



Typologia chrzcielna Grzegorza z Nyssy (*In diem luminum*, GNO 9, 230-235) na tle starochrześcijańskiej egzegezy¹

Gregory of Nyssa's Baptismal Typology (*In diem luminum*, GNO 9, 230-235)
against the Background of Ancient Christian Exegesis

Leon Nieścior OMI²

Abstract: Perhaps in 383, Gregory of Nyssa wrote a eulogy for the Day of Lights, which fell on 6 January and replaced the previously celebrated Epiphany. The introduction of Christmas in Cappadocia on 25 December prompted the bishop to link the January feast with the baptismal theme. In the middle part of the speech, Gregory successively cites and interprets ten different events from the Old Testament that illustrate the mystery of baptism. The combination and interpretation of these testimonies in the key of baptismal typology prompts the article's author to look at the sources of inspiration for Gregory's exegesis and the extent of its influence.

Keywords: Baptismal typology; Gregory of Nyssa; Origen; patristic exegesis

Kiedy w latach siedemdziesiątych lub osiemdziesiątych IV wieku wprowadzono w Kapadocji święto Bożego Narodzenia 25 grudnia, już wcześniej znane w innych regionach, dotąd obchodzone święto Epifanii 6 stycznia, wymagało nowych treści. W Azji Mniejszej ubogacono je o tematykę chrzcielną, co nie było trudne, skoro na przykład w Egipcie już wcześniej łączono je z chrztem Jezusa w Jordanie³. *In diem luminum* stanowi cenne świadectwo ewolucji tych liturgicznych obchodów⁴. Jean Daniélou datuje

¹ Badania sfinansowane 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.

² Prof. dr hab. Leon Nieścior OMI, Katedra Teologii Patrystycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl; ORCID:0000-0003-4988-9667.

³ Por. T. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*, Collegeville 1991, s. 121-122.

⁴ Por. J. Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie*, Louvain 1965, s. 34-35; E. Ferguson, *Preaching at Epiphany*, ChH 66/1 (1997) s. 1-17.

ją na 6 stycznia 383, a Johan Leemans i inni – na 375 rok⁵. Święto, które niedawno jeszcze nazywało się Epifanią, za Grzegorza z Nyssy nazywa się Dniem Świąteł⁶. W tradycji rękopiśmiennej mowę nazywa się λόγος lub ὁμιλία, a okoliczność wygłoszenia określa się następująco: εἰς τὰ ἄγια φῶτα lub εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φώτων, niekiedy uzupełniając o dopowiedzenie: εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα (GNO 9, 221). Występujące w tytule mowy (kazania) wyrażenie ἡμέρα τῶν φώτων mogło być nadane przez późniejszego redaktora, z całą pewnością natomiast w tym samym czasie i środowisku posłużył się nim Grzegorz z Nazjanzu w dwóch swoich wystąpieniach⁷.

Biskup Nyssy poświęca swoją mowę sakramentowi chrztu. Sam wskazuje na niejednorodne audytorium, złożone zarówno z ochrzczonych, jak i jeszcze nieochrzczonych (GNO 9, 222). Niektórzy mogli w ogóle po raz pierwszy słuchać chrześcijańskiego kaznodziei. Kazanie dobrze ilustruje praktykę dyskrecji na temat szczegółów dotyczących chrztu, do której jeszcze w IV wieku byli zobowiązani nauczyciele, dokonując stopniowej inicjacji kandydatów w rzeczywistość wiary⁸. Kaznodzieja wprowadza słuchaczy na przedpola tajemnicy, nie wnikając jeszcze głębiej w samą istotę chrztu. W swojej mowie wyraźnie deklaruje, że nie zamierza „bezpośrednio wykładać treści wiary” (230).

Po wyrażeniu radości z powodu licznie zgromadzonych słuchaczy (221-223) biskup zarysowuje znaczenie chrztu (223-225), przedstawia nadprzyrodzone wydarzenia, dokonujące się w historii biblijnej lub liturgii, które uwiarygodniają chrzest (225-228), podkreśla jego trynitarny wymiar (228-230), przytacza dziesięć świadectw ze Starego Testamentu dostarczających pewnych figur chrztu (230-235), zatrzymuje się nad prorockimi zapowiedziami sakramentu odrodzenia (235-237), wskazuje na jego moralne implikacje (237-240), na koniec wznosi do Pana modlitwę dziękczynną za dzieła zbawcze i wzywa innych do radosnej wdzięczności (240-242).

Zatrzymamy się nad wspomnianymi świadectwami ze Starego Testamentu, które autor umieszcza w środkowej części mowy. Służą mu za podstawę do biblijnej typologii chrztu, którą rozwija. Autor przytacza

⁵ Por. J. Daniélou, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nyse*, w: *Editiones, Critica, Philologica, Biblica*, red. F.L. Cross, StPatr 7, Berlin 1966, s. 362; J. Leemans, *On the Date of Gregory of Nyssa's First Homilies on the Forty Martyrs of Sebaste*, JTS 52 (2001) s. 92-97.

⁶ Por. Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie*, s. 29.

⁷ Por. Gregorius Nazianzenus, *In sancta lumina*, PG 36, 226; Gregorius Nazianzenus, *In sanctum baptisma*, PG 36, 360-361.

⁸ Por. J. Bernardi, *La prédication des Pères cappadociens*, Paris 1968, s. 295.

je w kolejności występowania w Biblii. Chociaż tajemnica chrztu wiąże się ściśle także z obchodami wielkanocnymi, to jednak żadne z czytań użytych w liturgii Wigilii Paschalnej, do których nawiązuje Grzegorz w *De tridui spatio* (GNO 9, 273-277), zrekonstruowanych przez Huberta Drobnera⁹, nie pokrywa się z tekstami uwzględnionymi w *In diem luminum*. W kazaniu na Dzień Świąteł biskup Nyssy zdaje się skupiać bardziej na znaczeniu samego chrztu, podczas gdy w wielkosobotnim kazaniu – na znaczeniu Paschy Chrystusa otwierającej źródło chrztu.

Chcemy zobaczyć typologię chrzcielną rozwijaną przez Nyssenczyka na tle innych autorów starochrześcijańskich. Kim mógł się inspirować? Czy taka typologia znajduje kontynuację w wiekach późniejszych? Chociaż niektóre figury chrztu były już dobrem wspólnym egzegetów, niemniej postawienie tego rodzaju pytania względem całej typologii pozwoli zwrócić uwagę także na figury mniej znane i zapytać o rolę Grzegorza w ich interpretacji. Podejmujemy się jedynie zarysu zagadnienia i ograniczamy się do wskazania przy każdym wysuwany przez Grzegorza typie chrztu do kilku istotnych paralel u innych autorów. Spodziewamy się, że odnalezione paralele pozwolą przyjrzeć się jego związkom z nurtem duchowej egzegezy rozwijanej w szkole aleksandryjskiej i jej roli w kształtowaniu się starotestamentalnej typologii chrzcielnej. Dla łatwiejszej orientacji czytelnika ponumerowaliśmy Grzegorzowe fragmenty zawierające chrzcielną typologię¹⁰. Na podstawie edycji krytycznej Ernsta Gebhardta dokonaliśmy ich własnego przekładu, co stanowi część większego przedsięwzięcia, mianowicie wydania po polsku mów świątecznych Grzegorza z Nyssy.

Pomimo brzmiących obiecująco tytułów publikacji, sugerujących zajęcie się całą starożytną chrzcielną typologią, wszystkie znane nam artykuły i książki są jedynie przyczynkiem do jej rekonstrukcji. Niektóre z nich podejmują interesujący temat typologii we wczesnochrześcijań-

⁹ Por. H.R. von Drobner, *Gregor von Nyssa, Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung*, Leiden 1982, s. 203.

¹⁰ Używając pojęcia alegorii, nie odbiegamy od jego rozumienia przez samego Grzegorza, dla którego ἀλληγορία jest synonimem przenośnego, duchowego sensu: „Jeśli jednak coś ukrytego w obrazach i zagadkowych wyrażeniach jest mało przydatne w swoim dosłownym sensie, wtedy należy niejako odwrócić takie słowa (...), by zrozumieć je jako przypowieść, sens ukryty, słowa mędrców czy też jako jakąś zagadkę. Nie będę się spierać o terminy, czy ową interpretację należy nazwać anagogą, tropologią czy alegorią, jeśli tylko nazwy te zawierają coś pomocnego” (Gregorius Nyssenys, *In Canticum canticorum homiliae*, prolog, GNO 6, s. 4-5, ŻMT 43, s. 18).

skiej sztuce¹¹. Tak rozległego zagadnienia, w którym trzeba by zebrać i usystematyzować wszystkie figury chrztu wynajdywane w Biblii przez starożytnych egzegetów, o ile nam wiadomo, nikt jeszcze, jak dotąd, się nie podjął. Fragment takiej typologii występujący u Grzegorza, opartej głównie na motywie wody, pokazuje, jak dużego wysiłku podjęli się starochrześcijańscy interpretatorzy w swojej pedagogii i mistagogii chrztu. W tym kontekście możemy też wyobrazić sobie, jak dużego wysiłku wymagałoby całościowe opracowanie ich myśli na ten temat.

[Wstęp do alegorii] [GNO 9, 230] Przekonuję się, że nie tylko po Ukrzyżowaniu Ewangelie głosiły łaskę chrztu, ale i przed Wcieleniem Pańskim wszędzie Pismo Starego Testamentu zapowiadało w figurach postać naszego odrodzenia, aczkolwiek ukazując jego kształt nie w sposób wyraźny, ale zagadkowy, wskazując na miłość Boga względem ludzi. Jak obwieszczono wcześniej Baranka i przewidziano Krzyż, tak zwiastowano i Chrzest, zarówno czynem, jak i słowem. Przypomnijmy miłośnikom dobra jego obrazy, bo czas święta jakby z konieczności domaga się takiego przypomnienia¹².

Biskup Nyssy poprzedza prezentację odnośnych świadectw małą propedeutyką chrzcielnej typologii. Już tutaj znajdujemy trzy główne elementy określające jego egzegezę: σκοπός, θεωρία i ἀκολούθια¹³. Wnikanie w zbawczy plan Boga utwierdza go w alegorycznej lekturze Starego Testamentu. Każę odnajdywać ukryte w zagadce zapowiedzi łaski Bożej rozlewającej się na ludzi. Poszukiwanie alegorii chrztu mieści się w tej samej hermeneutyce biblijnej, która skłania do lektury Starego Testamentu z chrystocentrycznej perspektywy Nowego Testamentu. Grzegorz wyznacza sobie skromną rolę przypomnienia słuchaczom określonych alegorii, aczkolwiek zdaje się stosować zabieg retoryczny, ponieważ w istocie niektóre alegorie mogły nie być znane słuchaczom.

Dla starotestamentalnej typologii chrzcielnej, opartej na symbolice wody, istotne znaczenie mają obrazy nowotestamentalne, odczytywane

¹¹ Por. L. Renaut, *Moïse, Pierre et Mithra, dispensateurs d'eau*, w: *Fons vitae: baptême, baptistères et rites d'initiation*, red. I. de Foletti, Roma 2009, s. 39-64; J.M. Spieser, *Les représentations du Baptême du Christ à l'époque paléochrétienne*, w: *Fons vitae: baptême, baptistères et rites d'initiation*, red. I. de Foletti, Roma 2009, s. 65-88; P. Szczur, *Typologia i topografia wczesnochrześcijańskich baptysteriów*, *VoxP* 87 (2023) s. 365-394.

¹² Przywoływane cytaty są w złożonym do druku tłumaczeniu własnym autora.

¹³ Por. M. de Bertrand, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t: 1 : *Les Pères Grecs et Orientaux*, Paris 1980, s. 241-247.

przez Ojców w kluczu chrzcielnym, a zwłaszcza rozmowa Jezusa z Samarytanką (J 4,5-30). W spotkaniu tym odnajdujemy pewien paradygmat dla typologii, który zachęca do odczytywania w kontekście chrztu wielu innych spotkań i wydarzeń opisywanych w Biblii. Znamienne jest, że po przytoczeniu dwóch świadectw spośród poniżej wskazanych (1 i 2), bez wyraźnego odniesienia się do chrztu, Orygenes nawiązuje do słów Jezusa w rozmowie z Samarytanką¹⁴. Bazyli, chociaż nie wchodzi w szczegóły poszczególnych epizodów biblijnych, to jednak w pewnym miejscu wylicza różne zdarzenia w Piśmie Świętym związane z wodą, a zwłaszcza te, które mają miejsce przy studni. W centrum stawia spotkanie Samarytanki z Jezusem, który obiecuje wodę „tryskającą ku życiu wiecznemu” (J 4,14). Ono skłania do odnajdywania swojej figury we wszystkich innych spotkaniach¹⁵. Występującą w typologii chrzcielnej Grzegorza analogię pomiędzy Samarytanką a Rebeką, która wyszła z dzbanem na powitanie posłańca od Abrahama, dostrzegał już Orygenes¹⁶.

[1] [GNO 9, 230] Kiedy zabrakło tego, co konieczne do życia, [231] i [Hagar] znalazła się na granicy śmierci, a tym bardziej jej dziecko (woda w bukłaku skończyła się, skoro synagoga nie miała w sobie dosyć życia, a była tylko jednym z obrazów wiecznie tryskającego źródła), wtedy nieoczekiwanie ukazuje się jej anioł i pokazuje studnię wody żywej, z której zaczerpnąwszy wodę, ratuje Izmaela (Rdz 21,9-19). Oto tajemniczy obraz, iż wprost na samym początku przychodzi dla ginącego ratunek dzięki wodzie żywej, której wcześniej nie było, a którą łaskawie obdarzył anioł.

Grzegorz rozwija typologię chrzcielną, zaczynając od Księga Rodzaju i mniej spodziewanego w tym miejscu zdarzenia. Przytacza historię wypędzenia na pustynię przez Abrahama swojej niewolnicy z ich wspólnym synem Izmaelem. Powołuje się przy tym na autorytet św. Pawła, który dostrzegał w Hagar alegorię Starego Przymierza (Ga 4,22-28). Kontynuuje Pawłową typologię. Według Orygenesego pragnienie wody doskwierające chłopcu na pustyni obrazuje głód Słowa Bożego¹⁷. Dręczony pragnieniem na pustyni Izmael (Rdz 21,19) jest u Grzegorza z Nazjanzu obrazem człowieka, który nie ma pewności

¹⁴ Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 7, 5.

¹⁵ Por. Basilius Caesariensis, *Homiliae in Psalmos*, in Ps 7,15, PG 29, 249.

¹⁶ Por. Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis* 13, 29 (177).

¹⁷ Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 7, 6.

zbawienia, nie przyjąwszy jeszcze łaski chrztu¹⁸. Z kolei alegorię bukłaka spotykamy u Cyryla Aleksandryjskiego, który przez „stary bukłak” napełniony „starym winem” (Mt 9,17) rozumie synagogę¹⁹. Dla Maksyma z Turynu bukłak z winem obrazuje Kościół, a z wodą – synagogę²⁰. Anioł wskazujący na źródło wody żywej (Rdz 21,19) przywołuje na myśl inne podobne anielskie działania związane z wodą, na przykład przy sadzawce w Betezdzie: „anioł Pana zstępował od czasu do czasu do sadzawki i poruszał wodę” (J 5,4).

[2] [GNO 9, 231] Z upływem czasu trzeba było z kolei ożenić się Izaakowi, ze względu na którego Izmael wraz z matką został wypędzony z rodzinnego domu. Sługa Abrahama, posłany w swaty, aby znaleźć niewiastę dla swego pana, spotyka Rebekę przy studni. Małżeństwo, które ma dać potomstwo dla Chrystusa, wzięło swój początek i zawarło swoje pierwsze przymierze przy wodzie (Rdz 24,11-27).

Rebeka podaje wodę w dzbanie wspomnianemu słudze Abrahama (Rdz 24,46). Dzbanem wody, którą zaczerpnęła Rebeka, jest dla Orygenes, jak można pośrednio wnioskować, mądrość Boża (Rdz 24,18). Od Chrystusa otrzymała ją również Samarytanka, która porzuciła „dzban” dotychczasowej wiedzy o Bogu (J 4,28-29)²¹. Rebeka, według Orygenes, a także m.in. Grzegorza z Nazjanzu, jest symbolem Kościoła²². Ambroży z Mediolanu dostrzeżga w niej obraz Kościoła misyjnego, który przyjmuje do siebie liczne ludy²³. Dla Cezarego z Arles zawarte przy studni małżeństwa trzech patriarchów, Izaaka i Rebeki, Jakuba i Racheli, Mojżesza i Sefory, symbolizują zaślubiny Chrystusa z Kościołem i płodność tego związku przez sakrament chrztu²⁴.

¹⁸ Por. Gregorius Nazianzenus, *In sanctum baptisma*, PG 36, 422.

¹⁹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Lucam*, PG 72, 857.

²⁰ Por. Maximus Taurinensis, *Collectio sermonum antiqua* 28.

²¹ Por. Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis* 13, 29 (178).

²² Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 10, 5; Gregorius Nazianzenus, *Funebris oratio in laudem Basilii Magni* (orat. 43) 71, 2.

²³ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Isaac vel anima* 3, 7.

²⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones* 88, 1; J. Pochwat, *Chrzest w alegorycznej interpretacji Księg Rodzaju i Wjścia w homiliach św. Cezarego z Arles*, „Polonia Sacra” 24/4 (2020) s. 34-35.

[3] [GNO 9, 231] Ale i sam Izaak, kiedy pilnował stada, kopał studnie wszędzie na pustyni, które zatykali i zasypywali ludzie z obcego plemienia (Rdz 26,14-22). Posłużyli za obraz bezbożnych w późniejszym czasie, którzy odrzucają łaskę chrztu i podniosą głos, sprzymierzając się w walce przeciwko prawdzie. Niemniej jednak męczennicy i kapłani, kopiąc studnie, zwyciężyli i na cały świat rozlał się dar chrztu.

Orygenes poświęca całą homilię walce pomiędzy wykopującym studnie Izaakiem a zasypującymi je Filistynami²⁵. Izaak symbolizuje poszukujących sensu duchowego w Piśmie Świętym, podczas gdy Filistyni – poprzestających na sensie literalnym²⁶. Jednak w studniach, poza Słowem Bożym, widzi też obraz łaski chrzcielnej²⁷. Poświęcając dłuższy wywód omawianemu zdarzeniu, Ambroży z Mediolanu dostrzega w trzech studniach wykopanych przez Izaaka i jego sługi symbol różnorodnej mądrości, która prowadzi do osiągnięcia cnót²⁸. W Filistynach zasypujących studnie Grzegorz z Nazjanzu widzi niektórych chrześcijańskich duchownych, którzy nie prowadzą wiernych ku głębi wiary, popadając w sztuczność i teatralność²⁹.

[4] [GNO 9, 231] W tym samym sensie Słowa Jakub, śpiesząc na zaręczyny, przy studni niespodziewanie napotkał Rachelę. Studnię przykrywał wielki kamień, który pasterze, kiedy przybyło ich więcej, odtaczali i dzięki temu czerpali wodę dla siebie i dla owiec. Tymczasem Jakub sam odtacza kamień [232] i poi owce narzeczonej (Rdz 29,1-10). Sądzę, że to zdarzenie stanowi pośrednią zapowiedź i cień czegoś przyszłego. Któż jest tym położonym kamieniem, jeśli nie sam Chrystus? O Nim powiada Izajasz: „Położę pod fundament Syjonu kamień kosztowny, szlachetny, wyszukany” (Iz 28,16), a Daniel podobnie: „Wyciosany został kamień bez użycia rąk” (Dn 2,45), to znaczy Chrystus narodził się bez udziału mężczyzny. Jak czymś nowym i nadzwyczajnym jest obrobić kamień bez użycia dłuta i kamieniarskich narzędzi, tak cudem przewyższającym wszelki cud jest zobaczyć narodzenie z dziewicy nieznającej męża. Tak więc leżał na studni duchowy kamień, Chrystus, skrywając pod sobą tajemnicę odradzającego obmycia, i wymagał jeszcze wiele czasu, niczym długiej liny, aby ją odsłonić. Nikt nie odtoczył tego kamienia

²⁵ Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 13.

²⁶ Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 13, 2; 7, 5.

²⁷ Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 13, 3.

²⁸ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Isaac vel anima* 4.

²⁹ Por. Gregorius Nazianzenus, *De seipso* (Orat. 36) 2.

za wyjątkiem Izraela, którym jest umysł widzący Boga. Następnie czerpie wodę i poi nią owce Racheli, to znaczy, odsłoniwszy zakrytą tajemnicę, podaje życiodajną wodę stadu, którym jest Kościół.

Orygenes zestawia Jakuba zdejmującego kamień ze studni z Chrystusem nakazującym odsunąć kamień z grobu Łazarza (J 11,39)³⁰. Choć chrystocentryczne ujęcie zdarzenia z Rdz 29 łączy Nysseńczyka z Aleksandryjczykiem, to jednak Grzegorz w kontekście Rdz 29 odwołuje się do jeszcze innego porównania. Otóż widzi w samym Chrystusie „kamień”, który pomimo odrzucenia stał się „kamieniem węgielnym” (Mt 21,42). Cyryl Aleksandryjski będzie podobnie dostrzegał figurę Chrystusa (τύπον Χριστοῦ) w kamieniu zakrywającym studnię³¹. Rangi tej typologii przydaje użycie jej przez Cyryla w tekście, który został załączony do akt Soboru Efeńskiego w 431 roku. W odsunięciu przez Jakuba studziennego kamienia egzegeta dostrzega objawienie się Zbawcy i źródła życia³². Z kolei wyciosany bez udziału człowieka kamień (Dn 2,45) jest dla Dydyma Ślepeca, ucznia Orygenesowej szkoły, obrazem Chrystusa narodzonego z Dziewicy³³. Figura ta przejdzie do poezji Romana Melodosa, co przyczyni się do jej upowszechnienia³⁴. Tymczasem Rachelę, podobnie jak Rebekeę, niektórzy Ojcowie, na przykład Ambroży z Mediolanu i Cyryl Aleksandryjski, przedstawiają jako figurę Kościoła³⁵.

[5] [GNO 9, 232] Dodaj do tego także historię związaną z trzema gałązkami Jakuba. Od kiedy trzy gałązki były położone przy źródle, Laban, czciciel wielu bogów, stawał się coraz biedniejszy, a Jakub coraz zamożniejszy i bogatszy w stada (Rdz 30,37-43). Niech alegorycznie rozumie się przez Labana diabła, a przez Jakuba Chrystusa. Po ustanowieniu chrztu Chrystus odebrał całe stado szatanowi, a sam się wzbogacił.

³⁰ Por. Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis* 28, 2 (7-8).

³¹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 193.

³² Por. *Concilium universale Ephesenum*, ed. E. Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum I 1/2, Berlin 1927, s. 95.

³³ Por. Dydimus Alexandrinus, *Commentarii in Zacchariam* 1, 311; por. też utwór z II-IV wieku: *Physiologus* (redactio prima) 19.

³⁴ Por. Romanus Melodus, *Cantica* 41, 19.

³⁵ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Iacob et vita beata* 2, 5, 25; Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 208.

Trzy gałązki Jakubowe mają dla Orygenesza podwójną symbolikę, wyrażając trzy części duszy (w duchu platońskim): rozumną, gniewliwą i pożądlivą, a także trzy rodzaje kontemplacji, mianowicie bytów cielesnych, duchowych oraz Trójcy Świętej³⁶. Motyw trzech gałązek jako symbol przyzywanej we chrzcie Trójcy Świętej znajduje echo w bizantyjskiej literaturze, na przykład w *Didascalia Iacobi* z IX-XI wieku³⁷. W innym utworze bliżej nieznanego autora wymienia dziesiątki biblijnych triad, także tę z Rdz 30,37, a pod koniec podaje triady związane z tajemnicą chrztu, mianowicie trzy osoby Trójcy Świętej oraz trzy zanurzenia w wodzie³⁸. Ten wykaz dobrze oddaje starożytną typologię chrzcielną, skłaniającą do patrzenia na całą historię zbawienia przez pryzmat chrzcielnego misterium. Niezależnie od kontekstu chrzcielnego i trynitarnego, liczba trzech gałązek – a ściśle, według Rdz 30,37, trzech gatunków drzew dostarczających gałązki – wywoływała wiele skojarzeń w szkole alegorycznej interpretacji Biblii. Augustyn, który poświęca więcej uwagi temu epizodowi, dostrzega w gałązkach z trzech rodzajów drzewa różne aspekty tajemnicy wcielenia³⁹. Wprawdzie werbalnie Orygenes nie uznaje Labana za figurę diabła, ale można ją pośrednio wywnioskować z interpretacji Jakuba jako typu Chrystusa: jak owce Labana przejął Jakub (Rdz 30,31-43), tak „owce” nieprzyjaciela przejął Chrystus⁴⁰. Formalnie występuje alegoria Labana u łacińskich pisarzy, takich jak Cezary z Arles czy Izidor z Sewilli⁴¹. Niezależnie od Rdz 30 temat „wzbogacenia się” (πλουτεῖν) przez chrzest był szczególnie bliski Cyrylowi Aleksandryjskiemu⁴².

[6] [GNO 9, 232] Z kolei wielki Mojżesz, kiedy był pięknym niemowlęciem, noszonym jeszcze przy piersi, podlegał powszechnemu i okrutnemu rozporządzeniu, które zawzięty faraon wydał przeciwko niemowlętom płci męskiej. Został pozostawiony na brzegu rzeki nie nago, ale włożony do skrzynki [233] (Wj 2,3) (trzeba było, aby na sposób figury Prawo znajdowa-

³⁶ Por. Origenes, *Selecta in Genesim*, in Gn. 30,27, PG 12, 125.

³⁷ Por. *Didascalia Iacobi Iudaei baptizati* 2, 3.

³⁸ Por. Epiphanius Salaminensis (?), *Tractatus de numerorum mysteriis*, PG 43, 512.

³⁹ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermones novissimi* 22D, 23-25.

⁴⁰ Por. Origenes, *Homiliae in Psalmos* 24, 6.

⁴¹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones* 88, 4; Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae*, PL 27, 105.

⁴² Por. Cyrillus Alexandrinus, *Fragments in s. Pauli ep. ad Romanos*, t. 3, ed. P.E. Pusey, Oxford 1872, s. 175; 251; Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, PG 68, 316; 933; Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 441; 661; Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Lucam*, PG 72, 524.

ło się w Arce [Przymierza]). Został położony blisko wody, ponieważ Prawo i codzienne ablucje żydowskie, które nieco później miały być przystońięte przez doskonały i przedziwny chrzest, graniczyły z łaską.

Grzegorz z Nyssy rozwija wątek ocalenia wodza ludu także w *De vita Mosis*⁴³. Dla Orygenesu Mojżesz, który leży w skrzynce wykonanej z gałązek, papirusu albo kory drzewnej, jest symbolem Prawa. Córka faraona obrazuje Kościół wywodzący się z pogan, który przychodzi do wody chrztu i przyjmując Prawo, uszlachetnia je oraz interpretuje w duchowym sensie⁴⁴. Alegorię tę rozwija Hilary z Poitiers⁴⁵ i Cezary z Arles⁴⁶. W wodach Nilu ratujących Mojżesza Cyryl Aleksandryjski dostrzega figurę chrztu, w córce faraona – Kościół pogan, a w Mojżeszu – Chrystusa powstającego z grobu⁴⁷. W papirusowej skrzynce ocalającej Mojżesza w Nilu w XIV/XV wieku Grzegorz Palamas widzi zapowiedź krzyża Chrystusa, który w wodach chrztu przynosi zbawienie⁴⁸. Ambroży z Mediolanu rozróżnia z kolei ablucje żydowskie, z których jedne, z punktu widzenia chrześcijańskiego, są zbędne, a drugie służą za figurę prawdy dotyczącej chrztu⁴⁹.

[7] [GNO 9, 233] Jak sądzi natchniony przez Boga Paweł, także i sam lud, przeprawiwszy się przez Morze Czerwone, głosił jako dobrą nowinę wybawienie dzięki wodzie (1Kor 10,1-2). Lud przeszedł, a król egipski wraz z wojskiem zatonął (Wj 14,21-30). Sakrament został przepowiedziany przez czyny. Także i teraz, kiedykolwiek lud przebywa w wodzie odrodzenia, uciekając z Egiptu, to znaczy od wstrętnego grzechu, dostępuje wyzwolenia i ratunku. Diabeł zaś wraz ze swoim sługami (chcę powiedzieć, ze złym duchami) dusi się od smutku i ginie, uznając ocalenie ludzi za własne nieszczęście.

⁴³ Por. Gregorius Nyssenys, *De vita Mosis* 1, 17.

⁴⁴ Por. Origenes, *Homiliae in Exodum* 2, 4.

⁴⁵ Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum* 1, 28-29.

⁴⁶ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones* 95, 1; Pochwat, *Chrzest w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju i Wyjścia w homiliach św. Cezarego z Arles*, s. 32-33.

⁴⁷ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 397.

⁴⁸ Por. Gregorius Palamas, *Homiliae* 11, 14.

⁴⁹ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis* 2, 2. Na temat chrzcielnej typologii Mojżesza, por. K.H. Ostmeyer, *Taufe und Typos*, Tübingen 2000, s. 73-75.

W typologii chrztu przejście przez Morze Czerwone jest bodajże najczęściej przywoływaną przez Ojców figurą⁵⁰. Rozwija ją Tertulian⁵¹. Orygenes wskazuje na jej początki u św. Pawła: „nasi ojcowie wszyscy, co prawda, zostawali pod obłokiem, wszyscy przeszli przez morze i wszyscy byli ochrzczeni w imię Mojżesza, w obłoku i w morzu” (1Kor 10,1-2). Morze oznacza wodę chrztu, obłok – Ducha Świętego, bez których nie można narodzić się dla królestwa Bożego (J 3,5), a faraon – „władcę tego świata” (J 14,30)⁵². O kolejne szczegóły rozszerza alegorię *exodusu* Ambroży z Mediolanu⁵³ i Cyryl Jerozolimski⁵⁴. Znamienne, że ostrożni w stosowaniu przenośni Antiocheńczycy w tej typologii są zgodni z Aleksandryjczykami⁵⁵. Spotykamy ją na przykład u Teodoret z Cyru⁵⁶. Tę duchową wykładnię odnajdujemy często w starożytnych katechezach przeznaczonych dla katechumenów. Ten rodzaj audytorium miał jakiś wpływ na wysunięcie przez Orygenesesa jeszcze innej alegorii Morza Czerwonego. Dla niego przejście przez nie obrazowało przystąpienie kandydatów do katechumenatu, podczas gdy przejście przez Jordan – do chrztu⁵⁷.

[8] [GNO 9, 233] Wystarczyłyby te przykłady dla wiarygodności podjętego przez nas wykładu, ale miłośnik dobra nie powinien zaniedbywać tego, co sięga wyżej lub dalej. Jak dowiadujemy się, lud żydowski, doznając wiele cierpienia i niedoli, kiedy odbywał wędrówkę przez pustynię, dopóty nie zdobył ziemi obiecanej wcześniej, dopóki nie przeszedł Jordanu pod przewodnictwem, kierownictwem i zwierzchnictwem Jozuego (Joz 3,1). Wkładając dwanaście kamieni do nurtu rzeki, rzecz jasna, Jozue wskazał na dwunastu uczniów, przyszłych szafarzy chrztu (Joz 4,9).

⁵⁰ Por. E. Ferguson, *The Typology of Baptism in the Early Church*, „Restoration Quarterly” 8/1 (1965) s. 45. Szerszy przegląd tej typologii: P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala 1942, s. 116-145.

⁵¹ Por. Tertullianus, *De baptismo* 9.

⁵² Por. Origenes, *Homiliae in Exodum* 5, 1, 2; Caesarius Arelatensis, *Sermones* 98, 1; Pochwat, *Chrzest w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju i Wyjścia w homiliach św. Cezarego z Arles*, s. 32-33.

⁵³ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis* 1, 6; Ambrosius Mediolanensis, *Exameron* 1, 4,

⁵⁴ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses mystagogicae* 1, 2, 3.

⁵⁵ Por. Ferguson, *The Typology of Baptism in the Early Church*, s. 48.

⁵⁶ Por. *Theodoretus Cyrensis, Quaestiones in Octateuchum*, ed. N. Fernández Marcos – A. Sáenz-Badillos, Madrid 1979, s. 122.

⁵⁷ Por. Origenes, *Homiliae in Iesu Nave* 4, 1.

Chociaż nie występuje bezpośrednio podstawa w Nowym Testamencie do szukania w przeprawie Izraelitów przez Jordan obrazu chrztu, to jednak sam chrzest Jezusa w Jordanie (Mk 1,9) zdawał się odsyłać do Starego Testamentu. Nietrudno było interpretatorom dostrzegać analogię kościelnego chrztu do wydarzeń poprzedzających jego ustanowienie⁵⁸. Wspólne imię Jozuego i Jezusa podobnie skłaniało do wyznajdowania tego rodzaju podobieństwa. Wódz Jozue wprowadził przez Jordan Izraelitów do ziemi obiecanej, a Zbawca Jezus otworzył przez chrzest dostęp do królestwa Bożego. Wprawdzie różni pisarze naprowadzają na analogię pomiędzy przeprawą przez Jordan a chrzcielną kąpielą, to jednak *explicite* wyraża ją jako jeden z pierwszych Orygenes⁵⁹. Autor homilii do Księgi Liczb dostrzega następującą analogię. Jak Jozue pokierowany przez Prawo dotarł przez Jordan do ziemi obiecanej, tak chrześcijanin przez łaskę chrztu dociera do nauki Ewangelii⁶⁰. Cała jego homilia do Księgi Jozuego, poświęcona przejściu przez Jordan (Joz 3), jest oparta na chrzcielnej typologii⁶¹. Jan Chryzostom używa podobnego zestawienia. Jak Jozue przeprowadził lud z pustyni przez Jordan do Ziemi Obiecanej, tak Zbawca przeprowadza swój lud z pustyni niewiedzy i bałwochwalstwa przez chrzest do niebieskiej Jerozolimy⁶². W dość oczywistej paraleli dwunastu zwierzchników dwunastu plemion Izraela, obrazowanych przez dwanaście kamieni wziętych z Jordanu (Joz 4,2-9), odpowiada dwunastu Apostołom.

[9] [GNO 9, 234] To nie przez prostą modlitwę sprowadził [Eliasz] ogień z nieba na drewna, które były suche, ale zlecił i nakazał sługom przynieść wiele wody. Trzy razy polał drwa wodą z przyniesionych amfor i podczas modlitwy wzniecił ogień dzięki wodzie, aby na podstawie przeciwieństwa żywiołów, które przedziwnie zbiegają się ze sobą dla przyjaznego współdziałania, w wielce nadzwyczajny sposób mógł pokazać moc swojego Boga (1Krl 18,22-40). Tak oto przez ową przedziwną ofiarę Eliasz jasno przepowiedział nam sakramentalny obrzęd chrztu, który później miał dojść do skutku. [235] Ogień został wzniecony przez wodę, którą trzy razy polewano

⁵⁸ Por. Ferguson, *The Typology of Baptism in the Early Church*, s. 48.

⁵⁹ Por. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, s. 147 (szerszy przegląd tej typologii: s. 146-166).

⁶⁰ Por. Origenes, *Homiliae in Numeros* 26, 4.

⁶¹ Por. Origenes, *Homiliae in Iesu Nave* 4.

⁶² Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: Vidi dominum homiliae* 1, 5; Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Octateuchum*, ed. N. Fernández Marcos – A. Sáenz-Badillos, s. 273.

drewno, aby ukazać, że gdzie jest sakramentalna woda, tam i Duch rozpalający, gorący, ognisty, spalający bezbożnych, a oświecający wiernych.

Grzegorz nawiązuje do konfrontacji Eliasza z kapłanami Baala. Aby odwieść króla, jego żonę Izebel i lud hebrajski od bałwochwalstwa, zaproponował test sprawdzający autentyczność kultu. On i pogańscy kapłani mieli złożyć ofiarę z cielca bez użycia ognia. W zachowanych tekstach Orygenes natknęliśmy się jedynie na pośrednie odniesienie tego odważnego czynu Eliasza do chrztu. Z zarzutu stawianego przez faryzeuszy Janowi, że chrzci, chociaż nie jest ani Mesjaszem, ani Eliaszem, ani prorokiem (J 1,25), wynika ich przekonanie, że Eliaz przy ponownym przyjsciu będzie udzielał jakiegoś chrztu. Orygenes wyjaśnia, że nie należy chrztu proroka rozumieć dosłownie, zwłaszcza że nawet za swego ziemskiego życia sam nie „chrzczył” drzew położonych na ołtarzu, ale kazał to uczynić kapłanom⁶³. Z kolei „chrztem w Jordanie” nazywa cudowne przejście Eliasza po suchym łożysku Jordanu przed swoim wniebowzięciem (2Krl 2,8-14)⁶⁴. Teodoret z Cyru nie odnosi całopalnej ofiary Eliasza bezpośrednio do tajemnicy chrztu, ale czyni to pośrednio, dopatrując się w potrójnym polaniu ofiary aluzji do trzech osób Trójcy Świętej⁶⁵. W kontekście chrztu przywołuje to zdarzenie Ambrożego z Mediolanu⁶⁶. Tymczasem Bazyl Wielki wyraźnie dostrzega tu figurę chrztu, w którym Duch Święty zstępuje z nieba i za pośrednictwem wody wznieca płomień pochłaniający ofiarę⁶⁷. Wcześniej wskazuje na „chleb niebieski”, do którego spożywania uzdalnia chrzest⁶⁸. Typologia ofiary Eliaszowej jest więc podwójna. Woda zwilżająca ofiarę wskazuje na chrzest, a żertwa z cielców – na ofiarę Eucharystii.

[10] [GNO 9, 235] Podobnie i jego uczeń Elizeusz, kiedy do niego z błaganiem przybył trędowaty Syryjczyk Naaman, oczyszcza chorego w Jordanie za pomocą wody w ogólności i przez rzeczną kąpiel w szczególności, wyraźnie zapowiadając rzecz przyszłą (2Krl 5,1-15). Tylko Jordan pośród rzek, wchłonawszy w siebie pierwsze owoce uświęcenia i błogosławieństwa, jakby

⁶³ Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* 6, 22 (125).

⁶⁴ Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* 6, 46 (238-239).

⁶⁵ Por. Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in libros Regnorum* 3, 58.

⁶⁶ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De mysteriis* 26; Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis* 2, 11.

⁶⁷ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia exhortatoria ad sanctum baptismum* 3, PG 31, 428.

⁶⁸ Por. Basilius Caesariensis, *Homilia exhortatoria ad sanctum baptismum* 2, PG 31, 428.

z jakiegoś źródła zawierającego właściwą sobie figurę, rozlał na cały świat chrzcielną łaskę.

Nawiązując do uzdrowienia Naamana, Orygenes stwierdza, że „między rzekami żadna nie jest dobra, tylko Jordan, który może oczyścić tego, ktoś z wiarą obmywa się w Jezusie”⁶⁹. Pojmowanie Jordanu „w sposób godny Boga”, a więc odnoszenie tego obrazu do chrztu, każe korzystać „z tak ogromnej pomocy, jaką daje ta rzeka”⁷⁰. W innym miejscu Aleksandryczyk wyraźnie stwierdza, że Naaman ukazał tajemnicę chrztu⁷¹. Jego uzdrowienie stanowi ulubiony wątek u Ambrożego⁷². Jan Chryzostom także dostrzega w obrazie (ἐν τύπῳ) Syryjczyka obmywanego się z trądu zapowiedź przyszłego odrodzenia i oczyszczenia⁷³. Historia Naamana była stałym tematem w przedchrzcielnej katechizacji. W historii tej zbiegała się chrześcijańska i żydowska tradycja. W tradycji żydowskiej obmycie w bieżącej wodzie stanowiło szósty i najintensywniejszy stopień oczyszczenia, które stosowano między innymi przy oczyszczeniu z trądu⁷⁴.

Jak widać, na typologię chrzcielną Grzegorza z Nyssy duży wpływ wywarła aleksandryjska szkoła interpretacji biblijnej. Homilie Orygenesa, zwłaszcza do Pięcioksięgu, są wprost kluczowe dla zrozumienia wykładni tekstów biblijnych, użytecznych dla Grzegorza w wyjaśnianiu tajemnicy chrztu. Zależność w egzegezie Grzegorza od Orygenesa jest rzeczą znaną, jednak w naszej analizie, na małym wycinku egzegezy, zobaczyliśmy skalę żywego oddziaływania tej szkoły około sto trzydzięści lat po śmierci jej mistrza. Znamienne, że to głównie u duchowych uczniów Orygenesa spotykamy elementy chrzcielnej typologii, mianowicie na Wschodzie u Dydyma Ślepcy czy Cyryla Aleksandryjskiego, na Zachodzie u Hilarego z Poitiers, Ambrożego z Mediolanu czy Cezarego z Arles. Chociaż Grzegorz z Nyssy jest szczególnym zwolennikiem tej

⁶⁹ Origenes, *Commentarii in Iohannem* 6, 47 (245), *ŻMT* 27, s. 203.

⁷⁰ Origenes, *Commentarii in Iohannem* 6, 48 (251), *ŻMT* 27, s. 204.

⁷¹ Por. Origenes, *In Lucam homiliae* 33.

⁷² Por. Ambrosius Mediolanensis, *De mysteriis* 16-17; Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis* 1 (5) 13-15; Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 4, 50-51 etc.

⁷³ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae*, PG 59, 155.

⁷⁴ Por. O. Skarsaune, *Baptismal Typology in Barnabas' 8 and the Jewish Background*, w: *The Second Century, Tertullian to Nicaea in the West, Clement and Origen, Cappadocian Fathers*, red. E.A. Livingstone, *StPatr* 18/3, Leuven 1989, s. 226-227; Kpł 14.

typologii, to jednak jej elementy znajdujemy u wszystkich Ojców Kapadockich. Niektóre alegorie chrzcielne daleko wykroczyły poza jedną szkołę egzegezy, stając się wspólnym dziedzictwem.

Zgodnie z powszechną praktyką zapożyczeń Grzegorz z Nyssy nie kopiuje rozwijanych przez innych alegorii, ale modyfikuje je i wynajduje nowe szczegóły, które pomagają wyraźniej dostrzec paralełę pomiędzy jakąś rzeczą/zdarzeniem a rzeczywistością chrztu. Niekiedy to on, podprowadzony przez poprzedników, dokonuje tego ostatniego kroku przeniesienia owych elementów na tajemnicę chrztu. Niekompletność zachowanego dziedzictwa patrystycznego i niedoskonałość naszych metod badawczych nie pozwalają określić w sposób pewny jego oryginalności pod względem typologii chrzcielnej. Niemniej w porównaniu z Orygenesem dostrzegamy u niego, podobnie jak u innych Ojców Kapadockich, podążanie w stronę bardziej mistagogicznej, a zwłaszcza chrzcielnej interpretacji niektórych epizodów Pięcioksięgu.

Tam, gdzie Aleksandryczyk przez wodę rozumie Słowo Boże, mądrość, poznanie, a więc pewną rzeczywistość poznawczą, Nysseńczyk rozumie całość relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Studnia, przy której sługa Izaaka znajduje przyszlą żonę dla swego pana, Rebekę, stoi u początków małżeństwa oznaczającego zaślubiny Chrystusa z Kościołem. Przez chrzest przynoszą one owoc w postaci potomstwa wierzących. Przez studnię przykrytą kamieniem, przy której Jakub spotyka Rachelę, Orygenes rozumie rzeczywistość śmierci pokonanej przez Chrystusa, który wskrzesza Łazarza. Grzegorz z Nyssy ma tu na myśli śmierć duchową, którą zwycięża Chrystus w sakramencie chrztu. Trzy gałązki położone u źródła, które pomagają rozdzielić trzodę Jakuba i Labana, dla Orygenesusa oznaczają trzy władze duszy, a dla Grzegorza – osoby Trójcy Świętej działające zbawczo w tajemnicy chrztu.

Metoda duchowej lektury Biblii zalecała otwartość umysłu na nowe interpretacje. Przy tym Grzegorz nie wdaje się w abstrakcyjne spekulacje, ale stosuje alegorię w celach pragmatycznych, dla wyłożenia teologii chrztu chętnym przyjąć ten sakrament albo w nim się odnowić. Dla kontrastu wskażmy na podejście szkoły antiocheńskiej, na przykład reprezentowane przez Jana Chryzostoma w obszernym zbiorze sześćdziesięciu siedmiu homilii do Księgi Rodzaju. Słowo $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$ zostało tam użyte w pięciu miejscach⁷⁵, jednak bez zastosowania typologii. Grzegorzowa egzegeza zachowuje własną oryginalność i nie jest

⁷⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim homiliae* 27, 1; 31, 2; 34, 5; 39, 5; 41, 4.

ani aleksandryjską egzegezą alegoryczną, ani antiocheńską egzegezą literalną⁷⁶.

Tak chętnie czytane przez Grzegorza homilie Orygenesu do Pięcioksięgu, spisane w Cezarei Palestyńskiej może w latach 245-250, były adresowane do wszystkich, także do katechumenów⁷⁷. Początkującym w wierze poświęcił Orygenes pierwsze lata swego nauczania w Aleksandrii. Chociaż około 215 roku powierzył misję nauczania katechumenów swoim uczniom, a sam zajął się formowaniem bardziej zaawansowanych, to jednak szkoła, którą przejął po Klemensie Aleksandryjskim, była zawsze ukierunkowana katechetycznie⁷⁸. Na swym podstawowym poziomie pełniła funkcję katechumenatu, a powstała w niej egzegeza była użyteczna duszpastersko. Bez wątplenia Aleksandryjczyk wpłynął na kościelną adaptację starotestamentalnych świadectw dla potrzeb przedchrzcielnej katechizacji. Grzegorz przejął Orygenesową egzegezę dla tego samego duszpasterskiego celu, a więc i jej pedagogię. Przemawiano wtedy do kandydatów językiem żywych obrazów, a więc biblijnych wydarzeń, rzeczy i postaci⁷⁹. Chociaż szukano typologii chrzcielnej także w wydarzeniach, rzeczach i osobach Nowego Testamentu, nawet w osobie Maryi⁸⁰, to jednak Stary Testament szczególnie pociągał dociekliwe umysły, aby dawne historie odczytywać w promieniach łaski przyniesionej przez Nowy Testament. Biskup Nyssy uznał, podobnie jak jego mistrzowie, za bardzo korzystny na każdym etapie wiary, także na samym jej początku, a może zwłaszcza na początku, powrót do tak bogatego w obrazy świata Starego Przymierza.

Bibliography

Sources

Ambrosius Mediolanensis, *De Iacob et vita beata*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, Wien 1897, s. 3-70.

⁷⁶ Por. de Bertrand, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, s. 247.

⁷⁷ Por. Pietras, *Wprowadzenie*, *ŻMT* 64, s. 5.11.

⁷⁸ Por. A. van den Hoek, *The „Catechetical” School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage*, *HTR* 90/1 (1997) s. 71.

⁷⁹ Por. M. Kieling, *Katechumenat i chrzest na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, *VoxP* 52/1 (2008) s. 443.

⁸⁰ Por. J.W. Żelazny, *Mary in the Annunciation as a Type of Baptism*, *VoxP* 80 (2021) s. 211-220.

- Ambrosius Mediolanensis, *De Isaac vel anima*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Wien 1897, s. 641-700.
- Ambrosius Mediolanensis, *De mysteriis*, ed. B. Botte, SCh 25, Paris 1949, s. 108-128.
- Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis*, ed. B. Botte, SCh 25, Paris 1961, s. 54-107.
- Ambrosius Mediolanensis, *Exaameron*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Wien 1897, s. 3-261.
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. M. Adriaen, CCL 14, Turnhout 1957.
- Augustinus Hipponensis, *Sermones novissimi* (in cod. Mainz, Stadtbibl. I 9 detecti) 22D, w: *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, ed. F. Dolbeau, Paris 1996, s. 553-578.
- Basilius Caesariensis, *Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma*, PG 31, 424-444.
- Basilius Caesariensis, *Homiliae in Psalmos*, PG 29, 209-493.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones Caesarii vel ex aliis fontibus hausti*, ed. G. Morin, CCL 103/104, Turnhout 1953.
- Concilium universale Ephesenum*, ed. E. Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum I 1/2, Berlin 1927.
- Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Lucam* (in catenis), PG 72, 476-949.
- Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, PG 68, 132-1125.
- Cyrillus Alexandrinus, *Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos*, w : *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*, t. 3, ed. P.E. Pusey, Oxford 1872, s. 173-248.
- Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 9-677.
- Cyrillus Alexandrinus, *Catecheses mystagogicae*, PG 33, 331-1180.
- Didascalia Iacobi Iudaei baptizati*, ed. V. Déroche, „Travaux et mémoires” 11 (1991) s. 71, 75-219 (strongly nieparzyste).
- Dydymus Alexandrinus, *Commentarii in Zacchariam*, ed. L. Doutreleau, SCh 83-85, Paris 1962.
- Epiphanius Salaminensis (?), *Tractatus de numerorum mysteriis*, PG 43, 507-517.
- Gregorius Palamas, *Homiliae*, ed. P.K. Chrestou, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα 9, Θεσσαλονίκη 1985, s. 26-596.
- Gregorius Nazianzenus, *De seipso et ad eos qui ipsum cathedram Constantinopolitanam affectare dicebant* (orat. 36), PG 36, 265-279.
- Gregorius Nazianzenus, *Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi* (orat. 43), ed. F. Boulenger, *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Paris 1908, s. 58-230.
- Gregorius Nazianzenus, *In sancta lumina* (orat. 39), PG 36, 336-360.
- Gregorius Nazianzenus, *In sanctum baptisma* (orat. 40), PG 36, 360-425.
- Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, ed. E. Gebhardt, GNO 9, s. 273-306, Leiden 1967.
- Gregorius Nyssenus, *De vita Mosis*, ed. J. Daniélou, SCh 1, Paris 1968.

- Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae*, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960; *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tł. M. Przyszychowska, ŻMT 43, Kraków 2007.
- Gregorius Nyssenus, *In diem luminum*, ed. E. Gebhardt, GNO 9, Leiden 1967, s. 221-242.
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum*, ed. J.P. Brisson, SCh 19bis, Paris 1967.
- Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae vel De nominibus legis et evangelii*, PL 83, 97-130.
- Joannes Chrysostomus, *In Genesim homiliae*, PG 53, 21-385; 54, 385-580.
- Joannes Chrysostomus, *In illud: Vidi dominum homiliae*, ed. J. Dumortier, SCh 277, Paris 1981.
- Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae*, PG 59, 23-482.
- Maximus Taurinensis, *Collectio sermonum antiqua*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 23, Turnhout 1962.
- Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, ed. E. Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903, s. 3-480, 562-563, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, Kraków 2003, ŻMT 27.
- Origenes, *Homiliae in Exodum*, ed. W.A. Baehrens, GCS 29, Leipzig 1920, s. 145-279.
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, ed. W.A. Baehrens, GCS 29, s. 1-144.
- Origenes, *Homiliae in Iesu Nave*, ed. W.A. Baehrens, GCS 30, Leipzig 1921, s. 286-463.
- Origenes, *Homiliae in Lucam (latine Hieronymo interprete)*, ed. M. Rauer, GCS 49, Leipzig 1959.
- Origenes, *Homiliae in Numeros*, ed. W.A. Baehrens, GCS 30, Leipzig 1921, s. 3-285.
- Origenes, *Homiliae in Psalmos*, ed. L. Perrone et al., w: *Die neuen Psalmenhomilien*, GCS NF 19, Berlin 2015.
- Origenes, *Selecta in Genesim (fragmenta e catenis)*, PG 12, 92-145.
- Physiologus (redactio prima)*, ed. F. Sbordone, *Physiologus*, Rome 1936, s. 1-145.
- Romanus Melodus, *Cantica*, ed. J. Grosdidier de Matons, SCh 114, Paris 1965.
- Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in libros Regnorum*, PG 80, 528-800.
- Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Octateuchum*, ed. N. Fernández Marcos – A. Sáenz-Badillos, Madrid 1979.
- Tertullianus, *De baptismo*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 1, s. 277-295, Turnhout 1954.

Studies

- Bernardi J., *La prédication des Pères cappadociens: le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968.
- Bertrand M. de, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères Grecs et Orientaux*, Paris 1980.
- Daniélou J., *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, w: *Editiones, Critica, Philologica, Biblica*, red. F.L. Cross, *Studia Patristica* 7, Berlin 1966, s. 159-169.
- Drobner H.R. von, *Gregor von Nyssa, Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982.

- Ferguson E., *Preaching at Epiphany: Gregory of Nyssa and John Chrysostom on Baptism and the Church*, „Church History” 66/1 (1997) s. 1-17.
- Ferguson E., *The Typology of Baptism in the Early Church*, „Restoration Quarterly” 8/1 (1965) s. 41-52.
- Hoek A. van den, *The „Catechetical” School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage*, „The Harvard Theological Review” 90/1 (1997) s. 59-87.
- Kieling M., *Katechumenat i chrzest na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, „Vox Patrum” 52/1 (2008) s. 439-453.
- Leemans J., *On the Date of Gregory of Nyssa’s First Homilies on the Forty Martyrs of Sebaste (Mart. Ia and Ib)*, „The Journal of Theological Studies” 52 (2001) s. 92-97.
- Lundberg P., *La typologie baptismale dans l’ancienne Église*, Uppsala 1942.
- Mossay J., *Les fêtes de Noël et d’Épiphanie. D’après les sources cappadociennes du IV^e siècle*, Louvain 1965.
- Ostmeyer K.H., *Taufe und Typos: Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1. Korinther 10 und 1. Petrus 3*, Tübingen 2000.
- Pietras H., *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 5-15.
- Pochwat J., *Chrzest w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju i Wyjścia w homiliach św. Cezarego z Arles*, „Polonia Sacra” 24/4 (2020) s. 25-101.
- Renaut L., *Moïse, Pierre et Mithra, dispensateurs d’eau: figures et contre-figures du baptême dans l’art et la littérature des quatre premiers siècles*, w: *Fons vitae: baptême, baptistères et rites d’initiation*, red. I. de Foletti, Roma 2009, s. 39-64.
- Skarsaune O., *Baptismal Typology in Barnabas’ 8 and the Jewish Background*, w: *The Second Century, Tertullian to Nicaea in the West, Clement and Origen, Cappadocian Fathers*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 18/3, Leuven 1989, s. 221-228.
- Spieser J.M., *Les représentations du Baptême du Christ à l’époque paléochrétienne*, w: *Fons vitae: baptême, baptistères et rites d’initiation*, red. I. de Foletti, Roma 2009, s. 65-88.
- Szczur P., *Typologia i topografia wczesnochrześcijańskich baptysteriów. Próba spojrzenia teologiczno-historycznego*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 365-394.
- Talley T., *The Origins of the Liturgical Year*, Collegeville 1991.
- Żelazny J.W., *Mary in the Annunciation as a Type of Baptism*, „Vox Patrum” 80 (2021) s. 211-220.