

Grzegorz z Nyssy

Traktaty o Trójcy

Tłumaczenie
Marta Przyszychowska

Opracowanie
Tomasz Stępień
Marta Przyszychowska

Grzegorz z Nyssy

Traktaty o Trójcy

Tłumaczenie
Marta Przyszychowska

Opracowanie
Tomasz Stępień
Marta Przyszychowska



WYDAWNICTWO
BENEDYKTYNÓW
TYNIEC



OŚRODEK
ROZWOJU BADAŃ I EDUKACJI

Seria wydawnicza: Fundamenta, tom 9

Rada naukowa serii:

dr hab. Michał T. Gronowski OSB

dr hab. Marta Przyszychowska (przewodnicząca)

ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień

dr hab. Karolina Kochańczyk-Bonińska (redaktor prowadząca)

Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu realizowanego przez Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” nr projektu NPRH/U22/SN/507048/2021/11 kwota dofinansowania 978 469, 22 zł, całkowita wartość projektu 978 469, 22 zł.



NARODOWY
PROGRAM
ROZWOJU
HUMANISTYKI

Recenzje naukowe:

dr Tomasz Dekert

ks. dr hab. Janusz Lewandowicz

Redakcja, korekta i indeksy: dr Małgorzata Jesiotr

Skład i łamanie: Konrad Jajecznik, Manuscript

© Copyright by Tomasz Stępień

© Copyright by Marta Przyszychowska

© Copyright by Ośrodek Rozwoju Badań i Edukacji, Warszawa 2026

© Copyright by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2026

Niektóre prawa zastrzeżone. Niniejsza publikacja została udostępniona na licencji Creative Commons: Uznanie autorstwa — Użycie niekomercyjne — Bez utworów zależnych 4.0 Polska (CC BY NC ND); szczegóły licencji <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Wydawcy:

Wydawnictwo Ośrodka Rozwoju Badań i Edukacji

ISBN: 978-83-9761-179-5 (druk)

TYNIC Wydawnictwo Benedyktynów

ISBN: 978-83-8205-406-4 (druk)

Druk i oprawa: TYNIC Wydawnictwo Benedyktynów

Spis treści

Wykaz skrótów	7
GRZEGORZ Z NYSSY TRAKTATY O TRÓJCY	9
Wprowadzenie (Tomasz Stępień)	11
Tło historyczne – stanowiska i poglądy w sporach trynitarnych	11
Dzieła, ich powstanie, układ i zawartość problemowa	20
Podsumowanie	46
Wprowadzenie do In illud: Tunc et ipse Filius (Marta Przyszychowska)	49
Bibliografia	61
Źródła	61
Opracowania	65
Grzegorz z Nyssy, Do Ablabiusza. Wyjaśnienie, że nie głosimy trzech bogów	73
Grzegorz z Nyssy, Do Eustacjusza. O Trójcy Świętej	85
Grzegorz z Nyssy, Dowodzenie, że mówiąc o trzech osobach w bóstwie, nie mówimy o trzech bogach. Do uczonych na podstawie aksjomatów	95
Do rodzonego brata Piotra o różnicy między substancją i hipostazą	105

Grzegorz z Nyssy, Do Symplicjusza. O wierze	115
Grzegorz z Nyssy, O Duchu Świętym przeciwko macedonianom pneumatomachom.	121
Grzegorz z Nyssy, Na słowa: Wtedy także sam Syn będzie poddany temu, który poddał mu wszystko	145
PSEUDO-GRZEGORZ Z NYSSY PRZECIWKO ARIUSZOWI I SABELIUSZOWI	
O OJCU I SYNU	161
Wprowadzenie (Marta Przyszychowska)	163
Stan badań	164
Analiza teologiczna	169
Analiza filologiczna	180
Data i miejsce powstania	186
Bibliografia	191
Pseudo-Grzegorz z Nyssy, Przeciwno Ariuszowi i Sabeliuszowi	
o Ojcu i Synu	195
Indeks osób.	209
Indeks biblijny	213

Wykaz skrótów

- ACO – *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, t. 1: *Concilium Universale Ephesinum*, Berlin-Leipzig: De Gruyter 1924–1926; t. 2: *Concilium Universale Chalcedonense*, Berlin-Leipzig: De Gruyter 1933–1938.
- GCS – *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (der ersten drei Jahrhunderte)*, Leipzig: J. C. Hinrichs 1897–1949, Berlin: Akademie Verlag 1953–.
- GCS NF – *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (der ersten drei Jahrhunderte) Neue Folge*, Berlin: Akademie-Verlag 1997–.
- GNO – *Gregorii Nysseni Opera*, Leiden: Brill 1958–.
- NPNF – *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Ph. Schaff, H. Wace, Edinburgh: T. & T. Clark 1886–1900.
- PG – *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*, ed. J.-P. Migne, Paris 1857–1886.
- PL – *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844–1865.
- PSP – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa: Wydawnictwo ATK/Wydawnictwo UKSW 1969–.
- SC – *Sources Chrétiennes*, Paris: Cerf 1941–.
- ŻMT – *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 1996–.
- ŻrMon – *Źródła Monastyczne*, Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów 1993–.

GRZEGORZ Z NYSSY
TRAKTATY O TRÓJCY

Tło historyczne – stanowiska i poglądy w sporach trynitarnych

Teologia Trójcy Świętej Grzegorza z Nyssy jest obecnie na nowo odkrywana przez badaczy zajmujących się trynitologią i historią sporów doktrynalnych IV wieku. Spełniła bowiem istotną rolę w przywracaniu jedności Kościoła po Soborze w Konstantynopolu (381) i ostatecznym wyjaśnieniu, na czym polega ortodoksja nauki o Trójcy Świętej, która została na tym soborze ostatecznie zaakceptowana. Najważniejszymi pismami Grzegorza dotyczącymi tego zagadnienia są fundamentalne dzieło w trzech księgach *Contra Eunomium* oraz zazwyczaj wydawane razem traktaty o Trójcy.

Aby uświadomić sobie rangę teologii Grzegorza i jej rolę, trzeba przynajmniej pokrótce odwołać się do okoliczności, w jakich wspomniane traktaty powstały. Czwarty wiek był czasem niezwykle intensywnych i burzliwych sporów teologicznych, a na okres poprzedzający Sobór w Konstantynopolu przypada największe ich nasilenie. Problemem było nie tylko samo wystąpienie Ariusza na początku tego stulecia, ale także to, w jaki sposób odpowiedział na nie Sobór w Nicei (325)¹. Kontrowersyjne okazało się przede wszystkim trzykrotne użycie w nicejskim *Credo* terminu „substancja” (οὐσία). Znalazły się tam sformułowania, że Syn jest „z substancji Ojca”

¹ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że użycie terminu οὐσία wzbudzało kontrowersje niezależnie od tego, czy faktycznie Sobór Nicejski był odpowiedzią na wystąpienia Ariusza, czy jak twierdzi Henryk Pietras, nie miał on jednoznacznie antyariańskiego charakteru (zob. H. Pietras, *Sobór nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty Komentarze*, Kraków: WAM 2025, 154–181).

(ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς) oraz jest z nim współistotny/współsubstancjalny (ὁμοούσιος). W trzecim wypadku termin ten został utożsamiony z hipostazą, skoro tekst potępia tych, którzy uważają, że Syn „pochodzi z innej hipostazy lub z innej substancji [niż Ojciec]”². Można powiedzieć, że czas pomiędzy soborami w Nicei i Konstantynopolu zajęły wyjaśnienia, co tak naprawdę znaczyło użycie tego terminu w wyznaniu wiary i jakie były tego konsekwencje.

Oczywiście, chodziło o to, co wyznanie wiary mówi o samym Bogu w trzech osobach. Warto jednak uświadomić sobie, że heterodoksyjne poglądy, z którymi polemizuje Grzegorz, polegały nie tylko na odrzuceniu nicejskiego *Credo*. Wśród nich były także i takie, których autorzy, przyjmując naukę nicejską i głosząc to, co uważali za prawdziwą naukę Soboru, odrzucali sam termin ὁμοούσιος. Historię rozwoju doktryny o Trójcy po Soborze Nicejskim najkrócej można by przedstawić w ten sposób, że po początkowym przyjęciu Nicei, wobec trudności z rozumieniem terminu οὐσία zakwestionowano teologię trynitarną na nim opartą. Następnie stopniowo powrócono do terminu „współistotny” (ὁμοούσιος), czemu towarzyszyło pojawienie się doktryn, które radykalnie negowały równość osób boskich. Stopniowy rozwój rozumienia terminu οὐσία (substancja) doprowadził także do odróżnienia jej od hipostazy. W tym okresie pojawiają się w zasadzie wszystkie heterodoksyjne poglądy, których echa odnajdziemy w traktatach o Trójcy, co skłania nas do krótkiego prześledzenia pojawiających się kolejno stanowisk³.

Choć rekonstrukcja przekonań samego Ariusza jest bardzo trudna, gdyż z jego pism zachowały się tylko fragmenty i to przekazane w dużej mierze przez jego przeciwników, nie ulega wątpliwości, że według niego Syn Boży nie jest równy Ojcu, jest przez niego stworzony⁴. Po Soborze

² Concilium Nicaenum, *Exp. fidei CCCXVIII patrum*, w: *Corpus Christianorum. Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta* 1, ed. G. Alberigo, Turnhout: Brepols 2006, 19; *Wyznanie wiary 318 Ojców*, tłum. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, tłum. A. Baron, A. Bober, H. Pietras, T. Wnętrzak, oprac. H. Pietras, A. Baron, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002, 25.

³ Najobszerniejszą publikacją pozwalającą pełniej prześledzić rozwój teologii trynitarniej IV w., z której ustaleń będę tu korzystał, jest praca L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford: Oxford University Press 2004.

⁴ Np. Atanazy, *Orationes contra Arianos* I 9, ed. W. Bright, Oxford: Clarendon Press 1873, 9.

Nicejskim zwolennicy Ariusza szczególnie mocno przeciwstawiali się stwierdzeniu, że Syn Boży „jest z substancji Ojca”, było ono bowiem najlepszym potwierdzeniem, że Syn Boży jest równy Ojcu i nie ma pomiędzy nimi różnicy substancji⁵. Potwierdza to zresztą Atanazy, który twierdzi, że aby podkreślić równość Ojca i Syna, nie wystarczy powiedzieć, że Syn jest „z Ojca”, ponieważ to samo możemy powiedzieć także o stworzeniach. Dlatego termin „substancja” służy tu potwierdzeniu niepowtarzalności i jedyności zrodzenia Syna Bożego⁶.

Warto przypomnieć, że do tej pory nie udało się badaczom ostatecznie ustalić, dlaczego problematyczny termin οὐσία został przyjęty przez ojców w Nicei jako najlepiej obrazujący relację Syna Bożego do Boga Ojca. Nie był on przedtem powszechnie ani nawet często używany jako termin teologiczny odnoszący się do Boga, więc nie bardzo można odwołać się do jakiejś wcześniejszej tradycji powstałej wśród myślicieli kościelnych. W Piśmie Świętym występuje jedynie w pierwotnym w znaczeniu „posiadłość” (np. Tb 13, 14; Łk 15, 12). Hipotezy, jakoby termin οὐσία został zaproponowany przez Hozjusza z Kordoby, który był zaznajomiony z pismami Tertuliana, albo że sam cesarz Konstantyn narzucił jego użycie, ponieważ znał go z *Corpus Hermeticum*, wydają się mało prawdopodobne⁷. Jednym z oczywistych powodów wyboru tego terminu jest – jak wspomniano – to, że według relacji Atanazego używał go sam Ariusz dla odróżnienia od siebie osób boskich. Niestety, choć jak zobaczymy niżej, wszyscy teologowie IV wieku przyznawali, że οὐσία ma znaczenie filozoficzne, to nawet w łonie samej filozofii nie było zgody co do sensu tego określenia. Dla platoników i neoplatoników oznaczało ono byt, który istnieje w ponadmysłowym świecie, jak gatunek czy rodzaj. Dla nich substancją w podstawowym wymiarze było to, co w przypadku człowieka trzeba by nazwać człowieczeństwem wspólnym wszystkim ludziom. Perypatetycy posługiwali się słynnym rozróżnieniem zawartym w *Kategoriach* Arystotelesa (2a,11–18) na substancję pierwszą (πρώτη οὐσία) i substancję drugą (δεύτερα οὐσία). Dla nich substancją była przede wszystkim indywidualna, materialna rzecz (substancja

⁵ Teodoret, *Historia ecclesiastica* I 6, 3, ed. L. Parmentier, GCS 19, Leipzig: J. C. Hinrichs 1911, 28.

⁶ Atanazy, *De decretis Nicaenae synodi* 19.

⁷ P. F. Beatrice, *The Word Homoousios from Hellenism to Christianity*, Church History 71 (2002), 243–272; T. Stępień, *Ousia*, w: *Brill Encyclopedia of Early Christianity*, vol. III, ed. B. J. Lietaert Peerbolte, D. Hunter, P. van Geest, Leiden–Boston: Brill, 2024, 24.

pierwsza), a gatunek czy rodzaj (substancja druga) istniały raczej w naszym poznaniu – jako istota rzeczy. Stoicy uważali, że w swoim podstawowym znaczeniu substancją jest materialne tworzywo, z którego kształtowane są wszystkie materialne rzeczy⁸. Nic więc dziwnego, że można było różnie rozumieć sam termin w zależności od tego, do jakich poglądów i jakich tradycji filozoficznych się odwoływano. Do tego dochodziły jeszcze problemy związane z tym, że Zachód mówił po łacinie i trzeba było ten wrażliwy termin przetłumaczyć w należyty sposób. Dodajmy, że terminy greckie mają dużo większy zakres znaczeniowy niż to jest w precyzyjnej łacinie i dlatego termin οὐσία zaczęto przekładać na łacinę jako *substantia*, ale także jako *essentia*. Późniejsza tradycja średniowieczna połączyła arystotelesowską substancję pierwszą z terminem *substantia*, a substancję drugą z terminem *essentia*. Świadomość tych trudności jest tym ważniejsza, że problemy z przekładem i zakresami znaczeniowymi dotyczą nas też dziś, kiedy chcemy pisma tamtego okresu przełożyć na język polski. Łacińskie *substantia* zazwyczaj oddaje się spolszczeniem „substancja”, a *essentia* przekłada się na „istota”. Dlatego właśnie w polskiej tradycji teologicznej używa się terminu „współistotny”, czyli posiadający tę samą istotę. Termin ten ma swoje uzasadnienie w analogii natury ludzkiej społeczności, którą posługuje się Grzegorz, bo przecież osoby Trójcy posiadają jedną naturę boską tak, jak analogicznie wszyscy ludzie posiadają jedną naturę ludzką. Jednak, w samym polskim przekładzie traktatów mylące byłoby raz używanie terminu substancja, a w innych miejscach istota i dlatego lepiej chyba przełożyć termin ὁμοούσιος jako „współsubstancjalny”. Ta zmiana, której potrzebę podkreśla także Marta Przyszychowska (przypis 3), wydaje się konieczna, aby lepiej zrozumieć pisma trynitarne Grzegorza z Nyssy. Warto dodać, że po łacinie w zasadzie nie używano terminu *conessentialis* (o ile taki w ogóle istniał), ale właśnie *consubstantialis*, czyli współsubstancjalny.

Co ciekawe, na Soborze Nicejskim, a raczej w okresie zaraz po nim, termin οὐσία nie był przedmiotem żadnych sporów. Dopiero dwie dekady później zaczęły się problemy z ustaleniem, co tak naprawdę na zgromadzeniu biskupów stwierdzono. Koniecznie trzeba tu wspomnieć jednego z najważniejszych teologów tego wczesnego okresu – Marcelego z Ancyry (ok. 280–374), który był bliski Atanazemu w jego walce z arianizmem. Niestety,

⁸ T. Stępień, *Ousia*, 21–23.

z jego dzieł zachowały się jedynie fragmenty, ale można powiedzieć, że odnośnie do Trójcy Świętej zajmował stanowisko dokładnie przeciwne niż Ariusz, jako że akcentował przede wszystkim jedność osób boskich. Najbardziej charakterystyczną cechą jego teologii było określanie Boga wyrażeniem „niepodzielna monada” (ἡ μὸνὰς ἀδιαίρετος), która według niego rozwija się (πλατύνεται) w Triadę osób boskich. Ten rozwój był opisywany za pomocą terminów „moc” (δύναμις) i „działanie” (ἐνέργεια). Według Marcelego Syn Boży pochodzi od Ojca właśnie jako jego odwieczne działanie. Choć takie stanowisko doskonale współgrało z soborowym twierdzeniem o jednej substancji, to jednak rodziło problemy interpretacyjne, czego, jak się wydaje, autor tych terminów był świadomy⁹. Podkreślanie jedności Trójcy doprowadziło do łączenia go z sabelianizmem, czyli powstałym w III wieku poglądem, że nie ma realnego rozróżnienia osób boskich, ponieważ są one jedynie sposobami przejawiania się jednego Boga. Choć Marceceli z Ancyry był odrzucany na Wschodzie, to jednak na Zachodzie cieszył się opinią autora ortodoksyjnego. Jego poglądy miały wpływ na Grzegorza z Nyssy, który także posługuje się terminem „monada” w pismach *Do Ablabiusza* i *Do uczonych*¹⁰. Musiał się on nawet tłumaczyć z kontaktów z Marcelem w Liście 5, gdzie wyjaśniał powody powtórnego przyjęcia do Kościoła jego zwolenników.

Zaraz po Soborze spory przycichły i kontrowersja teologiczna pozostała uśpiona aż do śmierci cesarza Konstantyna (337). Później jednak przeciwnicy Nicei zyskali przewagę i wydawało się, że odejście od terminu ὁμοούσιος jest nieuniknione, zwłaszcza że poparł ich Konstancjusz II, który od roku 353 rządził samodzielnie całym imperium. Cesarz uważał, że jedność Kościoła można osiągnąć przez rezygnację z kontrowersyjnego pojęcia. Oficjalną doktryną cesarstwa stał się pogląd, że należy odrzucić używanie terminu οὐσία jako zaczerpniętego z filozofii i nieobecnego w Piśmie Świętym. Pogląd ten ewoluował od zwyczajnego opuszczania

⁹ Zob. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, 62–67.

¹⁰ Grzegorz z Nyssy, *Ad Ablabium*, GNO 3/1, 41; *Ad Greacos*, GNO 3/1, 21. Poza *Traktatami o Trójcy* Grzegorz używa także tego terminu w innych swoich dziełach: *Contra Eunomium* II 428, GNO 1, 351; *In Hexaemeron*, GNO 4/1, 36–37; *Oratio catechetica magna* 3, 7. R. Hübner twierdzi, że użycie terminu „monada” jest najlepszym świadectwem wpływu Marcelego na Grzegorza, skoro był to ulubiony termin Marcelego, zob. R. Hübner, *Gregor von Nyssa und Markel von Ankyra*, w: *Écriture et Culture Philosophique dans la Pensée de Grégoire de Nysse*, éd. M. Harl, Leiden: Brill 1971, 206.

tego określenia w wyznaniach wiary aż do zakazu jego używania i potępiania tych, którzy to robili¹¹. Jak przekazał Atanazy, dokumenty synodu w Rimini (359) zauważały, że termin ten „jest niezrozumiały dla ludzi i przynosi zgorszenie przez to, że tekst Pisma Świętego go nie zawiera”. Wystarczy stwierdzić, że Syn jest „podobny (ὁμοιος) do Ojca we wszystkim”¹² – stąd zwolenników tego poglądu zaczęto nazywać homojanami. Sam pomysł wydawał się obiecujący. Choć odrzucono sporny termin, to jednak nie doszło do zaprzeczenia wprost nicejskiemu ὁμοούσιος; było to potwierdzenie jedności Ojca i Syna w łatwiejszy do akceptacji sposób. Mimo że określenie ὁμοιος odgrywało znaczącą rolę przez dwie dekady, to jednak przestało być używane po śmierci cesarza Konstacjusza II w 361 roku.

Tymczasem kształtował się inny pogląd, konkurencyjny wobec homojan, ale nieodrzucający terminu οὐσία. Grupa teologów, wśród których najważniejszą rolę odgrywał Bazyli z Ancyry, głosiła, że nie należy twierdzić za nicejskim symbolem, iż Syn Boży jest tej samej substancji co Ojciec (ὁμοούσιος), ale raczej że substancja Syna jest podobna do substancji Ojca (Syn jest ὁμοιούσιος). Wydaje się, że zwolennicy tego stanowiska – homojużanie, są kolejnymi świadkami zmagania się teologów ze znaczeniem filozoficznego terminu οὐσία. Jak ustaliła M. Przyszychowska, głównym problemem w przyjęciu terminu ὁμοούσιος było rozumienie οὐσία jako podłoża czy tworzywa, z którego zrobione są wszystkie rzeczy, a więc można powiedzieć, że jego zwolennicy byli pod wpływem nauki stoików. Dlatego właśnie używali dla terminu ὁμοούσιος przykładu monet, które są tej samej substancji, jako że są bite z tego samego złota¹³. Toteż niektórym odpowiedniejszy wydawał się termin ὁμοιούσιος, który unikając materialistycznego rozumienia, pokazywał, że to co indywidualne w sferze duchowej musi być odrębną substancją. Jak poważny był problem materialnego rozumienia substancji, możemy sobie uzmysłwić, przywołując argument Grzegorza z Nyssy. Musiał on odpierać podobny zarzut sformułowany przez Eunomiusza, który twierdził, że termin ὁμοούσιος nie może być odnoszony do Boga, jako że rzeczy współsubstancjalne można spotkać tylko wśród rzeczy materialnych, które podlegają zniszczeniu. W odpowiedzi

¹¹ Zob. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, 137–138.

¹² Atanazy, *O synodach w Rimini i Seleucji Izauryjskiej* 8, tłum. P. M. Szewczyk, *ŻMT* 60, 59–60.

¹³ M. Przyszychowska, *In Search of the Lost Homoiousian Letter on the Difference between ὁμοούσιον and ὁμοιούσιον (Epistula Sirmiensis)*, (w druku).

Grzegorz podaje przykład ludzkiej duszy: jest ona bytem niematerialnym, ale wszystkie dusze mają tę samą ludzką substancję¹⁴.

Eunomiusz stał się najważniejszym teologiem kolejnej grupy propagującej swoje rozumienie relacji osób boskich. Głosiła ona nie tylko, że Ojciec i Syn są odrębnymi substancjami, ale także, że te substancje są całkowicie do siebie niepodobne. Choć pierwszym, który zaczął szerzyć ten pogląd około połowy IV wieku, był Aecjusz, to jednak właśnie Eunomiusz stał się najsłynniejszym propagatorem i obrońcą takiego stanowiska, a jego zwolenników zaczęto nazywać eunomianami bądź też anomejczykami, od ἀνόμοιος – „niepodobny”¹⁵. Anomejczycy nie wahali się używać terminu οὐσία, ale robili to, żeby w sposób najbardziej radykalny zaprzeczyć równości Ojca i Syna. Uzasadniali odmiennność substancji Ojca i Syna, twierdząc, że możemy poznać substancję Boga Ojca. Pojęcie niezrodzoności (ἀγεννησία), będące jedyną nazwą, której właściwym desygnatem jest substancja Ojca, umożliwia nam poznanie tej substancji. Dlatego właśnie, skoro Ojciec jest niezrodzony, działanie (ἐνέργεια), jakim jest rodzenie Syna, musi być zewnętrzne wobec Boga, w którym nie ma miejsca na jakiekolwiek wewnętrzne działanie. Z tej racji Eunomiusz twierdził w swojej *Apologii*, że możemy uzasadniać na dwa sposoby niepodobieństwo substancji Ojca i Syna. Wychodząc od poznania niezrodzonej substancji (οὐσία ἀγέννητος), widzimy, że zrodzenie nie może istnieć w tym, co jest niezrodzone. Wychodząc zaś z działania, jakim jest zrodzenie, możemy dojść do substancji, która sama w sobie musi być czymś innym niż zrodzenie, czyli musi być niezrodzona¹⁶.

¹⁴ Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium* III 5, 62; GNO 2, 183, 5–8 (tłum. M. Przyszychowska, *Eunomiusz i jego adwersarze*, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo Ośrodka Rozwoju Badań i Edukacji 2021, 153): „Kto nie wie, że istnieje nieskończone mnóstwo ludzkich dusz, natomiast jedna substancja jest podmiotem dla wszystkich i współsubstancjalny podmiot w nich jest wolny od cielesnego zniszczenia?”.

¹⁵ Historię anomejczyków i sporu z nimi przedstawiła M. Przyszychowska, *Historia sporu eunomiańskiego*, w: *Eunomiusz i jego adwersarze*, t. 1, Fundamenta 2, Warszawa: Wydawnictwo Ośrodka Rozwoju Badań i Edukacji 2021, 15–46.

¹⁶ Zob. Eunomiusz, *Apologia* 20.5–10 (Eunomius, *The extant works*, ed. R. P. Vaggione, Oxford: Oxford University Press 1987, 58; tłum. S. Kalinkowski, Fundamenta 2, *Eunomiusz i jego adwersarze*, t. I, 90). Dwie drogi Eunomiusza przedstawiłem w: T. Stępień, K. Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God Known in His Activities. Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century*, Berlin: Peter Lang 2019, 115–119.

Choć wydaje się, że takie rozumowanie w sposób przekonujący przedstawia niepodobieństwo substancji, to jednak ma ono istotne braki, które natychmiast zostały zauważone przez oponentów Eunomiusza. Po pierwsze, problematyczne jest samo stwierdzenie, że możemy poznać substancję Boga. Ortodoksyjni autorzy drugiej połowy IV wieku, szczególnie Bazyli z Cezarei i Grzegorz z Nyssy, będą nieustępliwie bronić niepoznawalności Boga i jego substancji¹⁷. Kolejne nieuzasadnione założenie poczynione przez Eunomiusza dotyczy ścisłej relacji pomiędzy substancją, naszym pojęciem tej substancji i nazwą, jaką jej nadajemy. Twierdzenie, że nazwa jest ściśle związana z substancją i w pełni ją wyraża, zakłada bardzo specyficzną teorię języka, której wyznawcą był Eunomiusz¹⁸. Bazyli z Cezarei w odpowiedzi na jego *Apologię* przeprowadza szczególnie ostrą krytykę i wykazuje, jak słabe podstawy ma takie rozumienie odpowiadania sobie substancji, jej pojęcia i nazwy¹⁹. Eunomiusz broni się przed krytyką Bazylego i, jak się wydaje, podkreśla jeszcze bardziej zagadnienie relacji substancji i jej działań. Na tę krytykę po śmierci Bazylego odpowiada Grzegorz z Nyssy. Jednym z kluczowych tematów jego monumentalnego dzieła *Przeciwko Eunomiuszowi* jest zagadnienie wzajemnej relacji substancji i jej działań. W ogniu tej polemiki Grzegorz wykuwa swoją koncepcję rozumienia przymiotów Bożych jako tego, co odnosi się nie do substancji Boga, ale do jego działania²⁰.

Polemika eunomiańska była z pewnością najważniejszym etapem sporów dogmatycznych IV wieku. Eunomianie stanowili bowiem największe zagrożenie dla Kościoła. Nie tylko przedstawiali swoje stanowisko w sporach teologicznych, ale także prowadzili działalność misyjną oraz tworzyli odrębną strukturę kościelną. Przekonanie o słuszności własnych doktryn doprowadziło ich także do zakwestionowania formuły chrzcielnej. Choć często współczesna literatura nazywa ich neoarianami, mieli poglądy tak radykalne, że trudno ich zaliczyć do grona zwolenników Ariusza. Pozwala nam to uświadomić sobie, jak ważne było przeciwstawienie się im i wykazanie

¹⁷ Zob. T. Stępień, K. Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God Known in His Activities*, 227–230.

¹⁸ Mark DelCogliano zidentyfikował tę teorię jako pochodzącą najprawdopodobniej od Filona z Aleksandrii: M. DelCogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, Leiden–Boston: Brill 2010, 80–85.

¹⁹ Zob. M. DelCogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, 135–152.

²⁰ Zob. T. Stępień, K. Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God Known in His Activities*, 174–193.

błędów oraz nieścisłości w ich twierdzeniach, w czym pierwszoplanową rolę odegrał Grzegorz z Nyssy. Ślady polemiki z Eunomiuszem odnajdziemy nie tylko w *Przeciwko Eunomiuszowi*, ale także w traktatach o Trójcy Świętej. Zanim jednak poświęcimy im więcej uwagi, trzeba wspomnieć jeszcze o ostatniej problematycznej grupie teologów drugiej połowy IV wieku.

Zaprzeczenie równości Ojca i Syna we wszystkim pociągało za sobą naturalne zaprzeczenie równości trzeciej osoby boskiej. Już anomejczycy uważali, że Duch Święty jest trzecią substancją, odrębną od substancji Ojca i Syna. W IV wieku jednak pojawili się również tacy, którzy specyficznie kładli nacisk na zaprzeczenie bóstwa Ducha Świętego. Ponieważ wcześniej status trzeciej osoby nie był przedmiotem debat i kontrowersji, nicejskie *Credo* zawierało tylko krótkie stwierdzenie: „Wierzymy w Ducha Świętego”. Sprzyjało to spekulacji, na czym dokładnie polegała ta wiara. Już pomiędzy 358 a 361 rokiem Atanazy skierował trzy listy do swojego sprzymierzeńca – Serapiona, biskupa Thmuis, gdyż ten doniósł mu o teologach, którzy wprowadzili – jak się wydaje – mają ortodoksyjne poglądy na temat Syna Bożego, ale uważają, że Duch Święty jest stworzeniem i najważniejszym aniołem. Atanazy w swoich listach broni bóstwa Ducha Świętego w sposób tradycyjny, jak się później okazało – wymagający jeszcze większego doprecyzowania²¹. Po roku 370, podobny pogląd pojawił się w Azji Mniejszej. Tym razem wyznawali go członkowie odrębnej grupy zaprzeczającej bóstwu Ducha Świętego. Nazywano ich macedonianami (od imienia biskupa Konstantynopola wygnanego w 360 roku) albo pneumatomachami²², a ich działalność rozwijała się aż do roku 400. Zazwyczaj uważa się, że byli to przede wszystkim dawni homojużanie, którzy przyjąwszy naukę Nicei odnośnie do Syna Bożego, zaprzeczali jednak bóstwu Ducha Świętego. Za czołowego przywódcę tej grupy najczęściej podaje się właśnie wcześniejszego homojużanina i mistrza Bazylego z Cezarei – Eustacjusza z Sebasty²³. Jednak nie ma co do tego całkowitej jasności. Jak zauważa M. Przyszychowska, Eustacjusz niekoniecznie musiał zaprzeczać bóstwu Ducha Świętego, a samostronnictwo nie istniało jako takie. To Bazyli z Cezarei miał użyć tej nazwy

²¹ Zob. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, 211–213.

²² Pierwszy raz termin „pneumatomachowie” został użyty przez Atanazego wobec przeciwników Serapiona, ale wydaje się, że grupa z Azji Mniejszej nie miała żadnych związków z wcześniejszymi heterodoksyjnymi teologami z Aleksandrii, zob. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, 214–215.

²³ Zob. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, 215.

w stosunku do anomejczyków, którzy, jak widzieliśmy, także zaprzeczali bóstwu trzeciej osoby Trójcy²⁴. Niemniej jednak Bazyli broni bóstwa Ducha Świętego w *O Duchu Świętym*, a Grzegorz z Nyssy w zawartym w niniejszym tomie traktacie *O Duchu Świętym przeciwko macedonianom pneumatomachom*.

Zagadnienie bóstwa Ducha Świętego stało się też jednym z głównych problemów poruszanych na Soborze w Konstantynopolu (381). Po śmierci Melecjusza przewodniczącym obrad na tym soborze był Grzegorz z Nazjanzu, najbardziej radykalny zwolennik nicejskiej teologii współsubstancjalności Ojca i Syna, który chciał przeforsować przyjęcie terminu *ὁμοούσιος* także w odniesieniu do Ducha Świętego jako posiadającego jedną substancję z Ojcem i Synem. Zwyciężyło jednak stronnictwo bardziej umiarkowane, a Grzegorz z Nazjanzu musiał zrezygnować z przewodniczenia obradom²⁵. Jak się wydaje, Grzegorz z Nyssy należał właśnie do tego stronnictwa, które uważało, że potwierdzenie bóstwa Ducha Świętego i dziedzictwo Soboru Nicejskiego można ocalić, używając mniej drażniących sformułowań, co miało zapewnić pojednanie zwaśnionych stronnictw²⁶. A zatem teologia Grzegorza z Nyssy bardziej odpowiadała ustaleniom Soboru i stała się podstawą zakończenia sporów trynitarnych IV wieku. Można także powiedzieć, że jego pisma stały się najlepszym ucieleśnieniem nicejsko-konstantynopolitańskiej ortodoksji, a sam Grzegorz zaczął być uważany za głos 150 ojców Soboru. Właśnie w tym czasie – około Soboru w Konstantynopolu – powstały traktaty prezentowane w niniejszym tomie.

Dzieła, ich powstanie, układ i zawartość problemowa

1. Do Ablabiusza. Wyjaśnienie, że nie głosimy trzech bogów

Tak jak w przypadku większości dzieł Grzegorza z Nyssy, do tej pory nie udało się ustalić dokładnego czasu powstania *Do Ablabiusza*. W literaturze podawano bardzo różne daty, począwszy od roku 374 aż do ostatnich lat

²⁴ Zob. M. Przyszychowska, *Macrina the Younger as a Substitute for Eustathius the Philosopher / Eustathius of Sebastea. Establishing Peter at the See of Sebastea*, Warszawa: Centre for Development of Research and Education 2022, 195–203.

²⁵ A. Meredith, *The Pneumatology of the Cappadocian Fathers and the Creed of Constantinople*, *Irish Theological Quarterly* 48 (1981) 3/4, 197.

²⁶ Ch. A. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, Oxford: Oxford University Press 2008, 53.

życia autora. Obecnie przyjmuje się najczęściej, że pismo powstało pod koniec lat osiemdziesiątych IV wieku²⁷.

Traktat odpowiada na pytanie, które Grzegorzowi zadał jego przyjaciel – bliżej nam nieznany Ablabiusz: dlaczego, choć przypisujemy bóstwo Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, to jednak nie mówimy o Bogu w liczbie mnogiej i nie twierdzimy, że istnieje trzech bogów? Grzegorz po wstępie przytacza pytanie Ablabiusza (GNO 3/1, 38, 1–39, 13)²⁸ i formułuje krótką odpowiedź, że nie mówimy o trzech bogach, aby uniknąć politeizmu. Przechodzi następnie do udzielenia szczegółowych wyjaśnień dotyczących postawionej kwestii. Już w tym miejscu pojawia się termin „natura” (φύσις), jako że cały wywód opiera się na słynnej analogii trzech osób boskich odniesionych do trzech indywidualnych ludzi, którzy mają wspólną ludzką naturę. Grzegorz pisze:

Piotr, Jakub i Jan, będąc w jednej ludzkiej naturze, nazywani są trzema ludźmi i nie ma nic niedorzecznego w tym, żeby mówić w liczbie mnogiej o złączonych naturą, jeśli są liczni, na podstawie [wspólnego im] określenia natury. Skoro więc tak się właśnie mówi w potocznym języku i nikt nie zabrania nazywać dwóch dwoma, a o jednego więcej trzema, to dlaczego, chociaż w misteryjnych naukach wyznajemy trzy hipostazy i nie dopuszczamy między nimi żadnej różnicy pod względem natury, sprzeciwiamy się jakoś wyznaniu wiary, uznając jedno bóstwo Ojca i Syna, i Ducha Świętego i zabraniając wyznawać trzech bogów? (38, 8–18).

²⁷ G. May datuje jego powstanie na lata bezpośrednio poprzedzające Sobór w Konstantynopolu w 381 r. (*Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, w: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, éd. M. Harl, Leiden: Brill 1971, 59). L. Karfíkova uważa, że datowanie na koniec lat osiemdziesiątych jest obecnie najbardziej prawdopodobne (*Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism*, ed. V. H. Drecoll, M. Berghaus, Leiden–Boston: Brill 2011, 132).

²⁸ Wszystkie odniesienia do omawianych traktatów podaję według wydania *Gregorii Nysseni Opera* (GNO). Odniesienia te (jednakże bez podawania wersetów) są także zamieszczone w tekście traktatów. Wyjątkiem jest tu traktat *Ad Petrum fratrem*, który wydany został wśród listów Bazylego z Cezarei, dlatego referencje odnoszą się do edycji Saint Basile, *Lettres*, éd. Y. Courtonne, Paris: Les Belles Lettres 1957, t. 1, 81–92.

Analogia Trójcy do trzech ludzi w jednej ludzkiej naturze wzbudziła tak wielkie zainteresowanie wśród badaczy, że zyskała własną nazwę „analogii ludzkiej społeczności” (*social analogy*). Grzegorz pisze, że w przypadku Trójcy mówimy o posiadaniu przez osoby jednej i tej samej natury, tak jak ją mają trzej ludzie. Choć są oni indywidualnymi jednostkami, nie różnią się w swoim człowieczeństwie, a jedynie w tym, co jest indywidualne dla każdego z nich. Podobnie osoby Trójcy mają tę samą jedną naturę, ale są od siebie odrębne w swej indywidualności. Osoby ludzkie, tak jak osoby Trójcy, mają swoje odrębne imiona i być może dlatego ludzie w analogii społeczności także są tu wymieniani z imienia jako Piotr, Jakub i Jan. W ten sposób pokazana jest jedność natury i odrębność osób.

Choć analogia ludzkiej społeczności pojawiła się już u Bazylego z Cezarei²⁹, dopiero w teologii trynitarnej Grzegorza z Nyssy nabrała kluczowego znaczenia. Poza dziełem *Do Ablabiusza* znajdziemy ją także w pozostałych traktatach o Trójcy i innych pismach Grzegorza³⁰. Jej częste występowanie wskazuje na to, że dla samego Grzegorza z Nyssy była ona bardzo istotnym narzędziem wyjaśniania soborowej teologii Trójcy Świętej. Być może dlatego krytyka znanego badacza Christophera Steada wywołała ożywioną dyskusję. Stwierdził on, że logika Grzegorza po prostu nie działa, gdyż pokazuje jedynie jedność w tym samym gatunku czy rodzaju, a nie rzeczywistą tożsamość natury czy substancji³¹. W krytyce najdalej posunął się Lewis Ayres, który stwierdził, że analogia ta w ogóle nie jest przydatna do wyjaśnienia Trójcy Świętej³². Skoro od samego początku podstawową kwestią było rozumienie, jaki status ma ludzka natura, która jest ogólna i wspólna dla wszystkich ludzi, inni uczestnicy dyskusji skupili się na tym, jak właściwie Grzegorz rozumie pojęcia ogólne, czyli uniwersalia. Czy ludzka natura jest zatem

²⁹ Zob. np. Bazyli z Cezarei, *Adversus Eunomium*, tłum. K. Kochańczyk-Bonińska, w: *Eunomiusz i jego adwersarze*, t. 1, Fundamenta 2, 201–202.

³⁰ Grzegorz odwołuje się do niej w wielu miejscach *Ad Graecos ex communibus notionibus*, GNO 3/1, 21–25; *Ad Petrum fratrem* 2 (éd. Y. Courtonne, t. II, 1–30). Poza tym w *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, 165, 12–13; *Przeciwko Eunomiuszowi* I 227, GNO 1, 93 (tłum. M. Przyszychowska, Fundamenta 3, 92).

³¹ Ch. Stead, *Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Doctrine of the Trinity*, w: *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, hrsg. H. Drobner, Ch. Klock, Leiden: Brill 1990, 149–63.

³² L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, 344–363.

tylko zbiorem wszystkich ludzi, czy raczej jest tym, co sprawia, że ludzie mogą być zaliczeni do gatunku człowiek?³³

Choć wszystkie te spory nie przyniosły jednoznacznych rozstrzygnięć, możemy pokusić się o pewne wnioski, które mogą pomóc nam w zrozumieniu kluczowej analogii. Po pierwsze, pojęcie natury jako czegoś ogólnego ma u Grzegorza z Nyssy wszelkie znamiona wpływu filozofii neoplatońskiej, w której właśnie to, co jest ogólne, istnieje jako pierwsze i dopiero w nim uczestniczą poszczególne rzeczy, podobnie jak u samego Platona w sensie najpełniejszym istniała ponadmysłowa idea, w której uczestniczyły indywidualne rzeczy. Neoplatońskie ujęcie różni się jednak dynamicznym aspektem, w którym natura aktywnie wpływa na powstawanie poszczególnych jednostkowych materialnych rzeczy i stale reguluje ich ilość³⁴. Analogia społeczności wydaje się zatem świetnym obrazem Trójcy Świętej – nie dlatego, że podkreśla którąś z alternatyw, czyniąc istotniejszą jedność natury albo kładąc nacisk na indywidualność jednostek w naturze, lecz dlatego, że pokazuje jednocześnie rzeczywistą i realną jedność człowieczeństwa, jak również odrębność jednostek, dzięki temu, co rzeczywiście je od siebie oddziela. Wydaje się też, że podkreślanie jedności natury oraz nazywanie jej monadą faktycznie pozwalają lepiej oddać jednoczesną nierozdzielność osób w bóstwie i niedającą się połączyć odrębność hipostaz. Dlatego też Grzegorz upiera się, że w zasadzie tylko potocznie możemy mówić o wielu ludziach, podczas gdy tak naprawdę człowiek jest jeden, ponieważ istnieje jedna natura. Mówienie więc o wielu ludziach, ściśle rzecz biorąc, sugerowałoby istnienie wielu człowieczeństw. Tymczasem natura ludzka jest jedna, ale jest także w pewien sposób nieokreślona³⁵ i właśnie dlatego, że natury nie da się policzyć (bo nie ma wielu natur)³⁶, poszczególne imiona osób konkretyzują naturę, zapewniając realność ich oddzielenia, skoro Jan nie jest Jakubem, Jakub Piotrem itd. Zatem zwracając

³³ Ta część dyskusji odbyła się pomiędzy Johanesem Zachhuberem i Richardem Crossem, zob. J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden: Brill 2000, 115–18; R. Cross, *Gregory of Nyssa on Universals*, *Vigiliae Christianae* 56 (2002), 372–410; J. Zachhuber, *Once Again: Gregory of Nyssa on Universals*, *Journal of Theological Studies* 56 (2005), 75–98.

³⁴ T. Stępień, *Nature and the monad. Remarks on Gregory of Nyssa's social analogy and the Plotinian concept of number* (w druku), 6–8.

³⁵ L. Karfikova, *Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, 139.

³⁶ L. Karfikova, *Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, 145.

się do kogoś, nie odnosimy się do natury, tylko do konkretnych osób. Analogicznie w wypadku Trójcy Świętej mówimy o jedności natury i zróżnicowaniu poszczególnych osób.

Warto jeszcze zauważyć, co być może umyka komentatorom, że analogia ta wydaje się naturalna, jeżeli odniesiemy ją do Pisma Świętego. W Starym Testamencie Bóg pojawia się w gościnie u Abrahama w postaci trzech ludzi (Rdz 18, 2), a w Nowym Testamencie trzech apostołowie Piotr, Jakub i Jan stanowią grono najbliższych uczniów Jezusa, którzy towarzyszą mu np. podczas przemienienia (Mk 9, 2) i podczas modlitwy w Ogrójcu (Mt 26, 37), i to właśnie ich imion używa Grzegorz, formułując swoją analogię. Nie trzyma się jednak ściśle wymieniania najbliższych uczniów Jezusa i w piśmie *Do uczonych* za przykład służą mu, jak to zobaczymy, Piotr, Paweł i Barnaba. Jeżeli zaś chodzi o wspomniany fragment z Księgi Rodzaju, to w tym kontekście pojawia się on w twórczości Grzegorza prawdopodobnie tylko w aluzji w *Do uczonych*. Mogła się ona wydawać naturalna, zwłaszcza że wspomniany fragment ze Starego Testamentu już w starożytności powszechnie był uważany za figuratywne protoobjawienie Trójcy Świętej³⁷.

W tym miejscu trzeba jednak jeszcze na chwilę wrócić do pojęcia natury. Czytając traktat *Do Ablabiusza*, można bowiem zadać pytanie, co się stało z substancją; dlaczego Grzegorz w zasadzie przestaje używać tego terminu i zastępuje go określeniem natura. Jak zobaczymy niżej, w innych pismach trynitarnych (*Do uczonych na podstawie aksjomatów* i *O różnicy między substancją i hipostazą*) analogia ludzkiej społeczności jest prezentowana z użyciem terminu „substancja”. Określenie „natura” w *Do Ablabiusza* wzbudziło zainteresowanie badaczy, ale zdania co do intencji Grzegorza są podzielone. Johannes Zachhuber uważa, że termin „natura” jest w zasadzie synonimem substancji i został użyty wyłącznie dlatego, że Grzegorz przedstawia tu analogię społeczności w wersji prostszej i bardziej popularnej w stosunku do tego, co znajdziemy w dwóch pozostałych pismach, a szczególnie w *O różnicy między substancją i hipostazą*³⁸. Giulio Maspero twierdzi zaś,

³⁷ Zob. Orygenes, *Homiliae in Genesim* 4, 1-2; 6 (GCS 29, 50-53; 56-57; *Homilie o Księdze Rodzaju, Homilie o Księdze Wyjścia*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012, 68-69; 73-74).

³⁸ J. Zachhuber, *Physis*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L. F. Mateo-Secco, G. Maspero, Leiden-Boston: Brill 2010, 615; J. Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press 2020, 66.

że jest to celowy zabieg Grzegorza, który widzi w terminie „natura” dynamiczniejsze ujęcie tego, czym coś jest w istocie, i dlatego bardziej nadające się do opisania wewnętrznej dynamiki Trójcy Świętej³⁹. Wydaje się, że ten drugi pogląd jest słuszniejszy, zwłaszcza w kontekście zawartości *Ad Ablabium*, gdzie Grzegorz łączy pojęcie natury z działaniem (ἐνέργεια). Niezależnie jednak od powyższej dyskusji dotyczącej subtelnych metafizycznych rozróżnień możemy uznać, że obydwa terminy równie dobrze opisują równość osób w bóstwie.

Aby lepiej wyjaśnić swoje twierdzenie o jedności natury, Grzegorz odwołuje się do przykładów tłumu, ludu, wojska czy zgromadzenia, gdzie także mówimy o zbiorze poszczególnych osób jako czymś jednym (41, 8–12). Ostatni przykład odnosi się już nie do zbiorowości ludzkiej, ale do złota, które jest jedno i takie samo w wielu odlewach i monetach. Ten ostatni przykład może wydawać się nieco kontrowersyjny, skoro, jak widzieliśmy, w sporach trynitarnych problemem było materialne rozumienie substancji. Grzegorz, jak się wydaje, wcale nie chce powracać do materialnego rozumienia substancji⁴⁰, a jednak uznaje ten przykład za szczególnie użyteczny. Choć podobnie jak w przypadku ludzkiej natury, możemy niepoprawnie mówić w liczbie mnogiej o wielu armiach, zgromadzeniach czy tłumach, to dużo trudniej powiedzieć, że istnieje „wiele złot”.

Choć natura ludzka jest nieokreślona co do liczby jednostek, które mogą w niej występować, to jednak natura boska tym się od niej różni, że nie jest nieokreślona pod jakimś względem, ale jest naturą „nieograniczoną w żaden sposób”. Dlatego właśnie jest całkowicie niepoznawalna dla naszego rozumu, który nie może znaleźć w niej żadnych granic pozwalających na utworzenie pojęcia. A wszelkie imiona, które nadajemy Bogu, nie mogą się odnosić do samej natury (52, 15–53, 1), ponieważ nie dostarczają nam żadnej informacji o tym, czym ta natura jest sama w sobie. Co zatem mówimy o Bogu, kiedy przypisujemy mu bóstwo i inne imiona? Grzegorz odpowiada, że odnoszą się one do boskiego działania (ἐνέργεια), które jest wspólne trzem osobom Trójcy⁴¹.

³⁹ G. Maspero, *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, Leiden–Boston: Brill 2007, 26–27.

⁴⁰ L. Karfikova, *Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, 143; 145.

⁴¹ Jak zauważa J. Zachhuber, Grzegorz w ten sposób ogranicza zakres analogii ludzkiej społeczności, jako że z jednej strony Trójca jest jak ludzka społeczność, ale z drugiej nie jest, skoro w przypadku Boga nazwa „bóstwo” oznacza działanie, nie naturę (*Human Nature in Gregory of Nyssa*, 114).

Najlepszym tego przykładem jest nazwa „Bóg”, która także nie oznacza natury, ale działanie:

Zakładamy, że termin „bóstwo” (θεότης) pochodzi od patrzenia (ἐκ τῆς θείας) i że dlatego zarówno potocznie, jak i w nauczaniu Pisma, tego, który nas obserwuje (θεωρὸν), nazywa się Bogiem (θεός) (44, 12–15).

Jedno działanie boskiej natury jest nazywane rozmaitymi imionami, ale zawsze jest to działanie trzech osób Trójcy jednocześnie. Dlatego właśnie nie należy również mówić o trzech bogach. Grzegorz odróżnia to działanie od działania ludzi, którzy wykonują ten sam zawód. Na przykład jest jeden zawód retora i nazywamy retorami wielu ludzi, a każdy z nich na swój sposób wygłasza mowę. Zatem, choć robią to samo, jednak nie możemy powiedzieć, że ich działania są takie same (47, 15–21). Inaczej jest w przypadku Boga:

wszelkie Boże działanie w stosunku do stworzeń, wywodzące swoje nazwy z różnorodnych pojęć, wychodzi od (ἐκ) Ojca, przechodzi przez (διὰ) Syna i urzeczywistnia się w (ἐν) Duchu Świętym (47, 25–48, 2).

Jak Grzegorz wyjaśnia w dalszej części, tak samo jest z udzielaniem życia, Bożą dobrocią, opatrnością i wszelkimi innymi działaniami Boga. Zawsze są one działaniem trzech osób jednocześnie.

Tak mocne podkreślenie jedności hipostaz mogłoby doprowadzić do sformułowania zarzutu, że w takim razie nie ma między nimi żadnej różnicy. Dlatego pod koniec traktatu Grzegorz wyraźnie zaznacza, że jedność boskiej natury i jedność boskiego działania wcale nie oznacza pomieszania hipostaz. Posługuje się tutaj najpierw pojęciem przyczyny (τὸ αἷτιον) i tego, co jest zaprzyczynowane/spowodowane (αἰτιατὸν). Pozwala to zróżnicować hipostazy, przy czym bycie zaprzyczynowanym w przypadku Syna i Ducha Świętego odbywa się na inny sposób. Syn pochodzi (προσέχω) bezpośrednio z Ojca, a Duch Święty za pośrednictwem Syna (66, 1–6). Zauważmy, że struktura ta w dużej mierze odpowiada temu, co wcześniej było mówione na temat jedności działania Trójcy, a więc od (ἐκ) Ojca, przez (διὰ) Syna i w (ἐν) Duchu czy ku (πρός) Duchowi w ujęciu celowym.

Aby jeszcze lepiej wyjaśnić różnicę między mówieniem o Bogu w ujęciu natury i hipostaz, Grzegorz przywołuje rozróżnienie, które ma niewątpliwie

filozoficzny rodowód i swoimi korzeniami sięga jeszcze Arystotelesa, ale także było stosowane przez Bazylego z Cezarei⁴². Kiedy bowiem mówimy o Bogu, najpierw musimy uznać, „że istnieje” (ὅτι ἔστι). Następnie, wypowiadając się o hipostazach Trójcy, odnosimy się do tego, „w jaki sposób Bóg istnieje” (πῶς ἔστι), natomiast kiedy wypowiadamy się na temat jego natury, mówimy coś o jego działaniu, usiłując jakoś ująć to, „czym jest” (τί ἔστι). Rozróżnienie to staje się o tyle pomocne, że Bóg istnieje jako Trójca hipostaz, czyli to jest właśnie sposób istnienia jako Ojciec, Syn i Duch Święty, jednak takie twierdzenie nie powoduje, że możemy uważać, iż poznaliśmy cokolwiek z tego, kim Bóg jest sam w sobie. Ten drugi termin (τί ἔστι) tradycyjnie był łączony z terminem substancja (οὐσία), a więc z tym, co sprawia, że coś jest tym, czym jest⁴³. Grzegorz w ten sposób zabezpiecza niepoznawalność istoty Boga, pokazując, że odróżnienie hipostaz nie daje nam wcale możliwości jej poznania. Było to szczególnie ważne wobec twierdzeń anomejczyków, że znamy istotę Boga i jest nią niezrodzoność. Niewątpliwie echo tej polemiki pobrzmiewa, kiedy Grzegorz pisze:

Najpierw musimy wierzyć, że coś istnieje (εἶναι τι), a potem [możemy] opisywać, w jaki sposób istnieje (πῶς ἔστι) to, w co wierzymy: czym innym jest kwestia, czym coś jest (τί ἔστι), a czym innym, w jaki sposób istnieje (πῶς ἔστι). Stwierdzenie, że coś istnieje (εἶναι τι) w sposób niezrodzony, dotyczy zagadnienia, w jaki sposób to coś istnieje (πῶς ἔστιν), a nie obejmuje kwestii, czym to coś jest (τί ἔστι) (56, 17–22).

Błąd Eunomiusza polegał zatem właśnie na tym, że każde orzekanie o Bogu dotyczyło boskiej istoty, czyli tego, kim Bóg jest, i nie potrafił on pojąć, że można coś o Bogu powiedzieć, nie wnikając umysłem w to, co niepoznawalne, a jedynie opisując sposób jego istnienia. Grzegorz ilustruje to na koniec przykładem drzewa, o którym można powiedzieć, że zasiało się samo albo że zostało zasadzone, nie mówiąc nic o tym, czym ono jest w naturze (czyli np. czy jest to dąb, czy brzoza).

⁴² Zob. *Analitica secunda* II 1, 89b (tłum. K. Leśniak, Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN 1990, 302). U Bazylego rozróżnienie to występuje w *Adversus Eunomium* I, 15 (tłum. K. Kochańczyk-Bonińska, *Eunomiusz i jego adwersarze*, t. 1, Fundamenta 2, 180–181).

⁴³ Wydaje się, że L. Karfikova (*Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, 162–165) słusznie uważa, że Grzegorz stosuje to rozróżnienie w ujęciu Porfiriusza.

Jak widzieliśmy, niektórzy badacze sugerowali, że traktat *Do Ablabiusza* jest prostym wykładem nauki o Trójcy, a przynajmniej prostszym niż inne traktaty Grzegorza. Jednak powyższa analiza pokazała, że choć pewne zagadnienia są ujęte w nieco inny sposób, to wcale nie jest to uproszczenie teologii trynitarnej. Mimo zwięzłości traktatu Grzegorz posługuje się skomplikowaną terminologią filozoficzną, którą stosuje w kreatywny sposób, aby zabiegając o jedność boskiej natury, nie podważyć rozróżnienia osób.

2. Do Eustacjusza. O Trójcy Świętej

Ten traktat w formie listu jest adresowany do Eustacjusza, który najprawdopodobniej był lekarzem na dworze cesarskim. Początek listu zawiera przepiękną aluzję do medycznej praktyki adresata. Eustacjusz był najwyraźniej bardzo wrażliwy na sprawy wiary, skoro wcześniej pisał także do Bazylego z Cezarei, którego List 151 powstał w odpowiedzi na prośbę lekarza o wyjaśnienie prawd wiary. Relacje Eustacjusza z Grzegorzem najwyraźniej zacieśniły się po śmierci Bazylego, dlatego także do niego zwrócił się on z pytaniem o status Ducha Świętego⁴⁴. Dał tym samym Grzegorzowi sposobność do odpowiedzi na oskarżenia kierowane przeciwko niemu przez pneumatomachów i macedonian. Zarzucali oni Nysseńczykowi tryteizm, gdyż przyjmowanie istnienia trzech hipostaz uważali za równoznaczne z wiarą w trzech bogów. Podobnie jak przypuszcza się w wypadku traktatu *Do uczonych*, oskarżycielami mogli być zwolennicy starej nicejskiej teologii, dla których słowa „substancja” i „hipostaza” były synonimami. Jeżeli datowanie obydwu tych dzieł jest trafne, to można przypuszczać, że kilka lat po napisaniu *Do uczonych* Grzegorz musiał ponownie odpowiadać na te same zarzuty. *Do uczonych* jest bowiem raczej na pewno wcześniejsze od *Do Eustacjusza*, jako że Andrew Radde-Gallwitz ustalił, iż powstało najprawdopodobniej w Armenii w połowie lat osiemdziesiątych IV wieku.

Grzegorz zauważa, że tak naprawdę problemem jest nie tylko rozróżnienie trzech hipostaz, które adwersarze rozumieją jak rozróżnienie trzech substancji, ale także kwestia, jak należy rozumieć to, że Bóg istnieje jako jedno bóstwo, jedna dobroć i jedna moc (6, 7–9). Jego przeciwnicy bowiem

⁴⁴ A. Radde-Gallwitz, *Ad Eustathium de Sancta Trinitate*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises*, 89–90.

twierdzą, że jest to prawdziwe w odniesieniu do Ojca i Syna, ale do tej jedności natury już nie włączają Ducha Świętego (7, 8–11). Oskarżenie o tryteizm naturalnie skłania Grzegorza, aby z całą mocą podkreślać jedność Bożej natury. Posługuje się on tu cytatami z listów Pawłowych (Kol 2, 9; Rz 1, 20) i odwołuje do nakazu chrzcielnego z Ewangelii Mateusza (Mt 28, 19), gdzie Pan Jezus mówi o udzielaniu chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego (6, 18–7, 7; 7, 21–8, 15). Passusy te wyraźnie ukazują, że nie ma żadnej hierarchii Ojca, Syna i Ducha Świętego, która pozwałaby na wyciągnięcie wniosku, że trzecia osoba ma być traktowana inaczej niż pozostałe. Dlatego nazwa „Bóg” nie może być odnoszona tylko do Ojca i Syna, ale stosuje się ją także do Ducha Świętego, gdyż nie można przypisywać mu niektórych określeń jako wspólnych z Ojcem i Synem, a odmawiać mu jedynie wspólnego z nimi bóstwa (8, 20–10, 13).

Podobnie jak w *Ad Ablabium*, powraca tutaj kwestia rozumienia natury Boga i twierdzenia przeciwników, że nazwa „Bóg” odnosi się właśnie do natury (10, 14–17). Grzegorz znów argumentuje, że nazwa ta nie oznacza wcale natury, która sama w sobie jest całkowicie niepoznawalna, i że nasze pojmowanie może jedynie poprzez analogię dosięgnąć jakichś aspektów Bożego działania. To działanie zaś jest jedno dla wszystkich trzech osób i na podstawie działania nie jesteśmy w stanie ich odróżnić, dlatego „to z identyczności działania (ἐνέργεια) będziemy musieli wywnioskować jedność natury (φύσις)” (11, 14–15). Dotyczy to nie tylko takich aspektów Bożego działania, jak uświęcenie czy udzielanie życia, ale odnosi się także do opatrności i udzielania wszelkiej łaski stworzeniom – zarówno ludziom, jak i aniołom (11, 15–13, 24).

Warto się zatrzymać przez chwilę nad tym, w jaki sposób Grzegorz używa w swojej argumentacji wersetu Ewangelii Mt 18, 10:

Powiedziano: *Aniołowie w niebie widzą oblicze* (πρόσωπον) *mojego Ojca*, jednak hipostazy (ὑπόστασις) Ojca nie można zobaczyć inaczej, jak tylko wypatrując jego odbicia (χαράκτῆρ), a odbiciem hipostazy Ojca jest Jedyny Syn, z kolei do niego nikt nie może zbliżyć umysłu, jeśli nie został oświecony Duchem Świętym (13, 11–17).

Jak zauważa Lucian Turcescu, fragment ten świadczy o tym, że Grzegorz rozwija własną teologię trynitarną, niezależną od Bazylego, dla którego terminy „osoba”/„oblicze” (πρόσωπον) i „hipostaza” znaczyły coś innego.

Bazyli w ogóle uważał, że nie należy używać określenia *πρόσωπον*, gdyż jest ono jednym z kluczowych terminów w teologii Sabeliusza. Tymczasem powyższy fragment jest najlepszym dowodem, że dla Grzegorza *πρόσωπον* i *ὑπόστασις* są synonimami⁴⁵. Wydaje się, że nawiązuje on w tym miejscu do etymologii terminu *πρόσωπον*, który składa się z *πρός* („w kierunku”, „do”) i *ὄψ/ὄψις* („oko”, „spojrzenie”, „twarz”, „widzenie”). O oryginalności Grzegorza w tej materii świadczy to, że choć Bazyli najprawdopodobniej skopiował ten tekst do swojej biblioteki (znajdujemy go wśród jego listów), to jednak ten fragment został w nim pominięty⁴⁶.

Z powyższych rozważań wynika, że skoro jedność działania hipostaz jest oczywista, kiedy analizuje się naturę działania, to przecież tym bardziej jedność ta byłaby oczywista, gdyby nawet imię „Bóg” bezpośrednio wskazywało na naturę (13, 19–23). Wszystko to prowadzi do konkluzji, że o niepoznawalnej w sobie naturze można wnioskować z Bożego działania tylko to, że jest ona jedna i że Duch Święty musi być w tej jedności razem z Ojcem i Synem (14, 16–15, 7). Grzegorz dodaje tutaj, że argumentacja ta pozostanie prawdziwa nawet, gdyby ktoś stwierdził, że nazwa „bóstwo” nie oznacza natury tylko godność, albowiem godność królewską Chrystus (co dosłownie znaczy „pomazaniec”) otrzymuje przede wszystkim od tego, który go namaszcza, a więc Ducha Świętego (15, 7–16, 21).

W tym miejscu traktat się nieoczekiwanie urywa, co nasuwa przypuszczenie, że nie został dokończony albo brakuje zakończenia. Niemniej jednak dzieło zawiera teologię, która powtarza się w wielu innych pismach Grzegorza, a którą A. Radde-Gallwitz nazywa „rozumowaniem gramatycznym” (*grammatical reasoning*). Jej osią jest dowodzenie, że dobroć i bóstwo nie mogą występować inaczej, jak tylko w liczbie pojedynczej⁴⁷. W swojej argumentacji Grzegorz także dokładnie przygląda się temu, jaka jest relacja nazwy i jej desygnatu:

⁴⁵ L. Turcescu, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford: Oxford University Press 2005, 63.

⁴⁶ Warto zauważyć, że jeżeli te stwierdzenia są prawdziwe, należałoby zmienić datowanie tego dzieła. Jako że przypuszcza się, iż powstało ono po śmierci Bazylego, on sam nie mógłby umieścić go w zbiorze swoich listów. Albo więc umieszczenie go w zbiorze było dziełem późniejszego redaktora, albo *Ad Eustathium* musiało zostać napisane dużo wcześniej.

⁴⁷ A. Radde-Gallwitz, *Ad Eustathium de Sancta Trinitate*, 102–103.

Wszystkie określenia Boga i dotyczące go koncepcje są sobie równe, ponieważ mają ten sam desygnat: miano „dobry” nie kieruje umysłu do czegoś innego niż określenia „mądry”, „możny” i „sprawiedliwy” i ilekolwiek terminów wymienisz, wszystkie mają jeden i ten sam desygnat; także słowem „Bóg” wskazałeś na tego samego, którego oznaczyłeś pozostałymi terminami (8, 10–15).

Kluczowe jest tutaj spostrzeżenie Grzegorza, że chociaż wszystkie określenia Boga prowadzą umysł do tego samego desygnatu, to jednak nie są synonimami, ponieważ każde wiedzie umysł ku Bogu w inny sposób, przez różne aspekty Bożego działania⁴⁸. W ten sposób można też lepiej uzasadnić twierdzenie o niepoznawalności Bożej natury, bo przecież wszystkie określenia Bożego działania mówią o niej, a jednocześnie wskazują jedynie na skutki Bożego działania w stworzeniu. Dlatego właśnie nie możemy poznać boskiej natury „samej w sobie” (ἐφ’ἑαυτῆς), bo gdyby to było możliwe, jakiegokolwiek rozumowanie stałoby się zbędne (10, 19–23), a jest dla nas dostępne jedynie „rozumowanie na podstawie przypuszczeń” (στοχαστικῶς ἀναλογιζόμεθα), które polega na tym, że znane nam działania prowadzą do niepoznawalnej natury (11, 1–3)⁴⁹. Skoro natura jest dla nas niedostępna, niemożliwe jest jakiegokolwiek rozumowanie dedukcyjne, a nasze przybliżanie się do poznania niepoznawalnej natury najlepiej rozpocząć od nazw oznaczających Boże działania, które znajdziemy w Piśmie Świętym. Dlatego właśnie Grzegorz może skutecznie odpierać kierowane przeciw niemu zarzuty, ponieważ takie rozumowanie z Bożego działania nie pozwala nam w żadnym miejscu wyciągnąć wniosku, że Duch Święty nie ma udziału w Boskiej Naturze.

3. Do uczonych na podstawie aksjomatów

Traktat ten jest poświęcony odróżnieniu dwóch kluczowych pojęć: substancji (οὐσία) i hipostazy (ὑπόστασις), które, jak pamiętamy, w anatemie kończącej *Credo* nicejskie były ze sobą utożsamione. Dlatego właśnie

⁴⁸ A. Radde-Gallwitz, *Ad Eustathium de Sancta Trinitate*, 105.

⁴⁹ Z tej racji Mariette Canévet stwierdziła, że właśnie w *Ad Eustathium* Grzegorz najlepiej wyraził prawdę o niepoznawalności Boga, która ciągle powraca w jego dziełach (M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l’herméneutique biblique: Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris: Études Augustiniennes 1983, 53 n.).

przypuszcza się, że adresatami tego pisma byli zwolennicy starej nicejskiej teologii, którzy nie odróżniali tych pojęć. Uważali oni, że mówienie o trzech hipostazach z konieczności pociąga za sobą przyznanie, że istnieją w Bogu trzy odrębne substancje, co jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że istnieje trzech bogów. Zwolennikom starej nicejskiej teologii musiało się to wydawać zwycięstwem anomejczyków, którzy głosili, że Syn posiada substancję odrębną od substancji Ojca i do niej niepodobną. Grzegorz zaś chce dowieść, że skoro hipostaza nie oznacza tego samego co substancja, twierdzenie o trzech hipostazach nie pociąga wcale za sobą przyznania istnienia trzech substancji. Zatem podczas gdy hipostazy są trzy, substancja jest jedna.

Czas i miejsce napisania *Do uczonych* są ciągle przedmiotem ożywionej debaty. Rozpoczął ją Reinhard Hübner, który traktował to dziełko jako jeden z dowodów na to, że Grzegorz był blisko związany z marcelianami. Zwrócił on uwagę, że o zbliżeniu z marcelianami świadczy terminologia, a więc stosowanie terminu monada (μόνας) oraz charakterystyczne zestawienie substancji (οὐσία) z używanym na określenie osób boskich terminem πρόσωπον. W końcu Hübner zauważył, że w traktacie Piotra z Kalliniku *Contra Damianum* zachowały się dwa syriackie fragmenty, które wykazują znaczące podobieństwo do fragmentów *Do uczonych*. Są one jednak przypisywane Eustacjuszowi z Antiochii, co rodzi przypuszczenie, że pisząc *Do uczonych*, Grzegorz korzystał z jego traktatu *Contra Photinum*. Rozważania marceliańskiego kontekstu doprowadziły ostatecznie do ustalenia, że dziełko powstało wkrótce po synodzie w Antiochii w 379 roku⁵⁰. Choć Johan Leemans zasadniczo zgadza się z ustaleniami Hübnera odnośnie do czasu i miejsca powstania dzieła, jednak pokazuje, że późniejsza dyskusja nad związkami Grzegorza z marcelianami wymaga dużo większej ostrożności⁵¹. Nie można także jednoznacznie ustalić, czy to Grzegorz korzystał z traktatu Eustacjusza. Analizując te teksty, José Declerck doszedł do wniosku, że to raczej późniejszy, nieznany nam autor, zaczerpnął fragmenty z *Do uczonych* i przypisał je Eustacjuszowi⁵². Należy także wspomnieć, że tematyka traktatu skłoniła Daniela F. Stramarę do skorygowania daty

⁵⁰ R. Hübner, *Gregor von Nyssa und Markel von Ankyra*, 206–209.

⁵¹ J. Leemans, *Logic and the Trinity: Introducing Text and Context of Gregory of Nyssa's Ad Graecos*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises*, 124–127.

⁵² *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia*, ed. J. Declerck. Corpus Christianorum. Series Graeca 51 (Turnhout: Brepols, 2002), cclxxxiii–cccv.

powstania tekstu. Uznał on, że *Do uczonych* zostało napisane tuż po soborze w Konstantynopolu – po lipcu 381 roku. Miał to być bowiem jeden z tekstów posoborowych, które zyskały Grzegorzowi rangę oficjalnego teologa mającego zadanie tłumaczenia i wyjaśniania teologii soboru⁵³.

Zagadką jest tytuł dzieła, który składa się z dwóch części: *Do uczonych na podstawie aksjomatów* i *Dowodzenie, że mówiąc o trzech osobach w bóstwie, nie mówimy o trzech bogach*. Druga część wyraża po prostu treść dzieła, ale pierwsza budzi wątpliwości. Użyte w niej wyrażenie *κοινὰ ἔννοιαι* oznacza takie pojęcia, które są oczywiste dla każdego i jako takie mogą być punktem wyjścia w dowodzeniu. Problem polega jednak na tym, że w tekście traktaciku to sformułowanie ani razu się nie pojawia, choć niewątpliwie pojęcie zaczerpnięte z logiki jest tu jak najbardziej na miejscu. Grzegorz bowiem bardzo obszernie nawiązuje do logiki Arystotelesa i *Izagoge* Porfiriusza i nie znajdziemy w tym tekście – w przeciwieństwie do omawianego wcześniej traktatu *Do Eustacjusza* – odwołań do Pisma Świętego⁵⁴. Choć wszystko ma być wykazane w ramach dialektycznego rozumowania, to jednak Grzegorz wyraźnie odchodzi tu od takiego sposobu dowodzenia. Sama zaś nieobecność w tekście terminu „pojęcia powszechne”/„aksjomaty” skłania do stwierdzenia, że ten tytuł jest raczej późniejszy i na jego powstanie wpłynął właśnie filozoficzny charakter dzieła⁵⁵.

Problematyczne wydaje się też zakończenie traktatu. Badacze uważają, że traktacik *Do uczonych* prawdopodobnie jest niedokończony, a przynajmniej nie doczekał się ostatecznej redakcji⁵⁶. W tekście nie znajdziemy też żadnego wprowadzenia czy adresu, a czytelnik jest od razu wrzucany w sam środek argumentacji.

Już na samym początku (19, 1–7) znajdziemy przykład sylogizmu, którym najczęściej posługuje się Grzegorz:

⁵³ Gregory of Nyssa, *Ad Graecos: How It Is That We Say There Are Three Persons In The Divinity But Do Not Say There Are Three Gods (To The Greeks: Concerning The Commonality Of Concepts)*, transl. D. F. Stramara, *Greek Orthodox Theological Review* 41/4 (1996), 385–387. J. Leemans w szczegółowej analizie czasu powstania dzieła dochodzi do wniosku, że rok 379 jest możliwy, ale bardzo niepewny, i że inne wyjaśnienia czasu i okoliczności powstania mogą być równie prawdopodobne; J. Leemans, *Logic and the Trinity*, 130.

⁵⁴ J. Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa*, 108.

⁵⁵ J. Leemans, *Logic and the Trinity*, 115.

⁵⁶ J. Leemans, *Logic and the Trinity*, 120–121.

1. Jeśli nazwa „Bóg” odnosi się do „osoby”, to jest to równoznaczne z tryteizmem, ponieważ twierdzenie, że istnieją trzy osoby, byłoby w tym przypadku równoznaczne z twierdzeniem, że istnieje trzech bogów.
2. Jeśli nazwa „Bóg” oznacza substancję, to jest to właściwa doktryna, ponieważ wyznanie jednej istoty odpowiada jednemu Bogu.
3. Wniosek: Bóg jest jeden zarówno w istocie, jak i w nazwie (τῇ τε οὐσίᾳ καὶ τῷ ὀνόματι)⁵⁷.

Sylogizm ten można by nazwać sylogizmem dysjunktywnym (albo alternatywnym). Pierwsze dwie przesłanki są ze sobą sprzeczne i skoro pierwsza z nich jest fałszywa, druga musi być prawdziwa. Dlatego właśnie, mówiąc o Bogu, nie możemy używać spójnika „i”, kiedy chcemy odnosić nazwę do substancji (Bóg i Bóg, i Bóg), ale możemy to czynić tylko odnośnie do osób (Ojciec i Syn, i Duch Święty). Błędem jest zatem stosowanie do bóstwa jakiegokolwiek wyliczania, jak również liczby mnogiej (19, 7–16). Grzegorz także i tutaj nazywa substancję monadą, co, jak widzieliśmy, czyni też w stosunku do natury w *Do Ablabiusza* (21, 18–19). Jednak w przypadku Boga nazwa „Bóg” nie oznacza bezpośrednio jego substancji, ale odnosi się do pewnej „charakterystycznej dla niej własności” (τινός ιδιώματος), a mianowicie do tego, że Bóg dogląda wszystkiego i widzi całe stworzenie, zarówno duchowe, jak i zmysłowe. Grzegorz dowodzi tego, wychodząc od etymologii słowa „Bóg” (θεός), które według niego pochodzi od „widzieć”/ „doglądać” (θεάω) (22, 1–11).

W tym miejscu powraca znana nam z *Do Ablabiusza* analogia ludzkiej społeczności. Piotr, Paweł i Barnaba także mają jedną substancję – „człowiek”. Grzegorz jednak przyznaje, że w pewnym sensie można orzekać o indywidualnym człowieku termin „substancja”, kiedy mówi się o Piotrze, Pawle i Barnabie, że są trzema substancjami szczegółowymi (τρεῖς οὐσίας μερικᾶς). Możemy też nazywać indywidualnych ludzi jednostkami (ἄτομον), który to termin ma znaczenie takie samo jak „osoba” (πρόσωπον) (23, 4–13)⁵⁸.

⁵⁷ J. Leemans, *Logic and the Trinity*, 117.

⁵⁸ Lucian Turcescu, komentując ten tekst, zarzuca Grzegorzowi brak spójności, bo wcześniej mówił o tym, że substancja jest jedna, a teraz wprowadza pojęcie substancji indywidualnych, L. Turcescu, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, 70.

Warto nieco więcej powiedzieć o terminach, które są używane przez Grzegorza, a pochodzą z języka starożytnej arytmetyki. Jak widzieliśmy, Grzegorz używa terminu „monada” (μόνας) w odniesieniu do substancji, a termin „jednostka” (ἄτομον) oznacza w tym miejscu osobę. W innym tekście, wyjaśniając sposób, w jaki Bóg liczy gwiazdy na niebie, Grzegorz pokazuje, że monadę rozumie jako zbiór jednostek, które do niej należą. Czyli w matematyce liczba 10 będzie monadą wszystkich dziesięciu jednostek, które się na nią składają. Podobnie jak liczba 100 będzie monadą wszystkich składających się na nią dziesiątek itd.⁵⁹ Wydaje się, że Grzegorz chce zastosować te rozróżnienia w odniesieniu do Trójcy Świętej, gdzie substancja (czy, jak w *Do Ablabiusza*, natura) jest monadą, składającą się z jednostek, którymi są osoby. Widać tu wyraźnie, że pojęcie monady pozwala w dobry sposób oddać jedność, która jest jednością trzech odrębnych jednostek. Zarazem te jednostki mają ze sobą wspólne to, że są jednostkami jednej monady.

Grzegorz jednak zauważa dalej, że mówienie o „trzech ludziach” nie jest ściśle i naukowe i raczej należy uznać to za językowe nadużycie, które pochodzi stąd, że człowiek zawsze rozpoznaje ogólną naturę przez poznanie indywidualnych bytów. Ten sposób wyrażania się nazywa Grzegorz katachretycznym, czyli opartym nie na ścisłym nazywaniu desygnatów, lecz raczej na luźnych skojarzeniach. Dlatego według niego nie należy dopuszczać, by taki sposób mówienia był stosowany odnośnie do Trójcy Świętej (23, 14–26, 5). Nie można także w ten sposób interpretować tekstu Pisma Świętego o trzech mężach. Chodzi tu prawdopodobnie o przywoływany wyżej fragment z Księgi Rodzaju o ugoszczeniu trzech młodzieńców przez Abrahama, jednak odniesienie Grzegorza jest tak enigmatyczne, że nie można mieć co do tego pewności⁶⁰. Nie należy tego tekstu odnosić do trzech substancji, są bowiem także inne fragmenty Pisma Świętego (Ps 102, 15), gdzie mówi się o człowieku w sensie ogólnym i w liczbie

⁵⁹ *Contra Eunomium* II, 428, GNO 1, 351, 12–22 (tłum. M. Przyszychowska, Fundamenta 3, 296): „Uczyniliśmy liczbę miarą ilości, a liczba nie jest niczym innym, jak sumą jednostek, jednostka zaś rośnie w liczbę w różnorodny sposób (jednostką bowiem jest także dziesiątka, powstająca przez dodanie jedynek aż do tej ilości, jednostką jest setka złożona z dziesiątek, tak samo tysiąc jest jedną jednostką i podobnie dziesięć tysięcy powstające analogicznie dzięki mnożeniu, tysiąc powstaje z setek, dziesięć tysięcy z tysięcy, a wszystkie te liczby czynimy określeniami ilości rzeczy)”.

⁶⁰ J. Leemans, *Logic and the Trinity*, 120.

pojedynczej. Podobnie też trzeba interpretować inne fragmenty Pisma, które często przypisuje Bogu własności i cechy ludzkie (26, 4–28, 8).

W ostatniej części dzieła Grzegorz dyskutuje z niewłaściwym rozumieniem terminu „hipostaza”. Przeciwnicy bowiem twierdzą, że hipostaza nie jest pojęciem określonym i trzeba do niego jeszcze coś dodać, aby je dookreślić dla właściwego nazwania osoby (τοιᾶδε ὑπόστασις), podobnie jak jest w przypadku substancji, do której też należy jeszcze dodać jakieś określenie, aby można było mówić o jednostkowym bycie. Taki sposób mówienia jest jednak możliwy tylko wtedy, kiedy hipostaza, tak samo jak substancja, oznacza coś ogólnego i mówiąc o wielu hipostazach, ktoś jednocześnie mówi o wielu substancjach. Referując poglądy swoich oponentów, Grzegorz także przedstawia ich sposób wyrażania się. Nie chodzi tu już o substancje szczegółowe (οὐσίας μερικᾶς), w znaczeniu pierwszej substancji Arystotelesa, ale używane są tu terminy „ta oto substancja” (τοιᾶδε οὐσία) i „ta oto hipostaza” (τοιᾶδε ὑπόστασις) (28, 9–29, 2). Zatem zarzut można by zrekonstruować, mówiąc, że skoro terminu „ta oto” używa się tak samo w przypadku substancji i hipostazy, to między tymi dwoma terminami nie ma różnicy. Grzegorz zaznacza, że czym innym jest różnienie się od siebie substancją, a czym innym hipostazą, podczas gdy oponenti uważają, że różnica hipostaz oznacza także różnicę substancji. Chociaż możemy mówić o różnicy hipostaz, o różnicy substancji możemy mówić tylko katachretycznie (29, 4–30, 3). Dlatego też o różnicy substancji orzekamy na podstawie innych własności niż w przypadku różnicy hipostaz. W przypadku substancji są to własności gatunkowe i dlatego różnica substancji jest różnicą gatunku (εἶδος), hipostazy zaś mają indywidualne własności i różnica między nimi oznacza różnicę między indywidualnymi bytami (ἄτομον). Grzegorz wyraźnie mówi tu, że gatunek jest tym samym co substancja, natomiast jednostka tym samym co hipostaza (πρόδηλον γάρ, ὡς οὐ τὸ αὐτὸν εἶδος καὶ ἄτομον, τουτέστιν οὐσία καὶ ὑπόστασις) (31, 1–2). W dalszych wyjaśnieniach następuje jeszcze większe doprecyzowanie tych rozróżnień. Wyrażenie „ta oto” (τοιᾶδε) jest używane inaczej w odniesieniu do substancji i hipostazy:

Do substancji odnosimy wyrażenie „ta oto”, by, jak już mówiłem, rozróżnić gatunki klasyfikowane jako substancje i różniące się od siebie substancją; do hipostazy zaś dodajemy wyrażenie „szczególna”, by rozróżnić osoby, którym wspólna jest nazwa „hipostaza”, a które różnią się

od siebie nie własnościami substancjalnymi, ale tak zwanymi przypadłościami (οὐ τοῖς οὐσίαν χαρακτηρίζουσιν, ἀλλὰ τοῖς λεγομένοις συμβεβηκόσιν) (31, 14–20).

Wywód prowadzi Grzegorza do tego, aby pod koniec dzieła stwierdzić, że w takim razie zaimek „ta oto” (τοιᾶδε) jest znowu źle używany i ponieważ nie możemy mówić o trzech ludziach jako trzech substancjach, to nie należy też posługiwać się tym określeniem odnośnie do hipostaz (30, 20–24). Zatem znowu problemem jest katachretyczny sposób mówienia, który w tym przypadku dotyczy używania terminu „ta oto”. Wyraźnie widać, że Grzegorz nawiązuje tutaj do neoplatońskiego rozumienia substancji, w którym jedynie to, co jest ogólne (rodzaj, gatunek), w pełnym sensie może być nazwane substancją.

4. Do rodzonego brata Piotra o różnicy między substancją i hipostazą

Traktat ten przez bardzo długi czas był uważany za pismo Bazylego z Cezarei adresowane do Grzegorza z Nyssy i stąd bardzo często nazywa się go po prostu Listem 38⁶¹. Ponieważ problem autorstwa jest do dziś dyskutowany i ciągle występują w tej materii wątpliwości, warto pokrótce przyrzeć się trwającej dyskusji i przedstawić jej obecny stan.

Jako pierwszy zastrzeżenia co do autorstwa Bazylego wyraził w 1944 roku Andreas Cavallin, który zauważył w tekście liczne cechy charakterystyczne dla stylu i siatki pojęciowej Grzegorza⁶². Drugi znaczący głos podważający autorstwo Bazylego z Cezarei został sformułowany przez Reinharda Hübnera, który zajął się przede wszystkim sposobem rozumienia terminu οὐσία. Uważał on, że w tym tekście rozróżnienie substancji i hipostazy bardzo przypomina arystotelesowskie rozróżnienie na substancję pierwszą i drugą, a tymczasem u Bazylego οὐσία ma raczej stoickie zabarwienie, jako że jest nazywana materialnym podmiotem czy substratem (ὕλικὸν ὑποκείμενον)⁶³. Choć ustalenia Hübnera powszechnie akceptowano

⁶¹ Saint Basile, *Lettres*, 81–92.

⁶² T. Grodecki, *Autor i data powstania O rozróżnieniu między istotą i hipostazą (tzw. Listu 38 św. Bazylego Wielkiego)*, *Vox Patrum* 17 (1997), 124.

⁶³ R. Hübner, *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern*, w: *Epektasis: Mélanges patristiques*

przez dwadzieścia lat, to jednak w latach dziewięćdziesiątych XX wieku zaczęły być stopniowo podważane. Krytyczne uwagi na temat takiej interpretacji sformułowali Jürgen Hammerstaedt, Wolf-Dieter Hauschild i przede wszystkim Volker H. Drecoll, który całkowicie podważył koronny argument Hübnera o stoickim rozumieniu substancji przez Bazylego⁶⁴. Bronił on autorstwa Bazylego, twierdząc, że choć faktycznie trzeba przyznać, że styl traktatu wyróżnia się na tle innych jego dzieł i przypomina nieco ten Grzegorza, to:

1. Tradycja tekstualna przemawia raczej za Bazylim niż Grzegorzem.
2. Słownictwo i styl bardzo dobrze pasują do Bazylego, nie ma tu charakterystycznych dla Grzegorza zwrotów, które odróżniają go od Bazylego.
3. Pod względem treści List 38 zdecydowanie należy do myśli Bazylego i różni się od pisma *Do Eustacjusza*⁶⁵.

Mimo że argumenty te są poważne, to jednak nie zostały uznane za wystarczające i dlatego na początku XXI wieku znów powraca koncepcja autorstwa Grzegorza. Jednym z największych jej orędowników jest Johannes Zachhuber. Uznał on, że argument z tradycji tekstualnej i transmisji tekstu może zostać oddalony, ponieważ nie przynosi jednoznacznego rozstrzygnięcia. Zauważa, że słownictwo i używane terminy jednak częściej pojawiają się u Grzegorza, a myśl trynitarna i zastosowane w tekście pojęcia filozoficzne są prawie nieobecne w dziełach Bazylego, zatem nie tylko styl przemawia za autorstwem Nysseńczyka. Choć teologia zawarta w Liście 38 mogłaby być rozwinięciem myśli Bazylego z lat osiemdziesiątych IV wieku, tego rozwinięcia równie dobrze mógł dokonać Grzegorz. Tłumaczyłoby to także, dlaczego pismo to jest adresowane do Piotra, który nakłaniał Grzegorza do kontynuacji myśli ich zmarłego brata. Zachhuber zwraca także uwagę na podobieństwo tematyki Listu 38 do treści innych mniejszych traktatów

offers au Cardinal Jean Daniélou, ed. J. Fontaine, C. Kannengiesser, Paris: Beauchesne 1972, 463–490.

⁶⁴ Volker H. Drecoll całkowicie podważył argumentację Hübnera, pokazując, że przypisywanie Bazylemu stoickiego rozumienia substancji jest nieuprawnione (V. H. Drecoll, M. Berghaus, *Introduction*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism*, ed. V. H. Drecoll, M. Berghaus, Leiden–Boston: Brill 2011, XV–XVI. Jest to streszczenie pełnej argumentacji, którą V. H. Drecoll zawarł w swojej pracy *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 297–331.

⁶⁵ V. H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea*, 329.

trynitarnych, występującą tu analogię ludzkiej społeczności i typowy dla Grzegorza temat orzekania o rzeczach ogólnych i jednostkowych⁶⁶. Volker H. Drecoll uważa jednak, że te argumenty nie rozwiązują wątpliwości i nie można jednoznacznie uznać autorstwa Grzegorza. Mimo to w swoich publikacjach J. Zachhuber dalej przypisuje list Grzegorzowi⁶⁷ i wydaje się, że jego argumenty przekonały badaczy do tego stopnia, że dziś przyjmuje się autorstwo za ustalone. Poza tym potwierdzają je także badania wykonywane za pomocą matematycznych metod statystycznych⁶⁸. J. Zachhuber uważa również, że pod względem filozoficznej precyzji i technicznej subtelności List 38 jest o wiele doskonalszy niż *Do Ablabiusza*, a w swojej analizie nowych elementów metafizyki Grzegorza poświęca mu najwięcej uwagi⁶⁹.

Przyjmując więc ustalenia dotyczące autorstwa traktatu, możemy przyjąć również wiążące się z nimi próby jego datowania. Ponieważ w swojej treści koresponduje on z pozostałymi małymi traktatami o Trójcy Świętej, już w latach dziewięćdziesiątych proponowano, aby umieścić datę jego powstania pomiędzy napisaniem *Do Ablabiusza* i *Przeciwko Eunomiuszowi*, czyli między rokiem 377 a 379⁷⁰. Choć dziełko jest adresowane do brata Piotra, nie przyjęło formy listu, lecz raczej małego traktatu. Tematem centralnym dzieła *Do brata Piotra* jest, podobnie jak w przypadku pozostałych traktatów, rozróżnienie hipostazy i substancji. Znajdziemy tu także kolejne sformułowanie analogii Trójcy Świętej i ludzkiej społeczności.

Johannes Zachhuber⁷¹ dzieli dzieło na osiem części. Na początku zostaje sformułowany problem: brak rozróżnienia substancji i hipostazy powoduje, że nie można poprawnie stwierdzić, co w Bogu jest jednością, a co należy

⁶⁶ J. Zachhuber, *Nochmals: Der 38. Brief des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa*, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 7 (2003), 74–84.

⁶⁷ Zob. J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa*, 62–63; J. Zachhuber, *The Rise of Christian Theology*, 47.

⁶⁸ D. Benedetto, M. Degli Esposti, G. Maspero, *The Puzzle of Basil's Epistula 38: A Mathematical Approach to a Philological Problem*, *Journal of Quantitative Linguistics* 20/4 (2013), 284.

⁶⁹ J. Zachhuber, *The Rise of Christian Theology*, 65–66.

⁷⁰ T. Grodecki, *Autor i data powstania O rozróżnieniu między istotą i hipostazą*, 128–130. Datację tę trzeba skorygować, jeżeli za L. Karfikową przyjmiemy, że *Ad Ablabium* powstało pod koniec lat 80. IV wieku (*Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, 132). Jeżeli raczej ma przywoływany wyżej J. Zachhuber, że jest to dziełko dojrzalsze od *Ad Ablabium*, to musiałoby ono powstać też pod koniec lat 80. IV w., czyli długo po powstaniu *Przeciwko Eunomiuszowi*.

⁷¹ J. Zachhuber, *The Rise of Christian Theology*, 48.

rozróżniać, a to z kolei powoduje błędne twierdzenia o jednej hipostazie albo trzech substancjach (1, 1–12). Następnie Grzegorz odwołuje się do gramatycznych rozróżnień, dzieląc nazwy na dwa rodzaje: takie, które orzeka się ogólnie, i takie, które jednostkowo. Przykładem nazwy ogólnej jest oczywiście termin „człowiek”, który orzekany jest ogólnie o wszystkich jednostkach należących do gatunku człowiek. Użycie tego terminu nie wystarcza jednak do odróżnienia indywidualnych ludzi i dlatego też potrzebne są także indywidualne nazwy czy imiona (2, 1–19). To zaś prowadzi do zdefiniowania substancji jako tego, co ogólne, a hipostazy jako tego, co indywidualne. Zatem słowo „człowiek” odnosi się do natury/substancji, podczas gdy słowo „Paweł” do hipostazy (2, 19–3, 12). Następnie w części czwartej Grzegorz podaje przykład z Pisma Świętego, gdzie w Księdze Hioba 1, 1 termin „człowiek” jest używany na oznaczenie całego rodzaju ludzkiego, ale aby pokazać, że nie chodzi o cały rodzaj ludzki, dodane jest określenie „pewien”. Zatem nazwa „człowiek” odnosi się do gatunku człowiek, a nazwa „pewien człowiek” do konkretnego człowieka, czyli Hioba (3, 12–30). W kolejnej części Grzegorz aplikuje powyższe ustalenia do Trójcy Świętej, gdzie w taki sam sposób rozróżnia się ogólne i szczegółowe (3, 30–4, 93). Warto w tym miejscu zauważyć, że indywidualne cechy osób Trójcy są tu przedstawione w kontekście ekonomii Bożego działania. Grzegorz przedstawia ją w kolejności, którą można by nazwać indukcyjną. Jak bowiem mówi List do Koryntian, to Duch Święty jest tym, który udziela nam wszelkich dóbr (1 Kor 12, 11). Dopiero z tego niejako wnioskujemy, że wszystkie te dobra są udzielane w Synu i przez Syna, co z kolei prowadzi nas do Boga Ojca jako ostatecznego źródła dobra. Ta zaś kolejność umożliwia nam przeprowadzenie odwrotnego rozumowania, które od Ojca wiedzie przez Syna do Ducha Świętego (4, 1–38). Grzegorz w tym miejscu podsumowuje swój wywód, pisząc:

Dlatego właśnie twierdzimy, że postrzegane w Trójcy cechy dystynktywne, dzięki którym rozpoznaje się indywidualność głoszonych w wierze osób, nie należą do wspólności substancji; każda z osób daje się pojąć osobno na podstawie własnych cech dystynktywnych, więc dzięki wspomnianym znakom można odkryć to, co odróżnia od siebie hipostazy (4, 49–54).

Druga część tego fragmentu tekstu to z kolei przedstawienie tego, co w Bogu jest wspólne. Grzegorz zaczyna od takich atrybutów, jak nieskończoność, niepoznawalność, niestworzoność, które są wspólne osobom, aby cały wywód skończyć stwierdzeniem, że jedność substancji nie powoduje zaniku wyżej ukazanych indywidualnych własności poszczególnych osób (4, 46–93). W szóstej części ilustracją powyższego wywodu staje się przepiękny obraz tęczy, w której jeden promień jednocześnie zawiera w sobie wiele kolorów (5, 1–63).

Ostatnie dwie części wyróżnione przez Zachhubera dotyczą obrony przed zarzutami, jakie zostały wysunięte przeciwko takiemu rozumieniu substancji i hipostazy. Obydwie te części odnoszą się w zasadzie do problemu z interpretacją wersetu Listu do Hebrajczyków 1, 3, gdzie Syn jest nazwany kształtem/odbiciem hipostazy Ojca (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως). Tekst wydaje się sugerować, że tym, co Ojciec i Syn mają wspólnego, jest jedna hipostaza, a nie substancja. Grzegorz odrzuca taką interpretację, twierdząc, że zupełnie inne jest znaczenie tego passusu, ponieważ wcale nie chodzi tu o rozróżnienie Ojca i Syna, ale o pokazanie ich bliskości i jedności, którą ilustruje metafora światła, pojawiającego się dokładnie w momencie, kiedy pojawia się płomień (6, 1–7, 49). Ostatecznie (8, 1–30) Grzegorz odwołuje się do dwóch innych passusów: z Ewangelii według św. Jana 14, 9: *ten kto zobaczył Syna, zobaczył także i Ojca* oraz Listu do Kolosan 1, 15, gdzie Chrystus jest nazywany obrazem (εἰκὼν) niewidzialnego Boga. Wersety te pozwalają na właściwą interpretację problematycznego fragmentu Hbr 1, 3, który nie mówi o tym, że hipostaza jest terminem oznaczającym to, co w Bogu wspólne, ale raczej to, że Syn jest postacią i obliczem, w którym można rozpoznać wszystkie cechy charakterystyczne Boga Ojca.

Warto zauważyć, że *Do brata Piotra* ma, jak się wydaje, najbardziej spójny i uporządkowany plan ze wszystkich małych traktatów. Grzegorz zaczyna od gramatyki, a następnie przechodzi do problematycznych terminów, które dalej stosuje do Trójcy, co ilustruje przykładem z Pisma Świętego i analogią tęczy, aby na koniec zająć się odpowiedzią na zarzut na podstawie interpretacji Hbr 1, 3.

Johannes Zachhuber zwraca uwagę na jeszcze jeden bardzo istotny aspekt tego traktatu. W nim właśnie najlepiej widać przejście między teologią Bazylego i Grzegorza. Podczas gdy Bazyli rozróżnienie hipostazy i substancji pokazywał przede wszystkim na poziomie logicznym, Grzegorz wyraźnie dodaje do tego wymiar ontologiczny. Na tej podstawie uważa on,

że Grzegorz z Nyssy jest najistotniejszym wśród Kapadocczyków ogniwem zapoczątkowującym nową relacyjną metafizykę, która wyraźnie odróżnia ontologię chrześcijańską od tej, jaka narodziła się w greckiej filozofii⁷².

5. Do Symplicjusza. O wierze

Jest to najkrótszy z traktatów o Trójcy. Wydaje się, że powtarza jedynie w krótkiej wersji argumenty dotyczące trójjedyności Boga, znane ze wspomnianych już pism. Ari Ojell uważa, że Grzegorz nie adresował dziełka tylko do Symplicjusza. Tytułując go trybunem, prawdopodobnie miał na myśli „trybuna wojskowego”, a zatem pismo mogło być skierowane w ogóle do chrześcijan służących w wojsku, jako że tytuł ten powszechnie w czasach Teodozjusza traktowano jako odnoszący się do wyższych oficerów. Jest także możliwe, że Grzegorz używał tego tytułu w sensie alegorycznym, traktując walkę z herezją jako bitwę podobną do zmagających wojennych; wtedy chodziłoby nie o oficerów w sensie dosłownym, ale o „żołnierzy Chrystusa”, a raczej biskupów, którzy są oficerami dowodzącymi w walce o czystość wiary⁷³. Tezę tę uprawdopodabnia także przypuszczenie, że Grzegorz pisał ten tekst z myślą o rozpowszechnieniu go i udostępnieniu dla jak największej liczby czytelników⁷⁴.

Tradycyjnie powstanie tego traktatu datowano na rok 383, kiedy Grzegorz przebywał jeszcze w Konstantynopolu. Ojell potwierdza, że traktat powstał w Konstantynopolu i był reakcją na bieżące wydarzenia w mieście, ale przesunął datę powstania na rok 385⁷⁵.

Treść dziełka wskazuje, że jest ono przede wszystkim polemiką z anomejczykami, a Grzegorz skupia się na odrzuceniu ich argumentów, które są oparte na niewłaściwej interpretacji passusów biblijnych. Grzegorz podaje ich poprawną interpretację, odnosząc je do innych fragmentów Pisma Świętego. Zaczyna od Psalmu 81, 10, gdzie jest mowa o niewprowadzaniu *nowych* bogów i niekłanianiu się *cudzym* bogom. Grzegorz łączy te terminy z twierdzeniami anomejczyków o Synu Bożym. Termin „nowy

⁷² J. Zachhuber, *The Rise of Christian Theology*, 49; 67–68.

⁷³ A. Ojell, *Gregory of Nyssa Christocentric Simplicity of the Trinitarian Worship: The Contribution of Gregory of Nyssa's Short Treatise Ad Simplicium tribunum*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises*, 175–176; 185–187.

⁷⁴ A. Ojell, *Gregory of Nyssa Christocentric Simplicity of the Trinitarian Worship*, 192.

⁷⁵ A. Ojell, *Gregory of Nyssa Christocentric Simplicity of the Trinitarian Worship*, 191.

Bóg” wiąże z koncepcją, jakoby Syn Boży powstał i go wcześniej nie było, a termin „cudzy Bóg” (ἄλλότριος θεός) z twierdzeniami, że substancja Syna jest inna niż substancja Ojca i całkowicie do niej niepodobna (61, 1–62, 15). Najważniejszy tekst, którym zajmuje się Grzegorz, pochodzi z Księgi Przysłów (8, 22) i w wersji Septuaginty brzmi: *Stworzył mnie Pan jako początek dróg swoich* (Κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ). Słowa te wypowiada o sobie Mądrość Boża, przez św. Pawła utożsamiona z Chrystusem (1 Kor 1, 24. 30). Passus ten był szczególnie istotny dla anomejczyków, ponieważ wydaje się jedynym miejscem w Piśmie Świętym, które mówi o tym, że Syn Boży został stworzony. Podobnie jak w innych swoich dziełach⁷⁶, Grzegorz dowodzi, że tekst ten należy odnosić do ludzkiej, a nie do boskiej natury Chrystusa⁷⁷. Tutaj odwołuje się do innych fragmentów Pisma Świętego, przede wszystkim do Iz 49, 5, pokazując, że „stworzenie” może odnosić się do powstania człowieka w łonie (62, 16–63, 21). Boską i wieczną naturę Syna można zobaczyć, posługując się znanym nam już przykładem blasku świecy, który trwa, dopóki ona świeci (63, 22–64, 15). Do Syna Bożego nie można też stosować terminów „większy” i „mniejszy”, co wynika z kolejnych passusów Listu do Hebrajczyków (1, 3) i prologu Ewangelii św. Jana (1, 1) (64, 16–65, 9). Kolejny problem to rozumienie samego terminu „zrodzenie” i argumentu anomejczyków o inności natur Ojca i Syna, skoro Syn jest zrodzony, a Ojciec nie. Grzegorz posługuje się tu przykładem Adama, który był stworzony bezpośrednio przez Boga, i Abła, który był zrodzony z Adama, ale obaj mieli tę samą ludzką naturę, zatem nie da się wywnioskować różnicy natur z tego, że Ojciec jest niezrodzony, a Syn zrodzony (65, 10–24).

Druga część *Do Symplicjusza* zawiera argumenty potwierdzające bóstwo Ducha Świętego. Tutaj także Grzegorz dowodzi, że trzecia osoba Trójcy jest niestworzona, jako że Duch Święty jest sam z siebie dobry i dlatego może przekazywać boskie dobra, może kierować, dawać łaskę i mądrość. Zatem wszystkie określenia, które nie wprowadzają rozróżnienia hipostaz (niezniszczalność, szczęśliwość, dobro, mądrość, moc, sprawiedliwość, świętość), dotyczą w równym stopniu Ducha Świętego, Syna i Ojca (65, 25–67, 6). Przeciwnicy bóstwa Ducha Świętego posługiwali się też passusem

⁷⁶ Najobszerniej czyni to w *Contra Eunomium* III 1, 21–65 (tłum. M. Przyszychowska, Fundamenta 4, 14–25).

⁷⁷ T. Stępień, *Created or uncreated Wisdom? Arguments on Christ as the Wisdom of God in the polemic of Basil the Great and Gregory of Nyssa against Eunomius*, w: *Sophia The Wisdom of God*, ed. T. Hainthaler, F. Mali, Innsbruck–Wien: Tyrolia-Verlag 2017, 147–155.

z Księgi Amosa (4, 13). Twierdzili oni, że zwrot *Ja umocowuję grzmot, stwarzam ducha i ogłaszam ludziom swego pomazańca* oznacza właśnie, że Duch Święty jest stworzony. Grzegorz na koniec odpowiada, że tekst ten po prostu nie dotyczy trzeciej osoby Trójcy, ale raczej ducha natchnienia biblijnego, jako że termin „grzmot” symbolicznie oznacza Ewangelię.

W traktaciku *Do Symplicjusza* nie znajdziemy logicznych argumentów dotyczących rozróżnienia substancji i hipostazy, termin *οὐσία* w ogóle się tu nie pojawia. To krótkie pismo jest więc wyraźnie skierowane do szerszego grona odbiorców, którym w sposób dość prosty miało dostarczyć argumenty przeciwko nauce anomejczyków.

6. O Duchu Świętym przeciwko macedonianom pneumatomachom

Jak mówi sam tytuł dzieła, było ono skierowane przeciwko tym, którzy podważali bóstwo Ducha Świętego. Powstało w kontekście dyskusji z pneumatomachami na Soborze w Konstantynopolu i dlatego datuje się je pomiędzy wiosną 380 roku a rokiem 381 i ta datacja jest powszechnie uważana za właściwą⁷⁸.

Wprowadzenie dzieła pokazuje, że chodzi w nim nie tyle o przekonanie pneumatomachów, ile raczej o takie sformułowanie ortodoksyjnej nauki, które utwierdzi jej zwolenników i będzie przestrogą dla tych, którzy jeszcze nie są pewni, jakie stanowisko powinni zająć (89, 1–15). Dzieło nie ma jasnej, logicznej struktury, ale raczej jest zebraniem najważniejszych argumentów przeciwko macedonianom. Początek przynosi nam też lepszy obraz ich nauczania. Przede wszystkim według nich, jak pisze Grzegorz, Duch Święty nie ma tej samej natury co Ojciec i Syn i dlatego nie uczestniczy w tej samej chwale i czci, która należna jest pozostałym osobom Trójcy; nie jest też stwórcą (89, 16–90, 18). Z dalszych rozważań dowiadujemy się bardziej szczegółowo, że dla macedonian nie oznacza to jednak, że Duch Święty jest taki, jak inne stworzenia, został bowiem stworzony jako pierwszy i zajmuje pozycję pośrednią pomiędzy Stwórcą i pozostałymi stworzeniami (97, 31–98, 2). Ma też właściwe sobie uświęcające działanie,

⁷⁸ G. Maspero, *The Fire, the Kingdom and the Glory: The Creator Spirit and the Intra-Trinitarian Processions in the Adversus Macedonianos of Gregory of Nyssa*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises*, 229.

w którym jednak zależy od Syna (90, 4–5; 18–20; 99, 1–10). Zależność od Syna jest także potwierdzona kolejnością, w jakiej wymienia się osoby Trójcy, mianowicie Ducha po Ojcu i Synu (92, 31–34). Jak zauważa Volker H. Drecoll, takie przedstawienie nauki pneumatologów odpowiada temu, co pisał o nich Bazyli z Cezarei, a w swojej argumentacji Grzegorz zdaje się często odnosić do dzieła swojego brata⁷⁹.

Już na początku Grzegorz wyraźnie stwierdza, że będzie się posługiwał argumentami z Pisma Świętego, ale także odwoła się do rozumowania na podstawie powszechnie przyjętych pojęć. Argumentację na rzecz jedności natury Ducha Świętego, Ojca i Syna zaczyna od przywołania analogii ognia, wody i powietrza, które dobrze tę jedność ukazują (90, 19–91, 9). Duch Święty nie ma boskich przymiotów, takich jak dobroć, moc, mądrość, chwalebność i wieczność, jedynie przez partycypację, ale prostota natury, którą przyznają nawet pneumatologowie, sprawia, że on wręcz nimi jest, czyli „sam jest dobrocią, mądrością, mocą, świętością, uświęceniem, wiecznością, niezniszczalnością i wszystkim, co się określa wzniosłymi nazwami” (91, 10–30). Obrazować to twierdzenie mają analogie trzech pochodni i cech, które ma człowiek, co prowadzi do wniosku, że Duch Święty albo nie jest Bogiem, albo nie jest doskonały (92, 31–94, 2). Podobna argumentacja w dalszej części odnosi się do pozostałych przymiotów (tu szczególnie majestatu i czci). Skoro Duch Święty ma prostą naturę, to musi jednocześnie mieć wszystkie przymioty i absurdem jest przyznawanie mu jednego z nich, a odmawianie innego. Nie tylko należy przypisywać je wszystkie trzeciej osobie Trójcy, ale także trzeba rozumieć, że są one nieskończone. Dlatego przeciwnicy popadają w liczne sprzeczności, przypisując Duchowi Świętemu cechy, które są ze sobą sprzeczne (94, 2–97, 20).

Kolejny argument wysuwany przez pneumatologów głosił, że w Piśmie Świętym nie można znaleźć twierdzenia, że Duch Święty jest stwórcą, choć można mu przypisywać wiele innych atrybutów. Grzegorz znów odrzuca te poglądy, pokazując, że są one wewnętrznie niespójne, bo jak można twierdzić, że podczas gdy Ojciec i Syn stwarzali świat, Duch Święty zajmował się czymś innym (97, 21–99, 17). Koronnym argumentem jest tu znana z innych pism trynitarnych jedność działania trzech osób boskich i ta właśnie jedność wspólnego działania sprawia, że należy oddawać

⁷⁹ V. H. Drecoll, *Adversus Macedonianos, De Spiritu Sancto*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden–Boston: Brill 2010, 466.

Duchowi cześć jako Stworzycielowi (99, 15–101, 2). W końcu teologia, która nie uznaje wiary w bóstwo Ducha Świętego, nie jest w zasadzie chrześcijańska, jako że do artykułów wiary należy wiara w trzy osoby boskie, a nie tylko w Ojca i Syna (101, 3–102, 16). Grzegorz argumentuje dalej, że właśnie Pismo Święte pokazuje, jak wielki jest związek Syna i Ducha Świętego, skoro Chrystus znaczy właściwie „namaszczone”, a to przecież Duch jest tym, który go namaścił. I dlatego trzeba uważać, że Duch Święty należy do natury królującej. To z kolei oznacza, że nie można przyjmować, iż istnieje On pomiędzy Stwórcą i stworzeniem (102, 17–105, 18). Tę linię argumentacji Grzegorz uzupełnia nauczaniem o chrzcie świętym, który jest udziałem w życiu Trójcy Świętej, a podczas sakramentu to właśnie Duch daje nadprzyrodzone życie (105, 19–106, 24).

Ostatnia część mowy dotyczy chwały Trójcy i tego, jak należy oddawać jej cześć. Nie oddając należnej czci Duchowi Świętemu, pneumatomachowie jednocześnie bluźnią przeciwko Synowi i Ojcu. Właściwa cześć Trójcy potwierdza, że Duch Święty jest w jedności natury z Ojcem i Synem i podobnie jak oni, powinien być czczony i wielbiony (106, 25–114, 21). Grzegorz potwierdza z całą stanowczością, że tak samo jak w przypadku Ojca i Syna, również cześć oddawana Duchowi Świętemu niczego nie dodaje do jego chwały i nic do niej nie wnosi, jako że wszelkie ludzkie uwielbienie jest wychwalaniem tego, czego ludzki rozum nie może pojąć i co pozostaje nieznane (114, 21–115, 21). Mowę kończy doksologia (115, 21–32).

Można zatem powiedzieć, że mowa jest w swej istocie komentarzem i wyjaśnieniem do ostatniej części wyznania wiary, które zostało przyjęte w Konstantynopolu. Choć nie mamy co do tego całkowitej pewności, wszystko wskazuje, że to podczas tego soboru, właśnie w odpowiedzi na twierdzenie pneumatomachów, przyjęto dopisaną do nicejskiego wyznania wiary część odnoszącą się do Ducha Świętego. Mowa Grzegorza wygłoszona w kontekście tego soboru zdaje się potwierdzać te ustalenia, jako że Nysseńczyk zajmuje się wyjaśnieniem tych tytułów, które wyznanie wiary przyznało Duchowi Świętemu, mianowicie że jest on Panem i Dającym Życie, i tym, który odbiera chwałę razem z Ojcem i Synem.

Podsumowanie

Krótkie przedstawienie traktatów i zawartej w nich problematyki pokazuje, że zawierają one pełne spojrzenie na teologię trynitarną Grzegorza z Nyssy.

Jest to autor niezwykle właśnie dlatego, że podejmując pewne zagadnienia, które były już podnoszone przez jego poprzedników, wzbogaca je o własne oryginalne ujęcia. Widzieliśmy to choćby w sposobie, w jaki rozwija teologię Bazylego z Cezarei, wraz z analogią ludzkiej społeczności, która w myśli Grzegorza zyskuje nowy wymiar ontologiczny. Johannes Zachhuber wręcz odnajduje w tych tekstach Nysseńczyka (przede wszystkim w *Do rodzonego brata Piotra*) przełomowy moment, w którym myśl chrześcijańska zaczyna formułować nową metafizykę, przekraczającą greckie dziedzictwo. Podobnie Giulio Maspero widzi w Grzegorzu nowatora i analizując *Do Ablabiusza*, kładzie nacisk na nowe ujęcie relacji.

Charakter traktatów i okoliczności ich powstania w sposób nieunikniony spowodowały powracanie do tych samych zagadnień. Często są one przedstawiane bardziej powierzchownie niż w dziele *Przeciwko Eunomiuszowi*. Oczywiście, rodzi to problemy interpretacyjne, jednak pozwala także na naświetlenie tych samych kwestii i argumentów w różny sposób. To z kolei sprawia, że czytelnik może lepiej wniknąć w tak trudne zagadnienia, jak rozróżnienie substancji, natury, hipostazy, tego, co ogólne i szczegółowe, tego, co substancjalne i osobowe. Poza tym widać tu także, że myśl Grzegorza osiągnęła pewną dojrzałość, a argumenty i analogie okazały się na tyle mocne, że nie ma potrzeby szukania nowych. Myślę, że do tej pory nie utraciły one swojej mocy i siły przekonywania i dlatego teologia trynitarna Grzegorza z Nyssy i jest wciąż żywa i inspirująca.