

Wojciech Szczerba

Apokatastaza Grzegorza z Nyssy

Wstęp – tło koncepcji na gruncie greckim i chrześcijańskim

Filozoficzna koncepcja *apokatastasis* oznacza powrót do początku, przywrócenie pierwotnego porządku rzeczy, który na skutek prawa konieczności lub – w terminologii religijnej – grzechu pierwotnego został zaprzepaszczoney. Na gruncie myśli greckiej można wyróżnić dwie podstawowe postaci koncepcji *apokatastazy* albo raczej porządku, w których dokonuje się powrót. Pierwszy z nich to *apokatastaza kosmiczna*, zgodnie z którą powrót dotyczy makroskali świata, kosmosu. Taką formę *koncepcji wiecznego powrotu* przyjmują np. stoicy, wskazując, że historia ma charakter cykliczny, w nieskończonych powrotach kosmos odradza się i powraca do ognistej macierzy¹.

Drugi porządek konstytuuje *apokatastaza osobowa*. Tam, gdzie antropologia zajmuje miejsce naczelne, do rangi nadrzędnej urasta pytanie o los człowieka. Kosmos staje się sceną, na której rozgrywa się dramat stworzenia, przede wszystkim zaś dramat człowieka. Taką formę *apokatastazy* kreślą np. orfiko-pitagorejczycy, którzy postrzegają człowieka jako odprysk boskiej duszy zamkniętej w ciele. Jak długo dusza jest związana z materialną powłoką, pozostaje wpleciona w kołowrót wcieleń. Po dokonaniu oczyszczenia może powrócić do swego pierwotnego stanu².

Apokatastaza kosmiczna i *apokatastaza osobowa* zazwyczaj idą ze sobą w parze. Przy *apokatastazie kosmicznej* odnowienie dotyczy również stworzenia jako integralnej części kosmosu. *Apokatastaza osobowa* niejednokrotnie włącza *restitutio* świata na zasadzie dostosowania sceny do odnowionego stanu stworzenia.

¹ W identycznej formie w swojej makroskali i w każdym szczególe. „Po upływie wieków ten sam Sokrates będzie nauczać w tych samych Atenach, a na ulicach tych samych miast ci sami ludzie będą przeżywać te same cierpienia”, J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Irvington Publishers; (June 1, 1986), II, 596 n.

² W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1986, t. 1, s. 202 n.

Niekiedy jednak, przy odpowiednich założeniach, np. linearnej koncepcji czasu, występuje tylko jeden model *koncepcji wiecznego powrotu*.

Tak właśnie dzieje się na gruncie myśli chrześcijańskiej, gdzie – głównie za sprawą Klemensa z Aleksandrii i Orygenesesa – *apokatastaza* zostaje wszczepiona w kształtującą się myśl wczesnego chrześcijaństwa w postaci koncepcji *uniwersalnego zbawienia*. Zgodnie z tą teorią wszystkie stworzenia rozumne, włączając w to siły demoniczne, ostatecznie odwrócą się od zła ku Bogu³. Orygenes wyznaje:

Jeśli koniec doprowadzony do początku i kres wszechrzeczy zrównany z ich zaraniem przywróci stan, w którym stworzenie rozumne znajdowało się wówczas, gdy nie potrzebowało jeść z drzewa wiadomości dobrego i złego, po to, aby po usunięciu wszelkiego zła i przywróceniu uczciwości i czystości jedyny Bóg stał się dla niego wszystkim, i to nie w nielicznych czy nawet w wielu istotach, ale we wszystkich, to Bóg naprawdę będzie wszystkim we wszystkim wówczas, gdy już nie będzie nigdzie śmierci ani ośnienia śmierci, ani w ogóle żadnego zła⁴.

Grzegorz z Nyssy

Orygenes znacząco wpłynął na kształt myśli chrześcijańskiej trzeciego, czwartego i następnych wieków. Jego koncepcje i hipotezy wywarły olbrzymi wpływ – w sensie pozytywnym i negatywnym – na przyszłe pokolenia myślicieli chrześcijańskich. Nie sposób było z nim nie dyskutować, rozwijając myśl chrześcijańską i dążąc do jej systematycznego ujęcia. W kontekście koncepcji *apokatastazy* kluczową rolę odegrali Ojcowie Kapadocy – spadkobiercy Orygenesesa, w szczególności zaś Grzegorz z Nyssy⁵.

Postać Grzegorza z Nyssy wydaje się ważna choćby z tego powodu, że jest on pierwszym po Orygenesie myślicielem chrześcijańskim, który próbuje w syntetyczny sposób ująć koncepcje chrześcijańskie⁶. Najbardziej również – z wielkiej trójki Ojców Kapadockich – zbliża się do apokatastatycznego ujęcia escha-

³ Bóg zaś, jak Ojciec z przypowieści o synu marnotrawnym, przygamie tych, którzy byli umarli, ale znów znaleźli się wśród żywych. „Albowiem w owym czasie ci, którzy dzięki będącemu u Boga Słowu dotrą do Boga, będą mieć jedno zadanie – oglądać Boga; a to w tym celu, aby wszyscy, przekształceni przez poznanie Ojca, stali się w pewien doskonały sposób synem bożym i znali Boga tak, jak teraz tylko Syn zna Ojca” – *Komentarz do Ewangelii Jana*, I, 16, 92.

⁴ *O zasadach*, przeł. S. Kalinowski, III, 6, 3.

⁵ Grzegorz z Nazjanzu oraz Bazyli – przede wszystkim homilie. Brak prób systemowego ujęcia myśli chrześcijańskiej.

⁶ Np. *Oratio Catechetica*. Należy tutaj zaznaczyć przynajmniej takie pisma jak traktat *O stworzeniu człowieka, Dialog o śmierci i zmartwychwstaniu, Przeciw Eunomiuszowi czy Życie Mojżesza*. Jakkolwiek Grzegorz z Nazjanzu oraz Bazyli Wielki idą śladami Orygenesesa, czego wyrazem są opracowane przez nich *Filokalia*, to jednak na teksty, które po sobie pozostawili, składają się przede wszystkim homilie, nie traktaty filozoficzno-teologiczne.

tologii chrześcijańskiej⁷. Rozwijając problem przeznaczenia człowieka, podąża śladami swojego mistrza, przyjmując podobne do Orygenesza założenia systemowe: pozytywne ujęcie natury człowieka, prewencyjny charakter kar, pojęcie zła jako braku dobra *etc.* Nie kopiuje jednak myśli wielkiego Aleksandryjczyka. Raczej rozwija ją i dostosowuje do swojego systemu myślowego oraz kontekstu teologicznego, w którym Nyssenczyk funkcjonuje. Sprzeciwia się więc koncepcji skończoności Boga, nie zgadza się z rozumieniem cielesności jako skutku upadku człowieka, odrzuca preegzystencję dusz oraz ich metempsychozę wraz z cyklicznością światów, w końcu neguje *stricte* duchową naturę zmartwychwstania.

W jaki zatem sposób Grzegorz dochodzi do przekonania, że ostatecznie wszyscy zostaną zbawieni? Jaki charakter mają jego stwierdzenia dotyczące soteriologii chrześcijańskiej? Jaką formę, w jego systemie myślowym, przyjmuje *koncepcja wiecznego powrotu*?

Podstawy koncepcji *apokatastasis* w myśli Grzegorza z Nyssy

Rozważając problem miejsca i kształtu *apokatastazy* w myśli Grzegorza z Nyssy, nie sposób – choćby szczątkowo – nie odwołać się do systemu filozofa. Wszak jego wnioski, podobnie jak w przypadku Orygenesza, w dużym stopniu determinuje logika systemu, a wraz z nią uprzednie założenia, kategorie, metodologia. Wydaje się, że właśnie tutaj, w makroskali systemu odnaleźć można podstawy przekonań eschatologicznych i soteriologicznych, które wieńczą zrozumienie historii zbawienia przez Nyssenczyka.

1. Dialektyka systemu: miłość Boga przewyższa wolność stworzenia

System Grzegorza oparty jest na swego rodzaju dialektyce, napięciu pomiędzy dwoma biegunami. Na jednym z nich stoi Bóg jako absolutny, transcendentny byt. Niepojmowalny⁸, niezmierzalny, wszechmocny, esencjonalnie dobry i absolutnie niezmienny. Jest tym, który jest ponad wszystkim i który panuje nad wszystkim, a w swoich rządach kieruje się niezmiennie miłością i szacunkiem wobec stworzenia.

⁷ Jeśli chodzi o użycie samego terminu *apokatastasis* wraz z jego derywatami, Grzegorz z Nyssy nie ogranicza się wyłącznie do konotacji eschatologicznych. Częstokroć stosuje je na opisanie powrotu czy też przywrócenia poprzedniego/pierwotnego stanu, w prostym, czysto fizycznym znaczeniu. Przy użyciu tego słowa opisuje np. powrót do zdrowia, wyraża nadzieję na powrót heretyków do Kościoła.

⁸ Za Filonem Aleksandryjskim, Klemensem i Orygenesem Grzegorz jest zwolennikiem teologii negatywnej. Por. Klemens, *Protreptikos* 98, 3, 1n; *Stromata*, 5, 16, 3, J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, PAX, Warszawa 1988, s. 102.

Na drugim biegunie stoi rozumne stworzenie, ograniczone w liczbie i mocy, zależne od Boga. Stworzone – w przypadku człowieka – na obraz Boga stworzenia są strukturalnie dobre, odzwierciedlają dobroć Boga. Równocześnie jednak obdarzone są wolną wolą, mogą wybrać między posłuszeństwem i nieposłuszeństwem Bogu, między dobrem i złem. Każda z decyzji pociąga za sobą konsekwencje: błogosławieństwo lub przekleństwo, życie z Bogiem lub odłączenie od Niego. *De facto* człowiek odwrócił się od Boga, wybierając zło.

Relacje i dynamika pomiędzy Bogiem a stworzeniem zdeterminowane są więc z jednej strony miłością i opatrnością Boga, z drugiej zaś wolnością stworzenia. Jakkolwiek Grzegorz jawi się jako wielki obrońca wolności człowieka, to jednak wydaje się, że to Bóg, jego miłość i wszechmoc jest dominującą stroną w powyższym równaniu. Kładąc nacisk na wszechmoc, nieskończoność i esencjonalną dobroć Boga, Grzegorz wierzy, że ostatecznie znajdzie on sposób dotarcia do człowieka, tak aby ten odpowiedział dobrowolną pokutą. Może stać się to na drodze błogosławieństw, pouczeń, ciężkich doświadczeń w życiu doczesnym albo ognia oczyszczającego po śmierci. Boska pedagogia w końcu trafi do człowieka, wszak w swojej najgłębszej strukturze jest on pokrewny Bogu, stworzony na jego obraz i podobieństwo.

2. Pozytywna wizja ludzkości

W swojej antropologii Grzegorz z Nyssy prezentuje bardzo pozytywną, teleologiczną wizję ludzkości. Oto człowiek został stworzony na obraz Boga i przeznaczony do uczestnictwa w Bogu⁹. Powołany do istnienia po materii nieożywionej i nierozumnych stworzeniach, stanowi ukoronowanie *creatio*. Jest królem wszelkiego ziemskiego bytu, reprezentuje Boga dla stworzeń niższych. Co ważne, człowiek w przekonaniu Grzegorza z Nyssy został stworzony jako złożenie duszy i ciała¹⁰. Jakkolwiek Nysseńczyk rozróżnia między tymi dwoma elementami, przyznając niejednokrotnie duszy rolę priorytetową, to jednak nie ma miejsca w jego dojrzałej myśli na deprecjację cielesności jako takiej¹¹. Nieśmiertelność,

⁹ Gen 1, 27; Łk 17, 21; 15, 8. Por. *De infantibus, Niecene and Post-Niecene Fathers*, vol. 5, Second Series, Hendrickson 1999 (dalej NPNF), s. 375.

¹⁰ Swoje wnioski opieram przede wszystkim na *De hom. opif.* Tym samym Nysseńczyk dystansuje się wobec poglądów Orygenesesa, zgodnie z którymi pierwotnie stworzenia rozumne istniały jako czyste, eteryczne duchy. Dopiero na skutek upadku przyobiekły się w różnego rodzaju ciała. Równocześnie jednak dystansuje się wobec poglądów Metodego z Olimpu, który utrzymuje, że dusza powstaje po stworzeniu ciała.

¹¹ Słynne „okrycia ze skóry” (Gen 3, 21), na które powołuje się Księga Rodzaju po upadku człowieka, reprezentują w jego przekonaniu raczej cielesne skłonności człowieka niż materialną formę bytowania. *De an et res*, NPNF, s. 433. Znaczący w tym kontekście jest również fakt, że Grzegorz ujmując materię jako złożenie jakości, bez esencjonalnej substancji. W ten sposób poniekąd odpowiada na pytanie, w jaki sposób byt materialny może odzwierciedlać doskonałość niematerialnego Boga.

dobroć, obraz Boga – przynajmniej w pierwotnym i eschatologicznym sensie – dotyczy nie tylko duszy, ale całego człowieka, który jest złożeniem *psyche* i ciała¹².

Opisując pierwotny stan człowieka, Grzegorz ujmuje ludzkość w sensie kolektywnym. Pierwotne *creatio* to całościowe stworzenie ludzkości – *pleroma* poza przestrzenią i czasem¹³. Jest to stworzenie – w sensie załączkowym lub potencjalnym – całej rasy ludzkiej. Jej aktualizacja oznacza osiągnięcie określonej liczby indywidualnych istot ludzkich. Gdyby nie upadek człowieka, rozprzestrzeniłaby się ona do ustalonej liczby, rozmnażając się na sposób anielski¹⁴, po upadku dojdzie do tego samego poziomu przez zwierzęcą prokreację. Eschatologiczne odtworzenie – tak jak *creatio* – dotyczy całej natury (*physis*) ludzkości.

Grzegorz rozróżnia – bardziej w sensie logicznym niż chronologicznym – dwa akty stworzenia, wpisując się tym samym w tradycję nakreśloną wcześniej przez Filona z Aleksandrii i Orygenesesa. O ile jednak dla Filona i Orygenesesa drugie stworzenie jest wynikiem grzechu i pojmowane jest w kategoriach wcielenia z wszelkimi tego konsekwencjami, o tyle Grzegorz ujmuje drugie stworzenie jako uprzednie w stosunku do upadku człowieka¹⁵. Pełni ono – w przekonaniu filozofa – funkcję prewencyjną, przygotowującą człowieka do nowej sytuacji po upadku, tak aby w nowych warunkach mógł ciągle żyć, spełniać zadania, do których został powołany i, co najważniejsze, aby mógł odwrócić się od zła ku Bogu. Dlatego, przygotowując człowieka do nowej sytuacji, Bóg dokonuje podziału na płci i wprowadza zwierzęce rozmnażanie, które ma uchronić człowieka przed wyginieciem. Komentując Gen. 1, 27, Grzegorz stwierdza w traktacie *De hominis opificio*:

Tak więc stworzenie naszej natury jest w pewnym sensie podwójne: jedno na podobieństwo Boga, drugie podzielone zgodnie z tym rozróżnieniem [płci]: coś takiego zawiera ten fragment w swojej strukturze, kiedy mówi, „Bóg stworzył człowieka, na obraz Boga go stworzył”, a potem, dodając do tego, co zostało powiedziane, „jako mężczyznę i kobietę stworzył ich” – rzecz, która jest obca naszej koncepcji Boga¹⁶.

W wyniku przewidywanego upadku człowieka zmienia się sposób funkcjonowania rasy ludzkiej i sposób dojścia do zamierzonego celu, nie zmienia się jed-

¹² Owe esencjonalnej nieśmiertelności człowiek nie utracił w wyniku grzechu pierworodnego, ale zachował – przynajmniej w odniesieniu do duszy – w wyniku prewencji Boga. Por. *In s. Pascha; Gregori Nysseni Opera*, (ed.) E.J. Bill, Leiden 1958–1996 (dalej GNO), IX.254 – grzech niszczy nieśmiertelność, ale Bóg w swoim miłosierdziu odnawia je. Por. *De vita Moysis* – ponowne zapisanie tablic z przykazaniami.

¹³ Czy można zatem powiedzieć, że pierwsze stworzenie jest intelektualne w swoim charakterze? Problem otwarty.

¹⁴ Podstawa – dyskusja Jezusa z saduceuszami dotycząca zmartwychwstania. *De hom. opif.*: NPNF v. 17.2.

¹⁵ Co więcej rozróżnienie między pierwszym i drugim stworzeniem jest w jego przekonaniu czysto logiczne, nie chronologiczne.

¹⁶ *De hom. opif.* II: NPNF v. 16.8.

nak zasadniczo jej *telos* – aktualizacja *pleromy* i eschatologiczne uczestnictwo człowieka (w sensie kolektywnym i indywidualnym) w Bogu.

3. Zło nie posiada statusu ontycznego – jest nieobecnością dobra

Grzech, w który człowiek popadł – źle wykorzystując wolną wolę pod wpływem pokus Szatana – nie zmienił esencjonalnego dobra człowieka. Zaciemnił, ale nie zniszczył obrazu Boga w człowieku. Utrudnił uczestnictwo w Bogu, ale nie uniemożliwił. Człowiek ciągle może oczyścić pierwotne piękno w sobie, zwracając się ku Bogu.

Zło nie istnieje samo w sobie, jest relatywne, jako akt woli człowieka. Jako takie nie może równać się z nieskończoną naturą dobroci i miłości Boga. Skoro zło nie zostało stworzone przez Boga, co więcej – sprzeciwia się Stwórcy, nie istnieje samo w sobie, ale w woli stworzenia, które u swych podstaw jest dobre, musi zatem istnieć jego kres. Grzegorz wskazuje, że „nie-istniejący nie może istnieć na zawsze”. Wola człowieka mniejsza jest od dobra i miłości Boga.

Natura grzechu jest niestała i przemijająca. Ani nie zaistniał on w czasie pierwszego stworzenia [...], ani nie istnieje stale w rzeczach, które posiadają byt. Albowiem niektóre posiadają byt od Tego, który jest Bytem i zawsze trwa w bycie. Ale jeśli coś znajduje się poza Tym, który jest Bytem, jego istotą jest nie-byt [...]. Przemienie i zaniknie w swoim czasie, kiedy świat powróci do dobra tak, że nie będzie żadnego śladu zła, które panuje teraz nad nami, w życiu, które w nadziei oczekuje nas w przyszłości¹⁷.

Grzegorz zauważa, że człowiek jest istotą zmienną, czego najlepszym przykładem jest odwrócenie się od Boga w grzechu. Jednak zmienność oznacza również, że człowiek może odwrócić się od zła.

Jest absolutnie pewne, że Boskość posiada niezmiennność, podczas gdy zmienność naszej natury nie pozostaje stała nawet w złu¹⁸.

De facto, zakładając, że istota człowieka jest dobra, obraz Boga w nim nie został całkowicie zamazany, a Bóg w swojej mocy totalnie przewyższa zło, Grzegorz wierzy, że dobro przyciąga mocniej niż zło, a stworzenia rozumne wewnętrznie, na najgłębszym poziomie swojej istoty – nawet jeśli nie do końca świadomie – pragną znaleźć się w stanie, do którego zostały stworzone i w którym istniały pierwotnie. Podobne przyciąga podobne.

Ponadto, jak każdy byt jest w stanie przyciągać sobie podobny, a ludzkość jest, w pewnym sensie, jak Bóg, jako ta, która niesie na sobie podobiznę swego Archetypu, dusza

¹⁷ *In inc. pss.: Patrologia Graeca*, (ed.) J.P. Migne (dalej PG), GNO iii/2.155.

¹⁸ *De hom. opif.* 21.1; PG 44, 201b.

jest z prostej konieczności przyciągana przez pokrewieństwo Boskości. W rzeczywistości to, co należy do Boga, musi, wszelkimi sposobami i za wszelką cenę, być zachowane dla niego¹⁹.

Wola człowieka może poruszać się w kierunku zła, nie może być to jednak – przekonuje Grzegorz – ruch nieskończony, skoro samo zło ma naturę skończoną, a w sensie ontycznym nie istnieje wcale. W końcu stworzenie zmęczy się złem, a spirala deprawacji sięgnie dna. Wtedy miejsce zła zajmie dobro. „Dobro jeszcze raz następuje w sukcesji po osiągnięciu granic przez zło”²⁰, a efektem będzie nawrócenie do Boga. Dusza, rozczarowana złem, wraca tam, gdzie jest jej naturalne miejsce – wszak została stworzona do społeczności z Bogiem.

4. Doskonałość Boskiej pedagogii

Optymizm Grzegorza co do eschatologicznego stanu stworzeń rozumnych, a w szczególności człowieka – wzmacnia jego rozumienie udziału Boga w zbawieniu, który można określić mianem Boskiej pedagogii²¹. Odwołując się do miłości Stwórcy, Grzegorz wskazuje, że wszystko, co Bóg czyni po upadku człowieka²², ma charakter zbawczy. Zakładając wszechmoc Boga, jest przekonany o pełnej efektywności Bożych działań.

Jako doskonały *Paidagogos* szanujący wolną wolę stworzenia Bóg stwarza warunki, mające na celu zniechęcić człowieka do zła i zwrócić go ku dobru. W swoim rozumieniu natury człowieka Grzegorz z Nyssy zbliża się do sokratejskiej zasady, że ludzie wybierają to, co uważają za dobre, a u podstaw zła kryje się niewiedza. Stąd też np. przyjmuje, że Ewa zgrzeszyła, jedząc owoc z drzewa wiadomości dobra i zła, nie dobrowolnie i w pełni świadomie, ale dlatego, że została zwiedziona przez kusiciela, iż owoc, który zrywa, jest dobry. Dlatego celem boskiej pedagogii w kategoriach doczesnych jest: nauczyć ludzi nie grzeszyć, ale żyć w cnocie i świętości. Na poziomie kognitywnym oznacza to przede wszystkim życie zgodne z rozumem, na poziomie woli dobrowolne zwrócenie się ku Bogu i trwanie w nim. W owym procesie wychowawczym zachowana zostaje wolność człowieka, wszak to największy dar, jaki człowiek otrzymał od Boga²³. Pedagogia ma raczej charakter prewencji i przekonywania niż przymusu.

¹⁹ *De an et res*, NPNF, s. 450.

²⁰ *De hom. opif.* 21.1; PG 44, 201c.

²¹ W szerszym znaczeniu jest to problem łaski.

²² Lub nawet w przewidywaniu upadku – II. stworzenie.

²³ *De mortuis* (Lozza, 15, 62, 33–4) – pytanie o możliwość zmuszenia człowieka do cnotliwego życia. Sprzeciw Grzegorza. Odebranie wolnej woli człowiekowi równa się odebraniu godności człowiekowi.

Zatem, aby władza mogła pozostać w [ludzkiej] naturze, a zło zostało z niej usunięte, boska mądrość ustaliła zasadę, aby pozwolić człowiekowi czynić, co zechce, żeby człowiek mógł zasmakować zła, którego pragnął, i nauczyć się z własnych doświadczeń, co należy wybierać; a następnie aby dobrowolnie odwrócił się w swoim pragnieniu ku pierwotnemu błogosławieństwu, odrzucając ze swojej natury wszystko, co wiąże się z żądzami i nierozumnością [...], albo przez oczyszczenie w tym życiu przez uwagę i miłość mądrości albo po odejściu stąd w tygłu oczyszczającego ognia²⁴.

Boska pedagogia, tak jak objawia ją biblijna historia zbawienia, zawiera m.in. drugie stworzenie – przygotowujące stworzenia do nowego kontekstu funkcjonowania, przykłady bohaterów wiary starego i nowego przymierza, odkupieńcze dzieło Chrystusa, rolę Kościoła jako Ciała Chrystusa, działanie Ducha Świętego, wreszcie oczyszczającą rolę cierpienia i kar, które spadają na człowieka. W ten sposób filozof z Nyssy postrzega wszystkie stworzenia jako już uczestniczące w procesie edukacji, której celem jest zbawienie.

5. Droga oczyszczenia

Droga zbawienia to oczyszczenie ze zła, które przeniknęło naturę człowieka w wyniku pierwotnego upadku i ciągle zwodzi ludzi przez ich „okrycia ze skór” – cielesne żądze. Droga zbawienia w sensie negatywnym – to odrzucenie zła, w sensie pozytywnym – upodobnienie do Boga, *ubóstwienie*. W doczesnej rzeczywistości oznacza to przede wszystkim życie cnoty, które w ostatecznym wymiarze przybiera formę *apathei* – wolności od ziemskich żądz i cielesnych podniet. Wszak w Stwórcy nie ma żadnych materialnych impulsów i żądz, nie ma gniewu ani pożądlivosti, jest czystość i absolutna świętość. Tą drogą, za Bogiem, powinna podążać dusza w nieskończonej pielgrzymce ku doskonałości.

Nie wszyscy jednak podążają drogą cnoty w życiu doczesnym. Nie wszyscy są w stanie usunąć wszelkie zło, które do nich przyłgnęło. W rzeczywistości – realistycznie zauważa Grzegorz z Nyssy – niewielu jest takich, którzy tutaj osiągnęli ów cel. Dlatego proces oczyszczenia nie jest ograniczony wyłącznie do życia doczesnego. Może mieć miejsce i ma miejsce również po śmierci. Wtedy jednak przybiera formę oczyszczenia przez ogień. Za Orygenesem Grzegorz postrzega karę w kategoriach oczyszczenia, nie restrykcji. Jakkolwiek jest to proces bolesny i długotrwały, to jednak ma na celu dobro człowieka. Grzegorz nie widzi Boga jako tego, który się mści i odpląca, ale raczej jako lekarza, który czasami musi sięgnąć do bolesnych metod, aby wyleczyć. Tak jak złotnik oczyszcza w ogniu złoto, tak Bóg posługuje się ogniem kary, aby zdjąć z duszy grzeszne naleciałości. Przy tym stosuje kary proporcjonalnie do zła, które przyłgnęło do duszy. Choć sam proces jest bolesny, u podstaw leży miłość Boga do człowieka i troska o niego.

²⁴ *De an. et res.*: Lozza, par. 15, 64:8–15.

Boska moc, ze względu na wielką miłość Boga do człowieka, przyciąga to, co należy do niej, z gruzów nierozumności i materialności. Kierując się nie nienawiścią lub zemstą za niegodne życie, w moim przekonaniu, Bóg zsyła na grzeszników te bolesne zrzádenia. On tylko rości sobie prawo i przyciąga do siebie to, co zaistniało dla jego przyjemności. Jednak kiedy mając na uwadze dobry cel, przyciąga dusze do siebie, źródła wszelkiego błogosławieństwa, jest to, według prawa konieczności, dla tego, który jest w ten sposób przyciągany, przyczyną cierpienia²⁵.

Ostatecznym efektem tak pojętej prewencji i przekonywania będzie przywrócenie każdej duszy do pierwotnego stanu sprzed upadku, a tym samym odnowienie całej rasy ludzkiej (*pleroma*).

Apokatastaza Grzegorza

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że w traktatach Grzegorza z Nyssy odnaleźć można szereg założeń i koncepcji, które prowadzą myśl filozofa w kierunku teorii *apokatastazy* – uniwersalnego zakresu zbawienia. Najważniejsze z nich to:

1. *Założenie o dobroci i wszechmocy Boga*, który zawsze kieruje się miłością w stosunku do stworzenia i zawsze jest w stanie zrealizować swoje plany. Choć pozostawia stworzeniu wolną wolę, to jednak jego doskonałość i wszechmoc przewyższa wolność człowieka. Bóg jest w *stanie* przekonać człowieka do swoich racji i *chce* to zrobić.
2. *Pozytywne ujęcie istoty człowieka* jako tego, który jest stworzony na obraz Boga, a więc jest immanentnie dobry. Owej esencjonalnej dobroci nie niszczy grzech, może najwyżej oblepić ją swoim brudem. Zatem Boża prewencja nie sprzeciwia się człowiekowi, ale raczej odwołuje do najgłębszych pokładów jego istoty. Znaczące również wydaje się tutaj odniesienie do ludzkości w sensie kolektywnym – *pleromy*, szczególnie w kontekście stwierdzeń o kolektywnym stworzeniu, uniwersalnym zakresie upadku oraz uniwersalnym zakresie odkupienia ludzkości.
3. *Ujęcie zła, jako nieobecności dobra pozbawionego statusu ontycznego*. Skoro zło nie jest substancjalne w swojej naturze, nie może równać się z dobrem Boga, nie ma żadnych „obiektywnych” podstaw, dlatego nie miałoby zostać usunięte z natury człowieka. Tym bardziej, że takie jest dążenie Boga oraz najgłębsze pragnienie stworzenia. Wszak w swojej strukturze jest ono dobre, a „podobne przyciąga podobne”.
4. *Koncepcja boskiej pedagogii*, w której Bóg wszelkimi sposobami prowadzi człowieka ku oczyszczeniu ze zła i ku świętości. Przez błogosławieństwa, po-

²⁵ *De an.*: NPNF v. 451.

uczenia, przykłady wiary, doświadczenia tutaj oraz kary po śmierci, szanując wolną wolę stworzenia, prowadzi je ku pokucie i zwrotowi ku doskonałości.

Opierając się na takich i tym podobnych podstawach, Grzegorz z Nyssy, za apostołem Pawłem (I Kor 15, 28), przekonuje, że zwieńczeniem Boskiej pedagogii będzie sytuacja, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkim, a cała natura ludzka lub w szerszym zakresie cała natura stworzeń rozumnych zostanie zjednoczona w Chrystusie (Kościół = Ciało Chrystusa) i poddana boskiemu autorytetowi. Równocześnie wszelkie zło zostanie ostatecznie zniszczone.

Odwołując się do Listu do Filipian (2, 10), Grzegorz z Nyssy wskazuje, że stan ten dotyczyć będzie nie tylko rasy ludzkiej, ale całego świata lub raczej całego stworzenia.

Wszelkie stworzenie jest jednomyślne w [podporządkowaniu się rasy ludzkiej boskości]; „wszelkie kolano zegnije się i wszelki język wyzna, że Jezus Chrystus jest Panem” [...], wszelkie stworzenie stało się jednym ciałem i wszystko wzrasta razem ze sobą w nim przez posłuszeństwo²⁶.

Wszystko powróci do stanu sprzed upadku, również siły ciemności. W *Dia-logu o duszy i zmartwychwstaniu* Grzegorz ustami Makryna wskazuje, że

[...] zło zostanie pewnego dnia zniszczone po długich cyklach wieków, nic nie będzie istniało poza dobrem, ale nawet te [złe duchy] wyznają jednogłośnie panowanie Chrystusa²⁷.

W ten sposób wypełnione zostaną słowa apostoła Pawła z I Kor 15, 28, według których ostatecznie Bóg będzie „wszystkim we wszystkim”.

Nyssenńczyk ze swoją wizją *koncepcji wiecznego powrotu* wpisuje się w tradycję rozpoczętą przez Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesza na gruncie myśli chrześcijańskiej. Odrzucając jednak niektóre koncepcje i założenia wstępne swoich poprzedników, szkicuje nieco inny obraz *apokatastazy*.

Przede wszystkim jest to *apokatastaza* „materialna”. Grzegorz z Nyssy zasadniczo odrzuca koncepcję preegzystencji dusz. Krytykuje Orygenesza za jego twierdzenia o pierwotnym istnieniu stworzeń rozumnych w postaci czystych duchów. W jego przekonaniu dusza zostaje stworzona razem z ciałem. Człowiek jest złożeniem rzeczywistości noetycznej i materialnej. Zatem powrót do pierwotnego stanu nie oznacza odrzucenia elementu materialnego ani nawet przybrania eterycznego ciała na wzór istot celestialnych, ale raczej odtworzenie doczesnej struktury umysłowej i materialnej w doskonałej konfiguracji. Stąd dominującą metaforą koncepcji wiecznego powrotu w myśli Grzegorza jest zmartwychwstanie. Za Metodym z Olimpu Grzegorz broni identyczności ciał zmartwychwstałych

²⁶ *In illud: tunc.*

²⁷ *De an.et res.:* NPNF v. 444. Por. M. Ludlow, *Universal Salvation, Eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford University Press, New York 2000, s. 80.

i doczesnych; będzie je konstytuować ta sama materia, która tworzyła je w czasie życia doczesnego.

Albowiem jeśli każda identyczna cząstka nie powróci, a tylko coś, co jest podobne, ale nie identyczne zostanie sprowadzone, będziesz miał coś innego w miejsce pierwszej rzeczy i taki proces nie będzie zmartwychwstaniem, ale będzie po prostu stworzeniem nowego człowieka²⁸.

To, co może się zmienić, to relacje/połączenia między elementami tworzącymi ciało. Będą doskonałe:

zmienione w coś bardziej pobożnego przez powtórne narodzenie, dusza upiększy zbędne i niepotrzebne części [ciała] dla przyjemności przyszłego życia²⁹.

Grzegorz z Nyssy niejednokrotnie stosuje termin *apokatastasis* lub jego de-rywaty na określenie rzeczywistości eschatologicznej i soteriologicznej. Wielokrotnie mówi również o powrocie do początku i odtworzeniu rzeczywistości sprzed upadku. Zakładając jednak podwójne stworzenie w systemie filozofa, należy zadać pytanie, czy jego *apokatastaza jest rzeczywiście powrotem czy raczej aktualizacją stanu*, który w sensie załączkowym istniał pierwotnie (np. *pleroma*). Pierwsze stworzenie według Grzegorza wydaje się prawie koncepcją idealną, planem w umyśle Boga z jasno nakreślonym celem, który stworzenia powinny osiągnąć. Jeśli takie rozumienie początku w myśli filozofa z Nyssy jest właściwe, to być może koncepcja powrotu powinna być rozumiana jako osiągnięcie celu – doskonałości, zgodnie z pierwotnym planem Boga. Jednak doskonałość, do której stworzenie zdąża, istnieje jedynie w sensie potencjalnym, załączkowym w kontekście pierwszego stworzenia. Dopiero stan eschatologiczny, z rozwiniętą *pleromą* (określona liczba istnień ludzkich), można rozumieć jako aktualizację pierwotnej sytuacji stworzenia. W tym sensie *apokatastaza Grzegorza jawi się bardziej jako do-tarcie do mety niż powrót do domu*.

W końcu *apokatastaza Grzegorza wydaje się bardzo dynamiczna*. Bynajmniej nie jest to statyczna kontemplacja Boga, tak jako szkicował ją Orygenes w swojej eschatologii. Takie ujęcie ostatecznego stanu nie gwarantuje bowiem, że stworzenia ponownie nie osłabną w swojej miłości i ponownie nie odpadną. Szczególnie jeśli, wzorem Aleksandryczyka, zakłada się skończoną naturę Boga. Grzegorz próbuje obejść ten problem, przyjmując nieskończoność i absolutną transcendencję Boga. W tej sytuacji przebóstwienie jawi się jako nieskończony proces dążenia stworzenia ku Dobru albo raczej doskonalenia w Dobru. Stworzenie nie może osiągnąć pełni doskonałości – tę posiada wyłącznie Stwórca – może jedynie ku niej zmierzać w niekończącej się pielgrzymce duszy. Sytuacja *apoka-*

²⁸ *De an. et res.*: NPNF v. 446.

²⁹ *De mort.*: Lozza, par. 8, 48.26–27.

tastasis nie zmienia natury Boga, jego transcendencji, nieskończoności, absolutnej doskonałości. Nie zmienia również stworzenia, które zawsze od źródła istnienia oddziela *diastema*. Tego zmienić nie można. Stąd nawet w sytuacji eschatologicznej pozostaje konieczność ciągłego progresu duszy, dążenia do Boga albo raczej doskonalenia się w Bogu, skoro zło nie istnieje. Nie jest to jednak wędrówka, która męczy i wyniszcza duszę, raczej zachwyca i daje pełnię satysfakcji, u jej podstaw kryje się najlepsza z możliwych i ciągle pogłębiająca się relacja ze Stwórcą. Nie dziwi zatem, że Grzegorz przedstawia ją, niekiedy posługując się terminologią miłosną.

W taki oto sposób, w ogólnych zarysach i dużym uproszczeniu, jawi się koncepcja *apokatastasis* w myśli Grzegorza z Nyssy, stan, kiedy Bóg będzie wszystkim we wszystkim, a wszelkie zło zostanie ostatecznie wyeliminowane. Tak pojęta apokatastaza staje się nie tylko alternatywną propozycją wobec dualistycznej eschatologii (potępienie i zbawienie), którą wysuwa Nysseńczyk, ale koniecznością jego spójnego systemu myślowego. Jest to koncepcja, która wynika z dialektyki filozofa, ale również koncepcja, która – dzięki alegoretycznej interpretacji tekstu – znajduje swe podstawy w Piśmie Świętym.