

Lucas Francisco MATEO-SECO  
(Universidad de Navarra)

## OBRAZY OBRAZU (Rodzaju 1, 26 i Kolosan 1, 15 u św. Grzegorza z Nyssy)

Koncepcja człowieka jako obrazu Boga (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ) jest osią centralną myśli teologiczno-ascetycznej Grzegorza z Nyssy. Według tego autora, człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże i dlatego jest powołany do tego, aby Go poznawać i kochać. Serce człowieka i jego zdolność do pragnienia, są w pewien sposób nieskończone. Dowodzi to nie tylko tego, że człowiek „rzeczywiście” ma charakter *ikoniczny*, ale że ten charakter *ikoniczny* posiada autentyczne *pokrewieństwo*, prawdziwą συγγένεια, człowieka z Bogiem. To *pokrewieństwo* między człowiekiem i Bogiem jest decydujące w teologii duchowości Grzegorza, ponieważ *pokrewieństwo* między Bogiem i człowiekiem jest fundamentem i przyczyną tego, że w człowieku rodzi się pragnienie Boga. Chodzi o pewne gorące pragnienie do opisu, do którego Grzegorz nie waha się używać mocnych wyrażen, włącznie z tymi używanymi przy opisanu miłości erotycznej: „miłość bezuczuciowa i szczęśliwa” (ἀπαθὴ καὶ μακάριον ἔρωτα)<sup>1</sup>.

Znaczenie *teologii obrazu* u Grzegorza z Nyssy jest tak ważne, że nie waha się on stwierdzić, iż owocem Zmartwychwstania jest przywrócenie człowiekowi stanu pierwotnego, kiedy jaśniał w nim obraz Boży<sup>2</sup>, jako że przez chrzest i życie

<sup>1</sup> *De instituto christiano*, ed. W. Jaeger: *Gregorii Nysseni Opera* (= GNO) VIII/1, 40. J. Daniélou poświęcił wiele pięknych stron dla oxymoron „uczucie nie-uczuciowe” (πάθος ἀπαθές) u Grzegorza z Nyssy, por. J. Daniélou, *Contemplation chez les orientaux chrétiens*, DSr II 1880-1882. Znaczenie ἔρωτα u Grzegorza z Nyssy, zob. G. Maspero, *Amor (ἀγάπη y ἔρωτα)*, w: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, Burgos 2006, 73-82; por. także G. Horn, *L'amour divin. Note sur le mot eros chez Grégoire de Nysse*, RAM 6 (1925) 378-389.

<sup>2</sup> Częstsze użycie zarówno jakościowe, jak i ilościowe terminu ἀποκατάστασις (restauracja, odnowienie) dokonuje się z myślą, aby ukazać odnowienie pierwotnego stanu człowieka jako obrazu Boga, który został dany człowiekowi od początku. Użycie tego terminu w znaczeniu eschatologicznym, tzn. w kontekście pytania, czy przy końcu historii zostaną zbawieni wszyscy ludzie, ma mniejsze znaczenie w dziele św. Grzegorza, por. G. Maspero, *Apocatástasis*, w: Mateo-Seco – Maspero, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, dz. cyt., s. 132-145; L.F. Mateo-Seco, *Escatología*, tamże, s. 357-378; zob. również A. Ojell, *El «telos» escatológico de la vida cristiana. La vida en Cristo según San Gregorio de Nisa*, w: C. Izquierdo (ed.), *Escatología y vida cristiana*, Pamplona 2002, 353-374.

pełne cnót, człowiek przyodziewa się w świętość Chrystusa, widzialny Obraz Boga niewidzialnego<sup>3</sup>. Myśl ta znajduje najlepsze odzwierciedlenie w sposobie, w jaki Grzegorz czyta i komentuje kluczowe teksty Biblii: Rdz 1,26 i Kol 1,5. Pierwszy tekst traktuje o pierwotnym projekcie Boga, stwarzającego człowieka na swój obraz i podobieństwo, drugi zaś przedstawia Chrystusa jako idealny Obraz Boga niewidzialnego i pierwotnego całego stworzenia<sup>4</sup>.

W *De perfectione christiana* znajdujemy długi fragment, prawdopodobnie najdłuższy i najbogatszy w zakresie tematów, który łączy i komentuje te dwa teksty: posiadają one, bez wątpienia, głęboką treść teologiczną i duchową. Perspektywa Rdz 1, 26 i Kol 1, 15, rozpatrywanych razem, przedstawia dla św. Grzegorza solidny fundament i szeroką panoramę, aby móc mówić o człowieku jako obrazie Boga i o jego wymiarze chrystocentrycznym. W tym kontekście spotykamy również jedno z najbardziej trafnych sformułowań św. Grzegorza w zakresie życia chrześcijańskiego: człowiek jest powołany, aby być w Chrystusie, „obrazem Obrazu” (τῆς εἰκόνος εἰκόνα). Oto ten tekst:

„Kiedy św. Paweł nazywa Chrystusa *obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1, 15), Bogiem ponad wszystkim (por Rz 9, 5) i Bogiem wielkim (por Tt 2, 13) [...], poucza nas, że jest On tym, który zawsze jest (ὁ ἀεὶ ὢν, Wj 3, 14). On jest tym, którego poznaje tylko *ten, który jest* (Wj 3, 14) i chociaż ludzkie poznanie zbliża się do niego (do tego poznania Bożego) w nieustającym postępie [...], to jednak (poznanie Boże) przekracza je zawsze w takim samym stopniu [...]. Ten, który jest ponad wszelkim poznaniem i zrozumieniem, który jest niewidzialny, niewypowiedzialny (*inenarrabilis*, 1P 1, 8) i nieogarnialny (*ineffabilis*, 2Kor 9, 15), aby uczynić Ciebie na nowo obrazem Boga (εἰκόνα Θεοῦ), On, który jest ponad wszelkim poznaniem i zrozumieniem [...], aby uczynić Ciebie na nowo obrazem Boga (Rdz 1, 26), On sam z powodu swojej miłości do człowieka, uczynił się *obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1, 15) stawszy się takim samym jak ty zgodnie z *postacią* (por. Flp 2, 7), jaką przybrał, i przemienił ciebie samego na nowo poprzez siebie samego zgodnie z charakterem piękna *archetypu* (τὸν χαρακτήρα τοῦ ἀρχετύπου [...] κάλλουσα) aż powrócisz, aby być tym czym byłeś na początku [...]. Dlatego, jeśli chcemy stać się również *obrazem Boga niewidzialnego* (por. 1Kol 15) jest konieczne, aby się ujawnił w naszym sposobie życia przykład, który został nam zaproponowany [...] *obraz-prototyp* (ἡ πρωτότυπος ἐκείνη τοῦ ἀοράτου Θεοῦ εἰκών) Boga niewidzialnego, który przyszedł do nas przez Dziewicę i był kuszony we wszystkim według pod-

<sup>3</sup> O człowieku jako obrazie Boga, por. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, 48-60; G. Maspero, *Imagen (εἰκών)*, w: Mateo-Seco – Maspero, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, dz. cyt., s. 522-528; R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nyse*, Bruxelles 1951; tenże, *La théologie spirituelle de Grégoire de Nyse*, StPatr 2 (1957) 495-511; M. Canévet, *Saint Grégoire de Nyse*, DSp VI 986-988; *Εἰκών*, w: F. Mann (ed.), *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, Bd. 3, Leiden 2001, 46-53.

<sup>4</sup> Zgodnie z *Bibelindex* H. Drobnera, Rdz 1, 26, jest cytowany dosłownie 24 razy przez św. Grzegorza, natomiast Kol 1, 25 jest cytowane 16 razy, nie biorąc pod uwagę cytatów w dziełach, których autentyczność jest wątpliwa, por. H. Drobner, *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, Paderborn 1988, 23-24 i 111-112.

obienstwa ludzkiej natury z wyjątkiem doświadczenia grzechu [...]. W rezultacie jest konieczne w miarę możliwości, aby były czyste kolory naszych cnót, i aby były połączone z mądrością tak, aby móc wyrazić *Obraz piękna* (πρὸς τὴν τοῦ κάλλους μίμησιν) w taki sposób, abyśmy my sami byli *obrazem Obrazu* (τῆς εἰκόνης εἰκόνα) reprodukując Go dzięki naszej aktywności, naśladując wspaniały prototyp (τὸ πρωτότυπον κάλλος) tak, jak to czyni św. Paweł, stawszy się naśladowcą (μίμητης) Chrystusa przez swoje cnotliwe życie (por. 1Kor 4, 16) [...]. [Chrystus] przez swój przykład dał ci nakaz praktykowania cierpliwości. W taki sposób można rozumieć wszystkie inne rzeczy w *obrazie prototypicznym* Boga (τὴν πρωτότυπον τοῦ Θεοῦ εἰκόνα): kto patrzy na Niego i upiększa swoją własną postać *upodabniając* się do niego, ten czyni się również *obrazem Boga niewidzialnego* (por. Kol 1, 15) dzięki cierpliwości, którą naśladował”<sup>5</sup>.

Cytowany tekst stanowi dobra syntezę myśli św. Grzegorza i zawiera centralne idee jego doktryny duchowej i mistycznej. Trzy części, które dzielą tekst, stanowią trzy kroki dające się doskonale rozróżnić: 1). Syn doskonały Obraz Ojca, 2). Chrystus Obraz widzialny, 3). Naśladowanie (μίμησις) Boga przez człowieka.

Aby lepiej zrozumieć cytowany tekst, należy wpierw umiejscowić go w całości dzieła, z którego pochodzi: jest on fragmentem dzieła skierowanego do mnicha Olimpiusza, w którym Grzegorz wyjaśnia, na czym polega doskonałość w cnocie<sup>6</sup>. Jest on w pewnym sensie kontrapunktem w stosunku do *De vita Moysis*, ponieważ kontempluje doskonałość chrześcijańską biorąc za przykład nie Mojżesza, lecz samego Chrystusa: jeśli Mojżesz jest przewodnikiem w bezgranicznym wstępowaniu ku doskonałości, to Chrystus jest nie tylko przewodnikiem, lecz także tym, który realizuje w nas doskonałość.

Temat naśladowania Chrystusa stanowi centrum tego małego dzieła *O doskonałości*. W rezultacie dzieło to nie ma innego zadania, jak ukazać, że razem z nieskończonością cnoty, przeznaczeniem chrześcijanina jest identyfikacja z Jezusem Chrystusem. Już sam początek książki nie może być bardziej czytelny: powinniśmy upodabniać się do św. Pawła, mistrza chrześcijańskiego życia, dlatego że przeżył on radośnie ten ideał wyznając: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20)<sup>7</sup>. Stąd też cały traktat, który mógłby nosić tytuł *O naśladowaniu Chrystusa*, w swej strukturze jest zbudowany wokół imion Chrystusa, jako przymiotów, które powinniśmy w miarę możliwości adorować i naśladować. Chrystocentryzm dzieła jest jednoznaczny i niepodważalny. W tym kontekście i stwierdzeniu, że doskonałość polega na

<sup>5</sup> *De perfectione*, GNO VIII/1, 194-196.

<sup>6</sup> W *De perfectione* doktryna duchowa św. Grzegorza osiąga swoje apogeum, dlatego właśnie wydaje się najbardziej logiczne umiejscowienie jej w końcowym etapie jego życia, por. P. Maraval, *Cronología*, w: Mateo-Seco – Maspero, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, dz. cyt., s. 265-284.

<sup>7</sup> Por. *De perfectione*, GNO VIII/1, 175.

przemienieniu nas w *obrazy* *Obrazu* staje się fundamentalnym aksjomatem Grzegorza.

## I. SYN, DOSKONAŁY OBRAZ OJCA

W tekście traktatu *De perfectione* św. Grzegorz interpretuje temat obrazu z Kol 1, 15 jako mówiący o Chrystusie, to znaczy, odnoszący się do człowieczeństwa Słowa Wcielonego, dystansując się od teologów aleksandryjskich, którzy go interpretowali odnosząc do bóstwa. Tak właśnie rozumie go A.G. Hamman<sup>8</sup>, i na to jednoznacznie wskazuje kontekst. *Doskonały Obraz* Ojca staje się człowiekiem właśnie dlatego, aby przywrócić człowieka do godności pierwotnej jako obrazu, czyniąc widzialne w nim samym, w jego człowieczeństwie, boskie rysy, które winniśmy naśladować. W swoim człowieczeństwie, jako doskonały Obraz Ojca, staje się obrazem ostatecznym i widzialnym dla człowieka, jest doskonałością bycia Jego Obrazem, a jako doskonała jedność i równość z Archetypem – i ta właśnie charakterystyka czyni Go zdolnym do odnowienia w człowieku obrazu Bożego, który otrzymał na początku.

Stąd bierze się rozumienie terminu *εἰκών* w Kol 1, 15, gdzie św. Grzegorz ukazuje chrześcijańską nowość swojego myślenia w porównaniu z filozofią klasyczną, a w szczególności z Platonem. Dla Platona pojęcie *εἰκών*, jak zauważa G. Maspero, oznaczało świat zmysłowy w relacji do świata intelektualnego, to znaczy termin ten oznaczał stosunek, jaki istnieje pomiędzy rzeczywistością materialną a światem idei. W rezultacie termin *εἰκών* nie tylko oznaczał podobieństwo czy odbicie, lecz również – i to jest o wiele ważniejsze – niższość (*inferior*)<sup>9</sup>. Takie rozumienie wydaje się oczywiste w perspektywie wizji świata, zgodnej z filozofią Platona, tzn. relacji, jaka istnieje między światem idei i światem materialnym. W przypadku Grzegorza jest inaczej: wierzy on głęboko w doskonałe bóstwo Słowa, Syna, Obrazu. Dla niego bycie Obrazem nie tylko, że nie oznacza niższości, lecz wręcz przeciwnie, mówi on o doskonałej równości i jedności z Archetypem. Właśnie ta równość jest istotna w jego pojęciu Obrazu, biorąc pod uwagę, że mówimy o *Obrazie*, który jest nieskończenie doskonały. Innymi słowy, mówimy o Obrazie, który jest doskonały dlatego, że jednocześnie jest Synem Ojca.

Pierwszy paragraf tekstu, który analizujemy, nie pozostawia żadnych wątpliwości. Św. Grzegorz nie tylko cytuje inne teksty, w których św. Paweł podkreśla równość Syna z Ojcem (Rz 5, 9; Tt 2, 13), lecz także odsyła jednoznacz-

<sup>8</sup> Por. Grégoire de Nysse, *Écrits spirituelles*, textes présentés par M. Canévet, trad. J. Millet – M. Devailly – Ch. Bouchet, notes A.G. Hamman, Paris 1990, 47.

<sup>9</sup> Por. G. Maspero, *Imagen (εἰκών)*, w: Mateo-Seco – Maspero, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, dz. cyt., s. 522-528.

nie do Wj 3, 14, jednego z podstawowych tekstów dla teologii apofatycznej. Św. Paweł poucza – parafrazujemy św. Grzegorza – że Syn jest *Tym, który zawsze jest*, co więcej, jest Tym, który sam tylko poznaje *Tego, który zawsze jest*; św. Grzegorz naciska łącząc dwa bardzo istotne teksty: Wj 3, 14 i Mt 11, 17. Fakt, iż tylko Bóg może poznać Syna, oznacza, że tylko Ten, kto jest nieskończony, może go poznać; Syn też jest nieskończony i jest ponad wszelkim słowem i wszelkim pojęciem.

Ta równość pomiędzy Obrazem i Archetypem, pomiędzy Synem i Ojcem, potwierdza to, co się mówi przy końcu tego pierwszego paragrafu: ludzkie poznanie tajemnicy Syna jest otwarte na nieskończoność, podobnie jak każde inne poznanie Boga. Znajdujemy się tym samym w polu znaczeniowym pojęcia ἐπέκτασις<sup>10</sup>. Ostatecznie chodzi tu znów o doskonałą równość pomiędzy Obrazem i Archetypem, pomiędzy Synem i Ojcem, którzy razem „otoczeni są całkowicie przez niepojętość, nieogarnioność jakby przez obłok ciemności”<sup>11</sup>.

W *De vita Moysis* św. Grzegorz zaznacza, że cnota jest niedefiniowalna, dlatego że nie posiada granic i dlatego człowiek może w niej wzrastać bezgranicznie<sup>12</sup>. Grzegorz rozumie ową bezgraniczność we wznoszeniu się duszy do Boga lub wzrost w cnocie (oba pojęcia są równoznaczne) jako *ekstazę*, która przekracza sama siebie w ciągłym i nieograniczonym procesie, który występuje również i w niebie. W tym temacie badania naukowe kardynała J. Daniélou mają duże znaczenie<sup>13</sup>. W komentowanym fragmencie z *De perfectione* św.

<sup>10</sup> Św. Grzegorz używa terminu ἐπέκτασις odnosząc się do Flp 3, 13, aby ukazać, że wznoszenie się człowieka do Boga jest odwiecznym zapomnieniem o tym, co pozostaje poza i skierowaniem się przed siebie. To wznoszenie się do Boga jest niekończącym się procesem, który trwa również w niebie. Argumentem za bezgranicznością procesu wznoszenia się jest nieskończoność Boga, który transcenduje nieskończenie każdy byt stworzony, por. L.F. Mateo-Seco, 'Επέκτασις, w: Mateo-Seco – Maspero, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, dz. cyt., 345-352.

<sup>11</sup> Por. *De Vita Moysis* II 163-164, GNO VII/1, 87-88 lub Sch 1, 210-212: „Jest to pewna ciemność, którą możemy określić jako ciemność jaśniejąca. Nie jest ona brakiem światła, lecz jego nadmiarem. Mojżesz opuszczając nie tylko wszystko to, co jest zmysłowe, lecz także wszystko to, co wydaje się być zrozumiałe, idzie zawsze w kierunku tego, co jest głębiej, penetrując niewidzialne i niepojęte”. Stąd paradoks, który tak sobie upodobał św. Grzegorz z Nyssy: prawdziwe poznanie Boga polega na „widzeniu w nie widzeniu, gdyż to, czego szukamy, przekracza wszelkie poznanie, całkowicie otoczone przez niepojętość niczym przez ciemność”. Tak więc, gdy Mojżesz wzrasta w rozumieniu Boga wyznaje, że widzi Boga w ciemności, to znaczy, że Bóg „przez swoją własną naturę, jest tym co przerasta wszelkie poznanie i wszelkie zrozumienie”; zob. także J. Daniélou, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, DSp II 1872-885; L.F. Mateo-Seco, *Mística*, w: Mateo-Seco – Maspero, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, dz. cyt., s. 627-643.

<sup>12</sup> Por. *De Vita Moysis* I 5, Sch 1, 49: „W porządku rzeczy zmysłowych, doskonałość jest zamknięta w określonych granicach, takich jak ilość. Wszystko więc to, co można zmierzyć ilościowo, jest samo przez się ograniczone [...]. Ale w przypadku cnoty, poucza nas Apostoł, jedyną granicą doskonałości jest brak jakiegokolwiek granicy [...]. Oto argument, który potwierdza, że nie byłem w błędzie, kiedy powiedziałem, że jest niemożliwe, w przypadku cnoty, zdefiniować doskonałość”; zob. też J. Daniélou, *Grégoire de Nysse: La vie de Moïse*, Paris 1968, 49.

<sup>13</sup> Por. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, 291-307.

Grzegorz podkreśla, że pomimo „bliskości”, z jaką będzie traktował sprawę doskonałości w cnocie, proponuje jako rozwiązanie naśladowanie Chrystusa, nie oddalając się jednak nawet o cal od kontekstu apofatycznego, w którym sytuuje całą swoją doktrynę duchową. Jest tak dlatego, że Obraz (Chrystus) *jest tym, który zawsze jest* – cytuje pośrednio Wj 3, 14 – i w konsekwencji, człowiek zawsze może wzrastać we wznoszeniu się ku Niemu i bez wątpienia zawsze o wiele więcej pozostaje do osiągnięcia niż to, co już zostało osiągnięte w tym poznaniu. Identycznie jak Ojciec, tak i Syn Boży jest ponad wszelkim poznaniem, oraz przed wszelkim słowem i wyrażeniem.

## II. CHRYSTUS, OBRAZ WIDZIALNY

Jednak *niewypowiedzialny* Syn stał się bliskim człowiekowi stając się widzialnym obrazem Tego, który jest niewidzialny. Stwierdzenie to należy do najbardziej ulubionych przez Grzegorza. Nyssenńczyk potwierdza jego centralność rozwijając bogatą teologię imienia Chrystusa. Faktycznie traktat *O doskonałości*, który cytujemy, jest zbudowany w oparciu o teologię imienia Chrystusa i nieustannie wokół niej krąży<sup>14</sup>. Ta teologia imienia znajduje u św. Pawła jedno ze swoich najbardziej poetyckich wyrażen: w komentarzu do Flp 2, 9-11 („i darował Mu imię ponad wszelkie imię”) odnajdujemy jedną z najpiękniejszych poetyckich interpretacji owej teologii imienia. Nie przypadkiem również, w drugim komentowanym fragmencie tekstu *De perfectione* odnajdujemy cytaty z Flp 2, 7: „ten, który jest niewysłowny, stał się podobnym do ludzi”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Św. Grzegorz przedstawia nam w tym dziele wizję uniwersalną i prostą. Według niego doskonałość życia chrześcijańskiego nie polega na niczym innym, jak tylko na tym, aby urzeczywistnić w naszym życiu znaczenie imienia Chrystusa. Innymi słowy: duchowość chrześcijańska nie jest niczym innym, niż naśladowaniem Chrystusa i upodabnianiem się do Niego. Należy jednak zaznaczyć, że dla św. Grzegorza wytyczne tego naśladowania różnią się od tych, do których przyzwyczailiśmy się przez niektóre bardziej współczesne traktaty o naśladowaniu Chrystusa, które rozumieją, że naśladowanie ma za swój obiekt tylko człowieczeństwo Pana. W rezultacie św. Grzegorz proponuje tutaj w naśladowaniu Chrystusa imiona, które nie tylko należą do człowieczeństwa, lecz do bóstwa Pana. Nasze życie w Chrystusie nie jest tylko naśladowaniem Jego człowieczeństwa, lecz także „bóstwa”. W tej perspektywie znajdują swoją doskonałą jedność dwie skrajne afirmacje: być chrześcijaninem to znaczy naśladować Chrystusa; bycie chrześcijaninem polega na upodabnianiu się do boskiej natury.

<sup>15</sup> W rezultacie, hymn Flp 2, 5-11 mocno zajmuje myśl św. Grzegorza z Nyssy i często go cytuje. Jemu poświęcił w całości rozdziały 21 i 22 w: *Adversus Apollinarem* (GNO III/1, 158-162) przedstawiając syntetyczną wizję swojej chrystologii, por. L.F. Mateo-Seco, *Kénosis, exaltación de Cristo y apocatástasis en la exégesis a Filipenses 2, 5-11 de San Gregorio de Nisa*, ScT 2 (1971) 301-342. Cytat z Flp 2, 7, który znajdujemy w tym miejscu, oznacza postać sługi, to znaczy doskonałą naturę ludzką, w taki sam sposób, w jaki postać Boża oznacza substancję Bożą, jak sam to stwierdza św. Grzegorz cytując Hbr 1, 3: „Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty”.

Argument św. Grzegorza jest jasny: Syn Boży, który jest ponad wszelkim poznaniem i zrozumieniem, „który posiada imię ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9), z miłości do człowieka stał się człowiekiem, i przyjął ludzkie imię<sup>16</sup>. Pozostajemy tu na gruncie teologii imienia, rozpatrywanej tym razem z perspektywy tajemnicy unii hipostatycznej. Słowo wcielone pozostając *Tym-który-jest*, stało się tak bliskie człowiekowi, że stanowi dla niego doskonały *archetyp*. To wszystko jest możliwe właśnie dlatego, że Syn wcielony jest Obrazem doskonałym i jednocześnie bardzo realnym, wręcz dotykalnym, ułatwiając w swej dotykalności upodobnienie się do Niego; Jego boskie imię pozostaje ponad wszelkim imieniem i jednocześnie posiada imię ludzkie, które może być wypowiedziane i dzięki temu poznane<sup>17</sup>.

W traktacie *De perfectione* pewne sformułowania św. Grzegorza powtarzają się i są jednoznaczne: całe dzieło odkupienia polega na przywróceniu człowiekowi blasku pierwotnego obrazu; Słowo Boże stało się widzialnym obrazem Boga, aby przekształcić ludzi na wzór archetypu; Chrystus jest jedynym „prototypicznym” obrazem Boga, a my jesteśmy obrazami Boga przez podobieństwo, poprzez *mimesis* [μίμησις]<sup>18</sup>, przemieniając nas w ową archetypiczną piękność. Te teologiczne afirmacje znajdują swój punkt kulminacyjny w wyra-

<sup>16</sup> Fragment wypowiedzi św. Grzegorza jest tu szczególnie piękny, por. *Antirrheticus* 20, GNO III/1, 161: „Chrystus, jako człowiek, winien mieć własne imię zgodnie z ludzką naturą. Dlatego podczas zwiastowania Boskiej tajemnicy przez Archaniola Gabriela Najświętszej Maryi Pannie, człowieczeństwo Słowa zostało nazwane imieniem Jezus. Natura boska nie da się ogarnąć przez żadne imię, ale dwie [natury] stały się jedną [osobą] dzięki unii; dzięki temu Bóg może być nazwany przez to, że posiada ludzką naturę. Na imię Jezusa zgina się każde kolano, i to imię będzie ponad wszelkim imieniem, tak jak przystoi Bogu [...]”. Jak więc przez człowieka Bóg przyjmuje imię, tak też to, co z ubóstwa jest podniesione, razem z bóstwem jest ponad wszelkie imię”. Św. Grzegorz stosuje tu z elegancją *komunikację językową*, por. J.R. Bouchet, *Le vocabulaire de l'union du rapport des natures chez Saint Grégoire de Nysse*, „Revue Thomiste” 68 (1968) 533-582. W tej samej perspektywie i tak samo dogłębnie należy rozumieć to, że chrześcijanie powinni być *obrazami obrazu*.

<sup>17</sup> Identyczne spojrzenie teologiczne spotykamy w 14 homilii do Pieśni nad Pieśniami przy komentowaniu słów Oblubienicy: „olejek rozlany – imię twe”, por. *In Canticum canticorum hom.* XIV 1, GNO VI 37: „Myślę, że tymi słowami określa się naturę, która jest tak ogromna, że nie może być ogarnięta przez słowa, lecz cały wysiłek myśli i słów, chociaż wydawałoby się, że mówią coś wielkiego i godnego Boga, nie posiadają natury, która rzeczywiście byłaby zdolna dotknąć Słowa [...] nasza inteligencja kieruje się ku Słowu przez maleńkie cząstki miłej woni bóstwa”. Obydwa aspekty teologii imienia Chrystusa, bliskość i transcendencja, uzyskują harmonię w teologii św. Grzegorza. Istotne jest to, że Chrystus jest ponad całą inteligencją, a jednocześnie jest tak bliski człowiekowi, że jest jego bratem. Nie przestając być niewypowiedzianym ma ludzkie imię, por. L.F. Mateo Seco, *La cristología del In Canticum Canticorum de Gregorio de Nisa*, w: H.R. Drobner – C. Klock, *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden 1990, 173-190.

<sup>18</sup> Upodabnianie się do Chrystusa jest centralnym tematem w teologii św. Grzegorza. Nie istnieje inna droga do Boga ani inny archetyp Tego, który jest jedynym Obrazem, por. L.F. Mateo Seco, *Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa*, *ScT* 33 (2001) 601-621; tenże, *Mimesis*, w: Mateo-Seco – Maspero, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, dz. cyt., s. 618-623.

ziście sformułowanej tezie: ideał doskonałości polega na tym, aby każdy człowiek był *obrazem Obrazu* (εἰκόνα τοῦ εἰκόνοϋ).

Zakłada to doskonałą równość pomiędzy Ojcem i Synem, pomiędzy Archetypem i jego Obrazem. Wypowiedź Kol 1, 15 służy św. Grzegorzowi do poświadczenia tej równości i tożsamości. Tak to jest na przykład w *Contra Eunomium*, gdzie Grzegorz łączy równość i *perichorezę* na bazie cytatu Kol 1, 15:

„«Ja i Ojciec jedno jesteśmy» (J 10, 30). Oczywiście mówi się, że jeden jest w drugim, ale w innym znaczeniu: Syn jest w Ojcu, jak piękno obrazu kryje się w archetypie, kiedy Ojciec jest w Synu na takiej zasadzie, jak piękno archetypiczne znajduje się w obrazie. W obszarze obrazów uczynionych ręką ludzka czas, który dzieli archetyp i kopię, oddziela całkowicie model od kopii, tymczasem w tej sytuacji nie można oddzielić jednej rzeczy od drugiej»<sup>19</sup>.

Dla Grzegorza jest oczywiste, że istnieje idealny obraz Ojca, a obrazem tym jest Jego Syn. Jest obrazem tak doskonałym, że się identyfikuje z Ojcem trwającym wiecznie: dlatego właśnie jest wewnętrznym, immanentnym obrazem Boga. W przypadku Syna bycie Obrazem nie warunkuje następstwa ani niższości, lecz chwała Ojca jaśnieje w chwale Syna. Rozbrzmiewają tutaj – jakżeby nie – elokwentne słowa nicejskiego Credo: „Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego”. Chce on nam uzmysłwić, że pojęcie Obrazu – podobnie jak pojęcie Syna – zostało oczyszczone z wszelkich subordynacjonistycznych naleciałości ontologicznego dystansu. Syn jest doskonałym Obrazem Ojca dlatego, że jest doskonałym Synem i odwrotnie. Taka koncepcja bycia obrazem jest radykalnie nowa i autentycznie chrześcijańska, wyraża bowiem nowy sposób rozumienia tajemnicy synostwa.

Św. Grzegorz potwierdza równość między Ojcem i Synem także w przypadku jedności woli: nie ma różnicy pomiędzy wolą Ojca i Syna – „obraz dobroci jest zgodny z pięknem dobroci archetypicznej”<sup>20</sup>. Przykładem ilustrującym może tu być obraz widziany w lustrze. Jest on całkowicie zgodny ze swoim archetypem: jeśli archetyp się porusza, obraz też się porusza. Pomiedzy Archetypem i Obrazem istnieje nie tylko jedność w naturze, lecz także w działaniu (ἐνέργεια).

Tytuły stosowane przy opisie tajemnicy *Obrazu* w Kol 1, 15 zostają wzmocnione przez tytuł „Jednorodzony” (πρωτότοκος). Chrystus jest sprawczym obrazem nowego stworzenia, i dlatego słusznie odnosi się do Niego tytuł „pierworodny”, jak to wyjaśnia w komentarzu do Pieśni nad Pieśniami:

„Nie możesz nie wiedzieć, ile razy został zrodzony Ten, który jest pierworodnym, pierworodnym między wieloma braćmi, pierworodnym spośród umarłych, Ten,

<sup>19</sup> *Contra Eunomium* II, GNO I 288.

<sup>20</sup> Tamże: „[...] ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀρχέτυπον τῆς ἀγαθότητος καλλός καὶ ἡ εἰκὼν ἐστὶ τῆς ἀγαθότητος”.



który jako pierwszy otworzył bramy śmierci i przez swoje zmartwychwstanie otworzył dla wszystkich drogę ku nowemu narodzeniu ze śmierci. Urodzenie z wody nie dopuszcza bólu rodzenia, podobnie jak narodzenie ze śmierci; ani również pierwotność jego Boskiego dzieła, ale w tym wszystkim mamy do czynienia ze zrodzeniem wolnym od bólu<sup>21</sup>.

Chrystus jest dla chrześcijanina obrazem do naśladowania, jak to widzimy w traktacie *De perfectione*: jest Obrazem, który powoduje podobieństwo w tych, którzy go naśladowują. To właśnie stanowi powód, dla którego nadajemy mu tytuł pierwotnego: „On jest pierwotnym z całego stworzenia” (ὁ τῆς καινῆς κτίσεως πάσης πρωτότοκος), w nim wszystko jest stworzone na nowo (Kol 1, 15). Aluzja do chrztu jest tutaj wyraźna: we chrzcie w sposób sakramentalny umieramy i zmartwychwstajemy z Chrystusem<sup>22</sup>; podobnie w odniesieniu do zmartwychwstania ciała: zmartwychwstałe ciało Chrystusa powoduje również nasze zmartwychwstanie. W sławnym 37 rozdziale *Oratio catechetica magna* mówi Grzegorz o Eucharystii i zmartwychwstałym Ciele Chrystusa, jako przyczynach naszego zmartwychwstania<sup>23</sup>. Dlatego też R. Winling może stwierdzić zgodnie z prawdą, że zmartwychwstanie Chrystusa jest przewodnią i konstytutywną myślą wszystkich argumentów teologicznych w *Oratio catechetica magna*<sup>24</sup>.

Dlatego więc *Obraz*, który został nam dany dla odnowienia obrazu, należy rozumieć nie tylko jako Obraz doskonały, lecz również jako obraz skuteczny w swej sprawczości. Rzecz dotyczy obrazu, który nas włącza w siebie samego, który daje nam życie. U św. Grzegorza z Nyssy pojęcie εἰκὼν jest wolne od wszelkiego cienia subordynacjonizmu, w konsekwencji również po to, aby móc w ten prosty sposób wyrazić pojęcie dziecięstwa Bożego. G. Maspero stwierdza, że „idea obrazu została przekształcona, aby oznaczać jedyny początek w Ojcu, w jedności z nowością aktywnego wymiaru obrazu; εἰκὼν wyraża διὰ i centralne miejsce, które charakteryzuje rolę Syna w formułach trynitarnych ulubionych przez Nyseńczyka”<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> In *Canticum canticorum* 13, GNO VI 389-390.

<sup>22</sup> Por. Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna* 33-66, SCh 453, 294-314.

<sup>23</sup> Por. tamże 37, SCh 453, 314-324.

<sup>24</sup> Jak to zaznaczył R. Winling (*La résurrection du Christ comme principe explicatif et comme élément structurant dans le Discours catéchétique de Grégoire de Nysse*, StPatr 22:1983, 74-80), cała *Oratio catechetica magna* zorientowana jest ku zmartwychwstaniu Chrystusa. Rzeczywiście, w Zmartwychwstaniu Chrystusa osiąga swoją pełnię obraz Boga w człowieczeństwie Jezusa, realizując w chwale Jego ciała obraz prototypu człowieka, który został stworzony dla chwały i wolności obrazu Boga, który odzwierciedla doskonale chwałę Bożą. Dlatego właśnie uważam, że tę uwagę Winlinga o *Oratio* można rozciągnąć na całą teologię św. Grzegorza: jest to teologia chwały Tego, który jest doskonałym Obrazem Boga niewidzianego.

<sup>25</sup> G. Maspero, *Imagen (εἰκὼν)*, w: Mateo-Seco – Maspero, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, dz. cyt., s. 522-528.

Dla św. Grzegorza – podobnie jak dla św. Ireneusza – wszystko ma swój początek w Ojcu i przychodzi do nas przez Syna w Duchu Świętym i odwrotnie: Duch Święty łączy nas z Synem i Syn prowadzi nas do Ojca<sup>26</sup>. Stąd wyjątkowy sens trynitarny i centralne znaczenie, które posiada znana nam już formuła: być obrazem Obrazu. To sformułowanie jest odpowiednikiem innego: być dziećmi Bożymi w Synu przez Ducha Świętego.

### III. NAŚLADOWANIE BOGA PRZEZ CZŁOWIEKA

Stwierdzenie, że człowiek został stworzony na *obraz Boga* (Rdz 1, 26) posiadało dla św. Grzegorza bogate konsekwencje teologiczne i ascetyczne już od czasu powstania pierwszych jego dzieł. Za przykład może tu służyć *De virginitate*, które jest bezspornie najwcześniejszym jego dziełem. W 12. jego rozdziale, który nosi tytuł: „Kto się oczyścił, zobaczy w sobie samym Boże piękno”, spotykamy cytat, który interesuje nas ze względu na swoistą dla Grzegorza specyfikę: człowiek dostrzega w *sobie samym* Boskie piękno. Rzeczywistość obrazu jest taka, że dusza raz oczyszczona, jest zdolna do kontemplowania w sobie samej samego Boga. Oto słowa św. Grzegorza:

„To zwierze rozumne i inteligentne, którym jest człowiek (λογικὸν καὶ διανοητικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος) powstało jako dzieło i podobieństwo (μίμημα) boskiej i czystej natury. Tak jest napisane o tym w kosmogonii: „uczynił go na obraz Boży” (Rdz 1, 26). Tak więc, to zwierze – człowiek, nie miał w sobie samym, od samego urodzenia czegoś zdolnego cierpieć i czegoś śmiertelnego, ani jako natura ani jako właściwość wewnętrzna swojej natury. W rezultacie nie byłoby możliwe zachować sensu obrazu, jeśliby odtworzone piękno nie było zgodne ze swoim archetypem [...]. Jak zostało powiedziane, człowiek był obrazem i na podobieństwo władzy, która rządzi całym światem i dlatego upodabniał się w swojej niezależnej zdolności do wybrania tego, który jest Panem całego świata, wolnym od zniewolenia przez cokolwiek zewnętrznego, lecz dysponując sobą samym dzięki swemu własnemu osadowi w stosunku do tego uznaje za słuszne, wybierając to, co jemu jest miłe”<sup>27</sup>.

Św. Grzegorz już w swoim pierwszym dziele podkreśla, iż fakt, że jesteśmy stworzeni jako obraz Boga implikuje ogromne podobieństwo człowieka ze swoim archetypem. To podobieństwo przejawia się w sposób szczególnie w wolności i panowaniu nad sobą samym, w możliwości wyboru, w braku pożądlivosti, w nieśmiertelności. Na początku człowiek posiadał piękno na wzór Boga (θεοειδὲς καλλός), ale uległo zniszczeniu w konsekwencji grzechu<sup>28</sup>. Nysseńczyk używa tu pojęcia obrazu, który jest jego ulubionym i który wiąże

<sup>26</sup> Por. na przykład odnoszące się do zbawienia formuły trynitarne, zawarte w *Demonstratio praedicationis apostolicae* 6-7 św. Ireneusza.

<sup>27</sup> *De virginitate* 12, 2, SCh 119, 398-402.

<sup>28</sup> Por. tamże 12, 2, SCh 119, 406.

się bezpośrednio z ceremonią chrztu: okrycie ze skóry, w które się ubierają pierwsi rodzice po grzechu pierworodnym, a którego się pozbywamy na chrzcie świętym<sup>29</sup>. W czasie całego życia ziemskiego walka ascetyczna polega na pozbyciu się tego starego okrycia, co już się dokonało w tajemnicy chrztu, i przyodzianiu się w Chrystusa. W miarę jak się to dokonuje, człowiek odzyskuje swój pierwotny obraz: dusza, uczyniona na podobieństwo (μίμησις) Boże, może na powrót odzwierciedlać doskonałości Archetypu.

Aby potwierdzić swój sposób myślenia, Grzegorz odwołuje się w tym samym rozdziale *De virginitate* do dwóch tekstów z ewangelii, które traktują o oczyszczeniu człowieka, który tym samym odzyskuje swoją pierwotną godność i ukazuje w sobie samym Boże piękno: chodzi o Łk 17, 21 („Królestwo Boże jest w was”), oraz o przypowieść o zagubionej drachmie (Łk 15, 8-10). Zastosowanie jest jasne: wewnątrz oczyszczonej duszy znajduje się Królestwo Boże; zagubiona i odnaleziona drachma jest obrazem wielkiego Króla (Boga), którego dusza odnajduje sprzątając dom i odzyskując tę drachmę spod brudu, którym została pokryta. Radość z odnalezienia jest ogromna, ponieważ to odnalezienie jest „przywróceniem obrazu Bożego do jego stanu pierwotnego”<sup>30</sup>. To jest warunek, dzięki któremu człowiek może zobaczyć w sobie samym Boże piękno. Sformułowanie to ma spore znaczenie w doktrynie ascetycznej i mistycznej św. Grzegorza. Tak oto rozpoczyna się jego traktat *De instituto christiano*, który zbudowany jest w oparciu o teologię człowieka jako obrazu Boga:

„Jeśli ktoś [...] kontroluje swoją własną duszę myśleniem prawym i szczerym, zobaczy jasno, w swojej naturze, miłość Bożą ku nam i plan stworzenia. Analizując w ten sposób odkryje to, co jest istotne i zgodne z naturą człowieka, tzn. impuls pragnienia tego, co piękne i najlepsze; odkryje również zasiane w swoje naturze, niezmienną i szczęśliwą miłość ku temu Obrazowi błogosławionemu i dającemu się pojąć, którego człowiek jest kopią”<sup>31</sup>.

Cytowany paragraf posiada ogromną siłę znaczeniową w wielu aspektach. Po pierwsze uznaje, że natura ludzka jest owocem i odbłaskiem miłości (ἀγάπη) Bożej. Fakt bycia nośnikiem Bożego obrazu powoduje, że pragnienie (ἐπιθυμία) dobroci i piękna jest „zgodne z naturą” człowieka. Co więcej, człowiek będąc kopią (μίμημα) Boga ma zasiane w duszy „bezuczuciowe uczucie” błogosławionej miłości (τὸν ἀπαθῆ καὶ μακάριον ἔρωτα). Pragnienie

<sup>29</sup> Por. tamże 13, 1, 12, Sch 119, 419. Bóg przyodziewa naszych pierwszych rodziców, po nieposłuszeństwie, w skórę zwierząt (Rdz 3, 21). Chodzi o skóry, które są martwe. To okrycie symbolizuje niskie uczucia, śmiertelność i pożądliwość ciała (τὸ φρόνημα τῆς σαρκός), które prowadzą do śmierci, zob. M. Aubineau, *Introduction*, Sch 119, 159.

<sup>30</sup> *De virginitate* 12, 4, 2, Sch 119, 416: „[...] ἡ τῆς Θείας εἰκόνας εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασας”.

<sup>31</sup> *De instituto*, GNO VIII/1, 40.

dążenia ku Bogu ma pierwszorzędne znaczenie w doktrynie mistycznej św. Grzegorza z Nyssy: wzrastanie w cnocie jest zależne od siły tego pragnienia. Na samym początku tego dzieła nasz autor prezentuje swój fundamentalny pogląd teologiczny: pragnienie najwyższego dobra jest zgodne z naturą człowieka. To pragnienie Boga nie jest niczym innym, jak nieuniknionym odbłaskiem tego, że zostaliśmy uczynieni na obraz Boży, co budzi w duszy człowieka nienasycone pragnienie dążenia ku Pięknu, którego obraz ona sama posiada<sup>32</sup>. Tak to właśnie wyjaśnia św. Grzegorz w swojej *Wielkiej katechezie*:

„człowiek został obdarzony życiem, rozumem, mądrością i wszystkimi innymi dobrami boskimi po to, aby każde z nich powodowało pragnienie tego, z czym jest spokrewnione”<sup>33</sup>.

Miłość bezuczuciowa albo beznamiętna – wyrażenie częste u św. Grzegorza, oznacza szaleństwo miłości, która zaczyna obejmować człowieka im bardziej zbliża się on do Boga. Jak zaznacza J. Daniélou, dotyczy to przede wszystkim miłości, która pozwala człowiekowi wyjść z samego siebie i wejść w trzeźwe upojenie:

„Jest to wyraz żywej wiary, która rodzi miłość Bożą w duszy, która czyni możliwe zamieszkanie Trójcy Świętej w niej i pozwala kosztować jej bezgranicznego piękna”<sup>34</sup>.

W *De hominis opificio* (379), św. Grzegorz podejmuje z kolei temat wolności, jako istotnej części osoby, z perspektywy człowieka jako obrazu Boga. Tej sprawie został poświęcony 16 rozdział tego traktatu, który ukazuje doskonałą znajomość kultury klasycznej przez Nysseńczyka. Jak zaznacza J. Laplace<sup>35</sup>, zwraca naszą uwagę podobieństwo myśli między św. Grzegorzem a Filonem z Aleksandrii i Cyceionem i, być może poprzez niego, z Posejdoniosem (135-50 p.n.e.). To zbieżność, przede wszystkim z cyceioniskim dziełem *De natura deorum*, jest argumentem dla hipotezy E. von Ivanka, że Posejdonios był wspólnym źródłem dla Cyceiona i św. Grzegorza<sup>36</sup>. Także H.F. Cherniss udowadnia, że wpływ Platona na św. Grzegorza był ogromny<sup>37</sup>. W każdym razie jest oczywiste, że chętnie poruszał się on w środowisku stoickim, z jego antropologią z gruntu optymistyczną. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w takich tematach, jak: sympatia uniwersalna, porządek świata, wielkość człowieka, czy antropocentryzm<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> Por. Canévet, *Saint Grégoire de Nyse*, DSp VI 987.

<sup>33</sup> *Oratio catechetica magna* 5, 6, Sch 453, 168.

<sup>34</sup> J. Daniélou, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nyse*, DSp II 1881-1882.

<sup>35</sup> Por. J. Laplace (ed.), *Introduction*, Sch 6, 20-26.

<sup>36</sup> Por. E. von Ivanka, *Die Quelle von Ciceros „De natura deorum”* II 45-46, „Archivum philologicum” 59 (1935) 10-21.

<sup>37</sup> Por. H.F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, CPh 11 (1930) 1-92.

<sup>38</sup> Por. J. Laplace, *Introduction (De hominis opificio)*, Sch 6, 22-23.

Jednak już od samego początku 16 rozdziału *De hominis opificio*, Grzegorz chce zaznaczyć swoje różnice ze stoikami: wywyższenie człowieka u stoików wydaje mu się być zbyt małe:

„Niektórzy filozofowie pogańscy prezentują idee prawdziwie ubogie i niegodne wielkości człowieka. Wierzyli, że można wywyższyć człowieczeństwo porównując je z tym światem ziemskim. Nazywają człowieka, jako złożonego z tych samych elementów, co świat, mikrokosmosem. Tym oto ostantacyjnym imieniem chcieli oni wychwalać naszą naturę, ale nie zdali sobie sprawy, że dla nich ta wielkość człowieka przynależy również do much i kretów: one również są złożone z czterech elementów, jak i wszystkie inne byty żyjące [...]. Jaką wielkość daje człowiekowi bycie obrazem i podobieństwem świata?; na czym zaś polega wielkość człowieka według nauki Kościoła? Otóż, nie polega ona na byciu obrazem świata stworzonego, lecz na byciu obrazem natury Tego, który go stworzył”<sup>39</sup>.

Św. Grzegorz podziwia wraz ze stoikami harmonię i piękno świata oraz wielkość człowieka. Dla stoików człowiek jest centrum świata i celem, do którego zmierzają wszystkie rzeczy: to jednak nie wyklucza tego, że człowiek zostaje zredukowany do bycia tylko elementem tego świata; dla św. Grzegorza, przeciwnie, człowiek jest centrum świata, i to takim centrum, które jednocześnie przekracza świat. Transcendencja, o której tu mowa, bazuje na fakcie, iż człowiek w swojej naturze jest nośnikiem esencjalnego związku z Tym, który jest ponad całym światem. To oznacza, że człowiek, przez fakt bycia człowiekiem, to znaczy, przez fakt bycia obrazem Boga, ma większą wartość niż cały świat materialny. Jego mieszkaniem bowiem, możemy tak powiedzieć, jest nieskończoność.

Podobne przekroczenie odziedziczonych schematów filozoficznych obserwujemy, kiedy Grzegorz podejmuje temat relacji cnoty i wolności:

„«Człowiek został uczyniony na obraz Boży» (Rdz 1, 26). To jest równoznaczne z: On sprawił, że natura ludzka uczestniczy we wszystkim, co dobre. W rezultacie, jeśli Boskość jest pełnią wszelkiego dobra, a człowiek jest jej obrazem, może być coś w tej pełni, czego nie posiadałby obraz na podobieństwo ze swoim archetypem? Tak więc w nas znajdują się wszelkie rodzaje dóbr, wszelka cnota, wszelka mądrość i wszystko najlepsze, co można pomyśleć. Jedno z tych dóbr polega na wolności, która nie podlega żadnej potrzebie, która nie jest uwarunkowana żadną siłą fizyczną, lecz posiada autonomię (αὐτεξουσίαν) w stosunku do tego, co uznaje za słuszne. W rezultacie cnota nie jest poddana żadnemu panowaniu (jest ἄδεσποτον) i jest panią samej siebie i wolna (ἐξουσίον). W rezultacie to, co się czyni z pewnej konieczności lub pod przymusem, nie może być zgodne z cnotą”<sup>40</sup>.

Problem koniecznej relacji pomiędzy cnotą a wolnością jest platoński<sup>41</sup>; św. Grzegorz przyjął ten sposób myślenia umieszczając go w ramach własnej,

<sup>39</sup> *De hominis opificio* 16, PG 44, 179-180; por. Sch 6, 151-152.

<sup>40</sup> *De hominis opificio* 16, PG 44, 184 B, por. Sch 6, 157.

<sup>41</sup> Plato, *Respublica* 617E.

chrześcijańskiej koncepcji człowieka stworzonego na obraz Boga. Wolność jest tutaj opisana przez przymiotniki, które są nam znane i oczywiście przeciwstawia się jakiegokolwiek konieczności wewnętrznej i przymusowi zewnętrznemu. Św. Grzegorz idąc za powszechnym myśleniem u filozofów klasycznych podtrzymuje pogląd, że cnota wydoskonala człowieka jako człowieka, to znaczy wydoskonala go w jego człowieczeństwie, w jego byciu osobą. Stąd wypływa konieczność, aby była nierozdzielna od wolności. Ta wolność manifestuje się i realizuje w sposób konkretny w każdym wolnym wyborze, w każdej προαίρεσις<sup>42</sup>.

\*\*\*

Znaczenie, jakie otrzymuje Kol 1, 15, podtrzymuje ten sposób myślenia, że teologia *obrazu* u św. Grzegorza musi być zawarta w teologii doskonałego usynowienia Syna i naszego powołania jako synów w Synu przez Ducha Świętego. To znaczy, iż Rdz 1, 26 należy odczytywać wewnątrz paradygmatu nicejskiego w świetle Kol 1, 15. To powoduje, że teologia obrazu obejmuje jednocześnie teren immanencji i ekonomii trynitarniej, jako jeszcze jeden wyraz teologii dziecięctwa Bożego<sup>43</sup>.

z hiszpańskiego przełożył  
ks. Robert Woźniak – Kraków, PAT

## IMÁGENES DE LA IMAGEN (Gn 1,26 y Col 1,5 en Gregorio de Nisa)

(Resumen)

La concepción del hombre como imagen de Dios (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ) vertebrata el pensamiento teológico y ascético de Gregorio de Nisa. Según Gregorio, el hombre ha sido hecho a imagen de Dios y por eso lleva en su interior la llamada a conocerle y

<sup>42</sup> Jak odnotowuje G. dal Toso (*Proairesis*, w: Mateo-Seco – Maspero, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, dz. cyt., s. 757-760), „*proairesis* to taka wolność, która pozwala człowiekowi być panem samego siebie i decydować o sobie. Posiada konsekwencje praktyczne, dlatego że pozwala realizować wolne czyny. Na tym aspekcie praktycznym, jako że wolność pozwala posiadać i realizować siebie, bazuje rozróżnienie z ἐλευθερία, którym jest przede wszystkim stan «wolności do»”.

<sup>43</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée*, Paris 1942, 81-90; Maspero, *Imagen (εἰκὼν)*, w: Mateo-Seco – Maspero, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, dz. cyt., 522-528.

amarle; por eso, su corazón y su capacidad de deseo son también, en cierto modo, infinitos. Esto quiere decir no sólo que es „real” el carácter *icónico* del hombre, sino que este carácter *icónico* comporta un auténtico *parentesco*, una verdadera συγγένεια, del hombre con Dios. Este *parentesco* entre el hombre y Dios es decisivo en la teología espiritual de Gregorio, ya que este *parentesco* es el fundamento y la causa de que surja en el hombre el deseo de Dios.

La importancia de la *teología de la imagen* en Gregorio de Nisa es tal que éste no duda en afirmar que el fruto de la Redención consiste en restituir el hombre al estado primigenio en el que resplandecía en él la imagen de Dios. La *teología de la imagen* encuentra una de sus expresiones más firmes en la lectura que hace Gregorio de dos textos escriturísticos claves: Gn 1, 26 y Col 1, 5. El primero se remonta al proyecto original de Dios al crear el hombre a su imagen y semejanza; el segundo presenta a Cristo como la Imagen perfecta del Dios invisible y primogénito de toda criatura. El hombre, en la concepción de Gregorio, es imagen de Dios, porque es imagen de Cristo.