

Marta Przyszychowska: Czy Grzegorz z Nyssy głosił apokatastazę?

Ludzka natura, która została stworzona przed jednostkami, a po upadku została obarczona cechami zwierzęcymi, została przebóstwiona we Wcieleniu i wróci z całą pewnością do swojego pierwotnego stanu. A jednak Grzegorz mówi wyraźnie i wielokrotnie o wiecznym potępieniu grzeszników – pisze Marta Przyszychowska w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Apokatastaza. Nadzieja czy herezja?”.

Grzegorz z Nyssy jest obok Orygenesusa najczęściej przywoływanym w kontekście apokatastazy autorem chrześcijańskim. Kwestia Orygenesusa jest stosunkowo prosta, jeśli weźmiemy pod uwagę jego metodę uprawiania teologii nazwaną przez Henri'ego Crouzela teologią poszukiwania – Orygenes nie troszczył się o to, by swoje rozważania kończyć sprecyzowanym sądem, lubił przedstawiać różne możliwości i punkty widzenia bez wyraźnego opowiadania się za którymkolwiek z nich[1]. Z Grzegorzem z Nyssy sprawa przedstawia się zgoła inaczej. Choć niektóre swoje koncepcje jak np. koncepcję podwójnego stworzenia przedstawił „nie jako kategoryczne rozstrzygnięcie, ale raczej w formie ćwiczenia”[2], jednak miał z tyłu głowy spójny system myślowy obecny we wszystkich dziełach, wyrażony czasem mniej a czasem bardziej *explicite*. Koncepcja apokatastazy jest zwieńczeniem tego systemu. Jej pozorna niespójność z innymi ideami Grzegorza każe szukać jego podstawowych założeń, które doprowadziły go do stwierdzeń przez wielu uznanych za sprzeczne lub przesadzone.

Większość badaczy zajmujących się Grzegorzem z Nyssy jest przekonana, że Grzegorz głosił apokatastazę rozumianą jako konieczne zbawienie wszystkich istot rozumnych z szatanem włącznie[3]. Trudno jednak nie zauważyć, że taka doktryna stoi w sprzeczności nie tylko z wyraźnymi twierdzeniami Grzegorza na temat wiecznego potępienia (które wyżej wspomniani badacze po prostu ignorują lub uważają za nieistotne wobec wagi nauki o apokatastazie[4]), ale także z kluczowym znaczeniem, jakie Grzegorz przypisuje wolnej woli istot rozumnych.

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.
Prosimy, kliknij tutaj i prześluz darowiznę w dowolnej wysokości.

Rozwiązanie jest z pozoru paradoksalne: Grzegorz naprawdę głosił apokatastazę, lecz rozumiał ją jako powrót *natury* jako jedności do pierwotnego stanu. Nie wyklucza to potępienia niektórych ludzi jako konsekwencji ich wolnego wyboru, ponieważ przez grzech odłączają się oni od ludzkiej natury, przestają być ludźmi. Pokażę poniżej, że taka interpretacja nie tylko wynika wprost z tekstów Grzegorza, ale także jest zgodna z podstawowymi założeniami jego teologii.

Apokatastaza – powrót do początku

Według Grzegorza „ostatecznym celem drogi jest powrót do początku, czyli upodobnienie się do Boga”[5]. Apokatastaza jest powrotem do stanu pierwotnego. Trzeba zatem przede wszystkim zobaczyć, co było na początku. Grzegorz opisuje stan pierwotny i upadek człowieka przy pomocy dwóch metafor/obrazów: metafory podwójnego stworzenia i metafory odzienia ze

skór[6]. Według pierwszej z nich Bóg stworzył człowieka w dwóch etapach/aktach. W pierwszym stworzył jedną, niepodzielną, pozbawioną płci ludzką naturę:

Pismo, mówiąc, że Bóg stworzył człowieka, za pomocą nieokreślonego terminu, ukazuje całą ludzkość. To stworzenie nie zostało jeszcze nazwane Adamem, jak to mówi dalsze opowiadanie. Imię nadane stworzeniu nie było indywidualne, ale ogólne. Przez powszechną nazwę natury każe nam rozumieć, że dzięki Bożemu przewidywaniu i mocy w pierwszym stworzeniu została zawarta cała ludzka natura[7].

Dopiero w drugim akcie stworzenia Bóg stworzył indywidualnego człowieka, charakteryzującego się konkretną płcią, *przewidując* mający nastąpić upadek. Ludzka natura jest określona w tym sensie, że już w momencie stworzenia zawierała w sobie potencjalnie ściśle określoną liczbę ludzi, którzy narodzą się w ciągu całej historii ziemi[8]. Gdyby nie grzech człowieka przewidziana liczba ludzi przyszłaby na świat na sposób anielski (bardzo tajemniczy). Rozmnażanie płciowe jest zatem nie tylko w jakimś sensie karą za (mający nastąpić) grzech, ale przede wszystkim sposobem – alternatywnym w stosunku do anielskiego – dojścia ludzkiej natury do zamierzonej przez Boga pełni. Co ważne, podział na płcie nie jest zmianą samą w sobie, lecz raczej głównym przejawem głębokiej przemiany, spowodowanej złączeniem ludzkiej natury z naturą nierozumną: „Stał się rzeczywiście bydlęcy ten, który z powodu swojego upodobania do materii otrzymał sposób rozmnażania się za pomocą nasienia”[9].

W innych swoich dziełach Grzegorz mówiąc o skutkach grzechu odwołuje się do obrazu odzienia ze skór (Rdz 3, 21), interpretując je w sposób alegoryczny. Nazywa zwierzęcym aspektem życia wszystkie cechy, które wiążemy z obecną kondycją ludzi, a więc przede wszystkim cielesność w znanej nam postaci, podatną na przemijanie, śmiertelność i namiętności. Rozumna i obdarzona nadprzyrodzonym życiem ludzka natura wdziała na siebie element sobie obcy, którego pozbedziemy się dopiero przy zmartwychwstaniu[10].

Metafory podwójnego stworzenia i odzienia ze skór różnią się we wskazaniu czasu, w jakim doszło do zmiany natury. W koncepcji podwójnego stworzenia Bóg dokonał zmiany przewidując mający nastąpić grzech, natomiast w idei odzienia ze skór zmiana dokonała się po grzechu. Oba te obrazy mają jednak niezwykle istotny punkt wspólny: na początku Bóg stworzył naturę jako taką. W metaforze odzienia ze skór Adam, który nałożył na siebie ubranie ze skór, nie jest indywidualnym człowiekiem, ale *naturą*. Wielokrotnie zdarza się Grzegorzowi powiedzieć wprost, że ludzka natura zgrzeszyła[11]; nie raz mówi, że „człowiek” zgrzeszył, ewidentnie mając na myśli *naturę*[12]; używa obrazu zagubionej owcy do opisu pierwszego grzechu, stwierdza, że „my wszyscy” zostaliśmy wygnani z raj[13].

Ludzka natura jako niepodzielna monada

Grzegorz rozumiał *ludzką naturę* zupełnie inaczej niż my potocznie dzisiaj. Grzegorz jest dzieckiem swoich czasów i współczesnego sobie sposobu myślenia, kompletnie różnego od naszego. W *ludzkiej naturze* widzi coś na kształt *idei* Platona, coś odrębnego od jednostek i o wiele bardziej od nich realnego. Oto jego definicja natury, którą wypracował broniąc jedności Bożej natury w polemice z Eunomiuszem:

Natura jest jedna, tworzy sama ze sobą jedność i jest całkowicie niepodzielną monadą, nierosnącą przez dodanie ani niemalejącą przez ubytek, lecz jest tym samym będąc jednością i pozostając jednością, chociaż ukazuje się w wielości, niepodzielna, nieprzerwana, nienaruszalna i nierozdzielająca się pomiędzy uczestniczących w niej[14].

Nie ma wątpliwości, że definicja ta stosuje się także do ludzkiej natury, bo Grzegorz sam odnosi ją i do Bożej, i do ludzkiej natury. Podobnie jak w odniesieniu do boskiej natury mówimy o jednej substancji (*ousia*) i trzech hipostazach, tak samo w odniesieniu do ludzkiej natury mamy do czynienia z jedną substancją (*ousia*) i wieloma hipostazami: „Słusznie mówimy o wielu hipostazach jednego człowieka i o trzech hipostazach jednego Boga”[15]. Także w innych dziełach Grzegorz mówi o „jednym ciele naszej natury”[16] oraz nazywa ją „jakby jedną żywą istotą”[17]. Nazywa ludzi współistotnymi/współsubstancjalnymi[18].

Grzech sprowadził całą naturę na niższy, zwierzęcy poziom bytu. Podobnie jak cała natura upadła, tak cała jako jedność dostąpiła przebóstwienia i odnowienia przez sam fakt Wcielenia. Grzegorz używa tu porównania z przypowieści o zagubionej owcy (Łk 15, 4-7), widząc w owcy *całą* ludzką naturę. Pasterzem jest Chrystus biorący na swoje ramiona całą ludzką naturę:

Sprawca naszego zbawienia szuka zagubionej owcy. To my, ludzie, jesteśmy ową zagubioną owcą, odciągniętą przez grzech od stada stu rozumnych owiec. I bierze na swoje ramiona całą owcę. Nie zabłądziła bowiem tylko część owcy, a skoro cała odeszła, cała jest wiedziona z powrotem[19].

Jak cała natura upadła, tak cała została uzdrowiona dzięki temu, że Słowo przyjęło ją na siebie czyli dokonało Wcielenia [20]. Grzegorz z Nyssy jest uważany za głównego, obok Atanazego, przedstawiciela tzw. fizycznej czy mistycznej teorii odkupienia. „Według niej sam fakt, że Chrystus stał się człowiekiem, uświęcił, przeobraził i wywyższył ludzką naturę. [...] Pod wpływem platońskiego realizmu przedstawia ludzką naturę jako automatycznie przebóstwioną przez Wcielenie”[21]. Taka koncepcja Wcielenia sprawia, że często mówiąc o odnowieniu natury Grzegorz miesza ze sobą przeszłość (moment Wcielenia), terażniejszość (nasz udział w łasce Wcielenia) i przyszłość (zmartwychwstanie). W interpretacji Grzegorza przeszłość, terażniejszość i przyszłość przeplatają się ze sobą. Samo Wcielenie stało się – staje się – stanie się zbawieniem ludzkiej natury.

Ten sposób myślenia w sposób konieczny prowadzi Grzegorza do przeświadczenia o odnowieniu całej ludzkiej natury czyli do apokatastazy. Najwięcej pisał na ten temat w dialogu *O duszy i zmartwychwstaniu* oraz w komentarzu do 1Kor 15, 28 (*Na słowa: „Wtedy także sam Syn podda się temu, który poddał Mu wszystko”*). Cytowane często fragmenty, które mają dowodzić przekonania Grzegorza o koniecznym zbawieniu wszystkich ludzi, dotyczą ludzkiej natury, nie jednostek. Nauka o apokatastazie wypływa zatem z przekonania Grzegorza o jedności ludzkiej natury, która jako całość upadła i jako całość została odkupiona dzięki Wcieleniu. Nie ma u Grzegorza nadziei zbawienia wszystkich ludzi[22]. Przy zmartwychwstaniu *ludzka natura* powróci do swojego pierwotnego stanu, czyli z konieczności CAŁA zostanie odnowiona.

Potępienie jako skutek wolnego wyboru

Z drugiej strony przekonanie o wolnej woli człowieka jest podstawą nauczania moralnego Grzegorza. Człowiek jest zdolny do posłuszeństwa, nie jest jednak do niego w żaden sposób przymuszony ani przez przymus zewnętrzny, ani przez naturalną konieczność. Dzięki wolności może żyć cnotliwie i otrzymywać za takie życie nagrodę. Gdyby cnota była skutkiem konieczności, nie mogłaby być zasługą. Jej związek z wolnym wyborem może nam dobitnie ukazać następujący wywód:

Przecież tylko twory nieżywe albo nierozumne tym się odznaczają, że obca wola może doprowadzać je do tego, co jej się podoba; natomiast natura rozumna i myśląca, gdy zaniecha wolnego wyboru, traci zarazem łaskę rozumienia. Do czegoż bowiem używać będzie swojego myślenia, gdy władza wybierania czegoś według własnego sądu zależy od kogo innego? Gdyby zaś wolna wola była bezskuteczna, znikłaby z konieczności cnota, powstrzymana nieruchomością wolnej woli. A gdyby nie było cnoty, życie byłoby bez godności, rozum zależałby od przeznaczenia, znikłaby chwała dobrych uczynków, grzech byłby niezwyciężony, nie istniałaby różnica sposobów życia. Któż by bowiem mógł logicznie albo ganić rozwiązłego, albo chwalić wstrzemięźliwego, gdyby każdy miał na podorędziu odpowiedź, że nic z tego, co postanowimy, nie zależy od nas, lecz ludzkie postanowienia kierowane są wyższą siłą ku temu, co się podoba rządzącemu nami?[23].

Konsekwencją wolnego wyboru jest istnienie realnej możliwości wiecznego potępienia. Grzegorz wierzy, że występki zawsze może zasłużyć na przebaczenie, jednak człowiek, który odrzuca łaskę, sam wyrzeka się zbawienia[24]. Jako konieczny warunek przebywania ze sprawiedliwymi po śmierci podaje walkę ze złem, a taka walka po śmierci jest niemożliwa:

Ten bowiem, kto dał nam poznać dziedzictwo, sam wspomina o ósmym dniu, który jest kresem obecnego czasu i początkiem przyszłego wieku. Cechą dnia ósmego jest to, że nie daje możliwości spełniania dobrych lub złych czynów, lecz każdy zbiera plon stosowny do zasiewu, jaki zrobił przez swoje uczynki. Dlatego nakazuje, by ten, kto wyćwiczył się przez takie zwycięstwa, dokonał nawrócenia (bo w Hadesie to niemożliwe)[25].

Mówiąc o losie indywidualnych ludzi po śmierci, Grzegorz wielokrotnie stwierdza wyraźnie, że będą ludzie zbawieni i będą ludzie potępieni[26]. Oczywiście, pozostaje pytanie, czy naprawdę Grzegorz mówił o karze wiecznej, czy tylko bardzo, bardzo długiej. Mamy w jego tekstach co najmniej trzy terminy na określenie kary po śmierci, których nie da się przetłumaczyć inaczej niż „wieczny”:

Po pierwsze, czasownik διαϊωνίζω [diaiōnizō], który oznacza „zapewnić istnienie przez wieki, być wiecznym”. Grzegorz używa go na określenie kary po śmierci: „Każdemu dostaje się odpowiednia zapłata: tym, którzy prowadzili cnotliwe życie przypada radosny pobyt w królestwie niebieskim; nieludzkim zaś i złym – kara ogniowa i to na wieki (διαϊωνίζουσα [diaiōnizousa])”[27]. Grzegorz używa tego samego czasownika jeszcze kilka razy, zawsze na oznaczenie czegoś trwającego bez końca[28].

Po drugie, Grzegorz podaje Judasza jako na przykład człowieka, którego kara oczyszczenia będzie się rozciągać w nieskończoność (εἰς ἄπειρον [eis apeiron])[29]. Termin ἄπειρον [apeiron] jest jednym z najważniejszych określeń w greckiej filozofii. W różnych szkołach filozoficznych miał różne odcienie znaczeniowe, zawsze jednak oznaczał coś „nieskończonego,

nieograniczonego, bezkresnego, nieokreślonego, niezdeterminowanego, czyli nie-skończonego w sensie ilościowym, jak również nieokreślonego w sensie jakościowym”[30].

Po trzecie: „lament bez końca”[31]; użyty tu przymiotnik może oznaczać tylko i wyłącznie absolutną wieczność[32].

Łaska jest dla człowieka czymś naturalnym

Żeby zrozumieć, że nauka o Grzegorza o apokatastazie nie stoi w sprzeczności z jego przekonaniem o wolnej woli i możliwości potępienia, trzeba przypomnieć sobie jego naukę o łasce. Grzegorz rozumie ludzką naturę nie tyle jako ukierunkowaną ku Bogu, co *zawierającą* w sobie łaskę. Człowiek został stworzony w taki sposób, że łaska stanowi element jego natury. Grzegorz używa do opisu tego stanu specyficznych dla siebie wyrażen. Mówi mianowicie, że „oglądanie Boga nie jest niczym innym, jak życiem stosownym i odpowiednim dla natury rozumnej”[33]. Nie waha się także powiedzieć, że piękno przynależne Bogu jest „właściwym nam” pięknem dzięki temu, że nosimy w sobie Boży obraz[34]. W dziełku *O dzieciach przedwcześnie zmarłych* zagadnienie to stanowi podstawę dla rozważań o losie zmarłych dzieci. Grzegorz dochodzi do wniosku, że nie można nazwać zbawienia w sensie ścisłym odpłatą za cnotliwe życie, bo jest ono dla człowieka czymś naturalnym, tak jak dla kogoś, kto ma zdrowe oczy, widzenie jest czymś naturalnym[35].

Jednym z ulubionych Grzegorzowych sposobów wyjaśniania relacji natury do łaski jest stwierdzenie, że dzięki temu, że został stworzony na obraz Boży, człowiek posiada w sobie *wszelkie* dobro[36]. Na przykład tłumacząc fragment

Łk 17, 21, w którym Chrystus ogłasza, że Królestwo Boże jest w nas, Grzegorz mówi:

Wypowiedź ta ukazuje, jak sędzę, że Boże dobro nie jest oddzielone od naszej natury ani nie jest daleko od tych, którzy pragną go szukać, ale znajduje się w każdym z nas, nieznane i ukryte, ilekroć zostaje zagłuszone przez troski i przyjemności życia, ale może zostać odnalezione, gdy tylko zwrócimy ku niemu nasze myśli[37].

A zatem dobro, którego człowiek szuka, ma w samym sobie i dzięki cnotliwemu życiu może to dobro i szczęście odnaleźć. To, co człowiek robi ze swojej *natury*, jest więc dziełem *laski*. W teologii zachodniej *natura* oznacza życie cielesne i umysłowe, a życie nadprzyrodzone jest doń dodane, dla Grzegorza natomiast *natura ludzka* zawiera życie umysłowe i nadprzyrodzone, a aspekt zmysłowy jest czymś obcym, dodanym[38].

Nieludzki człowiek

Czy to znaczy, że człowiek, który grzeszy, wyrzeka się własnej natury? Tak. Tak właśnie mówi Grzegorz i to zupełnie wprost. Już pierwszy grzech sprowadził ludzką naturę na poziom bytu, który jest jej obcy, bo jest to poziom nierozumnych zwierząt. A zatem to, co obecnie uznajemy za *naturalne* i zupełnie oczywiste, jest tak naprawdę skutkiem grzechu. Grzegorz zdaje się mówić, że po grzechu pierworodnym, który ściągnął naszą naturę na niższy, zwierzęcy poziom bytu, nie rodzimy się ludźmi. Przychodzimy na świat posiadając tylko zaczątki człowieczeństwa. Grzegorz porównuje embrion do ziarna, z którego dopiero powoli wyrasta człowiek[39]. W ciągu całego życia dopiero powoli stajemy się uczestnikami ludzkiej natury. Natura jest owszem

niezmienna, ale w jednostkach jest czymś dynamicznym, co może się realizować w sposób mniej lub bardziej pełny[40]. Jednym słowem: człowiek może mniej lub bardziej mieć udział w ludzkiej naturze, a więc może mniej lub bardziej być człowiekiem. Przyczyną tego stanu rzeczy może być jego wiek czy też stadium rozwojowe – co możemy w pewnym sensie nazwać przyczyną naturalną (choć są to skutki grzechu pierworodnego), a po drugie własne wybory i decyzje każdego. Człowiek może bowiem w wyniku własnych wolnych wyborów przestać być człowiekiem.

Dzięki określeniom „zrodzeni z ziemi” i „synowie ludzcy” odróżnia ziemskich i nierozumnych od tych, którzy dostępują zbawienia i mają w sobie charakterystyczną cechę ludzkiej natury, a właściwą cechą charakteryzującą człowieka jest podobieństwo do Boga[41].

Intuicję tę potwierdza tłumaczenie jednej z mów Grzegorza autorstwa T. Sinki. Tłumaczy on przymiotnik $\mu\iota\sigma\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ [misanthropos] jako „niehumaniczny”, chociaż słowniki podają, że znaczy on „nienawidzący ludzi”:

Każdemu dostaje się odpowiednia zapłata: tym, którzy prowadzili cnotliwe życie przypada radosny pobyt w królestwie niebieskim; niehumanicznym ($\mu\iota\sigma\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$) zaś i złym – kara ogniowa i to na wieki[42].

Grzegorz rzeczywiście mówi, że złe życie może zmienić człowieka w zwierzę np. w psa[43] lub w lwa[44]. Uważa, że jeśli namiętności wezmą górę nad rozumem, „z wyżyn myśli i z Bożego podobieństwa spadnie człowiek do rzędu nierozumnych zwierząt”[45].

Apokatastaza a wieczne potępienie

Sądzę, że da się zasypać przepaść między nauczaniem Grzegorza o jedności ludzkiej natury zwieńczonym nauką o apokatastazie a jego przekonaniem o wolności każdego i możliwych konsekwencjach ludzkich wyborów. Trzeba wyjść od stwierdzenia, że ludzka natura, która została stworzona przed jednostkami, a po upadku została obarczona cechami zwierzęcymi, została przebóstwiona we Wcieleniu i wróci z całą pewnością do swojego pierwotnego stanu. Chcielibyśmy, by oznaczało to zbawienie wszystkich i powrót wszystkich do jedności z Bogiem. A jednak Grzegorz mówi wyraźnie i wielokrotnie o wiecznym potępieniu grzeszników. Ludzka natura, owszem, cała zjednoczy się z Bogiem, ale nie wszyscy, których uważamy za ludzi, są ludźmi i uczestnikami ludzkiej natury. Są bowiem ludzie, którzy z własnej winy wyrzekają się Boga, czyli wyrzekają się własnej natury, bo życie z Bogiem jest tym, co stanowi istotę człowieczeństwa.

Tam, gdzie Grzegorz mówi o apokatastazie, zawsze ma na myśli ludzką naturę rozumianą jako ontyczna jedność. W dziele *In illud: tunc ipse filius* twierdzi, że „nic nie będzie wyłączone spośród zbawionych”, trzeba jednak spojrzeć na kontekst tej wypowiedzi: Grzegorz mówi tu o zbawieniu *ciała* Chrystusa, którym jest „cała ludzka natura, z którą się zmieszał”[46]. Nawet pisząc o ogniu oczyszczającym, który czeka nieochrzczonych po śmierci Grzegorz pisze, że celem tego oczyszczenia jest, by po długich wiekach zachowała się dla Boga czysta natura[47].

Grzegorz zdaje się utrzymywać, że dla tych, którzy nie wyćwiczyli się w enocie w czasie życia, istnieje możliwość oczyszczenia i rozwoju duchowego po śmierci. Często jako dowód przekonania Grzegorza o zbawieniu

wszystkich ludzi cytuje się następujący tekst:

Pozostali (mianowicie ci, którzy w tym życiu nie wyćwiczyli się w cnocie) dopiero później uwolniwszy się od materialnej namiętności dzięki oczyszczającemu ogniovi, dzięki pragnieniu dobra dobrowolnie wracają do łaski przeznaczonej [ludzkiej naturze] od początku[48].

Trzeba jednak zajrzeć do następnego zdania, w którym Grzegorz wyjaśnia: „Pragnienie czegoś przeciwnego nie trwa w naturze na zawsze”[49]. Znowu mamy zatem tekst, który chociaż na pierwszy rzut oka mówi o losie indywidualnych ludzi, tak naprawdę odnosi się do losu natury jako całości[50].

Bardzo wyraźnie te dwa nurty myślenia Grzegorza pokazuje następujący wywód z dzieła *O tytułach psalmów* – najpierw Grzegorz mówi o zniszczeniu zła i gdyby ten akapit wyrwać z kontekstu, byłby to tekst potwierdzający wiarę w zbawienie wszystkich ludzi.

Nie nastąpi zagłada ludzi, aby dzieło Boże nie stało się bezużyteczne przekształcając się w nicość. Zamiast nich zginie grzech i zmieni się w nicość. [...] Kiedy nie pozostanie już żadne zło, Bóg będzie panem wszystkich krańców, a grzech, który teraz panuje nad wieloma, zostanie usunięty.

Jednak zaraz w następnym akapicie Grzegorz mówi:

Następnie powtarza słowa o ludziach wracających do wieczoru i głodnych jak psy, i obchodzących wokół miasta, a przez powtórzenie ukazuje, jak sędzę, że ludzie będą po wspomnianych wydarzeniach w takim samym stanie jak teraz, albo w dobru, albo w złu. Ten bowiem, kto z powodu własnej bezbożności krąży wokół i nie żyje w mieście, i nie strzeże ludzkich cech we własnym życiu, lecz z własnego wyboru staje się bestią i psem, ten także i wtedy wyrzucony z górnego miasta, będzie trzymany w głodzie dobra[51].

A zatem ludzka natura zostanie odnowiona, ale są ludzie, którzy w tym odnowieniu nie będą mieli udziału, bo z powodu grzechu pierworodnego, w którym się rodzą, i własnych złych wyborów nie mają udziału w ludzkiej naturze.

Marta Przyszychowska

[1] H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, s. 228.

[2] *De opificio hominis* 16, PG 44, 185, tłum. M. Przyszychowska, *O stworzeniu człowieka*, ŻMT 39, Kraków 2006, s. 95.

[3] Najbardziej znaczące opracowania, prezentujące taki punkt widzenia, stworzyły Morwenna Ludlow, *Universal Salvation. Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford 2000 oraz Ilaria

Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, Leiden-Boston 2013. Na gruncie polskim taki pogląd głosi Wojciech Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków 2008.

[4] M. Ludlow twierdzi, że gdy Grzegorz mówi o wiecznej karze, jest to „przesada, która ma podkreślić długość kary, adekwatną do ciężaru grzechu” (*Universal Salvation*, s. 85); W. Szczerba natomiast nie podaje żadnego wytłumaczenia, stwierdza jedynie, że odczytuje je „w świetle ogólnej logiki systemu myśliciela” (*A Bóg będzie wszystkim we wszystkim...*, s. 314, przypis 23); W. Hryniewicz (*Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989, s. 41-42) o tych stwierdzeniach Grzegorza nie wspomina, jakby ich w ogóle nie było.

[5] *De mortuis*, GNO 9, s. 51, tłum. własne.

[6] Jeszcze do niedawna byłam przekonana, że te obrazy są jakoś kompatybilne i próbowałam skleić je w jakąś jedną całość. Dzięki dyskusji podczas ostatniego kongresu na temat Grzegorza z Nyssy uświadomiłam sobie, że nie tędy droga. Metafora/idea podwójnego stworzenia występuje z zasadzie tylko w dziele *O stworzeniu człowieka*, w innych pismach Grzegorz używa obrazu odzienia ze skór.

[7] *De opificio hominis* 16, PG 44, 185, tłum. M. Przyszychowska, *O stworzeniu człowieka*, ŻMT 39, s. 95.

[8] Por. *De opificio hominis* 16, PG 44, 185.

[9] *De opificio hominis* 17, PG 44, 189-192, tłum. M. Przyszychowska, *O stworzeniu człowieka*, ŻMT 39, s. 99.

[10] Por. *De anima et resurrectione*, GNO 3/3, s. 113-114.

[11] Por. *De vita Moysis* II, 45, GNO 7/1, s. 45; *De oratione dominica*, hom. II, SC 598, s. 374; *De oratione dominica*, hom. III, SC 598, s. 408;

[12] Por. *In Canticum Canticorum*, hom. XII, GNO 6, s. 350-351.

[13] Więcej na ten temat wraz ze szczegółowymi odwołaniami do tekstów Grzegorza por. M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, Poznań 2013, s. 71-77.

[14] *Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, GNO 3/1, s. 41, tłum. własne.

[15] *Ad Graecos ex communibus notionibus*, GNO 3/1, s. 29, tłum. T. Grodecki, *Do Greków na podstawie wspólnych pojęć*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, Kraków 2001, s. 99.

[16] *In illud: Tunc et ipse Filius*, GNO 3/2, s. 16.

[17] *Oratio catechetica magna* 32, GNO 3/4, s. 78.

[18] *De differentia essentiae et hypostaseos*, PG 32, 325, tłum. W. Krzyżaniak, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, ŻMT 21, s. 70.

[19] *Antirrheticus adversus Apollinarem*, GNO 3/1, s. 152, tłum. własne; por. *Contra Eunomium* III, 2, 49, GNO 2, s. 68; III 10, 11, GNO 2, s. 293; *In canticum canticorum*, hom. XII, GNO 6, s. 364.

[20] Por. *Contra Eunomium* III 10, 12, GNO 2, s. 293-294.

[21] J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 280-281.

[22] Tak interpretuje apokatastazę Grzegorza H. Pietras, por. *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, s. 109-116.

[23] *Oratio catechetica magna* 31, GNO 3/4, s. 76-77, tłum. T. Sinko, *Nauka katechetyczna*, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, s. 113-114, por. *Oratio catechetica magna* 30, GNO 3/4, s. 75, *De anima et resurrectione* GNO 3/3, s. 90-91.

[24] Por. *De iis, qui baptismum differunt*, GNO 10/2, s. 363.

[25] *In inscriptiones psalmorum* II, 11, GNO 5, s. 121, tłum. M. Przychyńska, *O tytułach psalmów*, ŻMT 72, Kraków 2014, s. 87; por. *De iis, qui baptismum differunt*, GNO 10/2, s. 370; *In sextum psalmum*, GNO 5, 191.

[26] Por. *De iis, qui baptismum differunt*, GNO 10/2, s. 368; *De anima et resurrectione*, GNO 3/3, s. 60-61; *Contra usuarios*, GNO 9, s. 205-206.

[27] *De beneficentia (De pauperibus amandis I)*, GNO 9, s. 100, tłum. T. Sinko, *O miłości ku żebrakom mowa I*, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 171.

[28] Por. *In inscriptiones Psalmorum* II, 16, GNO 5, s. 146; *Oratio consolatoria in Pulcheriam*, GNO 9, s. 472.

[29] Por. *De infantibus praemature abreptis*, GNO 3/2, s. 87.

[30] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 5, Lublin 2002, s. 29.

[31] Por. *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*, GNO 10/2, s. 328.

[32] Por. G. Maspero, *Trinity and man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, Leiden 2007, s. 90.

[33] *De infantibus praemature abreptis*, GNO 3/2, s. 79, tłum. M. Przyszychowska, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków 2004, s. 73.

[34] Por. *De mortuis*, GNO 9, s. 42.

[35] Por. *De infantibus praemature abreptis*, GNO 3/2, s. 81.

[36] Por. *De opificio hominis* 16, PG 44, 184; *In canticum canticorum*, hom. II, GNO 6, s. 54; *Oratio catechetica magna* 5, GNO 3/4, s. 18.

[37] *De virginitate* 12, GNO 8/1, s. 300, tłum. własne.

[38] Por. J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, s. 54.

[39] Por. *De mortuis*, GNO 9, s. 50-52, *De opificio hominis* 29, PG 44, 236.

[40] Por. J. Vives, *El pecado original en San Gregorio di Nisa*, w: *Pecado original; XXIX Semana Española de Teología*, Madrid 1970, s. 189-190.

[41] *In inscriptiones psalmodum* II, 12, GNO 5, s. 130, tłum. M. Przyszychowska, *O tytułach psalmów*, ŻMT 72, s. 93.

[42] *De beneficentia (De pauperibus amandis I)*, GNO 9, s. 100, tłum. T. Sinko, *O miłości ku żebrakom mowa I*, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 171.

[43] Por. *In inscriptiones psalmorum II*, 16; GNO 5, s. 173.

[44] Por. *In inscriptiones psalmorum II*, 14; GNO 5, s. 156.

[45] *De anima et resurrectione*, GNO 3/3, s. 43, tłum. W. Kania, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 47.

[46] *In illud: tunc et ipse Filius*, GNO 3/2, s. 21, tłum. M. Przyszychowska, *Na słowa: „Wtedy także sam Syn podda się temu, który poddał Mu wszystko”* (1Kor 15, 28), „Vox Patrum” 38 (2018) t. 69, s. 858.

[47] Por. *Oratio catechetica magna 35*, GNO 3/4, s. 91-92.

[48] *De mortuis*, GNO 9, s. 56-57, tłum. własne.

[49] *De mortuis*, GNO 9, s. 57.

[50] W ten sam sposób mówi Grzegorz w wielu miejscach, por. *Oratio catechetica magna* 8, GNO 3/4, s. 34; 26, GNO 3/4, s. 67; 32, GNO 3/4, s. 78; 35, GNO 3/4, s. 91-92; 37, GNO 3/4, s. 97-98. Podobnie w dialogu *De anima et reurrectione* mowa jest o oczyszczeniu natury, por. GNO 3/3, s. 102-103; GNO 3/3, s. 115-116; GNO 3/3, s. 120-121.

[51] *In inscriptiones psalmorum* II, 16, GNO 5, s. 174-175, tłum. M. Przyszychowska, *O tytułach psalmów*, ŻMT 72, s. 123.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 - 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego