

Władysław Śpikowski

Polemika św. Ireneusza z gnostykami o Bogu : część II : Ireneusza refutacja nauki gnostyków o Bogu

Collectanea Theologica 14/3-4, 389-522

1933

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

POLEMIKA ŚW. IRENEUSZA Z GNO- STYKAMI O BOGU.

II. CZĘŚĆ.

IRENEUSZA REFUTACJA NAUKI GNOSTYKÓW O BOGU.

A) Kontrargumenty z tradycji.

Nauce gnostyków o Bogu przeciwstawia biskup lyoński swoją naukę, a właściwie nie tak bardzo swoją, jak naukę tradycyjną Kościoła. Ireneusz bowiem jest przedewszystkiem mężem tradycji. Chwali się, że w swym młodym wieku słucał w Azji Polikarpa, i podkreśla, że tegoż nauka zgadza się z nauką apostołską. Powiada o nim, że „uczył zawsze to, co przejął od apostołów, co też Kościołowi przekazał, co jedyną jest prawdą“¹⁾. Mówi dalej: „Tak samo też świadczą wszystkie Kościoły w Azji i dotychczasowi następcy Polikarpa“²⁾. W dalszym ciągu Ireneusz stwierdza, że nauka Polikarpa streszczona jest w liście tegoż do Filipjan, „z którego wszyscy dobrej woli i dbali o swe zbawienie mogą się dowiedzieć o charakterze jego wiary i o nauce prawdy“³⁾.

Konstatuje też Ireneusz identyczność nauki Polikarpa z nauką Kościoła efeskiego, gdzie przebywał Jan Apostoł aż do czasów Trajana⁴⁾.

¹⁾ III, 3, 4.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

Ale co ważniejsza, że nauka Kościołów azjatyckich, szczególnie Polikarpa, z którego nauk Ireneusz głównie czerpał swą wiarę, zgadza się z tym Kościołem, z którym wszystkie inne Kościoły na całym świecie zgadzać się muszą, t. j. z Kościołem rzymskim⁵⁾. Wykazuje nawet na podstawie nieprzerwanej sukcesji episkopów rzymskich nieskażoność wiary tradycyjnej. Kończy ten dowód temi słowy: „Takim to porządkiem i taką sukcesją doszła w Kościele apostołska tradycja i nauka o prawdzie aż do naszych czasów. I to jest najlepszy dowód, że jedyną i tą samą życiodajną wiarą jest ta, która zachowała się w Kościele od apostołów aż do teraz, i którą Kościół jako prawdziwą przekazuje“⁶⁾.

Na innym miejscu Ireneusz stwierdza powszechność, a zarazem jedność nauki tradycyjnej Kościoła. „Kościoły w Germanji⁸⁾ nie wierzą, ani nie nauczają inaczej, ani też Kościoły w Hiszpanji, ani Celtów, ani Wschodu, ani Egiptu i Libji, ani owe położone w sercu świata“⁹⁾. Jak słońce oświeca cały świat, tak jedna wiara oświeca wszystkich wiernych. A tradycja jest niezmienna. Żaden biskup, choć pierwszorzędny krasomówca, nie dorzuci do niej nic nowego, a choć słaby w słowie, nic jej nie ujmie¹⁰⁾.

Dla Ireneusza stwierdzoną więc rzeczą jest, że w Kościele istnieje stała i niezmienna tradycja, a kiedy szuka przyczyny tego faktu, znajduje, że sam Duch Święty czuwa nad jej czystością¹¹⁾, i że jej nieskażoność zagwarantowaną jest z ludzkiej strony nieprzerwaną sukcesją episkopów po poszczególnych Kościołach, zwłaszcza w Kościele rzymskim.

Jak wielką siłę argumentacyjną ma dla Ireneusza tradycja, wynika ze słów jego: „Jeśli się tej reguły trzymać będziemy, to chociaż oni wiele rozmaitych rzeczy prawią, łatwo im jednak udowodnimy, że zeszedli z drogi prawdy“¹²⁾. Dla Ireneusza bowiem

⁵⁾ III, 3, 2. W kwestji prymatu kościoła rzymskiego porównaj X. *Wł. Śpikowski*, *L'Eglise dans s. Irénée*, str. 76—98. Wł.

⁶⁾ III, 3, 3.

⁷⁾ I, 10, 2.

⁸⁾ Chodzi o prowincję gallo-rzymską tej samej nazwy.

⁹⁾ Wyrażenie to oznacza Palestynę.

¹⁰⁾ I, 10, 2.

¹¹⁾ III, 3, 2—3. Porównaj X. *Wł. Śpikowski*, op. cit., str. 25—36.

tradycja, zachowana w Kościele, jest autorytetem, stanowczo większym od autorytetu Walentyna czy Marcjona. Kto się trzyma tego autorytetu, ten zgóry już musi posiadać prawdę. „Gdzie bowiem Kościół, tam i Duch Boży; a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska. Duch zaś jest prawdą“¹²⁾. Przeciwnie, którzy nie trzymają się nauki kościelnej, ci „nie mają w nim (w Duchu prawdy) udziału, nie karmią się przy piersiach matki na życie, ani czerpią z czystego źródła, wypływającego z ciała Chrystusowego, ale „kopią sobie podziurawione cysterny w dołach ziemi“ (Jer. 2, 13) i piją z błota zepsutą wodę“¹³⁾.

Wystarczy więc dla Ireneusza, że ktoś w swej nauce oddala się od nauki katolickiej, by tem samem udowodnić, że taki nie może głosić prawdy, ale błąd. Stąd jego ostre wyrażenia, że heretycy „uwłaczają prawdzie i kaleczą naukę Kościoła“¹⁴⁾, że kłamają i bają, że zwodzą¹⁵⁾ i t. p.

Ireneusz tedy, stając na mocnym gruncie tradycji, nie może zgadzać się z gnostykami i w nauce o Bogu. Kościół katolicki głosi bowiem zupełnie inną naukę o Bogu. To też raz po raz biskup Iyoński w swej polemice z gnostykami przeciwstawia błędom gnostyckim zwykłą regułę wiary katolickiej, którą wplata w systemy gnostyckie.

I tak, kiedy wyłożył naukę Ptolemeusza, uważa narazie za wystarczające przeciwstawić jej naukę tradycyjną Kościoła. Wymieniamy tu tylko to, co się odnosi do Boga. Powiada¹⁶⁾: „Kościół zaś, choć rozsiany po całym świecie aż do krańców ziemi, odebrał od apostołów i ich uczniów wiarę w jednego Boga, wszechmocnego Ojca, który stworzył niebo i ziemię, i morze i wszystko, co się weń znajduje; i w jednego Chrystusa Jezusa, Syna Bożego, wcielonego dla naszego zbawienia, i w Du-

¹²⁾ III, 24, 1: „Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia“.

¹³⁾ Ibid.

¹⁴⁾ I, 27, 4.

¹⁵⁾ II, 19, 2: „Omnes quicumque tales sunt, otiosos sermones in aures hominum immittentes, assistent in iudicio, rationem reddituri de his, quae vane coniecerunt et mentiti sunt adversus Deum“. — II, 11, 2: „Multifaria phantasia“; II, 28, 6: „Irrationabiliter inflati, audaciter inenerrabilia Dei mysteria scire vos dicitis“.

¹⁶⁾ I, 10, 1.

cha Św., który przez proroków ogłaszał plany Boże“. A więc, Kościół katolicki wierzy tylko w jednego Boga najwyższego, który jest zarazem Stworzycielem świata. Jezus jest Jego Synem, a Duch Św. ogłaszał w Starym Testamencie cały plan Boży.

Tak samo po wykładzie nauki Marka przytacza Ireneusz katolicką regułę wiary¹⁷⁾. „My zaś trzymamy się reguły prawdy: Jest jeden Bóg wszechmogący, który wszystko stworzył przez swoje Słowo, i powołał rzeczy z niczego do bytu... Wszystko więc stało się bez wyjątku, i wszystko uczynił Ojciec przez Syna, czy to rzeczy widzialne, czy to rzeczy zmysłowe i umysłowe, czy rzeczy czasowe, według pewnego planu, czy długotrwałe i wieczne, nie czasem przez aniołów, ani przez jakieś siły odłączone od Ennoji, albowiem Bóg z tego nic nie potrzebuje. Ale przez Słowo i przez swego Ducha, wszystko uczynił i uporządkował, wszystkim rządzi i wszelkim rzeczom udziela bytu. On uczynił świat, składający się z wszystkiego, On ukształtował człowieka, On jest Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakóba. Nad nim niema innego Boga, ani początku, ani mocy, ani Pleromy. On jest Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa“.

Zdawałoby się, że Ireneusz kopje będzie łamał w obronie najwyższego Bythosa a niszczyć Demiurga. Ale właśnie przeciwnie, z powyższych jego słów wynika, że dla Ireneusza jedynym najwyższym Bogiem jest ten, który stworzył świat; jest nim więc Demiurg, a wszystkie właściwości przypisane Bythosowi, należy zastosować do Demiurga.

W ciągu dalszych wywodów znajdujemy też cudowny wyraz wiary samego Ireneusza¹⁸⁾. „I ja też wołam do Ciebie, Panie, Boże Abrahama, Boże Izaaka, Boże Jakóba i Izraela, który jesteś Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa, Boże, który z wielkości miłosierdzia twego raczyłeś dać się wśród nas poznać, który stworzyłeś niebo i ziemię, który panujesz nad wszystkim, który jesteś jedynym i prawdziwym Bogiem, nad którym niema innego Boga, udziel nam przez Pana naszego Jezusa Chrystusa również panowania Ducha Świętego!“

Ireneusz wierzy, jak uczy go Kościół, że Bóg stworzył wszystko z niczego przez swoje Słowo i Ducha Św., a nie użył

¹⁷⁾ I, 22, 1.

¹⁸⁾ III, 6, 4.

do tego ani żadnej materji istniejącej, ani jako narzędzi aniołów lub innej niższej siły. Ten Bóg stworzył absolutnie wszystko. On przemawiał w Starym Testamencie przez patriarchów i proroków, On też jest Ojcem Jezusa. Obok niego ani ponad nim nic nie istniało.

Tak więc Ireneusz w swych kontrargumentach przeciw gnostykom na pierwszym miejscu stawia dowód, zaczerpnięty z tradycji. To zarazem wskazuje na źródła, z których gnostycy i on sam czerpali swoje pojęcia o Bogu. On czerpał z tradycji, a oni wymyślili, sfabrykowali, skombinowali sobie system nowy, czyli że czerpali z własnej fantazji i indywidualności. Pod tym względem Ireneusz powiada te znamienne słowa¹⁹⁾: „Którzy odłączają się od nauki Kościoła, oskarżają świętych prezbiterów o nieznamość rzeczy, nie zważając wcale, o ile więcej wart jest człowiek pobożny, choć nie znający się na rzeczach, od bluźnierczego i niemądrego sofisty. Takimi zaś są wszyscy heretycy, którzy wierzą, że znaleźli coś więcej niż prawdę. Idąc za powyższemi naukami, kręcą po rozmaitych i różnorodnych i głupich drogach i mają rozliczne zdania o tych samych rzeczach; jako ślepcy są wiedzeni przez ślepych. Słusznie też wpadają w ukrytą jamę niewiedomości, ponieważ zawsze szukają, a nigdy prawdy nie znajdują“.

B) Kontrargumenty filozoficzne.

I. Filozofja samorzutna.

Jakkolwiek w samej tradycyjnej nauce Kościoła Ireneusz znajduje najważniejszy kontrargument przeciw błędnej nauce gnostyków o Bogu, jak zresztą i wogóle, i przyjmuje ją taką, jak jest, z całą prostotą, to jednak nie przeszkadza mu, by zastanowić się i rozumowo nad danemi, zaczerpniętymi z tradycji. Tak więc i Ireneusz przedzierzgnął się w gnostyka, ale w dobrym sensie, gdyż nie przekształca materiału tradycyjnego według własnych pomysłów i bujnej fantazji, ale obraca się w ramach zdrowego rozsądku.

Odróżnić tu można Ireneusza, filozofa o zdrowym i trzeźwym rozsądku, filozofa samorzutnego i naturalnego od filozofa uczonego, badającego problemy z głębokich ich podstaw.

¹⁹⁾ V, 20, 2.

Nauka gnostyków o Bogu wydaje się jego zdrowemu umysłowi tak nieprawdopodobną, sztuczną, zawiłą i wyszukaną, a nawet poprostu głupią, że Ireneusz nie może powstrzymać się od ironicznych uwag. Tak więc pierwszą bronią tego człowieka myślącego jest ośmieszenie przeciwników. I w tem tkwi pewien rodzaj argumentacji samorzutnej, nieprzemyślanej na sposób uczony i w ramach ścisłej dialektyki. Jest to oburzenie z rodzaju afektów *primo primi*, pierwsza reakcja zdrowego rozumu, do czego potem później dołączają się logiczne, dobrze odważone dowody. Nieraz i sami odrazu na pierwszy widok nazywamy coś pięknem, nie zdając sobie sprawy, na czym polega to piękno, z czego ono wypływa, na jakiej zasadzie nazywamy to pięknem. A jednak późniejsza refleksja potwierdza pierwszy nasz sąd.

Tak też zawiłość, sztuczność nauki gnostyków o Bogu wywołuje w Ireneuszu przy niektórych punktach momentalną i samorzutną reakcję, wyrażającą się w zgrzytliwej ironji. Wskazuje to też, jak bardzo Ireneusz przejęty był i przepełniony nauką tradycyjną. Już nie może doczekać się dokończenia wykładu nauki gnostycznej, ale w samym jej trakcie wplata swe sarkastyczne uwagi.

Przytoczymy najcharakterystyczniejsze miejsca z pominięciem już wielu innych, drobniejszych uwag, do których Ireneusz jest bardzo pochopny. Kiedy opisuje naukę walentyńjan, według której z łez *Enthymesisy* powstała materja wilgotna, z jej śmiechu wzięło początek światło, a z łęku i zamieszania wszelkie ciała stałe, Ireneusz ironicznie ciągnie dalej²⁰): „Ale i ja pragnę przyczynić się nieco do ich płodności. Ponieważ widzę, że niektóre wody są słodkie, jak źródła, rzeki, deszcze i t. p., słoną zaś jest woda morska, przypuszczam, że wobec tego nie wszystkie wody powstały z jej łez; wszakże łzy są tylko słone. Stąd bez wątpienia tylko słone wody pochodzą z łez. Ponieważ zaś ona musiała wiele borykać się i walczyć, myślę, że również się pociła. Stąd wedle ich argumentowania należy wnioskować, że źródła i rzeki i jakiegokolwiek inne wody słodkie powstały z jej potu. Nie możnaby bowiem pojąć, jak z łez, które przecież są jednej jakości, mogły powstać równocześnie wody i słone i słodkie. Łatwiej więc pojąć, jak jedne powstały z łez, a drugie

²⁰) I, 4, 4.

z potu. Ponieważ w świecie znajdują się jeszcze wody i ciepłe i żrące, trzeba ci wymyślić, co czyniąc i z jakiego członka ona to wydobywa. Takie wnioski zupełnie odpowiadają ich argumentacjom“.

Ireneusz więc tutaj, przyjmując sposób argumentowania przeciwników, doprowadza ich ad absurdum. Jeśli więc tak w jednym punkcie argumentują, słusznie przypuszczać można, że i cała ich nauka o Bogu oparta jest z konieczności na kruchych podstawach. Zresztą i Ireneusz tę samą myśl wyraża, kiedy mówi, że „nie potrzeba wypić całego morza, chcąc poznać, czy woda jego jest słona. Tak też z jakiejś figury glinianej, ale po wierzchu bronzowanej, aby wykazać glinę, tylko małą cząstkę potrzebuje ktoś zdjąć“²¹⁾.

Drugie tego rodzaju miejsce znajdujemy po wykładzie jagiegoś sławnego mistrza, który wymyślił nową czwórkę: Monetes-Henotes, Monas-Hen, którym te nazwy ów gnostyk sam nadał. Wtedy Ireneusz czyni tę uwagę²²⁾: „Chyba nic nie stałoby na przeszkodzie, gdyby ktoś inny w tym samym przedmiocie wynalazł imiona w sposób następujący: Istnieje jakiś Proarche, królewski, niepojęty, jakaś moc nieosobowa, kulająca się wciąż naprzód. Z tą mocą istniała inna moc, którą nazywa Korbalem. I z tym Korbalem połączona jest inna moc, którą nazywa Próżnią. Korbal i Próżnia, tworząc jedną całość, wydali, nic nie wydając, owoc widzialny, jadalny i słodki, który to owoc nosi nazwę Ogórka. I z tym Ogórkiem połączona jest siła tej samej istoty, którą nazywa Melonem. Powyższe te siły: Korbal i Próżnia, Ogórek i Melon wydali na świat resztę tłumu zwarzowanych Ogórków Walentyna“. Tutaj w ironiczny sposób wykazuje całą dowolność i fantastyczność gnostyków w tworzeniu nazw dla eonów.

W trzecim przykładzie, jaki podajemy na ironję Ireneusza, autor chce wykazać sprzeczności w nauce Marka. Tenże bowiem twierdzi, że Aletheja podobna jest do ciała ludzkiego, którego członki tworzą rozmaite głoski alfabetu greckiego. Tymczasem Ireneusz, powołując się na historję, twierdzi²³⁾, że przecież litery greckie muszą być późniejsze od samej Aletheji. „Któżby

²¹⁾ II, 19, 8.

²²⁾ I, 11, 4.

²³⁾ I, 15, 4.

nie oburzył się na marnego wynalazcę podobnych nędznych kłamstw, widząc, jak to Aletheja przerobiona została na bałwana i oblepiona literami alfabetu? Niedawno odebrali Grecy, jak mówią, od Kadmosa najpierw szesnaście liter, następnie w ciągu czasu wynaleźli sami najpierw aspiraty, a potem podwójne litery; wreszcie miał Palamedes dodać długie głoski. Nim więc to się stało u Greków, czyż nie było Aletheji?“

W dalszym ciągu wymienia Ireneusz całą litanję innych sprzeczności Marka²⁴). „Któż bowiem może znieść twoją Sigę, plecącą głupstwa, która nazywa po imieniu tego, którego nazwać nie można; wypowiada tego, którego wypowiedzieć nie można; objaśnia tego, który jest niezbadany. Prawi ona, że ten, którego nazywasz niecielesnym i niewidzialnym, otworzył usta i wydał na świat Słowo, jakoby coś ze złożonych istot żyjących. I to Słowo, podobne Ojcu i również niewidzialne, ma się składać z trzydziestu głosek i czterech sylab... I któż zachować zdoła cierpliwość, gdy ty zamykasz w figurach i liczbach, raz 30, raz 24, raz 6, Stworzyciela i budowniczego wszystkich rzeczy i tworzącego Słowo Boże! Gdy ty go potem rozdzielasz na cztery sylaby i trzydzieści głosek! Gdy Pana wszechrzeczy, który wzmocnił niebiosą, ściągasz do liczby 888, jakoby był podobny do alfabetu! Gdy Ojca, który wszystko obejmuje, a sam przez nikogo nie jest objęty, rozkładasz na czwórkę, ósemkę, dziesiątkę i dwunastkę! Gdy dokonując powyższych mnożeń, pragniesz wypowiedzieć to, co według twego własnego zdania w Ojcu jest niewypowiedzianem i niepojętem! I którego nazywasz bezcielesnym i nieistotnym, temu fabrykujesz materję i istotę z mnóstwa liter, pochodzących jedne z drugich!...“

Myliłby się, kto by sądził, że Ireneuszowi w tych uszczypliwych uwagach chodzi tylko o wyśmianie przeciwników. Są one raczej częścią integralną szerszej zakrojonego planu strategicznego przeciwko gnostykom. W pierwszej księdze nie chodzi mu tak bardzo o filozoficzne zbijanie wywodów gnostyków, ile o zwykłe przedstawienie ich systemu. Dotąd bowiem nie dosyć dokładnie poznano naukę gnostyków. Z powodu tego nie miano pewności, czy dany punkt oni uczyli rzeczywiście tak, a nie inaczej. Tymczasem Ireneusz, postarawszy się o lepszą znajomość

²⁴) I, 15, 5.

nauki gnostyków, wyłożył ją, jak sam powiada, z całą starannością. Cel, jaki mu przyświecał przy tej pracy, wyraził w słowach: „Triumfem nad nimi i zupełnem zwycięstwem jest odkrycie ich nauki“²⁵⁾.

Myśl Ireneusza jest ta, że nie potrzeba wdawać się we właściwe zbijanie przeciwników rozmaitemi kontrargumentami, skoro ich nauka, dokładnie przedstawiona, sama się potępia. Już samo wyjawienie dogmatów gnostyckich, dziwnych i w oczach Ireneusza śmiesznych, wykazanie ich niestałości, różnorodności systemów, rozlicznych sprzeczności stanowią dostatecznie broń samobójczą dla takiego systemu. Stąd tłumaczą się pilność Ireneusza, aby wszystko dokładnie opisać, i troska, by wykazać już w samym wykładzie sprzeczności rozmaitych nauczycieli, a nie na ostatnim miejscu te uwagi ironiczne, które w tem oświetleniu nie są niczem innym, jak właśnie wykazaniem niedokładności i sprzeczności w nauce gnostyków.

Zamiarem zdaje się pierwotnym było, jak się rzekło, samo wyjawienie ukrytych naogół nauk gnostyków. Ale czasem przyszła Ireneuszowi myśl, żeby je również i zwalczać. Na końcu pierwszej książki powiada²⁶⁾, że już wielką rzeczą jest wytropić siedzibę dzikiego zwierza, aby się zabezpieczyć przed jego niszczycielskimi napaściami, ale zaraz dodaje, że „nietylko pokazemy ci bestję, ale zewsząd będziemy ją ranić“. I otóż to „ranienie“ następuje w drugiej książce, tak iż na wstępie tej drugiej książki nadaje swemu dziełu tytuł: „Wyjawienie i obalenie fałszywej nauki“²⁷⁾.

Kontrargumenty filozoficzne: II. filozofja naukowa.

Ireneusz jest nietylko filozofem samorzutnym, ale również naukowym. Do tego, co mu się na podstawie zdrowego rozumu wydawało zgóry błędnem, dochodzi teraz refleksja naukowa, która stara się pierwszy swój sąd uzasadnić głębszemi filozoficznemi dowodami. Część ta obejmuje całą drugą książkę jego dzieła.

²⁵⁾ I, 31, 3.

²⁶⁾ Ibid.

²⁷⁾ II, Przedm., 2: „Quapropter quod sit et detectio et eversio sententiae ipsorum, operis huius conscriptionem ita titulavimus“.

1. Metoda filozoficzna Ireneusza.

Warto tu, nim przystąpimy do omówienia właściwych filozoficznych argumentów Ireneusza w nauce o Bogu, zastanowić się najpierw nad jego zasadami rozsądnego rozważania świata, czyli pro prostu nad jego pojęciem o stosunku rozumu do wiary.

Zgóry trzeba uznać, że Bóg wie wszystko, a człowiek tylko minimalną część. „Niechże człowiek pomyśli, że jest niezmiernie mniejszym od Boga, że tylko w małej części odebrał łaskę (znajomości rzeczy), że nigdy nie może równać się z Bogiem, ani Mu nie będzie podobnym, i że nie będzie nigdy posiadał znajomości dokładnej wszystkich rzeczy, jak Bóg“²⁸⁾. Przyczynę widzi Ireneusz w tym, że Bóg jest wieczny, a człowiek stworzony. „O ile więc jest mniejszy ten, który dzisiaj się stał i ma początek, od tego, który nie jest stworzony i zawsze jest ten sam, o tyle będzie on co do wiadomości i znajomości wszelkich przyczyn mniejszy od tego, który wszystko stworzył. Nie jesteś, człowieku, niestworzony, ani nie istniałeś z Bogiem razem, jak własne Jego Słowo, ale ty, który dla bezgranicznej jego dobroci wzięłeś teraz początek, ty powoli uczysz się od Słowa planów Boga, który cię stworzył“²⁹⁾.

Istnieje więc wielka przepaść co do natury samej między niestworzonym Bogiem a stworzonym człowiekiem. W konsekwencji więc każdy będzie miał swój własny zakres wiedzy. Gdyby człowiek chciał przekroczyć ramy swej możliwości i niejako wcisnąć się w obręb Boży, wtedy trzeba stwierdzić, że wybiega poza swoją naturę i staje się nierozsądnym. „Zachowaj więc jakiś porządek twojej wiedzy, a nie wynoś się ponad samego Boga, zapoznając, co jest dla twojego dobra, choć przecież nigdy Go nie przewyższysz. Nie szukaj tego, co by mogło być nad Demiurgiem, bo nic nie znajdziesz. Niezbadany bowiem jest twój Stwórca, i nie udawaj, jakobyś Go całego zmierzył, jakobyś przeszedł przez całe Jego stworzenie, jakobyś przeniknął całą Jego głębookość, szerokość i długość. Nie szukaj nad Nim innego Ojca, bo nie wymyślisz go, ale staniesz się wbrew swej własnej naturze nierozsądnym. A jeśli jednak trwać zamierzasz w tem mniemaniu, popadniesz w głupotę“³⁰⁾.

²⁸⁾ II, 25, 3.

²⁹⁾ Ibid.

³⁰⁾ II, 25, 4.

Już nawet w rzeczach doczesnych człowiek uznać musi swoją niedoskonałość. Nie wszystko pojąć może, ale musi zostawić pewne wiadomości rzeczy ziemskich Bogu. „Niejednokrotnie wiele rzeczy, które poprostu leżą przed naszymi nogami, a mam na myśli rzeczy na tym świecie, których się dotykamy, jakie widzimy, które są z nami, nie wchodzą w zakres naszej wiedzy, ale zostawiamy je wiedzy Bożej“. Ireneusz wylicza kilka przykładów, które naocznie sprawiały trudność w zrozumieniu ich przyczyn, i tak: jaka jest przyczyna wylewu Nilu, odlatywania na jesień ptaków i powrotu ich na wiosnę, odpływu oceanu, co jest za oceanem, w jaki sposób tworzą się deszcze, błyskawice, pioruny, chmury, mgły, wiatry i tym podobne rzeczy, gdzie się gromadzą śniegi, grady i podobne rzeczy, jak powstały chmury, a jak mgły, jaka jest przyczyna przyrostu i ubytku księżyca, jaki jest powód różnicy wód, metali, kamieni i tym podobnych rzeczy. „W tych wszystkich rzeczach my możemy pochłubić się wielomównością, szukając przyczyny, ale całą prawdę zna tylko sam Bóg“³¹⁾.

Zdawałoby się na pierwszy rzut oka, że Ireneusz tutaj poważnie się pomylił, bo właśnie umysł ludzki wszystkie te przez niego wyliczone tajemnice przyrody dziś jednak zdołał odsłonić i wnikać w ich przyczyny. A zatem zasada, postawiona przez niego, byłaby nieaktualna i błędna. Jednakże i dzisiaj jego zapatrywanie nie traci na wartości, bo choć tamte zagadki rozwiązane, ktośby nie chciał przyznać, że i dzisiaj całe stopy problemów gnębią umysł ludzki, który się w nich gubi bez znalezienia prawdy. Często, musimy stwierdzić, opieramy się na hipotezach, ale do absolutnej prawdy nie dotarliśmy. Mimo więc wszystko, zasada Ireneusza o ograniczonym zakresie wiadomości ludzkiej w rzeczach ziemskich nie traci waloru, ale odnosi się do wszystkich czasów.

Jeśli więc już wiele rzeczy ziemskich nie wchodzi w zakres wiedzy ludzkiej, tak argumentuje dalej Ireneusz, cóż dziwnego,

³¹⁾ II, 28, 2: „Quandoquidem etiam eorum, quae ante pedes sunt-dico autem quae sunt in hac creatura, quae et contractantur a nobis et videntur et sunt nobiscum- multa fugerunt nostram scientiam, et Deo haec ipsa committimus. Oportet enim eum pro omnibus praecellere... In his omnibus nos quidem loquaces erimus, requirentes causas eorum, qui autem ea facit solus Deus, veridicus est“.

że „to samo nam się zdarza przy rozważaniu rzeczy duchowych, niebieskich i objawionych“³²⁾. To jest i musi być faktem zupełnie normalnym. „Ponieważ jesteśmy mniejsi od Słowa Boga i Jego Ducha, dlatego też braknie nam należytej wiedzy o Jego tajemnicach“³³⁾. Uznać więc musimy już zgóry naszą niezdolność zrozumienia rozmaitych rzeczy nadziemskich.

W takim razie nie pozostaje człowiekowi nic więcej, jak z całym zaufaniem i pełnym uznaniem przyjąć naukę objawioną, jaką czerpiemy z Pisma św., bo „Pisma są doskonałe, jako że są powiedziane przez Słowo Boga i Jego Ducha“³⁴⁾, i jaką przekazał nam Kościół³⁵⁾. Ona jest, jak wyraża się często Ireneusz, „regułą prawdy“³⁶⁾. I tej reguły prawdy należy się trzymać, wziąć ją za kierowniczkę w swych badaniach i nie odstępować od niej na krok³⁷⁾. Wtedy w swoich rozważaniach napewno nie zbłądzimy, wtedy „dom swój zbudujemy na mocnej, silnej i pewnej skale, a takiej budowli łatwo nie można obalić“³⁸⁾.

Kto zaś w ten wyżej wskazany sposób badać będzie tajemnice nadziemskie, ten lepiej zbliży się do Boga, a nawet w oczach Ireneusza człowiek prosty, w miłości szukający Boga, góruje nad inteligentnym. „Lepiej więc i pożyteczniej uchodzić za nieuka, albo mało inteligentnego, ale przez miłość zbliżyć się do Boga, aniżeli mieć się za uczonego i wielce doświadczonego, a równocześnie, fabrykując innego Boga Ojca, znaleźć się w liczbie bluźnierców Boga. Stąd też i Paweł wołał: „Nauka

³²⁾ Ibid.: „Et non est mirum, si in spiritualibus et coelestibus et in his quae habent revelari, hoc patimur nos“.

³³⁾ II, 28, 2: „Nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a Verbo Dei et Spiritu eius, secundum hoc et scientia mysteriorum eius indigemus“.

³⁴⁾ Ibid.: „Scripturae quidem perfectae sunt quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae“.

³⁵⁾ Por. III, 11, 9; III, 1, 1; III, 5, 1: „Traditione igitur quae est ab apostolis sic se habente in Ecclesia et permanente apud nos“.

³⁶⁾ II, Przedm., 2; II, 19, 8; II, 25, 1; III, 11, 3; III, 16, 1; 5; IV, Przed. 2; 3.

³⁷⁾ Por. V, 20, 2. II, 28, 1: „Habentes itaque regulam ipsam veritatem et in aperto positum de Deo testimonium, non debemus per quaestionum declinantes in alias atque alias absolutiones eicere firmam et veram de Deo scientiam“.

³⁸⁾ II, 27, 3.

nadyma, a miłość buduje (I Kor. 8, 1). Lepiej jest nic więcej nie znać, jak tylko Jezusa Chrystusa, Syna Bożego,... aniżeli subtelnościami i dystynkcjami rozmaitych kwestyj wpaść w bezbożność“³⁹⁾.

A zatem wolno rozumowo badać tajemnice Boże, byleby nie zmieniać reguły wiary. Ireneusz nawet wspomniał o takich, którzy rzeczywiście oddawają się głębszym rozważaniom, ale którzy też stoją na fundamencie nauki katolickiej. Wylicza tam rozmaite kwestje, nad którymi się zastanawiają, ale nie mają oni bynajmniej pretensji, by wszystko zrozumieć. Ireneusz powiada, że tu należy zastosować słowa Apostoła: „O głębokości bogactw, mądrości i wiadomości Bożej! jako są nieogarnione sądy Jego i niedościgłe drogi Jego!“ (Rzym. 11, 33)⁴⁰⁾.

Zdawaćby się mogło, że Ireneusz bądź co bądź trochę z pogardą odnosi się do filozofji, co też potwierdzić zdawałby się jego sposób wyrażania się na innem miejscu o filozofach w ogólności⁴¹⁾. Ale należy czynić tu pewną dystynkcję. Nie lubi Ireneusz filozofji czystej, że tak powiemy, pogańskiej; zato odnosi się przychylnie, jak wynika z powyższych jego zasad, do filozofji oświeconej wyższem światłem prawdy objawionej. I sam przekształca się we filozofa uczonego, gdzie odgrywa rolę nader ważną ratio fide illuminata, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli. Zatem chodzi tu o filozofję w szerszem znaczeniu.

Te argumenty Ireneusza jako filozofa świadomego niezmiernie wiele, bodaj czy nie najwięcej rzucają światła na jego po-

³⁹⁾ II, 26, 1. Do takich kwestyj Ireneusz zalicza: jaki cel i plan Boga wobec ludzkości; dlaczego Bóg jest cierpliwy wobec grzechu; dlaczego ten sam Bóg uczynił rzeczy, jedne doczesnemi, drugie wiecznemi, jedne niebieskiemi, drugie ziemskimi; jak Bóg ukazał się prorokom w rozmaitych postaciach; dlaczego Bóg zawarł z ludzkością więcej przymierzy, i jaki każdego charakter; dlaczego Bóg zamknął wszystko w niedowiarstwie, aby potem zmiłować się nad wszystkimi; dlaczego Słowo Boże stało się ciałem i cierpiało; dlaczego dopiero na końcu czasów nastąpiło przyjście Syna Bożego; jakie są rzeczy ostateczne; dlaczego Bóg narody odrzucone uczynił współdziećmi, współtowarzyszami i współnikami świętych; jak ciało śmiertelne przyoblecze nieśmiertelność; jak „nie-lud“ stał się „moim-ludem“.

⁴⁰⁾ Ibid.

⁴¹⁾ Ireneusz kwalifikuje filozofów jako ateuszów, np. II, 14, 2. „Omnes qui Deum ignorant, et qui dicuntur Philosophi“. Por. II, 14, 4; 7; 13, 10. Raz tylko nazywa Platona pobożniejszym od gnostyków (III, 25, 2), ale na innem miejscu traktuje go z pogardą (II, 33, 2).

jęcie o Bogu, gdyż dorobek ten nazywać można owocem jego osobistej pracy, oczywiście wywołanej błędnymi naukami gnostyków. Objawia się tutaj również jego bystry a zarazem głęboki umysł, tudzież jego surowy i logiczny sąd.

2. Same kontrargumenty filozoficzne Ireneusza.

Poznawszy metodę filozoficzną Ireneusza, przystępujemy teraz do samych kontrargumentów filozoficznych, jakie Ireneusz przeciwstawia naukom gnostyków o Bogu. Nie zbija on ich nauki naogół według każdorazowej teorii poszczególnych nauczycieli, ale wybiera wspólne ich błędy i zbija jeden za drugim. Zazwyczaj procedura jego polega na krótkim przedstawieniu tezy gnostyckiej, a następnie na wykazaniu niemożliwości i sprzeczności nauki gnostyków z punktu widzenia rozumowego, przyczem raz po raz wyjaśnia pozytywnie swoje stanowisko.

a) Kwestja Boga Stworzyciela.

Ireneusz rozpoczyna swoje filozoficzne wywody od przeciwstawienia się temu, co wydawało mu się największym błędem. Sam powiada: „Słuszną rzeczą jest, aby rozpocząć pierwszy i największy rozdział od Boga Stworzyciela, który uczynił niebo, ziemię i wszystko, co się na nich znajduje, a którego oni w swem bluźnierstwie nazywają owocem Histeremy. Trzeba wykazać, że nic nie istnieje, ani nad nim, ani pod nim, że za niczyjem poruszeniem, tylko z własnej woli i myśli uczynił wszystko; przecież On sam jest Bogiem, sam Panem, sam Stworzycielem, sam Ojcem, sam obejmującym wszystko i sam dającym wszystkim byt“⁴²⁾. A więc autor zapowiada omówienie na pierwszym miejscu kwestji Boga Stworzyciela. Dzieli się ona jednak na kilka części.

Niemożliwość dualizmu.

Pierwszą tezę gnostyków streszcza Ireneusz bardzo krótko w jednym pytaniu: „Jakże mogłaby istnieć ponad Demiurgiem

⁴²⁾ II, 1, 1.

jakaś inna Pleroma, jakiś początek, jakaś inna potęga albo inny Bóg?⁴³⁾. Innemi słowy: Jeśli Demiurg jest Bogiem, to jakże może istnieć obok niego inny Bóg?

Pragniemy tutaj powtórzyć, cośmy już wyżej krótko zaznaczyli, że dla Ireneusza najwyższym Bogiem jest ten, który stworzył niebo i ziemię, a którego gnostycy nazywają Demiurgiem. Ireneusz więc chce udowodnić, że poza nim nie istnieje ani Pleroma, ani inne siły, ponad nim niema Bythosa, którego gnostycy według Ireneusza bezpodstawnie sobie wymyślili, i że poniżej niego niema żadnej próżni, ani cienia.

Ireneusz czepia się pojęcia Pleromy, czyli pełności. Bóg jest pełnią wszystkiego. W swej nieskończoności musi wszystko obejmować, a nie może być przez nikogo objęty. Jeśliby poza Bogiem jednak coś istniało, niezależnie od Niego, w takim razie Bóg nie obejmowałby wszystkiego, a do Jego pełności brakowałoby Mu właśnie tego, co jest poza Nim; nie będzie więc pełnością, czyli Bogiem⁴⁴⁾.

Również będzie ten Bóg, objęty przez coś innego, musiał mieć początek, środek i koniec. Jeśli koniec będzie na dole, to początek Jego będzie u góry, a z wszystkich stron będzie miał granice. Tak więc Bythos walentynjan i dobry Bóg Marcjona byłby od czegoś odgraniczony, w czemś zawarty i zamknięty, oraz objęty przez to, co jest na zewnątrz. A ponieważ to, co zawiera i obejmuje, musi być większem od zawartego i objętego, przeto właśnie to zewnętrzne, jako większe, jest Panem i Bogiem⁴⁵⁾.

Gnostycy dalej uczą, że wyższa błakająca się siła wypadła poza Pleromę. Można w dwojaki sposób przedstawić sobie to, co jest poza Pleromą, albo tak, że ono obejmuje Pleromę, a sama Pleroma znajduje się w środku, albo też, że owa kraina jest daleko oddzielona od Pleromy. W pierwszym wypadku powracamy do tego, że Pleroma jest objęta przez to, co jest poza nią,

⁴³⁾ II, 1, 2: „Quemadmodum enim poterit super hunc alia Plenitudo aut Initium aut potestas aut alius Deus esse?”

⁴⁴⁾ Ibid.: „Si autem extra illum est aliquid, iam non omnium est Pleroma neque continent omnia“.

⁴⁵⁾ Ibid.: „Quoniam id quod continet, eo quod continetur maius est; quod autem maius est, id et firmitus est et magis Dominus; et quod maius est et firmitus et magis Dominus, hoc erit Deus“.

co wychodzi na to, że Pleroma w rzeczywistości nie jest pełnością. A w drugim wypadku musi być jakaś przestrzeń, oddzielająca te dwie rzeczy od siebie, i ta będzie jakoby w swym łożu obejmowała i Pleromę i to, co jest poza nią, musi więc być większa, i wtedy znowu wszystkie trzy dziedziny będą miały początek, środek, koniec i granice na wszystkich stronach⁴⁶⁾.

Jeśli Marcjon przyjmuje dwóch Bogów, to wtedy znowu owa przestrzeń, dzieląca ich od siebie, będzie większa od obu, a ta przestrzeń znowu będzie musiała być odgraniczona ze wszystkich stron, z czego wynika, iż przyjąć trzeba niezmiernie wielką liczbę bogów. Zresztą niepewną jest, co znaczy na dole, a co u góry. Tak więc nad Bythosem trzeba wymyślić innego Boga, nad nim drugiego, nad tym trzeciego i tak w nieskończoność⁴⁷⁾.

Jeśli ma już istnieć wiele bogów, to każdy musi być odgraniczony i Panem w swoim zakresie. Żaden nie powinien się wtrącać do działu drugiego, np. stwarzać gdzieindziej, aniżeli w swoim obrębie, by go nie posądzono o chciwość i niesprawiedliwość. Gdyby tak było, to też każdy zajmowałby w stosunku do całości tylko małą część, a wtedy nie mógłby mieć pretensji do tytułu „wszechmocnego“, związanego ściśle z pojęciem Boga⁴⁸⁾. Zatem lepiej powiedzieć, że istnieje jeden Bóg, wszystko obejmujący, który też w swojej własnej dziedzinie, a nie poza sobą, z własnej woli wszystko stwarza.

Tak więc Ireneusz na podstawie filozoficznego pojęcia o Bogu jako pełności nieogarniętej i obejmującej wszystko, oraz jako potęgi wszechmogącej udowodnił niemożliwość dualizmu, a tem samem, że istnieje może tylko jeden i jedyny Bóg, że poza Nim nic istnieć nie może, że On musi wszystko obejmować, a nie może być objęty przez nic, ani nikogo.

Bóg sam Stworzycielem świata.

Druga teza gnostyków brzmi, że świat został stworzony przez aniołów, względnie jednego Demiurga, który jest też aniołem, i że to stworzenie miało nastąpić bez woli Bythosa.

⁴⁶⁾ II, 1, 3.

⁴⁷⁾ II, 1, 4.

⁴⁸⁾ II, 1, 5: „Solvetur omnipotentis appellatio“.

Ireneusz przedstawia rozmaite sposoby tłumaczenia tego, które jednak wszystkie są niemożliwe.

Jeśli aniołowie stworzyli ten piękny świat, i to bez pozwolenia Bythosa, to w takim razie oni sami są potężniejsi od Bythosa, a on sam okazuje się jako niedbały o to, co się dzieje w jego obrębie, czy źle czy dobrze. A tego nikt nie powie o człowieku inteligentnym, by tak postępował, a tem mniej o Bogu ⁴⁹⁾.

Jeśli uwzględni się teren, w którym aniołowie stwarzali świat, muszą gnostycy odpowiedzieć, że działo się to, albo poza obrębem Boga, wtedy Bóg jest objęty tem, co jest poza nim, albo też w własnej jego dziedzinie, a wtedyby niemądrze było twierdzić, by Bóg nie wiedział, co się wokoło niego dokonywa, i to w dodatku przez aniołów i Jemu podległych ⁵⁰⁾. A gdy powiedzą, że w własnym obrębie i z wiedzą Boga, to wtedy przyczyną ostateczną stworzenia nie będą aniołowie, ale sama wola Boża. Stworzycielem tedy nazywać należy tego, który przygotował narzędzia stworzenia, obojętnie, czy to będą narzędzia dalsze i pośrednie, czy bliższe i bezpośrednie. Ireneusz ilustruje to na dwu przykładach. Powstanie państwa, albo jakiegoś dzieła przypisuje się temu, który położył fundamenty do wszystkiego, co później dopiero dokończono; nie siekiera albo piła jest ostateczną przyczyną ścinania lub krajania drzewa, ale ten, który zrobił te przyrządy. W naszym wypadku więc aniołowie nie są przyczyną stworzenia, mogą być najwyżej narzędziami, ale jest nią ten, który stworzył aniołów, jako tych, którzy mieli stwarzać świat według jego woli i za jego wiedzą ⁵¹⁾.

Ale, jeśli chodzi o Boga, — tak rozumuje Ireneusz — to On wcale nie potrzebował, na sposób ludzki, żadnych narzędzi. Bóg jest wszechmogący; jak pomyślał, tak też wszystko mocą swej woli wykonał sam, bez pośredników. „Bóg samem słowem wszystko stworzył i uczynił“ ⁵²⁾. — „Cokolwiek się stało, On uczynił swoim niestrudzonem słowem“ ⁵³⁾. Inaczej nie można

⁴⁹⁾ II, 2, 1.

⁵⁰⁾ II, 2, 2.

⁵¹⁾ II, 2, 3: „Sic igitur iuste secundum illorum rationem Pater omnium dicetu fabricator huius mundi et non angeli neque alius quis mundi fabricator praeter illum, qui fuit prolator, et primus causa factionis huiusmodi praeparationis existens“.

⁵²⁾ II, 2, 4.

⁵³⁾ Ibid : „Omnia autem quae facta sunt, infatigabili verbo fecit“.

by pogodzić tego z właściwością majestatu Bożego, który przecież do stwarzania rzeczy nie potrzebuje żadnych organów, bo całkiem wystarcza Mu Jego słowo. Tutaj na potwierdzenie bezpośredniego stwarzania przez Boga, Ireneusz cytuje kilka miejsc z Pisma świętego⁵⁴).

A zatem sam Bóg stworzył wszystko swoim słowem. I jeszcze w inny sposób udawadnia Ireneusz, że świat nie był stworzony przez innych, ale przez Boga samego. On jest bowiem tym, który świat tak wymyślił, a kto wymyślił, jest też stwórcą. Świat miał być według gnostyków stworzony, nie w duchowej Pleromie, ale poniżej niej, w miejscach próżnych i niekształtnych. Wiedział Praojciec coś o tej próżni? Jeśli nie wiedział, wtedy nie jest wszystkowiedzący, a gnostycy sami nie potrafią podać żadnej przyczyny, dla której ta próżnia tak długo pozostała nieużyteczna. A jeśli wiedział o tem, że w tem miejscu powstanie świat, to też on jest sprawcą jego, a nie kto inny, bo on sam tak pomyślał⁵⁵).

Ostatnie zdanie wymaga jeszcze pewnego wyjaśnienia. „Skoro Bóg pomyślał, to też stało się to, co pomyślał. Nie jest bowiem możliwe, żeby jeden pomyślał, a drugi uczynił to, co tamten w swem wnętrzu pomyślał“⁵⁶).

Gnostycy również na to zdanie się zgadzali, tylko że natrafiali na pewne trudności, o których i Ireneusz wiedział. Mianowicie chodziło o to, czy Bóg pomyślał sobie świat wiecznym, czy czasowym. Jeśli pomyślał wiecznym, wtedy musiał świat stać się też wiecznym, czemu jednak zaprzecza doświadczenie. Jeśli pomyślał świat czasowym, to wtedy rzeczywiście takim się też stał, ale w takim razie treść myślenia Boga, albo samo myślenie Boga zawierałoby coś czasowego i znikomego, co też jest niemożliwe. To też właśnie gnostycy, by ująć obu trudnościom, przyjmowali dwa światy, jeden wieczny i duchowy, jakim go Bóg też pomyślał, a drugi czasowy i znikomy, który pochodzi nie od Boga, ale ostatecznie od upadłego eona.

Ireneusz wprowadzie istoty rzeczy nie dotyka, gdzie chodzi, że nawet coś przemijającego może być przedmiotem odwiecznej myśli Boga. Dla niego pewnem jest, że świat musiałby się stać

⁵⁴) II, 2, 5. (Jan 1, 3; Ps., 32, 9, wzgl. 148, 5; Gen., 1, 1; Ef., 4, 6).

⁵⁵) II, 3, 1: „Ipse fecit eam, qui etiam praeformavit eam in semetipso“.

⁵⁶) II, 3, 2.

takim, jakim go Bóg miał w myśli, czy wiecznym, czy czasowym. A jeśli świat jest według doświadczenia jednak czasowym, to wtedy naprawdę uczynił go ten, który go tak pomyślał, albo jak gnostycy chcą, „świat ten musiał być przed obliczem Ojca, przynajmniej według Jego idei, złożony, zmienny i przemijający“⁵⁷⁾, choć wykonany przez innych. Ale i tego ostatniego przyjąć nie potrzeba, bo jeśli Bóg tak świat pomyślał, jakim jest, to też godny jest Boga, by Bóg sam wykonał swoją myśl. Błuźnierstwem więc jest twierdzić z gnostykami, że Bóg dla wykonania swojej myśli zrodził w swoim łonie „płody błędu i owoce niewiedomości“, któreby miały Jego myśli wykonać⁵⁸⁾.

Niemożliwość próżni i niewiedomości.

Mowa o próżni nasunęła Ireneuszowi samą kwestję istnienia próżni. Skąd próżnia? — tak się pyta. — Jeśli pochodzi od Bythosa, to, jako od niego pochodząca, musi być jemu co do natury podobna, i eonom, którzy również od Bythosa pochodzą. Ponieważ gnostycy nie mówią, że próżnia ma razem z tamtymi naturę pneumatyczną, to też Ireneusz odwraca całą rzecz, mówiąc, że w takim razie Bythos i eonowie są do próżni podobni, czyli, że są próżnymi. Druga pozostała alternatywa, że próżnia sama z siebie się wzięła, w tym wypadku musi przynajmniej co do czasu być podobna Bythosowi, t. zn. musi być wieczna, a nawet, zdaniem Ireneusza, i dawniej istniejąca od eonów, bo tych dopiero później taki Ptolemeusz, taki Herakleon i inni wymyślili⁵⁹⁾.

Gnostycy mogą znaleźć inny jeszcze wybieg, aby utrzymać swoją próżnię. Oto mogą tłumaczyć, że wcale nie chodzi tu o lokalne położenie tego, co nazywają „wewnątrz“ i „zewnątrz“ Pleromy. Ma to się rozumieć w sposób oderwany o wiadomości i niewiedomości. Wszystko zatem dzieje się w Pleromie, która obejmuje wszystko, a świat został stworzony w obrębie, należącym do Ojca, przez Demiurga albo aniołów. W takim razie, powiada Ireneusz, dzieło niewiedomości t. j. stworzony świat

⁵⁷⁾ Ibid.: „Aut in praesentia Patris voluit esse secundum mentis conceptionem tabem, et compositum et mutabilem et transeuntem“.

⁵⁸⁾ Ibid.

⁵⁹⁾ II, 4, 1.

znajduje się w obrębie wiadomości, jakoby jaki punkt w obrębie koła, albo plama na tunice. A cóż to wtedy za Bythos, który ścierpi w swoim obrębie plamę? Nie powinien był wcale dozwolnić, aby w jego dziedzinie powstał świat z niewiadomości, namiętności i błędu; wszakże później tak bardzo zabiega o oczyszczenie Pleromy. A jeśli już dozwolił, to w takim razie powinien był tak pozostawić wszystkie rzeczy; „co bowiem na początku nie może być poprawione, jakże to może się stać później?“ Czemu Demiurg i aniołowie są niedoskonałymi, jeśli ludzie, przez nich stworzeni, mają kiedyś i tak dojść do doskonałości. Jeśli ludzie staną się kiedyś doskonałymi, to i twórcy ludzi powinni kiedyś stać się doskonałymi ⁶⁰⁾.

Gnostycy rozumieją przez Pleromę także ojcowskie światło, a w takim razie próżnia jest pewnego rodzaju cieniem. Na to odpowiada Ireneusz, że światło to jest niedoskonałe, iż nie może nappełnić wszystkiego, co jest wewnątrz Pleromy, bo wszakże gdzieś w obrębie Ojca lub Pleromy istnieje jakieś miejsce nieoświecone, gdzie Demiurg albo aniołowie mogliby się rządzić według własnej woli. Światło to nie jest wobec tego zdolne oświecić nawet tego, co jest wewnątrz. A jeśli choćby jedna część w Pleromie była ciemna, to i całej Pleromy nie można nazwać pneumatyczną i oświeconą ⁶¹⁾.

Ireneusz powraca jeszcze do pojęcia wiadomości i niewiadomości. Pyta się, skąd wogóle powstała niewiadomość. Odpowiedź wypadnie bardzo niekorzystnie dla gnostyków. Górny Chrystus jest jej przyczyną, bo przy kształtowaniu matki, co do bytu, wtrącił ją poza Pleromę, a więc poza ramy wiadomości. On, który stał się sprawcą niewiadomości dla matki, później jednak udzielił wiadomości eonom, powstałym przed nim ⁶²⁾.

Tak samo i górny Zbawiciel, nazwany „Wszystkiem“, wyszedł poza Pleromę, by kształtować matkę, a więc wyszedł poza obręb wiadomości. Jakże wtedy mógł udzielić wiadomości, skoro znajdował się poza nią? ⁶³⁾.

⁶⁰⁾ II, 4, 2.

⁶¹⁾ II, 4, 3.

⁶²⁾ II, 5, 1: „et causa ignorantiae invenitur Christus eorum“.

⁶³⁾ II, 5, 2: „Si igitur Salvator exivit extra Pleroma ad investigationem perditae ovis, Pleroma autem est agnitio, extra agnitionem factus es, quod est in ignorantia“.

Również i samego Bythosa spotkać musi zarzut innego wprawdzie rodzaju od poprzednich. Dopuszczał on, aby w jego obrębie powstały twory błędu i dzieła pomyłki; wtedy ten, który je stworzył, musi być mocniejszym, bo tworzył je wbrew woli Bythosa. Albo jeśli Bythos nie zezwolił, ale był zmuszony przeciwko własnej swej woli jakąś koniecznością, to jeśli jej nie mógł przeszkodzić, wtedy on sam jest bez siły i mocy i służy tej konieczności; albo jeśli mógł być przeszkodzić, a jednak tego nie uczynił, a tylko dopuścił, choć wbrew swej woli, to wtedy stał się obłudnikiem, bo udawał, jakoby się zgadzał, i uwodzicielem, bo na początku zezwolił na błąd, a potem usiłuje go usunąć, kiedy już wielu zginęło marnie z winy tego błędu⁶⁴).

Ale zdaniem Ireneusza nie godzi się wogóle mówić, by Bóg, który stoi ponad wszystkim, ulegał jakiejś konieczności, choć czasowo, bo „byłoby lepiej i konsekwentniej i więcej po bożemu, gdyby zaraz od początku był wyciął korzenie tej konieczności, a nie dopiero później, wtedy, kiedy jakoby żalem powodowany usiłował wyrwać cały ten plon owej konieczności“. Taki Bóg podobny jest najwyżej do homerycznego Jowisza, który powodowany koniecznością mówi: „Wszakżem ci chętnie zezwolił, jakkolwiek wbrew sercu mojemu“⁶⁵).

Pokrewna do kwestji poprzedniej jest inna podnoszona przez gnostyków. Według nich „Demiurg ani aniołowie nie poznali ani swej matki, ani nasienia, ani Pleromy eonów, ani Praojca, ani natury stworzenia“⁶⁶). Zdaniem jednak Ireneusza jest to niemożliwym.

Wszakże Demiurg czy aniołowie „znajdowali się w obrębie Bythosa, byli jego stworzeniami i byli przezeń objęci“⁶⁷). Bythos wprawdzie mógł pozostać dlań niewidzialny dla swej wielkości, ale nie mógł pozostać niepoznawalny. Boć przecież jego władza była czynna, a nie można było nie zauważyć jego działalności. Choć Demiurg lub aniołowie mogli być daleko od niego odłączeni, jednakże potęga Bythosa rozciągała się i nad nimi

⁶⁴) II, 5, 3: „Sed si quidem non poterat, invalidus et infirmus est, si autem potens, seductor et hypocrita et necessitatis servus“.

⁶⁵) II, 5, 4 (Iliad., 5, 43).

⁶⁶) II, 6, 1.

⁶⁷) Ibid.

i ujawniła się choćby w tem, że ich stworzył, a wtedy zdrowy rozum powinien im być powiedzieć, że ten, który ich stworzył, jest równocześnie Panem⁶⁸⁾.

Na potwierdzenie tego powołuje się Ireneusz na historyczne fakty z czasów przed przyjściem Pana Jezusa. Zdarzało się, że w imię tego wszechmogącego Boga ludzie uwolnieni zostali od złych duchów i demonów, i chociaż te nigdy nie widziały Boga, to czuły jednak jego moc nad sobą. Nawet nieme zwierzęta drżały na imię Boga. Ireneusz zapewne ma tu na myśli owe lwy z jamy, w której Daniel był zamknięty. Żydzi jeszcze dzisiaj wypędzają demony imieniem Boga Stworzyciela⁶⁹⁾.

Jeśli rzeczy tak się mają, to i Demiurg lub aniołowie, choć nie potrzebowali widzieć Bythosa, winni jednak, podobnie jak demonowie i nieme zwierzęta, przynajmniej odczuć nad sobą potęgę Stworzyciela. Podobnie i ludzie poddani Rzymowi, choć nigdy nie widzieli Cesarza, jednakże nie mogą nie czuć jego władzy nad sobą⁷⁰⁾.

Również i inny praktyczny absurd wynikałby z przypuszczeń gnostyków. Wszakże oni, choć są na ziemi, poznawają wyższe misterja, jak powiadają, choć ich nigdy nie widzieli, a Demiurg według nich miałby być w niewiadomości, co przecież nie jest możliwe. Chyba że, Ireneusz ironicznie wnioskuje, Bythos mieszka w tartaros, w podziemi, bo wtedy gnostycy na ziemi bliżej znają Bythosa, aniżeli Demiurg mieszkający w niebie⁷¹⁾.

A zatem w żadnym wypadku nie można powiedzieć, by Demiurg i aniołowie nie znali Bythosa ani Pleromy, jak to głoszą gnostycy.

Świat ani odbiciem, ani cieniem rzeczy wyższych.

W związku z powyższymi wywodami gnostyków o stworzeniu stoi kwestja, czy świat jest odbiciem, albo cieniem eonów. Według gnostyków górny Zbawiciel, którego nazywają też

⁶⁸⁾ Ibid.: „Invisibilis quidem poterat eis esse propter eminentiam; ignotus autem nequaquam propter providentiam“.

⁶⁹⁾ II, 6, 2.

⁷⁰⁾ II, 6, 3.

⁷¹⁾ Ibid.

„Wszystkiem“, dał matce Achamothie idee wyższych rzeczy, na obraz których ona tworzyła świat. Zatem świat ma być odbiciem Pleromy i trzydziestu eonów, a dzieło się to dlatego, ponieważ Zbawiciel chciał w ten sposób uczcić wyższe potęgi.

Na to odpowiada Ireneusz najpierw, że z takich odbitek ziemskich odbiera Pleroma tylko lichą cześć. Wszakże rzeczy ziemskie są doczesne, znikome i psujące się. Wobec tego honor, jeśli już mają być uczczone rzeczy duchowe i wieczne, powinien wiecznie trwać, a nietylko na pewien czas. Wszakże już ludzie na ziemi nie bardzo dbają o cześć krótkotrwałą, a cóż dopiero taka Pleroma. Rzeczy ziemskie kiedyś zginą, a z nimi razem zginie i honor Pleromy, chyba, że Zbawiciel na nowo będzie tworzył odbitki. Nawet eonowie kiepsko na tem wychodzą, bo okazuje się tylko ich niedoskonałość, skoro właśnie ich odbitki psują się i giną. A zresztą, z jakiej to nędznej materji Zbawiciel tworzył odbitki na wzór eonów: Achamoth musiała płakać i śmiać się, by dostarczyć mogła materji Zbawicielowi na uczczenie Pleromy⁷²⁾.

Dalej, odbitki wcale nie są podobne do ich wzoru. Zbawiciel sprawił, że Demiurg był odbiciem Nousa, t. j. Rozumu, wszystko pojmującego, a nawet znającego Bythosa. Tymczasem Demiurg jako odbicie rozumu, nie zna ani siebie, ani świata, ani matki, ani nic, co jest, ani co przez niego się stało. A przecież Demiurg powinien być podobny do Nousa, i tem samem wszystko pojmować. Podobni są w tem, że obaj zrodzili się w duchowy sposób, że nie są stworzeni ani złożeni. A jeśli w jednej rzeczy są podobni, to dlaczegoż i w drugiej rzeczy, co do wiadomości, nie są podobni, skoro ta odbitka właśnie dlatego była zrobiona, by stać się na podobieństwo wzoru wyższego⁷³⁾.

Jeśli odbitka jest prawdziwa, to znaczy, Demiurg naprawdę jest odbiciem Nousa, to dwie rzeczy są możliwe, że albo, jak Demiurg jest niewiedzący, tak też i Nous jest w niewiadomości,

⁷²⁾ II, 7, 1: „Quis enim honor est aeternorum eorum quae semper sunt, ea quae sunt temporalia; eorum quae stant, ea quae praetereunt; incorruptibilia, corruptibilia?“

⁷³⁾ II, 7, 2: „Non enim possibile est, quum sint utrique spiritaliter emissi neque plasmati, neque compositi, in quibusdam quidem similitudinem servasse, in quibusdam vero deprevasse imaginem similitudinis; quae in hoc sit emissa, ut sit secundum similitudinem eius, quae sursum est, emissionis“.

albo na odwrót, jak *Nous*, tak i *Demiurg* musi wszystko pojmować. A jeśli odbitka nie jest podobna, to zarzut spotyka *Zbawiciela*, że był lichym artystą, że nie posiada wcale odpowiedniej władzy, mimo że gnostycy nazywają go „*Wszystkiem*“⁷⁴).

Z innego punktu widzenia nauka gnostyków o rzeczach stworzonych jako odbitkach również się nie zgadza. Jest tylko trzydziestu eonów, jednej natury, a rzeczy stworzonych różnorodnej natury jest bez liku. Nie zgadzają się więc odbitki z swojemi wzorami ani co do liczby, ani co do natury. Rzeczy, choćby tylko z jednej dziedziny, czy niebieskiej, czy ziemskiej, czy wodnej, można wyliczyć na tysiące. Nadto jedne istoty są oswojone, drugie dzikie, jedni ludzie dobrymi, a drudzy złymi. W takim razie i eonowie winniby wykazać podobne różniczkowanie. W końcu Ireneusz pyta się z przekąsem: „A ów ogień wieczny, który Ojciec zgotował djabłu i jego aniołom (Mat. 25, 41), czym obrazem jest z wyższych eonów? Wszakże i to muszą wytłumaczyć, boć i on należy do stworzenia“⁷⁵).

Na takie rozumowanie Ireneusza mogliby gnostycy, uciekając się do wybiegu, powiedzieć, że rzeczy stworzone są tak wymyślane przez eona, który popadł w namiętność. Ale Ireneusz z miejsca odiera taki argument, boć w takim razie matka jest sprawczynią złych i zepsutych odbitek, a powtóre wynika ta sama trudność, jak wyżej, mianowicie, jak te rzeczy rozliczne, niepodobne i z natury przeciwne mogą być obrazami jednej i tej samej rzeczy⁷⁶).

Ale, powiadają gnostycy, wszakże w *Pleromie* jest wiele aniołów, na których podobieństwo stały się rzeczy stworzone. Zdaniem jednak Ireneusza i ten wybieg nic nie pomaga. Bo wtedy i aniołowie muszą być różnorodnej, a nawet przeciwnej sobie natury. Powtóre, ponieważ *Demiurga* (*Stworzyciela świata*) otacza według *Pisma św.* (*Dan.*, 7, 10) niezmierna ilość aniołów, to już ci aniołowie *Demiurga* muszą być odbitkami aniołów *Pleromy*. Zatem w *Pleromie* niema już nic więcej, coby mogło służyć za wzór dla różnorodnych rzeczy stworzo-

⁷⁴) Ibid.

⁷⁵) II, 7, 3.

⁷⁶) II, 7, 4.

nych; aniołowie bowiem Pleromy już mają odbicia w aniołach Demiurga, a eonowie w ilości trzydziestu nie wystarczają⁷⁷⁾.

Ireneusz widzi w tej teorii o odbiciach i wzorach inną jeszcze sprzeczność. Pyta się, na czyj wzór stworzył Demiurg rzeczy ziemskie. Jeśli nie wzorował się na własnych pomysłach, ale wziął wzory od Bythosa, to tenże Bythos musiał znowu wziąć je od innego, wyżej stojącego, i tak dalej, bo przecież i Bythos, tak przypuszczać należy w myśl poprzednich wywodów, nie pomyślał sam o stworzeniu świata. Absurd więc kapitalny. Człowiek bierze często sam z siebie wzory, które potem wykonywa, a gnostycy nie pozwalają, by Demiurg stworzył świat według własnego wzoru⁷⁸⁾.

Wreszcie Ireneusz dochodzi do stwierdzenia absolutnej niemożliwości, by rzeczy stworzone wogóle mogły być obrazami rzeczy wyższych. Wszakże niema w nich żadnej proporcji, przeciwnie są one sobie zupełnie wrogie, jak woda i ogień, światłość i ciemność. Rzeczy stworzone są skazitelne, ziemskie, złożone i przemijające. I one, jako takie, nie mogą mieć żadnego udziału w eonach duchowych, lotnych, pełnych i niepojętych. A gdyby eonowie mieli służyć jako wzory dla rzeczy określonych i mających pewien kształt, wtedy i oni, jeśli mają być prawdziwymi wzorami, muszą być określeni i posiadać jakiś kształt. Tymczasem mogą oni być najwyżej wzorem czegoś, co niema ani kształtu ani granic⁷⁹⁾.

Ireneusz poprostu sugeruje gnostykom pod tym względem jeszcze jedną możliwość tłumaczenia, która jednak wnet okaże się niemożliwą. Mogą powiedzieć, że owe rzeczy są odbiciem, nie według formy i kształtu, ale według liczby i porządku pochodzenia. Atoli, jeśli nie mają mieć ani formy, ani kształtu tamtych, to wogóle nie może być mowy, tak wnioskuje Ireneusz, o odbiciach, bo pod jakim względem mają być jeszcze podobni do tamtych. A skoro mówią, że co do liczby i porządku pochodzenia, to niechże — powiada z niecierpliwością Ireneusz

⁷⁷⁾ Ibid.

⁷⁸⁾ II, 7, 5.

⁷⁹⁾ II, 7, 6: „Sic nec ea, quae sunt corruptibilia et terrena et composita et praetereuntia, eorum, quae secundum eos sunt, spiritualium imagines erunt; nisi et ipsa composita et in circumscriptione et in figuratione confiteantur esse, et non iam spiritualia et effusa et locupletia et incomprehensibilia“.

— w tym wypadku najprzód uzgodnią, i co do liczby i co do pochodzenia, rzeczy stworzone z eonami, co faktycznie jest niemożliwym z powodu tak niezmiernej liczby i różnorodnej natury rzeczy stworzonych⁸⁰⁾.

W ścisłym związku z teorią powyższą, mianowicie, że rzeczy stworzone są odbiciami rzeczy wyższych, stoi ta, według której rzeczy tutejsze są cieniem rzeczy tamtejszych. Tak jednak zdaniem Ireneusza też być nie może, bo wtedy rzeczy wyższe, by móc rzucać cień, muszą być ciałami, a nie duchami, które nic zaćmić nie mogą. A chociażby miało być i tak, jak gnostycy twierdzą, co swoją drogą jest niemożliwe, wtedy, jak wzory wiecznie trwają, tak i cień, od tamtych pochodzący, powinien wiecznie trwać, a tymczasem doświadczenie uczy, że rzeczy stworzone przemijają. Albo też trzeba ze znikomości cienia wnioskować na znikomość rzeczy wyższych⁸¹⁾.

Mogą gnostycy pojmować cień w innym sensie, mianowicie, że o tyle rzeczy stworzone są cieniem wyższych istot, o ile one bardzo daleko są odłączone od Pleromy. Ale i to tłumaczenie nic nie pomoże, bo trzeba by tedy znowu powiedzieć, że niestety światło Bythosa jest bezsilne, iż nie może tak daleko sięgnąć, a nawet więcej, iż ono zamienia się w ciemność i cień i ginie w dalekich przestworach próżni⁸²⁾.

—.—

Że tutaj kończy się w myśli Ireneusza pierwsza część dowodów, wynika stąd, że podaje streszczenie dotychczasowych wyników⁸³⁾, i że w dalszych rozdziałach następuje przerwa argumentacji⁸⁴⁾.

Pierwsza więc ta część zawiera kontrargumenty przeciwko twierdzeniom gnostyków o Bogu Stworzycielu. Ireneusz bardzo ładnie je sam zestawia. „Nie może więc poza pierwszym Ojcem, t. j. poza pierwszym Bogiem albo Pleromą coś istnieć, dokądby zstąpiła Enthymesis owego zbłąkanego eona, jeśli Pleroma albo

⁸⁰⁾ II, 7, 7.

⁸¹⁾ II, 8, 1: „Si autem haec transeunt, et illa necesse est, quorum haec sunt umbra, transire; illis autem perseverantibus, perseverat et umbra ipsorum“.

⁸²⁾ II, 8, 2.

⁸³⁾ II, 8, 3.

⁸⁴⁾ II, rozdz. 9—11 włącznie.

ów pierwszy Bóg nie ma być określony, zamknięty i objęty przez to, co jest na zewnątrz.

Nie może też istnieć jakaś próżnia, jakiś cień, gdzie przedtem istniał już Ojciec, którego przecież światło nie może wyczerpać się i kończyć się gdzieś w próżni. Nierozsądnie też i bezbożnie jest wyszukiwać jakieś miejsce, w którymby przestał być, i znalazł kres tak zwany przez nich Praojciec, czy też Praczątek albo Ojciec wszechrzeczy i tej Pleromy.

Nie godzi się też mówić dla wyżej wymienionych przyczyn, jakoby w łonie Ojca ktoś inny stworzył ten świat, z wola, czy też bez woli tamtego. Bezbożnie też jest i wprost głupio twierdzić, że ten świat został stworzony przez aniołów, albo przez jakiś inny twór nieznający prawdziwego Boga, i to w dziedzinie tegoż Boga. Nie jest też możliwem, by wewnątrz Pleromy, która przecież całkowicie jest duchowa, były stworzone rzeczy ziemskie i materialne.

A i to jest niemożliwe, żeby te rzeczy ziemskie, które są różnorodne i sobie przeciwne, były stworzone na podobieństwo owych rzeczy wyższych, o których oni twierdzą, że są w małej ilości, jednej natury, i tworzą jedno.

Błędnem też wykazuje się na całej linii ich zdanie o cieniu próżni⁸⁵).

Poznanie istnienia Boga Stworzyciela.

Mówiliśmy, że w następnych trzech rozdziałach następuje przerwa argumentacji Ireneusza, gdzie autor czyni ogólne uwagi pod adresem gnostyków. Jednakże znajdujemy tam pewną kwestję, bardzo zresztą doniosłą, mającą związek z powyższymi problemami o Bogu Stworzycielu, mianowicie kwestja, jak ludzie doszli do poznania, że istnieje jeden Bóg, który jest Stworzycielem. Pomija tutaj Ireneusz źródło Pisma św. umyślnie, bo o tem chce później jeszcze mówić. Podkreśla zato tradycję. Ludzie w starożytności otrzymali swoje pojęcie o Praojcu na drodze tradycji. Ireneusz myśli tu o pierwotnem objawieniu, danem ludziom w raju. Następne pokolenia otrzymały tę wiadomość od proroków, a Kościół przejął tę tradycję od apostołów. Ale tu konstatuje Ireneusz znamienne rzecz, mianowicie, że i poganie

⁸⁵) II, 8, 3.

nie byli pozbawieni wiadomości o Stworzycielu, i to na mocy i za pośrednictwem stworzenia. „Samo bowiem stworzenie wskazuje na swego Stworzyciela; rzecz uczyniona domaga się swego mistrza; a świat ogłasza tego, który wszystko uporządkował⁸⁶⁾. Tak więc i w rozumowy sposób na zasadzie przyczynowości i celowości można udowodnić istnienie jednego Boga Stworzyciela.

b) Refutacja eonologii gnostyków.

Załatwiwszy się z kwestją Boga Stworzyciela, Ireneusz zwraca swą uwagę ku samym eonom i sposobowi ich pochodzenia.

Dowolność w przyjmowaniu trzydziestu eonów.

Już sama liczba trzydziestu eonów zdawała się Ireneuszowi bardzo problematyczną. Chce udowodnić, że „cała liczba eonów Pleromy w dziwny sposób nie zgadza się na dwie strony, albo jest za mała, albo za duża⁸⁷⁾).

Gnostycy przyjmują trzydzieści eonów ze względu na trzydzieści lat, podczas których Pan Jezus publicznie nie występował. Zdaniem Ireneusza należałoby liczbę tę najpierw zmniejszyć, i to z rozmaitych powodów.

Najpierw, nie można w poczet eonów zaliczyć Bythosa. Przeprowadza w dalszym ciągu pewien paralelizm negatywny.

Bythos	Eonowie
1. Nie powstał na drodze emanacji	— Są emanacjami
2. Niezrodzony	— zrodzeni
3. Nieobjęty przez nikogo	— objęci przez Bythosa
4. Bez kształtu	— ukształtowani
5. Mocniejszy od drugich	— eon cierpiący i błędzący.

Wobec takich dyferyncji nie można Bythosa doliczyć do

⁸⁶⁾ II, 9, 1: „Ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eam; et ipsa factura suggerit eum, qui fecit; et mundus manifestat eum, qui se disposuit“.

⁸⁷⁾ II, 12, 1.

eonów, wskutek czego może być tylko dwadzieścia dziewięć eonów⁸⁸).

Liczba trzydziestu eonów jest za wielka również ze względu na dwie pary: Bythos-Sige, Nous-Aletheja. Ennoja czyli Sige (myśl i milczenie) nie może istnieć osobno, bez tego, w którym ona się znajduje. A więc nie można Bythosa i Sigi liczyć jako dwa eony, tylko jako jeden, i już liczba się nie zgadza. A jeśli na ten wypadek dwa te eony miałyby być złączone i tworzyć nierozłączne jedno, wtedy też i z takiej pary niepodzielnej i złączonej musi z konieczności wynikać emanacja niepodzielna i złączona, aby ta była podobną do swego źródła. Tak więc Nous-Aletheja tworzyć muszą jedno. Jednego bez drugiego zrozumieć nie można, jak nie można oddzielić wilgoci od wody, ciepła od ognia, twardości od kamienia. I dalsze pary muszą tworzyć jedno. A więc nie będzie trzydziestu eonów⁸⁹).

Rzeczywiście gnostycy wystawiali sobie parę jako jedno, ale Ireneusz wskazuje w takim razie na inną sprzeczność. Najmłodszy eon dwunastki, Sophja, jednakże popadła w swoje namiętności i zrodziła owoc bez objęcia jej przez małżonka Theletosa, czyli że jednak wbrew nauce gnostyków może w parze jeden eon od drugiego się odłączyć. Nielogiczność gnostyków wyraża Ireneusz w zdaniu: „Doszli już do takiej głupoty, że całkiem wyraźnie głoszą dwie przeciwne nauki o tym samym przedmiocie“⁹⁰). Albo jedno, albo drugie zdanie; albo więc pary tworzą jedno, wtedy niemożliwą jest historia Sophji, albo nie tworzą jedności, ale są rozłączeni, wtedy nie można wytłumaczyć, jak Sige oddzielnie istnieje od Bythosa, a Aletheja bez Nousa i t. d.⁹¹).

Upada trzydziestka i przez ten wzgląd, że niemożliwym jest istnienie pierwszej ósemki w takim składzie, jaki głoszą gnostycy. W tej ósemce istniałoby Słowo (Logos) razem z Milczeniem (Sige), co jest niemożliwym, bo jedno wyklucza drugie,

⁸⁸) Ibid.: „Pater enim omnium enumerari non debet cum reliqua emissione, qui non est emissus, cum ea quae emissa est; et innatus, cum ea quae nata est; et quem nemo capit, cum ea quae ab eo capitur, et propter hoc incapabilis; qui infiguratus est, cum ea quae figurata est“.

⁸⁹) II, 12, 2.

⁹⁰) II, 12, 3: „in tantum dementiae progressi, ita ut manifestissime duas contrarias de eodem sententias censeant“.

⁹¹) Por. II, 12, 4.

jak światłość wyklucza ciemność. Jeśli zaś biorą Słowo jako słowo wewnętrzne, a więc niekoniecznie wypowiedziane, to wtedy i milczenie trzeba zrozumieć jako wewnętrzne, i znów jedno znosi drugie. Zresztą, stwierdza Ireneusz, gnostycy nie pojmują Słowa jako wyrazu wewnętrznego, bo temu sprzeciwia się własne ich pojęcie o emanacjach, o których dalej będzie dokładnie mowa. A zatem, konkluduje Ireneusz, wobec niemożliwości równoczesnego istnienia Logosa i Sigi w tej samej ósemce upada cała ta teoria ósemki, a trzydziestka wtedy również musi być zmniejszona⁹²⁾.

A z drugiej strony, jeśli kto przypatrzy się dokładniej Pleromie, liczba trzydziestu eonów okaże się za małą. Wszakże Horos, czy pochodzi od Monogenesa według jednych, czy od Praojca na podobieństwo Monogenesa według drugich, jest prawdziwą emanacją, jak inne eony. Od Monogenesa pochodzą też Chrystus i Duch Święty, a od wszystkich Zbawiciel, nazywany „Wszystkiem“. Jeśli doliczy się do trzydziestu eonów te cztery nowe emanacje, to będzie razem trzydziestu czterech eonów⁹³⁾.

Bo cóżby miało stać na przeszkodzie, by ich nie doliczyć, pyta się Ireneusz. Wprawdzie nie powstałi oni kolejno jeden z drugiego, jak tamci, ale istnieją oni jednak w tej samej Pleromie i powstałi na drodze tej samej emanacji. A może to dlatego, że są oni słabsi, albo mocniejsi od tamtych. Jeśli słabsi, to nie mogli byli podejmować się wzmocnienia i oczyszczenia Pleromy. Mocniejszymi zaś też nie są od pierwszej czwórki, z której pochodzą, bo wtedy i ta czwórka musiałaby być mocniejszą od innych eonów, a przecież według gnostyków wszyscy eonowie są sobie równi⁹⁴⁾.

Tak więc, kończy Ireneusz, popełnili dwa błędy naraz, bo albo za mało, albo za wiele liczyli eonów. Wystarczy tę ich teorię o liczbie eonów odrzucić z powodu już jednego błędu, „a cóż dopiero, jeśli dwa błędy od razu się zdarzają?“⁹⁵⁾. Tem samym runąć muszą i tłumaczenia, że trzydziestka istnieje ze względu na lata życia ukrytego Pana Jezusa, a dwunastka

⁹²⁾ II, 12, 5–6.

⁹³⁾ II, 12, 7.

⁹⁴⁾ Ibid.

⁹⁵⁾ II, 12, 8.

ze względu na dwunastu apostołów, albo też na ową niewiastę, cierpiącą krwotok przez lat dwanaście.

Odrzucenie pierwszej ósemki: Sprzeczności w pojęciu poszczególnych eonów, a zwłaszcza Nousa.

Nie dosyć, że liczba eonów nie zgadza się, ale już w samej pierwszej ósemce znajduje Ireneusz same sprzeczności w pojęciu poszczególnych eonów, a zwłaszcza Nousa. Jest to jeden z rozdziałów najbardziej głębokich, gdzie podziwiać trzeba wielką znajomość Ireneusza psychologii ludzkiej.

Zatrzymuje się Ireneusz już przy pierwszej czwórce: Bythos-Ennoja, z której to pary pochodzą Nous-Aletheja. Centralnym punktem rozważania będzie pojęcie Nousa (Rozumu). Jest on czynnikiem najważniejszym i najwyższym, tudzież źródłem wszelkiego myślenia, on zajmuje główne i pierwsze miejsce w rzędzie wewnętrznych, skrytych i niewidzialnych działalności umysłowych, jak myślenia, wyobrażenia, rozważania i t. p. Te działalności trzeba nazwać raczej pewnymi czynnościami samego rozumu w pewnym kierunku. Nie zmienia się ostatecznie rozum nic o do swej istoty, ale, o ile trwałość i siła jego czynności wchodzi w rachubę, to te czynności otrzymują rozmaite nazwy. Ale „rozum pozostaje wewnątrz, działa, kieruje i panuje z całą swobodą i pełen swej siły tak, jak chce“⁹⁶).

Ireneusz rozprowadza to jeszcze dalej i wykazuje, jakie to są czynności rozumu. Jest to tak ciekawe, że warto przytoczyć ten ustęp dosłownie. „Pierwsza działalność rozumu w pewnym kierunku nazywa się Ennoją (uświadomieniem). Jeśli uświadomienie trwa i nabiera siły, i obejmuje całą duszę, wtedy nazywa się refleksją. Gdy ta refleksja trwa dłuższy czas nad tym samym przedmiotem i niejako odważa, nazywa się rozważaniem. Dłuższe rozważanie nazywa się rozumowaniem. To rozumowanie, wzmocnione i długotrwałe, nazywa się wynikiem myślenia, co z całą słusznością, ponieważ pozostaje jeszcze w myśli, nazywa się pojęciem, t. j. słowem wewnętrznym, skąd pochodzi

⁹⁶) Ibid.: „Secundum perseverationem et augmentum, non secundum immutationem vocabula accipientes et in cognitione conterminatae et in verbum coëmisse, sensu manente intus, et condente et administrante et gubernante libere et ex sua potestate, quemadmodum et vult, quae praedicta sunt“.

słowo zewnętrzne. Wszystko to jednak jest jednym i tem samem, biorąc początek od rozumu, a otrzymując tylko rozmaite nazwy według siły“. Podobnie ciało ludzkie, czy młode, czy dojrzałe, czy stare jest w gruncie rzeczy to samo. „Tak też i tutaj, co kto sobie wyobraża, to też myśli; co myśli, to i wie; co wie, to i rozumuje; co rozumuje, to i rozważa w duchu; co rozważa w duchu, to mówi“. Nawiasem mówiąc, Ireneusz nie zachowuje tutaj poprzedniego porządku. „Tem wszystkim kieruje rozum, który sam jest niewidzialny i od siebie poprzez te czynności, jakoby przez promienie, wysyła słowo, ale sam przez nikogo nie jest wysłany“⁹⁷⁾.

Ze względu więc na to, że Rozum stanowi źródło tych czynności najrozmaitszych, należałoby konsekwentnie w hierarchji eonów dokonać pewnych przestawień tak, że nie Nous pochodziłby od Bythosa i Ennoji, ale Ennoja, jako uświadomienie, od Bythosa, mianowicie Bythosa, jako Rozumu. „Nie bowiem Ennoja jest matką Nousa, jak twierdzą gnostycy, raczej Nous staje się ojcem Ennoji“⁹⁸⁾.

Wypływa też i druga konkluzja, co do Bythosa i Nousa. Nous (Rozum) jest tym, który wszystko wysyła i wszystkim kieruje, wobec czego on powinien pierwsze zajmować miejsce⁹⁹⁾.

Ale ze strony Ireneusza musi spotkać gnostyków w tej materji o wiele cięższy zarzut. I tutaj biskup lyoński zdaje się unosić się do szczytu swego pojmowania Boga.

Dobrze tak mówić, jak powyżej, powiada Ireneusz, o człowieku, który z natury swej jest złożony i składa się z ciała i duszy. Ale o Bogu jako istocie czysto duchowej tak wyrażać się nie wolno, bo znaczyłoby to przypisywać Bogu uczucia, dążności i pragnienia rozumu, jakie zachodzą u ludzi. Tem samem popełniają gnostycy dwie nielogiczności, bo z jednej strony chcą wiedzieć, jak u Boga dochodzą do skutku rozmaite czynności, a z drugiej strony twierdzą, że Bóg jest nieznan. A powtóre, aby Bóg nie był dla nich za mały, przeczą, że on utworzył świat materialny, a tymczasem sami go czynią małym, bo stosują do niego właściwości ducha ludzkiego¹⁰⁰⁾.

⁹⁷⁾ II, 13, 2.

⁹⁸⁾ II, 13, 3.

⁹⁹⁾ Ibid.

¹⁰⁰⁾ Ibid.: „Primo quidem arguendi sunt improprie emissionibus usi;

Ireneusz pod tym względem ma całkiem inne pojęcie o Bogu. Powołując się na Pismo św. (Num., 23, 19 i Iz., 55, 8), stwierdza, że Bóg nie jest jak człowiek, że myśli jego nie są myślami ludzkimi. „Bóg bowiem jest pojedynczy, niezłożony, w członkach i w całości sam sobie podobny i równy, cały duchem, cały uczuciem, cały wyobrażeniem, cały rozsądkiem, cały słuchem, cały okiem, cały światłością i cały źródłem wszelkich dóbr“¹⁰¹).

Ireneusz jednakże zwraca jeszcze uwagę, że u Boga należy to pojmować inaczej, aniżeli u ludzi. „Jest on jednakże jeszcze wyższy i dlatego niewypowiedziany. Rozum jego słusznie i dobrze jest uważany jako pojmujący wszystko, ale nie jest podobny do rozumu ludzkiego. I światłem jest bardzo słusznie nazwany, niepodobnym jednak do naszego światła. Tak też i w innych rzeczach najwyższy Ojciec nie będzie podobien do małości ludzkiej“. U Boga nie możemy tego wyrazić w właściwych słowach, bo jest zbyt wielki, choć to dobrze może odczuwamy. Jeśli się jednak tak po ludzku wyrażamy, to tylko, jak powiada Ireneusz, z miłości. Już u ludzi rozum nie rozstaje się z żywym organem, ale tylko jego działalność ujawnia się na zewnątrz, to tem mniej u Boga, który cały jest rozumem. Bóg a rozum jego to jedno, tak konkluduje Ireneusz¹⁰²).

Ireneusz wykazuje dalej niemożliwość, by rozum u Boga mógł powstać na drodze emanacji. Pojęcie emanacji suponuje, że podmiot jest złożony, a więc cielesny, który potem coś z siebie wydaje. Osobny więc musiałby być Bóg, z którego emanacja wyszła, i osobny rozum, w takim razie krają i dzielą rozum Boży¹⁰³).

Pojęcie emanacji domaga się także miejsca, dokądby coś

post deinde, hominum affectiones et passiones et intentiones mentis describentes, Deum autem ignorantem; qui quidem ea quae obveniunt hominibus ad loquendum eos, applicant omnium Patri“.

¹⁰¹) Ibid.: „Et simplex et non compositus et similimembris et totus ipse sibi ipsi similis et aequalis est; totus quum sit sensus et totus spiritus et totus sensuabilitas et totus ennoia et totus ratio et totus auditus et totus oculus et totus lumen et totus fons omnium bonorum, quemadmodum adest religiosis ac piis dicere de Deo“.

¹⁰²) II, 13, 4: „Sic autem et in reliquis omnibus nulli similis erit omnium Pater hominum pusillitati; et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem“.

¹⁰³) II, 13, 5.

było emanowane. W zastosowaniu do Boga, wszakże nic nie istniało, coby było starsze od rozumu Bożego, a zresztą nie byłoby miejsca tak wielkiego, któreby zdolne było przyjąć i objąć rozum Boży. Jeśli słońce wysyła promienie, to jednak istnieje coś dawniejszego, co te promienie przyjmuje, mianowicie powietrze. Ale u Boga niema czegoś leżącego daleko poza nim, dokądby wysłać mógł swój promień¹⁰⁴).

Nie można też rozumieć emanacji jako czynności odbywającej się wewnątrz podmiotu, bo wtedy to już nie jest emanacja. „Emanacja bowiem jest objawieniem się rzeczy emanowanej na zewnątrz od swego źródła emanującego“¹⁰⁵). Zresztą jeśli Nous powstał na drodze takiej wewnętrznej emanacji, wtedy tak samo musieli powstać i Logos i reszta eonów. Wynikają jednak z takiego sposobu myślenia inne wnioski, na które gnostycy się nie zgadzają. Jeśli emanacja dzieje się na wewnątrz Ojca, to emanowane eony muszą znać Ojca, nie może jeden mniej wiedzieć od drugiego, bo wszyscy są objęci przez Ojca, nie mogą cierpieć, bo są we wnętrzościach Ojca. A gdyby gnostycy chcieli sobie wyobrazić emanację wewnętrzną, przy czym jednak eony zachowałyby przepisane im właściwości, w ten sposób, że przedstawiają one koła wewnątrz siebie, jedno większe od drugiego i obejmujące drugie, wtedy Bythos jako koło największe, obejmujące wszystkie w sobie zakreślone koła, byłby obejmującym i zarazem objętym, musiałyby znowu istnieć coś na zewnątrz, coby i jego obejmowało, ale w takim razie „nie byłoby końca gadaniny o obejmującym i objętym, a wszystkie eony byłyby naprawdę niczem więcej, jak ciałami zamkniętymi“¹⁰⁶).

Alternatywa więc: albo jest miejsce jakieś próżne w Ojcu, albo wszyscy w równej mierze biorą udział w tem, co jest wewnątrz Ojca. Drugi punkt objaśnia Ireneusz na przykładzie. Jeśli ktoś kreśli koła, czy na wodzie, czy w powietrzu, czy w światłości, większe i mniejsze, to jednak wszystkie biorą równy udział w danem przedmiocie. Tak więc i w Ojcu, jeśli

¹⁰⁴) Ibid.: „Quidnam autem extra, aut longe sentire a Deo potest, in quod radium emisit?“.

¹⁰⁵) II, 13, 6: „Emissio enim est eius, quod emittitur, extra emittentem manifestatio“.

¹⁰⁶) Ibid.

eonowie powstałi na drodze wewnętrznej emanacji, nie mogą oni być w niewiadomości, ale muszą w równy sposób udział brać w wiadomości Ojca. A jeśli w myśl pierwszego punktu alternatywy Ojciec wewnątrz jest próżny, to nie jest już więcej duchowy, bo nie może nappełnić tego, co jest wewnątrz niego¹⁰⁷).

Kończąc ten wykład o rozumie, Ireneusz sądzi, że tem samem zwrócił się przeciwko bazylidjanom i innym gnostykom, którzy podobne głoszą nauki¹⁰⁸).

Ireneusz przechodzi teraz do innej niedorzeczności pierwszej ósemki, mianowicie do twierdzenia gnostyków, że z Nousa wyszedł Logos (Słowo). Słusznie tak twierdzić można o czynnościach ludzkich, bo słowo rzeczywiście pochodzi z rozumu. Ale w Bogu niemożliwą jest taka emanacja, bo „Bóg jest cały rozumem, cały słowem,... u niego niema nic starszego, nic późniejszego, nic różnego, on pozostaje zawsze ten sam, równy i jeden. Kto mówi, że jest on cały wzrokiem i cały słuchem, nie grzeszy; w czym bowiem widzi, w tem też słyszy; a w czym słyszy, w tem też widzi. Tak też słusznie można powiedzieć, że jest on cały rozumem, cały słowem, bo w kim rozum jest, w tem też i słowo, i słowem jest też rozum“¹⁰⁹). Mówi dalej Ireneusz, że tak myśleć o najwyższym Ojcu jest jeszcze za mało, ale nie podaje przyczyny. Przypuszczać należy, że Ireneusz nie uwzględnił dostatecznie różnicy osobowej.

Również przeciwko Zoe (Życiu), powstałej według gnostyków na szóstym miejscu, występuje Ireneusz z ostrą krytyką. Najpierw, powinno się położyć życie na naczelnem miejscu, bo „Bóg jest życiem, nieskazitelną i prawdą“. Powtóre, podobne te rzeczy, które miały emanować z Boga, nie powstawały kolejno, są one raczej tylko nazwami pewnych sił, które związane są nieoderwalnie z Bogiem. „W słowie „Bóg“ zawarte są rozum, słowo, życie, nieskazitelnść, prawda, mądrość, dobroć i tym podobne“. Tam niema nic starszego, nic późniejszego. Rozum nie jest starszy od życia, bo rozum jest sam życiem, ani życie jest późniejsze od rozumu, bo jakżeby bez życia istniał rozum, w którym jest przecież sam Bóg¹¹⁰).

¹⁰⁷) II, 13, 7.

¹⁰⁸) II, 13, 8,

¹⁰⁹) Ibid.

¹¹⁰) II, 13, 9: „Appellatione enim Dei coobaudientur sensus et verbum et vita et incorruptela et veritas et sapientia et bonitas et omnia talia“.

Może chcą gnostycy powiedzieć, że w Ojcu zawsze było życie, ale wydane ono było dopiero na szóstym miejscu. Ale Ireneusz odpowiada, że w takim razie stosowniejsze dla życia byłoby już co najmniej czwarte miejsce, aby mógł żyć zaraz i Nous, a może nawet pierwsze miejsce, by żył i Bythos. Jeżeli gnostycy Bythosowi dodawają Sigę (Milczenie) jako małżonkę, a pomijają życie, to zdaniem Ireneusza przekracza to już największą głupotę¹¹¹).

Co do następnej emanacji Anthropos-Ekklezja (Człowiek-Kościół), sami gnostycy wzajemnie się zwalczają. Jedni bowiem mówią, że prawdopodobniejszym byłby taki porządek, że z człowieka powstało Słowo, a nie naodwrot, że człowiek był przed Słowem, że ten jest najwyższym Bogiem. Ireneusz akceptuje to zdanie¹¹²).

Odrzucenie pierwszej ósemki: wykazanie źródeł pogańskich.

Nim Ireneusz przejdzie do omówienia kwestji bytu następnej dziesiątki i dwunastki, sądzi, że zada jeszcze jeden cios śmiertelny systemom gnostyckim, jeśli przedstawi źródła pogańskie, z których gnostycy zaczerpnęli swoje nauki, chcąc tem samem zakwestjonować wogóle możliwość istnienia pierwszej ósemki. Będzie to jakby filozofja historyczna.

Ponieważ poznanie tych źródeł w nauce o Bogu nie odgrywa znowu tak bardzo wielkiej roli, sądzimy, że tylko pokrótce o tem wspomnimy, nie wchodząc w treść samej nauki.

Najpierw zwracamy uwagę, że Ireneusza również interesowała geneza gnostycyzmu o tyle, że pragnie poznać jego źródło. Czy ma rację, przypisując tylko wymienionym przez siebie pogańskim pisarzom greckim przyczynę dalszego rozwoju systemów, jaki znajdujemy w gnostycyzmie, w to nie chcemy wchodzić i o tem rozstrzygać. Tą kwestją zajęło się wielu uczonych¹¹³), którzy wskazują również na inne źródła, zwłaszcza orjentalne. W każdym razie nie można odmówić pewnej słuszności Ireneuszowi, bo zaprawdę nauka tych pisarzy greckich wielkiem swem

¹¹¹) Ibid.

¹¹²) II, 13, 10.

¹¹³) Zobacz Przedmowa str. 42 uw. 10.

podobieństwem do systemów gnostyckich nasuwa myśl, że te jakoby w zarodku zawarte są w tamtych.

Ireneusz wylicza wśród tych pogańskich pisarzy, w takim porządku: Antyfanesa z jego Teogonją, Talesa z Miletu, Homera, Anaksimandra, Anaksagorasa, Demokryta, Epikura, Platona, Empedoklesa, stoików, Hezjoda, cyników, Arystotelesa (na którego modę gnostycy wprowadzili do wiary rozmaite subtelności i dystynkcje), a najwięcej rozpisuje się autor o pitagorejczykach¹¹⁴).

Jeśli treść nauki tych pogańskich pisarzy i przekształcenie jej przez gnostyków, o ile ci ostatni naprawdę z tamtych wzięli swoją inspirację, nas tak bardzo nie obchodzi, to niech jednak wolno będzie przytoczyć niektóre uwagi Ireneusza co do metody gnostyków, bo wtedy ich nauka o Bogu stanie w jaśniejszym świetle co do swego źródła, ale nawet co do indywidualistycznego jej ujęcia przez gnostyków.

Tak Ireneusz powiada¹¹⁵), że gnostycy „to, co w teatrach komedjanci wygłaszają w pięknych słowach, przenoszą do swych argumentacji, a nawet wygłaszają te same argumentacje, zmieniając tylko nazwy“. Na innym miejscu¹¹⁶): „Zszywając niejako dywan z różnych lichych szmat, zrobili sobie zarzutkę, tkaną górnolótnemi słowami. Zaprowadzają wprawdzie nową naukę, bo zastąpią nową sztuką wymowy, starą zaś i niezdatną, bo posztukowaną ze starych dogmatów, cuchnących niewiadomością i niereligijnością“.

Brak nawet pozornych dowodów na istnienie dziesiątki i dwunastki.

Po tej dygresji o źródłach pogańskich Ireneusz powraca do zakwestjonowania dalszych eonów, t. j. dziesiątki i dwunastki. Zauważa tu wielką różnicę. Podczas gdy gnostycy na powstanie pierwszej ósemki usiłują podać raczej przynajmniej pozorne, wzięte z czynności ludzkich, a przystosowane do Boga, to dla dalszych eonów, jak stwierdza Ireneusz, „nie przytaczają żadnych argumentów, świadectw, ani nawet dowodów prawdopodobieństwa, ani nawet coś podobnego w tym rodzaju“¹¹⁷). Na gołe

¹¹⁴) II, cały rozdz. 14.

¹¹⁵) II, 14, 1.

¹¹⁶) II, 14, 2.

¹¹⁷) II, 14, 8.

słowo i ślepo trzeba im wierzyć, że z Logosa i Zoe powstało dziesięć eonów, a z Anthroposa i Ekklezji dwanaście. Jeśli oszukali już ludzi co do przyjęcia pierwszej ósemki, to też w dalszym ciągu udaje się im oszukać ich co do dziesiątki i dwunastki.

Wobec braku dowodów ze strony gnostyków uważa Ireneusz, że i on jest zwolniony od podania kontrargumentów. I rzeczywiście ich nie daje, tylko zwraca uwagę na dziwne imiona tych eonów, które jego zdaniem są samowolnie przez gnostyków wymyślane. Nawet poganie nadawają swym t. zw. dwunastu bogom imiona prawdopodobniejsze i wiarogodniejsze, które siłą swego znaczenia lepiej prowadzić mogą do zrozumienia bóstwa. Ale tych imion pogańskich bogów i Ireneusz nie wymienia¹¹⁸⁾.

Dowolność podziału Pleromy na ósemkę, dziesiątkę i dwunastkę.

Ireneusz już udowodnił, że liczba trzydziestu eonów nie zgadza się na dwie strony, że w pierwszej ósemce znajdują się same sprzeczności, że cała ta teoria o eonach jest zaczerpnięta z źródeł pogańskich, a wreszcie, że imiona eonów dalszej dziesiątki i dwunastki są samowolnie wybrane. Na tem jednak jeszcze nie kończy swego rozważania o eonach.

Stawia sobie teraz pytanie, na jakiej wogóle podstawie gnostycy budują całą Pleromę o trzydziestu eonach i dzielą ją na ósemkę, dziesiątkę i dwunastkę. Gnostycy skorzy są odpowiedzieć, że to dlatego, iż miesiąc ma trzydzieści dni, a dzień dwanaście godzin i rok dwanaście miesięcy i tym podobne historje.

Ireneusz jednakże głębiej sięga. Taka odpowiedź gnostyków nie jest żadną odpowiedzią, bo rzeczy istniejące na ziemi, jak rok, miesiąc i t. d. powstały na obraz wyższych eonów, a nie naodwrot, eony na podobieństwo rzeczy stworzonych, a zatem nie rzeczy stworzone mogą być przyczyną powstania takiej liczby eonów, tylko co innego. „Niechże nam teraz podadzą przyczynę pochodzenia samych eonów, dlaczego ono jest takie, dlaczego jako pierwsza i najstarsza powstała ósemka, a nie jakaś piątka, albo dwójka, albo siódemka, albo jakieś inne zestawienie liczb. Dlaczego od Logosa i Zoe pochodzi tylko dziesięć eonów, nie więcej ani mniej, a znowu od Anthroposa i Ekklezji dwanaście,

¹¹⁸⁾ II, 14, 9.

choć mogło być ich albo mniej, albo więcej“¹¹⁹). Czemu są właśnie ósemka, dziesiątka i dwunastka, a nie inne liczby? Czemu Pleroma dzieli się tylko na trzy części, a nie na cztery?

Oto pytania, na które Ireneusz chciałby mieć odpowiedź. „Muszą bowiem te rzeczy posiadać własną rację bytu, istniejącą już przed stworzeniem świata, a nie dopiero wziętą od stworzonych rzeczy, aby dojść do jakiejś harmonji“¹²⁰).

Niestety gnostycy w odpowiedzi płątają się w niedorzecznościach i zawsze „opowiadają o rzeczach drugich, a nie o pierwszych“. Poprostu nie mogą dać odpowiedzi pozytywnej. Wobec tego Ireneusz sam wyciąga wnioski. Jeśli ich Ojciec stworzył tego rodzaju Pleromę bez planu i bez przyczyny, to działał nierozumnie; a jeśli ją stworzył, przewidując jej późniejszą harmonję ze światem, wtedy „Pleroma została stworzona nie dla siebie, ale dla obrazu, który miał się urzeczywistnić później na jej podobieństwo“, a wówczas „stworzenie zasługuje na większą cześć aniżeli Pleroma“¹²¹).

Jeśli i tego uznać nie chcą, to chyba „muszą przyznać, że ponad Pleromą istnieje jakaś inna siła, bardziej duchowa i bardziej można, według której Pleroma była odtworzona“. Właśnie skonstatowano, że Bythos nie miał żadnej podstawy do stworzenia takiej Pleromy, więc wziął chyba wzór z wyższej siły, a ta siła, skąd znowu ma wzór?¹²²).

W nieskończoność popadł Bazylides, który przyjmował 365 niebios, stworzonych kolejno, jedno na obraz drugiego. A trudność bynajmniej nie jest rozwiązana, bo skąd niebo najwyższe wzięło wzór tworzenia następnego nieba. Jeśli Bazylides odpowie, że z owej „siły niewypowiedzianej“, to albo ona sama ze siebie wzięła wzór, albo znowu od innej potęgi¹²³).

Pewniej i rozsądniej, konkluduje Ireneusz, zaraz zgóry przyznać, że „ten Bóg, który stworzył świat (a więc Demiurg), jest

¹¹⁹) II, 15, 1: „Et primo quidem dicant nobis causam huiusmodi emissionis Aeonum, ut nihil tangant eorum, quae sunt conditionis. Non enim illa propter conditionem dicunt facta, sed conditionem propter illa; et non illa horum imagines, sed haec illorum esse dicunt“.

¹²⁰) II, 15, 2.

¹²¹) II, 15, 3.

¹²²) II, 16, 1.

¹²³) II, 16, 2.

jedynym Bogiem, i że poza nim niema nic innego. On sam z siebie wziął idee i wzór wszystkich rzeczy stworzonych¹²⁴⁾.

Przy tej sposobności Ireneusz zwraca uwagę na pewien absurdalny zarzut, czyniony katolikom przez walentynjan. Katolicy według nich nie wznoszą się dość wysoko, ale tkwią tylko w najniższej siódemce, t. j. na ziemi. Tymczasem ten sam zarzut spotyka walentynjan ze strony bazylidjan, że i oni nie umieją się wznieść do 365-go nieba. Ale Ireneusz czyni zarzut Bazyli-desowi, że i on nie dość wysoko się wznosi, bo przyjmuje tylko 365 niebios na wzór liczby dni w roku. Czemu nie zastosowuje liczby niebios do liczby 4380 godzin w roku, a gdy kto doliczy i noce, do podwójnej tej liczby?¹²⁵⁾ W każdym więc razie cała Pleroma i jej części są bez żadnej podstawy racjonalnej.

Niemożliwość rozmaitych sposobów emanacji.

Ciekawa to jest kwestja sposobu, w jaki eonowie emanowali. Przyznać należy, że jest ona trochę pokrewna do wyżej już omawianej kwestji emanacji eonów pierwszej ósemki. Ale jeśli tam chodziło o wykazanie bezpodstawności samych eonów emanujących i emanowanych, a więc podmiotu i przedmiotu emanacji — moglibyśmy nazwać „terminus a quo“ i „terminus ad quem“ — to tutaj zależy Ireneuszowi na samym sposobie emanowania.

On sam stawia kwestję tak: „Jak powstały inne eony? Czy są one złączone z tym, od którego pochodzą, jak promienie ze słońcem; czy też są na sposób rodzenia, osobno i oddzielnie, tak że każdy z nich odrębnie tworzy własną swoją postać, jak człowiek inny jest od człowieka, a zwierzę inne jest od zwierzęcia? Czy wyrastają, jak gałęzie z drzewa? Czy są tej samej natury, co ich rodzice; czy też wzięły swoją naturę od innej substancji? Czy powstały w tej samej chwili, tak że wszyscy równi są co do wieku, czy też w jakimś porządku, tak że jedni są starsi, a drudzy młodsi? Czy są niezłożeni i prości, z wszech stron sobie równi i podobni jak duchy i światła, czy też złożeni, rozmaici i niepodobni w swych członkach?“¹²⁶⁾.

Ireneusz kolejno podaje możliwe sposoby emanowania.

¹²⁴⁾ II, 16, 3.

¹²⁵⁾ II, 16, 4.

¹²⁶⁾ II, 17, 2.

Pierwszy sposób pochodzenia odpowiadałby rodzeniu ludzkiemu. Wtedy potomstwo musi być co do swej natury podobne do rodziców, a więc eonowie wszyscy będą niecierpiętliwymi. A jeśli gnostycy powiedzą, że potomstwo jest niepodobne do rodzica, to chyba należy przypuścić jakąś inną nową substancję, z której się składa. Ta nie pochodzi od rodzica, a więc skąd? W zastosowaniu do eonów i Pleromy, skąd wzięła się ta substancja eonów, niepodobna do Pleromy, nieulegającej zepsuciu?¹²⁷⁾

Pozostawiając kwestję natury potomstwa na uboczu, to i tak ten sposób tłumaczenia nie zgadza się, bo takie pochodzenie sprawia, że potomstwo, jakkolwiek jednej z rodzicami jest natury, posiada jednak określoną postać, objętość i miarę i tworzy pod względem kształtu coś odrębnego od rodziców. To jednak stosować można najwyżej do ludzi, ale nie do duchowej Pleromy. Duch nie może na sposób ludzki przybierać określonej formy zewnętrznej¹²⁸⁾.

Drugi sposób polega na tem, że pochodzenie Logosa z Nousa, a tegoż z Bythosa przedstawiać sobie można na podobieństwo pochodzenia światła od światła, np. pochodni od pochodni. Wtedy mogą odróżniać się eonowie co do pochodzenia i wielkości, ale nie co do istoty. Pochodnia, choć później zapalona, niema jednak innego światła, co łatwo poznać można, złączywszy wszystkie pochodnie razem, bo wtedy powstanie jedno światło tej samej natury. A co starsze i co młodsze, i tego nie można poznać, ani z światła, bo jednym światłem jest całość, ani z pochodni, bo one posiadają ten sam materiał, a więc są równoczesne. Różnica istnieje chyba tylko co do czasu, bo jedna przed drugą jest zapalona¹²⁹⁾.

Z tego wynika, że albo wszyscy eonowie razem z Ojcem co do natury są niecierpiętliwymi i znają tajemnice Pleromy, wtedy nie można sobie wytłumaczyć cierpienia ostatniego eona, ani eonów nieznanających Ojca; albo Ojciec razem z innymi eonami podlega cierpieniom i sam siebie nie zna. A drugie, że nie może być wśród nich mowy, który starszy, a który młodszy eon¹³⁰⁾.

¹²⁷⁾ II, 17, 3.

¹²⁸⁾ Ibid.

¹²⁹⁾ II, 17, 4.

¹³⁰⁾ II, 17, 5.

A chociażby ktoś nazwał eonów gwiazdami, to jednak gwiazda, choć nie co do jasności, jednak co do substancji nie odróżnia się od drugich¹³¹⁾.

Do tej samej konkluzji dochodzi się, jeśli chce się tłumaczyć pochodzenie innych eonów z Logosa na sposób wyrastania gałęzi z drzewa. Ponieważ Logos pochodzi od Ojca i posiada tę samą naturę, co on, to i wszyscy inni eonowie mogą udział brać w tej samej substancji, i jak palce tworzą rękę, tak oni wypełniają wielkość Ojca, choć co do wielkości może się odróżniać jeden od drugiego¹³²⁾.

Czwarty i ostatni sposób tłumaczenia sobie emanacji polega na tem, że eonowie pochodzą, jak promienie ze słońca. Wtedy znowu ta sama alternatywa, albo wszyscy są niecierpieliwi, albo wszyscy podlegają cierpieniom. I rzeczywiście niektórzy gnostycy ośmielają się twierdzić, że cierpieniom podlegali naprawdę wszyscy eonowie, począwszy od Logosa, bo, jak ucza, dążność poznania nieznanego Ojca rozpoczęła się u Logosa i przeszła najbardziej na Sophję. Ale wtedy w cierpieniu udział bierze nie tylko Logos, ale i Nous, a nawet sam Bythos; bo u Boga Logos jest Nousem, a Nous jest Bogiem, jak to Ireneusz wyżej był udowodnił. Przeciwnie, jeśli naprawdę Ojciec jest doskonały, to też i jego Nous, a również i Logos, a także z Logosa wypływająca reszta eonów¹³³⁾.

Tyle co do cierpienia, a jeśli weźmie się pod uwagę wiadomość, to tak samo ma się rzecz. Logos w trzecim rzędzie, według gnostyków, nie zna już Ojca, a z nim reszta eonów. Ireneusz zgadza się na to, jeśli się mówi o ludziach, bo zdarza się czasem, że dzieci nie znają rodziców, ale w Bogu niewiadomość nie może mieć miejsca. „Logos, znajdujący się w Ojcu, musi poznać i tego, w którym jest, t. zn. siebie samego“, jako że według Ireneusza Logosem jest Ojciec, a Ojcem jest Logos. Więc i emanacje, pochodzące z Logosa, a tem samem i z Ojca, muszą „jako siły ciągle mu służące znać swego rodzica, jak promienie słońca“. Niemożliwe więc jest cierpienie Sophji z powodu niewiadomości, eona, który należy do Pleromy i do tego samego rodzaju emanacji¹³⁴⁾.

¹³¹⁾ Ibid.

¹³²⁾ II, 17, 6.

¹³³⁾ II, 17, 7.

¹³⁴⁾ II, 17, 8.

Kończąc swe rozważanie o sposobach emanacji, Ireneusz wyraża wątpliwość, czyby ktoś jeszcze inny jakiś sposób mógł wynaleźć, i rzeczywiście nie zna, któryby przytaczał faktycznie nowe tłumaczenie, chociaż w tej kwestji bardzo wiele z nimi dysputował. Gnostycy zadawałają się samem twierdzeniem, że eonowie pochodzą z emanacji, że każdy eon zna tylko swego rodzica, ale dowodów na to nie dawają¹³⁵⁾.

Niedorzeczności w sprawie niewiadomości eonów.

Jeśli Ireneusz już raz mówił o kwestji niewiadomości, dotyczyło to tylko Demiurga albo światotwórczych aniołów, ale teraz zamierza wykazać niemożliwość, iżby i eonowie, z wyjątkiem Nousa, nie znali Ojca. I tutaj wskazuje na kilka niedorzeczności.

Logos miał według gnostyków być ślepy i nic nie wiedzący, a Chrystusa, który powstał dopiero po wszystkich eonach, młodszego więc od Logosa, ci nauczycielowie jédnak obdarzają tak wielką wiadomością¹³⁶⁾.

Dalej, jeśli niewiadomość jest złem, a z niej wyrosły inne zła, to i sprawca jej musi być zły, a tym jest sam Ojciec, bo poprostu nie chciał udzielić tej wiadomości o sobie innym oprócz Nousowi. Można powiedzieć, że nie chciał, gdyż później przez wysłanie Chrystusa dał się jédnak poznać, wprowadzie na tyle, że jest niepoznawalny, a jeśli wtedy dał się poznać, to czemuż tego nie uczynił zaraz na początku? Mógł był więc usunąć zaraz w początku wszelką niewiadomość, ale widocznie nie chciał¹³⁷⁾. „Przyczyną niewiadomości jest sama wola Ojca“¹³⁸⁾.

I dalej, nie zmniejszyłaby się wielkość Ojca, gdyby eonowie już od początku wiedzieli, że Ojciec jest całkowicie niepojęty. Poco więc eonowie cierpieli tak długi czas? „Jeśli bowiem został niepoznany z powodu swojej niezmierzonej wielkości, wtedy powinien był także z powodu swej niepojętej miłości zachować od cierpienia wszystkich przez siebie zrodzonych“¹³⁹⁾.

¹³⁵⁾ II, 17, 9.

¹³⁶⁾ Ibid.

¹³⁷⁾ II, 17, 10.

¹³⁸⁾ II, 17, 11: „causa ignorantiae secundum vos est voluntas Patris“.

¹³⁹⁾ Ibid.

c) Inne sprzeczności w nauce gnostyków o Bogu.

Dotąd Ireneusz omawiał tylko samą Pleromę i kwestję eonów, wykazał, że ich istnienie jest zwykłym wymysłem gnostyków w rodzaju tylu innych. Znajduje jednak, że i cały ten pośredni świat z historią błędzącej Sophji, cała teoria o nasieniu pneumatycznym również należą do fantazji tych fałszywych nauczycieli. Do tego dołącza się jeszcze wprost absurdalny stosunek gnostyków do Demiurga. Wszędzie Ireneusz piętnuje niedorzeczności w nauce gnostyckiej.

Niedorzeczności historii błędzącej Sophji.

Historja Sophji, upadłego eona, miała służyć gnostykom jako stan przejściowy, potrzebny do utworzenia materji. Wiadomo, jak chciała poznać wielkość Ojca, jak wskutek tego popadła w cierpienie, z którego miała powstać materja. Otóż Ireneusz jest zdania, że tego rodzaju historja całkiem jest niedorzeczna, a zarazem niegodna Boga, a przyczyn wylicza kilka.

Najpierw już sama nazwa „Sophja“ (Mądrość sc. Boża) nie odpowiada temu, co jej się zdarzyło. Cierpienia bowiem i niewiadomość są niedostępne dla Mądrości. Zresztą miała ona być i duchową, jak Pleroma, to wtedy tem mniej nie powinna była popaść w cierpienia¹⁴⁰).

W historii Sophji następuje odłączenie jej Enthymesisy (Pragnienia) od niej samej. Ireneusz uważa to za niemożliwe. Bo najpierw pragnienia jako takiego nie można odłączyć od podmiotu, w którym ono się znajduje. A powtóre, nie można wcale powiedzieć, by to pragnienie przy końcu historii wogóle jeszcze istniało. Pragnęła bowiem Sophja poznać wielkość Ojca, a gdy się dowiedziała, że Ojciec jest niezbadalny, wtedy uspokoiło się też jej pragnienie. Jak choroba znika, kiedy zdrowie powraca, tak tutaj pragnienie Sophji zniknęło, kiedy została pouczona.

W dalszym ciągu gnostycy dzielą Enthymesisę (Pragnienie) od cierpienia, w które była popadła, a nawet twierdzą, że

¹⁴⁰) II, 18, 1: „Haec enim aliena sunt a Sophia et contraria... Ubi enim est improvidentia et ignorantia utilitatis, ibi Sophia non est. Non iam igitur Sophiam passum Aeonem vocent; sed aut vocabulum eius aut passiones praetermittant“.

z oddzielnego cierpienia powstała materialna substancja. Zdaniem Ireneusza i to jest niemożliwe, bo pragnienie i cierpienie w tym wypadku były to afekty identyczne tej samej Sophji. „Cokolwiek bowiem eon pragnął, to i czuł; a co czuł, to i pragnął. Nawet według gnostyków, Enthymesis nie jest niczem innym, jak cierpieniem eona, który pragnął pojąć niepojętego Ojca. I ta Enthymesis była właściwie jego cierpieniem; pragnął bowiem rzeczy niemożliwej“¹⁴¹).

Gnostycy uczą dalej, że Sophja chcąc poznać Ojca, już w Pleromie popadła wskutek tego w cierpienie, a z powodu słodkości Ojca byłaby się rozpuściła w ogólną substancję¹⁴²). Ireneusz i to zaczepta.

Żadna rzecz, mówi Ireneusz, nie może rozpuścić się w podobnej rzeczy, a przecież Sophja była duchową, jak duchowa Pleroma. W ogniu ogień nie ginie, ani powietrze w powietrzu, ani woda we wodzie. Wtedy nabierają one nawet jeszcze siły, podobnie jak światło potęguje się z powodu wschodzącego słońca. Rzeczy zaś przeciwne szkodzą sobie wzajemnie, niszczą się i giną. Ireneusz uważa za wskazane objaśnić to za pomocą przykładu na zwierzętach. O ile one są ze sobą oswojone i znają się wzajemnie, nie czynią sobie krzywdy, ale „przyczyniają się wzajemnie do zachowania zdrowia i życia“; o ile zaś są sobie wzajemnie wrogie, wtedy wyrządzają sobie wzajemnie krzywdę i giną¹⁴³).

W zastosowaniu do eona, Sophja nie powinna najpierw zaznać żadnego pomniejszenia, bo znajduje się przecież wśród istot sobie podobnych, do których jest przyzwyczajona, jako duchowa wśród duchowych; przeciwnie, powinna była jeszcze na tem zyskać, i jako emanacja światła, tem bardziej rozbliysnąć. A rzeczy przeciwne, za które możnaby poczytywać jej strach, przerażenie, cierpienie i ginienie, mogą się czasem zdarzyć w ziemskich stosunkach, ale nie „u istot duchowych, nad którymi rozlane jest światło“¹⁴⁴).

Zresztą, zdaje się Ireneuszowi, że gnostycy całą tę historję

¹⁴¹) II, 18, 4.

¹⁴²) Por. I, 2, 2.

¹⁴³) II, 18, 5.

¹⁴⁴) Ibid.

cierpiącej Sophi, źle skopjowali z pewnego utworu komedjopisarza Menandra¹⁴⁵⁾.

Szukanie Sophji za Praojcem przyniosło jej ostatecznie, według gnostyków, niewiadomość i cierpienie, a nawet groziło jej rozpuszczeniem się w ogólną materję. Ireneusz odczuwa to jako absurd z dwu względów. Najpierw, że taka rzecz nie może się zdarzyć eonowi pneumatycznemu, a mianowicie, by w swoim poszukiwaniu mógł się zawieźć; przeciwnie powinien znaleźć doskonałość, niecierpiętlivość i prawdę^{145*)}. A powtóre, gnostycy sami, choć na ziemi, szukając, znaleźli doskonałość, bo, jak twierdzą, znaleźli Ojca, choć w rzeczy samej ma być niewypowiedziany. Oni sami są płodem, jak twierdzą, Enthymesisy, a teje Ojcem jest Sophja, a zatem Sophja jest ich dziadkiem, a oni sami wnukami. A więc, konkluduje ad absurdum Ireneusz, „późniejszym wnukom szukanie Ojca przyniosło prawdę, doskonałość, utwierdzenie i wyzwolenie od znikomej materji, a nawet pojednanie z Ojcem; ich dziadkowi zaś to samo szukanie przyniosło niewiadomość, cierpienie, przerażenie, strach i pomieszanie, z których to rzeczy miała powstać materjalna substancja“^{145**)}. I jedno sprzeciwia się drugiemu. Gnostykom badanie Ojca wyszło na zbawienie, a eonowi na zgubę.

Niedorzeczność teorii o nasieniu pneumatycznym.

W dalszym ciągu Ireneusz wskazuje na niedorzeczności nauki gnostyków o nasieniu pneumatycznym. Może to nas interesować, o ile to ma jakąś styczność z Demiurgiem. Z całej więc kontrargumentacji Ireneusza chcemy wyłuszczyć tylko te punkty.

Przypominamy sobie, jak to według gnostyków Enthymesis poczęła na wzór aniołów, towarzyszących Zbawicielowi, nasienie bezkształtne i bez postaci oraz niedoskonałość. Potem złożyła je ona w Demiurga bez jego wiedzy, aby on ze swej strony,

¹⁴⁵⁾ Ibid. Menander napisał sztukę: *Μισοῦμενος*, „Wzgardzony amant“. Pewien żołnierz, pragnąc ująć sobie serce swej ukochanej, przechwalał się i chełpił, ale tem bardziej ona go znienawidziła.

^{145*)} II, 18, 6.

^{145**)} II, 18, 7. Materjalna t. z. według gnostyków, zła.

również bezwiednie, zaszczepiał je w duszy, od niego pochodzącej. Tam dopiero nasienie to miało przyjąć kształt i udoskonalić się¹⁴⁶).

Ireneusz prócz innych sprzeczności widzi tę, że Demiurg nie wiedział o nasieniu, jak je w niego włożono, ani jak on wkładał je w duszach. Nie mógł nie wiedzieć, gdyż nasienie musiało mieć jakąś substancję i pewne właściwości, po których powinien był je poznać. Ludzie na ziemi poznawają w pewnych rzeczach ciepło, hyżość, słodkość, jasność, a Demiurg nie miałby poznać właściwości elementu pneumatycznego. Stać się to mogło chyba dlatego, że owo nasienie wogóle niczem nie było¹⁴⁷). W dodatku, gnostycy chępiący się tym elementem, poznawają przecież Ojca, a Demiurg, który ten element w sobie również przyjął, zgoła nic nie rozumiał o rzeczach w Pleromie i pozostał psychiczny. „Tak myśleć mogą tylko ludzie naprawdę głupi i bez rozumu“¹⁴⁸).

To nasienie przyjmuje formę i doskonali się w materji, jak uczą gnostycy. A więc, konkluduje Ireneusz znowu ad absurdum, wschodzi ono w elemencie przeciwnym i nierównym, a natomiast światło z Pleromy było dlań przyczyną, że nie miało ono ani własnej swej postaci, ani wielkości. Bezsilną więc była Pleroma do pewnego stopnia wówczas, kiedy na widok aniołów Enthymesis spłodziła element pneumatyczny¹⁴⁹). Czemu zresztą nie poczęła na widok Zbawiciela, który był piękniejszy od aniołów?¹⁵⁰).

W związku z twierdzeniem gnostyków, że Demiurg był owocem błędu, Ireneusz konstatuje, że w takim razie i inni eonowie byli płodami błędu. Chrystus i Duch Święty powstałi przecież z eonów wówczas, kiedy i ci ostatni sami znajdowali się w niewiedomości. Horos, ani Zbawiciel, ani jego aniołowie, ani ich matka, ani jej nasienie, ani reszta świata nie byłiby wogóle powstałi, gdyby eonowie nie byli w niewiedomości i w błędzie¹⁵¹).

¹⁴⁶) II, 19, 1. Por. I, 5, 6.

¹⁴⁷) II, 19, 2.

¹⁴⁸) II, 19, 3.

¹⁴⁹) II, 19, 4.

¹⁵⁰) II, 19, 6.

¹⁵¹) II, 19, 9.

Absurdalny stosunek gnostyków do Demiurga.

Na poprzedniej rozprawie kończy Ireneusz swe filozoficzne wywody, stojące w ściślejszym związku z nauką gnostyków o Bogu. W dalszych rozdziałach porusza jeszcze inne punkty ich nauki, jak rzeczy ostateczne i nieśmiertelność duszy¹⁵²). Ale ostatecznie nie dotyczą one naszego tematu.

Natomiast jest jeszcze jeden rozdział¹⁵³), mówiący wprawdzie o stosunku gnostyków do Demiurga, gdzie jednak idea Ireneusza o Bogu w bardzo pięknym świetle występuje, jak najmniej pojęcie gnostyków o Demiurgu.

„Powiadają gnostycy, że oni przewyższają Demiurga, a mianowicie, gdy się ogłaszają lepszymi od Boga, który stworzył i ozdobił niebo, ziemię, morza i wszystko, co w nich jest. Siebie sami bezczelnie czynią pneumatycznymi, chociaż dla swej bezbożności są cielesnymi. Nazywają zaś psychicznym Demiurga i Boga, który przecież wiatry czyni posłańcami swymi (Ps. 103, 4), który przyodziewa się w światłość jako w szatę (Ps. 103, 2), który trzyma jakby w swej ręce cały okrąg ziemski, wobec którego ludzie są jako szarańcza (Izaj. 40, 22), który wogóle stworzył wszelką substancję duchową“¹⁵⁴). Powiadają też, że oni jako pneumatyczni wejdą do Pleromy, gdzie jako oblubieńcy połączą się z aniołami, podczas gdy Demiurg, jako psychiczny, zostanie tylko w miejscu środkowym¹⁵⁵).

Ireneusz na zasadzie, że po uczynkach poznać można lepsze-go¹⁵⁶), pyta się gnostyków o ich dzieła, a wymienia takie dzieła, których jego zdaniem, dokonał i dokonać mógł tylko sam Demiurg. „Jakież niebiosą oni wzmocnili, jaką ziemię utworzyli, jakie stworzyli gwiazdy, albo jakie zapalili światła, jakie kręgi im zakreślili? Albo też, jakie deszcze, albo zimna, albo cokolwiek według czasu i okolicy jest pożyteczne, oni sprowadzili na ziemię? Jaką znowu przeciwnie zarządzili ciepłotę i suszę? Którym to rzekom kazali oni wylać, a którym źródłom wytrysnąć? Któreми kwiatami i drzewami ozdobili oni ziemię? Jaką

¹⁵²) II, rozdz. 20—35.

¹⁵³) II, rozdz. 30.

¹⁵⁴) II, 30, 1.

¹⁵⁵) II, 30, 2. Por. I, 6, 4.

¹⁵⁶) II, 30, 2: „Meliozem enim ex operibus oportet ostendi“.

liczbę stworzyli oni istot, czy to rozumnych, czy nierozumnych, a jednak wszystkich pięknych co do postaci? Któż może zliczyć dokładnie wszystkie te inne rzeczy, stworzone mocą Bożą i rządzone mądrością jego; albo któż może zgłębić wielkość mądrości Boga, który to wszystko stworzył? A cóż dopiero co jest ponad niebem, owe istoty nieprzemijające, jak wielkimi są aniołowie, archaniołowie, trony, władze i wszystkie inne niezliczone moce?“¹⁵⁷⁾.

Gnostycy nie mogą wykazać, by choć jedna rzecz pochodziła od nich, ani im sprzeciwić się nie są zdolni.

Jeśli gnostycy na to powiedzą, że tego również i Demiurg sam nie stworzył, to i tak lepszym się on od nich okaże, bo Zbawiciel czy ich matka użyła jego, a nie ich, jako narzędzi, bo uważała Demiurga za lepsze narzędzie od nich. Jeśli artysta używa pewnego narzędzia do swej pracy, a drugie leży bezużyteczne, to napewno lepszym jest pierwsze od drugiego. Zatem ich twierdzenie, że są lepszymi od Demiurga, z dwu przyczyn jest gołosłowne i zarazem nieoparte uczynkami¹⁵⁸⁾.

Ireneusz wdaje się nawet w takie przypuszczenie, że „Demiurg stworzył tylko to, co materialne, jak np. niebo i całą ziemię, znajdującą się pod niebem; coby zaś było bardziej duchowego, a więc rzeczy ponad niebem, jak na przykład księstwa, potęgi, aniołowie, archaniołowie, panowania, mocarstwa, one wszystkie miałyby być stworzone przez ów pneumatyczny płód, do którego sami się zaliczają“¹⁵⁹⁾.

Atoli i to jest niemożliwe, bo, pomijając już Pismo święte, które inaczej uczy, sami gnostycy znaleźliby się w największym zakłopotaniu, gdyby ich zapytano o liczbę zastępów anielskich, porządek archaniołów, tajemnicę tronów, różnicę mocarstw, panowań, mocy i potęg. Jeśli Demiurg to wszystko uczynił, jak zresztą sami uczą, to nie może on być psychicznym, skoro uczynił te rzeczy pneumatyczne¹⁶⁰⁾.

Kończąc ten rozdział i streszczając zarazem wszystkie poprzednie, Ireneusz daje taką naukę o Bogu. „Jedyną prawdą,

¹⁵⁷⁾ II, 30, 3,

¹⁵⁸⁾ II, 30, 4 — 5.

¹⁵⁹⁾ II, 30, 6.

¹⁶⁰⁾ Ibid.: „Si autem a Demiurgo facta sunt haec, sicut et facta sunt. et sunt spiritualia et sancta: non est ergo animalis hic, qui spiritualia perfecit“.

cośmy udowodnili w rozmaity sposób jasnymi dowodami, jest, że Demiurg sam, sam ze siebie, własną swoją mocą stworzył i urządził wszystko, i że wszystkie rzeczy odebrały swoją istotę z jego woli. W takim razie on sam jest Bogiem, który wszystko stworzył, on sam jest wszechmogącym, sam jest Ojcem, który tworzy i czyni swem władnym słowem (Żyd., 1, 3) wszystko, tak rzeczy widzialne jak niewidzialne, tak zmysłowo jak niezmysłowe, tak niebieskie jak ziemskie. On wszystko to dostosował i urządził swoją mądrością; obejmuje wszystko, a przez nikogo nie jest objęty, on sam jest twórcą, stworzycielem, sam wynalazcą i sam Panem wszystkiego. A oprócz niego i nad nim niema żadnej matki, jaką oni kłamliwie wynajdują, ani żadnego innego Boga, którego Marcjon wymyśla, ani żadnej Pleromy trzydziestu eonów, co się wydało próżnym gadaniem; żadnego Bythosa, żadnego Prapoczątku, żadnych niebios; ani żadnego dziewiczego światła, żadnego niewypowiedzianego eona, ani niczego innego, o czym oni i wszyscy heretycy w bujnej swej fantazji głoszą. Ale jeden jest tylko Bóg Stwórca, ten, który jest ponad wszelkimi mocarstwami, mocami, panowaniami i potęgami. Tenże jest Ojcem, tenże Bogiem, tenże stwórcą, sprawcą i twórcielem, który stworzył to wszystko: niebo, ziemię, morze i wszystko, co w nich jest, przez siebie samego, t. j. przez Słowo i Mądrość. On jest sprawiedliwy, on jest dobry; on stworzył człowieka, on urządził raj, on sprowadził potop, on ocalił Noego. On jest Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka, Bogiem Jakóba, Bogiem żywych, którego ogłasza Zakon, którego nauczali prorocy, którego Chrystus objawił, którego apostołowie przekazali w nauce, w którego Kościół wierzy. On przez swoje Słowo, którym jest Syn, jest Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa; przez Chrystusa objawia się wszystkim, którym to objawia; poznają go bowiem ci, którym to objawił Syn. Jako istniejący razem z Ojcem, od zawsze i od początku objawia Ojca aniołom, potęgom, władzom, mocom i wszystkim, którym Bóg chce to objawić¹⁶¹⁾.

C) Kontrargumenty Ireneusza z Pisma świętego.

Już pod koniec drugiej książki, w związku z twierdzeniem gnostyków, że prorocy przez rozmaite siły zostali inspirowani,

¹⁶¹⁾ II, 30, 9.

Ireneusz zapowiada¹⁶²⁾, iż odeprze ich zdanie na podstawie Pisma św., które mówi tylko o jednym Bogu. Już nawet w tejże książce pod koniec przeprowadza dowód¹⁶³⁾, że rozmaite imiona, nadawane Bogu w Starym Testamencie, oznaczają jednego i tego samego Boga Stworzyciela. Ale właściwe dowody z Pisma św. przeciwko poszczególnym punktom systemu gnostyckiego przytacza dopiero w trzeciej i następujących dwóch książkach, a mianowicie w trzeciej przedstawia naogół naukę, głoszoną przez apostołów, a zawartą w ewangeljach i w Dziejach Apostolskich, w czwartej naukę samego Pana Jezusa, a w piątej przytacza ogólnie słowa Pańskie i listy apostołskie.

Ważną rzeczą jest poznać, jak Ireneusz używał Pisma św. przeciwko heretykom. Jeżeli wykazaliśmy, że biskup lyoński stanął na stanowisku męża tradycji, szczególnie w nauce o Bogu, że na tym gruncie jako filozof snuł swe rozważania spekulatywne, to teraz Pismo św. służyć mu będzie na potwierdzenie jego nauki tradycyjnej Kościoła. Pozatem Pismo św. jest drugim źródłem, z którego Ireneusz czerpie swe poglądy o Bogu. Ono też przyczynia się do lepszego zrozumienia i pogłębienia jego idei o Bogu. Stąd, gdybyśmy pominęli jego kontrargumenty biblijne, oświetliliśmy jego naukę o Bogu tylko jednostronnie¹⁶⁴⁾. Nie zaprzeczamy jednak temu, że w dziedzinie filozoficzno-dialektycznej występuje najlepiej oryginalność i indywidualność Ireneusza, bo tam nauka jest jego własnością specyficzną, podczas gdy Pismo św. jest autorytetem, które domaga się nie filozoficznych dociekań, ale, jako objawiona nauka Boża, absolutnej wiary, wobec czego indywidualność więcej ginie.

¹⁶²⁾ II, 35, 2: „... secundum quod ex ipsis demonstrabimus Scripturis in libris consequentibus“.

¹⁶³⁾ II, 35, 3. Zobacz niżej str. 442.

¹⁶⁴⁾ Tak np. nie uwzględnił dowodów tradycyjnych i biblijnych *J. Kunze*, *Die Gotteslehre des Irenaeus*, Lipsk, 1891, str. 8: „Zwar sucht Irenäus auch noch auf anderen, als dem eben bezeichneten Wege die gnostische Gotteslehre zu widerlegen, indem er aus der Ueberlieferung und den Schriften der Apostel, insbesondere des von den Marcioniten allein anerkannten Paulus, wie aus den Evangelien nachweist, dass Christus und die Apostel die Unterscheidung des höchsten Gottes und des Demiurgen nicht kannten, dass das neue und das alte Testament denselben Gott haben und kennen. Für unseren Zweck aber kommen nicht diese autoritativen, sondern die spekulativen Gründe in Betracht, mit denen Irenäus die gnostische Gotteslehre zu widerlegen sucht“.

Dla całokształtu więc nauki Ireneusza o Bogu i dla zrozumienia jej pochodzenia i rezultatów wydaje się nam konieczną przedstawić również, jak Ireneusz odpiera naukę gnostyków, a kształci swoją własną na podstawie Pisma świętego. Wszelako zważać chcemy na to, by mieć ciągle na pamięci naukę Ireneusza o Bogu. Nie będzie więc tak bardzo chodziło o treść nauki Jezusa i apostołów, ile o to, jakie miejsca Ireneusz z Pisma św. wybiera, jak je obrabia, jak je wykorzystuje do wyrobienia sobie własnego sądu o Bogu. A więc jednak i tutaj, w egzegezie Pisma św., znajdziemy pod pewnym względem również jego oryginalność i indywidualność.

I. Metoda Ireneusza w używaniu Pisma świętego.

Niezbędną rzeczą na wstępie będzie wykazać w głównych zarysach, jak Ireneusz wogóle zapatruje się na Pismo święte jako takie, i jaka jest metoda jego egzegezy.

Pismo św. jest zbiorem ksiąg, w których przekazano nam „z woli Bożej“¹⁶⁵⁾ całą naukę i plany naszego zbawienia. Jest „boskie“¹⁶⁶⁾, doskonałe, bo „powiedziane przez Słowo Boga i jego Ducha“¹⁶⁷⁾. Heretycy sami wierzą w jego wiarogodność do tego stopnia, że każdy z niego stara się brać dowody na swoją naukę¹⁶⁸⁾.

A jednak mimo swej boskości i doskonałości stało się Pismo św. w rękach gnostyków źródłem, wykorzystanem zupełnie samowolnie. Nietylko, że zmieniają dowolnie sens słów natchnionych, ale nawet obcinają je z pewnych, niewygodnych dla siebie miejsc, a nawet odrzucają całkowicie niektóre jej księgi¹⁶⁹⁾.

Ireneusz metodę gnostyków w używaniu Pisma św. piętnuje jako śmieszna i niemożliwa. Wyrywają bowiem miejsca z kontekstu, zestawiają je potem w dowolny sposób i tak sztucznie

¹⁶⁵⁾ III, 1, 1.

¹⁶⁶⁾ II, 27, 1: *ἐν ταῖς θελαῖς Γραφαῖς*. — W przekładzie łacińskim czytamy zwyczajnie: „in Scripturis“.

¹⁶⁷⁾ II, 28, 2: „...Quia Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae“.

¹⁶⁸⁾ III, 11, 7: „Tanta est autem circa Evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam.“

¹⁶⁹⁾ Por. X. Wł. Śpikowski, L'Egl. dans saint Ir., str. 19—25.

sfabrykowanemu ustępowi, składającemu się faktycznie ze słów natchnionych, nadawają pozory prawdziwego miejsca z Pisma św. Ireneusz przyrównuje ich do zwodziciela, który z pięknego obrazu mozaikowego, wyobrażającego króla, powyciągał kamyczki i poprzestawiał je potem w ten sposób, że przerobił cały obraz króla na obraz lisa, którego jednak ludziom każe podziwiać jako króla¹⁷⁰). Albo też do takiego oszukańca, który pozbierał z rozmaitych części utworów poetyckich Homera pewne wiersze i zestawivszy je razem, utworzył nowy wiersz, który jednak przedstawia jako poezję samego Homera¹⁷¹).

Takie indywidualne traktowanie Pisma św. przez heretyków zaprowadziło Ireneusza do zastanowienia się nad autorytetem, który jedyny ma władzę do liczenia jakiejś książki do kanonu pism świętych, czuwania nad nieskażonością i całością ksiąg natchnionych, oraz prawdziwego i miarodajnego ich wykładu. I tak biskup lyoński dochodzi do przekonania, że żywy urząd nauczycielski Kościoła ze swemi episkopami na czele stanowi ten autorytet. „Tu (t. j. w Kościele, gdzie istnieje prawdziwa sukcesja episkopów) jest całkowite posiadanie Pism, które doszło do nas, dobrze strzeżone i bez fałszu. Nie dodano tu nic, ani nie odjęto nic. Tu się czyta Pismo bez fałszowania i wyklada naukę według Pism prawidłowo, starannie i bez żadnego niebezpieczeństwa i bluźnierstwa“¹⁷²).

Ireneusz tedy konsekwentnie do tych zasad tłumaczy Pismo św. w duchu Kościoła, a chociaż w swej nauce o milenaryzmie pobił¹⁷³), jednak i tam w swojej egzegezie Pisma św. powołuje się, choć błędnie, na powagę nauczającego Kościoła.

Kontrargumentacje Ireneusza, zaczerpnięte z Pisma św., podzielić można na dwie części. W pierwszej części Ireneusz zaczepia naogół błędne tłumaczenie przez heretyków tych miejsc, które oni sami wybrali na potwierdzenie swoich nauk. A w drugiej części Ireneusz sam wybiera odpowiednie miejsca, które pragnie zbić pewne punkty nauki heretyckiej. Z obu części wybieramy naturalnie te działy, które odnoszą się do nauki o Bogu.

¹⁷⁰) I, 8, 1.

¹⁷¹) I, 9, 4.

¹⁷²) IV, 33, 8.

¹⁷³) V, rozdz. 32 — 36.

II. Refutacja błędnej egzegezy gnostyków.

Po rozmaitych miejscach Ireneusz piętnuje niewłaściwą metodę gnostyków egzegezy Pisma św., którą potwierdzić pragną swoją naukę o Bogu, Pleromie, eonach, historję Sophji, powstanie i istnienie Chrystusa i Ducha Św., Horosa i Zbawiciela.

Jeśli chodzi o imię Boga, twierdzą niektórzy gnostycy, iż różne określenia na Boga, używane w Starym Testamencie, oznaczają „rozmaite siły i rozmaitych Bogów“. Ireneusz natomiast, przeciwstawiając się takiemu tłumaczeniu, wykazuje¹⁷⁴⁾, że „nie są to nazwy i określenia dla różnych poszczególnych rzeczy, ale odnoszą się do tego samego i wykazują jednego Boga i Ojca, który obejmuje wszystko i wszystkiemu nadał byt“. Eloë jest bowiem tyle co „Bóg“, Eloëm oznacza „Prawdziwego“, Eloëuth „Wszystko ogarniającego“, Adonai „Nienazwanego i Cudownego“, Addhonai (z podwójnem delta i aspiracją) tego, który „rozdziela i odgranicza ziemię od wody, aby woda nie zalała ziemi“. Greckie Sabaoth, pisane w końcu przez omega, oznacza „Wolę“, a z omikron, oznacza „Pierwsze niebo“. Iaoth z długą i aspirowaną ostatnią sylabą znaczy tyle co „Określona miara“; z krótką sylabą tego, który „wypędza zło“. Zresztą i w języku greckim są i inne rozmaite wyrażenia, jak „Pan“, „Mocny“, „Ojciec wszystkiego“, „Bóg wszechmogący“, „Najwyższy Pan niebios“, „Stworzyciel“, ale to są rozmaite nazwy dla tego samego i jednego Boga.

Charakterystyczną była owa egzegeza gnostyków prologu św. Jana, o której już wyżej wspomnieliśmy¹⁷⁵⁾, gdzie to gnostycy chcą widzieć wymienioną nawet po imieniu całą pierwszą ósemkę.

Pominąwszy już to, że Jan, chcąc rzeczywiście przedstawić pierwszą ósemkę, powinien był zachować porządek imion i nie opuścić eona Ekklezji, którego gnostycy każą nam się domyślić¹⁷⁶⁾, Ireneusz stwierdza, że mowa tam jest o tej samej osobie. „Jan głosi jednego Boga i jednego jednorodzonego Jezusa Chrystusa, o którym mówi, że przez niego wszystko się

¹⁷⁴⁾ II, 35, 3: „Discant quoniam unius et ipsius significationes et nuncupationes sunt omnia huiusmodi“.

¹⁷⁵⁾ Powyżej, str. .

¹⁷⁶⁾ I, 9, 1.

stało, że on jest Słowem Boga, że jest jednorodzony, że jest stwórcą świata, że przyszedł do swojego i że ten sam stał się ciałem wśród nas¹⁷⁷). Słowa: „A Słowo ciałem się stało“ wyraźnie stwierdzają, że Słowo stało się ciałem, wbrew twierdzeniom gnostyków, że to był górny Zbawiciel, który wszedł potem w misternie sporządzone ciało człowieka Chrystusa. Nadto wyrażenie „ciało“ oznacza to rzeczywiste ciało, „ów stary wytwór z ziemi, dla Adama sporządzony przez Boga“, a nie pozorne ciało, wymyślone przez gnostyków dla Zbawiciela¹⁷⁸).

W drugiej księdze w kilku rozdziałach¹⁷⁹), Ireneusz zbija dalsze alegoryczne tłumaczenia gnostyków.

Tak gnostycy cierpienie, które rzekomo spotkało dwunastego eona, t. j. dwunastego z onej dwunastki, Sophję, usiłują uzasadnić tem, że cierpienie Zbawiciela spowodowane zostało przez dwunastego apostoła. Ireneusz wykazuje¹⁸⁰) w rozmaity sposób niemożliwość tego zestawienia. Tak np. Enthymesis została po swej wędrówce przywrócona do Pleromy, podczas gdy Judasz został wykluczony z grona apostołskiego, a na miejsce jego został wybrany Maciej; tam eon sam cierpiał, a tu Chrystus cierpiał, podczas gdy Judasz był tylko zdrajcą; Judasz był dwunastym apostołem, owego zaś eona nazwać trzeba właściwie trzydziestym i t. p. ~

Tak samo kontrargumentacje Ireneusza przeciwko twierdzeniom gnostyków, że dwunastu apostołów jest obrazem dwunastki eonów, wykazują bezpodstawność dowodów heretyckich¹⁸¹).

Trzydzieści eonów również absolutnie nie jest wyobrażonych w trzydziestu latach ukrytego życia Zbawiciela¹⁸²), bo wogóle ich trzydziestka się nie zgadza, co Ireneusz już był wykazał.

Twierdzą heretycy, że Pan Jezus uczył publicznie tylko jeden rok, powołując się na słowa Izajasza: „Ogłosić miłościwy rok Pański i dzień pomsty“¹⁸³), jakoby tutaj chodziło o rok w właściwym tego słowa znaczeniu. Ale Ireneusz udowadnia roz-

¹⁷⁷) I, 9, 2.

¹⁷⁸) I, 9, 3.

¹⁷⁹) II, 20—24.

¹⁸⁰) II, 20.

¹⁸¹) II, 21.

¹⁸²) II, 22.

¹⁸³) Iz., 61, 2.

maicie, że tu „rok Pański“ i „dzień pomsty“ oznacza „cały czas od przyjścia Zbawiciela aż do skończenia świata, gdzie Chrystus zbierze owoce z tych, którzy są wybawieni“. A zresztą wykazać można na podstawie Ewangelji, że Pan Jezus częściej wstępował na Paschę do Jerozolimy, a więc dłużej niż jeden rok nauczał po swym chrzcie¹⁸⁴).

Również niesłusznie, zdaniem Ireneusza, powołują się gnostycy na niewiastę cierpiącą krwotok przez dwanaście lat, jakoby ona była obrazem cierpiącego eona. Między innymi Ireneusz przeciwstawia tej niewieście inną chorą i cierpiącą przez osiemnaście lat, dla której jednak gnostycy żadnego podobieństwa w eonach nie znaleźli¹⁸⁵).

Kończąc, mówi Ireneusz, że „ze wszech miar głupio i nierozsądnie jest twierdzić, że Zbawiciel w niektórych rzeczach zachował typ, w niektórych zaś nie“¹⁸⁶).

Ireneusz nie zostaje też winien odpowiedzi na tłumaczenie gnostyków imion świętych zapomocą liczb, a mianowicie albo według sylab imion, albo też według liter sylaby, albo też według wartości liczbowej, jakie posiadają greckie litery. Zdaniem Ireneusza wybierają oni tylko imiona te, które jakąś wartość mają w ich znaczeniu, natomiast inne, jak np. Soter, Bythos, słowa również greckie, pomijają milczeniem. A właściwie greckie imiona wcale nie są miarodajne, tylko hebrajskie, jako pierwotniejsze, ale te oczywiście nie odpowiadają życzeniom gnostyków¹⁸⁷).

Zresztą wyszukiwanie rozmaitych miejsc z Pisma św., które zawierają liczby, mające rzekomo wyższe znaczenie dla ich czwórki, ósemki i t. d., zdaniem Ireneusza jest zupełnie dowolne, bo można przytoczyć cały szereg innych liczb, jak piątki, siódemki i t. d., również zaczerpniętych z Pisma św.¹⁸⁸), dla których według heretyków powinno znaleźć się również wzory Pleromy, przyczem nie brak ze strony autora zgryźliwej ironji, jak np.: „Cóż powiedzieć o oleju do namaszczenia, który uświęcił

¹⁸⁴) II, 22, 3—6. Ireneusz wygłasza tu zdanie, że Pan Jezus, umierając, miał około pięćdziesięciu lat.

¹⁸⁵) II, 23, 1—2 (Mt., 9, 20).

¹⁸⁶) II, 23, 2.

¹⁸⁷) II, 24, 1—2.

¹⁸⁸) II, 24, 3—4.

cały namiot? Zapewnie Zbawiciel nic nie wiedział, a matka ich spała, kiedy Demiurg sam ze siebie oznaczał wagę jego¹⁸⁹).

Ważniejsze jest to, co Ireneusz ogólnie powiada o takiego rodzaju niepotrzebnym szukaniu na wszystkie rzeczy stworzone wzorów wyższych. Gnostycy bowiem mogliby zarzucić Ireneuszowi, że Bóg w takim razie działał bezplanowo. Na to Ireneusz: „Bynajmniej, ale Bóg stworzył wszystko z największą mądrością i starannością; wszystko jak najpiękniej zgadza się i jest jak najbardziej celowe, tak rzeczy stare¹⁹⁰), jak też to, co Słowo jego zdziało w ostatnich czasach¹⁹¹). Tego jednak nie trzeba łączyć z liczbą, ale z głębszym jakimś powodem, czy też głębszą zasadą. Trzeba wszystko sprowadzić do jakiejś wewnętrznej racji prawdy. „Nie bowiem Bóg ze rzeczy stworzonych, ale rzeczy stworzone z Boga, wszystkie bowiem rzeczy pochodzą od jednego i tego samego Boga¹⁹²).

Z tego, że istnieją rozmaite i rozliczne rzeczy, nie możnaby zaraz wnioskować, by było kilku sprawców, i choć zdawałoby się, że one nie mogą pochodzić od jednego, można jednak wszystko ładnie uzgodnić. Jeśli kto gra na cytrze, poszczególne tony w stosunku do siebie zdawają się być sobie przeciwne. A jednak nie można ich pochodzenia przypisywać rozmaitym artystom, bo w całej melodji, na którą składają się poszczególne tony, brzmi piękna harmonja. Tak też „rzeczy stworzone w stosunku do całego stworzenia są wzajemnie pięknie dostosowane i w najlepszej harmonji; w stosunku zaś do siebie są one sobie przeciwne i nie harmonizują z sobą¹⁹³). Należy więc trzymać się wiary, która powiada o jednym Stworzycielu, a na podstawie tego usiłować jakoś wnikać w przyczynę, a nie od razu odrzucać jednego Boga¹⁹⁴). Zresztą rozum ludzki jest tak ograni-

¹⁸⁹) II, 24, 3.

¹⁹⁰) T. j. w Starym Testamencie.

¹⁹¹) II, 25, 1.

¹⁹²) Ibid.: „Non enim regula ex numeris, sed numeri ex regula; nec Deus ex factis, sed ea, quae facta sunt, ex Deo. Omnia enim ex uno et eodem Deo“.

¹⁹³) II, 25, 2: „Quia autem varia et multa sunt quae facta sunt, et ad omnem quidem facturam bene aptata et bene consonantia; quantum autem spectat ad unumquodque eorum, sunt sibi invicem contraria et non convenientia“.

¹⁹⁴) II, 25, 4: „ordinem ergo serva tuae scientiae, et ne ut bonorum ignarus supertranscendas ipsum Deum“.

czony, że nie wszystko pojąć może. Zrozumienie wielu rzeczy, dotyczących spraw wiary, należy zarezerwować Bogu, jako Stworzycielowi wszystkiego, „który jest cały Rozumem“¹⁹⁵), a ludzie „nie potrzebują wstydzic się zostawić Bogu rozstrzygnięcie ważniejszych kwestyj; nikt bowiem nie jest nad swego mistrza“ (Mat. 10, 24)¹⁹⁶).

Ireneusz wymienia kilka takich zagadek dla ludzi, których rozwiązanie należy do Boga. „Co się zaś tyczy istoty materji, bynajmniej nie zgrzeszymy, jeśli to tylko powiemy, że pochodzi ona od Boga. Uczą nas bowiem Pisma, że Bóg posiada władzę nad wszystkim. Skąd zaś i jak ją Bóg uczynił, tego nam nie tłumaczy żadne Pismo, ale nie wolno nam też zgadywać, domyślając się nieskończonych rzeczy o Bogu na podstawie własnych swoich zapatrywań, ale wiadomość o tem trzeba zostawić samemu Bogu“¹⁹⁷).

Druga kwestja nie dotyczy Boga, ale o tyle nas tu obchodzi, że Ireneusz pod koniec powiada, iż te wiadomości pozostawić trzeba Bogu i jego Słowu, które siedzi po jego prawicy. I dodaje: „Co do Zbawiciela, to Duch jego¹⁹⁸) bada wszystko, nawet i głębokości Boże“¹⁹⁹).

Ale pewna trudność jeszcze pozostaje, mianowicie, dlaczego sam Pan Jezus powiada, że nie zna dnia ani godziny końca świata. Ireneusz rozwiązuje ją tak: „Jeśli ktoś szuka, dlaczego Ojciec, który zwykle we wszystkich rzeczach dzieli się z Synem, tylko sam, jak tego uczy Pan, zna godzinę i dzień, wtedy nie można uczynić lepiej, ani słuszniej, ani bezpieczniej, jak na teraz, jak dać się pouczyć przez Pana właśnie o tem, że nad wszystkim góruje Ojciec“²⁰⁰).

Tak więc choć w małej mierze ta pierwsza część argumentacji Ireneusza na podstawie Pisma św. przyczynia się do lepszego pojęcia idei Boga według gnostyków, a zarazem samego Ireneusza.

¹⁹⁵) II, 28, 5.

¹⁹⁶) II, 28, 6.

¹⁹⁷) II, 28, 7.

¹⁹⁸) T. j. Zbawiciela.

¹⁹⁹) II, 28, 7. (Por., I Kor., 2, 10).

²⁰⁰) II, 28, 8.

III. Nauka apostołowska i Pana Jezusa o Bogu w oświeceniu Ireneusza.

Druga część argumentów biblijnych posiada o wiele większą wartość. Ireneusz sam wybiera odpowiednie miejsca z Pisma św., by uzasadnić swoją naukę o Bogu w przeciwstawieniu do pewnych punktów nauki gnostyków. Na pierwszym miejscu powołuje się na naukę apostołowską.

1. Wiarogodność Pana Jezusa i apostołów.

Zanim Ireneusz przytoczy dowody biblijne, pragnie ustalić pewną wstępną kwestję, mianowicie wiarogodność tak Pana Jezusa, jak i apostołów. Apostołowie swoje wiadomości rzeczy religijnych czerpali z nauki Pana Jezusa. Chodzi jednak o to, czy oni chcieli prawdę powiedzieć, i jak, i gdzie ją przekazali.

Gwarancję prawdomówności, a zarazem pełności nauk apostołów, Ireneusz upatruje w fakcie zejścia Ducha Św. na nich. „Dopiero kiedy Pan nasz powstał z martwych, i kiedy apostołowie otrzymali z góry moc zstępującego nań Ducha Św., kiedy zostali napełnieni pod wszelkim względem i odebrali doskonałą wiedzę, dopiero wtedy wyszli na krańce ziemi. Wtedy to oni wszyscy razem, jak i każdy osobno, posiadali Ewangelię Bożą“, którą potem w części utrwalił pismem albo oni sami, albo ich uczniowie. Przez apostołów więc „poznajemy prawdę, t. j. naukę Syna Bożego“²⁰¹).

Ireneusz zastrzega się jeszcze przeciw t. zw. metodzie akomodacji, rzekomo zastosowanej według gnostyków przez Pana Jezusa i apostołów. Według nich tak Pan, jak i apostołowie mieliby w swych naukach zastosowywać się do zapatrywań słuchaczy i ich zdolności. „Dawali odpowiedzi, wyprzedzając życzenia pytających, a więc: ślepym opowiadając rzeczy ślepe według ich ślepoty, chorym stosownie do ich choroby, błędzącym w myśl ich błędu. Ktorzyby mniemali, że Demiurg jest Bogiem, tym mieliby głosić właśnie tego; ktorzyby zaś pojmwali Ojca bezimiennego, dla tych przygotowywali niewidzialne tajemnice w przypowieściach i zagadkach. A więc nie według samej praw-

²⁰¹) III, Przedm.

dy, ale obłudnie i stosownie do zdolności każdego wypełnialiby Pan i apostołowie swój urząd nauczycielski²⁰²⁾.

Pan Jezus jest prawdą i kłamstwa w nim niema²⁰³⁾. A również i „apostołowie, jako uczniowie prawdy, są poza ramami kłamstwa, albowiem kłamstwo nie jednoczy się z prawdą, tak jak ciemności nie jednoczą się ze światłem“²⁰⁴⁾. Zresztą lekarz nichy nie pomógł choremu, gdyby chciał lekarstwa zapisywać według życzenia chorych²⁰⁵⁾.

Więc całą prawdę głosili i Pan i apostołowie. „Pan Jezus wykazał Żydom, że Synem Bożym jest ten, którego prorocy przepowiadali, Chrystus... Narody pogańskie apostołowie pouczały, by opuściły próżne drzewa i kamienie, jako rzekomych bogów, a czciły prawdziwego Boga, i aby oczekiwały Syna Jego, Jezusa Chrystusa“²⁰⁶⁾. Pan Jezus „nie byłby wyznawał Bogiem i Bogiem wszystkiego, najwyższym Królem i Ojcem swoim tego, o którymby wiedział, że jest owocem błędu. On jako doskonały nie głosiłby niedoskonałego, jako pneumatyczny psychicznego, jako będący w Pleromie tego, który jest poza Pleromą“²⁰⁷⁾.

Tak więc dla Ireneusza pewną jest, że i Pan i jego apostołowie zawsze i wszędzie głosili prawdę, a nie dostosowywali się do życzeń i zapatrywań słuchaczy.

2. Kwestja wstępna: Pan Jezus i apostołowie nazywali Bogiem tylko tego, który jest nim rzeczywiście.

Zanim Ireneusz osobno będzie mówił o nauce apostołowskiej i osobno o słowach Pańskich, wysuwa najpierw jeszcze kwestję, do pewnego rodzaju wspólną, mianowicie kwestję, kogo i Pan i apostołowie nazywali Bogiem.

Jeżeli Ireneusz mówi o Duchu Św. jako trzecim czynnikiem, przez który dowiadujemy się coś o Bogu, to dlatego, że osta-

²⁰²⁾ II, 5, 1.

²⁰³⁾ Ibid.: „Veritas ergo Dominus noster existens, non mentiebatur“.

²⁰⁴⁾ Ibid.: „Et apostoli autem discipuli veritatis existentes, extra omne mendacium sunt“.

²⁰⁵⁾ III, 5, 2.

²⁰⁶⁾ III, 5, 3^o.

²⁰⁷⁾ III, 5, 1.

tecznie Duch Św. przez tamtych przemawiał, albo też dlatego, że ci posiadali Ducha prawdy. Również kiedy mowa o Panu, Ireneusz przytacza i Stary Testament, a to dlatego, jak później jeszcze obszerniej udowodni²⁰⁸), że przez patryarchów i proroków w Starym Testamencie przemawiał Pan jako Słowo Boże.

Wspólna ta kwestja brzmi u Ireneusza tak: „Ani Pan, ani Duch Św., ani apostołowie nie byłiby tego, który nie jest Bogiem, nazywali bez zastrzeżeń i dodatków Bogiem, gdyby naprawdę Bogiem nie był. Ani ze swej strony nie nazywaliby kogoś Panem, jak tylko Boga Ojca i Syna Jego“²⁰⁹).

Ireneusz wykazuje na podstawie miejsc z Pisma św., że wszędzie tam, gdzie jest mowa o prawdziwym Bogu, Pismo św. mówi bez zastrzeżeń i dodatków, a skoro chce coś mówić o fałszywych bogach, zaraz zaznacza to, dodając pewne bliższe określenia^{209*}). Dzieli swoją tezę na dwie części.

W pierwszej części wyszukuje takie miejsca bez dodatków. Dochodzi do wniosku, że Bogiem i Panem nazwani są Bóg Ojciec, Bóg Syn i ludzie, którzy za pośrednictwem Syna przyjęli synostwo Boże, czyli są synami adoptowanymi, i wskutek tego nazwani być mogą w sensie przerośnym bogami²¹⁰).

Charakterystyczną cechą Ireneusza jest to, że tam gdzie my dziś zazwyczaj tłumaczymy, że przemawiał Bóg Ojciec, on upatruje Syna Bożego. Naprzykład: „Pan tedy spuścił na Sodomę i Gomorę deszcz ognia i siarki od Pana z nieba“ (Gen. 19, 24), Ireneusz objaśnia to w ten sposób, że przemawia tu Syn, który od Ojca odebrał władzę sądzenia sodomitów za ich nieprawości²¹¹).

I to częściej się powtarza. Uzasadnia to do pewnego rodzaju stosunek Ojca do Syna, o którym Ireneusz wyraża się tak: „Przez Syna, który jest w Ojcu i Ojca ma w sobie, objawiony jest Bo-

²⁰⁸) Poniżej str. 461 nn.

²⁰⁹) III, 6, 1. Według Ireneusza tym prawdziwym Bogiem jest Demiurg, t. j. ten, który stworzył świat. I tego tylko Pan i apostołowie nazywali Bogiem.

^{209*)} Ibid.

²¹⁰) III, 6, 1—2. „De Patre et Filio et de his, qui adoptionem perciperunt, dicit“, (n. 1).

²¹¹) III, 6, 1

giem ten, który jest, przyczem Ojciec daje świadectwo Synowi, a Syn ogłasza Ojca ²¹²).

W drugiej części wykazuje Ireneusz nie-bogów, których jednak Pismo św. nazywa bogami, ale zaraz ich charakteryzuje jako fałszywych bogów. Używa ono określeń dla tych bogów, jak: obrazy demonów, obcy bogowie, sprzeciwiający się Bogu i inne ²¹³). Nawet Mojżesz raz nazwany jest „Bogiem“ ²¹⁴), ale, jak zauważa Ireneusz, nie przez Ducha Św., tylko przez Faraona, który tak go nazwał, widząc wielką moc, jaka się przez niego działa ²¹⁵).

Po rozwiązaniu jeszcze pewnych trudności, jakie nastęrczały pewne błędne tłumaczenia Pisma św. przez gnostyków ²¹⁶), Ireneusz kończy swoje rozważanie o Bogu i nie-bogach głębokim uzasadnieniem tego, mianowicie, że tytuł Boga i Pana przysługuje tylko temu, który jest Stwórcą, i jego Słowu.

„Co jest stworzone, różni się od Stwórcy; skutek i przyczyna to dwie odrębne rzeczy. On jest niestworzony, bez początku i końca, niczego nie potrzebujący, sam sobie wystarczający, a wszystkim innym udzielający istnienia. Co zaś przez niego zostało stworzone, miało też początek. Co łaś miało początek, może być znowu rozwiązane, jest podległe i potrzebuje swego sprawcy. Należy więc koniecznie, aby wśród ludzi, posiadających chociażby trochę talentu odróżniania rzeczy, osobne też słowo było w użyciu, tak by Stwórca ze swoim Słowem słusznie nazwany był Bogiem i jedynym Panem, rzeczy zaś stworzone nie miały żadnego udziału w tem wyrażeniu, ani też nie rościły sobie doń prawa, ponieważ ono przysługuje tylko Stworzycielowi“ ²¹⁷).

3. Nauka apostołska.

Cała ta rozprawa Ireneusza o tem, kogo Pismo św. nazywa Bogiem w prawdziwym sensie, stanowi niejako wstęp do dal-

²¹²) III, 6, 2: „Per Filium itaque, qui est in Patre et habet in se Patrem, is qui est, manifestatus est Deus; Patre testimonium perhibente Filio, et Filio annuntiante Patrem“.

²¹³) III, 6, 3; 5.

²¹⁴) Num., 12, 7. (Żyd., 2, 15).

²¹⁵) III, 6, 5.

²¹⁶) III, 7, 1—8, 3.

²¹⁷) III, 8, 3.

szych wywodów. Trzeba było najpierw uświadomić sobie znaczenie samej nazwy „Bóg“, używanej przez Pismo św. w ogólności. Teraz Ireneusz przeprowadza dowody w szczególności, i to zaczerpnięte z nauki apostoelskiej, na potwierdzenie swej dotąd wyłożonej nauki o Bogu.

Trzeba tu dobrze zrozumieć, co Ireneusz pojmuje przez naukę apostoelską. Nie jest to w pełnym znaczeniu, że tak powiemy, samo objawienie, jakie dał Pan Jezus apostołom, ale raczej to, co apostołowie sami od siebie powiedzieli, jak oni sami pojmowali naukę Chrystusową, jak oni sami zapatrywali się na Stary i Nowy Testament. Nie chodzi więc tu o treść nauki Chrystusa, ale o własne zapatrywanie apostołów.

Zdaniem Ireneusza, apostołowie, pouczeni oczywiście przez swego Boskiego Mistrza, również przyjmowali jednego Boga, właśnie tego, który jest Stworzycielem całego świata, a dalej szczególnie uczyli to, co Ireneusz specjalnie podkreśla, że Bóg Starego Testamentu jest identyczny z Bogiem Nowego Testamentu. W każdym razie apostołowie nic nie głosili z gnostycyzmu.

Ireneusz przeprowadza swój temat, przedstawiając najpierw ewangelistów, a potem, na podstawie Dziejów Apostolskich, także innych apostołów i uczni Chrystusowych.

Rozpoczyna więc od Mateusza. Trudno, by tutaj powtórzyć wszystkie argumenty w szczegółach, jakie przytacza Ireneusz, tem bardziej, że takie szczegółowe zestawienie mało co wnosi nowego światła do naszej kwestji. Główną myśl Ireneusza stanowi to, że Mateusz powołuje się często na proroctwa Starego Testamentu, wykazując przytem, że spełniły się one w Nowym Testamencie. To więc jest najlepszy dowód na jedność Boga Starego Testamentu z Bogiem Nowego, a ponieważ Bóg Starego Testamentu jest Stworzycielem świata, więc on też jest tym, który w Nowym Testamencie urzeczywistnił to, co w Starym był zapowiedział. Obok tego raz po raz udawadnia, że Jezus Chrystus, zapowiedziany przez proroków, jest Synem Boga. Gdyby apostołowie byli wiedzieli, że Bogiem Starego Testamentu jest gnostycki Demiurg, który przemawiał przez proroków, nie byłiby, poznawszy teraz za pośrednictwem Zbawiciela innego wyższego Boga, tak bardzo podkreślali właśnie tego Demiurga, a raczej musieliby, w myśl nauki gnostyków, uczyć Bythosa, a na

boku zostawić Demiurga. Ale ponieważ tego nie czynili, Demiurg nie jest więc niczem innym, jak właśnie Bogiem Nowego Testamentu ²¹⁸).

W tym samym kierunku idzie argumentacja Ireneusza na podstawie ewangelji Łukasza, którego nazywa towarzyszem i uczniem apostołów ²¹⁹), oraz Marka, „tłumacza i towarzysza Piotra“ ²²⁰).

Kiedy Ireneusz mówi o Janie, wskazuje na cel, jaki przyświecał ewangelicie przy napisaniu ewangelji. Głoszeniem swej ewangelji Jan chciał usunąć błąd, jaki zasiał między ludźmi Cerynt, a poprzednio jeszcze t. zw. nikolaici, którzy są odłamem błędnie nazwanej gnozy. Tych właśnie Jan chciał przekonać, „że jest jeden Bóg, który wszystko stworzył przez swoje Słowo, a nie, jak oni uczą, że jeden jest twórcą świata, a drugi Ojcem Pana, że jeden jest synem twórcy, a inny wyższym Jezusem, który pozostał niecierpięliwy i zstąpił na Jezusa, syna twórcy, i znów wznosił się do swojej Pleromy. Uczą oni, że Początkiem jest Jednorodzony (Nous), a Słowem jest Syn Jednorodzonego (Logos); że tutejszego świata nie uczynił pierwszy Bóg, ale siła stojąca bardzo daleko pod nim i wykluczona z wszelkiej łączności z istotami niewidzialnymi i nienazwalnymi. Wszystkie takie rzeczy chciał uceń Pański usunąć, a jako regułę prawdy postawić w Kościele to, że jest jeden Bóg wszechmogący, który przez słowo swoje uczynił wszystko, rzeczy widzialne i niewidzialne“ ²²¹).

Ewangelja Jana służy Ireneuszowi do tego, żeby udowodnić, jaka była nauka Jana. Tenże jasno uczy, że absolutnie wszystko stworzył Bóg przez swoje Słowo, że Słowo, zstępując na ziemię, przyszło do swej własności, a nie do własności Demiurga; że wszystko stało się przez Słowo, a nie przez Achamothę albo Demiurga na podobieństwo rzeczy wyższych; że Słowo stało się ciałem prawdziwym i cierpięliwym, a nie, że górny Zbawiciel zstąpił dopiero w czasie chrztu na Jezusa, który miał ciało mi-

²¹⁸) III, 9, 1 — 3.

²¹⁹) II, 10, 1: „Lucas autem sectator et discipulus apostolorum“. O ewangelji Łukasza: III, 10, 1 — 5.

²²⁰) III, 10, 6: „Marcus interpres et sectator Petri“. O ewangelji Marka: III, 10, 6.

²²¹) III, 11, 1.

sternie sporządzone i cierpiał pozornie; że Jezusa zapowiedział Jan Chrzciciel, największy prorok Starego Testamentu. Tenże sam Bóg Ojciec Starego Testamentu daje świadectwo Synowi, Chrystusowi, a tenże znowu opowiada o swym Ojcu²²²). „Ojca niewidzialnego a jednak istniejącego opowiedział Syn, który jest w jego łonie, dlatego poznają go wszyscy, którym Syn to objawił, a znowuż Ojciec daje przez swego Syna poznanie tegoż Syna tym, którzy go miłują“²²³).

Streszczając naukę ewangelistów, Ireneusz powiada tak: „Głównymi naukami ewangelji są więc te, że jest jeden Bóg, Stworzyciel całego wszechświata, który przez proroków jest ogłaszany, a przez Mojżesza dał przykazania, że on jest Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa, i że nad nim niema innego Boga, ani innego Ojca“²²⁴).

Wskutek tego, że jedni gnostycy obcinali ewangelję, drudzy przyjmowali tylko jedną, Ireneusz, choć jest pewny, że i na podstawie tak zachowanych i uznanych przez nich części ewangelji może ich przekonać o prawdziwej nauce kościelnej²²⁵), w dalszym ciągu przytacza pewne argumenty, które przemawiają za czterema postaciami jednej ewangelji, które stanowią jakoby cztery kolumny jednego Kościoła, z których wszędy wieje Duch nieśmiertelności i ożywczy dla ludzi²²⁶).

Przedstawivszy naukę czterech ewangelistów, Ireneusz na podstawie Dziejów Apostolskich wykazuje naukę reszty apostołów i uczniów Pańskich, szczególnie Piotra²²⁷), Filipa²²⁸), Pawła²²⁹), Szczepana²³⁰), a wkońcu omawia dekret soboru jerozolimskiego²³¹).

Argumentacja Ireneusza polega zawsze na tem samym. Udowadnia, jak to sami apostołowie skonstatowali, iż zapowiedzi proroków wypełniły się w Nowym Testamencie, a tem samym

²²²) III, 11, 2—6.

²²³) III, 11, 6.

²²⁴) III, 11, 7.

²²⁵) Ibid.

²²⁶) III, 11, 8—9.

²²⁷) III, 12, 1—7.

²²⁸) III, 12, 8.

²²⁹) III, 12, 9.

²³⁰) III, 12, 10.

²³¹) III, 14—15.

identyfikowali Boga Starego Testamentu z Bogiem Nowego Testamentu, przyczem absolutnie nie posługiwali się metodą akomodacyjną. Z okazji nawrócenia się Korneljusza powiada Ireneusz, że „Piotr jasno daje do zrozumienia, iż Bóg, którego Korneljusz przedtem czcił, o którym był się dowiedział przez zakon i proroków, dla którego dawał też jałmużnę, w rzeczywistości jest Bogiem. Brak mu było tylko wiadomości o Synu“²³²). Nieco dalej: „Apostołowie więc głosili tym, którzy już byli pouczeni o Bogu, Syna Bożego, którego ludzie jeszcze nie znali, ani przyjscia jego. Innego zaś Boga nie wprowadzali. Gdyby Piotr coś podobnego wiedział, śmiałoby poganom głosił, że inny jest Bóg żydów, a inny Bóg chrześcijan; poganie zaś, przestraszeni widzeniem anioła, byłiby jego słowom uwierzyli. Ze słów zaś Piotra jasno wynika, że pozwolił nietylko zatrzymać poprzednio nabytą wiadomość o Bogu, ale że nadto świadczył im, że Jezus Chrystus jest Synem Boga“²³³).

W dalszym ciągu Ireneusz zatrzymuje się dłużej przy twierdzeniu gnostyków, jakoby tylko sam Paweł znał prawdę. Wykazuje, że jak Paweł tak i inni apostołowie głosili tę samą naukę²³⁴). Zresztą i Łukasz, jako stały towarzysz Pawła, również nic nie wie o rzekomych tajemnicach, poznanych tylko przez Pawła²³⁵).

Kończąc wykład nauki apostołowskiej o Bogu, Ireneusz powiada: „Wystarczająco już udowodniliśmy, że wszyscy głosiciele prawdy i apostołowie wolności nie nazywali nikogo innego Bogiem ani Panem, jak tylko jedynie prawdziwego Boga Ojca i jego Słowo, które ma władzę nad wszystkim. Tem samym udowodniliśmy niezbitcie, że oni wszyscy wyznawają Panem Bogiem tego, który stworzył niebo i ziemię, który przemawiał do Mojżesza, który dał mu Prawo i który powołał ojców. Myśl apostołów i ich uczniów o Bogu okazała się więc jasną z ich własnych słów“²³⁶).

—:—

²³²) III, 12, 7: "Ἐλεγε δὲ αὐτῷ ἢ τοῦ υἱοῦ γινῶσις, a w tekście łacińskim: „Deerat autem ei agnitio“, z opuszczeniem słówka *υἱοῦ*.

²³³) Ibid. (Dziej. Ap., 10, 1 nn).

²³⁴) III, 13, 1—3.

²³⁵) III, 14, 1—15, 2.

²³⁶) III, 15, 3.

Tak samo, jak na podstawie nauki apostoelskiej Ireneusz udowodnił, że istnieje jeden Bóg, w dalszym ciągu wykazuje²³⁷⁾, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym. Z chrystologii pragniemy nadmienić tylko to, że Ireneusz odrzuca wszelką naukę gnostyków, „jakoby Jezus był tylko nauczycielem Chrystusa, jakoby na Jezusa zstąpił górny Chrystus pod postacią gołębicy, i jakoby, ogłosiwszy niewysłowionego Ojca, wszedł potem niespostrzeżenie i niewidzialnie do Pleromy...; Synem ma być Jezus, Ojcem zaś Chrystus, a Chrystusa Ojcem Bóg“²³⁸⁾.

Błędnym tym naukom przeciwstawia się Ireneusz, mówiąc: „Trzeba więc będzie przytoczyć całą naukę apostołów, odnoszącą się do Pana naszego Jezusa Chrystusa, i wykazać nie tylko to, że oni nic podobnego jak tamci nie uczyli, ale że nawet Duch Święty napiętnował tych, którzyby ośmielili się głosić taką naukę, jako owładniętych przez szatana, w tym celu, by odbierali innym wiarę i pozbawiali ich żywota“²³⁹⁾.

Ireneusz daje więc dowody, że już w Starym Testamencie Mesjasz zapowiedziany był jako Syn Boży, i że właśnie w Nowym te proroctwa się spełniły, jak o tem świadczą ewangelicści²⁴⁰⁾ i Paweł²⁴¹⁾, a również i to, że na Jezusa przy chrzcie nie zstąpił kto inny, ale sam Duch Święty²⁴²⁾.

—:—

Warto też przedstawić tu to, co Ireneusz, wprowadzie nawiasem, uczy o działalności Ducha Św. W dzień Zielonych Świątek „Duch Św. połączył w jedno dalekie pokolenia i Bogu ofiarował pierwociny wszystkich narodów. Dlatego też i Pan przyobiecał przysłać Pocieszyciela (Jan 16, 7), który nas miał przystosować do Boga. Jak z suchej pszenicy nie robi się ciasto, ani chleb bez wilgoci, tak i my, będąc liczni, nie mogliśmy stać się jedno w Chrystusie Jezusie bez wody z nieba. I sucha ziemia, jeśli nie jest zroszona, nie wydaje owocu, tak i my, będąc pierwotnie suchym drzewem, nie wydalibyśmy nigdy życia bez „łaskawego deszczu“ (Ps. 67, 10) z góry. Ciała nasze doszły do jedności

²³⁷⁾ III, 16 — 22.

²³⁸⁾ III, 16, 1.

²³⁹⁾ Ibid.

²⁴⁰⁾ III, 16, 2 — 8.

²⁴¹⁾ III, 16, 9.

²⁴²⁾ III, 17.

przez oną kąpiel, która przynosi nieskazitelność, dusze zaś przez Ducha. Jedno i drugie jest potrzebne, bo pomagają do życia Bożego“²⁴³). „Dlatego potrzebna nam jest ta rosa Boża, abyśmy nie zgorzeli, ani nie stali się bezowocnymi... Poleciał Pan Duchowi Świętemu swego człowieka, który wpadł między zbóje, nad którym się zlitował, którego obwiązał rany, a dał potem dwa denary, abyśmy, otrzymując przez Ducha obraz i napis Ojca i Syna, przynieśli owoc z powierzonego nam denara, zapisując zyski Panu“²⁴⁴).

—:—

Boga Stworzyciela mogą poznać nawet poganie i to na podstawie opatrności Bożej. Bóg bowiem wszystkim rządzi i wszystko kieruje. „To zaś, co jest rządzone i kierowane, musi koniecznie poznać swego kierownika, o ile nie jest bezrozumne, ani próżne, ale czuje nad sobą opatrność Bożą. Dlatego też niektórzy poganie, którzy mniej służyli rozkoszom i namiętnościom i nie tak bardzo dali się ponieść bałwochwalczym zabobonom, właśnie tą opatrnością powodowani, lubo słabo, jednakże do tego się skłonili, że nazwali twórcy tego wszechświata Ojcem, mającym nad wszystkim pieczę i rządzącym tym naszym światem“²⁴⁵).

Ireneusz omawia też pewien motyw, który, razem z innymi, spowodował gnostyków do odróżniania dwóch Bogów. Zdaniem heretyków, „niegodną jest rzeczą, by Bóg karał i sądził“. I dlatego uważali, że znaleźli Boga dobrego bez złości. Uczyli, że „jeden sądzi, a drugi zbawia“²⁴⁶). Jeden byłby więc tylko sprawiedliwy, a drugi dobry.

Ale Ireneusz chce wykazać, że tym sposobem pozbawili jednego i drugiego rozumu i sprawiedliwości. Nie może być mowy o sprawiedliwości i mądrości, jeśli dobry Bóg nie będzie karał według tego, jak który zasługuje, a znowu, jeśli sprawiedliwy, nie będzie umiał przebaczyć²⁴⁷).

Jeśli Marcjon właśnie uczy, że jest dwóch Bogów, to on tem samem niszczy wogóle istotę bóstwa. Bóg musi być i spra-

²⁴³) III, 17, 2.

²⁴⁴) III, 17, 3.

²⁴⁵) III, 25, 1.

¹⁴⁶) III, 25, 2.

²⁴⁷) III, 25, 3.

wiedliwy i zarazem dobry. Jeśli tylko sprawiedliwy, brak mu przymiotu, ściśle złączonego z pojęciem Boga; a jeśli tylko dobry, to brak mu drugiego przymiotu, również nieodłącznie związanego z istotą bóstwa²⁴⁸).

Również i innej cechy brak mu będzie, mianowicie mądrości, jeśli ma być tylko dobrym i mądrym, a nie zarazem sprawiedliwym. „Jeśli jest mądrym, to musi też rozstrzygać, a kto rozstrzyga, posiada władzę sędziowską. Władza zaś sędziowska, aby dobrze sądzić, musi opierać się o sprawiedliwość. Sprawiedliwość zaś domaga się wyroku, a wyrok, jeśli ma być sprawiedliwy, wpływa z mądrości“.

Co do mądrości Bożej, musi ona przewyższać wszelką mądrość, ziemską i anielską, bo Bóg jest Panem, sędzią sprawiedliwym i władcą nad wszystkim. Ale „jest również i dobry i miłosierny i cierpliwy i zbawia, który na to zasługuje. Jego dobroć jest sprawiedliwa, a jego mądrość nieograniczona: ratuje tych, których ratować musi, a sądzi tych, którzy na sąd zasługują. Dlatego też jego sprawiedliwość nie może wydawać się okrutną, bo wyprzedza ją stale dobroć“²⁴⁹).

Pod tym względem już Platon pokazuje się pobożniejszym, gdyż przedstawia Boga jako dobrego a zarazem sprawiedliwego²⁵⁰).

Tak więc Ireneusz wykazał, że nauka apostołska potwierdza tylko to, co uczy tradycja, a czego zdrowy rozum się domaga. Apostołowie, napełnieni Duchem Bożym, głoszą zawsze jednego Boga, mianowicie Boga Stworzyciela, którego można i rozumem poznać; świadczą o tem, że Bóg Starego Testamentu jest Bogiem i Nowego, że Jezus jest wcielonym Synem Bożym.

4. „Słowa Pańskie“.

Tak więc w trzeciej książce Ireneusz przedstawił w głównych zarysach naukę apostołską co do Boga i Jezusa, jako Słowa Bożego, i krótko wspomniał o Duchu Św. W czwartej książce, jak sam się wyraża, „pragnie, co dotąd powiedział, po-

²⁴⁸) Ibid.

²⁴⁹) Ibid.

²⁵⁰) III, 25, 5. (Platon, *Nomoi*, IV, 7 i *Tim.*, VI),

twierdzić słowami Pana“²⁵¹). Nietylko apostołowie, „ale tembardziej Pan kazał nam nie innego wyznawać Ojcem, jak tego, który jest w niebiesiech, który jest jedynym Bogiem i jedynym Ojcem“²⁵²). — „Komuby zaś nie było wiadomem, że Pan nie byłby uczył swych uczniów znać jednego Boga i tego samego nazywać Ojcem, gdyby był znał wielu ojców i bogów? Ale raczej doskonale odróżniał tych, którzy tylko w słowie są bogami, od tego, który jest prawdziwym Bogiem, aby czasem błędnie nie zrozumieli jego nauki, ani też nie pomieszali jedno z drugim. Jeśliby bowiem kazał nam nazywać tylko jednego Panem i Bogiem, ale natomiast sam czasami wyznawał innych ojcami i bogami w tym samym sensie, wtedyby zdawał się czego innego uczyć uczniów, a co innego sam czynić. To zaś nie jest znakiem dobrego nauczyciela, ale zwodziciela i zazdrośnika. I apostołowie wtedy według gnostyków przekraczalbysy przykazania, ucząc, że Demiurg jest Bogiem i Panem i Ojcem, jak to wykazaliśmy, jeśliby on nie miał być jedynym Bogiem i Ojcem; Jezus zaś musiałby być sprawcą i przyczyną ich przestępstwa, ponieważ nakazał im nazywać tylko jednego Ojcem, i ponieważ nałożył nań obowiązek uznać Demiurga za swego Ojca, jak to już udowodniono“²⁵³).

W wyżej przytoczonych słowach Ireneusza wyrażona jest potrzeba przedstawienia nauki samego Pana. Gnostycy bowiem albo mówili, że Pan Jezus wcale nie uczył Demiurga, albo to, że tylko czasami wyznawał go przed apostołami, ale też czasami sam nauczał niewysłowionego Ojca t. j. Bythosa. Nato Ireneusz chce wykazać, że Pan nauczał zawsze tylko Ojca, który jest w niebiesiech“, a więc Demiurga, i że poza nim nikogo innego Ojcem nie nazywał²⁵⁴). Ireneusz przez „słowa Pańskie“ rozumie nietylko słowa samego Pana Jezusa, wyrzeczone przez niego osobiście, ale również słowa patriarchów i proroków. Pan Jezus więc przemawiał tak dobrze w Starym Testamencie, jak i w Nowym, tam jako Słowo Boże, tu jako wcielone Słowo Boże²⁵⁵).

²⁵¹) IV, Przedmowa, 1.

²⁵²) IV, 1, 1.

²⁵³) IV, 1, 2.

²⁵⁴) IV, 1, 3.

²⁵⁵) Por. IV. 10, 1.

Będzie tu chodziło głównie o dwie kwestje, mianowicie o Boga Stworzyciela i o jedność obu Testamentów.

a) Chrystus i Stary Testament głoszą tego samego Boga Stworzyciela.

Ireneuszowi zależy najpierw na stwierdzeniu faktu, że Pan Jezus, czy to w Starym Testamencie, czy w Nowym głosi zawsze tego samego Boga Stworzyciela. Tak więc cytuje miejsca z Deuteronomium²⁵⁶), gdzie mowa jest o Stworzycielu nieba i ziemi, zestawia je z miejscami psalmów²⁵⁷), Izajasza²⁵⁸) i z Nowego Testamentu²⁵⁹), gdzie również mowa o Stworzycielu, i pyta: „Któregoż to Ojca mamy rozumieć, wy przewrotni sofiści Pandory? Czy może Bythosa, którego oni sami sobie utworzyli, czy może ich matkę, albo może Jednorodzonego (Nou-sa)? Albo Boga marcjonańskiego, albo którego inni sobie wymyślili... Zali nie, co jest prawdą, Stworzyciela nieba i ziemi? Jego to prorocy głosili, jego to wyznaje Chrystus swoim Ojcem, jego też to i Prawo ogłasza“²⁶⁰).

Ireneusz konstatuje i drugi fakt mianowicie, że sam Chrystus broni Boga Starego Testamentu i powołuje się na jego Prawo. Kiedy wypędzał kupczących z świątyni, mówił: „Dom mój domem modlitwy zwan będzie, — wy zaś czynicie z niego jaskinię zbójców“ (Mat., 31, 13). Nato pyta się Ireneusz: „Cóż za powód miał tak czynić i mówić i domu swego bronić, jeśli innego Boga ogłaszał? Chyba tylko dlatego, aby wykazać, że są oni przestępcami Prawa ojcowskiego. Bo przecież nie ganił domu, ani nie uwłaczał Prawu, które przyszedł wypełniać, ale wytykał błąd tym, którzy niedobrze używali domu, i tym, którzy przekraczali Prawo“²⁶¹). W ten sam sposób Ireneusz przeprowadza swój dowód jeszcze na innych przykładach²⁶²).

Tymczasem gnostycy stawiają trudność. Mówią tak: „Jeśli

²⁵⁶) Deut., 32, 1; 6, 4.

²⁵⁷) Ps., 7, 11; 123, 8.

²⁵⁸) Iz., 1, 2; 42, 5; 5, 12; 46, 1.

²⁵⁹) Mt., 11, 25; 5, 34—35. Łk., 16, 31; 16, 19. Jan 5, 46—47.

²⁶⁰) IV, 2, 2.

²⁶¹) IV, 2, 6.

²⁶²) IV, 2, 7.

niebo jest tronem Boga, a ziemia jego podnóżkiem, i jeśli jest napisane, że niebo i ziemia przemina, to też razem z nimi musi i Bóg przeminać, który na nich siedzi; a więc nie jest on Bogiem najwyższym²⁶³). Ireneusz między innymi zwraca ich uwagę na to, że nie mają pojęcia o Bogu, jeśli sądzą, że Bóg na wzór ludzi siedzi i jest objęty, a nie obejmuje sam²⁶⁴).

Stawiają gnostycy i drugą trudność. Jerozolima nie powinna była zginąć, gdyby była „miastem wielkiego króla“ (Mat., 5, 35 z Ps., 47, 3). Ireneusz i na tę trudność odpowiada. Używa pewnego przykładu z przyrody. Żdźbło lub latorośle winne są poto, aby wydały owoc. Skoro owoc dojrzał i został zebrany, wówczas żdźbło i latorośle stały się niepotrzebne i mogą być słusznie wycięte. Tak też Jerozolima nosiła jarzmo niewolnictwa, aż człowiek w niem się przyzwyczaił Boga słuchać. A wtedy człowiek stał się wolny. Owocem Jerozolimy to Chrystus według ciała i apostołowie²⁶⁵).

U Boga bowiem dzieje się wszystko planowo. Miarą samego Boga jest Syn. „I słusność ma ten, który mówi, że nawet niezmierny Ojciec jest zmierzony w Synu; miarą bowiem Ojca jest Syn, bo go ogarnia“²⁶⁶). A co do Jerozolimy, to dla niej Bóg wymierzył pewien czas, aż dopóki nie przyniosła owocu. Tak zresztą i dla całego świata wyznaczony jest przez Boga planowo pewien czas aż do sądu ostatecznego²⁶⁷).

Skonstatowawszy fakty dwa, że Chrystus uznaje tylko jednego i tego samego Boga Stworzyciela, co Stary Testament, Ireneusz zastanawia się nad możliwością poznania przez ludzi Boga i Syna w Starym Testamencie. Wiadomo, że gnostycy w związku z oddzieleniem Nowego i Starego Testamentu uczyli, że prawdziwego Boga przed przyjściem Jezusa nikt z ludzi nie znał, bo Bóg, ogłaszany przez proroków, rzekomo nie jest Ojcem Chrystusa. Powołują się na pewne miejsca z Pi-

²⁶³) IV, 3, 1.

²⁶⁴) Ibid.: „Nec enim sciunt quid sit Deus, sed putant eum more hominis sedere et contineri, non autem continere“.

²⁶⁵) IV, 4, 1.

²⁶⁶) IV, 4, 2: „Omnia enim mensura et ordine Deus facit, et nihil non mensum apud eum, quoniam nec incompositum. Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris, Filius, quoniam et capit eum“.

²⁶⁷) IV, 4, 3.

sma św., które zresztą, jak zauważa Ireneusz, sfałszowali, mianowicie, cytują je tak: „Nikt nie poznał (zamiast: znał) Ojca, jak tylko Syn, a Syna tylko Ojciec, i komuby Syn zechciał go objawić“²⁶⁸).

W odpowiedzi Ireneusz zwraca uwagę na niewłaściwość postawienia kwestji w tej formie. Chociażby, powiada, Chrystus dopiero wziął początek od swego narodzenia ludzkiego, a Ojciec zatroszczył się ludźmi dopiero od czasów Tyberjusza, to i wtedy to nie upoważniałoby gnostyków do szukania zaraz innego Boga w Nowym Testamencie, ale trzebaby, trzymając się wiary, która głosi jednego Boga, szukać gdzieindziej przyczyny takiej beztroski i niedbalstwa Boga²⁶⁹).

Następnie Ireneusz tłumaczy, jak to się dzieje, że tylko Ojciec zna Syna; i tylko Syn zna Ojca i ci, którym Syn to objawia. „Ojca, dla nas niewidzialnego i nieokreślonego, poznaje jego własne Słowo, i chociaż jest niewypowiedzialny, ono nam o nim opowiada. Naodwrot zaś swoje Słowo poznaje tylko sam Ojciec... I dlatego Syn daje poznanie o Ojcu przez swoje objawienie. Poznaniem bowiem Ojca jest objawienie Syna, wszystko bowiem przez Syna jest objawione“²⁷⁰). — „Ojciec objawił Syna, aby przez niego sam był objawiony wszystkim“²⁷¹). — „Wszystkim objawił się Ojciec, czyniąc wszystkim swoje Słowo widzialnem; a znowuż Słowo pouczało wszystkich o Ojcu i Synu, ponieważ przez wszystkich było widziane“²⁷²).

Kwestją pozostaje, kiedy i jak Syn ogłaszał Ojca. Najpierw „przez samo stworzenie Słowo objawia Ojca Stworzycielem, a przez świat Pana Stworzycielem świata, a przez twory twórcę artystą“²⁷³). Potem „przez Prawo i proroków Słowo ogłasza siebie i Ojca“²⁷⁴). A później jeszcze „przez samo Słowo, które stało się widzialne i dotykalne, był Ojciec wszystkim po-

²⁶⁸) IV, 6, 1 (Mt., 11, 27; Łk., 10, 22).

²⁶⁹) IV, 6, 2.

²⁷⁰) IV, 6, 3: „Agnitio enim Patris est Filii manifestatio“.

²⁷¹) IV, 6, 5.

²⁷²) Ibid.: „Omnibus igitur revelavit se Pater, omnibus Verbum suum visibile faciens; et rursus Verbum omnibus ostendebat Patrem et Filium, quum ab omnibus videretur“.

²⁷³) IV, 6, 6.

²⁷⁴) Ibid.

kazany²⁷⁵), bo jeśli ono było Synem, to tem samem ogłoszony został Ojciec, który go zrodził. „W Synu widzieli wszyscy Ojca: co niewidzialne w Synu, to Ojciec; a co widzialne Ojca, to Syn²⁷⁶). Wprawdzie wszyscy widzieli Ojca i Syna, ale nie wszyscy uwierzyli. „Tak działa Syn od początku do końca dla Ojca, i bez niego nikt nie może poznać Boga²⁷⁷). — „Wyrażenie „zechce objawić“ nie odnosi się tylko do przyszłości, jakoby Słowo objawiało Ojca z chwilą narodzenia się z Marji, ale rozciąga się ogólnie na cały czas. Od samego początku bowiem Syn, będąc obecny ze swoim stworzeniem, objawia Ojca wszystkim, którym chce, i kiedy chce, i jak Ojciec chce, i dlatego jest we wszystkim i przez wszystko jeden Bóg Ojciec, jedno Słowo Syn i jeden Duch²⁷⁸).

Ireneusz objaśnia dalej na przykładach, że Ojciec i Syn zawsze w rzeczywistości byli poznani. „Przez Słowo poznał Abraham Ojca, który stworzył niebo i ziemię, i tegoż uznał Bogiem²⁷⁹). Poznał też, że kiedyś Syn Boży ma się zjawić w postaci widzialnej. Symeon, piastujący Jezusa w swych ramionach, dziękował Bogu Ojcu, a zarazem witał Syna wcielonego. Tak samo Marja, tak samo pasterze, wogóle wszyscy wierzący znali tak Ojca, jak i Syna²⁸⁰).

A poznali Ojca i Syna przez Słowo, jak wogóle Ojciec czyni wszystko przez swoje Słowo. „Nie potrzebował Ojciec ani aniołów, by uczynić świat i ukształtować człowieka, dla którego też świat się stał; ani też nie potrzebował sług, by dokonać wszystkiego, co miał w planie względem ludzi, boć miał do dyspozycji służbę bogatą i niewysłowioną. Służy mu bowiem do wszystkiego własne jego potomstwo i własne jego ukształtowanie, t. j. Syn i Duch Święty, Słowo i Mądrość, którym służą i poddani są wszyscy aniołowie²⁸¹).

²⁷⁵) Ibid.

²⁷⁶) Ibid.: „Omnes viderunt in Filio Patrem: invisibile etenim Filii Pater; visibile autem Patris Filius“.

²⁷⁷) IV, 6, 7.

²⁷⁸) Ibid.

²⁷⁹) IV, 7, 1.

²⁸⁰) IV, 7, 1—4.

²⁸¹) IV, 7, 4: „Sed habente copiosum et inenarrabile ministerium. Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus sanctus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli“.

Tak więc Ireneusz udowodnił z jednej strony fakt, że Pan Jezus w Nowym i Starym Testamencie zawsze głosił i bronił Boga Stworzyciela t. j. Demiurga, a z drugiej strony starał się udowodnić, że Bóg Ojciec, rzekomo według gnostyków nieznanym w Starym Testamencie, a głoszony dopiero w Nowym przez Chrystusa, de facto od początku był znany ludziom, co umożliwiało Słowo Boże, które, będąc zawsze z Ojcem, ogłaszało rozmaitemi sposobami swego Ojca, nawet w Starym Testamencie²⁸²).

b) Jedność obu Testamentów.

Podczas gdy dotąd chodziło o kwestję, czy Pan Jezus uznawał Demiurga, tutaj chodzi o to, jak wogóle pojednać oba Testamenty, co zajmie większą część argumentacji Ireneusza na podstawie słów Pańskich.

Wielu gnostyków²⁸³), a zwłaszcza Marcjon dzielili nieprzebytą przepaścią Nowy Testament od Starego w tym celu, aby wykazać, że Bóg Nowego Testamentu jest innym od Boga Starego. To naprowadza Ireneusza, żeby wogóle wykazać, że oba te Testamenty mają jednego sprawcę i jeden cel. Autor przytacza rozmaite dowody.

Sam Pan Jezus uczy jedność obu Testamentów.

Ireneusz wyszukuje pewne słowa Pańskie, któremi pragnie udowodnić jedność obu Testamentów. Przypowieść o ojcu rodziny, który wydobywa ze skarbca nowe i stare rzeczy (Mat. 13, 52), tłumaczy Ireneusz w ten sposób, że „ojcem rodziny jest Pan, który rządzi całym domem ojcowskim“. Nowe i stare rzeczy oznaczają Nowy i Stary Testament. „Niewolnikom jeszcze niewyćwiczonym daje odpowiednie prawo, wolnym zaś i wiarą usprawiedliwionym daje odpowiednie przepisy, a synom uprzy-

²⁸²) Grzegorz XVI, potępiając indyferentyzm Lamennais'a († 1854) w encyklice „Mirari vos arbitramur“ z dnia 15. sierpnia 1832 podkreśla, że Boga bez Boga poznać nie można, przyczem przytacza wyraźnie myśl Ireneusza. „Meminerint Deum esse sapientiae duces emendatoresque sapientium (por. Mądr., 7, 15) ac fieri non posse, ut sine Deo Deum discamus, qui per Verbum docet homines scire Deum“. (Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum et definitionum, Fryburg w Br., wyd. 14 i 15. n. 1616).

²⁸³) IV, 8, 1. Por. III, 25, 3.

stępnia swoje dziedzictwo“. Staro i nowe rzeczy wydobyl jeden i ten sam ojciec rodziny, Słowo Boże, Pan nasz, Jezus Chrystus, który przemawiał do Abrahama i Mojżesza, a nam w Nowym Testamencie odzyskał wolność i rozmnożył łaskę, pochodzącą od niego ²⁸⁴).

Chrystus uczył jedność w obu Testamentach również słowami: „Tu jest ktoś większy niż świątynia (Mat. 12, 6)“. Według Ireneusza o „mniej“ lub „więcej“ nie mówi się w rzeczach sobie przeciwnych, nie mających wspólnego ze sobą związku i rozmaitej natury, ale w takich rzeczach, które są tej samej natury i mają związek, ale „różnią się mnóstwem i wielkością, jak na przykład: woda od wody, światło od światła i łaska od łaski“ ²⁸⁵).

W zastosowaniu, „wyższe jest prawodawstwo, dane ku wolności, od tego, które dane jest na niewolę“, pierwsze jest uniwersalne, drugie partykularne. Jak prawodawstwo jest większe, tak też jego sprawca musi być większy. Pan tedy jest większy od świątyni, bo więcej od Salomona i Jonasza daje ludziom, mianowicie swoją obecność i zmartwychwstanie ²⁸⁶).

Jednakże Bóg jest ten sam, który ludziom rozdziela coraz to większych łask, a największych jeszcze udzieli, kiedy będziemy „kosztować dóbr Bożych „twarzą w twarz“ (I. Kor., 13, 12). Myśmy teraz otrzymali więcej niż świątynia, niż Salomon, bo samo przyjście Syna Bożego, ale nie poznaliśmy innego Boga, jak tylko Sprawcę i Stworzyciela wszystkiego, który od samego początku jest nam oznajmiony; ani też innego Chrystusa, Syna Bożego, prócz tego, który przez proroków był zapowiedziany“ ²⁸⁷).

Jeden był sprawcą obu Testamentów: Bóg; jeden cel obu: dojrzewanie ludzi do doskonałości zbawienia; ale rozmaite są drogi, prowadzące człowieka do Boga. Jak już ludzkiemu królowi wolno obdarzyć swych poddanych coraz większymi darami, tak tem bardziej to samo prawo przysługuje Bogu. Ale wyszukiwać innego nowego Boga dla Nowego Testamentu, to nie jest

²⁸⁴) IV, 9, 1.

²⁸⁵) IV, 9, 2.

²⁸⁶) Ibid.

²⁸⁷) Ibid.

prawdziwym postępowaniem w oczach Ireneusza, bo trzeboby wtedy dla rozmaitych dróg znaleźć dla każdej z nich osobnego Boga²⁸⁸).

Proroctwa i oczekiwania Starego Testamentu wypełniły się w Nowym.

Przypominamy sobie, że według gnostyków, prorocy mieli być inspirowani przez rozmaite siły, a zatem, że ich proroctwa między sobą nie byłyby się zgadzały. Tymczasem Ireneusz wykazuje, że wszystkie pisma pochodzą z natchnienia jednego Boga, a proroctwa wszystkie odnoszą się do jednej osoby, do Jezusa Chrystusa²⁸⁹).

Różne miejsca są w Piśmie świętym, odnoszące się do Syna Bożego, ale Ireneusz tu specjalnie zatrzymuje się przy księgach mojżeszowych²⁹⁰). „Wszędzie w Pismach jest wsiany Syn Boży: Raz mówi z Abrahamem, raz do Noego, powierzając mu miarę, raz szuka Adama, raz sprowadza sąd na sodomitów, raz objawia się Jakóbowi, raz z krzaku przemawia do Mojżesza“²⁹¹). Mojżesz dokładnie przepowiada przyjście i śmierć Syna Bożego. Wszystkie te proroctwa Starego Testamentu spełniły się na Jezusie, który ogłasza Ojcem swoim tego, od którego wszystkie te proroctwa pochodzą. Jedność więc w przepowiedniach wskazuje na jedność ich sprawcy, a temsamem na jednolitość Testamentów.

Nietylko prorocy, ale i wielu sprawiedliwych czekało w Starym Testamencie na przyjście Pana, bo Bóg jest zawsze ten sam, który udziela w każdym czasie swego Ducha i darów, chociaż w nich jest pewien postęp. Pan Jezus sam zaświadcza, że „wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło widzieć, co wy widzicie, a nie widzieli i słyszeć, co wy słyszycie, a nie słyszeli“²⁹²).

²⁸⁸) IV, 9, 3. „Una enim salus et unus Deus; quae autem format hominem praecepta multa, et non pauci gradus, qui ducunt hominem ad Deum“ (Ibid.).

²⁸⁹) IV, 10, 1: „Quomodo igitur testabantur de eo Spiriturac, nisi ab uno et eodem essent Patre, praeinstructes homines de adventu Filii eius et praenuntiantes salutem, quae est ab eo?“.

²⁹⁰) IV, 10 (Deut., 16, 5—6; 32, 6; 28, 66).

²⁹¹) IV, 10, 1.

²⁹²) IV, 11, 1 (Mt., 13, 17).

Jeśli pragnęli, to musieli coś wiedzieć o tym, który miał przyjść, a dowiedzieć się mogli tylko od samego Boga. „Wszakże on raz mówił z swoim stworzeniem, raz dał Prawo, raz ganił, raz zachęcał, a wreszcie wybawił sługę i przyjął go za syna, to znowu w swoim czasie udzieli mu dziedzictwa nieśmiertelności, celem wydoskonalenia człowieka“²⁹³).

Ale Bóg pozostaje zawsze ten sam, tylko w człowieku zachodzi zmiana, bo ten się doskonali. I tu Ireneusz zagłębia się do metafizycznej przyczyny tego: Bóg jest niezmienny z istoty, a człowiek jako stworzenie jest zmienny. „Tem właśnie Bóg różni się od człowieka, że Bóg czyni, a człowiek jest uczyniony. Który czyni, jest zawsze ten sam; co zaś jest uczynione, musi mieć początek, środek, musi ność i rozmnażać się. Bóg udziela dobrodziejstw, człowiek zaś otrzymuje je. Bóg jest doskonały pod wszelkim względem, jest sobie równy i podobny, jest cały światłem, cały rozumem, cały substancją i źródłem wszelkich dóbr. Człowiek zaś postępuje naprzód i rośnie ku Bogu. Jak bowiem Bóg jest zawsze ten sam, tak człowiek, znaleziony w Bogu, ciągle postępuje naprzód do Boga. I nigdy Bóg nie przestaje obdarowywać człowieka, a człowiek nigdy nie przestaje otrzymywać od Boga dobrodziejstwa i bogacić się. Zbiornikiem dobroci i narzędziem wysławiania ze strony Boga jest człowiek, wdzięczny swemu Stworzycielowi; naczyniem zaś sprawiedliwego jego sądu jest człowiek niewdzięczny“²⁹⁴).

W Starym Testamencie sprawiedliwi tęsknili za Panem, w Nowym rzeczywistość Pan przyszedł, a ludzie go widzieli na własne oczy. „Jeśli więc ten sam przyszedł, — konkluduje Ireneusz — który jako Bóg przez proroków był zapowiedziany, Pan nasz Jezus Chrystus, a przyjście jego udzieliło pełniejszej łaski i większych darów tym, którzy go przyjęli, to jasną rzeczą, że i Ojciec jest ten sam, który przez proroków był opowiadany, i Syn przyniósł, przyszedłszy na świat, znajomość nie innego Ojca, ale tego samego, który od początku był ogłaszany, od którego przyniósł też wolność tym, którzy mu słusznie chętnem i całym sercem służą“²⁹⁵).

²⁹³) Ibid.

²⁹⁴) IV, 11, 2.

²⁹⁵) IV, 11, 4.

Pan Jezus nie odrzuca Prawa Starego Testamentu.

Ireneusz w dalszym ciągu udowadnia jednolitość obu Testamentów, a zarazem jedność ich sprawy w ten sposób, że wykazuje, iż Chrystus odrzucał nie Prawo mojżeszowe, ale tylko ludzkie tradycje faryzeuszów, sam zaś wypełnił i udoskonalił Prawo.

W Prawie i Ewangelji największym prawem jest miłość Boga i bliźniego. „Ponieważ w obu Testamentach przykazania doskonałości życia są te same, to też wskazują one na tego samego Boga. Osobliwe przykazania przystosował Bóg do osobliwych okoliczności; ale najważniejsze i najwyższe, bez których niema zbawienia, są w obu wypadkach te same“²⁹⁶).

Jeśli Chrystus młodzieńcowi, chcącemu odziedziczyć życie wieczne, nakazał najpierw zachować przykazania mojżeszowe²⁹⁷), wówczas to „nie innego Boga Ojca ogłaszał tym, którzy go naśladowali, ale tego, który od początku przez Prawo był ogłaszany, ani innego Syna, ani matki ani Enthymesisy eona, który popadł w cierpienie i błąd, ani Pleromy trzydziestu eonów“²⁹⁸).

Nowy Testament nie sprzeciwia się Staremu.

Wogóle Nowy Testament nie zawiera żadnych przeciwności względem Starego, ale większą doskonałość i wyzwolenie z niewolnictwa ku większej miłości. Już przed Prawem mojżeszowym wielu podobało się Bogu na podstawie prawa naturalnego. To ostatnie było potwierdzone przez Prawo mojżeszowe. Chrystus zaś „niczego z tego nie znosi, ani nie sprzeciwia się starym przepisom, jak to gadają marcjonici, ale uzupełnia i rozszerza je“²⁹⁹). Żąda bowiem nie tyle słów, ile uczynków, nie tylko wstrzymywać się od złych uczynków, ale nawet złych pożądlivości. „Chrystus dopełniał prawa i włożył swoją sprawiedliwość w nasze serca. To zaś byłoby przeciwne Prawu, gdyby był uczył swoich uczni czynić to, czego Prawo zakazuje. Co zaś nakazuje, mianowicie, by unikać nie tylko to, co było zakazane

²⁹⁶) IV, 12, 5.

²⁹⁷) Mat., 19, 17 nn.

²⁹⁸) IV, 12, 5.

²⁹⁹) IV, 13, 1.

przez Prawo, ale nawet i pożądlivości, nie było sprzeczne z Prawem“³⁰⁰).

Prawo miało zmusić człowieka do posłuszeństwa względem Boga, a kiedy człowiek już był się tego nauczył, wtedy można było znieść stan niewoli, aby ludzie odtąd dobrowolnie służyli Bogu. „Cześć zaś i posłuszeństwo względem Ojca rodziny miały pozostać te same dla niewolników i dzieci“³⁰¹).

c) Celowość przepisów Starego Testamentu.

W dalszym ciągu, by obronić Boga Starego Testamentu, który szczególnie marcjonitom wydawał się okrutny, Ireneusz wykazuje celowość planu bożego oraz przepisów Starego Testamentu.

Cokolwiek Bóg uczynił albo przepisał, zmierzało do wydoskonalenia człowieka i wychodziło na tegoż korzyść. Bóg sam nie potrzebował ani człowieka, ani tych przepisów, bo sam zawsze był wstawiany przez swoje Słowo, nawet przed wszelkim stworzeniem³⁰²). Chwała zaś człowieka domagała się wspólności z Bogiem, a przepisy Boże szły w tym kierunku, by człowieka coraz bardziej przykuć do Boga³⁰³).

Na początku Bóg nadał w Starym Testamencie tylko dekalog³⁰⁴). Ale później dla zatwardziałości żydów dodał rozmaite inne przepisy³⁰⁵), np. wszystkie przepisy, odnoszące się do liturgicznej służby Bożej. Obrzezanie i obowiązek składania rozmaitych ofiar nie były dane ze względu na siebie, ale z wyższego powodu, mianowicie, by uczyć ludzi wiary, czystości serca

³⁰⁰) Ibid.

³⁰¹) IV, 13, 2.

³⁰²) IV, 14, 1: „non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo“. — „Deus est enim dives, perfectus et sine indigentia“. (Ibid.).

³⁰³) Ibid.: „In quantum enim Deus nullius indigens, in tantum homo indiget Dei communione. Haec enim gloria hominis, perseverare ac permanere in Dei servitute“.

³⁰⁴) IV, 15, 1: „Nam Deus primo quidem per naturalia praecepta, quae ab initio infixa dedit hominibus, admonens eos, id est per Decalogum (quae si quis non fecerit, non habet salutem) nihil plus ab eis exquisivit“.

³⁰⁵) IV, 15, 2: „praecepta quaedam a Moyse posita eis propter duritiam illorum“.

i posłuszeństwa względem Boga. Jeśli Chrystus zniósł coś ze Starego Testamentu, to tylko niedoskonałość i zwykłe znaki, ale nie to, co było istotne, jak miłość Boga i posłuszeństwo względem niego. Ofiary Starego Testamentu zniesione zostały przez Chrystusa, bo Bóg ich nie potrzebował, a człowiek przez nie same nie mógł otrzymać prawdziwej sprawiedliwości; w ich miejsce przyszła prawdziwa ofiara Kościoła³⁰⁶).

W związku z tem, że ofiary i objaty Starego Testamentu były dane ludowi według wzorów, które Mojżeszowi Bóg objawił na górze, Ireneusz zastanawia się, jak one mogą być odbiciami rzeczy wyższych. Czuje bowiem autor tutaj słabą stronę gnostyków, którzy również rozwinęli z wielką pomysłowością teorię o wzorach i odbiciach, jak już wyżej mieliśmy okazję przekonać się. Wynajdywali oni zawsze coraz to nowe i wyższe wzory³⁰⁷).

Ponieważ Pismo święte mówi, że rzeczy ziemskie są obrazami rzeczy wyższych, przeto i Ireneusz przyjmuje to jako fakt. „Rzeczy ziemskie, które dotyczą nas, są naturalnie odbiciem rzeczy niebieskich i wywodzą się od tego samego Boga. Inaczej bowiem nie mógł odzwierciedlić rzeczy duchowych“³⁰⁸).

Tego jednak, skąd Bóg wziął te wzory, my wytłumaczyć nie możemy, bo Bóg jest niezbadany. „Powiedzcie mi miarę i oznajmijcie niezmierną liczbę łokci! Wytłumaczcie mi pełnię, szerokość, długość i wysokość, początek i koniec tych miar; tego żadne serce ludzkie nie zrozumie ani nie pojmie. Zaprawdę, wielkie bowiem są skarbcze niebieskie; niezmierny jest dla ser-

³⁰⁶) IV, 16, 1 — 18, 6. „Quoniam autem et circumcissionem non quasi consumatricem iustitiae, sed in signo eam dedit Deus, ut cognoscibile perseveret genus Abrahae, ex ipsa Scriptura discimus“ (IV, 16, 1). — „Et rursus quoniam non indiget Deus oblatione eorum, sed propter ipsum, qui offerat, hominem, manifeste Dominus docuit“ (IV, 17, 1). — „Ex quibus omnibus manifestum est, quia non sacrificia et holocaustomata quaerebat ab eis Deus, sed fidem et obedientiam et iustitiam propter illorum salutem“ (IV, 17, 4). — „Igitur ecclesiae oblatio, quam Dominus docuit offerri in universo mundo, purum sacrificium reputatum est apud Deum et acceptum est ei, non quod indigeat a nobis sacrificium, sed quoniam is qui offert, glorificatur ipse in eo quod offert, si acceptetur munus eius“ (IV, 18, 1).

³⁰⁷) IV, 19, 1: „Cogentur enim hi tales, quemadmodum saepenumero ostendimus, semper typos typorum et imagines imaginum adinvenire, et nunquam figere animum suum in uno et vero Deo“.

³⁰⁸) Ibid.

ca Bóg, i niepojęty dla ducha On, który obejmuje ziemię swoją dłonią. Któż przejrzy miarę jego prawicy? Któż zna jego palec? Kto rozumie jego rękę, która mierzy rzeczy niezmierzone, która mierzy swoją miarą miarę niebios i swoją dłonią obejmuje ziemię wraz z jej przepaściami, która w sobie trzyma szerokość i długość, głębokość na dole i wysokość u góry całego stworzenia, które widzimy, słyszymy i poznajemy, i tego, co jest niewidzialne? I dlatego nad wszelkim początkiem, nad wszelką władzą i mocą i nad wszelkiem imieniem, które się mianuje, nad wszystkim, co jest uczynione i stworzone, stoi Bóg. On jest który napełnia ziemię i przenika przepaści, On jest z każdym z nas. „Jestem Bogiem, który jest blisko, — tak mówi — a nie jestem Bogiem stojącym zdaleka. Jeśli się człowiek kryje w ukryciu, czyżbym ja go nie widział?“ Jego ręka obejmuje wszystko, ona też oświeca niebiosy, oświeca też i to, co jest pod niebem, ona bada nerki i serca, jest w ukryciu i w naszych tajemnicach, ona otwarcie nas karmi i utrzymuje“³⁰⁹).

Pod adresem gnostyków autor powiada: „Jeśli atoli człowiek nie może pojąć nawet pełności i wielkości jego ręki, jakże może wtedy w swoim sercu pojąć i zrozumieć tak wielkiego Boga? I jakoby już go zmierzili i przejrzeni i całkiem zbadali, układają sobie ponad nim inną Plenomę eonów i innego Ojca... Wszakże wiadomo, że nikt nie potrafi określić wielkości Boga ze stworzenia. Tak samo każdy, który ma godne Boga pojęcie, musi przyznać, że jego wielkość nie zna końca, ale że ona wszystko obejmuje, do nas sięga i przy nas jest“³¹⁰).

A zatem wszystkie przepisy Starego Testamentu, wykształcone i wykończone w Nowym Testamencie, a pochodzące według wzorów niezbadanego Ojca, — taka jest myśl Ireneusza — wykazują wielką celowość, a tem samem udowadniają jednoliłość obu Testamentów.

a) Prostoliniiny rozwój w poznaniu i oglądaniu Boga.

Kwestja, poruszona pod koniec przez Ireneusza, mianowicie wielkości Boga, naprowadza go do zastanowienia się nad

³⁰⁹) IV, 19, 2.

³¹⁰) IV, 19, 3.

zagadnieniem samego poznania i oglądania Boga. Chociaż pozory zdawałyby się przeciwnie przemawiać, zagadnienie to nie jest oderwane od ogólnego tematu, zmierzającego do udowodnienia jedności obu Testamentów. I tutaj autor chce udowodnić, że jakkolwiek w poznaniu Boga poprzez Stary Testament rozróżnić można rozmaite stopnie i fazy, to jednak w całości rozwój ten jest jednolity i prostoliniowy, co wskazuje na jedność Boga, a zarazem obu Testamentów.

Tezę autora możnaby streścić następująco: Jakkolwiek Bóg w swej wielkości i istocie jest niepoznawalny, może jednakże być poznany na podstawie swych dzieł i dobroci, a może być poznany szczególnie jako Demiurg t. j. Stworzyciel świata. De facto był też poznany, a nawet, zdaniem Ireneusza, oglądany w Starym Testamencie, a szczególnie w Nowym.

O wielkości Boga mówił autor już w poprzednim rozdziale. I zaraz na początku następnego konstatuje krótko jeszcze raz absolutną niepoznawalność Boga w swej wielkości. „Boga w jego wielkości nie możemy więc poznać; niemożliwą bowiem jest mierzyć Boga“. Atoli jeśli posłusznie Boga słuchamy, miłując Boga, możemy dojść do coraz doskonalszej znajomości Boga, a zwłaszcza poznać możemy, że to on właśnie wszystko bez wyjątku „sam przez siebie ustanowił, wybrał, upiękzył i obejmuje“³¹¹).

Szczegółowo zastanawia się autor nad stworzeniem człowieka, biorąc za punkt wyjścia, stosownie do swej zapowiedzi, słowa Pańskie, zapisane w Piśmie św. Stwierdza, że sam Bóg przez swoje Słowo stworzył człowieka; nie uczynili więc go ani aniołowie, którzy zresztą nie mogliby uczynić człowieka na obraz Boga, ani żadna moc, wielce odległa od najwyższego Ojca.

Ireneusz tutaj bliżej określa, przez kogo Bóg stworzył człowieka. Tamtych nie potrzebował, bo, jak biskup lyoński się wyraża, Bóg posiadał „własne swe ręce“³¹¹. — „Jest bowiem zawsze

³¹¹) IV, 20, 1: „Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum: impossibile est enim mensurari Patrem; secundum autem dilectionem eius (haec est enim, quae nos per Verbum eius perducit ad Deum) obedientes ei semper discimus, quoniam est tantus Deus, et ipse est qui per semetipsum constituit et elegit et adornavit et continet omnia; in omnibus autem et hunc mundum qui est secundum nos“.

przy nim Słowo i Mądrość, Syn i Duch, przez których i w których uczynił wszystko, całkiem według własnej woli. Do nich to powiedział: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze“ (Gen. 1, 26), bo sam z siebie wziął substancję stworzeń i ich idee oraz ich piękne kształtowanie³¹²).

Potem autor rozwodzi się o Mądrości, jednej z rąk bożych, bo o drugiej t. j. Słowie już był wykazał, że jest Synem Boga. Ireneusz przytacza wiele miejsc z Pisma św., odnoszących się do Mądrości, z których wynika, że Mądrość t. j. Duch zawsze była z Bogiem przed wszystkim stworzeniem i przy samym stworzeniu³¹³).

Kto więc kocha Boga, może poznać, jakkolwiek Bóg w swej istocie jest niezbadany, jednak to, że właśnie on sam przez Słowo i Ducha Św. stworzył człowieka i cały świat. Jest to jakoby pierwsza faza poznania Boga przez tych, którzy miłują Boga i słowom jego wierzą.

Ale zdaniem Ireneusza Bóg może być widziany, jeśli nie w swej wielkości i niezmiernej chwale, bo „Nikt nie zobaczy Boga, aby potem mógł żyć“³¹⁴), to w swej miłości i dobroci. Ciekawa to będzie teoria Ireneusza o oglądaniu Boga.

„Kiedyś był Bóg widziany w duchu proroczym, potem przez Syna, jakto przystoi dzieciom wybranym, wreszcie będzie widziany w królestwie niebieskim jako Ojciec³¹⁵). Duch bowiem przygotowuje człowieka w Synu Bożym, a Syn prowadzi do Ojca, a Ojciec darowuje mu nieskazitelność na życie wieczne, które udziela się każdemu dlatego, że Boga widzi. Albowiem ci, którzy oglądają światłość, są w światłości i biorą udział w jego blasku. Tak też i ci, którzy Boga widzą, są w Bogu i biorą

³¹²) Ibid.

³¹³) IV, 20, 3. Należy zwrócić uwagę, że Ireneusz słowa księgi Mądrości odnosi nie do Logosa, ale do Ducha Św. ?

³¹⁴) W związku z temi słowami *J. Pohle* (Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn, 1920, t. I, str. 44) pisze: „Besondere Hervorhebung verdient die überaus durchsichtige Lehre des hl. Irenäus. Unter Voraussetzung der natürlichen Erkennbarkeit Gottes aus den Schöpfungswerken untercheidet er sinnig drei Stufen der übernatürlichen Gotteserkenntnis: die „symbolische“ Schauung bei den Theophanien, die er „prophetische“ nennt; die „adoptive“ in der Menschwerdung des Logos; endlich die „paternale“ Schauung im Himmel, die allein den Namen intuitiver Vision verdient“.

³¹⁵) IV, 20, 5. (Ex., 23, 20).

udział w jego wspaniałości. Ta zaś wspaniałość ożywia ich, bo którzy widzą Boga, otrzymują życie. I w ten sposób, który jest niepojęty, nieogarniony i niewidzialny, staje się widzialnym, pojętym i rozumianym dla wierzących, aby ożywił tych, którzy go przez wiarę pojmują i widzą. Jak bowiem jego wielkość jest niezbadana, tak jego dobroć jest niewysłowiona, przez którą daje się widzieć i udziela życia tym, którzy go widzą. Życie bowiem bez życia jest niemożliwie; istnienie zaś życia pochodzi od uczestnictwa w Bogu; uczestnictwo zaś w Bogu polega na oglądaniu Boga i używaniu jego dóbr³¹⁶).

Na ziemi Bóg był widziany przez swoją działalność. Niektórzy widzieli „Ducha proroczego i jego działalność, jaka się rozlała w wszelkiego rodzaju charyzmatach“. Inni byli świadkami przyjścia samego Syna Bożego pod postacią ludzką. „Inni znowu widzieli chwałę Ojca, dostosowaną do czasów i do ludzi, którzy ją widzieli i słyszeli i odtąd słyszeć mieli“. Ireneusz ma tu zapewne na myśli obecność Boga w obłoku, jaki się zjawiał żydom na pustyni³¹⁷).

Ireneusz jeszcze bliżej określa sposób takiego objawiania się Boga. „W tem wszystkim objawia się Bóg Ojciec: Duch działa, Syn służy, Ojciec potwierdza“³¹⁸). Według św. Pawła³¹⁹) rozmaite są sposoby działania, ale we wszystkich jest Bóg, choć niewidzialny, a jednak nie jest ludziom nieznanym, bo uczy ich jego Słowo, że jest jeden Bóg Ojciec, który wszystko ogarnia i wszystkiemu daje byt³²⁰).

Mimo wszystko Słowo jednak zachowuje niewidzialność Ojca, aby ludzie na ziemi nie pogardzali Bogiem i ciągle mieli jakiś cel, do którego by naprzód mogli dążyć. Ale w wielu rozporządzeniach, o których zaraz będzie mowa, uczynił Ojca widzialnym, aby człowiek nie odpadł od Boga ani nie oddał się rozpacz³²¹).

Już na ziemi przez niektórych Bóg był widziany. Ale Ire-

³¹⁶) IV, 20, 5.

³¹⁷) IV, 20, 6.

³¹⁸) Ibid.: „Spiritu idem operante, Filio vero ministrante, Patre vero comprobante“.

³¹⁹) I Kor., 12, 4 nn.

³²⁰) IV, 20, 6.

³²¹) IV, 20, 7.

neusz bierze to widzenie w niewłaściwym sensie. „Prorocy nie tylko mówą prorokowali, ale i wizjami, rozmowami i czynami, jakich dokonywali według każdorazowej inspiracji Ducha. W tym sensie widzieli Boga niewidzialnego“³²²). — „Co było widzialne, oglądali widzialnie; co było można słyszeć, oznajmiali słowami; co miało okazać się w uczynkach, uczynkami“³²³). — „Nie więc otwarcie widzieli prorocy samą twarz Boga, ale rozporządzenia i tajemnice, któremi człowiek miał się przygotowywać do oglądania Boga“³²⁴). — „Tak Ojca tłumaczy na sposób ludzki Słowo, które jest bogate i różnorodne. Nie w jednej postaci i nie w jednej figurze dał się widzieć, ale według każdorazowej przyczyny i powodu swego objawienia“³²⁵).

I podaje Ireneusz niektóre wizje, w których pod rozmaitemi figurami widziany był Syn Boży. W piecu gorejącym „osoba czwartego była podobna Synowi Bożemu“³²⁶). Danielowi objawił się jako „kamień od góry odcięty nie ręką“³²⁷). Na innym miejscu jako „Syn człowieczy przychodzący w obłokach niebieskich i zbliżający się do Starowiecznego“³²⁸). Jan Ewangelista widział go jako kapłana i króla³²⁹).

Według Ireneusza, nie tylko w mowach i wizjach Syn Boży był widziany w Starym Testamencie, ale również i w pewnych czynnościach proroków. A więc, kiedy prorok Ozeasz przyjął żonę wszeteczną, wskazywało to, że kiedyś spodoba się Bogu z pośród ludzi wybrać sobie Kościół, powstały z pogan³³⁰). Takim samym typem jest Mojżesz, przyjmujący za żonę niewiastę etiopską³³¹). Inna niewiasta wszeteczna udzieliła u siebie schronienia trzem szpiegom, którzy „oznaczają Ojca i Syna z Duchem Świętym“. Czerwony znak, który ona wywiesiła, oznacza

³²²) IV, 20, 8.

³²³) Ibid.

³²⁴) IV, 20, 10.

³²⁵) IV, 20, 11.

³²⁶) Ibid. (Dan., 3, 29).

³²⁷) Ibid. (Dan., 2, 34).

³²⁸) Ibid. (Objaw., 1, 12 nn).

³²⁹) Ibid.

³³⁰) IV, 20, 12 (Oz, 1, 2—3).

³³¹) Ibid. (Ex., 2, 21).

mękę Pana Jezusa ³³²). I tak Ireneusz podaje jeszcze inne figury Starego Testamentu ³³³).

W końcu zaś przyszedł sam Pan Jezus ³³⁴), jako Zbawiciel wszystkich ludzi wszystkich czasów, wypełnił wszystkie proroctwa Starego Testamentu, przyszedł dla ludzi, którzy pragnęli go widzieć i usłyszeć głos jego ³³⁵).

Ponieważ więc Bóg i przykazania jego były znane żydom w Starym Testamencie, to też apostołowie w Nowym Testamencie nie potrzebowali im wiele o tych rzeczach opowiadać, chyba tylko je przypomnieć, ale głosić im musieli, że Pan Jezus jest Chrystusem t. j. Mesjaszem i Synem Bożym ³³⁶). Natomiast trudniejszą pracę mieli apostołowie wśród pogan, bo musieli ich pouczyć i o Bogu i o jego przykazaniach, a nadto ogłosić im Syna Bożego ³³⁷).

Główną myślą przewodnią obecnych wywodów Ireneusza stanowi zawsze jeszcze wykazanie jedności obu Testamentów. Istnieje bowiem jednolity i prostoliniorny rozwój w poznaniu i oglądaniu Boga. W Starym Testamencie Bóg był widziany proroczo, w Nowym przez Syna swego, a w przyszłości ma być oglądany twarzą w twarz. Zatem jest jeden Bóg i jeden sprawca obu Testamentów ³³⁸).

³³²) Ibid. (Joz., 2, 1. mówi tylko o dwóch szpiegach).

³³³) IV, rozdz. 21.

³³⁴) IV, 22, 1: „In novissimis autem temporibus, cum venit plenitudo temporis libertatis, ipsum Verbum per seipsum sordes abluit filiarum Sion“.

³³⁵) IV, 22, 2: „Non enim propter eos solos, qui temporibus Tiberii Caesaris crediderunt ei, venit Christus; nec propter eos solos, qui nunc sunt, homines, providentiam fecit Pater; sed propter omnes omnino homines, qui ab initio propter virtutem suam in sua generatione e timuerunt et dilexerunt Deum, et iuste et pie conversati sunt erga proximos, et concupierunt videre Christum et audire vocem eius“.

³³⁶) IV, 23, 1—24, 1.

³³⁷) IV, 24, 2.

³³⁸) Że taka jest myśl Ireneusza, wynika to ze słów jego (IV, 20, 4): „Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia; hic est autem Demiurgus, qui et mundum hunc attribuit humano generi, qui secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt., secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia. Est autem hic Verbum eius“.

e) Stosunek obu Testamentów.

Jeśli więc istnieje jedność obu Testamentów, to w takim razie, w jakim stosunku obopólnym stoją ostatecznie oba te Testamenty. Kwestja ta jest niejako konkluzją poprzednich rozważań. I nad tą kwestją Ireneusz się zastanawia.

Zdaniem Ireneusza, już w Starym Testamencie był przewidziany stosunek obu Testamentów. Abraham został usprawiedliwiony przez wiarę, a potem otrzymał nakaz obrzezania na znak wiary. W nim więc wyobrażone są Stary Testament z obrzezaniem i Prawem mojżeszowem i Nowy Testament, gdzie człowiek znowu przez wiarę bez obrzezania się usprawiedliwia. Łącznikiem obu Testamentów jest ta sama wiara, choć rozmaite przepisy w obu³³⁹). Tak samo w bliźniętach Tamary przedstawione były dwa narody odpowiednio do obu Testamentów³⁴⁰).

Ireneusz porównuje oba Testamenty, jeden do siejących, a drugi do zbierających owoc. Ale Bóg jest zawsze ten sam. „Ten sam Bóg udziela obom, czego im potrzeba: nasienia siejącemu; a zbierającemu chleba do jedzenia. Tak też jeden jest, który sadzi, drugi, który polewa, ale jeden jest, który daje wzrost: Bóg. Patrjarchowie i prorocy rozsiewali naukę o Chrystusie, zbiera zaś Kościół, t. j. zbiera owoc... Tak więc i siejący i zbierający mają razem się cieszyć w królestwie Chrystusa, który jest z wszystkimi, w których Bóg od początku sobie upodobał, przeznaczając im do pomocy swoje Słowo“³⁴¹).

Łącznikiem obu Testamentów jest też i Chrystus. On jest według Ireneusza skarbem ukrytym w roli³⁴²). Ukrytym skarbem w Pismach jest Chrystus, bo jest przedstawiony w obrazach i przypowieściach. Dopóki nie nastąpiło ich wypełnienie, dopóty trudne było ich zrozumienie. Tak więc Nowy Testament z przyjściem Chrystusa wyjaśnił zagadki Starego Testamentu³⁴³).

Stosunek więc obu Testamentów polega na tem, że Stary przygotowywał ludzi na Nowy, a Nowy wyjaśnił Stary. Mimosłownie przypominają się tu słowa: „Novum testamentum in veteribus latet; vetus in novo patet“.

³³⁹) IV, 25, 1.

³⁴⁰) IV, 25, 2. (Gen., 38, 27 nn).

³⁴¹) IV, 25, 3. (Por., Jan, 4, 37; Iz., 55, 10; I Kor., 3, 7).

³⁴²) Mat., 13, 44.

³⁴³) IV, 26, 1.

f) Jeden Bóg obu Testamentów.

Gnostycy, a zwłaszcza Marcion, odróżniali Boga Starego Testamentu od Boga Nowego i dlatego, że znajdowali tam pewne zdarzenia, które byłyby niegodne, aby dokonał ich dobry Bóg Nowego Testamentu, wobec czego, nie znajdując innego tłumaczenia, przypisują te ujemne rzeczy Bogu żydowskiemu. Przedstawiają tego Boga jako Boga mściciela, karzącego surowo występki ludzi ³⁴⁴).

Ireneusz opierając się na nauce pewnego prezbitera, wykazuje najpierw, że owszem Bóg Starego Testamentu karze, ale i Bóg Nowego Testamentu karze, a nawet surowiej karze, dlatego, że ludzie otrzymali wolność i łaskę, co znowu wskazuje na identyczność Boga ³⁴⁵). Zresztą kary wymierzone w Starym Testamencie mają służyć ludziom Nowego Testamentu jako ostrzeżenie przed występkami i jako pobudka do tem pilniejszego dążenia do doskonałości, jak to wyraźnie przedstawia św. Paweł w liście do Koryntjan, który wyliczywszy kary, jakie spotkały żydów szemrających i buntujących się na pustyni, dodaje: „To napisano, iżby było przestroga dla nas, którym żyć wypadło w tych czasach ostatnich. Przeto kto mniema, że stoi, niech patrzy, aby nie upadł“ ³⁴⁶).

Z tego wnioskuje Ireneusz: „Bez wątpliwości więc i bez sprzeciwu wykazał Apostoł, że jeden i ten sam Pan sądzi tamte rzeczy i terazniejsze bada... Głupimi są wszyscy, którzy twierdzą, że Bóg, Stworzyciel świata, jest inny i mniejszy od Ojca, którego Chrystus ogłaszał, a którego każdy z nich sobie wymyślił“ ³⁴⁷). I dalej: „Tu i tam więc karząca sprawiedliwość Boża jest ta sama. Tam obrazowa, czasowa, łagodniejsza, tu zaś prawdziwa, trwała i surowsza“ ³⁴⁸).

Ale gorszy był zarzut, jaki marcjonici czynili Bogu Starego

³⁴¹) IV, 27, 4: „alterum quidem aiunt illum fuisse Deum, et hunc esse mundi fabricatorem, et esse in diminutione; alterum vero a Christo traditum Patrem“. Por., IV, 33, 2; III, 25, 3.

³⁴⁵) IV, 27, 1—2.

³⁴⁶) IV, 27, 3. (I Kor., 10, 1 nn).

³⁴⁷) IV, 27, 4.

³⁴⁸) IV, 28, 1: „illic quidem typice et temporaliter et mediocrius, hic vero vere et semper et austerius“.

Testamentu, mianowicie, że jest on poprostu sprawcą zła, ponieważ zatwardził serce Faraona³⁴⁹).

Ireneusz zwraca najpierw uwagę, że wina niewiary leży nie w Bogu, ale w człowieku. „Jak słońce oślepia tych, którzy dla jakiejś słabości oczu nie mogą spoglądać na jego światło, tak tym, którzy wierzą i idą za Bogiem, udziela Bóg pełniejszego i większego światła umysłu“³⁵⁰). A powtóre, Bóg wymierza kary nie bez powodu, ale dlatego, że już przewiduje, iż człowiek nie uwierzy. „Bóg zostawia ludzi w ciemnościach, które sami sobie wybrali“³⁵¹).

Ci sami przeciwnicy czynią Bogu Starego Testamentu zarzut również z tego, że lud żydowski z rozkazu Bożego zabrał Egipcjanom naczynia wszelkiego rodzaju i szaty, aby potem z tych rzeczy uczynić namiot na pustyni. Nie może to być według nich Bóg dobry Nowego Testamentu³⁵²).

Na to Ireneusz odpowiada, że „Egipcjanie dług zaciągnęli wobec ludu żydowskiego nie tylko co do rzeczy, ale również co do samego życia z powodu dawniejszej dobroci patriarchy Józefa“³⁵³).

Nadto lud wysługiwał się Egipcjanom w najgorszej niewoli, bez uzyskania jakiegokolwiek zapłaty. A wówczas lud żydowski zabrał nawet nie tyle, ile zasługiwał, ale o wiele mniej. „Odeszli ubogimi z bardzo nikłą zapłatą za bardzo wielką służbę“³⁵⁴).

Ogólnie mówiąc, Ireneusz zaznacza, że Pisma czasem takie postęпки ludzi już same ganią, a jeśli tego nie czynią, nie można z tego ukuć argumentu, jakoby Bóg Starego Testamentu był zły, bo inaczej powinien był zaraz karać, ale „musimy doszukiwać się jakiegoś typu“³⁵⁵) t. z. jakiegoś głębszego znaczenia w stosunku do rzeczy przyszłych. Ireneusz przytacza na to jeden przykład. Córki Lota żyły cielesnie z własnym ojcem, ale uczyniły to z obawy, że ród ludzki inaczej zginie. Były więc bez winy.

³⁴⁹) IV, 29, 1: „Sed induravit, inquiet illi, Deus cor Pharaonis et famulorum eius“.

³⁵⁰) Ibid.

³⁵¹) IV, 29, 2.

³⁵²) IV, 30, 1.

³⁵³) Ibid.

³⁵⁴) IV, 30, 2.

³⁵⁵) IV, 31, 1.

A zresztą, „to wszystko było przedstawione przez Lota, aby wykazać, że nasienie najwyższego Ojca t. j. Duch Boży, przez którego wszystko się stało, zmieszał się i połączył z ciałem t. j. z stworzeniem, z czego wynikły dwie synagogi t. j. dwa zgromadzenia, przynoszące jako owoc z jednego Ojca żywych synów żywemu Bogu“³⁵⁶).

g) Pan Jezus, apostołowie i prorocy inspirowani przez tego samego Boga.

W dalszym ciągu szczegółowiej Ireneusz zajął się kwestją, postawioną przez gnostyków, a zwłaszcza marcjonitów, jakoby prorocy pochodzili od innego Boga, a Pan również od innego³⁵⁷).

Ireneusz zwraca ich uwagę na to, że prorocy są wysłannikami tego samego prawdziwego Boga, co i Chrystus, bo to, co zapowiadali, rzeczywiście spełniło się na Chrystusie. „Jakże mogli prorocy zapowiadać przyście króla i przywróconą przezeń wolność i wszystko to, co Chrystus czynił, uczył, działał i cierpiał, jakże mogli ogłaszać Nowy Testament, jeśliby od innego Boga przyjęli prorocze natchnienie, jeśliby niewysłowionego Ojca nie byli znali, jak mówicie, i jego planu, którego Syn Boży dokonał, przyszedłszy na ziemię?“³⁵⁸). A wykonały się wszystkie proroctwa nie przypadkowo ani pojedynczo, ani wszystkie razem na nikim z dawniejszych, tylko wszystkie najdokładniej na Chrystusie³⁵⁹).

Inni, a zwłaszcza walentyńjanie, twierdzą, że poszczególne miejsca z Pisma pochodzą jedne ze sfer wyższych, skąd i oni sami wzięli swe nasienie pneumatyczne, inne z miejsca środkowego od ich matki Prounikos, wiele zaś od Demiurga, od którego posłani są też prorocy, tak, że czy prorocy, czy Pan Jezus byłiby inspirowani równocześnie przez rozmaite siły³⁶⁰).

Nadto Ireneusz odpowiada, że świadczyłyby to o ubóstwie

³⁵⁶) Ibid. (Gen., 19, 33 nn).

³⁵⁷) IV, 34, 1: „Dicemus autem adversus omnes haereticos, et primo quidem adversus eos qui sunt a Marcione, et adversus eos qui sunt similes illis, ab altero Deo dicentes esse prophetas...“ „Ab alio Deo prophetas dicunt, ab altero autem Patre Dominum nostrum“ (IV, 34, 5).

³⁵⁸) IV, 34, 3.

³⁵⁹) IV, 34, 3—5.

³⁶⁰) IV, 35, 1.

i ograniczeniu najwyższego Ojca, któryby nie mógł sam z siebie; bez współdziałania duchów upadłych, ogłosić jasno to, co jest w Pleromie ³⁶¹).

Powtóre, jeżeli Słowo Boże na ziemi wysłało apostołów prawdy, to mogło być przecież i wtedy, kiedy było jeszcze w Pleromie, wysłać proroków, nauczających jedną prawdę, bo „Słowo Boże jest zawsze to samo“ ³⁶²).

Dalej, „jeżeli według ich nauki duch z wysokości jest duchem światłości i duchem prawdy i duchem doskonałości i duchem znajomości, przeciwnie zaś duch, pochodzący od Demiurga, jest duchem nieznanności i upadku i błędu i twórcą cienia, to jakże w jednym i tem samym może istnieć doskonałość i pomniejszenie, znajomość i nieznanność, błąd i prawda, światło i ciemność?“ Nie było to możliwe u proroków, tem mniej u samego Chrystusa, bo byłby wtedy nauczycielem wiadomości a zarazem niewiadomości ³⁶³).

I inna niemożliwość wynika ze zdania gnostyków. Wszakże ich matka Prounikos czyli Achamoth oraz jej nasienia znajdowały się poza Pleromą, a więc nie znają wcale prawdy, co się dzieje w Pleromie ³⁶⁴).

Zresztą, gnostycy nie mogą wcale bliżej określić tych miejsc, które ich zdaniem pochodzą z wysokości, a inne z niskości. „Taka wśród nich różnaitość, tak różnorodne ich zdania o tem samym miejscu Pisma“, że Ireneusz uważa się zwolnionym od obowiązku zbijania ich twierdzeń ³⁶⁵).

W końcu, jako najgłówniejszy argument, Ireneusz przytacza naukę samego Chrystusa, z której wynika, że tak patriarchowie i prorocy, jak i sam Chrystus byli wysłani przez tego samego Ojca. Autor przytacza przypowieść Jezusa o gospodarzu, który swoją winnicę wynajął kmieciom, a kiedy ci pozabijali rozmaitych sług, wysłanych po zapłatę, wysłał w końcu własnego swojego syna, sądząc, że przynajmniej tego nie zabiją, ale i jego oni nie oszczędzili. Wówczas kazał ich powymordować, a winnicę oddał innym wiernym kmieciom. Ten sam gospodarz,

³⁶¹) Ibid.

³⁶²) IV, 35, 2.

³⁶³) Ibid.

³⁶⁴) IV, 35, 3.

³⁶⁵) IV, 35, 4.

wysyłający rozmaitych wysłanników, to ten sam Bóg Ojciec; kmiotkowie, jedni źli, drudzy dobrzy, to dwa narody z dwoma testamentami; wysłannicy, to patriarchowie i prorocy, a syn to Syn Boży³⁶⁶).

I druga przypowieść Jezusa o królu, przygotowującym dla syna swego gody, na które wszyscy zaproszeni, ale nie wszyscy przybyli, służy Ireneuszowi jako dowód, że „tenże sam Pan, który nas zewsząd powołał przez apostołów, dawniej przez proroków powoływał, i że nie o innym opowiadali prorocy, a o innym apostołowie, chociaż innym narodom, ale o jednym i tym samym była mowa, jeśli jedni ogłaszali go Panem, a drudzy Ojcem, jedni ogłaszali przyszłe przyjście Syna Bożego, a drudzy mówili o nim, jako o już obecnym, wszystkim, którzy mieszkali daleko“³⁶⁷).

Ireneusz przytacza też przypowieści o synu marnotrawnym, o pracownikach wysłanych do winnicy o różnej porze³⁶⁸), o faryzeuszu i celniku i o drzewie figowym³⁶⁹). Wszędzie wykazuje, że tak patriarchowie i prorocy, jak i Jezus i apostołowie wysłani byli przez tego samego Ojca.

h) Inne dowody na identyczność Boga Starego i Nowego Testamentu.

Pod koniec czwartej książki i przez całą piątą książkę Ireneusz mówi naogół o rzeczach ostatecznych, ale i tu jeszcze znajdujemy chociaż drobniejsze dowody na identyczność Boga Starego i Nowego Testamentu, a tem samem na jedność obu Testamentów.

Przeciw twierdzeniom gnostyków, że jeden Bóg karze, a drugi zbawia, Ireneusz postawia tezę: „Ten sam Ojciec przygotowuje swe dobra tym, którzy pragną z nim łączności i trwają w jego uległości; sprawcy zaś upadku, szatanowi, i odstępczym jego aniołom ogień wieczny“³⁷⁰). Takim go bowiem prorocy zapowiadali, takim go też Chrystus ogłaszał³⁷⁰).

³⁶⁶) IV, 36, 1. (Mat., 21, 33 nn).

³⁶⁷) IV, 36, 5. Mt., 22, 2 nn).

³⁶⁸) IV, 36, 7. (Łuk., 15, 11 nn; Mt., 20, 1 nn).

³⁶⁹) IV, 36, 8. (Łk., 18, 10 nn; Łk., 13, 6 nn).

³⁷⁰) IV, 40, 1.

Gdyby to były dwie odrębne osoby, musiałyby one mieć dwu odrębnych synów, a tymczasem jeden i ten sam Pan uczył³⁷¹⁾, że na sądzie rozdzieli cały rodzaj ludzki. To samo udowadnia Ireneusz na podstawie przypowieści Chrystusa o pszenicy i kąkolu³⁷²⁾.

Heretycy w związku z tem, że Pismo św. mówi, iż ogień wieczny przygotowany jest aniołom szatana, albo że „kąkolami są synowie Złego“, twierdzą, jakoby szatan uczynił z własnej mocy aniołów lub ludzi³⁷³⁾.

Ireneusz sądzi, że taka egzegeza jest niedopuszczalną najpierw dlatego, iż nigdzie w Piśmie św. nie napisano, by szatan stworzył aniołów lub ludzi, przeciwnie stwierdza ono, że szatan, jak inni aniołowie, jest stworzeniem Boga³⁷⁴⁾. Zresztą chodzi tu o przenośny sposób mówienia. Nie chodzi tu o aniołów wzgl. synów szatana w sensie dosłownym, ale o tych, którzy z winy swego złego postępowania mogą być nazwani czy to aniołami, czy synami szatana. „Syn bowiem w dwojakim znaczeniu może być wzięty: jeden raz z natury, bo narodził się synem, a drugi raz uznany jest synem, bo takim się stał“³⁷⁵⁾.

Tak więc z natury jesteśmy synami Boga; synami przybranymi szatana mogą nazywać się źli ludzie z powodu swego postępowania złego, podobnego do uczynków szatana³⁷⁶⁾.

Z tego więc, że Pismo św. nazywa niektórych ludzi synami Złego, nie można wnioskować, że właśnie ci pochodzą od innego, a nie od jednego Boga. Bóg więc jest jeden, który jednych będzie wynagradzał, a drugich karał³⁷⁷⁾.

Jeszcze jeden zarzut Ireneusz uczynić musi przeciw gnostycyemu Bythosowi. Heretycy nazywają go dobrym, a tymczasem, jak Ireneusz stwierdza, „ani nie zauważyli sami, jak czynią go słabym, bezużytecznym i niedbałym, aby nie powiedzieć, nieżyczliwym, zazdrosnym, dlatego, że nie ożywia naszych ciał“³⁷⁸⁾.

Zdaniem bowiem heretyków, ciało ludzkie, stworzone przez

³⁷¹⁾ IV, 40, 2. (Mat., 25, 32 nn).

³⁷²⁾ IV, 30, 3. (Mat., 13, 25 nn).

³⁷³⁾ IV, 41, 1. (Mat., 13, 38).

³⁷⁴⁾ Ibid.

³⁷⁵⁾ IV, 41, 2.

³⁷⁶⁾ Ibid.

³⁷⁷⁾ IV, 41, 3.

³⁷⁸⁾ V, 4, 1.

Demiurga, nie jest wcale zdolne przyjąć życie i nieśmiertelność. Ireneusz zauważa, że jedne rzeczy już z natury są nieśmiertelne, jak dusza i duch, a drugie, jak ciało, tylko wtedy żyją, jeśli im Bóg udziela życia. Jeśli więc Ojciec przy zmartwychwstaniu ciała, które właśnie ze swej natury potrzebuje pomocy do życia, nie może udzielić dalszego życia, to wtedy musi okazać się bez mocy, słabym, nieżyczliwym i zazdrośnym, a Demiurg musi być mocniejszy, bo on przecież przez proroków zapowiadał przyszłe zmartwychwstanie ciała³⁷⁹).

I pyta się Ireneusz o przyczynę tego, że Bythos nie ożywia ciała. Czy dlatego, że nie może, albo dlatego, że nie chce. Jeśli nie może, to wtedy nie może mieć pretensji do tytułu wszechmocnego; a jeśli nie chce, wtedy już nie jest dobrym Ojcem, ale zazdrośnym i nieżyczliwym³⁸⁰).

A może jest jaka wyższa siła, która Bythosowi, chociażby chciał, nie pozwala ożywić ciała? Wtedy ta siła z konieczności jest mocniejsza od Bythosa, bo hamuje go w jego dobroci. Wtedy też Bythos ani nie jest wolny, ani niezależny w swoim sądzie. A zatem Bythos wogóle nie istnieje, tylko jest jeden Demiurg najwyższym Bogiem, który stworzył ciało ludzkie i je znowu ożywi po jego zmartwychwstaniu³⁸¹).

Jeden jest też Bóg i z tego względu, że jest on tym, którego ludzie obrazili i ten, który ludziom grzechy przebacza. „Demiurg, nazwany Ojcem z powodu miłości, Panem z powodu swej mocy, Sprawcą i Stworzycielem z powodu swej mądrości“³⁸²) sam dał swe przykazania, a nie żaden nieznamy Ojciec, który nigdy nikomu nie dał żadnego przepisu, bo przecież w Starym Testamencie nie był znany, jak heretycy uczą. „Który został na początku przez nas obrażony, tenże sam odpuszcza nam na końcu nasze grzechy“. Gdyby było inaczej, „nie byłby ani dobry, ani prawdziwym, ani sprawiedliwym. Jakże dobry, jeśli by nie darował ze swojego? A jakże sprawiedliwy, gdyby przywłaszczał sobie cudzą własność?“³⁸³). Wobec tego ten sam Bóg, który został przez ludzi obrażony w Starym Testamencie,

³⁷⁹) Ibid.

³⁸⁰) Ibid.

³⁸¹) V, 4, 2.

³⁸²) V, 17, 1.

³⁸³) Ibid.

jest tym samym, który przebacza ludziom grzechy w Nowym Testamencie ³⁸⁴).

Tak więc Ireneusz w najrozmaitszy sposób udowodnił na podstawie „słów Pańskich“, że Bóg Nowego Testamentu jest Bogiem i Starego, że tym Bogiem jest Demiurg, a Bythos, wymyślony przez gnostyków, wogóle nie istnieje; udowodnił też, że oba Testamenty pochodzą od jednego Boga, i to Demiurga, i że powody przytoczone przez gnostyków przeciwko jedności Testamentów są tylko pozorami, gdyż pięknie można wykazać harmonijność obu Testamentów.

III CZĘŚĆ.

Rezultat polemiki.

Powiedział św. Paweł ³⁸⁵), że schizmy muszą istnieć, by oddzielić złych od dobrych. I w tym wypadku gnostycyzm i wywołana przezeń polemika przyczyniła się do odseparowania tego, co jest prawdziwą nauką Chrystusową. Każda polemika przyczynia się również do tego, by jasno przedstawić naukę, pogłębić ją i uzasadnić rozmaitemi argumentami. Uczynił to też Ireneusz we walce z gnostykami, gdzie chodzi o tak ważny punkt nauki kościelnej, jakim jest nauka o Bogu. Otóż to właśnie jest najgłówniejszym rezultatem dzieła Ireneusza p. t. „Przeciwko herezjom“. Tak więc fałszywa nauka gnostyków o Bogu stała się poprostu okazją i przyczyną jasnego przedstawienia prawdziwej nauki o Bogu. Ireneusz, zaczepiając gnostyków, musiał z swej strony przyciągnąć wszystkie argumenty, obalające fałsz, a równocześnie i takie, któreby uwypukliły tradycyjną naukę Kościoła katolickiego.

Oczywiście Ireneusz, sam będąc czynny w walce, nie zesta-
wił ostatecznych wyników tej ożywionej dyskusji, ale jak do-
piero po stoczonej bitwie historycy zastanawiają się nad jej
wynikami, tak i my teraz pragniemy zestawić z całej tej walki
Ireneusza z gnostykami wszystko to, co można nazwać jej re-
zultatem. W tym wypadku chodzi o myśl Ireneusza o Bogu.

³⁸⁴) V, 17, 1—4.

³⁸⁵) I Kor., 11, 19.

Zanim przedstawimy samą treść nauki biskupa lyońskiego, poddamy najpierw krytyce jego metody argumentowania.

A. Krytyka metod polemicznych Ireneusza.

Jak wiadomo, argumentacje swe czerpie z trzech źródeł: z tradycji, rozumu i Pisma św.

Gdyby Ireneusz ograniczył się tylko do argumentów tradycyjnych, wystarczyłoby i to ostatecznie, jak i sam tak sądzi, gdyż przeświadczony jest, że tradycja Kościoła katolickiego jest nieskażona i zawiera w sobie prawdziwą naukę Chrystusową. Wiemy, do jakiego stopnia Ireneusz gotowy jest zrezygnować nawet z filozofji na korzyść tradycji. Lepszą zawsze wiara od zbyt ciekawego zagłębiania się rozumowego. To też musimy stwierdzić, że Ireneusz doszedł do swej nauki o Bogu, nie samodzielnie, na podstawie własnego rozumowania, na wzór Platona, któremu zresztą źródło wiary nie stało do dyspozycji, ale do pewnego stopnia biernie przejął z tradycji to, co ona głosiła. Piszemy „do pewnego stopnia“, gdyż, jak widzieliśmy, i Ireneusz starał się dane z tradycji pogłębić własną pracą umysłową. Jednakże punktem wyjścia jego nauki jest mimo wszystko tradycyjna nauka Kościoła.

Tego jednak nie można zaliczyć mu na jego niekorzyść. Każdy bowiem rozsądny człowiek musi chętnie przyjąć jakiegokolwiek światło, mogące przyczynić się do wyjaśnienia zagadek, leżących przed rozumem ludzkim. Tu tymczasem nie chodzi o nikłe światło, bo źródłem nauki tradycyjnej jest samo objawienie Boże, o którym Ireneusz święcie jest przekonany, że ono rzeczywiście nastąpiło. Nierozsądnem więc wydawałoby się Ireneuszowi odrzucić tak cenne źródło. Chętnie więc przyjmuje je i korzysta zeń dla lepszego zrozumienia i rozwiązania kwestji.

Co jedynie możnaby zarzucić Ireneuszowi, to to, że może nieraz zbyt kurczowo trzyma się tradycji, niechętnie pozwalając na spekulacje ludzkiego rozumu. Tak pamiętamy, że uważa problemy czysto świeckie, jak powody wylewu Nilu i t. d.³⁸⁶), za zbyt skomplikowane, by człowiek rozumem swym mógł je zbadać, czemu zresztą nauka zadaje kłam, wyjaśniwszy właśnie

³⁸⁶) II, 28, 2. Powyżej str. 399.

wszystkie te kwestje, których on nie pragnie nawet poruszyć. Tak też na terenie religijnym nie ośmiela się zabierać głosu tam, gdzie tradycja milczy, jak to wynika z zrezygnowania zbyt pochopnego z rozwiązania kwestji o początku materji, podziału ludzi na dobrych i złych i t. d.³⁸⁷). Wszakże właśnie rozum ma prawo z natury szukania ostatecznej przyczyny. Że tradycja o tem nic nie mówi, ani też Pismo św., to z tego wcale nie wynika, iżby człowiek zgóry miał zrezygnować z dociekania do prawdy. Może właśnie w tem niedostatecznym docenianiu światła rozumu ludzkiego, a jednostronnem korzystaniu z tradycyjnej nauki tkwi pewna słaba strona Ireneusza, i toby mogło budzić pewne wątpliwości z strony tak spekulatywnie usposobionych mężów, jakimi byli gnostycy.

Tak więc tradycyjna nauka Kościoła, na której gruncie wyrósł Ireneusz, stała się drogowskazem dlań w polemice z gnostykami o Bogu. Znając ją doskonale, nie miał zbyt wielkiego trudu, by wykazać wszystkie odchylenia gnostycyzmu od tej „reguły prawdy“, i łatwo było mu wykazać, że właśnie te odchylenia przypisać należy zbyt daleko bieżącej spekulacji i zbyt rozwydrzonemu indywidualizmowi gnostyków. Przytoczone przezeń przykłady nauki kościelnej stanowią jakby jasne miejsca, opromienione światłem słonecznym, gdzie autor szuka wsparcia i wytchnienia, to prawdziwe oazy, gdzie znajduje zdrowy pokarm i czerpie nowe siły z źródła życiodajnego. Tutaj poprostu mylić się nie może, bo myliłby się Kościół, i mylili by się apostołowie i sam Chrystus, który przecież jest „Prawdą i Żywotem“³⁸⁸).

Dobrze więc zrobił Ireneusz, wiary używając jakby odskoczni do dalszych swych wywodów, jakkolwiek powiedzieć należy, że właśnie to przywiązanie jego do wiary tradycyjnej do pewnego stopnia przyczyniło się do ograniczenia roli, jaką rozum ludzki z natury może odegrać.

Gdyby Ireneusz przeciwstawił naukom gnostyków tylko tradycję kościelną, byłby już wiele uczynił, ale człowiek, zazwyczaj niechętny autorytatywnym decyzjom, pragnie, i to słusznie, zbliżyć je sobie i pojąć je lepiej na drodze rozumowej. Tym dążnościami naturalnym i Ireneusz zadośćuczynił, z tradycji prze-

³⁸⁷) II, 26, 1. Powyżej str. 401, uw. 39.

³⁸⁸) Jan, 14, 6.

nosząc się w dziedzinę filozofji. I tu, jak już zaznaczyliśmy, umysł ludzki ma szerokie pole do popisywania się, i tu najbardziej uwidacznia się geniusz człowieka.

Jak rzutnym i lotnym był umysł biskupa lyońskiego wynika jasno choćby z jego samorzutnych uwag, jakie czyni z okazji spostrzeżenia sprzeczności i niedorzeczności w naukach swych przeciwników. Tak zupełnie prosto, zdrowym rozsądkiem osądził, że już samo wyjawienie zawikłanych nauk gnostyków jest najlepszą drogą odparcia błędów. I wiele w tem racji. Jeżeli bowiem jakaś nauka sama w sobie zawiera sprzeczności, niedociągnięcia i niedomówienia, jest nielogiczną i niekonsekwentną, a w dodatku podlega polepszeniom względnie pogorszeniom ze strony późniejszych adeptów danej szkoły, to sama sobie daje świadectwo niedojrzałości i tem samem nie ma prawa bytu. Ośmieszanie powikłanej nauki i samowolnej metody postępowania jej głosicieli stanie się tedy potężną bronią w ręku przeciwników. Ireneusz, jak widzieliśmy, skrętnie jej używał, by tem lepiej uwypuklić całą przewrotność i nauczycieli gnostyckich i ich nauk.

Z pewną utajoną radością czytamy te sarkastyczne uwagi Ireneusza, rozsiane po dziele jego, a zarazem podziwiamy trafność i ostrość ich, jak niemniej giętkość umysłu ich autora i wyrazistość słów. Wskazuje to, jak krytycznie autor zapatrywał się na te błędne nauki.

Wprawdzie, musimy to powiedzieć, Ireneusz miał łatwą robotę, gdyż gotowy miał materiał z tradycji, a więc potrzebował tylko bez większego trudu porównać tradycję z gnostyckimi naukami, by odrazu podchwycić słabe strony przeciwników, ale jednakże sposobu odparcia błędów nie dawała mu tradycja, to on już sam uczynił własnym swym conceptem i własnym słowem.

Możnaby się zapytać, czy naprawdę gnostycy swoje nauki tak pojmowali, jak Ireneusz je rozumiał. A może on sam się pomylił, nie zrozumiawszy sedna dociekań swych przeciwników. Cóż jednak mu na tem zależy! Jeśli gnostykom chodziło o zupełnie inne rzeczy, niechby też inaczej się wyrażali, niechby poważniej traktowali sprawę, wszakże on dosyć starań dołożył, by ich zrozumieć. Sam powiada, że nie zadowolił się tylko czytaniem ich książek, ale miewał nawet z nimi dyskusje na temat

ich nauki³⁸⁹). Jeśli przeciwnik popełnia takie błędy i nielogiczności, trudno, by traktować jego nauki poważnie. Stąd to ośmieszanie ma rację bytu, bo same systemy gnostyckie właśnie tak śmiesznie się przedstawiały, choć chciały za poważne uchodzić.

Ale nie dosyć Ireneuszowi na wykazaniu niedorzeczności, które same się narzucały, w sposób śmieszny i ironiczny, pragnie nawet w sposób poważny traktować sprawę, gdzie i przeciwnicy, przynajmniej pozornie, chcieli ją traktować poważnie. To też swoim dalszym argumentacjom nadaje ton naukowy, spekulatywno-dialektyczny.

W dziedzinie filozofii naukowej, jakimikolwiek Ireneusz operuje argumentami filozoficznymi, po większej części idzie w tym kierunku, że przeciwników swoich doprowadza ad absurdum. Jeśli jednak poprzednie uwagi ironiczne miały też na celu wykazanie bezpodstawności twierdzeń gnostyków, to zachodzi jednak tutaj wielka różnica. Tamte niedorzeczności były tak rażące, że nie potrzeba było specjalnie nad nimi się zastanawiać, tutaj jednak są one pod pewnym względem ukryte, tak, że trzeba dopiero pewnej akcji umysłowej, polegającej na postawieniu przesłanek i wynikającym zeń wnioskowaniu, by wykazać błąd, nie wytrzymujący krytyki. Zazwyczaj Ireneusz postawia najprzód tezę przeciwników, wyciąga zeń słabe strony, stawia alternatywy, a wkońcu wykazuje niemożliwość jednej i drugiej strony. Przyczem zaznaczyć należy, że Ireneusz operuje nadzwyczajnie zręcznie, jasno, logicznie i konsekwentnie. Często nawet, gdzie przeciwnicy nie zdobywają się już na inne tłumaczenia, on sam ich wyręcza, wymyślając nowe możliwości, które jednak po ostrej krytyce wykazują się ostatecznie również bezpodstawnymi.

To jest jedna strona filozoficznej działalności biskupa lyońskiego, polegająca na niszczeniu tego, co jego zdaniem jest niezdrowe. Z drugiej jednak strony Ireneusz umie także budować, jakkolwiek przyznać trzeba, że pierwsza, negatywna, strona przeważa. Nie dziwić się, gdyż przed oczyma naszymi wrze zacięta polemika, której zasadniczo głównym celem wykazanie słabości przeciwnika. Naturalnie łatwiej wszystko krytykować, wykazać, jak nie jest, aniżeli wytłumaczyć, objaśnić i uzasadnić to, jak jest.

³⁸⁹) I, Przedm., 2; IV, Przedm., 2.

Raz po raz jednak autor zdobywa się na pozytywne przedstawienie prawdy i uzasadnienie jej. Wprawdzie i tu argumentacja wyrasta z podłoża danego przez przeciwników, ale już w dalszym ciągu samodzielnie Ireneusz snuje swe własne rozważania. Takim klasycznym przykładem są jego wywody psychologiczne o czynnościach rozumu, gdzie wykazuje, że rozum stanowi źródło rozmaitych działalności umysłowych, złączonych jednak istotnie z rozumem. Dochodzi potem do konkluzji, że Bóg jest Rozumem, Słowem i t. d. Ale i tak należy w Bogu inaczej rozumieć te czynności, aniżeli u człowieka³⁹⁰). Takich przykładów jest niewiele, ale są, co świadczy, że Ireneusz nie tylko umie burzyć, co złe, ale także budować, co dobre.

Niektórzy powiadają³⁹¹), że Ireneusz nie poznał dokładnie istoty gnostycyzmu, któremu chodziło o wytłumaczenie pochodzenia materji czyli zła, według gnostyków, i o pogodzenie świata materialnego z światem duchowym. Prawdą jest, że tak jasnej odpowiedzi na te kwestje autor nie daje³⁹²). Ale też i przeciwnicy tej kwestji, przynajmniej jak Ireneusz przedstawia, jasno nie postawili. Poprzez wszystkie historie upadłego eona raczej domyślić się trzeba, że na ich spodzie nurtowała dążność rozwiązania wyłuszczonej właśnie zagadnień. Mając to na myśli, gnostycy skonstruowali rozmaite historie pośrednie o eonach, tylko, że nie mówili, iż one mają być sposobami rozwiązania trudności. Oni przedstawiali historję tę jako fakty niewzruszone, czemu Ireneusz jednakże zaprzecza. Nie można więc tak bardzo się dziwić, że Ireneusz zabiera się więcej do obalenia tych właśnie rzekomych faktów, mających służyć na wytłumaczenie głębszej zagadki, aniżeli do rozwiązania samej kwestji. Gdyby przeciwnicy, nie uciekając się do tak sprzecznych i dziwacznych hi-

³⁹⁰) II, 13, 3. Powyżej str. 419 nn.

³⁹¹) Np. *H. Ziegler* (*Iren. der Bischof von Lyon*, str. 86) mówi: „Irenäus greift die schwachen Seiten der Gnosis treffend und mit guten Gründen an, aber den Zusammenhang der ganzen Bewegung mit dem Streben d. r. Zeit, mit der Bewegung in der christlichen Kirche versteht er nichts. Er kämpft gegen Symptome und lässt den eigentlichen Sitz des Uebels unberührt; er weist das Falsche in den einzelnen Lehren und in der Beweisführung nach, aber er verkennt den tiefsten Grund der ganzen Bewegung und damit auch das Berechtigte an ihr, er sieht in der häretischen Gnosis nur eine Todfeindin, nicht was sie in der Tat war“.

³⁹²) Por., niżej str. 496 i wyżej str. 446.

storyj, postawili kwestję tę w sposób racjonalny, możeby i Ireneusz zastanawiał się nad jej pozytywnym rozwiązaniem.

Raz też Ireneusz przytacza argument historyczny przeciw gnostykom, wykazując, że czerpią oni swe nauki z źródeł pogańskich. Jak już wyżej zaznaczyliśmy, dobrze Ireneusz zauważył, że gnostycyzm to nie wynik myśli chrześcijańskiej, ale że z pojęciami chrześcijańskimi mieszały się pojęcia filozofów greckich. Tem samym dał początek badaniom historycznym nad początkiem gnostycyzmu. I dzisiejsza nauka pragnie odkryć ostateczne czynniki, składające się na gnostycyzm, tylko, że poszła dalej, aniżeli to uczynił Ireneusz, bo nietylko w filozofji greckiej, ale i w religjach babilońskiej, perskiej i wogóle starego Wschodu szuka wyjaśnienia tego dziwnego konglomeratu gnostyckiego ³⁹³).

Dosyć dobrze zna Ireneusz literaturę starogrecką ³⁹⁴), ale jednak nie tak dostatecznie, by należycie wyszukać wszystkie nici, wiążące gnostycyzm z filozofją pogańską. Nadto wydaje się, że trochę powierzchownie przeprowadza analogię i zbyt pochopnie dopatruje się podobieństwa w rzeczach, nawet zbyt daleko od siebie stojących.

Choć więc argument historyczny przytoczony przez Ireneusza uchodzić musi naogół za słaby, jednakże zasługą autora, że wogóle wykazał, iż gnostycyzm nie jest pracą samodzielną, domorosłą, ale mieszaniną najrozmaitszych pojęć pogańskich z chrześcijańskimi.

Jeżeli przejdziemy teraz w dziedzinę egzegezy biblijnej, nasamprzód z podziwem skonstatować musimy ogrom znajomości Ireneusza tak licznych ksiąg natchnionych. Przeszło dwa tysiące cytatów z najrozmaitszych ksiąg znajdujemy w jego dziele, co najwymowniej świadczy o odczytaniu się jego w Biblii św. Podziwiać też trzeba, z jaką łatwością i trafnością umie wybierać właśnie te miejsca z Pisma św., które mu są potrzebne do argumentacji. Prostu wierzyć się nie chce, że człowiek może do

³⁹³) Powyżej, str. 42.

³⁹⁴) Por. *J. Kunze*, op. cit., str. 43: „Im übrigen zeigt sich Irenäus allerdingst mit den Hauptsystemen der griechischen Philosophie und ihren Vertretern bekannt, aber seine spärlichen Angaben erwecken nicht den Eindruck, dass seine Kenntnis derselben das Durchschnittsmass eines Gebildeten überschritten habe“.

tego stopnia, jak on, opanować Pismo św. Tylko rzadko znajdujemy pewne niedokładności³⁹⁵).

Co do samej egzegezy, naogół zauważyć można trzeźwość i rezerwę, choć nie jest też wolny od alegorycznego tłumaczenia ksiąg³⁹⁶). Naogół jednak daleki jest od owej niezdrowej alegorii, jaką posługiwali się gnostycy celem potwierdzenia swych doktryn. Może właśnie ta zbyt dowolna metoda przeciwników wpłynęła do pewnego stopnia i stała się przyczyną spokojniejszej egzegezy Ireneusza. Wiemy nadto, że biskup lyoński w tłumaczeniu Biblii trzymał się zawsze autorytetu Kościoła³⁹⁷), który stał się dlań drogowskazem. Stąd związany jego kanonami, rzadko je przekroczył.

Tak więc Ireneusz, czy jako mąż tradycji, czy jako filozof i historyk, czy jako egzegeta wykazuje głęboką naukę, wielką inteligencję, trafność sądu, bystrość umysłu i wielką logiczność.

B. Nauka Ireneusza o Bogu.

Ze sposobu traktowania przedmiotu wynika, że możemy do Ireneusza odnosić się naogół z całym zaufaniem. Jest to mąż, któremu zależy na prawdzie, na uwypukleniu jej, wyjaśnieniu

³⁹⁵) Tak np. IV, 20, 12 Ireneusz mówi o trzech szpiegach, podczas gdy Pismo św. (Joz., 2, 1) mówi tylko o dwóch. — IV, 6, 1 Ireneusz sądzi, że i Marek opowiada o danej sprawie, tymczasem tego miejsca u Marka nie znajdujemy. — II, 24, 4 autor mówi, że przy wskrzeszeniu córki zwierzchnika bóżnicy byli z apostołów obecni tylko Piotr i Jakób, podczas gdy według Łk., 8, 51 był również i Jan. — II, 24, 4 autor mówi o pięciu kolumnach, a Ex., 26, 32 tylko o czterech. — III, 12, 9 Lystra leżała w Lykaonji, a nie, jak Ireneusz pisze, w Lycji. Może tu pomyłka kopisty. — III, 22, 3 Łukasz (3, 23 nn) wylicza 75 pokoleń, a Ireneusz mówi tylko o 72; może i tu błąd kopisty. — Charakterystyczną też jest, że Ireneusz słowa z prologu Jana (1, 13) „ani z krwi, ani z pożądliwości ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodził“ nie aplikuje, podobnie jak Justyn i Tertuljan, do adoptowanych synów Bożych, ale do samego Syna Bożego. III, 16, 2; V, 1, 2. Porównaj *Dufourcq*, *Saint Irénée*, str. 105.

³⁹⁶) Np. IV, 20, 12: trzech szpiegdy Rahaby (Joz., 2, 1) oznaczają trzy boskie osoby. — III, 17, 3. Ów miłosierny samarytanin daje dwa denary (Łk., 10, 35 nn), „abyśmy przez Ducha otrzymali obraz i napis Ojca i Syna“. — IV, 33, 3; 9 stóp soli, w który zamieniła się żona Lota, przedstawia Kościół Chrystusowy. — IV, 30 Ireneusz alegorycznie tłumaczy zabranie klejnotów przez Izraelitów przy wyjściu z Egiptu.

³⁹⁷) Por., IV, 33, 8; 26, 2; 32, 1.

i uzasadnieniu. Zapoznawszy się z metodą jego pracy, pragniemy teraz przedstawić jej rezultat, czyli innemi słowy, jak Ireneusz ostatecznie obalił gnostycyzm, a tem samem przedstawił własne swoje pojęcie o Bogu. Długich wywodów tutaj już powtarzać nie zamyślamy, raczej podać to, co można nazwać ich kwintesencją. Jedne kwestje o Bogu Ireneusz traktował w przeciwstawieniu do błędnych nauk gnostyckich, czyli brał je „ex professo“, drugich dotykał tylko przypadkowo.

1. Istota Boga: pełnia bóstwa.

Jeśli gnostycy, odróżniając Bythosa od Demiurga, przypisywali pierwszemu pełnię bóstwa, to i Ireneusz uważa jako istotną cechę Boga jego pełność bóstwa, atoli wykazuje, że Bythos gnostyków faktycznie tej cechy nie posiada. Udowadnia, że aby Bóg był pełnią, nie może obok niego istnieć żadna potęga, żaden inny Bóg, żadna próżnia i żaden cień. W innym bowiem wypadku będzie musiał być ograniczonym, a więc nie będzie pełnością.

W tej pełności tylko Bóg sam jest absolutnym Panem, nie doznającym w swem łonie żadnego uszczerbku ani pomniejszenia. Nie podlega on również żadnej obcej mocy albo konieczności, czyli innemi słowy, musi on być wszechmogący.

Tylko w ten sposób Bóg jest pełnią³⁹⁸), obejmującą wszystko³⁹⁸), a zarazem potęgą wszechmocną⁴⁰⁰). Pojęcie więc Boga jako pełności przybiera w oczach Ireneusza zupełnie innego kształtu, aniżeli u gnostyków, i ono jest według niego podstawową cechą istoty Boga.

2. Stworzyciel jest Bogiem.

Jeżeli Ireneusz wykazał, że Bythos nie jest Bogiem, bo nie jest faktycznie pełnością, to kogoż teraz autor nazwie prawdziwym Bogiem, któremu można przypisać cechę pełności? Tym prawdziwym Bogiem wszechmogącym i nieogarniętym jest Demiurg. Według Ireneusza tylko stworzyciel jest Bogiem, i na

³⁹⁸) II, 1, 2: „Omnium Pleroma“. Por. V, 18, 1.

³⁹⁹) II, 30, 9: „Omnia capiens, solus autem a nemine capi potest“.

⁴⁰⁰) Por., II, 1, 5.

odwrót tylko Bóg jest stwórcą⁴⁰¹). Jest to jakby druga podstawowa idea w istocie Boga. Ta myśl tak bardzo dominuje w umyśle biskupa lyońskiego, że niszczy nawet wyższego Bythosa, który nie stworzył świata, aby wykazać, że niższy od tamtego Demiurg, uchodzący u gnostyków za stwórcę świata, jest jedynie prawdziwym Bogiem, któremu ową pełnię bóstwa, przypisywaną przez gnostyków Bythosowi, przydzielić należy.

Jeśli Bóg jest absolutnym Panem nad pełnością, w takim razie wszystko, coby powstać miało, musiało wziąć początek od niego, a więc i aniołowie i inne mniejsze siły, a gdyby te, hipotetycznie mówiąc, miały stworzyć świat, to one mogłyby być w najlepszym razie tylko narzędziami w ręku absolutnego Boga, ale ostateczną przyczyną w każdym razie musi być Bóg. W innym wypadku, gdyby niższe siły bez wiedzy i woli Boga stworzyły świat, a według gnostyków musiałyby one stworzyć świat tylko w taki sposób, bo świat materialny jest przeciwny Bogu, wtedy już ten Bóg nie byłby Panem najwyższym i absolutnym w swej pełności.

A zresztą zdaniem Ireneusza Bóg jest i tak na tyle wszechmocny, że nie potrzebuje żadnych narzędzi, on własną swą wolą do bytu powołuje wszystko, co dotąd nie istniało. Potwierdza też to Pismo św., mówiące, że sam Bóg wszystko stworzył swoim słowem.

Tak więc Bóg jest absolutną przyczyną wszelkiego bytu⁴⁰²), on jest stwórcą, a wszystko inne przezeń stworzone⁴⁰³). Stąd też, jeśli według gnostyków Demiurg miał stworzyć świat, tenże właśnie Demiurg według Ireneusza musi, jako stwórcą, być Bogiem prawdziwym⁴⁰⁴).

⁴⁰¹) II, 16, 3: „quanto igitur tutius et diligentius, quod est verum statim initio confiteri, quoniam fabricator Deus hic, qui mundum talem fecit, solus est Deus, et non est alius Deus praeter eum, quam post tantam irreligiositatem et circuitum defessos, cogi aliquando in aliquo uno statuere sensum?”

⁴⁰²) II, 6, 1: „potentissima et omnipotens eminentia“.

⁴⁰³) IV, 11, 2: „et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit“.

⁴⁰⁴) II, 30, 9: „Solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit, solus omnipotens Pater condens et faciens omnia... ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse Dominus omnium“.

3. Jedność Boga.

Jeśli gnostycy głosili dualizm, odłączając Demiurga od Bythosa, Ireneusz stapia te dwa pojęcia razem. Bythos, jako pełnia w pojęciu gnostyki, i Demiurg, jako stwórcyca, tworzą razem jednego i jedyne Boga. Tylko wtedy będzie on i najwyższym i wszechmogącym i nieobjętym przez nic, pełnią i stwórcycalem zarazem, Bogiem prawdziwym.

Chociaż Pismo św. nadaje Bogu rozmaite imiona, jeden jest tylko Bóg w rzeczywistości, a jego nazwy oświetlają jeden przymiot Boga i niepojętego i niedającego się w jednym słowie całkownie wyrazić⁴⁰⁵). Zresztą i sam rozum ludzki, badający świat, z koniecznością dochodzić musi do jednego stwórcyca (406).

Niema zatem dualizmu, niema dwu istot najwyższych obok siebie istniejących, z których jedna byłaby pełnością, a druga stwórcycalem. Jest tylko jedna istota pełnością i zarazem stwórcycalem, i tylko ta może być prawdziwym i jedynym Bogiem. Zatem, według Ireneusza, istotnymi cechami Boga prawdziwego są pełność i absolutna przyczynowość, z czego znowu wypływa, że Bóg, posiadający te cechy, może być tylko jeden i jedyny⁴⁰⁷).

4. Przymioty Boga.

Z powyższych rozważań Ireneusza wynika, że Bóg jest jeden, wszechmogący i nieobjęty. Z tych podstawowych cech Boga wpływają inne przymioty.

Bóg, jako pełnia musi być bez początku⁴⁰⁸), podczas gdy wszystkie właśnie stworzenia wzięły od niego początek, jako od najwyższej przyczyny. A skoro Bóg jest niestworzony,

⁴⁰⁵) Por., II, 35, 3.

⁴⁰⁶) Por., II, 6, 1.

⁴⁰⁷) Por., IV, 19, 3: „Patrem quidem dicentes suum finiri usque ad eae quae sunt extra Pleroma, Demiurgum vero rursum non attingere usque ad Pleroma; et sic neutrum eorum ponunt esse perfectum et comprehendentem omnia. Deerit enim illi quidem universa quae est extra Pleroma mundi fabricatio; huic autem quae est intra Pleroma mundi fabricatio, et neuter eorum erit omnium Deus“.

⁴⁰⁸) II, 34, 2: „Discant, quoniam sine initio et fine, vere semper idem et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium Dominus“.

musi posiadać wszelką doskonałość. „Tak więc Bóg zajmuje we wszystkim pierwsze miejsce, ponieważ i sam jest niestworzony, i pierwszym od wszystkiego i wszystkich, i udziela innym istotom bytu“⁴⁰⁹). „Doskonałym zaś jest niestworzony t. j. Bóg“⁴¹⁰). Właśnie dlatego, że człowiek jest stworzony, musi z natury swej być niedoskonały i ograniczony.

O wiele więcej uwagi poświęca Ireneusz innemu przymiotowi Boga, mianowicie jego pojedynczości. O niej autor obszernie się rozwodzi, gdyż gnostycy dali mu ku temu powód. Ci bowiem do pewnego stopnia czynili Boga istotą złożoną⁴¹¹), z której emanowały eony, posiadające odrębny byt, uzasadniając swoją teorię analogją, jaka dzieje się w umyśle ludzkim.

Według Ireneusza, Bóg jest pojedynczy i niezłożony⁴¹²), a zatem przymioty Boże nie odróżniają się jeden od drugiego, ale raczej są identyczne. U Boga rozum jest życiem, a życie jest rozumem, a nadto tych przymiotów nie można oderwać od samej istoty Boga. Często Ireneusz powtarza tę formułkę: Bóg jest Rozumem i Życiem i Słowem i t. d. I jeszcze więcej, powiada Ireneusz, u Boga należy to rozumieć jeszcze w zupełnie innym, doskonalszym sensie. „Rozum jego słusznie i dobrze jest uważany jako pojmujący wszystko, ale nie jest podobny do rozumu ludzkiego. I światłem jest bardzo słusznie nazwany, niepodobnym jednak do światła naszego i t. d.“⁴¹³). A więc u Boga należy te przymioty pozbawić absolutnie jakiegokolwiek cechy ujemnej, przeciwnie należy je brać eminentissimo modo.

Mając więc takie pojęcie o pojedynczości Boga, Ireneusz tem samem niszczy całą eonologję gnostyków i ich teorię o emanacji.

Z pojedynczością Boga łączy się jego niezmiennność. Bóg jest zawsze sam sobie równy i podobny, i to dlatego, że posiada całą pełnię dóbr. „Jest cały i światłem i rozumem i substancją i źródłem wszelkich dóbr“⁴¹⁴). Dlatego też czło-

⁴⁰⁹) IV, 38, 3.

⁴¹⁰) Ibid. *Τέλειος γὰρ ὁ ἀγέννητος· οὐτός δέ ἐστι Θεός.*

⁴¹¹) II, 17, 7: „Non enim ut compositum animal quiddam est omnium Pater“.

⁴¹²) II, 13, 3: 13, 8.

⁴¹³) II, 13, 4.

⁴¹⁴) IV, 11, 2.

wiek jest zmienny, bo nie jest doskonały, ale raczej musi od Boga oczekiwać udoskonalenia swego. Bóg jest też dobry, bo chętnie człowiekowi tych swoich dóbr udziela i tak go prowadzi coraz dalej do doskonałości.

Ireneusz poświęca dużo uwagi również i sprawiedliwości Boga, a szczególnie stara się uzgodnić ten przymiot z dobrocią jego i miłosierdziem. Zwraca się tu autor szczególnie przeciw Marcjonowi, który dlatego dzielił nieprzejednaną przepaścią Stary Testament od Nowego, że rozporządzenia w Starym Testamencie były tak surowe i okrutne, iż nie mogły pochodzić od dobrego Boga Nowego Testamentu.

Ireneusz podkreśla, że do pojęcia Boga należy i sprawiedliwość i dobroć. Bóg w dobroci swej jest sprawiedliwy, a w sprawiedliwości dobry⁴¹⁵). Pod tym względem nawet Platon okazuje się pobożniejszym od heretyków, kiedy wyznaje, że jeden i ten sam Bóg jest sprawiedliwy i dobry⁴¹⁶).

Tak więc ten jeden i prawdziwy Bóg otrzymuje od Ireneusza przymioty godne właśnie takiego Boga, należące mu się z natury.

5. Stworzenie świata.

Wiadomo, ile to kłopotów sprawiała gnostykom kwestja powstania świata materialnego. W tym celu wymyślili Bythosa, zmniejszyli znaczenie Demiurga i tak ostatecznie świat materialny przeciwstawili Bythosowi. Ireneusz natomiast usuwa Bythosa, Demiurgowi daje prawo bytu, a świat ogłasza dziełem Demiurga. Kwestja więc uproszczona i nieomal rozwiązana. Demiurg jest przyczyną, a świat skutkiem. Między materją, a duchem niema żadnej przeciwności, ale istnieje najładniejsza harmonja.

Kwestja jednak, skąd wziął się ten materialny świat, niezmiernie interesowała gnostyków. Nie mogąc pojąć, że i materja mogła powstać od Boga, wymyślili wszystkie owe historie pośrednie, mające wprost wypełnić przepaść między duchem a materją, a jak wiemy, Marcjon przyjmował zgóry dwa odwieczne pierwiastki.

⁴¹⁵) III, 25, 3.

⁴¹⁶) III, 24, 4.

Ireneusz wręcz odpowiada, że Bóg stworzył świat z niczego. Podczas gdy ludzie potrzebują już istniejącej materji do tworzenia dalszych rzeczy, to Bóg jest na tyle doskonały i wszechmocny, że sam z siebie umiał stworzyć z niczego materję. „Bóg wszechpotężny i wszechbogaty stworzył sam materję“, a gnostycy nie wiedzą, „ile to potrafi istota duchowa i boska“⁴¹⁷). — „Bóg przewyższa ludzi przede wszystkim tem, że materję, przedtem wcale nie istniejącą, sam wynalazł“⁴¹⁸). Do pewnego stopnia materję zastępowały wola Boża i potęga jego. „Bóg wszystko stworzył z niczego, używając jako podkładu swej woli i swej potęgi“⁴¹⁹).

Przy stworzeniu świata Bóg nie potrzebował żadnych narzędzi, szczególnie żadnych aniołów, ani niższych sił, chyba, że, jak Ireneusz częściej się wyraża, użył do tego „swych rąk“, t. j. Słowa i Ducha Św., ale tak, że Słowo i Duch Św. nie tworzą nic odrębnego od Boga, ale działają w Bogu jako jeden Bóg.

Bóg stworzył ten świat zupełnie dobrowolnie, nie czasem pod wpływem jakiejś wyższej siły albo nawet ślepej konieczności, ale z miłości⁴²⁰). Wzorów Bóg nie brał skądinąd, tylko sam z siebie.

Bóg stworzył wszystkie rzeczy, tak świat materjalny, jak i duchowy, w największej harmonji, nie czasem na to, by sam potrzebował stworzenia dla swej chwały, ale na to, aby człowiek miał się dobrze i mógł od Boga otrzymywać najrozmaitsze dary⁴²¹).

Po stworzeniu świata Bóg nadal się nim opiekuje. Nie jak bóg epikuryjski⁴²²), kiedy pozostawia świat własnemu losowi, ale

⁴¹⁷) II, 10, 3.

⁴¹⁸) II, 10, 4.

⁴¹⁹) II, 10, 2: „omnia fecit, sua voluntate et virtute substantia usus“.

⁴²⁰) IV, 38, 3: „ostenditur... et bonitas in eo quod ea, quae nondum erant, voluntarie constituerit et fecerit“. Tak więc według Ireneusza w stworzeniu świata „finis operantis“ jest miłość Boga.

⁴²¹) IV, 14, 1. Chodzi tu o t. zw. finis operis. Według definicji Soboru watykańskiego, szczęście człowieka jest tylko drugorzędnym celem stworzenia świata, pierwszorzędnym jest chwała Boga. (Denzinger-Bannwart, op. cit., n. 1735). Choć Ireneusz wyraźnie mówi tylko o drugorzędnym celu, przy innych sposobnościach jednakże wspomina też i to, że właśnie w stworzeniu świata, a zwłaszcza człowieka, ujawniają się dobroć, moc i mądrość Boga. Por., III, 25, 3; IV, 38, 3; 4).

⁴²²) III, 24, 2.

jako Bóg prawdziwy, bez którego wiedzy nawet wróbel nie spadnie na ziemię⁴²³). Nic nie ujdzie uwagi Boga. Wszystko Bóg zna jak najlepiej, ale jego opatrność rozciąga się nad wszystkim i jest najmądrza⁴²⁴).

Tak więc Bóg przy stworzeniu świata i opiekowaniu się nim, inaczej niż u gnostyków, działa jako najwyższa przyczyna intelektualna, mądra, niezależna i dobra.

6. Poznanie Boga.

Ponieważ gnostycy postawili kwestję tak, że w Starym Testamencie Boga nikt nie poznał, a dopiero z nadejściem Chrystusa poznali go niektórzy, t. j. pneumatycy, Ireneusz kwestję poznania Boga inaczej postawia, a mianowicie głosi jako zasadę, że Boga w jego wielkości nikt poznać nie może, prócz własnego jego Syna. Tenże oczywiście, będąc razem z nim, poznaje swego Ojca, ale z ludzi nikt poznać i pojąć go nie może, gdyż Bóg jest niezmierny w swej wielkości.

Z drugiej zaś strony nie można powiedzieć, by Bóg pozostawał wogóle nieznanym. Bóg najpierw objawił się w swoim stworzeniu, tak więc czysty rozum poznać może, że Bóg istnieje, że jest stwórcą bardzo mądrym, może poznać również jego opatrność nad światem.

Zdawałoby się, że Ireneusz raz mówi o myśli wrodzonej Boga „ratio mentibus infixa“⁴²⁵). Nie znaczy to jednak, by samo pojęcie Boga było człowiekowi wrodzone, ale tylko to, że wrodzona mu jest spontaniczność, czyli łatwość i zdolność poznania Boga na podstawie rzeczy stworzonych⁴²⁶).

„Jak wielkość Boga jest niezbadana, tak dobroć jego jest niewypowiedziana“⁴²⁷). W dobroci swej Bóg nawet, lepiej, niż to było możliwe dla zwyczajnego rozumu, objawiał się ludziom

⁴²³) II, 26, 2.

⁴²⁴) II, 34, 3.

⁴²⁵) II, 6, 1.

⁴²⁶) Por. *J. Pohle*, op. cit., str. 14; *Bachelet*, art. Dieu, w *Dict. de théol. cath.*, t. IV, kol. 876; 1036—1037. Przeciwnego zdania jest *J. Kunze*, op. cit. str. 27: „Diese Selbstoffenbarung besteht zuerst darin, dass Gott der Vernunft des Menschen die Idee von sich als seinem allmächtigen Herrn und Schöpfer einpflanzt“.

⁴²⁷) IV, 20, 5.

przez rozmaite rozporządzenia w Starym Testamencie, ale pod jednym warunkiem, że ludzie z miłości do niego się zbliżali. A jak już wiemy, Ireneusz idzie dalej, twierdząc, że Bóg nawet w pewien sposób dał się widzieć, już w Starym Testamencie, w wizjach proroczych, w rozmowach i t. d. Wkońcu człowiek widział Boga w postaci Pana Jezusa, a w niebie ma patrzeć nań twarzą w twarz. Wszakże w poznawaniu Boga Ireneusz hołduje zasadzie, że lepiej mniej znać, a więcej kochać Boga⁴²⁸).

W każdym razie konstatuje Ireneusz wbrew teorjom gnostyckim, że choć Bóg jest w zasadzie niezgłębiony i niewypowiedzialny, to jednak nie pozostał ludziom nieznanym, nawet w Starym Testamencie, ale dał się poznać i do pewnego stopnia widzieć, nie tylko w przyrodzie, ale również rozmaitemi sposobami nadzwyczajnymi.

7. Jedność obu Testamentów.

W toku dyskusji Ireneusza z gnostykami mogliśmy sami się przekonać, ile starań dokłada biskup lyoński, by wykazać jedność Testamentów. Ta nader wielka jego pilność w tym względzie tłumaczy się stanowiskiem gnostyków w tej sprawie. Oni bowiem nie mogli rozumieć, by dobry Bóg, jakim objawił się w Nowym Testamencie, mógł rządzić i w Starym. Stąd ten rozdział między Testamentami.

Ireneusz musiał więc w rozliczny sposób udowodnić, że Stary i Nowy Testament nie tworzą dwu odrębnych rzeczy, całkiem od siebie niezależnych, a nawet przeciwnych, ale jeden postępuje po drugim, jako doskonalszy po niedoskonałym, choć również dobrym i mądrym.

Że zachodzi różnica w przepisach i urządzeniach obu Testamentów, to nie z winy Boga, ale wskutek niedoskonałości człowieka. Człowiek, zgrzeszywszy, a tem samem oddaliwszy się dobrowolnie od Boga, musiał znowu przez Boga wprost być zmuszony do posłuszeństwa względem niego. Stąd tłumaczy się, że człowiek przez rozmaite przepisy w Starym Testamencie został poddany w jarzmó niewolnictwa, aby dopiero potem, kiedy

⁴²⁸) II, 26, 1: ἄμεινόν και σιμφορότερον, ιδιότηας και ὀλιγομαθεῖς ἐπάσχειν, και διὰ τῆς ἀγάπης πλείσιον γενέσθαι τοῦ Θεοῦ, ἢ πολυμαθεῖς και ἐμπεύρους δοκοῦντας εἶναι. βλασφημῶς εἰς τὸν ἑαυτῶν ἐθρόνεσθαι δεσπότην.

się już był przyzwyczajaił służyć Bogu jako niewolnik, być wyzwolonym i służyć Bogu dobrowolnie jako syn. Ten sam więc cel przyświecał Bogu, tak w Starym, jak i w Nowym Testamencie, tylko Bóg używał rozmaitych środków⁴²⁹⁾.

Nawet grzech, który Bóg dopuścił, miał się stać środkiem wychowawczym, bo człowiek dopiero wtedy ocenia należycie, co jest dobre, jeśli sam przekonał się i niejako zasmakował, co jest złe. Wówczas zdradza się w nim i większe pragnienie dobra, lepiej ocenia je, a posiadłszy je raz, staranniej będzie zabiegał o jego utrzymanie⁴³⁰⁾.

Bóg dopuścił grzech i dlatego, by tem jaśniej uwydatniła się jego dobroć i litość, bo posłał swego Syna na odkupienie, i mądrość, bo ostatecznie umiał ludziom na nowo wrócić to, co oni przez własny grzech postradali, czyli jak Ireneusz często się wyraża, Bóg rekapitulował wszystko⁴³¹⁾.

Tak więc w ciągu historii ludzkości przewija się jedna nić myśli bożej, świadcząca o tem, że jeden jest sprawcą obu Testamentów.

8. Logos.

I gnostycy wprowadzili Logosa do swych systemów; o ile jednak odmiennie od Ireneusza! Według walentynjan Logos, pochodzący z drugiej pary, a za małżonkę mający Zoę, już na tyle jest niedoskonały, że nie pojmuje wielkości Bythosa. Wskutek czego od niego wywodzi się ów fatalny błąd, który najbardziej odbić się miał na ostatnim z eonów, na Sophji.

Ireneusz, opierając się o Pismo św., również przyjmuje istnienie Logosa, ale według niego nie jest on żadnym eonem, ani istotą niedoskonałą, powstałą na drodze emanacji, ale samym Synem Boga.

Co do pochodzenia Logosa, Ireneusz rozwodzi się szerzej, naprowadzony błędną teorią gnostyków o emanacji eonów. W jakiś sposób i Logos pochodzi od Boga, ale w każdym razie nie tak, iżby powstał w czasie, tak, że możnaby powiedzieć, iż

⁴²⁹⁾ IV, 28, 2: „cum sit unus Deus Pater, semper assistens humano generi, variis quidem dispositionibus, et multa operans“.

⁴³⁰⁾ III, 20, 1—2; IV, 39, 1; V, 2, 3.

⁴³¹⁾ Por. III, 20, 1—2; 23, 1; V, 2, 3; 3, 1.

Logos jest chronologicznie późniejszym od Boga. Ireneusz akcentuje jego pochodzenie odwieczne od Ojca. Kwestja atoli sposobu pochodzenia Logosa stoi poza ramami wiedzy ludzkiej. „Nikt nie zna ani jego emanacji, ani rodzenia, ani wypowiedzenia, ani otwarcia, ani jakimkolwiek imieniem chciałby nazwać jego niewypowiedziane pochodzenie“⁴³²).

Może gnostycy mają rację, gdy na pochodzenie Logosa z Boga znajdują analogję w powstaniu słowa ludzkiego z rozumu, ale stanowczo, powiada Ireneusz, błędzą, jeśli odrywają Logosa od Boga i czynią zeń dwie zupełnie odrębne istoty. Pojedynczość Boga wymaga, aby Bóg był Logosem, a Logos Bogiem, czyli że Ireneusz podkreśla, jeśli wolno użyć późniejszego terminu, współlistotność Logosa z Bogiem⁴³³).

Z tego też wypływa, że Logos nie może absolutnie być zaliczany do stworzeń, stoi nad stworzeniem, jako ich sprawca, tak dobrze, jak Bóg. Logos jest wieczny i istniał z Bogiem przed wszelkim stworzeniem. Bóg nie potrzebował stworzyć świata, by ten go chwalił, gdyż przed stworzeniem świata Ojca wychwalał Logos⁴³⁴).

Jako współlistotny z Ojcem, tylko Logos pojmuje całkowicie Ojca, dla ludzi niewypowiedzialnego⁴³⁵). On jest niejako miarą wielkości Ojca. „Słuszność ma ten, który mówi, że niezmierny Ojciec jest zmierzony w Synu, miarą bowiem Ojca jest Syn, bo go ogarnia“⁴³⁶).

Rola Logosa jest podwójna. Najpierw, że Logos niejako wykonuje zamiary Ojca. Jeśli Mojżesz donosi, że Bóg uczynił wszystko swoim słowem, to Ireneusz nie rozumie przez słowo nic innego, jak właśnie Logosa. Tak więc Bóg stworzył wszystko przez Logosa, a Ireneusz nazywa Logosa wręcz jedną z „rąk“ Boga. podczas gdy drugą jest Mądrość czyli Duch Św. Nie można tego jednakże zrozumieć tak, jakoby Logos był tylko jakimś instrumentem podrzędnym w ręku Boga, bo Ireneusz nazywa i Logosa stwórcyem absolutnym, tak samo, jak Boga

⁴³²) II, 28, 6.

⁴³³) II, 13, 8; 17, 7.

⁴³⁴) II, 28, 8; III, 6, 2; 11, 5.

⁴³⁵) IV, 6, 3.

⁴³⁶) IV, 4, 2.

Ojca⁴³⁷). I nadal po stworzeniu świata Logos wszystko w sobie zawiera, rządzi nim i rozporządza, „ciągle jest ze swem stworzeniem“⁴³⁸). To właśnie Logos jeszcze teraz tworzy człowieka w łonie matki⁴³⁹).

Powtóre, Logos wypełnia to zadanie, że ludziom objawia Ojca. Ponieważ Bóg Ojciec, mając na względzie jego wielkość, dla ludzi jest niezbadalny, a tylko Logos ogarnia majestat Ojca, to właśnie tylko Logos może być pośrednikiem w objawianiu Boga ludziom. Już nawet w Starym Testamencie, jak mieliśmy już okazję zaznaczyć to w trakcie polemiki Ireneusza z gnostykami, Logos, a nie Bóg Ojciec, przemawiał do ludzi, objawiał się im w rozmaitych formach. Nawet poganom Logos objawił Boga przez stworzenie, aż wreszcie w Nowym Testamencie objawił się sam Logos w postaci ludzkiej, co jest na ziemi najwyższym objawieniem Boga samego⁴⁴⁰). Ponieważ właśnie Logos Boga objawiał i w Starym i w Nowym Testamencie, to tem samem jest zagwarantowana jedność obu Testamentów.

Musimy jednak zaznaczyć, że Ireneusz nie dosyć wyraźnie odróżnia — wynika to przynajmniej z jego sposobu wyrażania się — Słowo jako takie od Słowa wcielonego, czyli Jezusa. Logosa preegzystującego nazywa Jezusem tak samo dobrze, jak Logosa po wcieleniu⁴⁴¹), a z drugiej strony znowu Jezusowi na ziemi daje nazwę Logosa⁴⁴²). W pierwszym wypadku chce zaznaczyć tożsamość Logosa i Jezusa, a w drugim przeciwstawia Logosa Jezusowi, przedstawiając Logosa jako wyraz boskości, a Jezusa jako wyraz człowieczeństwa. Naogół jednak mówiąc o Logosie, ma przed oczyma swemi Jezusa⁴⁴³).

⁴³⁷) V, 18, 3: „Mundi enim factor vere Verbum Dei est“.

⁴³⁸) III, 16, 6; 18, 1; IV, 6, 2; 7; V, 6, 1; 18, 3.

⁴³⁹) V, 15, 3.

⁴⁴⁰) IV, 6, 6: „etenim per ipsam conditionem revelat Verbum conditorem Deum, et per mundum fabricatorem mundi Dominum, et per plasma eum qui plasmaverit artificem. — Sed per Legem et prophetas similiter Verbum et semetipsum et Patrem praedicabat. — Et per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum, Pater ostendebatur“.

⁴⁴¹) Np. Chrystus przemawiał do Abrahama i Mojżesza IV, 9, 1; 12, 4; 5, 2. — Chrystus istniał, zanim się narodził III, 18, 2.

⁴⁴²) Np. IV, 6, 6: „omnibus quidem videntibus et loquentibus Filium et Patrem, non autem omnibus credentibus“. — IV, 18, 2: „Qui non credunt Verbo Dei“.

⁴⁴³) Np. IV, 5, 3: „Abraham iuste igitur derelinquens terrenam cogna-

Niektóre wyrażenia Ireneusza zdawają się przemawiać za subordynacjanizmem Logosa⁴⁴⁴). Tak, kiedy nazywa Logosa i Mądrość „rękami Boga“⁴⁴⁵), albo, że „Syn otrzymał od Ojca swego panowanie nad całym stworzeniem“⁴⁴⁶) albo, że „Ojciec nosi stworzenie, jako też i swoje Słowo, a Słowo jest niesione przez Ojca“⁴⁴⁷), albo „Ojciec większy jest ode mnie“⁴⁴⁸), albo, że nawet Syn Boży nie zna godziny sądu⁴⁴⁹). Na to odpowiedzieć należy, że zaprawdę wyrażenia niektóre są może niezupełnie dokładne tak, że mogłaby powstać wątpliwość⁴⁵⁰). Ale ta wątpliwość pierzchnie, jeśli się rozważy, że Ireneusz przytacza tu słowa Pisma św., a więc pragnie pozostać na terenie prawowierności. Powtóre, zachodzi pewien realny subordynacjanizm, jeśli się myśli o Jezusie jako o człowieku, albo pewien nominalny subordynacjanizm, jeśli się zważy, że Ojciec jest źródłem Trójcy św., przy zachowaniu równości natury trzech osób⁴⁵¹).

Widzimy więc, że błędna teoria gnostyków o emanacji eonów przyczyniła się do tego, że Ireneusz musiał bliżej określić istotę i rolę Logosa.

tionem omnem, sequebatur Verbum Dei, cum Verbo peregrinans, ut cum Verbo moraretur“. — Często Ireneusz powiada, że należy iść za Słowem Bożem, np. IV, 28, 2; V, 16, 1.

⁴⁴⁴) Por., *P. Beuzart*, *Essai sur la théol. d'Irénée*, str. 53: „Ces passages offrent un appui pour la doctrine trinitaire avec des tendances subordinatiennes“.

⁴⁴⁵) IV, 7, 4; 20, 3.

⁴⁴⁶) III, 6, 1.

⁴⁴⁷) V, 18, 2.

⁴⁴⁸) II, 28, 2. (Jan 14, 28).

⁴⁴⁹) II, 28, 6. (Mk., 12, 32).

⁴⁵⁰) W sprawie tych wątpliwości por. *J. Pohle*, op. cit., t. I, str. 269—261. „Allerdings lässt die vornicänische Patristik zu einer Zeit, als die dogmatische Begriffsbildung noch der erst durch das Nicänum erreichten Genauigkeit entbehrte, es vielfach an theologischer Präzision in Ausdruck fehlen und kann so tatsächlich den Verdacht erwecken, als ob hinter der harten, ungefügten Sprache das hässliche Gespenst häretischer Gedanken lauere“ (str. 259). — „Zu Missverständnissen hat auch die patristische Lehre Anlass gegeben, wonach der Logos zu einem ganz bestimmten Zwecke gezeugt worden sei, nämlich dem der Welterschaffung. Hierdurch scheint aber der Logos in die Rolle eines „Diener“, eines „Werkzeuges“ in der Hand des Vaters zurückgedrängt und in eine ungebührliche Unterstellung im Verhältnis zum Vater gebracht“ (str. 260).

⁴⁵¹) Por., *Vernet*, art. Irénée, w *Dict. de théol. cath.*, t. VII. kol. 2444—2445; *H. Ziegler*, op. cit., str. 186—187.

9. Duch Święty.

Nie można powiedzieć, by Ireneusz zajął się kwestją Ducha Św. tak samo dokładnie, jak kwestją Logosa. A przecież gnostycy w swych systemach niejednokrotnie wymieniają Ducha Św., zupełnie odmiennego w pojęciu od tego, jakiego przedstawiała tradycja kościelna, bo czynili zeń eona, emanowanego razem z górnym Jezusem. Jeśli Ireneusz nie tak obszernie rozwodzi się o Duchu Św., wynika to zapewne z dwóch przyczyn, najpierw, że i gnostycy tak bardzo znowu nie akcentowali roli Ducha Św., a po wtóre, że może i sam Ireneusz nie miał dość jasnego, wykształtowanego o Nim pojęcia.

Atoli nie można powiedzieć, by Ireneusz całkiem o Duchu Św. nic nie mówił. Owszem mówi, ale nigdzie nie w jednej całości; są o Nim wzmianki, porozrzucane po całym dziele Ireneusza. Zestawiając je razem, można jako tako skonstruować myśl Ireneusza o Duchu Św.

Niezawsze biskup lyoński dostatecznie odróżnia Ducha Św. od Logosa. Raz mówi, że Bóg stworzył wszystko przez Logosa i Ducha Św.⁴⁵²), raz, że tylko przez Logosa⁴⁵³), a innym razem, że tylko przez Ducha Św.⁴⁵⁴). Tak samo, gdy chodzi o inspirowanie proroków. Raz czyni to Logos⁴⁵⁵), raz Duch Św.⁴⁵⁶). Jest to tylko zapewne niedopatrznie w wyrażaniu się autora, bo znajdujemy dosyć danych na to, że według niego Duch Św. tworzy odrębną osobę.

To samo należy powiedzieć, kiedy Ireneusz utożsamia Ducha Św. z Mądrością⁴⁵⁷), podczas gdy właśnie Logosa identyfikuje się zazwyczaj z Mądrością. Mimo to biskup lyoński wierzy w odrębność Ducha Św.

Już sam symbol wiary, używany częstokroć przez Ireneusza, wskazuje na odrębność osoby Ducha Św. Przy stworzeniu świata Duch Św. działa narówni z Ojcem i Logosem⁴⁵⁸). On jest przy Ojcu przed wszelkim stworzeniem⁴⁵⁹).

⁴⁵²) IV, 20, 1; 2.

⁴⁵³) I, 22, 1; II, 2, 4; III, 8, 3.

⁴⁵⁴) IV, 31, 2.

⁴⁵⁵) IV, 20, 4.

⁴⁵⁶) I, 10, 1; III, 6, 5; 11, 8; IV, 21, 4.

⁴⁵⁷) II, 30, 9; IV, 8, 4; 20, 1; 3.

⁴⁵⁸) IV, 20, 4.

⁴⁵⁹) IV, 20, 3.

A jednak z drugiej strony, Duch Św. nie odróżnia się od Logosa co do natury, kiedy Ireneusz mówi na przykład, że Bóg sam przez siebie stworzył wszystko, a tłumaczy to, że uczynił to przez Logosa i Ducha Św.⁴⁶⁰). Jeden jest Bóg Ojciec, jeden Syn i jeden Duch, jak jedno zbawienie⁴⁶¹). Tak więc Ireneusz wierzy w spólistotność Ducha Św. z Logosem i Ojcem.

Choć nasz autor nigdy nie nazywa Ducha Św. Bogiem, to jednak z określeń jego wynika, że Duch Św. w istocie jest Bogiem. Czyni go bowiem wiecznym na równi z Logosem i Ojcem i nazywa go stwórcą świata.

Tak więc Duch Św. choć jest odrębną osobą, posiada tę samą naturę, co Ojciec i Syn, i jest Bogiem, jak Ojciec i Syn.

Rola Ducha Św. jest potrójna. Względem Chrystusa, Duch Św. zapowiadał przez proroków jego przyjście i całe jego życie, czynny też był przy jego wcieleniu, wskrzesił go też z martwych. Względem Kościoła, Duch Święty czuwa nad nim, gwarantuje mu jego nieomylność i udziela wszelkich łask. A wreszcie względem wiernych, Duch Św. już w Starym Testamencie prowadził sprawiedliwych na drodze do zbawienia. W Nowym Testamencie odnawia człowieka i pomaga mu w wykonywaniu woli Bożej. Ten sam Duch Św., który inspirował proroków, napełnił również i apostołów i uczniów i udzielił im rozmaitych charyzmatów. Przez Ducha Św. wierni dochodzą do doskonałości, on też sprawi, że zmartwychwstaną w ciele i wejdą do królestwa Bożego⁴⁶²).

Tak więc widzimy, że biskup lyoński, choć tej kwestji nie traktuje „ex professo“, przedstawia naukę o Duchu Św. zgodnie z tradycją katolicką.

10. Trójca św.

Również i kwestji Trójcy św. Ireneusz nie obrabia „ex professo“, nawet w całym dziele swoim nie używa terminu Trójcy. To jednak nie przeszkadza, aby de facto w nią uwierzył, a nawet

⁴⁶⁰) II, 30, 9: „qui fecit ea per semetipsum, hoc est, per Verbum et Sapientiam suam“.

⁴⁶¹) IV, 6, 7.

⁴⁶²) Por., *Vernet*, art. Irénée, loc cit., kol. 2449.

naszkicował pewne jej rysy do tego stopnia, że pod tym względem jest pełniejszy od swych poprzedników ⁴⁶³).

Że wierzył w Trójkę św., nie ulega najmniejszej wątpliwości, wszakże przytacza symbol wiary, w którym wymienione są trzy osoby Ojca, Syna i Ducha. W słowach Genezy: „Uczyńmy człowieka“ widzi Trójkę świętą. Również trzej szpiegowie, wysłani przez Jozuego, wyobrażają trzy boskie osoby.

Bóg Ojciec jest niestworzony, niezrodzony; Logos, Syn Boży, jedyny, jest zrodzony, niestworzony, współwieczny, a Duch Święty jest wieczny i jedyny. Na pewnym miejscu mówi Ireneusz ⁴⁶⁴), że Ojciec jest pomazującym, Syn jest pomazanym, a Duch jest samym pomazaniem, ale słowa te odnoszą się raczej do Słowa wcielonego. Tak to przedstawia Ireneusz życie Boże „ad intra“.

W działalności Trójcy na zewnątrz Ireneusz wykazuje już tendencję przydzielenia każdej z trzech boskich osób odrębną rolę działania, nie zaprzeczając jednak współdziałania drugich osób. Tak przy stworzeniu świata, wszystkie trzy osoby wspólnie biorą udział, ale Bóg Ojciec jest przedstawiony jako ten, który głównie rozkazuje i jest źródłem stworzenia. Syn Boży i Duch Św., posłuszni Ojcu, wykonują jego rozkazy, są jego „rękami“. Atoli i tym dwom ostatnim osobom Ireneusz przydziela odmienne role. Syn Boży jest artystą, przez którego w specjalny sposób Ojciec dokonywa swych dzieł, podczas gdy Duch Św. udoskonala je. W stworzeniu człowieka Ojciec rozkazuje, Syn dokonywa, a Duch karmi go i prowadzi do doskonałości ⁴⁶⁵).

W stosunku do ludzkości objawia się Trójca św. w ten sposób, że Ojciec wysyła Syna ⁴⁶⁶), a Syn wysyła Ducha Św., dar Ojca ⁴⁶⁷). Naodwrot znowu, kiedy człowiek zbliża się do Boga, najpierw Duch Św. prowadzi go do Syna, a potem Syn do Ojca, a Ojciec udziela mu nieskazitelności na żywot wieczny ⁴⁶⁸).

⁴⁶³) Por. *Vernet*, loc. cit., kol. 2442: „Nous constaterons que c'est exact: la doctrine trinitaire d'Irénée est remarquable, plus complète et satisfaisante que chez ses prédécesseurs“.

⁴⁶⁴) III, 18, 3.

⁴⁶⁵) III, 23, 2; IV, 38, 3.

⁴⁶⁶) IV, 26, 1; 2; 5.

⁴⁶⁷) III, 17, 2.

⁴⁶⁸) IV, 19, 5.

Z powyższego wynika, że Ireneusz w swem dziele polemicznym zaznacza już główne rysy przyszłej rozwiniętej nauki o Trójcy św. Akcentuje jedność natury trzech osób, tłumaczy ich pochodzenie, przydziela każdej z nich odrębną działalność na wewnątrz i zewnątrz.

Zakończenie.

Jak w innych przedmiotach teologii⁴⁶⁹⁾, z wyjątkiem milenaryzmu, tak też i w nauce o Bogu, Ireneusz zasługuje na miano pisarza katolickiego. Niejako skąpany on jest wodą ożywczą nauki objawionej, a w tem, co głosi, niczem więcej nie jest, ani nie chce być, jak tylko wyrazicielem nauki Kościoła katolickiego. Że nim był naprawdę i jeszcze jest dzisiaj, niech wystarczy powołać się na naukę o Bogu, sprecyzowaną na Soborze watykańskim. Wprawdzie nie przytoczono w tej materji żadnego miejsca, zaczerpniętego z dzieł Ireneusza, jak to uczyniono n. p. przy definicji ciągłości prymatu biskupa rzymskiego⁴⁷⁰⁾, ale samo porównanie jego nauki z dogmatami Soboru dostatecznie wykaże katolickość naszego autora.

W tym celu, na zakończenie, niech wolno będzie przytoczyć jednośne słowa z „Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej“ (III sesja, 24. kwietnia 1870), a każdy sam przekonać się może o prawdziwości naszego twierdzenia.

Cap. I. De Deo rerum omnium creatore.

Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo di-

⁴⁶⁹⁾ Por., *P. Batiffol, L'Eglise naissante et le catholicisme* Paryż, 1922, rozdz. IV: „Le catholicisme de saint Irénée, str. 195—276. Porównaj też *X. Wł. Śpikowski* op. cit., str. 154—155.

⁴⁷⁰⁾ *Denzinger-Bannwart*, op. cit., n. 1824.

stinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.

Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio „simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam“ (Conc. Later. IV).

Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, „attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter“ (Sap., 8, 1). „Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius“ (Hebr., 4, 13), ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt.

Cap. 2. De revelatione.

Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; „invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur“ (Rom., 1, 20): attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: „Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio“ (Hebr., 1, 1 s.)⁴⁷¹).

Canones. (de fide catholica).

1. De Deo rerum omnium creatore.

1. Si quis unum verum Deum visibiliū et invisibiliū creatorem et Dominum negaverit: anathema sit.

2. Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit: A. S.

3. Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam: A. S.

⁴⁷¹) Ibid., n. 1782—1785.

4. Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia emanasse,

aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia,

aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam: A. S.

5. Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas,

aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum,

aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit: A. S.

2. De revelatione.

1. Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit.

2. Si quis dixerit, fieri non posse aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo doceatur: A. S. ⁴⁷²).

⁴⁷²) Ibid., n. 1801—1807.

I. ŹRÓDŁA.

Dzieło św. Ireneusza.

- Contra haereses*, wydanie A. Stierena, Lipsk, 1848—1853,
Tom I.
Tom II, str. 529—1068 zawiera komentarze Mik. Gallazjusza, Jak. Billiego, Fronto Ducaeus, Franc. Feuardenta, Jana Ernesta Grabego i R. Masueta.
- Przekład polski: X. dr. Wład. Śpikowski, *Pisma Ojców Kościoła*, t. XVII, Poznań, 1934.
- Przekład francuski: X. de Genoude, w „*Les Pères de l’Eglise*“, t. III: *Saint Irénée*, Paryż, 1837.
- Przekład niemiecki: H. Hayd, w *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten, Koesel’sche Buchhandlung, zeszyty 45—72. E. Klebba, w *Bibliothek der Kirchenväter*, t. III—IV: *Des heiligen Irenaeus fünf Bücher gegen die Häresien*, Kempten, 1922.

II. OPRACOWANIA.

1. Prace ogólne o św. Ireneuszu.

- Bardenhewer, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I. str. 399—430, Freiburg in Br., 1913.
- Duchesne, L., *Histoire ancienne de l’Eglise*, Paryż, t. I, 1910.
- Dufourcq, A., *Saint Irénée*, („Les Saints“) Paryż, 1904.
- Freppel, C. E., *Saint Irénée*, Paryż, drugie wydanie, 1870.
- Graul, C., *Die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters*, Lipsk, 1870.
- Harnack, A., *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. I—II, Lipsk, 1893—1904.

- Labriolle, P. de, *La crise montaniste*, Paryż, 1913—1914.
- Massuet, R., *Dissertationes praeviae in Irenaei libros*, przedrukowane u Stierenena, *op. cit.*, t. II, str. 54—355.
- Schmit, J. A., *Saint Irénée et les gnostiques*, n. 3, w *Revue catholique*, Louvain, 1855, tom XIII, str. 558 nn.
- Schwane, J., *Dogmengeschichte*, II. wyd., 1892, przekład francuski: A. Degert, t. I, Paryż, 1903.
- Streber, Fr., art. *Irenäus*, w *Kirchenlexikon*, t. VI, 1889, str. 867—872.
- Tixeront, J., *Histoire des dogmes*, t. I: *La théologie anténicéenne*, VII. wyd., Paryż, 1915.
- Vernet, F., art. *Irénée*, w *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, 1923, kol. 2394—2533.
- Zahn, Th., art. *Irenäus*, w *Realencyklopaedie für protestantische Theologie*, t. IX, str. 401—411.
- Ziegler, H., *Irenäus der Bischof von Lyon*, Berlin, 1871.

2. Prace specjalne o gnostycyzmie.

- Massuet, R., *Dissertatio prima. De haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus, eorumque actibus, scriptis et doctrinaz*, *loc. cit.*, t. II, str. 54—181.
- Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin, 1815.
- Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, Paryż, 1828; Strassburg, 1843.
- Baur, F. Ch., *Die christliche Gnosis*, Tübingen, 1835.
- Hilgers, *Kritische Darstellung der Haeresien*, Bonn, 1837.
- Lipsius, R. A., *Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang des Gnosticismus*, Lipsk, 1860.
- Laurin, *Du gnosticisme*, Aix, 1878.
- Harnack, A., *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, Lipsk, 1873, w *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1874, t. XLIV, str. 143—226.
- Hilgenfeld, A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Lipsk, 1884.
- Bousset, D. W., *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907.
- Faye, E. de, *Gnostiques et gnosticisme. Etude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, Paryż, 1913.
- Steffes, J. P., *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, Paderborn, 1922.
- Lebreton, J., *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, Livre II, *La gnose et le marcionisme*, str. 81—131, Paryż, Beauchesne, 1928.
- Bardenhewer, O., *Die gnostische Literatur*, *op. cit.*, str. 343—381.

- Bousset, D. W., art. *Gnos's und Gnostiker*, w *Realencyklopaedie für das klassische Altertum*, (wydane przez Paulys-Wissowa), t. VII.
Kirchenlexikon, t. V., str. 765—775.
Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche, t. VI, 728—738.
 Bareille, G., art. *Gnosticisme*, w *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VI, kol. 1434—1467.

3. Prace, omawiające naukę św. Ireneusza o Bogu.

- Ziegler, H., *op. cit.*, str. 153—197.
 Kunze, J., *Die Gotteslehre des Irenäus*, Lipsk, 1891.
 Beuzart, P., *Essai sur la théologie d'Irénée*, Le Puy-en-Velay, 1908.
 Lebreton, J., *op. cit.*, t. II, Livre VI, *Saint Irénée* str. 517—614.
 Bachelet, X. Le, art. *Dieu*, w *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, kol. 1036—1039; 1054.
 Vernet, F., *loc. cit.*, *Le Dieu unique et créateur*, t. VII, kol. 2442—2451.
 Palmieri, A., art. *Esprit Saint*, w *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, kol. 753; 754—755.

UWAGA.

Wszystkie cytaty, dane w niniejszej książce bez bliższego określenia, odnoszą się do „*Contra haereses*“.

SPIS RZECZY.

WSTĘP.

Geneza gnostycyzmu — gnoza prawdziwa i fałszywa — czynniki składowe gnostycyzmu — indywidualizm gnostyków w metodzie i nauce — krytyka wobec gnostycyzmu — Ireneusz wobec gnostycyzmu — dzieło jego „Przeciwko herezjom“ — podział gnostyków według Ireneusza — ocena wiadomości Ireneusza o gnostykach — główny punkt polemiki: nauka o Bogu — podział niniejszej pracy.

I. CZĘŚĆ.

Przedmiot polemiki.

Nauka gnostyków o Bogu w oświeceniu Ireneusza.

A) WSPÓLCZEŚNI GNOSTYCY: SZKOŁA WALENTYNJAŃSKA.

1. Najbliżsi zwolennicy Ptolemeusza.

Opis Pleromy: Pleroma — powstanie 30 eonów — podział ich.

Historjã Sophji: Powstanie jej cierpienia — interwencja Horosa — powstanie nowych eonów: Chrystusa i Ducha Św., górnego Jezusa i jego aniołów.

Powstanie trzech elementów: Oddzielone od Sophji cierpienie nazwane Achamoth — pierwsza interwencja: ukształtowanie Achamothy — jej cierpienia dają początek dwom elementom — druga interwencja: powstanie trzeciego elementu.

Ukształtowanie świata: Powstanie Demiurga psychicznego — ukształtowanie świata przez Demiurga — Kosmokrator a Demiurg.

Powstanie człowieka: Czynniki składowe człowieka — trzy klasy ludzi.

Inne dane z nauki gnostyków, mogące oświetlić ich naukę o Bogu: Powstanie niższego Chrystusa z czterech elementów — prorocy inspirowani przez różne czynniki — nieznanomość najwyższego Ojca w St. Test. — niemożliwość dostępu Demiurga do Pleromy na końcu świata.

Dowody z Pisma św., przytoczone przez walentynjan na potwierdzenie ich nauki o Bogu:

Indywidualizm gnostyków wobec Pisma św. — dowody na trzydziestkę eonów, dwunastkę, cierpienia Sophji, Horosa, Achamothy, Demiurga, pary eonów — prolog św. Jana.

2. Walentyn, ich mistrz, i najbliżsi jego uczniowie.

Walentyn: dwóch Horosów — inne przedstawienie powstania wyższego Chrystusa i Demiurga — trzy wersje co do powstania górnego Jezusa.

Jego uczniowie: Sekundus: podział pierwszej ósemki — pochodzenie Sophji — inny: inna czwórka — inny: nowa ósemka.

3. Dalsi zwolennicy Ptolemeusza i inni: Dwie małżonki Bythosa — przedstawienie par — wersje co do Zbawiciela — zamieszanie w nazwach.

4. Marek.

Nauka Marka: Niewidzialna czwórka — powstanie eonów — ciało Aletheji — znaczenie sześciu liter Jezusa w Pleromie i poza nią — znaczenie liczby 888 — powstanie człowieka Jezusa.

Dowody przytoczone przez Marka: Na szóstkę, historię błędzącej Sophji, na rzeczy stworzone według wzorów wyższych — na nieznanomość Ojca w St. Test.

B) DAWNIEJSI GNOSTYCY.

1. Szymon Mag i jego uczeń Menander.

Szymon: Najwyższa moc Ojca — cierpienia Heleny — stworzenie świata przez aniołów — wyzwolenie ludzi z pod władzy aniołów światotwórczych.

Menander: światotwórczy aniołowie.

2. Saturnin i Bazylides.

Saturnin: świat stworzony przez siedmiu aniołów — powstanie człowieka — zwalczanie Boga żydowskiego.
Bazyliades: 365 niebios — Bóg żydowski.

3. Karpokrates i jego uczniowie: zwalczanie aniołów światotwórczych.

4. Cerynt, ebionici i nikolaici.

Cerynt: świat stworzony przez jakąś siłę — Jezus zwykłym człowiekiem.
Ebionici: świat stworzony przez Boga — Jezus zwykłym człowiekiem — przestrzeganie St. Testamentu.
Nikolaici: brak teorii naukowej.

5. Cerdon i Marcjon:

Cerdon: odróżnienie Boga dobrego od sprawiedliwego.
Marcjon: odróżnienie Boga dobrego od złego.

6. Enkratyci (Tacjan) i inni:

Pogarda dla małżeństwa — obojętność wobec ofiar składanych bożkom.

7. Barbeloici: Barbelo — powstanie pierwszej i drugiej ósemki— gnoza Adamasa — Proarchon twórcą świata i wszelkiej złości.

8. Ofici i setjanie: jedna sekta według Ireneusza — pierwsza czwórka: Praczlówek, Drugi Człowiek, Pierwsza Niewiasta i Chrystus — historia Prounikosy czyli Sophji — Ialdabaoth pierwszy z aniołów — wąż Nous i powstanie zła — powstanie człowieka — Set wybranym synem Prounikosy— rola Prounikosy w historii ludzkości — powstanie i zadanie Jezusa — inna wersja co do węża.

9. Kainici: Kain wybranym synem — zwalczanie Stworzyciela świata.

C) STRESZCZENIE NAUKI GNOSTYKÓW O BOGU.

Dualizm, mniej lub więcej rozwinięty — świat stworzony przez aniołów lub Demiurga — eonologia — upadek ostatniego eona — stworzenie człowieka — nieznamość Bythosa w St. Testamencie — inspiracja proroków — doketyzm — rzeczy ostateczne — ogólna charakterystyka gnostyckiego Boga.

II. CZĘŚĆ.

Ireneusza refutacja nauki gnostyków o Bogu.

A) KONTRARGUMENTY Z TRADYCJI

Ireneusz mężem tradycji — uczniem Polikarpa — tegoż nauka zgadza się z kościołami azjatyckimi — i z innymi kościołami, a zwłaszcza z rzymskim — gwarancje nieskażoności nauki tradycyjnej — przykłady Ireneusza na naukę tradycyjną o Bogu.

B) KONTRARGUMENTY FILOZOFICZNE.

I. Filozofia samorzutna: Docinki i zgryźliwa ironja Ireneusza z powodu niedorzeczności w nauce gnostyków — przykłady — plan strategiczny Ireneusza — samo wyjawienie nauki gnostyków jest triumfem nad nimi.

II. Filozofia naukowa.

1. *Metoda filozoficzna Ireneusza:* Człowiek poznaje minimalną część rzeczy stworzonych, — a cóż dopiero w rzeczach nadprzyrodzonych — tutaj należy szukać światła, pochodzącego z wiary — filozofja w szerszym znaczeniu.

2. *Same kontrargumenty filozoficzne.*

a) *Kwestja Boga Stworzyciela.*

Niemożliwość dualizmu: Bóg jako pełnia nie może być przez nic objęty, ani ograniczony — błędne pojęcie gnostyków tego, co jest poza Pleromą — odrzucenie dwóch Bogów Marcjona — jeśli wielu Bogów, każdemu brak wszechmocy.

Bóg sam stworzycielem świata: świat nie jest stworzony przez aniołów — jeśli bez pozwolenia Bythosa, wtedy aniołowie potężniejsi od niego — niemożliwość, biorąc pod uwagę teren, w którym powstał świat — Bóg wcale nie potrzebował narzędzi do stworzenia świata — kto wymyślił świat, jest też jego stworzycielem.

Niemożliwość próżni i niewiedomości:

Niemożliwość próżni: w znaczeniu lokalnem — w znaczeniu niewiedomości — w znaczeniu ojcowskiego światła.

Niemożliwość niewiedomości: Górny Chrystus jest jej przyczyną — albo Bythos — absolutna niemożliwość niewiedomości u Demiurga czy eonów.

Świat ani odbiciem, ani cieniem rzeczy wyższych:

Licha cześć dla eonów: Skoro rzeczy ziemskie giną, to i chwała eonów musi ginać.

Odbitki nie są podobne do wzorów: Demiurg nie jest odbiciem Nousa — sprawca odbitek t. j. Zbawiciel jest lichym artystą — tylko 30 jednolitych eonów, a rzeczy stworzonych co do liczby i natury bez liku — błędzący eon jest sprawcą złych odbitek — również aniołowie nie mogą być sprawcami odbitek.

Na czyj wzór? — Bythosa? — a skąd Bythos?

Absolutna niemożliwość, ani co do kształtu, ani według liczby i porządku pochodzenia.

Rzeczy ziemskie nie są cieniem rzeczy wyższych.

Poznanie istnienia Boga Stworzyciela:

Poznanie tradycyjne — poznanie rozumowe.

b) Refutacja eonologii.

Dowolność w przyjmowaniu trzydziestu eonów.

Liczba trzydziestu eonów za wielka:

1. bo nie można liczyć Bythosa,
2. ze względu na Bythos-Sige i Nous-Aletheja,
3. czemu Sophja bez małżonka,
4. z powodu niemożliwości istnienia ósemki w składzie gnostyków.

Liczba za mała: czemu nie dolicza się Horosa, Chrystusa, Ducha Św. i Zbawiciela.

Odrzucenie pierwszej ósemki: Sprzeczności w pojęciu poszczególnych eonów, a zwłaszcza Nousa.

Niedorzeczności w pojęciu *Nousa*:

1. Rozum ten sam, choć czynności różne.
2. Konsekwencja: Nous przed Ennoją i przed Bythosem.
3. Gnostycy przypisują Bogu czynności ludzkie.
4. Bóg cały rozumem.
5. Niemożliwość emanacji rozumu Boga.

Niedorzeczności w pojęciu *Logosa*.

Niedorzeczności w pojęciu *Zoe*.

Niedorzeczności w pojęciu *Anthropos-Ekklezja*.

Odrzucenie pierwszej ósemki: Wykazanie źródeł pogańskich.

Brak nawet pozornych dowodów na istnienie dziesiątki i dwunastki.

Dowolność podziału Pleromy na ósemkę, dziesiątkę i dwunastkę:

Nie ze względu na rzeczy stworzone, bo te później-

... sze — podział Pleromy musi mieć własną rację bytu — gnostycy nie mają odpowiedzi — Ireneusz sam wyciąga wnioski: Pleroma dla rzeczy stworzonych — nieskończona liczba wzorów.

Niemożliwość czterech sposobów emanacji.

1. na sposób rodzenia ludzkiego;
2. na podobieństwo pochodzenia światła od światła;
3. na sposób wyrastania gałęzi z drzewa;
4. na sposób pochodzenia promieni od słońca.

Niedorzeczności w sprawie niewiadomości eonów: Logos ślepy, a Chrystus znał wszystko — sprawca jej jest zły — poco eonowie pozostawali w niewiadomości, choć tylko na krótki czas.

c) Inne sprzeczności w nauce gnostyków o Bogu.

Niedorzeczności w historii błędzącej Sophji.

Sophja jako mądrość nie mogła podlegać cierpieniom — niemożliwość odłączenia Enthymesisy od Sophji — ani cierpienia od Enthymesisy — Sophja nie powinna zaznać w Pleromie żadnego pomniejszenia — źródło pogańskie na te historie — bezskuteczność szukania Sophji za Praojcem.

Niedorzeczność teorii o nasieniu pneumatycznym.

Demiurg, wkładając nasienie pneumatyczne w duszę, musiał o tem coś wiedzieć — bezsilność Pleromy — eonowie muszą również być płodami błędu.

Absurdalny stosunek gnostyków do Demiurga.

Gnostycy czynią się pneumatycznymi, a Demiurga tylko psychicznym — tymczasem Demiurg dokonał większych dzieł od nich — Demiurg lepszym narzędziem — gnostycy w zakłopotaniu, zapytani o rzeczy nadziemskie.

Streszczenie.

C) KONTRARGUMENTY IRENEUSZA Z PISMA ŚW.

Ważność argumentów biblijnych.

I. Metoda Ireneusza w używaniu Pisma św.

Pismo święte zbiorem ksiąg natchnionych — metoda gnostyków — Kościół czuwa nad całością, nieskazitelną i wykładem Biblii.

II. Refutacja błędnej egzegezy gnostyków.

Imię Boga — prolog św. Jana — cierpienie Sophji — dwunastka — trzydziestka — wartość liczbową imion — dowolność gnostyków w wyszukiwaniu przykładów — trudności w egzegezie należy rozwiązywać przy pomocy wiary — pewne zagadnienia nierozwiązalne — pewna trudność w egzegezie.

III. Nauka apostołska i Pana Jezusa o Bogu w oświeceniu Ireneusza.

1. Wiarogodność Pana Jezusa i apostołów.

Apostołowie odebrali doskonałą wiedzę w dzień zstąpienia Ducha Św. — metoda akomodacyjna — Pan Jezus samą Prawdą, a apostołowie uczniami prawdy — głoszą prawdę wobec żydów i pogan.

2. *Kwestja wstępna: Pan Jezus i apostołowie nazywali Bogiem tylko tego, który jest nim rzeczywiście.*

Kogo Pismo św. nazywa Bogiem w prawdziwym sensie — a kogo tylko w przenośnym — musi zachodzić różnica w nazwie między stworzycielem a stworzeniem.

3. Nauka apostołska.

a) *Prawdziwego Boga, Stworzyciela nieba i ziemi, głoszą ewangelisci: Mateusz, Łukasz, Marek, Jan (cel ewangelji Jana) — Dzieje Apostołskie.*

b) *Jezus Chrystus jest Synem Boga.*

c) *działalność Ducha Św.*

d) *rozumowe poznanie Boga Stworzyciela — nierozsądnie przyjmować dwóch Bogów.*

4. „Słowa Pańskie“ — potrzeba przedstawienia nauki samego Jezusa Chrystusa.

a) *Chrystus i Stary Testament głoszą tego samego Boga Stworzyciela.*

Stwierdzenie faktów: Jezus i St. Test. mówią o tym samym Stworzycielu — Chrystus broni Boga St. Test. i powołuje się na jego prawo.

Możliwość poznania Boga i Syna w St. Testamencie: błędne postawienie kwestji przez gnostyków — Ojca poznaje Syn — Syn ogłasza Ojca ludziom w rozmaity sposób — Ojciec i Syn w rzeczywistości przez ludzi poznani w St. Testamencie.

b) *Jedność obu Testamentów.*

Sam Pan Jezus uczy jedność obu Testamentów: przypowieść o ojcu rodziny — „Tu jest ktoś większy, niż świątynia“ — jeden sprawca, ale rozmaite drogi.

Proroctwa i oczekiwania St. Testamentu wypełniły się w Nowym: Jedność proroctw i oczekiwań — metafizyczna przyczyna: Bóg niezmienny, a człowiek zmienny.

Pan Jezus nie odrzuca Prawa St. Testamentu: Pan Jezus odrzuca tylko ludzkie tradycje faryzeuszów — każe szanować prawa mojżeszowe. Jezus uzupełnia prawa Starego Testamentu.

Nowy Testament nie sprzeciwia się Staremu — Chry-

c) *Celowość przepisów St. Testamentu.*

Cel: wydoskonalenie człowieka przez zdobywanie coraz większej wspólności z Bogiem — ku temu służyły ofiary i rozmaite przepisy St. Testamentu — Bóg wziął ich wzory sam z siebie — człowiek pod tym względem niekompetentny.

d) *Prostoliniijny rozwój w poznaniu i oglądaniu Boga.*

Boga co do wielkości poznać nie można — może jednak być poznany przez kochających go na podstawie tego, co Pisma głoszą — pierwsza faza poznania: Bóg stworzył człowieka i świat przez Syna i Mądrość — dalsza faza: oglądanie Boga — ogólnie: w duchu proroczym, przez Syna, w niebie jako Ojciec — na ziemi: „widzenie“ Boga w St. Testamencie — ludzie w Nowym Testamencie już przygotowani.

e) *Stosunek obu Testamentów.*

Łącznikiem obu Testamentów jest jedna wiara — jeden Bóg dla siejących i zbierających — jeden Chrystus.

f) *Jeden Bóg obu Testamentów.*

Karząca sprawiedliwość w Starym i Nowym Testamencie — zatwardzenie Faraona — zabranie przez Izraelitów kosztowności Egipcjanom — Pismo św. gani złe postęпки, a jeśli tego nie czyni, należy doszukiwać się głębszego znaczenia.

g) *Tak Pan Jezus i apostołowie, jak i prorocy inspirowani przez tego samego Boga.*

Prorocy i Jezus są wysłannikami tego samego Boga — Bóg nie potrzebował współdziałania innych duchów — „Słowo Boże jest zawsze to samo“ — nie może w Bogu istnieć równocześnie wiadomość i niewiadomość — Achamoth wcale nie posiadała prawdy — gnostycy nie mogą bliżej określić miejsc, mających pochodzić z rozmaitych sfer — nauka samego Chrystusa pod tym względem.

h) *Inne dowody na identyczność Boga Starego i Nowego Testamentu.*

Ten sam Bóg nagradza i karze — znaczenie „synów Złego“ — ten sam Bóg stworzył ciało i je na nowo ożywi po śmierci — jest nim Demiurg — ten sam Bóg, którego ludzie obrazili, przebacza im grzechy.

III. CZĘŚĆ.

Rezultat polemiki.

A) Krytyka metod polemicznych Ireneusza.

1. Pierwsze źródło: Tradycja.
Najglówniejszym źródłem nauki Ireneusza — doniosłość objawienia — wyższość tradycji nad rozumem — łatwość wykazania błędów na podstawie tradycyjnej nauki.
2. Drugie źródło: Filozofja.
 - a) Filozofja samorzutna — ośmieszanie — ma tutaj rację bytu.
 - b) Filozofja spekulatywna: autor niszczy co błędne — rozwija co dobre — czy Ireneusz poznał istotę gnostycyzmu.
 - c) Filozofja historyczna — zasługa wskazania na początki gnostycyzmu — argumentacja słaba.
3. Trzecie źródło: Pismo święte.
 - a) Wielka znajomość autora ksiąg natchnionych.
 - b) Egzegeza naogół trzeźwa, choć czasem też alegoryczna.

B) Nauka Ireneusza o Bogu.

1. *Przymioty Boga*: Jeden, wszechmogący, nieobjęty,
2. *Stworzyciel jest Bogiem*: Demiurg jest Bogiem.
3. *Jedność Boga*: Bythos, jako pełnia, i Demiurg, jako stwórca, tworzą jednego Boga.
4. *Przymioty Boga*: Jeden, wszechmogący, nieobjęty, wieczny, doskonały, pojedynczy, niezmierny, dobry, sprawiedliwy.
5. *Stworzenie świata*.
Harmonja między materją a duchem — powstanie materji z niczego — Bóg sam tworzy świat „swemi rękami“ — dobrowolnie — wszystko — w celu wywyższenia człowieka — opieka i opatrność Boża nad światem.

6. **Poznanie Boga.**
W wielkości poznaje Ojca tylko Syn — Syn objawia ludziom — najpierw przez stworzenie — kwestja idei wrodzonej Boga — objawienie się Boga w Starym i Nowym Testamencie.
7. **Jedność obu Testamentów.**
Jeden cel, rozmaite przepisy — grzech środkiem wychowawczym.
8. **Logos.**
Niewypowiedzialne pochodzenie Logosa — współistotność z Ojcem — Logos ponad stworzeniem — Logos miarą Ojca — podwójna rola Logosa: wykonawcą woli Ojca i pośrednikiem w objawianiu Ojca. — pewne nieściśłości wyrażania się autora — kwestja subordynacjanizmu.
9. **Duch Święty.**
Odrębność Ducha od Logosa — jedność natury z drugimi osobami — Duch jest Bogiem — potrójna rola Ducha Św.: względem Chrystusa, Kościoła i wiernych.
10. **Trójca święta.**
Istnienie Trójcy — życie Boże „ad intra“ — działalność trzech osób „ad extra“ — Trójca w stosunku do ludzkości.

Zakończenie.

Katolickość Ireneusza — porównanie jego nauki o Bogu z odnośnemi określeniami Soboru watykańskiego.
