

APOKALIPSA NADCHODZI I ODCHODZI. HERAKLIT, ORYGENES, NIETZSCHE I FILOZOFICZNY CIĄG POWROTÓW

Czas degraduje człowieka, kaleczy kolejne warstwy ciała, usypia pragnienie poznawania; przygotowuje przeto do ostatecznego zażnięcia. Motyw pożerania przez czas jest obecny w umysłowości greckiej, we wrażliwości indyjskiej. Czas czyni kondycję ludzką trudną do zniesienia, chyba że znajdzie się wyjście z nieubłaganego zmierzania do rozpadu. Wszystkie mity kosmiczne są próbami odnalezienia nadziei w obliczu faktu przemijalnej epizodyczności jednostki ludzkiej. Najdawniejsze mity lunarne odwoływały się do optymistycznej wiary, że przemijanie jest tylko pozorne, albowiem w rytmie cyklu po śmierci powraca życie, a zmartwychwstanie jest fundamentem kosmicznej zmiany.

Tradycja apokaliptyczna jest przejawem tego samego lęku przed unicestwieniem i tej samej tęsknoty za dalszym trwaniem. Przeżywanie kosmosu i egzystencji nie jest zamknięte jedynie w ramach historycznych form myślenia. Podobieństwa wychodzą poza historyczną chronologię. W archaicznych spekulacjach hinduskich pojawia się temat ostatecznego zniszczenia wszystkiego, rozumianego jako wielki regres, powrót wszystkich form do amorficznej masy, kłębowiska¹. W XX wieku podobną wizję rysuje Emil Cioran. Powrót zmierza od kosmosu do chaosu, „od natury do prajedni”, „od formy do wiru”. Punktem zwrotnym musi być przeżycie jałowości świata – natury i kultury, przejście przez dramatyzm egzystencji.

Rozproszenie światła stanowi odwrotność kosmicznej ewolucji, proces wsteczny, retrospektywny. Wywróconą na nice apokalipsę, wypływającą wszakże z tej samej wrażliwości i z tych samych aspiracji. Albowiem nikt nie może pragnąć powrotu w chaos, jeśli wcześniej nie poznał groźnego i bolesnego oszołomienia wizją apokalipsy².

I. *Aion i Kairos*

W pewnym sensie greckie koncepcje filozoficzne są próbą odpowiedzi na pytania, które wcześniej stawiały archaiczne spekulacje indyjskie, irańskie, hebrajskie: jaki jest sens historii i jak sytuuje się wobec niej człowiek?

U presokratyków koło kosmiczne jest głęboko wpisane w doktrynę; u Talesa, Anaksymandra, szczególnie zaś u Empedoklesa i Heraklita, wszystko rozgrywa się między kosmicznymi biegunami tworzenia i niszczenia. Empedokles buduje swoją wizję czterech cykli, odwołując się do wielkich scenarzystów – *philia* i *neikos*, miłość i

¹ Zob. M. Eliade, *Świat archaiczny wobec historii*, w: tenże, *Sacrum. Mit. Historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974, s. 274.

² E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 132.

waśń odgrywają bowiem role główne na scenie świata. Od pierwotnego niezróżnicowania, harmonijnego dopasowania czterech żywiołów, kosmos dostaje się w domenę *neikos*, by w ten sposób wejść w fazę chaosu; siłą ocalającą świat okazuje się *philia*, która rozproszenie układu na nowo w formy harmonii i symetrii. W ten sposób stan świata powraca do swoich początków.

Podobieństwa do systemów indoiirańskich są tutaj uderzające, jednak sposób wyjaśnienia jest inny. Empedokles tłumaczy powracanie wszystkiego w kategoriach filozofii; siły miłości i waśni mają u niego znaczenie pewnego rodzaju energii, niezawierających jednak elementu boskości. Wyraża on zresztą charakterystyczną dla greckiej refleksji myśl, że świat kieruje się sam, to znaczy nikt nim nie kieruje³. W istocie rzeczy większość greckich koncepcji ma charakter ahistoryczny: powracające cykle stawiają niejako historię poza historią, sprowadzając wydarzenia bądź do powtarzania nieustannie tego samego, bo nic nie posuwa się naprzód, bądź do odtwarzania gestów archetypicznych, czyli do odtwarzania tego, co stało się na początku.

U Platona także odnajdujemy dwuznaczne ślady odwołań do idei powrotów. W późnych dialogach, mianowicie w *Polityku*, pojawia się koncepcja cykliczności opartej o dwa ruchy kosmiczne: Bóg kieruje światem w pierwszym okresie, tworząc niejako rytm świata; wówczas panuje ład. Ale gdy świat uzyskuje swój doskonały stan, Bóg go pozostawia samemu sobie i wówczas kosmos wchodzi w fazę powrotu, w której następują kataklizmy. Z drugiej strony, główna Platowska koncepcja, teoria idei, jest próbą wydobycia prawdziwej struktury świata z mrocznej sfery stawiania się na poziom niezmiennych wieczności doskonałych form. W ten sposób ucieczka z *hic et nunc* kończyłaby się poza historią, albowiem świat idei nie ma historii, nie musi więc być poprzedzany jakąś apokalipsą ani koniecznością powrotu poprzez kataklizm; ład idei jest dla wyzwolonej duszy absolutnym kresem, gdy zostanie osiągnięty.

Heraklityjska rzeka czasu tylko pozornie ma historię. Owszem, trwa, jest zanurzona w czasie, ale wszystko rozgrywa się w niej poprzez generowanie kolejnych cykli wyłaniania się i powracania ognia; jest w istocie szersza niż czas. Ontologicznym tłem dla drogi w dół, po której schodzi stwórca ogień, i drogi powrotnej wwyż, po której ogień wraca do swoich kosmicznych siedzib, jest wieczność (*aion*). Albowiem „Ta sama droga do góry i w dół”, a „Początek i koniec schodzą się w obwodzie koła”⁴. Świadoma niejednoznaczność efeskiego filozofa nie ułatwia rozumienia, ale sugeruje równocześnie, że wyjaśnienie świata nie może być proste. Wieczność jest więc tłem, a „Życie jest dzieckiem rzucającym kości. Królestwo jest w ręku dziecka”⁵. Wieczne rozgrywa się dramata świata, czyli przemiany konstytuującego wszystko ognia. Niewidzialny scenariusz wiecznej przemiany jest stały, harmonia oznacza odwrotne strojenie, jak w łuku i lirze, albowiem ogień gaśnie i wznieca się regularnie.

Ale człowiek nie jest zwykłym uczestnikiem tej niewidzialnej stałości, dlatego że „w przeciwieństwie do boskiej, ludzkiej naturze brak ustalonego celu”⁶. Celem najogólniejszym jest wieczna przemiana według *metrum* obrotów wszechistnienia, ale to cel zbyt odległy, by bezpośrednio wyznaczać postacie transformacji poszczególnych natur i dusz ludzkich. Cel własny należy dopiero odkryć, posługując się rozumem, nie

³ Zob. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 127.

⁴ Heraklit z Efezu, Zdania 8.18 i 8.20, wg układu i przekładu Adama Czerniawskiego, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1, 1989, s. 3–11.

⁵ Tamże, 10.17.

⁶ Tamże, 9.06.

zaś pospolitą wyobraźnią. Posługując się rozumem, zyskujemy coś więcej niż określone jednostkowe przemyślenie, albowiem wchodzimy zarazem w wymiar powszechnego i jednego rozumu świata, logosu metafizycznego ognia; w ten sposób dochodzimy do słyszenia „mowy świata”⁷. Jakkolwiek by rozumieć Heraklityjski język, jedno nie ulega wątpliwości: jest to próba przewyciężenia zmienności i przemijalności, w której pojawia się popularny w późniejszych stuleciach motyw apokalipsy rozumianej jako pożar świata. U Heraklita wyraża się on tak: „Niespodziewany ogień zaskoczy, rozsądzi i ogarnie wszystko”⁸. Jest to wstrząs, apokalipsa na miarę większego, regularnego rytmu wszechświata. Ta Heraklityjska apokalipsa niczego jednak nie kończy, niczego nie zaczyna; jest zaledwie punktem zwrotnym w dziejach wszystkiego. Ale w dziejach ludzkich musi coś znaczyć.

Filozofia rozpalającego się i gasnącego płomienia jest w pewnym istotnym sensie ontologiczną generalizacją stadiów kosmosu, ich uwspólnieniem; jeśli wszystko jest w równym stopniu emanacją wiecznie pulsującego ognia, to nie ma przynajmniej w świecie przyrody odrębności i niepowtarzalności. Coś za coś... Kosztem ocalenia trwania znika osobliwość chwili, niepowtarzalność nastroju; już nie trzeba wołać „Och, chwilo trwaj!”, albowiem ona trwa i trwać będzie i wróci może nieskończoność wiele razy. Tu zresztą tkwi pewna odrębność Heraklityjskiej wizji w stosunku do koncepcji cykli kosmicznych, w większości których obecny moment historyczny reprezentuje niejako dekadencję, degradację wobec poprzednich stadiów i momentów historycznych; lepiej już było, ale i będzie po powrocie do początku i pierwszych okresów cyklu. Eliade nazywa to ujęcie „dewaloryzowaniem momentu współczesnego”⁹.

A los człowieka, czym jest? Odtwarzaniem w koło tego samego? Skoro porządek według Heraklita „jednaki dla wszystkiego”, to niekończące się powracanie pochłania również ludzką duszę, której logos jest tak głęboki, że „nie odkryjesz granic duszy, nawet gdybyś przewędrował wszystkie ścieżki”¹⁰. Ścieżki duszy muszą z konieczności więc się w różnych u postaciowaniach ognia i jak on okazać się nieskończone; dusza zaś musi, jak tocząca się kula śnieżna, nabrzmiewać kolejnymi egzystencjami, dlatego jej logosu uchwycić niepodobna, dusza zdobywa bowiem nowe doświadczenia na powtarzających się drogach przemiany ognia. Dusza niesie swój duchowy obecny wymiar do kolejnych egzystencji. Mamy więc do czynienia z jakąś egzystencjalną wartością dodaną, która stale pogłębia logos duszy. Zarazem jednak jest jakaś determinacja poprzednich cykli, bo Heraklit pisze, że „charakter losem człowieka”¹¹ (brzmi to jak fragment Schopenhauera), co oznacza, że tworząc siebie, krystalizując charakter, wyznaczam swój los; znaczy to także, że charakter dziedziczę w jakiejś mierze po uprzednich zanurzeniach w istnieniu i jego przemianach. Wolność, jakkolwiek ograniczona przez potężniejsze mechanizmy cykliczne, dostępna jest człowiekowi.

W dziejach filozofii próba Heraklita wpisuje się w poszukiwanie stałości jako podstawy dla zmienności, czego wyrazem były ujęcia pitagorejczyków i Parmenidesa. Jednakże cykliczność myśliciela z Efezu różni się od interpretacji poprzedników; u pitagorejczyków cykliczność wcieleń może być przewyciężona na drodze duchowego doskonalenia się, u Parmenidesa można pośrednio wyczytać, że wyzwolenie się z wie-

⁷ Zob. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986, s. 57.

⁸ Heraklit z Efezu, 7.06.

⁹ M. Eliade, *Świat archaiczny...*, wyd. cyt., s. 290.

¹⁰ Heraklit z Efezu, 4.09.

¹¹ Tamże, 10.16.

łości i zmienności egzystencji empirycznej, czyli pozornej, jest możliwe na drodze poznania. Heraklitemskie powroty są natomiast nieubłagane i skonstruowane na całą wieczność. Ognista pożoga jest kosmicznym kataklizmem, który otwiera wrota nie do zupełnie nowego wymiaru, a tylko do tego, co już było.

Może być ona zatem widziana jako składnik całej greckiej tradycji wiecznego powrotu; pomijając różnice, jak się zdaje drugorzędne, można powiedzieć, że w micie tym manifestuje się stara tęsknota unieważnienia czasu, unieruchomienia procesu stawania się; jak pisze Eliade – próba „statyzacji” stawania się. Każda sytuacja pozostaje integralnym składnikiem kosmicznej budowli, posiadając równocześnie ontologiczny status archetypu, którego jest kolejną odsłoną; wydarzenia mają więc charakter rodzajowy, w tym sensie, że w momencie dziania się przeistaczają się w archetypiczne kategorie poprzez odgrywanie tego, co już kiedyś się wydarzyło i stało wzorem dla kolejnych przyszłych wydarzeń tego samego rodzaju.

W pewnym sensie – pisze Eliade – można nawet powiedzieć, że grecka teoria wiecznego powrotu to ostateczny wariant archaicznego mitu powtarzania gestu archetypicznego, podobnie jak platońska doktryna idei była ostateczną, najdoskonalej opracowaną wersją koncepcji archetypicznej¹².

Zgadając się ogólnie z wybitnym rumuńskim religioznawcą, trzeba zauważyć, że mimo wszystko główne zagadnienie greckich myślicieli (jedność – wielość, stałość – zmienność) miało szerszy kontekst niż tylko kosmologiczny. Owszem, w niektórych interpretacjach, choćby w wędrówce dusz u pitagorejczyków czy w koncepcji preegzystencji u Platona, znajdujemy wątek kosmologiczny, ale nie stanowi on głównego punktu odniesienia, a tym bardziej nie jest argumentem na rzecz rozstrzygnięcia pytania o istotę ludzkiej egzystencji; ryzykowne byłoby więc wpisywanie Platona, czy nawet Heraklita, do kręgu spekulacji religijnej.

II. Łuny pożaru i światło eschatonu

Pojęcie apokalipsy jest elementem spekulacji kosmologicznych. W czasach antycznych zyskuje pod różnymi zresztą postaciami siłę i oddziaływanie na umysły, szczególnie w okresie hellenistycznym; ale prawie zawsze, z wyjątkiem tradycji judeo-chrześcijańskiej, jest symptomem postawy ahistorycznej. Dotyczy to w równej mierze mitu o pożarze świata, jak i koncepcji *apokatastasis* – ostatecznego oczyszczenia i powrotu stworzeń do prapoczątku, do stanu początkowej doskonałości. Orygenes, który rozpowszechnił pojęcie *apokatastasis* w teologii chrześcijańskiej, korzystał z myśli stoików. U stoików pożoga kosmiczna to *ekpyrosis*, wielki ogień stanowiący kres, ale równocześnie ogień odnawiający świat i kosmos. Stoicy wyakcentowali i podnieśli do rangi głównego elementu doktryny niepierwszorzędny składnik herakliteizmu. Ale ten mit odgrywał znaczną rolę także w literaturze judeo-chrześcijańskiej oraz w świadomości religijnej Rzymian odwołujących się do Ksiąg sybillińskich.

Mit o pożarze świata jest starszy niż stoicyzm i apokaliptyka żydowska. Występuje on u większości ludów indoeuropejskich. Jednak jego znaczenie przybiera różne postaci. W stoicyzmie, jak i w filozofii Heraklita, jest punktem zwrotnym i nie ma charakteru historycznego. W judaizmie i chrześcijaństwie przeciwnie, zostaje wpisany głęboko w kontekst historyczności dziejów. W czasach archaicznych mit pożogi miał raczej charakter przyrodniczy, bez większego znaczenia religijnego czy etycznego. Reforma Zoroastra nadała mu nowy sens poprzez umieszczenie go w chronologii i

¹² M. Eliade, *Świat archaiczny...*, wyd. cyt., s. 282.

dodanie sądu nad wszystkim; w ten sposób pożar świata stał się właśnie w zoroastryzmie kresem ludzkości i świata¹³. Stąd przenikał do spekulacji teogonicznej.

Jakkolwiek w filozofii inspiracje religijne dadzą się dojrzeć, to jednak nie są one prostymi odzwierciedleniami. W filozofii prawie w ogóle nie pojawia się wymiar eschatologiczny, z którym na ogół była związana religijna nadzieja, że po wstrząsie będzie już dobrze. W późnej tradycji antycznej *apokatastasis* jest takim wydarzeniem, którego wszelako nie powinni obawiać się dobrzy; oni bowiem przejdą przez gigantyczne wstrząsy (upadek Rzymu, kataklizmy przyrodnicze, koniec Cesarstwa Rzymskiego) do krainy wieczności i szczęśliwości. Inaczej mówiąc, o ile w myśli religijnej apokalipsa to Sąd Boży nad historią i ludzkością, o tyle w refleksji filozoficznej apokalipsa to powrót w stare ontologiczne koleiny kolistej ewolucji wszechświata.

Apokalipsa hebrajska, a w znacznej mierze i chrześcijańska, ma znaczenie jedynie poprzez koncepcję historii. W myśli hebrajskiej czas, wydarzenia dziejowe są wpisane w eschatologię. To ona wyznacza rozumienie historii, a jej sedno polega na tym, że nadejdzie kres, koniec świata, czasu i historii, koniec, którego wszelako przewidzieć nie można (ten aspekt znajdujemy również w chrześcijaństwie). Judaizm prezentuje postawę głęboko historyczną, można więc powiedzieć, że religijna antropologia żydowska jest implikowana przez eschatologiczną historiozofię. Człowiek odnajduje swój fundamentalny sens tylko w związku z Bogiem i tylko poprzez zanurzenie w postępującą liniowo historię, a historia, na jakimkolwiek poziomie jej wydarzeń, jest miejscem i wymiarem ingerencji Boga; Bóg bowiem działa raczej w historii niż w przyrodzie, przeto wstrząsy kosmiczne odgrywają tu rolę drugorzędą.

Ujęcie to krystalizują w tak mocnej postaci prorocy; zapowiadają, że nadzieja dla Izraela pozostaje, a polega na tym, że nieodgadniony i czasami paradoksalny dla wyznawców Jahwe scenariusz boski zostanie odsłonięty przy końcu drogi dziejów; bo przecież apokalipsa to odsłonięcie i ujawnienie tego, co skryte. U proroków szkicowanie „Dnia Pańskiego” jest funkcją dawania nadziei, a zarazem napomnieniem, że wbrew niepowodzeniom politycznym i społecznym narodu wybranego, trzeba zmierzać traktem Prawa. „(...) Dla Izraela czasu proroków mesjanicznych – pisze Eliade – wydarzenia historyczne były do wytrzymania z jednej strony dlatego, że były zgodne z wolą Jahwe, z drugiej – gdyż były konieczne dla o s t a t e c z n e g o zbawienia ludu wybranego”¹⁴. Prorocy przekraczają w ten sposób wizję cyklu i, zgodnie z wyrażeniem Eliadego, waloryzują historię.

Apokalipsa hebrajska ma więc wymiar zbiorowy, odnosi się do końca dziejów i Sądu nad historią narodów; kataklizmy przyrodnicze są zaledwie scenografią dla głównego dramatu. Na tym polega odrębność apokaliptyki żydowskiej.

W eschatologicznych i apokaliptycznych zapowiedziach, jakimi kończy się literatura prorocka, koniec świata pociąga za sobą nowy jego początek, wraz z dobrami Edenu, ogrodem Bożym itp. Wywodzi się to z chaldejskiego i chińskiego pojęcia cykliczności społecznej i moralnej, związanej z wielkimi cyklami astronomicznymi i biologicznymi, z „Wielkimi Latami” życia świata. Tylko w żydowskiej apokaliptyce cykl ten zatrzymuje się po jednym i definitywnym nawrocie do swego początku¹⁵.

Pożar świata jako apokalipsa przyrodnicza schodzi się z apokalipsą jako dniem Sądu.

¹³ Zob. H. de Lubac, *Katolicyzm...*, wyd. cyt., s. 139.

¹⁴ M. Eliade, *Świat archaiczny...*, wyd. cyt., s. 265.

¹⁵ R. Berthelot, *L'astrobiologie et la pensee de l'Asie*, „Revue de metaphysique et de morale”, 1935, s. 194-195; cyt. za: H. de Lubac, dz. cyt., s. 137.

Chrześcijaństwo kroczy drogą judaizmu, oddalając się od kół wiecznych powrotów i koncepcji cykliczności; przeznaczenie tkwi w horyzoncie zbawczym, którego azymutem jest Królestwo Niebieskie. Czas jest więc nawierzchnią owej drogi ku Transcendencji. Jednak chrześcijańska apokalipsyka jest czymś drugorzędnym w łonie zasadniczej wizji, i czymś sztucznie dodanym do tradycji ewangelicznej. Być może tym należy tłumaczyć stosunkowo niewielką literaturę apokaliptyczną, ponieważ oprócz kanonicznej Apokalipsy św. Jana istnieje siedem tekstów wyraźnie apokaliptycznych (między innymi Apokalipsy Piotra, Pawła i Tomasza¹⁶); tym mianowicie, że dziedzictwo dualizmu irańskiego, a później manichejskiego, znajdowało podatniejszy grunt w religijności judaistycznej niż w chrześcijańskiej. A jednak wizja św. Jana weszła do kanonu chrystianizmu. Stała wszakże w jawnej niezgodzie z duchem i zapisem Ewangelii, jak i rdzeniem filozofii chrześcijańskiej, który akcentował wszechmoc Boga i niesymetryczność między dobrem (Dobrem) a złem. Figura Antychrysta prowadzącego równorzędną walkę z Chrystusem na scenie Armagedonu, była raczej wyrazem oczekiwania młodej świadomości religijnej na paruzę i nieodległy eschaton, ale w jakiejś mierze odzwierciedlała również siłę manicheizmu. Leszek Kołakowski pisze, że historia Antychrysta i ostateczne zmagania w Armagedonie „nie miały podstaw ontologicznych ani moralnych; woła boska musi być skuteczna bez szczególnego wysiłku, potrafi on zawsze pozbyć się diabła na mocy zwykłego dekretu”¹⁷.

W tradycji ewangelicznej oraz w głównym nurcie teologii i filozofii chrześcijańskiej nadejście apokalipsy i Dnia Sądu było jak gdyby obecne nie wprost; wielki huk i płomień Armagedonu pomrukiwały i błyskały gdzieś daleko poza horyzontem dającego się ująć czasu historycznego; stawały się odległe i mniej ważne niż relacja wiary, bo tylko w jej wymiarze dostępne jest wieczne istnienie. Królestwo niebieskie nadchodzi bowiem nie poprzez Wielki Bój, lecz na drodze wewnętrznego nawrócenia (*metanoia*), przebudowy i odnowienia najgłębszego wnętrza osobowości; tylko tą drogą świat może zmienić kierunek swojego przemieszczania i dotrzeć do Królestwa wiecznego.

Tak tedy – pisze Eliade – myśl chrześcijańska usiłowała wyjść poza stare motywy wiecznego powtarzania się, podobnie jak starała się wyjść poza inne perspektywy archaiczne, odkrywając znaczenie religijnego doświadczenia wiary oraz znaczenie wartości, jaką reprezentuje osobowość ludzka¹⁸.

Wraz z tym odkryciem odchodziła trwoga ostatecznej batalii wywołanej nadejściem Antychrysta, by zniknąć na dobre z powszechnej świadomości chrześcijańskiej wraz z nastaniem XVII wieku, stulecia ahistoryzmu Kartezjusza, empiryzmu Locke'a i konfrontacji Reformacji z Kontreformacją.

Jednym z ostatnich nawrotów cyklicznych kosmologii antycznych w myśli chrześcijańskiej jest filozofia Orygenes. Cykliczność i doktryna apokatastazy mają tu już inne znaczenie i kontekst. Jednym z głównych problemów wyjściowych było greckie ujęcie wieczności materii. Orygenes uważał je za absurdalne. Próbuąc uporać się z nim, doszedł jednak do wieczności świata. W niewielkim tekście *O zasadach* pisze, że świat został stworzony, ale był stworzony od zawsze; jest więc wieczny. Po prostu, wieczność świata lepiej odpowiada majestatowi i dostojeństwu Stworzyciela niż koncepcja nagłego i niewytłumaczalnego z punktu widzenia rozumu przyływu energii stwórczej. Jednakowoż chociaż świat jest wieczny, to nie „nasz”, nie ten „oto” świat

¹⁶ Zob. H. Langkammer, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989.

¹⁷ L. Kołakowski, *Diabeł*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Warszawa 1983, s. 182.

¹⁸ M. Eliade, dz. cyt., s. 296.

jest wieczny. Nasz świat został stworzony, będzie przeto zniszczony, a po nim nastąpią nowe światy, tak jak przed nim istniały inne światy. Wieczność świata to szereg następujących po sobie światów.

Dlaczego tak się dzieje? Dlatego, że nagromadzenie zła i niesprawiedliwości w danym świecie przekracza wytrzymałość Stwórcy, dlatego niszczy on świat w jego danej fazie. Decyduje wola Boga, nie zaś jakiś ustanowiony sam z siebie czy przez Stwórcę rytm cykliczny: Bóg osądza, niszczy i powołuje. W tym właśnie kontekście, w kontekście losu dusz ludzkich, pojawia się apokatastaza.

Apokatastaza jest w jakiejś mierze apokalipsą, w swoim fragmencie przynajmniej, ponieważ odnowienie stworzenia (*apokatastasis*) wymaga odsłonięcia i wydobycia moralnych pokładów dusz ludzkich oraz oczyszczenia, które dokonać się mogą w płomieniach boskich kar. Jeśli tak, to apokalipsa Orygenesusa nie zawiera tradycyjnej dramatycznej wizji nadejścia Kresu, jest kosmicznie cicha i opisowo powściągliwa, zaledwie domyślna.

Wieczna „cykliczna linearność” Orygenesusa łączy się z historią upadku, albowiem czas dziejów jest przede wszystkim czasem błędzenia i stopniowego powracania duchów, które stały się ludźmi, do jedności w Bogu. Stan pierwotny był taki, że duchy uczestniczyły w bożej inteligibilności, zachowując równocześnie swoją odrębność i unię z boskim bytem. A jednak... Duchy obdarzone wolnością nie zawsze czynią właściwy użytek ze swojego daru. W pierwotnym stanie niektóre duchy (zapewne rosnąca stopniowo większość) podejmowały złe wybory i traciły część pierwotnej doskonałości. Duch (*nous*) poprzez swój błędny wybór degraduje się ontycznie oraz moralnie, ześlizguje się z konieczności na niższy poziom – duszy (*psyche, anima*); dusze są więc obumarzonymi bądź wystudzonymi duchami, bo „psyche” może znaczyć także „oziębienie lepszego, boskiego stanu”¹⁹. Dodatkowo, duchy odchodziły od Boga jak gdyby każdy inaczej, na własny rachunek; aby nie dopuścić do całkowitego chaosu, Bóg uporządkował proces odejścia od niego stworzeń ogólnym scenariuszem, w którym materia i ciało odegrały rolę buforów dla upadających duchów. Wydaje się, choć Orygenes nie mówi tego wyraźnie, że ten początkowy błędny wybór ciąży na duszach ludzkich w kolejnych fazach świata, w których dusza usiłuje wydobyć się z upadku i powrócić do Boga.

Apokatastaza jest więc długotrwałym powrotem istot ludzkich do stanu pierwotnej czystości, powrotem, którego interludiami są końce i początki następujących po sobie światów. Kolejne apokalipsy można traktować jako kary boskie, które mają oczyścić stworzenie ludzkie; jest więc „apokaliptyka” Orygenesowa przepowiedaniem przyszłego połączenia człowieka z Bogiem. W *Contra Celsum* oraz w *Zasadach* Orygenes wypowiada się niejednoznacznie. Owszem, wspomina o wiecznych karach za grzechy, ale wspomina także, że kary boskie są środkami zaradczymi na upadek duchów i ich powrót, dlatego nie mogą trwać wiecznie. A zatem ostatecznie byty stworzone powracają powszechnie do pierwotnej doskonałości, koniec zostanie odnowiony w początku, a wówczas Bóg będzie „wszystkim we wszystkim”.

III. Ukryty rękopis Księgi Natury

W Naturze stałe jest tylko dążenie, parcie do przodu, wyłanianie życia z jego najróżnorodniejszymi formami. Dzięki temu, że Wola nieustannie dąży, Byt trwa stale i niezmiennie, ale to Wola wypełnia Byt i go z siebie wyłania. W ten sposób pojawia się

¹⁹ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 513.

też wszelka jednostkowość i indywidualność; jako zjawiskowe emanaty niezmiennej i nieobjętej rozumem Woli, uszczegółowienia i indywidualne uprzedmiotowienia jej wiecznego poszukiwania po omacku. Na takiej generalnej drodze wyłania się zarówno geniusz, jak i filister, filozof, jak i murarz, róża, jak i dzikie wino. Echo Artura Schopenhauera brzmi w takt cyklicznych kosmologii i jak buddyjskie zbawienie *in aeternam*, które tu – w świecie woli i przedstawienia – nie jest ostatecznym wyjściem z niekończącej się panoramy pochłoneń w empiryczną egzystencję. Zasada ujednostkowania, *principium individuationis*, zdaje się być równocześnie przyczyną wzlotów i odrębności oraz upadków i cierpienia.

Idea kolistości trwania wraca w XIX wieku w dwóch filozoficznych diagnozach, przyjmując nowe formy i treści. Schopenhauera i Nietzschego nie sposób posądzać o religijne intencje przedłużenia życia ludzkiego choćby w filozoficznej teorii za cenę konstruowania fantazmatów. Naiwnej nadziei przypisać im nie można. To wizje dramatyczne, dystansujące się od pozornego pocieszenia, jakie daje filozofia, filozofia bowiem powołana jest do stawiania metafizycznych diagnoz, nawet gdyby były najdotkliwsze.

Według Schopenhauera realność ontologiczna, „istność metafizyczna”, przystępuje tylko woli; to dlatego właśnie nie podlega ona zniszczeniu przez śmierć. Świadomość jako wynik zasady ujednostkowiającej i jako moment fizyczności ginie w śmierci wraz z cielesnością, ale świat trwa dalej.

Ponieważ wola jest rzeczą samą w sobie – pisze Schopenhauer – wewnętrzną treścią, istotą świata, a życie, świat widomy, zjawisko jest tylko zwierciadłem woli, więc będzie ono towarzyszyło woli tak nierozzerwalnie, jak ciału jego cień; a gdy istnieje wola, będzie też istniało życie, świat. Życie woli życia jest więc zapewnione i póki wypełnia nas wola życia, nie mamy się co troszczyć o nasze istnienie, nawet w obliczu śmierci²⁰.

Schopenhauer rysuje obwód koła powrotów, ale już nie na wysokich kondygnacjach kosmologicznego uogólnienia, lecz na metafizycznym fundamencie. Człowiek jest indywidualum jako uprzedmiotowienie woli, jej chwilowe i przelotne zadomowienie psycho-fizyczne; tak, tu jesteśmy skazani na śmierć. Jednak niecałkowitą. Jesteśmy również niezniszczalnym fragmentem praistoty, która obiektywizuje się we wszystkim, co istnieje empirycznie. Śmierć staje się zatem jedynie przejściem, owszem bolesnym i smutnym, ale tylko dlatego, iż nie wiemy, co dalej. Przeniesieni zostajemy bowiem ze stanu świadomości w stan inny, który nie jest po prostu beźwiadomy: to wymiar, w którym znika przeciwstawienie przedmiotu podmiotowi. Praistota, czyli Wola, nie zna czasu, a więc i zagłady; powrót do niej jest tajemniczy, ale to raczej *mysterium fascinans*, nie *tremendum*. Śmierć wobec tego posiada swoją pozytywność, której jednym z dających się stwierdzić wymiarów jest wyzbycie się indywidualności, skoro nie jest ona doskonałością; ciąży nad nią bowiem przekleństwo *principium individuationis*. Co zatem zyskujemy przez śmierć? Trwanie, powiada Schopenhauer, a to jest niezniszczalność bez dalszego zjawiskowego istnienia; i możliwy powrót, „palingenezę wraz z wszelką pomyślnością i cierpieniem”²¹.

Schopenhauerowskiej koncepcji możliwego powrotu Fryderyk Nietzsche odpowiada nowym rozumieniem idei kolistości. „Mechanicznemu fatalizmowi przyrody

²⁰ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, t. I, s. 422.

²¹ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. I, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2002, s. 283.

przeciwstawia koncepcję reafirmacji woli. Sprawa wiecznego powrotu pojawia się w perspektywie woli powrotu²². Przypomnijmy: greckie „*apokalypto*” znaczy „ujawniać sprawy skryte”... Myśl, którą ujrzał Nietzsche w Szwajcarii, pojawiła się jako apokalipsa właśnie.

Idea wieczystego nawrotu, „ta najwyższa formuła potwierdzenia, jaką w ogóle osiągnąć można”²³, zjawia się niczym mistyczne pochłonięcie w sierpniu 1881 roku nad jeziorem łożo Silvaplana przy piramidalnie spiętrzonych skałach Surlei. Zwróćmy uwagę na pewnego rodzaju socjologię odkrycia, do której sięgają prawie wszyscy interpretatorzy dzieła niemieckiego myśliciela. Nietzschemu udało się zbudować pociągającą mitologię dostrzeżenia Idei Powrotów; dzięki temu równie głośny stał się sposób, w jaki idea odstąpiła się przed Nietzschem przy skałach nad szwajcarskim jeziorem, co i mroczny powab jej sedna. Pewność mistyczna równa oczywistej zgoła niewzruszoności, z jaką prorocy czytali nadchodzące do nich wizje; i język przekazu: alegoryczny, metaforyczny, niedbający o logiczną klarowność, obraz niedokończony; tak widzą i przemawiają wizjonerzy w paroksyzmach ekstazy... Intensywności myśli o „wiecznej klepsydrze istnienia” towarzyszy drżenie i śmiech, łzy radości i okrzyk przerażenia; i „niedorzeczności”, gdy się chce wykrzyknąć prawdę świata i prawdę o skrytym losie człowieka. Tak, to sytuacja proroka bądź pozycja filozofa z Platońskiej jaskini, który oślepiiony blaskiem ostatecznej rzeczywistości, nagle pojmuje, że język nasz, wyrosły na empirycznym pniu, jest wąską niczym szczeliną w igle, niczym otwór kromplomierza, w którym chcemy zmieścić ocean.

„Wszystko idzie, wszystko powraca: wiecznie toczy się koło bytu. Wszystko zamiera, wszystko zakwita”... Nietzsche pisze szybko, krótkimi zdaniami, bez logicznej frazy, jak gdyby obawiał się, że wizja zatrze kontury, uleci. I jeszcze: „krzywy jest szlak wieczności”, „rzeczy wszelkie wiecznie powracają, a my razem z nimi”, „jest wielki rok stawania się, olbrzymi, potworny rok, co jako zegar piaseczny, wciąż na nowo wrotnie nastawiać się musi, aby na nowo się osypywał i do końca dobiegał”²⁴.

Pyta w *Wiedzy radosnej*, jak znieść można tę myśl o powrocie wszystkiego, co jest przeżyciem, zdarzeniem, relacją, smutkiem i podnieceniem. Jak zaakceptować, że jeszcze nieskończoną ilość razy będziemy iść przez to i tego doświadczać? Czy to przeraża, czy przeciwnie – uskrzydla? Oto nietzscheański dylemat i kwintesencja doktryny powrotów.

Linia życia załamuje się, wkracza w zakrzywioną przestrzeń, by wracać i powracać nieustannie. Dzięki temu znika nicość śmierci, ale też rozplywa się złudzenie możliwości naprawy, jaką daje metempsychoza lub koncepcja chrześcijańskiej ekspiacji, każda na innej drodze wybawienia.

Doktryna powrotów ma sens aksjologiczny: powraca wielkość, ale i małość czynów. Tak, czyn dostojny może powracać nieskończoną ilość razy. A czyn haniebny? Groza tej perspektywy domaga się wielkości w każdym działaniu, domaga się woli takiej mocy, by dać z siebie wszystko, co możliwe, by dostojenstwem swoim dorównać najwyższemu dostojenstwu ludzkiego ducha, by panować duchem dlatego, że się jest, a nie dlatego, że się chce; by swoim „tak, tego chcę” tworzyć piękno.

Ale w myśli o powracaniu wszystkiego zawarty jest także sens ontologiczny; wszystko, co istnieje, jest ważne; nic nie może być zapomniane, dlatego radość „teraz”

²² H. Buczyńska-Garewicz, *Wstęp* do: A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości...*, wyd. cyt., s. XXVI.

²³ F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. L. Staff, Warszawa 1909, s. 85.

²⁴ Tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905, s. 269.

będzie powtórzona i być może spotęgowana powrotem tego, co mnie otacza; radość bycia domaga się wieczności wszystkiego, w czym jestem zanurzony, albowiem „rozkosz chce wieczności wszelkich rzeczy”. Zatem smutek, że więdnie róża, że opadają liście, nie powinien przenikać do duszy. „Patrz, my wiemy, czego ty uczysz: że rzeczy wszelkie wiecznie powracają, a my wraz z nimi, i że wieczne razy jużemy tu były, a rzeczy wszelkie wraz z nami”²⁵.

Oto Nietzscheańska apokalipsa: wewnętrzna, skupiona, dokonująca się w jednostkowym wymiarze życia; nie ma trąb niebiańskich, nie ma ognia błyskawic; jest wołanie o wielkość i przekraczanie siebie, bo ono godzi nas z losem i z samymi sobą; ta transgresja to skok w ciemność, który pozwoli odnaleźć siebie, i pozwoli pogodzić się z sobą; to ruch siebie ku sobie, „egzystencjalna głębia ściśle związana z aktem przewycięzania siebie”²⁶, apel o nadczłowieczeństwo; tylko ono bowiem daje moc władania sobą, nawet gdyby Bóg był *demonium malignum*, bądź świat okazał się przerażającą panoramą niekończących się kataklizmów; liczę się ja i to, co stanowi środowisko mego losu. Jeśli więc znajdę moc tworzenia własnej egzystencjalnej przestrzeni czynów i myśli, zaakceptuję swoje życie, a możliwość jego powracania nie będzie przepełniać lękiem, lecz najwyższą radością. Ten kto – mówi Nietzsche – nie wierzy w kolistą wędrówkę wszechświata, musi wierzyć w Boskiego Sędziego. Dziś wiara w Wielkiego Sędziego słabnie.

* * *

„Obietnica totalnego zbawienia, nadzieja na dobroczynną apokalipsę, która przywróci człowiekowi jego niewinność, sprzeciwia się zarówno rozumowi, jak naszemu prawu do życia jednostkowego. Ten związek jest widoczny”²⁷. Złudzenie dobroczynności apokalipsy wyrasta z pragnienia przewycięzania i przekroczenia antynomii, dialektyki, niepewności; osiągnąć to można istotnie wbrew rozumowi, czyli poza rozumem, rozplywając się jak u Bernarda z Clairvaux w *visio beatifica*: poza rozumem jednostkowość jest już tylko swoim echem, śladem konkretnej rzeczywistości.

A jeśli w świecie, w którym żyjemy, nie warto nawet oddychać? I nie warto starać się o jego powrót niezliczoną ilość razy? Emil Cioran, filozof duchowego niepokoju, szkicuje inną apokalipsę – złoczynną. Wyobraźmy sobie, że dynamika codzienności traci stopniowo swój impet; koła ruchu zwalniają obroty, życie ustaje, a wszystko odsłania swoją iluzję. Ci, którzy cierpieli w milczeniu i bali się ujawniać swoją gorycz, wzniesliby krzyk zbiorowy „pełen ponurych dysonansów”, „wrzask, od którego dziwnych tonów zatrząsłaby się ziemia”²⁸. Wyparowanie iluzji, kurczenie się ludzkiej fantazji ujawniłoby kłamstwo w sztuce, żart w filozofii, bzdury w wierzeniach, a ludzki duch – to nagromadzenie żalu, tęsknoty, miłości, rozpacz, nienawiści – eksplodowałby jako oskarżenie przeciwko Bogu, autorowi nieznośnej konstrukcji bytu i rzeczywistości; lub oskarżenie przeciwko ślepej samostwórczości świata. Jak będzie wyglądał triumf nicości i apoteoza niebytu? Oto odpowiedź Ciorana:

Wszystko, co jest formą, stanie się wówczas bezkształtem, chaos zaś pochłonie swym wszechobejmującym wirum wszelką strukturę, substancję i formę tego świata. Nastąpi obłąkańczy za-

²⁵ Tamże, s. 275.

²⁶ J. Granier, *Le probleme de la verite dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966, s.410; cyt. za M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, przeł. A. Turowiczowa, Paris 1980, s.155.

²⁷ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, w: tenże, dz. cyt., s. 156.

²⁸ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, wyd. cyt., s. 86.

męt i potworny huk, przerażenie i eksplozja, potem zaś będzie już tylko wieczne milczenie i ostateczne zapomnienie²⁹.

Świat ludzki zakończy się milczeniem; apokalipsa – implozją człowieczeństwa. Zagroza nam bowiem zgiełk informacji i wrzask bezceremonialnej, nachalnej przeciętności. A kiedy słycać tylko powszechny jazgot komunikatów, tej współczesnej wersji *lingua franca*, nie słycać wypowiadanego słowa, i mowy adresowanej do konkretnego imienia, do twarzy innego, do „Ty”; kiedy nie słycać słowa i mowy, nic nie słycać, jest milczenie. Taka może być apokalipsa XXI wieku, milcząca mowa i eksplozja hałasuu...

²⁹ Tamże, s. 87.