

## MĄDROŚCIOWE TEKSTY O STWORZENIU ŚWIATA W INTERPRETACJI PROLOGU EWANGELII JANOWEJ\*

**Łukasz Popko OP\*\***

Jerozolima

Jeden z kluczy do Ewangelii Jana znajduje się w pierwszych jej słowach. Artykuł ten przedstawi najpierw, dlaczego „Na początku” z Janowego Prologu można uznać za literacką aluzję do pierwszych słów Księgi Rodzaju. Potem przyjrzymy się innym biblijnym interpretacjom tej frazy w mądrościowej teologii stworzenia, w szczególności w 24 rozdziale Księgi Syracha. Wreszcie wskażemy, jak autor posługuje się tekstami i tradycjami Starego Testamentu, by skonstruować język teologii, w której centrum jest osoba Jezusa Chrystusa.

### 1. Zależności literackie między Starym a Nowym Testamentem

Dla chrześcijan jedność obu Testamentów, jedność Pisma, jest daną wiary, za którą stoi przekonanie, że za mnogością ksiąg wraz z ich teologiami i formami literackimi stoi jeden Boski Autor, jeden Bóg, objawiający się w Starym i Nowym Testamencie. Jednak nawet czytelnik niewierzący, by zrozumieć coś z pism Nowego Testamentu, musi wziąć pod uwagę Stary Testament.

---

\* Artykuł oparty jest na jednym z wykładów wygłoszonych w Szkole Biblijnej w klasztorze oo. Dominikanów w Szczecinie 8.10.2016 r.

\*\* Ojciec dr Łukasz Popko – dominikanin, biblista. Obronił doktorat z nauk biblijnych w słynnej Szkole Biblijnej i Archeologicznej prowadzonej przez dominikanów w Jerozolimie. Tematem pracy, którą pisał pod kierunkiem o. Francolino Gonçalvesa OP, była metafora małżeństwa w proroctwie Jeremiasza (2,1–4,2). Wykłada egzegezę Starego Testamentu w krakowskim Kolegium Zakonu Dominikanów oraz na École Biblique. E-mail: popko@ebaf.edu.

Każdy pisarz jest najpierw czytelnikiem. Jest to prawdziwe dla wszelkiej literatury, również biblijnej. Książki, które dany autor czyta, kształtują język, którym on sam później pisze. Dodatkowo dla różnych celów twórca może odwoływać się świadomie do konkretnych tekstów. Nie można więc zrozumieć danego dzieła literackiego, nie znając dzieł, do których się odwołuje. My, dzisiejsi czytelnicy, aby zrozumieć to, co zrozumiał pisarz ze swego świata, musimy zrozumieć i to, co zrozumiał on ze swoich lektur. Ostatecznie proces ten spaja daną kulturę w całość, w którym mniej lub bardziej ludzie się rozumieją i znajdują wspólny język.

Ów łańcuch interpretacji i reinterpretacji miał miejsce, kiedy w ciągu wieków formowały się poszczególne księgi Starego Testamentu, jak i wtedy, gdy pierwsi chrześcijanie starali się opisać życie Jezusa. Dodatkowo był to proces wzmocniony przekonaniem o wiecznej aktualności wszystkich natchnionych przez Boga słów.

Nie inaczej dzieje się w przypadku Ewangelii według św. Jana. Autor wielokrotnie i na różne sposoby prowadzi swojego czytelnika ku właściwej interpretacji poprzez odniesienia do Pisma Świętego. Przypominamy, że w tamtym czasie znaczyło to ni mniej, ni więcej jak odwołanie się do Starego Testamentu. Znajdziemy więc cytaty wprowadzone jasną formułą „jak napisano” (np. cytat z Ps 69,10 w J 2,17) albo cytaty nieoznaczone (Ps 118,25–26 w J 12,13). Mogą to być również cytaty niedokładne, przybliżone, dostosowane do nowego kontekstu lub składające kilka pierwotnych tekstów w jeden.

Również w zasadzie dość klarownym odniesieniem do Starego Testamentu jest aluzja literacka. Nie pada w tym przypadku żaden cytat, ale jasne jest, że bez jej zrozumienia tekst Ewangelii pozostaje dla nas zamknięty. Przykładem może być tu mowa Jezusa w J 3,14, odwołująca się do sceny z wężem miedzianym z Lb 21,4–9.

Trudniejsze do wysłedzenia jest nawiązanie literackie, które nazwać można echem<sup>1</sup>. Na przykład J 2,1 mówi, że wesele w Kanie Galilejskiej odbyło się „po trzech dniach”. Okolicznik ten ma oczywiście sens sam w sobie w obecnym kontekście i można by twierdzić, że chodzi o zwykłą informację chronologiczną i nic ponadto. Jednak ta sama scena kończy się w 2,11 stwierdzeniem, że Jezus „objawił swą chwałę” i że jego uczniowie w niego „uwierzyli”. Mamy przed sobą pierwszy znak Jezusa opatrzony i zinterpretowany wstępem i zakończeniem ewangelisty. Kiedy przyjrzeć się Pismu, te same elementy pojawiają się tylko raz:

---

1 Ta terminologia i powyższe jej przykłady za: A. Kubiś, *Drzewo figowe, osioł i woda żywa. Rola Księgi Zachariasza w Ewangelii Janowej*, „Resovia Sacra” 22 (2015), s. 211–212. Z. Ben-Porat proponuje definicję echa, według której echo nie zmienia niczego w interpretacji tekstu, ale jedynie czyni go „ciekawszym” (tamże, s. 218). Trudno jednak zgodzić się, by w przypadku tekstów Nowego Testamentu nawet drobne nawiązania literackie nie miały znaczenia dla interpretacji.

w Wyj 19, w scenie otwierającej spotkanie między ludem prowadzonym przez Mojżesza a Bogiem na górze Synaj.

Dostrzeżenie tego literackiego echa prowadzi do kolejnych pytań: co Jezus ma wspólnego z Mojżeszem? Czy również Jezus objawi dane przez Boga Prawo? Czy podobnie jak Izraelici na pustyni będzie to Prawo od razu złamane? Uważny czytelnik dostaje pewną wskazówkę i motywację, by baczniej i głębiej czytać następne rozdziały Ewangelii.

## 2. „Na początku” J 1,1 jako aluzja do Rdz 1,1

Jest rzeczą wysoce prawdopodobną, że pierwsze słowa Ewangelii Jana mają również podobną, złożoną funkcję aluzji literackiej. Prolog każdego dzieła, zwłaszcza tak rozbudowany i dobrze skonstruowany, jak ten Janowy, coś streszcza z całości dzieła, podaje pewne klucze interpretacyjne, ale i prowokuje czytelnika do dalszej lektury.

Wyrażenie przyimkowe ἐν ἀρχῇ – „na początku” – występuje w Biblii wielokrotnie i samo w sobie nie wskazuje na żaden konkretny tekst. Jednak należy je skorelować z innymi wyrażeniami danej perykopy. Pierwszą narzucającą się okolicznością jest to, że „na początku” rozpoczyna zarówno Księgę Rodzaju, jak i Ewangelię Janową. Tym bardziej jest to znaczące, jeśli się zauważy, że w tradycji hebrajskiej rolę tytułów pełniły pierwsze frazy danego utworu, czyli incipit. Księga Rodzaju nazywa się więc w Biblii Hebrajskiej *bereszit*, „Na początku”. Idąc tym śladem, mielibyśmy więc w Ewangelii Janowej drugą księgę o tym samym tytule, drugą Księgę „Na początku”.

Oprócz znaczącego, otwierającego miejsca w księdze należy dodać inne nawiązania w bliskim kontekście tej pierwszej frazy.

Rdz 1	J 1
<p>1 <b>Na początku Bóg</b> stworzył niebo i ziemię.            2 Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem:  <b>ciemność</b> była nad powierzchnią bezmiaru wód,            a Duch Boży unosił się nad wodami.            3 Wtedy Bóg rzekł: «<b>Niechaj się stanie światłość!</b>»            I stała się <b>światłość</b>.            4 Bóg widząc, że <b>światłość</b> jest dobra,            oddzielił ją od <b>ciemności</b>.            5 I nazwał Bóg <b>światłość</b> dniem,            a ciemność nazwał nocą.            I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy.</p>	<p>1 <b>Na początku</b> było Słowo,            a Słowo było u <b>Boga</b>,            i <b>Bogiem</b> było Słowo.            2 Ono było <b>na początku</b> u <b>Boga</b>.            3 Wszystko przez Nie <b>się stało</b>,            a bez Niego nic <b>się nie stało</b>, co  <b>się stało</b>.            4 W Nim było życie,            a życie było <b>światłością</b> ludzi,            5 a <b>światłość</b> w ciemności <b>świeci</b>            i <b>ciemność</b> jej nie ogarnęła.</p>

Poza „tytułową” pierwszą frazą rzucają się w oczy te same rzeczowniki (Bóg, światłość i ciemność) oraz czasownik γίνομαι – „stać się”. W kontekście dalszym Rdz 1 znajdziemy oczywiście opis stworzenia istot żyjących, więc również słowo „życie” w Prologu znajduje swoje miejsce.

Wygląda na to, że J 1,1–2 jest *relekturą*, tj. ponownym aktualizującym odczytaniem pierwszego Słowa Pisma z Rdz 1,1<sup>2</sup>:

1 **Na początku** było Słowo,  
 a Słowo było u **Boga**,  
 X  
 i **Bogiem** było Słowo.  
 2 Ono było **na początku** u **Boga**.

Fraza „na początku” pojawia się dwukrotnie, otwierając i kończąc te wersety. Otrzymujemy w ten sposób inkluzję, która stanowi ramy dla centralnego stwierdzenia pojawiającego się wewnątrz: „a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”. Należy pamiętać, że po hebrajsku „na początku” – *beresit* – w Rdz 1,1 jest pisane łącznie, jest więc jednym słowem. Możemy więc zapisać tę Janową aluzję do pierwszego słowa Pisma Świętego dla jasności w następującej formie:

„Na-początku” było tym Słowem.	Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
I to Słowo było u Boga,	καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
i Bogiem było to Słowo.	καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος
To ono było „Na-początku” u Boga.	οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν

Poza stwierdzeniem podobieństw konieczne jest również podkreślenie różnic, ponieważ Prolog Janowy nie jest oczywiście tylko jedynie egzegetycznym komentarzem do Rdz 1. Jak w przypadku paralelizmu w hebrajskiej poezji, głębszy sens kryje się nie tylko w pierwszym i drugim członie, ale w ich zestawieniu.

Zauważmy, po pierwsze, że Jan w ogóle nie używa słowa „stworzenie” ani „stwarzać”, co oddane jest w greckim tekście Księgi Rodzaju przez czasownik ἐποίησεν w aoryście (czas przeszły dokonany) – „uczynił” – w Rdz 1,1. Prolog Janowy mówi o stworzeniu dopiero w wersecie 3. „wszystko przez nie się stało”. Właśnie tu pojawia się czasownik w aoryście „stało się” – ἐγένετο – jakby dla podkreślenia powtórzony i potwierdzony imiesłowem γέγονεν – oto stało się i trwa.

Zamiast mówić o stworzeniu świata, w pierwszych zdaniach swojej księgi Jan pisze o tym, co „było” wcześniej. W tym celu używa tutaj czasownika „być”

2 Zob. W. Binni, *Parallelismi tra Gv 1,1 e Gen 1,1*, „Rivista Biblica” 55 (2007), s. 165–190; Y.-M. Blanchard, *Parole et raison: la théologie johannique de la création et ses implications christologiques*, w: *Que soit !: l'idée de création comme don à la pensée*, red. F. Mies, Bruxelles 2013, s. 51–62. Autor porównuje Prolog do targumu, ale jest to stwierdzenie tak nieprecyzyjne, że pewnie lepiej byłoby go unikać.

w formie *imperfectum* (czas przeszły niedokonany), który służy do opisu stanu rzeczy, a nie do przedstawienia sekwencji wydarzeń.

Drugą znaczącą różnicą jest to, że życie nie powstaje w kolejnych dniach stworzenia jak w Rdz 1, ale mówi się o nim jak o rzeczywistości istniejącej jednocześnie ze Słowem, „w Bogu”. Chodzi więc o Życie i o Światło pisane wielką literą, istniejące w Bogu niezależnie od stworzenia. Zauważmy kolejną oczywistą różnicę wobec Rdz 1: choć słowo „światło” użyte jest wielokrotnie, nigdzie nie mówi się o stworzeniu światła! Światło i Życie w Ewangelii Jana są więc podobnie niestworzone, pierwotne wobec stworzenia, jak pierwotne jest wobec niego Słowo, utożsamione z samym Bogiem. Nic dziwnego, że inaczej niż w Rdz 1, gdzie dzień upływa, poddając się nocy, tutaj niestworzona „Światłość w ciemności świeci” nie poddaje się prawom stworzonego świata i jego kalendarza<sup>3</sup>.

Wreszcie kolejną różnicą jest perspektywa, którą przyjmuje dzieło Jana. Zajmuje się ono nie tyle całym kosmosem, ile ma w centrum uwagi od samego początku ludzi. Nie chodzi o światło słońca lub innych ciał niebieskich, ale o „światło ludzi”. To o nich chodzi przede wszystkim<sup>4</sup>.

Podsumujmy. „Na początku” Janowej Ewangelii odsyła do „Na początku” Pisma Świętego i wyczula czytelnika, by był uważny na ich wspólne motywy. Rzeczywiście Ewangelia chce mówić o stworzeniu świata, ale w sposób głębszy. Wyraźnie nie chodzi Janowi jedynie o moment stworzenia, ale pisze on o rzeczywistości ponad tym czasem, o rzeczywistości, która jest zawsze aktualna. Skoro Słowo działa, stwarzając, sprawiając wszystko, to język odwołujący się do stwarzania świata również jest zawsze aktualny.

Eqzegeci wskazują zwłaszcza na klimaks Ewangelii Jana, tj. na opis męki i zmartwychwstania Jezusa, gdzie powtórzą się motywy z opisu stworzenia świata: ogród, nowy Adam, tchnienie życia i pierwszy dzień tygodnia dopełniający dzieło stwórcze<sup>5</sup>. Również siedem znaków w Ewangelii Jana oraz siedem pierw-

---

3 Pierwszy akt stworzenia światła jest sam w sobie szczególnie: daje również początek czasowi i przestrzeni, jest w pewnym sensie rekapitulacją stworzenia jako stworzenia. Zob. T. Lakhmitskaya, K. Napora, „I widział Bóg, że światło było dobre...” (Rdz 1,4). Motyw światła w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 1,1–2,4a), „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 17–40.

4 Aspekt poznawczy i moralny symbolu światła w czwartej Ewangelii, a więc antropologiczny, jest szczególnie podkreślony w: D. Piekarz, „A światłość w ciemności świeci...” Konfrontacja światłości z ciemnością w Ewangelii Janowej, „Verbum Vitae” 29 (2016) s. 253–271.

5 Zob. J.K. Brown, *Creation's Renewal in the Gospel of John*, „The Catholic Biblical Quarterly” 72 (2010), s. 275–290. W języku polskim na ten temat szerzej zob. M. Rosik, *Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20,1–18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie*, „Collectanea Theologica” 74 (2004) 1, s. 39–63.

szych dni działalności Jezusa jest zestawiane z siedmioma dniami stworzenia<sup>6</sup>. Możemy więc dodać, że słowa „Na początku” deklarują Ewangelię Jana jako Pismo Święte nieustępujące pierwszemu *Be-rešit*. Podobnie jednak jak dzieło Logosu-Jezusa nie usuwa pierwszego stworzenia, tak Janowe „Na-początku” raczej chce podkreślić, że jest tym samym Słowem, które jednak pełniej objawia swoją tożsamość.

### 3. „Na początku” w interpretacjach Starego Testamentu

Zestawienie Prologu z Rdz 1 jest dobrą wskazówką interpretacyjną; jest to jednak niewystarczające dla zrozumienia Ewangelii. Jan nie jest pierwszym autorem biblijnym, który odnosi się do opowieści o stworzeniu świata, ale zna go już w świetle innych biblijnych interpretacji, w świetle całego Starego Testamentu. Prolog Janowy wpisuje się w długą tradycję biblijnych interpretacji stworzenia, zwłaszcza w pismach mądrościowych, które szczególnie zajmowały się teologią stworzenia. Janowe „Na początku” zakłada przecież nie tylko znajomość Rdz 1,1, ale to, jak interpretowano je przez wieki. Chodzi przecież o Słowo, które otwiera całe Pismo, również następne księgi, które mówią o działaniu Boga w historii.

Nawiązania do Rdz 1 uwidacznia się czasem nie tyle w oryginalnych tekstach hebrajskich, ale w Septuagincie, która jest ich starożytnym żydowskim tłumaczeniem (III–II w. p.n.e.). Nie zaskakuje to, że pojawiają się one w księgach, na których tłumacze najbardziej odcisnęli swój ślad: w Księdze Izajasza i Księdze Przysłów. Następnie najdłużej zatrzymamy się nad odczytaniem Rdz 1 w Księdze Syracydesa.

Pierwsze słowo Pisma, pisane łącznie po hebrajsku *berešit*, jest złożeniem przyimka *be* – „w” oraz *rešit* – „początek” lub „pierwociny”. Sam rzeczownik „początek” sugeruje przede wszystkim czasowe znaczenie tego zwrotu w Rdz 1,1, tak to jest zresztą zwykle tłumaczone: „na początku”. Do tego czasowego sensu zdaje się nawiązywać Iz 51,9 w tłumaczeniu Septuaginty:

---

6 J 1,19–2,11 jest oparte na siedmiu dniach. Zob. M.-E. Boismard, *Du Baptême à Cana: (Jean, 1,19–2,11)*, (Lectio divina 18), Paris 1956, s. 12–13. Do dziś egzegeci z różnym skutkiem dopatrują się zależności pierwszych siedmiu dni działalności Jezusa z opisem stworzenia. Zob. najnowszą bibliografię, np. w: P. Muñoz, *The Church as the New Creation in the Fourth Gospel: A Study of the Theology of John 1,1–2,11*, „Philippiniana Sacra” 50 (2015) 150, s. 335–360.

Septuaginta	Tekst masorecki
Powstań, powstań <i>Jerozolimo!</i> I przywdziej moc ramienia <i>swego!</i> Powstań jak <i>na początku dnia</i> Jak pokolenie wieczne, ty jesteś. ... ...	Powstań, powstań! Przywdziej moc, ramię JHWH! Powstań jak w dni starodawne, pokolenia wieków! Czy to nie tyś przecięło Rahab? Przebiło Lewiatana?
ἐξεγείρου ἐξεγείρου Ἱερουσαλημ καὶ ἐνδύσαι τὴν ἰσχύν τοῦ βραχίονός σου ἐξεγείρου ὡς ἐν ἀρχῇ ἡμέρας ὡς γενεὰ αἰῶνος οὐ σὺ εἶ ... ...	עוֹרֵי עוֹרֵי לְבָשִׁי עוֹרֵי זְרוּעַ יְהוָה עוֹרֵי כִימֵי קָדְם דְּרוֹת עוֹלָמִים הֲלוֹא אַתָּה־הִיא הַמַּחַצְבֶּת רַהַב מַחֲזִילֶת לֵוִיָּאֵן:

Septuaginta do Księgi Izajasza różni się znacznie od hebrajskiego oryginału, ale nietrudno jest zrozumieć kierunek wprowadzonych przez tłumacza zmian. W tekście hebrajskim mowa jest o walce, którą JHWH wygrał z Rahab i Lewiatanem. „Dni zarania” wskazują, że chodzi o początek istnienia świata. Bóg jest gwarantem ładu, ponieważ pokonał chaos, którego symbolami są mityczne potwory. Ponieważ jest Stworzycielem, może być i Zbawcą.

Septuaginta natomiast unika antropomorfizmów, apostrofa do „ramienia JHWH” jest zastąpiona apostrofą do Jerozolimy, a mityczne bestie znikają z tłumaczenia całkowicie. Tym, co nas szczególnie interesuje, jest wprowadzenie zwrotu „na początku dnia” – ἐν ἀρχῇ ἡμέρας.

Hebrajskie poetyckie określenie dawnego czasu („w dni zarania”, czyli „dawne dni”) zostało oddane w Septuagincie przez liczbę pojedynczą: „jak na początku dnia”. Zdanie „Powstań jak na początku dnia” nie może być w tym kontekście po prostu podniesieniem się Jerozolimy ze snu, ale oznacza też moment stworzenia świata, który oczywiście rozpoczyna się właśnie od stworzenia pierwszego dnia. Potwierdza tę kosmiczną perspektywę następne zdanie, mówiące o „wiecznym pokoleniu”. Fraza ἐν ἀρχῇ ἡμέρας w Iz 51,9<sup>LXX</sup> jest o tyle ciekawa dla egzegezy Prologu, że dowodzi, iż już w Septuagincie „na początku” odsyłało do Rdz 1.

Drugim, znacznie ważniejszym tekstem dla interpretacji ἐν ἀρχῇ jest początek poematu z Księgi Przysłów 8,22–23, gdzie uosobiona Mądrość otwiera usta i mówi o sobie:

Septuaginta	Tekst masorecki
22 Pan <i>stworzył</i> mnie, <b>początek</b> dróg swoich, dla swych dzieł. 23 Przed wiekami uczynił mnie fundamentem, na początku.	22 JHWH mnie nabył, <b>Początek</b> swej drogi, zaranie jego dzieł, od tamtego czasu. 23 Od wieków jestem ustanowiona, od początku, od zarania Ziemi.
22 κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ 23 πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ ...	22 וְהָיָה קִנְיִי [אֲשֵׁר] דָּרְכֵי קִדְמָה מִפְּעֻלֵי מַנְאָה: 23 מִעוֹלָם נִסְכַּחִי מֵרֵאשִׁית מִקְדָּמֵי אֲרָצִי:

Oba teksty wydają się odnosić do Rdz 1. Tekst hebrajski Księgi Przysłów interpretuje *be-rešit* z Rdz 1,1 w sposób instrumentalny. Rzeczywiście hebrajski przyimek *be* prócz czasowego znaczenia („w”, „podczas”) ma również sens wyrażający posługiwanie się narzędziem lub pośrednictwo osoby: „za pomocą”, „poprzez” itd. Dla Księgi Przysłów, której centralnym tematem jest oczywiście mądrość, *be-rešit* Rdz 1 nie jest tylko określeniem czasowym („na początku”), ale jest mu nadany sens przyczynowy: „za pomocą *rešit*”, „poprzez *rešit*” Bóg stworzył świat. Tutaj Księga Przysłów spieszy ze sprecyzowaniem, że *rešit*, ów Początek z Rdz 1,1, należy utożsamiać z Mądrością<sup>7</sup>.

Septuaginta wprowadziła w swoim tłumaczeniu do Prz 8,22 pewne znaczące modyfikacje. Tekst hebrajski w zgodzie z resztą księgi, nieustannie zachęcającej do „nabywania mądrości” (Prz 1,5; 4,5.7; 15,32; 16,16; 17,16; 18,15; 19,8; 23,23), mówi o JHWH, który jako pierwszy ją „nabył”. Widocznie czasownik ten raził tłumacza, ponieważ mógł sugerować, że JHWH tej mądrości pierwotnie nie miał lub był jakoś od niej zależny<sup>8</sup>. Grecki tłumacz zinterpretował więc swój tekst jednoznacznie poprzez czasownik „uczynił” – ἔκτισεν – i w ten sposób jasno wykluczył zależność Boga od mądrości, a raczej wskazał na Niego samego jako jej źródło.

W tekście hebrajskim seria okoliczników czasu zaczynających się przez „od” pełni poetycką rolę anafory, to jest powtórzeń, które na początku poematu

7 Utożsamienie *be-rešit* z mądrością w chrześcijaństwie doprowadziło do zastosowania Prz 8,22 do pre-egzystencji osoby Logosu, natomiast w judaizmie do idei preegzystencji Tory. Godną polecenia jest tu analiza interpretacji Prz 8,22 w: L. Misiarczyk, *Midraszyczne korzenie chrystologicznej interpretacji Prz 8,22 w „Dialogu” Justyna Męczennika*, „Collectanea Theologica” 70/2 (2000), s. 95–104.

8 Współczesne tłumaczenia także unikają czasownika „nabył”, np. Biblia Tysiąclecia stosuje słowo „stworzył”, idąc za Septuagintą.



ma za zadanie podkreślić pierwotność Mądrości wobec wszelkiego stworzenia. Tekst grecki rezygnuje z większości z nich. Jednocześnie jeszcze jaśniej wprowadza nawiązanie do Rdz 1,1 poprzez zwrot ἐν ἀρχῆι, które nie wynika z tłumaczenia מֵרֵאשִׁית (raczej „od początku”).

Pierwotny tekst hebrajski Prz 8,22 zdaje się nie stawiać sobie pytania o precyzyjną naturę relacji między Mądrością a Bogiem. Było tak prawdopodobnie dlatego, że Mądrość była po prostu jedynie personifikacją, poetyckim tropem, językowym środkiem stylistycznym. Z drugiej strony to, że Septuaginta tak bardzo dbała o podkreślenie pierwszeństwa Pana wobec Sofii, świadczy jednocześnie, że mówiąca Mądrość jest już odczuwana jako coś więcej niż poetycki sposób wypowiedzania się.

#### 4. Historia widziana z perspektywy stworzenia świata (Syr 24)

Kiedy Jan pisze swoje dzieło *Na początku*, nie odnosi się jedynie do samej Księgi Rodzaju, ale również do jej interpretacji, która pojawiła się w ciągu wieków. Szczególnym tekstem, w którym widać mnogość związków z J 1, jest Syr 24<sup>9</sup>. Dziś wskazuje się na trzy główne biblijne tradycje kształtujące Prolog: (1) opis stworzenia świata, (2) objawienia na Synaju (Wj 33–34), (3) szeroko pojętą literaturę mądrościową<sup>10</sup>. Kiedy się przyjrzeć prosopopei z Syr 24, okazuje się, że jest ona spleciona z tych samych tradycji.

O ile Księga Przysłów skupiła się przede wszystkim na Mądrości w dziele stworzenia, Syrach dostrzeże ją również w biegu historii, zwłaszcza w tradycjach związanych z Księgą Wyjścia. Księga Syracyclesa jest dziełem na tyle późnym, że w czasie jej powstania Pismo Święte istnieje już jako mniej lub bardziej określony zbiór. Jej autor może więc spojrzeć na całość dostępnego sobie objawienia i dokonać pewnej syntezy teologicznej. Jasnym pierwowzorem personifikowanej Mądrości jest dla niego wyżej komentowany poemat z Księgi Przysłów 8,22–31, ale dodaje doń wiele nowych elementów. Artykuł niniejszy nie jest oczywiście miejscem dla szczegółowej analizy całego tego przebogatego tekstu. Wskażemy

9 Pierwszą bodaj publikacją na ten temat był artykuł: C. Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du prologue de saint Jean*, w: *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, s. 183–195. Autor wskazuje na wiele innych tekstów, które mogły być inspiracją dla Janowego Prologu. Zob. zwłaszcza sumaryczne zestawienie na s. 191.

10 Zob. J. Frey, *The Johannine Prologue and the References to the Creation of the World in Its Second Century Receptions*, w: *Les judaïsmes dans tous leurs états aux Ier-IIIe siècles: les judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins. Actes du colloque de Lausanne, 12–14 décembre 2012*, red. C. Clivaz, S.C. Mimouni, B. Pouderon, (Judaïsme ancien et origines du christianisme 5), Turnhout 2015, s. 225–231, wraz z nowszą bibliografią.

jedynie główny przebieg myśli i to, w jaki sposób Syr 24 pośredniczy między Starym Testamentem a Ewangelią Janową. Choć Jan starannie unika słowa „mądrość” w swoim dziele (nigdzie ono w Ewangelii nie pada!), wskażemy, że jej funkcje przejął sam Jezus.

Podobnie jak było w Prz 8,22, Mądrość w Syr 24 mówi sama o sobie, bo nie ma nikogo innego, który mógłby poza nią samą być świadom jej wielkości<sup>11</sup>. Słyszemy najpierw o jej początku: „Wysłałem z ust Najwyższego” (24,3). Rzeczywiście pierwszym czasownikiem realizującym stworzenie było „Bóg powiedział”, jego stwórczym narzędziem było słowo. Ps 33,6 potwierdza, że było to spostrzeżenie oczywiste dla tradycji biblijnej: „Przez słowo JHWH niebiosa zostały uczynione, i przez ducha jego ust – wszystkie jego zastępy”. Mądrość wychodzi z ust Boga, jak z ludzkich ust wychodzi jednocześnie i słowo, i niosące je tchnienie/ duch.

O ile perspektywa „mieszkania na wysokościach” należy do teologii stworzenia, o tyle trudno nie zauważyć, że „słup obłoku” w Syr 24,3 jest jasnym nawiązaniem do wydarzeń z Księgi Wyjścia (Wj 13,21–22; 14,19; 19,9<sup>LXX</sup>). Mądrość była obecna w stworzeniu i nie ma takiego miejsca na ziemi lub ludu, gdzie nie byłaby obecna. Jest jak życiodajny „obłok okrywający ziemię” (Syr 24,3), jak mówi o tym Rdz 2,6<sup>12</sup>. Po tym jak zapewnia nas autor o powszechności mądrości, a jednocześnie o jej mieszkaniu w niebie (24,4), przechodzi jednak do zupełnie nowej perspektywy, kiedy Mądrość poszukuje miejsca na ziemi (24,7)<sup>13</sup>. Perspektywa kosmiczna ustępuje miejsca historycznej. Mamy wrażenie pewnej drogi, którą pokonuje Mądrość: od ust Najwyższego w niebie do świątyni jerozolimskiej, wreszcie od nieogarnionej obecności w całym świecie do Księgi Przysłów, którą można wziąć do ręki (24,23).

Podobnie jak Septuaginta do Księgi Przysłów (Prz 8,22<sup>LXX</sup>) Syracyles podkreśla, że Mądrość jest stworzona (Syr 24,8). Akcentuje więc różnicę między

11 Pewne omówienie tekstów, gdzie pojawia się personifikacja mądrości, znaleźć można w: P. Romanowski, *Personifikacje mądrości w Księdze Mądrości Syracha*, „Resovia Sacra” 16 (2009), s. 5–22; zob. także B. Poniży, *Uosobiona Mądrość w Syr 24 i w Księdze Mądrości*, w: *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej. Autorytet mistrza*, red. A.S. Jasiński, W.J. Szytyk, (Szkola Seraficka 2), Katowice 2008, s. 38–58.

12 Tekst hebrajski zawiera tu hapaxlegomenon różnorako tłumaczony (BT „rów kopał w ziemi”). Syracyles zgadza się z interpretacją obecną w targumie, gdzie czytamy: „chmura unosiła się z ziemi”. Zob. *Targum Neofiti I. Księga Rodzaju*, tłum. i oprac. M.S. Wróbel, Lublin 2014, s. 61.

13 Więcej nt. teologii zamieszkiwania bóstwa w świątyni zob. B. Janowski, *Gottes Weisheit in Jerusalem: Sirach 24 und die biblische Schekina-Theologie*, w: *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature. 3rd Congress of the International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature (ISDCL), 30 June – 4 July 2007, Tübingen*, red. H. Lichtenberger, U. Mittmann-Richert, (Deuterocanonical and Cognate Literature), Berlin–New York 2009, s. 1–29.

Stwórcą a Mądrością. Jednocześnie jednak Mądrość okazuje się sposobem, w jaki Bóg jest obecny, a więc dostępny człowiekowi na ziemi. W perspektywie Prologu Janowego uderza sformułowanie polecenia posyłającego Mądrość w historię konkretnego ludu: „sprawił, że spoczęłam w namiocie [τὴν σκηνήν<sup>14</sup>] i rzekł: «W Jakubie rozbij namiot κατασκηνώσων i w Izraelu obejmij dziedzictwo!»» (24,8). Owo polecenie to nic innego, jak nawiązanie do obecności Chwały JHWH w Namiocie-Przybytku na pustyni, a potem na Syjonie w Jerozolimie (24,10–11). Według Syracha kult w świątyni jerozolimskiej nie był więc niczym innym jak kultem sprawowanym przez Mądrość. To ona tam pełni służbę (λειτουργέω, por. polskie „liturgia”), to ona jest kapłanem. W tym obrazie zstępującej z Bożego polecenia mądrości znajdujemy inspirację dla Janowego słynnego zdania: „A Słowo stało się ciałem i [ἐσκήνωσεν – „rozbiło namiot”] wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę” (J 1,14).

Mądrość po poszukiwaniach i odbytej drodze znajduje wreszcie swoją ziemię, w której zapuszcza korzenie. Od obrazu świątyni autor przechodzi do rośliny. Mądrość jest więc zasadzona. Zauważmy, że jest to kolejne odniesienie do opowieści o stworzeniu świata, gdzie Bóg jest przedstawiony jako ten, który sadi ogród w Eden (Rdz 2,8). Kolejne czasowniki mówią o jej wzroście: puściła korzenie (w. 12), wyrosła (w. 14), wypuściła pędy (w. 16), ma kwiaty (w. 17) i wreszcie daje życiodajny owoc (w. 17–19). Jednocześnie nazwy geograficzne chcą jasno umiejscowić tę rosnącą Mądrość nie tyle w Eden, ile w granicach Ziemi Obiecanej: od ośnieżonych gór Libanu i Hermonu na północy (w. 12–13) po upalne depresje Engeddi i Jerycha na południu.

Jest to jednak roślina niezwykła. Bo czy jedna roślina może być podobna zarazem do cedru, cyprysu, palmy, róży, oliwki i platanu? Kontekst Księgi Przysłów pozwala zidentyfikować nam ją jedynie z „drzewem życia”, ponieważ tak jest nazwana Mądrość w Prz 3,18<sup>15</sup>. Związek z opowieścią o ogrodzie Eden jest dość oczywisty (Rdz 2,9; 3,22.24), niezależnie od kwestii literackiego pierwszeństwa. Syrach łączy w swoim poemacie rajske drzewo z Przybytkiem w Jerozolimie<sup>16</sup>, by oddać, czym jest Mądrość. Dlatego Mądrość-drzewo jest zarazem jak ofiara

14 Por. również motyw w Psalmach, gdzie JHWH podróżuje z Arką swej chwały i szuka mieszkania: Ps 132,8.13–14.

15 W innych tekstach „drzewo życia” jest nagrodą obiecaną sprawiedliwym (Prz 11,30, 13,12, 15,4). Zob. zwł. D. Iwański, *Motyw drzewa życia w Księdze Przysłów*, „Biblica et patristica thorniensia” 8 (2015), s. 1–20. Zauważmy, że w Księdze Rodzaju „drzewo życia” pojawia się z rodzajnikiem określonym, inaczej niż w Księdze Przysłów. W Eden chodzi o konkretne drzewo lub o specyficznie pojęte życie (Drzewo Życia).

16 Szerzej na ten temat zob. A. Fournier-Bidoz, *L'arbre et la demeure: Siracide xxiv 10–17*, „Vetus Testamentum” 34 (1984), s. 1–10.

kadzielna w Przybytku (24,15). Aby to podkreślić, poeta dbał, by lista składników kadzidła była bardzo zbliżona do tej podanej w przepisach Wyj 30,34–38<sup>17</sup>.

Podobnie jak personifikowana Pani Mądrość w Księdze Przysłów, która buduje dom i zaprasza na ucztę (Prz 9,1–5), Mądrość-Drzewo z Księgi Syracha woła, by spożywać jej owoce, by z niej pić (Syr 24,19–21). Już tutaj najpierw nieśmiało pojawia się obraz Mądrości-Źródła, który za chwilę będzie rozwinięty.

Syr 24,23 wreszcie pozostawia na chwilę metafory i biblijne nawiązania, by wprost zidentyfikować Mądrość: „Tym wszystkim jest księga przymierza Boga Najwyższego, Prawo, które nakazane nam przez Mojżesza, jako dziedzictwo dla zgromadzeń [συναγωγαῖς] Jakuba”. Autor prowadzi myśl czytelnika od ust Boga w niebie i spojrzenia na cały świat, do stopniowo coraz bardziej dostępnej rzeczywistości: Przybytek, Ziemia Obiecana, a wreszcie Księga Przymierza (por. łac. *testamentum*), którą każdy może mieć przed sobą. W niej kryje się Raj i Przybytek, a raczej to, co obie te rzeczywistości mają wspólnego – Bożą obecność wraz z życiem, które z niej płynie. Ponownie splecione jest ze sobą stworzenie, tradycje Wyjścia i ksiąg mądrościowych.

W Syr 24,25–27 ponownie autor zestawia ze sobą opis stworzenia świata z historią: cztery rajskie rzeki: Pizson, Tygrys, Eufrat i Gihon (por Rdz 2,10–14) pojawiają się wraz z Jordanem, by mówić o życiodajności Księgi. Autor zaczyna od obrazu źródła, potem mówi o wzbierających rzekach, by skończyć stwierdzeniem, że Mądrość jest głębsza niż ἄβυσσος, czyli Otchłań (Syr 24,29). W ten sposób Syrach prowadzi nas do Rdz 1,2, do pierwotnej Otchłani sprzed stworzenia. To właśnie Mądrość-Prawo mogła przemóc ten pierwotny chaos.

Na koniec wskażmy jeszcze jedno nawiązanie do opowieści z Rdz 2–3. Otóż mędrzec, który zwraca się do nas, czytelników, widzi siebie jako „odnoga rzeki”, jako „kanał, co sprowadza wodę do Raju (εἰς παράδεισον)” (Syr 24,30). Tam, gdzie trafia owa Mądrość-woda, tam jest i rajski ogród: pełnia życia, a co najważniejsze – bliskość Bożej obecności.

Syrach opisuje liturgię świątyni i dar Księgi Przymierza z perspektywy stworzenia świata. Widać to szczególnie w tym, że język Rdz 1–3 służy nie tylko do opisu stworzenia jako wydarzenia z przeszłości, ale do oddania ciągle aktualnego

---

17 Najbliższy temu wersetowi jest skład kadzidła zastrzeżony dla użycia w Przybytku: „I znów powiedział Pan do Mojżesza: «Weź sobie wonności: żywicę pachnącą, onyks i galbanum [στακτῆν ὄνυχα χαλβάνην] pachnące, i czyste kadzidło, niech będą w równej ilości. Mieszając je uczynisz z tego kadzidło wonne – zrobione tak, jak się robi wonności – posolone, czyste, święte. Zetrzesz na proszek jego części i położysz przed Świadectwem w Namiocie Spotkania, gdzie Ja będę spotykał się z tobą, i będzie to dla was rzecz bardzo święta. Kadzidła w ten sposób przygotowanego nie będziecie robić dla siebie, gdyż poświęcone jest ono dla Pana. Ktokolwiek by zrobił podobne, aby się rozkoszować jego wonią, będzie wykluczony ze swego ludu”.

działania i obecności Boga w świecie. Rzeczywiście wydarzenia zbawcze historii są w Piśmie zwykle widziane jako *re-creatio*, działanie Boga porównywalne, analogiczne lub wręcz identyczne ze stworzeniem świata. Dlatego opis osuszenia wód Morza Czerwonego (Wj 14–15) ma wiele wspólnego z pojawieniem się suchej ziemi przy stworzeniu świata. Również powrót z niewoli babilońskiej u Deutero-Izajasza jest przedstawiony nie tylko jako nowy Exodus, ale jako działanie Boga Stwórcy (sam czasownik „stwarzać” pojawia się w Iz 40–55 aż trzynaście razy). Podobnie najmłodsza księga Starego Testamentu, Księga Mądrości, kiedy mówi o wyjściu Izraelitów z Egiptu, widzi w tym analogiczne dzieła do stworzenia świata (Mdr 18,15; 19,6–7).

U Syracha działanie Boga poprzez jego posłańca, Mądrość, płynnie łączy ze sobą motywy stworzenia świata i temat Przybytku. Rzeczywiście wydaje się, że stworzenie, jak i ustanowienie świątyni w historii konkretnego ludu, jest widziane jako fundamentalnie to samo działanie. Zbawienie jest opisane językiem stwarzania, ponieważ podmiotem jednego i drugiego jest ten sam Bóg. Jest to zjawisko obecne i w samym Starym Testamencie, i w jego starożytnych interpretacjach<sup>18</sup>. W tej szerszej perspektywie możemy zrozumieć, dlaczego również Ewangelia Janowa opisuje zbawienie przyniesione przez Jezusa poprzez wątki łączące stworzenie świata i Exodus.

## 5. Jezus-Logos Jana a Mądrość Syracha

W Ewangelii Jana to, co tradycje mądrościowe mówiły o uosobionej Mądrości, znajduje kontynuację w osobie Jezusa – dotyczy to nie tylko Prologu<sup>19</sup>. Jezus w Ewangelii Jana nie jest nigdzie nazwany mądrością, podobnie nie jest nigdzie utożsamiony z Prawem. Wręcz przeciwnie, Ewangelista wprost będzie podkreślał różnicę między nimi (por. 1,17: „Podczas gdy Prawo zostało dane przez Mojżesza, łaska i prawda przez Jezusa Chrystusa powstały”), tożsamość Logosu z Bogiem i jego niestworzoność. Niemniej jednak w Ewangelii znajdziemy wiele z funkcji i obrazów, które w Starym Testamencie odnosiły się do stwórczej, a więc życiodajnej Mądrości. Wymienimy je tu pokrótce, świadomi, że każdy z tych motywów godzien jest osobnego opracowania.

---

18 Zob. C.M. Carmichael, *The Story of Creation: Its Origin and Its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel*, Ithaca–New York 1996, s. 32–40.

19 Zob. zvl. szeroko zarysowaną perspektywę: J.H. Charlesworth, *Wisdom and Johannine Christology*, w: *Light in a Spotless Mirror Reflections on Wisdom Traditions in Judaism and Early Christianity*, red. J.H. Charlesworth, M.A. Daise, Harrisburg, PA 2003, s. 92–133.

Jezus, jak Mądrość, jest „z wysoka”, „nie z tego świata” (J 8,23). Ma „władzę nad wszelkim ciałem” (J 17,2). Jak Mądrość jest posłany na ziemię. Mądrość poszukiwała miejsca swojego spoczynku i znalazła w namiocie-Przybytku, Logos zaś w ciele „rozbił namiot między nami” (J 1,14). Być może dlatego pierwsze pytanie, które kierują doń uczniowie, również dotyczy jego mieszkania (J 1,38).

Właśnie dlatego, że tyle jest podobieństw między Mądrością a Logosem-Jezusem, Jan będzie chciał podkreślić różnice między nimi. O ile Mądrość w Syr 24,9 została stworzona „przed wiekami, od początku (ἀπ’ ἀρχῆς)” została stworzona (Syr 24,9), Logos „na początku” już istniał (J 1,1). Mądrość jest obecna w świątyni, gdzie pełni świętą służbę, Jezus sam jest świątynią (J 2,21) i ją ostatecznie zastąpił.

Słynny obraz z J 15 przedstawia Jezusa jako „prawdziwy krzew winny”. Nie nazywa się, co prawda, drzewem życia, ale trwanie w nim oznacza życie, tak jak odcięcie od niego niesie śmierć. Wierzący w Jezusa nie tylko może jeść owoce z drzew, ale sam owoce powinien przynosić. Mądrość zapraszała, by z niej jeść i pić, Jezus nakarmi tłumy i w swojej eucharystycznej mowie będzie nawoływał, by „jeść” i „pić” jako do czegoś koniecznego do życia (J 6). Podobnie bliski Janowi jest obraz Mądrości jako wód wypływających z Raju, wód obiecanych Samarytance (J 4,13–14), jak i wody wypływającej z przebitego boku Jezusa-Raju-Świątyni (J 7,37–38; 19,34).

O ile Syrach utożsamiał Mądrość z Księżą Przymierza, o tyle Ewangelista wyraźnie nie chce, by czytelnik utożsamiał Logos ze słowami napisanej przez siebie księgi, i aż dwukrotnie deklaruje jej wybiórczość (J 20,30), jak i niemożliwość objęcia dzieł Jezusa we wszystkich księgach świata (J 21,25). Jedynie Jezus jest Słowem, które może „opowiedzieć” o Bogu, tylko wcielone Słowo jest Jego ostatecznym egzegetą (J 1,18)<sup>20</sup>.

### Podsumowanie: przejście od metafory do dosłowności

Porównanie tekstów mądrościowych z Ewangelią Jana prowadzi nas do w zasadzie trzech typów relacji, klarownie opisanych w konkluzjach dokumentu *Naród żydowski i jego Pisma święte w Biblii chrześcijańskiej* (nr 64–65): ciągłość, brak ciągłości oraz postęp<sup>21</sup>. Po pierwsze, funkcje i obrazy przypisane w księgach mądrościowych uosobionej Mądrości, działającej w stwarzaniu i w historii, są

20 „Jednorodzony Bóg, Będący (ὁ ὢν – Ten-Który-Jest) na łonie Ojca opowiedział (ἐξηγήσατο – dosłownie «doprowadził do końca», «wyjaśnił», «zinterpretował»)". Zob. Y.-M. Blanchard, *Parole et raison...*, s. 58–59, przypis 17.

21 W języku oryginalnym dokumentu: *continuité, discontinuité, progression*.

w Ewangelii Jana przejęte przez osobę Jezusa. Po drugie, ewangelista odsuwa sam termin „mądrość” i dobitnie potwierdza niestworzonność Logosu. Po trzecie wreszcie, funkcje, które pełniła Mądrość, są w osobie Jezusa podniesione jako ściowo.

Ten trzeci punkt domaga się pewnej ilustracji i sprecyzowania. Wypełnienie słów Starego Testamentu dzieje się przede wszystkim poprzez przejście od tego, co istniało jedynie jako metafora albo inny trop literacki, a więc jedynie w słowie, do rzeczywistości namacalnej. Rzeczywiście element po elemencie można obserwować, jak to, co *mówił* Stary Testament o mądrości, „słowo stało się ciałem” w Jezusie.

Księgi Starego Testamentu mówią o Mądrości dającej jeść, jest to sposób mówienia o nauczaniu i roli wychowawcy, a słowo „chleb” jest tam metaforą języka dla wyrażenia życiodajności nauki. Dlatego słowem można „karmić” tysiące ludzi, niczego przy tym nie tracąc. Dlatego, kiedy w mowie eucharystycznej (J 6) Jezus odnosi, co prawda, słowo „chleb” do nauki, nikogo to nie zaskakuje. Zmiana w reakcjach słuchaczy zachodzi, kiedy Jezus mówi, że „chleb” jest prawdziwym pokarmem, a nie jedynie przenośnią zastosowaną dla określenia jego nauki. Gorszy swoich słuchaczy upartym twierdzeniem, że pokarm to pokarm, że chodzi o jego ciało i krew, a nie jedynie jego nauczanie.

Syrach jedynie *porównuje* Mądrość do Przybytku i Świątyni, Jezus zaś nią *jest*, ponieważ pełni jej funkcje, i to w sposób najdoskonalszy. Strumienie Mądrości są *opisane jak* rajskie rzeki, ale woda i krew wypływająca z przebitego boku Jezusa nie jest w Ewangelii Jana środkiem stylistycznym wymyślonym przez poetę, ale czymś widzianym przez świadka, co tak bardzo ewangelista chciał podkreślić (J 19,35). Moglibyśmy dalej, krok po kroku, wskazywać, jak to, co Stary Testament zawiera jako obrazy, metafory, czyli słowa, w Ewangelii Jana nie ma już sensu jedynie przenośnego i symbolicznego, ale również jak najbardziej dosłowny.

Jest godne uwagi, że niektóre interpretacje Pisma, które sam Jezus nam daje w Ewangelii Jana, idą również w tym kierunku<sup>22</sup>. To, co dla ksiąg mądrościowych było przenośnią i teologicznym skojarzeniem, niematerialnym obrazem, dźwiękiem języka, Jan widzi jako realizujące się w dostępny zmysłom sposób. Zauważmy, że Pierwszy List Jana podchwyci właśnie tę myśl, rozpoczynając ponownie od „początku”, ponownie sugerując, że poznanie *Początku*, poznanie Jezusa, od-

---

22 Tak jest z „wywyższeniem” (12,34) Jezusa, z jego tytułem „Syn Boży” (10,36). Z drugiej strony widać również wielokrotnie sytuację odwrotną, kiedy słuchacze Jezusa rozumieją jedynie dosłownie słowa, którym On nadaje sens metaforyczny.

krywa przed człowiekiem znaczenie całego Bożego Słowa, a więc i całego stwo-  
rzenia:

Co było od **początku** ἦν ἀπ' ἀρχῆς,  
co usłyszeliśmy,  
co zobaczyliśmy naszymi oczami,  
co widzieliśmy i naszymi rękoma dotknęliśmy  
o Słowie życia [...] zwiastujemy i wam!  
(1 J 1–3)

### Bibliografia

- Binni W., *Parallelismi tra Gv 1,1 e Gen 1,1*, „Rivista Biblica” 55 (2007), s. 165–190.
- Blanchard Y.-M., *Parole et raison: la théologie johannique de la création et ses implications christologiques*, w: *Que soit!: l'idée de création comme don à la pensée*, red. F. Mies, Bruxelles 2013, s. 51–62.
- Boismard M.-E., *Du Baptême à Cana: (Jean, 1,19–2,11)*, (Lectio divina 18), Paris 1956.
- Brown J.K., *Creation's Renewal in the Gospel of John*, „The Catholic Biblical Quarterly” 72 (2010), s. 275–290.
- Carmichael C.M., *The Story of Creation: Its Origin and Its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel*, Ithaca–New York 1996.
- Charlesworth J.H., *Wisdom and Johannine Christology*, w: *Light in a Spotless Mirror Reflections on Wisdom Traditions in Judaism and Early Christianity*, red. J.H. Charlesworth, M.A. Daise, Harrisburg, PA 2003, s. 92–133.
- Fournier-Bidoz A., *L'arbre et la demeure: Siracide xxiv 10–17*, „Vetus Testamentum” 34 (1984), s. 1–10.
- Frey J., *The Johannine Prologue and the References to the Creation of the World in Its Second Century Receptions*, w: *Les judaïsmes dans tous leurs états aux Ier-IIIe siècles: les judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins. Actes du colloque de Lausanne, 12–14 décembre 2012*, red. C. Clivaz, S.C. Mimouni, B. Pouderon, (Judaïsme ancien et origines du christianisme 5), Turnhout 2015, s. 221–244.
- Iwański D., *Motyw drzewa życia w Księdze Przysłów*, „Biblica et patristica thoruniensia” 8 (2015), s. 1–20.
- Janowski B., *Gottes Weisheit in Jerusalem: Sirach 24 und die biblische Schekina-Theologie*, w: *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature. 3rd Congress of the International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature (ISDCL), 30 June – 4 July 2007, Tübingen*, red. H. Lichtenberger, U. Mittmann-Richert, (Deuterocanonical and Cognate Literature), Berlin–New York 2009, s. 1–29.



- Kubiś A., *Drzewo figowe, osioł i woda żywa. Rola Księgi Zachariasza w Ewangelii Janowej*, „Resovia Sacra” 22 (2015), s. 211–237.
- Lakhmitskaya T., Napora K. SCJ, „*I widział Bóg, że światło było dobre...*” (Rdz 1,4). *Motyw światła w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 1,1–2,4a)*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 17–40.
- Misiarczyk L., *Midraszyczne korzenie chrystologicznej interpretacji Prz 8,22 w „Dialogu” Justyna Męczennika*, „Collectanea Theologica” 70/2 (2000), s. 93–107.
- Muñoz P., *The Church as the New Creation in the Fourth Gospel: A Study of the Theology of John 1,1-2,11*, „Philippiniana Sacra” 50 (2015) 150, s. 335–360.
- Spicq C., *Le Siracide et la structure littéraire du prologue de saint Jean*, w: *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, s. 183–195.
- Piekarz D., „*A światłość w ciemności świeci...*” *Konfrontacja światłości z ciemnością w Ewangelii Janowej*, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 253–271.
- Poniży B., *Uosobiona Mądrość w Syr 24 i w Księdze Mądrości*, w: *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej. Autorytet mistrza*, red. A.S. Jasiński, W.J. Szytk, (Szkoła Seraficka 2), Katowice 2008, s. 38–58.
- Romanowski P., *Personifikacje mądrości w Księdze Mądrości Syracha*, „Resovia Sacra” 16 (2009), s. 5–22.
- Rosik M., *Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20,1–18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie*, „Collectanea Theologica” 74 (2004) 1, s. 39–63.
- Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*, tłum. i oprac. M.S. Wróbel, Lublin 2014.

## MĄDROŚCIOWE TEKSTY O STWORZENIU ŚWIATA W INTERPRETACJI PROLOGU EWANGELII JANOWEJ

### Streszczenie

Pierwsze słowa Prologu Ewangelii Jana „Na początku” są literacką aluzją do pierwszych słów Księgi Rodzaju. Ewangelista wpisuje się w ten sposób w długą tradycję pism mądrościowych, które interpretowały i rozwijały teologię stworzenia świata. Działo się to zwłaszcza w tekstach, w których mądrość Boża była uosobiona (Prz 8,22–23 oraz Syr 24). Pierwsze słowo Prologu (ἐν ἀρχῇ) odsyła czytelnika nie tylko do opisu stworzenia świata, ale do pism mądrościowych i do całego Pisma (tj. Starego Testamentu) jako do klucza interpretacyjnego Ewangelii Jana.

**Słowa kluczowe:** J 1,1, Prz 8,22–23, Syr 24, aluzja literacka, teologia stworzenia, ἐν ἀρχῇ

**WISDOM CREATION TEXTS INTERPRETED IN THE PROLOGUE  
TO THE GOSPEL OF ST. JOHN**

**Summary**

The first words of the Prologue to St. John's Gospel – “In the beginning” – are a literary allusion to the first words of Genesis. The Evangelist continues in this manner a long tradition of wisdom literature, which interpreted and developed creation theology, in particular in the texts where Wisdom was personified (Prov 8,22–23 and Sir 24). In fact, the first word of the Prologue (ἐν ἀρχῇ) refers its readers not just to the creation narrative, but to biblical wisdom literature and indeed to the whole corpus of Scripture, i.e. Old Testament, as the interpretative key to the Fourth Gospel.

**Keywords:** J 1,1, Prov 8,22–23, Syr 24, literary allusion, creation theology, ἐν ἀρχῇ