

WOJCIECH SZCZERBA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

TRADYCJA FILOZOFICZNA A BIBLIA W KOŚCIELE PIERWSZYCH WIEKÓW. CASUS GRZEGORZA Z NYSSY

W niniejszym artykule analizuję problem Biblia a tradycja filozoficzna w odniesieniu do sytuacji Kościoła pierwszych wieków, w szczególności zaś do Kościoła drugiej połowy IV wieku i do osoby Św. Grzegorza z Nyssy¹. W wieku IV, należy zauważyć, zostają ukształtowane formalne zręby ortodoksji chrześcijańskiej, czego wyrazem są postanowienia i dogmatyczne wypowiedzi Soboru Nicejskiego z 325 r. Zmienia się również status religii chrześcijan w Imperium Romanum na kanwie m.in. *Reskryptu Mediolańskiego* z 312 r. Z drugiej strony IV wiek jest ciągle okresem niezwykle dynamicznym i formatywnym dla myśli chrześcijańskiej. Wiele doktryn, w tym zagadnienia trynitarnie, nie zostało jeszcze ostatecznie sformułowanych. Kanon *Nowego Testamentu* nie jest formalnie zamknięty. Proces centralizacji kościoła ciągle znajduje się w fazie wstępnej, czego doskonałym przykładem są wypowiedzi o precedencji centrów eklezyjalnych na soborze w Nicei.

W procesie kształtowania myśli chrześcijańskiej Kościoła pierwszych wieków, bez wątpienia szczególną rolę odgrywa osoba i myśl Grzegorza z Nyssy. Święty Kościoła rzymskokatolickiego i fundamentalny teolog w tradycji prawosławnej. Myśliciel, którego Maksym Wyznawca określa znaczącym mianem *ὁ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλος*², Drugi Sobór Nicejski nazywa Ojcem Ojców³, zaś Szkot Eriugena cytuje na równi z Augustynem z Hippony⁴. Niezwykle znaczący teolog i myśliciel w historii Kościoła, którego głos odgrywa istotną rolę m.in. w ukształtowaniu zagadnień trynitarnych. Świadectwem tego są zachowane do czasów współczesnych dialogi z Eunomiuszem (*Adversus Eunomium*), Pneumatochianami (*Sermo de Spiritu Santo adversus Pneumato*

¹ Niniejszy artykuł stanowi zapis wykładu wygłoszonego na sympozjum *Rola Biblii w Kościele – między tradycjonalizmem a awangardowością* w Wyższym Baptystycznym Seminarium Teologicznym w Warszawie, 6 listopada 2006 r.

² *Opuscula Theologica: Pros Marin*, Patrologia Graeca (dalej: PG) 91, 161 A.

³ Mansi (J. D. Mansi, *Sacrorum Concilium Nova et Amplissima Collectio*, 1759-98. Reprint i kont. 1899-1927), 13, 293.

⁴ H. U. von Balthasar, *Presence and Thought. Essay on the religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, San Francisco 1988, s.15.

machos Macedonianos), Drobne pisma trynitarne (*Ad Ablabium quod non sint tres dii, Ad Eustathium de sancta Trinitate*), dyskusje z Apolinarym (*Adversus Apollinaristas ad Theophilum episcopum Alexandrinum, Antirrheticus adversus Apollinarem*), czy postanowienia I Soboru w Konstantynopolu (381), które przyjmują fundamentalną dla Nysseńczyka terminologię trynitarną, w szczególności zaś rozróżnienie na *ousia* i *hypostasis* w odniesieniu do osób Trójcy⁵. Trudno pominąć znaczący wkład Grzegorza z Nyssy w rozwój duchowości chrześcijańskiej, czego wyrazem są jego traktaty *De vita Moysis, De virginitate, De instituto Christiano, Vita Macrinae*. Podobnie znaczące są prace egzegetyczne Nysseńczyka, wśród których należy wymienić chociażby tak istotne dzieła jak *Explicatio apologetica in Hexaemeron, De vita Moysis, In psalorum inscriptiones, In Ecclesiastem* (osiem homilii), *In Cantica Cantorum* (piętnaście homilii), *De oratione dominica, De baetibus* czy *Dwie homilie na I List do Koryntian*. W końcu należy podkreślić fakt, że Grzegorz z Nyssy jest pierwszym po Orygenesie myślicielem chrześcijańskim, który dokonuje próby syntetycznego ujęcia myśli chrześcijańskiej w traktacie *Oratio Catechetica*. Jakkolwiek traktat nosi znamiona raczej popularnego opracowania, swego rodzaju podręcznika czy kompendium wiedzy dla katechetów chrześcijańskich, to jednak w sposób całościowy ujmuje on myśl chrześcijańską, wpisując się tym samym w tradycję rozpoczętą przez wiekopomny traktat *O zasadach Orygenesesa*. Ze wszech miar zasadne wydaje się odniesienie tak do IV wieku naszej ery, jak i do osoby oraz myśli Grzegorza z Nyssy w rozważaniach na temat *Biblia a Kościół pierwszych wieków*.

Grzegorz z Nyssy a Biblia i filozofia – poziom deklaratywny

W swojej hermeneutyce (wywód opieram głównie na traktacie *De vita Moysis*), Grzegorz z Nyssy nadrzędne miejsce przypisuje Biblii. Chrześcijaństwo, w jego przekonaniu, opiera się przede wszystkim na objawieniu zawartym w Piśmie. *Nie utrzymujemy – mówi – tego, co nam się podoba. Czynimy Pismo Święte zasadą i miarą każdej doktryny. Przyjmujemy wyłącznie to, co można uzgodnić z intencją Pisma*⁶. Pismo stanowi ostateczny probierz i kryterium prawdy, jak stwierdza Nysseńczyk w dialogu z Eunomiuszem⁷, wraz z tradycją Ojców, która jest właściwym wyrażeniem nauki Pisma. [...] *jeśli nasz rozum nie może sprostać zagadnieniu, powinniśmy zachować na zawsze niewzruszoną i mocną tradycję, otrzymaną w spadku po ojcach*⁸.

W stosunku do filozofii, Grzegorz prezentuje ambiwalentny stosunek. Z jednej strony nie brak wypowiedzi negatywnych w dziełach Grzegorza pod adresem myśli greckiej. W traktacie *De vita Moysis*⁹, Grzegorz określa filozofię mianem małżonki,

⁵ Por. *De anima*, PG 46, 49B

⁶ Tamże.

⁷ Pismo – przewodnik dla umysłu (*Contra Eunomium I*, 114, 126), kryterium prawdy (*Contra Eunomium I*, 114, 107).

⁸ J. Quasten, *Initiation aux pères de l'Église*, Paris 1963, s. 405, w: E. Stanula, *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór Pism*, Warszawa 1994, s. 14.

⁹ G. S. Debis, *Gregory's of Nyssa „De Vitas Moysis”: A Philosophical and Theological Analysis*, "The Greek Orthodox Theological Review", vol. 2, nr 3, Holy Cross, Massachusetts 1967, s. 373.

która należy do innego szczepu¹⁰, po czym – w bardzo ostrych słowach – przyrównuje ją do bezpłodnej córki faraona, która nieustannie przeżywa bóle porodowe, ale nie jest w stanie wydać na świat żadnego potomstwa. *Jaki owoc filozofia przyniosła godny takiego trudu?* zapytuje Nysseńczyk. *Czyż nie wszystkie owoce jej życia są puste, niedorozwinięte i poronione zanim wkroczą w światło poznania Boga?*¹¹. Drewniana skrzynka porzuconego Mojżesza staje się dla Grzegorza symbolem całego systemu świeckiego nauczania¹². Co najwyżej służy prawdzie, nie wyraża jej jednak. Jakkolwiek Nysseńczyk dokonuje rozróżnienia na świeckie nauczanie (niższy stopień) i filozofię (stopień wyższy), to jednak ostatecznie obie kategorie określa jako bezpłodne¹³. Jeśli w filozofii jest coś dobrego, to – sugeruje wzorem Justyna, Klemensa czy Orygenesesa – dlatego, że zostało zapożyczone z myśli hebrajskiej. Czyż nie tak właśnie bezpłodna córka faraona zaadoptowała żydowskie niemowlę, zapytuje Nysseńczyk.

A jednak pomimo ostrych słów i – *prima facie* – jednoznacznych stwierdzeń, nawet w traktacie *De vita Moysis*, Grzegorz stara się wskazać płaszczyznę porozumienia między filozofią a myślą chrześcijańską¹⁴. Przede wszystkim jest świadom nie tylko rozbieżności, ale i pewnych wspólnych płaszczyzn między chrześcijaństwem i filozofią. Stwierdza: *Pogańska filozofia utrzymuje, że dusza jest nieśmiertelna, to pobożne twierdzenie. Ale również utrzymuje, że dusze przechodzą z ciała do ciała i zmieniają się w swojej naturze z racjonalnych na nieracjonalne. To jest cielesny i obcy napletek. Wiele jest tego typu przykładów. Twierdzi, że jest bóg, ale myśli o nim w sposób materialny. Uznaje go za twórcę, ale mówi, że potrzebował materii do stworzenia*¹⁵. Chrześcijaństwo opiera się przede wszystkim na objawieniu zawartym w Piśmie. Mimo to, jeśli jest coś pożytecznego, coś wartościowego w filozofii, chrześcijanie mogą i powinni to wykorzystać, aby w sposób rozumowy ...*ozdobić boską świątynię tajemniczego Objawienia*¹⁶. Czyż skarby Egipcjan nie służyły lepiej w rękach Żydów, gdy ci wychodzili z niewoli? Podobnie chrześcijanie powinni wykorzystywać mądrość pogan wydobywając z niej to, co godne i czyste¹⁷ np. w kwestii dążenia do cnoty¹⁸. Do tego dochodzi element pragmatyczny: znajomość filozofii pomaga w precyzyjnym formułowaniu argumentów, w debatach teologicznych i w odpieraniu zarzutów pogan. W ten sposób Grzegorz określa pomocniczą i służebną rolę filozofii w konstruowaniu myśli teologicznej, podporządkowuje filozofię wierze, karze oceniać ją przez pryzmat Pisma i tradycji Ojców, równocześnie

¹⁰ *De vita Moysis* (dalej *De vita*), II, 37 – ἡ ἐξ ἄλλοφύλων. Wszystkie odniesienia do *De vita Moysis*, za J. Daniélou, Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse. Sources Chrétiennes 1 bis*. Paris, 1955, chyba że wskazano inaczej.

¹¹ *De vita*, II, 11.

¹² *De vita*, II, 7: "κιβωτὸς - δ' ἄν διαφόρων σκευῶν συμπεπηγυῖα, ἡ ἄνω τῶν κινμάτων τὸν δι' αὐτῆς ἐπιφερόμενον τοῦ βίου ἀνεχούσα ..."

¹³ ἄγοι καὶ στεῖραι. *De Vita*, s. 36.

¹⁴ G. S. Debis, *Gregory's of Nyssa...*, s. 374.

¹⁵ *De vita*, II, 40.

¹⁶ *De vita*, PG 44, 360C

¹⁷ W ten sposób Grzegorz podsumowuje metodologię Efrema (I również swoją): ...*cokolwiek było pożyteczne, uczynił swoją własnością, co nie przynosiło korzyści, odrzucił* (*De vita Ephraem*, PG 46, 82B).

¹⁸ Por. *De vita*, II, 37/38. ...*w pogańskiej kulturze istnieje pierwiastek, którego nie można odrzucić w kształtowaniu cnoty. Filozofia obyczajów i natury pomaga w tym względzie, jako przyjaciółka i towarzysząca życia doskonalszego*. J. Quasten, *Initiation aux péres...*, s. 404, w: E. Stanula, *Wstęp...*, s. 15.

zaś – wierząc w przemożną siłę Objawienia – ma nadzieję na oczyszczenie z błędu greckiej filozofii, swego rodzaju *katharsis* przez wpływ nań prawdziwej wiary¹⁹. Nie dziwi zatem, że w tym kontekście Nyssenńczyk przyrównuje filozofię, do oblubienicy z księgi *Pieśni nad Pieśniami*. Jak panna młoda wobec przyszłego męża, tak i filozofia uczy właściwej postawy wobec boskości²⁰.

W rzeczywistości, pomimo negatywnych słów pod adresem filozofii greckiej, Grzegorz z Nyssy w największym stopniu z trójki Ojców Kapadockich wykorzystuje elementy filozoficzne w swojej myśli, którą za J. Quastenem można określić mianem *ratio theologica*²¹. Jakkolwiek uznaje Pismo wraz z tradycją Ojców za niepodważalny fundament wiary²², to jednak żywi przekonanie, że należy wykorzystywać umysł do wyjaśniania nawet najgłębszych tajemnic objawienia²³. Tradycja filozoficzna, od czasów Filona z Aleksandrii, Justyna, Klemensa i Orygenesa wspierająca myśl teologiczną, bez wątplenia pomaga mu adekwatnie i precyzyjnie formułować swoje koncepcje przez wykorzystanie narzędzi hermeneutycznych, kategorii systemowych, rozwiązań i hipotez, które w myśli Hellady funkcjonowały już od stuleci.

Wpływ filozofii greckiej na myśl Grzegorza z Nyssy

Bez względu na to jak bardzo ambiwalentne stanowisko Grzegorz prezentuje *prima facie* wobec myśli greckiej, nie ulega wątpliwości, że sam Nyssenńczyk znajduje się pod dużym wpływem filozofii Hellady, w szczególności jeśli chodzi o tradycję platońską²⁴

¹⁹ Por. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1965, s. 136: *So here we find a satisfactory formulation of the relationship of Christian theology to Greek philosophy.*

²⁰ Por. E. Stanula, *Wstęp...*, s. 4-26, *De vita* II, 37.

²¹ J. Quasten, *Patrology...*, vol. 3, Allen 1999, s. 284.

²² *Quod non sint tres dii*, PG 45, 117.

²³ Por. J. Quasten, *Patrology...*, vol. 3, s. 283-285, H. Dörries, *Griechentum und Christentum bei Gregor von Nyssa*, *Theologische Literaturzeitung* 88 (1963), 569-82. Por. J. Gonzales, *A History of Christian Thought*, Nashville, 1992, t. 1, s. 317.

²⁴ Problem platonizmu Grzegorza oraz jego zależności od innych szkół filozoficznych stanowi skomplikowany problem, dyskusja na ten temat toczy się nieprzerwanie przynajmniej od czasu słynnej publikacji H. Chernissa, *The Platonism of Gregory of Nyssa* z 1930 r. i zdecydowanie wykracza poza zakres niniejszego artykułu. Znaczący problemu spierają się na ile rzeczywiście Grzegorz znajdował się pod wpływem myśli Platona i innych filozofów, na ile zaś przytaczał ich argumenty np. dla osiągnięcia określonych celów retorycznych. Otwarte pytanie stanowi kwestia na ile Grzegorz świadomie wykorzystywał argumenty filozoficzne, na ile zaś – niejako mimowolnie – posługiwał się językiem i metaforyką filozoficzną, która w czwartym wieku zdążyła wejść do powszechnego użytku i słownika teologicznego. Pytania budzą również bardziej techniczne kwestie typu, jakiego rodzaju platonizm mógł mieć wpływ na myśl Grzegorza, klasyczny czy może jego medioplatońska (Ammonios Sakkas) lub neoplatońska wersja (Plotyn, Porfiriusz). Por. np. H. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, 1930; Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, Frankfurt: Peter Lang, 1986; W. Jaeger, *Two Rediscovered Works...*; H. Merki, *Ἄνωθεν Θεοῦ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Göttlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz 1952; P. Courcelle, *Gregoire de Nyse lecteur de Porphyre*, w R.E.G. 80 (1967); A. Meredith, *The concept of mind in Gregory of Nyssa and the Neoplatonists*, "Studia Patristica", vol. 22, pod red. E. A. Livingstone, Leuven 1989; J. P. Cavarinos, *Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul*, w: *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 1, 3, Massachusetts 1955, s. 134-144; J. Daniélou w swojej publikacji *Gregoire de Nyse et le Néoplatonisme de l'école d'Athènes*, w Roth, R.E.G. 80 (1967).

i neoplatońska²⁵, ale również nurty perypatetyckie i – choć wielokrotnie przezeń krytykowane – stoickie. Wpływy te widoczne są zarówno na płaszczyźnie leksykalnej, gdy Grzegorz w swojej argumentacji posługuje formułami obciążonymi znaczeniem filozoficznym²⁶, jak i na płaszczyźnie koncepcyjnej, gdy odnosi się do teorii, metafor czy przykładów myślicieli greckich.

Swoje zakorzenienie w tradycji platońskiej (w ujęciu klasycznymi i neoplatońskim)²⁷ Grzegorz ujawnia między innymi przy dyskusji z Eunomiuszem, wykazując swojemu adwersarzowi niekompetencje tak w dziedzinie teologii, jak i w zakresie wiedzy filozoficznej. W przekonaniu Nyseńczyka Bóg jest bytem transcendentnym, niedosięglym dla człowieka i niepoznawalnym w swojej istocie (*ousia*)²⁸. Wszelkie określenia Boga, zgodnie z naturą języka w ujęciu Grzegorza, mają charakter konwencjonalny i, w najlepszym razie, odnoszą się Bożych sposobów działania (*energeia*), nie natury bytu najwyższego, natury niepoznawalnej z czasoprzestrzennego (*diastema*) poziomu człowieka²⁹. Tym samym Grzegorz sytuuje się bardzo blisko platońskiej koncepcji języka, tak jak ujmuje ją dialog *Kratylos*³⁰. Konsekwentny apofatyzm Nyseńczyka (natury Boga w żaden sposób nie można poznać) zbieżny jest z neoplatońską koncepcją Jedna, absolutnie niepoznawalnego z perspektywy bytów niższych³¹ jak również z apofatycznymi tendencjami wcześniejszych myślicieli chrześcijańskich kontynuujących tradycje platońskie³².

Opisując stworzenie świata w *Explicatio apologetica in Hexaemeron*, Grzegorz wskazuje sposób w jaki Bóg wyprowadził świat czasoprzestrzenny z czterech podstawowych elementów: wody, ognia, ziemi i powietrza. Jakkolwiek wywód swój opiera na sześciu dniach stworzeniach z *Księgi Rodzaju* (rozdz.1) oraz zakłada swego rodzaju

²⁵ Stosuję termin *tradycja*, zdając sobie sprawę, że zależność Grzegorza od poszczególnych filozofów wcale nie musiała być bezpośrednia. Platonizm mógł być mu znany w *klasycznym* wydaniu, ale również w wersji zaadaptowanej przez Filona i Orygenesesa. Dzieła tego ostatniego zresztą również mogły dotrzeć do Grzegorza w wersji, jaka ugruntowała się po śmierci mistrza z Aleksandrii, np. w *Filokaliach* lub w interpretacji ugruntowanej przez Metodego z Olimpu. Podobnie rzecz się ma z Arystotelesem i tradycją perypatetycką oraz stoicyzmem. Mówiąc o tradycjach filozoficznych, należy wskazać, że w IV w. n.e. słownictwo i niektóre koncepcje filozoficzne, weszły do powszechnego użytku i w jakimś sensie stały się powszechną własnością lub – w niektórych wypadkach – martwymi metaforami. Por. J. Quasten, *Patrology...*, vol. 3, s. 284.

²⁶ Np. słownictwo typowo stoickie: *apathēia*, *symphonia*, czy *sympnoia*.

²⁷ Poniżej zamieszczam jedynie wybrane przykłady, zdając sobie sprawę, że cała dyskusja wykracza poza zakres niniejszego artykułu. Pewna część poniższych przykładów, jak wykazano poniżej, została zaczerpnięta z książki M. Manikowskiego, *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty Grzegorza z Nyssy na tle tradycji*, Wrocław 2002, s.56-60.

²⁸ *De beatibus* 6, PG 44, 1268b: ἡ θεία φύσις αὐτῆ καθ' αὐτήν ὅτι ποτὲ κατ' οὐσίαν ἐστὶ πάσης ὑπέρκειται καταληπτικῆς ἐπινοίας ἀπρόσιτος καὶ ἀπροσπέλαστος οὐσα ταῖς στοχαστικαῖς ἐπινοίαις καὶ οὐπω τις ἀνθρώποις πρὸς τὴν τῶν ἐκλήπτων κατανόησιν, ἐχέυρηται δύναμις οὐδὲ τις ἔφοδος καταληπτικῆ τῶν ἀμηχάνων ἐπενοήθη .

²⁹ *In Ecclesiastem* 7, 412-413, *In Cantica Canticatorum* 5, 158.

³⁰ Np. *Kratylos* 385 – język jako narzędzie komunikacji o naturze konwencjonalnej.

³¹ Por. Plotyn i jego koncepcja Absolutu – *Eneady* V.III.13-14; V.IV.1-2; VI.VII.38-42; VI.IX.3-6; VI.VIII.15-21.

³² Por. Klemens, *Protreptikos* 98,3, 1n; *Kobierce*, 5, 16, 3. Por. *Przeciw Celsusowi* VII.38.

creatio ex nihilo, to jednak opisując samo uporządkowanie świata bliski jest tradycji, która została wcześniej wyartykułowana w dialogu *Timajos*³³ zaś sam porządek kosmologiczny, tak jak jest ujęty w traktacie *O stworzeniu człowieka* (rozdz. 1) niezwykle zbieżny jest z kosmologią stoika Posejdoniosa, tak jak ją przekazuje Cynceron w *De natura deorum*³⁴. Ponadto, mówiąc o *creatio*, Grzegorz wielokrotnie wskazuje, że świat stworzony stanowi egzemplifikację myśli Boga. *Bóg zna wszystkie rzeczy, zanim powstały* – wskazuje³⁵. Czy w ten sposób jednak uczyony z Nyssy nie zachowuje w szcążkowej postaci platońskich idei, w sposób podobny do filozofów medioplatońskich, Filona³⁶ i Orygnesa³⁷? Podobnie zbieżna z myślą Platona (*Fedon* 80b, *Państwo* 611c) wydaje się koncepcja duszy, tak jak Grzegorz z Nyssy przedstawia ją w dialogu *De anima*, zaś nacisk na jej wszechobecność przywodzi na myśl *Enneady* Plotyna (IV.3.8 i IV.8.1)³⁸.

Jeśli chodzi o tradycję perypatetycką, Grzegorz zazwyczaj sytuuje się w opozycji do niej. W znamennym tekście z dialogu *De anima et resurrectione*, odrzuca platońską metaforę duszy jako rydwanu (choć później do niej powraca³⁹) oraz koncepcję duszy śmiertelnej, tak jak została ona wysunięta przez Arystotelesa. Ponieważ jednak filozofowie pogańscy w swych poglądach na duszę mimo pozorów logiki zbyt daleko się posuwają, na co my nie możemy się zgodzić, za prawidło wszystkich twierdzeń mając Pismo święte, swój wzrok kierujemy i w tym zagadnieniu i to tylko przyjmujemy, co się zgadza z jego duchem. Odrzucamy zatem rydwan Platona z dwoma rumakami i woźnicą – porównania jakimi posługuje się on w rozprawie o duszy. Odrzucamy też poglądy jego następcy w filozofii, który choć dokładnie badał wszystkie zjawiska

³³ *Timajos* 48E-53C.

³⁴ Por. *O naturze bogów*, tłum. W. Kornatowski, w: *Pisma filozoficzne*, t. 2, 45, 115-116, s. 137.

³⁵ *In Hexameron* (PG 44,72B); *De hominis officio* 16 (PG 44,185A), 22 (PG 44, 204D), 29 (PG 44, 204D)). Por. J. Zachhuber, *Human nature in Gregory of Nyssa, Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden 2000, s. 149. B. Otis, *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time*, "Studia Patristica", vol. 14, Berlin 1976, s. 351.

³⁶ Należy zauważyć, że Filon łączy koncepcję Logosu z platońską rzeczywistością idei, której świat fizyczny stanowi niedoskonałe odwzorowanie (Por. *De officio mundi* 20.24). Przy tym na wzór szkół średnioplatońskich nie uznał on owej rzeczywistości idei za świat bytujący samoistnie, ale raczej za myśl absolutu – Boga. Idee są zawarte, zdaniem Filona, w Logosie jako *pierwszej myśli*/idei Boga. Por. *De vita* 2.127.

³⁷ Por. *Komfjn* 2,10; *Przeciw Celsusowi* 6,10.

³⁸ Por. H. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa...*, s. 62n. Zależność Grzegorza od Plotyna i myśli neoplatońskiej budzi sporo kontrowersji. Por. A. H. Armstrong, *The Self-Definition of Christianity in Relation to Later Platonism* w: E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition I: The Shaping of Christianity in the Second and third Centuries*, London 1980; M. Azkoul, *St. Gregory of Nyssa and the Tradition of the Fathers*, "Texts and Studies in Religion", vol. 63, Lewiston 1995, s. 61; D. Carabine, *The Unknown God. Negativa Theology in the Platonic tradition: Plato to Eriugena*, "Louvain Theological and Pastoral Monographs", vol. 19, Louvain 1995, s. 236; J. Daniélou, *Gregoire de Nysse et le Néoplatonisme...*, s. 395-401; J. M. Dillon, *Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity*, w: G. Vespe, *The Philosophy in Christianity*, Cambridge 1989, s. 12; P. Courcelle, *Gregoire de Nysse lecteur de Porphyre...*, s. 402, 406.

³⁹ Por. np. *De anima*, tłum. W. Kania, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór Pism*, Warszawa 1974, s. 47: *Jeśli, przeciwnie, rozum jak woźnica puści cugle i da się zwierzętom porwać, odruchy te przejdą w namiętności, jakie widzimy u zwierząt.*

i całe życie człowieka, uczył przecież, że dusza jest śmiertelna⁴⁰. Choć Grzegorz nie wymienia z nazwiska swojego adwersarza, oczywiste jest, że chodzi właśnie o wielkiego Stagirytę⁴¹. A jednak elementy arystotelesowskie, w pozytywny sposób, pojawiają się niekiedy w argumentacji Grzegorza dotyczącej np. zagadnień trynitarnych. W Piśmie do Eustacjusza *O Trójcy Świętej*⁴², w jednym ze swoich argumentów wskazujących na jedność trzech Boskich Osób, wykorzystuje [Grzegorz] znaną z *Metafizyki* i *Fizyki* zasadę, że działanie bytu pochodzi z jego istoty. Zatem, jeżeli trzy Osoby działają identycznym działaniem, oznaczać to musi, że ich istota jest identyczna. Są więc, wnioskując, jednym Bogiem. Z drugiej strony, koncepcja identycznego działania pokrywa się w wielu miejscach z arystotelesowską koncepcją *entelechii*⁴³. Również terminologia Grzegorza i jego użycie takich terminów jak np. *ousia*, *physis*, *energeia*, może wskazywać na pewne wpływy tradycji perypatetyckiej⁴⁴, chociażby rozróżnienie między *ousia* i *hypostasis* bardzo przypomina rozróżnienia, jakich w *Kategoriach* dokonuje *Arystoteles* między pierwszą a drugą *ousia*⁴⁵.

Podobnie jak w odniesieniu do tradycji perypatetyckiej, Grzegorz z Nyssy wydaje się *prima facie* negatywnie nastawiony do myśli stoickiej, szczególnie zaś do jej założeń ontologicznych podkreślających materialny/substancjalny wymiar każdego istniejącego bytu. Być może w tym właśnie kontekście, Grzegorz szczególnie mocno podkreśla stworzenie świata z niczego, niematerialną istotę duszy, czy „niematerialny” charakter materii jako złożenia jakości⁴⁶. Tym niemniej koncepcja *apathei* u Grzegorza jako celu moralnej pielgrzymki człowieka⁴⁷, przekonanie o współzależności bytów, metafora współgrania stworzenia na wzór kosmicznego instrumentu⁴⁸, wreszcie ujęcie ognia jako symbolu sądu i końca świata może wskazywać na znacznie większy wpływ filozofii stoickiej, nie tylko w sensie negatywnym, ale również pozytywnym, na kształt myśli Grzegorza z Nyssy⁴⁹.

Jeśli chodzi o narzędzia hermeneutyczne Grzegorz, swoim sposobem odczytania i aplikacji Pisma Świętego, wpisuje się w tradycję aleksandryjską (a więc tradycję filozoficzną w dużej mierze). Alegoretyczna egzegeza, której rodowód można przypisać

⁴⁰ Tamże, 42.

⁴¹ Wszak Grzegorz, charakteryzując autora tej opinii, podkreśla, że chodzi o następcę Platona i zaznacza jego zasługi w kompleksowym zbadaniu natury człowieka. Przesądza to, że chodzi mu o *Arystotelesa*. M. Manikowski, *Filozofia w obronie dogmatu...*, s. 61n.

⁴² Do Eustacjusza, *O Trójcy Świętej*, tłum. T. Grodecki, s. 86, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2001: „Jeżeli jednak rozpoznamy jedną jedyną moc i działanie u Ojca i Syna, i Ducha Świętego, które w niczym się nie różni ani nie odbiega [od innych], to z identyczności mocy będziemy musieli wyciągnąć wniosek o jedności natury.

⁴³ M. Manikowski, *Filozofia w obronie dogmatu...*, s. 63.

⁴⁴ Tamże

⁴⁵ T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma...*, s. 16.

⁴⁶ *Contra Eunomium* II, 259-260.

⁴⁷ Jako upodobnienia się do Boga. *De Professione Christiana* PG 46.244C: „*χριστιανισμος εστι της θειας φυσικης μιμησις*”. J. Quasten, *Patrology...*, t. 3, s. 28.

⁴⁸ *In psalmorum inscriptiones* III, PG 44.440Bnn.

⁴⁹ Por. np. *De hominis officio* 8; PG 44, 144-149. Danielou – antropocentryczny świat oraz opatrnościowy optymizm Grzegorza, przenikający kosmologię Grzegorza (szczególnie: *In Hexameron* i *De hominis officio*) – stoickie źródła. Por. J. Danielou, *Orientation actuelles de la recherche sur Gregoire de Nyse*, w: *Actes et Culture Philosophique dan la Pensee de Gregoire de Nyse: Actes de Colloque de Chevetogne*,

stoikom, pozwala Nysseńczykowi zakotwiczyć w Biblii określone tezy i wnioski, które, przy literalnym odczytaniu tekstu, trudno byłoby odnaleźć w świętych księgach. Dzięki alegorezie, dostrzega w płonąącym krzewie z *Księgi Wyjścia* teofanię Chrystusa oraz wieczne dziewictwo Marii. Sam krzyż staje się dla niego znakiem soteriologicznej miłości Boga, która, niczym czterema ramionami, obejmuje cały świat⁵⁰. W ten sposób między innymi, krocząc śladami Orygenesusa, Grzegorz z Nyssy, zakotwicza w Piśmie przekonanie, że ostatecznie *Bóg będzie wszystkim we wszystkim*⁵¹, a koniec wszechrzeczy będzie powtórzeniem początku⁵², wszystkie stworzenia rozumne, włączając siły ciemności, zostaną zbawione⁵³.

Podsumowanie

Grzegorz z Nyssy, jakkolwiek w sposób priorytetowy – przynajmniej na poziomie deklaratywnym – traktuje Pismo i tradycję Ojców, to jednak nie ulega kwestii, że stosuje koncepcje, narzędzia i kategorie filozoficzne do budowania myśli teologicznej. Co więcej, świadomie lub nieświadomie wpisuje w myśl chrześcijańską koncepcje, które przy prostym odczytaniu Pisma, trudno byłoby przypisać źródłom chrześcijaństwa.

Ów stan rzeczy może podlegać różnej ocenie w zależności od przyjętych układów odniesienia. Z perspektywy np. współczesnej, szeroko rozumianej, ortodoksji chrześcijańskiej należy podkreślić pozytywny wpływ filozofii greckiej m.in. na koncepcji trynitarnie Grzegorza (teorie perypatetyckie), jego ujęcie duchowości chrześcijańskiej (stoicka *apatheia*) czy zagadnienia z zakresu teodycei (platońskie ujęcie zła jako nieobecności dobra, bez statusu ontycznego). Jednak szereg koncepcji filozoficznych w myśli Grzegorza może współcześnie budzić pytania i wątpliwości w świetle współczesnej ortodoksji chrześcijańskiej, jak chociażby szeroko współcześnie dyskutowana koncepcja *apokatastasis ton panton*, przyjmująca na gruncie chrześcijańskim formę teorii uniwersalnego zakresu zbawienia, wyklęta w 553 r. na II. Soborze w Konstantynopolu i soborach następnych.

Podobnie rzecz przedstawia się jeśli przyjąć jako perspektywę oceny myśli Nysseńczyka współczesną bibliystykę, która wykorzystuje szereg narzędzi badawczych w obrębie

⁵⁰ *De vita Moysis*, II, 19-41.

⁵¹ I Kor 15

⁵² Por. J. Danielou, *L'apokatastase chez Gregoire de Nyse*, Recherches de science religieuse, 1940, ss. 328-47.

⁵³ Do koncepcji *apokatastasis* prowadzi Nysseńczyka również logika systemu (oparta w dużej mierze na tradycji filozoficznej). Analogicznie jak w przypadku Orygenesusa, logika systemu rządzi rozumowaniem filozofa: aprioryczne założenia, kategorie systemowe, pośrednie wnioski, dialektyka, w nieuchronny sposób prowadzą go do *apokatastatycznych* konkluzji. Grzegorz z Nyssy, podkreślając dobroć, doskonałość i mądrość Boga, ujmując człowieka jako byt immanentnie dobry (stworzony na obraz Boga) zarówno w kolektywnym ujęciu ludzkości jak też w odniesieniu do jednostek, przyjmując, że zło nie posiada statusu ontycznego i zasadniczo jest wolą stworzenia skierowaną przeciwko Stwórcy, zakładając doskonałą boską pedagogię oraz głęboką, nawet jeśli nie uświadomioną, pragnienie stworzenia powrotu do Stwórcy, dochodzi i nie może nie dojść do przekonania, że ostatecznie cała ludzkość zwróci się ku Bogu i odpowie na jego zbawcze wołanie. Eschatologiczny koniec będzie powtórzeniem początku a Bóg, zgodnie ze słowami Pawła z Tarsu będzie *wszystkim we wszystkim* (I Kor 15,28.).

szkoły historyczno-krytycznej. Współczesna biblistyka dąży również do odczytania literatury wczesnochrześcijańskiej w sposób „genetyczny”, a więc w jej naturalnym kontekście judaistycznym (np. współczesny preteryzm). W tym kontekście Grzegorz z Nyssy jawić się może jako myśliciel/filozof, który w sposób hellenistyczny ujmując myśl chrześcijańską i nadinterpretuje *Biblię*, wczytując weń treści filozoficzne.

Można jednak, w ocenie teologii Nyssenńczyka, przyjąć perspektywę historyczną, która postuluje odczytanie myśli Grzegorza w jego własnym kontekście i w kontekście kształtującej się myśli teologicznej IV wieku. Przyjmując taką perspektywę, należy podkreślić przede wszystkim niezwykle efektywność Grzegorza z Nyssy. Jego twórczość, myśl, koncepcje stanowią niezwykle ważny etap w kształtującej się myśli chrześcijańskiej. Egzegeza, rozważania z zakresu dogmatyki czy duchowości, próba kontekstualizacji Pisma, etc. stawiają go na czele ówczesnych myślicieli chrześcijańskich. Rozróżnienie *ousia* – *hypostasis* – stanowi wiekopomny wkład Nyssenńczyka w myśl chrześcijańską.

Z perspektywy historycznej, należy również docenić dążenia Grzegorza do przeniesienia przesłania ksiąg żydowskich na umysłowość greko-romańską, jego próbę kontekstualizacji tekstów wczesnochrześcijańskich. Jest to próba niezwykle znacząca, wzięwszy pod uwagę zmiany społeczne/etniczne w chrześcijaństwie między I a IV wiekiem. Wszak olbrzymia część wiernych IV wieku pochodzi ze świata greko-rzymskiego i w sposób nie judaistyczny ujmując rzeczywistość. Adwersarze chrześcijaństwa reprezentują niejednokrotnie świat greko-rzymski, częstokroć sami są filozofami (Celsus, Porfiriusz). Zagrożenia wobec chrześcijaństwa (herezje, ruchy schizmatyczne) niekiedy wynikają z filozoficznego odczytania chrześcijaństwa (np. struktura bytów w nurtach ariańskich). W końcu sami animatorzy myśli chrześcijańskiej niejednokrotnie posiadają hellenistyczne pochodzenie i wykształcenie. Justyn Męczennik, Klemens Aleksandryjski, Orygenes a nawet Tacjan czy Tertulian swobodnie poruszają się po meandrach kultury greckiej. Podobnie rzecz się przedstawia w odniesieniu do Ojców kapadockich, spośród których Bazyl i Grzegorz z Nazjanzu odbierają swoje wykształcenie m.in. w Atenach, Grzegorz z Nyssy zaś rozpoczyna swoją karierę publiczną jako retor.

W swoich próbach kontekstualizacji przesłania biblijnego Grzegorz kontynuuje, jak się wydaje, tradycję biblijną oraz tradycję aleksandryjską/filozoficzną. Wszak sobór apostolski (Dz. 15) do minimum ogranicza formy eklezjalne, kładąc nacisk na podstawowe, ewangeliczne przesłanie chrześcijańskie. Z drugiej strony zaś podobne do Nyssenńczyka dążenia odkryć można w wielowiekowej tradycji aleksandryjskiej tak na gruncie judaistycznym, w osobie Filona Aleksandryjskiego oraz Septuagincie, jak i na gruncie chrześcijańskim w myśli Klemensa Aleksandryjskiego czy Orygenesusa. Przy historycznym ujęciu problemu, należy również zaznaczyć, że Nyssenńczyk stosuje powszechnie uznane ówczesnie narzędzia hermeneutyczne. Alegoreza immanentnie zawarta jest w tradycji aleksandryjskiej i jest uprawnionym narzędziem do odczytania tekstu w starożytnym świecie, czego doskonałym przykładem są dzieła wspomnianego powyżej Filona z Aleksandrii, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesusa czy Dydyma Ślepego. Alternatywna szkoła w Antiochii, kładąca nacisk na gramatyczno-historyczne odczytanie tekstu, w połowie IV wieku stawia dopiero pierwsze kroki.

Z drugiej strony jednak, należy przyznać, że konstruując swoje koncepcje, formułując hipotezy, interpretując Pismo i wykładając je dla ówczesnego odbiorcy, a więc

kontekstualizując przesłanie Chrystusa i jego naśladowców, przy pomocy filozofii, Grzegorz niejednokrotnie wnosi koncepcje filozoficzne do myśli chrześcijańskiej, podobnie jak wcześniej czynili to tłumacze Septuaginty, Filon, Justyn, Klemens, Orygenes czy nawet Tertulian. Czyni to świadomie lub nieświadomie. Wszak, oprócz swojego gruntownego wykształcenia, jest on integralną częścią ówczesnego świata i wiele założeń wstępnych przyjmuje w sposób naturalny, wysysa niejako z mlekiem matki. Formy, które wykorzystuje (narzędzia hermeneutyczne, kategorie systemowe, określone formuły i wyrażenia), na kształt konia trojańskiego przenoszą określone treści filozoficzne przypisane tym formom np. na zasadzie bagażu referencyjnego/konotacyjnego do myśli chrześcijańskiej. Sprawiają one, że np. koncepcja Boga (*teologia prima*), rozumienie zła (*teodycea*), ujęcia zbawienia (*apokatastaza*) stają się bliższe tradycji filozoficznej niż Biblii w jej genetycznym ujęciu. Myśl teologiczna zaś zbliża się do greckiej myśli filozoficznej i staje się sposobem podtrzymania wątków platońskich, peripatetyckich czy stoickich na gruncie chrześcijańskim. Kontekstualizacja chrześcijaństwa staje się sposobem jego ufilozoficzenia. W tym sensie, z jednej strony, można łatwo zarzucić Nysseńczykowi odejście od pierwotnych koncepcji chrześcijańskich, na rzecz myśli Hellady. Z drugiej jednak można docenić jego olbrzymi wysiłek intelektualny, aby ująć judaistyczne koncepcje Pisma, tak by stały się zrozumiałe, adekwatne i atrakcyjne dla chrześcijanina IV wieku. Chrześcijanina, który jest integralną częścią Imperium Romanum. Należy w końcu zauważyć, że koń trojański jakkolwiek stał się przyczyną upadku Troi, to zgodnie z przekazami mitografów, przyczynił się do powstania Rzymu.

Philosophical Tradition and the *Bible* in the Church of First Centuries. *Casus* of Gregory of Nyssa

Abstract

Gregory of Nyssa, however faithful to the Bible and the tradition of the Fathers, employs philosophical concepts, methodology and categories to construct his theological thought. Moreover, consciously or subconsciously he implements into Christian thoughts concepts that cannot be ascribed to Christian sources with the usage of literal exegesis. This article describes the context in which Gregory of Nyssa lived and wrote his treatises, and indicates the main aspects of his adherence to the philosophical tradition. It refers to the hermeneutics of Gregory of Nyssa, and such features of his thought as apophatic theology, cosmology, ontology and anthropology. The article also indicates the influences of platonic, stoic and peripatetic philosophy on the thought of Gregory of Nyssa.