁵⁹.

Jednym z aspektów rozumienia przez Dydyma wyrażenia κατ’ εἰκόνα Θεοῦ jest zatem współdziałanie człowieka w Boskiej władzy rządzenia. Człowiek jest więc obrazem κατὰ τὸ ἄρχειν. Pierwszym znaczeniem czasownika ἄρχειν jest „zaczynać, zacząć”, podobnie jak rzeczownik ἡ ἀρχή otwierający tekst Pisma św. (LXX) i Ewangelii wg św. Jana, oznacza „początek”⁶⁰. Nas interesuje teraz dalsze znaczenie, które posiadają zarówno te dwa słowa, jak i terminy z nimi pokrewne, wyrażające idee posiadania władzy. Dydym stwierdza:

⁵⁶ Por. Prz 10, 23 (wg LXX).

⁵⁷ We wstępie do wydania *In Zachariam* Dydyma (SCH 83, 45-46) Louis Doutreleau przedstawia hipotezę, w myśl której oprócz egzemplarza LXX, jaki dziś znamy, Dydym korzystał jeszcze z innej wersji tego przekładu. Na potwierdzenie słuszności tego przypuszczenia Doutreleau wykazuje, iż tekst cytowany przez Dydyma różni się miejscami od wersji nam znanej. Odnoszę się do tego pomysłu bardzo ostrożnie z dwu podstawowych powodów: po pierwsze, nie należy zapominać, iż nasz autor był od dziecka człowiekiem niewidomym i parafraza tekstu biblijnego w jego ustach wcale nie musi oznaczać od razu istnienia innej wersji LXX. Po drugie, istnienie takiego przekładu należałoby udowodnić na podstawie analizy tekstów wszystkich Aleksandryjczyków, zwłaszcza Orygenesa.

⁵⁸ Por. *In Genesin* I 57.

⁵⁹ Tamże I 57, SCH 233, 144.

⁶⁰ Por. Rdz 1, 1: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν; J 1, 1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.

„to dlatego, że człowiek stworzony jako rozumny (ὁ ἀνθρώπος λογικός) naśladuje Boga rządząc (ἄρχειν) podporządkowanymi sobie stworzeniami, może on być na obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga”⁶¹.

Ponownie używa przy tym zwrotu κατὰ τὸ ἄρχειν. W słowach tych odnajdujemy drugi, obok rozumności, aspekt naśladowania Boga przez człowieka, o którym mówi Dydim, jak ukazaliśmy wyżej, iż jest jedną z trzech zdolności potwierdzających istnienie na obraz Boga. Powracając do zdania: „Aby zarządzili rybami morskimi” (Rdz 1, 28) powtarza Dydim wyjaśnienie, że człowiek ma władzę rządzenia. W tym miejscu na określenie tej władzy używa Dydim rzeczownika τὸ ἀρχικόν. Jako dowód twierdzenia, iż władza ta jest szczególnym darem Bożym danym tylko człowiekowi, ukazuje autor fakt, że człowiek rządzi zwierzętami często większymi niż on sam, nawet dziecko może prowadzić wielkie trzody. „Nie byłoby to możliwe, gdyby człowiek nie otrzymał od Boga władzy (ἀρχή) nad nimi”⁶². Człowiek jako stworzenie rozumne (λογικὸν ζῷον) ma siłę boską (θεία δύναμις), dzięki której zwierzęta są mu poddane⁶³. Dydim definiuje tę władzę (ἀρχή) jako prawowite władanie (νόμιμος ἐπιτοασία)⁶⁴. Obserwacja świata zwierząt umożliwia dostrzeżenie częstego zjawiska, że wśród zwierząt występują jednostki przewodzące innym. Jednocześnie Dydim stwierdza, że to przewodzenie, kierowanie stadem, nie może być nazwane władaniem (którą to ideę oddaje czasownikiem ἄρχειν): „Żadne stworzenie nie włada podobnymi sobie”⁶⁵. Przewodnik stada idzie na przód dzięki naturze, nie dzięki rozumowi. Z tych rozważań Dydyma wnioskujemy istnienie ścisłego związku między istnieniem człowieka κατ’ εἰκόνα a władzą rządzenia (ἀρχή) i posiadaniem rozumu (νοῦς). Dydim ponownie stwierdza:

„człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, aby rządzić podporządkowanymi sobie zwierzętami”⁶⁶.

Według innej interpretacji człowiek stający się na obraz i podobieństwo Boga, to rozum (νοῦς). Tak pojmowany rozum rządzi „dzikimi zwierzętami”, przez które alegorycznie rozumie Dydim siły przeciwne człowiekowi⁶⁷. Tę myśl powtarza w innym miejscu, twierdząc, iż człowiek otrzymał władzę nad wymienionymi w Psalmach wężami, przez które Dydim rozumie wszelkie namiętności⁶⁸.

⁶¹ In *Genesis* I 57, SCh 233, 146.

⁶² Tamże I 60, SCh 233, 152.

⁶³ Por. tamże I 60-61.

⁶⁴ Por. tamże I 60.

⁶⁵ Tamże I 59, SCh 233, 150.

⁶⁶ Tamże I 60, SCh 233, 152. Filon ukazuje ten problem w identyczny sposób, ilustrując swą naukę tymi samymi przykładami, co potwierdza jego wpływ na Dydyma; por. *De opificio* 84-85.

⁶⁷ Por. In *Genesis* I 59.

⁶⁸ Por. tamże I 61-62.

Zgodnie z wykładem Dydyma człowiek ma rządzić wszystkim, będąc stworzonym κατ' εἰκόνα Θεοῦ⁶⁹. Władza apostołów wyrażała się następnie przez fakt, że mogli oni chodzić po węzach i źmijach⁷⁰. Także w tym tekście użył Dydim omawianego obecnie czasownika (tym razem, zgodnie z kontekstem, w *imperfectum*: ἡρχομαι). Dalej powiada Dydim, że „święci rządzą wszystkimi ludźmi powodując przez słowo ich przejście od stanu gorszego do lepszego”⁷¹. Nasz autor wyjaśnia, iż różne są formy posiadania⁷² i sprawowania władzy:

„Inaczej kieruje uczniami nauczyciel, inaczej rządzi niewolnikami ich pan, inaczej dowódca dowodzi swoim wojskiem. Także i zwierzętami, które nie posiadają rozumu, inaczej rządzi człowiek”⁷³.

Oddając dokładnie myśl Dydyma przetłumaczyłem w tym miejscu ἄρχει stosując różne – stosowne w danym kontekście – odpowiedniki polskie. Współdział człowieka we władzy rządzenia, która tłumaczy istnienie człowieka na obraz Boga, wyrażony został w *Komentarzu* Dydyma najczęściej czasownikiem ἄρχειν i pokrewnymi rzeczownikami (ἄρχή i ἀρχικόν). W jednym z wielu tekstów, w których wyjaśnia Dydim, iż człowiek został stworzony po to, by rządził (ἄρχειν) zwierzętami, Bóg określony jest trzema tytułami: Stwórcą (δημιουργός), Król (βασιλεύς) i Władca (ἄρχων). Z takiego użycia nomenklatury dotyczącej Boga wnioskować można, że władanie należy do charakterystycznych dla Boga właściwości, tak jak stwarzanie i królowanie. Gdy zwrócimy uwagę na ten istotny dla nas fakt, łatwiej będziemy mogli zrozumieć pogląd Dydyma dotyczący godności człowieka stworzonego i istniejącego na obraz Boga, która wyraża się w uczestnictwie w jednym z wymienionych wyżej Bożych przymiotów.

Drugim terminem, którym oddał Dydim ideę panowania człowieka nad światem stworzeń jest, znacznie rzadziej występujący, rzeczownik ἡ ἐξουσία. Podstawowe znaczenia tego rzeczownika to „możliwość; prawo, uprawnienie; przemoc; żądza panowania; potęga”. Dydim jednakże używa go w sensie „władza, prawo wykonywania władzy”. Jego występowanie w tekście *Komentarza* zaobserwowaliśmy już przy okazji omawiania terminu ἡ γνῶσις. Dydim stwierdza:

„Bóg dał człowiekowi władzę (ἐξουσία) i poznanie (γνῶσις), aby wiedział, co jest dla niego pożyteczne”⁷⁴.

⁶⁹ Por. tamże I 61.

⁷⁰ Por. Ps 91, 13.

⁷¹ In *Genesis* I 61, SCh 233, 156.

⁷² Przez to rozumiem tutaj coś uprzedniego w stosunku do „sprawowania” władzy.

⁷³ In *Genesis* I 66-67, SCh 233, 166.

⁷⁴ Tamże I 67, SCh 233, 168.

W innym miejscu czytamy:

„człowiek ma władzę (ἐξουσιάζειν) nie tylko co do rolnictwa, lecz także nad surowcami naturalnymi, które wykorzystuje w różny sposób, choć ich nie uprawia”⁷⁵.

W tym miejscu prawdę o władaniu człowieka na ziemi wyraża czasownik ἐξουσιάζω, który oznacza „mieć moc, prawo”, w naszym kontekście tłumacząc go po prostu jako „władać, rządzić, panować”. Rzeczownik ἐξουσία, jak i terminy jemu pokrewne, występuje w greckim tekście Pisma Świętego. Wulgata natomiast tłumaczy go zazwyczaj jako *potestas*⁷⁶. Władzę człowieka na ziemi określa Dydim także terminem ἡ δεσποτεία, którego denotacja obejmuje najpierw wszelką władzę samowładczą, jest on jednak także używany na oznaczenie władzy prawowej i takie właśnie znaczenie ma δεσποτεία u Dydyma. Termin ten występuje w opisie władzy człowieka na ziemi, która ujawnia się między innymi w możliwości korzystania z surowców naturalnych. W tym kontekście stwierdza Dydim z entuzjazmem: „Wielka jest na ziemi władza (δεσποτεία) człowieka”⁷⁷. Wyraz ten występuje jednak u Dydyma dość rzadko. Obserwujemy również występowanie w *Komentarzu* pokrewnego rzeczownika ὁ δεσπότης⁷⁸ w znaczeniach dosłownych „pan; właściciel; władca”. Gdy chodzi o jego biblijne tradycje stwierdzić mogą na podstawie własnej kwerendy, iż w formie rzeczownikowej znajdujemy go bardzo rzadko⁷⁹. Natomiast terminem bardzo często używanym, w obu Testamentach, jest pokrewny rzeczownik ὁ δεσπότης⁸⁰. Rzeczownik δεσπότης odnosi się wyłącznie do Boga. Ideę panowania jakiegoś człowieka oddaje Pismo używając omówionego już przez nas ἄρχειν⁸¹ lub czasownikiem ἀφηγέομαι („być przywódcą”)⁸². Termin δεσπότης łączony jest zwykle z κύριος σάβαωθ⁸³. Zupełnie naturalne jest użycie tego słowa w modlitwach, tu występuje ono zwykle w wokatiwie

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Por. Ps 136, 8 (LXX 135,8); Dn 7, 6; J 1, 12; J 5, 27; Rz 9, 21. Odnosnie do ostatniego miejsca warto zauważyć, iż św. Paweł cytuje w tym miejscu fragment starotestamentalnej *Księgi Jeremiasza*, w którym jednak – przynajmniej w znanej nam wersji LXX – rzeczownik ἐξουσία nie występuje, a idea władzy Boga nad Izraelem jest wyrażona opisowo.

⁷⁷ In *Genesis* I 66. Tekst *Komentarza* jest w tym miejscu częściowo zrekonstruowany przez Nautina.

⁷⁸ Por. tamże.

⁷⁹ Por. Ps 103, 22 (LXX 102, 22).

⁸⁰ Dobrym przykładem jest tu tekst Iz 1, 24.

⁸¹ Por. Sdz 16, 27: και ὁ οἶκος πλήρης τῶν ἀνδρῶν και τῶν γυναικῶν και ἐκεῖ πάντες οἱ ἄχοντες τῶν ἀλλοφύλων και ἐπὶ τὸ δῶμα ὡς ἑπτακόσιοι ἄνδρες και γυναῖκες οἱ θεωροῦντες ἐν παιγνίαις Σάμψων.

⁸² Por. Ez 21,30: και σὺ βέβηλε ἄνομε ἀφηγοῦμενε τοῦ Ἰσραηλ οὗ ἦκε ἡ ἡμέρα ἐν καιρῷ ἀδικίας πέρας.

⁸³ Por. Iz 3, 1; 10, 33 i in. Wulgata tłumaczy ten tytuł jako: „Dominus Deus exercituum” (Iz 3, 15; 12, 2 i in.) lub rzadziej: „Dominator Dominus exercituum” (Iz 10, 33).

jako δέσποτα. W *Księdze Rodzaju* Abram modli się tak: δέσποτα τί μοι (O Panie, mój Boże)⁸⁴ i podobnie: δέσποτα κύριε (O Panie, mój Boże)⁸⁵. W Nowym Testamencie natomiast rzeczownik, którego pochodzenie badamy, występuje w pięknej modlitwie Symeona, nazywanej od przekładu Wulgaty „Nunc dimittis”⁸⁶. Poza licznymi przypadkami zastosowania w Piśmie Świętym terminu ὁ δεσπότης w tym kontekście⁸⁷, Ewangelie niezmiernie często używają terminu ὁ οἰκοδεσπότης w dwu znaczeniach: jako „gospodarz, pan domu” (Wulgata oddaje ten termin pięknym starożytnym *pater familias*)⁸⁸ oraz „ojciec rodziny” (oczywiście tłumaczone przez Hieronima także jako *pater familias*)⁸⁹.

4. Inne użycie rzeczownika εἰκόν. Omówiłem wyżej naukę Dydyma dotyczącą człowieka stworzonego i istniejącego na obraz Boga. W kontekście tym rzeczownik εἰκόν występował zwykle z genetiwem Θεοῦ, w innych przypadkach takiego połączenia z całkowitą pewnością można się domyślać. Czy Dydym w swej antropologii używał także rzeczownika εἰκόν w innych połączeniach? Komentując wspomniany już fragment Księgi Rodzaju mówiący o potopie Dydym nazywa ludzi „ziemskimi”, „bo stracili obraz niebieski (ἀπολωλεκότες τὴν ἐπουράνιον εἰκόνα)”⁹⁰. W tekście tym występuje czasownik ἀπόλλυμι („zniszczyć; zgubić”), który – jak uznaliśmy omawiając połączenie Θεοῦ εἰκόν rozumieć tu należy raczej jako „uczynić zakrytym”, bo εἰκόν Θεοῦ w rozumieniu Dydyma nie podlega „zniszczeniu” czy „zgubieniu”. Obserwujemy tu także inne połączenie rzeczownika εἰκόν – zwrot „obraz niebieski”. Zdaniem Dydyma grzesznik (grzeszna dusza) „nosi obraz ziemski”⁹¹. Tekst oryginalny φορεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ χοῦκου pozwala skojarzyć tę wypowiedź ze zdaniem św. Pawła: „A jak nosiliśmy obraz ziemskiego [człowieka], tak też nosić będziemy obraz [człowieka] niebieskiego” (1Kor 15, 49). Analiza obu fragmentów, *Komentarza* Dydyma i Listu św. Pawła, pozwala stwierdzić, iż mamy tu bezsprzecznie do czynienia z cytatem – Dydym wykorzystuje myśl św. Pawła, zarówno co do słownika, jak i co do sensu. „Obraz ziemski” (τοῦ χοῦκου εἰκόν) wyraźnie przeciwstawiony jest „niebieskiemu” (τοῦ ἐπουράνιου εἰκόν). Fakt posiadania określonego obrazu wyraża czasownik φορέω („nosić”). Moje przypuszczenie, poparte ukazaniem paralelnych terminów, wzmacnia dodatkowo fakt, że Dydym zacytował omawiane

⁸⁴ Por. Rdz 15, 2. W Wulgacie: „Domine Deus”.

⁸⁵ Por. Rdz 15, 8. Wulgata konsekwentnie: „Domine Deus”.

⁸⁶ Por. Łk 2, 29.

⁸⁷ Por. Dn 3, 37; Dz 4, 24; Ap 6, 10.

⁸⁸ Por. Mt 10, 25; 13, 27; 20, 1; 20, 11; 21, 33; 24, 43; Mk 14, 14 (*semel*); Łk 12, 39; 13, 25; 22, 11.

⁸⁹ Por. Mt 13, 52.

⁹⁰ *In Genesis* II 193, Sch 244, 120.

⁹¹ Por. tamże I 50-51, Sch 233, 133.

zdanie w znacznie dalszej części swego traktatu⁹². Wszystkie byty, które straciły obraz Boga, noszą ziemski⁹³. Przez swe nawrócenie i pokutę człowiek może jednak odrzucić obraz ziemski a przyjąć niebieski⁹⁴. Przeciwwstawienie człowieka sprawiedliwego i żyjącego w grzechu (ziemskiego) odnajdujemy w innym fragmencie dzieła Dydyma:

„Kto pełni wolę Boga, staje się Jego dzieckiem, ponieważ człowiek pełniący sprawiedliwość narodził się z Boga, ten zaś, co dopuszcza się grzechu, jest potomkiem diabła, który jest ojcem grzechu, i ma jako rodzinę towarzystwo ludzi zrodzonych z tego ojca. Bóg rozkazuje mu więc opuścić to, co nazwane jest ziemią – ponieważ nie ma nic niebieskiego (οὐράνιον) w tym przeciwniku, diablu, lecz wszystko jest ziemskie (γῆϊνα) –, aby zdjawszy z siebie obraz ziemski (εἰκὼν τοῦ κοῖτου) ponownie przybrał obraz niebieski (εἰκὼν τοῦ ἐπουρανίου)”⁹⁵.

5. Podobieństwo do Boga. Czas teraz przyjrzeć się drugiemu terminowi zawartemu w omawianym wyrażeniu biblijnym, mianowicie ἡ ὁμοίωσις, który oznacza „upodobnienie się, podobieństwo”. Nas interesować będzie obecnie to drugie znaczenie greckiego rzeczownika: „podobieństwo”. Termin „podobieństwo” oddaje Dydim trzema rzeczownikami: ἡ ὁμοιότης, ἡ ὁμοίωσις, ἡ ἐμφέρεια. Tego ostatniego terminu nie biorę pod uwagę z dwu względów: po pierwsze, występuje on w tekście *Komentarza* tylko raz (zauważymy go podczas omawiania pozostałych terminów oznaczających podobieństwo); poza tym poszukujemy odpowiedzi na pytanie o sens sformułowania „na obraz i podobieństwo Boga”, w takiej zaś koniunkcji rzeczownik ἐμφέρεια nie występuje. Gdy chodzi o terminy ὁμοιότης i ὁμοίωσις, nie sposób omawiać ich osobno nie popadając w sztuczne dzielenie integralnych wypowiedzi Dydyma. Nasz autor używa bowiem niekiedy interesujących nas rzeczowników obok siebie.

Septuaginta mówiąc o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo” używa terminu ὁμοίωσις. Poza cytataми z komentowanej przez siebie Księgi Rodzaju⁹⁶ Dydim używa go także – zgodnie z przekładem Septuaginty – we fragmencie *Księgi Ezechiela*⁹⁷. Termin ὁμοιότης jest także – podobnie jak rzeczownik ὁμοίωσις – wyrażeniem biblijnym. W greckim przekładzie Septuaginty występuje w Księdze Rodzaju, w opisie trzeciego dnia stworzenia (Rdz 1, 11–12). Terminu „podobieństwo” brak w tłumaczeniu tego fragmentu w Biblii Tysiąclecia (podobnie jak nie znajdziemy go w przekładzie Wulgaty⁹⁸). Podam

⁹² Por. tamże I 104.

⁹³ Por. tamże II 193.

⁹⁴ Por. tamże I 51.

⁹⁵ Tamże II 210, SCh 244, 138.

⁹⁶ Por. tamże I 56 ; I 58 i in.

⁹⁷ Por. Ez 28, 12.

⁹⁸ Por. Rdz 1, 11 (wg Wulgaty): „Et ait germinet terra herbam virentem et facientem semen et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum cuius semen in semet ipso sit super terram et

teraz tekst tych dwu wersów według Biblii Tysiąclecia z (wyróżnionymi przez podkreślenie) dodatkami według Septuaginty.

„[Bóg] rzekł: Niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku i podobieństwa (ὁμοιότης) owoce, w których są nasiona. I stało się tak. Ziemia wydała rośliny zielone: trawę dającą nasienie według swego gatunku i podobieństwa (ὁμοιότης) drzewa rodzące owoce, w których było nasienie według ich gatunków”.

Tekst powyższy komentuje Dydim w następujący sposób:

„Wyrażenie «według gatunku» odnosi się do⁹⁹ roślin w ogólności, natomiast «według podobieństwa» (ὁμοιότης) oznacza rodzaj”¹⁰⁰,

oraz podobnie w dalszej części *Komentarza*: „wyrażenie «według podobieństwa» (ὁμοιότης) oznacza rodzaj”¹⁰¹. Kontekst tych wypowiedzi, które zawierają wprawdzie interesujący nas termin „podobieństwo”, nie jest antropologiczny, dlatego ograniczę się jedynie do ukazania funkcji badanego pojęcia w tekście biblijnym i komentarzu Dydyma. Cytowane wyżej dwa fragmenty zawierające termin „podobieństwo” są przykładem, stosunkowo rzadkiego w badanym *Komentarzu*, użycia tego terminu bez aluzji do słów „na obraz i podobieństwo Boga”. Dwukrotnie obserwowaliśmy wyjaśnienie tekstu biblijnego słowami: „według podobieństwa (ὁμοιότης) oznacza rodzaj”¹⁰². W kontekście słów: „Ale ty odejdziesz do twych ojców w pokoju” (Rdz 15, 15), Dydim mówi:

„Człowiek gorliwy odejdzie do swych ojców według ducha, których jest synem przez podobieństwo (ὁμοιότης) obyczajów, nawet wtedy, gdy według ciała ojcami jego są ludzie źli”¹⁰³.

We wszystkich trzech przypadkach ogólne znaczenie pojęcia „podobieństwo” nadaje Dydim rzeczownikowi ὁμοιότης. W *Komentarzu* Dydyma napotykamy wiele ogólnych sformułowań będących powtórzeniem biblijnej prawdy o człowieku stworzonym „na obraz i podobieństwo Boże”. Za przykładem Septuaginty używa Dydim, jak wspomniano już wyżej, terminu ὁμοίωσις. Czy tylko ten termin jest w jego dziele związany z interesującym nas wyrażeniem „na obraz i podobieństwo Boże”? Ukazując, iż obrazowych wypowiedzi Pisma Świętego o Bogu nie można żadną miarą odnieść do człowieka Dydim mówi między innymi:

factum est ita. Et protulit terra herbam virentem et adferentem semen iuxta genus suum lignumque faciens fructum et habens unumquodque sementem secundum speciem suam et vidit Deus quod esset bonum”.

⁹⁹ Do tego miejsca tekst zrekonstruowany zgodnie z sensem wywodów Dydyma.

¹⁰⁰ *In Genesis* I 32, SCh 233, 88.

¹⁰¹ *Tamże* I 49, SCh 233, 28.

¹⁰² *Tamże* I 32 i I 49.

¹⁰³ *Tamże* II 232, SCh 244, 194.

„Powiedziane jest, że Bóg ma skrzydła, według słów świętego: «w cieniu Twych skrzydeł mnie ukryj» (Ps 7, 8); otóż człowiek jest stworzeniem bez skrzydeł, ten, kto nie ma skrzydeł nie może posiać obrazu i podobieństwa (ὁμοίωσις) Boga”¹⁰⁴.

Po wyjaśnieniu, iż nie powinniśmy rozumieć dosłownie tych Bożych skrzydeł, o których wspomina Psalmista, powiada Dydym:

„Trzeba więc zbadać, jak człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga [...]. Pokazano, że człowiek nie został stworzony na obraz jako istota złożona [...]. Należy więc inaczej rozumieć fakt, iż został stworzony na obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga”¹⁰⁵.

W analizie powyższego fragmentu rozważań Dydyma warto zwrócić uwagę na ciekawe zastosowanie cytowanego za *Księgą Rodzaju* zwrotu, którego znaczenie bada właśnie autor *Komentarza*: „na obraz i podobieństwo”. Po rozpoczęciu badań tego zwrotu Dydym przypomina wyłożoną już prawdę, iż nie wchodzi w grę przypisanie godności istnienia „na obraz” człowiekowi jako istocie złożonej (τὸ σύνθετον). Oznacza to, że w tym miejscu traktuje synonimicznie wyrażenie „na obraz Boga” i „na obraz i podobieństwo Boga”. Na innym miejscu Dydym powiada:

„Według innej interpretacji człowiek stający się na obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga, to rozum (νοῦς)”¹⁰⁶.

Odnosnie do różnicy między duszą człowieka a duszą zwierzęcia czytamy:

„Pismo mówi: «duszą każdego zwierzęcia jest jego krew»¹⁰⁷ [...], jednakże nie dotyczy to wszystkich dusz, lecz jedynie zwierząt bez rozumu, gdyż dusza człowieka została stworzona na obraz i podobieństwo (ὁμοιότης) Boga”¹⁰⁸.

W tym fragmencie widzimy, iż obok zwrotu „na podobieństwo” z użyciem rzeczownika ὁμοίωσις, który – jak zaznaczyłem – występuje w odpowiednim miejscu greckiego tekstu *Księgi Rodzaju*, nie unika Dydym także drugiego terminu: ὁμοιότης. Przy analizie znaczenia zwrotu „na obraz Boga” widzieliśmy, iż jednym z aspektów istnienia „na obraz” jest uczestnictwo człowieka we władzy Boga. Czy dotyczy to także podobieństwa do Boga? Dydym stwierdza:

„człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga, aby rządzić (ἵνα ἄρχῃ) podporządkowanymi sobie zwierzętami”¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Tamże I 56, SCh 233, 144.

¹⁰⁵ Tamże I 57, SCh 233, 144.

¹⁰⁶ Tamże I 60, SCh 233, 154.

¹⁰⁷ Kpł 17, 11. 14.

¹⁰⁸ In *Genesis* I 49, SCh 233, 128.

¹⁰⁹ Tamże I 60, SCh 233, 154.

I w innym miejscu:

„To dlatego, że człowiek stworzony jako rozumny naśladuje Boga rządząc (ἄρχειν) podporządkowanymi sobie stworzeniami, może on być na obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga”¹¹⁰.

Nawiązując zaś do władzy Apostołów powiada:

„Człowiek ma rządzić wszystkim, będąc stworzonym na obraz Boga. Gdy apostołowie doszli do tego stanu, że jest się na obraz i podobieństwo Boga, zarządzili (ἄρχειν) rybami morza duchowego, bo Chrystus uczynił ich rybakami ludzi”¹¹¹.

W trakcie dłuższego wykładu, gdzie rozważa istnienie „na obraz”, dochodzi także do drugiego członu interesującego nas wyrażenia („na podobieństwo”):

„Człowiek jest Jego obrazem w ten sposób, że uczestniczy on w Jego władzy rządzenia (ἄρχειν). Poucza o tym wypowiedź Apostoła: «Chcę, byście wiedzieli, że głową mężczyzny jest Chrystus, zaś głową kobiety jest mężczyzna» (1Kor 11, 3). Jak mężczyzna jest pod władzą Chrystusa, tak kobieta jest pod władzą mężczyzny, ponieważ dla niej mężczyzna jest głową. Podobieństwo (ὁμοιότης) powinno być rozumiane analogicznie, ponieważ nie ma tego samego znaczenia u Boga i u człowieka. To tak, jak gdy mówimy, że lekarz zajmuje się leczeniem a architekt budowaniem, ponieważ każdy z nich wykonuje pracę”¹¹².

Podsumowując ten przegląd wypowiedzi Dydyma stwierdzić można, iż uczestnictwo we władzy Boga (zawsze obserwujemy tu czasownik ἄρχειν) tłumaczy zarówno fakt stworzenia i istnienia człowieka „obraz Boga”, jak i „na Jego podobieństwo”. Warto przy tym zauważyć, iż ponownie, przy zdecydowanej większej częstotliwości występowania rzeczownika ὁμοίωσις, w tekście ostatnim występuje synonimiczny w tym kontekście termin ὁμοιότης.

6. Między obrazem a podobieństwem. Wciąż aktualne pozostaje jedno z głównych pytań, jakie zadać sobie musi badacz odtwarzający z różnych wypowiedzi naszego autora – niczym archeolog starożytną wagę z łupin i skorup – jego myśl antropologiczną: czy, zdaniem Dydyma, można mówić o jakiejś różnicy między istnieniem człowieka „na obraz Boga” a istnieniem „na obraz i podobieństwo Boga”? Problem ten zastanowił także autora badanego przez nas *Komentarza*. Oto próba rozróżnienia pojęć „obraz” i „podobieństwo”:

¹¹⁰ Tamże I 57, SCh 233, 146.

¹¹¹ Tamże I 61, SCh 233, 156.

¹¹² Tamże I 57, SCh 233, 146. Pierre Nautin, redaktor wydania *In Genesin* w SCh, słusznie zauważa wadliwą budowę tego wyводу Dydyma i podaje jego sens: człowiek rządzi nie na sposób Boski, lecz podobny jest do Boga w tym, że rządzi. Przykład lekarza i architekta ma wyjaśnić, co to jest analogia: nie czynią oni tej samej rzeczy, lecz podobni są do siebie w tym, że obaj coś robią (tamże n. 2).

„Należy rozważyć słowa Boga: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo (ὁμοίωσις)». Myślę, że podobieństwo (ὁμοιότης) charakteryzuje szczególnie rodzaj podobieństwa (ἑμφέχεια), w ten sposób, że podobieństwo (ὁμοιότης) jest najwyższym stopniem obrazu, podczas gdy obraz siłą rzeczy nie jest tak dokładny jak bezbłędne podobieństwo (ὁμοιότης). Obraz służy więc podobieństwu (ὁμοίωσις) za początek i wstęp. Trzeba więc, by człowiek stał się najpierw na obraz, a później na podobieństwo (ὁμοίωσις), nie rozumiejąc oczywiście «początku» jako uprzedniość czasową, szczególnie gdy chodzi o pierwsze stworzenie człowieka, lecz o uprzedniość logiczną. To, że tak się rzecz ma, Duch, który natchnął świętego autora, ukazuje w następującym zdaniu: «I Bóg stworzył człowieka, na obraz Boga go stworzył», nie dodając, tym razem, «na podobieństwo» (ὁμοίωσις). Rzeczywiście rozum, który dochodzi do pobożności, naznaczony jest najpierw na obraz Boga, później, przez postęp ku doskonałości, staje się na podobieństwo (ὁμοίωσις) Boga. Oznajmia to święty Jan, gdy mówi: «Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni» (1J 3, 2): będąc już na obraz, mamy nadzieję stać się na podobieństwo (ὁμοίωσις)»¹¹³.

Nauka o następstwie logicznym czy chronologicznym (które Dydym niezbyt konsekwentnie odrzuca) obrazu i podobieństwa zaczerpnięta jest z myśli Orygenesesa. W jego dziele *O zasadach* czytamy:

„Fakt, że Mojżesz mówiąc: «Uczył go na obraz swój» przemilczał sprawę podobieństwa, wskazuje właśnie na to, że w chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność «obrazu Bożego», natomiast doskonałe «podobieństwo do Boga» zostało zachowane dla niego na koniec: chodzi o to, by człowiek zdobył je sobie własnym wysiłkiem przez naśladowanie Boga»¹¹⁴.

Dydym powiada bardzo podobnie:

„Słusznie mówi zdanie: «I Bóg stworzył człowieka; stworzył go na obraz Boga». Podczas gdy polecenie dotyczyło nie tylko stworzenia «na obraz», lecz jeszcze «na podobieństwo» (ὁμοίωσις), odpowiednie zdanie oznajmia, iż stworzył go «na obraz», nie dodając «na podobieństwo» (ὁμοίωσις)»¹¹⁵.

W stosunku do obrazu zatem rozumie Dydym podobieństwo, dla którego obraz jest „początkiem i wstępem”, jako krok naprzód w kierunku doskonałości, jest ono „najwyższym stopniem obrazu”, od obrazu jest znacznie dokładniejsze.

U św. Ireneusza z Lyonu sytuacja człowieka stworzonego κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν przedstawia się podobnie. Henryk Pietras ujmuje jego

¹¹³ In *Genesis* I 58-59, SCh 233, 148-150.

¹¹⁴ *De principiis* III 6, 1, SCh 268, 236, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 1, 310-311; zob. tamże IV 30.

¹¹⁵ In *Genesis* I 62, SCh 233, 156-158.

naukę następująco: „Można by powiedzieć, że jak bycie stworzonym na obraz Boga jest człowiekowi dane od początku, tak bycie podobieństwem jest mu zadane”¹¹⁶. Człowiek zatem będąc κατ’ εἰκόνα Θεοῦ nieustannie ma się stawać także καθ’ ὁμοίωσιν Θεοῦ. Takie istnienie (*esse*) i ciągle stawanie się (*in statu fieri*) wskazuje na procesualny charakter koncepcji człowieka w *Komentarzu* Dydyma, co zgodne jest – jak widzimy – z tradycją patrystyczną. U św. Ambrożego z Mediolanu będzie już zupełnie inaczej. Nie rozróżnia on bowiem w kontekście stworzenia człowieka pojęć *ad imaginem* i *ad similitudinem*, co jest wyraźnym odejściem od Orygenes¹¹⁷. Zachodni Ojcowie Kościoła zachowują natomiast z nauki Orygenes¹¹⁷ tę – podjętą przez naszego Dydyma – tezę, iż człowiek stworzony został nie jako *imago Dei* (bo tym jest tylko Chrystus), lecz jedynie *ad imaginem et similitudinem*¹¹⁸.

DIE THEOLOGIE DER KREATION. ZWISCHEN BILD UND ÄHNLICHKEIT. IN GENESIN DIDYMUS’ VON ALEXANDRIEN

(Zusammenfassung)

Didymus der Blinde behauptet, traditiongemäß, dass Mensch, als Schöpfung, kann nicht als ἡ Θεοῦ εἰκών („Bild Gottes“), sondern nur als κατ’ εἰκόνα Θεοῦ („in Ähnlichkeit Gottes“) verstanden werden. Das Existieren des Begriffs „in Ähnlichkeit Gottes“ ist ein einzigartiges Prädikat des Menschen, was ihn aus allen Lebewesen hervorhebt. Das äußert sich in der Intelligenz des Menschen und der Fähigkeit des Menschen über andere Lebewesen zu herrschen.

Das „da Sein in Ähnlichkeit Gottes“ versteht Didymus als Schritt in Richtung der Vollkommenheit. Seiner Meinung nach die „Ähnlichkeit“, für die das Bildnis „den Anfang bedeutet und der Einstieg ist“, stellt das größte Bild dar, das vom Bildnis viel genauer sei.

¹¹⁶ H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu*, Kraków 1991, 68.

¹¹⁷ Por. G. Toscani, *La teologia della Chiesa in Sant’Ambrogio*, Milano 1974, 209-235.

¹¹⁸ Por. W. Seibel, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München 1958, 173.