

A BÓG BĘDZIE WSZYSTKIM
WE WSZYSTKIM...

Apokatastaza
Grzegorza z Nyssy

Tłó, źródła, kształt koncepcji

Wojciech Szczerba

Wydawnictwo WAM
Kraków 2008

© Wydawnictwo WAM, 2008

Korekta
Agnieszka Caba

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-214-5

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 012 62 93 200 • faks 012 429 50 03
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 012 62 93 254-256 • faks 012 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl
Zapraszamy do naszej

KSIĘGARNI INTERNETOWEJ
<http://WydawnictwoWAM.pl>
tel. 012 62 93 260 • faks 012 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
wydawnictwowam.pl

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	5
1. Stan badań nad myślą Grzegorza z Nyssy	15
2. Zagadnienia metodologiczne	19
Koncepcja apokatastazy do czasów Orygenesa	23
1. Definicja koncepcji	23
2. Apokatastaza w filozofii Greckiej	24
2.1. Apokatastaza kosmiczna	24
2.1.1. Jońscy filozofowie przyrody	24
2.1.2. Heraklit z Efezu	26
2.1.3. Empedokles z Akragantu	28
2.1.4. Filozofowie starej Stoi	30
2.2. Apokatastaza duszy	33
2.2.1. Orfiko-piatogrejsczy	33
2.2.2. Platon	36
2.2.3. Medioplatonicy i neopitagorejczycy	39
2.2.4. Plotyn i neoplatonizm	44
2.3. Apokatastaza w filozofii greckiej – wnioski	52
3. Apokatastaza wczesnochrześcijańska	55
3.1. Nowy Testament – Prawo czy miłosierdzie?	55
3.2. Klemens Aleksandryjski – uniwersalna boska pedagogia	61
3.3. Orygenes – apokatastaza jako zwieńczenie systemu myślowego	69
3.3.1. Osnowy systemu filozoficznego Orygenesa	69
3.3.2. Powrót do Boga	72
3.3.2.1. Świat materialny	73
3.3.2.2. Inkarnacja i odkupienie	74
3.3.2.3. Prewencja kary Bożej	75
3.3.3. Apokatastaza Orygenesa	79

Recepcja myśli Orygenesa w III i IV wieku	85
1. Apokatastaza orygenistów	94
1.1. Pierius i Grzegorz Cudotwórca	98
1.2. Bazyli Wielki	101
1.3. Grzegorz z Nazjanzu	104
1.4. Dydym Ślepy	113
1.5. Ewagriusz z Pontu	126
2. Kontrowersje wokół Orygenesa	140
2.1. Przyczyny dramatu	141
2.2. Główne akty dramatu	145
2.3. Metody z Olimpu a sprawa Orygenesa	150
2.3.1. „O wolnej woli”/„O stworzeniach”	153
2.3.2. „Uczta dziesięciu dziewic”	157
2.3.3. „O zmartwychwstaniu”	166
2.3.3.1. Stanowisko orygenistów: Aglaophon i Proklos	167
2.3.3.2. Odpowiedź Euboliusza	169
2.3.3.3. Przemowa Memiana	177
2.3.4. Konkluzje	183
System myślowy Grzegorza z Nyssy	191
1. Wstęp i kwestie metodologiczne	191
1.1. Grzegorz z Nyssy – kontynuator tradycji filozoficznej na gruncie chrześcijańskim	192
1.2. Grzegorz z Nyssy – myśliciel systematyczny	202
1.3. Grzegorz z Nyssy – myśliciel apokatastatyczny	205
1.4. Zagadnienia metodologiczne	209
2. Osnowy systemu myślowego Grzegorza z Nyssy	215
2.1. Dialektyka systemu Grzegorza z Nyssy	215
2.2. <i>Teologia prima</i> – apofatyzm Grzegorza z Nyssy	216
2.3. Relacje Bóg – stworzenie: <i>diastema</i> i <i>metousia</i>	222
2.4. Antropologia Grzegorza z Nyssy	230
2.4.1. Podwójne stworzenie w myśli Grzegorza z Nyssy	231
2.4.2. Człowiek – ukoronowanie stworzenia	242
2.4.3. Człowiek – stworzenie graniczne	246
2.4.4. Człowiek – obraz Boga	252
2.5. Upadek człowieka i jego skutki – natura zła	258
2.6. Powrót człowieka do Boga	270
2.6.1. Powrót <i>physis tou anthropou</i> do Boga – soteriologia dokonana	272
2.6.2. Powrót człowieka do Boga – soteriologia dokonująca się	278

2.6.2.1. Boska pedagogia	279
2.6.2.2. Droga cnoty	284
2.6.2.3. <i>Epektasis</i> – nieskończone pielgrzymowanie ku doskonałości. .296	
2.6.2.4. Droga ognia	299
Apokatastaza Grzegorza z Nyssy	307
1. Apokatastaza – zwieńczenie systemu myślowego Grzegorza z Nyssy	307
2. Apokatastaza – odnowienie błogosławionego stanu istot rozumnych	311
3. Apokatastaza – fizyczny/kolektywny wymiar soteriologii Grzegorza z Nyssy.	319
3.1. Fizyczny (<i>physis</i>) wymiar soteriologii Grzegorz z Nyssy	319
3.1. Kolektywny (<i>pleroma</i>) wymiar apokatastazy Grzegorz z Nyssy.	321
4. Apokatastaza – aktualizacja pierwotnego stanu stworzeń.	323
5. Apokatastaza – nieskończony proces przebóstwienia	326
6. Apokatastaza – materialny wymiar soteriologii Grzegorza z Nyssy.	329
7. Podsumowanie	339
Zakończenie.	345
Bibliografia.	353
Summary	371
Indeks osobowy	375

WPROWADZENIE

Wczesna myśl chrześcijańska w ujęciu teologicznym jest w ostatnich latach przedmiotem wnikliwych badań i publikacji wielu rodzimych teologów i historyków Kościoła. Oczywistym wyrazem tego zainteresowania jest znaczna ilość publikacji dostępnych na polskim rynku wydawniczym. Artykuły, monografie, publikacje podręcznikowe z zakresu historii Kościoła, patrystyki, dogmatyki, antologie, nowe tłumaczenia tekstów źródłowych dają wyraz zaangażowaniu środowisk teologicznych w badania nauki Ojców. Doskonałym przykładem tego zainteresowania jest seria Wydawnictwa WAM „Źródła Myśli Teologicznej”, udostępniająca polskiemu czytelnikowi teksty wiodących myślicieli wczesnochrześcijańskich opatrzone wyśmienitymi wprowadzeniami, komentarzami i notami bibliograficznymi. Na szczególną uwagę w tej właśnie serii zasługuje kilkutomowa publikacja *Dokumenty Soborów Powszechnych*¹ przedstawiająca dekrety soborowe w języku greckim, łacińskim i polskim. Do tego należy dodać monografie, periodyki² czy strony internetowe³ poświęcone problematyce wczesnej myśli chrześcijańskiej w jej teologicznym ujęciu. Powrót do źródeł w obrębie teologii dokonuje się m.in. przez powrót do Ojców Apostolskich, Apologetów, Ojców i Doktorów Kościoła.

Niestety, zainteresowaniu środowisk teologicznych wczesną (II-IV w.) myślą chrześcijańską nie towarzyszy analogiczna uwaga polskich środowisk filozoficznych, które – nieograniczone doktryną czy barierami ortodoksji – mogłyby naświetlić problematykę patrystyczną z innej niż teologiczna perspektywy i tym samym stanowić ważny głos w interpretacji myśli Ojców. W obrębie filozofii i historii filozofii możliwa jest dyskusja nad początkami

¹ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2002.

² Np. *Vox Patrum*, Lublin 1981.

³ www.jezuici.pl/~rzarzecz, www.cyf-kr.edu.pl/~zpietra, www.wtl.archidiecezja.katowice.pl/myszorw2.htm, www.wsd.archidiecezja.lodz.pl/patrbibl.html.

chrześcijaństwa bez nadrzędnego głosu Magisterium. Niestety, w kontekście polskiego dorobku filozoficznego dyskusja ta istnieje, o ile w ogóle, w formie szczątkowej⁴. Nieliczne monografie J. Zielińskiego⁵, M. Manikowskiego⁶, R. Leszczyńskiego⁷, R. Nakoniecznego⁸, W. Szczerby⁹, sporadyczne przekłady zagranicznej literatury przedmiotu, np. *Wczesne chrześcijaństwo a grecka paideia*¹⁰ W. Jaegera, *Mysł wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna* H. Chadwicka¹¹, *Platonizm w chrześcijaństwie* W. Beierwaltesa¹², czy publikowane z rzadka artykuły nie są w stanie zmienić tego stanu rzeczy.

Brak szerszej dyskusji nad myślą wczesnochrześcijańską z perspektywy historii filozofii jest zastanawiający. Wszak to tutaj, w myśli Ojców Kościoła, odnaleźć można pierwsze próby racjonalnego wytłumaczenia wiary chrześcijan¹³. To tutaj filozofia chrześcijańska, rozumiana przede wszystkim jako racjonalne i systematyczne wyjaśnienie wierzeń chrześcijan opartych na *credo*, przy użyciu analogicznej metodologii jak w przypadku typowych systemów filozoficznych¹⁴, stawia swoje pierwsze kroki. Przy tym Ojcowie, konstruując swoje systemy myślowe w sytuacji, gdy ortodoksja kościelna istnieje co najmniej w formie załączkowej¹⁵, w dużej mierze korzystają z wielowiekowego

⁴ Wyrazem tego może być ostatni zjazd filozoficzny, na którym myśli wczesnochrześcijańskiej zostały poświęcone 3 referaty (2004, Szczecin, VII Polski Zjazd Filozoficzny).

⁵ J. Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000.

⁶ M. Manikowski, *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle tradycji*, Wrocław 2002; tenże, *Pierwsza zasada. Świat stworzony i drogi poznania*, Kraków 2006.

⁷ R. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Semper 2003.

⁸ R. Nakonieczny, *O antropologii Dydyma Aleksandryjskiego (In Genesin)*, Katowice 2005.

⁹ W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001.

¹⁰ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.

¹¹ H. Chadwick, *Mysł wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000.

¹² W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003.

¹³ Por. np. traktat Orygenesza *O zasadach*, tłum. H. Pietras, Kraków 1997 (dalej: *O zasadach*).

¹⁴ Znacząca w tym kontekście jest teza J. Bocheńskiego, że *credo* w chrześcijańskim systemie myślowym pełni analogiczną funkcję do aksjomatu w klasycznym systemie filozoficznym. Jest ono apriorycznym, niepodważalnym założeniem, które stanowi fundament systemu konstruowanego w sposób identyczny, tzn. przy użyciu tej samej metodologii i tych samych zasad logiki, co system filozoficzny. Por. J. Bocheński, *Logika religii*, Warszawa 1990.

¹⁵ Pierwsze postanowienia soborowe mają miejsce dopiero w Nicei w 325 roku. Do czasu Chalcedonu (451) trudno mówić o jednoznacznych rozwiązaniach tak fundamentalnych doktryn jak kwestie chrystologiczne, nie wspominając o ostatecznym ustaleniu kształtu Nowego Testamentu czy innych treści doktrynalnych z zakresu pneumatologii, eklezjologii etc.

dorobku greckiej myśli filozoficznej¹⁶: jej aparatu kategoryjnego, dialektyki, narzędzi hermeneutycznych¹⁷. W ten sposób można zaryzykować tezę, stają się chrześcijańskimi spadkobiercami filozofii greckiej¹⁸. Z jej pomocą Klemens Aleksandryjski, Orygenes czy Grzegorz z Nyssy ujmują myśl chrześcijańską w syntetyczne ramy systemowe¹⁹. Ich hipotezy i teorie z kolei stają się kanwą konstrukcji myślowych późniejszych filozofów chrześcijańskich²⁰. Problem zła, zakres zbawienia, epistemologia (w tym sposób odczytania Pisma), kwestia transcendencji/immanencji Boga to tylko wybrane przykłady koncepcji, które na stałe wpiszą się w tradycję filozofii chrześcijańskiej aż do chwili obecnej. Namysł nad pierwszymi filozofami chrześcijańskimi wydaje się ze wszech miar uprawniony i potrzebny. Tym bardziej więc zastanawia, że w kontekście polskiej myśli filozoficznej odbywa się on w tak bardzo ograniczonym zakresie. Skutkiem tego stanu rzeczy jest wiele obszarów niezbadanych na mapie rodzimej myśli filozoficznej poświęconej początkom chrześcijaństwa. Pozostaje mieć nadzieję, że szerszą analizę tej problematyki przyniesie najbliższa przyszłość.

Jedną z kwestii filozofii wczesnochrześcijańskiej, zasługującą na większą uwagę, niż do tej pory jej poświęcono, jest *koncepcja wiecznego powrotu* – ἀποκατάστασις (*apokatastasis*). Koncepcja ta w filozofii greckiej oznacza, ogólnie rzecz ujmując, przywrócenie pierwotnego, idealnego stanu rzeczywistości w jej kosmicznej makroskali lub w odniesieniu do istot rozumnych²¹. *Apokatastaza* grecka opisuje ostateczny lub powtarzający się w nieskończonych cyklach historii powrót do sytuacji pierwotnej – idealnej, zniszczonej na skutek grzechu w mitycznej interpretacji rzeczywistości lub, przenosząc

¹⁶ Nawet Tertulian, choć z jednej strony pyta, co mają wspólnego Ateny z Jerozolimą (*de Praescriptione Haereticorum* 7, *Apologia* 46), z drugiej korzysta z dorobku filozofii stoickiej, konstruując własną koncepcję duszy (*O duszy* 5, 2).

¹⁷ Np. alegoreza wczesnochrześcijańska. Por. J. Zieliński, *Alegoreza jako metoda filozoficzno-egzegetyczna w ujęciu Orygenesesa*, Acta Universitatis Wratislaviensis 1999 nr 36, s. 295-320.

¹⁸ Z tego m.in. względu, jak również w świetle metodologii przyjętej w niniejszej pracy, będę określał powyższych myślicieli mianem filozofów chrześcijańskich, zdając sobie sprawę, że równocześnie przysługuje im miano teologów, a ich myśl może być i *de facto* jest interpretowana również z perspektywy teologicznej.

¹⁹ Zakładam, że u podstaw *Kobierców* Klemensa kryje się określony system myślowy, którego traktat stanowi egzemplifikację. Przyjmuję traktat *O zasadach* Orygenesesa jako pierwszą *expressis verbis* próbę systematycznego ujęcia myśli chrześcijańskiej. W podobny sposób traktuję *Wielką Katechezę* Grzegorza z Nyssy.

²⁰ Np. koncepcje zła, uniwersalnego/ograniczonego zakresu zbawienia etc. Dobrym przykładem jest wielowiekowy wpływ Orygenesesa na myśl chrześcijańską, szczególnie jej nurt wschodni: Dydym Ślepy, Grzegorz Cudotwórca, Ojcowie Kapadocy etc.

²¹ Szersze omówienie problemu znajdzie się w dalszej części pracy. Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu...*, s. 17-26.

język mitu na język *logosu*, zmodyfikowanej zgodnie z arbitralnym prawem konieczności. W kontekście myśli chrześcijańskiej teoria *apokatastazy* przybiera kształt koncepcji uniwersalnego zakresu zbawienia, powrotu wszystkich stworzeń rozumnych do stanu sprzed upadku pierwszego człowieka. Za apostołem Pawłem Orygenes, pierwszy *expressis verbis* herold i obrońca tej koncepcji na gruncie chrześcijańskim, postuluje, że ostatecznie „Bóg będzie wszystkim we wszystkim”²², a „na imię Chrystusa zegniesz się wszelkie kolano na niebie i na ziemi, i pod ziemią, [...] i wszelki język wyzna, że Jezus Chrystus jest Panem, ku chwale Boga Ojca”²³. W filozofii Orygenesisa koncepcja *apokatastasis* zostaje po raz pierwszy *explicitie* wyartykułowana i włączona w systematyczne ujęcie myśli chrześcijańskiej jako zwieńczenie jej soteriologii i eschatologii²⁴.

Koncepcja ἀποκατάστασις oficjalnie została potępiona na II Soborze w Konstantynopolu w 553 r.²⁵ oraz na soborach następnym jako niezgodna

²² 1 Kor 15, 23-28. Por. *O zasadach* I, 6, 1-2.

²³ Flp 2, 10-11. *O zasadach* I, 6, 3 (odniesienie do Flp 2, 10-11): „Tymczasem jednak zarówno w tych światach widzialnych i przemijających, jak i w niewidzialnych i wiecznych wszystkie istoty są rozmieszczone wedle stanu, wartości, stopnia i godności zasług: dzieje się tak dlatego, że jedne z nich w pierwszych wiekach, inne w następnych, a niektóre nawet w czasach ostatecznych znosząc wielkie, ciężkie oraz długotrwałe i, że się tak wyrażę, przez wiele wieków trwające kary, są odnawiane za pomocą surowych karceń i przywracane do dawnego stanu najpierw przez anielską naukę, a potem przez potęgi wyższych stopni, a dźwigając się dzięki temu coraz wyżej docierają do tego, co niewidzialne i wieczne, oczywiście wypełniwszy uprzednio wszystkie obowiązki niebieskich mocy na określonym poziomie nauki. Stąd, jak mi się zdaje, sama logika wskazuje, że każda istota rozumna przechodząc z jednego stanu w inny może przez poszczególne stopnie dotrzeć do każdego stanu i odbyć tę samą drogą w odwrotnym kierunku, gdyż każdy, wedle swej wolnej woli doznaje powodzenia lub upadku, zależnie od motywów swego działania i własnych usiłowań”. Hieronim, *Przeciw Janowi Jerozolimskiemu* 19, 16, w: *O zasadach*, s. 113: „[...] demony [...] jeśli zaczną z wolna odzyskiwać rozsądek, odziewają się w ludzkie ciało, aby po dokonaniu aktu pokuty, po zmartwychwstaniu w tej samej kolejności, w jakiej weszły w ciało, mogły powrócić do bliskości z Bogiem wyzwolone także z ciał powietrznych i eterycznych, a wówczas wszelkie kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych zegniesz się przez Bogiem i Bóg będzie wszystkim we wszystkim”.

²⁴ Stoję na stanowisku, że koncepcja *apokatastazy* może być rozpatrywana zarówno z perspektywy teologicznej, jako aspekt objawienia zawarty lub niezawarty w Piśmie Świętym, jak również może być ujęta jako problem filozoficzny, którego korzenie sięgają filozofii greckiej i który za pomocą metodologii i kategorii systemowych filozofii greckiej został przeniesiony na grunt myśli chrześcijańskiej i na nim rozwinięty. Alegoryczna metoda interpretacji tekstu, której korzenie odnieść należy również do filozofii Hellady, pozwala odczytać koncepcję *apokatastazy* w Piśmie Świętym. Tę właśnie perspektywę przyjmuję w niniejszej monografii, zdając sobie sprawę, że nie jest to perspektywa jedyna.

²⁵ Por. *O zasadach* (dodatek), s. 393-396. Por. M. Starowieyski, *Czy Orygenes został potępiony?*, Col. Theol. 52 (1982), s. 181-183. Por. *Nicene and Post-Nicene Fathers, The Seven Councils*, red. P. Schaff, Massachusetts 1994 (dalej: NPNF), s. 297-321.

z nauczaniem Pisma i ortodoksyjną tradycją Kościoła: „1. Jeśli ktoś wyznaje mityczną preegzystencję dusz oraz łączącą się z nią potworną apokatastazę, niech będzie wyklęty. [...] 15. Jeśli ktoś twierdzi, że istnienie umysłów będzie takie samo jak poprzednio, gdy jeszcze nie spadły w dół, tak że początek będzie identyczny z końcem, a koniec będzie miarą początku, niech będzie wyklęty”²⁶.

Te i tym podobne stwierdzenia nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do stanowiska ortodoksji chrześcijańskiej. Mimo to *koncepcja wiecznego powrotu* nie przestała istnieć w teologicznej i filozoficznej refleksji chrześcijańskiej. W różnych formach, artykułowana jednoznacznie lub przez aluzje i pośrednie odniesienia, *apokatastaza* przetrwała w myśli teologów i myślicieli chrześcijańskich mimo anatem, jakie niejednokrotnie spadały na nią i jej wyrazicieli. Rozwijana w myśli Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesusa i jego uczniów, Grzegorza z Nyssy, Teodora z Mopsuestii i innych dotrwała do czasów współczesnych. Na gruncie protestanckim do koncepcji uniwersalnego zakresu zbawienia zbliżają się tacy myśliciele, jak P. Althaus, K. Barth czy E. Brunner. Spośród teologów i filozofów prawosławnych należy wymienić P. Evdokimova, S.N. Bułgakowa, N.A. Bierdiajewa oraz W. Łosskiego. Uniwersalizm soteriologiczny w myśli katolickiej postuluje m.in. H.U. von Balthasar²⁷. Na gruncie polskim znaczący głos w dyskusji o *apokatastazie* zabiera o. W. Hryniewicz, szkicując obraz miłosiernego Boga, który znajduje drogę do każdego zgubionego serca²⁸.

Trudno przecenić znaczenie *koncepcji wiecznego powrotu* w kontekście filozofii chrześcijańskiej²⁹. Teoria *apokatastazy* wywarła istotny wpływ na proces kształtowania się soteriologii i eschatologii chrześcijańskiej pierwszych wieków, szczególnie w rękach Ojców chrześcijańskiego Wschodu, którzy stosując alegoretyczną hermeneutykę, byli w stanie odczytać *apokatastazę* w księgach Starego i Nowego Testamentu³⁰. Z drugiej strony koncepcja *apokatastazy*, poprzez krytykę, jaka na nią spadła, m.in. na II Soborze Konstantynopolitańskim i soborach oraz synodach następnym, wpłynęła na ukształtowanie ortodoksyjnych przekonań wczesnego chrześcijaństwa co

²⁶ O *zasadach* (dodatek), s. 393-396. Por. także, Justynian, *List do Menasa*, s. 393-394.

²⁷ H.U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tłum. S. Budzik, Tarnów 1998.

²⁸ Zob. np. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989; tenże, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996, s. 84-125; tenże, *Nadzieja uczy inaczej*, Warszawa 2003.

²⁹ Wskazuje na to m.in. jej żywotność.

³⁰ Np. 1 Kor 15, 23-28.

do istoty i zakresu zbawienia. Paradoksalnie, *koncepcja wiecznego powrotu* pomogła doprecyzować oficjalne stanowisko Kościoła Powszechnego co do ostatecznego statusu ontycznego istot rozumnych. Jakkolwiek ortodoksyjna myśl chrześcijańska opowiedziała się za ograniczonym zakresem zbawienia oraz wiecznym potępieniem zgubionych dusz, to jednak *apokatastaza* okazała się znaczącym głosem w dyskusji i procesie dochodzenia do ostatecznych twierdzeń doktrynalnych³¹. Na tyle ważnym głosem, że nie zanikła pomimo odmiennego stanowiska ortodoksji kościelnej.

Koncepcja *apokatastasis* odegrała również istotną rolę, co jest szczególnie ważne w kontekście niniejszych rozważań, jako ogniwo łączące wczesną myśl chrześcijańską z filozofią grecką lub, w bardziej diachronicznym ujęciu, jako świadectwo wpływu starożytnej myśli Hellady na rodzący się światopogląd chrześcijański u zarania nowej ery. Wszak *apokatastaza* w swym kosmicznym lub osobowym/*psychicznym* wymiarze od wieków obecna była w filozofii Greków. Orfiko-pitagorejczycy, Empedokles, Heraklit, Platon i platonicy, stoicy to najbardziej oczywiste przykłady przedstawicieli filozofii greckiej artykułujących różne postaci *koncepcji wiecznego powrotu*. Ich teorie soteriologiczne, zarówno na poziomie leksykalnym, jak i koncepcyjnym, niejednokrotnie niezwykle bliskie były wizjom zbawienia, tak jak ujęli je później *apokatastazyjni* myśliciele wczesnego chrześcijaństwa³².

Rodząca się filozofia chrześcijańska, dążąc do racjonalnego i systematycznego wy tłumaczenia wierzeń chrześcijan opartych na księgach Pisma i tradycji Ojców, niejako z konieczności musiała sięgnąć po filozofię Greków. Nie posiadała jednak własnego aparatu kategorialnego, który mógłby pomóc w usystematyzowaniu przekonań, ani własnych metod badawczych, pomocnych w wyciąganiu ponadczasowych prawd ze słów Pisma czy przekładaniu twierdzeń zawartych w świętych księgach na język doktryn filozoficznych. Przekaz Nowego Testamentu dostosowany był w dużej mierze do potrzeb pierwotnych słuchaczy, nie pretendując do rangi systematycznego wykładu prawd wiary, co najwyżej wyjaśniał – przy użyciu hebrajskich narzędzi hermeneutycznych *peszer*, *midrasz*³³ – dzieło Chrystusa w odniesieniu z jednej strony

³¹ Wydaje się, że większość ustaleń wczesnego Kościoła odbywało się w toku kontrowersji, debat czy rozłamów. Pierwszy sobór apostołski, opisany w Dz 15, 1-35, stanowił swego rodzaju reakcję na legalistyczne reakcje judeochrześcijan. Listy Jana wydają się dyskusją z wczesną postacią gnozy.

³² Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu...*, s. 241-247.

³³ Por. R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids, Michigan 1975.

do Starego Testamentu jako podstawy doktrynalnej pierwszych chrześcijan³⁴, z drugiej zaś do ich praktyki życia. Nowotestamentowi autorzy w swoich pismach wielokrotnie odpowiadali na bardzo praktyczne pytania rodzących się gmin chrześcijańskich, które można sprowadzić do nadrzędnego problemu, jak żyć zgodnie z *pierwotnym kerygmatem* w określonych sytuacjach życiowych³⁵. Odpowiedzi te były kierowane nie tylko do elit intelektualnych, ale również, albo przede wszystkim, do prostych wiernych żydowskiego i pogańskiego pochodzenia, z których w olbrzymiej większości składał się pierwotny Kościół³⁶. Sami autorzy, jeśli wierzyć tradycji, zasadniczo rekrutowali się z niższych warstw społecznych i nie posiadali gruntownego wykształcenia filozoficznego³⁷. Nie dziwi zatem fakt, że rodząca się w II i III wieku filozoficzna myśl chrześcijańska w naturalny sposób skorzystała z wypracowanych wieki wcześniej wzorców filozoficznych. W ciągu stu i więcej lat od śmierci Chrystusa znacząco zmieniły się problemy, z którymi zmagał się Kościół, oraz pytania, na które próbował znaleźć odpowiedzi. Coraz częściej miały one filozoficzny charakter, dotykając istoty bytu, przeznaczenia świata czy ponadczasowych wartości. Znaczącej przemianie uległa również struktura społeczności chrześcijańskiej. Znakomita większość wiernych rekrutowała się teraz ze świata hellenistycznego. Wielu posiadało pewne przygotowanie filozoficzne lub przynajmniej wykazywało dobrą znajomość kultury greckiej, własnej kultury. Z tego kręgu kulturowego pochodziła też większość animatorów myśli chrześcijańskiej II i III wieku, niejednokrotnie wychowanych na pismach Homera i Hezjoda, doceniających osiągnięcia filozofów greckich. Tak było m.in. w przypadku Justyna Męczennika i Klemensa Aleksandryjskiego, którzy swoimi koncepcjami położyli podwaliny filozoficznej myśli chrześcijańskiej³⁸. Tak było również w przypadku Orygenesza, który dokonał pierwszej próby racjonalnego i systematycznego wytłumaczenia przekonań

³⁴ Por. np. pierwsze trzy rozdziały Ewangelii Mateusza, gdzie każdy wątek rozpoczyna się lub kończy odniesieniem do ST: Mt 1, 22; 2, 5.15.17.23; 3, 3; 4, 14 etc.

³⁵ Por. Rz12-15.

³⁶ Por. np. E. Trocmé, *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, tłum. J. Gorecka-Kalita, Kraków 2004, s. 27nn., P. Barnett, *Jesus and the Rise of Early Christianity*, Illinois 1999, s. 357-415.

³⁷ Pewnym wyjątkiem może być apostoł Paweł, wywodzący się z Tarsu i wykształcony w rabinicznej szkole Gamaliela, który, jak podają Dzieje Apostolskie (Dz 17, 16nn.), dyskutował ze stoikami i cynikami na ateńskim Areopagu, odwołując się prawdopodobnie do *Hymnu do Zeusa* Kleantesa. Podobnie ewangelista Łukasz zdradza swoim wyrobieniem literackim dość dobre wykształcenie. Por. *Dictionary of Jesus and the Gospels*, red. J. Greek, S. McKnight, I.H. Marshall, Downers Grove, Illinois 1992, s. 495-512.

³⁸ Np. problem logosu i boskiej pedagogii.

chrześcijan przy użyciu pojęć, kategorii i ogólnie pojętej metodologii filozofii greckiej³⁹.

Razem z kategoriami i metodologią filozofii greckiej do myśli chrześcijańskiej zaadaptowane zostały określone pojęcia i koncepcje filozoficzne, które w przekonaniu myślicieli wczesnego chrześcijaństwa właściwie rozwijały załączki doktryn i adekwatnie wyrażały ponadczasowe treści ukryte w przekazie Starego i Nowego Testamentu. W ten sposób na kartach Biblii odczytana została m.in. doktryna boskiego *Logosu*, koncepcja preegzystencji i nieśmiertelności duszy czy teoria zła jako nieobecności dobra. Tutaj również odnaleziono koncepcję uniwersalnego zakresu zbawienia – *apokatastasis*⁴⁰, jako ostatecznego spełnienia niewyczerpanej miłości Boga i kosmicznego prawa konieczności. Wraz z teoriami pokrewnymi *apokatastaza* znalazła swoje miejsce *implicite* w myśli Klemensa Aleksandryjskiego, zaś *explicite* w filozofii Orygenesusa z Aleksandrii. W ten sposób koncepcja *wiecznego powrotu* stała się jednym z ważnych ogniw łączących myśl chrześcijańską z filozofią grecką, a jednocześnie wyrazem wpływu myśli Hellady na przekonania naśladowców Chrystusa w pierwszych wiekach naszej ery.

³⁹ Por. W. Szczerba, *Z Jerozolimy do Aten, hellenizacja myśli wczesnochrześcijańskiej*, Bapty-styczny Przegląd Teologiczny, Warszawa 2004, s. 77-90.

⁴⁰ Np. *O zasadach* III, 6, 3.

KONCEPCJA APOKATASTAZY DO CZASÓW ORYGENESA

1. DEFINICJA KONCEPCJI

Filozoficzna koncepcja *apokatastasis*¹ oznacza powrót do początku, przywrócenie pierwotnego porządku rzeczy, który na skutek prawa konieczności lub – w terminologii religijnej – grzechu pierworodnego został zaprzeczony. Na gruncie myśli greckiej można wyróżnić dwie podstawowe postaci koncepcji *apokatastazy* albo dwa porządki, w których dokonuje się powrót. Pierwszy z nich to *apokatastaza kosmiczna*, zgodnie z którą powrót dotyczy makroskali świata, kosmosu. Do takiej formy koncepcji *wiecznego powrotu* nawiązuje m.in. Heraklit z Efezu ze swoją koncepcją zognienia świata czy Empedokles z Akragantu wskazujący na nieskończone zmagania kosmicznych mocy, Miłości i Nienawiści, determinujących cykliczną postać kosmologii. Dojrzałą postać koncepcji rozwijają jako pierwsi filozofowie stoicy, wskazując, że historia ma charakter cykliczny. W nieskończonych obrotach koła czasu kosmos odradza się w identyczny, co do najmniejszych szczegółów, sposób, a po dopełnieniu swego przeznaczenia powraca do ognistej pramacierzy. „Ze wspólnego praźródła wyłoni się taki sam świat, jak ten, który uległ «zognieniu»”, wskazują filozofowie Stoi, „powtórzą się bitwy pod Maratonem i Cheroneą, powtórzą się dni chwały i klęski, powtórzą się wszystkie bohaterstwa i wszystkie zbrodnie ludzkie w najdrobniejszych szczegółach, tak jak się już powtarzały nieskończenie wiele razy dawniej i jak nieskończenie wiele razy będą się jeszcze później powtarzać”².

¹ Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu...*, s. 17-25. Por. A. Oepke, *Apocatastasis*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Michigan 1969, t. 1, s. 386-392; C. Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Grand Rapids, Michigan 1986, t. 3, s. 146-148; H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, s. 201; *A Patristic Greek Lexicon*, red. G.W.H. Lampe, Oxford 1995, s. 195.

² Por. Nemejusz z Emezy, *De natura hominis* 38, 55, w: J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Lipsk 1903-1924, II, 625 (dalej: Arnim), tłum. A. Kempfi.

Drugi porządek konstituuje *apokatastaza osobowa-psychiczna*. Tam gdzie antropologia zajmuje miejsce nadrzędne, do rangi fundamentalnej urasta pytanie o los człowieka. Kosmos staje się sceną, na której rozgrywa się dramat stworzenia rozumnego, w szczególności zaś dramat człowieka. Taką formę *apokatastazy* kreślą np. orfiko-pitagorejczycy, którzy postrzegają człowieka jako odprysk boskiej *psyche* zamkniętej w ciele. Jak długo dusza jest związana z materialną powłoką, tak długo jest wpleciona w kołowrót wcieleń. Po dokonaniu oczyszczenia może powrócić do swego pierwotnego stanu³.

Apokatastaza kosmiczna i *apokatastaza osobowa* zazwyczaj idą ze sobą w parze. Przy *apokatastazie kosmicznej* odnowienie dotyczy, niejako z konieczności, również stworzenia, integralnej części kosmosu. *Apokatastaza osobowa* niejednokrotnie determinuje *restitutio* świata na zasadzie dostosowania kosmicznej sceny do odnowionego stanu stworzenia. Niekiedy jednak, przy odpowiednich założeniach, np. linearnej koncepcji czasu, występuje tylko jeden model *koncepcji wiecznego powrotu*⁴. Taką postacią *apokatastazy* rozwijają m.in. myśliciele chrześcijańscy, łącząc semickie wątki biblijne z filozoficznymi koncepcjami Hellady. W tym ujęciu *apokatastaza* przybiera postać teorii uniwersalnego zakresu zbawienia, w którym ostatecznie „Bóg będzie wszystkim we wszystkim”, a wszelkie zło zostanie unicestwione przez nawrócenie stworzeń rozumnych i przywrócenie ich do stanu pierwotnego⁵.

2. APOKATASTAZA W FILOZOFII GRECKIEJ

2.1. Apokatastaza kosmiczna

2.1.1. Jońscy filozofowie przyrody⁶

Aspekt kosmiczny greckiej koncepcji *wiecznego powrotu* dominuje przede wszystkim w *systemach* hylozoistycznych, w których główny układ odnie-

³ W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1986, t. 1, s. 202n.

⁴ Np. wieczność świata fizycznego u Platona w jakimś sensie odsuwa kosmiczny aspekt *apokatastazy* na plan dalszy, o ile w ogóle go nie eliminuje. Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu...*, s. 111-141.

⁵ Por. np. Orygenes, *O zasadach*, tłum. H. Pietras, Kraków 1996, III, 6, 3 (dalej: *O zasadach*).

⁶ Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu...*, s. 26-37.

sienia stanowi makroskala świata⁷. W systemach tych stworzenia rozumne postrzegane są jako integralny element kosmosu i jako takie ulegają tym samym procesom co całość kształt rzeczywistości. Jeśli kosmos, determinowany działaniem boskich sił w nim zawartych, ulega cyklicznej pozodze, a następnie odrodzeniu w tej samej postaci, która przeminęła, to w sposób konieczny ten sam los dzieli stworzenie, wpisane w postać świata. Zniszczenie świata oznacza m.in. destrukcję istot żywych, odnowienie świata w tej samej formie oznacza m.in. odrodzenie tych samych stworzeń, które przeminęły.

Do tego modelu *apokatastazy* jako pierwsi zbliżają się jońscy filozofowie przyrody, twierdząc, że za różnorodnością świata fenomenalnego kryje się uporządkowana struktura (*kosmos*), która sprowadza się do jednego źródła, *arche*-zasady. Z niej powstało wszystko, co istnieje, do niej również wszystko powraca⁸. Milezyjczycy nie znają jeszcze rozróżnienia na materię i rzeczywistość niematerialną, podobnie nie uznają koncepcji transcendentnego wobec świata źródła istnienia. Stąd odnajdują immanentną naturze *arche*-zasadę: wodę, powietrze czy *apeiron*⁹. Wszystko, co istnieje, wywodzi się, w ich przekonaniu, z tej właśnie zasady, wszystko też do niej się sprowadza, a ona jest we wszystkim obecna. Konsekwencją przyjęcia wiecznej, boskiej¹⁰ *arche* jest m.in. konieczność założenia wieczności wszechświata w jego makroskali¹¹ – istnienie bez początku i bez końca choćby w formie pierwotnego substratu oraz konieczność założenia samowystarczalności świata – *arche*-zasada, immanentna światu, zawiera wszelkie moce potrzebne do ukształtowania kosmosu z pierwotnego substratu i podtrzymania jego istnienia¹². Przyjęcie *arche*-zasady prowadzi również Milezyjczyków, w szczególności Anaksymandra, do założenia istnienia wielości światów zarówno równoczesnych, jak i następujących po sobie. Nie ma bowiem żadnych obiektywnych podstaw do twierdzenia, że pierwotna *arche* determinuje istnienie tylko jednego świata. Jak stwierdza Symplicjusz, podsumowując założenia kosmologiczne filozofa z Miletu: „Z tych, którzy mówią, że pierwiastek jest jeden i ruchliwy i bezkresny, rzekł Anaksymander [...], że pryncypium oraz pierwiastkiem rzeczy

⁷ Np. Jońscy filozofowie przyrody: Tales, Anaksymander, Anaksymenes. Również Heraklit z Efezu, Empedokles, atomiści, stoicy.

⁸ W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 29.

⁹ Por. Aetius, 17, 13, DK 12 A 8.

¹⁰ Por. R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1974, s. 43-51; W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. 1, Warszawa 1962, s. 177.

¹¹ Arystoteles, *Fizyka* III, 4, 293b.

¹² Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1988, I, 1, 24 (dalej: Diogenes Laertios).

istniejących jest bezkresne [*apeiron*] [...]. Powiada dalej, że nie jest to ani woda, ani żaden inny z tzw. pierwiastków, tylko jakaś różna od nich natura bezkresna, z której powstają wszystkie nieba i wewnątrz nich światy, a – «z jakich rzeczy powstają rzeczy istniejące, na te także muszą zginąć, albowiem wywzajemniają się sobie kolejno karą i pomstą za niesprawiedliwość zgodnie z zarządzeniem czasu»¹³. Zakładając, że powyższa wypowiedź właściwie ujmuje myśl Anaksymandra, można wyciągnąć wniosek, że całokształtu rzeczywistości nie należy ograniczać wyłącznie do doczesnego świata. Zarówno przed nim, jak i po nim oraz najprawdopodobniej równocześnie z nim¹⁴ istniały, istnieją i istnieć będą inne światy.

Świat (lub światy) w koncepcjach jońskich filozofów przyrody w cyklicznych przemianach *wynurza się z apeironu*, wody lub powietrza, po czym powraca do pierwotnej postaci *arche*-zasady, by znów się z niej odrodzić. Jedność *arche* przeplata się ze zróżnicowaną formą fenomenalnego świata w nieskończonej cykliczności nadrzędnego prawa. W ten sposób sprawiedliwości kosmicznej staje się zadość. Z czego świat powstaje, do tego też powraca. Jońscy filozofowie przyrody, w szczególności zaś Anaksymander, zbliżają się lub *implicite* zakładają *koncepcję wiecznego powrotu*¹⁵.

2.1.2. Heraklit z Efezu¹⁶

Cykliczność świata zakłada również Heraklit z Efezu, pierwszy filozof grecki, który upatruje źródło owej kosmicznej regularności nie w materialnej *sensu stricto arche*-zasadzie, ale w boskim, rozumnym prawie¹⁷. Niezmienny *logos* zdaniem Heraklita kryje się u podstaw wszelkiej zmienności obserwowalnego świata, jakkolwiek chaotyczna i nieprzewidywalna może się ona jawić na poziomie postrzeżeń zmysłowych. *Logos*, którego materialną egzemplifikacją jest ogień, podtrzymuje istnienie całokształtu rzeczywistości, podobnie jak *arche*-zasada w filozofii Milezyjczyków, poprzez cykliczną pozołę i odrodzenie kosmosu. „Wszystko wymienia się na ogień”, mówi filozof, „a ogień wymienia się na wszystko”¹⁸. Świat jest w gruncie rzeczy miejscem

¹³ Symplicjusz, *Fizyka* 24, 13n., tłum. A. Krokiewicz.

¹⁴ Np. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1930; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 1994, s. 86-88.

¹⁵ Por. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 21n.

¹⁶ Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu...*, s. 37-51.

¹⁷ Por. Ch.F. Kessidi, *K' problemie socialno-politiczeskich wzgl'adow Gieraklita Efieskiego*, Woprosy Filozofii, 1980, s. 205.

¹⁸ Por. DK 22 B 90. Tłumaczenia tekstów Heraklita podają zasadniczo za R. Zaborowskim. Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, red. R. Zaborowski, Warszawa 1996.

ciągłej wymiany, zastępowania tego, co umiera, tym, co się rodzi¹⁹. Tylko w ten sposób może być podtrzymane istnienie świata i zachowanie go od całkowitego unicestwienia. Dlatego ogień cyklicznie rozplamienia się i gasnie, dlatego cyklicznie powtarzają się po sobie poszczególne stany bytowania, dlatego śmierć zastępuje życie, a życie śmierć: „Śmiertelni nieśmiertelni, nieśmiertelni śmiertelni, żyjący tamtych śmiercią, zaś tamtych życiem umarli”²⁰. Rzeczywistość jest jak koło, wskazuje Heraklit, na obwodzie którego każdy punkt jest równocześnie początkiem i końcem²¹. Dlatego droga w dół od lekkiego ognia, przez powietrze, wodę, do ciężkiej ziemi i droga w górę od ziemi, przez wodę, powietrze, do ognia, w gruncie rzeczy pokrywają się²². Kosmos jako całość łączy w sobie wszelkie przeciwieństwa, dzięki napięciu między nimi *de facto* istnieje, tak jak napięta cięciwa podtrzymuje istnienie łuku²³. „Był zawsze, jest i będzie ogniem wiecznie żywym, na swą miarę, rozpalającym się i gasnącym”²⁴. Istnienie świata i jego rozwój opiera się na walce przeciwieństw i sukcesywnej dominacji każdego z nich, harmonia zaś jest jedynie chwilowym stanem równowagi w ich nieustannej rywalizacji.

Wieczność kosmosu w myśli Heraklita realizuje się poprzez jego nieskończone, powtarzające się cykle²⁵. Kosmos „był zawsze, jest i będzie [...]” (B 30), choć forma jego istnienia ulega regularnej zmianie, tak jak następujące po sobie pory roku. Zgodnie z fragmentem B 90 Heraklit wyróżnia dwie główne postaci egzystencji kosmosu: zróżnicowany świat i homogeniczny ogień, występujące po sobie w nieskończonej, kosmicznej regularności. Tym samym filozof przenosi na całokształt rzeczywistości przemiany, jakie

¹⁹ J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986, s. 128.

²⁰ DK 22 B 62.

²¹ Tamże 22 B 103: „Współistnieje początek i koniec na obwodzie koła”.

²² Tamże 22 B 60: „Droga w górę czy w dół, jedna i ta sama”.

²³ Tamże 22 B 51: „Przeciwności odpowiadają sobie, jak przeciwstawne sobie człony łuku lub liry”.

²⁴ Tamże, 22 B 30.

²⁵ Takie stanowisko prezentuje Arystoteles, Teofrast, Plutarch oraz inni starożytni filozofowie i doksografowie (por. Arystoteles, *O niebie*, 28a 11, Plutarch, *De Defectu Oraculorum* 415f, Diogenes Laertios IX, 8). Współcześni krytycy koncepcji to m.in. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy...*, s. 456-459; G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa 1999, s. 202-204. Współcześni obrońcy koncepcji to m.in. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej od Talesa do Platona*, Warszawa 2000, s. 143, O. Kahn, *The Art and thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, s. 134n. Por. Principia, t. XXI-XXII, Kraków 1986: G.S. Kirk, *Ekpyrosis u Heraklita: kilka uwag*; H. Jones H, *Heraklit – fragment 31* (tłum. J. Jarzębiak); C.D.C. Reeve, *Ekpyrosis i nadrzędność ognia u Heraklita*; R. Mondolfo, *Świadectwo Platona i Arystotelesa odnoszące się do Ekpyrosis u Heraklita*.

upřednio przypisał bytom, stanom i przeciwięństwom²⁶. Ogień nie tylko zmienia swoją postać w wodę i ziemię, ale w makroskali kosmosu pochłania świat i daje mu początek. „Ogień przyszedłszy rozdzieli i pochłonie wszystko” mówi Heraklit w fragmencie B 66, a w B 10 dodaje: „[...] ze wszystkich rzeczy jedna, a z jednej wszystko”. Metafora koła²⁷, na obwodzie którego każdy punkt można przyjąć jako wyjściowy oraz końcowy, sugeruje zamknięty ciąg przemian następujących po sobie w nieskończonych *obrotach* w makroskali całokształtu rzeczywistości²⁸. Kosmos nie ma początku, nie ma końca, jest wiecznie realizującym się „teraz”. Trwa nieprzerwanie w cyklicznych przemianach, tak jak następujące po sobie w nieskończoność dzień i noc. W ten sposób Heraklit konstruuje pierwszy model *apokatastazy kosmicznej* na gruncie filozofii greckiej.

2.1.3. Empedokles z Akragantu²⁹

Podobna cykliczność świata leży u podstaw kosmologii Empedoklesa. Według filozofa z Akragantu losami świata, zbudowanego z czterech biernych elementów (*stoicheia*): wody, ognia, ziemi i powietrza, władają dwa aktywne elementy. Miłość (*Philia*) i Nienawiść (*Neikos*) – w poetyckiej metaforze filozofa – to dwie odwieczne kosmiczne moce³⁰, równe sobie co do mocy, o przeciwnym zwrocie. Poprzez napięcie między sobą wprawiają w ruch elementy bierne, determinując ich integrację oraz podział. Jak miłość w relacjach międzyludzkich łączy odmienne płci, tak kosmiczna *Philia* jednoczy różne elementy: wodę, ziemię, ogień, powietrze³¹. Tak jak nienawiść antagonizuje ludzi, *Neikos* dezintegruje połączone kosmiczną Miłością różne elementy i grupuje je zgodnie z ich rodzajami, tworząc obszar ziemi, wody, powietrza i ognia. Przy tym *Philia* i *Neikos* działają nie tylko na płaszczyźnie cząstek elementarnych, sprawiając, że te „kochają się” lub „nienawidzą”³², ale również determinują całokształt rzeczywistości, warunkując formę istnienia

²⁶ Por. DK 22 B 31, B 6, B 76, B 91, B 62.

²⁷ Tamże 22 B 103

²⁸ Por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 52.

²⁹ Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu...*, s. 51-67.

³⁰ Por. DK 31 B 17, 21, 27. Siły te są pojmowane substancjalnie, choć „nie zajmują one miejsca”. Por. E. Zeller, *Pre-Socratic Philosophy*, vol. II, London 1881, s. 138.

³¹ Por. B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, tłum. Z. Glinka, Warszawa 1966, t. 1, s. 79.

³² Por. DK 31 B 21, A. Krokiewicz, *Historia filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971, s. 185.

całego świata, kosmicznego pola ich rywalizacji³³. Natura Miłości i Nienawiści sprawia, że ruch wszechrzeczywistości odbywa się w dwóch kierunkach: od hegemonii Miłości do hegemonii Nienawiści. Miłość integruje heteronomiczne elementy w taki sposób, że łącząc się ze sobą nawzajem, tworzą doskonały, kulisty *Sphairos*³⁴. Nienawiść rozdziela *Sphairos* i łączy podstawowe elementy zgodnie z ich rodzajami. W ten sposób cztery elementy tworzą cztery homogeniczne stany skupienia wody, ziemi, ognia i powietrza³⁵. Miłość i Nienawiść nie zmieniają natury cząstek elementarnych, ale determinują rodzaj relacji między nimi. „Poza nimi [elementami] nic innego nie powstaje ani się nie kończy; gdyby bowiem ciągle ginęły, już by ich wcale nie było. Cóż by mogło powiększyć tę całość i skąd by mogła przyjść? A jak by mogły zginąć, skoro pełno ich w każdym miejscu? Tylko one same istnieją, ale przenikając się nawzajem stają się raz tym, to znowu czymś innym, pozostają wiecznie i wciąż takie same”³⁶.

Miłość i Nienawiść w nieskończonych, kosmicznych cyklach wymieniają się w swoim panowaniu. Raz triumfuje jedna, raz druga, po zwycięstwie *Neikos* następuje hegemonia *Philia*, po czym Miłość zostaje zastąpiona przez Nienawiść, a Nienawiść przez Miłość... i tak bez końca. „Przeważają one kolejno w obrocie koła, giną jedne w drugich i wzrastają według kolejności wyznaczonej losem. [...] raz zjednoczone miłością w jeden ład [*Sphairos*], to znowu z powrotem każdy z nich jest unoszony oddzielnie [czwórwiłość] wrogą siłą nienawiści aż do tego momentu, gdy połączone w jedną wszechcałość [*Sphairos*], na nowo ulegają. [...] o ile jednak ich wieczna zmiana nigdy się nie kończy, o tyle zawsze są niezienne w kręgu przemian”³⁷. W owej nieskończonej, kosmicznej cykliczności powtarza się w nieskończoność również zróżnicowany świat człowieka powstający w krótkich chwilach równowagi między hegemonią Miłości i Nienawiści. Losy stworzenia w konieczny spo-

³³ Symplicjusz *Fizyka* 25, 21; DK 31 A 28.

³⁴ Por. tamże 28 B 8, w. 42-44: „Ponadto jeśli granicę końcową posiada, to jest to wykończony wszędzie, do kuli pięknie zaokrąglonej w swej masie podobny, od środka zewsząd równo odległy” (tłum. M. Wesoły).

³⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, opr. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, 985a 24: „W każdym bądź razie w myśl jego poglądu miłość często rozdziela, a nienawiść łączy. Gdy bowiem pod wpływem nienawiści Wszechświat rozpada się na elementy, wówczas ogień i każdy inny element zbiera się w jedno. A kiedy znowu pod działaniem miłości elementy łączą się, wtedy z konieczności rozdziela się części każdego z nich”.

³⁶ DK 31 B 17, tłum. K. Leśniak; por. B 21: „Sobą i tylko sobą są one, przebiegając zaś wskroś siebie wzajemnie stają się coraz to innymi rzeczami i za każdym razem są zawsze takie same” (tłum. K. Leśniak).

³⁷ DK 31 B 26; por. również B 17, 27-31, 35, 37n., A 28n., 34n., 38, 42n.

sób wpisane są w cykliczne przemiany świata. Jakże by mogło być inaczej? Panowanie Miłości, zróżnicowany świat, panowanie Nienawiści, zróżnicowany świat... i tak bez końca, jak na obwodzie koła, powtarzają się losy kosmosu, a razem z nimi losy stworzenia. Ta wieczna, bez początku i końca, cykliczność jest jednym z najbardziej charakterystycznych elementów kosmologii Empedoklesa oraz modelem *apokatastazy kosmicznej* dla późniejszej myśli greckiej.

2.1.4. Filozofowie starej Stoi³⁸

Klasyką postaci *apokatastazy kosmicznej* w starożytnej myśli greckiej kreśli filozofia starej Stoi, która rozbudowuje kosmologiczne modele wcześniejszych filozofów, w szczególności zaś kosmologię Heraklita. Filozofowie Stoi przyjęli, że u podstaw całości kształtu rzeczywistości istnieją dwie fundamentalne zasady, zasada czynna (τὸ ποιοῦν) i zasada bierna (τὸ πασχόν)³⁹, obydwie materialne w swoim charakterze. Zasada bierna to podlegające kształtowaniu, bezjakościowe tworzywo (ἄπειρον οὐσία), zbudowane z elementów podstawowych: wody, ognia, ziemi i powietrza. Τὸ ποιοῦν to substancja subtelniejsza niż zasada bierna, to boski czynnik twórczy w całości kształcie rzeczywistości⁴⁰. Jako rozumna siła zasada czynna ujawnia się w kreatywnym ogniu (πῦρ τεχνικόν), który kształtuje wszystko z biernego tworzywa i wszystko redukuje do elementarnej postaci ognia. Jako *pneuma* jest immanentną światu i wszelkim postaciom bytu mocą, utrzymującą je w stałym napięciu (τόνος)⁴¹. W swoim wywodzie stoicy rozróżniają zasadę bierną i czynną, faktycznie jednak ujmują je jako integralną całość. W tym sensie są one obecne w każdej postaci bytu, począwszy od najprostszych do najbardziej wysublimowanych form istnienia, nadając kosmosowi jako całości atrybut rozumności i boskości⁴². Skoro bóg-*logos*, immanentnie zawarty w materii, jest *ex definitione* doskonały, to świat, który stwarza, również musi być doskonały⁴³. Jest on boskim organizmem, który sam, bez ingerencji

³⁸ Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu...*, s. 67-88.

³⁹ Por. Diogenes Laertios VII, 150.

⁴⁰ Por. tamże VII, 134, tłum. K. Leśniak: „Zasada bierna to substancja bezjakościowa – materia, zasada czynna, to tkwiący w niej rozum (λόγος) – bóg. On bowiem, będąc wiecznym, z całego zasobu materii tworzy wszystkie rzeczy.

⁴¹ Por. tamże VII, 147, 156.

⁴² „Substancją Boga jest – według Zenona – cały świat i niebo” (Diogenes Laertios VII, 158 (Arnim I, 163), tłum. K. Leśniak). Por. Diogenes Laertios VII, 137.

⁴³ Arnim II, 1046: „Stoicy przyjmują, iż bóg jest ciałem, wszędzie obecnym w sposób cielesny,

z zewnątrz, kształtuje się w doskonały sposób⁴⁴. „Świat stoicy [...] nazywają samym bogiem, nosicielem jednorodnej jakości wszelkiej substancji (οὐσίᾱ); jest on niezniszczalny i niestworzony, i jest twórcą ładu we wszechświecie; to on po upływie czasów wchłonie w siebie całą substancję i znowu ją z siebie zrodzi”⁴⁵.

W jaki sposób ów doskonały kosmos zostaje powołany do istnienia i w jaki sposób stoicy ujmują jego sposób bytowania? Świat i wszystko, co w świecie, powstaje, w ich przekonaniu, z jedyne go istniejącego tworzywa – materii, bez udziału jakiegokolwiek transcendentnej wobec niej mocy. Część *materia prima* gęstnieje i zostaje uformowana przez immanentny jej *logos* – zasadę czynną, zgodnie z zawartymi w niej logosami nasiennymi (*logoi spermatikoi*). Owo wyłonienie się kosmosu jest jedynie początkiem względnym. Stoicy, przyjmując wieczność substratu, poza którym nie istnieje żaden transcendentny bóg, nie dopuszczają możliwości zaistnienia *creatio* nawet na wzór twórczego aktu Demiurga z Platónskiego *Timajosa*. Czerpiąc z filozofii Heraklita, przyjmują wieczny, cykliczny charakter rzeczywistości. Narodziny świata i jego zagłada powtarzają się w niej nieskończoną ilość razy, bez ostatecznego początku i końca.

Przyjmując, że świat powstaje w czasie, filozofowie Stoi konsekwentnie twierdzą, że jest on zniszczalny, zgodnie z zasadą, że to, co ma początek, ma również koniec. Indukcyjne wnioskowanie prowadzi ich do przekonania, że skoro pojedyncze rzeczy ulegają destrukcji, kosmos jako całość jest również tworem zniszczalnym. „Świat jest zniszczalny, bo powstał tak, jak powstają rzeczy poznawane w doświadczeniu zmysłowym, jako coś, czego części są tak samo zniszczalne, jak i całość, a części świata są zniszczalne, przechodzą bowiem jedne w drugie; a więc świat jest zniszczalny”⁴⁶. A jednak kosmos nie ulega całkowitemu unicestwieniu, co najwyżej powraca do stanu, w którym znajdował się przed ukształtowaniem – διακόσμησις. Początek świata ma charakter umowy i podobnie rzecz się ma z jego końcem. Po upływie Wielkiego Roku⁴⁷ świat ulega *zognieniu* (ἐκπύρωσις), zanika wszelki podział w obrębie materii, następuje powrót do pierwotnej postaci ognia zawierającej zarodki wszechrzeczy.

nie tylko w postaci energii” ; tamże II, 605: „Substancją boga jest – według Zenona – cały świat i niebo; to samo mówi Chryzyp w pierwszej księdze traktatu *O bogach*”.

⁴⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. III, s. 372.

⁴⁵ Diogenes Laertios VII, 137. Por. Aeios Didymos, w: *Praep. evang.* Euzebiusza, XV, 15 (Arnim II, 528): „Bogiem nazywają cały kosmos i wszystkie jego części”.

⁴⁶ Por. Diogenes Laertios VII, 141-142.

⁴⁷ Por. Arnim II, 596nn.