



Ks. ŁUKASZ KOSZAŁKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Gdańskie Seminarium Duchowne

<https://orcid.org/0000-0001-9051-3165>

IRENEUSZ Z LYONU WOBEC VALENTYNIAN W SPORZE O PUBLICZNY WYMIAR OBJAWIENIA

IRENÆUS OF LYONS AND THE VALENTINIANS IN THE DISPUTE OVER THE PUBLIC CHARACTER OF REVELATION

ABSTRACT

Spór o naturę objawienia należy do istotnych debat teologicznych II w. W polemice między Ireneuszem z Lyonu a przedstawicielami szkoły walentyńskiej ujawniają się dwa odmienne modele jego rozumienia. Teksty związane z tradycją walentyńską, zwłaszcza *Ewangelia Prawdy* oraz *Tractatus Tripartitus*, przedstawiają objawienie przede wszystkim jako poznanie (*gnosis*), które prowadzi do przewyciężenia niewiedzy i odkrycia duchowego pochodzenia człowieka. Ireneusz w *Adversus haereses* przeciwstawia temu ujęciu wizję objawienia jako wydarzenia historii zbawienia dokonanego w Chrystusie i przekazanego przez apostołów całemu Kościołowi. W jego interpretacji objawienie nie jest wiedzą dostępną jedynie dla wybranych, lecz rzeczywistością zachowaną w publicznej tradycji Kościołów apostolickich, w ich wspólnej regule wiary oraz w sukcesji biskupiej. Polemika z walentyńskimi prowadzi w ten sposób do wyraźniejszego określenia przekonania, że objawienie chrześcijańskie ma charakter historyczny i publiczny.

The dispute over the nature of revelation was one of the significant theological debates of the second century. In the polemic between Irenaeus of Lyons and the representatives of the Valentinian school, two different models of understanding revelation emerge. Texts associated with the Valentinian tradition, especially the *Gospel of Truth* and the *Tripartite Tractate*, present revelation primarily as knowledge (*gnosis*) that overcomes ignorance and enables the discovery of humanity's spiritual origin. In *Adversus haereses*, Irenaeus opposes this view by presenting revelation as an event within the history of salvation accomplished in Christ and transmitted by the apostles to the entire Church. In his interpretation, revelation is not knowledge reserved for a select few but a reality preserved in the public tradition of the apostolic Churches, in their common rule of faith, and in episcopal succession. The polemic with the Valentinians thus leads to a clearer articulation of the conviction that Christian revelation has a historical and public character.

Problem objawienia w sporach II w. – uwagi wprowadzające

Wiek II był okresem intensywnego kształtowania się tożsamości doktrynalnej chrześcijaństwa. W obrębie wspólnot chrześcijańskich pojawiały się różne interpretacje nauczania Jezusa oraz przekazu apostolskiego, które prowadziły do sporów o treść wiary i sposób jej przekazywania. Szczególne miejsce w tych dyskusjach i sporach zajmowali przedstawiciele szkół gnostycznych, proponujący własną wizję kosmologii, antropologii oraz zbawienia. W ich nauczaniu centralną rolę odgrywała koncepcja zbawczej wiedzy (*gnosis*), dzięki której człowiek miał poznać swoje boskie pochodzenie i zostać wyzwolony z rzeczywistości materialnej¹.

Wśród nurtów określanych w literaturze mianem gnostycznych szczególnie znaczenie miała szkoła walentyńska, która funkcjonowała w II w. w bliskiej relacji z innymi środowiskami chrześcijańskimi. Współczesna wiedza o nauczaniu walentynian pochodzi zarówno z zachowanych fragmentów ich własnych pism, na przykład z Biblioteki z Nag Hammadi, jak i z polemicznych świadectw autorów chrześcijańskich. Najobszerniejszym i najważniejszym świadectwem polemiki z walentynianami jest dzieło Ireneusza z Lyonu *Adversus haereses*, powstałe około 180 r.²

W pierwszej księdze tego traktatu Ireneusz przedstawia w sposób szczegółowy nauczanie uczniów Walentyna, rozpoczynając od opisu ich spekulacji dotyczących pochodzenia eonów i struktury pleromy. Autor podkreśla przy tym, że nauki te są przekazywane w sposób złożony i często ukryty pod pozorem interpretacji Pisma Świętego, przez co mogą łatwo wprowadzać w błąd mniej doświadczonych wiernych³. W jego ocenie gnostycy posługują się językiem podobnym do języka

¹ Por. np. W. Myszor, *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II wieku*, „Communio” 18 (1998), s. 75-91; tenże, *Gnoza jako faktor rozwoju teologii*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 1 (2006), s. 115-131.

² I. Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, New York 2008, s. 1-3.

³ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* I, praef. 1-2, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018 [dalej: AH]: „Ponieważ pewni ludzie, porzuciwszy prawdę, przynieśli słowa kłamliwe i próżne genealogie, które – jak powiada Apostoł – służą raczej dalszym dociekaniom niż planowi Bożemu zgodnie z wiarą, i za pomocą przebiegle zbudowanych i miłych dla ucha zdań pociągają umysły niedoświadczonych i biorą je w niewolę, poczułem się zobowiązany, mój przyjacielu, do napisania tego traktatu, by w systematyczny sposób przeciwdziałać ich machinacjom. Tacy ludzie fałszują Boże orędzie i sami okazują się złymi interpretatorami dobrej nowiny objawienia. Doprowadzają też wiarę wielu do upadku przez odciąganie ich pod pozorem wyższej świadomości daleko od Tego, który stworzył i przyozdobił wszechświat, tak jak gdyby rzeczywiście mieli do ukazania coś wzniosłego i doskonalszego niż sam Bóg, który stworzył niebo i ziemię wraz ze wszystkim, co się na nich znajduje. Za pomocą mających pozory słuszności i miłych dla ucha słów zrecznie zwodzą oni prostych ludzi, tak by zainteresowali się ich systemem, i wkrótce doprowadzają ich do ruiny, gdy wtajemniczają ich w swoje błuźniercze i bezbożne poglądy na temat Demiurga, a ci prości ludzie są w takich sprawach niezdolni, by odróżnić fałsz od prawdy. (...) Zamierzam więc, najlepiej jak potrafię, zależnie od moich zdolności, krótko i jasno przedstawić poglądy tych, którzy owe herezje rozgłaszają. W szczególności chcę się odnieść do uczniów Ptolemeusza, których szkołę można by określić jako pąk wyrastający z gałązki Walentyna”.

Kościoła, jednak nadają mu odmienne znaczenie, co czyni ich nauczanie szczególnie niebezpiecznym dla wspólnoty chrześcijańskiej.

Współczesne badania nad tradycją walentyńską pokazują jednak, że ruch ten funkcjonował w ramach szerokiego spektrum wczesnochrześcijańskich nurtów i nie zawsze był wyraźnie oddzielony od innych wspólnot. Wielu walentynian uczestniczyło w życiu Kościoła i posługiwało się podobnym językiem teologicznym do używanego przez ich przeciwników. Z tego względu spór między Ireneuszem a walentynianami nie dotyczył jedynie poszczególnych elementów doktryny, lecz przede wszystkim sposobu rozumienia samego objawienia: czy należy je pojmować jako wiedzę dostępną dla nielicznych, czy jako rzeczywistość przekazaną publicznie w tradycji Kościoła⁴.

W polemice z gnostykami Ireneusz rozwija koncepcję objawienia rozumianego jako rzeczywistość przekazaną publicznie w tradycji apostoelskiej Kościoła. Objawienie nie ma charakteru wiedzy przeznaczonej dla nielicznych. Jest nauką przekazaną apostołom i zachowaną w nauczaniu Kościoła. Spór z gnostykami prowadzi więc Ireneusza do wyraźnego podkreślenia jednego z podstawowych przekonań wczesnego chrześcijaństwa: objawienie zostało przekazane całemu Kościołowi i pozostaje dostępne w jego publicznym nauczaniu.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, w jaki sposób Ireneusz z Lyonu formułował tę zasadę w polemice z przedstawicielami szkoły walentyńskiej. Analiza tej polemiki wymaga zestawienia sposobu, w jaki objawienie interpretowane jest w tekstach związanych z tradycją walentyńską, z argumentacją Ireneusza dotyczącą tradycji apostoelskiej i jej roli w interpretacji objawienia chrześcijańskiego.

1. Objawienie jako poznanie w tradycji walentyńskiej

Sens polemiki Ireneusza staje się czytelny dopiero na tle sposobu, w jaki teksty walentyńskie opisują objawienie. W tym systemie teologicznym nie było ono rozumiane przede wszystkim jako otwarte przekazanie prawdy w Kościele, lecz jako szczególnie akt poznania dostępny jedynie tym, którzy posiadają zdolność przyjęcia zbawczej wiedzy⁵. W kolejnych podpunktach zostanie zatem ukazane,

⁴ Por. E. Thomassen, *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians"*, Leiden–Boston 2006, s. 1-5; P. Piwowarczyk, *Rozróżnienie między herezją a ortodoksją w pismach Justyna Męczennika i Ireneusza z Lugdunum*, w: *ΣΧΟΛΗ. Cantata quae nescierim melius. Magia, czary i wróżbiarstwo w starożytności. Hortus in Urbe. Roślina w starożytności*, red. F. Taterka, H. Rajfura, Warszawa 2019, s. 77-97.

⁵ Zagadnienie zakresu korpusu tekstów walentyńskich w Bibliotece z Nag Hammadi jest przedmiotem dyskusji w literaturze przedmiotu. B. Layton wskazuje na ograniczony zbiór pism, które z dużym prawdopodobieństwem można przypisać środowisku walentyńskiemu, odróżniając je od tekstów jedynie wykazujących wpływy tej tradycji – zob. B. Layton, *The Gnostic scriptures: A new translation with annotations and introductions*, New York 1987, s. 217-221. Podobne rozróżnienie proponuje E. Thomassen, który dzieli materiał źródłowy na teksty centralne dla tradycji walentyńskiej, pisma powstałe w jej kręgach oraz utwory zdradzające jedynie inspirację tą doktryną – zob. E. Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 16-32. C. Marksches podkreśla natomiast

w jaki sposób walentyńianie interpretowali objawienie jako poznanie (*gnosis*) oraz jakie miejsce zajmowało ono w ich wizji zbawienia.

1.1. Objawienie jako poznanie (*gnosis*)

W tekstach związanych z tradycją walentyńską objawienie jest rozumiane przede wszystkim jako poznanie (*gnosis*), które prowadzi człowieka do odkrycia jego prawdziwego pochodzenia i relacji z Bogiem. Nie jest ono ujmowane jedynie jako przekaz doktryny czy depozytu prawd wiary, lecz jako wydarzenie egzystencjalne polegające na przezwycięzeniu niewiedzy i odzyskaniu świadomości boskiego pochodzenia człowieka. W tym sensie objawienie oznacza przede wszystkim odślonięcie ukrytej rzeczywistości oraz wewnętrzne przebudzenie człowieka.

Jednym z najważniejszych tekstów walentyńskich, który ukazuje takie rozumienie objawienia, jest *Ewangelia Prawdy*⁶. Tekst ten interpretuje dzieło Chrystusa jako objawienie Ojca oraz jako przezwycięzenie niewiedzy, która jest podstawową przyczyną oddalenia człowieka od Boga. Ojciec jest przedstawiony jako źródło poznania i ten, który prowadzi człowieka do powrotu do siebie: „Ojciec zaś jest tym, który uchwycił ich doskonałość w sobie samym i (...) daje im ją jako powrót do niego, z gnozą i jedyną doskonałością” (EvVer 18,35-19,5).

Niewiedza (*agnoia*) zostaje przedstawiona jako stan zapomnienia o Ojcu i o własnym pochodzeniu. Autor *Ewangalii Prawdy* podkreśla, że „to nieznanostwo w stosunku do Ojca spowodowała powstanie lęku i trwogi” (EvVer 17,4-6), a poznanie objawia się po to, „aby zapomnienie się rozproszyło i aby Ojciec został poznany” (EvVer 18,11-17). Analiza tego fragmentu pokazuje, że objawienie nie jest tu przede wszystkim przekazem doktryny, lecz wydarzeniem przezwyciężenia niewiedzy oddzielającej człowieka od jego boskiego źródła. W tej perspektywie objawienie nie polega przede wszystkim na przekazaniu doktryny, lecz na przezwycięzeniu stanu niewiedzy, który oddziela człowieka od jego boskiego źródła. Chrystus jako objawienie Ojca przywraca więc pamięć o boskim pochodzeniu człowieka i umożliwia jego powrót do pełni.

W podobny sposób objawienie przedstawia *Tractatus Tripartitus*⁷, który rozwija refleksję nad historią zbawienia w perspektywie walentyńskiej kosmologii. Tekst ten ukazuje objawienie jako proces prowadzący do poznania Ojca oraz do uświadomienia sobie pochodzenia bytów duchowych. Jednocześnie podkreśla transcendencję Ojca, którego natura przekracza możliwości bezpośredniego

trudności w jednoznacznym wyznaczeniu granic tego korpusu i zwraca uwagę na zróżnicowanie doktrynalne w obrębie samej tradycji walentyńskiej, co powoduje, że status niektórych pism pozostaje dyskusyjny – zob. C. Marksches, *Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School*, w: *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, red. J.D. Turner, A.M. McGuire, Leiden 1997, s. 406-420.

⁶ Por. *Evangelium Veritatis*, NHC I,3; pol. tłum. *Ewangelia Prawdy*, w: W. Myszor, *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 59-69 [dalej: EvVer].

⁷ Por. *Tractatus Tripartitus*, NHC I,5; pol. tłum. *Tractatus Tripartitus*, w: W. Myszor, *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, s. 89-135 [dalej: TractTrip].

poznania. Jak zapisano w traktacie: „Ojciec (...) jest niepoznawalny i nieuchwytny, ma taką wielkość i jest tak wielki, że gdyby tym, którzy z niego wyszli, objawił się nagle i niespodziewanie, byliby zniszczeni. Dlatego zachował swoją moc i swoją niespożytą siłę w swoim sposobie własnego istnienia” (TractTrip 64,28-65,1). Fragment ten wskazuje, że objawienie w tej tradycji zakłada strukturę mediacji: poznanie Ojca dokonuje się stopniowo przez rzeczywistości wywodzące się z Pełni. Ono prowadzi jednak tych, którzy od Niego pochodzą, do rozpoznania ich własnego źródła, gdyż – jak napisano w tekście – „Ojciec (...) uchwycił ich doskonałość w sobie samym i (...) daje im ją jako powrót do niego, z gnozą i jedyną doskonałością” (TractTrip 65,1-5). Objawienie przyjmuje tu formę powrotu do pierwotnej jedności z Ojcem, co nadaje poznaniu wyraźny wymiar soteriologiczny. W ten sposób poznanie ma charakter zbawczy i prowadzi do przywrócenia właściwego porządku rzeczywistości oraz do ponownego zjednoczenia bytów duchowych z ich źródłem. Objawienie ma więc charakter zarówno kosmologiczny, jak i antropologiczny: odsłania strukturę rzeczywistości, a zarazem pozwala człowiekowi rozpoznać własne pochodzenie i tożsamość, prowadząc go do jedności z Ojcem.

W centrum tej wizji stoi przekonanie, że zbawienie dokonuje się przez poznanie. Człowiek osiąga pełnię dopiero wtedy, gdy zostaje uwolniony od niewiedzy i poznaje prawdę o swoim pochodzeniu. W *Tractatus Tripartitus* podkreśla się, że byty duchowe „poznali, że wyszli z tej wiedzy i mądrości (bytów) Pełni”, a dzięki temu zostają „pociągnięci do zjednoczenia, zgody i wzajemnej jedności” (TractTrip 67,34-68,25). Z tego powodu w tekstach walentyńskich objawienie i zbawienie są ze sobą ściśle powiązane: poznanie nie jest jedynie aktem intelektualnym, lecz wydarzeniem o charakterze soteriologicznym. Objawienie i zbawienie poznaczają tu niemal nierozdzielne: poznanie odsłania strukturę rzeczywistości, a zarazem umożliwia powrót do boskiego źródła.

1.2. Objawienie jako wiedza dla „doskonałych”

Konsekwencją takiego rozumienia objawienia jest pojawienie się wyraźnego zróżnicowania wewnątrz wspólnoty wierzących. W wielu tekstach walentyńskich można spotkać rozróżnienie między różnymi kategoriami ludzi, które odpowiadają różnym poziomom poznania. Szczególnie charakterystyczne jest tu rozróżnienie między ludźmi duchowymi (*pneumatikoi*), psychicznymi (*psychikoi*) i materialnymi (*hylikoi*)⁸. Widać więc, że pełne poznanie dostępne jest przede wszystkim ludziom duchowym, którzy posiadają zdolność przyjęcia objawienia w jego

⁸ Najlepiej opisuje to TractTrip 118,4-122,12: „Ludzkość podzieliła się według swej natury na trzy: (naturę) duchową, psychiczną i hyliczną. Te zachowywały wzór potrójnego usposobienia Logosu. Przez to usposobienie zostały wprowadzone byty hyliczne, psychiczne i duchowe. Każdy z tych trzech rodzajów rozpoznaje się przez jego owoc. Nie zostały jednak na początku rozpoznane, ale dopiero przy przyjściu Zbawiciela, którego przyjście rzuciło światło na świętych i każdemu z nich objawiło to, czym był. Oto rodzaj duchowy jest jak światłość ze światłości i jak duch z ducha. (...) Rodzaj psychiczny zaś jest jakby światłem z ognia. Opóźnia się w przyjęciu poznania tego,

pełnym znaczeniu. Oznacza to, że objawienie nie jest tu wydarzeniem jednokowym dla wszystkich, lecz doświadczeniem zróżnicowanym zgodnie z ontologiczną strukturą rzeczywistości. Objawienie zostaje więc powiązane z antropologią: jego pełne znaczenie odsłania się jedynie tym, którzy należą do porządku duchowego. Pozostali wierzący mogą uczestniczyć w wierze Kościoła, jednak nie są zdolni do przyjęcia całej głębi nauki⁹. W konsekwencji objawienie ma charakter stopniowany: jego pełny sens zostaje przekazany jedynie tym, którzy osiągnęli odpowiedni poziom duchowego przygotowania.

Świadectwa patrystyczne sugerują, że walentynianie łączyli tę koncepcję z przekonaniem o istnieniu szczególnej tradycji przekazywanej w węższym gronie uczniów. Ireneusz zarzuca im, że głoszą swoją naukę publicznie tylko w ograniczonym zakresie, natomiast pełny sens swojej doktryny przekazują dopiero po pozyskaniu uczniów i wprowadzeniu ich w tajemnice ich systemu. W jego ujęciu praktyka ta stanowi jeden z najważniejszych elementów odróżniających nauczanie gnostyckie od tradycji Kościoła.

W rezultacie objawienie w interpretacji walentynian przybiera formę wiedzy o charakterze częściowo ezoterycznym. Chociaż odwołuje się ono do postaci Chrystusa i do tradycji apostoelskiej, jego pełne znaczenie pozostaje dostępne jedynie dla wybranej grupy uczniów, którzy osiągnęli odpowiedni poziom poznania. Właśnie ten aspekt stanie się jednym z głównych przedmiotów krytyki Ireneusza z Lyonu, który przeciwstawi mu koncepcję objawienia przekazywanego publicznie w Kościele.

Choć Ireneusz prezentuje antropologię walentyńską jako system zamknięty i deterministyczny, analiza źródeł gnostyckich pozwala dostrzec większą złożoność relacji między różnymi kategoriami wierzących. Walentynianie nie wykluczali „psychików” ze zbawienia, lecz przypisywali im inną drogę – opartą na wierze i moralności, podczas gdy „pneumatycy” realizowali pełnię powołania przez *gnosis*. Spór nie dotyczył więc prostego podziału na „zbawionych” i „potępionych”, lecz różnicy w rozumieniu głębi doświadczenia religijnego i sposobu interpretacji wspólnego depozytu wiary¹⁰.

który mu się objawił, aby pospieszyć ku niemu w wierze. (...) Rodzaj hyliczny zaś jest obcy pod każdym względem, bo jest ciemnością i odwraca się od promieniowania światła”.

⁹ Por. P. Vähäkangas, *Platonic, Sethian and Valentinian Views of the Tripartition of the Human Soul*, w: *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context: Papers from the EABS-Meeting in Piliscsaba/Budapest*, red. M. Labahn, O. Lehtipuu, Leuven–Walpole 2010, s. 121-134; H. Pietras, *Pneumatikoi według gnostyków i Orygenesy*, w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza: materiały sympozjum (17 października 1996)*, red. W. Myszor, Warszawa 1996, s. 30-36.

¹⁰ Zob. *Tractatus Tripartitus*, 122,12-123,10. Tekst ten wyraźnie wskazuje, że choć istnieją różnice w naturze ludzi, to proces powrotu do jedności z Ojcem obejmuje szerokie spektrum bytów, a psychicy (których można identyfikować ze „zwykłymi” chrześcijanami) osiągają zbawienie przez wiarę i właściwe postępowanie, co stoi w kontrze do uproszczonego schematu deterministycznego przypisywanego walentynianom przez Ireneusza. Warto też zwrócić uwagę, że współczesne badania wskazują nieraz, że Ireneusz w *Adversus haereses* celowo radykalizował naukę walentynian, aby wykazać jej niezgodność z chrześcijańską koncepcją wolnej woli i powszechności zbawienia – por. M.R. Desjardins, *Sin in Valentinianism*, Atlanta 1990, zwł. s. 94-101, gdzie autor analizuje etyczny wymiar życia walentynian, podważając zarzut o ich całkowitym elitaryzmie.

2. Ireneusz z Lyonu: objawienie jako publiczna tradycja w Kościele

W odpowiedzi na walentyńską interpretację objawienia Ireneusz z Lyonu przedstawia odmienną wizję jego natury i sposobu przekazywania. W jego ujęciu objawienie chrześcijańskie nie jest ukrytą wiedzą dostępną jedynie dla wybranych, lecz rzeczywistością zakorzenioną w historii zbawienia i przekazywaną publicznie w życiu Kościoła. W kolejnych podpunktach zostanie zatem ukazane, w jaki sposób Ireneusz rozumie objawienie jako wydarzenie historii zbawienia oraz w jaki sposób jego autentyczny przekaz jest zachowywany w Kościele przez tradycję apostołską i sukcesję biskupią.

2.1. Objawienie jako wydarzenie historii zbawienia

W polemice z walentynianami Ireneusz z Lyonu konsekwentnie przeciwstawia ich interpretacji objawienia własną wizję ekonomii zbawienia. W jego ujęciu objawienie nie jest ukrytą wiedzą przekazywaną w wąskim kręgu wtajemniczonych, lecz wydarzeniem historycznym, które dokonało się w Chrystusie i zostało publicznie przekazane przez apostołów. Objawienie to stanowi część jednego, spójnego planu Bożego działania w historii, obejmującego zarówno stworzenie świata, jak i dzieło odkupienia.

Ireneusz podkreśla, że nauka Chrystusa została najpierw przekazana ustnie przez apostołów, a następnie utrwalona w pismach Nowego Testamentu. Apostołowie nie przekazywali bowiem żadnej tajemnej nauki dostępnej tylko dla wybranych, lecz głosili tę samą Ewangelię wszystkim wspólnotom chrześcijańskim. W *Adversus haereses* Ireneusz zapisał:

Od nikogo innego bowiem nie nauczyliśmy się tego, co dotyczy planu naszego zbawienia, ale właśnie od tych, dzięki którym dotarła do nas Ewangelia; najpierw głosili ją oni ustnie, później zaś z woli Bożej przekazali ją nam też w Pismach, aby na przyszłość mogła być zawsze fundamentem i podstawą naszej wiary (AH III,1,1)¹¹.

Objawienie posiada zatem charakter historyczny i publiczny: jego treść została objawiona w konkretnych wydarzeniach, związanych z osobą Chrystusa i działalnością apostołów. W konsekwencji autentyczna interpretacja objawienia musi pozostawać w ciągłości z nauczaniem apostołskim przekazywanym w Kościele.

¹¹ Ireneusz używa tu terminu οἰκονομία („plan”, „zarządzenie”), który w teologii wczesnochrześcijańskiej oznacza Boży plan zbawienia realizowany w historii. Zwraca także uwagę kontrast między publicznym głoszeniem Ewangelii (προκηρύσσειν – „ogłaszać jak herold”) a jej późniejszym przekazaniem „w Pismach”. W zachowanej tradycji tekst *Adversus haereses* znany jest przede wszystkim z łacińskiego przekładu, stąd sformułowanie „fundamentem i podstawą wiary” oddaje łacińskie *fundamentum et columnam fidei*. Na temat znaczenia pojęcia οἰκονομία w teologii Ireneusza zob. zwł. A. de Alès, *Le mot oikonomia dans la langue théologique de saint Irénée*, „Revue des Etudes Grecques” 32 (1919), s. 1-9; por. także E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001, s. 74-94; A. Briggman, *God and Christ in Irenaeus*, Oxford–New York 2019, s. 9-70.

W tej perspektywie Ireneusz sprzeciwia się twierdzeniu gnostyków, jakoby posiadali oni tajemną tradycję pochodzącą od apostołów. Według niego roszczenia takie są nieuzasadnione, ponieważ nauka apostolska jest powszechnie znana w Kościołach założonych przez apostołów. Dlatego Ireneusz wskazuje, że gdyby apostołowie rzeczywiście przekazali jakieś tajemne nauczanie, zostałyby ono zachowane przede wszystkim przez tych, którym powierzono kierowanie wspólnotami¹².

2.2. Reguła wiary jako norma interpretacji objawienia

Centralnym elementem Ireneuszowej koncepcji przekazu objawienia stała się *regula fidei*, czyli wspólna reguła wiary wyznawana w Kościołach. Reguła ta stanowi syntetyczne ujęcie podstawowych prawd chrześcijańskiej wiary i pełni funkcję normy interpretacyjnej wobec Pisma Świętego¹³. Ireneusz wskazuje, że pomimo różnorodności języków i kultur Kościoły zachowują tę samą wiarę otrzymaną od apostołów:

Kościół bowiem rozsiany po całym świecie aż po krańce kręgu ziemi przyjął od Apostołów i ich uczniów tę wiarę (...) Zachowuje ją tak, jakby mieszkał w jednym domu; wierzy w nią tak, jakby miał jedną duszę i jedno serce, i przepowiada ją, przekazuje oraz naucza jej jednym, wspólnym głosem, jakby miał jedne tylko usta (AH I,10,1-2)¹⁴.

Jedność wiary Kościoła stanowi dla Ireneusza istotny argument przeciwko nauce gnostyków: skoro bowiem wszystkie Kościoły zachowują tę samą tradycję apostolską, nauka gnostyków jawi się jako późniejsza spekulacja, nieposiadająca oparcia w pierwotnym przekazie wiary. Reguła wiary pełni również funkcję hermeneutyczną. Według Ireneusza gnostycy posługują się Pismem Świętym w sposób dowolny, wrywając poszczególne fragmenty z ich kontekstu i interpretując je zgodnie z własnymi założeniami doktrynalnymi. Odpowiedzią na taką praktykę jest odwołanie się do wspólnej wiary Kościoła, która wyznacza właściwy kontekst interpretacji Pisma. W tym sensie „publiczny charakter objawienia”, o którym mówi Ireneusz, nie oznacza jedynie przeciwstawienia się idei tajemnej wiedzy, lecz odnosi się do trzech powiązanych elementów: zakorzenienia objawienia w wydarzeniach historii zbawienia, jego przekazu w tradycji apostolskiej oraz jego dostępności w publicznym nauczaniu Kościołów.

¹² J. Behr, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*, Oxford 2013, s. 96-110.

¹³ E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, s. 143-161; T. Bokedal, *The Rule of Faith: Tracing Its Origins*, „Journal of Theological Interpretation” 7,2 (2013), s. 233-255.

¹⁴ Obraz Kościoła „rozsianego po całym świecie” nawiązuje do greckiego czasownika διασπείρω („rozsiać jak ziarno”), który podkreśla powszechność i wzrost Kościoła w świecie. Metafora Kościoła „mieszkającego w jednym domu” oraz posiadającego „jedną duszę i jedno serce” nawiązuje do opisu wspólnoty jerozolimskiej w Dziejach Apostolskich 4,32 i ma podkreślać jedność wiary wszystkich Kościołów mimo ich geograficznego rozproszenia. Na temat znaczenia tego fragmentu jako świadectwa jedności wiary Kościoła i *regula fidei* zob. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Hoboken 2014, s. 76-79; E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, s. 27-33; D. Minns, *Irenaeus: An Introduction*, London–New York 2010, s. 90-95.

Publiczny charakter objawienia w ujęciu Ireneusza nie oznacza jedynie przeciwstawienia się gnostyckiej idei tajemnej wiedzy, lecz wynika z głębszej struktury chrześcijańskiego objawienia¹⁵. Przede wszystkim jest on zakorzeniony w tajemnicy wcielenia: skoro Syn Boży objawił się w historii i przyjął ludzkie ciało, objawienie dokonuje się w widzialnej rzeczywistości i nie może być rozumiane jako ukryta doktryna dostępna jedynie dla wąskiego kręgu wtajemniczonych¹⁶. Wydarzenia życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa stanowią więc publiczne objawienie Boga w historii. Ten sam wymiar widzialności i powszechności Ireneusz dostrzega w sakramentalnym życiu Kościoła. Zbawienie nie dokonuje się przez czysto duchowe poznanie, jak sugerowali gnostycy, lecz przez uczestnictwo w rzeczywistościach dostępnych całej wspólnocie wierzących, takich jak chrzest i Eucharystia. Wreszcie publiczny charakter objawienia wyraża się w samej strukturze Kościoła, który zachowuje i przekazuje naukę apostołską przez ciągłość tradycji i sukcesję biskupów. W ten sposób objawienie pozostaje dostępne w publicznym nauczaniu Kościołów apostołskich, a jego autentyczna interpretacja nie jest kwestią prywatnego poznania, lecz zakorzeniona jest w żywej tradycji wspólnoty wierzących¹⁷.

2.3. Tradycja apostołska i jej publiczny charakter

Najbardziej charakterystycznym elementem argumentacji Ireneusza jest odwołanie się do tradycji apostołskiej zachowanej w Kościołach przez sukcesję biskupów. W przeciwieństwie do gnostyków, którzy powołują się – według Ireneusza – na nieznane i niezwyfikowane tradycje, Kościół może wskazać konkretne wspólnoty, w których nauka apostołska była przekazywana w sposób ciągły. Ireneusz zapisał:

Zatem tym wszystkim, którzy chcieliby ujrzeć prawdę, wskażemy na Tradycję apostołską ogłoszoną na całym świecie, której można się przyjrzeć w każdym Kościele, i jesteśmy w stanie wymienić tych wszystkich, którzy przez Apostołów ustanowieni zostali biskupami oraz ich następców aż do nas samych. (AH III,3,1)¹⁸.

Mówiąc o „publicznym” charakterze objawienia, Ireneusz nie ma na myśli publiczności w sensie politycznym czy prawnym. Chrześcijaństwo II w. funkcjonowało

¹⁵ L. Ayres, *Irenaeus vs. the Valentinians: Toward a Rethinking of Patristic Exegetical Origins*, „Journal of Early Christian Studies” 23,2 (2015), s. 153-187.

¹⁶ Por. D.W. Springer, *Tell us no secrets: St. Irenaeus' contra-gnostic doctrine of communion*, „Vox Patrum”, 68 (2018), s. 85-94.

¹⁷ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III,3,1-3; IV,18,5; V,2,2; J. Behr, *Irenaeus of Lyons...*, s. 101-110; E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, s. 70-78.

¹⁸ Ireneusz używa tu języka „widzenia” prawdy, typowego dla greckiej tradycji filozoficznej. Prawdziwa nauka jest – w jego ujęciu – czymś publicznie dostrzegalnym w Kościołach, gdyż przekazywana jest w ciągłości sukcesji biskupów (gr. διαδοχή). W zachowanej tradycji tekst ten znany jest głównie z łacińskiego przekładu (*traditionem apostolorum manifestatam in universo mundo*), który jeszcze mocniej podkreśla publiczny charakter tej tradycji – zob. D. Minns, *Irenaeus...*, s. 92-98.

wało bowiem w Cesarstwie Rzymskim bez oficjalnego statusu i często spotykało się z prześladowaniami. Publiczność objawienia oznacza więc przede wszystkim jego zakorzenienie w widzialnej wspólnotie Kościoła oraz w jej instytucjonalnej strukturze. Objawienie jest publiczne, ponieważ jest głoszone w Kościołach, zachowane w tradycji apostołskiej i dostępne w nauczaniu, a nie dlatego, że posiada uznanie w przestrzeni politycznej imperium¹⁹.

Jako szczególnie przykład takiej wspólnoty Ireneusz wskazuje Kościół rzymski, który – jego zdaniem – zachował najpełniej autentyczną tradycję apostołską. Ze względu na jego znaczenie i pochodzenie od apostołów Piotra i Pawła wszystkie Kościoły powinny pozostawać z nim w jedności:

Z tym bowiem Kościołem, ze względu na jego szczególniejsze pierwszeństwo, musi się zgadzać każdy Kościół, to znaczy wierni ze wszystkich stron, w nim bowiem zawsze zachowała się Tradycja pochodząca od Apostołów. (AH III,3,2)²⁰.

Argument ten ma dla Ireneusza znaczenie nie tylko historyczne, lecz także teologiczne. Sukcesja biskupów stanowi bowiem gwarancję ciągłości nauczania Kościoła oraz autentyczności przekazu objawienia. Dzięki niej możliwe jest odróżnienie prawdziwej tradycji apostołskiej od późniejszych interpretacji i spekulacji teologicznych. W polemice z gnostykami Ireneusz stara się więc wykazać, że autentyczna interpretacja objawienia nie może opierać się na prywatnej wiedzy czy tajemnych tradycjach, lecz musi być zakorzeniona w publicznym nauczaniu Kościoła. Objawienie dokonane w Chrystusie zostało bowiem przekazane całemu Kościołowi i zachowane w jego wspólnotie przez sukcesję apostołską oraz jedność wiary. Ireneusz podkreślał, że Kościoły apostołskie głoszą tę samą wiarę, która jest znana publicznie i przekazywana w sposób jawny. Dlatego w *Adversus haereses* proponuje on, aby w sporze z heretykami odwołać się do tradycji zachowanej w Kościołach założonych przez apostołów²¹.

¹⁹ Por. A. Kuźma, *Św. Ireneusz z Lyonu i jego argumentacja przeciw gnostykom*, „Elpis” 17 (2015), s. 150-151.

²⁰ Interpretacja tego fragmentu *Adversus haereses* III,3,2, w którym Ireneusz mówi o szczególnej pozycji Kościoła rzymskiego (*propter potentiolem principalitatem*), pozostaje przedmiotem szerokiej debaty w literaturze patrologicznej. Badacze różnie interpretują ten tekst: jedni widzą w nim wczesną formę nauki o prymacie biskupa Rzymu, inni natomiast traktują go przede wszystkim jako argument polemiczny odwołujący się do modelowej wierności tradycji apostołskiej – zob. np. P. Nautin, *Irénée, «Adu. haer.», III, 3, 2. Eglise de Rome ou église universelle ?*, „Revue de l'histoire des religions” 151,1 (1957), s. 37-78; W. Myszor, *Eklesia i Kościół w ujęciu gnostyków II i III w.*, „Verbum Vitae” 6 (2004), s. 185-204; W. Myszor, *Święty Ireneusz o autorytecie Kościoła Rzymskiego*, „Vox Patrum” 46/47 (2004), s. 87-93; A.E. Siecienski, *Papacy and the Orthodox: Sources and History of a Debate*, New York 2017; A. Kuźma, *Autorytet Kościoła rzymskiego i jego biskupa w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i św. Cypriana z Kartaginy*, „Rocznik Teologiczny” 62,4 (2020), s. 1151-1191.

²¹ Por.: „Gdyby bowiem Apostołowie znali «tajemnice ukryte», które przekazywaliby potajemnie i na osobności innym doskonałym, to powierzyliby je przede wszystkim tym, którym zlecieli troskę o poszczególne Kościoły. Pragnęli przecież, aby ci, których pozostawili jako swoich następców, byli we wszystkim doskonali i nieskazitelni” – AH III,3,1.

Najbardziej znanym fragmentem tej argumentacji jest miejsce, w którym Ireneusz wskazuje na sukcesję biskupów jako świadectwo ciągłości apostołowskiego nauczania. Autor stwierdza, że możliwe jest wyliczenie tych, którzy zostali ustanowieni biskupami przez apostołów w poszczególnych Kościołach, a także ich następców aż do czasów współczesnych. W ten sposób – jak twierdzi – można wykazać, że nauka głoszona przez Kościół pozostaje w nieprzerwanej ciągłości z przepowiadaniem apostołskim²².

Szczególne miejsce w tej argumentacji zajmuje Kościół rzymski, który Ireneusz przedstawia jako przykład wspólnoty zachowującej w najwyższym stopniu tradycję apostołską. Wskazując na jego pochodzenie od apostołów Piotra i Pawła, podkreśla, że ze względu na jego znaczenie wszystkie Kościoły powinny pozostać z nim w zgodzie w sprawach wiary²³. Argument ten nie ma jednak charakteru wyłącznie instytucjonalnego. Dla Ireneusza najważniejsze jest to, że w Kościołach apostołskich można odnaleźć publiczne świadectwo tej samej wiary, która była głoszona od początku chrześcijaństwa.

Współczesne badania podkreślają, że argument Ireneusza nie polega jedynie na odwołaniu się do autorytetu instytucji kościelnej. Jego zasadniczym celem jest wykazanie, że objawienie chrześcijańskie ma charakter publiczny i historyczny. Nauka Chrystusa została przekazana wszystkim wierzącym i nie stanowi tajemnej wiedzy przechowywanej przez wąską elitę. Dlatego sukcesja apostołska i jedność wiary Kościołów pełnią funkcję kryterium pozwalającego odróżnić autentyczną tradycję apostołską od późniejszych spekulacji teologicznych²⁴.

Argumentacja Ireneusza stanowi więc bezpośrednią odpowiedź na gnostyczką koncepcję objawienia jako wiedzy dostępnej jedynie dla wybranych. W przeciwieństwie do niej Ireneusz podkreśla, że prawdziwa nauka chrześcijańska jest przekazywana w sposób jawny w Kościele i pozostaje dostępna dla wszystkich wierzących przez tradycję apostołską oraz wspólną regułę wiary. W ten sposób argument Ireneusza prowadzi do zasadniczego pytania, które stanowiło centrum sporu z walentyńianami: czy objawienie chrześcijańskie należy rozumieć jako wiedzę dostępną dla nielicznych, czy też jako rzeczywistość przekazaną publicznie całej wspólnotie Kościoła.

Spór między Ireneuszem a walentyńianami dotyczył nie tylko poszczególnych elementów doktryny, lecz przede wszystkim sposobu rozumienia objawienia. W centrum sporu znajdowało się pytanie o to, czy objawienie chrześcijańskie ma

²² Por.: „Zatem tym wszystkim, którzy chcieliby ujrzeć prawdę, wskażemy na Tradycję apostołską, ogłoszoną na całym świecie, której to w każdym Kościele można się przyjrzyć; i jesteśmy w stanie wymienić tych wszystkich, którzy przez Apostołów ustanowieni zostali biskupami oraz ich następców aż do nas samych” – AH III,3,1.

²³ Por. „W taki to sposób, według wspomnianego porządku, na drodze sukcesji, która swój początek bierze od Apostołów, dotarła do nas ta Tradycja i głoszenie prawdy. Ukazuje to możliwe najpełniej, że jedna i ta sama ożywiająca wiara, która przechowywana jest w Kościele, od Apostołów począwszy aż do nas, przekazywana jest w prawdzie” – AH III,3,3.

²⁴ J. Behr, *Irenaeus of Lyons...*, s. 96-104; W. Myszor, *Święty Ireneusz o autorytecie Kościoła Rzymskiego*, s. 87-93.

charakter publiczny i powszechny, czy też stanowi szczególną wiedzę przekazywaną jedynie wybranym. Odpowiedź na to pytanie prowadziła do zasadniczo odmiennych wizji chrześcijaństwa.

W tradycji walentyńskiej zbawienie zostaje ściśle powiązane z poznaniem: człowiek osiąga pełnię dopiero wtedy, gdy poznaje prawdę o swoim duchowym pochodzeniu. W niektórych tekstach związanych z tradycją walentyńską pojawia się przekonanie, że pełne poznanie przysługuje przede wszystkim „duchowym”, podczas gdy pozostali wierzący uczestniczą w zbawieniu w inny sposób²⁵. W sporze z taką koncepcją Ireneusz zdecydowanie podkreślał historyczny i publiczny charakter objawienia. Nauka Chrystusa została przekazana przez apostołów całemu Kościołowi, a jej treść jest dostępna w publicznym nauczaniu wspólnot chrześcijańskich oraz w pismach apostoelskich. Dlatego Ireneusz odrzuca twierdzenie gnostyków, że posiadają oni szczególną tradycję przekazaną potajemnie przez apostołów.

Różnica między tymi dwoma ujęciami objawienia prowadzi do odmiennego rozumienia roli Kościoła. W interpretacji walentyńskiej wspólnota wierzących może być postrzegana jako środowisko, w którym przekazywana jest głębsza wiedza dostępna jedynie dla „duchowych”. Natomiast u Ireneusza Kościół stanowi miejsce publicznego przekazu objawienia oraz wspólnotę, w której zachowana została tradycja apostoelska. Właśnie dlatego Ireneusz podkreśla znaczenie sukcesji biskupów oraz jedności wiary wszystkich Kościołów. Spór między Ireneuszem a walentynianami można interpretować jako konflikt dwóch modeli objawienia. W tekstach walentyńskich objawienie pojawia się przede wszystkim jako poznanie prowadzące do przezwyciężenia niewiedzy, podczas gdy Ireneusz interpretuje je jako wydarzenie historyczne przekazane publicznie w tradycji Kościoła²⁶.

Znaczenie sporu dla kształtowania teologii – podsumowujące wnioski

Spór Ireneusza z walentynianami dotyczył przede wszystkim natury objawienia. W centrum polemiki znalazło się pytanie, czy objawienie należy rozumieć jako poznanie dostępne dla nielicznych, czy jako rzeczywistość przekazaną publicznie w tradycji Kościoła. Analiza tekstów walentyńskich wskazuje, że objawienie było w nich ujmowane przede wszystkim w kategoriach poznania prowadzącego do przezwyciężenia niewiedzy i odkrycia duchowego pochodzenia człowieka. W tej perspektywie zbawienie pozostaje ściśle powiązane z gnozą, która odsłania prawdziwą strukturę rzeczywistości i umożliwia powrót do Ojca. Ireneusz przeciwstawia temu ujęciu wizję objawienia zakorzenionego w historii zbawienia. Objawienie dokonuje się w wydarzeniach związanych z osobą Jezusa Chrystusa, a jego treść została przekazana przez apostołów i zachowana w publicznym nauczaniu Kościoła.

²⁵ E. Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 158-165; I. Dunderberg, *Beyond Gnosticism...*, s. 60-65.

²⁶ J. Behr, *Irenaeus of Lyons...*, s. 98-104; W. Myszor, *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii...*, s. 79-86.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera odwołanie się do tradycji apostołskiej oraz do sukcesji biskupów. Dla Ireneusza nie są one jedynie argumentem instytucjonalnym, lecz wskazują na historyczną ciągłość przekazu objawienia. Nauka Chrystusa nie jest tajemną tradycją przechowywaną przez wąską grupę wtajemniczonych, lecz rzeczywistością obecną w życiu Kościołów apostołskich i dostępną w ich wspólnej regule wiary.

Polemika z walentynianami prowadzi więc Ireneusza do wyraźniejszego określenia jednej z podstawowych zasad chrześcijańskiej refleksji teologicznej: przekonania, że objawienie ma charakter historyczny i publiczny, ponieważ zostało powierzone apostołom i jest przekazywane w żywej tradycji Kościoła. Nie stanowi więc ona jedynie reakcji apologetycznej wobec konkurencyjnych interpretacji chrześcijaństwa, lecz prowadzi do wyraźniejszego określenia relacji między objawieniem, tradycją i Kościołem jako przestrzenią jego publicznego przekazu. Spór z gnostycyzmem przyczynia się więc do ukształtowania modelu interpretacji objawienia, który łączy jego historyczne zakorzenienie z autorytetem wspólnoty kościelnej jako miejsca jego autentycznego przekazu.

Wypracowane przez Ireneusza powiązanie objawienia z tradycją apostołską i sukcesją episkopalną stało się jednym z trwałych fundamentów chrześcijańskiej teologii tradycji. W tym sensie spór z walentynianami nie był jedynie lokalną polemiką doktrynalną, lecz momentem, w którym wczesny Kościół i jego rodząca się teologia po raz pierwszy musiały precyzyjnie określić, czym jest i gdzie przebiega granica między wiarą wspólnoty a wiedzą jednostki.

Bibliografia

Źródła

Evangelium Veritatis, NHC I,3; pol. tłum. *Ewangelia Prawdy*, w: W. Myszor, *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 59-69.

Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018.

Tractatus Tripartitus, NHC I,5; pol. tłum. *Tractatus Tripartitus*, w: W. Myszor, *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 89-135.

Opracowania

Alès A. de, *Le mot oikonomia dans la langue théologique de saint Irénée*, „Revue des Etudes Grecques” 32 (1919), s. 1-9.

Ayres L., *Irenaeus vs. the Valentinians: Toward a Rethinking of Patristic Exegetical Origins*, „Journal of Early Christian Studies” 23,2 (2015), s. 153-187.

Behr J., *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*, Oxford 2013.

Bokedal T., *The Rule of Faith: Tracing Its Origins*, „Journal of Theological Interpretation” 7,2 (2013), s. 233-255.

Briggman A., *God and Christ in Irenaeus*, Oxford–New York 2019.

Desjardins M.R., *Sin in Valentinianism*, Atlanta 1990.

- Dunderberg I., *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, New York 2008.
- Kelly J.N.D., *Early Christian Creeds*, Hoboken 2014.
- Kuźma A., *Autorytet Kościoła rzymskiego i jego biskupa w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i św. Cypriana z Kartaginy*, „Rocznik Teologiczny” 62,4 (2020), s. 1151-1191.
- Kuźma A., *Św. Ireneusz z Lyonu i jego argumentacja przeciw gnostykom*, „Elpis” 17 (2015), s. 145-151.
- Layton B., *The Gnostic scriptures: A new translation with annotations and introductions*, Doubleday, New York 1987.
- Markschies C., *Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School*, w: *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, red. J.D. Turner, A.M. McGuire, Leiden 1997, s. 401-438.
- Minns D., *Irenaeus: An Introduction*, London–New York 2010.
- Myszor W., *Ekklesia i Kościół w ujęciu gnostyków II i III w.*, „Verbum Vitae” 6 (2004), s. 185-204.
- Myszor W., *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II wieku*, „Communio” 18 (1998), s. 75-91.
- Myszor W., *Gnoza jako faktor rozwoju teologii*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 1 (2006), s. 115-131.
- Myszor W., *Święty Ireneusz o autorytecie Kościoła Rzymskiego*, „Vox Patrum” 46/47 (2004), s. 87-93.
- Nautin P., *Irénée, «Adu. haer.»*, III, 3, 2. *Eglise de Rome ou église universelle ?*, „Revue de l'histoire des religions” 151,1 (1957), s. 37-78.
- Osborn E., *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001.
- Pietras H., *Pneumatikoi według gnostyków i Orygenesza*, w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza: materiały sympozjum (17 października 1996)*, red. W. Myszor, Warszawa 1996, s. 30-36.
- Piowarczyk P., *Rozróżnienie między herezją a ortodoksją w pismach Justyna Męczennika i Ireneusza z Lugdunum*, w: *ΣΧΟΛΗ. Cantata quae nescierim melius. Magia, czary i wróżbiarstwo w starożytności. Hortus in Urbe. Roślina w starożytności*, red. F. Taterka, H. Rajfura, Warszawa 2019, s. 77-97.
- Sieciński A.E., *Papacy and the Orthodox: Sources and History of a Debate*, New York 2017.
- Springer D.W., *Tell us no secrets: St. Irenaeus' contra-gnostic doctrine of communion*, „Vox Patrum” 68 (2018), s. 85-94.
- Thomassen E., *The Spiritual Seed: The Church of the “Valentinians”*, Leiden–Boston 2006.
- Vähäkangas, P., *Platonic, Sethian and Valentinian Views of the Tripartition of the Human Soul*, w: *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context: Papers from the EABS-Meeting in Piliscsaba/Budapest*, red. M. Labahn, O. Lehtipuu, Leuven –Walpole 2010, s. 121-134.

Słowa kluczowe: Ireneusz z Lyonu, Adversus haereses, objawienie, tradycja walentyńska, gnoza (gnosis), tradycja apostołska

Keywords: Irenaeus of Lyons, Adversus haereses, revelation, Valentinian tradition, gnosis, apostolic tradition