

## Święty Grzegorz z Nyssy

### NA SŁOWA: „WTEDY TAKŻE SAM SYN PODDA SIĘ TEMU, KTÓRY PODDAŁ MU WSZYSTKO” (1KOR 15, 28)\*

(*In illud: Tunc et ipse Filius*, CPG 3151)

#### WSTĘP

**1. Okoliczności powstania.** Nie znamy dokładnej daty powstania dzieła *In illud: Tunc et ipse Filius*. Różni badacze optują za mniej lub bardziej precyzyjnym momentem między latami 381 a 393. Jean Daniélou arbitralnie i nie podając żadnych argumentów uznał, że pismo to należy do ostatniego okresu twórczości Grzegorza, po 385 roku<sup>1</sup>. Na podstawie podobieństw niektórych wyrażzeń, występujących w *Ad Ablabium* i w *In illud: Tunc et ipse Filius* Giulio Maspero skłania się do tego właśnie szerokiego przedziału zaproponowanego przez Daniélou<sup>2</sup>. Również Ilaria Ramelli podała przedział czasowy między 385 a 393 r., jednocześnie uznając *In illud: Tunc et ipse Filius* za kontynuację dialogu *De anima et resurrectione*<sup>3</sup>. Casimir McCambley uważa, że motywem przewodnim *In illud: Tunc et ipse Filius* jest kwestia wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa i dlatego włączył je w jedną grupę z takimi dziełami jak *In canticum canticorum*, *In Ecclesiasten*, *De perfectione Christiana ad Olympium monachum* i *Oratio catechetica*, a jednocześnie odróżnia je od pism podejmujących zagadnienia trynitarne i chrystologiczne<sup>4</sup>.

Tymczasem dzieło to jest niewątpliwie powiązane z kontrowersją eunomiańską, co słusznie zauważył Joseph Kenneth Downing we wstępie do jego krytycznej edycji<sup>5</sup>.

\* Poniższy przekład powstał w ramach realizacji projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2013/11/B/HS1/04140).

<sup>1</sup> Por. J. Daniélou, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, StPatr 7 (1966) 167.

<sup>2</sup> Por. G. Maspero, *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, Supplements to Vigiliae Christianae 86, Leiden 2007, XXV-XXVI, nota 38.

<sup>3</sup> Por. I. Ramelli, *Saggio introduttivo allo scritto A commento al passo scritturale: Allora anche il Figlio stesso...*, w: Gregorio di Nissa, *Sull'anima et resurrectione. Testo greco a fronte*, Milano 2007, 655.

<sup>4</sup> Por. C. McCambley, *When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will Be Subjected to Him (the Father) Who subjects All Things to Him (the Son) – A Treatise on First Corinthians 15.28 by Saint Gregory of Nyssa*, GOTR 28 (1983) 1.

<sup>5</sup> Por. J.K. Downing, *Praefatio*, w: *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*, GNO 3/2, Leiden 1987, XLIV-L.

Otóż w *Contra Eunomium* I Grzegorz wyraźnie wskazuje na potrzebę osobnego komentarza do wersetu 1Kor 15, 28:

„Wielokrotnie Pismo Święte mówi o podporządkowaniu w sensie przejęcia władzy nad wrogami. Pominę teraz (bo wymaga szczegółowego wyjaśnienia) wypowiedź Apostoła o ostatecznym poddaniu wszystkich ludzi Jednorodzonemu i przez Niego Ojcu, wypowiedź, w której z głębi swej mądrości mówi też, że sam pośrednik między Bogiem i ludźmi podda się Ojcu, sugerując posłuszeństwo wszystkich ludzi Ojcu dzięki temu, że Syn, który ma udział w ludzkiej naturze, podda się Ojcu”<sup>6</sup>.

A w samym traktacie *In illud: Tunc et ipse Filius* Grzegorz przyznaje, że jego celem jest odparcie herezji dotyczących Bóstwa Syna:

„Twierdzą, że słowa Apostoła przyczyniają się do obalenia chwały Jednorodzonego Boga, te mianowicie: «Wtedy także sam Syn podda się Temu, który poddał Mu wszystko», jakoby wypowiedź ta wskazywała na jakieś niewolnicze poniżenie. Dlatego właśnie wydało [mi] się rzeczą konieczną zbadać dokładnie ten fragment, aby ukazać prawdziwe czyste srebro Apostoła, oczyszczone i wolne od domieszki wszystkich brudnych heretyckich pojęć”<sup>7</sup>.

Dlatego właśnie Kenneth Downing skłaniał się ku rokowi 383 jako możliwej dacie powstania takiego komentarza<sup>8</sup>. Johannes Zachhuber, a za nim Judit D. Tóth podają jako datę powstania raczej rok 381, czyli bezpośrednio po powstaniu pierwszej księgi *Contra Eunomium*<sup>9</sup>. W tym miejscu warto przypomnieć pokrótce koleje sporu eunomiańskiego.

Trudno powiedzieć, że doktryna Eunomiusza, a wcześniej Aecjusza, była w sensie ścisłym etapem arianizmu. Już przez siebie współczesnych byli oni uznawani za osobną grupę i nazywani anomejczykami (od ἀνόμοιος – niepodobny, uważali bowiem, że Syn jest innej substancji niż Ojciec) lub eunomianami. Na pewno jest to najważniejszy, kluczowy wręcz etap sporu trynitarnego, którego efektem była ostateczna obrona, wyjaśnienie i doprecyzowanie symbolu nicejskiego z 325 r. Doktryna anomejska ujrzała światło dzienne po roku 350, gdy Aecjusz i Eunomiusz zaczęli odgrywać ważną rolę w życiu Kościoła, a zanikła po śmierci Eunomiusza ok. roku 394.

Pierwszym pismem anomejczyków był zachowany do dziś *Syntagmation* Aecjusza<sup>10</sup>. Jednak to Eunomiusz jeszcze za życia Aecjusza okazał się bardziej wpływowym

<sup>6</sup> Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 193, ed. W. Jaeger, GNO 1, Leiden 1960, 83, tłum. własne.

<sup>7</sup> Tenże, *In illud: Tunc et ipse Filius*, GNO 3/2, 4.

<sup>8</sup> Por. J.K. Downing, *The Treatise of Gregory of Nyssa In Illud: Tunc et Ipse Filius, A Critical Text with Prolegomena*, „Harvard Studies in Classical Philology” 58-59 (1948) 223.

<sup>9</sup> Por. J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Supplements to Vigiliae Christianae 46, Leiden 2000, 204-212; J. Tóth, *Interpretation and Argumentation in In illud: Tunc et ipse filius*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism*, ed. V. Drecoll – M. Berghaus, Leiden 2011, 428.

<sup>10</sup> Por. L.R. Wickham, *The Syntagmation of Aetius*, JTS 19 (1968) 532-569.

i znaczącym graczem w polityce kościelnej, czego dowodami są skierowane przeciwko niemu pisma największych ortodoksyjnych umysłów epoki: Bazyli Wielki i Grzegorz z Nyssy stworzyli swoje monumentalne dzieła *Przeciw Eunomiuszowi*, Grzegorz z Nazjanzu wygłosił przeciwko niemu swoje *Mowy Teologiczne*, a Jan Chryzostom *Mowy o niepoznawalności Boga*.

Grzegorz z Nyssy poświadcza następującą kolejność powstawania dzieł w trakcie sporu eunomiańskiego: najpierw powstała *Apologia* Eunomiusza, następnie *Contra Eunomium* Bazylego, potem *Apologia apologiae* Eunomiusza i w odpowiedzi na nią *Contra Eunomium* Grzegorza z Nyssy:

„Kiedy zamierzał napisać Apologię apologii, księgę o nowym i osobliwym tytule i tezie, powiedział, że impulsem do tego dziwaczного sformułowania stała się replika na jego pierwsze dzieło”<sup>11</sup>.

Był to tron polemiki. Trzeba do tego dodać *Mowy Teologiczne* Grzegorza z Nazjanzu oraz późniejsze *Mowy o niepoznawalności Boga* Jana Chryzostoma.

Eunomiusz urodził się ok. 335 na obrzeżach Kapadocji. Jak zaświadcza Sokrates Scholastyk, był sekretarzem Aecjusza<sup>12</sup>. Gdy uczeń Aecjusza Eudoksjsz został biskupem Antiochii, Aecjusz i Eunomiusz przenieśli się z Aleksandrii do Antiochii, gdzie brali udział w synodzie w 358 r., sprzyjającym teom radykalnego arianizmu<sup>13</sup>. Najprawdopodobniej w roku 360 Eudoksjsz wyświęcił Eunomiusza na biskupa Kyziku<sup>14</sup>, jednak wkrótce został on wygnany przez wiernych i przybył do Konstantynopola<sup>15</sup>. Filostorgiusz zaświadcza, że po tym, jak Eunomiusz odmówił podpisania wyznania wiary z Rimini i potępienia Aecjusza, zrezygnował z biskupstwa Kyziku i wrócił do Kapadocji<sup>16</sup>. Po dojściu do władzy Teodozjusza Eunomiusz powrócił do Konstantynopola, gdzie w czerwcu 383 r. przedstawił swoje wyznanie wiary, odrzucone przez cesarza<sup>17</sup>. Ponownie wygnany, zmarł po roku 392<sup>18</sup>, a przed 395<sup>19</sup>.

Nie wiemy, kiedy i w jakich dokładnie okolicznościach powstała *Apologia* Eunomiusza, pierwsze znaczące dzieło kontrowersji anomejskiej. Raczej było to między 359 a 360 r. Thomas A. Kopecek na podstawie zewnętrznych i wewnętrznych świadectw ustala przekonująco datę powstania *Contra Eunomium* Bazylego na 360 lub 361 rok<sup>20</sup>. W 370 r. Eunomiusz został wygnany po raz kolejny, po tym jak Bazyli został

<sup>11</sup> Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 60; tłum. własne.

<sup>12</sup> Por. Sokrates, HE II 35, PG 67, 300.

<sup>13</sup> Por. R. Winling, *Introduction*, w: Grégoire de Nyse, *Contre Eunome*, SCh 521, Paris 2008, 25.

<sup>14</sup> Por. Philostorgius, HE V 5, ed. J. Bidez – F. Winkelmann, GCS 21, 2. Aufl., Berlin 1972, 69; Sozomenus, HE IV 25, PG 67, 1197; Theodoretus, HE II 27, ed. Parmentier, GCS 44, Berlin 1954, 109; Sokrates Scholastyk (HE IV 7, PG 67, 472-473) umieszcza to wydarzenie za panowania cesarza Walensa, ok. 365 r.

<sup>15</sup> Por. Sozomenus, HE VI 26, PG 67, 1364.

<sup>16</sup> Por. Philostorgius, HE VI 3, GCS 21, 71.

<sup>17</sup> Por. Winling, *Introduction*, s. 29.

<sup>18</sup> Por. Hieronim (*De viris illustribus* 120, PL 23, 709) zaświadcza, że żył jeszcze w roku 392.

<sup>19</sup> Por. Philostorgius, HE XI 5, GCS 21, 135.

<sup>20</sup> Por. T.A. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, Cambridge 1979, 364 -372.

biskupem Cezarei Kapadockiej. Eunomiusz zamieszkał na wyspie Neos, gdzie zajął się pisaniem odpowiedzi na *Contra Eunomium* Bazylego. Pierwsze dwie księgi jego *Apologia apologiae* ukazały się w roku 378, czyli w roku śmierci cesarza Walensa<sup>21</sup>. W sierpniu 378 r. zginął cesarz Walens, a dopiero w styczniu 379 władcą wschodniej części cesarstwa został Teodozjusz. Kopecek sugeruje, że Eunomiusz wykorzystał chaos interregnum do zaatakowania swojego wieloletniego przeciwnika Bazylego<sup>22</sup>.

Pod koniec 379 i na początku roku 380 anomejczycy rozpoczęli działalność misyjną w diecezji kapadockiej Grzegorza z Nyssy<sup>23</sup>. Nie dziwi zatem, że gdy tylko uzyskał dostęp do tekstu dwóch ksiąg *Apologia Apologiae*, Grzegorz zabrał się za pisanie odpowiedzi. Odpowiedź na księgę I napisał jesienią<sup>24</sup> a opublikował pod koniec roku 380. Zaniepokojony był także Grzegorz z Nazjanzu, który między 14 lipca a 24 listopada 380 r. wygłosił mowy przeciwko anomejczykom, czyli słynne *Mowy Teologiczne*<sup>25</sup>.

Zgodnie z wyznaniem Grzegorza pierwsza księga *Contra Eunomium* powstała po śmierci Bazylego, czyli po wrześniu 378 roku<sup>26</sup>. Grzegorz opisuje okoliczności, w jakich otrzymał dwie pierwsze księgi *Apologia Apologiae* w liście 29 do brata Piotra, pochodzącym z 380 roku:

„Nie odpowiedziałem na obie księgi: nie miałem dosyć czasu, ponieważ ten, kto pożyczył mi tę heretycką księgę bardzo nieuprzejmie natychmiast kazał mi ją oddać, nie dając mi ani jej przepisać, ani spędzić nad nią więcej czasu. Spędziłem nad nią tylko 17 dni i z uwagi na tak mało czasu nie dałem rady odpowiedzieć na obie księgi. [...] Otrzymałem dzieło Eunomiusza w czasie śmierci Bazylego, gdy serce jeszcze kipiało z bólu i cierpiało z powodu wspólnego nieszczęścia kościołów”<sup>27</sup>.

Druga księga została ukończona przed majem 381 r., ponieważ wiemy, że wtedy Grzegorz przeczytał dwie księgi swego dzieła w obecności Grzegorza z Nazjanzu i Hieronima<sup>28</sup>. Około roku 381 Eunomiusz opublikował trzecią księgę *Apologia Apologiae*, na którą Grzegorz odpowiedział najpóźniej w 383 roku<sup>29</sup>. Pod koniec 383 r.

<sup>21</sup> Por. F. Diekamp, *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse*, Byz 18 (1909) 9-10.

<sup>22</sup> Por. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, s. 441.

<sup>23</sup> Por. Tamże, s. 493-494.

<sup>24</sup> Por. Diekamp, *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse*, s. 11.

<sup>25</sup> Por. Kopecek, *A history of neo-arianism*, t. 2, s. 496.

<sup>26</sup> Tradycyjnie za datę śmierci Bazylego uznaje się 1 stycznia 379 r., jednak nie ma co do tego pełnej zgody. W podsumowaniu toczącej się od lat dyskusji Pierre Maraval (por. *Retour sur quelques dates concernent Basile de Césarée et Grégoire de Nyse*, RHE 99:2004, 153-166) zasugerował, że był to raczej wrzesień 378 r.

<sup>27</sup> Gregorius Nyssenus, *Epistula* 29, 2.4, ed. G. Pasquali, GNO 8/2, Leiden 1959, 87-88, tłum. własne.

<sup>28</sup> Por. Hieronymus, *De viris illustribus* 128, PL 23, 753-754.

<sup>29</sup> Por. Winling, *Introduction*, s. 55; M. Cassin, *Contre Eunome III: une introduction*, w: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Leuven, 14-17 September 2010), Leiden – Boston 2014, 4.

Eunomiusz przedstawił swoje *Wyznanie wiary*, na które w niedługim czasie Grzegorz odpowiedział w swoim *Refutatio confessionis Eunomii*.

Dziełko *In illud: Tunc et ipse Filius* powstało na pewno po pierwszej księdze *Contra Eunomium*, w której zostało zapowiedziane, a więc po roku 380. Kwestia poddania się Syna powraca ponownie w *Refutatio confessionis Eunomii* napisanym ok. 383 r. Paragrafy 198-200 zdają się być wręcz streszczeniem rozważań zawartych w *In illud: Tunc et ipse Filius*:

„Jak więc Eunomiusz może twierdzić, że Duch Święty jest jednym ze stworzeń Syna, skazanym na wieczne poddanie? «Raz na zawsze poddany» – mówi; lecz nie wiem, w jaki rodzaj poddania zaprzął to, co sprawuje władzę i rządzi. Pismo Święte używa tego wyrazu w wielu znaczeniach, rozumiejąc go i stosując różnako. Prorok mówi bowiem, że także nierozumna natura jest poddana, i pokonanych w walce nazywa tym samym określeniem, i apostoł nakazuje, by niewolnicy byli poddani swoim panom, i zachęca sprawujących urząd kapłański, by trzymali dzieci w poddaństwie, ponieważ odpowiedzialność za nieporządek, jaki wprowadzają, spada na ich ojców jak było w przypadku kapłana Helego. Lecz apostoł nazywa poddaniem Syna Ojcu także poddanie wszystkich ludzi Bogu, gdy wszyscy zjednoczeni ze sobą nawzajem dzięki wierze staniemy się jednym ciałem Pana, który jest we wszystkich, gdy wszystkie istoty niebiańskie, ziemskie i podziemne, jednomyślnie oddadzą pokłon Synowi, skierowany ku chwale Ojca; tak bowiem mówi Paweł: «Przed Nim zegnien się wszelkie kolano istot niebiańskich, ziemskich i podziemnych, i wszelki język wyzna, że Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca» (Flp 2, 10-11). Wielka mądrość Pawła zapewnia nas, że gdy to się stanie, Syn, który jest we wszystkich, podda się Ojcu dzięki poddaniu wszystkich, w których jest Syn. Nie da się rozróżnić z przypadkowo rzuconych przez niego słów, o jakim «poddaniu raz na zawsze» wykrzykuje Eunomiusz: o poddaniu istot nierozumnych czy jeńców, czy niewolników, czy karconych dzieci, czy zbawianych dzięki poddaniu? Poddanie ludzi Bogu bowiem jest zbawieniem poddanych zgodnie ze słowami proroka, który mówi, że jego dusza jest poddana Bogu, ponieważ dzięki poddaniu dokonuje się jego zbawienie, więc poddanie się jest lekarstwem na zgubę<sup>30</sup>.

Wydaje mi się zatem bardzo prawdopodobne, że w zacytowanym przed chwilą passusie Grzegorz rzeczywiście streścił swoje przemyślenia z *In illud: Tunc et ipse Filius*, bo *Refutatio confessionis Eunomii* w ogóle stanowi pewnego rodzaju streszczenie, czy też krótkie i przystępne wyłożenie idei szczegółowo przedstawionych przez Grzegorza w *Contra Eunomium*. Jeśli tak rzeczywiście było, możemy z wielkim prawdopodobieństwem uznać za datę powstania *In illud: Tunc et ipse Filius* okres między 380 a 383 r.

**2. Fizyczna teoria odkupienia.** Dzięki sprecyzowaniu kontekstu, w jakim powstało dziełko *In illud: Tunc et ipse Filius*, o wiele łatwiej jest rozpoznać cel, w jakim

<sup>30</sup> Gregorius Nyssenus, *Refutatio confessionis Eunomii* 198-200, ed. W. Jaeger, GNO 2, Leiden 1960, 396-397, tłum. własne.

zostało napisane, i jego podstawową ideę przewodnią oraz zrozumieć twierdzenia, które na pierwszy rzut oka wyglądają na niespójne lub nieprecyzyjne. Otóż pismo to miało wykazać, że werset 1Kor 15, 28 nie stanowi świadectwa na ontyczną niższość Syna względem Ojca, jak interpretowali go arianie i eunomianie<sup>31</sup>. A zatem wbrew przekonaniu Ilarii Ramelli, która uważa ten traktat za dzieło dotyczące przede wszystkim eschatologii i apokatastazy<sup>32</sup>, tezy dotyczące eschatologii są tu drugorzędne i pojawiają się jedynie jako wnioski wypływające z głównej tezy. A tezę tę Grzegorz wyraża następująco:

„Poddanie się Syna Ojcu oznacza poznanie Tego, który jest, i zbawienie całej ludzkiej natury”<sup>33</sup>.

A zatem poddanie się Syna Ojcu oznacza Jego wcielenie, bo tak właśnie Grzegorz rozumie wcielenie – jako odkupienie i zbawienie ludzkiej natury<sup>34</sup>.

Grzegorz z Nyssy jest uważany za głównego, obok Atanazego, przedstawiciela tzw. fizycznej czy mistycznej teorii odkupienia. John Norman Davidson Kelly definiuje ją w następujący sposób:

„Według niej sam fakt, że Chrystus stał się człowiekiem, uświęcił, przeobraził i wywyższył ludzką naturę. [...] Pod wpływem platońskiego realizmu przedstawia ludzką naturę jako automatycznie przebóstwioną przez Wcielenie”<sup>35</sup>.

Podstawą tej koncepcji odkupienia jest wizja jedności natury ludzkiej, którą najlepiej ukazuje teoria podwójnego stworzenia, według której w pierwszym stworzeniu Bóg stworzył ludzką naturę rozumianą jako niepodzielna monada, a dopiero w drugim stworzeniu pierwszego indywidualnego człowieka – Adama<sup>36</sup>. Grzech pierwszego człowieka był grzechem natury i sprowadził ją na niższy właściwy zwierzętom poziom bytu<sup>37</sup>. Chrystus, przyjmując ludzką naturę, złączył się z nią całą i całą przebóstwił. Jules Gross nie waha się powiedzieć, że Chrystus nie tylko złączył się z całą ludzką naturą, ale całą ją przyjął<sup>38</sup>. Léopold Malevez woli mówić, że Słowo, przyjmując

<sup>31</sup> Por. M. Ludlow, *In illud: Tunc et ipse filius*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology*, s. 413; Tóth, *Interpretation and Argumentation in In illud: Tunc et ipse filius*, s. 429.

<sup>32</sup> Por. Ramelli, *Saggio introduttivo*, s. 655; też, *In illud: Tunc et Ipse Filius... (1 Cor 15,27-28): Gregory of Nyssa's Exegesis, Its Derivations from Origen and Early Patristic Interpretations Related to Origen's*, *StPatr* 44 (2010) 260; też, *The Trinitarian Theology of Gregory of Nyssa in his In illud: Tunc et ipse Filius: his Polemic against „Arian” Subordinationism and the Apokatastasis*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology*, s. 445.

<sup>33</sup> Gregorius Nyssenus, *In illud: Tunc et ipse Filius*, *GNO* 3/2, 23.

<sup>34</sup> Por. M. Przyszychowska, *Nauka o lasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy*, Kraków 2010, 80-96.

<sup>35</sup> J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 280-281.

<sup>36</sup> Por. M. Przyszychowska, *Koncepcja podwójnego stworzenia jako próba wyjaśnienia genezy świata zmysłowego. Filon z Aleksandrii, Orygenes, Grzegorz z Nyssy*, *VoxP* 23 (2003) t. 44-45, 203-220.

<sup>37</sup> Por. też, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu Ojców Kościoła*, Poznań 2013, 60-83.

<sup>38</sup> Por. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, Paris 1938, 231: „Ten realizm jest podstawą jego fizycznej teorii przebóstwienia. To dzięki niemu święty mógł jedno-

jąc konkretną ludzką naturę, przeniknęło w jakiś sposób cały rodzaj ludzki<sup>39</sup>. Walter Völker także wychodzi z założenia, że Słowo przyjęło konkretną ludzką naturę, ale zarazem dodaje, że ta natura już przed wcieleniem tworzyła „organiczną jedność, tak że w każdej jednostce jest w jakiś sposób zawarta całość”<sup>40</sup>. Podobne stanowisko reprezentują Hans Urs von Balthasar, który powołuje się na artykuł Maleveza<sup>41</sup> oraz Jean-René Bouchet<sup>42</sup>. Mimo różnic w interpretacji nauki Grzegorza, raczej nikt kwestionuje zjednoczenia Słowa z *całą* ludzką naturą, czy to dzięki przyjęciu *ludzkiej natury* jako całości, czy też dzięki przyjęciu konkretnej ludzkiej natury stanowiącej w jakiś sposób jedność z całością. Przypatrzmy się teraz, jak taka wizja wcielenia wpływa na Grzegorzową naukę o odkupieniu.

Grzegorz, odwołując się do Rz 11, 16, nazywa całą ludzką naturę *ciastem*, którego pierwociny Słowo przyjęło we wcieleniu. Grzegorz, owszem, kładzie duży nacisk na fakt, że Słowo przyjęło zarówno ludzkie ciało, jak i duszę<sup>43</sup>, jednak owo przyjęcie pełnego człowieczeństwa dokonało się właśnie po to, by cała ludzka natura, rozumiana jako jedność, powróciła do Boga:

„Dlatego Pośrednik między Bogiem i ludźmi przyjąwszy pierwociny całej ludzkiej natury daje swoim braciom znaki tego nie w osobie Boskiej, ale ludzkiej mówiąc: Przychodzę, aby dzięki sobie uczynić waszym ojcem Tego, który prawdziwie jest Ojcem, od którego się oddaliliście i uczynić dzięki sobie waszym Bogiem prawdziwego Boga, od którego odstąpiliście: przez pierwociny, które przyjąłem, prowadzę w sobie cały rodzaj ludzki do Boga i Ojca”<sup>44</sup>.

Malevez zauważa, że byłoby dziwnym nazywanie Chrystusa *pierwocinami*, gdyby miało to oznaczać jedynie pełnię Jego człowieczeństwa. Koncepcja *pierwocin* opiera się bowiem na wizji jedności ludzkiej natury i opisuje relację Chrystusa z tą naturą<sup>45</sup>.

O tym, że tak właśnie Grzegorz rozumiał słowo *pierwociny*, świadczy najdobitniej fragment interesującego nas dzieła *In illud: Tunc ipse Filius*, gdzie mówiąc o ostatecznym końcu zła stwierdza:

---

cześnie potwierdzać indywidualność natury ludzkiej Chrystusa i utrzymywać, że we Wcieleniu Logos przyjął naturę ludzką jako taką, całą ludzkość i przez to ją przebóstwił”. Podobnie ujmują ten problem Kelly (*Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 284) oraz A. Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 2, Tubingue 1909, 167).

<sup>39</sup> Por. L. Malevez, *L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique*, RSR 25 (1935) 271.

<sup>40</sup> W. Völker, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*, trad. C. Tommasi, Milano 1993, 62.

<sup>41</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988, 103.

<sup>42</sup> Por. J.R. Bouchet, *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse*, „Revue Thomiste” 68 (1968) 538-539.

<sup>43</sup> Por. Gregorius Nyssenus, *De occursu Domini*, PG 46, 1165B, *Refutatio confessionis Eunomii* 175-176.

<sup>44</sup> Tenże, *Refutatio confessionis Eunomii* 83, GNO 2, 346, tłum. własne.

<sup>45</sup> Por. Malevez, *L'Église dans le Christ*, s. 268.

„Gdy więc naśladowując pierwociny wszyscy odłączymy się od zła, wtedy całe ciało natury, które zostało zmieszane z pierwocinami i stało się łącznie jednym ciałem, uzna nad sobą władzę jedynie dobra”<sup>46</sup>.

Podobną myśl znajdziemy w *De perfectione christiana*, choć tu Grzegorz unika charakterystycznych dla siebie określeń. Nie wspomina o jednym ciele ludzkiej natury, ale i tak podaje wyraźnie jako skutek wcielenia powrót całej ludzkości do Boga:

„Dlatego też przyjął On na siebie załążek wspólnej ludzkiej natury i uczynił ją świętą na duszy i ciele oraz zachował całkowicie czystą i wolną od domieszki zła. Uczynił to, by ten załążek, pozostały w nieskazitelności przedstawić nieskazitelnemu Ojcu. Dzięki tym pierwocinom mógł przyciągnąć wszystko, co im pokrewne z natury i co jest tego samego rodzaju. Także przyjął za swoich synów tych, którzy byli wygnańcami i nieprzyjaciół Boga doprowadzić do uczestnictwa w Boskości”<sup>47</sup>.

To dzięki wcieleniu zatem, według Grzegorza, ludzka natura została przeobstwiowana. Dzięki jedności przyjętej przez Chrystusa ludzkiej natury wszyscy jej uczestnicy mają udział w Boskiej naturze.

Grzegorz odwołuje się do Rz 11, 16 także komentując przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Owym miłosiernym człowiekiem jest Chrystus, który dzięki wcieleniu przyjął na siebie całą poturbowaną ludzką naturę i uzdrowił ją:

„Słowo przy tej okazji ujawnia w formie opowieści całą swą ekonomię miłości względem człowieka; opowiada o zejściu człowieka z góry na dół, o zasadzce zbójców, zdarciu szaty nieśmiertelności, ranach grzechu, jak śmierć ogarnęła połowę ludzkiej natury (bo dusza pozostała nieśmiertelna); mówi, że przejście prawa było bezużyteczne, że ani kapłan, ani lewita nie uleczyli ran tego, który wpadł w ręce zbójców, bo krew kozłów i cielców nie może zmyć grzechu; a Pan, który dzięki pierwocinom ciasta nałożył na siebie całą ludzką naturę, w której była część każdego narodu: Żydów, Samarytan i Greków, ogólnie biorąc, wszystkich ludzi, Ten ze swoim ciałem, które [symbolizuje] zwierzę, zatrzymał się w miejscu poniżenia człowieka, opatrzywszy jego rany, wsadził go na swoje zwierzę, i uczynił ze swojej miłości gospodę dla niego, w której odpoczywają wszyscy utrudzeni i obciążeni”<sup>48</sup>.

Wcielenie ukazuje się tutaj jako uzdrowienie ludzkiej natury z ran zadanych przez grzech. Dla opisanego tej tajemnicy Grzegorz często używa także porównania z przypowieścią o zagubionej owcy (por. Łk 15, 4-7), widząc w owcy *całą* ludzką naturę. Pasterzem jest Chrystus biorący na swoje ramiona całą ludzką naturę:

„Sprawca naszego zbawienia szuka zagubionej owcy. To my, ludzie, jesteśmy ową zagubioną owcą, odciągniętą przez grzech od stada stu rozumnych owiec.

<sup>46</sup> Gregorius Nyssenus, *In illud: Tunc ipse Filius*, GNO 3/2, 16.

<sup>47</sup> Tenże, *De perfectione christiana*, ed. W. Jaeger, GNO 8/1, Leiden 1952, 206, tłum. J. Naumowicz, w: Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, BOK 15, Kraków 2001, 82.

<sup>48</sup> Tenże, *In canticum canticorum hom.* 14, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, 427-428, tłum. M. Przyszychowska, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 2007, 220.



I bierze na swoje ramiona całą owcę. Nie zablądziła bowiem tylko część owcy, a skoro cała odeszła, cała jest wiedziona z powrotem”<sup>49</sup>.

Wcielenie stanowi zatem powrót do stanu pierwszego stworzenia, kiedy to ludzka natura stanowiła wspólnotę z aniołami, egzystowała na wyższym poziomie bytu.

Powyższe wypowiedzi są najbardziej znaczącymi świadectwami, że fizyczna teoria odkupienia była Grzegorzowi niezwykle bliska. Wyłania się z nich bowiem obraz powrotu ludzkiej natury do początku nie tyle dzięki wcieleniu, ale wręcz we wcieleniu<sup>50</sup>. Sam fakt, że Bóg zjednoczył się z ludzką naturą, oznacza jej jednoczesne przeobstwienie. Grzegorz mówi o tym także wprost, nie używając tak miłych mu porównań:

„Twierdzimy, że jednorodzony Bóg stwarza wszystko i rządzi wszystkim, a jedną ze stworzonych przez Niego rzeczywistości jest ludzka natura, która zwróciwszy się ku złu i zaznawszy przez to zepsucia śmierci, została dzięki Niemu przywrócona do nieśmiertelnego życia, bo przez człowieka, w którym zamieszkał, przyjął na siebie całą ludzką naturę, złączył swoją ożywczą moc ze śmiertelną naturą i przemienił naszą śmiertelność w łaskę i moc przez domieszanie jej do siebie samego. Twierdzimy, że to jest właśnie tajemnica Pana w ciele, że niezmienny staje się podległy zmianom, aby zniszczywszy zło zmieszane z naszą zmiennością i wynawszy zło z natury, którą przyjął, przemienić z gorszego w lepsze. Bóg nasz jest bowiem ogniem oczyszczającym, który trawi wszelką materię zła”<sup>51</sup>.

Ten wywód Grzegorza można potraktować jako rozwinięcie krótkiej formuły Atanazego: „Chrystus się ucłowieczył, abyśmy my zostali przeobstwieni”<sup>52</sup>. Zresztą i u Grzegorza spotkamy podobnie zwięzłe sformułowania:

„Teraz więc jest z nami zmieszany ten, który utrzymuje naturę w istnieniu; wtedy zaś został wmieszany w naszą naturę po to, by przez zmieszanie z naturą boską stała się boska jako wyrwana śmierci i wydobyta z tyranii nieprzyjaciela”<sup>53</sup>.

„Objawiony Bóg zmieszał się z naszą podległą zniszczeniu ludzką naturą, aby przez wspólność z boskością ubóstwiło się zarazem i człowieczeństwo”<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Tenże, *Antirrheticus adversus Apollinarem*, ed. F. Müller, GNO 3/1, Leiden 1996, 152, tłum. własne; por. tenże, *Contra Eunomium* III 2, 49, ed. W. Jaeger, GNO 2, 68; III 10, 11, GNO 2, 293; tenże, *In canticum canticorum hom.* 12, GNO 6, 364.

<sup>50</sup> Bouchet (*Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse*, s. 535) zwraca uwagę, że Grzegorz nie rozróżnia aktu wcielenia i stanu wcielenia. Z niektórych wypowiedzi Grzegorza można wysnuć wniosek, że uważa on przeobstwienie ludzkiej natury nie za proces dokonany w czasie życia, śmierci i zmartwychwstania Słowa wcielonego, ale za akt, który dokonał się w momencie zjednoczenia Boskiej natury z ludzką.

<sup>51</sup> Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* III 3, 51-52, GNO 2, 125-126, tłum. własne.

<sup>52</sup> Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi* 54, 3, ed. Ch. Kannengiesser, SCh 199, Paris 1973, 458, tłum. własne.

<sup>53</sup> Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica* 25, ed. E. Mühlenberg, GNO 3/4, Leiden 1996, 64, tłum. T. Sinko, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, 104.

<sup>54</sup> Tamże 37, GNO 3/4, 97, tłum. Sinko, s. 129.

Wypowiedzi te potwierdzają, że Grzegorz przyznawał Wcieleniu kluczową rolę w procesie przeobstwienia człowieka. Położenie tak silnego nacisku na przyjęcie przez Słowo ludzkiej natury jest prostą konsekwencją jego założeń antropologicznych, przede wszystkim uznania realnej jedności ludzkiej natury.

Grzegorz wierzy oczywiście, że zmartwychwstanie wszystkich ludzi dokona się na końcu czasów. Jednak to jedność ludzkiej natury, przyjętej przez Syna Bożego we wcieleniu, pozostaje podstawą skuteczności dzieła zbawienia w odniesieniu do indywidualnych ludzi:

„Jak zasada śmierci, która była w jednym składniku, ogarnęła zarazem całą ludzką naturę, tak samo i zasada zmartwychwstania przez jednego rozszerza się na całą ludzkość. Albowiem kto odebrał sobie duszę znowu zjednoczył ze swym ciałem własną mocą, wmiśzaną przy pierwszym połączeniu w oba składniki, ten w jakiś ogólniejszy sposób przymieszał istotę umysłową do zmysłowej, doprowadziwszy początkową zasadę konsekwentnie do końca. Albowiem w przyjętej znowu przez niego mieszaninie ludzkiej, gdy po rozłącze dusza wróciła znów do ciała, zjednoczenie tego, co było rozdzielone, przechodzi przez jego moc, jakby od jakiegoś początku równomiernie na całą naturę ludzką. I to jest misterium wcielenia Boga i zmartwychwstania, że przez śmierć dusza została wprawdzie oddzielona od ciała i Bóg nie wstrzymał koniecznej konsekwencji natury, ale znowu obu składnikom kazał wrócić do siebie nawzajem przez zmartwychwstanie, aby miały wspólne pogranicze śmierci i życia. Ten, który w sobie ustanowił naturę rozdzielaną przez śmierć, sam stał się początkiem zjednoczenia tego, co był rozdzielone”<sup>55</sup>.

Grzegorz, jak już wspominałam, nie rozróżnia aktu wcielenia od stanu wcielenia. Niejednokrotnie zatem przypisuje rolę przeobstwiająca samemu zjednoczeniu ludzkiej natury z Boską, czasami zaś zdaje się widzieć w przeobstwieniu raczej proces, który dokonał się dzięki wcieleniu rozumianemu jako ziemskie życie, śmierć i zmartwychwstanie Słowa. Za mało jednak byłoby powiedzieć, że Wcielenie stanowi jedynie instrument, dzięki któremu Chrystus mógł dokonać swojego zbawczego dzieła<sup>56</sup>. Z wypowiedzi Grzegorza jasno bowiem wynika, że uważał on wcielenie, rozumiane niekiedy jako akt, niekiedy jako stan czy może lepiej, życie wcielonego Słowa, za przyczynę przeobstwienia ludzkiej natury i jej powrót do pierwotnego stanu.

**3. Zbawienie dokonane – dokonujące się – które się dokona.** Grzegorz mówi w swoim traktacie nader dobitnie:

„Skoro wszystko, co jest w Nim, osiąga zbawienie, a poddanie się oznacza zbawienie, jak podpowiada psalm, wynika z tego, że ten tekst apostoła uczy nas wierzyć, że nic nie jest poza gronem zbawionych”<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Tamże 16, GNO 3/4, 48-49, tłum. Sinko, s. 92.

<sup>56</sup> Por. R. Winling, *Mort et résurrection du Christ dans les traités „Contre Eunome” de Grégoire de Nysse*, RSR 64 (1990) 269.

<sup>57</sup> Gregorius Nyssenus, *In illud: Tunc et ipse Filius*, GNO 3/2, 20-21.

A jednak interpretacja tego stwierdzenia nie jest tak oczywista, jakby mogło się na pierwszy rzut oka wydawać. Warto przede wszystkim zwrócić uwagę, że Grzegorz nie pisze tu o zbawieniu indywidualnych ludzi, ale ludzkiej natury jako jedności:

„Pismo obwieszcza to przez zniszczenie śmierci i poddanie się Syna, dlatego te dwie rzeczy łączą się ze sobą: to, że nie będzie kiedyś śmierci, i to, że wszyscy będą w życiu, a życiem jest Pan, przez którego zgodnie ze słowami apostoła dokonuje się połączenie całego Jego ciała z Ojcem, gdy przekaże królowanie naszemu Bogu i Ojcu. A ciałem Jego jest, jak powiedziano wielokrotnie, cała ludzka natura, z którą się zmieszał”<sup>58</sup>.

To, że w analizowanym dziełku nie ma wzmianki o wiecznym potępieniu, nie znaczy, że według Grzegorza wszyscy ludzie będą zbawieni<sup>59</sup>. Traktat *In illud: Tunc et ipse Filius* nie dotyczy bowiem eschatologii, ale – jak pisałam wyżej – statusu ontycznego Syna Bożego i jego wcielenia. Taką interpretację potwierdza analiza czasów gramatycznych używanych przez Grzegorza w tym piśmie.

Zacznijmy może od zdania, w którym w ogóle nie ma czasu:

„Po zniszczeniu całej złej mocy i władzy i ustaniu panowania namiętności nad naszą naturą, z braku innego panującego konieczne [jest], by wszystko poddało się władzy, która jest ponad wszystkim (Πάσης τοίνυν πονηρᾶς ἐξουσίας τε καὶ ἀρχῆς ἐν ἡμῖν καταλυθείσης καὶ μηκέτι μηδενὸς πάθους τῆς φύσεως ἡμῶν κυριεύοντος, ἀνάγκη πᾶσα μηδενὸς κατακρατοῦντος ἐτέρου πάντα ὑποταγῆναι τῇ ἐπὶ πάντων ἀρχῇ)”<sup>60</sup>.

Tutaj orzeczeniem jest wyrażenie ἀνάγκη πᾶσα z domyślnym „jest”, jednak w jakim czasie mamy się tego „jest” domyślać – tego do końca nie wiadomo. Śmiem przypuszczać, że taki zabieg stylistyczny nie jest przypadkowy. Czasy – przeszły, teraźniejszy i przyszły przeplatają się ze sobą; rzeczywistość, którą Grzegorz opisuje, w jakimś sensie już się dokonała (we wcieleniu), dokonuje się nieustannie (dzięki Chrystusowi mamy dostęp do Boga) i dokona się na końcu czasów. We fragmencie, który następuje niemal bezpośrednio po cytowanym passusie następuje długie zdanie, w którym jedno orzeczenie mamy w czasie przyszłym, jedno w czasie teraźniejszym, a dwa participia aoristii wskazują na czynność uprzednią, czyli taką, która już się wydarzyła (w stosunku do czasu teraźniejszego).

„Po zniszczeniu całej złej mocy i władzy i ustaniu panowania namiętności nad naszą naturą, z braku innego panującego konieczne jest, by wszystko poddało się władzy, która jest ponad wszystkim. A całkowite oderwanie od zła oznacza poddanie się Bogu. Jeśli więc naśladować pierwociny wszyscy odłączymy się od zła, wtedy całe ciasto natury, które zostało zmieszane z pierwocinami i stało się łącz-

<sup>58</sup> Tamże, GNO 3/2, 21.

<sup>59</sup> Por. M. Przyszychowska, *Grzegorz z Nyssy: Apokatastaza i wieczne potępienie*, w: *Credo, Domine, adiuva incredulitatem meam. Księga jubileuszowa dedykowana ojcu profesorowi Jackowi Salijowi OP*, Poznań – Kraków 2017, 367-382.

<sup>60</sup> Gregorius Nyssenus, *In illud: Tunc et ipse Filius*, GNO 3/2, 16.

nie jednym ciałem, uzna (δέξεται) nad sobą władzę jedynie dobra; w ten sposób gdy całe ciało naszej natury złączyło się (ἀνακραθέντος) z boską i nieskalaną naturą, dokonuje się (γίνεται) poprzez nas owo wspomniane poddanie się Syna, ponieważ poddanie się dokonało się w Jego ciele (κατορθωθείσης) i dlatego odnosi się także do Tego, który w nas zdziałał łaskę poddania<sup>61</sup>.

Zresztą takie „pomieszanie” czasów jest charakterystyczne dla tekstów, w których Grzegorz komentuje fragmenty Pisma Świętego mówiące o rzeczywistości ostatecznej w czasie przyszłym. Cały werset 1Kor 15, 28 jest przecież zredagowany w czasie przyszłym: „Kiedy podda Mu się wszystko, wtedy i sam Syn podda się Temu, który poddał Mu wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkim (ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν)”. Weźmy jako przykład sposób, w jaki Grzegorz interpretuje końcówkę wersetu 1Kor 15, 28 „Aby Bóg był wszystkim we wszystkim”.

„Jasne jest – tłumaczy Grzegorz – że w ostatnich słowach opisuje niesubstancjalność zła, kiedy mówi, że Bóg jest we wszystkich, w każdym stając się wszystkim. Oczywiście, wtedy prawdziwe będzie zdanie, że Bóg jest we wszystkich, gdy w bytach nie da się dostrzec żadnego zła. Nie jest bowiem prawdopodobne, by Bóg był w złu. A zatem albo nie będzie we wszystkich, jeśli w bytach zostanie jakiegokolwiek zło, albo jeśli trzeba wierzyć, że naprawdę będzie wszystkim we wszystkich, to z takiej wiary wynika i to, że nie będzie żadnego zła. Niemożliwe jest bowiem, by Bóg był w złu. To, że Bóg jest wszystkim we wszystkich dla bytów, wskazuje na prostotę i niezłożoność życia, na które mamy nadzieję. Zdanie, że Bóg jest dla nas wszystkim, ukazuje, że nie będziemy więcej tak jak w obecnym życiu przy pomocy wielu różnych rzeczy otrzymywać tego, co w tym życiu wydaje się konieczne, bo na zasadzie jakiejś analogii wszystko przemieni się w bardziej boskie: Bóg stanie się pokarmem dla nas, jakby dało się zjeść Boga, i napojem, i tak samo ubiorem, okryciem, powietrzem, miejscem, bogactwem, rozkoszą, pięknem, zdrowiem, siłą, roztropnością, chwałą, szczęściem i wszystkim, co się uznaje za dobro, a czego natura potrzebuje, bo wszystko, co zostało wyżej wymienione, otrzyma godne Boga znaczenie, abyśmy dowiedzieli się dzięki temu, że ten, kto jest w Bogu, ma wszystko dzięki temu, że ma Jego. A posiadanie Boga jest nie czym innym jak zjednoczeniem z Bogiem. A nie można się z Nim zjednoczyć inaczej, jak tylko łącząc się z Jego ciałem, jak mówi Paweł, bo my wszyscy, którzy przez uczestnictwo łączymy się z jednym ciałem Chrystusa, stajemy się jednym Jego ciałem<sup>62</sup>.

I znowu – w interpretacji Grzegorza przyszłość i teraźniejszość przeplatają się ze sobą. Przyczyna takiego stanu rzeczy leży w jego fizycznej teorii odkupienia. Samo wcielenie stało się – staje się – stanie się zbawieniem ludzkiej natury. W *Refuta-*

<sup>61</sup> Tamże, GNO 3/2, 16.

<sup>62</sup> Tamże, GNO 3/2, 17-18.

*tio confessionis Eunomii* Grzegorz umieszcza wyrażenie „wszystko we wszystkim (ὅ ἐν παντι τὰ πάντα)” w ciągu innych epitetów takich jak pasterz, droga, źródło, które „oznaczają rzeczy dokonywane w stworzeniu przez miłość Boga do człowieka”<sup>63</sup>, czyli oznaczają wcielenie w opozycji do przedwiecznego istnienia Syna Bożego. W innych pismach Grzegorz używa zwrotu „wszystko we wszystkim” zarówno w czasie teraźniejszym<sup>64</sup>, jak i w przyszłym<sup>65</sup>.

Również gdy mówi o unicestwieniu zła, Grzegorz najpierw mówi o tym w czasie przyszłym, a dosłownie pół strony dalej w czasie przeszłym, jakby już się dokonało:

„Kiedyś natura zła przejdzie w nicość i całkowicie zniknie z bytu; boska i przeczysta dobroć obejmie w sobie wszelką rozumną naturę, ponieważ nic z tego, co zostało stworzone przez Boga, nie będzie wykluczone z królestwa Bożego; gdy wszelkie zło, które zostało domieszane do bytów, zostanie unicestwione jak jakaś podróbka przez wytopienie w oczyszczającym ogniu, wtedy wszystko, co zostało stworzone przez Boga, stanie się takie, jakie było na początku, kiedy jeszcze nie przyjęło zła. [Apostoł] mówi, że tak się to odbywa: czyste i nieskażone bóstwo Jednorodzonego pojawiło się w śmiertelnej i zniszczalnej naturze ludzi. Z całej ludzkiej natury, z którą zmieszało się Bóstwo, zaistniał człowiek w Chrystusie, jak jakieś pierwociny wspólnego ciasta, dzięki czemu cała ludzka natura została połączona z Bóstwem. Skoro więc w Nim została zgładzona cała natura zła, bo nie popełnił grzechu, jak mówi prorok: «W jego ustach nie znaleziono podstęp»<sup>66</sup>, a wraz z grzechem została w Nim zniszczona śmierć, która jest następstwem grzechu (nie ma bowiem innego źródła śmierci niż grzech), od niego więc wzięły początek zgląda grzechu i kres śmierci”<sup>66</sup>.

Dlatego właśnie trzeba bardzo ostrożnie interpretować to jedno z najważniejszych, a na pewno obok dialogu *De anima et resurrectione* najbardziej kontrowersyjne pismo Grzegorza z Nyssy. Dopiero dzięki analizie filologicznej i uwzględnieniu kontekstu jego powstania (zarówno historycznego jak i kontekstu nauczania Grzegorza) można dostrzec jego prawdziwą, jak sądzę, wymowę.

## WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Parisiis 1863, PG 44, 1304-1325.

F. Field: Leiden 1987, Gregorii Nysseni Opera (GNO) 3/2, 3-28.

<sup>63</sup> Tenże, *Refutatio confessionis Eunomii* 124, GNO 2, 365, tłum. własne.

<sup>64</sup> Por. tenże, *De infantibus praemature abreptis*, ed. H. Hörner, GNO 3/2, 85; tenże, *De anima et resurrectione*, ed. A. Spira, Leiden 2014, GNO 3/3, 77; tenże, *Oratio consolatoria in Pulcheriam*, ed. A. Spira, GNO 9/1, Leiden 1967, 469; tenże, *De tridui inter mortem et resurrectionem spatium*, ed. E. Gebhardt, GNO 9/1, 303 (w odniesieniu do krzyża).

<sup>65</sup> Por. tenże, *In Canticum canticorum hom.* 15, GNO 6, 469; tenże, *De anima et resurrectione*, GNO 3/3, 76-77. 99; tenże, *Adversus Arium et Sabelium*, ed. F. Müller, GNO 3/1, 78-79 (autorstwo Grzegorza niepewne).

<sup>66</sup> Tenże, *In illud tunc et ipse Filius*, GNO 3/2, 13-14.

## PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

## Angielskie:

McCambley C., 1983, *When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will Be Subjected to Him (the Father) Who subjects All Things to Him (the Son) – A Treatise on First Corinthians 15.28 by Saint Gregory of Nyssa*, GOTR 28 (1983) 12-25.

## Francuskie:

Bouchet C., Paris 1994, *Traité Quand le Fils aura tout soumis*, w: Grégoire de Nysse, *Le Christ pascal*, s. 107-127.

## Włoskie:

Penati Bernardini A., Roma 1992, *Commento al passo: Quando avrà sottomesso a sè tutto, allora anche il Figlio stesso si sottometterà a Colui che Gli ha sottomesso tutto*, w: Gregorio di Nissa, *Commento al Nuovo Testamento*, s. 141-165.

Ramelli I., Milano 2007, *A commento al passo scritturale: Allora anche il Figlio stesso si sottometterà a Colui che Gli ha sottomesso tutti gli esseri*, w: Gregorio di Nissa, *Sull'anima et resurrezione. Testo greco a fronte*, s. 689-731

## BIBLIOGRAFIA

J.K. Downing, *The treatise of Gregory of Nyssa „In Illud: Tunc et Ipse Filius”*: A critical text with prolegomena, „Harvard Studies in Classical Philology” 58 (1948) 221-223; E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi. I Korinther 15, 24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 12, Tübingen 1971; C. McCambley, *When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will Be Subjected to Him (the Father) Who subjects All Things to Him (the Son) – A Treatise on First Corinthians 15.28 by Saint Gregory of Nyssa*, GOTR 28 (1983) 1-11; J. Lienhard, *The exegesis of 1 Cor 15, 24-28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus*, VigCh 37 (1983) 340-359; J.K. Downing, *Praefatio*, w: *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*, vol. 2, GNO 3/2, Leiden 1987, x-li; E. Cavalcanti, *Interpretazioni di 1Cor 15,24.28 in Gregorio di Nissa*, w: *Origene e l' Alessandrinismo Cappadoce (III-IV secolo)*, ed. M. Girardi – M. Marin, Quaderni di Vetera Christianorum 28, Bari 2002, 139-169; E. Kotkowska, *Nauczanie św. Grzegorza z Nyssy o wszechmocy Bożej na podstawie In illud: Tunc ipse Filius*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 511-526; I. Ramelli, *Saggio introduttivo allo scritto A commento al passo scritturale: Allora anche il Figlio stesso...*, w: Gregorio di Nissa, *Sull'anima et resurrezione. Testo greco a fronte*, Milano 2007, 655-686; taż, *In illud: Tunc et Ipse Filius... (1 Cor 15,27-28): Gregory of Nyssa's Exegesis, Its Derivations from Origen and Early Patristic Interpretations Related to Origen's*, StPatr 44 (2010) 259-274; M. Ludlow, *In illud: Tunc et ipse filius*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinaria-*

nism, ed. V. Drecoll – M. Berghaus, Leiden, 2011, 413-425; I. Ramelli, *The Trinitarian Theology of Gregory of Nyssa in his In illud: Tunc et ipse Filius: his Polemic against „Arian” Subordinationism and the Apokatastasis*, w: Gregory of Nyssa: *The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism*, ed. V. Drecoll – M. Berghaus, Leiden 2011, 445-478; J. Tóth, *Interpretation and Argumentation in In illud: Tunc et ipse filius*, w: Gregory of Nyssa: *The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism*, ed. V. Drecoll – M. Berghaus, Leiden 2011, 427-443.

### PRZEKŁAD\*

Wszystkie słowa Pana są święte i czyste, jak mówi prorok (por. Ps 12(11), 7), gdy sens słów, oczyszczony z wszelkich heretyckich pojęć jak srebro oczyszczone w ogniu, ma sobie właściwy i naturalny blask prawdy. Sądzę zaś, że przede wszystkim trzeba przypisać wszelki blask i czystość naukom świętego Pawła, ponieważ wtajemniczony w raju w poznanie rzeczy sekretnych (por. 2Kor 12, 4) i mając w sobie przemawiającego Chrystusa (por. 2Kor 13, 3) głosił nauki, jakie głosi ktoś wykształcony w takiej szkole mając Słowo za przewodnika i nauczyciela. [4]

Żli handlarze próbują fałszować boskie srebro, zaciemniając blask Słowa i tajemnicze rozważania Apostoła domieszką heretyckich i zwodniczych pojęć, bo albo ich nie zrozumieli, albo chytrze naciągają je według własnego widzimisie na obronę własnego zła; twierdzą, że słowa Apostoła przyczyniają się do obalenia chwały Jednorodzonego Boga, te mianowicie: „Wtedy także sam Syn podda się Temu, który poddał Mu wszystko”, jakoby wypowiedź ta wskazywała na jakieś niewolnicze poniżenie. Dlatego właśnie wydało [mi] się rzeczą konieczną zbadać dokładnie ten fragment, aby ukazać prawdziwe czyste srebro Apostoła, oczyszczone i wolne od domieszki wszystkich brudnych heretyckich pojęć.

Wiemy, że w Piśmie Świętym czasownik ten był używany w wielu znaczeniach i nie zawsze w takim samym sensie, lecz w raz jednym, raz w innym; na przykład [Apostoł] mówi: „Niewolnicy niech będą poddani swoim panom” (Tt 2, 9) oraz o nierozumnej naturze mówi prorok, że Bóg poddał ją człowiekowi: „Wszystko poddałeś pod jego stopy” (Ps 8, 7), a także o pokonanych w trakcie wojny mówi: „Poddął [5] nam ludy i narody pod nasze stopy” (Ps 47(46), 4), i znowu wspomniawszy tych, którzy ocaleli na podstawie wyroku [Bożego], mówi w imieniu Boga: „Obcy zostali mi poddani” (Ps 60(59), 10). Wydaje się, że jest z tym jakoś powiązane to, co wyczytaliśmy w psalmie sześćdziesiątym pierwszym: „Czy nie podda się Bogu dusza moja?” (Ps 62(61), 2), a oprócz tego wszystkiego także fragment Listu do Koryntian zacytowany nam przez wrogów: „Wtedy także sam Syn podda się Temu, który poddał Mu wszystko”.

Skoro znaczenie tego czasownika niesie ze sobą wiele różnych koncepcji, dobrze by było, oddzielając jedną od drugiej, zbadać, w jakim sensie wypo-

\* Przekładu dokonano z greckiego wydania krytycznego autorstwa J.K. Downinga, wydanego w *Gregorii Nysseni Opera* 3/2, Leiden 1987, 3-28.

wiedź Apostoła mówi o poddaniu. Mówimy zatem, że tam, gdzie mowa o ludziach, którzy w trakcie wojny dostali się w ręce zwycięzców, „poddanie się” oznacza konieczne i wbrew własnej woli podporządkowanie się zwycięzcom. Gdyby bowiem jeńcom trafiła się okazja, dająca nadzieję na pokonanie zwycięzców, natychmiast powstałoby przeciwko tym, którzy ich zwyciężyli, uznając poddanie się wrogom za hańbę i wstyd. Z kolei stworzenia nierozumne inaczej są poddane rozumnym: mają naturę pozbawioną [6] największego dobra czyli rozumu, a to, co słabsze, z konieczności poddaje się temu, co opływa w dary natury. Ci, którzy są zaprzęgni w jarzmo poddaństwa w konsekwencji przepisów prawa, choćby nawet byli z natury równi, jednak nie mogą przeciwstawić się prawu i dlatego przyjmują miano poddanych, prowadzeni do poddaństwa w wyniku nieubłaganej konieczności. Natomiast celem naszego poddania się Bogu jest zbawienie, jak tego dowiedzieliśmy się z proroctwa, które mówi: „Poddaj się Bogu, duszo moja, bo od Niego pochodzi moje zbawienie” (Ps 62(61), 6.2).

Jeśliby zatem wrogowie przytoczyli nam wypowiedź Apostoła, która mówi, że Syn podda się Ojcu, konsekwentnie trzeba by, odnosząc się do różnych znaczeń tego czasownika zapytać ich, jak uważają, które znaczenie „poddania” należy przypisać Jednorodzonemu Bogu. Oczywiście jest jednak, że przyznają, że nie rozumieją poddania Syna w żadnym z wymienionych znaczeń, bo ani nie został jeńcem w czasie wojny, więc nie żywi nadziei ani nie stara się uwolnić od swojego zwycięzcy, ani Słowo nie ma w naturze konieczności poddania z powodu braku dobra jak istoty nierozumne: owce, bydło i woły, które są poddane człowiekowi, ani na podobieństwo kupionych albo urodzonych w domu niewolników nie jest poddany zgodnie z prawem, oczekując, że uwolni się z jarzma niewoli dzięki życzliwości lub łaskawości, [7] ani nie może nikt powiedzieć, że Jednorodzony Bóg poddaje się Ojcu ze względu na zbawienie, jakoby dzięki temu miał sobie u Boga zaskarżyć zbawienie jak ludzie. W przypadku zmiennej natury, która ma udział w dobru na zasadzie uczestnictwa, konieczne jest poddanie się Bogu, bo dzięki temu uczestniczymy w dobrach. Natomiast nie ma miejsca na poddanie się w nieziennej mocy, w której orzeka się wszelkie określenie i pojęcie dobra: wieczność, niezniszczalność, szczęście, nieustanne trwanie, która nigdy nie staje się ani lepsza, ani gorsza, nie zna ani wzrostu ku większemu dobru, ani upadku ku złu; to bowiem, co jest źródłem zbawienia dla innych, samo nie potrzebuje żadnego zbawiciela.

Które zatem ze znaczeń terminu „poddanie” uznają za właściwe w odniesieniu do Niego? Okazało się bowiem, że wszystkie przebadane znaczenia dalekie są od tego, co w sposób stosowny myśli się i mówi na temat Jednorodzonego Boga. Jeśli nawet trzeba dodać ten rodzaj poddania, o którym mówi ewangelia według Łukasza, że Pan przeżył dwanaście lat będąc poddany rodzicom (por. Łk 2, 51), także i to nie mogłoby się odnosić do odwiecznego i prawdziwego Syna w relacji do Jego prawdziwego Ojca. Tam bowiem Ten, który był do-



świadczony we wszystkim na nasze podobieństwo z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 4, 15), postanowił przejść przez okresy życia [8] naszej natury i jak będąc dzieckiem przyjmował pokarm dla dzieci, czyli masło i miód, tak samo gdy stał się młodzieńcem, nie odmówił niczego, co było stosowne i właściwe dla takiego wieku, bo stanowił wzór uporządkowanego życia. Skoro bowiem intelekt u innych ludzi jest nieukształtowany i młodość potrzebuje prowadzenia do dobra przez osoby dojrzałe, dlatego i On jako dwunastolatek poddaje się matce, aby ukazać, że to, co osiąga doskonałość dzięki rozwojowi, zanim tę doskonałość osiągnie, słusznie przyjmuje podporządkowanie się jako przewodnika ku dobru. Ci jednak, którzy wszystko mówią bezmyślnie, nie byłiby w stanie powiedzieć, z jakiego powodu poddaje się Ten, który jest zawsze doskonały we wszelkim dobru i nie może sam z siebie się rozwijać ani zmniejszać ze względu na samowystarczalność i niezmiennność swojej natury. Gdy poprzez swoje ciało przebywał z ludzką naturą, będąc w wieku dziecięcym swoim przykładem usankcjonował dla młodości bycie poddanym, co jest jasne dzięki temu, że kiedy dorósł, nie podlegał dłużej władzy matki. Kiedy bowiem zachęcała go w Kanie Galilejskiej, by ukazał swoją moc w tym, czego brakowało w trakcie wesela, i zaspokoił potrzebę wina biesiadników, on nie odmówił wyświadczenia dobrodziejstwa potrzebującym, jednak odrzucił radę matki jako udzieloną w niestosownym czasie i powiedział: „Co mnie i tobie, kobieto? (Łk 2, 51) Czy chcesz może zarządzać tym moim wiekiem? Czy nie nadeszła już moja godzina, która zapewnia wiekowi niezależność i wolność?” [9]

Jeśli więc w cielesnym życiu osiągnięcie pewnego wieku oznacza odrzucenie poddania rodzicielce, to nikt nie mógłby twierdzić, że ma miejsce jakiegokolwiek poddanie się Tego, który swoją władzą panuje nad czasem. Charakterystyczną cechą boskiego i szczęśliwego życia jest trwanie w niezmiennym stanie i niepodleganie żadnej przemianie. Skoro więc Temu, który na początku był Słowem, jednorodzonemu Bogu, obca jest wszelka zmiana i przemiana, to jak może później nastąpić coś, czego nie ma teraz? Apostoł bowiem nie mówi, że Syn zawsze jest poddany, ale że się podda, gdy wypełni się wszystko. A jeśli poddanie nazywa się dobrem i czymś godnym Boga, to czemu tego dobra nie ma teraz w Bogu? Dla obu tak samo byłoby to dobrem: dla poddającego się Syna i dla przyjmującego poddanie Syna Ojca. A zatem teraz brakuje takiego dobra zarówno Ojcu, jak i Synowi, także przed wiekami ani Ojciec, ani Syn nie mieli tego, co przy wypełnieniu czasów dostanie się i Ojcu, i Synowi: Syn się podda, a Ojciec dzięki temu dostanie jakąś większą część swojej chwały, której obecnie nie ma. Gdzie tu niezmiennność? Powstanie czegoś, czego teraz nie ma, jest cechą zmiennej natury. Jeśli więc poddanie się jest dobrem, to trzeba wierzyć, że Bóg także teraz posiada dobro, a jeśli jest ono niegodne Boga, to jest takie i teraz, i będzie kiedyś. [10] A jednak mówi Apostoł, że kiedyś Syn podda się Bogu i Ojcu, a nie że teraz jest poddany. A zatem wypowiedź ta ma jakiś inny cel, a znaczenie tego czasownika dalekie jest od heretyckich błędów.

O co zatem chodzi? Być może łatwiej będzie zobaczyć sens tego fragmentu dzięki kontekstowi. [Paweł] najpierw zrobił wyrzuty Koryntianom, którzy chociaż przyjęli wiarę w Pana, uważali naukę o zmartwychwstaniu ludzi za bajkę i pytali, „w jaki sposób powstają umarli i w jakim ciele przychodzą” (1Kor 15, 35), skoro ich ciała po śmierci na różny sposób uległy rozkładowi: zgniły lub zostały zjedzone przez mięsożerne zwierzęta pełzające, pływające, latające albo lądowe. Dlatego przedłożył im wiele argumentów, przekonując ich, aby nie porównywali mocy Boga do swojej własnej i nie sądzili, że to, co dla ludzi jest niemożliwe, jest niemożliwe także dla Boga, lecz by wyciągali wnioski na temat wielkości Bożej mocy ze znanych nam przykładów. Dlatego przywołuje im cud działania cielesnego nasienia, odradzającego się nieustannie dzięki Bożej mocy, i wskazuje, że mądrość Boga była w stanie wynaleźć we wszechświecie mnóstwo rodzajów ciał: istot rozumnych, nierozumnych, powietrznych, lądowych i [11] takich, które ukazują się nam na niebie, słońca i pozostałych gwiazd, z których każde powstało dzięki mocy bożej i stanowi dla nas dowód, że zmartwychwstanie naszych ciał nie mogłoby stanowić kłopotu dla Boga. Skoro bowiem wszystkie byty zostały doprowadzone do obecnego kształtu nie z jakiejś uprzednio istniejącej materii, lecz boska wola stała się materią i substancją stworzeń, dowodzi to, że jest o wiele bardziej możliwe, że coś, co już istnieje, powróci do siebie właściwej formy, niż to że coś, czego na początku nie było, dojdzie do istnienia.

A zatem w swoich pierwszych słowach do nich ukazał, że ponieważ pierwszy człowiek z powodu grzechu powrócił do ziemi i dlatego został nazwany ziemskim, w konsekwencji wszyscy, którzy od niego pochodzą, są tak samo jak on ziemscy i śmiertelni. Następnie z konieczności mówi o drugim następstwie, dzięki któremu człowiek przeistacza się ponownie ze śmiertelnego w nieśmiertelność, i twierdzi, że dobro, rozlane z jednego na wszystkich, utkwilo w naturze w podobny sposób jak zło, które rozprzestrzeniło się przez następowanie pokoleń, rozlało się z powodu jednego na wielu. Głosząc tę naukę używa następujących słów: „Pierwszy [12] człowiek z ziemi – ziemski, drugi z nieba; jaki ziemski tacy także ziemscy, a jaki ten niebiański, tacy także niebiańscy; jak nosiliśmy obraz ziemskiego, tak będziemy nosić obraz niebiańskiego” (1Kor 15, 47-49).

Gdy już umocnił naukę o zmartwychwstaniu takimi argumentami i pokonał heretyckie sylogizmy za pomocą wielu innych [rozważań], w których dowiódł, że ten, kto nie wierzy w zmartwychwstanie człowieka, nie przyjmuje także zmartwychwstania Chrystusa, z kombinacji powiązanych ze sobą wzajemnie argumentów wyprowadził następujący konieczny wniosek: „Jeśli nie ma zmartwychwstania umarłych, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie powstał z martwych, próżna jest wiara w Niego” (1Kor 15, 16-17). Jeśli bowiem prawdziwy jest poprzednik [w zdaniu warunkowym], mówiący, że Chrystus powstał z martwych, to także następnik, czyli zmartwychwstanie umarłych, musi być prawdziwy, bo dowód, odnoszący się do

jednej części, dotyczy także ogółu. I odwrotnie, gdyby ktoś twierdził, że coś jest nieprawdą w odniesieniu do ogółu (czyli zmartwychwstanie umarłych), to i w odniesieniu do części twierdzenie takie nie może być prawdziwe (zmartwychwstanie Chrystusa), bo jeśli coś jest w ogóle niemożliwe, jest niemożliwe [13] także w odniesieniu do kogoś jednego. Ci jednak, którzy przyjęli Słowo, wierzą bez zastrzeżeń, że Chrystus powstał z martwych, z konieczności zatem wiara dotycząca części, czyli zmartwychwstania Chrystusa, czyni wiarygodnym zmartwychwstanie w ogóle.

W ten sposób przy pomocy logiki zmusił ich do przyjęcia dogmatu dzięki temu, że powiedział: „Jeśli nie ma” (bo to, co nie istnieje w ogóle, nie może istnieć w kimś indywidualnym, a jeśli wierzymy, że On został wskrzeszony, to wiara w to stanowi dowód na zmartwychwstanie ludzi w ogóle). Do tego wyводу, który stanowi podwaliny nauki o zmartwychwstaniu, dodał takie słowa: „Jak w Adamie wszyscy umierają, tak w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1Kor 15, 22); jasno ukazuje dzięki temu tajemnicę, ku której tęskni, i dalej konsekwentnie mówi o spełnieniu nadziei.

A oto cel jego wypowiedzi. Przedstawię najpierw swoimi słowami sens tego, co zostało napisane, a potem dodam słowa Apostoła odpowiadające przedstawionemu przez nas znaczeniu.

Jaki zatem jest cel, który przyświeca w tym fragmencie boskiemu Apostołowi? Otóż kiedyś natura zła przejdzie w nicość i całkowicie zniknie z bytu; [14] boska i precyzyjna dobroć obejmie w sobie wszelką rozumną naturę, ponieważ nic z tego, co zostało stworzone przez Boga, nie będzie wykluczone z królestwa Bożego; gdy wszelkie zło, które zostało domieszane do bytów, zostanie unicestwione jak jakaś podróbka przez wytopienie w oczyszczającym ogniu, wtedy wszystko, co zostało stworzone przez Boga, stanie się takie, jakie było na początku, kiedy jeszcze nie przyjęło zła. [Apostoł] mówi, że tak się to odbywa: czyste i nieskażone bóstwo Jednorodzonego pojawiło się w śmiertelnej i niszczałnej naturze ludzi. Z całej ludzkiej natury, z którą zmieszało się Bóstwo, zaistniał człowiek w Chrystusie (ὁ κατὰ Χριστὸν ἄνθρωπος), jak jakieś pierwociny wspólnego ciasta<sup>67</sup>, dzięki czemu cała ludzka natura została połączona z Bóstwem. Skoro więc w Nim została zgładzona cała natura zła, bo nie popełnił grzechu (por. 1P 2, 22), jak mówi prorok: „W jego ustach nie znaleziono podstępu” (Iz 53, 9), a wraz z grzechem została w Nim zniszczona śmierć, która jest następstwem grzechu (nie ma bowiem innego źródła śmierci niż grzech), od Niego więc wzięły początek zagłada grzechu i kres śmierci. Następnie [15] dzięki pewnemu następstwu został nałożony na to, co się dzieje, jakby jakiś porządek. To bowiem, co w wyniku ciągłego oddalania się od dobra okazuje się raczej odległe od pierwszego niż [mu] najbliższe, na tyle podąża za tym, który przewodzi, na ile każdemu starcza godności i siły, tak więc za tym człowiekiem w Chrystusie, który stał się pierwocinami naszej natury,

<sup>67</sup> Zaskakujące określenie ludzkiej natury jako φερόμα naprowadza nas na biblijne korzenie takiego spojrzenia. Jest to nawiązanie do Rz 11, 16: „Jeśli pierwociny są święte, to i ciasto”.

gdy przyjął do siebie Bóstwo, a stał się także pierwocinami umarłych (por. 1Kor 15, 20) i pierworodnym z umarłych (por. Kol 1, 18), gdy zerwał więzy śmierci (Dz 2, 24), za tym zatem człowiekiem, który zupełnie był oddzielony od grzechu i w sobie samym obrócił wniwecz władzę śmierci, unicestwiając całą jej władzę, i potęgę i moc, zaraz za pierwocinami pójdzie taki ktoś, kto dał się znaleźć jak Paweł, który na miarę swoich sił stał się naśladowcą Chrystusa w unikaniu zła. A dalej za nim (podaję jako przykład) Tymoteusz, który na ile mógł, był jak Paweł, bo w sobie odwzorowywał nauczyciela, lub ktoś inny podobny; i w ten sposób z powodu stopniowego oddalania się od dobra następni znajdują się z tyłu za tymi, którzy zawsze ich wyprzedzają, aż szereg następujących po sobie ludzi dojdzie do takich, w których z powodu zwiększania się zła jest więcej zła niż dobra. Analogicznie dzieje się u ludzi, którzy mają mniej zła, [16] ponieważ kolejność ustanawia porządek tych, którzy powracają do dobra, przed tymi, którzy przodują w zło, aż postęp dobra dojdzie do najdalszej granicy zła, niszcząc zło. To zatem jest kresem nadziei, że nie ostanie się nic, co jest przeciwne dobru, lecz kiedy boskie życie ogarnie wszystko, zniknie z bytów śmierć, a przed nią zostanie zniszczony grzech, dzięki któremu, jak powiedziano, śmierć miała władzę nad ludźmi (por. Rz 5, 14).

Po zniszczeniu całej złej mocy i władzy i ustaniu panowania namiętności nad naszą naturą, z braku innego panującego konieczne jest, by wszystko poddało się władzy, która jest ponad wszystkim. A całkowite oderwanie od zła oznacza poddanie się Bogu. Gdy więc naśladowując pierwociny wszyscy odłączymy się od zła, wtedy całe ciasto natury, które zostało zmieszane z pierwocinami i stało się łącznie jednym ciałem, uzna nad sobą władzę jedynie dobra; w ten sposób gdy całe ciało naszej natury złączyło się z boską i nieskalaną naturą, dokonuje się poprzez nas owo wspomniane poddanie się Syna, ponieważ poddanie się dokonało się w Jego ciele i dlatego odnosi się także do Tego, który w nas zdziałał łaskę poddania.

Taki jest, jak sądzę, sens nauczania wielkiego Pawła. Czas teraz najwyższy przytoczyć jego dosłowne słowa, które brzmią następująco: [17] „Jak bowiem w Adamie wszyscy umierają, tak w Chrystusie wszyscy będą ożywieni, a każdy we własnym porządku: Chrystus jako pierwociny, potem ci, którzy są w Chrystusie w czasie Jego przyjścia, potem [nastąpi] koniec, kiedy przekaże panowanie Bogu i Ojcu, kiedy obróci wniwecz wszelką zwierchność, władzę i moc. Trzeba bowiem, aby panował, aż położy wrogów pod jego stopy. Jako ostatni wróg zostanie zniweczona śmierć, bo wszystko poddał pod jego stopy. A kiedy powiedział, że poddał wszystko, to oczywiście z wyjątkiem tego, który Jemu poddał wszystko. Gdy zaś podda Mu wszystko, wtedy także sam podda się Temu, który poddał Mu wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1Kor 15, 22-28).

Jasne jest, że w ostatnich słowach opisuje niesubstancjalność (ἀνύπαρκτον) zła, kiedy mówi, że Bóg jest we wszystkich, w każdym stając się wszystkim. Oczywiście, wtedy prawdziwe będzie zdanie, że Bóg jest we wszystkich,

gdy w bytach nie da się dostrzec żadnego zła. Nie jest bowiem prawdopodobne, by Bóg był w złu. A zatem albo nie będzie we wszystkich, jeśli w bytach zostanie jakiegokolwiek zło, albo jeśli trzeba wierzyć, że naprawdę będzie wszystkim we wszystkich, to z takiej wiary wynika i to, że nie będzie żadnego zła. Niemożliwe jest bowiem, by Bóg był w złu. [18]

To, że Bóg jest wszystkim we wszystkich dla bytów, wskazuje na prostotę i niezłożoność życia, na które mamy nadzieję. Zdanie, że Bóg jest dla nas wszystkim, ukazuje, że nie będziemy więcej tak jak w obecnym życiu przy pomocy wielu różnych rzeczy otrzymywać tego, co w tym życiu wydaje się konieczne, bo na zasadzie jakiejś analogii wszystko przemieni się w bardziej boskie: Bóg stanie się pokarmem dla nas, jakby dało się zjeść Boga, i napojem, i tak samo ubiorem, okryciem, powietrzem, miejscem, bogactwem, rozkoszą, pięknem, zdrowiem, siłą, roztropnością, chwałą, szczęściem i wszystkim, co się uznaje za dobro, a czego natura potrzebuje, bo wszystko, co zostało wyżej wymienione, otrzyma godne Boga znaczenie, abyśmy dowiedzieli się dzięki temu, że ten, kto jest w Bogu, ma wszystko dzięki temu, że ma Jego. A posiadanie Boga jest nie czym innym jak zjednoczeniem z Bogiem. A nie można się z Nim zjednoczyć inaczej, jak tylko łącząc się z Jego ciałem (σύσσωμος), jak mówi Paweł (por. Ef 3, 6), bo my wszyscy, którzy przez uczestnictwo łączymy się z jednym ciałem Chrystusa, stajemy się jednym Jego ciałem.

Kiedy więc dobro przeniknie wszystko, wtedy całe Jego ciało podda się życiodajnej władzy i dlatego mówi się, że poddanie się tego ciała jest poddaniem się Syna, złączonego z własnym ciałem, którym jest Kościół, jak mówi Apostoł do Kolosan: „Teraz cieszę się z powodu swoich cierpień [19] i w swoim ciele dopełniam braki ucisków w imieniu Chrystusa za jego ciało, którym jest Kościół, bo stałem się jego sługą jako zarządca” (Kol 1, 24n). A do Kościoła Koryntian mówi: „Wy jesteście ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1Kor 12, 27). Jeszcze wyraźniej przedstawia tę naukę Efezjanom, mówiąc: „W prawdziwej miłości sprawiamy, by wszystko rosło ku temu, który jest głową, ku Chrystusowi, z którego całe ciało, spojone i złączone dzięki wszelkiemu wzajemnemu wspomaganium i działaniu każdego członka stosownie do jego miary, rośnie, by zbudować siebie w miłości” (Ef 4, 15-16), jakby Chrystus budował samego siebie dzięki tym, którzy nieustannie przyłączają się do wiary. Wtedy przestanie budować siebie, gdy wzrastanie i doskonalenie się Jego ciała osiągnie swoją miarę (τὸ ἴδιον μέτρον) i gdy ciału nie będzie brakowało już niczego, co dodaje się w trakcie budowy, gdy wszyscy zostaną zbudowani na fundamencie proroków i apostołów i dołączeni do wiary, gdy – jak mówi apostoł – „dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i rozpoznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wieku pełni Chrystusa” (Ef 4, 13).

Jeśli więc On będąc głową buduje swoje własne ciało dzięki nieustannie dodawanym [członkom], które spaja, i przydziela wszystkim zadania, które są

dla każdego naturalne zgodnie z [wyznaczoną każdemu] miarą działania, by stał się ręką, okiem, nogą, wzrokiem [20] albo czymś innym, co tworzy ciało analogicznie do wiary każdego, a czyniąc to buduje samego siebie, jak wyżej powiedziano, to wynikałoby z tego jasno, że będąc we wszystkich, przyjmuje do siebie wszystkich, którzy się z Nim jednoczą przez wspólnotę ciała i wszystkich czyni członkami swojego ciała, aby było wiele członków w ciele (por. 1Kor 12, 20).

Ten więc, który zjednoczył nas ze sobą i złączył się z nami, i pod każdym względem stał się jednym z nas, wszystko, co nasze, czyni swoim. Szczytem naszych dóbr jest poddanie się bóstwu, gdy całe stworzenie uzyska harmonię ze sobą i „zegnije się przed Nim każde kolano [istot] nadniebnych, ziemskich i podziemnych i wszelki język wyzna, że Jezus Chrystus jest Panem” (Flp 2, 10-11). Wtedy, gdy całe stworzenie stanie się jednym ciałem i gdy wszyscy dzięki posłuszeństwu zjednoczą się w Nim ze sobą nawzajem, wtedy w sobie ofiaruje Ojcu swoje ciało.

Niech się nikt temu nie dziwi. Przecież także my z przyzwyczajenia przypisujemy duszy to, co staje się dzięki ciału, jak ów człowiek, który rozmawia ze swoją duszą na temat urodzajnych zbiorów i mówi jej: „Jedz, pij i ciesz się” (Łk 12, 19), odnosi do duszy sytość ciała. Tak samo tutaj poddanie ciała Kościoła odnosi się do Tego, który zamieszkuje w ciele.

Skoro wszystko, co jest w Nim, osiąga zbawienie, a [21] poddanie się oznacza zbawienie, jak podpowiada psalm (por. Ps 62(61), 2), wynika z tego, że ten tekst apostoła uczy nas wierzyć, że nic nie jest poza gronem zbawionych. Pismo obwieszcza to przez zniszczenie śmierci i poddanie się Syna, dlatego te dwie rzeczy łączą się ze sobą: to, że nie będzie kiedyś śmierci, i to, że wszyscy będą w życiu, a życiem jest Pan, przez którego zgodnie ze słowami apostoła dokonuje się połączenie całego Jego ciała z Ojcem, gdy przekaże królowanie naszemu Bogu i Ojcu (por. 1Kor 15, 24). A ciałem Jego jest, jak powiedziano wielokrotnie, cała ludzka natura, z którą się zmieszał.

Właśnie dlatego Paweł nazwał Pana tym imieniem i pośrednikiem między Bogiem a ludźmi (por. 1Tm 2, 5). Ten bowiem, który jest w Ojcu i znalazł się wśród ludzi, tak wypełnia swoje pośrednictwo przez zjednoczenie wszystkich w sobie i przez siebie w Ojcu, jak mówi Pan w Ewangelii, zwracając się do Ojca: „Aby wszyscy byli jedno, jak Ty, Ojcze, we mnie, a ja w Tobie, aby tak samo i oni byli jedno w nas” (J 17, 21). Dowodzi to jasno, że Ten, który jest w Ojcu, zjednoczywszy nas ze sobą dzięki sobie, dokonuje połączenia nas z Ojcem.

Także następne słowa Ewangelii zgadzają się z tym, co powiedziano: „Chwałę, którą mi dałeś, im dałem” (J 17, 22); chwałą [22] nazywa tu, jak sądzę, Ducha Świętego, którego dał uczniom przez tchnięcie. Nie da się bowiem inaczej zjednoczyć oddzielonych od siebie nawzajem jak tylko dzięki włączeniu ich w jedność Ducha. Jeśli bowiem ktoś nie ma Ducha Chrystusa, nie należy do Chrystusa (por. Rz 8, 9). A Duch jest chwałą, jak mówi gdzie

indziej [Pan] do Ojca: „Otocz mnie chwałą, którą na początku miałem u Ciebie, zanim świat powstał” (J 17, 5). Skoro Bóg-Słowo, który miał chwałę Ojca przed powstaniem świata, w ostatnich dniach stał się ciałem, trzeba było, by także ciało dzięki zmieszaniu z Logosem stało się tym, czym jest Logos, a dokonuje się to przez otrzymanie z tego, co Słowo miało przed założeniem świata, a tym czymś był Duch Święty; bo nie ma nic przedwiecznego oprócz Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Dlatego i tutaj mówi: „Chwałę, którą mi dałeś, im dałem, aby dzięki niej zjednoczyli się ze mną i dzięki mnie z Tobą” (J 17, 22).

Przypatrmy się także następnym słowom Ewangelii: „Aby byli jedno jak my jesteśmy jedno, Ty we mnie, a ja w nich, ponieważ ja i Ty jesteśmy jedno; aby i oni wydoskonalili się w jedno” (J 17, 22-23). Tekst ten nie wymaga, jak sądzę, żadnego wyjaśnienia dla zharmonizowania go z wcześniej wyłożoną myślą, bo z samego sensu dosłownego jasno widać zawartą w nim treść. Aby byli jedno jak my jesteśmy jedno: nie jest możliwe, by [23] wszyscy stali się jednym jak my jesteśmy jedno inaczej, jak tylko dzięki temu, że po oddzieleniu od wszystkiego, co oddziela ich nawzajem od siebie, zjednoczą się z nami, którzy jesteśmy jedno, aby byli jedno, jak my jesteśmy jedno. A jak to się dokonuje? Ponieważ ja jestem w nich. Nie jest możliwe, bym ja sam był w nich, ale bez wątplenia jesteś w nich i Ty, skoro ja i Ty jesteśmy jedno. I w ten sposób i oni wydoskonałą się w jedno wydoskonalwszy się w nas, bo my to jedno.

Tę samą łaskę opisuje jeszcze wyraźniej w następnych słowach, gdy mówi: „Ukochałem ich tak jak ty mnie ukochałeś” (J 17, 23). Jeśli bowiem Ojciec kocha Syna, a jesteśmy w Synu my wszyscy, którzy dzięki wierze w Niego stajemy się Jego ciałem, to konsekwentnie Ten, który kocha swojego Syna, kocha także ciało Syna jak samego Syna; a my jesteśmy tym ciałem. Dzięki tym słowom zatem jasna stała się myśl Apostoła, że poddanie się Syna Ojcu oznacza poznanie Tego, który jest, i zbawienie całej ludzkiej natury.

Sens [wypowiedzi Apostoła] może stać się dla nas jaśniejszy dzięki innym apostołskim rozważaniom, z których przypomnę tylko jedno, pomijając wiele innych świadectw z obawy, by mowa nie rozrosła mi się nadmiernie. Paweł bowiem mówi w którymś ze swoich pism tak: „Zostałem krzyżowany z Chrystusem, a żyję [24] już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Jeśli więc Paweł już nie żyje ukrzyżowany dla świata, ale Chrystus w nim żyje, wszystko, czego Paweł dokonuje i co mówi, odnosi się do Chrystusa, który w nim żyje. Sam przyznaje, że jego słowa są wypowiedane przez Chrystusa: „Czy próbujecie doświadczyć Chrystusa, który we mnie przemawia?” (2Kor 13, 3). Nie mówi także, że dzieła ewangeliczne są jego, ale przypisuje je łasce Chrystusa, która w nim mieszka. Skoro więc w konsekwencji mówi się, że Chrystus, który w nim żyje, dokonuje jego dzieł i mówi jego słowa, Paweł, oczywiście po tym, jak porzucił to, co wcześniej nad nim panowało, gdy był bluźniercą i prześladowcą, i krzywdzicielem, kieruje się już

tylko ku prawdziwemu dobru, sam się mu podporządkowuje i poddaje, a zatem poddanie Pawła Bogu ma odniesienie do Tego, który w nim żyje, który mówi i dokonuje w Pawle dobrych rzeczy. A poddanie się Bogu jest szczytem wszelkiego dobra.

To, czego Słowo dokonało w odniesieniu do jednego, to samo nie bez racji będzie miało zastosowanie do całej ludzkiej natury (πάση τῇ κτίσει τῶν ἀνθρώπων), gdy jak mówi Pan, Ewangelia rozejdzie się po całym świecie (por. Mk 13, 10). Po tym bowiem, jak wszyscy zdjęli z siebie starego człowieka wraz z jego uczynkami (por. Kol 3, 9) i pragnieniami i gdy przyjęli do siebie Pana, z konieczności Ten, który w nich żyje, działa dobre rzeczy, które się przez nich [25] dokonują. A największym z wszystkich dóbr jest zbawienie, które dokonuje się dla nas przez pozbycie się wszelkiego zła, lecz oddzielenie od zła nie jest możliwe inaczej, jak tylko dzięki połączeniu się z Bogiem przez poddanie się; a zatem samo poddanie się Bogu ma odniesienie do Tego, który żyje w nas. Jeśli istnieje cokolwiek pięknego, jest Jego, jeśli istnieje cokolwiek dobrego, jest od Niego, jak mówi któryś z proroków. Skoro więc wykazano, że poddanie się Jemu jest piękne i dobre, także to dobro poddania się oczywiście pochodzi od Niego, którego natura jest wszelkim dobrem, jak mówi prorok.

Niech nikt nie odrzuca terminu „poddanie się” na podstawie znaczenia, w jakim jest on powszechnie używany. Mądry Paweł umiał bowiem używać słów wbrew ich pospolitemu zastosowaniu i dostosowywać znaczenia wyrazów do własnego ciągu myślowego, choćby terminy te były zwyczajowo używane w innym znaczeniu. Skąd wzięły mu się takie określenia: „Unicestwił samego siebie” (Flp 2, 7), „Nikt nie unicestwi mojej chluby” (1Kor 9, 15), „Wiara została unicestwiona” (Rz 4, 14), „Aby krzyż Chrystusa nie został unicestwiony” (1Kor 1, 17)? Jakie użycie tych słów stanowiło dla niego punkt wyjścia? A któż go krytykuje, gdy mówi: „Stęsknieni za wami” (1Tes 2, 8), ukazując swoją miłość poprzez to wyrażenie? Dlaczego określił brak wyniosłości miłości przy pomocy wyrażenia „nie chełpi się” (1Kor 13, 4)? A dlaczego nazwał kłótniawą i agresywną ambicję intrygą (por. 2Kor 12, 20), chociaż jest dla wszystkich jasne, że [26] poza Pismem słowo prządka (ἡ ἔριθος) pochodzi od przedzenia (ἐκ τῆς ἐπιουργίας) i że słowem ἡ ἐπιθειά przywykliśmy określać czynności związane z włóczką? A jednak, pominąwszy nedorzeczne etymologie, Paweł lubuje się w wyrażaniu myśli, jaką chce, przy pomocy wyrazów, jakich chce. Gdyby ktoś wnikliwie przebadał pisma Apostoła, znalazłby mnóstwo innych przykładów wyrażen, w których nie stosuje się on do zwyczajowego użycia, ale wypowiada je w jakimś swoim własnym znaczeniu, bez odniesienia do powszechnego zastosowania.

Tak samo więc i tutaj Paweł rozumie termin „poddanie się” inaczej niż zwykle się go używa. Nasze dowodzenie wykazało, że także poddanie się wrogów wspomnianych przez niego w tym fragmencie nie jest ani czymś



koniecznym, ani niedobrowolnym, jak by powiedzieli poddani w zwykłym znaczeniu, ale jasne jest, że w tym przypadku nazwa „poddanie się” oznacza zbawienie. A dowodem jest to, że Paweł rozróżnił w tym tekście dwa znaczenia terminu „wróg”, bo mówi, że jedni z wrogów się poddadzą, a inni zostaną zniweczeni. Zostanie zniweczony wróg natury, to znaczy śmierć, oraz panowanie, moc i siła grzechu z nią związane. Poddadzą się natomiast ci, którzy są nazywani wrogami Boga w innym sensie, którzy [27] zbiegli z królestwa do grzechu, a których [Apostoł] wspomina także w Liście do Rzymian, gdy mówi: „Chociaż byliśmy wrogami, zostaliśmy pojednani z Bogiem” (Rz 5, 10), bo to, co tam nazywa poddaniem, tutaj nazywa pojednaniem, wyrażając każdą z tych nazw jedną i tę samą ideę czyli zbawienie. Jak bowiem z poddaniem łączy się bycie zbawionym, tak samo w drugim przypadku mówi: „Pojednani dostąpimy zbawienia w Jego życiu” (Rz 5, 10). [Apostoł] twierdzi, że tacy właśnie wrogowie poddadzą się Bogu i Ojcu, a śmierci i jej panowania już nie będzie. To bowiem oznacza wyrażenie „zostać unicestwionym”, aby stało się jasne dzięki temu, że rządy złych zostaną całkowicie wyeliminowane. Ci natomiast, którzy z powodu nieposłuszeństwa zostali nazwani nieprzyjaciółmi Boga, dzięki poddaniu się staną się przyjaciółmi Pana, gdy posłuchają tego, który powiedział: „W imieniu Chrystusa sprawujemy przywództwo, jakby sam Bóg przez nas udzielał napomnień; w imieniu Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2Kor 5, 20). A zgodnie z obietnicą zawartą w Ewangelii pojednani nie będą się dłużej zaliczać do sług Pana, ale do Jego przyjaciół (por. J 15, 14-15).

Zdanie „Trzeba, by panował, aż położy nieprzyjaciół pod swoje stopy” (1Kor 15, 25) przyjmujemy – jak sądzę – w sposób pobożny, jeśli będziemy rozumieć przez „panowanie” to, że On zwycięża. Wtedy bowiem mocarz powstrzymuje w walce swoją dzielność, gdy znika wszelki przeciwnik dobra, gdy zebrawszy całe swoje królestwo ofiaruje je Bogu i Ojcu, zjednoczywszy wszystko ze sobą. Przekazanie panowania Ojcu [28] oznacza to samo co przyprowadzenie wszystkich do Boga, dzięki czemu mamy w jednym Duchu dostęp do Ojca. Gdy więc wszyscy, którzy kiedyś byli wrogami, staną się podnóżkiem stóp Boga dzięki przyjęciu na siebie boskiego śladu, i gdy śmierć zostanie unicestwiona (bo gdy nie będzie umierających, oczywiście nie będzie także śmierci), wtedy w poddaniu się nas wszystkich, którego nie należy rozumieć jako służalcze poniżenie, ale jako panowanie, niezniszczalność i szczęście, Ten, który żyje w nas, podda się – jak mówi Paweł – Bogu, Ten, który dzięki sobie wydoskonala nasze dobro i który czyni w nas to, co jest Jemu samemu miłe.

Takie właśnie w miarę naszej inteligencji i naszych możliwości wyciągnęliśmy wnioski z wielkiej mądrości Pawła odnośnie do tego fragmentu; chcieliśmy pokazać, że przodownicy heretyckich nauk zupełnie nie pojęli celu, w jakim Apostoł napisał swoje słowa. Jeśli więc dzięki moim rozważaniom zyskałeś całkowitą pewność w odniesieniu do tego zagadnienia, Bogu należy się

wdzięczność, a jeśli wydaje ci się, że czegoś tu zabrakło, chętnie przyjmujemy uzupełnienie naszych braków, gdybyś nam je przekazał za pomocą listu i gdyby dzięki naszym modlitwom Duch Święty objawił nam ukryte tajemnice.

Z języka greckiego przełożyła,  
wstępem i przypisami opatrzyła  
Marta Przyszychowska\*\*

---

\*\* Dr Marta Przyszychowska – młodszy bibliotekarz w Zakładzie Starych Druków Biblioteki Narodowej w Warszawie; e-mail: przymarta@gmail.com.