

Sławomir Mazurek: Kto się boi apokatastazy?

Śmierć narodu, śmierć lichwiarki i łza dziecka nie są wielkościami, które można ze sobą porównywać czy sumować niczym skończone liczby, każde z tych zdarzeń, poświadczające skandal, jakim jest zepsucie stworzenia umożliwiające konkretne manifestacje zła, jest już złem nieskończonym. Oto intuicja kryjąca się za rosyjskim wołaniem o apokatastazę – pisze Sławomir Mazurek w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Apokatastaza. Nadzieja czy herezja?”.

Wszelkie rozważania na temat znaczenia i perypetii idei apokatastazy w nowoczesnej myśli wypada zaczynać od zwrócenia uwagi na pewne rozróżnienie. Samo określenie *apokatastaza* wywodzi się, jak wiadomo, od Orygenes (184-253), niemal zawsze używane jest jednak w znaczeniu odbiegającym od pierwotnego. Orygenes nazywał apokatastazą powrót do Boga dusz, które niegdyś pozostawały z nim w jedności, lecz później upadły, co pociągnęło za sobą powstanie materii i „widzialnego świata”. Twierdził, iż wszystkie dusze w końcu powtórnie zjednoczą się ze Stwórcą, jednakże ani upadku, ani reintegracji nie pojmował jako procesów odnoszących się do zbiorowości upadłych dusz. Tak upadek każdej z nich, jak i jej powrót miały charakter jednostkowy, każda odbywała swą drogę niejako w pojedynkę. Co więcej, możliwa była powtórna utrata odzyskanej jedności, inicjująca kolejny cykl upadku i powrotu[i]. Tak pomyślaną, nie mającą trwałego charakteru, reintegrację jedynie z zastrzeżeniami nazywać można zbawieniem, ponieważ to ostatnie zwykło się pojmować jako stan ostateczny. W odniesieniu do koncepcji Orygenes można więc mówić

o powszechnym, lecz nie zbiorowym, niepełnym zbawieniu. W większości wypadków przez apokatastazę rozumie się jednak w piśmiennictwie filozoficznym zgoła co innego, a mianowicie: powszechne i zbiorowe zbawienie polegające na powrocie do Stwórcy całości oddzielonego odeń wcześniej stworzenia.

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.

Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Druga koncepcja, w której widzieć można radykalizację pierwszej, występująca także w wersji zsekularyzowanej, zdaniem niektórych myślicieli od dłuższego czasu wywiera niebagatelny wpływ na szeroko rozumianą zachodnią umysłowość. „Lecz któż nie widzi, że dziś niemal do każdej duszy zakradł się mniej lub bardziej wulgarny orygenizm – cicha pewność Boskiego przebaczenia[ii]” – pisał ponad sto lat temu w swym głównym dziele, „Filarze i podporze prawdy”, rosyjski myśliciel Paweł Florenski (1882-1937). Kilkadziesiąt lat później w głośnym eseju „Czy diabeł może być zbawiony?” na uporczywe powracanie w europejskiej myśli konceptu apokatastazy zwracał uwagę Leszek Kołakowski (1927-2009), przywołując imiona Eriugeny (815-877), Hegla (1770-1831) i Teilharda de Chardin (1881-1955)[iii]. I Kołakowski, i Florenski przyznawali, że myśl o apokatastazie, jako oczywiste następstwo przeświadczenia o dobroci Boga, jest na gruncie chrześcijaństwa nie do uniknięcia. Florenski podkreślał jednak, że równie nieodparta jest intuicja zagrożenia wiecznym potępieniem (do klasyki literackiej i filozoficznej „infernologii” należy opis snu, w którym doświadczył przedsmaku „śmierci wtórej”, otwierający rozdział „Gehenna” w „Filarze...”[iv]) i że niemożność pogodzenia jej z narzucającą się z mocą oczywistości wiarą w apokatastazę stanowi

potwierdzenie trafności naszych eschatologicznych przeczuć – prawdy wiary są bowiem antynomiczne. Kołakowski w wierze we wszechogarniającą reintegrację widział przede wszystkim próbę podważenia dogmatu o grzechu pierworodnym, prowadzącą do ontologicznej relatywizacji zła, uznania go za coś iluzorycznego, i w konsekwencji stwarzającą zagrożenie dla kultury, która wspiera się na rozróżnieniu na dobro i zło. Na pytanie, który z nich był bliżej prawdy, odpowiedziałbym, że Kołakowski zapewne się mylił. Istnieje w każdym razie poważny argument przeciwko jego stanowisku, i to argument natury empirycznej, a jest nim rosyjska myśl religijna, w której niezwykle silne poczucie potęgi i substancjalności zła łączy się z wyraźniejszą niż gdzie indziej tendencją do pojmowania zbawienia właśnie jako apokatastazy.

W żadnej tradycji filozoficznej idea apokatastazy nie odgrywa tak kluczowej roli jak w rosyjskiej filozofii religijnej. Zauważmy na początek – aczkolwiek jest to zaledwie intrygujący szczegół, nie zaś okoliczność wpływająca na rozstrzygnięcie zajmującej nas tu kwestii – że zdarzają się w niej nawet koncepcje będące niemal dokładną repliką pierwotnego stanowiska Orygenesesa. Żaden dwudziestowieczny filozof nie zbliżył się do Orygenesowskiej koncepcji apokatastazy tak bardzo, jak Mikołaj Łoski (1870-1965), w swoim czasie przez niektórych ekspertów (Zieńkowski, Lewicki) uważany za najwybitniejszego przedstawiciela rosyjskiego renesansu, dziś nie ceniony już tak wysoko, lecz wciąż pozostający niekwestionowanym klasykiem rosyjskiej myśli. Odnajdujemy u niego wszystkie elementy Orygenesowskiego schematu (zbawienie powszechne, lecz nie zbiorowe; indywidualną drogę powrotu każdej duszy do Boga; materialny świat jako produkt upadku dusz) z wyjątkiem jednego: nietrwałości ponownego zjednoczenia z

Bogiem. U Łoskiego, inaczej niż u Orygenesusa, mamy do czynienia z reintegracją ostateczną i nieodwracalną, a więc ze zbawieniem we właściwym znaczeniu tego słowa.

Proces regeneracji stworzenia wiąże się ściśle z losami Sofii, czyli nadprzyrodzonego osobowego bytu, którego precyzyjny opis nastęrcza rosyjskim myślicielom sporo trudności

Łoski ze swoją eschatologią sytuuje się jednak poza głównym nurtem rosyjskiej myśli religijnej, na który składają się filozofia wszechjedności i egzystencjalizm, a właśnie w tym nurcie

wielokrotnie powraca, z różnymi odmianami i modyfikacjami, idea apokatastazy jako zbiorowej reintegracji całego różnego od Stwórcy bytu. Odnajdujemy ją przede wszystkim u fundatora filozofii wszechjedności Włodzimierza Sołowjowa (1853-1900), sięgającego nawet po określenie apokatastaza[v], co niezależnie od tego, jak chętnie przywoływano by ideę apokatastazy, nie jest wcale częstą praktyką, oraz u mającego opinię najbardziej reprezentatywnego przedstawiciela filozofii wszechjedności Sergiusza Bułgakowa (1871-1944). Tak Bułgakow, jak i Sołowjow pojmują zbawienie procesualnie – jako długotrwały powrót stworzenia do boskiego źródła, uwieńczony końcową *theosis*, czyli nieodwracalnym przeobóstwieniem. W obu wypadkach proces regeneracji stworzenia wiąże się ściśle z losami Sofii, czyli nadprzyrodzonego osobowego bytu, którego precyzyjny opis nastęrcza rosyjskim myślicielom sporo trudności. Starając się scharakteryzować Sofię, mnożą formuły, identyfikują ją z Duszą Świata, Kościołem, Bożą Mądrością, idealnym obrazem stworzenia, niewiele w istocie wyjaśniając. Co nie ulega wątpliwości, to kobiecość Sofii, jej

wysoka pozycja w hierarchii bytów – tylko nieco poniżej boskich hipostaz – i to, że jest ona bytem zarazem nadającym stworzeniu jedność i pośredniczącym między stworzeniem i Stwórcą. Nie wyklucza to istotnych różnic między poszczególnymi sofiologiami. U Sołowjowa zło pojawia się w wyniku upadku Sofii, a zbawienie świata jest procesem jej „odrodzenia” i powrotu do Boga, zbawienie świata jest tu więc zarazem zbawieniem Sofii. U Bułgakowa motyw upadku Sofii nie występuje, a zbawienie polega na przeobrażeniu stworzenia dzięki oddziaływaniu przenikającej w nie Sofii (tzw. usofijnienie). Bułgakow o wiele wyraźniej niż Sołowjow – koncentrujący się raczej na losach ludzkości niż kosmosu – stwierdza, że zbawienie dotyczyć będzie całości wszechświata, z materią włącznie.

Schemat apokatastazy pojawia się jednak także poza filozofią wszechjedności i nurtem sofiologicznym, bez trudu rozpoznajmy jego zarysy w filozofii najśłynniejszego rosyjskiego egzystencjalisty czy, jak chcieliby inni, neoromantyka, Mikołaja Bierdiajewa (1874-1948). Liczne wypowiedzi myśliciela nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że w jego eschatologicznym personalizmie „świat” jest produktem upadku osób, a zbawienie ma charakter zbiorowy i powszechny – obejmuje bez wątpienia wszystkie osoby, włącznie z ulubionymi zwierzętami domowymi. Nie wiadomo, czy odnosi się do reszty przyrody, na pewno natomiast dotyczy wytworów kultury: każdy spełniony przez człowieka akt twórczy przybliży moment wstąpienia do Królestwa i każdy zostanie w nim w jakiś sposób zachowany.

Bierdiajewowi zarzucano niekiedy akosmiczność. Zarzut taki wydaje się usprawiedliwiony, gdy zestawimy jego filozofię z myślą Bułgakowa czy, posuwającego się najdalej w sakralizacji kosmosu, Wasilija Rozanowa (1856-1919). Rozanow, przekonany, że rosyjska rewolucja jest

pierwszym aktem kosmicznej apokalipsy, gigantycznej implozji uniwersum zerodowanego przez skrajnie akosmiczne, sprzeczne z naturą, bo wrogie seksualności, chrześcijaństwo, konając z głodu w ogarniętej chaosem Rosji, na przemian popadał w najczarniejszą rozpacz i pocieszał się myślą, że katastrofy, które ogląda, stanowią zapowiedź regeneracji kosmosu. Wyobrażał ją sobie jako powrót do stanu społecznego pokoju i harmonii z naturą, istniejącego, jak wierzył, w epoce panowania kultów płodności, przed wtargnięciem niszczycielskiego chrześcijaństwa.

Orientacja antyutopijna była charakterystyczna dla całej niemal dwudziestowiecznej rosyjskiej myśli religijnej, określającej się między innymi poprzez opozycję do inteligenckiego progresywizmu

O żadnym z omówionych tu myślicieli nie da się powiedzieć, że lekceważył siłę zła, traktował je jako iluzję lub przejawiał po temu skłonności. Trzej z nich: Bierdiajew, Bułgakow oraz Sołowjow byli antyutopistami

(część badaczy uważa wprawdzie Sołowjowa za utopistę, jednakże, jak wykazywałem gdzie indziej, interpretacja ta opiera się na nieporozumieniu[vi]). Antyutopizm zaś zakłada silne poczucie obecności i nieusuwalności zła, którego ostateczne przewyciężenie może nastąpić dopiero w wymiarze eschatologicznym. Bierdiajew twierdził nawet, że rozwiązanie problemów społecznych i materialnych spotęguje jeszcze naszą świadomość istnienia nieusuwalnego zła. Orientacja antyutopijna była charakterystyczna dla całej niemal dwudziestowiecznej rosyjskiej myśli religijnej, określającej się między

innymi poprzez opozycję do inteligentnego progresywizmu, nie ma żadnych danych przemawiających za tym, że w konkretnych wypadkach sięgnięcie po schemat apokatastazy ją osłabiało. Pesymizm i poczucie obecności zła, choć nieoddzielne od antyutopizmu, nie musiały zresztą iść z nim w parze, czego dowodzi przykład Rozanowa. Trudno uznać go za antyutopistę, ponieważ w wyniku sakralizacji kosmosu niemal zanika u niego wiara w istnienie wymiaru eschatologicznego, który byłby radykalnie odrębny od doczesnego, nie ma wymiarów istnienia innych niż dzieje tego oto kosmosu. Jednakże po wtargnięciu chrześcijaństwa historia kosmosu jest w istocie historią szaleństwa i zła, a sama nadzieja na jego odrodzenie pojawia się na zasadzie *credo quia absurdum* w momencie, gdy widok wszechogarniającego tryumfu zła wszelką nadzieję zdaje się przekreślać.

Z punktu widzenia przeprowadzonej przez Kołakowskiego krytyki apokatastazy omówione właśnie rosyjskie eschatologie jawić się muszą jako zagadkowe „nieprawidłowości”. Jeśli wiara w apokatastazę prowadzi do relatywizacji zła, nie powinny się w ogóle pojawić. Nasuwają się dwa wyjaśnienia, z których jedno daje się być może pogodzić ze stanowiskiem Kołakowskiego, drugie – już nie. Otóż wszyscy omówieni tu rosyjscy myśliciele w taki czy inny sposób schemat apokatastazy przekształcają. Nie są to modyfikacje o zasadniczym znaczeniu, które zmieniałyby orientację całej koncepcji – wciąż pozostaje ona podporządkowana perspektywie zbiorowego i powszechnego zbawienia – nie są one jednak również nieistotne. Sprawiają, że rosyjskie eschatologie odbiegają od idealnego modelu apokatastazy, w którym powszechne zbawienie, zagwarantowane przez providencjalny mechanizm, dokonuje się „samoczynnie”, ma charakter procesualny i nie kończy się prostym powrotem do stanu wyjściowego, ale jego wzbogaceniem, niemożliwym bez przebycia całego

prowadzącego do niego procesu. U rosyjskich filozofów nigdy nie odnajdziemy wszystkich tych elementów, co najmniej jeden z nich zawsze zostaje pominięty.

Koegzystencja apokatastazy z ostrą świadomością obecności zła w rosyjskiej filozofii osiągnana jest za cenę zdeformowania koncepcji apokatastazy

Sołowjow, Bułgakow i Bierdiajew kładą nacisk na wolność człowieka, pozostawiają mu możliwość wyboru. Dwaj ostatni mówią wręcz o przysługującym

osobie „prawie” do piekła – zbawienie nie może być narzucone. Bierdiajew idzie zresztą znacznie dalej – całkowicie uzależnia zbawienie od ludzkiej twórczości. Powszechne zbawienie jest więc niemal pewne, lecz wciąż nie zagwarantowane. U Rozanowa z kolei powrót do stanu pierwotnej harmonii nie jest wprawdzie uzależniony od ludzkiej aktywności, o wszystkim zdają się rozstrzygać ponadludzkie siły – chrześcijaństwo jest jedną z nich – jednakże powrotowi nie towarzyszy żadne wzbogacenie stanu wyjściowego, a historia wraz z całym właściwym jej złem, nie jest koniecznym wstępem do reintegracji, ale nie służącym niczemu, dogłębnym zaburzeniem w trwaniu szczęśliwego kosmosu, absurdem w najczystszej postaci. Ponieważ to właśnie wpisany w idealny model apokatastazy determinizm, przejawiający się w odebraniu człowiekowi możliwości wpływania na los świata i własny przy jednoczesnym uznaniu niezbędności każdej fazy procesu reintegracji, najbardziej sprzyja relatywizacji zła i uznaniu go za iluzję, powiedzieć można, że powołanie się na rosyjskie eschatologie, nie podważa jeszcze stanowiska Kołakowskiego w kwestii apokatastazy. Koegzystencja

apokatastazy z ostrą świadomością obecności zła w rosyjskiej filozofii osiągnięta jest za cenę zdeformowania koncepcji apokatastazy. Na to z kolei można replikować, że nawet jeśli litera apokatastycznej eschatologii zostaje tu naruszona, zachowuje się jej ducha i że rosyjski precedens uzmysławia nam, jak łatwo destrukcyjny potencjał apokatastazy zneutralizować, zachowując z niej wciąż to, co najbardziej istotne. Realnie istniejące doktryny prawie nigdy nie pokrywają się z modelami idealnymi, jeśli więc wyłącznie koncepcja w pełni odpowiadająca modelowi idealnemu niesie ze sobą zagrożenie dla kultury, zagrożenie to jest w istocie znikome.

Możliwa jest jednak jeszcze inna, w moim przekonaniu znacznie mocniejsza, argumentacja przeciwko tezie, iż wizja apokatastazy, jako skłaniająca do bagatelizowania siły zła, zagraża podstawom kultury. Można mianowicie argumentować, iż sama ta wizja jest produktem dogłębnego uświadomienia sobie obecności zła i wniknięcia w jego naturę – że mówiąc po Bierdiajewowsku: dającym jej początek duchowym doświadczeniem jest nie tyle wiara w bezgraniczną dobroć Boga, ile konfrontacja z potęgą zła nie pociągająca za sobą utraty tej wiary. Właśnie uświadomienie sobie potęgi zła, każe postulować jego całkowite, bezwzględne przewyciężenie, które nie doszło do skutku, dopóki w mocy zła pozostaje choćby najdrobniejsza cząstka bytu. W empirii zmuszeni jesteśmy nieustannie dokonywać wyborów między różnymi manifestacjami zła, porównywać ze sobą ich natężenie i zasięg, co znajduje odzwierciedlenie w traktowanym jako naturalne mówieniu o złu „mniejszym” i „większym”. Jednakże z metafizycznego punktu widzenia – czy też z perspektywy Boga – decydujące znaczenie ma sam fakt zaistnienia zła, świadczący o ułomności stworzenia, które, choćby się doskonaliło, dopóki jest niedoskonałe, pozostaje wciąż nieskończenie odległe od doskonałości. Śmierć narodu, śmierć lichwiarki i łza dziecka nie są wielkościami, które można ze sobą

porównywać czy sumować niczym skończone liczby, każde z tych zdarzeń, poświadczające skandal, jakim jest zepsucie stworzenia umożliwiające konkretne manifestacje zła, jest już złem nieskończonym. Oto intuicja kryjąca się za rosyjskim wołaniem o apokatastazę. Jeśli takie są jego źródła i jeśli konkretyzacje modelu idealnego zawsze od niego odbiegają, nie ma powodów, aby obawiać się apokatastazy, przynajmniej rosyjskiej...

Sławomir Mazurek

[i] Por. Prot. I. Mejendorf, *Wwiedienije w swjatootieczeskoje bogosłowije*, New York 1985, s. 102-103.

[ii] Swjaszcz. P. Fłorienski, *Stołp i utwierżdienije istiny. Opyt prawosławnoy fieodycei w dwienacati pis'mach*, Moskwa 1914, s. 208.

[iii] Por. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?* [w:] idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 151.

[iv] Por. Swjaszcz. P. Fłorienski, op. cit., s. 205-206.

[v] Por. W.S. Sołowjow, *Oprawdanije dobra*, Moskwa 1996, s. 196.

[vi] Por. S. Mazurek, *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006, rozdz. *Ścieżki Bogocześnictwa* (Włodzimierz Sołowjow).



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



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego