

WSTĘP

1. CEL I TEMAT TRAKTATU

J. Daniélou zwraca uwagę na podwójny tytuł, jakim zostało opatrzone dzieło. Otóż obok tytułu *Życie Mojżesza*, pojawia się także *O doskonałości w cnocie*¹. A zatem już sam tytuł ukazuje nam główny cel i temat traktatu, jakim jest doskonałość w życiu duchowym. Grzegorz analizuje tekst biblijny i ukierunkowuje jego interpretację w taki sposób, aby ilustrowała temat postępu duchowego. Dlatego, jak zwraca uwagę M. Simonetti, to właśnie w dwóch dziełach egzegetycznych: *Życiu Mojżesza* i *Homiliach do Pieśni nad Pieśniami* znajdziemy szczyt duchowości Grzegorza². W wypadku *Życia Mojżesza* Grzegorz przedstawia patriarchę jako wzór doskonałości, przy czym każde wydarzenie z jego życia traktuje jako krok w rozwoju życia duchowego³. Spróbuję pokrótce wyjaśnić, co Grzegorz rozumie przez doskonałość.

Grzegorzowa koncepcja doskonałości jest całkowicie nowa i, jak zauważa J. Daniélou, Grzegorz był tej nowości świadom⁴. Podstawą jego wizji życia duchowego człowieka jest podkreślenie zależności stworzenia od Stwórcy, której skutkiem jest nie tylko to, że stworzenie powstałe dzięki zmianie, czyli przejściu z niebytu do bytu, jest z natury zmienne, ale także to, że człowiek, jako istota we wszystkim zależna od Stwórcy, nie jest sam z siebie dobry. *Stworzenie bowiem staje się dobre tylko dzięki uczestnictwu w prawdziwym dobru*⁵, którym jest Bóg. Jako że natura Boża jest niczym nieograniczona i nieskończona, ten, kto zmierza ku Bogu, nigdy nie dotrze do pełni poznania,

¹ Por. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, traduction J. DANIELOU, Sch 1 bis, Paris 1942, 9.

² Por. M. SIMONETTI, *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. SKIBIŃSKI, Kraków 2000, 148.

³ Por. R. E. HEINE, *Perfection in the virtuous life. A study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's "De Vita Moysis"*, *Patristic Monograph Series* no 2, Cambridge 1975, 99n.

⁴ Por. J. DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nyse*, Leiden 1970, 106.

⁵ GRZEGORZ Z NYSSY, *Contra Eunomium* III, 6, 74.3n.

a jego pragnienie pozostanie wiecznie niezaspokojone. A zatem: *Doskonałe życie nie zna żadnych ograniczeń na drodze ku doskonałości, ciągły zaś wzrost życia ku temu, co lepsze, jest dla duszy drogą do doskonałości*⁶.

Zmienność jest cechą konstytutywną człowieczego bytu i odróżnia człowieka od Boga. Jest to jedno z najbardziej fundamentalnych rozróżnień w nauce chrześcijańskiej, dlatego i Grzegorz broni takiego stanowiska:

Ponieważ tedy natura niestworzona nie przyjmuje ruchu, objawiającego się przez zwrot, zmianę i przekształcenie, a wszystko, co zawdzięcza byt stworzeniu, pozostaje w pokrewieństwie ze zmianą, dlatego i samo istnienie stworzenia zaczęło się od zmiany, polegającej na tym, że niebyt został Bożą mocą przemieniony w byt⁷.

Grzegorz stanął wobec niezwykle trudnego problemu: skoro zmienność jest nieodłączną cechą bytu stworzonego, a jednocześnie w powszechnym rozumieniu zmiana stanowiła degradację, oznaczałoby to, że możliwość upadku jest wpisana w naturę człowieka, a stałość w dobru jest czymś właściwie nieosiągalnym. Rozwiązaniem problemu okazało się przyjęcie założenia, że stworzenie jest z konieczności zmienne oraz odrzucenie powszechnego twierdzenia, że zmienność jest czymś złym⁸. Jako że człowiek jest bytem stworzonym, a więc nie ma istnienia sam z siebie, także dobra nie posiada ze swej istoty. Dlatego gdy człowiek odwróci się od Boga, może zrobić zły użytek ze swej zmienności⁹. Zmienność może być zatem przyczyną upadku, ale równocześnie stanowi szansę na powrót do dobra. Tak mówi Grzegorz o dwóch możliwościach wykorzystania zmienności:

I rzekł: Nawróćcie się, synowie ludzcy! Ten głos niesie taką naukę: wypowiedź ta ma na uwadze naszą naturę i przynosi lekarstwo na nasze zło. Z powodu waszej zmienności odwróciliście się od dobra, użyjcie teraz zmienności do dobrego [celu], powróćcie do miejsca, z którego się oddaliliście, ponieważ to, czy człowiek będzie posiadał dobro, czy zło, zależy jedynie od jego wolnego wyboru¹⁰.

Nie to jednak stanowi o oryginalności myśli Grzegorza. Nowością jest dopiero odkrycie, że nie tylko odwrócenie się od dobra do zła (i odwrotnie),

⁶ *Życie Mojżesza* II, 306.

⁷ GRZEGORZ Z NYSSY, *Wielka mowa katechetyczna* 6, tł. W. KANIA, *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, 72n.

⁸ Por. R. E. HEINE, *Perfection in the virtuous life*, 53.

⁹ Por. GRZEGORZ Z NYSSY, *Wielka mowa katechetyczna* 7.

¹⁰ GRZEGORZ Z NYSSY, *In inscriptiones psalmorum* I, 7, GNO 5, 46n.

ale także postęp w dobru jest zmianą. Grzegorz rozróżnia zatem dwa rodzaje zmiany: jedną jest upadek lub odwrócenie się od zła, drugą nieustanne podążanie ku dobru. Ów nieustanny postęp w dobru jest dla człowieka jedyną dostępną mu formą niezmienności. Gdyby się bowiem zatrzymał, oznaczałoby to nie pozostanie w dobru, ale cofnięcie się ku złu:

W porządku rzeczy podlegających zmysłom doskonałość jest zakreślona pewnymi ścisłymi granicami, jako wartość ciągła lub nieciągła. Wszelka bowiem miara zawiera się w ściśle określonych ramach. Kto zastanowi się nad „łokciem” albo nad liczbą „dziesięć”, ten wie, że ich doskonałość polega na tym, iż mają one początek i koniec. Jeśli zaś chodzi o cnotę, to Apostoł pouczył nas, iż jej doskonałość ma tylko tę jedną granicę, że jest nieograniczona. Ów bowiem człowiek wzniosłego i głębokiego umysłu, ów boski Apostoł, w swoim biegu drogą cnoty „nigdy nie przestał dążyć ku temu, co przed nim”, a za niebezpieczne uważał zatrzymanie się w biegu. Dlaczego? Dlatego że wszelkie dobro z natury swej nie ma końca, a ogranicza je jedynie zetknięcie się z tym, co jest jego przeciwieństwem, na przykład życia ze śmiercią albo światłości z ciemnością, i w ogóle wszelkie dobro kończy się tam, gdzie zaczyna się jego przeciwieństwo. Jak więc koniec życia jest początkiem śmierci, tak samo zatrzymanie się w biegu cnoty stanowi początek biegu występku¹¹.

Pierwszą podstawą dla Grzegorzowej koncepcji nieskończonego rozwoju człowieka czy też nieustannego wzrastania w dobru jest zatem jego specyficzna wizja zmienności człowieka. Drugim, nie mniej ważnym punktem jest jego przeświadczenie o nieskończoności dobra i skończoności zła.

Grzegorz poświęca wiele uwagi zagadnieniu nieskończoności Boga, czyli nieskończoności dobra, polemizując tym samym z wizją doskonałości właściwą filozofom greckim do Plotyna. Tak przedstawia swoją koncepcję w *Życiu Mojżesza*:

Słowa te pouczają go, że Bóstwo z natury swej jest nieograniczone, nie ogarniają Go żadne granice. Gdyby uznać, że ma Ono jakieś granice, trzeba by z konieczności przyjąć istnienie czegoś, co Je ogranicza. To bowiem, co ma granice, musi znajdować się w jakimś otoczeniu. Tak więc powietrze stanowi otoczenie rzeczy znajdujących się w powietrzu, a woda obejmuje rzeczy znajdujące się w wodzie: ryba ze wszystkich stron otoczona jest wodą, a ptaka ze wszystkich stron ogarnia powietrze. Przestrzeń wody jest ograniczeniem dla istot wodnych, a masa powietrza dla ptaków; otaczają one rybę czy ptaka i obejmują je. Podobnie, gdyby

¹¹ *Życie Mojżesza* I, 5.

Bóstwo miało granice, musiałyby być otoczone przez jakiś różny od Niego byt. Logika zaś wskazuje, że otoczenie musi być większe od tego, co ogarnia¹².

Heine dowodzi, że koncepcja nieskończoności Bożej natury ma przede wszystkim charakter polemiczny¹³. Grzegorz miał tu na uwadze nie tylko filozofów, ale także Orygenes. Ten ostatni pisał, że Bóg stworzył skończoną liczbę bytów, gdyż nieskończony jest tylko On sam; konstytutywną cechą stworzenia jest zaś skończoność¹⁴. Uważał przy tym, że to, co nieskończone, jest niepoznawalne. Z tym ostatnim stwierdzeniem Grzegorz w pełni się zgadza – konsekwencją nieskończoności Boga jest Jego niepoznawalność, absolutnie nie znaczy to jednak, by skończoność stworzenia miała prowadzić do wniosku, że Bóg miałby być w jakikolwiek sposób ograniczony.

Orygenes wprowadził koncepcję nasycenia (κόρος), by wytłumaczyć, dlaczego stworzenia rozumne przestały kontemplować Boga i upadły: *Głównym jednak przeciwnikiem jest ten, kto pierwszy spośród istot żyjących w pokoju i szczęśliwości utracił skrzydła i szczęście [...], kto jakby nasycony dobrami (κορεσθεις των αγαθων) był pieczęcią podobieństwa i wieńcem piękności w raju Bożym, uległ jednak potępieniu*¹⁵. Dla Grzegorzowej nauki o życiu duchowym fundamentalnym skutkiem Bożej nieskończoności jest niemożność nasycenia się Bogiem:

Trzeba więc uznać, że nic nie otacza bytu, który nie ma granic. Stąd wniosek, że byt nieograniczony z natury swej jest niepojęty. Wszelkie więc nieustannie rosnące dążenie do Piękna nigdy nie ustaje w swym biegu. Rzeczywiste widzenie Boga polega na tym, że pragnienie oglądania Go nigdy nie zostaje zaspokojone. Patrząc wciąż tak, jak jest to możliwe, należy nieustannie rozpalać w sobie pragnienie zobaczenia więcej. I żadna przeszkoda nie może zakłócić wznoszenia się ku Bogu, ponieważ z jednej strony Piękno jest nieograniczone, a z drugiej rosnące pragnienie wiodące ku Niemu nie może być nigdy zaspokojone¹⁶.

Cytowany fragment pochodzi z opisu objawienia się Boga Mojżeszowi. W odpowiedzi na prośbę Mojżesza, który pragnął ujrzeć Boga, Bóg nie odmawia, nie obiecuje jednak zaspokojenia jego pragnienia. Jako że Bóg jest nieskończony, nie może być w pełni poznany. Dlatego oglądanie Boga jest tak naprawdę niezaspokojonym pragnieniem, by Go oglądać. Skoro nieskoń-

¹² *Życie Mojżesza* II, 236.

¹³ Por. R. E. HEINE, *Perfection in the virtuous life*, 71-97.

¹⁴ Por. ORYGENES, *O zasadach* II, 9, 1.

¹⁵ ORYGENES, *Przeciw Celsusowi* VI, 44, tł. S. KALINKOWSKI, Warszawa 1986, 316.

¹⁶ *Życie Mojżesza* II, 238n.

czoność Boga powoduje, że pragnienie podążających za Nim pozostaje nigdy niezaspokojone, czy oznacza to, że przeciwieństwo dobra przynosi zaspokojenie? Owszem. Zło nie istnieje samoistnie, jest jedynie brakiem dobra¹⁷ i jako takie jest ograniczone. Bóg dopuścił zatem upadek człowieka, wiedząc, że ten i tak dobrowolnie powróci do Niego. Według Grzegorza bowiem zło, w odróżnieniu od dobra, jest z natury ograniczone, a zatem skończone i z konieczności powoduje u człowieka nasycenie i powrót do dobra.

Czy jednak zmienne stworzenie może uczestniczyć w Bożej niezmienności? Czy dzięki cnocie może uzyskać stałość w dobru? Grzegorz zadaje sobie takie pytanie i zdaje się odpowiadać negatywnie:

Osiągnięcie doskonałości jest zatem niemożliwe, ponieważ, jak powiedziano, doskonałość nie ma żadnych granic, a jedyną granicą cnoty jest nieskończoność. Jak więc można dotrzeć do owej poszukiwanej granicy, skoro ona wcale nie istnieje?¹⁸

Rozwiązanie okazuje się paradoksalne. Osiągnięcie cnoty nie oznacza mianowicie spoczynku. Wręcz przeciwnie. Cnotą jest nieustanne postępowanie w dobru, stałość w dobru oznacza ruch, a właśnie ów ruch stanowi o stałości¹⁹:

W innym sensie jednak ów bieg jest bezruchem. Powiedział przecież [Bóg]: „Postawię cię na skale”. Określenie ruchu i bezruchu jako czegoś identycznego, to niezwykle paradoks. Kto bowiem postępuje naprzód, nie stoi, a kto stoi, nie postępuje naprzód. Tu zaś zbliżanie się jest stanem w miejscu. Oznacza to, że im bardziej ktoś trwa przy Dobru, tym szybciej biegnie w zawodach cnoty²⁰.

J. Daniélou nazwał tę doktrynę Grzegorza ἐπέκτασις²¹, co dosłownie oznacza *rozciągłość*, *rozciąganie się*. Sam Grzegorz używa tego rzeczownika tylko dwukrotnie²², często natomiast używa czasownika ἐπεκτείνω, szczególnie wtedy, gdy komentuje Flp 3, 13n, gdzie apostoł Paweł zapewnia, że

¹⁷ Por. GRZEGORZ z NYSSY, *Homilie do Eklezjastesa*, VII, GNO 5, 407, 1-5.

¹⁸ *Życie Mojżesza I*, 8.

¹⁹ R. E. HEINE, *Perfection in the virtuous life*, 79: *It is possible, therefore, for movement to be seen as stability and stability to be seen as movement.*

²⁰ *Życie Mojżesza II*, 243.

²¹ Por. J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, 309.

²² Raz w *Homiliach do Pieśni nad Pieśniami*, hom. VI, GNO 6, 174. 15: ἔμπροσθεν ἐπεκτάσεως oraz w *De creatione hominis sermo alter*, GNO Supplementum, 47. 3: τοῦ πλείονος ἐπέκτασις.

nie poprzestaje na tym, co już osiągnął, ale *wyęzając siły ku temu, co przed nim* (ἐμπροσθεν ἐπεκτείνόμενος) *biegnie ku wyznaczonej mecie*. Czasownik ἐπεκτείνω może oznaczać po prostu *wysilać, wyęzając się* i Grzegorz używa go także w tym znaczeniu: kilkakrotnie mówi o wyęzaniu umysłu²³, a w *In inscriptiones Psalmorum* o wypatrywaniu czegoś²⁴. Najczęściej jednak używa tego czasownika w sensie wysiłku duchowego i sam zadaje sobie pytanie: *Jak to jest możliwe, by człowiek w swej małości doszedł* (ἐπεκτείνεσθαι) *do stanu szczęśliwości oglądanej w Bogu?*²⁵. Epektaza oznacza więc nieustanne dążenie do Boga, którego nieskończoność sprawia, że i podążanie człowieka ku Niemu nigdy nie ma końca.

2. TECHNIKA EGZEGETYCZNA

Najbardziej charakterystyczną cechą Grzegorzowych komentarzy biblijnych jest ukierunkowanie na cel, którym staje się ukazanie drogi duchowego rozwoju. Egzegeza ma nie tyle wyjaśniać Pismo, co ukazywać przykład cnoty, a tym samym zachęcać do kierowania się ku niej. Sam Grzegorz wyraźnie mówi o tym zaraz na początku *Życia Mojżesza*:

Co do nas, to wystarczy, jeśli odwołamy się do wspomnienia jednego cnotliwego człowieka, który będzie dla nas czymś w rodzaju latarni morskiej i wskaże nam, jak dusza może dotrzeć do bezpiecznego portu cnoty, gdzie nie zagrażają jej już żadne życiowe burze i gdzie powracające fale namiętności nie narażą już jej na katastrofę w otchłani grzechu. Być może bowiem Pismo opowiada szczegółowo o życiu tych świętych właśnie po to, aby następne pokolenia, idąc za przykładem dawnych sprawiedliwych, mogły skierować swe życie ku dobru²⁶.

Cały traktat oparty jest na wydarzeniach opisanych w Księdze Wyjścia i Księdze Liczb. By móc je wykorzystać do swojego celu, Grzegorz musi nieustannie odwoływać się zarówno do sensu dosłownego, jak i alegorycznego,

²³ GRZEGORZ Z NYSSY, *Contra Eunomium* III, 7, 20. 8n: τὴν διάνοιαν ἑαυτῶν ἐπεκτείνωμεν; tak samo *tamże* III, 7, 51. 8; *O doskonałości*, GNO 8, 1, 139. 8n: τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς ἐπεκτείνω.

²⁴ GRZEGORZ Z NYSSY, *In inscriptiones Psalmorum* I, 6, GNO 5, 41. 13: τὸν ὀφθαλμὸν ἐπεκτείνω.

²⁵ GRZEGORZ Z NYSSY, *O doskonałości*, GNO 8, 1, 138; tł. J. NAUMOWICZ, w: *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne: Co znaczy być chrześcijaninem, O doskonałości, O celu życia i prawdziwej ascezie*, BOK 15, Kraków 2001, 51.

²⁶ *Życie Mojżesza* I, 13.

co, jak zwraca uwagę M. Simonetti, zbliża Grzegorza do modelu egzegezy aleksandryjskiej²⁷.

Niemniej to właśnie alegoria najlepiej nadaje się do zilustrowania tematu rozwoju życia duchowego, dlatego cała księga druga, czyli znacząca większość traktatu, jest alegoryczną interpretacją życia patriarchy. W napisanych mniej więcej w tym samym czasie *Homiliach do Pieśni nad Pieśniami* Grzegorz zamieścił apologię egzegezy alegorycznej:

Nie powinniśmy trzymać się jedynie litery [tekstu], bo w wielu wypadkach owo dosłowne wyjaśnienie powstrzymuje nasze dążenie do cnotliwego życia, ale należy przejść do niematerialnej i duchowej interpretacji, tak by cielesne znaczenia zmieniły się w stosowne dla ducha i umysłu i by sens cielesny został strząśnięty ze słów jak kurz²⁸.

Grzegorz odwołuje się tu do drugiego ważnego kryterium, jakim jest użyteczność (ὠφέλεια). Zgodnie z nim należy trzymać się interpretacji dosłownej, jeśli jest ona w stanie przynieść słuchaczowi pożytek, jeśli zaś nie, należy przejść do interpretacji alegorycznej. Podobnie formuluje to w *Życiu Mojżesza*:

Skoro zatem jest jasne, że nie można ściśle powtórzyć niezwykłych czynów świętych, musimy odejść od sensu historycznego opisanych wydarzeń i przejść do ich sensu duchowego, i w ten sposób poszukać życiowych wskazówek dla tych, którzy zabiegają o cnotę²⁹.

3. INSPIRACJE GRZEGORZA

Pierwszym i najważniejszym źródłem inspiracji dla *Życia Mojżesza* Grzegorza z Nyssy jest niewątpliwie dzieło Filona z Aleksandrii o tym samym tytule. To on zapoczątkował alegoryczną interpretację życia patriarchy jako wzoru życia duchowego. C. Peri wskazuje nie tylko na ideę przewodnią, jaką Grzegorz niewątpliwie zaczerpnął od Filona, ale także na egzegezę poszczególnych etapów życia Mojżesza, które obaj autorzy komentują podobnie³⁰.

²⁷ Por. M. SIMONETTI, *Między dosłownością a alegorią*, 155.

²⁸ GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, prolog, tł. M. PRZYSZYCHOWSKA, ŻMT 43, Kraków 2007, 18n.

²⁹ *Życie Mojżesza II*, 49.

³⁰ Por. C. PERI, *La „Vita di Mosè” di Gregorio di Nissa, un viaggio verso l'arete cristiana*, w: *Vetera Christianorum* 11 (1974) 315-317.

Oto kilka przykładów: pisząc o napaści pasterzy na córki Jetry, o której wspomina Wj 2, 17, Filon stwierdza, że Mojżesz został doceniony za to, że bronił dobra, które uznał za wartość samą w sobie³¹; podobnie Grzegorz: według niego Mojżesz *zlekceważył własny interes i stanął w obronie sprawiedliwości, uznając, że jest ona wartością samą w sobie*³². U obu autorów znajdziemy podobny opis przejścia przez Morze Czerwone³³. Objawienie na górze Synaj obaj opisują jako wtajemniczenie (μυσταγωγία)³⁴. Niemniej trzeba zauważyć znaczące różnice. Filon pisał swoje dzieło dla rodaków studiujących filozofię grecką oraz dla Greków zainteresowanych judaizmem, dlatego przedstawia Mojżesza jako wielkiego kapłana, prawodawcę i filozofa, unika natomiast interpretacji symbolicznych czy duchowych³⁵.

Jeszcze więcej zbieżności w szczegółach znajdziemy między dziełem Grzegorza a *Quaestiones in Exodum* Filona. U obu płęć żeńska jest symbolem świata zmysłowego i namiętności³⁶; nadproże i odrzwia, które mają być pokropione krwią Baranka, symbolizują podział duszy na część rozumną, pojędliwą i pożądliwą³⁷; strój kapłański oznacza ozdobę duszy, powstałą dzięki cnotliwym uczynkom³⁸. J. Daniélou zwraca uwagę, że najbardziej uderzającą zależnością od Filona jest interpretacja ciemności³⁹. Otóż ciemność oznacza dla Grzegorza transcendencję Boga wobec wszelkiego bytu stworzonego:

Skoro więc Mojżesz nieobciążony już strachem ludu pozostał sam, odważył się wkroczyć w ciemność i znikł z oczu patrzących; znalazł się wewnątrz rzeczywistości niewidzialnej. Wstąpił do sanktuarium Bożego wtajemniczenia i sam niewidoczny spotkał się z tym, co niewidzialne. Dał nam tu, sądzę, do zrozumienia, że kto chce nawiązać kontakt z Bogiem, powinien porzucić rzeczywistość widzialną i wznieść się umysłem ku temu, co niewidzialne i niepojęte, wejść jakby na jakiś szczyt górski, a wszedłszy tam, wierzyć, że Bóstwo przebywa tam, gdzie nie dociera ludzkie postrzeżenie⁴⁰.

³¹ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De vita Mosis* I, 59.

³² *Życie Mojżesza* I, 19.

³³ Por. FILON I, 177, GRZEGORZ I, 31.

³⁴ Por. FILON II, 71, GRZEGORZ I, 42.

³⁵ Por. C. PERI, *La „Vita di Mosè” di Gregorio di Nissa, un viaggio verso l’arete cristiana*, 316n.

³⁶ Por. FILON I, 8, GRZEGORZ II, 2.

³⁷ Por. FILON I, 12, GRZEGORZ II, 96.

³⁸ Por. FILON II, 114, GRZEGORZ II, 189n.

³⁹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, 21.

⁴⁰ *Życie Mojżesza* I, 46.

Filon także tłumaczy, że wejście w ciemności oznacza wkroczenie w tajemnicze i niewidoczne myśli na temat Bytu, a jedyne, co człowiek jest w stanie pojąć, to to, że Bóg jest niepoznawalny i niewidzialny⁴¹.

Tradycję wyjaśniania życia Mojżesza jako przykładu rozwoju życia duchowego kontynuował Orygenes, szczególnie w swoich *Homiliach do Księgi Wyjścia*. I znów można znaleźć mnóstwo przykładów na podobieństwa interpretacji etapów życia Mojżesza, których to podobieństw nie można wytłumaczyć inaczej niż na zasadzie reminiscencji⁴². Chociażby mówiąc o przejściu przez Morze Czerwone: Orygenes uważa, że *niszczy Egipt ten, kto nie spełnia uczynków ciemności, niszczy Egipt ten, kto żyje duchowo, a nie cieleśnie, niszczy Egipt ten, kto usuwa z serca brudne i nieczyste myśli albo ich w ogóle nie przyjmuje*⁴³. I podobnie Grzegorz pyta: *Któż bowiem nie rozumie, że wojsko egipskie – owe konie, owe rydwany, owi żołnierze na rydwanach, łucznicy, procarze, ciężkozbrojni i cała reszta – symbolizuje różne namiętności duszy, które ujarzmiają człowieka?*⁴⁴. Takich przykładów można by podać bez liku.

Jeśli chodzi o samą formę wypowiedzi Grzegorza, to uczeni widzą ogromny wpływ na jego język drugiej sofistyki. J. Daniélou zwraca uwagę nie tylko na charakterystyczną, pełną dygresji, kompozycję, ale także na figury retoryczne: przede wszystkim oksymorony, którymi najeżone jest całe dzieło⁴⁵. Przykłady można by mnożyć, wystarczy jednak podać kilka: Grzegorz używa między innymi takich określeń: *pycha jest wspinaniem się w dół*⁴⁶, natomiast mówiąc o rozwoju życia duchowego, nazywa bieg ku cnocie bezruchem⁴⁷.

4. DATA I MIEJSCE POWSTANIA DZIEŁA

Nie znamy dokładnej daty powstania *Życia Mojżesza*, uczeni nie są nawet zgodni, czy powstało ono w ostatnich latach życia Grzegorza, czyli w latach 390-394. Za tą opcją opowiada się przede wszystkim J. Daniélou. Argumentuje on, że w *Życiu Mojżesza*, podobnie jak w *Homiliach do Pieśni nad Pieśniami*, które powstały mniej więcej w tym czasie, Grzegorz rozwija temat

⁴¹ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De posteritate Caini* 5.

⁴² Por. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, 26.

⁴³ ORYGENES, WjHom V, 5, tł. S. KALINKOWSKI, w: *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, PSP 31, z. 1, Warszawa 1984, 197n.

⁴⁴ *Życie Mojżesza* II, 122.

⁴⁵ GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, 12.

⁴⁶ *Życie Mojżesza* II, 280.

⁴⁷ *Życie Mojżesza* II, 243.

doskonałości rozumianej jako nieustanny rozwój⁴⁸. Sam Grzegorz wspomina także o swoich siwych włosach⁴⁹, co sugeruje, że pisał, będąc już w późnym wieku. G. May zwraca jednak uwagę, że aluzja do siwych włosów pojawia się także w II księdze *Contra Eunomium*, powstałej w 381 roku, więc nie może być argumentem rozstrzygającym⁵⁰. Niemniej zgadza się on z Daniélou, że jest to późne dzieło Grzegorza.

R. E. Heine, opierając się także na treści dzieła, uważa, że powstało ono mniej więcej w tym samym czasie, co *Contra Eunomium*, a więc w latach 380-384. Opiera się na spostrzeżeniu, że *Życie Mojżesza* w dużej mierze jest polemiką z Eunomiuszem i Orygenesem⁵¹. Na bliskie pokrewieństwo z *Contra Eunomium* wskazuje zwłaszcza rozwinięcie w *Życiu Mojżesza* tematu nieskończoności i niepoznawalności Boskiej natury⁵². M. Simonetti podważa z kolei wywody Heinego, twierdząc, że *Życie Mojżesza* nie jest dziełem polemicznym, ale przede wszystkim ascetycznym i duchowym⁵³. Na tej podstawie zbija też jego argumenty za wcześniejszym powstaniem dzieła. Simonetti widzi podobieństwo przede wszystkim do *Homilii do Pieśni nad Pieśniami* i powraca do daty podawanej przez Daniélou, czyli około roku 390⁵⁴. Choć stwierdzenia Heinego nie wydają mi się bezpodstawne, niemniej osobiście skłaniam się do przyznania racji tym, którzy uznają *Życie Mojżesza* za późne dzieło Grzegorza.

Jest możliwe, że *Życie Mojżesza* powstało w Nyssie. G. May zwraca uwagę na zdanie, w którym Grzegorz mówi o sobie, że *jak ojcu powierzono mu opiekę duchową nad liczną gromadką ludzi*⁵⁵. Stwierdzenie to może być aluzją do piastowanego od 371 roku urzędu biskupiego. May nie zgadza się przy tym z Daniélou, że koniecznie trzeba się tu dopatrywać aluzji do przewodniczenia wspólnocie klasztornej⁵⁶.

⁴⁸ Por. J. DANIELÓU, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, w: *Studia Patristica* VII, t. 1, Berlin 1966, 168;

⁴⁹ Por. *Życie Mojżesza* I, 2.

⁵⁰ Por. G. MAY, *Die chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, w: M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 64.

⁵¹ Por. R. E. HEINE, *Perfection in the virtuous life*, 15.

⁵² Por. R. E. HEINE, *Perfection in the virtuous life*, 114.

⁵³ Por. M. SIMONETTI, w: GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, Milano 1984, XX.

⁵⁴ M. SIMONETTI, w: GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, XIX.

⁵⁵ *Życie Mojżesza* I, 2.

⁵⁶ Por. G. MAY, *Die chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, 62.

5. ADRESAT

Życie Mojżesza powstało w odpowiedzi na prośbę bliżej nieznanego nam człowieka, który – jak pisze sam Grzegorz – w liście poprosił go o kilka wskazówek na temat doskonałego życia⁵⁷. Nie mamy nawet pewności, czy rzeczywiście miał on na imię Cezarion, jak przyjął w swoim wydaniu J. Daniélou⁵⁸. Jak bowiem zwraca uwagę M. Simonetti, niektóre rękopisy podają w tym miejscu imię brata Grzegorza – Piotra, a jeszcze inne nie podają żadnego imienia⁵⁹. J. Daniélou twierdzi, że adresat był mnichem⁶⁰. Z kolei Heine uważa, że mógł to być kapłan lub ktoś przygotowujący się do święceń, bo Grzegorz wyjątkowo dużo miejsca poświęca przedstawieniu i wychwalaniu kapłaństwa⁶¹. M. Simonetti proponuje pozostać przy stwierdzeniu, że adresatem jest bliżej nieznaną osobą, acz nie ulega kwestii, że autor kierował swoje przemyślenia do społeczności chrześcijańskiej, a jest wielce prawdopodobne, że do grupy mnichów⁶².

6. PROBLEM EDYCJI

Pierwsze wydanie *Życia Mojżesza* ukazało się w roku 1586 i było potem wielokrotnie powielane. Tę pierwszą wersję zawiera również wydanie w *Patrologia Graeca* (PG) J. P. Migne'a. Wnikliwa analiza zachowanych kodeksów oryginalnego tekstu prowadziła jednak badaczy do przekonania, że w wydaniu tym dokonano błędnego wyboru kodeksów. Koronnym argumentem wydaje się analiza fragmentu II, 82 (PG 44, 349B), jakiej dokonał J. Daniélou w artykule *L'Apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*⁶³. Grzegorz komentuje tu ciemności, które były jedną z plag egipskich. W tekście Migne'a mowa jest o ciemnościach niewiedzy i grzechu, z których wychodzi się dzięki pokucie. Natomiast według dwóch nieuwzględnionych przez Migne'a kodeksów Grzegorz wyraźnie mówi tam o apokatastazie, czyli powrocie wszystkich istot, także upadłych, do stanu pierwotnego. Ciemności według tej wersji oznaczają piekło. Jak wykazuje Daniélou, zmiana w tekście powstała

⁵⁷ *Życie Mojżesza* I, 2.

⁵⁸ Por. *Życie Mojżesza* II, 319.

⁵⁹ Por. M. SIMONETTI, w: GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, XIV.

⁶⁰ Por. J. DANIELOU, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, 168.

⁶¹ Por. R. E. HEINE, *Perfection in the virtuous life*, 22n.

⁶² Por. M. SIMONETTI, w: GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, XV.

⁶³ Por. J. DANIELOU, *L'Apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, *Recherches de Science Religieuse* 30 (1940) 329-337.

najprawdopodobniej na przełomie VII i VIII wieku, po oficjalnym potępieniu teorii apokatastazy przez Kościół⁶⁴. Na tej podstawie Daniélou przyjmuje, że tekst, który zawiera kodeks *Venetus*, jest oryginalnym tekstem Grzegorza. W roku 1942 wydał przygotowany w oparciu o 10 kodeksów tekst krytyczny wraz z tłumaczeniem francuskim jako tom 1 bis *Sources Chrétiennes*.

W 1964 roku w Leiden opublikowano nowe wydanie krytyczne dzieła, przygotowane przez H. Musurillego jako tom 7, 1 serii *Gregorii Nisseni Opera* (GNO). Wydanie to uwzględnia większą liczbę kodeksów i jest bardziej niezależne od *editio princeps* niż wydanie Daniélou. Niemniej uczeni nie są całkiem przekonani o trafności wszystkich wyborów dokonanych przez H. Musurillego. M. Simonetti, przygotowując włoskie tłumaczenie *De vita Moysis*, zdecydował się wręcz na zrobienie własnego wydania krytycznego, będącego kompilacją wydań Daniélou i Musurillego⁶⁵. Dlatego, o ile w przypadku innych dzieł Grzegorza, serię GNO bezsprzecznie uważa się za wydania najlepsze i obowiązujące, o tyle w przypadku *De vita Moysis* tłumacz staje przed nie lada dylematem, zwłaszcza jeśli nie ma możliwości zrobienia własnego wydania krytycznego. O wyborze wydania opublikowanego w *Sources Chrétiennes* jako podstawy do niniejszego tłumaczenia zdecydował wielki autorytet, jakim wśród badaczy Grzegorza z Nyssy cieszy się J. Daniélou. Niemniej ci, którzy zechcą korzystać z tego tłumaczenia do celów naukowych, powinni zaglądać do obu wydań krytycznych, by móc dokonać analizy obu wersji i samodzielnie uznać którąś z nich za prawidłową.

Numeracja akapitów pochodzi z wydania *Sources Chrétiennes*.

⁶⁴ Por. J. DANIELOU, *L'Apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, 335.

⁶⁵ Por. M. SIMONETTI W: GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, XXXVIII.