

WOJCIECH SZCZERBA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

## APOKATASTAZA A TEOLOGIA. TEOLOGICZNY WYMIAR KONCEPCJI WIECZNEGO POWROTU W GRECKIEJ TRADYCJI FILOZOFICZNEJ

### 1. Filozoficzna koncepcja wiecznego powrotu — *apokatastasis*<sup>1</sup>

Filozoficzna koncepcja *apokatastasis*<sup>2</sup> oznacza przywrócenie pierwotnego porządku rzeczy, powrót do stanu określanego mianem początku, który na zasadzie konieczności kosmicznej lub — w metaforyce religijnej — na skutek upadku stworzeń rozumnych został zaprzepaszczoney. Dominujące metafory koncepcji apokatastazy to m.in. powrót do utraconego raju, powrót duszy na własną gwiazdę, odrodzenie Dionizosa Zagreusa, sprowadzenie całokształtu rzeczywistości do pierwotnej *archē*-zasady.

Na gruncie myśli greckiej można wyróżnić dwa umowne porządki podstawowe, w których dokonuje się powrót i które determinują odpowiednie koncepcje apokatastazy. Pierwszy z nich to *apokatastaza kosmiczna*, zgodnie

---

<sup>1</sup> Problem rozwijam szerzej w cyklu moich publikacji poświęconych koncepcji wiecznego powrotu. W niniejszym artykule wykorzystuję niektóre z nich, np. *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*. Wrocław 2001; *Kosmiczna koncepcja wiecznego powrotu w filozofii starej Stoi*. W: *Problem czasu, znaki czasu*. „Theologica Wratislaviensia” 2007, t. 2; *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim...* Kraków 2008; *Filozoficzne założenia greckiej koncepcji apokatastasis*. „Theologica Wratislaviensia” 2009, t. 4; *Uniwersalny i wspólnotowy wymiar antropologii Grzegorza z Nyssy w ujęciu soteriologicznym*. Biblioteka Teologii Fundamentalnej. Poznań 2008.

<sup>2</sup> Por. W. Szczerba, *Koncepcja...*, s. 17–25.

z którą powrót dotyczy makroskali świata, kosmosu. Do takiej formy koncepcji w i e c z n e g o p o w r o t u nawiązują m.in. jońscy filozofowie natury, wskazując na fundamentalną, boską *archē*-zasadę (woda, *apeiron*, powietrze), z której wszystko powstaje i do której wszystko powraca<sup>3</sup>, Heraklit z Efezu ze swoją koncepcją regularnego „zognienia” świata<sup>4</sup> lub Empedokles z Akragantu, który podkreśla nieskończone zmagania kosmicznych mocy, Miłości i Nienawiści, determinujących cykliczne bytowanie kosmosu<sup>5</sup>. Pełną postać apokatastazy kosmicznej rozwijają filozofowie starej stoi, uważając, że kosmos w nieskończonej cykliczności czasu odradza się w identyczny sposób tak w swojej makroskali, jak i w najmniejszych szczegółach, po czym powraca do postaci ognistej pramacierzy. *Diakosmesis* w nieskończoność przeplata się z *ekpyrōsis* wszechrzeczywistości.

„Ze wspólnego praźródła wyłoni się taki sam świat jak ten, który uległ »zognieniu«. 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”<sup>6</sup>.

Drugi porządek koncepcji powrotu wyznacza a p o k a t a s t a z a p s y c h i c z n a. W tych nurtach filozofii greckiej, gdzie podnosi się znaczenie antropologii, fundamentalne staje się pytanie nie tyle o przeznaczenie kosmosu, co o los człowieka bądź o los stworzeń rozumnych. Z tej perspektywy kosmos niejednokrotnie staje się sceną, na której rozgrywa się dramat upadku i zbawienia rozumnego stworzenia. Taką formę apokatastazy ujmują w swoich pismach m.in. filozofowie orficko-pitagorejscy, twierdząc, że istotą człowieka jest dusza — *psychē*, odprysk boskiej substancji (Filolaos), uwięziona w ciele niczym w grobie na skutek grzechu lub kosmicznego prawa konieczności. Upadła dusza, przypisana materialnej powłoce, skazana jest na przekleństwo cyklicznych wcieleń, jednak po dokonaniu

<sup>3</sup> Por. np. Symplicjusz, *Fizyka*, 24, 13n: „Z tych, którzy mówią, że pierwiastek jest jeden i ruchliwy, i bezkresny, rzekł Anaksymander [...], że pryncypium oraz pierwiastkiem rzeczy 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 także zginąć, albowiem wywzajemniają się sobie kolejno karą i pomstą za niesprawiedliwość zgodnie z zarządzeniem czasu«” (tłum. A. Krokiewicz).

<sup>4</sup> Np. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Red. W. Kranz. Zürich 1992 [dalej DK], 22 B 90.

<sup>5</sup> Np. DK 31 B 17: „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” (tłum. K. Leśniak).

<sup>6</sup> Por. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis*, 38, 55. Tłum. A. Kempfi. W: J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*. Lipsk 1903–1924 [dalej Arnim], II, 625.

ekspiacji na drodze odpowiednich praktyk i filozofii może uwolnić się od cielesności i powrócić do pierwotnego, boskiego stanu<sup>7</sup>. W późniejszych systemach filozoficznych, skłaniających się ku psychicznej formie apokatastazy, kształtuje się przekonanie, że wszystkie dusze powrócą do pierwotnego stanu bytowania. Takie soteriologiczne tendencje można odczytać w zachowanych pismach Platona oraz jego spadkobierców, medioplatoników, neopitagorejczyków, neoplatoników, jak również niektórych myślicieli wczesnego chrześcijaństwa podtrzymujących tradycję platońską<sup>8</sup>. W ich ujęciu apokatastaza przybiera postać teorii uniwersalnego zbawienia, w którym Bóg ostatecznie będzie „wszystkim we wszystkim”, a co za tym idzie, wszelkie zło (pojmowane jako nieobecność dobra) zostanie nieodwołalnie unicestwione. Istoty rozumne zostaną przywrócone do stanu bytowania sprzed pierwotnego upadku na skutek oczyszczającego działania Boga lub nawrócenia stworzeń rozumnych<sup>9</sup>. Zniesione zostanie wszelkie zło, cierpienie i śmierć.

W niniejszym artykule, odnosząc się do koncepcji wiecznego powrotu, *apokatastasis*, chcę wskazać jej teologiczny wymiar w myśli starożytnej. Teologię — chcę zaznaczyć — pojmuję w sposób arystotelesowski (np. *Metafizyka*, A 2) jako filozofię pierwszą, ujmującą w obrębie pierwszych przyczyn i zasad tę zasadę, która jest absolutnie pierwsza, która sama niczym nieuwarunkowana (poza samą sobą) determinuje całość kształtu rzeczywistości i którą w tym sensie można określić mianem boga lub boskiej zasady. Chciałbym tutaj postawić tezę, że starożytna postać koncepcji apokatastazy — bez względu na to, czy jest ona ujmowana w porządku kosmicznym, czy osobowym — jest teorią głęboko teologiczną. W sposób konieczny zakłada ona istnienie jakiejś boskiej *archē*-zasady, która realizuje wieczne istnienie kosmosu w sposób cykliczny lub wieczne istnienie stworzenia rozumnego w kategoriach powrotu do stanu pierwotnego. Z metodologicznego punktu widzenia uważam również za ważne wskazanie, że wczesną myśl chrześcijańską — jaką reprezentuje Justyn Męczennik, Klemens Aleksandryjski, Orygenes oraz Grzegorz z Nyssy — włączam w krąg greckiej tradycji filozoficznej, a rozwijaną przez nich koncepcję apokatastazy pojmuję jako koncepcję filozoficzną, wynikającą w sposób logiczny z wywodu owych myślicieli przy wykorzystaniu filozoficznych kategorii systemowych oraz wypracowanych w tradycji filozoficznej metod hermeneutycznych<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*. T. 1. Cambridge 1986, s. 202n.

<sup>8</sup> Por. W. Szczerba, *A Bóg...*, s. 33–52, 69–140, 307–345.

<sup>9</sup> Por. np. Orygenes, *O zasadach*, III, 6, 3. Tłum. H. Pietras. Kraków 1997.

<sup>10</sup> Por. W. Szczerba, *A Bóg...*, s. 29–23.

## 2. Teologiczne uwarunkowania koncepcji wiecznego powrotu<sup>11</sup>

Koncepcja wiecznego powrotu, tak jak została skonstruowana w starożytnej tradycji filozoficznej, jest zdeterminowana określonymi założeniami wstępnymi, występującymi w większości apokatastatycznych systemów myślowych. Większość owych założeń dobrze obrazuje fundamentalnie teologiczny wymiar starożytnej koncepcji apokatastazy.

Przed wszystkim przy teorii apokatastazy zasadnicze jest przekonanie o doskonałości początku („Ojcowie nasi bliżej bogów byli, niż my jesteśmy”) i cykularnym charakterze czasu. Typowe dla kultur archaicznych i starożytnych jest ujęcie czasu w kategoriach kosmologicznych czy kosmocentrycznych, zdeterminowane obserwacjami astrologiczno-przyrodniczymi, które prowadzą do przekonania, że historia ma charakter cykliczny<sup>12</sup>. Jakkolwiek upływ czasu oznacza odejście od idealnego początku, a więc deprawację stworzenia, to jednak ów stan nie może trwać w nieskończoność. Cykliczna natura czasu sprawia, że deprawacja stworzenia, czyli całokształtu rzeczywistości, musi w pewnym momencie osiągnąć punkt kulminacyjny, po którym następuje zwrot ku odtworzeniu stanu początkowego. Ów zwrot, *metanoia*, ujmowany jest niejednokrotnie w kategoriach sprawiedliwości kosmicznej. Koncepcji odpłaty, wyrównania, symetrii, zgodnie z którą czas niczym sędzia w starożytnej *polis*<sup>13</sup> prowadzi w nieunikniony sposób do odtworzenia sytuacji pierwotnej, której rzeczywistość późniejsza (zróżnicowana, mniej niedoskonała) stanowi pogwałcenie. W ten sposób, na zasadzie odpłaty, strukturę kosmologii szkicują m.in. jońscy filozofie natury (prosta *archē*-zasada — zróżnicowany kosmos), Heraklit (ogień — świat fenomenalny), Empedokles (*sfajros* — czwórwielość elementów podstawowych) czy stoicy (*diakosmesis* — *ekpyrōsis*)<sup>14</sup>.

Ponadto, w kontekście teorii wiecznego powrotu, zwłaszcza w jej ujęciu kosmicznym, niezwykle ważne jest przekonanie o ograniczonej ilości substratu, z którego zbudowany jest wszechświat i który determinuje całokształt rzeczywistości wraz ze składającymi się nań elementami<sup>15</sup>. Ów substrat, *archē*-zasada, jest boski (*theios*), a więc doskonały, ale zgodnie ze starożytnym pojęciem doskonałości oznacza to, że jest ilościowo ograniczony. Tak więc Bóg jest bytem skończo-

<sup>11</sup> Por. idem, *Filozoficzne założenia...*, s. 11–29.

<sup>12</sup> Por. np. A. Oepke, *Apocatastasis*. W: G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*. T. 1. Michigan 1969, s. 386–392.

<sup>13</sup> Por. J. Gajda, *Filozofia przedsokratejska*. Warszawa 2007, s. 13–62.

<sup>14</sup> Por. W. Szcerba, *A Bóg...*, s. 24–33.

<sup>15</sup> Zob. W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*. Tłum. A. Pawelec. Kraków 1996, s. 25.

nym<sup>16</sup>, liczba dusz jest ograniczona, wszechświat, choć trudny do ogarnięcia dla człowieka, ma granice i porządek<sup>17</sup>. Przy założeniu cyklicznej natury czasu oraz zasady sprawiedliwości kosmicznej ten sam substrat z konieczności musi być wykorzystany przy odtwarzaniu pierwotnej postaci świata, a te same dusze muszą wcielić się i powracać w każdym cyklu koła historii<sup>18</sup>.

W starożytną koncepcję wiecznego powrotu zarówno na płaszczyźnie kosmicznej, jak i osobowej wpisane jest przeświadczenie o istnieniu jakiegoś rodzaju boskiej zasady determinującej całokształt rzeczywistości.

W kontekście apokatastazy kosmicznej jest to immanentna boska *archē*-zasada wszechrzeczywistości<sup>19</sup>, z której wszystko powstaje, do której wszystko się sprowadza i która zawiera wszelkie moce potrzebne do podtrzymania istnienia świata. W ten sposób np. jońscy filozofowie natury reinterpreterują tradycyjny panteon i przypisują cechy bogów *archē*-zasadzie, wodzie, *apeironowi*, powietrzu. Podobnie Heraklit i stoicy postrzegają ogień-*logos* determinujący niejako od wewnątrz (immanentnie) kształt i charakter całej rzeczywistości. Owa wszechrzeczywistość jest z konieczności w swej makroskali tak samo boska i doskonała jak zasada, z której powstaje i która kształtuje jej postać<sup>20</sup>. Apokatastaza z tej perspektywy staje się więc sposobem bytowania boskiej *archē*-zasady. Wszak nic innego w sensie ontycznym nie istnieje.

Zależność *archē*-zasady od całokształtu rzeczywistości wspianiale ujmują w ich pismach filozofowie starej Stoi, wnioskując, że skoro bóg-*logos* immanentnie za-

<sup>16</sup> Jeszcze Orygenes (*O zasadach*, II, 9, 1) broni koncepcji Boga jako bytu doskonałego, a więc ograniczonego: „[...] trzeba bowiem stwierdzić, że moc Boża jest ograniczona, i nie należy usuwać jej granic pod pozorem oddawania czci Bogu. Gdyby bowiem moc Boża była nieskończona, to z konieczności nie mogłaby pojąć sama siebie: wszak z samej natury to, co nie ma granic, jest też nieogarnione. Bóg zatem stworzył tyle bytów, ile mógł ogarnąć, ile mógł mieć pod ręką i iloma mógł rządzić mocą swojej opatrności; podobnie też — stworzył taką materię, w jakiej mógł zaprowadzić ład”.

<sup>17</sup> Może być ujmowany jako nieskończony w porządku poznawania, ale nie w porządku bytowania.

<sup>18</sup> Por. np. pierwszy dowód Platona na nieśmiertelność duszy w *Fedonie* (70a–72e). Na gruncie chrześcijańskim podobnej koncepcji broni Grzegorz z Nyssy. Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 16. „Patrologia Graeca” [dalej PG] 44, 185. Tłum. M. Przyszychowska. Kraków 2006: „Powstał zatem na obraz człowiek, [czyli] cała natura, dzieło podobne do Boga. Dzięki wszechmocnej mądrości powstała nie część całości, ale cała połączona pełnia natury. Ten, który obejmuje wszystkie krańce ziemi — jak mówi Pismo: »w Jego rękę są krańce ziemi« — Ten, który zna wszystko, zanim powstanie, ogarnął myślą, jak wielka pod względem liczby [osób] będzie ludzkość”.

<sup>19</sup> Lub zasady; por. np. u Empedoklesa albo Anaksagorasa.

<sup>20</sup> Por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata*. Wrocław 1995, s. 12. Por. Cyceon, *De natura deorum*, II, 14, 37. W: Arnim II, 1153: „Prócz świata nie ma żadnej rzeczy, która by nie miała jakichś braków i była pod każdym względem oraz we wszystkich swoich częściach harmonijna, doskonała i skończona. Toteż trafnie powiada Chryzyp, iż jak pokrowiec przeznaczony jest dla puklerza, a pochwa dla miecza, tak wszystkie rzeczy oprócz świata zostały stworzone jedne dla drugich; płody więc i owoce wydawane przez ziemię — dla zwierząt, a zwierzęta dla ludzi, na przykład koń do jazdy, wół do orania, pies do polowania i stróżowania. Sam człowiek, wcale nie będący istotą doskonałą, a stanowiący tylko pewną cząstkę doskonałości, został stworzony do poznawania i naśladowania świata. Świat zaś, ponieważ wszystko obejmuje i ponieważ nie ma nic takiego, co by się znajdowało poza jego obrębem, jest ze wszech miar doskonały” (tłum. W. Kornatowski).

warty w materii jest *ex definitione* doskonały, to świat, który zradza z siebie, również musi być doskonały<sup>21</sup>. Jest on boskim organizmem, kształtującym się samodzielnie w doskonały sposób, bez ingerencji z zewnątrz<sup>22</sup>. Zgodnie z przekonaniem stoików część *materia prima* gęstnieje i zostaje uformowana przez immanentny *logos*, zasadę czynną, według zawartych w niej logosów nasiennych (*logoi spermatikoi*).

„Świat stoicy [...] nazywają samym bogiem, nosicielem jednorodnej jakości wszelkiej substancji; 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”<sup>23</sup>.

*Archē*-zasada rozwija się niejako — stosując terminologię Mikołaja z Kuzy — w zróżnicowaną rzeczywistość, w świat człowieka.

Zakładając, że świat powstaje w czasie, filozofowie stoicy twierdzą, że jest on zniszczalny, według zasady, że to, co ma początek, musi mieć również koniec.

„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”<sup>24</sup>.

A jednak kosmos nie ulega unicestwieniu, lecz zostaje sprowadzony do stanu, w którym znajdował się przed ukształtowaniem w procesie *diakosmesis*. Po upływie tzw. wielkiego roku świat ulega „zognieniu” (*ekpyrōsis*), zanika wszelki podział w obrębie materii, następuje powrót do pierwotnej postaci ognia zawierającej zarodki wszechrzeczy. Ów proces narodzin i śmierci trwa w nieskończoność, według fundamentalnego prawa cykliczności<sup>25</sup>. Formy istnienia świata ulegają regularnym przemianom, jednak w cyklach tych zostaje zachowana stałość istoty, a co za tym idzie — doskonałość świata.

Przyjmując cykliczną wieczność kosmosu, której punkty graniczne wyraża stan „zognienia” — *ekpyrōsis* i zróżnicowania — *diakosmesis*, stoicy przyjmują, że w kolejnych obrotach koła dziejów świat ma zawsze identyczną postać, jako twór doskonały, ukształtowany zgodnie z tymi samymi logosami nasiennymi (*logoi sper-*

<sup>21</sup> Arnim II 1046: „Stoicy przyjmują, iż bóg jest ciałem, wszędzie obecny w sposób cielesny, nie tylko w postaci energii”.

<sup>22</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. T. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*. Lublin 2010, s. 372.

<sup>23</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, VII, 1, 137, tłum. I. Krońska. Warszawa 1988 [dalej: Diogenes Laertios], s. 432. Por. Aeios Didymos. Za: Euzebiusz, *Praeparatio evangelica*, XV, 15. W: Arnim, II, 528: „Bogiem nazywają cały kosmos i wszystkie jego części”.

<sup>24</sup> Por. Diogenes Laertios, VII, 1, 141.

<sup>25</sup> Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1996, s. 161.

*matikoi*), immanentnie zawartymi w boskim praogniu-*logosie* świata, według niezmiennego, boskiego prawa opatrności. Za każdym razem powstaje jednakowa struktura świata tak w jego makroskali, jak i w mikroskali. W wiecznych cyklach, bez początku i końca, zostaje odtworzona identyczna postać świata, w nieskończoność następuje *apokatastasis ton panton*:

„[...] po upływie wieków ten sam Sokrates będzie nauczać w tych samych Atenach, a na ulicach tych samych miast ci sami ludzie będą przeżywać te same cierpienia”<sup>26</sup>.

W ten sposób apokatastaza kosmiczna osiąga swoją dojrzałą postać na gruncie helleńskiej tradycji filozoficznej, w której doskonałość immanentnej *archē*-zasady przekłada się na doskonałość wszechrzeczywistości.

Inaczej nieco przedstawia się rzeczywistość pod względem ujęcia boskiej zasady i koncepcji pokrewnych w kontekście *apokatastazy osobowej*. Otóż w tych systemach myślowych, które opowiadają się za koncepcją powrotu duszy, boska zasada jest ujmowana zazwyczaj jako transcendentna wobec kosmosu i stworzenia lub przynajmniej niedostępna dla ograniczonej percepcji stworzenia, w tym też człowieka, tak jak prezentuje hierarchię bytów np. medioplatonizm czy neoplatonizm. Boska zasada w tym ujęciu może być najwyższą ideą Dobra (tradycja platońska), Jednym-Absolutem (medioplatonizm, neopitagoreizm, neoplatonizm) czy też osobowym Bogiem (tradycja chrześcijańska). W ten sposób boska zasada staje się niezależnym wobec stworzenia (przynajmniej w *ordo cognoscendi*) reżyserem dramatu upadku i powrotu bytów rozumnych, stwarzając je, karząc za grzech pierworodny (wykroczenie wobec Boga), równocześnie jednak kreśląc schemat powrotu do stanu pierwotnego i doprowadzając ów plan do pozytywnego zwieńczenia. W ten sposób Bóg staje się nadrzędnym *Paidagogosem* stworzeń rozumnych, a równocześnie niejako właścicielem całokształtu rzeczywistości. Takie ujęcie soteriologii doskonale ilustrują w swoich pismach np. Plutarch z Cheronei<sup>27</sup>, Maksym z Tyru, Numezjusz z Emezy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Dydim Ślepy, Ewagriusz z Pontu i Grzegorz z Nyssy, który w swoich pismach jasno przedstawia zarówno swego rodzaju oddolną soteriologię podkreślającą konieczność nawrócenia stworzenia jako odpowiedź na boską pedagogię, jak i pewną odgórną soteriologię zrealizowaną, zgodne z którą Bóg swobodnie dysponuje swoją własnością, czyli stworzeniem, dokonując jego ekspansji np. w akcie wcielenia Chrystusa<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Arnim, II, 596nn.

<sup>27</sup> Por. niżej.

<sup>28</sup> Por. niżej.

W takim ujęciu procesu powszechnego zbawienia fundamentalne wydaje się przekonanie o istnieniu w człowieku (stworzeniu rozumnym) cząstki boskości (por. orficki mit o Dionizosie Zagreusie), boskiej substancji konstytuującej duszę (pitagoreizm — np. Filolaos, tradycja platońska) lub przynajmniej strukturalnego pokrewieństwa stworzenia z Bogiem (tradycja chrześcijańska, która z jednej strony stara się być wierna Biblii: *diastema* Stwórcy — stworzenia, z drugiej zaś kontynuuje tradycję platońską, podkreślając dualizm antropologiczny i strukturalną zbieżność czy pokrewieństwo między Bogiem a istotą ludzką). Boski element w istotach rozumnych *ex definitione* nie może ulec unicestwieniu, ale po dopełnieniu procesu ekspiacji powróci nieuchronnie do boskiej pramacierzy. Dionizos Zagreus zgodnie z orfickim mitem musi ponownie zjednoczyć swoje rozczłonkowane ciało (boskie cząstki w stworzeniach rozumnych) i na nowo się odrodzić<sup>29</sup>. Podobnie na gruncie chrześcijańskim strukturalne pokrewieństwo między Stwórcą a stworzeniem interpretowane jest wielokrotnie w kategoriach nieśmiertelności duszy (por. tradycja Orygenesowa, ale również Metody z Olimpu, według którego wieczność Boga różni się od wieczności duszy tym, że Bóg nie ma początku, a śmierć duszy nie oznacza jej unicestwienia, lecz odwrócenie od Boga jako źródła życia<sup>30</sup>). O ile u podstaw apokatastazy kosmicznej leży zazwyczaj deifikacja kosmosu, o tyle apokatastaza osobowa wiąże się zazwyczaj ze swego rodzaju deifikacją stworzenia.

Założenie ontycznego pokrewieństwa Stwórcy i stworzenia podkreśla fundamentalną dla koncepcji apokatastazy osobowej zasadę, wskazującą, że istoty rozumne, posiadając w sobie cząstkę boskości lub będąc strukturalnie pokrewne z bóstwem, są w swej istocie dobre, *de facto* bowiem posiadają lub odzwierciedlają naturę bóstwa. W tym kontekście zarysowany w niektórych systemach myślowych dysonans: miłosierdzie Boga (relacja Bóg → stworzenie), leżące u podstaw dzieła stworzenia i zbawienia, *versus* wolność stworzenia (relacja stworzenie → Bóg), determinująca m.in. upadek istot rozumnych, z perspektywy ontycznej traci rację bytu. Jakkolwiek bowiem jawi się relacja Bóg — człowiek (stworzenie rozumne) w sytuacji doczesnej w porządku poznawania, strukturalne pokrewieństwo Stwórcy i stworzenia w żaden sposób nie zostaje zniesione. Stąd np. przekonanie, że boska pedagogia, prowadząc stworzenia do nawrócenia przez oczyszczające kary i ogień cierpień (teodycea), nie tyle sprzeciwia się ich wolności, ile w radykalny sposób odnosi się do istoty dobra (boskości) w stworzeniu i wydobywa je z brudu deprawacji. W tej retoryce bóstwo niejednokrotnie porównywane

<sup>29</sup> Por. J. Gajda, *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 21n. Por. R. Graves, *Mity greckie*. Warszawa 1974, s. 46nn.

<sup>30</sup> Por. *Panarion*, 64, 26, 5 (*The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Tłum. F. Williams. Leiden 1987).



jest z ojcem, który karcąc, wychowuje dziecko, z lekarzem, który stosując bolesną terapię, leczy pacjenta, lub z wodzem, który karcąc śmiercią żołnierzy za brak karności, wprowadza w armii dyscyplinę<sup>31</sup>.

Stworzenie rozumne, jakkolwiek w swojej wolności może sprzeciwiać się Bogu i oddalać od Niego, to jednak w swej istocie pragnie bytowania w harmonii ze Stwórcą, nawet jeśli w doczesnym stanie deprawacji nie jest w pełni tego świadome. Wszak w taki sposób (u podstaw dobro Stwórcy), w tym celu (bliska koegzystencja, przebóstwienie) i z taką strukturą ontyczną („na obraz i podobieństwo”, częśćka boskości) zostało powołane do istnienia<sup>32</sup>. Nie dziwi zatem, że w takim ujęciu istoty i istnienia bytów rozumnych grzech (*hamartia*) pojmowany jest niejednokrotnie nie w kategoriach złych intencji albo upadku moralnego, ale niezrozumienia istoty rzeczy, które wpływa na konkretną postawę stworzenia wobec Stwórcy, innych stworzeń oraz siebie<sup>33</sup>.

Niezwykle ważne jest tutaj założenie, że zło nie posiada statusu ontycznego, ale jest nieobecnością dobra (bytu), tak jak ciemność jest nieobecnością światła, a „ślepotą brakiem widzenia”<sup>34</sup>. Koncepcja emanacji w myśli Plotyna doskonale obrazuje ów proces wyczerpywania się bytu (dobra) aż do granicy, którą jest niebyt (zło)<sup>35</sup>. Zło jako negacja bytu nie może być stanem trwałym i nieodwracalnym, albowiem w sensie ontycznym zło nie istnieje, jakkolwiek w rzeczywistości fenomenalnej może przejawiać się w postaci grzechu lub cierpienia. Może brudem deprawacji, ułudą bytu przykryć doskonałą w swej naturze duszę, częśćkę boskości w stworzeniu rozumnym, ale nie może zmienić jej istoty i fundamentalnej struktury. Nie posiadając statusu ontycznego, zło jako niebyt nie może zniszczyć tego, co ma rangę bytu. Przy tak ujętej naturze zła nie ma takiego poziomu deprawacji, z którego nie byłby możliwy soteriologiczny powrót<sup>36</sup>. Kluczem pozostaje

<sup>31</sup> Por. niżej.

<sup>32</sup> Oczywiście w tych systemach myślowych, które zakładają akt lub proces *creatio*. Por. np. Metody z Olimpu, *O zmartwychwstaniu*, I. W: G.N. Bonwetsch, *Methodius*. Leipzig 1917. Por. L.G. Paterson, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom and Life in Christ*. Washington 1997, s. 153n.

<sup>33</sup> Przykład: tradycja sokratejska, zwiedzenie Adama i Ewy przez węża w myśli Grzegorza z Nyssy (przekonał, że owoc jest dobry, a jego spożycie jest zgodne z wolą Boga → przebóstwienie człowieka, „staniecie się jak Bóg”). Por. np. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 20, PG 44, 200d, s. 107.

<sup>34</sup> „Jak widzenie jest czynnością natury, a ślepotą brakiem tej czynności, tak i cnota jest przeciwieństwem nieprawości. Nie można inaczej zła pomyśleć jak odsunięcia się od dobra. Jak po usunięciu światła wdziera się zaraz ciemność, w jego zaś obecności ustępuje, tak też jak długo jest dobro w naturze, zło nie ma swego istnienia. Ustąpienie dobra to powołanie jego przeciwieństwa. [...] Ślepotą oczu jest przeciwieństwem widzenia, choć w naturze ślepoty nie istnieje sama w sobie, lecz tylko jako brak istniejącej przedtem zdolności, tak też twierdzimy, że występki polegają na braku dobra, podobnie jak cień zapada po ustąpieniu światła”, Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, 5-6. W: idem, *Wybór pism*. Tłum. W. Kania. Warszawa 1974, s. 137 i 139.

<sup>35</sup> Por. W. Szczerba, *A Bóg...*, s. 44–52.

<sup>36</sup> Por. np. „Poza nią [naturą Boga] jest tylko zło, którego byt polega — choć brzmi to dziwnie — na niebycie. Zło bowiem oznacza odebranie bytu. Prawdziwy byt przysługuje tylko naturze dobra. To, co

oczyszczenie stworzenia, stąd wielokrotnie w tradycji filozoficznej (tradycja pi-tagorejska, platońska, chrześcijańska) proces przywrócenia istot do pierwotnego stanu przedstawiany jest w kategoriach ekspiacji (*metanoia*, oczyszczenie doczesne, oczyszczenie *post mortem*).

Nadrzędną perspektywą hermeneutyczną w takim ujęciu relacji Stwórcy — stworzenie jest miłosierdzie Stwórcy. Bóg jako byt nieuwarunkowany, *ex definitione* dobry, powołujący do istnienia całokształt rzeczywistości, w tym pokrewne sobie stworzenia rozumne, odnosi się do stworzonej rzeczywistości na zasadzie, którą w kategoriach poznawczych człowieka można określić mianem miłości. Jako samo Dobro Bóg nie mści się na grzesznym stworzeniu i nie kieruje się prawem talionu (np. Pwt 19,18–21), lecz wychowuje upadłe istoty, prowadząc je do nawrócenia i soteriologicznego oczyszczenia — do przeobstwienia (*theōsis*), ostatecznie zaś do osiągnięcia pierwotnie założonego celu: doskonałej wspólnoty Stwórcy ze stworzeniem. Kara w tym procesie nie jest sposobem egzekucji w rękach Sędziego, lecz narzędziem pedagogii i prewencji Ojca, który karci swoje dziecko, aby osiągnąć założone cele wychowawcze. W ten sposób bóstwo staje się Pedagogiem, który w swoim miłosierdziu chce zbawić człowieka (stworzenie rozumne), w swojej mądrości wie, w jaki sposób ów cel osiągnąć, dzięki zaś swej mocy jest w stanie doprowadzić do końca plan zbawienia. Miłosierny, wszechwiedzący i wszechmocny Bóg skutecznie dąży do odtworzenia pierwotnego stanu stworzeń rozumnych, który na skutek ich upadku został utracony.

Apokatastatyczny wymiar boskiej pedagogii kreśli niezrównanie w swoich pismach Plutarch z Cheronei<sup>37</sup>. Rozwijając koncepcję opatrności, Plutarch odnosi się do pytań z pogranicza teodycei: dlaczego dobry i miłosierny Bóg zezwala, aby złym ludziom dobrze się powodziło w życiu doczesnym, a równocześnie godzi się, aby na ludzi dobrych spadały cierpienia. Filozof w swoim wywodzie wykazuje, że Bóg niezmiennie dąży do dobra człowieka, ale dobra pojmowanego przede wszystkim w kategoriach soteriologicznych. W procesie tym Bóg jest jak lekarz, który wie najlepiej, jaką terapię zastosować w określonym przypadku, aby leczenie, nawet jeśli jest bolesne lub długotrwałe, ostatecznie było skuteczne.

Plutarch przyznaje, że śmiertelny człowiek w swojej ograniczonej, czasoprze-strzennej percepcji nie zawsze jest w stanie pojąć wszystkie aspekty Bożej terapii, łatwo traci z oczu nadrzędny cel (*telos*) Stwórcy<sup>38</sup>. Mimo to powinien rozumieć i mieć na uwadze przynajmniej podstawowe zasady działania, wynikające z na-

nie istnieje, nie jest bytem”, Grzegorz z Nyssy, *O duszy i zmartwychwstaniu*, 75. W: idem, *Wybór pism*, s. 60.

<sup>37</sup> Por. Plutarch z Cheronei, *O odwolekanu kary przez bogów*. Tłum. Z. Abramowiczówna. Warszawa 1988; idem, *O Izydzie i Ozyrysie*. Tłum. A. Pawlaczek. Poznań 2003.

<sup>38</sup> Idem, *O odwolekanu...*, 565 D n.

tury doskonałego Boga. Przede wszystkim człowiek powinien być świadom nie-skończonej dobroci bytu najwyższego, zgodnie z którą właściwą metaforą Boga jest postać miłosiernego ojca, a nie surowego i bezwzględniego sędziego. Jakakolwiek kara, która spada na człowieka, ma nieodmiennie charakter pedagogiczny i zawsze, bez względu na rodzaj i długość jej trwania, służy wychowaniu i oczyszczeniu zdeprawowanego stworzenia.

„[...] ten, co uważa, że kara ma inny cel niż uleczenie zła, i oburza się, jeśli ktoś chce stosować kurację jednych osób przez pośrednictwo innych, tak jak leczy się zapalenie oczu, przecinając żyłę — wydaje się nie patrzeć dalej niż na zasięg zmysłów”<sup>39</sup>.

Bóg traktuje każdą osobę indywidualnie, zna duszę każdego grzesznika oraz właściwe sposoby jej uleczenia, dlatego też stosuje różne metody terapii w przypadku poszczególnych ludzi<sup>40</sup>. Niektórych karci natychmiast, innym daje odpowiedni czas na pokutę lub zezwala na pogrążenie się w złu, by pociągnąć ich ku sobie, gdy sięgną dna deprawacji. Zakładając za Platonem, że dusza jest wpleciona w cykliczność czasu, Plutarch wskazuje, że w swojej pedagogii Bóg nie musi ograniczać się do jednego tylko wcielenia *psyche*<sup>41</sup>. Doczesne cierpienia lub nagrody mogą odnosić się tak do obecnych, jak i przeszłych wcieleń. Ponadto w procesie wychowania boski *Paidagogos* może działać bezpośrednio na jednostki, może jednak również wykorzystywać określone sytuacje do napominania stworzeń, przy czym kara spadająca na konkretnego człowieka może mieć szerszy wydźwięk społeczny.

„[...] nauczyciel, karząc ucznia, upomina tym samym innych, a wódz, dziesiątkując żołnierzy, całe wojsko zmusza do karności”<sup>42</sup>.

Obserwując los bliźnich, ludzie uczą się rozpoznawać Boże wskazówki i żyć we właściwy sposób, a tym samym oczyszczają się ze zła. Sprawiedliwy Bóg nie może pozostawić zła bez kary, jednak w swoim miłosierdziu ma na celu przede wszystkim soteriologiczne dobro człowieka: ostateczne oczyszczenie ze zła, wyzwienie z cielesności i odtworzenie pierwotnego stanu bytowania stworzeń.

W ten sposób apokatastatyczna rzeczywistość zbawcza jawi się z perspektywy oddolnej, poznawczej. Ten sam proces soteriologiczny ujmowany z perspektywy

<sup>39</sup> *Ibidem*, 559 E–F.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 550 A.

<sup>41</sup> Por. *ibidem*, 560 F–561 A, 564n, 565 D. Por. *ibidem*, 551 E: „[...] Bóg nie wszystkim jednakowo przyspiesza karę: to, co jest nieuleczalne, natychmiast usuwa z życia i wyplenienia, gdyż stałe obcowanie ze złem jest bardzo szkodliwe dla innych, a najszkodliwsze dla siebie samego. Tym zaś, o których można przypuszczać, że ich skłonność do błędu pochodzi raczej z niewiedzy niż ze świadomego wyboru zła, daje On czas na przemiany; a jeśli trwają przy swoim, wymierza i im sprawiedliwość, nie obawiając się przeciwieństwa, że Mu ujdą!” (tłum. Z. Abramowiczówna).

<sup>42</sup> *Ibidem*, 559 F.

odgórnej, bytowej (*ordo essendi*) częstokroć kładzie nacisk nie tyle na miłosierdzie Boga (choć nie pomija go), co raczej na fakt posiadania jako własność i absolutnej władzy Boga nad całokształtem rzeczywistości, w szczególności zaś nad stworzeniem rozumnym (człowiekiem). Z tej perspektywy relacja Bóg — stworzenie niejednokrotnie przedstawiana jest przez myślicieli starożytnych raczej w kategoriach zależności suweren — wasal albo właściciel — własność niż relacji ojciec — dziecko, sama zaś koncepcja apokatastazy jest rozumiana nie tyle jako powrót syna marnotrawnego, co odzyskanie swojej własności przez Boga albo swego rodzaju amnestia udzielona stworzeniu przez Stwórcę. Bóg po prostu wybacza winy stworzeniu, oczyszcza je z nieprawości i przyciąga do siebie. W ten sposób Stwórca arbitralnie wypełnia pierwotny *telos*, jeśli chodzi o stan eschatologiczny stworzeń rozumnych i dokonuje swoistego aktu *re-creatio*.

Odgórne ujęcie apokatastazy rozwija w swoich pisma m.in. Grzegorz z Nysy<sup>43</sup>. Stosując terminologię ekonomiczną, Ojciec Kapadocki wskazuje przede wszystkim, że Bóg jest *de facto* właścicielem wszelkiego stworzenia. Jako taki nie może i nie chce, żeby Jego własność zmarnowała się, ale w każdej chwili może ją oczyścić z brudu i przygarnąć z powrotem<sup>44</sup>. Tak też zdaniem Nysseńczyka Bóg postępuje z tymi duszami, które nie odwróciły się od zła w czasie doczesnego życia lub wystarczająco nie pokutowały. Sam dokonuje ich ekspiacji w ogniu cierpienia niczym złotnik, który oczyszcza złoto z zanieczyszczeń po roztopieniu w tyglu szlachetnego kruszcu, tak aby nie utracić nic z tego, co drogocenne<sup>45</sup>. Dusza w owym procesie jest substancją pasywną, poddaną ekstremalnej, ale koniecznej ekspiacji, której celem jest doprowadzenie *psychē* do stanu możliwego do zaakceptowania przez świętego Boga<sup>46</sup>. W ten sposób apostoł Paweł mówi o sądzie Bożym, który jakkolwiek niszczy niegodne dzieło człowieka i jest dlań bolesny, to jednak samego grzesznika prowadzi do zbawienia:

„Albowiem fundamentu innego nikt nie może założyć oprócz tego, który jest założony, a którym jest Jezus Chrystus. A czy ktoś na tym fundamencie wznosi budowę ze

<sup>43</sup> Nie pomijając oczywiście perspektywy oddolnej. W. Szczerba, *A Bóg...*, s. 278–307.

<sup>44</sup> Por. np. „Bóg ciągnie do siebie swą własność, ale zrośnięte z nią obce części trzeba wprawdzie usunąć siłą, a to pociąga za sobą dotkliwie cierpienia”; por. Grzegorz z Nysy *O duszy i zmartwychwstaniu*, s. 62. Por. Ewagriusz z Pontu: Sąd Ostateczny = oczyszczenie + przemienienie na wzór Chrystusa: „Po [wielu] światach Bóg przemieni ciało naszego poniżenia na podobieństwo chwalebne go ciała (Flp 3,21) Pana; a po wszystkich światach przywiedzie nas do podobieństwa obrazu swego Syna (Rz 8,28), skoro obraz Syna stanowi zasadnicze poznanie Boga Ojca”, *Kephalaia Gnostica*, 6, 34. Por. [http://www.ldysinger.com/Evagrius/02.Gno-Keph/02\\_keph.1.htm](http://www.ldysinger.com/Evagrius/02.Gno-Keph/02_keph.1.htm) [dostęp 18.08.2010].

<sup>45</sup> Por. np. Grzegorz z Nysy *O duszy i zmartwychwstaniu*, s. 61n.

<sup>46</sup> W myśli Orygenesusa dusza w czasie pośmiertnej ekspiacji jest aktywna. Może się nawracać, pokutować, podejmować decyzje, uczyć się. Wypływa to przede wszystkim z przekonania Orygenesusa o reinkarnacji dusz aż do pełnego oczyszczenia. Stanowisko to jednoznacznie odrzuca Grzegorz z Nysy w świetle kształtującej się ortodoksji chrześcijańskiej. Duszy przeznaczony jest tylko jedno doczesne bytowanie. Por. W. Szczerba, *A Bóg...*, s. 299–307.

złota, srebra, drogich kamieni, z drzewa, siana, słomy, to wyjdzie na jaw w jego dziele; dzień sądny bowiem to pokaże, gdyż w ogniu się objawi, a jakie jest dzieło każdego, wypróbuje ogień. Jeśli czyjeś dzieło, zbudowane na tym fundamencie, się ostoi, ten zapłatę odbierze; jeśli czyjeś dzieło spłonie, ten szkodę poniesie, lecz on sam zbawiony będzie, tak jednak jak przez ogień” (1 Kor 3,11–15).

Ponadto Grzegorz z Nyssy stoi na stanowisku, że w pierwotnym akcie stworzenia (Rdz 1,27a) zostali powołani do istnienia nie tyle konkretni ludzie, co natura ludzka (*fysis tou anthrōpou*), której istoty ludzkie (drugie stworzenie: Rdz 1,27b) są swego rodzaju egzemplifikacją na zasadzie *ousia* (natura ludzka) — *hipostasis* (poszczególne istoty ludzkie), analogicznie jak w przypadku natury i osób w obrębie bóstwa<sup>47</sup>. Naturę ludzką Grzegorz z Nyssy traktuje jako jednorodny, niepodzielny, niezmienny organizm, w którym „całość przekłada się na części, a części na całość”<sup>48</sup>, podobnie jak myśl neoplatońska ujmuje duszę w jej aspekcie kosmicznym, a stoicyzm *logos* w makroskali świata<sup>49</sup>. Przy takim ujęciu natury (*fysis*) Grzegorz z Nyssy wskazuje, że skutki upadku jednego człowieka w sposób nieunikniony przekładają się na całą naturę jako współzależną, jednorodną substancję. Deprawacja niczym choroba rozlewa się na całą *ousia*, a poprzez nią na wszystkie jednostki — ludzi (por. Rz 5,12; 1 Kor 15,22; Ef 2,5)<sup>50</sup>. Stąd też wynika grzeszność, czy raczej tendencja do zła właściwa każdemu człowiekowi. Równocześnie jednak — podkreśla Kapadocczyk — zbawienie natury ludzkiej ma analogiczny charakter do jej upadku i dokonuje się automatycznie w czasie inkarnacji drugiego Adama — Chrystusa<sup>51</sup>. Otóż moment, w którym bóstwo Chrystusa łączy się ze zdeprawowaną naturą ludzką (unia hipostatyczna), stanowi moment jej oczyszczenia. Niczym zaczyn, który zakwasza całe ciasto (np. 1 Kor 5,6, Ga 5,9)<sup>52</sup>, boska doskonałość Chrystusa staje się remedium na chorobę całej ludzkości. Jego bóstwo złączone z ludzką naturą przenika całą naturę ludzką ze względu

<sup>47</sup> Grzegorz z Nyssy, *Do Greków*, GNO 3, 1. Tłum. T. Grodecki. W: idem, *Drobne pisma trynitarne*. Kraków 2001, s. 97n.

<sup>48</sup> Idem, *Do Ablabiusza*: „Natura jest jedna, tworząca sama za sobą jedność, i jest całkowicie niepodzielna monadą, nierosnącą przez dodanie ani niemalejąca przez ubytek, lecz jest jednością i pozostaje jednością, chociaż ukazuje się w wielości, niepodzielna, trwała, nienaruszalna i nie dzieli się pomiędzy uczestniczących w niej”, *ibidem*, s. 106.

<sup>49</sup> Por. np. H.U. von Balthasar, *Présence at pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris 1942, s. 24; R. Leys, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse*. Paris 1951; J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden 2000.

<sup>50</sup> Por. Grzegorz z Nyssy, *O modlitwie Pańskiej*, 5, 3. W: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich Ojców Kościoła*. Tłum. W. Kania. Tyniec 2004. Por. E. Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*. Poznań 2003, s. 52.

<sup>51</sup> Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Tłum. J. Mrukówna. Warszawa 1988, s. 280.

<sup>52</sup> Por. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, 37, s. 176n: „Jak według słów Apostoła mała ilość kwasu zakwasza całe ciasto, tak też owo w nieśmiertelność przez Boga wyposażone ciało przetwarza nasze według siebie i przemienia je. Jak bowiem szkodliwy czynnik, zmieszany ze zdrowym, psuje zawsze całość, tak i to nieśmiertelne ciało przetwarza zupełnie tego, który je przyjmuje, według swej natury”.

na współzależność i jednorodność *fysis tou anthrōpou*, niweczy chorobę ludzkości, a tym samym odwraca skutki upadku Adama. Ekspiacja natury ludzkiej przekłada się na zbawcze oczyszczenie wszystkich istot ludzkich, tak jak jej deprawacja skutkowała upadkiem wszystkich ludzi.

W tym sensie w swoistej typologii Grzegorza z Nyssy Chrystus staje się drugim Adamem, odwracając skutki nieposłuszeństwa pierwszego człowieka<sup>53</sup>. Tak pojęta soteriologia ma zdecydowanie odgórny charakter i odbywa się bez udziału poszczególnych ludzi. Bóg w sposób arbitralny stwarza naturę ludzką (*fysis tou anthrōpou*), arbitralnie również oczyszcza ją z brudu deprawacji przez wcielenie Chrystusa. Jest reżyserem i wykonawcą nie tylko dzieła *creatio*, ale również swoistego *re-creatio*, jeśli chodzi o naturę ludzką. Teksty biblijne, w których Nyssen-czyk odczytuje tak pojętą soteriologię, to m.in. ujęcie Chrystusa w pismach apostoła Pawła jako drugiego Adama (por. np. Rz 5,12-21), przypowieść o zagubionej owcy (natura ludzka), którą pasterz (Chrystus) odnajduje i przyprowadza do stada dziewięćdziesięciu dziewięciu innych owiec, które przedstawiają inne stworzenia rozumne (Mt 18,12-14), przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, który udziela pomocy nieprzytomnemu podróżnemu, który został poturbowany (Łk 10,29-37), w końcu zaś cytowany powyżej tekst o zaczynie, który zakwasza całe ciasto (1 Kor 5,6; Ga 5,9). W ten sposób sama inkarnacja Chrystusa bardziej niż jego śmierć w sposób automatyczny i arbitralny oczyszcza całą naturę ludzką, a w konsekwencji zbawia każdego człowieka<sup>54</sup>.

### Wnioski

Filozoficzna koncepcja *apokatastasis* oznacza odnowienie pierwotnego porządku rzeczy, przywrócenie stanu określanego mianem początku, który na skutek prawa konieczności lub grzechu pierwotnego został zaprzepaszczone. W literaturze filozoficznej i religijnej jest ona niejednokrotnie ujmowana jako odzyskanie utraconego raju, powrót duszy na własną gwiazdę czy przywrócenie całości kształtu rzeczywistości do pierwotnej *archē*-zasady. Bez względu na to, czy koncepcję *apokatastazy* przedstawia się w porządku kosmicznym, czy osobowym, jest ona teorią głęboko teologiczną. Zakłada nieodzowne istnienie jakiejś boskiej *archē*-zasady, która realizuje wieczne istnienie kosmosu w sposób cykliczny lub

<sup>53</sup> Por. koncepcja rekapitulacji Ireneusza z Lyonu. Por. T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*. Kraków 2007.

<sup>54</sup> Por. J. Daniélou, *L'apocatastase chez Grégoire de Nysse*. „Recherches de Science Religieuse” 1940, t. 30, s. 344–346; idem, *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden 1970, s. 224; J. Laplace, *Saint Grégoire de Nysse. La création de l'homme*. „Sources Chrétiennes” 1943, t. 6, s. 66–7, 70, 72; C.N. Tsirpanlis, *The Concept of Universal Salvation in Saint Gregory of Nyssa*. W: *Greek Patristic Theology, Basic Doctrines in Eastern Church Fathers*. T. 1. New York 1979, s. 51.

wieczne istnienie stworzenia rozumnego w kategoriach powrotu do stanu pierwotnego.

W odniesieniu do apokatastazy kosmicznej owa boska *archē*-zasada jest zazwyczaj ujmowana jako immanentna wobec wszechrzeczywistości, czego koniecznym efektem jest deifikacja całokształtu rzeczywistości. Z *archē*-zasady wszystko powstaje, do *archē*-zasady wszystko powraca, *archē*-zasada zawiera wszelkie moce potrzebne do podtrzymania istnienia świata, którego wieczność realizuje w nieskończonych cyklach powstawania i ginięcia.

Apokatastaza osobowa zazwyczaj zakłada istnienie transcendentnego wobec kosmosu stworzenia rozumnego lub przynajmniej świadomości stworzenia rozumnego bóstwa, które determinuje cykliczny<sup>55</sup> charakter istnienia stworzenia. Owa cykliczność wypływa z jednej strony z woli bóstwa, z drugiej zaś z ontycznego lub strukturalnego pokrewieństwa między bóstwem a stworzeniem oraz z założenia, że zło, jakkolwiek odczuwalne w rzeczywistości fenomenalnej, jest niczym więcej jak tylko nieobecnością dobra, bez osobnego statusu ontycznego. Cykliczność istnienia stworzenia dokonuje się na zasadzie nawrócenia i oczyszczenia upadłych bytów w procesie boskiej pedagogii lub na zasadzie arbitralnego oczyszczenia przez Stwórcę. Zwieńczeniem tego procesu jest przywrócenie istot rozumnych do stanu pierwotnego, a tym samym osiągnięcie soteriologicznego celu (*telos*) Stwórcy. W tym sensie apokatastaza osobowa w naturalny sposób zakłada przebóstwienie (*theōsis*) stworzenia rozumnego.

### **Apocatastasis and Theology. Theological Dimension of the Conception of Eternal Return in Greek Philosophical Tradition**

#### **A b s t r a c t**

Philosophical concept of *apocatastasis* means renovation of the primordial state of things, restoration of conditions defined as a beginning, which because of the law of necessity or the original sin has been lost. In the philosophical and religious literature *apocatastasis* is usually rendered as regaining lost Paradise, return of the soul to its star or restoration of the whole realm to the fundamental *archē*-principle. No matter, whether the concept of *apocatastasis* is sketched in cosmological or personal perspective, the theory is deeply theological. In a necessary way it assumes an existence of some kind of divine *archē*-principle, which constitutes the

<sup>55</sup> Przynajmniej w sensie upadku i powrotu do pierwotnego stanu (np. Metody z Olimpu, Grzegorz z Nyssy). Cykliczność istnienia stworzenia niejednokrotnie przybiera w myśli starożytnej formę wielokrotnej inkarnacji dusz (np. Platon, Plutarch, Orygenes). Może być ujmowana również jako proces nieskończony (np. myśl stoicka).

existence of cosmos in a cyclical mode or eternal existence of rational creation, which fundamental aspect is return to the primordial state of being.

With reference to the cosmic *apokatastasis* this *archē*-principle is usually understood as immanent to the entire realm, which necessary outcome is deification of the entire realm. Out of the *archē*-principle everything comes into being, to the *archē*-principle everything returns, *archē*-principle contains all the powers necessary to support the existence of cosmos, which eternity takes form of never-ending cycles of coming into being and disappearing.

Personal or psychic apocatastasis usually assumes the existence of deity, which is transcendent to the cosmos, creation or — at least — consciousness of the creation. This deity determines cyclical existence of creation out of its will, but it also flows out of the idea of kinship between deity and creation (the divine aspect of creation cannot be annihilated) and assumption that evil is nothing more than the absence of good or being (evil cannot destroy good, there are no limits to the soteriological expiation). The cyclical existence of creation takes form of conversion and sanctification of fallen beings in a process of divine pedagogy or arbitral expiation of creation by the Creator. The *telos* of the process is the return of rational creation to the primordial state before the fall, which is at the same time reaching of the soteriological aim of the Creator. In this sense personal apocatastasis, in a natural way, assumes sanctification or deification of rational beings.