

GNOSTYCYZM JAKO FAKTOR ROZWOJU TEOLOGII W II WIEKU

Pod koniec II wieku Ireneusz, biskup Lyonu, autor pierwszej zachowanej polemiki antygnostyckiej, tak opisywał działania chrześcijańskich gnostyków: „Wysilek ludzi przewrotnych, zwodniczych i obłudnych jest właśnie taki, jakiego podejmują się ci, co wywodzą się od Walentyna. To oni zwracają się z odpowiednimi mowami do tłumu, bacząc przy tym na tych, co przychodzą z Kościoła; tych sami nazywają «kościelnymi». I tak łapią prostaków i wabią ich udawaniem naszego wykładu nauki, aby ich częściej słuchano. Na nas się skarżą, że bez powodu powstrzymujemy się od łączności z nimi, choć — ich zdaniem — rozumieją rzeczy podobnie jak my. Skarżą się, że nazywamy ich heretykami, choć mówią to samo i uznają tę samą naukę. A jednak tym, których przez zwykłe pytania odwiedli od wiary i uczynili powolnymi sobie słuchaczami, opowiadają potem prywatnie swe niewypowiedziane tajemnice pełni. I myślą się ci wszyscy, co sądzą, że mogą odróżnić to, co jest podobne do prawdy, od samej prawdy. Błąd jest bowiem ukryty, nosi pozory prawdy, jest upiększony, a prawda jest bez upiększenia. I dlatego błąd znajduje wiare u dzieci. Ale jeśli ktoś ze słuchających zapyta o wyjaśnienia, albo sprzeciwi się im, to uważają, że taki nie jest zdolny do przyjęcia prawdy i że nie posiada w sobie nasienia ich matki wysokości, że jest kimś z rejonu środkowego, czyli że jest psychikiem. I takiemu nie wyjaśniają w ogóle nic. Jeśli jednak ktoś oddał się im jak owieczka i przez naśladowanie ich otrzymał rodzaj ich zbawienia, to taki już się tak nadał, iż uważa, że znajduje się już w niebie, albo będąc na ziemi, że już wszedł do Pełni i ściska się ze swoim aniołem. Wpada w zuchwałość i wbija się w pychę piejąc jak kogut. Niektórzy z nich mówią wprawdzie często, że należy się odznaczać dobrymi obyczajami człowieka, który pochodzi z góry. Dlatego zalecają powagę zamiast zuchwałości. Jednak większość odrzuca to, co rzeczywiste, i uważa siebie za doskonałych. Żyją bez czci i wstydu, nazywając siebie doskonałymi. Powiadają, że posiadają już to, co znajduje się w ich Pełni, to jest miejsce odpoczynku”¹.

¹ Św. Ireneusz, *Adversus Haereses* III, 15, 2 (dalej cytuję w skrócie: Ir. AH).

Z uwag Ireneusza wynika, że chrześcijańscy gnostycy, których autor *Adversus haereses* nazywa heretykami, uważali się za chrześcijan. Ireneusz zarzuca im posługiwanie się „naszym wykładem wiary”, mimo nauczania innych treści, odmiennych od kościelnej nauki. Gnostycy sądzili, że wykładają naukę chrześcijańską i nadają jej głębszy sens, treść przeznaczoną tylko dla wtajemniczonych. Z racji dostępu do tajemnic wiary gnostycy wbijali się w pychę, choć Ireneusz odnotowuje także wśród nich potrzebę dobrych obyczajów, odpowiednich dla ludzi doskonałych. Nauczanie chrześcijańskich gnostyków było wyraźnie zaadresowane do ludzi Kościoła, czyli do chrześcijan. Nosiło ono pozory prawdy. Zdaniem Ireneusza, bardzo trudno jest odróżnić pięknie wyglądający błąd od prawdy, która nie ma upiększenia. Właśnie takie czynniki uzasadniały między innymi zajęcie stanowiska wobec gnostycyzmu i to stanowiska teologicznie bardziej pogłębionego. Dyskusja i polemika Ireneusza wokół podstawowych zagadnień podjętych przez chrześcijańskich gnostyków II wieku wyznaczyła nowy etap rozwoju teologii.

Ireneusz w swoim dziele „Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy” (*Adversus haereses*) został — jak sam wyznaje we wstępie swej pracy — niemal zmuszony do napisania polemiki, choć był przede wszystkim duszpasterzem, a nie uczonym czy filozofem. Z gnostykami spotykał się nie tylko osobiście, w swojej pracy duszpasterskiej, ale także przez ich dzieła, których znajomość wyraźnie potwierdził². W konfrontacji z gnostycką teologią zbudował, odwołując się do tradycji, teologię kościelną. Dla Ireneusza, chrześcijańska gnoza była autentycznym partnerem w budowaniu teologii, podczas gdy dla jego następców: Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, Hipolita czy Orygenesesa, obok gnostycyzmu pojawiali się także inni przeciwnicy doktrynalni. Ireneusz podchodził do gnostycyzmu nie jako do pewnej doktryny filozoficznej, nie chciał bowiem sam uchodzić za filozofa. Jego ujęcie cechuje punkt widzenia duszpasterza i teologa. Właśnie na przykładzie teologii Ireneusza możemy łatwiej obserwować rozwój nauki kościelnej w II wieku³.

² Por. przykładowo znajomość treści *Apokryfu Jana* w AH I, 29: *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2* (red. M. Waldstein, F. Wisse), Leiden 1995, 188-192.

³ Hipolit na przykład w polemice z gnostykami starał się wykazać pokrewieństwo gnostycyzmu z filozofią (por. K. Koschorke, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner „Refutatio omnium haeresium, Göttingen Orientforschungen, VI, Reiche Hellenistica, Bd. 4, Wiesbaden 1975).*

1. Jakie problemy teologiczne stały się przedmiotem tej dyskusji?

Gnostycyzm II wieku można rozpatrywać pod różnym kątem widzenia: jako problem historyczny lub religioznawczy, problem pochodzenia czy też organizacji. Nas interesuje zagadnienie teologii. Rzecz oczywista, w pierwszym rzędzie chodzi o gnostycyzm w znaczeniu ścisłym, to jest w sensie herezji chrześcijańskiej. Dla chrześcijańskiej teologii najważniejszą była teologia chrześcijańskich gnostyków. Wprawdzie tak Ireneusz, jak i badacze współcześni, dostrzegają istnienie gnostycyzmu pozachrześcijańskiego, a więc formę gnozy niechrześcijańskiej. Ma ona wielkie znaczenie dla wyjaśnienia wielu szczegółów gnostycyzmu chrześcijańskiego. Dla rozwoju nauczania kościelnego liczy się jednak tylko forma chrześcijańska.

Po odkryciu tekstów z Nag Hammadi dysponujemy źródłami, które pozwalają konfrontować informacje Ireneusza z danymi w utworach chrześcijańskich gnostyków. Dla obserwacji teologii kościelnej w tym zbiorze oryginalnych dzieł liczą się tylko utwory napisane przez chrześcijan. Bliższe zapoznanie się z tymi pismami przekonuje nas, że prawdopodobnie wszystkie teksty, nawet te, które w treści nie zawierają żadnych aluzji chrześcijańskich, albo tylko śladowe, mogły być czytane przez chrześcijańskich gnostyków. Niektóre utwory są wyraźnie zredagowane w tym celu, aby mógł je czytać chrześcijański czytelnik. Do takich należy wspomniany już *Apokryf Jana*. Ireneusz zaliczył treść tego utworu do poglądów gnostyków, których nazywa barbelognostykami. *Apokryf Jana* faktycznie nie ma w swej treści teologicznej elementów chrześcijańskich, mimo że występuje w utworze Jezus i jego apostołowie. Idąc jednak za Ireneuszem, który konfrontował teologię kościelną przede wszystkim ze szkołą Walentyna, wybieramy ze zbioru z Nag Hammadi utwory, które zachowują związki z poglądami walentynian.

W bibliotece z Nag Hammadi brak jednoznacznego przekazu o przynależności danych utworów do piśmiennictwa walentynian, Określenie „walentynianie” pochodzi z pism polemistów antygnostyckich. Jednak niektóre utwory gnostyków wykazują wiele elementów wspólnych z teologią opisaną przez pisarzy kościelnych jako teologię walentynian⁴. Za utwory walentyniańskiego pochodzenia uznaje się na ogół *Tractatus Tripartitus* z pierwszego ko-

⁴ Por. H. M. Schenke, *Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschließung der Nag-Hammadi-Texte*, w: J. Irmscher, K. Treu, *Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller, Historie, Gegenwart, Zukunft (Texte und Untersuchungen 120)*, Berlin 1977, 210.

deksu z Nag Hammadi (dalej podaję jako: = NHC I, 5; cyfra 5 oznacza miejsce zajmowane przez utwór na kartach kodeksu), *Ewangelię Filipa* (NHC II, 3), *Pierwszą Apokalipsę Jakuba* (NHC V, 3), *Wyjaśnienie gnozy* (NHC XI, 1) i *Expositio valentiniana* (NHC XI, 2). Prawdopodobnie walentyniańskie są pisma: *Wypowiedź o zmartwychwstaniu* (NHC I, 4) i *Ewangelia prawdy* (NHC I, 4). Możliwe związki z doktryną walentynian wykazują *Egzegeza na temat duszy* (NHC II, 6) i *Authentikos Logos* (NHC VI, 3). Niektóre utwory mogły być przeredagowane w duchu teologii walentynian (*Modlitwa Pawła Apostoła* — NHC I, 1 i *List Eugnostosa* — NHC III, 3)⁵. Jeśli chodzi o szczegóły, badacze biblioteki z Nag Hammadi różnią się w swoich poglądach. Różnice dotyczą między innymi pytania, któremu z danych utworów przypisać autorstwo walentynian⁶. Dla naszych rozważań najważniejsze są kryteria doktrynalne.

Naukę walentynian łączyły z gnostycyzmem podstawowe idee gnostyckie. Gnostycyzm natomiast wyróżniał się wśród innych form religijności antycznej przez kilka charakterystycznych elementów treści, które warto tu przypomnieć. Gnostycyzm charakteryzuje przede wszystkim ontologiczny dualizm. Chodzi o dualizm w opisie genezy i stanu rzeczywistości. Według gnostyków, istnieje sfera duchowa, związana z najwyższym bytem, ta istnieje faktycznie, i sfera materialna, widzialna, istniejąca pozornie i do czasu. Gnostycyzm charakteryzuje podział ludzi na dwie kategorie: część ludzi nie będzie zbawiona, ponieważ nie jest zdolna do gnozy, druga zaś ze względu na naturalną zdolność, współistotowość z Bogiem, swoją boską cząstkę, jest zdolna się zbawić. Gnostycy przyjmowali konieczność przekazania gnozy jako objawienia, łącząc je z postacią „zbawcy”, który przynosi gnozę. Treść gnozy dotyczyła ich boskiego pochodzenia, powstania świata widzialnego,

⁵ E. Thomassen, *Un corpus valentinien*, w: *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification, Actes du colloque tenu a Québec du 15 au 19 septembre 1993* (red. L. Painchaud, A. Pasquier), Québec 1995, 258; podobnie K. W. Tröger, *Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung*, w: *Altes Testament — Frühjudentum — Gnosis*, Berlin 1980, 22.

⁶ Na przykład M. R. Desjardins, *Sin in Valentinianism*, Atlanta 1990, 6—7 zalicza do walentyniańskich utworów: *Modlitwę Pawła Apostoła* i uznaje za prawdopodobnie walentyniańskie: *Drugą Apokalipsę Jakuba* (NHC V, 4) i *List Piotra do Filipa* (NHC VIII, 2); podaję z E. Thomassenem. Natomiast H. Strutwolf (*Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993, 21 n) do walentyniańskich tekstów z biblioteki z Nag Hammadi zalicza *Ewangelię prawdy*, *Tractatus Tripartitus*, *Ewangelię Filipa* i *Pierwszą Apokalipsę Jakuba*, *Expositio Valentiniana*.

sposobu zbawienia. Dla wykładu tych poglądów, w gnostycyzmie rozwinięto kosmologiczne tło, czyli naukę o upadku w świecie boskim, stanowiącym przyczynę powstania materialnego świata, i pośrednio także upadku człowieka, czego wyrazem jest jego pobyt na świecie i w materialnym ciele. Gnostycyzm przyjmował w odniesieniu do pewnych aspektów swojej doktryny postać bardziej lub mniej mitologiczną. Mitologia zaznaczyła się najbardziej w kosmogonii i antropogonii⁷.

W walentynianizmie chodzi niewątpliwie o chrześcijańską postać gnostycyzmu⁸. Był to gnostycyzm chrześcijański, który jako taki powstał, to znaczy nie był formą „chrystianizacji” niechrześcijańskiego systemu. Nie sposób przedstawić całości tych elementów gnostycyzmu, które walentynianie uwzględnili w swojej teologii. Zwrócimy uwagę najpierw na te, które pojawiają się w oryginalnych tekstach źródłowych, a niektóre z nich porównamy z informacjami Ireneusza.

2. W walentyniańskiej nauce o pełni bytu bożego, o *Pleroma*, pojawia się niemal stale pogląd o istnieniu trzydziestu eonów, hipostaz wyrażających ową pełnię. U szczytu *Pleroma* pojawia się w niektórych traktatach boska diada, albo monada. Komentatorzy wyjaśniają, że idea monady stanowi próbę dostosowania gnostyckiej nauki o Bogu do chrześcijańskiego monoteizmu⁹. W *Ewangeliu prawdzi* gnostycki autor pominął wykład nauki o eonach boskiej pełni i przedstawił jej strukturę według schematu „Ojciec-Syn-Duch”, w czym można dostrzec także próbę dostosowania gnostyckiej nauki do kościelnego nauczania. Podobnie w *Tractatus Tripartitus* autor wymienia wprawdzie niezliczone eony pleromy, jednak na szczycie boskiego bytu sytuuje pierwotną „trójcę”¹⁰.

Nauka o upadku i powstaniu świata materialnego u walentynian łączy się najczęściej z mitem Sophii. W niektórych utworach walentynian brak jest jednak systematycznego wykładu tego mitu; raczej zakłada się, że jest on znany, jak to jest na przykład

⁷ Por. W. Myszor, *Gnostycyzm w tekstach z Nag Hammadi*, *Studia Antiquitatis Christianae* 1/2, Warszawa 1977, 121-266; zwłaszcza „Podstawowe elementy treściowe gnostycyzmu nowych tekstów”, s. 196-249. Por. także podręcznikowe opracowanie H. J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*, Stuttgart 1996, 167-194.

⁸ Por. G. Quispel, *Gnoza*, Warszawa 1988, 136-149; H. Jonas, *Religia gnozy*, Kraków 1994, 189-211; K. Rudolph, *Gnoza*, Kraków 1995, 279-287.

⁹ Por. H. Strutwolf, dz. cyt. 39.

¹⁰ Por. W. Myszor, *Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków*, *Studia Antiquitatis Christianae* 5, Warszawa 1984, 13 nn. (Rozprawa odwołuje się przede wszystkim do *Tractatus Tripartitus* i *Expositio Valentiana*).

w *Ewangelii Filipa*. W *Tractatus Tripartitus* eonem, który upada, występuje z boskiej pełni, jest nie *Sophia*, lecz *Logos*. Autor tego traktatu ocenia jego upadek względnie pozytywnie. Upadek *Logosu* i związane z nim powstanie świata oraz zaistnienie człowieka w ciele dokonuje się za zgodą Boga. Są to etapy planu zbawczego, *oikonomia*¹¹. Cechą wyróżniającą naukę walentynian jest pogląd o trzech rodzajach ludzi i odpowiednio trychotomiczna antropologia. Walentynianie uznawali, że ludzie dzielą się na „pneumatyków”, czyli ludzi duchowych, doskonałych; „psychików”, czyli ludzi zmysłowych; oraz „hylików” czyli ludzi cielesnych, materialnych. Podział ten miał swój odpowiednik w antropologii. Tylko część duchowa („pneumatyczna”) nadaje się do zbawienia, czyli połączenia z Bogiem, gdy tylko ona od Niego bezpośrednio pochodzi. Tylko ten element człowieka daje pewność zbawienia. Część zmysłowa wyraża wprawdzie możliwość zbawienia, dzięki wolnej woli, przez wybór etyczny, zapewnia jednak zbawienie mniej doskonałe. Zbawienia nie dostąpi w ogóle ciało, czyli część hyliczna człowieka. Na poziomie „psychicznym” walentynianie umieszczali stwórcę świata, demiurga, który nieświadomie działał pod wpływem stwórczej „Mądrości” (*Sophia*), albo „Logosu” i mógł, podobnie jak „psychicy” lub część „psychiczna” człowieka, osiągnąć pewien niższy rodzaj zbawienia. Wprawdzie *Ewangelia prawdy* zacierą wyraźny, walentyniański podział na trzy kategorie ludzi i odwołuje się do schematu dwu klas, ale w pozostałych tekstach walentynian trójpodział wydaje się najbardziej wyróżniającym poglądem ich doktryny.

↓ Najbardziej interesujące poglądy walentynianie sformułowali w zakresie chrystologii, a szerzej w swej nauce o zbawieniu i zbawcy. W źródłach referowanych przez Ojców Kościoła, w walentyniańskiej chrystologii rozróżnia się dwie szkoły: zachodnią, którą reprezentował Ptolemeusz i Herakleon¹², oraz wschodnią, która odwoływała się do poglądów Teodota. Zasadnicza różnica między tymi kierunkami dotyczyła chrystologii. Według zachodniego walentynianizmu, Chrystus „składał się” z części duchowej (*pneuma*), która pochodziła od *Sophii*, oraz z „psychicznego” ciała. Wschodnia szkoła uczyła tylko o duchowym (*pneuma*) ciele. Na takiego Jezusa, człowieka zrodzonego przez Maryję, zstąpił w chwili chrztu Zbawca i opuścił go przed śmiercią na krzyżu. Dla wschodniego walentynianizmu, Jezus, mając „duchowe” (pneumatyczne) ciało,

¹¹ Por. W. Myszor, *Oikonomia w gnostyckim Tractatus Tripartitus z I kodeksu z Nag Hammadi*, STV 23 (1985) 2, 197-215.

¹² Por. Herakleon, *Fragmenty* (przekład S. Kalinowski, wstęp i komentarz W. Myszor), STV 18 (1980) 2, 265-298.

nie był zdolny do cierpienia i śmierci. Dla zachodnich walentynian, Jezus posiadający ciało zmysłowe czyli „psychiczne” był zdolny cierpieć. Tak więc już na poziomie przekazanych przez polemistów kościelnych informacji o chrystologii walentynian możemy wnioskować, że szkoła zachodnia skłaniała się bardziej do przyjęcia realności cierpienia i śmierci Jezusa na krzyżu. W chrystologii obydwu tych szkół była realizowana zasada, która знаła także naukę kościelną. Według tej soteriologicznej zasady, Chrystus nie zbawił tego, czego nie przyjął. Walentynianie przyjmowali możliwość zbawienia „psychików”, do których zaliczali ludzi Kościoła; stąd i „ciało psychiczne” Chrystusa, które łączyli z Kościołem, wskazywało na zbawienie w Kościele nie tylko ludzi duchowych, (*pneuma*), ale także *psychików*.

W walentyniańskich tekstach z Nag Hammadi zbliżenie do nauki kościelnej jest jeszcze bardziej widoczne. *Ewangelia prawdy* sprowadza trzy postacie Chrystusa w jedną, zarzuca doketyzm i rozwija autentyczną teologię śmierci krzyżowej Chrystusa¹³. Chrystus wprawdzie objawił na krzyżu przede wszystkim gnozę, postanowienie Ojca, ale także, mimo że był nieśmiertelny, zbliżył się do śmierci. Chrystologię dwu natur rozwija także walentyniańska *Wypowiedź o zmartwychwstaniu*¹⁴. Chrystus przewyciężył śmierć dlatego, że był Bogiem, i jednocześnie uratował człowieczeństwo będąc człowiekiem. W *Tractatus Tripartitus* chrystologia przypomina tradycje orientalnej szkoły walentynian. Autor tego dzieła naucza o „duchowym” ciele Zbawcy. Jednocześnie mówi o realnym wcieleniu¹⁵, i stara się przekształcić chrystologię gnostycką w chrystologię niedoketyczną¹⁶. Chrystologia *Ewangelii Filipa* wydaje się bardziej przywiązana do ogólnognostyckich wyobrażeń o zbawcy. Ciało Jezusa jako „duchowe” powstaje w łonie

¹³ S. Arai (*Die Christologie des Evangelium veritatis*, Leiden 1964, 62-93) opowiada się za interpretacją EvVer: NHC I, 31, 5: „przyszedł w ciele podobieństwa” jako o ciele „duchowym” Chrystusa. Jednak tendencja antydoketyczna utworu wydaje się wyraźna.

¹⁴ Por. „Syn Boży jednak, Reginosie, był Synem Człowieczym i łączył je obydwie posiadając człowieczeństwo i bóstwo, aby, z jednej strony pokonać śmierć przez to, że był synem Bożym, zaś z drugiej strony — przez Syna Człowieczego odnowienie („apokatastasis”) nastąpiło w Pełni, ponieważ preegzystował jako najwyższe nasienie prawdy, zanim powstała budowa świata” (NHC I, p. 44, 22-33).

¹⁵ NHC I, p. 115, 11-25.

¹⁶ Por. L. Painchaud, E. Thommassen, *Le traité tripartite*, Québec 1989, 11-17; J. D. Dubois, *La sotériologie valentinienne du Traité Tripartite* (NH I, 5), w: L. Painchaud, E. Pasquier, *Les Textes de Nag Hammadi et le probleme de leur classification*, *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section: „Etudes”* 3, Québec 1995, 223-225.

Pleromy¹⁷. Na krzyżu śmierć poniósł syn Józefa¹⁸. W *Ewangelii Filipa* znajdujemy wypowiedzi zbliżone treścią do nauki kościelnej, ale także zupełnie tej nauce obce. Wynika to prawdopodobnie z różnorodności źródeł, którymi posłużył się autor tej *Ewangelii*. W *Pierwszej Apokalipsie Jakuba* pojawia się gnostyckie rozróżnienie duchowego Zbawcy, niezdolnego do cierpienia, obok „psychicznego” Chrystusa, w którym Zbawca przebywa na czas ziemskiego objawienia. Autor rozróżnia także Zbawcę duchowego i Syna Bożego¹⁹. W innym walentyniańskim dziele *Expositio valentiniana* pojawia się dualistyczne ujęcie chrystologii. W niektórych szczegółach traktat przypomina relację Ireneusza na temat poglądów Ptolemeusza, ucznia Walentyna²⁰. Walentyniańska koncepcja chrystologii odwoływała się zatem do schematu dwu natur w Chrystusie i w niektórych rozwiązaniach wyraźnie odchodziła od prostego doketyzmu.

W zakresie eschatologii utwory walentynian przedstawiają tak zwaną „eschatologię dwu etapów”. Po zniszczeniu bytów materialnych, „hylicznych”, byty „zmysłowe” czyli „psychiczne” oraz „duchowe” czyli „pneumatyczne” w pierwszej fazie oczekują razem, najpierw w ogdoadzie, czyli poza Pleromą. Następnie, w drugiej fazie, tylko byty „duchowe” przechodzą do zbawienia w pełni boskiego bytu, w Pleromie²¹. Walentyniańskie utwory z Nag Hammadi, podobnie jak w chrystologii, naukę o dwu fazach zbawienia łączą z innymi poglądami. Autor *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu* przejął kościelną naukę o zmartwychwstaniu ciała i połączył ją z walentyniańskim poglądem o prezydentym znaczeniu zmartwychwstania dzięki gnozie jako warunku koniecznym dla drugiego eschatologicznego zmartwychwstania. Drugie zmartwychwstanie jest przedstawione jako wejście do pełni bożego bytu²². W *Ewangelii Filipa*, obok nauki o prezydentym, aktualnym zmartwychwstaniu przez gnozę, znajdujemy eschatologię dwu faz, podobnie jak w innych źródłach walentynian²³. Brak natomiast

¹⁷ NHC II, p. 71, 3-15; por. komentarz H. M. Schenke, *Das Philippus-Evangelium*, Berlin 1997, 419-421.

¹⁸ NHC II, p. 73, 3-15.

¹⁹ A. Veilleux, *La première Apocalypse de Jacques* (NH V, 3), *La seconde Apocalypse de Jacques* (NH V, 4), Québec 1986, 9 i n. AAA

²⁰ Por. J. E. Menard, *L'Exposé valentinien. Les Fragments sur le baptême et sur l'eucharistie*, Québec 1985, 4 i nn.; por. także E. Thomassen, *The Valentinianism of the Valentinian Exposition* (NHC XI, 2), Muséon 102 (1989) 225-236.

²¹ Por. H. Strutwolf, dz. cyt. 181-187.

²² Por. tamże, 187-194.

²³ Por. tamże, 194-198.

dwufazowej eschatologii w *Ewangelii prawdy*. Eschatologia dwu faz znajduje się wyraźnie w *Tractatus Tripartitus*²⁴. Inne pisma walentyniańskie z biblioteki z Nag Hammadi ujawniają mniej lub bardziej wyraźnie podobny schemat.

3. Jak oceniał Ireneusz tego rodzaju teologiczne spekulacje gnostyków?

„Przypatrzmy się teraz zmienności ich opinii. Jeśli dwu lub trzech z nich mówi na temat tych samych spraw albo porusza te same zagadnienia, to okazuje się, że nie zgadzają się nie tylko co do treści, ale nawet używają przeciwstawnych określeń”²⁵. Ireneusz ilustruje w dalszych wywodach, w jaki sposób Walentyn i jego uczniowie różnili się między sobą²⁶. W celach polemicznych Ireneusz eksponował nie tylko wielkie zróżnicowanie poszczególnych poglądów walentynian, ale też wskazywał na ich absurdalność²⁷ i nieścistość²⁸. Wydaje się, że również w tym celu, dla ukazania dziwacznych poglądów walentynian, eksponował mitologiczne elementy ich doktryny. Był to jednak cel apologetyczny i polemiczny. Można to zrozumieć jako metodę. Czy jednak Ireneusz rozumiał intencje gnostyków oraz ich rozwiązania niektórych problemów teologicznych?

Ireneusz zarzucał, że rozważania gnostyków są nierozumne, a sami gnostycy zbyt pewni siebie²⁹. Bezczelnie twierdzą oni o sobie, że znają niewypowiedziane tajemnice Boga³⁰. Uważają się za równych Bogu³¹ i za doskonałych i dlatego są pewni zbawienia³². Dostrzegamy tu wyraźnie poglądy „duchowych” czyli „pneumatyków” ze szkoły Walentyna. W ujęciu Ireneusza przeważa punkt widzenia duszpasterza. Pojawiają się jednak i przesłanki teologiczne. Gnostycy — zdaniem Ireneusza — wynoszą się nawet ponad Boga, który ich stworzył³³. Wyraźnie chodzi tu o gnostyckiego „demiurga”, stwórcę świata, a więc ze sfery „psychicznej” Ireneusz akceptował gnostyckie dążenie do zbawienia. Nie uznawał jednak drogi, którą proponowali gnostycy. Gnostycy — jego zdaniem — „przekraczali prawo ludzkiego rodzaju i chcą stać się podobni do Stwórcy, zanim jeszcze stali się ludźmi, i nie uznają

²⁴ Por. tamże, 208.

²⁵ Ir. AH I, 11, 1.

²⁶ Tamże, I, 11, 1-12, 4.

²⁷ Por. tamże, I, 31, 3.

²⁸ Por. tamże, II, 3, 1 i nn.

²⁹ Por. tamże, II, 28, 6; IV, 38, 4.

³⁰ Por. tamże, II, 26, 1.

³¹ Por. tamże, IV, 38, 1.

³² Por. tamże, IV, 1, 1.

³³ Por. tamże, II, 25, 4.

żadnej różnicy między niestworzonym Bogiem a stworzonym teraz człowiekiem”³⁴. Tymczasem dla Ireneusza być człowiekiem oznacza: być stworzonym i uznać Boga za swego Stwórcę. Myśl o Bogu Stwórcy i o człowieku jako istocie stworzonej została w teologii Ireneusza tak bardzo wyeksponowana właśnie z racji teologicznej polemiki z teologią gnostyków³⁵.

Z tej teologicznej zasady Ireneusz wyprowadził wnioski dotyczące antropologii. Być stworzonym, oznacza dla niego, być ciałem. Ciało człowieka jest widzialnym wyrazem jego stworzoneości. Głównym zagadnieniem teologicznym w nauce o Bogu jest nauka o Bogu Stwórcy, ale także o tym samym Bogu jako Zbawcy. Podczas gdy gnostycy rozdzielali dzieło stworzenia i dzieło zbawienia, podobnie jak Boga Stwórcę i Boga Zbawcę, Ireneusz je łączy: ten sam Bóg stwarza człowieka i zbawia³⁶. Dla oceny świata stworzonego oznacza to, że świat jest dobry, dla oceny dzieła zbawienia zaś oznacza, że chodzi o zbawienie nie tyle od ciała, odpowiednio: uwolnienie od świata, ale przez ciało i przez świat. W tym wymiarze Ireneusz wpisuje w swojej teologii koncepcję Wcielenia Syna Bożego. Chrystus miał zostać człowiekiem, aby ukazać, co znaczy być człowiekiem, to jest, co znaczy być stworzonym. Gnostycy, odmawiając Jezusowi człowieczeństwa, w znaczeniu ciała, nie rozumieją zbawczego dzieła Boga. Dla ukazania wartości stworzonego świata, jego dobroci i przydatności dla zbawienia człowieka, Ireneusz rozwinął ideę historii zbawienia³⁷.

Ważnym elementem teologicznej treści historii zbawienia u Ireneusza okazuje się idea jedności Starego i Nowego Testamentu. Ireneusz odwołał się tu znów do jedności Boga, tego samego w Starym i Nowym Testamencie³⁸. Innym aspektem historii zbawienia jest postęp i wzrost objawienia się Boga ludziom. Od Starego Testamentu aż do objawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa, Ireneusz dostrzega postęp i wzrost, ale jednocześnie

³⁴ Tamże, IV, 38, 4 („supergradientes legem humani generis et antequam fiant homines iam volunt similes esse factori Deo et nullam esse differentiam infecti Dei et nunc facti hominis”).

chung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon, Nettelal 1991, 141-156.

³⁵ Por. B. Aland, *Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums*, w: *Gnosis, Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, 163-176; Y. Torisu, *Gott und Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon*, Nettelal 1991, 141-156.

³⁶ Por. N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburg 1966, 189-195.

³⁷ Por. A. Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk „Adversus Haereses des Hl. Irenäus von Lyon*, Leipzig 1957.

³⁸ Por. N. Brox, dz. cyt., 181 n.

przygotowanie człowieka na przyjęcie objawienia. Dla wyrażenia całości działania Boga, jak i poszczególnych aktów, Ireneusz posłużył się pojęciem *oikonomia* (*dispositio*). Włączył także pojęcie *anakephalaiosis* (*recapitulatio*)³⁹. Chrześcijańscy gnostycy posługiwali się również tymi terminami⁴⁰. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że gnostycy chrześcijańscy wykorzystali terminy kościelnego nauczania, aniżeli przeciwnie, że Ireneusz wykorzystał terminologię zastosowaną przez gnostyków. Istnieje także inna możliwość, że mianowicie zarówno chrześcijańscy gnostycy, jak i ich przeciwnik Ireneusz, odwoływali się do wcześniejszej, wspólnej tradycji chrześcijańskiego nauczania. Być może, spekulacje chrześcijańskich gnostyków przyczyniły się tylko do przypomnienia tej terminologii i nadania jej treści w ujęciu polemicznym wobec gnostyków.

Kluczową postacią w historii zbawienia jest Jezus Chrystus. O ile gnostycy chrześcijańscy starali się jak najbardziej zbliżyć do nauczania kościelnego, o tyle Ireneusz w polemice z nimi ukazywał te aspekty chrystologii, które gnostycy pomijali, a które — jego zdaniem — należało przypomnieć. „Według walentynian, Jezus, który zjawił się według planu zbawienia (*dispositio*), był tym samym, który przyszedł przez Maryję; i to na niego zstąpił z wysokości Zbawca, którego nazywają także Chrystusem (...) wprowadzie językiem wyznają jednego Chrystusa Jezusa, ale dzielą go w swoich poglądach o nim. Jest tak, jak już przedstawiliśmy, a taki jest w końcu ich pogląd: według nich, kimś innym jest Chrystus wysłany przez Jednorodzonego dla przywrócenia pełni, a kimś innym jest Zbawca wysłany dla chwały Ojca, i kimś innym jest ten, który pochodzi z planu zbawienia i który cierpiał, który nosił Chrystusa, tego, który go opuścił, czyli Zbawca wracający do Pełni”⁴¹. Ireneusz w miarę dokładnie referuje poglądy walentynian, choć moglibyśmy dla ich obrony przytoczyć ich opinie bardziej pojednawcze wobec nauki kościelnej. Ireneusz oburza się na „dzielenie” Chrystusa. Stale i wielokrotnie powtarza o Jezusie Chrystusie, że jest On „jeden i ten sam”⁴². Oddzielenie Jezusa od

³⁹ Por. tamże, 182-189.

⁴⁰ Zwróciliśmy uwagę na pojęcie „oikonomia” w *Tractatus Tripartitus*; por. W. Myszor, *Oikonomia w gnostyckim Tractatus Tripartitus*, art. cyt., 214. Brak natomiast w tekstach gnostyckich pojęcia *anakephalaiosis*.

⁴¹ Ir. AH III, 16, 1.

⁴² Por. A. Benoît, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, 212-214.

Chrystusa sprzeczne jest z nauką o wcieleniu Słowa⁴³. Jezus Chrystus jest kimś jednym⁴⁴. W walce o jedność Jezusa Chrystusa Ireneusz rozwinął terminologię, która zdaje się niemal zapowiadać formuły nestoriańskie⁴⁵. Jedność Chrystusa, według Ireneusza, polega na zjednoczeniu *Logosu* z ciałem⁴⁶. Tym samym byłby Ireneusz zwolennikiem tak zwanej chrystologii *Logosu*, dokładniej zaś schematu chrystologicznego „Logos — sarks”. Wprawdzie nie przeczy on istnieniu ludzkiej duszy Jezusa⁴⁷, jednak polemika z gnostycyzmem, który wykluczał ciało z udziału w zbawieniu, oraz antygnostyckie założenie jego teologii — człowieczeństwo utożsamiał z bytem stworzonym i cielesnym — uwrażliwiły go na ten aspekt chrystologii. Najważniejszym zagadnieniem chrystologii była nauka o zbawczym znaczeniu śmierci Chrystusa na krzyżu. Tu warto przypomnieć, że gnostycy zasadniczo odrzucali rzeczywistość śmierci na krzyżu i budowali różne teorie interpretacji przekazów Nowego Testamentu. Wbrew logice swojego systemu, który odrzucał znaczenie śmierci, tak jak odrzucał znaczenie ciała, zajmowali się jednak zagadnieniem śmierci Zbawcy. Wydaje się, że chodzi tu o potężny wpływ kościelnego nauczania.

Jak przedstawił zagadnienie śmierci Jezusa Ireneusz? Warto przytoczyć tu jedną jego wypowiedź szczególnie interesującą: „Tak, jak (Chrystus) był człowiekiem, aby być kuszonym, tak był Słowem (*Logos*), aby być otoczony chwałą. I właśnie *Logos* spoczywał, gdy był kuszony, (znieważony), krzyżowany i umierał, człowiek zaś został wchłonięty (współpracował), gdy (aby) zwyciężał, wytrwał i udzielał dobrodziejstw, zmartwychwstał i został wzięty (do nieba). Tym jest więc Syn Boży, nasz Pan, Słowo Ojca i Syn Człowieczy”⁴⁸. Ireneusz mówi tu jakby o dwu podmiotach; jakby

⁴³ Tu przytacza Ireneusz precyzyjnie, choć nie dosłownie, pogląd walentynian, że Jezus urodził się jako człowiek *per Mariam*, a nie *ex Maria*, czyli nie przyjął od Niej rzeczywistego ciała. Por. M. Tardieu, „*Comme a travers un tuyau*”. *Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair celeste du Christ*, w: *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi, Biblioteque copte de Nag Hammadi, Section Etudes 1*, Quebec 1981, 151-180.

⁴⁴ Por. A. Houssiau, *La christologie de saint Irénée*, Louvain 1955, 186-215.

⁴⁵ Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg 1979, 218.

⁴⁶ Por. tamże, 218 n.

⁴⁷ Por. Ir. AH III, 22, 1.

⁴⁸ Tamże, III, 19, 3. Tekst przekazany jest w tłumaczeniu łacińskim i w greckim fragmencie u Teodoretą, *Eranistes* 3 (Fr. gr. 29), które nieco się różnią, jeżeli chodzi o słowa i sens.

o nieobecności Słowa, gdy cierpiał i umierał na krzyżu Syn Człowieczy, i o zwycięstwie Słowa, gdy Człowiek został „wchłonięty” lub gdy „współpracował”, według drugiej wersji⁴⁹. Oczywiście, nie może być mowy o wpływie teologii gnostyków na wypowiedź Ireneusza, który tak często i z uporem mówił o „jednym i tym samym” Chrystusie. Jednakże, podobnie jak wśród gnostyków istniał problem zbawczej wartości śmierci Jezusa, tak w teologii kościelnej coraz wyraźniej jawiła się potrzeba wyjaśnienia dwoistości Chrystusa⁵⁰.

W eschatologii Ireneusza możemy również odnaleźć ujęcia polemiczne. Ireneusz wraca do zagadnienia ciała. Gnostycka interpretacja zmartwychwstania, ta najbardziej zbliżona do ujęcia obecnego w nauczaniu kościelnym, zawarta w *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu* (w *Liście Rheginosa*), mówi tylko o zmartwychwstaniu duchowym⁵¹. Interpretując 1 Kor 15, 10, *Ewangelia Filipa* mówi o „duchowym ciełe”, którym jest *Logos*, i o „krwi”, którą jest Duch Święty⁵². Gnostycy odwoływali się do autorytetu Apostoła Pawła⁵³. Według Ireneusza, konsekwencją takiej interpretacji jest zaprzeczenie zmartwychwstania Chrystusa⁵⁴, zaprzeczenie w ogóle zmartwychwstania ciał⁵⁵ i zbawienia ciała⁵⁶. Dla Ireneusza, zmartwychwstanie w ciełe oznacza również obdarowanie ciała Duchem, jego prawdziwe ożywienie. Jego zdaniem, jednak ciało zmartwychwstałe nie przestaje przez to być ciałem, chociaż przybiera właściwości Ducha⁵⁷.

4. Są to tylko niektóre elementy teologii Ireneusza, które on rozwinął w swej polemice z gnostycyzmem. W jego teologii mo-

⁴⁹ Por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, 117 (Kelly idzie tylko za jedną wersją tekstu).

⁵⁰ O wzajemnym zbliżaniu stanowisk mówi D. Voorgang, *Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis*, Frankfurt am Main 1991, 290.

⁵¹ NHC I, p. 46, 21-24.

⁵² NHC II, p. 56, 26-57, 7; patrz: *Teksty z Nag Hammadi, Pisma Staro-chrześcijańskich Pisarzy*, t. 20. Warszawa 1979, 224 n. Podobną interpretację znalazł także Klemens Aleksandryjski, *Pedagog*, II, 1, 19, 3.

⁵³ Twierdzenie A. Harnacka (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1, Tübingen 1909, 385), że Ireneusz dlatego zajął się egzegezą *Listów Pawłowych*, ponieważ uczynili to wcześniej gnostycy, nie da się obecnie utrzymać. Ireneusz komentował pisma św. Pawła niezależnie od polemiki antygnostyckiej; por. R. Noormann, *Irenäus als Paulusinterpret*, Tübingen 1994, 521.

⁵⁴ Por. Ir. AH I, 30, 13.

⁵⁵ Por. tamże, V, 9, 1.

⁵⁶ Por. tamże, V, 13, 3. Szerzej na temat gnostyckiej i Ireneuszowej interpretacji 1 Kor 15, 50, por. R. Noormann, dz. cyt., 501-516.

⁵⁷ Ir. AH V, 10, 2 („substantiam carnis non amittit”). Szerzej na ten temat zob.: Y. de Andia, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986, 289-297.

zemy także znaleźć przesłanki wypracowanej metodologii polemiki teologicznej. Gnostycy, podobnie jak Marcjon, odwoływali się do Pisma świętego⁵⁸. Dla Ireneusza pojawiło się pytanie, kto i jak ma interpretować Biblię⁵⁹. Ireneusz odrzucał nie tylko elementy treściowe gnostyckiej egzegezy, to znaczy gnostycką mitologię odwołującą się do tekstów biblijnych, ale przede wszystkim tajemny, ezoteryczny charakter pism, które gnostycy włączyli do swojej tradycji⁶⁰. Ireneusz zgłaszał swoje podejrzenia wobec metody alegorycznej interpretacji tekstów biblijnych, chociaż sam ją również stosował odpowiednio do danego tekstu, na przykład wobec przypowieści. Występując przeciwko różnorodności gnostyckiej egzegezy, opowiadał się za jednoznacznością tekstu biblijnego. Świadomy był trudności, jakie tekst święty może sprawiać. Wobec gnostyków, którym zarzucał, że wszystko wiedzą, sam jest przekonany, że czytanie tekstów świętych wymaga pokory, zaufania Bogu i uwierzenia Chrystusowi⁶¹. Objawienie Boga jest dostępne wszystkim ludziom, a nie tylko małej grupie wtajemniczonych „pneumatyków”⁶².

Gnostycy odwoływali się nie tylko do Pisma świętego⁶³. Zнали oni też pojęcie tradycji. Nowe teksty źródłowe, utwory z Nag Hammadi, wskazują wyraźnie na świadków przekazu. Chrześcijańscy gnostycy starają się przedstawić dowody, że chodzi o naukę Jezusa. Najczęściej już w oryginalnych tytułach tych utworów zaznaczano, że chodzi o przekaz odnotowany przez apostołów. Szczególnym uznaniem wśród gnostyków chrześcijańskich cieszyli się apostołowie: Piotr, Jakub, Tomasz, Jan, Filip, Paweł. Oryginalne utwory gnostyków wskazują jednak wyraźnie na ezo-

⁵⁸ Por. K. Rudolph, *Bibel und Gnosis. Zum Verständnis jüdischbiblischer Texte in der gnostischen Literatur, vornehmlich aus Nag Hammadi*, w: *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition, Festschrift für J. Maier*, (red. H. Merkl, K. Müller und G. Stemberger), Frankfurt am Main 1993, 137-156.

⁵⁹ Por. N. Brox, dz. cyt., 39-103 („Der Streit um die Schrift”).

⁶⁰ Por. Ir. AH II, 27, 2; III, 2, 1.

⁶¹ Por. Ir. AH V, 20, 2. Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołowej*. Kraków 1997, 69.

⁶² Ir. AH IV, 6, 5.

⁶³ „Kiedy zbija się ich Pismem św., wówczas zaczynają oskarżać samo Pismo św., że jakoby tekst miał być zepsuty, że Pisma nie mają powagi, że nie zgadzają się ze sobą, że nie da się z nich wydobyć prawdy, jeżeli się nie zna tradycji. Albowiem — powiadają — prawda została przekazana nie przez Pisma, lecz żywym głosem, i dlatego sam Paweł powiedział: „Opowiadamy zaś mądrość między doskonałymi, lecz mądrość nie z tego świata”. Ir. AH III, 2, 3 (tłum. A. Bober), *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 32).

teryeczny charakter przekazu. Tajemnice gnozy przekazane zostały tylko niektórym i tylko niektórzy mogli je otrzymać.

Powstaje pytanie, na ile zasada odwołania się do tradycji wynika z ich związków z kościelnym nauczaniem, czy też odwołaniem się do wspólnego dziedzictwa gnostyckiej tradycji „ezoterycznego” nauczania, które dopiero pod wpływem polemiki z gnostycyzmem w nauczaniu kościelnym pojawia się jako oficjalny pogląd⁶⁴. W każdym razie gnostycyzm „zmusił” do sprecyzowania także przekazu nauczania apostołskiego jako tradycji, przy pomocy której dokonuje się interpretacji Pisma świętego. W gruncie rzeczy św. Ireneusz odwołuje się także do nauczania pozabiblijnego⁶⁵ jako do kryterium interpretacji także Pisma świętego⁶⁶. „Kiedy znów odwołujemy się do tradycji pochodzącej od Apostołów, a zachowanej dzięki następstwu prezbiterów w Kościołach, wówczas występują przeciw Tradycji twierdząc, że są mądrzejsi nie tylko od prezbiterów, lecz nawet od Apostołów, i że znaleźli szczerą prawdę”⁶⁷. Dla Ireneusza zatem jest rzeczą niemożliwą i bezbożną⁶⁸ przeciwstawianie tradycji Pismu świętemu, powoływanie się na przekaz, aby odrzucić Pismo święte. W polemice z gnostykami Ireneusz wskazywał więc na właściwy związek Tradycji i Pisma świętego⁶⁹.

Ireneusz jednak uznawał gnostycką zasadę odwołania się do tradycji apostołskiego nauczania. Wskazywał jedynie, że przekaz ten się opiera u nich na ukrytym, tajemnym sposobie przekazywania. Jego zdaniem, nie daje to gwarancji przekazu nauki autentycznej. Zdaje się, że na tym tle przedstawił także swoją teorię o apostołskiej polemice z fałszywą gnozą, wskazując mianowicie na to, że pierwszego gnostyka, heretyka Szymona Maga, zwalczał już Piotr Apostoł. Nauczanie kościelne, czyli kościelny przekaz apostołskiego nauczania, ma charakter jawny, sprawdzalny i powszechny, to znaczy przeznaczony dla wszystkich. Apostołski charakter nauczania, kryterium przekazu, wspólne tak dla gnostyków,

⁶⁴ Zdaniem niektórych autorów, pojęcie „tradycji” (*paradosis*) i „następstwa” (*diadoche*), jako terminy techniczne, pojawiają się najpierw wśród gnostyków: Hans von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963, 172 nn.

⁶⁵ Por. Ir AH III, 4, 1. 2.

⁶⁶ Formalne podobieństwo między zasadą interpretacji Pisma przy pomocy tradycji u gnostyków i u Ireneusza, por. N. Brox, dz. cyt., 98.

⁶⁷ Ir AH III, 2, 2 (tłum. A. Bober, dz. cyt., 38).

⁶⁸ „Tylko oni sami znają bez jakichkolwiek wątpliwości czystą, nienaruszoną i szczerą «zakrytą tajemnicę». To jednak jest bezwstydnym bluźnierstwem Stwórcy”. Ir. III, 2, 2 (tłum. A. Bober, dz. cyt., 38).

⁶⁹ Szerzej na ten temat: N. Brox, dz. cyt., 93-100.

jak i dla nauki Kościoła, w nauczaniu Ireneusza otrzymuje dodatkowe kryteria. Ireneusz odwołuje się także do dowodu historycznego. Jego zdaniem, przekaz apostolski łatwo daje się sprawdzić w nauczaniu niektórych Kościołów, a zwłaszcza w najstarszym z nich, odwołującym się do nauczania apostolskiego, to jest w Kościele Rzymskim⁷⁰. Ireneusz odwołuje się do nauczania prebiterów jako również do kryterium historycznego⁷¹. Chodzi oczywiście o teologiczne i apologetyczne spojrzenia na argument historyczny. Dla Ireneusza mają one jednak charakter obiektywnych kryteriów. Nauczanie odwołujące się do tych kryteriów Ireneusz nazywa „prawdziwą gnozą”⁷².

W polemice z gnostykami Ireneusz wypracował także pojęcie *regula veritatis*, co można oddać przez bliżej nam znane pojęcie „zasada ortodoksji”: całość prawdy i jej zakres. Stosuje to kryterium zarówno do Pisma świętego, jak i do przekazu Tradycji. Wydaje się, że łączy je z symbolem chrzcielnym. Zdaniem N. Broxa, *regula veritatis* określa u Ireneusza to, w co Kościół wierzy, czyli całość objawionej prawdy⁷³. Ireneusz w polemice z gnostycyzmem zastosował także kryterium, które jego wykład prawd wiary przekształcił, przynajmniej jako początek, w wykład teo-

⁷⁰ Słynne odwołanie się do nauczania w Kościele Rzymskim, jak i „historycznej” listy biskupów rzymskich jako gwarancji autentyczności nauczania, w AH III, 3, 2. 3. Ireneusz mógł w czasie pobytu w Rzymie sprawdzić historyczną prawdę katalogu biskupów, tym niemniej katalog sporządzony jest w celach apologetycznych, stąd ostrożność w jego ocenie wśród historyków.

⁷¹ Por. N. Brox, dz. cyt., 150-157.

⁷² „Prawdziwą gnozą jest nauka Apostołów i starożytny układ Kościoła, rozszerzony na całym kręgu ziemi, z oznaką Ciała Chrystusa, który się opiera na następstwie biskupów, którym Apostołowie przekazali Kościół, który znajduje się na każdym miejscu; i tak przeszło aż do nas to przestrzeganie Pism bez fałszowania, w całkowitym stanie, bez dodawania czy ujmowania, w odczytaniu bez zafałszowania, a wykład według Pisma podany prawidłowo i starannie, bez ryzyka czy bluźnierstwa, a przede wszystkim jest to dar miłości, który jest cenniejszy niż gnoza, chwalebniejszy niż prorocтва i przewyższający wszystkie inne charyzmaty” (Ir. AH IV, 33, 8). Z łatwością możemy wyczytać liczne aluzje do praktyk gnostyckich. Układ Kościoła, łaciński tekst mówi o *status Ecclesiae*. Wydawcy domyślają się pod terminem *status* greckiego słowa *systema* i tłumaczą je jako „całość”. Odnośnie do tego, por. N. Brox, dz. cyt., 166, przypis 159. Pojęcie „prawdziwa gnoza” po grecku w AH występuje tylko dwa razy: I, 6, 1 i I, 6, 2; *perfecta agnitio* częściej, na przykład: I, 21, 1; I, 29, 3; II, 17, 10; dotyczy gnostyckiego roszczenia prawdy; w cytowanym fragmencie chodzi o „*agnitio vera*”.

⁷³ Por. N. Brox, dz. cyt., 109; G. G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus*, Berlin 1963, 168-173.

logiczny. Dostrzegał on związek między wiarą i rozumem ⁷⁴. „Zdrowy umysł to ten, co bez ryzyka, pobożny i miłujący prawdę, wszystko, co Bóg poddał w zasięg mocy ludzkiej i udostępnił naszemu poznaniu, bada ochoczo i skutecznie, a w codziennym trudzie czyni wiedzę o tym przystępną. Są to bowiem rzeczy, które podpadają pod zmysły naszych oczu, jasno, bez dwuznaczności w samych słowach znajdują się w Piśmie” ⁷⁵. Do przekazów wiary należy zatem podchodzić według możliwości rozumu ludzkiego. Inaczej, jeśli człowiek porzuci zasadę rozumności i wiary (*ratio et regula*), będzie stale szukał, ale nigdy nie znajdzie ⁷⁶.

W świetle szkicowych uwag na temat spotkania kościelnej teologii Ireneusza z gnostycyzmem szkół walentynian wynika wyraźnie, że gnostycyzm przyczynił się do rozwoju teologii kościelnej. Był to przede wszystkim faktor negatywny. Kościelna teologia, zwalczając w polemice chrześcijańską formę gnostycyzmu, który z racji bliskości do kościelnego nauczania słusznie wydawał się bardziej niebezpieczny niż gnostycyzm niechrześcijański, wypracowała nie tylko jaśniejszy pogląd na poszczególne zagadnienia teologiczne, ale także lepsze metody wykorzystania argumentu z Pisma świętego i Tradycji. W niektórych kwestiach chrześcijańscy gnostycy mogli być pionierami. Jako chrześcijanie starali się oni także o interpretację prawd wiary, o wykorzystaniu Pisma świętego, czy przekazów tradycji. Mogli przechować, nawet na ryzyko przemieszania elementów autentycznie gnostyckich, niektóre treści lub formy przekazu, sięgające wcześniejszego od epoki Ireneusza nauczania kościelnego ⁷⁷. Można w teologii chrześcijańskich gnostyków odkryć także te wątki, które w ogniu polemiki kościelnej mogły zostać odrzucone ⁷⁸.

⁷⁴ „Wiarę zachowuje prawda, gdyż wiara opiera się na rzeczach prawdziwie istniejących”. *Wykład wiary apostołskiej* 3 (dz. cyt., s. 24).

⁷⁵ Ir. AH II, 27, 1.

⁷⁶ Tamże, II, 27, 2. Szerzej na ten temat N. Brox, dz. cyt., 196-208.

⁷⁷ Zadziwiająca i godna dalszych badań jest na przykład tradycja piotrowa w gnostyckich pismach z Nag Hammadi, por. *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów*, NHC VI, 1; wstęp, przekład z koptyjskiego, komentarz: W. Myszor, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 29 (1996) 296-302; *Apokalipsa Piotra*, NHC VII, 3; *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 31 (1998), w druku; *List Piotra do Filipa*, *Vox Patrum* 32 (1997), w druku. Por. także K. Berger, *Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur*, w: P. G. Müller i W. Stenger (red.) *Festschrift für F. Mußner*, Freiburg 1981, 261-326.

⁷⁸ Podobnie jak swego czasu J. Danielou odkrył w judeochrześcijaństwie elementy pominięte w teologii odwołującej się do filozofii greckiej.