

WOJCIECH SZCZERBA

Evangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

## Podwójne stworzenie a soteriologia Grzegorza z Nyssy

Double Creation versus Soteriology in Gregory of Nyssa

Człowiek, w przekonaniu Grzegorza z Nyssy, stanowi ukoronowanie dzieła *creatio* jako ten, który został stworzony na obraz Boga i przeznaczony do najbliższej z możliwych relacji ze Stwórcą<sup>1</sup>. U podstaw dzieła stworzenia, tak jak u podstaw wszelkich relacji Stwórcy-stworzenie kryje się nieodmiennie miłość/dobro Boga, w którym powołuje do życia i udziela siebie istotom stworzonym. *Bóg jest ze swej natury wszelkim dobrem, jakie można pojąć myślą. I więcej: będąc ponad wszelkim dobrem, które można pojąć i zrozumieć, powołał człowieka do życia tylko z tego powodu, że jest dobry. [...] Bóstwo jest pełnią dobra, a natura ludzka jest jej obrazem; podobieństwo obrazu do wzoru polega zatem na tym, że jest pełen wszelkiego dobra*<sup>2</sup>. W swojej dobroci Bóg prowadzi stworzenia i podtrzymuje je przy życiu, po ich upadku zaś dąży do odtworzenia pierwotnego stanu wprowadzając doskonały plan zbawienia. Dobroć jest nadrzędnym motywem działania Boga w myśli Grzegorza z Nyssy. Wolność, z drugiej strony, leży u podstaw natury bytów rozumnych, w szczególności człowieka, jako fundamentalny element obrazu Boga w istocie ludzkiej. Wolny wybór determinuje upadek bytów rozumnych. Wolny wybór również leży u podstaw nawrócenia i powrotu do pierwotnego stanu bytowania. Dobroć Boga rozpoczyna i kończy kosmiczny dramat ludzkości. Wolność stworzenia – jakkolwiek jeden z głównych wątków *historii zbawienia* – w ujęciu eschatologicznym, analo-

<sup>1</sup> Por. M. Ludlow, *Universal Salvation, Eschatology in the thought of Gregory of Nyssa & Karl Rahner*, Oxford Theological Monographs, New York 2000, s. 45. Por. M. Przyszychowska, wstęp, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, Kraków 2006, s. 9.

<sup>2</sup> Por. *O stworzeniu człowieka* (dalej: De hom) 16, PG 44, 184, tłum. M. Przyszychowska, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, Kraków 2006, s. 16. Por. *Wielka Katecheza 5* (dalej: Or. Cat.), w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór Pism*, tłum. W. Kania, wstęp i opracowanie E. Stanuła, *Pisma Starożytności Pisarzy*, tom XIV, W-wa 1974, s. 135n.: „Ten Bóg, Słowo, Mądrość, Moc jest stwórcą natury ludzkiej. Nie musiał stworzyć człowieka, ale z nadmiaru miłości powołał tę istotę do bytu”.

gicznie do protologii Grzegorza, podporządkowuje się miłości Boga, staje się jej funkcją. Wszak ostatecznie *Bóg będzie wszystkim we wszystkim*<sup>3</sup>.

Opisując powołanie do istnienia człowieka, Nysseńczyk rozróżnia – bardziej w sensie logicznym niż chronologicznym – dwa akty stworzenia<sup>4</sup>. Wpisuje się tym samym w tradycję nakreśloną wcześniej przez Filona z Aleksandrii i Orygenesa<sup>5</sup>, kontynuując ją, a równocześnie rozwijając i modyfikując. O ile bowiem dla Filona i Orygenesa drugie stworzenie jest wynikiem grzechu i pojmowane jest w kategoriach wcielenia z wszelkimi tego konsekwencjami<sup>6</sup>, o tyle Grzegorz, zgodnie z argumentacją przedstawioną w 16 rozdziale traktatu *O stworzeniu człowieka*, ujmuje drugie stworzenie jako uprzednie, w sensie logicznym, w stosunku do upadku istot ludzkich. Pełni ono – w przekonaniu filozofa – funkcję prewencyjną i pedagogiczną, przygotowuje człowieka do nowej sytuacji po upadku, tak aby w nowych warunkach mógł ciągle żyć, wypełniać zadania, do których został powołany i, co najważniejsze, aby mógł odwrócić się od zła ku Bogu. *Ten, który wszystko powołuje do istnienia, ukształtował najpierw w swojej woli całego człowieka na Boży obraz, nie czekał na powolne uzupełnianie [ludzkości] przez rodzających się, by zobaczyć wypełnienie się liczby dusz, ale poznał dzięki swojej władzy przewidywania całą ludzką naturę w jej pełni i ozdobił ją udziałem w godności wyższej i równej aniołom. Gdy zatem [Bóg] przewidział, że wolny wybór [ludzkiej natury] nie zwróci się ku dobru, lecz odejdzie od anielskiego życia, skoro miała porzucić ów sposób, w jaki aniołowie wzrastają w liczbę aż do pełni, wtedy, aby nie uszczuplać pełni ludzkich dusz, przeznaczył ludzkiej naturze sposób rozmnażania się odpowiedni dla tych, którzy ześlizgnęli się w grzech: zamiast anielskiej wzniosłości zaszczepił w ludzkiej naturze sposób rozmnażania się bydłat i istot nierozumnych*<sup>7</sup>. Drugie stworzenie, zakładając i uprzedzając upadek człowieka, pełni funkcję *sensu stricto* prewencyjną. Zawczasu dostarcza narzędzi (ciężkie fizyczne ciało, podział na płci, śmierć fizyczna), które w sytuacji po upadku mają skłonić człowieka do odwrócenia się od zła i powrotu do

<sup>3</sup> 1 Kor 15,28.

<sup>4</sup> Por. C. Tsirpanlis, *The Concept of Universal Salvation in Saint Gregory of Nyssa*, „Studia Patristica” 17.3 (1982), s. 44; M. Ludlow, dz. cyt., s. 50-56; P. Sherwood, *St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*. Mestminster, Md.: ACW, vol. XXI, 1955, s. 68.

<sup>5</sup> Por. J. Zachhuber, *Human nature in Gregory of Nyssa, Philosophical Background and Theological Significance*, Brill 2000, s. 163-174.

<sup>6</sup> Por. Filon, *De opificio mundi* – rozróżnienie między Rdz 1,27 i 2,7-46 (134): “ὁ δὲ κατὰ εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφράγις, νοητός, ἀσώματος, οὐτ’ ἄππεν οὔτε θῆλυ, ἀφθαρτος φύσει”; 48 (139): “ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα γεγενῆσθαι τούτου [τοῦ λόγου] τὸν ἄνθρωπον ἐμπνευσθέντα εἰς τὸ πρόσωπον”. Por. Ladner, *The philosophical anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, w: *Studies in Early Christianity, A Collection of Scholarly Essays*, red. E. Fergusson, D.M. Scholer, P.C. Finney, N.Y & London 1993, s. 293. Por. Wolfson, *Philo*, I, 204nn., 226nn.

<sup>7</sup> De hom. 17, PG 44, 189, tłum. M. Przyszychowska, wyd. cyt., s. 99. Oczywiście, tak ujmując problem można posądzić Boga o spowodowanie upadku człowieka przez tak pojętą prewencję. Por. M. Ludlow, dz. cyt., s. 48.

Boga, aby ostatecznie pierwotny plan Stwórcy został wypełniony, stworzenia osiągnęły swój telos, a Bóg, zgodnie ze słowami apostoła Pawła, [...] był *wszystkim we wszystkim* (1Kor 15,28). Taki sposób powołania do istnienia człowieka w rzeczywistości czasoprzestrzennej, odczytuje Grzegorz z Nyssy wzorem Filona i Orygenesusa w księgach Pisma Świętego<sup>8</sup>, w szczególności zaś w 27. wersecie pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju. Pierwsza część wersetu: *I stworzył Bóg człowieka na obraz swój. Na obraz Boga stworzył go*, jest, w jego przekonaniu, świadectwem pierwotnego *creatio*, powołania istoty ludzkiej do istnienia w doskonałej relacji ze Stwórcą. Druga część wiersza: *Jako mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, wskazuje – zdaniem Nysseńczyka – na drugi akt stworzenia, dostosowujący sposób bytowania człowieka do antycypowanego upadku, opisanego w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju.

### PIERWSZY AKT CREATIO

Kreśląc naturę pierwszego stworzenia w traktacie *De hominis opificio*, Grzegorz z Nyssy wskazuje na jego a-czasowy/idealny charakter oraz fakt, że w akcie tym zostaje powołany do istnienia nie tyle człowiek w sensie jednostkowym, co raczej uniwersalna natura ludzka. W ten sposób Nysseńczyk pojmuje pierwszą część Rdz 1,27: *I stworzył Bóg człowieka na obraz swój*, którą interpretuje: *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 (ὁ καθόλου). Przez powszechną nazwę natury każe nam rozumieć, że dzięki Bożemu przewidywaniu i mocy w pierwszym stworzeniu została zawarta cała ludzkość*<sup>9</sup>.

Przez naturę ludzką Grzegorz z Nyssy rozumie, jak się wydaje, jedną substancję (*ousia*), ontyczną podstawę istot ludzkich – swego rodzaju *hypostaseis*. Substancję immanentną ludziom, która ujawnia się w nich choć stanowi niepodzieloną całość, niezmienną w sensie wielkości i jakości, determinującą pełną współzależność części-hipostaz<sup>10</sup>, [...] *jak gdyby cała natura była czymś jednym żyjącym, zmartwych-*

<sup>8</sup> Por. *O zasadach* II,9; Por. T.H. Tobin, *The creation of Man: Philo and the History of Interpretation*, Washington 1983 (CBQ.MS 14), s. 109.

<sup>9</sup> De hom. 16, PG 44, 185, tłum. M. Przyszychowska, dz. cyt., s. 22. Por. De hom. 16, PG 185C: „...οὐτῶν οἶμαι καθάπερ ἐν ἐνὶ σώματι ὅλον τὸ τῆν ἀνθρωπότητων πλήρωμα τῆ προγνωστικῆ δυνάμει παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων περισχεθῆναι καὶ τοῦτο διδάσκειν τὸν εἰπόντα ὅτι καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἀνθρώπον καὶ κατ’ εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν”; Por. De hom. 17, PG 189C: “...ἀθρόως αὐτῶ πληρώματι πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν διὰ τῆν προγνωστικῆν ἐνεργεῖαν κατανοήσας”; Por. De hom. 22, PG 204D: “Γέγονε δὲ τῆ παντοδυνάμω σοφία οὐχὶ μέρος τοῦ ὅλου, ἀλλ’ ἅπαν ἀθρόως τὸ τῆν φύσεως πλήρωμα...”

<sup>10</sup> Por. T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne Pisma Trynitarnie*, Kraków 2001, s. 14: „Aby móc mówić o wielości w obrębie substancji, konieczne jest wprowadzenie pojęcia hipostazy. Nielatwo jest odpowiedzieć na pytanie, co dokładnie rozumiał Grzegorz pod tym pojęciem. Należy przyjąć z dużą dozą prawdopodobieństwa, że termin ten oznaczał konkretny spo-

wstanie części przechodzi na całość, i stosownie do ciągłości i zjednoczenia natury udziela się z części – całości mówi w Wielkiej Katechezie (32)<sup>11</sup>. W podobny sposób, jako współzależny i współodczuwający organizm<sup>12</sup>, ujmuje Nysseńczyk naturę ludzką w *Drobnym pismach trynitarnych*, w szczególności w dziele *Do Greków na podstawie wspólnych pojęć* oraz *Do Ablabiusza – O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów*, gdzie kładzie szczególną emfazę na jednorodność i niepodzielność natury ludzkiej. To *physis*, we właściwym sensie, może być określona mianem człowiek. W piśmie *Do Ablabiusza* Nysseńczyk podaje najobszerniejszą bodaj definicję natury: *Natura jest jedna, tworząca sama ze sobą jedność i jest całkowicie niepodzielną monadą, nierosnącą przez dodanie ani niemalejącą przez ubytek, lecz jest jednością i pozostaje jednością, chociaż ukazuje się w wielości, niepodzielna, trwała, nienaruszalna i nie dzieli się pomiędzy uczestniczących w niej*<sup>13</sup>. Grzegorz z Nyssy, pomijając różnice wynikające z różnych statusów ontycznych Stwórcy i stworzenia<sup>14</sup>, znajduje pewną analogię między naturą Boga, jedną, niepodzielną *ousia*, której egzemplifikację stanowią trzy *hypostaseis*: Ojciec, Syn i Duch, a naturą ludzką<sup>15</sup>, jedną nie-

---

sób istnienia substancji. Jedna i niepodzielna substancja istnieje jako określona ilość hipostaz, które niejako istnieją ‘w niej’ – Grzegorz w *Do Greków* określa hipostazę terminem *enousion*”.

<sup>11</sup> Tłum. T. Sinko, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór Pism*, Warszawa 1963, s. 115.

<sup>12</sup> Podobną metaforą organizmu posługuje się ap. Paweł, na określenie kościoła. Por. 1Kor 12,12-27.

<sup>13</sup> GNO 3,1, s. 41; tłum. T. Grodecki, w: *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2001, s. 106. Por. M. Przyszychowska, Wstęp, dz. cyt., s. 22. W traktacie *De infantibus* (GNO III/2, 77, 4, 20), Nysseńczyk odnosi naturę ludzką do natury boskiej i ujmuje ją, jako jeden z jej tworów: „Istnieje jedna, niestworzona, wieczna *physis*, ta sama na zawsze, wykraczająca poza wszelkie nasze rozumienie przestrzeni, [...] bez pomniejszenia czy powiększenia, poza jakąkolwiek definicję; [...] czas i przestrzeń z wszystkimi ich konsekwencjami oraz wszystko uprzednie w stosunku do nich, co tylko myśl może uchwycić w intelektualnym podksiężycowym świetle, jest produktem tej substancji. Utrzymujemy więc, że ludzka natura jest jednym z jej produktów, a słowo natchnionego nauczania utwierdza nas w tym przekonaniu, które stwierdza, że kiedy Bóg sprowadził wszystkie rzeczy na scenę życia, człowiek pojawił się na ziemi, złożona [istota] o boskim pochodzeniu, na podobieństwo Boże intelektualna substancja zjednoczona w nim z kilkoma częściami ziemskich elementów, z których został uformowany oraz, że został ukształtowany przez swojego twórcę, aby być wcielonym podobieństwem boskiej, transcendentnej mocy”.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 97: „[...] istnieje jedna i ta sama Osoba Ojca, z której rodzi się Syn i od której pochodzi Duch Święty. Dlatego ufnie i we właściwym sensie nazywamy także jedyne Sprawcę [wraz] ze sprawianymi przez Niego jednym Bogiem, ponieważ istnieje wraz z Nimi. Osoby Bóstwa nie są rozdzielone od siebie ani przez czas, ani przez przestrzeń, ani przez wolę, ani przez zajęcie, ani przez działalność, ani przez namiętność, ani przez cokolwiek innego tego rodzaju, co obserwuje się u ludzi, a tylko przez to, że Ojciec jest Ojcem, a nie Synem, że Syn jest Synem, a nie Ojcem, podobnie też Duch Święty [nie jest] ani Ojcem, ani Synem. Dlatego żadna konieczność nie prowadzi nas do fałszywego twierdzenia, jakoby trzy Osoby były trzema bogami, jak to w naszym przypadku z powyższych przyczyn nazywamy wiele osób wieloma ludźmi”.

<sup>15</sup> Oraz naturą anielską, por. *De hom.* 17, PG 44, 189, tłum. M. Przyszychowska, dz. cyt., s. 98 czy np. naturą złotą por. *Do Ablabiusza*, GNO 3,1, s. 53n, tłum. Grodecki, w: *Drobne pisma trynitarne*, dz. cyt., s. 114.

podzielną *ousia*, której egzemplifikację stanowią poszczególni ludzie – *hypostaseis*<sup>16</sup>. Podobnie jak w przypadku Boga, tak i o człowieku w sensie substancjalnym (*ousia*) należy mówić więc wyłącznie w liczbie pojedynczej. Nazywanie poszczególnych jednostek mianem *człowiek* jest pewną konwencją językową, zasadniczo jednak jest niewłaściwe, pojęcie *człowiek* bowiem to określenie *ousia*, nie *hypostaseis*. Wszak analogicznie mówimy – zauważa Nysseńczyk – o jednym Bogu, nie o trzech odrębnych bytach boskich, odnosząc problem do Trójcy. *Jeśli bowiem w przypadku Piotra, Pawła i Barnaby nie mówimy o trzech substancjach, bo są oni jednej substancji, o ileż bardziej nie będziemy tego słusznie czynić w przypadku Ojca, Syna i Ducha Świętego? Jeśli bowiem substancji nie wolno dzielić na trzy z powodu Osób, to oczywiście także i Boga, bo nazwa „Bóg” nie oznacza osoby lecz substancję*<sup>17</sup>.

Takie ujęcie problemu bardzo bliskie jest, jak się wydaje, koncepcjom stoickim, opowiadającym się za jednorodną naturą rzeczywistości oraz pokrewnym im teoriom neoplatońskim, wskazującym, jednorodną, niepodzielną duszę świata u podstaw poszczególnych *psychai*, a co za tym idzie, poszczególnych ludzi<sup>18</sup>. Wrażenie to pogłębia sposób w jaki Nysseńczyk interpretuje biblijne twierdzenie (Rdz 1,27a), że człowiek został stworzony na obraz Boga<sup>19</sup>: *słowo mówi, że zarówno (kai...kai) Bóg uczynił człowieka oraz, że stworzył go na obraz Boga*<sup>20</sup>. O ile Orygenes wskazywał, że formuła *kata eikona*, nienaturalna dla języka greckiego, powinna być tłumaczona zgodnie z obrazem, przy założeniu, że właściwym obrazem Boga jest Chrystus (Kol 1,15)<sup>21</sup>, a człowiek co najwyżej *obrazem obrazu*, o tyle Grzegorz z Nyssy ujmuje

<sup>16</sup> *Do Greków*, GNO 3, 1, tłum. Grodecki w: *Drobne pisma trynitarnie*, dz. cyt., s. 97: „To, co jest tym samym, nie może być w tym samym sensie jednocześnie jedno i wiele. Według powszechnego uznania Piotr, Paweł i Barnaba pod względem pojęcia człowieka są jednym człowiekiem, więc w tym samym sensie tzn. w sensie pojęcia człowieka, nie są wieloma. Są jednak nazywani wieloma ludźmi, oczywiście w niewłaściwy sposób i nie we właściwym sensie [...] Dlatego w przypadku trzech Osób boskiej substancji nie wolno mówić o trzech bogach, ponieważ pod względem pojęcia Boga jest jeden i ten sam Bóg z powodu identityczności substancji, dla której określeniem jest, jak powiedzieliśmy, nazwa Bóg”.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 94.

<sup>18</sup> Na stoickie źródła koncepcji Grzegorza z Nyssy wskazuje m.in. H.U. von Balthazar – stoickie źródła koncepcji, *Présence at Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988, s. 24; J. Zachhuber, *Human nature in Gregory of Nyssa, Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden, Brill 2000. R. Leys, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse*, Paris 1951. Starsi badacze niejednokrotnie ujmują problem w kategoriach klasycznego, tradycyjnie odczytanego, platonizmu, gdzie natura ludzka traktowana jest jako byt transcendentny wobec jednostek ludzkich. Por. H.F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkely, 1930, s. 29; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, W-wa 1988, s. 259. W jakimś sensie również pokrewnie stanowisko zajmuje J. Danielou w: Por. *Platonisme et Théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, s. 57 oraz Tsiranlis, dz. cyt.

<sup>19</sup> Przyjmuję tutaj stanowisko J. Zachhubera przedstawione w: J. Zachhuber, dz. cyt., s. 155nn.

<sup>20</sup> Por. De hom. 16, PG 44, 185C: „...καὶ τοῦτο διδάσκειν τὸν εἰπόντα ὅτι καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον καὶ κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν”;

<sup>21</sup> Por. *Przeciw Celsusowi* 6, 63. Podobnie Dydim Ślepy, *In Gen.* 1,26.

*kata eikona* w sensie ogólnym jako sposób pierwszego stworzenia. [...] stworzyć człowieka *kata eikona* może więc znaczyć 'stworzyć człowieka tak dalece, jak dalece jest obrazem' co, w świetle znaczenia 'człowiek', czyni obraz równoznaczny z załączkowo doskonałą formą albo naturą człowieka jako obiektu pierwszego stworzenia<sup>22</sup>. Przekonanie to wydaje się potwierdzać dalsza część argumentacji Nysseńczyka: *Obraz [Boży] nie istnieje bowiem w jakiejś części natury ani piękno w jakimś przymiocie bytu, ale ta moc rozciąga się [διήκειν] na cały rodzaj ludzki*<sup>23</sup>. Interpretując wypowiedź Grzegorza przez pryzmat tradycji stoickiej, do czego uprawnia m.in. stosowana przez Nysseńczyka terminologia<sup>24</sup>, zasadne wydaje się odczytanie koncepcji *natury ludzkiej* jako immanentnej zasady obecnej, przenikającej i determinującej bytowanie wszystkich członków rasy ludzkiej. Stworzona jako obraz Boga uzewnętrznia się w poszczególnych ludziach, przenosząc nań owo podobieństwo. Nie dziwi zatem fakt, że cała rasa ludzka otrzymuje miano *jeden człowiek* oraz że *natura ludzka* jako taka staje się *obrazem Boga* w przekonaniu Nysseńczyka<sup>25</sup>. Taki wniosek potwierdza konkluzja Nysseńczyka z 16 rozdziału traktatu *De hominis opificio*: *Cała więc natura, rozciągająca się od pierwszych do ostatnich, jest jednym obrazem Tego, który jest [...]*<sup>26</sup>. Grzegorz z Nyssy – zakładając, że powyższa interpretacja jest prawidłowa – postuluje istnienie immanentnej, uniwersalnej zasady, zwanej naturą (*physis*) lub substancją (*ousia*), która jest odpowiedzialna za substancjalną identyczność rodzajowo związanych ze sobą części – ludzi.

Pierwsze stworzenie, w przekonaniu Nysseńczyka to nie tylko uniwersalne ujęcie ludzkości (*physis, ousia*), ale również jej ujęcie kolektywne (*pleroma*)<sup>27</sup>. Pierwotne *creatio*, to całościowe stworzenie ludzkości, poza przestrzenią i czasem<sup>28</sup>, powołanie do istnienia, w sensie załączkowym lub potencjalnym, całej rasy ludzkiej<sup>29</sup>. Po-

<sup>22</sup> J. Zachhuber, dz. cyt., s. 158 (tłum. własne).

<sup>23</sup> De hom. 16, PG 44, 185C, tłum. M. Przyszychowska, dz. cyt., s. 96.

<sup>24</sup> SVF I, 41, 22-4; II, 155, 24-30. Por. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Rother Elary Christian Literature*, red. W. Arndt, F.W. Gingrich, Chicago 1988, s. 195.

<sup>25</sup> Por. J. Zachhuber, dz. cyt., s. 158: „...the principle of their unity would again be the immanent presence of the universal item in each and any of them. Yet this immanent power is clearly paralleled with the image which suggests that the latter itself is the universal item created by God in the beginning”.

<sup>26</sup> Tłum. M. Przyszychowska, dz. cyt., s. 96. Por. De hom 22, PG 44, 204D: „Obraz Boży, widoczny w całej ludzkiej naturze, uzyskał tym samym swoją doskonałość. Adam zaś jeszcze nie istniał”, tłum. M. Przyszychowska, dz. cyt., s. 112.

<sup>27</sup> De hom. opif. 22.3, PG 44, 204d. Grzegorz – potoczne znaczenie dominuje – Paulos Mar Gregorios, *Cosmic Man, The divine Presence, The Theology of St. Gregory of Nyssa*, Paragon House, NY 1980, s. 186. Pleroma aniołów – CE III,48; PG 45.646A, Bóg jako pełnia dobroci – *pan-tos agathou pleroma* – PG 45.581C. Pełnia wszystkich elementów obecna w bytach – De an, PG 4.85A. Jednorodzony Syn – pełnia dobra i bytu w sobie – CE III.1.81; PG 45.593C; PG 45.772A.

<sup>28</sup> Czy można zatem powiedzieć, że pierwsze stworzenie jest intelektualne w swoim charakterze? Problem otwarty.

<sup>29</sup> Por. *In Hexameron explication apologetica* (dalej *In Hex*). PG 44,77D; De hom. 29, PG 44, 236A-B.

wstał zatem na obraz człowiek, [czyli] cała natura (ἡ καθόλου τὸ τῆς φύσις), dzieło podobne do Boga. Dzięki wszechmocnej mądrości powstała nie część całości, ale cała połączona pełnia natury (ἅπαν ἀνθρώπως τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα). Ten, który obejmuje wszystkie krańce ziemi – jak mówi Pismo: ‘w Jego ręku są krańce ziemi’ – ten, który zna wszystko, zanim powstanie, ogarnął myślą, jak wielka pod względem liczby [osób] będzie ludzkość<sup>30</sup>. Za Orygenesem oraz filozofami Hellady<sup>31</sup> Grzegorz z Nyssy stoi nas stanowisku, że ludzkość w swoim zakresie jest ograniczona i w tej ściśle określonej liczbie zostaje powołana do istnienia w akcie pierwszego stworzenia. Z perspektywy pozaczasowości i wszechwiedzy Boga – można zaryzykować twierdzenie – dzieło zostaje dokonane i zakończone w pierwotnym dziele *creatio*<sup>32</sup>. Ludzkość w swej pełni dostępna jest dla Boga. Wszak Boża wiedza jest synonimem Bożej mocy i jako taka jest nadrzędnym determinantem całokształtu rzeczywistości<sup>33</sup>. W tym sensie, jak się wydaje, należy rozumieć stwierdzenie, że Bóg [...] ogarnął myślą, jak wielka pod względem liczby będzie ludzkość. Z perspektywy jednak czasoprzestrzennego ujęcia całokształtu rzeczywistości dostępnego człowiekowi, ludzkość, jak wskazuje Nyssenńczyk, zostaje powołana do istnienia w pierwotnym akcie *creatio* w sensie załączkowym lub potencjalnym, przy założeniu, że na pewno zostanie zaktualizowana na przestrzeni wieków. Z pewnością osiągnie pierwotnie założoną liczbę indywidualnych istot ludzkich, zgodnie z zamysłem Boga<sup>34</sup>. Ów moment pełnej aktualizacji wyznacza cezurę między doczesną historią człowieka a eschatologicznym stanem bytowania ludzkości<sup>35</sup>.

Sposób aktualizacji *pleromy* odbywa się, w zaistniałej czasoprzestrzennej rzeczywistości, na drodze cielesnej prokreacji i różny jest od pierwotnie założonego.

<sup>30</sup> De hom. 16, PG 44, 185, tłum. Przyszychowska, w: dz. cyt., s. 23: tu oczywiście pytanie o platonizm Grzegorz z Nyssy. Czy wiedza Boga o wszystkich istotach to nie próba ujęcia platońskich idei? W platonizmie chrześcijańskim i judaistycznym (Filon) już dawno funkcjonowały jako myśli boga/demiurga.

<sup>31</sup> Stara koncepcja fizyków. Np. *Fedon*, 69e-70b.

<sup>32</sup> Por. „W Bożym wiecznym postanowieniu natura ludzka była więc pomyślana w swej pełni, ale z drugiej strony w Bożej wizji ludzkiej udoskonalonej natury znajdował się również niedoskonały stan, przez który człowiek przejdzie, aby osiągnąć doskonałość” *Alegor.*, w: E. Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań 2003, s. 47. Por. ujęcie *creatio* In Cant. 6, 8-9, gdzie pierwsze stworzenie ujęte jest w sensie zaktualizowanej *pleromy*. Podobnie w C. Eun III/2 52 (GNO II,69,22-6), gdzie drugie stworzenie rozumiane jest w kategoriach soteriologicznych. Por. J. Zachhuber, dz. cyt., s. 179.

<sup>33</sup> Por. J. Zachhuber, dz. cyt., s. 156: „If God knows the future number of men this really means that he determines it and, more precisely, that ‘in the first creation’ the future number of men, their *pleroma*, is already somehow included since, as Gregory writes, any creature must have its measure – a very Greek thought”.

<sup>34</sup> Por. M. Przyszychowska, dz. cyt., s. 23 „Można powiedzieć, że πλήρωμα określa rozciągłość ludzkiej natury: liczbę ludzkich jednostek, które się w niej zawierają. Jest to pełnia jeszcze niezrealizowana, ale nie jest ona tylko potencjalna, jeśli rozumie się potencjalność jako możliwość zaistnienia. Jest ściśle określona i zrealizuje się z całą pewnością w historii świata od dnia stworzenia do dnia ostatniego”.

<sup>35</sup> Por. P. Gregorios, dz. cyt., s. 187.

Gdyby nie grzech pierworodny, lub raczej antycypowany grzech pierworodny, ludzkość rozwijała by się w sposób *aseksualny*, analogicznie do eterycznych i *a-płciowych* aniołów. *Jeśli ktoś bardzo chce znać sposób, w jaki rozmnażałby się człowiek, gdyby nie potrzebował do tego małżeństwa, zapytamy go i my o to samo odnośnie do aniołów: w jaki sposób jest ich nieprzeliczone mnóstwo; stanowią jedną substancję (μία οὐσία ὄντες), a jednak można naliczyć ich wielu*<sup>36</sup>. Przewidując jednak i uprzedzając upadek ludzkości, Bóg dostosował jej sposób bytowania do warunków po spożyciu owocu z *drzewa poznania dobra i zła*, między innymi poprzez wprowadzenie aspektu seksualności. Stąd fizyczny i zwierzęcy, jak twierdzi Nysseńczyk, sposób rozmnażania. Jedynie w ten sposób, w jego przekonaniu, można było uratować ludzkość przed wyginięciem i doprowadzić do aktualizacji *pleromy* w warunkach deprawacji człowieka. *Gdy zatem [Bóg] przewidział, że wolny wybór [ludzkiej natury] nie zwróci się ku dobru, lecz odejdzie od anielskiego życia, skoro miała porzucić ów sposób, w jaki aniołowie wzrastają w liczbę aż do pełni, wtedy, aby nie uszczuplać pełni ludzkich dusz, przeznaczył ludzkiej naturze sposób rozmnażania się odpowiedni dla tych, którzy ześlizgnęli się w grzech: zamiast anielskiej wzniosłości zaszczerpił w ludzkiej naturze sposób rozmnażania się bydła i istot nierozumnych*<sup>37</sup>. Seksualność, w przekonaniu Grzegorza z Nyssy, jakkolwiek zwierzęca w swojej naturze, jest nie tyle narzędziem kary, co elementem boskiej soteriologii, której celem jest zbawienie wszystkich istot rozumnych. W kontekście pierwotnego aktu *creatio*, odnoszącego się do natury-*physis* i *pleromy* ludzkości, uniwersalistyczna soteriologia jawi się jako swoiste *re-creatio*, odtworzenie zaktualizowanego stanu pierwotnego, gdzie każdy element *pleromy* osiąga swój *telos*, zostaje uplasowany w należnym mu miejscu. Doskonałość, do której stworzenie jest powołane w pierwotnym akcie *creatio* istnieje jedynie w sensie potencjalnym, załączkowym. Dopiero stan eschatologiczny, z rozwiniętą *pleromą* (określona liczba istnień ludzkich)<sup>38</sup>, można rozumieć jako aktualizację pierwotnej sytuacji stworzenia w jego pełni. W tym sensie *apokatastyczna soteriologia* Grzegorza jawi się jako osiągnięcie pierwotnego *telos* przez *physis* ludzką, tak jak jest ona reprezentowana przez poszczególne jednostki (*pleroma*)<sup>39</sup>. Pierwotny plan Boga zostanie zrealizowany, choć w kontekście upadku ludzkości sposób jego realizacji różni się, przynajmniej z perspektywy czasoprzestrzennego oglądu danego człowiekowi, od pierwotnego, idealnego scenariusza<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> De hom. 17, PG 44, 189, tłum. M. Przyszychowska, dz. cyt., s. 23.

<sup>37</sup> Tamże, s. 99.

<sup>38</sup> Por. De hom. opif. XXII.

<sup>39</sup> Por. De an. (PG 46, 128C-D). Por. B.E. Daley, *The Hope of the Early Church*, A Handbook of Patristic Eschatology, Cambridge University Press 1991 s. 85. Por. Tsirpanlis, *The Concept of Universal Salvation in Saint Gregory of Nyssa*, „Studia Patristica” 17.3 (1982), s. 51.

<sup>40</sup> Por. CE III/3 51-2 (GNO II,125,28-126,15). Należy zauważyć, że ważnym elementem fizycznej soteriologii Nysseńczyka jest założenie, że Chrystus przyjmuje całą ludzką naturę i dokonuje jej przeobstwienia. Ważne, że *pleroma* ma znaczenie nie tylko w odniesieniu do stworzenia, ale również w kontekście odkupienia. Swego rodzaju meta-proces historii zbawienia. Por. J. Zachhuber, dz. cyt., s. 125; P. Gregorios dz. cyt., s. 187.

Problem aktualizacji *pleromy* w kontekście przewidywanego upadku ludzkości i jego konsekwencji odnosi się bezpośrednio do koncepcji drugiego stworzenia, które w myśli Grzegorza z Nyssy przybiera nieco inny kształt niż w systemach myślowych jego antenatów – Orygenesisa czy Filona z Aleksandrii. Co prawda wszyscy trzej myśliciele wiążą drugi akt stworzenia z upadkiem człowieka, postrzegają go w kategoriach soteriologicznych, a jeśli odwołują się do pojęcia kary, to raczej w kontekście boskiej pedagogii, nie *prawa talionu*. Wszyscy trzej również ujmują pierwszy akt stworzenia – bez względu na stosowaną terminologię – w kategoriach idealnych lub *quasi*-idealnych. Mimo to Grzegorz z Nyssy wykracza poza naszkicowany wcześniej schemat podwójnego stworzenia m.in. wskazując na logiczną, nie chronologiczną zależność między pierwszym i drugim aktem *creatio*, łącząc cielesność człowieka z pierwszym aktem stworzenia i nie ujmując jej jako konsekwencji upadku, a przede wszystkim podkreślając fakt, że drugie *creatio* należy pojmować jako akt uprzedni w stosunku do grzechu pierworodnego, nie jako jego logiczną i chronologiczną konsekwencję. Antycypując – w czasoprzestrzennym ujęciu problemu<sup>41</sup> – upadek człowieka *ze stanu anielskiego* (τῆς ἀγγελικῆς ζωῆς), Bóg przygotowuje ludzkość w drugim dziele stworzenia do sytuacji po upadku. Nie zmienia swojego stosunku do człowieka, pomimo wiedzy o upadku, nie zmienia swoich planów wobec ludzkości, co najwyżej dostosowuje je do nowej, mającej nastać po upadku, sytuacji. *Pleroma*, zgodnie z pierwotnym założeniem, zostanie zrealizowana, ale w sposób adekwatny do upadłego stanu człowieka. Dlatego też Bóg dokonuje podziału na płci, determinując tym samym sposób rozmnażania człowieka oraz naznacza człowieka fizyczną śmiertelnością, jak interpretuje Grzegorz biblijny obraz *okryć ze skóry*, którymi Bóg przyodziewa pierwszych ludzi, zamykając przed nimi bramy Raju (Rdz 3,21). *Gdy pierwsi ludzie przekroczyli przykazanie i stracili pierwotną szczęśliwość, dał im Pan ubranie ze skóry. Sądzę, iż chodzi tu nie o zwykłe skóry. Z jakich bowiem zwierząt miałyby otrzymać szaty? Martwa skóra ze zwierzęcia oznacza, że lekarz naszej zepsutej natury przeznaczył śmierć ludziom, uczynił to jednak nie po to, aby trwała ona na zawsze. Szata bowiem jest czymś zewnętrznym i służy ciału tylko przez pewien czas, nie jest jednak ona zrosnięta z naturą. Śmiertelność zatem wzięta została z natury nierozumnych zwierząt i w mądrym celu dana stworzonej do nieśmiertelności naturze i to okrywa, co należy do niej zewnętrźnie, tylko jej zmysłowej części dotykając nie naruszając natomiast samego Boskiego obrazu*<sup>42</sup>. Ów drugi akt *creatio*, podobnie jak w myśli Orygenesisa, ma przede wszystkim znaczenie prewencyjne i pedagogiczne. Bóg nie mści się, przewidując upadek człowieka, ani nie odcina się od tego, który upada, ale wychowuje i przygotowuje swoje dzieci do sytuacji, jaka zaistnieje po ich upadku<sup>43</sup>, tak aby mogły żyć, rozwijać się i powrócić

<sup>41</sup> Por. De hom. 17, PG 44.189C i 22, PG 44, 205C: ὁ ἐπίσην τῶ ἐνεστωτι τὸ μέλλον βλέπων.

<sup>42</sup> *Nauka katechetyczna* (Or. Cat.) 8, tł. W. Kania, w: *Wybór pism*, wyd. cyt., s. 142n. Por. M. Przyszychowska, dz. cyt., s. 24n.

<sup>43</sup> Por. J. Zachhuber, dz. cyt., s.171; J. Chernis, dz. cyt., s. 33.

do stanu, jaki pierwotnie został im przypisany. Podział na płci staje się więc sposobem aktualizacji *pleromy*. Fizyczna śmierć zaś, *okrycie ze skóry*, jest drogą oczyszczenia człowieka ze zła, które przyłgnęło doń w czasie doczesnej egzystencji. Zmartwychwstanie będzie swego rodzaju *re-creatio* pierwotnego, doskonałego, ale – co należy zauważyć – cielesnego bytowania. Ostatecznie *Bóg będzie wszystkim we wszystkim*. *Rzecz ma się tu podobnie jak z glinianym naczyniem, które ktoś podstępnie napelnił ołowiem, niedającym się po skrzepnięciu w żaden sposób usunąć. Tymczasem znajdujący się na garncařstwie właściciel rozbija skorupę i po usunięciu ołowiu przywraca naczyniu kształt pierwotny zgodnie z jego przeznaczeniem. Podobnie uczyni i Stwórca naszego naczynia. Ponieważ do jego zmysłowej, czyli cielesnej części przyłączyło się zło, rozłoży On materię, która zło przyjęła, i przez wskrzeszenie ukształtuje na nowo, dzięki czemu naczynie odzyska pierwotne piękno*<sup>44</sup>.

W ten sposób Grzegorz z Nyssy ujmuje, w ogólnych zarysach, podwójny akt stworzenia człowieka, kontynuując, ale równocześnie rozwijając i modyfikując koncepcje nakreślone wcześniej przez Filona z Aleksandrii i Orygenesusa. Podobnie jak wielcy Aleksandryjczycy, Nysseńczyk swoją teorię odczytuje w księgach Pisma Świętego, przypisując Rdz 1,27a pierwotny akt *creatio*, z pozostałą zaś częścią wersetu: *Jako mężczyznę i kobietę stworzył ich* wiążąc drugie stworzenie, przygotowujące człowieka do nadchodzącego upadku. Czy rozwiązuje w ten sposób aporie, które wcześniejsze teorie podwójnego stworzenia rodziły, pozostaje kwestią otwartą. Bez wątplenia jednak, dopiero ujmując podwójną teorię stworzenia w myśli Grzegorza z Nyssy, przynajmniej tak jak zostaje ona naszkicowana w traktacie *O stworzeniu człowieka*, można kreślić miejsce człowieka w planie stworzenia i historii zbawienia zarówno w sensie uniwersalnym, jak i jednostkowym. Soteriologia w sensie uniwersalnym, jawi się w myśli Grzegorza w kategoriach ogólnego, arbitralnego *re-creatio*, w sensie jednostkowym przybiera formę wiary w nawrócenie i powrót wszystkich ludzi do Boga<sup>45</sup>.

Za apostołem Pawłem Grzegorz z Nyssy, (1Kor 15,28), przekonuje, że zwięźnieniem Boskiej pedagogii będzie sytuacja, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkim a cała natura ludzka zostanie zjednoczona w Chrystusie i poddana boskiemu autorytetowi. Odwołując się do Listu do Filipian (2,10), Grzegorz z Nyssy wskazuje, że stan ten dotyczył będzie nie tylko *natury* ludzkiej (w ujęciu uniwersalnym), ale każdego rozumnego stworzenia (w ujęciu jednostkowym)<sup>46</sup>. *Wszelkie stworzenie jest jednomyślne (ὁμόφωνος πᾶσα ἡ κτίσις) 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*

<sup>44</sup> *Or. Cat.* 8, tłum. W. Kania, dz. cyt., s. 143. Por. M. Przyszychowska, dz. cyt., s. 25n.

<sup>45</sup> Problem zostanie rozwinięty w dalszej części pracy.

<sup>46</sup> W *Cat. Or.* nacisk na zbawienie ludzkości. Por. Daniélou, *L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, w *RSR* 30 (1940), s. 344-346. J. Laplace, *Saint Grégoire de Nysse. La Création de l'homme*. Paris: *Sources Chrétiennes* 6, 1943, s. 66-7, 70, 72, R. Leys, *L'image de dieu chez Saint Grégoire de Nysse*. Paris 1951, s. 92, M. Ludlow, dz. cyt., s. 92.

ze sobą w nim przez posłuszeństwo (πάσης τῆς κτίσεως ἐν σώμα γενομένης καὶ πάντων διὰ τῆς ὑπακοῆς μετ' ἀλλήλων ἐν αὐτῷ συμφυέντων...) <sup>47</sup>. ...Każde rozumne stworzenie w czasie odnowienia wszystkich rzeczy, będzie patrzeć na tego, który przewyższa wszystko <sup>48</sup>. W ten sposób wypełnione zostaną słowa apostoła Pawła z 1 Kor 15,28, według których ostatecznie Bóg będzie *wszystkim we wszystkim* <sup>49</sup>.

## SUMMARY

Gregory of Nyssa advocates the theory of a double creation, continuing, but also developing and modifying concepts sketched earlier by Philo of Alexandria and Origen. Similarly as the great Alexandrians, Nyssa finds grounds for his theory in Greek philosophy and the books of the Holy Scriptures, ascribing Gen 1,27a the first act of *creatio*, and the rest of the verse: „As man and woman he created them” referring to the second act of *creatio*, preparing human being for the coming fall. Whether Gregory resolves aporiae of his predecessors remains an open issue. However, only taking into consideration his theory of the double creation, at least as it is portrayed in the tract *De hominis opificio*, it is possible to define the place of human beings in the history of salvation both in the universal and individual sense. Soteriology in the universal sense appears in the thought of Nyssa as a general, arbitral re-creatio, and in the individual sense it takes a form of faith and hope in *metanoia* and return all the humans to God.

<sup>47</sup> *In illud: tunc* GNO iii/2.16:17-19; por. 20:8-10.

<sup>48</sup> Πᾶσαν λέγοντα τὴν λογικὴν κτίσιν ἐν τῇ τοῦ παντός ἀποκαταστάσει πρὸς τὸν τοῦ παντός ἐξηγούμενον βλέπειν, *De an. et res.*, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 5, red. P. Schaff i H. Wallace, Peabody 1999, v. 444.

<sup>49</sup> Por. np. zakończenie *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami*, *In cant.*15; GNO IX.245-6: γένηται ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι, τοῖς διὰ τῆς ἐνότητος ἀλλήλοις ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ κοινωνίᾳ συγκεκαμένους.