

Ks. Stanisław STREKOWSKI (Elk)

WCIELENIE SYNA BOŻEGO W UTWORACH ŚW. GRZEGORZA Z NYSSY

Tajemnica wcielenia Słowa Bożego u Grzegorza z Nyssy stanowi fundament jego argumentacji w polemikach przeciwko kontrowersji ariańskiej – w szczególności zaś Eunomiuszowi – co możemy odkryć śledząc treść najdłuższego utworu, jakim jest traktat *Contra Eunomium, Refutatio confessionis Eunomii*, a także pisma przeciwko Apolinaremu z Laodycei: *Ad Theophilum adversus Apollinaristas* oraz *Antirrheticus adversus Apollinarium, Oratio catechetica magna* i *In Canticum canticorum*¹.

1. Elementem bardzo ważnym w ujmowaniu tajemnicy wcielenia Syna Bożego u Grzegorza z Nyssy jest jego doktryna o niepoznawalności Boga. Widoczny dystans występujący pomiędzy nieskończonością i doskonałością Boga a skończonością i ograniczonością stworzenia w tym również i człowieka, który owszem jest koroną stworzeń, lecz żadną miarą nie jest w stanie bezpośrednio poznać i opisać natury Stwórcy, został przez Nyssenńczyka zauważony i opracowany w różnych aspektach, szczególnie w kontekście polemiki z racjonalizmem Eunomiusza. W tym właśnie Grzegorz różni się znacząco od Aleksandryjczyków, u których ten aspekt został zaledwie zarysowany, w jego ślady pójdzie później i wydatnie rozwinie tę doktrynę, która w historii teologii znana jest jako teologia apofatyczna². Pytanie fundamentalne, które w kontekście tej doktryny należy postawić to: jak to możliwe, aby transcendentny, niepojęty, nieskończony Bóg przyjął ludzką naturę, która przecież jest ograniczona i daleka od doskonałości Stwórcy? Dlaczego i w jaki sposób się to dokonało, oraz jakie były skutki wcielenia?

W kontekście polemiki z przeciwnikami chrześcijaństwa Biskup z Nyssy rozwija w *Wielkiej mowie katechetycznej* swoją doktrynę o tajemnicy wcielenia dając praktyczne wskazówki katechizującym. Odnosi się przede wszystkim do

¹ Wydania krytyczne tych dzieł znaleźć możemy w PG 44-46 lub *Gregorii Nysseni Opera*, edd. W. Jaeger et alii, Leiden 1960nn (dalej skrót GNO).

² Por. W. Völker, *Gregorio di Nissa. Filosofo e mistico*, Milano 1993, 45n.

Żydów jak i pogan twierdząc, że wcielenie (σάρκωσις) Syna Bożego „odrzucą jedni i drudzy uważając je za niewiarygodne i niegodne Boga”³. Sposobem na przekonanie opozycjonistów do tej prawdy jest następujące rozumowanie: Stwórca uczynił świat przez Słowo i Mądrość. Słowo zaś jest samoistną mocą, pragnącą dobra i zdolną wszystko uczynić, co zechce. A zatem jest przyczyną stworzenia świata i człowieka. Bóg z miłości powołał człowieka do bytu, który istnieje po to, aby uczestniczył w Bożych dobrach. Do tego celu ludzka natura winna być odpowiednio wyposażona, czyli człowiek musiał być spokrewniony z Tym, w którego rzeczywistości miał brać udział.

„Stąd to otrzymał w darze życie, mowę, mądrość i wszystkie godne Boga dobra, by przez nie pragnął tego, co jest mu pokrewne. A ponieważ do dóbr Bożej naturze przysługujących należy wieczność, nie mogło człowiekowi i tego dobra w pełnym uposażeniu brakować. Musiał mieć nieśmiertelność, by przez wrodzoną siłę to także mógł poznać, co nad nim się wznosi, i by pragnął wiecznego Boga [...]. W podobieństwo bowiem, wznoszącym się aż do obrazu, zawiera się cały szereg własności, jakie przysługują Bogu”⁴.

Wcielenie zatem według Grzegorza łączy się ściśle z dziełem stworzenia. Jak podkreśla A. Hamman, po stworzeniu bieg historii – według Grzegorza – jest ukierunkowany na przyjście Zbawiciela. Tylko On jest w stanie naprawić zachwiany upadkiem człowieka porządek panujący ongiś we wszechświecie⁵.

Upadek człowieka przyniósł w konsekwencji obecny stan, w którym wszyscy żyjemy. Człowiek zaś we wszystkim do Boga podobny musiał sam decydować o sobie i być wolnym, w następstwie tego osiągnięcie dóbr związane zostało z nagrodą za cnotę⁶. Zło, które jest brakiem dobra, jak ciemność brakiem światła, nie jest dziełem Boga, lecz dzięki wolnej woli wyborem tego, co gorsze, zamiast tego co lepsze. „Jeśli ktoś w pełnym świetle zamknie oczy, nie może winić słońca, że nic nie widzi”⁷. Potrzebne zatem było człowiekowi zbawienie, bez którego nie mógłby doznać odnowienia stworzony przez Boga świat, w który wkradło się zło na skutek upadku człowieka.

„Chodź tu będzie o narodzenie się Boga na sposób ludzki i Jego wzrastania z dziecka ku pełnej dojrzałości... o smutek i płacz, o fałszywe oskarżenie i sąd, o krzyż i śmierć i złożenie w grobie. Wszystkie te rzeczy wzięte razem z tajemnicą utrudniają wiarę małoduszny, tak że nie chcą oni przyjąć dalszej prawdy: zmar-

³ *Oratio catechetica magna* 5, GNO 3/4, 15, tłum. W. Kania: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, wstęp i opracowanie ks. E. Stanula, PSP XIV, Warszawa 1974, 135.

⁴ Tamże, GNO 3/4, 16, PSP 14, 136, por. E. Corsini, *Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nyse*, w: M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse*, Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 Septembre 1969), Leiden 1971, s. 111.

⁵ Por. A. Hamman, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Milano 1991, 52.

⁶ Por. *Oratio catechetica* 5, GNO 3/4, 17, PSP 14, 137.

⁷ Tamże 7, GNO 3/4, 28, PSP 14, 142; por. Cz. S. Bartnik, *Teologia historii*, Lublin 1999, 462.

tychwstanie, niewątpliwie godnego Boga, a czynią to z powodu śmierci, która – jak oni sądzą – Bogu nie przystoi... Bogu przystoi wszystko, co jest w zasięgu dobra”⁸.

Grzegorz podkreśla jednak, iż rozum ludzki nie jest w stanie ogarnąć i wyjaśnić, w jaki sposób dusza łączy się z ciałem mówiąc:

„Jak przekonani jesteśmy, że dusza jest czymś różnym od ciała, gdyż opuszczone przez nią, staje się ono martwe i bezsilne, a jednak nie rozumiemy ich złączenia, tak też przyznajemy, że pod względem wspaniałości natura Boska różni się od śmiertelnej i podległej zniszczeniu naturze ludzkiej, choć nie zdołamy pojąć sposobu zjednoczenia Boskości z człowieczeństwem. Nie wątpimy jednak w narodzenie Boga w ludzkiej naturze, a to z powodu poświadczonych historycznie cudów, lecz jak to się stało, nie możemy wiedzieć, bo to przewyższa nasz rozum”⁹.

Według Nysseńczyka dowodem na objawienie się Boga w ciele są Jego dzieła, tak jak na istnienie Boga nie ma niczego innego niż świadectwa Jego dzieł. Dokonane przez Chrystusa cuda bezsprzecznie wskazują na Jego Boską i ludzką naturę:

„Przecież tylko Bóg może dać ludziom życie, Bóg tylko może żyjących przez swą opatrzność utrzymywać w bycie, Bóg tylko daje im pokarm i napój, póki żyją w ciele, Bóg tylko uzdrowia chorych, Bóg tylko panuje nad wszystkimi – nad niebem, morzem powietrzem, niebem, Bóg tylko ma moc nad śmiercią i zniszczeniem”¹⁰.

W tym samym kontekście innego wymiaru nabiera skądinąd naturalne zjawisko, jakim są narodziny i śmierć, ponieważ to, co poprzedziło pierwsze i nastąpiło po drugim, nie ma nic wspólnego z naszą ludzką naturą, czego przejawem jest myśl Grzegorza:

„Nie poprzedziła Jego narodzenia rozkosz, ani po jego śmierci nie nastąpiło skażenie”¹¹. „... Skoro Jego narodzenie było wolne od rozkoszy, a życie od grzechu, to czyż jest jeszcze miejsce dla prawdziwej dolegliwości, w której uczestnikiem byłby Bóg naszej religii?”¹²

Biskup z Nyssy wskazuje następnie na fakt, że Chrystus jest Bogiem, ponieważ to, co się o Nim głosi przekracza jakiegokolwiek granice natury stworzonej. Przyjmując fakt, iż się narodził to nie jest bynajmniej rzeczą logiczną negować sposób, w jaki się narodził, a narodził się z Dziewicy. Przyjmując zaś fakt jego śmierci, konsekwentnie słuchając przekazu o niej należy przyjąć

⁸ *Oratio catechetica* 9, GNO 3/4, 36-37, PSP 14, 146.

⁹ Tamże 11, GNO 3/4, 39, PSP 14, 148.

¹⁰ Tamże 12, GNO 3/4, 40, PSP 14, 148-149.

¹¹ Tamże 13, GNO 3/4, 41, PSP 14, 149.

¹² Tamże 16, GNO 3/4, 47, PSP 14, 152.

fakt Jego zmartwychwstania, który wykracza poza prawa natury. Główną przyczyną wcielenia Syna Bożego jest – według Grzegorza – miłość:

„Nasza chora natura potrzebowała lekarstwa, upadły człowiek potrzebował kogoś, kto by go podniósł; potrzebował ożywiciela, ten, co stracił życie; potrzebował przewodnika na drodze do dobrego ten, co odsunął się od uczestnictwa w dobru; potrzebował światła ten, co był zamknięty w ciemności; potrzebował odkupiciela jeniec, pomocnika więźni, oswobodziciela jęczący w niewoli. Czyż to za małe pobudki, aby skłonić Boga do zstąpienia między ludzi, znajdujących się w cierpieniu i w nędzy?”¹³

I rzeczywiście tylko Bóg istnieje bezwarunkowo, o czym mówi Grzegorz odwołując się do tekstu Prz 8, 22, identyfikuje Mądrość z Synem Bożym a to oznacza, iż jedynie byt boży istnieje bez jakiegokolwiek przyczyny, podczas gdy człowieczeństwo Chrystusa posiada jako podstawę przyczynę, którą jest zbawienie człowieka¹⁴. Narodzenie się Syna Bożego nie mogło dokonać się w grzechu, gdyż wtedy przeciwnicy chrześcijaństwa mogliby nam zarzucić, iż głosimy o naturze Bożej to, co żadną miarą Bogu nie przystoi. Nie może też mieć jakiegokolwiek wagi argument wysuwany przez przeciwników chrześcijaństwa, iż mała i ograniczona natura ludzka nie może żadną miarą objąć nieskończoną wielkość, którą jest Bóg, albowiem tak jak dusza ludzka, pomimo swego naturalnego połączenia z ciałem może wszędzie przebywać, tak również człowieczeństwo w niczym nie ogranicza natury Boskiej.

2. W Liście do Teofila przeciwko Apolinarystom Grzegorz z całą mocą twierdzi, iż jest rzeczą absurdalną rozróżniać w Chrystusie naturalnego Syna Bożego i syna adoptowanego, ponieważ jest On jednorodzony, który objawia się we wcieleniu:

„Jeśli się weźmie objawienie jednorodzonego Syna Bożego za pośrednictwem ciała, które łączy się z ekonomią zbawienia dla utrzymania tego, że istnieje inny syn licząc wszystkie objawienia dane świętym te mianowicie, które dokonały się przed objawieniem się jednorodzonego Syna Bożego w ciele i te, które są przeznaczone jeszcze dla tych, którzy byli tego godni, udowodniłoby się, że istnieje wielu Synów w związku z liczbą objawień Bożych: dla niego bowiem jednym Synem jest ten, który miał do czynienia z Abrahamem, innym jest ten, który objawił się Izaakowi, jeszcze innym jest ten, który zmagał się z Jakubem; innym jest ten, który objawił się Mojżeszowi w różnych epifaniach: w świetle, w ciemności, w kolumnie obłoku, w wizji oblicza...”¹⁵

¹³ Tamże 14, GNO 3/4, 43, PSP 14, 150.

¹⁴ Por. P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3*, Roma 1975, 194.

¹⁵ *Ad Theophilum adversus Apollinaristas 2*, GNO 3/1, 122: οὐ γάρ, ἐπειδὴ ὁ τῶν αἰῶν αἰῶνων ποιητὴς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὄφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνα-

W następnych natomiast rozdziałach Nysseńczyk dowodzi, że Syn Boży objawia się w ciele po to, aby przyjąć słabość ludzkiej natury oraz wskazuje na fakt, iż natura ludzka Chrystusa nie jest innym synem, ponieważ przyjmuje przekształcając się właściwości Słowa. Pogląd ten był charakterystyczną cechą dla Apolinarego i jego zwolenników¹⁶. To Boże Słowo zaś objawiając się w ciele zachowuje swoje własne boskie atrybuty a natura ludzka zbawia się stając się tym, czym jest bóstwo¹⁷. Dzięki zjednoczeniu i przekształceniu ciała w Chrystusie można określać człowieczeństwo imionami Bożymi, a w stosunku do Jego Bóstwa stosować przymioty dotyczące doskonałego człowieka¹⁸.

Przytoczone tutaj tezy Grzegorza w jakiś sposób mieszczą się w nurcie poglądów tradycyjnie wyrażanych przez środowiska chrześcijańskie podkreślające znaczenie, jakie miało dla ludzkości wcielenie Syna Bożego. Przede wszystkim warto podkreślić fakt, że Bóg objawia się stopniowo stosownie do zdolności poznawczych prezentowanych przez adresatów objawienia. W chwili wcielenia ludzkość była pogrążona w wielkiej nędzy moralnej. Fakt ten został wyszczególniony wyraźnie przez św. Ireneusza z Lyonu, który wyjaśniał w odmienny sposób, w jaki Bóg objawiał się w Starym i w Nowym Testamencie zależnie od tego, w jaki sposób człowiek był przygotowany na przyjęcie

στροφή, διὰ τοῦτο δύο υἱοὶ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν ἀριθμοῦνται, εἰς ὁ ποιητὴς τῶν αἰῶνων καὶ ἄλλος ὁ ἐπὶ τῷ τέλει τῶν αἰῶνων διὰ σαρκὸς φανερωθεὶς τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ. εἰ γὰρ τὴν οἰκονομικὴν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ διὰ σαρκὸς ἐπιφάνειαν εἰς ἕτερον υἱοῦ κατασκευὴν λαμβάνοι, οὗτος, ἀριθμησας [καὶ] πάσας τὰς τοῖς ἁγίοις γεγενημένας Θεοφανείας <τάς> πρὸ τε τῆς κατὰ σάρκα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ φανερώσεως καὶ τὰς μετὰ ταῦτα ἄλλιν τοῖς ἀξίοις γεγενημένας, κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῆς θεικῆς ἐπιφανείας υἱῶν πλῆθος εἶναι κατασκευάσει καὶ ἔσται αὐτῷ εἰς μὲν υἱὸς ὁ τῷ Ἀβραάμ χρηματίσας, ἕτερος δὲ ὁ ἐπιφανείς τῷ Ἰσαάκ καὶ ἄλλος ὁ τῷ Μωσῆ φανείς ἐν διαφόροις ἐπιφανείαις, ἐν φωτὶ, ἐν γνόφῳ, ἐν στύλῳ νεφέλης, ἐν τῇ κατενώπιον ὄψει, ἐν τοῖς ὀπισθοῖς.

¹⁶ Por. tamże, 5, GNO 3/1, 124-125: Εἰ μὲν οὖν τὸ θεῖον ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ γεγόμενον καὶ ἐν τῷ θνητῷ τὸ ἀθάνατον καὶ τὸ δυνατόν ἐν τῷ ἀσθενεῖ καὶ ἐν τῷ τρεπτῷ τε καὶ φθειρομένῳ τὸ ἀναλωϊώτων τε καὶ ἀφθαρτον ἐφήκεν ἐπιμεῖναι τὸ θνητὸν τῷ θνητῷ ἢ τῇ φθορᾷ τὸ φθαρτὸν καὶ ἄλλα τοῖς ἄλλοις κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, εἰκότως ἂν τις δυάδα τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ ἐνεθεώρησεν, τῶν κατὰ τὸ ἐναντίον θεωρουμένων ἐκότερον ἰδιαζόντως ἐφ' ἑαυτοῦ ἀριθμῶν. εἰ δὲ τὸ θνητὸν ἐν τῷ ἀθανάτῳ γεγόμενον ἀθανασία ἐγένετο, ὁμοίον <δέ> καὶ τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν μετέβαλε καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὡσαύτως πρὸς τὸ ἀπαθές τε καὶ θεῖον μετεποιήθη, τίς ὑπολείπεται λόγος ἔτι τοῖς εἰς δικτὴν διαφορὰν τὸ ἔν διασχίζουσιν.

¹⁷ Por. tamże, 8, GNO 3/1, 127: τὸ δὲ δυνατόν καὶ μέγα καὶ ἀφθαρτον καὶ ἀιδίδιον. ἐπεὶ δὲ πάντων τῶν τῷ θνητῷ συνεπιθεωρουμένων ἐν τοῖς τῆς θεότητος ἰδιώμασι μεταποιηθέντων, ἐν οὐδενὶ καταλαμβάνεται ἡ διαφορὰ (ὅπερ γὰρ ἂν τις ἴδῃ τοῦ υἱοῦ, θεότης ἐστί, σοφία, δύναμις, ἁγιασμός, ἀπάθεια), πῶς ἂν διαφοῖτο τὸ ἐν εἰς δικτὴν σημασίαν, μηδεμίαν διαφορὰς τὸν ἀριθμὸν μεριζούσης.

¹⁸ Por. tamże, 9, GNO 3/1, 128: εἰ οὖν καὶ τὸ ἀνθρώπινον οὐκ ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἰδιώμασι δείκνυται ἀλλὰ κύριος τῆς δόξης ἐστίν, οὐκ ἂν δέ τις εἰπεῖν δύο κυρίους δόξης τολμήσειεν, μαθὼν ὅτι Εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, πόθεν ἡμῖν ἐπικαλοῦσιν τῶν υἱῶν τὴν δυάδα οἱ τὴν καθ' ἡμῶν κατηγορίαν εὐπόσοπον ἀφορμὴν εἰς τὴν κατασκευὴν τῶν ἰδίων ὑπολήψεων προβαλλόμενοι.

skierowanego doń objawienia. Jednakże trzeba zauważyć pewne różnice w interpretowaniu tego faktu ze strony Nysseńczyka w stosunku do Ireneusza, dla którego wcielenie stanowiąc apogeum Objawienia dokonuje się w chwili, gdy człowiek jest właśnie odpowiednio przygotowany przez Ducha Świętego, mówiącego przez proroków na jego przyjęcie. Dla Grzegorza natomiast wcielenie, będąc najbardziej znaczącą interwencją Boga w dziejach ludzkości, dokonuje się wtedy, gdy człowiek znajdował się na samym dnie przepaści, w największym moralnym upodleniu. To również wyjaśnia, dlaczego Słowo stało się ciałem. Grzech bowiem polega na skupieniu całej uwagi człowieka na materię zamiast na obraz Słowa, który znajduje się w ludzkiej duszy. Człowiek skupiony na wartościach, które prezentuje świat materialny, staje się niezdolny do skupienia całej swojej uwagi na Słowo. Ale właśnie Logos w swojej dobroci i miłosierdziu staje się ciałem i przyciąga uwagę człowieka upadłego poprzez swoje dzieła dokonane w ciele¹⁹.

3. Według Grzegorza poprzez wcielenie Syn Boży ukazuje nam wzajemne relacje zachodzące pomiędzy Osobami Trójcy Świętej²⁰. Chrystus jest Bogiem nie dlatego, że to, co w Nim jest boskiego ma znamiona tego, co jest wyłącznie ziemskie, a to, co z nieba pochodzi, jest ludzkie, lecz dlatego, że moc Najwyższego ukryła się w ludzkiej naturze. Ciało ożywione przyjęte przez Boga jest obdarzone zdolnością intelektualną. Odwołując się do tekstów św. Pawła Apostoła Grzegorz twierdzi, że Chrystus jest człowiekiem duchowym nie dlatego, że jest pozbawiony ducha lub intelektu ludzkiego, lecz dlatego, że jest wolny od jakiegokolwiek grzechu. Chrystus nie preegzystuje w wieczności w ciele, ponieważ jest ono stworzone i materialne, a więc związane z czasem. Bóg wcielony przed wiekami (θεὸς ἔνσαρκος πρὸ αἰώνων) byłby pozbawiony swego bardzo ważnego atrybutu, jakim jest niezłożoność bytu, jego prostota

¹⁹ Por. Athanasius, *De incarnatione* 11, SC 199, 3-4-306, tłum. M. Wojciechowski, PSP 61 (Warszawa 1998), 32-33: „Żeby zatem tak się nie stało, w dobroci swojej udziela im uczestnictwa we własnym Obrazie, Panu naszym Jezusie Chrystusie, stwarza ich na swój obraz i podobieństwo, aby dzięki takiej łasce znając Obraz (mówię o Słowie Ojca) mogli dzięki niemu zyskać pojęcie o Ojcu, a znając twórcę żyć szczęśliwym i prawdziwie błogosławionym bytowaniem. Ludzie jednak znowu w obłąkaniu zlekceważywszy daną im w ten sposób łaskę, tak daleko odeszli od Boga i tak zbrukali swą duszę, że nie tylko zapomnieli pojęcie o Bogu, jakie mieli, lecz również coraz to coś innego zaczęli sobie wytwarzać. Na miejsce prawdy bożki sobie kreowali i rzeczy nie istniejące bardziej czcili niż istniejącego Boga, raczej stworzenie niż tego, który je stworzył czyniąc przedmiotem kultu – a co najgorsze, przenieśli cześć dla Boga na drewno, na kamienie, na wszelkie tworzywo i na ludzi, więcej jeszcze takich rzeczy czyniąc, jak to już poprzednio zostało powiedziane”; zob. R. Leys, *L’image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris 1951, 24; T. Di Stefano, *Dialettica d’immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, Perugia 1975, s. 92; A. Hamman, *L’uomo immagine somigliante di Dio*, dz. cyt., 52n.

²⁰ Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, 48.

(ἀσύνθετον). Logos przyjmując całą ludzką naturę uczynił to w tym celu, aby dzięki niemu cała ludzkość mogła zostać przebóstwiona, gdyż On jest w tym względzie pierwszym, w ślad za którym pójdą inni²¹. Zbawiciel bierze na siebie całego człowieka i staje się jednością z nim, aby uwolnić go od grzechu. Gdy zaś ciało oddzieli się od duszy w Chrystusie z racji śmierci, to jednak bóstwo pozostaje zjednoczone tak z jednym jak i drugim elementem i doprowadza do największego objawienia boskości, którym jest zmartwychwstanie. Według Grzegorza bowiem gdy dusza oddzieli się od ciała w Chrystusie, nie dzieli się z nimi to, co jest proste i niezłożone (czyli bóstwo), lecz przeciwnie, tym elementom pozwala stać się na powrót jednością; czymś jednym co było wcześniej podzielone na skutek niewidzialności, która to cecha należy się Logosowi z natury²². Chrystus jest Bogiem tak samo jak Ojciec, i człowiekiem podobnym do nas dzięki tajemnicy objawionej Dziewicy Maryi, albowiem człowiek, który jest w Chrystusie, nosi własne imię zgodnie ze swoją ludzką naturą, gdy w tajemnicy zwiastowania Dziewicy przez Archanioła Gabriela został nazwany Jezusem, lecz Jego boska natura nie może być nazwana żadnym właściwym i precyzyjnym imieniem. Ale właśnie w Nim te dwie rzeczywistości połączyły się w nierozzerwalną jedność, a przez to również Bóg zostaje nazwany w kontekście tego, co prezentuje Jego rzeczywistość ludzka. Natura ludzka wznosząc się razem z naturą boską Chrystusa do nieba, zostaje wywyższona ponad wszelkie stworzenie. Grzegorz odwołuje się tutaj do tekstu Flp 2,9-10²³.

Prawdą jest to, że Chrystus w chwili wcielenia stał się podobnym do ludzi, lecz nie oznacza to wcale, że stał się człowiekiem pozbawionym ludzkiego intelektu, jak utrzymywali apolinaryści. Prawdą jest również, że Chrystus stał się człowiekiem bez sławy i chwały, czyli niewolnikiem w kontekście istniejącego prawa, lecz nie oznacza to, że stał się człowiekiem bez intelektu, ale to, że stał się „grzechem” dla nas²⁴. Chrystus jako człowiek cierpi, a następnie zostaje obdarzony chwałą, lecz jako Bóg posiada chwałę od zawsze. Bóg wciela się

²¹ Por. *Antirrheticus adversus Apollinarium* 16, GNO 3/1, 151: θεὸς ἔνσαρκος πρὸ αἰῶνων, ὁστώδης τις καὶ τετριχωμένος καὶ δέσματι καὶ νευροῖς καὶ σαρκὶ καὶ πιμελαῖς διεληγμένος καὶ ἐκ διαφόρων συγκαίμενος καὶ τὸ ἅπλοῦν τε καὶ ἀσύνθετον ἐν ἑαυτῷ μὴ ἔχων, ὃ ἐν ἀρχῇ ὢν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὢν, ὃ ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν τῇ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν κοινωνία σὰρξ ὑπὸ φιλανθρωπίας γενόμενος, διὰ τοῦτο τῷ ἀνθρώπῳ ἀνακαρθεὶς καὶ πάσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἡμετέραν φύσιν δεξάμενος, ἵνα τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσει συμαποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον διὰ τῆς ἀπαρχῆς ἐκείνης παντός συναγαζομένου τοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν φυράματος.

²² Por. tamże, 17, GNO 3/1, 153-154: οὕτω τοίνυν καὶ ἐν τῷ θανάτῳ γίνεται καὶ ὑπὸ τοῦ θανάτου οὐ κυριεύεται. τὸ μὲν γὰρ σύνθετον μερίζεται τὸ δὲ ἀσύνθετον λύσιν οὐκ ἐπιδέχεται ἀλλὰ παραμένει μὲν <ἐν> τῷ μερισμῷ τοῦ συνθέτου ἢ ἀσύνθετος φύσις καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ σώματος ἀποχωρούσης οὐθετέρου χωρίζεται. τεκμήριον δὲ ἡ ἐνέργεια, καθὼς εἴρηται, ἐπὶ μὲν τοῦ σώματος τὴν ἀφθοασίαν, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τὴν ἐν παραδείσῳ διαγωγὴν ἐνεργήσασα. οὐ μὴν συνδιασχίζεται τῷ χωρισμῷ τούτων ὁ ἅπλοῦς καὶ ἀσύνθετος, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον ἐν ἐργάζεται: τῷ γὰρ καθ' ἑαυτὸν ἀδιαρέτω ταὶ τὸ διρηγμένον εἰς ἔνωσιν ἄγει.

²³ Por. tamże, 21-22, GNO 3/1, 158-161.

²⁴ Por. tamże, 24, GNO 3/1, 165n.

w człowieka rodząc się z Dziewicy Maryi (ἐν τῇ παρθένῳ) pod postacią niewolnika, którego następnie wynosi do godności boskiej²⁵. Chrystus z pewnością nie jest aniołem, jak twierdził Ariusz, ani też nie jest człowiekiem preegzystującym, jak chciał Apolinary i jego zwolennicy, lecz jest prawdziwym Bogiem, który zjednoczył się z naturą ludzką w tym celu, aby zniszczyć to, co uniemożliwia człowiekowi osiągnięcie prawdziwego szczęścia, to jest grzech²⁶. W Chrystusie bowiem łączy się z prawdziwym Bogiem cały, doskonały człowiek, jak tego uczą zarówno św. Jan, jak i św. Paweł. Jeśli bowiem to, co nazywamy duchem, jest równoważnikiem intelektu, to żaden chrześcijanin nie powie, że natura ludzka „pomieszala” się z naturą boską, lecz że się z nią zjednoczyła²⁷. Chrystus jako prawdziwy Bóg jest święty, mądry i potężny, albowiem identyfikuje się ze świętością, mądrością i mocą Bożą, natomiast jako człowiek jest nim dzięki uczestnictwu²⁸. W Chrystusie również ciało, a nie tylko Jego bóstwo, poddane było prawom śmierci charakterystycznej dla natury ludzkiej. W Nim także są dwie wole: wola ludzka poddająca się strachowi i innym uczuciom, oraz wola boska, która w Chrystusie jest identyczna z wolą Ojca (ἐν τῷ υἱῷ καθορῶμεν, εἰ οὖν ἐν τῷ υἱῷ τὸ πατρικόν ἐστι θέλημα, ὁ δὲ πατήρ). Nie zależy od woli Pana to, że niektórzy dostępują zbawienia, a inni idą na zatracenie, albowiem sami ludzie na podstawie swego własnego wyboru albo się zbawiają albo giną przyjmując lub odrzucając skierowane do nich słowo Boże²⁹. Ważną myślą Grzegorza jest również ta, iż ktokolwiek przypisuje Bogu uczucia ludzkie, traktuje ciało Chrystusa jako ciało pozorne³⁰. Mieści się to doskonale w kontekście polemiki z apolinarystami. Przekazy ewangeliczne potwierdzają niezbić realność człowieczeństwa Chrystusa, jakkolwiek by się nie chciało nazwać jego prawdziwego zjednoczenia z bóstwem³¹. Jakkolwiek również można rozumieć człowieka, nie można wyjaśnić jedności natur Chrystusa na bazie składników tworzących człowieka. W Chrystusie współistnieją zarówno intelekt ludzki, jak i mądrość Boża. Obecność intelektu ludzkiego w niczym nie pomniejsza, ani nie uszczupla doskonałości Chrystusa ani

²⁵ Por. tamże, 26, GNO 3/1, 168-170.

²⁶ Por. tamże, 27, GNO 3/1, 170-172.

²⁷ Por. tamże, 27, GNO 3/1, 172: Ἄλλὰ, φησί, λέγειν ἡμᾶς ὅτι ὁ σταυρωθεὶς οὐδὲν εἶχε θεϊκὸν ἐν τῇ ἑαυτοῦ φύσει οὐδὲ αὐτὸ τὸ κυριώτατον, ὃ ἐστὶ πνεῦμα. πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην συκοφαντίαν πρόχειρος ἢ ἐκ τῆς ἀρνήσεώς ἐστιν ἀπολογία. εἰ γὰρ τὸ πνεῦμα νοῦν ὁ Ἀπολινάριος οἶεται, οὐδεὶς τῶν Χριστιανῶν λέγει τὸν ἀνακραθέντα τῷ θεῷ ἄνθρωπον ἡμῶν εἶναι, ἀλλ' ὅλον προσφύηνα τῇ θεῖα δυνάμει. πᾶσιν οὖν ἂν ἐθέλοι τις τὰ μέρη τοῦ ἀνθρώπου προσαγορεύειν ὀνόμασιν, εἴτε νοῦν εἴτε πνεῦμα εἴτε καρδίαν λέγεται γὰρ παρὰ τῆς γραφῆς ἐπὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ τὰ τρία. τὸ Καρδίαν καθαρὰν πτίσων ἐν ἐμοί, ὁ θεός; zob. B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Namur 1994, 238.

²⁸ Por. *Antirrheticus adversus Apollinarianum*, 29, GNO 3/1, 174.

²⁹ Por. tamże, 30-33, GNO 3/1, 176-182.

³⁰ Por. tamże, 34, GNO 3/1, 182n.

³¹ Por. tamże, 35, GNO 3/1, 183.

Jego jedności³². Natomiast fakt, że intelekt ludzki podlega zmianom, nie jest wystarczającym motywem, aby stwierdzić, iż Chrystus go nie posiadał, ponieważ również ludzkie ciało podlega różnorodnym zmianom. Tylko obecność ludzkiego intelektu pozwala pojąć jako wolne zjednoczenie Boga z człowiekiem w Chrystusie, który będąc doskonałym człowiekiem jest również w pełni Synem Bożym, ponieważ natura ludzka jest przekształcona w naturę boską i nie podlega zniszczeniu³³. W Chrystusie Bóg przemawia do ludzi poprzez Jego człowieczeństwo. Grzegorz odwołując się do mowy apologetycznej Jezusa, którą przytacza św. Jan w swojej Ewangelii, podkreśla fakt, iż Prawdę usłyszeć można za pośrednictwem człowieczeństwa Chrystusa. To nie był człowiek, który mówił prawdę, lecz najwidoczniej przemawiał przez człowieka Bóg. Człowieczeństwo jest zatem pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi, do których Bóg kieruje swoje słowa. Natura ludzka bowiem nie może zbliżyć się do bliskiego obcowania z Bogiem i dlatego potrzebuje głosu z nią spokrewnionego i tej samej natury, za pośrednictwem którego będzie możliwe w jakimś stopniu pojąć ową moc pochodzącą z wysoka³⁴. Natomiast jedynie na podstawie faktu, że Chrystus jest doskonałym pełnym człowiekiem, nie można nazywać Go człowiekiem-Bogiem, albowiem jest On po prostu Bogiem objawionym w naturze ludzkiej w celu jej zbawienia³⁵. Chrystus bowiem umiera i zmartwychwstaje jako człowiek, zwyciężając w ten właśnie sposób śmierć³⁶. Chrystus istnieje od zawsze, ponieważ od zawsze Jednorodzony jest ustanowiony Panem wszechświata przez Ojca w Duchu Świętym. Jednorodzony Bóg, Chrystus i Pan od zawsze stając się człowiekiem w ostatnich czasach powołał naturę ludzką do współdziałania w swojej Boskiej chwale³⁷. Bóstwo Chrystusa, mimo iż nie podlega cierpieniom, uczestniczy w męce wtedy, gdy przyjmuje na siebie mękę człowieka, z którym zostało ściśle zjednoczone. Przed wcieleniem Słowo nie było jeszcze człowiekiem jak wszyscy inni, lecz po dokonaniu dzieła zbawienia stało się człowiekiem nie podlegającym zniszczeniu³⁸. Po śmierci

³² Por. tamże, 40-41, GNO 3/1, 191n.

³³ Por. tamże, 43-44, GNO 3/1, 197n.

³⁴ Por. tamże, 45, GNO 3/1, 204: *Νυνὶ δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ἀνθρώπων ὅς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα, ὁρᾷς ἐν τοῖς λεγομένοις, τί τὸ ἀποκρινόμενον ὁ λόγος ὑπέδειξεν εἰπών. Ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι; οὐ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ τὸν ἀνθρώπων, δι' οὗ ἐφθέγγετο ἡ ἀλήθεια. οὐ γὰρ ἄνθρωπος ἦν ὁ λαλῶν τὴν ἀλήθειαν. ἀλλὰ δηλονότι ὁ μὲν λαλῶν θεὸς ἦν, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐμεοῖτε προὐς τοὺς ἀνθρώπους τῆ ἰδία φωνῇ τὸ λεγόμενον. δι' ὃ καὶ μεσότης λέγεται θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ὡς οὐ δυναμένης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀκράτως προσμίξει τῆ τοῦ θεοῦ συνουσίᾳ καὶ διὰ τοῦτο δεομένης τῆς συγγενοῦς αὐτῇ καὶ κατὰ φύσιν φωνῆς, δι' ἧς εἰκὸς χωρεῖσθαι τὴν ἄνωθεν δύναμιν. καταλειπτέον καὶ τοῦτο, πρὸς δὲ τὸ ἐφεξῆς τρεπτέον τὸν λόγον.*

³⁵ Por. tamże, 51, GNO 3/1, 214n.

³⁶ Por. tamże, 53, GNO 3/1, 217.

³⁷ Por. tamże, 55, GNO 3/1, 221.

³⁸ Por. tamże, 56, GNO 3/1, 223: *ἀλλὰ πάντοτε μὲν ὁ Χριστὸς καὶ πρὸ τῆς οἰκονομίας καὶ μετὰ τοῦτο ἄνθρωπος δὲ οὔτε πρὸ τούτου οὔτε μετὰ ταῦτα, ἀλλ' ἐν μόνῳ τῷ τῆς οἰκονομίας*

bóstwo będąc zjednoczone z duszą i ciałem dokonuje zmartwychwstania Chrystusa, a w Nim zmartwychwstania tych wszystkich, którzy naśladowali Jego mękę w sakramencie chrztu. Bóg nie może stać się intelektem Chrystusa bez przemiany siebie samego, a dokonując tego przestałby być Bogiem. Po zmartwychwstaniu człowieczeństwo Chrystusa przemienia się w bóstwo³⁹.

4. Również *III Homilia do Pieśni nad Pieśniami* odnosi się bezpośrednio do tajemnicy wcielenia Syna Bożego, które otwiera szeroko drzwi na spotkanie człowieka z Bogiem. Oblubieniec jest już obecny: rodzi się jak słońce, które zaciemnia swoimi promieniami blask innych gwiazd⁴⁰. Dotąd Grzegorz podkreślał jedynie możliwość i wskazywał na zaproszenie skierowane do człowieka, aby dążył do moralnej doskonałości, teraz natomiast mówi wyraźnie o uczestnictwie w bóstwie, które jest już obecne w poznawanej przez człowieka rzeczywistości poprzez wcielenie Słowa Bożego mówiąc:

„To, co teraz zostaje powiedziane, jest uczestnictwem (μετουσία) w samym bóstwie, ponieważ Słowo Bóg swoim własnym głosem daje temu, który słucha, wspólnoty w mocy niezniszczalnej”⁴¹.

Oblubienica udoskonalona dzięki otrzymanemu darowi, przybliży się coraz bardziej do tego, którego tak gorąco pragnęła. Albowiem zanim piękno Oblubienica ukaże się jej oczom w całej swej krasie, ona dociera do Tego, którego dotąd poszukiwała poprzez zmysł powonienia⁴². Jak gdyby poprzez powonienie mogła właściwie odbierać różnorodność kolorów i dlatego mówi, że rozpoznała jego zapach. Przyjaciele Oblubienica za pośrednictwem analogii do stworzonego złota rozpoznają coś ze złota bóstwa. Oblubienica zaś dzięki przyjemnej woni olejku posiadanego przez nią odbiera zapach Oblubienica⁴³.

καὶ οὐτε γὰρ πρὸ τῆς παρθένου ὁ ἄνθρωπος οὐτε μετὰ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνοδὸν ἔτι ἡ σὰρξ ἐν τοῖς ἑαυτῆς ἰδιώμασιν. Εἰ γὰρ καὶ ἐγνώκαμέν ποτε, φησί, κατὰ σὰρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκ ἔτι γινώσκομεν· οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴ ὁ θεὸς ἐν σαρκὶ ἐφανερώθη, σὰρξ διέμεινεν.

³⁹ Por. B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, dz. cyt., s. 240nn.

⁴⁰ Por. *In Canticum Canticorum hom.* 3, GNO 6, 70-71.

⁴¹ Tamże, s. 71: ψυχὰι πρὸς τὴν ὑποδοξὴν τῶν θείων παρασκευάζονται, ὁ δὲ νῦν λόγος αὐτῆς τῆς θεότητος ἐστὶ μετουσία αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λόγου διὰ τῆς ἰδίας φωνῆς μεταδιδόντος τῷ ἀκούοντι τῆς ἀκηράτου δυνάμεως τῆς κοινωνίας.

⁴² Por. tamże, 3, GNO 6, 88.

⁴³ Por. tamże, 3, GNO 6, 88-89: ὡς γὰρ ἡμεῖς, φησὶν, οὐκ αὐτὸ τὸ ἀκηρατὸν τῆς θεότητος χρυσοῖν ἀλλ' ὁμοιώματα διὰ τῶν χωρητῶν ἡμῖν νοημάτων τοῦ χρυσοῦ χαρίζεσθε, οὐ τηλαυγῆ τῷ λόγῳ τὰ κατ' αὐτὸν ἐκκαλύπτοντες, ἀλλὰ διὰ τῆς βραχυότητος τῶν τοῦ λογικοῦ ἀργυρίου στιγμάτων ἐμφάσεις τινὰς παρασχόμενοι τοῦ ζητουμένου, οὕτω καὶ γὰρ διὰ τῆς εὐπνοίας τοῦ μύρου τὴν αὐτοῦ ἐκείνου εὐωδίαν τῇ αἰσθήσει παρεδεξάμην; zob. L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża – P. Rak, Kraków 2000, s. 506.

Dominującym tematem *I Homilii* jest nard i to, czego jest symbolem, do którego dociera Grzegorz odwołując się do interpretacji alegorycznej. Oblubienic bowiem nosi go ze sobą jako ozdobę przygotowaną na spotkanie z Oblubienicą. Nard jest według Grzegorza cnotą zdobytą przez oblubienicę, w której zaczyna ona odkrywać cień cnoty Oblubieńca. Jest to jednak możliwe jedynie wtedy, gdy znajduje się ona w komnacie małżeńskiej Oblubieńca. Poznanie analogiczne tajemnic Oblubieńca może konkretnie zrealizować się właśnie dzięki Jego wcieleniu, dzięki Jego zbliżeniu się do duszy ludzkiej. Życie cnotliwe, w które przyodziana jest oblubienica na spotkanie z Chrystusem, ma rzeczywiste znaczenie i wartość od chwili, gdy Chrystus przyszedł, aby zamieszkać wśród ludzi i w ten sposób urzeczywistnia to spotkanie. Wcielenie Syna Bożego zatem jawi się jako miejsce spotkania rzeczywistości boskiej z rzeczywistością ludzką, tego co wiecznie trwałe i niezmienne z tym, co z natury jest ograniczone i podległe zniszczeniu⁴⁴.

Powonienie duchowe w porządku ascezy jest pierwszym spotkaniem duszy ze Słowem Bożym, które się w niej znajduje i jest prawdziwym obrazem dla jej cnót. Zapach tych cnót wskazuje na obecność życia Bożego w duszy ludzkiej. Doświadczenie mistyczne rozpoczyna się od uświadomienia sobie życia łaski w nas. Jest to życie nadprzyrodzone, które stanowi w jakiś sposób emanację życia Bożego, ponieważ bezpośrednie oglądanie natury Bożej jest dla człowieka niemożliwe⁴⁵. Myśl ta jest bardzo mocno podkreślana przez Nyssenńczyka w jego polemice przeciwko Eunomiuszowi, a wystarczy wskazać przede wszystkim *Refutatio confessionis Eunomii*, w którym Grzegorz odnosząc się do takich pojęć, jak „wstępować” i „dotykać” twierdzi, iż mogą one być zaaplikowane jedynie do wcielonego Słowa Bożego. Wskazuje przy tym na dwie serie tekstów natchnionych dotyczących Chrystusa, z których jedna odnosi się do Jego boskiej natury (Flp 2, 6), druga zaś ilustruje Jego ludzką naturę (por. J 20, 17). Natura ludzka w Chrystusie otrzymuje atrybuty, które są właściwe i charakterystyczne dla Syna Bożego a przez to Bóg Ojciec jawi się na nowo jako Ojciec rodzaju ludzkiego, ludzkość zaś z kolei powraca do oddawania czci jednemu Bogu porzucając kult bożków⁴⁶.

Również nauczanie o cnotach jest przez Grzegorza prezentowane przy różnych okazjach i w różny sposób. Stanowi ono bowiem jeden z kluczowych elementów jego doktryny. Wcielone Słowo Boże chce nas nauczyć, iż w swojej

⁴⁴ Por. M. Canévet, *Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse*, w: M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, dz.cyt., s. 146n.

⁴⁵ Por. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1954, 235.

⁴⁶ Por. *Refutatio confessionis Eunomii* 82-83, GNO 2, 346; zob. M. J. Van Parys, *Exégèse et théologie dans les livres contre Eunome de Grégoire de Nysse: Textes scripturaires controversés et élaboration théologique*, w: M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, dz. cyt., s. 171-179.

naturze jest ono niedostępne, nieosiągalne i niepoznawalne, i dopiero w Chrystusie może dojść do spotkania tych dwóch rzeczywistości⁴⁷.

W tym kontekście pojawia się w *III Homilii do Pieśni nad pieśniami* również zagadnienie niezniszczalności. Ten zaś atrybut został przedstawiony z pomocą symbolu woni. Również w mocnym podkreślaniu aspektu zaangażowania ziemskiego, zapraszając ludzi do zdobywania i praktykowania cnót, Grzegorz nie zapomina o wyjaśnieniu ścisłej relacji zachodzącej pomiędzy cnotami a nieśmiertelnością. Cnoty bowiem prowadzą ludzi do przyszłej nieśmiertelności, a nawet urzeczywistniają owe uczestnictwo w nieśmiertelności, która jest ciągle obecna w bóstwie. Cnoty te są życiem, a prawdziwe życie to – według Grzegorza – życie Boże, które jest wieczne: woń dzieł cnotliwych człowieka jest zatem odbiciem niezniszczalności odczuwanej dzięki woni cnoty Bożej. Gdy życie ludzkie przynosi zapach nie tylko jednej cnoty, lecz wszystkich cnót razem, jest doskonałe, a Grzegorz nazywa je terminem ἀπάθεια⁴⁸.

Innym porównaniem tej rzeczywistości, którą Grzegorz opisuje, jest obraz zwierciadła. Dusza zbiera zapachy wszystkich łąk złączonych z cnotami i czyni ze swego życia jedyny w swoim rodzaju przyjemny zapach aż do stania się doskonałą, nie może jednak z powodu ograniczeń swojej natury zwracać oczu ku słońcu, którym jest Słowo Boże, ale będzie mogła oglądać Boga w sobie samym, jak gdyby w zwierciadle. Nysseńczyk precyzuje również ważność swojej metody symbolicznej i analogicznej mówiąc, że dla zmysłów duchowych jest równoważne mówienie o promieniach i zapachu, bo wskazują one cnoty i razem stanowią to, co Grzegorz nazywa terminem ἀπάθεια. Za pośrednictwem cnót możemy analogicznie dotrzeć do poznania tego dobra, które wymyka się wszelkiemu ludzkiemu zrozumieniu⁴⁹. Nysseńczyk syntetyzuje ten pogląd w sposób następujący: wewnątrz chrześcijańskie nie jest czymś, co byłoby wyposażeniem ludzkiej natury, lecz zostaje udzielone człowiekowi i stanowi pogłębienie łaski otrzymanej na chrzcie świętym, nie jest duchowym uświadomieniem, które miałyby się samoczynnie dokonać⁵⁰.

⁴⁷ Por. E. Von Ivànaka, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Milano 1992, 121n.; T. Špidlik – I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. J. Dembska, Kraków 1992, 126n.

⁴⁸ Por. *In Canticum Canticatorum hom. 3*, GNO 6, 90; zob. P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3*, dz. cyt., s. 195n.

⁴⁹ Por. tamże, GNO 6, 91. Warto wskazać na fakt, iż o poznaniu przez analogię pisał Platon w *Republica* 508nn., a także Apostoł Narodów w Rz 1, 19n. Fundamentem biblijnym rozważań Grzegorza jest prawda o tym, że Bóg jest w człowieku. Przykładem może być *VI Homilia o Błogosławieństwach* (PG 44, 1269 C), w której Nysseńczyk wyjaśniał, na czym polega szczęście ludzi czystego serca, którzy będą oglądać Boga, co miało oznaczać, iż królestwo Boga jest w nas, tzn. w duszy ludzkiej. Por. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyse*, dz. cyt., s. 236.

⁵⁰ Por. A. Penati Bernardini, *Dio nel pensiero dei Padri cappadoci*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 14, Roma 1996, s. 203.

Obraz zwierciadła znajdował swoje zastosowanie już bardzo dawno. Grzegorz natomiast wykorzystuje w swoich rozważaniach dorobek św. Pawła Apostoła, który w 1 Kor 12, 13 zastosował ten obraz do ukazania naszego oglądania Boga na tej ziemi. Również u tego Apostoła odnajdujemy analogiczne zastosowanie zapachu i zwierciadła, które znajduje się w kontekście dyskursu o woni Chrystusa. Dla Grzegorza sam Paweł jest oblubienicą i on sam mógł twierdzić, że jest wonią Chrystusa, ponieważ posiadał w sobie przyjemną woń łaski i ofiarowywał się innym, jako wonne kadzidło. Zależnie od przyjmowania, przyjemna woń stawała się nosicielką życia lub śmierci⁵¹. Jest to fenomen bardzo podobny do tego, który występuje w świecie zwierząt, albowiem dzięki zapachowi pomady gołębica staje się silniejsza i mocniejsza, skarabeusz natomiast umiera⁵².

5. Reasumując należy stwierdzić, że tajemnica wcielenia Syna Bożego w pismach św. Grzegorza z Nyssy została przedstawiona jako największa manifestacja Bożej potęgi w historii ludzkości. W kontekście polemiki z przedstawicielami nurtów heterodoksyjnych w chrześcijaństwie Biskup z Nyssy ukazuje fakt wcielenia jako fundamentalny dla dzieła zbawienia. Dowodem na przedziwne zjednoczenie się dwóch natur są dokonane w ciele cuda Chrystusa. Dzięki temu faktowi niepoznawalna natura Boga komunikuje się ze stworzeniem; właśnie w Chrystusie następuje spotkanie tych dwóch zdawałoby się odseparowanych od siebie rzeczywistości. We wcieleniu Bóg jednoczy się z naturą ludzką, a nie z jej defektami, które są skutkiem upadku. Przyjmuje zaś ludzką naturę po to, aby wraz z naturą Boską wywyżżyć ją. Obiekcje przeciwników wcielenia jako rzeczy niegodnej Boga, Nysseńczyk odpiera stwierdzeniem, że dla Boga wszystko jest godne, co jest w zasięgu dobra. Grzegorz w swoich utworach przedstawia więc konieczność, logikę i sposób, w jaki się ono dokonało oraz skutki dla duchowego rozwoju, jakie miało wcielenie. Życie cnotliwe ze strony człowieka jest jego odpowiedzią na ten przemożny dar i samoobjawienie się Bożej potęgi i miłości. Czas jest dla Grzegorza przestrzenią, w której działa wszechmoc Boża, człowiek zaś zostaje wpisany w kosmogenezę i dociera do końca długiego przygotowania, które mu umożliwia osiągnięcie wszechświata jako pałacu, gdzie ma zamieszkać. A stało się to możliwe dzięki wcieleniu Bożego Syna.

⁵¹ Por. *In Canticum Canticatorum hom. 3*, GNO 6, 91; zob. P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico I,3*, dz. cyt., s. 196.

⁵² Por. *In Canticum Canticatorum hom. 3*, GNO 6, 91. Grzegorz twierdzi następnie, że niektórzy naśladowcy Pawła stają się gołębicami jak Tytus, Sylwan czy Tymoteusz, natomiast skarabeuszami stają się Demas, Aleksander i Hermogenes. Pierwsi przyjęli zapach mistrza, ci drudzy natomiast odrzucili go (por. *Cant.*, III 16-18).

L'INCARNAZIONE DEL FIGLIO DI DIO NELLE OPERE DI SAN GREGORIO DI NISSA

(Riassunto)

L'articolo intitolato *L'incarnazione del Figlio di Dio nelle opere di San Gregorio di Nissa* riprende l'argomento fondamentale per la controversia ariana ed anche quella di Apollinare di Laodicea. Gregorio Nisseno rappresenta la corrente fedele alle definizioni dogmatiche formulate dai Concili a Nicea e Costantinopoli, per cui i suoi ragionamenti sono un ulteriore approfondimento della questione vivamente discussa in epoca. Secondo lui l'incarnazione del Verbo è l'intervento più forte ed avviene quando l'uomo è caduto nel più profondo abisso morale. Questo è il motivo che sta alla base del tempo scelto da Dio che si fece carne. L'uomo caduto nel peccato volse il suo sguardo alla materia e non al Verbo che è nell'anima, ma nella sua bontà s'incarna ed attraverso le sue opere adempiute nella carne attira lo sguardo dell'uomo. In questo punto di vista Gregorio riprende le considerazioni di Sant'Atanasio. Nisseno indica i miracoli operati da Cristo come opera dell'incarnazione, della quale motivo principale fu l'amore di Dio nei confronti dell'umanità. Nell'incarnazione Dio si unisce alla natura umana ma non al vizio. San Gregorio indica anche la potenza, logica, modalità ed effetti dell'incarnazione del Verbo di Dio. In fine secondo Nisseno l'incarnazione è il più stabile fondamento della vita umana secondo la virtù e dell'incorruttibilità.