

Miguel Brugarolas

Universidad de Navarra, Pamplona _____



6 (2013) ISSN 1689-5150

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2013.009>

Księga Hioba według Grzegorza z Nyssy

Gregory of Nyssa and the Book of Job

Słowa klucze: Grzegorz z Nyssy; Hiob; egzegeza patrystyczna.

Key words: Gregory of Nyssa; Job; Patristic exegesis.

Streszczenie. Grzegorz z Nyssy czyni wiele odniesień do Hioba i do księgi Hioba w swoich dziełach. Czasami Hiob jest przedstawiony jako wielka figura Starego Testamentu, pełna cnót, godnej podziwu mądrości, wiary i zaufania do Boga. W innych miejscach Grzegorz z Nyssy powołuje się na Księgę Hioba, kiedy ma do czynienia z ważnymi teologicznie prawdami, jak pochodzenie języka czy zejście Chrystusa do otchłani. Artykuł ten przedyskutowuje egzegezę Księgi Hioba i wskazuje na respekt Grzegorza w stosunku do tekstu i jego dogłębne duchowe i teologiczne rozumienie Pisma.

Abstract. Gregory of Nyssa makes clear reference to Job and the Book of Job in his works. Sometimes Job is described as a great figure of the OT, full of virtues and imitable for his wisdom, his faith and his trust in God. In other instances, Gregory adduces the Book of Job when he deals with important theological issues like the origin of language or the descent of Christ into hell. This paper discusses Gregory's exegesis of the Book of Job and points out both, his respect for the text and his high spiritual and theological comprehension of Scripture.

Chociaż Hiob nie gra pierwszoplanowej roli w pismach i badaniach teologicznych Grzegorza z Nyssy, jak na przykład Mojżesz czy św. Paweł, to jego postać, jak i cała Księga Hioba, zajmują znaczące i oczywiste miejsce w myśli Grzegorza. Hiob ukazany jest jako wielka postać Starego Testamentu, pełna cnót i wypowiadająca słowa nauczania, które powinny być uwzględniane przez chrześcijan.

Mariette Canévet zaznaczył 30 cytatów z Księgi Hioba¹; Hubertus Drobner zebrał ich aż 50². Poza tymi bezpośrednimi cytatami można spotkać w dziełach Grzegorza więcej aluzji do samej osoby Hioba. O uwadze Grzegorza skierowa-

¹ Por. M. Canévet, *Grégoire de Nyse et l'herméneutique biblique*, Études Augustiniennes, Paris 1983, s. 117–118.

² H. Drobner, *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, Paderborn 1988, s. 57.

nej na Księgę Hioba i podkreślającej jej wagę, świadczy nie tylko liczba użytych cytatów, lecz fakt, iż obejmują one praktycznie całą Księgę, od rozdziału pierwszego aż do czterdziestego drugiego, dając możliwość odnalezienia ich w całej twórczości Grzegorza, od jego pierwszych dzieł, np. *De virginitate*³, aż po dzieła z ostatniego okresu życia⁴.

Najliczniejsze i najobszerniejsze cytaty spotykamy w dwóch mowach pogrzebowych wygłoszonych w Konstantynopolu, już w pełni jego rozwoju i opanowania sztuki retorycznej. Obydwie mowy zostały wygłoszone w sytuacjach szczególnie uroczystych i bolesnych: śmierci biskupa Melecjusza i śmierci Pulcherii, siedmioletniej córki imperatora Teodozjusza I i imperatorowej Facylli. W drugiej homilii spotykamy najdłuższy cytat z Księgi Hioba, zawierający bardzo głęboki przekaz teologiczny.

Nasze badanie rozpoczniemy od owych dwóch mów pogrzebowych, w których postać Hioba ukazana jest jako przykład chrześcijańskiej reakcji wobec cierpienia i śmierci oraz jako model do naśladowania cnót i świętości. Kontynuując, przeanalizujemy lekturę Księgi Hioba uczynioną przez Grzegorza w *Contra Eunomium*, jego wielkim dziele dogmatycznym. Tutaj Nyssenńczyk przywołuje różne fragmenty z Księgi Hioba w swojej argumentacji dotyczącej pochodzenia ludzkiego języka – tematu jednej z wielkich dyskusji prowadzonych z Eunomiuszem. Jak zobaczymy, teksty te są przykładem bardzo elokwentnego sposobu czytania Pisma Świętego przez Grzegorza z Nyssy. Na koniec skierujemy naszą uwagę na homilię *De tridui spatio*, gdyż jej przekaz chrystologiczny i przedstawienie Hioba jako proroka dokonane przez Grzegorza, domagają się specjalnej uwagi.

Mowa pogrzebowa na śmierć Pulcherii

Mowa pogrzebowa na śmierć Pulcherii była wygłoszona przez Grzegorza prawdopodobnie w 385 roku⁵. Jak pisze C. Graham, Grzegorz używa tutaj formy i ję-

³ Cf. Grzegorz z Nyssy, *Virg* 20,4: SC 119. Grzegorz mówi tutaj o tym, że pokoleniem naprawdę dostojnym jest to, które dba o cnotę. „Tylko synowie światła (Jn 12,36; 1Ts 5,5), synowie Boga i dobrze urodzeni ze Wschodu słońca (Hi 1,3) mogą się w niej chlubić, ubogacając nią wraz z dziełami światła”.

⁴ Tutaj na przykład można wskazać na odniesienia do księgi Hioba w *Cant* (GNO VI 166; 288), który wydaje się napisany w ostatnich latach życia Grzegorza (por. F. Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregory von Nyssa*, Tübingen 1993,32).

⁵ Por. P. Maraval, “Chronology of Works”, w: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, s. 163; J. Daniélou, “La chronologie des sermons de Grégoire de Nyssa”, *RevSR* 29 (1955), s. 364.

zyka rodzaju literackiego helleńskiej konsolacji, ale proponuje też specyficznie chrześcijański przekaz pocieszenia⁶. Sytuacja wymagała od Grzegorza szczególnej delikatności w opisie śmierci – Pulcheria była dzieckiem, które umarło niewinnie – i w wyborze przykładów, które zaproponował, by pocieszyć rodziców i pokonać po chrześcijańsku tak bolesny cios.

We wprowadzeniu Grzegorz nawiązuje ponadto do innego bardzo bolesnego wydarzenia, będącego ponad ludzką wolnością i jej wyborami: do trzęsienia ziemi, które miało miejsce w tych dniach i zwiększało ból po śmierci Pulcherii. To stanowi często używane tło, które pozwala pójść w kierunku głębszych pytań: „Dlaczego Bóg pozwala na zło?”. Grzegorz nie szczędzi słów na wyrażenie ogromu całkowicie usprawiedliwionego bólu, wywołanego przez oba wydarzenia, używając zwykłych środków oratorskich⁷.

Mówiąc o bólu rodzicielskim po stracie Pulcherii przytacza przykład dwóch postaci, które odczuwały może nawet większe cierpienie po stracie dzieci, lecz znosiły je ze spokojem płynącym z wiary w istnienie innego życia. Te dwie postaci to Abraham – w tym wypadku wspierany przez Sarę, która jakby wyczuwała, że jej małżonek jest gotów poświęcić Izaaka – i patriarcha Hiob. W obydwu przypadkach jaśnieje przekonanie, że prawdziwe życie jest w niebie oraz że Bóg jest Panem życia i śmierci. Przede wszystkim jednakże, istnieje nadzieja na zmartwychwstanie. Sara, Abraham i Hiob są wskazani jako wzory wiary poprzez swoje reakcje wobec śmierci swoich dzieci i są przedstawieni jako symbole do naśladowania dla rodziców Pulcherii⁸.

Można powiedzieć, że wszystko w *In Pulcheriam* zmierza do figury Hioba jako wzorca wiary i wierności, koniecznego w naszym postępowaniu. Postać Hioba zajmuje całą mowę wstępną, w taki sposób, że cała *Oratio* jest ukierunkowana na jego przykład, jako syntezę przesłania⁹. Dobry mówca, jakim jest

⁶ Por. P. Maraval, “Chronology of Works”, w: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, s. 163; J. Daniélou, “La chronologie des sermons de Grégoire de Nyse”, *RevSR* 29 (1955), s. 364.

⁷ O tym aspekcie: por. A. Caimi Danelli, “Sul genere letterario delle orazioni funebri di Gregorio di Nissa”, *Aevum* 53 (1979) s. 140–161; U. Gantz, *Gregor von Nyssa: Oratio consolatoria in Pulcheriam*, Chresis 6, Basel 1999; R.C. Gregg, *Consolation Philosophy, Greek and Christian Paideia in Basil and the Two Gregories*, PMS 3, Cambridge (MA) 1975; J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968, s. 318–323.

⁸ Podobnie jak w tym tekście, w pierwszej mowie ku czci czterdziestu męczenników Grzegorz chwala Hioba, ponieważ nas nauczył cnoty męstwa poprzez przykłady ze swojego własnego życia (por. Grzegorz z Nyssy, *Mart Ia*:GNO X/1 137).

⁹ «Niczemu nie służy – mówi Grzegorz – jeśli go podziwiasz, jeśli go nie naśladujesz jako mężczyzna, który spotyka podobną sytuację» (Grzegorz z Nyssy, *Pulcher*: GNO IX, 469).

Grzegorz, przedstawia bez pośpiechu historię Hioba z jej bardzo dalekim celem zorientowanym na Chrystusa, który jest wielką nadzieją człowieka¹⁰.

Hiob miał wszystko: zdrowie, bogactwo i przede wszystkim dzieci. Był całkowicie szczęśliwy w ziemskim życiu. Dzieci z racji młodego wieku i dobrych wzajemnych więzi były zgodne również w tym, że na zmianę celebrowały wielkie uczty. Kto czytał homilie Grzegorza do *Ojciec nasz* (szczególnie homilię czwartą), w której surowo oceniał uczty ze swojej epoki¹¹, może się zdziwić życzliwością, z jaką traktuje uczty dzieci Hioba. Sam opis jest podobny, mimo skrajnie odmiennej ich oceny. Retoryka ma jednak swoje wymagania i w tym dniu żałoby mówca chce skoncentrować słuchaczy na innej kwestii: szczęścia Hioba dzięki swym dzieciom, które „będąc tak liczne, poprzez ciągłą miłość, którą wzajemnie praktykowały, wszystkie były jakoby jedno”¹². Hiob był szczęśliwy, błogosławiony w swoich dzieciach: μακαριστός τῆς εὐπαιδίας. I cała ta szczęśliwość zniknęła w jednym momencie: dach budynku spadł na nich i ich krew mieszała się ze spożywanymi podczas uczty potrawami.

„I co uczynił ten wielki człowiek?” zapytuje siebie Grzegorz. Udzielił następującej odpowiedzi: gdy Hiob usłyszał o nowych nieszczęściach, skierował swoje myśli do prawdziwej mądrości, mając na uwadze „skąd pochodzą rzeczy, dokąd je kieruje ich natura, i kto im przewodzi”. Zawsze, zwłaszcza w sytuacji cierpienia, trzeba mieć na uwadze prawdy najbardziej podstawowe, te, które ukazują naturę rzeczy, ich początek, finał i ich relacje do Boga. Stąd zdanie-klucz, które Grzegorz powtarza więcej niż jeden raz jako zdanie paradygmat: *Bóg dał, Bóg wziął* (Hi 1,21). I natychmiast dodaje jasne potwierdzenie boskiej dobroci i mądrości:

Ponieważ Bóg jest dobry, chce rzeczy dobrych; ponieważ jest mądry, chce rzeczy pożytecznych. *Jak Bóg zamyslił* (a wszystko co zamysli jest prawe) *tak zrobił. Niech Imię Pańskie będzie błogosławione*¹³.

¹⁰ W edycji W. Jaeger (GNO IX) zajmuje strony 469–472.

¹¹ W tym miejscu, jak wyraża się Grzegorz w swoim komentarzu do prośby «chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj»: «Szuka się chleba z powodu konieczności życiowej; natura uczyniła tę powinność względem ciała. Wszystko, co jest ponad to, co konieczne, zostało wymyślone dla zadowolenia zmysłów, przynależy do ziaren chwastu. Nasiono ojca rodziny jest ziarnem i z ziarna się robi chleb; zbytek, na odwrót, jest chwastem, który został zasiany przez nieprzyjaciela razem ze zbożem. I ludzie, porzucając służenie naturze w rzeczach koniecznych, zostają rzeczywiście obciążeni, jak mówi Słowo, przez troski o rzeczy próżne» (Grzegorz z Nyssy, *Or dom IV*: GNO VII, 52).

¹² Grzegorz z Nyssy, *Pulcher*: GNO IX, 469.

¹³ Grzegorz z Nyssy, *Pulcher*: GNO IX, 471.

Jest to autentyczne wyznanie wiary i oddanie się woli Bożej, która nie ma nic wspólnego ze stoickimi rozważaniami problemu zła. Poprzez te wyznanie wiary pośród ciemności – które jest kluczem do Księgi Hioba – Nysseńczyk chce wyjaśnić słuchaczom, z jakiego powodu decyzja Boga była *mądra*. I powód ten spotyka się w naturze życia wiecznego: to jest prawdziwe życie. Życie doczesne jest jak nasiono (σπέρμα) życia wiecznego; a nasiono jest mniejsze w dobru i mniej piękne od przyszłego życia. To samo przychodzi na myśl Hiobowi rozważającemu śmierć swoich dzieci: one miały szczęście (εὐκληρίαν) osiągnąć już prawdziwe życie.

Z tego punktu widzenia śmierć okazuje się dobrem. Nie jest tak, że życie doczesne jest złem; jednak życie przyszłe jest celem, do którego zmierza życie ziemskie ludzi. Grzegorz powraca w *In Pulcheriam* do sposobu myślenia i metafor bardzo mu bliskich, które rozwinął już w *Oratio Catechetica*, ale które teraz przedstawia z całym radykalizmem – i zwięzłością – wymaganych przez czas i właściwy ton przedmowy:

Śmierć ludzi nie jest inną rzeczywistością jak tylko oczyszczeniem ze zła (κακίας καθάρσιον)¹⁴.

To dlatego śmierć została wybrana przez opatrność Bożą, aby natura mogła być oczyszczona ze zła, które ją przeniknęło tak głęboko na początku historii. Całą doktrynę rozdziału ósmego *Oratio Catechetica* odnajduje się w tym krótkim ustępie, w którym kluczem jest, tak ulubione przez Grzegorza, porównanie do naczyń z gliny. To porównanie jest bardzo proste i kiedy przychodzi na myśl Grzegorzowi, ma już swoją długą historię¹⁵: na początku Bóg stworzył człowieka, model naszej natury, jako naczynie zdolne do napełnienia się wieloma dobrami, ale przeciwnik naszych dusz, przez zazdrość, okłamał nas i tak weszło zło w naszą naturę. I gdy raz już zło pomieszało się z naszą naturą, nie było miejsca na dobro. Aby zło umieszczone wewnątrz nas nie trwało zawsze, Bóg niszczy naczynie poprzez śmierć, tak by zło je opuściło i żeby później przywrócić rodzaj ludzki do jego stanu pierwotnego za pośrednictwem zmartwychwstania.

Wypada skierować naszą uwagę na optymizm, który „zaraża” w każdym miejscu całą historię zbawienia prezentowaną przez Grzegorza: zło nie może przetrwać wiecznie; śmierć została dopuszczona przez Boga z punktu widze-

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ R. Winling zaznacza pomiędzy jego poprzednikami *II Clementis* Teófila z Antiochii i Metodego z Olimpu (R. Winling, *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*, Paris 2000, SC 453, 188, nt. 1).

nia zmartwychwstania. Nasze zmartwychwstanie jest uczestnictwem w Zmartwychwstaniu Chrystusa, i to wszystko jest silnie połączone z jego doktryną o eucharystii. Wystarczy wspomnieć rozdział 37 *Oratio Catechetica*. W swoich komentarzach i uwagach do *Oratio Catechetica* Raymond Willing podkreśla wagę takiego rozumowania w całości myśli teologicznej Grzegorza poprzez podtytuły, takie jak *La mort doit être comprise à la lumière de la resurrection; la mort, sage disposition pour rendre l'homme à l'immortalité*¹⁶. Rzeczywiście, wszystko zmierza według pierwotnego planu Boga do odnowienia stworzenia poprzez Zmartwychwstanie Chrystusa oraz zmartwychwstanie ludzi. Odnowienie to zawiera całkowite zniszczenie zła. Identyczne myślenie spotykamy w komentarzu do 1 Kor 15,28, gdzie Grzegorz prezentuje wielką wizję całego stworzenia „odnowionego” przez Chrystusa oraz „poddanego” Ojcu i, można tym samym powiedzieć, wolnego od wszelkiego zła¹⁷.

Pod koniec *Oratio consolatoria in Pulcheriam* znowu pojawia się ta sama optymistyczna wizja historii. Wyrażenia Nyseńczyka mają dużą siłę ekspresji:

Zmartwychwstanie jest to przywrócenie naszej natury do tego czym była na początku: ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡ μὴ ἀναστοιχείωσις¹⁸.

Logicznym jest wniosek: jeżeli natura ludzka może jedynie przez zmartwychwstanie osiągnąć swoją najlepszą formę i jeśli zmartwychwstanie nie może nastąpić inaczej jak po śmierci, dlatego śmierć może być dobra, ponieważ rozpoczyna przejście do lepszego życia. Tak można zrozumieć zaproszenia Grzegorza do odrzucenia od nas smutku z powodu tych co umarli, tak jakbyśmy nie mieli nadziei. Ostatecznie, jak pokazuje całościowy chrystocentryzm jego myśli, Grzegorz wyraża zdanie, które jest całą jego chrystologia:

Nadzieją jest Chrystus: ἐλπὶς δὲ ἐστὶν ὁ Χριστός¹⁹.

On jest nadzieją, gdyż zbawienie nie jest niczym innym jak zjednoczeniem z Nim. Poczucie przychodzi od Chrystusa z całą wyjątkowością, którą ma chrześcijańska cnota nadziei.

¹⁶ Por. R. Winling, *Grégoire de Nysse: Discours Catéchétique*, Paris 2000, SC 453, esp. 186–192.

¹⁷ Por. Grzegorz z Nyssy, *Tunc et ipse*: GNO III/2, 3–28.

¹⁸ GRzegorz z Nyssy, *Pulcher*: GNO IX, 472.

¹⁹ Grzegorz z Nyssy, *Pulcher*: GNO IX, 472.

Mowa pogrzebowa *In Meletium episcopum*

Oratio funebris in Meletium była wygłoszona po śmierci Melecjusza, biskupa Antiochii, mającej miejsce podczas przewodzenia Soborowi w Konstantynopolu w 381 roku. Znając historię życia Melecjusza jako bezkompromisowego antyarianisty (zarówno na synodzie, jak i na swojej stolicy biskupiej w Antiochii), było logiczne, że Grzegorz będzie go wysławiał jako wysmienitego pasterza, porównując jego cnoty z postaciami biblijnymi takimi, jak Hiob czy Apostołowie, w których towarzystwie się znajduje bohater Starego Testamentu²⁰. I chociaż dane, które Grzegorz przytacza o życiu Melecjusza, są skromne, jego łagodność i cierpliwość wobec różnych przeciwności są wyraźnie opisane²¹. Grzegorz wprowadza porównanie z Hiobem w połowie *Mowy*; opisuje podobieństwo ze świętym patriarchą przywołując cnoty Hioba i zawiść, która go prześladowuje. Tuż mamy opis cnót:

Dlatego poznajcie dobrze jakim człowiekiem jest: hojny pomiędzy ludźmi Wschodu, niewinny, sprawiedliwy, wierny, pobożny, porzucający wszelkie złe dzieła. Pewnym jest, że ten wielki Hiob nie zazdrości, jeśli się wysławia tego, który go naśladował w tych samych doświadczeniach co on. Ale zazdrość, która widzi wszystkie złe rzeczy, widziała także nasze dobro okiem zawistnym, i ta która przebiega cały świat, także przeszła pomiędzy nami, pozostawiając za sobą głęboki ślad wyciśnięty w naszym dobrobycie. Nie uczyniła tego, że straciliśmy wielość wołów i owiec, jeśli nie zaaplikuje tego ktoś mistycznie do owczarni Kościoła [...], ale pozbawiła nas głowy²².

Melecjusz posiada cnoty Hioba i również jak on musiał znosić ataki ponadludzkiej zazdrości, mówi Grzegorz, podkreślając, że diabeł ma coś wspólnego ze śmiercią Melecjusza. W tych częściach czasami Grzegorz odnosi do Melecjusza obraz Hioba także atakowanego przez zazdrość²³. Innym razem, adresatami

²⁰ Por. C. Graham, "Oratio funebris in Meletium", w: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, 493. Por. także: A. Caimi Danelli, "Sul genere letterario delle orazioni funebri di Gregorio di Nissa", *Aevum* 53 (1979) 140–161; B. Studer, "Meletius von Antiochien, der erste Präsident des Konzils von Konstantinopel (381), nach der Trauerrede Gregors Von Nyssa", w: A. Spira (ed.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa*, Cambridge (MA) 1984, 121–144.

²¹ Por. J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968, 317.

²² Grzegorz z Nyssy, *Melet*: GNO IX, 446.

²³ Podobną myśl spotkać można w *In LX Martyres Ib*, gdzie Grzegorz zaznacza, że męczennicy, na podobieństwo Hioba, byli prześladowani przez zazdrość o dobra duchowe, które posiadli (por. Grzegorz z Nyssy, *Mart Ib*:GNO X/1 147).

zazdrości byli, on sam i słuchacze, którzy byli zazdrośni o dobro, które posiadał Melecjusz. Wyrażenia Grzegorza mają tutaj ogromną siłę ekspresji: „zazdrość pozbawiła nas głowy”²⁴. W tej mowie, jakby więcej niż w *Oratio in Pulcheriam*, słowa Grzegorza przypominają retorykę opanowaną w jego młodości: „Już nie ma oka, które spogląda na sprawy niebieskie; ani słuchu, który słyszy głos Boga; ani tego języka, który był niezniszczalnym darem prawdy... o jakże żał ciebie, Kościele!”²⁵.

Słuchacze powinni drżeć, słysząc zdania wypowiedane przez Grzegorza. I rzeczywiście śmierć Melecjusza była wielkim smutkiem dla nysseńczyków²⁶; także mowa ma swój udział w tym lamentowaniu. W każdym razie, postać Hioba, pełna cnót i prześladowana przez ponadludzką zazdrość – pochodzącą od demona – była dobrym punktem odniesienia, aby przywołać osobę Melecjusza. Rzeczywiście, najważniejsze dla naszego studium jest to, iż w tej mowie pogrzebowej, przez którą Grzegorz chciał wydobyć uczucie bólu ze swoich słuchaczy²⁷, obydwie osoby – starzec Melecjusz i święty Hiob – są przedstawione jako ludzie pełni darów duchowych. Melecjusz był naśladowcą cnót Hioba.

Contra Eunomium II

Jak już zaznaczał M. Canevet, większa część cytatów z Księgi Hioba zawartych w *Contra Eunomium II* jest związana z koncepcją Grzegorza dotyczącą początku ludzkiego języka i jego twardego starcia z Eunomiuszem, związanego z tym tematem. Eunomiusz mówił o imionach boskich – dokładnie ἀγένητος – przyznanych Bogu, które doskonale definiują naturę rzeczy i dlatego są jego imionami własnymi i niezmiennymi. Dla Grzegorza, na odwrót, Bóg jest autorem słów w sposób pośredni: dał człowiekowi rozum, aby przezeń wymyślił imiona i je zastosował do rzeczy²⁸. Dla potwierdzenia tego poglądu odwołuje

²⁴ Grzegorz z Nyssy, *Melet*: GNO IX, 446.

²⁵ Grzegorz z Nyssy, *Melet*: GNO IX, 446.

²⁶ Wystarczy wspomnieć smutne konsekwencje, które niosła śmierć Melecjusza w aspekcie tego o czym się mówiło w Konstantynopolu i w tle problem schizmy antiocheńskiej. Por. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969, 176–180. Grzegorz z Nazjanzu z wielkim uczuciem i wyrazistością opisuje rozpacz biskupów po śmierci Melecjusza w swojej *De vita sua* (PG 37 1143–1146).

²⁷ Por. J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968, s. 318.

²⁸ Por. M. Brugarolas, *El Espíritu Santo de la divinidad a la procesión. El desarrollo pneumatológico en los escritos dogmáticos de los tres grandes capadocios*, Pamplona 2012, s. 162, 267–270.

się do argumentów wziętych z Pisma Świętego. Pomiedzy nimi spotyka się cytaty z Księgi Hioba.

Eunomiusz oskarżał Grzegorza o odebranie chwały Bogu przez oddanie chwały ludziom za wynalezienie języka. Grzegorz odpowiadał, że prawdziwa władza i prawdziwy autorytet Boga nie pochodzą od sylab, ale od wieków nieskończonych od stworzenia świata i od piękna świata. Są to rzeczy, które dają świadectwo o Bożej wielkości, i wcale nie to, że Bóg może być autorem bezpośrednim słów używanych przez ludzi. Wielkim Jego darem jest rozumność, którą Bóg dał ludziom, a nie słowa, które oni wymyślają, aby określać rzeczy:

I jeśli ktoś przypisuje dźwięk głosu do tych stworzeń, które przez swoją naturę mogą go wymówić, nie mówi nic niegodnego przeciwko temu, który udzielił daru głosu. Ponadto nie myślimy także, by było wielką rzeczą spotkać słowa, które oddają rzeczywistość. Byt stworzony na nasze podobieństwo, o którym mówi Pismo w historii stworzenia świata, noszący nazwę *człowiek* jest definiowany przez Hioba jako *śmiertelny* (Hi 14,1) i przez innych ze świata pogańskiego jest nazywany *ziemskim* i *przelotnym*, bez zatrzymania się na wyliczeniu różnych imion, które człowiek odbiera w każdym ludzie. Nie jest więc tak, że na tej samej wysokości kładziemy Boga i chwałę tych, którzy spotkali odpowiednie słowa dla naszej nazwy człowieka, czyli określenia za pośrednictwem, których nazywa się w ten sposób obiekt, który chcemy oznaczyć?²⁹

Ten argument zostaje dobrze podsumowany przez śródtytuły użyte przez Claudio Moreschini³⁰ czy Stuart Hall³¹ w swoich tłumaczeniach *Contra Eunomium II*. Nie jest konieczne zatrzymywać się na nim zaznaczając, iż to, że człowiek jest wynalazcą języka nie odbiera Bogu żadnej chwały. Przecież człowiek wymyśla język poprzez rozumność, którą dał mu Bóg, i dlatego ta wynalazczość odwołuje się do Boga, aczkolwiek nie bezpośrednio.

Kwestia ta jest ściśle związana z postulatami Eunomiusza zainteresowanego użyciem terminu ἀγέννητος jako definicji istoty boskiej i negującego fakt, iż coś poza tym „niezrodzonym” może być czymś boskim *sensu stricto*. Kwestia ta dotyczy też koncepcji antropologicznych tak bardzo cenionych przez Grze-

²⁹ Grzegorz z Nyssy, *Eun II* 292–293: GNO I, 312–313.

³⁰ “Lesaltare la potenza di Dio invece di quella degli uomini non consiste nell’attribuirgli l’invenzione della parola” (C. Moreschini, *Gregorio di Nissa: Teologia trinitaria. Contro Eunomio. Confutazione Della professione di fede di Eunomio*, Milan 1994, s. 241).

³¹ “Human invention of words does not impugn divine providence” (S.G. Hall, *The Second Book against Eunomius*, en L. Karfíková – S. Douglass – J. Zachhuber, *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomuc, September 15–18, 2004)*, Leiden 2007, s. 124).

gorza, a konkretnie mających związek z autonomią człowieka i jego zdolnością wynalazczą. Można powiedzieć, że z propozycją Eunomiusza wiąże się nie tylko kwestia trynitarna, lecz także kwestia antropologiczna. Tak jak to widział Grzegorz, dokładnie cytując Hi 38,36:

Każdy kto nie chce zaprzeczyć prawdzie może sprawdzić, że wszystkie rzeczy, które są użyteczne i wygodne dla ludzkiego życia i zostały odkryte w historii, zostały odkryte jedynie dzięki rozumowaniu. W moim rozumieniu, pomiędzy wszystkimi rzeczami dobrymi, które zostały nam dane w życiu, i które istnieją w naszej duszy dzięki Opatrzności Bożej, rozważając rozumność jako najbardziej doskonałą, nie błądzimy w sformułowaniu tego prawego sądu. Pojąłem to wszystko z Księgi Hioba, tam gdzie Bóg jest przedstawiony, wygłaszając swe mowy do swojego sługi pośrodku burzy i chmur. I między tymi wszystkimi rzeczami, które przypisuje Bogu, potwierdza, że Bóg był Tym, który kierował sztukami ludzkimi i dał kobiecie mądrość tkania i zdobienia (cf. Hi 38,36). Nikt nie neguje tego, iż On nie nauczał tych umiejętności poprzez jakąś czynność, bezpośrednio kierując dziełem. [...] Na odwrót się mówi, że przez Jego dzieło powstała w nas instrukcja odnosząca się do tych umiejętności. Jest tak, gdyż ten, kto dał naturze ludzkiej taką siłę do wymyślenia i spotkania rzeczy poszukiwanych, jest Tym samym, który nas przybliżył do tych umiejętności. Odnosząc się do ich przyczyny, wszystko co się odkrywa i osiąga, musi być przypisane stwórcy tej zdolności. Potrzeby życia odkryły medycynę, ale jeśli się powie, że medycyna jest darem Boga, nie mylimy się³².

Cytat jest długi, ale warto przytoczyć argument Grzegorza jego własnymi słowami: największym boskim darem otrzymanym przez naturę człowieka jest rozumność, dzięki której człowiek może odkryć i spotkać rzeczy opanowując swój świat. Dzięki rozumności może tworzyć i modyfikować język. Dlatego jest bezużytecznym chcieć uczynić z Boga bezpośredniego twórcę słów ludzkich, kiedy wystarczy uznać Go Dawcą szlachetnego daru rozumności.

Eunomiusz zakwalifikował jako „ateistyczne” poglądy Bazylego i Grzegorza w tym względzie³³. Grzegorz zaznacza, że pogląd Eunomiusza jest absurdalny i odwołuje się do Księgi Hioba, by to potwierdzić. Jeśli by tak było – argumentuje – także nazwy licznych gwiazd, które mają imiona bóstw pogańskich, byłyby nadane przez Boga. Bóg byłby wtedy tym, który współpracuje z legendami

³² Gregorio de Nisa, *Eun II* 183–184: GNO I, 277–278.

³³ Według Eunomiusza, pisze C. Moreschini, «la doctrina di Basilio e di Gregorio, relativamente all'origine del linguaggio, sarebe stata atea come quella de Epicuro. Invece, il *non generato*, sostiene Eunomio, corrisponde sostanzialmente, *in re*, alla natura di Dio» (C. Moreschini, *Gregorio di Nissa: Teologia trinitaria. Contro Eunomio. Confutazione Della professione di fede di Eunomio*, Milan 1994, s. 332, por. także: s. 233).

pogańskimi w nadawaniu gwiazdom imion pogańskich. Także Pismo używa tych nazw, jak czyni to Księga Hioba (Hi 38,31): *Czy połączysz gwiazdy Plejad? Rozluźnisz więzy Orionu?* Grzegorz komentuje ten fragment dając lekcję egzegezy:

To udowadnia, że Pismo Święte, aby nas nauczać, używa nazw najbardziej popularnych w naszym życiu [...]. W tym fragmencie, słowo inspirowane przez Boga posłużyło się imionami wziętymi z narracji mitycznych, ponieważ miało na uwadze pożytek słuchających [...]. W efekcie, tekst nie mówi, kto je nazywa, lecz kto stworzył Plejady [...]. Z tego względu myślę, że to, co zostało powiedziane pokazuje wystarczająco, iż także Dawid podtrzymuje naszą hipotezę. Trzeba bowiem powiedzieć, że nie naucza, iż Bóg nadaje imiona gwiazdom, ale, że psalmista rozróżnia je doskonale według zwyczaju ludzi, dokładnie znających przede wszystkim osoby, które, dzięki długiemu kontaktowi mogą być nazywane swymi imionami³⁴.

Pismo Święte używa języka ludzkiego przystosowując się do ludzi i z tego powodu spotykamy w nim wielką różnorodność języków, stylów i sposobów mówienia, odpowiadających sposobowi mówienia ludzi. Bóg się przystosowuje do języka ludzkiego. Tę samą kwestię możemy zobaczyć w homilii IX *In Canticum*, gdzie Grzegorz także cytuje Księgę Hioba, tym razem wyjaśniając chwałę, którą Pieśń oddaje Oblubienicy. Pismo Święte – argumentuje Grzegorz – może przytaczać opowieści pogan, by osiągnąć lepiej swój cel. Jak to było w przypadku córek Hioba, których piękno nadzwyczajnie wysławia, nazywając jedną Dniem, drugą Kasją, a trzecią Rogiem Amaltei³⁵. Znana jest opowieść grecka o Amaltei, niani Kreteńczyka, która wydobywała z jego rogu wielką ilość pokarmów i owoców.

Czyż Pismo Święte wierzy w te rzeczy, które opowiadają o Amaltei? W żadnym razie, jednak by dać świadectwo o tym, że córka Hioba miała wszystkie cnoty, używa się tego imienia, w taki sposób, iż ten, kto czyta z uwagą Pismo zrozumie tylko celowość wysławiania jej poprzez to imię, bez zatrzymywania uwagi na głupstwach opowieści. Słyszac Kasja i Dzień nie rozumie tych imion jako materię aromatyczną

³⁴ Grzegorz z Nyssy, *Eun* II 437–439: GNO I, 354–355.

³⁵ Grzegorz z Nyssy używa tu tekstu *Septuaginty* różniącego się od późniejszych przykładów i mówiącego o Dniu i Rogu Amaltei jako imionach dwóch z trzech córek Hioba. W przekładach późniejszych zmieniono te nazwy, co utrudnia zrozumienie argumentacji Nyseńczyka posługującego się tekstem greckim Starego Testamentu – Hi 42,14 „καὶ ἐκαλεσεν τὴν μὲν πρῶτην ἡμεραν τὴν δευτέραν κασιαν τὴν δε τρίτην ἀμαλθείας κερας” [powyższy przypis jest uwagą tłumacza do tekstu hiszpańskiego].

i bieg słońca ponad ziemią, tylko to, że te imiona pokazują życie córek Hioba jako pełne cnót³⁶.

W opozycji do Eunomiusza Grzegorz używa ewidentnej „demistyfikacji” początku języka, negując fakt, iż Bóg jest jego stwórcykiem bezpośrednim. W innych miejscach argumentuje, że język jest w służbie rzeczywistości rzeczy, czyli, iż będzie poprawny, jeśli odpowiada bytowi danych rzeczy: w przypadku przeciwnym, jest językiem niepoprawnym³⁷.

Homilia *De tridui spatio*

Grzegorz przytacza dwa cytaty z Księgi Hioba w homilii *De tridui spatio*, w przedstawieniu zwycięstwa Chrystusa nad demonem w swoim zejściu do piekieł. Tematem centralnym homilii, jak wskazuje sam jej tytuł, jest to, co zaszło pomiędzy Śmiercią Chrystusa i Jego Zmartwychwstaniem³⁸. Jak zaznacza G. Maspero, odniesienia do liturgii i zgromadzenia wiernych, napotkane w homilii, pozwalają ustalić, że była głoszona podczas Oficjum Nocnego w Świętą Sobotę, którą J. Danilou identyfikuje z dniem 17 kwietnia 382 roku, chociaż jej datowania można także opóźnić na lata 386 lub 394, czyli na ostatni okres życia Grzegorza³⁹.

Homilia jest bogata w tematy teologiczne, zarówno eucharystyczne, jak i chrystologiczne i soteriologiczne, a w miejscu, w którym spotyka się cytaty

³⁶ Grzegorz z Nyssy, *Cant IX*: GNO VI 288.

³⁷ Tak to wyraża na przykład w *De perfectione*: «Przecież natura rzeczy nie pochodzi od nazw, które im się nada, ale od ich rzeczywistej natury, jakakolwiek byłaby nazwa, natura daje się poznać przez znaczenie nazwy, którą się ją opisuje. Na przykład, jeżeli nazwie się człowiekiem drzewo lub skałę, to czy poprzez samo nazwanie tak rośliny czy skały przemieni się one w człowieka? Żadną miarą. Dlatego jest konieczne, żeby coś najpierw było człowiekiem, a potem to zostało opisane nazwą adekwatną do swej natury» (Grzegorz z Nyssy, *Perf.*: GNO VIII/I, 177).

³⁸ Homilia ta była przedmiotem studiów podczas *IV International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Cambridge, 11–15.IX.1978), dedykowanego homiliom paschalnym Grzegorza. Czytelnik spotkać może w aktach tego spotkania doskonałe angielskie tłumaczenie homilii *De tridui* dokonane przez Stuarta Hall (por. S.G. Hall, “On the Three-Day Period”, en A. Spira – C. Klock, *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary*, Cambridge 1981, 31–50), i trzeba także zwrócić uwagę na studium H.R. Drobnera (H.R. Drobner, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982), którego wiele stron zostało dedykowanych właśnie tej homilii.

³⁹ Por. G. Maspero, “De tridui... spatio”, w: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, 739–742.

z Księgi Hioba wymaga szczególnej uwagi. Grzegorz wybrał te cytaty, aby opisać zwycięstwo Chrystusa nad diabłem, zwycięstwo, które dokonuje się w „sercu ziemi”, w Jego zstąpieniu do piekieł. Wybrane cytaty są dwa: Hi 5,13 („chytrzy złapani, choć sprytni – daremne knowania podstępnych”) i Hi 40,25 (αἴεις δε δρακοντα εν αγκιστρω περιθησεις δε φορβεαν περι ρινα αυτου), spotykamy je prawie na początku homilii, w ustępie drugim według synopsy, którą przedstawia S. Hall⁴⁰. Grzegorz mówi:

Tak mała przestrzeń czasu była wystarczająca do tego, by mądrość wszechmogąca przemieniła w głupią tę „wielką rozumność”, która tam mieszkała. Prorok nazywa ją *wielką rozumnością* i Asyrią (cf. Iz 10,12). Miejsce to, będące sercem, jest jak mieszkanie dla rozumności (uważa się, że mieszka tam część najważniejsza) i Chrystus przebywając w sercu ziemi, gdzie jest mieszkanie tego *umysłu niebiańskiego* w cudzysłowie, zmienia jego plany w głupie, jak mówi prorok (Hi 5,13), łapie mędrców w ich własną przebiegłość (cf. Iz 29,14) i niweczy ich „mądre” zamierzenia. Było niemożliwe, aby księżę ciemności mógł osiągnąć widzenie światła, jeśli nie widziałby w nim czegoś z ciała. Z tego powodu, kiedy widział to ciało niosące Boga i cuda działane przez nie, miał nadzieję, że gdyby mógł zabić ciało, to mógłby zwyciężyć także całą władzę, która była w nim. Dlatego, gdy otworzył usta, aby zjeść przynętę jaką było ciało, został złapany na haczyk przez boskość, jak podaje Hiob, zwiastując to, co miało nastąpić: *złapiesz potwora na haczyk* (Hi 40,25)⁴¹.

W komentarzu Hiob jest przedstawiony jako prorok. Słowa, które opisują przegraną diabła w głębokościach ziemi są prorockie. Fragment okazuje się bardzo interesujący z różnych punktów widzenia. Grzegorz z ironią mówi o potężnym umyśle diabła, złapanym w swoje przewrotne sidła. Cały spryt mędrców okazuje się niczym u Boga. Także spryt diabła. Nie ma równości pomiędzy mocą Chrystusa a mocą diabła. Nie jest to relacja równego z równym, tylko moc światła, które swoją obecnością rozprasza ciemności.

Uwagę tego długiego ustępu przyciąga koncepcja, którą proponuje Grzegorz odnośnie do zstąpienia Chrystusa do piekieł i sposób Jego zwycięstwa nad diabłem. Diabeł jest zwyciężony przez swoją własną ambicję i samą obecność Chrystusa. Ciemność jest zwyciężona poprzez obecność światła. Ten sposób argumentowania jest powtarzany przez Grzegorza setki razy i zaaplikowany do

⁴⁰ Mamy tu podział tekstu według S. Hall: I. The Present Grace of Easter; II. The Appointed Period of Three Days; III. The Fourteenth Day of the Month and its Christian Significance; IV. The Cross as the Symbol of Christ's Omnipotence; V. Exhortation to the Faithful to Experience of Christ's Resurrection and their own Redemption in the Present Sacred Action (por. S.G. Hall, "Synopsis of *De Tridui Spatio*", w: A. Spira – C. Klock, *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary*, Cambridge 1981, s. 26–29).

⁴¹ Grzegorz z Nysy, *Trid spat*: GNO IX, 281.

zła w ogólności: światło rozprasza ciemności. Zwycięstwo Chrystusa jest tak absolutne, że wypełnia się „proroctwo”, iż potwór jest jak ryba złapana na haczyk.

Fragmenty te pokazują ponadto światło, poprzez które musimy widzieć hipotezę Nysseńczyka dotyczącą „roszczeń demona”. Nie mówi tutaj nic o „zapłacie” demonowi ceny za uratowanie człowieka, ale o tym, że obecność Chrystusa jest wystarczająca, by zniszczyć kłamstwo jego wielkiej inteligencji. U Grzegorza, hipoteza „roszczeń demona” pokazuje się wyraźnie jedynie w *Oratio Catechetica*, w rozdziałach 21–23⁴². Na odwrót, w bezpośredniej walce ostatecznej, pomiędzy Panem a demonem, opisaney w homilii *De tridui*, demon nie jest pokazany jako pożyczkodawca nikogo ani jako odbierający zapłatę za coś, ale jedynie jako ciemność, która jest rozpraszana przez światło. Nawet nazwanie tego walką jest czymś przerysowanym, opór ze strony diabła został złamany przez triumf światła.

Grzegorz przejął teorię „uprawnień diabła” z tradycji, którą widać już u Ireneusza, Orygenesza i św. Bazylego, a która była bardzo energicznie zwalczana przez Grzegorza z Nazjanzu, oceniającego tą hipotezę jako niesprawiedliwą dla Boga⁴³. J. Riviere dedykował jej bardzo poważne studium⁴⁴. Hipotezę tę można streścić następująco: człowiek okłamany przez kusiciela sprzedał diabłu swoją wolność i przemienił się w jego niewolnika. Sprawiedliwość domagała się od Boga pokazania swojej wyższości nad diabłem, aby uwolnić człowieka od przemocy. Można powiedzieć, że Bóg musiał zapłacić rachunek kłamliwemu „panu” człowieka, przecież w końcu on był jego panem. Chrystus płaci ten wykup za pomocą kłamstwa: diabeł jest okłamany myśląc, że może zapanować nad Chrystusem, i w tym byciu okłamanym, i on sam jest uwolniony⁴⁵. Jak dobrze wiadomo, teoria „uprawnień diabła” nie rozwijała się dalej. Jeśli przetrwała w wielkiej tradycji Kościoła to w tym sensie, iż Odkupienie nie zawiera jedynie wyzwolenia od grzechu i śmierci, ale także wyzwolenie od władzy demona⁴⁶.

⁴² Por. R. Winling, *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*, Paris 2000, SC 453, 240–252.

⁴³ Por. L.F. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978, s. 140–156.

⁴⁴ Por. J. Riviere, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, Paris 1905, s. 373–394.

⁴⁵ Por. R. Winling, *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*, Paris 2000, SC 453, 82–83; L.F. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978, s. 146–156.

⁴⁶ Por. np.: Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 49, a. 2.

W homilii *De tridui* pokazane są owe treści, ale w kontekście dobrze różnionym i bez relacji z zapłatą diabłu za żaden ratunek. Grzegorz nadaje tutaj znaczenie zejściu Chrystusa do piekieł (temat który w *Oratio* przechodzi niepostrzeżenie⁴⁷) i jego zwycięstwa nad diabłem we wnętrzu ziemi. Zwycięstwo to dokonuje się podobnie jak obecność światła rozpraszającego ciemności, co znaczy, iż myśli o wykupie i cenie nie występują. Nie ma tutaj dążenia do sprawiedliwości, która prowadziłaby do zapłacenia ceny diabłu. Diabeł jest pokazany jako fałszywie sprytny, jako myśliwy złapany w swoją własną pułapkę. Jest za to, na odwrót, przekonanie, że zło zostało definitywnie i totalnie zwyciężone. To pokazuje Grzegorz bezpośrednio później:

Tak to mądrość zamieszkała w aroganckim sercu ziemi, aby zniszczyć tę inteligencję wielką w swej nieprawości, i aby ciemność została oświetlona w sposób, w który to co śmiertelne zostało przejęte przez życie (2 Kor 5,4), i w który zło zostało kompletnie wymazane z istnienia, tym razem został zniszczony ostateczny przeciwnik: śmierć. To są rzeczywistości, które zawiera w sobie przestrzeń trzech dni dla ciebie⁴⁸.

To jest triumf życia nad złem i śmiercią. W zstąpieniu do piekieł dokonuje się, można powiedzieć, wielkość ostatniego zbawczego ruchu opisanego przez św. Pawła w 1 Kol 15,28 i który Grzegorz tak pięknie komentuje w homilii *In Illud: Tunc et ipse*, postępując za myślą Pawłową, *Bóg jest wszystkim we wszystkich*.

Zakończenie

Cytaty z Księgi Hioba, które spotykamy u Grzegorza z Nyssy spinają w jedną całość wszystkie jego dzieła i odnoszą się do tematów teologicznych, zasadniczych dla myślenia Nysseńczyka. Hiob ukazany jest jako człowiek pełny cnót, będący wzorem do naśladowania, szczególnie przez swoją mądrość. Mądrość Hioba zawiera się w uobecnieniu myśli, że wszystek byt pochodzi od Boga, do Niego zmierza i jest przez Niego zarządzana oraz że wszystkie wyroki boskie są pełne mądrości i dobra. To jest najważniejsze w jego postaci: wiara w Boga i zaufanie Mu, ukazana w stwierdzeniu: *Bóg dał, Bóg wziął* (zob. Hi 1, 21), nie może być rozumiana jako stoicka akceptacja przeznaczenia człowieka, ale jako

⁴⁷ Por. A. Spira, "Der Descensus ad Inferos in der Osterpredigt Gregors von Nyssa De Tridui Spatio", w: A. Spira – C. Klock, *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary*, Cambridge 1981, s. 195–261.

⁴⁸ Grzegorz z Nyssy, *De Tridui*: GNO IX, 283.

pełne zaufania oddanie wyrokom Boga, które pozwala wyrecytować je pośrodku nieszczęścia: *Niech Imię Pańskie będzie błogosławione*.

Cytacje z Księgi Hioba były także używane przez Grzegorza w dwóch kwestiach kluczowych: kwestii początku języka i kwestii zstąpienia Chrystusa do piekieł. Cytacje te są odpowiednie i nie są czynione na siłę. W kwestii początku języka Grzegorz utrzymuje pogląd, który można zakwalifikować jako umiarkowany realizm. Natomiast w kwestii zstąpienia Chrystusa do piekieł podtrzymuje pozycję optymisty w odniesieniu do historii zbawienia i zniszczenia zła, co powtarza w wielu miejscach. Wystarczy wspomnieć homilię *In illud: Tunc et ipse*⁴⁹.

W każdym razie Grzegorz w swojej lekturze Księgi Hioba, utrzymuje aksjomat pobożności, który każe mu zatroszczyć się o pożytek słuchaczy lub czytającego. Podtrzymuje także wielki szacunek dla tekstu i dla lektury, które nie zatrzymują się na sensie literalnym. Manlio Simonetti tak opisywał tę postawę: „kontynuuje on bycie egzegetą aleksandryjskim, ponieważ podzielał dwa fundamentalne motywy tego modelu hermeneutycznego: żądanie by lektura i tłumaczenie tekstu świętego okazały się pożyteczne dla praktyki życia, rozwijanej przez chrześcijańską cnotę oraz częste przekonanie, że z wielką częstotliwością jest możliwe osiągnięcie tej użyteczności jedynie przez pogłębianie interpretacji tekstu, idąc poza znaczenie literalne, w sens duchowy”⁵⁰.

Na zakończenie, ukazać można, iż szacunek, który Grzegorz czuł dla świętego Hioba jest ewidentny. W pięknym fragmencie, gdzie Grzegorz porównuje zachowanie swojej siostry Makryny przed śmiercią do zachowania Hioba (szczególnie w jej zderzeniu z cierpieniem), gdyż obydwójce, doświadczając cierpienia poświęcają się kontemplacji rzeczywistości wyższych⁵¹. Przytoczyć tu można następujące słowa Grzegorza:

Słyszeliśmy opowiadanie o historii Hioba. Jak ten człowiek, wraz z całym ciałem trawionym przez ropiejące wrzody ran, mówiąc, zatrzymywał się na tym, że jego zmysły koncentrowały się na cierpieniu. Jednak odczuwając cierpienie ciała, nie upadł na duchu, ani nie przerwał swojej rozmowy, która toczyła się wokół tematów bardziej wzniosłych. Coś podobnego kontemplowałem w wielkiej Makrynie: ogień gorączki trawił ją z całą siłą i prowadził ją ku śmierci, ale ona ożywiła swoje ciało

⁴⁹ Por. Grzegorz z Nyssy, *Tunc et ipse*: GNO III/2 3–28.

⁵⁰ M. Simonetti, “Exegesis”, w: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2012, s. 337.

⁵¹ Por. P. Maraval, *Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine*, SC 178 (1971), s. 199 nt. 3.

przez kontemplację rzeczywistości z wysoka, jakby zraszała swe ciało, utrzymując wolny swój umysł i nie dając się zniszczyć przez chorobę⁵².

Przykład Makryny na łożu śmierci był dla Grzegorza wielką lekcją chrześcijańskiej śmierci⁵³, jest ona definitywnym i pełnym miłości spotkaniem z Bogiem, któremu oddała swe życie⁵⁴. To jest powód, dla którego Makryna dostąpiła zaszczytu bycia porównaną z Hiobem. Grzegorz darzący głębokim uczuciem swoją siostrę Makrynę, z którą łączyły go więzy krwi i ducha, silny związek przyjaźni i wielki podziw⁵⁵, wspomina świętego Hioba jako sposób wysławiania cnót swojej siostry w poruszającej chwili jej odejścia do nieba.

Tłum. Adam Machowski

⁵² Grzegorz z Nyssy, *Macr* 18: GNO VIII/1 390 (tłumaczenie na hiszpański: L.F. Mateo-Seco, *Gregorio de Nisa. Vida de Macrina. Elogio de Basilio*, «Biblioteca de patrística» 31, Madrid 1995, s. 78).

⁵³ Tak opisuje Grzegorz jedną ze swych ostatnich rozmów z Makryną: «Ona [Makryna], daleka od porzucenia mnie w naszym bólu, przemieniła to wspomnienie świętego [Bazyli] w punkt wyjścia jednej z najgłębszych filozofii. Rozwinęła te myśli rozważając kondycję ludzką i opatrność Bożą ukrytą pośród przeciwności, i pokazując swoim słowem to, co dotyczy życia przyszłego, jakby była prowadzona przez Boga, inspirowana przez Ducha Świętego, aż do tego punktu, że wydawało mi się, iż moja dusza wzniosła się ponad naturę ludzką, lub prawie, porwana przez jej słowa była wprowadzona w przedśionki niebieskie, jakby prowadzona za rękę przez jej mowę» (Grzegorz z Nyssy, *Macr* 17: GNO VIII/1 389; tłumaczenie na hiszpański: L.F. Mateo-Seco, *Gregorio de Nisa. Vida de Macrina. Elogio de Basilio*, «Biblioteca de Patrística» 31, Madrid 1995, s. 77).

⁵⁴ Por. P. Maraval, *Grégoire de Nyse. Vie de Sainte Macrine*, SC 178 (1971), s. 214.

⁵⁵ Jak mówił w jednym ze swoich listów, Makryna była dla niego «mistrzynią życia» i była jak «matka po śmierci jego matki» (Grzegorz z Nyssy, *Epist* 19,6: GNO VIII/2 64). Por. L.F. Mateo-Seco, "Macrina", w: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2012, s. 469–472.

