

Ewa OSEK
(Lublin, KUL)

GRZECH JAKO CHOROBA DUSZY W HOMILII ŚW. BAZYLEGO WIELKIEGO O TYM, ŻE BÓG NIE JEST SPRAWCĄ ZŁA

Homilia *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła*, wygłoszona w roku wielkiej klęski głodowej w Kapadocji (rok 369)¹, stanowi przegląd wcześniejszych teorii na temat genezy zła i nieszczęść oraz jasne i klarowne przedstawienie problemu bez żadnych pretensji do oryginalności. Autor ma pełną świadomość tego, że zagadnienie, którym się zajął, ma za sobą długą tradycję literacką, jednak pragnieniem jego nie jest oryginalność, lecz systematyzacja². Ponieważ św. Bazyl nie podaje swoich źródeł imiennie, spróbujemy ustalić proveniencję poszczególnych poglądów, które akceptuje. Są to kolejno: 1) pogląd, że Bóg nie jest sprawcą zła, będący tezą homilii; 2) pogląd o istnieniu dwóch rodzajów zła: grzechu i nieszczęścia; 3) pogląd, że Bóg zajmuje się terapią „uleczalnych” grzeszników; 4) pogląd, że „nieuleczalni” grzesznicy skazani są na wieczne męki w piekle.

I. TEZA HOMILII: BÓG NIE JEST SPRAWCĄ ZŁA

Kilkakrotnie w omawianej homilii zostaje zanegowana teza heretyków oskarżających Boga, że jest on „przyczyną rzeczy złych” (κακῶν αἰτίας)³. Bazyl dąży do udowodnienia czegoś przeciwnego, a mianowicie, że „Bóg nie jest winny rzeczy złych” (ἀναίτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός)⁴. W obydwu sformułowaniach powtarza się wyraz αἰτίας (w drugim sformułowaniu występuje w złożeniu z przeczeniem wyrazowym, ἀν-αἰτίας), który ma kilka odcieni

¹ Datowanie homilii według P.J. Fedwick, *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, w: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, ed. P.J. Fedwick, t. 1, Toronto 1981, 9.

² Por. Basilus Caesariensis, *Quod Deus non est auctor malorum* 2, PG 31, 332BC. Treść artykułu opiera się na tekście oryginalnym, wydanym przez Migne'a (PG 31, 329-353) oraz przekładzie polskim T. Sinki: Św. Bazyl Wielki, *Wybór homilii i kazań*, Kraków 1947, 103-119.

³ *Quod Deus* 2, 3, 5, PG 31, 332B, 332C, 341B.

⁴ Tamże 4, 333D.

znaczeniowych: „będący przyczyną czegoś”, „winny czegoś”, „odpowiedzialny za coś”⁵.

Niemal identyczne frazy, jakich użył Bazyl: „Bóg jest niewinny” (θεὸς ἀναιτίος) oraz „Bóg nie jest przyczyną rzeczy złych” (κακῶν ὁ θεὸς οὐ ποτε αἴτιος), powtarzają się wiele razy w pismach Filona Aleksandryjskiego⁶ i Ojców Kościoła przed Bazylim: Justyna Męczennika⁷, Klemensa Aleksandryjskiego⁸, Orygenes⁹, oraz w utworach przypisywanych Klemensowi Rzymskiemu¹⁰ i Atanazemu¹¹. Wszyscy ci autorzy wprost lub aluzyjnie powołują się na ważny cytat z zakończenia *Państwa Platona*, zawarty w słynnym micie Era z Pamfilii: „Wina leży po stronie tego, kto wybrał [sc. zło zamiast dobra]. Bóg nie ponosi winy” (617e: αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναιτίος) oraz na wypowiedź Platona z tego samego dialogu (379c; 380b), gdzie dowodzi on – wbrew przekonaniom ogółu – że Bóg, który jest dobry, nie może być przyczyną wszystkiego, bo pochodzi od niego tylko dobro, a zatem zło musi mieć jakąś inną przyczynę¹². Na te cytaty szczególnie często powołuje się Klemens Aleksandryjski, który jest przekonany, że platońska teologia i antropologia implikują naukę o wolnej woli¹³, co jest jednak pewną nadinterpretacją. U Orygenes odniesienia do Platona są mniej czytelne (brak bezpośrednich cytatów), niemniej w jego traktacie o wolnej woli¹⁴ daje się łatwo zauważyć wpływ platońskiej koncepcji bóstwa jako istoty dobrej i sprawiedliwej, która troszczy się nieustannie o dobro nieśmiertelnej duszy człowieka i troska ta przejawia się także w nakładaniu na ludzi kar – zarówno doczesnych, jak i zaświatowych, istnienie zaś zła wyjaśniane jest tym, że istoty rozumne dysponują wolną wolą¹⁵. Orygenes kategorycznie zaprzecza heterodoksyjnym poglądom, jakoby Bóg stworzył zło¹⁶, co pozostaje w zgodzie

⁵ Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 54; H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, 44, s.v. αἴτιος.

⁶ Por. Philo Iudaeus, *De decalogo* 177; *De confusione linguarum* 180.

⁷ Por. Justinus Martyr, *Apologia* I 44, 8.

⁸ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 14, 136, 4; VII 2, 12, 1-2; I 17, 84, 2; *Paedagogus* I 8, 69, 1. W jednym miejscu (*Stromata* V 14, 136, 5) czytamy Klemens cytuje ponadto wiersz Bakchylidesa (*Dithyrambus* 15, 50-56), głoszący pogląd bardzo zbliżony do platońskiego.

⁹ Por. Origenes, *Contra Celsum* VI 55 (Bóg nie stworzył zła); *De principiis* III 1, 6-7; III 1, 17.

¹⁰ Por. *Homiliae Pseudoclementinae* XV 8-9; XIX 11-12.

¹¹ Por. *Commenatrius de templo Athenarum*, PG 28, 1428-1432.

¹² Omówienie tych cytatów i jeszcze innych miejsc z Platona o genezie zła, zob.: M.H. Congourdeau, *Introduction*, w: *Dieu et le mal: Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome*, Paris 1997, 10-11. Inny wniosek z tych samych cytatów Platona wyprowadza Plutarch (*De Iside et Osiride* 369C-D, tłum. A. Pawlacyk: *O Izydzie i Ozyrysie*, Poznań 2003): „Jeśli bowiem nic nie dzieje się bez przyczyny, a dobro nie może być przyczyną zła, to wynika stąd, że w naturze rzeczy musi istnieć odrębne źródło i zasada dobra i zła”.

¹³ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 14, 136.

¹⁴ Por. *De principiis* III 1 = *Philocalia* 21.

¹⁵ Por. tamże III 1, 6-7; III 1, 17.

¹⁶ Por. Origenes, *Contra Celsum* VI 55.

z platońskim poglądem, że Bóg jest przyczyną nie wszystkich rzeczy, lecz jedynie tych dobrych. Tak więc Platon, choć nie cytowany dosłownie i nie wymieniony z imienia, jest obecny w myśleniu Orygenes. Podobnie jak Klemens Aleksandryjski, Orygenes zwalnia od odpowiedzialności za zło „niewidzialnych wrogów” i „wrogie moce”, choć, jak pisze, większość prostych chrześcijan w jego czasach było przekonanych, że gdyby nie istniał diabeł, żaden człowiek nie dopuściłby się grzechu¹⁷. W literaturze patrystycznej przed Bazylim i w filozofii hellenistycznej problem pochodzenia zła¹⁸ był dyskutowany znacznie szerzej, niż to pokazaliśmy, ale ograniczyliśmy się do pism, które stosują sformułowania identyczne albo bardzo podobne do użytych w omawianej homilii.

II. ROZRÓŻNIENIE DWÓCH RODZAJÓW ZŁA

Systematyzacja przedmiotu, jaką zapowiadał Bazyl w wstępie, daje się zauważyć już w rozdziale trzecim, gdzie przeprowadzone zostaje rozróżnienie dwóch rodzajów czy postaci zła: (1) zło „z natury” (φύσει κακόν), zależne od nas, na przykład niesprawiedliwość, rozwiązłość, głupota, strach, zazdrość, zabójstwo, truciicielstwo, oszustwo; (2) zło ze względu na nasze odczuwanie (κακόν [...] τὸ πρὸς ἡμετέραν αἴσθησιν), wszelkie bolesne doznania i przykre sprawy, niezależne od nas, jak choroby, bieda, poniżenie, śmierć bliskich osób¹⁹. Bazyl w całej homilii trzyma się tego podziału²⁰, i dalej, w rozdziale piątym, uzupełnia go o dodatkowe informacje: pierwszy rodzaj zła, zło „z natury”, nazwane zostaje także faktycznym złem (τὸ ὄντως κακόν) i okazuje się być identyczne z grzechem (ἁμαρτία)²¹, którego celem jest zguba w sensie eschatologicznym (ἀπώλεια); drugi rodzaj zła (tj. nieszczęścia i choroby) zostaje uznany za „to, co wydaje się złem z powodu odczuwania bólu”, ale tak naprawdę jest czymś dobrym, gdyż uniemożliwiając nam popełnianie grzechów (w sposób fizyczny), przyczynia się do wiecznego zbawienia dusz²². Zło „z natury”, czyli grzech, w innych miejscach tego samego rozdziału zostaje określone jako „właściwe zło” (τὸ κυρίως κακόν), „które jest najbardziej god-

¹⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 12, 98; Origenes, *De principiis* III 2, 1-2.

¹⁸ Por. np. Plotyn (*Enneades* I 8; III 2) i stoicy (*Stoicorum Veterum Fragmenta* = SVF, ed. J. Arnim, II, Leipzig 1903, 1169-1170: fragmenty traktatu Chryzypa *O opatrności*), zob. Kittel, *TWNT* III 474-476, s.v. κακός; DSp X 125-131, s.v. *Mal*.

¹⁹ Por. *Quod Deus* 3, PG 31, 333A, Sinko s. 105-106.

²⁰ Identyczny podział zła występuje także w jego *Heksaameronie*, por. *Homiliae in Hexaemeron* II 4-5, zob. także hasła w słownikach: Lampe, jw., s. 695; W.F. Arndt – F.W. Gingrich (eds.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. A translation and adaptation of W. Bauer's, Chicago 1974 [dalej cyt.: Arndt], 398, s.v. κακός.

²¹ Por. Lampe, jw., s. 81, s.v. ἁμαρτία.

²² *Quod Deus* 5, PG 31, 341B, Sinko s. 111.

ne miana zła”²³, oraz „prawdziwe zło”²⁴. Owo właściwe zło zależy od naszego wolnego wyboru (προαίρεσις)²⁵, bo w naszej mocy jest albo wstrzymać się od niegodziwości, albo stać się zepsutymi²⁶. Ten rodzaj zła można byłoby też nazywać „wewnętrznym”, gdyż dotyczy tylko duszy istot rozumnych, i nie ma nic wspólnego z tym drugim rodzajem zła, obecnym w świecie, tak zwanymi „przykrościami zewnętrznymi”²⁷. Reasumując, z wywodów Bazylego wynika, że złem jest jedynie pierwszy z wymienionych rodzajów zła (zło „z natury” // faktyczne // właściwe // prawdziwe // zależne od nas), tożsamy z grzechem, natomiast drugi rodzaj zła (choroba lub nieszczęście) w ogóle nie jest żadnym złem, a bywa w ten sposób nazywany tylko ze względu na zwyczaj językowy.

Tak więc w rzeczywistości istnieje tylko jeden rodzaj zła: zło moralne. Co do tego w zasadzie jedynego rodzaju zła Bazyli twierdzi z kolei, że nie istnieje ono samo przez się, ale jest „pozbawieniem dobra” (στέρησις τοῦ ἀγαθοῦ), pewnym uszkodzeniem czy kalectwem duszy²⁸. Warto zwrócić uwagę, że wśród przykładów tego rodzaju zła wymienione zostały przez Bazylego, między innymi, głupota i strach, które raczej trudno byłoby uznać za grzech w sensie winy moralnej, ale za pewnego rodzaju wady czy niedoskonałości duszy. Zło moralne bywa przeciwstawiane „życiu według natury” (ἡ κατὰ φύσιν ζωὴ)²⁹ i określone mianem „stania się obcym Bogu” (ἡ τοῦ Θεοῦ ἀλλοτριώσις)³⁰, czyli ujmowane jest w czysto negatywnych terminach oddalenia się od cnoty i najwyższego Dobra. Grzech pierwszego człowieka, Adama, został nazwany „odjęciem od Boga” (ἀναχώρησις τοῦ Θεοῦ), a ponieważ Bóg jest życiem, Adam umarł przez oddalenie się od Boga³¹. Jeżeli chodzi o wszystkich potomków Adama, to śmierć jest dla nich czymś naturalnym i nie zalicza się do żadnego z wymienionych rodzajów zła³².

Postaramy się teraz ocenić, na ile oryginalny jest przeprowadzony przez Bazylego podział zła na dwie kategorie i udowodnienie, że żadna z nich nie

²³ Tamże 5, PG 31, 337D, Sinko s. 109.

²⁴ Tamże.

²⁵ Termin filozoficzny, będący jednym z najważniejszych w etyce stoickiej, tłumaczony jako „przemyślany wybór” albo „wewnętrzne dążenie duszy”, por. F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York 1967, 163, s.v. *proairesis*; Liddell-Scott, jw., s. 1466, s.v. *προαίρεσις*. Termin ten został przejęty przez wczesną patrystykę w znaczeniu „możliwość wolnego wyboru”, „przemyślany wybór”, i zastosowany m.in. w odniesieniu do grzechu i odpowiedzialności za grzech, zob. Lampe, jw., s. 1133, s.v. *προαίρεσις*.

²⁶ Por. *Quod Deus* 5, PG 31, 340A, Sinko s. 109.

²⁷ Por. tamże 5, PG 31, 337C, Sinko s. 109.

²⁸ Por. tamże 5, PG 31, 341BC, Sinko s. 111.

²⁹ Tamże 6, PG 31, 344A, Sinko s. 112.

³⁰ Tamże 8, PG 31, 348A, Sinko s. 114 (dotyczy Szatana).

³¹ Por. tamże 7, PG 31, 345A, Sinko s. 113; zob. też Irenaeus, *Adversus haereses* III 20 („śmierć jest oddaleniem się od Boga”); Congourdeau, *Introduction*, s. 18.

³² Por. *Quod Deus* 3, PG 31, 332C; Sinko s. 105.

istnieje realnie: grzech jest bowiem brakiem dobra czy chorobą duszy, natomiast nieszczęścia nie są złem, ale środkiem wychowawczym, stosowanym przez Opatrzność.

Najbliższe homilii Bazylego jest Orygenesowe rozróżnienie dwóch rodzajów złych rzeczy, „właściwych” (κακά [...] κυρίως ὀνομαζόμενα) i „nieprawidłowo nazywanych złymi” (τὰ καταχρηστικῶς ὀνομαζόμενα [...] κακά). Ten drugi rodzaj bywa też określany przez Orygenesę jako „cielesne albo zewnętrzne złe rzeczy” (τὰ σωματικά ἢ τὰ ἐκτὸς κακά)³³. Wśród wymienionych terminów odnajdujemy tu dwa używane przez Bazylego: „właściwe” i „zewnętrzne” zło. Podobne jest też ujęcie zagadnienia: Orygenes twierdzi, że zło cielesne czy zewnętrzne w ogóle nie jest złem, lecz środkiem opatrnościowym, służącym nawracaniu ludzi. Pewna różnica między pisarzami polega na tym, że Orygenes przyznaje otwarcie, że „niewłaściwe” (= „cielesne” czy zewnętrzne) stwarza Bóg, natomiast Bazyl zaprzecza, jakoby jakiegokolwiek zło – także to „niewłaściwe” – mogło zostać stworzone przez Boga: „Bóg stworzył ciało, ale nie chorobę, tak samo duszę stworzył Bóg, a nie grzech”³⁴. W podobny sposób jak Bazyl Orygenes definiuje zło moralne jako odchodzenie od dobra czy brak dobra³⁵; niestety odnośny fragment zachował się tylko w wersji łacińskiej, nie możemy więc przeprowadzić pełnego porównania obydwu tekstów.

W wykładzie Bazylego o dwóch rodzajach zła pobrzmiewa terminologia stoicka: szczególnie charakterystyczne jest ulubione wyrażenie Epikteta „ręczy zewnętrzne” (τὰ ἐκτὸς)³⁶, występujące u Bazylego jako „przykrości zewnętrzne”; również specyficznie stoicki jest katalog „grzechów głównych” (głupota, rozwiązłość, niesprawiedliwość, strach)³⁷, słowo w słowo powtórzone przez Bazylego. To, co prezentuje Bazyl, jest częścią szerszego stoickiego podziału bytów na dobre, złe i obojętne. Według Zenona dobrymi miały być cztery cnoty czy zalety duszy (rozwaga, umiarkowanie, sprawiedliwość, męstwo), złymi jej cztery podstawowe wady (głupota, rozwiązłość, niesprawiedliwość, strach), a obojętnymi takie sprawy jak życie i śmierć, choroba i zdrowie, bogactwo i ubóstwo³⁸. Łatwo zauważyć, że stoickie wady zostały przez Bazylego zaliczone do zła moralnego, a do zła zewnętrznego – część rzeczy obojętnych, a mianowicie, ta ich część, którą sami stoicy w wyniku dalszego podziału nazwali rzeczami godnymi odrzucenia w stosunku do ciała i do dóbr zewnętrznych³⁹. Nieco inny jest podział Epikteta na dwie wielkie klasy rzeczy: /1/ te,

³³ Por. Origenes, *Contra Celsum* VI 55-56.

³⁴ Basilus, *Quod Deus* 6, PG 31, 344B, Sinko s. 112.

³⁵ Por. Origenes, *De principiis* II 9, 2.

³⁶ Por. Epictetus, *Dissertationes* III 20 i wiele innych miejsc.

³⁷ Por. Joannes Stobaeus, *Anthologium* II 57, 19 (= SVF I fr. 190; III fr. 70); zob. podobnie: Diogenes Laertius, *Philosophorum vitae* VII 102 (= SVF III fr. 117).

³⁸ Por. Kittel, jw., s. 474 (omówienie).

³⁹ Por. Diogenes Laertius VII 106 (= SVF III fr. 127).

które są w naszej mocy, czyli dobro i zło moralne oraz dokonywanie wyboru moralnego (προαίρεσις) między nimi; /2/ to, co nie zależy od nas, czyli wszystkie rzeczy zewnętrzne⁴⁰. U Bazylego występuje w bardzo zbliżonym znaczeniu termin προαίρεσις, wybór moralny; skutkiem niewłaściwego czy nieprzemyślanego wyboru jest zło moralne, grzech, który – jak pisze Bazyl używając epitetowego wyrażenia – „zależy od nas”⁴¹.

Stoicki podział występuje zresztą także, choć nie tak wyraźnie, u Plotyna⁴², gdzie zarysowane zostało rozróżnienie na zło wewnątrz duszy (np. niesprawiedliwość, złość) i „na zewnątrz” duszy (np. choroba czy ubóstwo). Plotyn także – oprócz Orygenesisa i stoików – mógł mieć wpływ na Bazylego, zwłaszcza, że Bazyl ewidentnie zapożyczył od Plotyna⁴³ stwierdzenia o nierealności czy niesubstancjalności zła, które istnieć może tylko jako brak dobra⁴⁴, a pozbawione jest całkowicie możliwości samodzielnego istnienia jako zasada zła (czego, nawiasem mówiąc, nie wykluczał Platon⁴⁵). Tak więc rozróżnienie przez Bazylego dwóch rodzajów zła, moralnego i zewnętrznego, ma, niewątpliwie, stoicki rodowód⁴⁶, może być też określone jako stoicko-plotyńskie.

III. TERAPIA „ULECZALNYCH” GRZESZNIKÓW

Grzech ujmowany jest przez św. Bazylego w terminach choroby (νόσος)⁴⁷, cierpienia (πάθος)⁴⁸, słabowości (ἀρρώστημα, ἀρρωστία)⁴⁹ oraz kalektwa (πάρωμα)⁵⁰. Czym choroba jest dla ciała, tym grzech dla duszy – ta analogia zostaje zastosowana w całej homilii⁵¹. Choroby duszy, rozliczne i różnorodne, jak mówi Bazyl, spowodowane są odejściem czy odwróceniem się od Boga, zapomnieniem o Bogu, które jest czymś wbrew naturze rozumnej duszy i dlate-

⁴⁰ Por. Epictetus, *Dissertationes* II 5, 4-5.

⁴¹ Basilius, *Quod Deus* 5, PG 31, 340A, Sinko s. 109.

⁴² Por. *Enneades* I 8, 5.

⁴³ Por. tamże I 8, 11.

⁴⁴ Por. tamże I 8, 11. Więcej na temat niesubstancjalności zła w neoplatonizmie i u Ojców Kościoła zob. Congourdeau, *Introduction*, s. 16 i 26; Peters, jw., s. 95-96, s.v. *kakon*; DSp X 131, s.v. *Mal*. Na temat plotyńskiej koncepcji zła w omawianej homilii Bazylego, por. Congourdeau, *Introduction*, s. 25. Źródła stoickie plotyńskiej teorii prywaty, zob. DSp X 131, s.v. *Mal*. Występuje ona także u Orygenesisa, por. *De principiis* II 9, 2 (tekst grecki niezachowany).

⁴⁵ Por. Plato, *Theaetetus* 176e-177a.

⁴⁶ W taki sposób interpretuje także Congourdeau, *Introduction*, s. 25.

⁴⁷ Por. *Quod Deus* I i 8, PG 31, 332A i 348A; zob. także hasło w słowniku: Lampe, jw., s. 922, s.v. νόσος.

⁴⁸ Por. *Quod Deus* 7, PG 31, 345.

⁴⁹ Por. tamże 7 i 6, PG 31, 345A i 344B. Znaczenie terminów zob. Lampe, jw., s. 231, s.v. ἀρρωστέω.

⁵⁰ Por. *Quod Deus* 5, PG 31, 341C.

⁵¹ Także w innych pismach Bazylego, por. *Regulae fusiuss tractatae* 55, 4-5, PG 31, 1049Ann.

go okazuje się pociągać za sobą bardzo poważne konsekwencje⁵². Jednocześnie termin „grzech” (ἁμαρτία) bywa przez Bazylego używany zamiennie z platońskim i nowotestamentowym terminem „niesprawiedliwość” (ἀδικία), wobec czego przeciwieństwem grzechu staje się sprawiedliwość, co autor uwydatnia⁵³. Zło moralne, grzech, niesprawiedliwość, będące tu synonimami, traktowane są więc jako choroba czy choroby duszy, analogiczne do chorób cielesnych.

Szczególnie mocno zostało podkreślone w homilii, że Bóg nie tylko nie stworzył grzechu⁵⁴, lecz także czyni wszystko, by nas od niego uwolnić, czy jak mówi Bazyl, „uleczyć” z niego⁵⁵. Przeprowadzone uprzednio rozróżnienie dwóch rodzajów zła, właściwego (grzechu) i niewłaściwego (nieszczęścia), znajduje tu swe zastosowanie. Wszelkie nieszczęścia, jakie spotykają ludzi, są leczeniem popełnionych przez nich grzechów (θεραπεία τῶν ἡμαρτημένων)⁵⁶. Zatem jeden rodzaj zła – nieszczęście, zostaje wykorzystany do wykurowania drugiego, poważniejszego rodzaju zła, grzechu. Nie tylko zresztą nieszczęścia mogą być wykorzystywane jako narzędzia Opatrzności, ale nawet zło moralne może nim się stać: na przykład Bóg używa złości szatana (która jest niewątpliwie złem moralnym) dla ćwiczenia czy doświadczania naszych dusz, podobnie jak lekarz używa jadu żmii do przyrządzania zbawiennych dla zdrowia lekarstw⁵⁷. Tak więc znoszenie przeciwności losu, chorób, czy złośliwości ze strony diabła, tak nieprzyjemne dla ciała, okazuje się korzystne (τὸ σῦμφερον) dla duszy⁵⁸. Bardzo znamienity jest następujący cytat:

„Ciało jest torturowane, aby dusza była uleczona, uśmiercany jest grzech, aby żyła sprawiedliwość”⁵⁹.

Często odnosimy wrażenie, że według Bazylego stosowane przez Boga środki mają na celu unieszkodliwienie grzeszników, czy wręcz fizyczne uniemożliwienie im popełniania grzechów, mają więc charakter prewencyjny – i to w interesie ich samych, a nie osób doznających od nich krzywd:

„Bogactwa bowiem [Bóg] odbiera tym, którzy ich źle używają, i w ten sposób niszczy narzędzie ich niesprawiedliwości; chorobę zsyła na tych, dla których pożyteczniej jest mieć skrępowane nią członki; śmiercią dotyka, gdy się wypełnią granice życia, które od początku ustanowił sprawiedliwy sąd Boga, naprzód przewidującego z daleka, co dla każdego z nas jest korzystne”⁶⁰.

⁵² Por. *Quod Deus* 6 i 8, PG 31, 344B i 345D, Sinko s. 112 i 114.

⁵³ Por. tamże 4, PG 31, 337BC, Sinko s. 108-109.

⁵⁴ Por. tamże 6, PG 31, 344B, Sinko s. 112.

⁵⁵ Por. tamże 5, PG 31, 337D, Sinko s. 109.

⁵⁶ Por. tamże 5, PG 31, 340A, Sinko s. 109-110.

⁵⁷ Por. tamże 9, PG 31, 349D, Sinko s. 117.

⁵⁸ Por. tamże 3, PG 31, 333B, Sinko s. 105-106.

⁵⁹ Por. tamże 4, PG 31, 337B, Sinko s. 109.

⁶⁰ Tamże 3, PG 31, 333B, Sinko s. 106. Podobna myśl jest wyrażona u Bazylego gdzie indziej, por. *Homiliae super Psalmos* 45, 1, PG 29, 417A.

Jednak opisane dalej metody terapii duszy świadczą o tym, że stosowanie przez Boga kar ma nie tylko zapobiegać grzechom, lecz także niszczyć już istniejącą chorobę moralną. Metafora zbawiania ludzi od grzechu jako leczenia bywa przy tym używana zamiennie z platońsko-stoickimi terminami określającymi działanie Opatrności w świecie:

„Jak tedy dobroczynny jest lekarz, gdy sprawia ciału utrudzenia, czy boleści (z chorobą bowiem walczy, nie z chorym), tak dobry jest Bóg, który przez karanie części stara się o ocalenie całości. Ty jednak nic nie zarzucasz lekarzowi, który jedne części kraje, drugie przypala, inne w ogóle odcina od ciała, lecz i pieniądze jakoś mu płacisz i zbawcą go nazywasz, że na drobnej części wpierw zatrzymuje chorobę, nim cierpienie rozleje się po całym ciecie; gdy zaś widzisz miasto, które wskutek trzęsienia ziemi, zawaliło się na mieszkanców, albo okręt wraz z załogą rozbity na morzu, nie wahasz się poruszyć bluźnierczego języka przeciw przedziwnemu lekarzowi i zbawcy? A przecież powinieneś być zrozumieć, że dopóki choroba jest lekka, a ludzie uleczalni, zabiegi około nich przynoszą pożytek; gdy zaś choroba okaże się silniejsza niż leczenie, wtedy się musi usunąć część nieużyteczną, aby choroba przez ciągle rozszerzanie się nie doszła do części najżywotniejszych. Jak tedy nie lekarz jest sprawcą cięcia czy przypalania, lecz choroba, tak i zagłada miast mająca początek w zagładzie grzeszników, uwalnia Boga od wszelkiego zarzutu”⁶¹.

Powracamy w tym miejscu do bardzo istotnego punktu, będącego przedmiotem homilii: kto lub co jest winne nieszczęść spadających na ludzkość. Z cytowanego wyżej fragmentu wynika, że jeden rodzaj zła, grzech (zło właściwe), jest powodem występowania na świecie drugiego rodzaju zła, nieszczęścia (zła niewłaściwego), czyli, że choroby duszy wywołują choroby cielesne. Te wszystkie przykre i nieprzyjemne środki boski Lekarz stosuje tylko wobec osób uleczalnych, których przewinienia dają się naprawić i którzy rokują nadzieję na wyzdrowienie, równoznaczne po śmierci tych osób ze zbawieniem wiecznym (σωτηρία ψυχῶν αἰώνιος)⁶². Nie wszystkie przypadki chorób moralnych są jednak uleczalne: wobec nieuleczalnych grzeszników Bóg nie stosuje żadnego z opisanych wyżej środków, lecz celowo odwleka karę ze względu na czekającą ich wieczną mękę w piekle (więcej na ten temat por. niżej).

Jeśli chodzi o potencjalne źródła Bazylego, to motyw terapii duszy był toposem w literaturze filozoficznej, zarówno pogańskiej, jak chrześcijańskiej, wywodzącym się z platońskiego *Gorgiasza*. Platon wyróżnia w tym dialogu trzy rodzaje zła: ubóstwo, chorobę (νόσος) i niesprawiedliwość (ἀδικία). Choroba jest złem czy ułomnością ciała, niesprawiedliwość – wadą duszy. Od choroby uwalnia ludzi medycyna, natomiast od niesprawiedliwości – karanie (δίκη)⁶³.

⁶¹ *Quod Deus* 3, PG 31, 333B-D, Sinko s. 106.

⁶² Por. tamże 5 i 4, PG 31, 341B i 337C, Sinko s. 111 i 109.

⁶³ Por. Plato, *Gorgias* 477c-478a.

Odpowiednio, rzeczami dobrymi są: dla ciała – zdrowie, dla duszy – bycie sprawiedliwym. Jeżeli ktoś stanie się zły, czyli niesprawiedliwy, powinien stać się sprawiedliwy na nowo. By taka regeneracja mogła nastąpić, winowajca musi ponieść karę⁶⁴. Odbycie kary powoduje odzyskanie zdrowia moralnego. Kto chce wyzdrowieć, musi – nie bacząc na ból i cierpienie – oddać się w ręce karzącej sprawiedliwości, niby lekarza, który tnie i wypala. Ponoszenie kary (zależnie od przewinienia w postaci chłosty, więzienia, kajdan, grzywny, wygnania, a nawet śmierci) leży w interesie samego przestępcy, bo niesprawiedliwość jest złem największym, a pozbyć się jej można tylko przez poniesienie kary. Zdaniem Platona, utożsamiającego zawsze dobroć w sensie etycznym ze szczęściem, największym z możliwych nieszczęść jest bycie nieśmiertelnym i bezkarnym zbrodniarzem⁶⁵. Nietrudno zauważyć, że odpowiednikiem chrześcijańskiego terminu „grzech” (ἁμαρτία) jest u Platona „niesprawiedliwość” czy „nieprawość” (ἀδικία). W użyciu chrześcijańskim poczynając już od Nowego Testamentu były obydwa te terminy, stosowano je synonimicznie⁶⁶. Platońska „niesprawiedliwość”, określana jako choroba duszy, trafiła także do pism Filona z Aleksandrii⁶⁷.

Platońska metafora zdrowia i choroby moralnej została następnie rozwinięta przez stoików. W przypadku stoików znajdujemy się w trudniejszej sytuacji, bo trudno o cytaty bezpośrednie z ich pism; zachowały się tylko fragmenty albo omówienia, czasem zresztą krytyczne, jak Plutarcha *O sprzeczności w nauce stoickiej*. Zło (w sensie nieszczęścia) miało być w rozumieniu stoickim narzędziem Opatrzności dla edukowania, a zarazem karania ludzi, zaś indywidualne cierpienia były wyjaśniane – zgodnie ze słynnym cytatem z *Praw Platona*⁶⁸ – koniecznością ponoszenia ofiar przez poszczególne części kosmosu dla ocalenia czy zbawienia jego całości⁶⁹. Obydwu tych stoickich argumentów używa Bazyl w swej homilii, przy czym odnosi się nieodparte wrażenie, że edukacyjne czy prewencyjne działanie Opatrzności jest poniekąd zamachem na wolność ludzkiej woli z jednej strony, a z drugiej, że przy okazji karania złych cierpią niewinni i że są oni ofiarami, które *muszą* być złożone dla „zbawienia całości”, co jest z kolei zachwianiem wiary we wszechmoc Bożą, która karząc zbrodniarzy na przykład trzęsieniem ziemi jakoby nie potrafi uratować od zagłady niewinnych. Niedoskonałość, czy może raczej niezręczność argumentacji Bazylego w obronie Opatrzności, ma niewątpliwie źródła stoickie (argu-

⁶⁴ Por. tamże 527b.

⁶⁵ Por. tamże 480b-481b.

⁶⁶ Por. Arndt, jw., s. 42, s.v. ἁμαρτία (identyczność terminów ἁμαρτία, ἀδικία w NT).

⁶⁷ Por. Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum* 163.

⁶⁸ Por. Plato, *Leges* 903b.

⁶⁹ Por. Plutarchus, *De Stoicorum repugnantiis* 1040c-1050e; SVF II 1176-1177. Argumentację stoików powtarza dość dokładnie (jednak bez powoływania się na nich) Plotyn, zob. *Enneades* III 2, 5.

mentacja stoików była zresztą na tyle nieprzekonująca, że wielokrotnie atakowano ją w starożytności). Prawie wcale⁷⁰ nie została natomiast wykorzystana przez Bazylego oryginalna i popularna w całej starożytności (także chrześcijańskiej) nauka stoików o żądach (πάθη), utożsamianych z sądami fałszywymi i definiowanych jako choroba duszy⁷¹.

Platońsko-stoicka argumentacja została z kolei zaadoptowana do potrzeb chrześcijaństwa przez Klemensa Aleksandryjskiego (przy czym nie należy bagatelizować także wpływów NT, np. Mt 9, 12; Mk 2, 17; Łk 5, 31). Klemens potrafił dokonać syntezy nauk Platona i Stoi o opatrnościowej terapii chorób duszy, choć wymienione systemy filozoficzne nie zawsze zgadzały się ze sobą w tym względzie, co znakomicie wydobywa Plutarch w swym piśmie *O sprzeczności w nauce stoickiej*⁷². W znany nam już sposób autor ten przeprowadza analogię między chorobami ciała i duszy, zaznaczając w sposób charakterystyczny dla Platona, że dusza jest czymś o wiele cenniejszym od ciała, więc jej choroby są o wiele poważniejsze niż ułomności fizyczne. Jak ciało potrzebuje czasem interwencji lekarskiej, by pozbyć się choroby, tak samo dusza, żeby osiągnąć zdrowie, czyli sprawiedliwość, musi ponieść uzdrawiającą karę⁷³. W innym miejscu *Kobierców* Klemens nazywa nakładane przez Opatrność kary „środkami wychowawczymi”, używając innej metafory: Bóg przyrównywany jest tym razem nie do lekarza, lecz do nauczyciela lub ojca, którzy zawsze karzą dzieci ku ich pożytkowi – zarówno wspólnemu, jak i indywidualnemu. Na wzór platoński⁷⁴ zostaje przeprowadzone rozróżnienie między „karą ku pożytkowi” (κόλασις) a „zemstą” (τιμωρία). Zemsta nie przystoi Opatrności, zatem Bóg posługuje się tylko pierwszym rodzajem kary⁷⁵. I wreszcie w cytowanym już wcześniej miejscu (gdzie Klemens powtarza za Platonem, że Bóg nie jest winny zła), Klemens już bez stosowania żadnych metafor pisze, że Bóg – Zbawiciel i Sędzia stosuje wszelkie możliwe środki, by zbawić ludzi i pomóc im w zbawieniu dusz – ale stosuje w taki sposób, by nie ograniczać wolnego wyboru człowieka. Wszystko zarówno w szczególe, jak w ogóle zostało przystosowane do zbawienia wszechczości⁷⁶. Sprawiedliwość Zbawiciela zawsze prowadzi każde stworzenie ku temu, co lepsze, zbawienie polega więc według Klemensa na przeprowadzce „do lepszych siedzib” (znowu cytaty z Platona)⁷⁷. W każdym razie celem każdej kary (κόλασις) jest uczynienie osoby karanej

⁷⁰ Może z jednym wyjątkiem w *Quod Deus* 7, PG 31, 345B, Sinko s. 113.

⁷¹ Por. SVF III 471; zob. *Corpus Hermeticum* XII 3; Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 11, 114.

⁷² Por. Plutarchus, *De stoicorum repugnantiis* 1040c-1050e.

⁷³ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 27, 171, 1-4.

⁷⁴ Por. Plato, *Protagoras* 324b-c.

⁷⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 16, 102, 4-5.

⁷⁶ Por. Plato, *Leges* 903b.

⁷⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 2, 12, 1-4.

lepszą niż była dotychczas⁷⁸. Od czasów Klemensa metafora zbawienia jako terapii i Zbawiciela jako lekarza dusz stała się ulubionym, żeby nie powiedzieć, oklepem, toposem pisarzy chrześcijańskich, między innymi, Orygenes⁷⁹.

IV. PIEKŁO „NIEULECZALNIE CHORYCH”

Odrębną kategorię grzeszników stanowią ludzie określani mianem „nieuleczalnych” (ἀνίατος), których złość rozrosła się do ostatecznych granic (εἰς τὸν ἔσχατον ὄρον)⁸⁰. Bazyli nie zalicza do nich żadnych osób współczesnych, ale jedynie postaci biblijne: Datana i Abirona, pochłoniętych przez czeluści ziemi (por. Lb 16, 31), faraona zatopionego w Morzu Czerwonym wraz z egipskim wojskiem (por. Wj 14, 28) oraz bliżej nie określonych „dawniejszych mieszkańców Palestyny”⁸¹. Bazyli nazywa ich w tym miejscu „tymi, którzy zstąpili do piekła” (οἱ καταβάντες εἰς ᾗδου)⁸². Wobec tych beznadziejnych przypadków Bóg wprowadzie stosuje karę (κόλασις), ale przez ten rodzaj kary „nieuleczalni” wcale nie stają się lepsi, bo dla nich już nie ma nadziei poprawy z powodu nadmiaru zła (ὕπὸ τῆς ἄγαν κακίας)⁸³. Zwróćmy uwagę na przesunięcie znaczenia wyrazu κόλασις: u Klemensa zgodnie z użyciem platońskim termin ten oznaczał karę naprawczą, mającą na celu poprawę osoby karanej; u Bazylego oznacza już każdą karę Boską, oczywiście sprawiedliwą, ale nie zawsze będącą czymś dobrym dla karanego⁸⁴. Bazyli nie ma wątpliwości, że kary (κολάσεις) odbywane w piekle są czymś złym (κακά)⁸⁵, ale nie zmienia terminu, bo – zgodnie z rozróżnieniem platońskim przejętym przez Klemensa – tylko kara nazywana κόλασις przystoi Bogu. Jednocześnie Bazyli zaprzecza, jakoby sprawcą mąk piekielnych miał być Bóg i stwierdza, że ich sprawcami są sami grzesznicy⁸⁶. Karanie przez Boga owych nie dających się uzdrowić jednostek przynosi jednak pewną korzyść, jednakże nie im samym, lecz ludziom „uleczalnym”. Wielka sława i spektakularny koniec takich postaci, jak faraon, mogą być pożyteczne dla osób obserwujących ich karierę, a następnie ukaranie przez sprawiedliwy sąd Boży. Jednostki te, przeżarte złem, pełnią w boskim planie zbawienia podobną funkcję jak szatan – są czymś bez wątpie-

⁷⁸ Por. tamże IV 24, 154, 1.

⁷⁹ Bardzo dużo miejsc, m.in.: Origenes, *De principiis* II 10, 6; zob. omówienie w opracowaniu: A.E. Bernstein, *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*, tłum. A. Piskozub-Piwoż, Kraków 2006, 357-367.

⁸⁰ Por. Basilus, *Quod Deus* 5, PG 31, 341A, Sinko s. 110-111.

⁸¹ Tamże 5, PG 31, 340AB, Sinko s. 110.

⁸² Tamże. Co do znaczenia wyrazu ᾗδης, zob. Lampe, jw., s. 31, q.v.

⁸³ Por. tamże 5, PG 31, 341A, Sinko s. 110.

⁸⁴ Na temat terminu κόλασις zob. hasło w słowniku: Lampe, jw., s. 764-765 q.v.

⁸⁵ Por. *Quod Deus* 3, PG 31, 332C, Sinko s. 105.

⁸⁶ Por. tamże.

nia złym i niereformowalnym, użytym jednak przez Opatrzność ku pożytkowi „uleczalnych”. Dla ludzi mających inklinacje do grzechu tego rodzaju „egzemplarze” skrajnego zła stają się dzięki swemu ukaraniu w piekle budującymi i odstrasżającymi przykładami (ὑποδείγματα)⁸⁷. Strach jest zresztą znakomitą środkiem dydaktycznym czy terapeutycznym, jeśli chodzi o zniechęcanie do grzechu, a zachętę do zbawienia – Bazyli przyznaje to zupełnie otwarcie⁸⁸.

Dość istotna jest kwestia, kiedy zaczyna się karanie „nieuleczalnych”. Wobec faraona Bóg okazał cierpliwość i celowo odwlekał zasłużoną karę, jednocześnie czyniąc go wyjątkowo odpornym na plagi rujnujące jego kraj⁸⁹ (jest to ze strony Bazylego próba egzegezy trudnego do interpretacji cytatu biblijnego „Ja uczynię serce faraona zatwardziałym” (Wj 4, 21; 7, 3), którym zajmował się wcześniej Orygenes). Wynika z tego, że kara nigdy nie spotyka nieuleczalnych grzeszników za życia. W innym miejscu czytamy, że początkiem kar piekielnych jest dla nich oddalenie od rzeczy doczesnych⁹⁰, co należy rozumieć w ten sposób, że początkiem kary jest ich fizyczna śmierć. Dla porównania przypomnijmy, że „uleczalni” są karani za życia.

Jeżeli będziemy rozwijać dalej analogię między chorobami ciała a duszy, to musimy brać pod uwagę rzecz następującą: jak nieuleczalna choroba w sensie fizycznym kończy się śmiercią, tak „nieuleczalni” moralnie muszą umrzeć. Grzech zabija, sprawiedliwość ożywia, pisze Bazyli w konkluzji interpretacji jednego z cytatów biblijnych (Pwt 32, 39: „Ja zabiję i ja ożywię”)⁹¹. Ostatecznym skutkiem nieuleczalnego grzechu jest zguba (ἀπώλεια), będąca czymś odmiennym od śmierci fizycznej, natomiast bardzo blisko powiązana z piekłem⁹². W interpretacji chętnie komentowanych we wcześniejszej literaturze patrystycznej⁹³ cytatów z *Listu do Rzymian* o „naczyniach gniewu przygotowanych na zgubę” (Rz 9, 22) oraz z *II Listu do Tymoteusza* o czterech rodzajach naczyń: złotym, srebrnym, glinianym, drewnianym (2Tm 2, 20), Bazyli przeciw-

⁸⁷ Por. tamże 5, PG 31, 340B, Sinko s. 110. W słowniku Lampego (jw., s. 1447, s.v. ὑπόδειγμα) nie można znaleźć pasującego znaczenia z tego powodu, że termin ten w danym kontekście należy rozpatrywać przez pryzmat platońskich παραδείγματα.

⁸⁸ Por. *Quod Deus* 4, PG 31, 337A, Sinko s. 108. A.E. Bernstein (*Jak powstało piekło*, s. 398 i gdzie indziej) kategorycznie zaprzecza, jakoby pisarze chrześcijańscy w swej nauce o piekle wykorzystywali – na wzór Platona i innych pisarzy pogańskich (Kritiasza, Polibiusza, Cyserona, Liwiusza, Lukiana, Plutarcha) – aspekt użyteczności opowiadań o życiu pozagrobowym (szczególnie o piekle) w celu podniesienia moralności swych czytelników. Podany fragment Bazylego świadczy o czymś przeciwnym – Bazyli otwarcie wyraża aprobatę także dla użytecznego celu czy aspektu eschatologii.

⁸⁹ Por. *Quod Deus* 5, PG 31, 341AB, Sinko s. 110-111.

⁹⁰ Por. tamże 3, PG 31, 332C, Sinko s. 105 [tłumaczenie w tym miejscu zawiera błąd].

⁹¹ Por. tamże 4, PG 31, 337B, Sinko s. 108-109.

⁹² Por. tamże 5, PG 31, 341B, Sinko s. 111. Na temat znaczenia terminu w literaturze patrystycznej, zob. Lampe, jw., s. 222-223, s.v. ἀπώλεια.

⁹³ Por. Origenes, *De principiis* III 1, 20-23 = *Philocalia* 21.

stawia się fatalistycznej idei potępienia przez Boga niektórych ludzi, zanim jeszcze zasłużą oni swoim życiem na karę eschatologiczną (Orygenes stosuje terminy „potępiona natura” i „potępienie nie z własnej woli”⁹⁴). Cytaty te ilustrują zdaniem Bazylego tylko stopień doskonałości lub niedoskonałości osiągniętej przez różnych ludzi w ich życiu doczesnym: złote naczynia to ludzie doskonali; mniej doskonali to naczynia srebrne; glinianym naczyniem jest człowiek o myślach przyziemnych i tym samym nadający się do rozbicia (ale należy jeszcze do kategorii „uleczalnych”); naczyniem drewnianym jest człowiek przesiąknięty do szpiku brudem grzechu (należy więc do interesującej nas tu kategorii „nieuleczalnych”). O tym ostatnim rodzaju „naczyń” Bazyl wypowiada się nieco szerzej: „drewniane naczynia” nadają się już tylko na materiał dla „wiecznego ognia” (τῷ αἰώνιῳ πυρὶ), są zatem identyczne z „naczyniami gniewu” z *Listu do Rzymian*, przyjmującymi wszelki wpływ diabła i z powodu zepsucia nie nadającymi się już do użycia, lecz zasługującymi jedynie na zniszczenie i zgubę (ἀφανισμοῦ μόνου καὶ ἀπωλείας ἄξιος)⁹⁵. O naczyniach glinianych czytamy dalej w innym już miejscu tej samej homilii, że są one możliwe do naprawienia poprzez śmierć fizyczną:

„Tak nie Bóg stworzył śmierć, ale my sami ściągnęliśmy ją na siebie przez przewrotność postanowienia. Ale też nie przeszkodził naszemu rozkładowi z wymienionych wyżej powodów, aby nie zachowywać w nas nieśmiertelnej choroby, tak jak ktoś nie chce stawiać na ogniu ciekącego naczynia glinianego, póki przez naprawę nie usunie istniejącego w nim błędu”⁹⁶.

Wyraz użyty na określenie „naprawy” (ἀνάπλασις) w dosłownym tłumaczeniu znaczy: „ponowne ulepienie”. Wynika z tego cytatu (nie będącego zresztą niczym odosobnionym w literaturze patrystycznej)⁹⁷, że przekształcenie tego typu dusz dokona się poprzez śmierć fizyczną, że tylko śmierć fizyczna może im przywrócić „użyteczność”. Z kolei, „nieśmiertelna choroba” to zwrot platoński, powiemy o tym dalej przy omawianiu źródeł.

Tak jak nieuleczalna choroba kończy się śmiercią fizyczną, w analogiczny sposób „nieuleczalni” grzesznicy zostają poddani karze wiecznego ognia w piekle – karze, która wcale nie uczyni ich lepszymi. Z homilii *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła* nie dowiadujemy się już niczego więcej na temat piekła i owej moralnej śmierci. Czytamy o nich więcej w innych pismach. W *Regułach krótszych* Bazyl zaprzecza ograniczeniom czasowym kar piekielnych i twierdzi, że nie mają one końca, ale równocześnie zgadza się na stop-

⁹⁴ Por. tamże III 1, 6-7 = *Philocalia* 21.

⁹⁵ Por. Basilus, *Quod Deus* 5, PG 31, 340C, Sinko s. 110-111.

⁹⁶ Por. tamże 7, PG 31, 345AB, Sinko s. 113.

⁹⁷ Podobne miejsce (o uzdrowieniu z grzechu poprzez śmierć) znajduje się także u Metodego z Olimpu, por. Lampe, jw., s. 84, s.v. ἀμαρτία; zob także Irenaeus, *Adversus haereses* III 23, 6 (śmierć jest łaską Bożą dla grzesznika).

niowalność kar, analogicznie do chorób cielesnych, które mogą być łżejsze lub cięższe⁹⁸. W sposób bardzo przypominający Platona⁹⁹ Bazyli zapewnia, że kary piekielne są realne i należy się z nimi liczyć, a nie traktować jak „babskie gadanie i bajki dla niegrzecznych dzieci”¹⁰⁰. Stan owych nieuleczalnych i poddawanych wiecznym karom grzeszników zostaje sprecyzowany w traktacie *O Duchu Świętym*: w piekle dusze zostają całkowicie odłączone od łaski Ducha Świętego, wobec czego nie mogą ani wysławiać Boga, ani nawet pamiętać o Nim¹⁰¹. Dla tych ludzi nie ma już nadziei, więc pomoc Ducha Świętego jest im całkowicie zbędna.

„Nieuleczalni” czy „nieuleczalnie chorzy” (ἀνίατοι, οἱ ἀνιάτως ἔχοντες) to termin platoński¹⁰², z tym, że u Platona „nieuleczalni” stanowili bardzo nieeliczne, wręcz elitarne grono, obejmujące zaledwie kilka postaci mitologicznych oraz osoby sprawujące na ziemi władzę polityczną, które dopuścili się najcięższych („ostatecznych”) zbrodni (τὰ ἔσχατα). Platon umieszczał „nieuleczalnych” w Tartarze (który można uznać za odpowiednik chrześcijańskiego piekła) i twierdził, że kara, którą tam odbywają, jest wieczna¹⁰³. „Nieuleczalnie chorzy” stają się przykładami (παράδειγματα) dla znacznie szerszego kręgu ludzi „uleczalnych”, skazanych na roczny pobyt w Tartarze, podczas którego mogą oni napatrzeć się na straszliwe i nie mające końca kary, którym poddawani są „nieuleczalni”¹⁰⁴. „Uleczalni” wracają do życia w następnym wcieleniu. Dydaktyczny sens kar w systemie Platona jest do utrzymania tylko wtedy, gdy akceptuje się koncepcję reinkarnacji (inkarnowana dusza „uleczalnego” przestępcy może wtedy posłużyć się wiedzą o wiecznej karze w kolejnym życiu i żyć sprawiedliwie, by tej kary uniknąć). Stan, w którym znajdują się owi „nieuleczalni”, jest określany przez Platona mianem „nieśmiertelnej choroby”. Otóż, Platon dowodzi, że jak dla człowieka chorego w sensie fizycznym największym dobrodziejstwem jest śmierć, tak samo dla moralnie „nieuleczalnych” unicestwienie byłoby wielką korzyścią, jednak żadna dusza nie może umrzeć z racji swej nieśmiertelności¹⁰⁵.

O „nieuleczalnie chorych” zbrodniarzach i o „nieuleczalnych chorobach duszy” wspominają w swych pismach Filon¹⁰⁶ i Klemens Aleksandryjski. Wzmianki te, zwłaszcza u Klemensa, noszą znamiona czysto mechanicznych

⁹⁸ Por. Basilius, *Regulae brevius tractatae* 267, PG 31, 1264-1265.

⁹⁹ Por. *Theaetetus* 177a.

¹⁰⁰ Por. Basilius, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 9, PG 31, 238.

¹⁰¹ Por. tenże, *De Spiritu Sancto* 16, 40; Irenaeus, *Adversus haereses* III 20 (śmierć w sensie moralnym jest oddzieleniem się od Boga i odcięciem od wszystkich jego łask).

¹⁰² Por. Liddell-Scott, jw., s. 142, s.v. ἀνιάτος.

¹⁰³ Por. Plato, *Phaedo* 113e; *Gorgias* 525c; *Respublica* 615e.

¹⁰⁴ Por. tenże, *Gorgias* 525bc; *Phaedo* 114a.

¹⁰⁵ Por. tenże, *Gorgias* 481a; 511e-512a; *Respublica* 610d. Szersze omówienie wszystkich miejsc z Platona, dotyczących kar eschatologicznych zob. Bernstein, *Jak powstało piekło*, s. 77-84.

¹⁰⁶ Por. Philo Alexandrinus, *De Iosepho* 87; *Quaestiones in Genesim*, fragm. 4, 51a.

powtórzeń za Platonom, jednakże nie ma już mowy, tak jak u Platona o wiecznej karze dla największych zbrodniarzy. Klemens pisze, że ludzie „nieuleczalnie chorzy na ostateczną niesprawiedliwość” zasługują na karę śmierci, bo zagrażają innym ludziom¹⁰⁷, jednak jeśli chodzi o ich los pośmiertny pisarz wydaje się być bardziej liberalny niż Platon. Mówi co prawda, że w nauce o karach po śmierci i o karze przez spalenie w ogniu (eschatologicznym) Platon i chrześcijaństwo są całkowicie zgodni¹⁰⁸, ale nie potwierdza, by istniała jakaś grupa ludzi podlegających – tak jak u Platona – karom wiecznym. Wstępują co prawda u Klemensa „przykłady” (παράδειγματα i jak u Bazylego ὑποδείγματα)¹⁰⁹, wszakże nie mamy nigdzie wyraźnych sformułowań, że owe „przykłady” to ludzie skazani na wieczność w piekle¹¹⁰. Klemens skłonny jest raczej do łagodzenia sensu swoich wypowiedzi o karach boskich przez podkreślanie ich zbawczego celu (por. „kary mają na celu raczej nawrócenie grzesznika niż jego śmierć”¹¹¹).

Niejasne stanowisko Klemensa wyjaśnia Orygenes. Wcześniej czy później, twierdzi ów autor, zostaną uleczone wszystkie dusze, nie ma takiej choroby moralnej, której nie byłby zdolny uleczyć boski Logos, ostatecznie zaś zostaną pokonane wszelkie grzechy i każda dusza osiągnie właściwą sobie doskonałość, jednym słowem, żadna choroba nie jest nieuleczalna dla boskiego Lekarza¹¹². Mimo to u Orygenesesa pojawia się zwrot „nieuleczalnie chorzy” (οἱ ἀνιάτως ἔχοντες) stosowany także w sensie moralnym. Orygenes uważa zburzenie Jerozolimy przez Rzymian za dopust Boży, mający być jednak nie tyle karą dla Żydów, ile przejawem litości ze strony Boga: Bóg uśmiercił ich rękoma Rzymian, ponieważ wiedział, że są nieuleczalnie chorzy, że z dnia na dzień rośnie w nich zło i że nie ma już dla nich żadnej nadziei na wyzdrowienie¹¹³. Wydaje się, że śmierć fizyczna położyła kres ich moralnej degradacji – podobne rozwiązanie zastosuje Bazyl względem „naczyń glinianych”, czyli ludzi oddanych żądzom. W komentarzu do omawianego także przez Bazylego cytatu z Księgi Wyjścia (4, 21; 7, 3) o tym, jak Bóg uczynił serce faraona zatwardziałym, Orygenes również przyznaje, że Bóg nie stosował kar względem faraona za jego życia (a więc tym samym nie udzielał mu opatrnościowej pomocy), ale wyjaśnia to inaczej niż Bazyl. Zdaniem Orygenesesa Bóg kierował się względem

¹⁰⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 27, 171, 4.

¹⁰⁸ Por. tamże V 14, 90, 4-91, 2.

¹⁰⁹ Por. tamże VI 12, 99, 2; IV 24, 154, 1.

¹¹⁰ Mamy pewną wypowiedź Klemensa o grzesznikach, którzy *jeszcze* nie zostaną zbawieni, lecz nadal muszą cierpieć, ale tam także nie ma stwierdzenia, że czeka ich kara wieczna, por. tamże VI 14, 109, 6.

¹¹¹ Por. tamże VI 6, 46, 3.

¹¹² Można tu zacytować wiele miejsc z Orygenesesa, przykładowo podaję tylko *Contra Celsum* VIII 72.

¹¹³ Por. tamże VIII 42.

tego wyjątkowo opornego grzesznika planem długotrwałej kuracji „opóźniające wyleczenie” w tym celu, by doprowadzić go do całkowitego, a nie tylko pozornego czy chwilowego wyzdrowienia¹¹⁴. Nawet zatopienie faraona nie oznaczało wcale końca opatrnościowej opieki nad nim¹¹⁵. Trwałe „wyzdrowienie” zapewnia raczej wewnętrzna przemiana, gdy dusza grzesznika przesyci się już owocami własnego zła niż zewnętrzne karanie go w celu wymuszenia posłuszeństwa¹¹⁶. Dla zatwardziałych grzeszników Bóg wybiera więc „dłuższą drogę”¹¹⁷, obejmującą więcej niż jedno życie, co w koncepcji Orygenesza było możliwe. Skoro wszyscy mieli być ostatecznie uzdrowieni, nie miało większego znaczenia, kiedy to nastąpi: w tym, w następnym czy w kolejnym życiu.

W przypadku koncepcji piekła jest chyba najlepiej widoczna zarówno znakomita znajomość literatury, jak też niezależność św. Bazylego od źródeł. Bazyli korzysta z nich wybiórczo, swobodnie, nie czując się zobligowanym do przyjęcia ani metempsychozy Platona, ani apokatastazy Orygenesza. Jeśli chodzi o wszystkie cztery omawiane wyżej poglądy na zło moralne, niemal regułą jest, że zostały one wymyslane czy przynajmniej sformułowane przez Platona, zaakceptowali je i przeredagowali stoicy i Plotyn, następnie zostały zaadaptowane do treści Starego i Nowego Testamentu przez środowisko aleksandryjskie: Filona, Klemensa i Orygenesza. Bazyli nie zawsze czerpie je od Klemensa czy Orygenesza, czasem – jeśli koncepcje aleksandryjczyków nie odpowiadają jego celom – powraca bezpośrednio do Platona.

SIN AS THE MORAL SICKNESS IN ST. BASIL THE GREAT'S HOMILY *QUOD DEUS NON EST AUCTOR MALORUM*

(Summary)

This paper concerns literary sources of the homily *Quod Deus non est auctor malorum*, written by St. Basil the Great in 369 AD. St. Basil never named his sources, but lexical analysis shows both influences of the philosophical writers (Plato, Stoics, Plotinus) and the Alexandrian theologians (Clemens of Alexandria, Origen). This homily deals with four problems: 1) the cause of evil, 2) two different kinds of evil: sin (injustice) and misery, 3) the Divine therapy of the "curable" sinners, 4) the state of „incurable” sinners (the Hell). All these items imply the Platonic allegory rendering injustice (that is, sin) as a corporeal sickness or illness.

¹¹⁴ Por. Origenes, *De principiis* III 1, 13 = *Philocalia* 21.

¹¹⁵ Por. tamże III 1, 14.

¹¹⁶ Por. tamże III 1, 17.

¹¹⁷ Por. tamże III 1, 13.