



*Marcin
Tomasiewicz*

Antyczna filozofia dziejów

Antyczna filozofia dziejów

MARCIN TOMASIEWICZ

Antyczna filozofia dziejów

Kraków 2020

Książka powstała na podstawie pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Krystyny Chojnickiej na seminarium z Historii Doktryn Politycznych i Prawnych UJ, obronionej w 2018 roku na Wydziale Prawa i Administracji UJ

Recenzenci

dr hab. Wojciech Szerba, prof. EWST
(Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu)

prof. dr hab. Mirosław Sadowski
(Uniwersytet Wrocławski)

Redakcja językowa
Jadwiga Zięba

Obraz na okładce
Rogier van der Weyden, *Madonna Medici (Madonna z czterema świętymi)*

Copyright © 2020 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-869-6 (druk)
ISBN 978-83-7438-870-2 (online)
DOI <http://dx.doi.org/10.15633/9788374388702>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Spis treści

Wykaz skrótów	7
Wstęp	9
1. Zwrot antropocentryczny	10
2. Paradygmat historiozofii	18
3. Czy Augustyn był pierwszy?	28
Rozdział I. Koncepcja czasu	41
1. Czas kosmiczny i ucieczka od historii	41
2. Historia jako teofania	49
3. Stworzenie <i>ex nihilo</i>	54
4. Metafizyka i teodycea	67
Rozdział II. Od mitu ku historii uniwersalnej	77
1. Znaczenie mitu dla historiozofii	78
2. Mit „złotego wieku”	86
3. Oktawian August, „katechon” i historia zbawienia	97
4. Zasada historii	116
5. Modele periodyzacyjne	123
Rozdział III. Millenaryzm	139
1. <i>Olam haba</i> – oczekiwania mesjańskie w czasach Chrystusa ...	142
2. Millenaryzm w pierwotnej tradycji Kościoła	147
3. Ireneusz z Lyonu – „drugi millenaryzm” i konfrontacja z gnozą	155

4. Materializm Tertuliana	165
5. Kryzys millenaryzmu w III i IV wieku	172
6. Cienie i obrazy prawdy – millenaryzm w ujęciu Metodego z Olimpu	175
Rozdział IV. Koncepcja wiecznego powrotu	187
1. <i>Exitus-reditus</i>	187
2. Apokatastaza u Greków i w Biblii	189
3. Apokatastaza jako zwieńczenie teologicznych dociekań Orygenesesa	198
4. Substancja i hipostaza – apokatastaza u Grzegorza z Nyssy . . .	212
Rozdział V. Monarchiczne i trynitarnie przesłanki filozofii dziejów	227
1. Monarchia Boża do II wieku	228
2. Od monarchii do ekonomii	236
3. Kwestia liczby w Bogu	244
4. Historiozofia subordynacjonistyczna (III i IV wiek)	255
Zakończenie	277
Bibliografia	289

Wykaz skrótów

- BOK Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 1992 →
PG Patrologiae cursus completus. Series Graeca, 1–161, ed. J. P. Migne,
Paris 1856–1866.
POK Pisma Ojców Kościoła, Poznań 1924 →
PSP Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa 1969 →
ŻMT Źródła Myśli Teologicznej, Kraków 1996 →

Wstęp

Poszukując klucza do rozumienia dziejów, Ortega y Gasset sformułował myśl, iż człowiek nie ma natury, ale ma historię. Innymi słowy tym, czym natura jest dla rzeczy, tym też dla człowieka jest historia¹. Od razu uderza uniwersalny charakter tej opinii. Zachowuje ona swoje znaczenie, ilekroć mówi się o człowieku, jego dokonaniach, rozumieniu siebie i świata. A chociaż możemy ją odnieść właściwie do każdej dziedziny humanistyki, to w sposób szczególnie doniosły zdaje się ona potwierdzać na gruncie filozofii dziejów. Jeśli bowiem zasadnicza problematyka dotycząca egzystencji ludzkiej dotyka zagadnienia sensu i celu życia, to w takim razie analogiczne pytania powinny być postawione w stosunku do historii.

Filozofię dziejów, jako odrębną dyscyplinę, zwykło się kojarzyć z czasami oświecenia i historiozofią rozwijaną przez systemy XIX-wiecznych myślicieli. Bardzo rzadko mówi się o wcześniejszej refleksji wokół sensu i celu dziejów. Być może stoi za tym magia samej nazwy, która ponad wszelką wątpliwość ma proveniencję nowożytną. Jednak w kontekście przytoczonej wyżej opinii Ortegi y Gassetta warto jest również zapytać o historiozofie wcześniejsze. Jakimi drogami podążała myśl ludzka, analizując temat historii w poprzednich wiekach?

W niniejszej książce autor proponuje prześledzenie refleksji historiozoficznej w czasach antycznych. Skupi się na przedstawieniu kluczowych dla tej materii zagadnień, aż do czasów Augustyna z Hippony, którego postać wieńczy myśl patrystyczną na Zachodzie. Aby jednak przejść do realizacji tak nakreślonego celu, warto poczynić kilka wyjaśnień.

¹ J. Ortega y Gasset, *Toward a Philosophy of History*, w: *History as a System*, W. W. Norton & Company Inc., New York 1941, s. 217.

1. Zwrot antropocentryczny

Immanuel Kant, oddając w ręce czytelnika swoją *Krytykę czystego rozumu*, zapewnia, że oto jego dzieło jest darem „nie do pogardzenia”². Wartość pracy zasadza się na proponowanej przez Kanta metodzie krytyki samych mechanizmów warunkujących poznanie. Wychodzi on przy tym z założenia, że „w poznaniu *a priori* nie można by przedmiotom nic przypisać, czego przedmiot myślący nie czerpie z samego siebie”³. Sąd ten w innym miejscu Kant formułuje następująco: „rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza, [...] kierując się stałymi prawami winien z zasadami swych sądów iść na czele [...]”⁴. Postulowana przez Kanta korekta w sposobie dociekania prawdy polegała zatem na tym, by w pierwszej kolejności obiektem refleksji stał się sam człowiek i jego mechanizmy poznawcze. Dopiero mając obeznanie w tej materii możliwe są dalsze badania świata zjawisk⁵. W ten sposób pierwszorzędnym przedmiotem poznania stawał się sam podmiot poznający. Według Kanta, ujmując przedmiot oglądany w kategoriach jego właściwości, nie jesteśmy w stanie nic o nim powiedzieć *a priori*. Dopiero po przyjęciu, że badana rzeczywistość zmysłowa jest efektem naszej zdolności oglądania, możemy oprzeć się na pewnym gruncie poznawczym⁶.

Nie było to jednak absolutną nowością w dziejach filozofii, czego sam autor z Królewca miał świadomość. Jak sam zauważa, na gruncie przyrodniczym już wcześniej budowano teorie, za którymi stała metodologia dowartościowująca uwarunkowania podmiotu poznającego. W przykładzie, którym posłużył się Kant na zobrazowanie tego poglądu, przywołane zostało odkrycie Kopernika:

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. Przedmowa do drugiego wydania*, t. 1, Warszawa 1957, s. 43.

³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 36.

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 26.

⁵ Roman Ingarden, który przełożył na język polski *Krytykę czystego rozumu*, tłumaczy się z użycia terminu „zjawisko”. Według niego termin ten jest dość niezręczny, ponieważ nie zawiera momentu wskazującego na to, że chodzi o konkretną rzecz będącą przedmiotem poznania. Jest to ważne z tego względu, że użyty przez Kanta termin „Erscheinung” wskazuje ów moment, a ponadto koresponduje z kantowskim pojęciem przedmiotu realnego istniejącego samoistnie i niezależnie od poznania ludzkiego. Niemniej jednak Ingarden zdecydował się na użycie słowa „zjawisko” ze względu na tradycję polskiego języka filozoficznego. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 27.

⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 31. O antropocentrycznym charakterze natury zob. też: K. Dziula, *Filozofia dziejów Immanuela Kanta*, Jastrzębie-Zdrój 2012, s. 126n.

Rzecz się z tym ma tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju⁷.

Ciekawą interpretację kantowskiej myśli odnajdujemy u Jacoba Taubesa w artykule *Dialektyka i analogia*⁸. Według niego na gruncie kantyizmu dochodzi do zwrotu od wszechświata ku kategoriom ludzkim, zaś paralela z odkryciem Kopernika ukazuje zależność, która zachodzi pomiędzy rozumieniem człowieka i rozumieniem świata. Przewrót kopernikański zburzył ustalony w kosmosie i społeczeństwie hierarchiczny porządek, gdzie wszystko posiadało swoje miejsce i odpowiednie wyjaśnienie, które zawierało odpowiedzi na pytania dotyczące sensu oraz celu świata i człowieka. Załamanie tak ustalonego ładu odbiło się na innych dziedzinach wiedzy i przez wieki jeszcze ludzkość miała się powoli godzić z rozumieniem siebie samej, jako drobiny krążącej wśród kosmicznych przepaści. Właśnie ten ponury obraz skłonił Kanta do poszukiwania odpowiedzi na kluczowe dla filozofii pytania nie w świecie, lecz w sobie – w ludzkim wnętrzu. Według Taubesa to nowożytne przekierowanie zainteresowań filozofii sprowokowało rozwój nauki historii, a mówiąc dokładniej – rozwój filozofii historii. Austriacki uczony nie ma na myśli dyscypliny badawczej skupionej na kolekcjonowaniu i segregowaniu historycznych faktów, ale takiej, w której centrum pojawi się pytanie o sens dziejów⁹. Przy czym zauważa, opierając się na kantowskiej intuicji, że owo przejście od kosmologii ptolemejskiej do kopernikańskiej umożliwiło odpowiednią dla nowożytnej myśli percepcję historii.

W tezie Taubesa można wyróżnić dwa interesujące elementy. Po pierwsze, myślenie historyczne pojawia się wraz z odejściem od zainteresowania w pierwszym rzędzie kosmosem. Po drugie, paradygmat naukowy, dotyczący astronomii, nie

⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 31.

⁸ J. Taubes, *Dialektyka i analogia*, w: *Apokalipsa i polityka, eseje mesjańskie*, Warszawa 2013, s. 221n.

⁹ Więcej o krytyce stanowiska głoszącego, że należy unaukować historiografię poprzez ograniczenie jej do suchego wyliczenia dat i osób, można znaleźć w eseju Haydena White'a, zob. H. White, *Brzemie historii*, w: H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. E. Domańska, M. Łoba, A. Marciniak, M. Wilczyński, Kraków 2000, s. 39–78.

jest ograniczony do samych nauk przyrodniczych, ale posiada także implikacje na gruncie filozofii i teologii.

Co do pierwszego z przedstawionych poglądów należy powiedzieć, iż jest on słuszny, lecz tylko w tej okrojonej formie, jaka została przytoczona. Niemniej jednak sam autor *Dialektyki i analogii* przedstawia argumentację, która w kontekście zainteresowań niniejszej książki może budzić pewne wątpliwości. Twierdzi on bowiem, że astronomia ptolemejska odnajdowała swoje idealne odbicie w filozofii augustyńskiej i *vice versa*. Owo symbiotyczne zespolenie polegało na tym, że rozróżnienie dwóch państw: *civitas terrena* i *civitas Dei*, implikowało podział rzeczywistości względem kryteriów, które Taubes określa za pomocą przeciwstawienia: „pod” i „nad”. Podobną kondycję człowieka we wszechświecie prezentował model astronomiczny Klaudiusza Ptolemeusza, z tkwiącą nieruchomo w środku kosmosu Ziemią, otoczoną koncentrycznymi sferami¹⁰. W ten sposób, na mocy analogii interpretowano jednak zarówno kosmos, jak i sytuację człowieka. Niniejsze rozumowanie wymaga jednak pewnego uzupełnienia. Może ono bowiem budzić podejrzenie, że postrzeganie kosmosu tak dalece zdominowało rozumienie człowieka, że wręcz wyparło je z obszaru dociekań filozoficznych. Zaznaczyć zatem trzeba, że chociaż rzeczywiście augustyńskie *gradatio entis* świetnie się komponowało z astronomią zakładającą istnienie środka zamkniętego kosmosu, a nawet lokowanie go w centrum Ziemi, to jednak w czasach średniowiecznych, a dokładnie w tym okresie średniowiecza, gdy augustynizm grał pierwsze skrzypce, zainteresowanie człowiekiem i jego historią było znaczne, a nie będzie przesadą stwierdzenie, że nawet przewyższało zainteresowanie kosmosem. Co więcej, zainteresowanie to wypływało nie tyle z augustynizmu, co z chrześcijaństwa w ogóle, a zatem z myśli znaczenie starszej, niż sam augustynizm. Stąd, przyjmując, że rzeczywiście przewrót kopernikański zmienił pojmowanie człowieka we wszechświecie, należy zadać pytanie: czy był on aż tak przełomowym odkryciem na gruncie historiozofii? Czy raczej wpisał się w istniejący już nurt myślowy, w szerszy paradygmat filozoficzny? Wszak wartość człowieka, który uświadamia sobie swoją podmiotowość, zaś podmiotowość ta jest w pierwszym rzędzie fundowana na możliwości poznawania i immanentnym naturze ludzkiej doświadczeniu własnego jestestwa, jako istniejącego i poznającego, nie była odkryciem nowożytnym. Owo dobitne *cogito ergo sum* nie padło

¹⁰ J. Taubes, *Dialektyka i analogia*, dz. cyt., s. 225.

po raz pierwszy z ust Kartezjusza i nie pierwszy Vico próbował doszukać się wiedzy pewnej w badaniu ludzkich dziejów. Wszak odnajdujemy te motywy już w dorobku Augustyna. Są ważkimi elementami wielkiego dzieła, które powstało na gruzach innego.

Augustyn uchodzi za pisarza wieńczącego epokę patrystyczną, którego myśl jednakże inauguruje nadejście średniowiecza. W jego czasach nastąpiła konfrontacja dwóch systemów filozoficznych, które prezentowały odmienne wizje człowieka, świata, historii i czasu¹¹. Za popularyzatora, a może i w pewnej mierze architekta pierwszej opcji światopoglądowej, można uznać cesarza Juliana Apostatę. Realizował on program platonizmu w wersji Plotyna, Porfiriusza i Jamblicha. Platonizm ten miał być systemem, na którym oprze się uniwersalistyczne cesarstwo, a składała się nań dość uproszczona synteza starożytnej wiedzy. Synteza owa była systemem zamkniętym i ekskluzywnym, uwieńczonym zapętlonym cyklem ontologicznym i ontologiczno-gnoseologicznym. W myśl tej doktryny szczyt ludzkiego poznania stanowiła ekstaza¹². Co zaś się tyczy drugiej filozofii walczącej o uniwersalistyczne władztwo nad światem, było nią chrześcijaństwo. Niezwykle istotną rolę w konfrontacji z obydwoma systemami odegrał Augustyn, dokonując syntezy chrześcijaństwa z elementami platońskimi.

¹¹ Według Petera Browna okoliczność, którą należy uznać za prawdziwy impuls do napisania *Państwa Bożego* pozostawała w łączności ze złupieniem Rzymu, ale nie było nią samo to wydarzenie. Otóż zwycięski pochód armii Alaryka przez Italię poprzedzała fala emigrantów. Wśród nich były najznamienitsze osobistości dawnej stolicy. Nie wystarczy tu wymienić tylko Papinusa i Melanię – największych ówczesnych posiadaczy ziemskich. Na statkach przybijających do wybrzeży Afryki byli także wybitni intelektualiści konserwatywnej orientacji. Konserwatyzm schyłku cesarstwa objawiał się w sentymentalnym przywiązaniu do pogańskiej tradycji przodków, starych obrządków i autorytetów minionych wieków. Pogańskie elity, wzorem Juliana Apostaty, czuły się spadkobiercami nagromadzonej przez wieki mądrości. Dla nich chrześcijaństwo jawiło się jako wiara całkowicie nieprzystająca do kultury antycznego imperium, a wyznawcom nowej sekty o żydowskiej proveniencji brakowało intelektualnego zaplecza. Informacje o wielkich odkryciach dogmatycznych, które powoli w ogniu ponicejskich polemik kształtowały się na Wschodzie, w żaden sposób nie pociągały wrażliwości ludzi Zachodu. Już sama idea Wcielenia intelektualistom pogańskim wydawała się wręcz niemożliwa do zaakceptowania. Pod wpływem uchodzących emigrantów zaczęło rozwijać się w północnej Afryce przesączone myślą neoplatoników nowe pogaństwo. Zob. P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993, s. 304 (Biografie Sławnych Ludzi); A. G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 353–356.

¹² J. Legowicz, *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego*, Warszawa 1962, s. 163.

Do dzisiaj nierozwiązanym pozostaje spór o to, czy dzieło Augustyna położyło kres platonizmowi, czy też wypaczyło autentyczne przesłanie Ewangelii. Jak zauważa Jan Legowicz, kontrowersja ta może wypływać z faktu, że specyfika filozofowania Augustyna pojmowana jest zazwyczaj dość wąsko, a co za tym idzie, większość badaczy zdaje się nie dostrzegać wagi umiejętnie przeprowadzonej przez biskupa z Hippony rekonstrukcji starożytnej myśli filozoficznej oraz oparcia przez niego teologii chrześcijańskiej na rozumowych przesłankach¹³. Wprawdzie nie neguje się jego dorobku w zakresie stworzenia chrześcijańskiej teologii dziejów, lecz już pogląd niekiedy prezentowany, a który widzi w biskupie z Hippony ojca chrześcijańskiej filozofii dziejów i filozofii dziejów w ogóle¹⁴, nie zawsze spotyka się z akceptacją.

Na gruncie polskim spostrzeżenie Legowicza najlepiej można zobrazować opinią o Augustynie dwóch dwudziestowiecznych historyków filozofii. Otóż kwestię stosunku Augustyna do filozofii pogańskiej zamykają oni na stwierdzeniu bezwarunkowej i absolutnej negacji¹⁵. Pewne kontrowersje pojawiają się dopiero w omawianiu znaczenia augustynizmu dla nauki chrześcijańskiej. Według Zielińskiego biskup z Hippony jest myślicielem oryginalnym i samodzielny, co w sposób szczególnie pokazuje zestawienie jego poglądów z myślą Ambrożego z Mediolanu¹⁶. Z kolei dla Tatariewiczza Augustyn jest jedynie najsamodzielniejszym i najbardziej zgodnym z wiarą spośród ojców Kościoła¹⁷.

Wydaje się, że przytoczeni powyżej badacze nie dostrzegają bogactwa myśli autora *Państwa Bożego*, którego stosunek do filozofii pogańskiej wcale nie był tak jednoznaczny. Najlepiej ukazują to pisma z pobytu Augustyna w Cassiciacum. Na kartach dialogu *Soliloquia* wprawdzie sprzeciwia się on naturalizmowi poznawczemu sceptyków i naturalistyczno-racjonalistycznej koncepcji poznania w ogóle, niemniej jednak zdaje się akceptować platonizm jako system najlepiej odpowiadający dogmatyce Kościoła¹⁸. Z kolei dialog *Przeciw akademikom* kończy pięknym wyznaniem wiary w wartość poznania rozumowego:

¹³ J. Legowicz, *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego*, dz. cyt., s. 164–165.

¹⁴ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, Kęty 2007, s. 39 (Daimonion, 55).

¹⁵ B. Łapicki, *O spadkobiercach ideologii rzymskiej*, Łódź 1962, s. 68.

¹⁶ T. Zieliński, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Berlin 1912, s. 124; T. Zieliński, *Chrześcijaństwo starożytne a filozofia rzymska*, Zamość 1921, s. 14.

¹⁷ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1943, s. 231.

¹⁸ J. Legowicz, *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego*, dz. cyt., s. 159.

Nikt nie wątpi, że dwa czynniki są motorem naszego poznania – autorytet i rozum. Ja przyjąłem jako stałą zasadę nie odstępować w żadnym wypadku od autorytetu Chrystusa, bo nie widzę większego autorytetu. Tę zaś wiedzę, którą trzeba zdobywać przez subtelne rozumowania (bo takie już mam usposobienie, że palę się do poznania prawdy nie tylko przez wiarę, lecz także rozumem), spodziewam się znaleźć na razie w szkole Platona, a to nie sprzeciwia się naszej wierze¹⁹.

Powyższy wywód pokazuje, jak łatwo o pewne uproszczenia i klasyfikacje, które siłą rzeczy muszą być obciążone pewnymi niedoskonałościami. Przypadek Augustyna z Hippony, jego myśli i dzieła, jest tutaj szczególnie znamionym punktem w dziejach filozofii. Owszem, w literaturze naukowej jest miejsce dla podobnych uproszczeń, co więcej, nieraz są one wręcz konieczne. Nie jest wykluczone, że uważny czytelnik może się ich również doszukać w niniejszej pracy. Taki jednak jest warsztat historyka myśli: każda klasyfikacja, każda próba zamknięcia konkretnej koncepcji w szerszym nurcie pokazuje coś nowego, ale też coś innego zakrywa. Taubes powiązał Kopernika z Kantem i Augustyna z Ptolemeuszem. Wykazał, że paradygmat astronomiczny zachowuje swoją aktualność także w dziedzinach filozoficznych i teologicznych. A chociaż samego pokrewieństwa myśli zanegować się nie da, to jednak w kontekście naszych badań nasuwa się pytanie: czy austriacki myśliciel właściwie umieścił moment, kiedy spojrzenie filozofów (lub teologów) odwróciło się od świata, by spocząć w ludzkim wnętrzu? Czy nie jest raczej tak, że już wcześniej nastąpił ów antropocentryczny zwrot w filozofii, a potem dopiero nadążyła za nim kosmologia? Może zarówno paradygmat ptolemejski, jak i kopernikański były dogodne dla filozofii, różnica zaś się ograniczyła do innego rozłożenia akcentów? Jak się wydaje, klucza do zrozumienia tak ujętej kwestii należy szukać w filozofii historii. Stąd właściwiej może będzie pozostać nie tyle w orbicie zainteresowań metaforyczną więzią filozofii i kosmologii, co raczej zadać pytanie o paradygmat historiozofii. Wszak on to właśnie konsumuje zarówno niektóre kwestie dotyczące spraw fizycznych: czas i przestrzeń, jak i samookreślenie się człowieka w świecie.

¹⁹ Augustyn, *Przeciw akademikom*, XX, 43, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, tłum. K. Augustyniak, Warszawa 1953, s. 142.

Co do samego paradygmatu, posługuję się tym terminem w formie, jaką mu nadał Thomas Kuhn²⁰. Niemniej jednak, ponieważ dokładna rekonstrukcja pojęcia wymagałaby przytoczenia wielu fragmentów z pism rzeźzonego filozofa, to dla jasności posłużymy się tutaj ujęciem paradygmatu, jakie podaje Życiński. Ten zaś uważa, że paradygmat w pojęciu Kuhna jest to „zbiór określonych twierdzeń, założeń teorii przyrodniczych i reguł metodologicznych przyjmowanych pomiędzy dwiema rewolucjami naukowymi”²¹. Nie można traktować całego rozwoju nauki, jako ciągłego procesu o określonej wewnętrznej logice i racjonalnych zasadach. Dlatego o formie paradygmatu porewolucyjnego będą decydować częstokroć pozaracjonalne czynniki. Jak to ujmuje Życiński,

gdy zbliża się rewolucja (naukowa – M. T.) milkną muzy, ale i rozum. Paradygmat, który przez następne lata służyć będzie jako kryterium ocen i racjonalności rodzi się bez udziału intelektu²².

Sam paradygmat ponadto, chociaż dominuje w większości (lub nawet wszystkich) dziedzin ludzkiej refleksji, to jednak nie we wszystkich rewolucja dokonuje się symetrycznie, co łatwo daje się zobrazować za pomocą konkretnych przykładów. W ramach filozofii języka, platońskiej i arystotelesowskiej teorii esencjalizmu językowego, ostateczny cios zadał Karl Popper²³. Na gruncie teo-

²⁰ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 2001.

²¹ J. Życiński, *Język i metoda*, Kraków 1992, s. 150.

²² J. Życiński, *Język i metoda*, dz. cyt., s. 151.

²³ B. Brożek, *Granice interpretacji*, Kraków 2014, s. 54n. Według esencjalizmu językowego nazwa jest obrazem rzeczy nazywanej, podobieństwo zaś ma charakter treściowy. Inaczej rzecz określając, powiemy, że nazwa trafnie ujmuje istotne cechy obiektu, do którego jest przypisana. Za takim pojmowaniem języka stoi metafizyka platońska, według której rzeczy są tym, czym są ze względu na ich partycypację w doskonałych, wiecznych i niezniszczalnych ideach. Stąd Popper określa tę teorię mianem esencjalizmu. Według niego esencjalizm jest poglądem głoszącym, że zadaniem nauki jest „odkrycie i opis prawdziwej natury rzeczy, to jest ukrytej rzeczywistości czy istoty” (zob. K. R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, Warszawa 1993, s. 53). Tym samym esencjalizm treściowo i metodologicznie powiązany z fizyką Arystotelesa (ta z kolei była powiązana z astronomią Ptolemeusza – zob. T. Kuhn, *Przewrót kopernikański*, Warszawa 2006, s. 102n) stał się jedną z przyczyn jej upadku. Bowiern wraz z rozwojem nowożytnej nauki Galileusza i Newtona okazało się, że jakościowe analizy Stagiryty, bardzo silnie powiązane z ideą esencji, nie są w stanie nam pomóc w odkryciu prawdziwej struktury rzeczywistości. Warto tutaj

logicznym z kolei, coraz częściej podnoszą się głosy o odejściu od paradygmatu substancjalizmu. Zamiast tego proponuje się inne ujęcia, skonstruowane na bazie schematów nośnych obecnie teorii naukowych²⁴. Innym przykładem jest muzyka, gdzie zerwanie z paradygmatem muzycznego kosmosu, opartego na koncepcji harmonii sfer, niektórzy badacze lokują dopiero w twórczości Ludwiga van Beethovena²⁵. Podobne przykłady można mnożyć. Jednak tym, co w nich uderza i co je łączy jest pewien sceptycyzm względem wartości poznania świata i jednoczesny zwrot od świata w stronę człowieka, od obrazu statycznego ku dynamice stawania się, a zatem *de facto* zwrot w stronę historii. Zwrot ten jednak, odmiennie niż tego by chciał Taubes, umieszczając teologiczny przyczynek rewolucji kopernikańskiej w pismach Joachima z Fiore²⁶, nie dokonał się na gruncie filozoficzno-teologicznym w wieku XIII, ani w czasach nowożytnych. Myślicielem, u którego można zaobserwować takie przeorientowanie optyki poznania naukowego był Augustyn z Hippony. Istota jego ujęcia polegała na przedstawieniu antropocentrycznej i historiocentrycznej orientacji w ramach wielkiej syntezy myśli antyku wyrażonej w kategoriach teologii chrześcijańskiej. Krótko mówiąc, Augustyn jest autorem systemu, gdzie w centrum zaintere-

namdnieć, że esencjalizm językowy był obecny również w teologii. Dobitym tego przykładem jest ciesząca się dużą popularnością w wiekach średnich, oparta na neoplatonizmie, teologia Pseudo-Dionizego Areopagity (zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boże*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005).

²⁴ R. Woźniak, *Modele z nauk ścisłych we współczesnej teologii trynitarnej. Przyczynek do teo-ontologii relacji*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 377–407. Wśród zaprezentowanych stanowisk najdobitniej prorokuje koniec paradygmatu substancjalizmu teologicznego badaczka Gloria Schabb. W jej opinii próbę ujęcia rzeczywistości trynitarnej w kategoriach substancji należy zastąpić przez inny model, oparty na teorii ewolucji.

²⁵ J. James, *Muzyka sfer*, Kraków 1996, s. 199. Według Jamesa paradygmat muzyczny od czasów Pitagorasa skupiał się na kosmosie. Dopiero w kompozycjach Beethovena po raz pierwszy pojawił się antropocentryzm.

²⁶ J. Taubes, *Dialektyka i analogia*, dz. cyt., s. 233. Według Taubesa oparty na augustynizmie porządek polityczno-teologiczny zostaje rozszadzony przez zasadę zawartą w myśli Joachima z Fiore. Cysterski opat zakłada, że historia ludzkości podzielona była na trzy następujące po sobie epoki przyporządkowane Osobom w Trójcy Świętej. Ostatnia z epok – czas Ducha Świętego, miała obalić hierarchiczny porządek epoki Syna. Właściwym jej było społeczeństwo, gdzie wszyscy jednakowo mieli się cieszyć *plenitudo intellectualis*. Taubes zauważa, że podział na starożytność, wieki średnie i nowożytność jest tylko zsekularyzowaną wersją teologii Joachima. Więcej o koncepcjach trzech epok w: J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006.

sowań jest człowiek, jego struktury poznawcze²⁷, cel ostateczny i historia. Czy możemy zatem powiedzieć, że pisma Augustyna były prodrugiem szeroko pojętej rewolucji kopernikańskiej? Taki sąd byłby zdecydowanie zbyt stanowczy. Poza tym, znacznie rozszerzałby obszar naszych zainteresowań, a także by wydłużał polemiczny front; co mija się z celem niniejszej rozprawy. Zresztą, jak pokazuje Kuhn na przykładzie astronomii, nie da się ustalić konkretnego momentu, wydarzenia w historii, kiedy dokonała się rewolucja naukowa²⁸. Nie ma tutaj szturmu na Bastylę starego paradygmatu, ani żadnej defenestracji. Wręcz przeciwnie. Odbywa się ona stopniowo poprzez podkopywanie wielu mniejszych twierdz i fortyfikacji, otaczających grubym łańcuchem filozoficzny *ancient régime*. Co więcej, jak zauważono wyżej, rewolucja dokonuje się niesymetrycznie w różnych dziedzinach wiedzy.

2. Paradygmat historiozofii

Tym, co nas szczególnie interesuje w ramach niniejszego opracowania, jest filozofia dziejów. Jest ona istotna dla całości myśli filozoficznej z tego względu, że w paradygmacie naukowym, który za pierwszorzędny punkt swoich zainteresowań obiera kosmos, wydaje się wręcz nie do pomyślenia. Ukazuje się ona dopiero po nadaniu waloru ważności podmiotowi poznającemu i związanym z tym przeorientowaniu punktu widzenia. Areną zaś ludzkich działań jest właśnie historia – stąd translacja pytań dotyczących człowieka na sferę historyczną. Moment, w którym człowiek spotyka świat, jest właśnie tym punktem, gdzie można szukać początku paradygmatu myślenia o historii.

²⁷ Jak zauważa Etienne Gilson, w doktrynie biskupa z Hippony wszelkie poznanie zmysłowe rodzi się przez nas, czyli podmiot poznający i przez rzecz poznawaną. Wrażenia cielesne są tylko „uwagą duszy”. Mowa o tym w dziełach *De musica*, *De Genesis ad litteram*. Nie ciała są przyczynami wrażeń, ale dusza, która je czerpie z samej siebie. Nigdy niczego sami się nie uczymy (*De magistro*), lecz niejako wydobywamy obrazy uprzednio bytujące w głębiach duszy (zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 537–538). Podobny pogląd otwiera drogę do subiektywizmu poznawczego. Świat jest postrzegany jako fenomen. Stąd też uwaga poświęcona zostaje w pierwszym rzędzie mechanizmom poznawczym podmiotu, nie zaś samemu obiektowi poznawanemu.

²⁸ T. Kuhn, *Przewrót kopernikański*, dz. cyt., s. 262 i n.

Filozofia dziejów, czy też historiozofia, nie jest zwykłą refleksją nad rzeczami minionymi. Jest zakamuflowaną narracją, której właściwym przedmiotem (i podmiotem) jest człowiek zagubiony w czasie i przestrzeni²⁹. Świadczą już o tym same próby typologicznego uporządkowania zjawiska filozofii dziejów. Istnieje wiele różnych sposobów jej klasyfikacji. Pozwolę sobie na przytoczenie kilku z nich³⁰.

Biorąc pod uwagę przedmiot i cel dociekań, można zaproponować podział na filozofię dziejów:

1. tradycyjną lub przedmiotową, rozwijaną od Augustyna do Hegla;
2. nowszą lub podmiotową, zainteresowaną znaczeniem dziejów dla człowieka i podmiotowymi warunkami poznania (np. Hans-Georg Gadamer).

Z kolei uznając za punkt odniesienia interpretację metafizyczną „biegu” ludzkich zdarzeń, możemy mówić o filozofach dziejów, według których:

1. całość historii jest moderowana przez ponadziemski Absolut (Augustyn);
2. dzieje są ewolucją pewnego immanentnego im podmiotu (Georg Wilhelm Friedrich Hegel);
3. dzieje są bytem obiektywnym, światem intencjonalnym (Edmund Husserl);
4. dzieje to tradycja istniejąca w ludzkiej świadomości (pozytywizm);
5. dzieje to ewolucja bytu materialnego (Marks);
6. dzieje są procesem zdarzeń, pozbawionym substancjalnego fundamentu (Dana Harris Porter);
7. dzieje są metafizycznie rozumianym, ewolucyjnym ruchem ludzkości, od stanu mniej doskonałego do bardziej doskonałego (Johann Gottfried von Herder).

Odmienną klasyfikację odnajdujemy u Stanisława Kamińskiego. Porządkując filozofię dziejów, posługuje się on kryterium statusu epistemologiczno-metodologicznego. Na bazie tych ustaleń proponuje taki podział³¹:

- I. Filozofie scjentyistyczne:

²⁹ Podobny pogląd odnajdujemy u Wenera w odniesieniu do historiografii: historiografia zatem nie powinna być jedynie wyczeniem dat, lecz filozofią wykładaną na przykładach. Jej celem powinno być zrozumienie świata takiego jaki jest (a nie jaki był), danie odpowiedzi na fundamentalne pytania: kim jesteśmy? Skąd pochodzimy? Dokąd zmierzamy? Zob. W. Werner, *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą*, Poznań 2004, s. 6.

³⁰ P. Moskal, *Problemy filozofii dziejów*, Lublin 1993, s. 10–12.

³¹ Różne klasyfikacje przytaczam za: S. Kamiński, *Główne koncepcje filozofii dziejów*, „Studia Philosophiae Christianae” 18 (1982) nr 2, s. 89–121.

- a. filozofia poznania historycznego, czyli metaprzmiotowe analizy epistemologiczno-metodologiczne i semiologiczne (William Herbert Dray, Arthur Danto);
 - b. historiozofie nabudowane na gruncie nauk szczegółowych (Arnold Joseph Toynbee, Oswald Spengler, Feliks Koneczny, Franciszek Sawicki, Pierre Teilhard de Chardin).
2. Filozofie dziejów pozostające pod wpływem teologii (Augustyn, Sawicki);
 3. Historiozofie autonomiczne w stosunku do poznania humanistycznego i teologicznego:
 - a. aprioryczne historiozofie idealizmu (Hegel);
 - b. historiozofie antropocentryczne (Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Jaspers).

Ten pluralizm nakazuje nam pewną ostrożność w podejściu do historiozofii. Widzimy bowiem, że tematyka ta była ujmowana z bardzo wielu punktów widzenia i na gruncie różnych orientacji filozoficznych. Co więcej, orientacje te fundowano na odmiennych przesłankach natury nie tylko metafizycznej, ale także i epistemologicznej. Wynika z tego, że udana próba definicji filozofii dziejów musi postrzegać całość zagadnienia z pewnego dystansu. Musi się skupić na uchwyceniu samego szkieletu rozumowania wraz z jego konstytutywnymi elementami. Definicję spełniającą ten wymóg przedstawia Karl Löwith. Postrzega on filozofię dziejów jako:

systematyczne wyjaśnienie historii powszechnej w świetle zasady, dzięki której historyczne zdarzenia i następstwa są ze sobą powiązane i odniesione do jakiegoś ostatecznego sensu³².

Na gruncie polskim bardzo podobną definicję odnajdujemy u Kamińskiego:

Filozofia dziejów, zwana także historiozofią, jest dyscypliną filozoficzną o ostatecznych czynnikach sprawczych, istocie i sensie ludzkich dziejów jako całości³³.

³² K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia: teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 5 (Daimonion, 32).

³³ S. Kamiński, *Próba typologii metod filozofowania*, „Summariusm. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 24 (1975) nr 4, s. 3–10.

W obydwu definicjach rzuca się w oczy przyporządkowanie historii sensu i celu. Sensowność i celowość dziejów stanowią swojego rodzaju antropomorfizację samej historii. To swoje przeświadczenie opieram na fakcie, że od czasów Sokratesa pytania o sens i cel odnoszą się raczej do ludzkiego istnienia, stąd też i filozofia posokratejska próbowała dociec tychże kwestii. Przeniesienie ich na grunt historii świadczy o redefinicji dziejów. Historia ujęta na tym gruncie będzie dziedziną, której poznanie może przynieść odpowiedzi na nurtujące filozofów pytania dotyczące człowieka. Dobitny wyraz takiemu postrzeganiu historii daje definicja prawdy, którą podaje Giambattista Vico. Według tego autora za *verum* daje się podstawić tylko *factum*. Zatem świat natury, przyroda, byt będący dziełem Stwórcy nie może stanowić obszaru poznania ludzkiego umysłu. Wiedzę pewną można osiągnąć tylko poprzez badanie historii świeckiej, która jest tworem człowieka. Nawet czasy odległe i zdawałoby się przykryte kurzem wieków są dla naszego poznania pewniejszym oparciem niż świat fizyki, bowiem, jak stwierdza Vico,

w tej nocy pełnej cieni, osłaniającej przed naszym wzrokiem najodleglejszą starożytność, jaśniej wieczne światło owej prawdy, której w żadnej mierze nie można poddać w wątpliwość: że ten historyczno-obywatelski świat na pewno został uczyniony przez człowieka. Jego zasady mogą i muszą przeto być znajdowane w przemianach naszego własnego umysłu ludzkiego³⁴.

Jednak dla historii filozofii i filozofii historii maksyma Vica nie jest aż tak oryginalna, jakby to mogło się *prima facie* wydawać. Sama myśl pojawiła się u Augustyna i była tym, co go wyróżniało na tle swej epoki. Pod rządami antycznego paradygmatu pozycja człowieka nie była jeszcze dostatecznie wyemancypowana z natury, zaś historia stanowiła pośredni obszar rozważań, nieraz postrzegany jako mniej wartościowy niż poezja. Owszem, pojawiały się pewne odśrodkowe siły, które stopniowo kruszyły ów blok myślowy (np. dziedzictwo myśli sokratejskiej), jednakże sprzeciw ich w gruncie rzeczy dawał się zasymilować z głównymi dogmatami myślenia o kosmosie. Wraz ze wzrostem znaczenia chrześcijaństwa, jako równoprawnego dyskutanta na forum filozofii antycznej, pojawiły się pierwsze rysy, pierwsze pęknięcia kosmicznego paradygmatu.

³⁴ G. Vico, *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.

Zwieńczeniem ich jest dorobek Augustyna. Poprzez przyjęcie immanentnej iluminacji przedmiotowej w jednostce ludzkiej, przy założeniu immanencji Boga w człowieku i człowieka w Bogu, usunął on problem obiektywnego źródła poznania. Tym samym ustanowił zasadę głoszącą, że należy zwracać uwagę nie na to, co jest przedmiotem poznania, ale na to, jak i dla kogo się poznaje. Poprzez postawienie w centrum zainteresowań dynamicznego podmiotu poznającego, Augustyn w gruncie rzeczy innymi słowami powiedział dokładnie to samo co Vico. Podobieństwo staje się jeszcze bardziej uderzające, gdy przyjrzymy się, jak oświeceniowy autor nazywa filozofię dziejów zawartą w *Nauce nowej*, a zaiste wielki jest urodzaj tych określeń. Uważa on ją za rozumową teologię społeczną boskiej opatrności, którą to definicję opatruje kolejnymi dookreśleniami. I tak, zapewnia swojego czytelnika, że ma oto w rękach filozofię autorytetu, krytykę wcześniejszych teogonii, wieczną historię idealną, na której tle rozwijają się w czasie dzieje wszystkich narodów, czy wreszcie system prawa naturalnego³⁵. Lista owa pokazuje, że zorientowanie „nowej” historiozofii jest skierowane na człowieka, jako tego, który poznaje, ale też i jako tego, którego efekty poznania są także jego dziełem³⁶. Następuje swoista fuzja podmiotu przez przedmiot.

Wróćmy jednak do definicji zaproponowanej przez Löwitha. Powiedziane zostało, że jest to definicja dość obszerna i cechuje ją pewne oddalenie od treści opisywanych. Mieści w sobie klasyczne pojęcie filozofii dziejów (mianem klasycznych filozofii dziejów określam historiozofie powstałe w tradycji XVIII i XIX wieku) przy jednoczesnym przekroczeniu ich metodologicznych ograniczeń. Ponadto w tym lapidarnym ujęciu Löwith prezentuje nam myślowy szkielec, twarde rdzeń filozofii dziejów, wyekstrahowany z czasu, a przede wszystkim z kontekstu filozoficznego. Klucz pozwalający rozpoznać w danej konstrukcji filozofię dziejów, choćby była daleka oświeceniowym i dziewiętnastowiecznym wzorcom. Definicja ta jest rzutem oka z dość dużego dystansu – ogarnia zarys, ale zamazuje szczegóły. W związku z tym wymaga uzupełnień.

³⁵ K. Löwith, *Historia powszechna a dzieje zbawienia*, dz. cyt., s. 5.

³⁶ W tym miejscu autor nie odmówi sobie przytoczenia słynnego stwierdzenia Gadamera dotyczącego znaczenia interpretacji. Powiada on, „że interpretacja rodzi nigdy niezrealizowane zapośredniczenie między człowiekiem a światem i o tyle właśnie jest ona jedyną rzeczywistą bezpośredniością oraz realnością sprawiącą, że rozumiemy coś jako to coś”, cyt. za B. Brożek, *Granice interpretacji*, dz. cyt., s. 7.

Więcej światła na omawianą kwestię rzuca Zbigniew Kuderowicz³⁷. Zauważa on, że dyskurs na temat filozofii dziejów może się pojawić na skutek zaistnienia pewnych przesłanek natury teoretycznej. Przytoczenie ich jest o tyle ważne, że pozwoli nam ominąć konieczność przedstawienia modeli zaproponowanych przez historiozofię nowożytną. Wszystkie one bowiem dają się sprowadzić do wspólnej myślowej podstawy, która jest dla nich charakterystyczna. Ta podstawa już została określona przez definicję Löwitha, zaś Kuderowicz od strony konstrukcyjnej zamyka ją w pięciu punktach.

Po pierwsze, do zaistnienia filozofii dziejów wymagana jest określona koncepcja czasu. Czas musi mieć swój początek i koniec. Dzięki temu kolejne wydarzenia noszą znamiona jednorazowości i niepowtarzalności. Ponadto ich zaistnienie w dziejach następuje w porządku chronologicznym, gdzie permanentny ruch zmierzający od *perfectum* ku *futurum* bezustannie odślania radykalną nowość. Taką koncepcję czasu zwykło się określać liniową.

Drugą przesłanką jest to, co polski badacz nazywa „czasem historycznym”. Oznacza on zróżnicowanie pod względem znaczenia i wartości pojęć przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Polega to na rozpatrywaniu jakiegoś wydarzenia zawsze w połączeniu z innymi faktami historycznymi. Przyjęcie koncepcji czasu historycznego przygotowuje grunt pod dyskurs, którego elementem jest próba określenia kierunku dziejów.

Właściwie druga z powyższych przesłanek stanowi przedłużenie pierwszej, zaś całość poruszanej przez nie problematyki skupia się wokół pojęcia i roli czasu. Wydaje się, że stoi za nimi przekonanie, które Taubes wyraża słowami:

uzyskanie miary i oparcia w kwestii istoty historii staje się możliwe dopiero wówczas, kiedy pytanie to zostaje postawione z perspektywy eschatonu. To w eschatonie bowiem historia przekracza swoje granice i sama staje się widoczna³⁸.

Ten sam autor pogłębia swój sąd, dodając:

³⁷ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 15–17.

³⁸ J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2016, s. 7 (Biblioteka Kwartalnika „Kronos”).

Z perspektywy geometrycznej ruch po osi czasu jest ostateczny. Jej kierunek jest nieodwracalny. Czas dzieli tę ostateczność z życiem. W ostateczności i nieodwracalności ugruntowany jest zarówno sens czasu, jak i sens życia. Sens ostateczności tkwi w kierunku. Kierunek jest zawsze nakierowany na koniec, inaczej byłby bezkierunkowy. W ten sposób wyjaśnia się związek między porządkiem czasu a eschatologicznym porządkiem świata³⁹.

Oczywiście, Taubes pisze z perspektywy fenomenologa, jakkolwiek jego ustalenia nie są pozbawione znaczenia i dla naszej próby ukazania elementów świadczących o samym kościele filozofii dziejów. Twierdzenie, że o historii możemy mówić tylko biorąc pod uwagę jej finalny kres, pozostaje żywotne w klasycznej filozofii dziejów, nawet jeśli ów *eschaton* postrzegany jest na sposób laicki.

Chodzi mianowicie o pewną rzeczywistość czasową, która wieńczy dzieje, jednocześnie sama nie będąc ich częścią, stanowi ich wypełnienie. Tym samym dochodzimy do rozumienia *eschatonu*, który na bazie naszych rozważań staje się zewnętrznym uzasadnieniem dziejów. Sam bowiem wykracza poza nie, inauguruje epokę ahistoryczną. Badanie tematu końca historii, stanowiącego zarazem realizację jej celu i sensu, jest jednym z kluczowych zagadnień filozofii dziejów. Przedmiotem niniejszego opracowania będzie także próba przebadania, w jakim stopniu temat ów przejawiał się u autorów starożytnych.

Trzecim warunkiem jest periodyzacja pozwalająca wyłonić węzłowe momenty w dziejach, czyli takie wydarzenia, które stanowią jakościowe skoki od jednej wysokości wartości danej doskonałości do innej, bądź też od stanu niewystępowania danej doskonałości do jej zaistnienia. W koncepcji chrześcijańskiej najlepiej ilustruje to rozróżnienie czasu na *chronos* i *kairos*. Zdarzenia o szczególnej doniosłości dziejowej są różnie rozpoznawane w zależności od orientacji danego filozofa, niemniej jednak wszystkie one służyć będą dowodzeniu wartościowej zmiany w historii i wprowadzaniu porządku poprzez periodyzację. Przy czym periodyzacja ta opiera się na wyszczególnieniu tych epok, które różnią się od siebie zaistnieniem odpowiedniej wielkości danej doskonałości, bądź też zaistnieniem doskonałości w ogóle. Pozwala to na zobrazowanie pewnego ruchu w dziejach, nieodwracalnego i kategorięcznego przesunięcia „od – do”.

³⁹ J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, dz. cyt., s. 7–8.

Czwartym substratem filozofii dziejów jest postawienie pytania o determinanty procesu dziejowego. Refleksja w tej materii zmierzała zwykle w kilku kierunkach, bądź ku próbie wyszczególnienia poszczególnych aspektów i mechanizmów rządzących procesem dziejowym, bądź ku rozważeniu kondycji jednostki w dziejach, lub próbie odkrycia sił transcendentnych oddziałujących na bieg historii. Chodzi przede wszystkim o ukazanie pewnej zasady, dzięki której staje się możliwym powiązanie wydarzeń rozsianych na panoramie dziejów. Ten mechanizm może być różnie zwany. W epoce nowożytnej chętnie posługiwano się pojęciem „rozwoju”. W epokach wcześniejszych, szczególnie w refleksji chrześcijańskiej, pojęcie to, chociaż nie było nieobecne, jednakowoż ustępowało miejsca opatrności Bożej. Sama idea była również znana autorom przedchrześcijańskim.

Ostatnim założeniem jest przekonanie o istnieniu podmiotu dziejów. Podmiot ów gwarantuje więź między zdarzeniami składającymi się na przebieg historycznego rozwoju. Dzięki niemu dzieje nie są zbiorem zdań dotyczących różnych zjawisk, lecz wszystkie one dotyczą zmian obserwowanych w ramach dynamiki jednego obiektu. Podmiotem dziejów raczej nie może być człowiek postrzegany jako konkretna jednostka. Jedynie abstrakcyjnie pojęta ludzkość lub też państwa czy narody, które chociaż pojawiają się i znikają w dziejach, to jednak są ze sobą połączone pojęciowo i metafizycznie, zaś losy ich spleta możliwa do percepcji z punktu widzenia historycznego więź przyczynowa. W historiozofiach wyrosłych na podłożu teologicznym, takim podmiotem bywa wspólnota wiernych, Kościół, a także cały świat, o ile jest on przedmiotem zbawienia. Ponadto podmiot dziejów, o czym Kuderowicz nie wspomina, a wydaje się to konieczne do dodania, powinien dać się rozpatrywać pod kątem teleologicznym. Przy czym wyznaczony mu cel przekracza ramy historii kategoryalnej; jest eschatologiczny, z tym wszakże zastrzeżeniem, że owego *eschatonu* nie zawsze należy postrzegać na sposób chrześcijański. Zdarzają się bowiem eschatologie świeckie, gdzie cel podmiotu historii leży u kresu dziejów, lecz kres ten mieści się w ramach immanencji świata.

Ponadto, w czasach nowożytnych pojawiały się historiozofie odmawiające dziejom jakiegokolwiek celu i sensu. Koncepcje te także należy zaliczyć do grona filozofii dziejów, ponieważ są one refleksją fundowaną na zagadnieniach konstytuujących omawianą dyscyplinę, czego w żaden sposób nie umniejsza fakt, że wynik ich dociekań jest negatywny.

Pierwsze cztery z powyższych założeń Emil Angehrn określa zbiorowo mianem przedmiotowej rewaloryzacji dziejów. Są one traktowane przez niego jako przesłanki wystarczające dla powstania teologii dziejów; tutaj punktem osiowym jest *Państwo Boże* Augustyna z Hippony. Termin „filozofia dziejów” rezerwuje Angehrn dla nowożytnych koncepcji i wiąże go ze zjawiskiem waloryzacji podmiotowej, czyli „przyjęciem historycznej odpowiedzialności własnej” i powiązanej z nią optymistycznej wiary w postęp⁴⁰. Niemniej jednak zauważyć należy, że w samym już sformułowaniu podmiotowej waloryzacji dziejów po-brzmiewa pelagiańskie przekonanie o wartości ludzkich zasług. Wynika z tego, że nawet po uwzględnieniu zastrzeżenia Angehrna, co do przyjęcia historycznej odpowiedzialności, jako elementu konstytutywnego dla podmiotu dziejów, ciągle pozostaniemy w ramach debaty, której treści wyznacza augustynizm. Rozróżnienie na teologię dziejów i filozofię dziejów także nie wydaje się konieczne. Traktuje ono bowiem niejako *pars pro toto*, czyli wyłącza pewną tradycję historiozoficzną poza nawias filozofii ze względu na konfesyjne przesłanki i traktuje ją niejako oddzielnie. Takie podejście stwarza ryzyko zagubienia istotnych treści konstrukcyjnych samej filozofii dziejów. Po pierwsze dlatego, że zanadto wikła ją w spory metodologiczne. Po drugie, stwarza mętlik pojęciowy. Wreszcie wartość pragmatyczna takiego rozróżnienia dla dyskusji nad filozofią historii w ogóle pozostaje rzeczą wielce wątpliwą. Stąd wydaje się właściwym nieróżnicowanie na teologię i filozofię dziejów, lecz skupienie się na tym ostatnim pojęciu. Przy czym odnoszone będzie ono do systemów myślowych, które spełniają wyżej wymienione warunki.

Chociaż wyszczególnione przez Kuderowicza założenia wstępne myśli historiozoficznej są słuszne i jak najbardziej odpowiadają konstrukcji filozofii dziejów, to jednak wydają się niewyczerpujące. Można bowiem uzupełnić ich katalog o jeszcze jeden element, wynikający z antropocentrycznego charakteru filozofii dziejów. Mianowicie, dyscyplina ta, stawiając pytanie o cel i sens historii, w istocie stara się odkryć sens i cel życia ludzkiego. Niemniej jednak, rozpatruje ona to zagadnienie nie w odniesieniu do konkretnej jednostki, lecz raczej względem społeczności. Ujęte na sposób historiozoficzny dzieje są przestrzenią wypełnienia się losów konkretnych społeczności – jednej lub wielu, ale zawsze chodzi o jakąś wspólnotę. Historiozofia zatem zadaje pytania: o znaczenie dziejowe

⁴⁰ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 8.

danej zbiorowości, o jej ostateczne przeznaczenie, o rolę, jaką ma do odegrania, wreszcie usiłuje kreować wzorce normatywne – w pierwszej kolejności dla owej wspólnoty, podmiotu dziejów, ale także dla historii w ogóle.

Tym samym historiozofia na pewnym etapie prowadzonej przez siebie narracji, w sposób konieczny porusza wątki charakterystyczne dla filozofii politycznej i społecznej. Ustalenia będące wnioskami na gruncie historiozoficznym, po przeniesieniu w obszary filozofii politycznej, będą służyły za przesłanki do dalszego rozumowania. Bardzo dobrze obrazują to losy historiozofii nowożytnej, która pozostawała w bliskim związku z oświeceniowymi (i późniejszymi) doktrynami politycznymi. Również augustynizm znalazł swoje przełożenie na gruncie politycznym.

Na podstawie tych ustaleń można wyciągnąć wniosek, iż podane za Kuderowiczem we wstępie wyliczenie przesłanek zaistnienia filozofii dziejów jest niekompletne. Właściwym się wydaje, by do przytoczonych pięciu przesłanek dodać jeszcze jedną, szóstą. Można ją ująć następująco: filozofia dziejów musi pozostawać w kontakcie z określoną myślą społeczną lub polityczną, którą będzie kreowała lub też uzasadniała. Spostrzeżenie to odsłania przed nami związek, jaki istnieje pomiędzy filozofią polityczną, a nieraz, zdawałoby się, daleko od niej leżącymi rozważaniami na temat np. wewnętrznego życia Boga, czy historii zbawienia. W świetle procesu wyłaniania się paradygmatu augustynizmu dziejziny te, co do materii nieraz różne, zdają się być systemem naczyń połączonych, gdzie jedno jest niekompletne, jeśli nie znajdzie swojego odbicia w drugim.

Doktryny polityczne bardzo często rzutują na naukę o prawie. Stąd także historiozofia, będąca dziedziną kreującą rozwiązania natury politycznej, w sposób pośredni wpływa również na prawo. W ramach systemów myślowych, które tworzą własną filozofię dziejów, przyjęty sens i cel historii nigdy nie jest pozbawiony znaczenia dla fundamentalnych wręcz dla nauki prawa kwestii, takich jak sposób bytowania prawa, jego pochodzenie czy legitymizacja. Ta uwaga dotyczy się również innych, mniej abstrakcyjnych, a bardziej konkretnych zagadnień np. pojęcia własności, praw człowieka, norm ustrojowych, relacji pomiędzy państwem a Kościołem, czy kształtu prawa karnego. Wystarczy wspomnieć będące pod bardzo silnym wpływem filozofii dziejów doktryny oświeceniowe i dziewiętnastowieczne utopie, by zdać sobie z tego sprawę. Można zatem dojść do przekonania, że filozofia dziejów leży u podstaw myśli nie tylko niektórych doktryn politycznych, ale także kreowanej przez nie nauki o prawie.

3. Czy Augustyn był pierwszy?

Kiedy tylko jest mowa o filozofii dziejów od razu myśli biegną ku nowożytności, ku oświeceniemu, ku epoce postępu i jej dziewiętnastowiecznym spadkobiercom. Jest to skojarzenie o tyle poprawne, o ile dotyczy rozkwitu historiozofii, bowiem samego początku filozoficznego namysłu nad dziejami zwykło się doszukiwać w myśli Augustyna. Przyczyny tego stanu rzeczy zostaną dokładniej opisane w dalszej części wywodu. Tutaj jednak należy zauważyć, że zasadność tak jasno wyznaczonej granicy, poza którą nie sięga historia refleksji historiozoficznej, budzi pewne wątpliwości. Twierdzenie jakoby narodziny filozofii dziejów miały miejsce w pierwszych dekadach piątego wieku implikuje kilka trudnych do obrony tez i rodzi szereg pytań. Czy przed Augustynem nie było żadnego namysłu nad historią? Jak postrzegano historię, zanim światło dzienne ujrzało *Państwo Boże*? Jakim pojęciem historii, jakim jej rozumieniem posługiwała się historiografia antyczna? Czy augustyńska filozofia dziejów jest absolutnie oryginalna i nie czerpie z założeń bądź ustaleń wcześniejszych autorów? Jak człowiek starożytny wyobrażał sobie siebie wobec czasu i historii? Czy był on człowiekiem historycznym? Jak interpretował zmiany w otaczającej go rzeczywistości społeczno-politycznej? Czy człowiek ten posiadał nadzieję na lepszą przyszłość, a jeśli tak, to jak ją uzasadniał?

Problematykę, wokół której skupiają się powyższe pytania, można także zamknąć w granicach tezy badawczej o następującym brzmieniu: Augustyn, budując swoją teologię dziejów, miał już do dyspozycji pewną bazę gotowych komponentów i motywów historiozoficznych, których pochodzenie jest wcześniejsze – chrześcijańskie, a czasami pogańskie. Postawiona powyżej teza jest wariantem bardzo ostrożnym i w gruncie rzeczy można by na niej poprzestać. Jednak wydaje się rzeczą uczciwą uczynienie w tym miejscu spostrzeżenia, że badając myśl historiozoficzną, pochodzącą z czasów przed Augustynem, nie da się z góry wykluczyć istnienia koncepcji i idei, które będąc częściowo lub w całości pominiętymi przez samego biskupa Hippony, otrzymują ponowny żywot w doktrynach późniejszych: średniowiecznych, nowożytnych, a nawet współczesnych. Co więcej, same spełniają wszystkie wymogi, by być uznanymi za filozofie dziejów w ustalonym przez nas znaczeniu. Stąd można pokusić się o sformułowanie tezy w bardziej ryzykownym brzmieniu: Przed Augustynem z Hippony istniały systemy myślowe zawierające wszystkie elementy konstrukcyjne historiozofii.

Zarówno opcję bezpieczną, jak tę bardziej „ryzykowną” można sprowadzić do następującej: Przed Augustynem z Hippony istniały systemy myślowe zawierające komponenty niezbędne do zaistnienia filozofii dziejów. Rozwinięcia tej tezy mogą zawierać różne kwantyfikatory, stąd też moje poszukiwania będą odbywały się dwukierunkowo. Po pierwsze, zbadam, czy istniały takie koncepcje dotyczące historii, w których odnajdujemy rozsiane niektóre motywy (np. periodyzację), będące elementami konstytutywnymi filozofii dziejów. Po drugie, postaram się dociec, czy istnieją całe systemy w myśli antycznej, które mogą być uznane za samodzielne historiozofie, albowiem zawierają każdy z wymienionych wyżej komponentów.

Na tyle, na ile to możliwe, będę się wstrzymywał przed sięganiem do pism samego Augustyna. Dzieje się tak z trzech względów. Po pierwsze, jego teologia dziejów jest bardzo dobrze przedstawiona w literaturze przedmiotu. Po drugie, postać Augustyna pojawia się u samego schyłku starożytności i otwiera epokę kolejną, przez co wielu autorów widzi w nim teologa średniowiecznego. Wreszcie po trzecie, ze względu na rolę, jaka przypadła biskupowi z Hippony w dziejach historiozofii. A była to rola teologa wyznaczającego pewien kanon myślenia o historii, na podstawie którego kilkanaście wieków później historiozofia została wyodrębniona jako osobna dyscyplina filozoficzna.

Tym samym zakreślając obszar antycznej refleksji filozoficznej, dotyczącej problemu historii. Siłą rzeczy musiałem pozostawić Augustyna poza granicami moich zainteresowań. Nie oznacza to braku jakichkolwiek odniesień do jego dziedzictwa, a jedynie informację, że czytelnik nie znajdzie w tej książce wyczerpującego opisu teologii dziejów Augustyna z Hippony.

W poszukiwaniu antycznych historiozofii za punkt odniesienia posłużę mi szkielet myślowy właściwy nowożytnej filozofii dziejów, gdyż dopiero w XVIII wieku została ona wyodrębniona jako samodzielna dyscyplina naukowa. Początek oświeceniowej historiozofii datuje się na rok 1725, kiedy została zaprezentowana światu książka Giambattisty Vico *Nauka nowa*, sam zaś termin pochodzi od Woltera⁴¹. Wtedy też nastąpiło wzmocnienie zainteresowania

⁴¹ P. Moskal, *Problemy filozofii dziejów*, dz. cyt., s. 9. Za autorem podaję także inne pozycje traktujące o rozwoju filozofii dziejów: J. E. Sullivan, *Prophets of the West. An Introduction to the Philosophy of History*, New York–London 1970; M. Murray, *Modern Philosophy of History: Its Origin and Destination*, The Hague 1970; W. Oelmüller, R. Dölle, R. Piepmeier, *Diskurs:*

historią, co zaowocowało mnogością rozpraw na temat historiozofii, która wkrótce stała się znaczącym elementem wielu systemów filozoficznych. Stąd też wnosić należy, iż pojęcie filozofii dziejów dotyczy w pierwszej kolejności formy filozofowania, bądź też zjawiska w historii filozofii charakterystycznego dla okresu od XVIII do XX wieku. Z tej perspektywy rzeczywiście stanowi ona zamknięty etap historii filozofii, obejmujący okres od oświecenia do XX wieku. W ramach tego semantycznego uściślenia, nie moglibyśmy mówić o żadnych przedaugustyńskich, starożytnych (ani nawet augustyńskich, czy średniowiecznych) filozofach dziejów. Istnieje wszakże drugi sposób użycia pojęcia filozofii historii. Na skutek odpowiedniego zdefiniowania i przy jednoczesnej rezygnacji z umieszczenia treści pojęcia w ramach konkretnego periodu, możemy rozszerzyć obszar badawczy i objąć nim także tych filozofów, których twórczość przypada na czasy odległe od epoki oświecenia. Sądzę, że możemy mówić o filozofii historii *sensu stricto* i *sensu largo*. Przy czym to ostatnie skupia się wokół ogólnego pojęcia filozofii dziejów, w ramach którego znajduje się klasyczna filozofia dziejów. Zaznaczyć jednak trzeba, że klasyczna filozofia dziejów zajmuje w tym podziale wyeksponowane miejsce. Na jej podstawie zbudowano definicję pojęcia i ona też stanowi punkt odniesienia dla wcześniejszych refleksji wokół historii. Jednak owa władza definiowania, którą słusznie przyznać należy klasycznej filozofii dziejów, wcale nie przesądza o tym, że powstałe na przestrzeni od oświecenia do XX wieku historiozofie są systemami najlepiej wyjaśniającymi tajemnice historii ludzkiej.

Uwaga powyższa miała na celu wyjaśnienie tego, jakim rozumieniem filozofii dziejów, bądź też historiozofii będą się posługiwał w dalszej części wywodu; rozważania skupione będą na ogólnym pojęciu historiozofii, bądź też na jej pojęciu *sensu largo*. Tam, gdzie termin ten zostanie użyty w odniesieniu do historiozofii nowożytnej, będzie to wyraźnie wskazane poprzez dodanie określeń: „klasyczna”, „nowożytna”, bądź też sam kontekst ukaże to w sposób na tyle jasny, że owe dookreślenia okażą się zbędne.

Geschichte, Paderborn 1980 (Philosophische Arbeitbücher, 4); J. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, Madrid 1984; F. L. Suárez, *Grandes interpretaciones de la historia*, Bilbao 1972; R. Gruner, *Philosophies of History: A Critical Essay*, Aldershot 1985; L. Krieger, *Time's Reasons. Philosophies of History Old and New*, Chicago 1989.

Wreszcie, na koniec tego wprowadzenia, chciałbym postawić pytanie, dlaczego właśnie Augustyn jest przedstawiany jako twórca filozofii dziejów. Odpowiedzi może być kilka. Jedna już pojawiła się na poprzednich stronach: stworzył on syntezę filozoficzną, w której centrum umieścił człowieka wraz z jego mechanizmami poznawczymi, sensem i ostatecznym celem istnienia, zaś swoje rozważania osadził na matrycy dziejów, które również posiadają sens i cel, przez co dokonał waloryzacji historii. To odpowiedź dobra i w zasadzie można ją uznać za satysfakcjonującą. Istnieją wszakże inne, które również chciałbym przedstawić.

Przytoczyłem wcześniej stanowisko Taubesa, który zgadza się z Vico odnośnie do treściowego powiązania historii i prawdy. Pomimo, iż dzieli go od włoskiego filozofa przepaść czasu i różnica tradycji filozoficznych, to jednak odnajdujemy u niego te same spostrzeżenia, jakkolwiek wyrażone w formie właściwej dla heideggerowskiej tradycji: „Historia odcina się od tego obojętnego wydarzenia się przez to, że stawia nas w obliczu rozstrzygnięcia o prawdzie”. A dalej Taubes powiada tak: „Związek historii z prawdą jest ugruntowany w tożsamym źródle, w ich istocie, wolności”⁴². Zatem prawda w sposób konieczny musi odnosić się do wolności. W ten sposób zostaje utworzona triada: historia, prawda, wolność. Jednak triada ta nie rozkłada się na wektory prostej implikacji, lecz poszczególne jej człony pozostają we wzajemnym epistemologiczno-ontologicznym systemie odniesień. Stąd wolność realizuje się nie tylko w relacji do prawdy, ale również w sposób bezpośredni należy ją odnosić do historii:

Istotą historii jest wolność. [...] Dopiero wolność wydobywa człowieka z cyklu natury do królestwa historii. Dopiero będąc w wolności, człowiek jest historyczny. Natura i tkwiąca w niej ludzkość nie ma żadnej historii. Wolność może się jednak ujawnić wyłącznie jako odstępstwo. Dopóki bowiem wolność porusza się w koleinach bosko-naturalnego cyklu, dopóty podlega konieczności Boga i natury. „Non posse peccare” nie jest niczym innym jak przymusem czynienia dobra. Dopiero odpowiedź człowieka na słowo Boga, z istoty stanowiąca „nie”, poświadcza ludzką wolność. Dlatego wolność negacji jest podstawą historii⁴³.

⁴² J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, dz. cyt., s. 8–9.

⁴³ J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, dz. cyt., s. 9.

Przytoczyłem powyższy tekst, ponieważ ukazuje on charakterystyczne dla myśli postaugustyńskiej przeświadczenie, że problem ludzkiej wolności stanowi jedno z centralnych zagadnień w filozofii dziejów – wolności, która niejednokrotnie jest pojmowana jako zdolność kontestacji, możliwość negacji. Pozwala nam to podejrzewać, że u progu wszelkiej historii stoi właśnie ta wolność powiedzenia „nie”, zdolność zaciągnięcia na siebie grzechu pierworodnego wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami. Ta sama myśl pobrzmiewa w koncepcji owej miłości, która ożywiła państwo ziemskie. Posłużmy się tutaj cytatem z samego Augustyna:

Dwojaka tedy miłość dwojake państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy siebie samego posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta. Ziemskie – w sobie chwały szuka, niebieskie – w Panu⁴⁴.

Dotykamy tutaj problematyki sporu, który w mojej opinii należy uznać za jedną z najpoważniejszych kontrowersji w dziejach cywilizacji zachodniej. Sporu, który właściwie od czasów Augustyna będzie się powtarzał w różnych wersjach w każdej epoce, a którego zrozumienie jest niezbędne lub przynajmniej bardzo ważne dla historyka myśli. Chodzi mianowicie o kontrowersję wokół tematu natury i łaski. Jest to jednocześnie spór, który odcisnął głębokie piętno na doktrynie augustynizmu.

Bezpośredni impuls całej kontrowersji dało wystąpienie brytyjskiego mnicha Pelagiusza. Obecnie trudno jest ocenić, co było autentyczną jego nauką, a co elementami dodanymi później. Z pism samego Pelagiusza zachowało się niewiele. Większość zaś doktryny należy rekonstruować na podstawie fragmentów zapożyczonych przez adwersarzy w celach polemicznych. Nie można zatem polegać na ich rzetelności i wartości jako tekstów odpowiednio streszczających autentyczną doktrynę mnicha z Brytanii⁴⁵. Niemniej jednak nie chodzi tutaj o dokładne ustalenie tego, co głosił Pelagiusz, ale o wpływ, jaki wywarł pelagianizm na Augustyna, oraz o formę, w której oddziaływał na umysły późniejszych filozofów⁴⁶.

⁴⁴ Augustyn, *Państwo Boże*, XIV, 28, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 546.

⁴⁵ A. Nawrocki, *O powinności Boga: Pelagiusz, Pascal i fenomenologia donacji*, Kraków 2006, s. 22.

⁴⁶ O dziejach pelagianizmu zob. D. Oko, *Łaska i wolność*, Kraków 1997, s. 90n.

Splycona nauka Pelagiusza postrzega grzech jako zły użytek dobrego sądu. A co za tym idzie, ani sama wolność, ani naturalna dobroć, ani możliwość czynienia dobrze nie są w żadnym sposób upośledzone. Grzech jest jednostkowym aktem, pozbawionym jakichkolwiek antropologicznych i kosmologicznych, negatywnych uwarunkowań. Wola nie jest zepsuta i sama z siebie może w każdej chwili odwrócić się od czynionego zła, zaś każdy człowiek posiada wolę nieobciążoną grzechem pierworodnym – zupełnie jak Adam przed upadkiem. Sam wybór dobra nie wymaga łaski. Wręcz przeciwnie, łaska jest udzielana stosownie do zasług; nie może poprzedzać aktu. Według Gilsona takie pojmowanie nauki o wolnej woli godziło w najintymniejsze doświadczenia Augustyna, jako istoty grzesznej⁴⁷. Ale ten fakt nie był jedynym, a już z pewnością nie najważniejszym powodem tak radykalnego sprzeciwu biskupa z Hippony. W istocie bowiem pelagianizm niósł ze sobą dalekosiężne implikacje. Najdonioślejszą była redukcja znaczenia dla historii dzieła Jezusa z Nazaretu. Logos, w pojęciu pelagiańskim, poprzez Wcielenie, a następnie zbawczą śmierć i zmartwychwstanie nie zmienił znacząco kondycji metafizycznej człowieka. Przeczyło to podstawowym intuicjom teologicznym, które najdobitniej ukazały się podczas dysput dogmatycznych na Wschodzie, gdy ojcowie i doktorzy Kościoła zastanawiali się nad tym, jaki Chrystus mógł nas zbawić. Wielka chrystologia pierwszych wieków była soteriologią. Właśnie na tym gruncie odpierano tezy arian, monofizytów, apolinarystów, nestorian i innych heretyków. Stąd umniejszenie ontologicznego wymiaru zbawienia, którego warunkiem *sine qua non* było misterium paschalne Boga-człowieka, wstrząsało całą chrystologią i trynitologią. Tym samym myśl pelagiańska, w swoim najgłębszym wymiarze, jawiła się jako herezja totalna. Poprzez ograniczenie soteriologicznej roli Logosu otwierała drogę do stwierdzenia, że misję Chrystusa można zamknąć w dawaniu przykładu i nauczaniu, które miały za cel poinformowanie o sposobie dobrego postępowania, dzięki któremu możemy wypracować sobie zasługi. Ponadto, z tak ujętego pelagianizmu wynika, że człowiek poprzez akty swojej woli i miłowanie Boga, własnymi siłami może odtworzyć porządek w stworzeniu zachwiany przez grzech. Zatem może dokonać tego, do czego musiała być użyta Boska potęga⁴⁸.

⁴⁷ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 204.

⁴⁸ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 209.

Zwłaszcza w tym ostatnim stwierdzeniu tkwi esencja sporu, który będzie się przewijał przez dzieje cywilizacji zachodniej. Pojawia się on także u Taubesa, dla którego wolność ludzka jest możliwością kontestacji. Możliwością, lecz nie przymusem. Absolutyzacja wolności człowieka posunięta aż do możliwości autodestrukcji ujawnia nam także drzemiący w naturze ludzkiej potencjał do samozbawienia, wybudowania własnego raju – odtworzenia właściwego porządku stworzenia. Z drugiej zaś strony mamy Augustyna i jego państwo Boże, które stanowi królestwo łaski. Wejście do tego królestwa uwarunkowane jest poddaniem się zbawczej sile łaski. Wiąże się to jednocześnie z rezygnacją z wszelkich prób samodzielnego budowania szczęścia przez człowieka. Właściwie możemy się pokusić o stwierdzenie, że filozofia dziejów po Augustynie jest historią ścierających się ze sobą dwóch potęg – królestwa cnoty i królestwa łaski. Stąd też większość, jeśli nie wszystkie nowożytnie filozofie, dają się pogrupować wokół tych dwóch idei.

Refleksja ta nasuwa nam kolejną odpowiedź na pytanie: skąd tendencja, by początki filozofii dziejów umieszczać w czasach Augustyna? Polemika z Pelagiuszem odcisnęła tak głębokie piętno na poglądach biskupa z Hippony, że w znacznie mierze podyktowała jego doktrynę historiozoficzną. Rodzi to podejrzenie, że także ci, którzy później budowali swoją myśl, oparając się na pismach Augustyna, bądź też (jak np. Wolter) pisząc w opozycji do niego, zmuszeni byli zajmować stanowisko w pradawnym sporze na temat natury i łaski. Usunięcie zaś teologicznej argumentacji, dotyczącej grzechu pierworodnego, odkrywało sedno problemu, którym okazywał się człowiek i możliwość osiągnięcia przez niego stanu szczęśliwości za pomocą immanentnych jego naturze sił. Innymi słowy, polemika Augustyna z Pelagiuszem antycypowała dramat człowieka nowożytnego.

Kwestie natury i łaski, jak i grzechu pierworodnego wraz z jego skutkami, chociaż były znane wcześniejszym autorom kościelnym, nie dominowały jednak ich teologii. Punktem wyjścia dla tych myślicieli były głównie polemiki z poganami i nurtami heterodoksyjnymi. Próbowano wpisać chrześcijaństwo w obowiązujący paradygmat, najdalej jak to było możliwe. Jednak specyfika nowej religii i konieczność zajmowania stanowiska krytycznego względem filozofii greckiej nie pozwalały na zupełną asymilację chrześcijaństwa ze środowiskiem myślowym pogańskiego antyku. Stąd też siłą rzeczy wraz ze wzrostem znaczenia chrześcijaństwa na dawnym paradygmacie zaczęły pojawiać się pewne rysy i pęknięcia.

Żaden paradygmat nie upada z dnia na dzień. Rewolucja przychodzi stopniowo, uprzednio przygotowując grunt myślowy pod proponowane przez siebie nowe rozwiązania. Tak było w przypadku Kopernika. Los ten przypadł w udziale również „rewolucji augustyńskiej”. Faktu, że myśl filozoficzna późniejszych epok jest przeogromną dłużniczką biskupa z Hippony, nie trzeba argumentować. Wystarczy, że poprzestaniemy tutaj na przytoczeniu Henry’ego Chadwicka, który stwierdza:

Anzelm, Akwinata, Petrarca (nigdy nie rozstający się z podręczną kopią Wyznań), Luter, Bellarmin, Pascal i Kierkegaard, wszyscy oni stoją w cieniu jego [Augustyna – M. T.] szerokiego dębu. Jego dzieła należały do ulubionych książek Wittgensteina. On był „bête noire” Nietzschego. Jego psychologiczne analizy w części antycypują Freuda: on pierwszy badał istnienie podświadomości⁴⁹.

Można zatem śmiało zgodzić się z tezą, że Augustynowi słusznie przypisuje się przewrót myślowy na miarę rewolucji kopernikańskiej. Jednak zauważyć należy, że dzieło jego jest zwieńczeniem pewnego procesu myślowego, który zaczął się znacznie wcześniej i obejmował sobą szersze spektrum światopoglądowe, szerzej zakrojoną refleksję myślową, która z wolna podkopywała dogmaty starego paradygmatu. Rewolucja ujęta w ten sposób jawić się nam zaczyna jako końcowy etap ewolucji.

Przy założeniu, że owocem rewolucji augustyńskiej było ukształtowanie się filozofii dziejów, zasadnym wydaje się pytanie o zaistnienie w dobie przedaugustyńskiej takich doktryn lub koncepcji, które także stanowiły swojego rodzaju historiozofie. Może niepełne, może jeszcze ułomne i dość prymitywne w porównaniu z tą, którą obserwujemy w augustynizmie i późniejszej – klasycznej filozofii dziejów, ale jednak istniejące i nawet pokuszę się o stwierdzenie, że konieczne.

Wydaje się też właściwym uznanie za wielce prawdopodobne twierdzenia, że sama historiozofia jest możliwa tylko na gruncie określonego paradygmatu, że do jej zaistnienia potrzebne są odpowiednie warunki natury ontologicznej, antropologicznej i epistemologicznej, które jednocześnie składają się na specyfikę

⁴⁹ H. Chadwick, *Augustine*, New York 2001, s. 4 (Very Short Introduction, 38).

jednego określonego paradygmatu, obce są zaś innym paradygmatom. Historiozofia zatem byłaby zjawiskiem obserwowalnym tylko na gruncie odpowiedniego obrazu świata, człowieka i społeczeństwa. Paradygmat bowiem w ostatecznym rozrachunku zmierza do określenia postrzegania całości rzeczywistości. Buduje model totalny, mający na celu ugruntowanie rozumienia świata w każdym detalu. Zmierza do stworzenia mechanizmów pozwalających na wyjaśnienie wszechrzeczy. Stąd też mówiąc o rewolucji augustyńskiej, powinniśmy też mówić o paradygmacie augustyńskim, który ona przyniosła. Jeśli zaś elementem tego paradygmatu jest wykształcenie się filozofii dziejów, to w takim razie nie jest bezzasadnym postawienie pytania o te elementy myśli, które umożliwiły wykreowanie nowego paradygmatu.

Waga naszych rozważań ukazuje się pełniej w momencie, gdy dodamy, że w skład paradygmatu wchodzi również zagadnienia związane z życiem społecznym i politycznym człowieka. Jest to szczególnie widoczne na przykładzie doktryn politycznych doby oświeceniowej⁵⁰. Historiozofia nowożytna posiada głębokie i istotowe powiązania z myślą polityczną. Spostrzeżenie to rzuca nam nowe światło na uwagę dotyczącą sporu pomiędzy Augustynem i Pelagiuszem. Ukazuje bowiem, że na gruncie historii myśli politycznej i społecznej paradygmat ów, będący po części owocem tejże kontrowersji, nie upada wraz z odrzuceniem średniowiecznego augustynizmu politycznego. Dzieje się tak, ponieważ centrum tak odczytanej myśli Augustyna nie stanowi doktryna ściśle teologiczna, ale właśnie ustalenia składające się na koncepcję filozofii dziejów.

Wiedziony tym przeświadczeniem uznaję wartościowość postawionych przeze mnie tez. Uważam, że przebadanie tych elementów myślenia o historii, które poprzedziły i przygotowały augustyńską (jak również późniejszą refleksję wokół dziejów) jest istotne dla poznania zapoczątkowanego przez biskupa z Hippony paradygmatu w stopniu nie mniejszym od tego, w jakim pozostawały istotnymi dla zrozumienia rewolucji kopernikańskiej dociekania Mikołaja z Oresme czy Jana Buridana. Co więcej, przy założeniu, że historiozofia jest elementem charakterystycznym dla konkretnego paradygmatu i zajmuje istotne miejsce

⁵⁰ Zaznaczyć trzeba, że już w średniowieczu augustynizm przeobraził się w doktrynę polityczną. Zob. H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, Paris 1955; A. Wielomski, *Teokracja papieska*, Warszawa 2011; J. Taubes, *Dialektyka i analogia*, dz. cyt., s. 221n.

w systemie związków inferencyjnych istniejących na gruncie danego modelu, nasze rozważania okazały się także istotne dla pogłębienia rozumienia tych doktryn politycznych, które czerpały z określonej wizji historii.

Aby zbadać prawdziwość postawionych wcześniej tez postanowiłem posłużyć się substratami konstrukcyjnymi, czy też założeniami wstępnymi historiozofii, wskazanymi przez Kuderowicza i uzupełnionymi o przesłankę szóstą. Praca moja polegała na przesłedzeniu myśli antyku pod kątem występowania w niej owych sześciu elementów filozofii dziejów. Spodziewałem się odszukać je przede wszystkim w pismach filozofów, historiografów, poetów, ojców Kościoła, pisarzy kościelnych, oraz w Biblii. Tak szeroki obszar zainteresowań zaowocował wielką różnorodnością materiału źródłowego, na którym przyszło mi pracować; co zmusiło mnie do rezygnacji z konsekwentnego posługiwania się jedną określoną metodą badawczą i sięgnięcie po bardziej rozbudowane instrumentarium, obejmujące metodę filologiczną, historyczno-krytyczną, a częstokroć również spekulatywną. Przyjęty przeze mnie sposób postępowania był podyktowany koniecznością zastosowania pozytywnej metody retrospektywnej, polegającej na odniesieniu analizy danych z epoki późniejszej do czasów wcześniejszych. Ten zabieg, nierzadko zresztą stosowany w literaturze, był o tyle niezbędny, że badanie starożytnej filozofii dziejów siłą rzeczy musi wykorzystywać ustalenia definicyjne późniejszych epok, przynajmniej co do określenia istotnych elementów historiozofii jako dyscypliny filozoficznej.

Nieocenioną pomocą w realizacji tak powziętego zamiaru okazała się literatura przedmiotu, a właściwie przedmiotów, ponieważ przywoływani autorzy reprezentowali przeróżne horyzonty badawcze i dyscypliny naukowe; ujmowali oni myśl antyczną pod wieloma różnorodnymi kątami. Byli to teologowie, filozofowie, historycy, filologowie i religioznawcy. Prezentowane przez nich opisy opierały się na innych metodologiach, stąd nierzadko przychodziło mi wiązać różne narracje w ramach jednego fenomenologicznego opisu. Można wskazać na dwojaką przyczynę tego stanu rzeczy. Po pierwsze, brakuje w polskim piśmiennictwie opracowania poświęconego starożytnej filozofii dziejów. Temat historiozofii u poszczególnych autorów antycznych jest poruszany akcydentalnie, jako wątek poboczny, pozostający w mniejszym lub większym kontakcie z głównym przedmiotem zainteresowań. Po drugie, dzieje się tak ze względu na samą specyfikę myśli starożytnej, pochodzącej z czasów, gdy brakowało jeszcze jasnego i świadomego wyodrębnienia filozofii dziejów spośród rozważań o cha-

akterze religijnym, politycznym, kosmogonicznym czy mądrościowym. Stąd też autorzy antyczni wplatali uwagi na temat dziejów w dywagacje dotyczące bardzo różnej problematyki. W efekcie, współcześni reprezentanci wielu dziedzin nauki, zajmujących się myślą starożytną, podczas prowadzonych przez siebie badań natrafiają nierzadko na wzmianki o charakterze historiozoficznym, jakkolwiek zakres zainteresowań i uprawiana dyscyplina nie pozwalają na głębszą analizę tychże wątków. Postępując tedy zgodnie z wyznaczoną metodyką, starałem się wyłonić właśnie te niepogłębione opisy motywów historiozoficznych w literaturze poświęconej myśli antyku i przedstawić je jako elementy filozofii dziejów.

Jeśli idzie o interpretację fragmentów biblijnych i apokryficznych, podpieram się autorytetami specjalistów, egzegetów i teologów. Przy nielicznych próbach własnej interpretacji Pisma Świętego wielce pomocne były mi wskazówki Erica Voegelina pochodzące z pracy *Izrael i Objawienie*⁵¹.

W celu rekonstrukcji poglądów historiozoficznych myślicieli antycznych korzystałem z tych pism, które spełniały dwa kryteria. Po pierwsze, nie budziły wątpliwości co do autentyczności. Po drugie, charakter poruszanych przez nie zagadnień koresponduje z problematyką badawczą niniejszego opracowania. Nierzadko zmuszony byłem do wyłonienia motywów właściwych filozofii dziejów z narracji skupionej wokół zagadnień tak różnych, jak kronikarski opis wydarzeń historycznych, medytacja nad zagadnieniami z zakresu eschatologii, egzegeza Pisma, wywód filozoficzny, czy też dogmatyczna refleksja wokół zagadnienia liczby w Bogu.

Oczywiście, nie sposób odnieść się do wszystkich myślicieli i wątków historiozoficznych, które kryje w sobie literatura antyczna. Ponadto ciężko jest wskazać kryterium mówiące o tym, jak daleko można posunąć się w interpretacji materiałów źródłowych, by te motywy odnaleźć. Zaproponowany przeze mnie wybór przytaczanych autorów podyktowany był trzema kwestiami. Po pierwsze, merytoryczną adekwatnością. Po drugie, oryginalnością ich poglądów na historię. Wreszcie po trzecie, sposobem przedstawienia i stopniem powiązania z innymi, niehistoriozoficznymi wątkami. Starałem się mianowicie wybrać takie stanowiska, które najlepiej obrazują omawiany przeze mnie w danym miejscu problem.

⁵¹ E. Voegelin, *Izrael i Objawienie*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2014, s. 229n (Teologia Polityczna, 10).

Owoce zastosowania powyższej metodyki jest książka podzielona na pięć rozdziałów, gdzie dwa początkowe skupiają się wokół kwestii waloryzacji dziejów. Pierwszy rozdział omawia koncepcję czasu cyklicznego i linearnego. Drugi skupia się wokół periodyzacji dziejów i pierwszych koncepcji determinantów dziejowych. W rozdziałach trzecim i czwartym starałem się przedstawić anatomię dwóch popularnych w czasach antycznych koncepcji teologicznych: millenaryzmu i doktryny o apokatastazie, ze specjalnym wskazaniem na ich historiozoficzny szkielet. Wreszcie, w rozdziale piątym, zadaję pytanie o to, jaki wpływ na postrzeganie dziejów wywierał centralny temat teologii chrześcijańskiej, a mianowicie zagadnienie monarchii Bożej i Trójcy Świętej.

Rozdział I

Koncepcja czasu

1. Czas kosmiczny i ucieczka od historii

Myśląc o czasie w rozumieniu starożytnych filozofów, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że był dokładnie taki, jakim być musiał. Jego cykliczność nie była jedną z wielu hipotez, jakie wysuwano na gruncie tej samej tradycji myślowej. Nie było to także żadne probabilistyczne założenie, ani teoria alternatywna względem poglądu o liniowości czasu, która również byłaby równouprawnionym wyjaśnieniem w ramach tego samego paradygmatu myślenia o świecie. Cykliczna koncepcja czasu nie miała w gruncie rzeczy żadnych konkurencyjnych opcji. Była taka, jaką być musiała, jedyna i konieczna, biorąc pod uwagę stojące za nią założenia. Jakie to były założenia? Pierwsze dotyczyło metodologii. Filozofów przedchrześcijańskich interesowały nie tyle warunki poznawcze podmiotu, co świat takim, jaki się jawi. Nie pytano o sposób postrzegania rzeczywistości, ale raczej o rzeczywistość jako taką. Człowiek, wraz z jego mechanizmami poznawczymi, pozostawał niejako poza główną tematyką refleksji. Tym samym wszelka refleksja zasadzała się na niewypowiedzianym założeniu, że rzeczywistość obserwowana nie jest w żaden sposób uwarunkowana sposobem percepcji. Zatem wszelkich aporii w rozumowaniu nie próbowano wyjaśniać poprzez niedostatek ludzkich mechanizmów poznawczych, lecz raczej jako braki w teorii opartej na danych empirycznych, tudzież wadliwości tych ostatnich, co, jak później zobaczymy, odbije się znamienne na filozofii Platona. Tak więc człowiek i jego wytwory nie budziły większego zainteresowania w umysłach przedchrześcijańskich filozofów. Ci bowiem skupiali się raczej na świecie i panującym w nim porządku. Drugim założeniem, powiązaniem z pierwszym, było przekonanie

o nieskończoności świata⁵². Postawienie kosmosu i rządzących nim prawidłowości w centrum zainteresowań naukowych musiało w sposób konieczny pociągać za sobą uznanie braku jakiegokolwiek rzeczywistości innej niż tenże, podniosły i wspaniały przedmiot dociekań. Musiał on bowiem być nieuwarunkowany od jakiegokolwiek zewnętrznej ontologicznej zwierzchności, w przeciwnym razie wszelkie rozumowanie go dotyczące narażało się na zarzut niekompletności przesłanek. To właśnie przekonanie stało się prodrugiem myśli materialistycznej, a także panteizmu, najdobitniej wyrażonego przez Ksenofanesa z Kolofontu⁵³. Jeśli bowiem świat jest nieskończony, zaś bieg jego zdarzeń w żaden sposób nie warunkuje pojawienia się człowieka i historii, to wydaje się rzeczą naturalną twierdzić, iż nie można sensownie mówić o początku lub końcu czasu. To zaś stwierdzenie prowadzi nas do koncepcji czasu okrężnego.

Jednak biorąc pod uwagę ostrość stanowiska, wyrażonego w pierwszych zdaniach niniejszego rozdziału, wydaje się rzeczą właściwą dodać jeszcze jedno wyjaśnienie. Przytoczone powyżej poglądy, będące przyczynkami do teorii cyklicznego czasu, były podzielane i w pełni pojęte przez bardzo wąską elitę intelektualną, która chociaż sama w pewien sposób wpływała na postrzeganie świata i czasu, to w żadnej mierze nie mogła uchodzić za twórcę głębokiego przeświadczenia całej społeczności o okrężnym ruchu historii. Wręcz przeciwnie, ulegała owemu przeświadczeniu ogółu i podążając za nim starała się je wyrazić w filozoficznych kategoriach. Stąd też właściwym będzie odnieść się do funkcjonujących w zbiorowej świadomości społeczności przedchrześcijańskich, mitycznych pojęć rzeczywistości, w tym do rozumienia czasu. Właściwie, jak dalej zobaczymy, mity te wykazały dużą żywotność w dobie rozkładu paradygmatu cyrkularnych światów i znalazły swoje odzwierciedlenie w niektórych koncepcjach historiozofii patrystycznej.

Bardzo interesującą analizę genezy i znaczenia koncepcji cyklicznych światów, czerpiącą z interdyscyplinarnych badań, przedstawia Mircea Eliade. Jego teza jest następująca: model kultury wykształcony w neolicie, którego elementy

⁵² Nieskończoności o której mowa nie należy postrzegać jako nieskończoności matematycznej, bowiem starożytni Grecy nie znali takiego pojęcia. W ich wyobrażeniu nawet to, co nieskończone, ma pewne ramy, np. wyznaczone cyklem. Nieskończoność Absolutu pojawia się dopiero u Płoty, lecz jeszcze Orygenes, mówiąc o ograniczoności doskonałości Boga, stwierdza, że jako byt nieskończony nie mógłby On sam siebie poznać (*O zasadach*, II, 9,1).

⁵³ W. Kornatowski, *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, Toruń 1950, s. 145.

można jeszcze odnaleźć w czasie wielkich imperiów, skupiał się na eliminacji wartościowanych negatywnie skutków, które zarówno dla pojedynczego istnienia ludzkiego, jak i danej społeczności miała historia. Pod tym względem podejście do historii jest zasadniczo różne u ludów archaicznych, niż w społeczeństwach historycznych, wykształconych w dobie nowożytnej⁵⁴. Tym samym Eliade ujmuje rozwój myślenia o historii w ramach szeroko pojętej teodycei. Według niego pierwsze próby wyjaśnienia dziejów skupiały się wokół zagadnienia cierpienia. Jednocześnie towarzyszyła temu chęć zanegowania historii, ucieczki od niej, jako źródła nieszczęść i bólu. Ta negacja podążała dwiema równoległymi drogami. Po pierwsze, starano się zniwelować kategoryczność wydarzeń historycznych. Po wtóre, szczególną dolegliwość sprawiało wrażenie absurdalności i bezsensu cierpienia, stąd też okiełznanie cierpienia polegało na jego racjonalizacji. Wniosek, jaki z tego płynie jest następujący: historia, postrzegana jako ciąg cierpień, może być zanegowana poprzez wyjaśnienie jej mechanizmów. Tę samą tezę możemy wyrazić jeszcze inaczej: historia jako cierpienie jest absurdem, a sposobem na pozbycie się absurdu jest racjonalizacja. Historię należało zatem zracjonalizować, czyli wyjaśnić w kategoriach sensowności. Chrześcijaństwo niewątpliwie zwaloryzowało cierpienie, czyniąc je znośnym do tego stopnia, że wręcz prowokowało poszukiwanie go ze względu na zbawcze właściwości. Sprawa miała się inaczej u ludów przedchrześcijańskich, które, poza nielicznymi wyjątkami, cierpienia wcale nie poszukiwały, a jednak niewątpliwie stykały się z nim jako faktem historycznym: chorobą, klęską żywiołową, wojną, niesprawiedliwością społeczną itd. Ludy te szukały uwolnienia od cierpienia poprzez negację jego absurdalności. Potrzebowały wyjaśnienia cierpienia jako czegoś, co ma swoją przyczynę i sens, nie jest jednak wydarzeniem arbitralnym i daremnym⁵⁵.

Wyjaśnienia takiego dostarczała religijność. Życie człowieka religijnego bieгло zanurzone w dwóch rodzajach czasowości, czasie świętym i świeckim. Przy czym ten drugi może być przez nas określony jako rzeczywistość kategoriałna, mająca charakter przypadłościowy, w gruncie rzeczy pozbawiona waloru istotności. Zdecydowanie ważniejszym był czas święty. Był to czas wyabstrahowany z konkretnych historycznych okoliczności, właściwą jego domeną pozostawała

⁵⁴ M. Czerwiński, *Słowo od autora wyboru*, w: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1974, s. 7.

⁵⁵ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998, s. 108.

kosmogonia i stanowił niejako moment początku, w którym już wszystko się wydarzyło. Był to czas kosmiczny. Trzeba tutaj dodać, że w religiach przedchrześcijańskich kosmos postrzegano jako żyjącą jednostkę, która podlegała prawom jak każda inna żywa istota. Rodziła się, rozwijała i umierała. Śmierć kosmosu przypadała na ostatni dzień roku, zaś narodziny już dnia następnego. Również i czas zaczynał się *ab initio*, ruszał od nowa⁵⁶.

Dokonane na gruncie mitu powiązanie kosmogogenezy z czasem doprowadziło do wyposażenia czasu świętego (tego prawdziwego czasu) w aspekt cyrkularności. Czas taki był odwracalny i można go było ponownie przywołać. Stanowił swoistą mityczną i wieczną terażniejszość, do której człowiek mógł się okresowo na powrót włączyć za pomocą obrzędów⁵⁷. Wkroczenie do domeny czasu kosmicznego stanowiło jednocześnie dotarcie do samego źródła wszelkiego trwania oczyszczonego z naleciałości historii kategoryjnej. Ten czas był osiągalny tylko w obrzędzie religijnym. Według Hermana Usenera istnieje etymologiczne pokrewieństwo pomiędzy wyrazami *templum* i *tempus*. W świetle jego badań obydwie pojęcia odnoszą się do tej samej rzeczywistości, z tą wszakże różnicą, że *templum* wydobywa aspekt przestrzenny, podczas gdy *tempus* czasowy wymiar czasoprzestrzennego ruchomego obrazu horyzontu⁵⁸. Stąd też cykliczność czasu stanowiła hierofanię. Człowiek religijny okresowo przedostawał się do czasu mitycznego i sakralnego; odnajdował w nim czas początków, ten, który nie płynie, gdyż nie uczestniczy w świeckim trwaniu czasowym i jest ukonstytuowany przez wieczystą terażniejszość, jednocześnie będąc możliwym do odzyskiwania w nieskończoność⁵⁹. Czas święty, periodycznie reaktualizowany w religiach przedchrześcijańskich, jest czasem mitycznym, praczasem, którego nie daje się utożsamiać z przeszłością historyczną. Jest czasem początków w tym sensie, że nagle „wytrysnął”; nie był poprzedzony przez żaden inny czas, gdyż żaden czas nie mógł istnieć przed wystąpieniem rzeczywistości, o jakiej opowiada mit⁶⁰.

Rozpatrywana na gruncie historii wierzeń religijnych koncepcja czasu cyklicznego prowadzi nas do bardzo ciekawych wniosków. Przede wszystkim czas

⁵⁶ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, Warszawa 2008, s. 74.

⁵⁷ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 71.

⁵⁸ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 76. Zob. także: H. Usener, *Götternamen*, Bonn 1920, s. 191n.

⁵⁹ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 92.

⁶⁰ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 72–73.

cyrkularny był czasem świętym, a zatem stał w opozycji do historii pojmowanej kategorialnie, jawiącej się jako pasmo nieszczęść. Miał on właściwości soteriologiczne, ponieważ wyzwalał człowieka z cierpienia niesionego przez wydarzenia historyczne. Jednocześnie, poprzez swój sakralny charakter, okresowo reaktualizował czas początku, który pozostawał poza historią. Jednak czas ujęty w ten sposób sam zostaje zanegowany wraz z historią, nie jest już czasem historycznym, ale aczasową nieskończonością. Patrząc z perspektywy historiozofii, dochodzi tutaj do jednoczesnego uzasadnienia historii poprzez negację jej kategorialnego wymiaru. Wydarzenia historyczne ulegają relatywizacji i tracą wszelkie znamiona kategoryczności, zaś zbawienie nie leży w historii, ale polega na czymś, co można określić jako racjonalne ignorowanie historii.

To przeniesienie czasu w domenę „wiecznego teraz” bardzo szybko przedostało się na grunt subtelnych rozważań filozofów. Pierwsi myśliciele, obserwując zmienną rzeczywistość dookoła, poszukiwali tego, co kryje się pod powierzchnią materialnych obiektów i gry ich przemijania. Chcieli wejść głębiej w istotę rzeczy, poznać praprzyczynę istnienia, ową wszechogarniającą substancję, w której wszystko ma swój początek.

Termin *arché* wprowadzili do filozofii już Jończycy. Anaksymander stał na stanowisku, iż praprzyczyną, czy też podstawową substancją, w której wszystko ma swój udział, nie może być żaden z elementów. Te bowiem, zmieniają się i przemijają w sposób dla zmysłów możliwy do uchwycenia, same z siebie zaś nie stanowią jako takiego źródła istnienia i ruchu we wszechświecie. Ponadto nie posiadają innego ważnego znamienia *arché*, a mianowicie nieskończoności – zarówno w czasie, jak i w materii. Stąd chętnie Anaksymander zastępował termin *arché* innym filozoficznym określeniem – *apeiron*, czyli to, co nie posiada granic. Ono bowiem, obejmuje wszystko i jest niezmienne, podczas gdy całość zawartego w nim bytu podlega ciągłym przemianom⁶¹. Tym samym to, co nieograniczone nie ginie i nie powstaje, a w konsekwencji jest wieczne. Wszystko inne zaś trwa w określonym momencie czasu, by potem zniknąć we wszechogarniającej nieskończoności. Z tego też względu, *arché* winno być krańcowo niepodobne do wszystkich rzeczy dostępnych dla zmysłów. Jako takie nie daje się określić na drodze empirycznej. Jakkolwiek samo to stwierdzenie jeszcze nie implikowało w sposób konieczny cykliczności czasu, wszak można

⁶¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 77.

było pomyśleć byty, które nim zaistnieją w czasie, nie będą miały wcześniej swoich odpowiedników, jak też i później nie powstaną nic, co by było niejako ich powtórzeniem.

W tym samym czasie, gdy Anaksymander zastanawiał się nad naturą wszechrzeczy, Grecja przeżywała okres bardzo istotny dla rozwoju swojej państwowości. Zmęczenie arystokratycznym uciskiem wywołało ruchy chłopskie, które doprowadziły do zmiany ośrodków władzy. W miejsce dawnych rządów najwspanialszych lub najbogatszych, pojawiło się jednowładztwo tyranów, którzy, przynajmniej częściowo, realizowali postulaty najniższych warstw społecznych. Odbiciem tych przemian w dziedzinie kulturalno-ideologicznej były nowa etyka i nowe prądy religijne. Zrodzone z krytyki bóstw heroicznych, czy jak kto woli olimpijskich – charakterystycznych dla arystokracji, religie chtoniczne miały typowo agrarną proveniencję. Szczególną popularnością cieszył się kult bóstw podziemnych, związanych z cyklem umierania i ponownego odrodzenia się życia na ziemi. Tak tedy kult Demeter wiązał się z uprawą roli i urodzaju, podczas gdy Dionizos odpowiadał za winnice i huczne święta organizowane ku uciesze gminu. Od tego ostatniego zresztą bierze swój początek mistycyzujący orfizm, obiecujący pośmiertne kary i nagrody, oraz ciąg kolejnych narodzin w innych ciałach, aż po ostateczne zespolenie z bóstwem⁶². To właśnie ten nurt religijny zainspirował pitagorejczyków do ich koncepcji reinkarnacji. Co znamienne, ci sami pitagorejczycy twierdzili, iż owym wszechogarniającym *arché* jest liczba. Według nich w przyrodzie współdziałają dwa czynniki. Pierwszy jest kształtujący, drugi zaś kształtowany. Tym pierwszym jest właśnie liczba, podług której wszystko układa się w harmonijną całość⁶³. W ten sposób do pojmowania *arché* został wprowadzony kolejny element – porządek⁶⁴.

Spadkobiercą szkoły pitagorejskiej był Platon. Za jego czasów miał miejsce pewnego rodzaju skok myślowy (jeśli nie rewolucja) na gruncie filozofii. Twórca Akademii rozpoczął swoje rozumowanie od przyjęcia trzech tradycyjnych znamion charakteryzujących pojęcie *arché*, odziedziczonych po poprzednikach, a mianowicie: istnienia, ruchu i porządku. Dostrzegł on jednak, że żadne

⁶² W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968, s. 92.

⁶³ W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, dz. cyt., s. 99.

⁶⁴ W. Kornatowski, *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, dz. cyt., s. 143.

z wysuniętych jak dotąd pryncypiów nie przekroczyło granic prostego przy-
puszczenia. Ich charakter był zatem czysto hipotetyczny, jako efekt pewnego
naukowego uproszczenia. Po drugie, rzeczą, która ciągle pozostawała bez
ostatecznego rozstrzygnięcia, był konieczny stosunek pomiędzy *arché* istnienia
a *arché* ruchu, co w ocenie Platona powodowało niedostatek w rozumieniu
trzeciej *arché*, tzn. porządku. Wobec czego to właśnie porządek, jako klucz do
rozumienia świata, powinien stać się w pierwszej kolejności obiektem dalszych
dociekań. I tutaj Platon doszedł do miejsca, gdzie, jak zauważa Charles Norris
Cochrane, popełnił kardynalny błąd. Powinien był mianowicie zatrzymać się
w tym punkcie i zadać sobie pytanie o naturę postrzegania zmysłowego; czy
wobec faktu, że jak dotąd uzyskane konkluzje były mało przekonujące, nie
należy raczej zastanowić się nad naturą owego zasadniczego niezrozumienia
pierwotnie postawionego problemu?⁶⁵ Platon jednak wybrał wprost przeciwny
kierunek rozumowania. Założył, że braki w rozumieniu są brakami tkwiący-
mi w poznaniu empirycznym. Z tego wyciągnął wniosek, że świat w swojej
istocie jest wzorcem idei, której cienie igrają na ścianie jaskini. Zaś fakt, że ta
prawda nie narzuca się zmysłom, wynika ze złudzenia powodowanego przez
ułomność tych ostatnich. Dalej Platon dochodzi do wniosku, że idee są nie-
zależne, posiadają istnienie na zasadzie swego własnego prawa i bez względu
na to, czy można je zastosować do naszych zmysłów, czy też nie. Zwornikiem
wieńczącym cały ten system myślowy Platon uczynił ideę idei. Jedyne taki
konstrukt teoretyczny mógł bowiem poświadczyć wartość wszystkich innych
idei. Konieczna była zasada jednocząca, czyli taka, która mogłaby być uzna-
na za absolutną – „Jednia”. W ten sposób Platon stał się więźniem swojej
własnej jaskini⁶⁶.

Według Augustyna właśnie ta logika stała się przyczyną błędów Platona
na gruncie fizyki i etyki. Problem stanowiły tu pewne aporie idealizmu,
który nie doceniał materii; pojmował ją jako wszystko, a zarazem nic. Pro-
wadziło to do unieruchomienia rzeczywistości, zamykając ją w skostnia-
łej strukturze⁶⁷. Rozumowanie to znalazło swoje przedłużenie w koncepcji
czasu.

⁶⁵ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo a kultura antyczna*, Warszawa 1960, s. 415.

⁶⁶ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo a kultura antyczna*, dz. cyt., s. 416.

⁶⁷ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo a kultura antyczna*, dz. cyt., s. 416.

W opowiadanim przez Platona micie demiurg, stwarzając świat,

umyślił zrobić pewien ruchomy obraz wieczności i porządkując wszechświat robi równocześnie wiekuisty obraz wieczności, który trwa w jedności, obraz poruszający się według liczby, który nazywamy czasem⁶⁸.

Tym samym w myśli platońskiej czas jawi się jako teatr, przedstawienie ukazujące rzeczywistość idealną. Ten ruchomy obraz nieporuszonej wieczności jest mierzalny za pomocą liczby. Najdoskonalszej zaś metody pomiaru dostarcza obserwacja ciał niebieskich. Stąd pojawiła się myśl o cykliczności czasu⁶⁹. Tak więc czas dla Platona jest niejako statyczny, w tym rozumieniu, że jego upływ nie niesie ze sobą żadnego radykalnego *novum*.

Arystoteles nie wniósł za wiele do tak ujętej kwestii. Rozważa on czas wychodząc od ruchu, który rozumie jako „urzeczywistnienie tego, co istnieje potencjalnie”⁷⁰. Podaje definicję, według której „czas jest właśnie ilością ruchu ze względu na «przed» i «po»”⁷¹. Warto tutaj zauważyć, co zresztą podkreślało wielu komentatorów, że w ujęciu tym czas to pewien byt myślowy, fundament percepcji zdarzeń⁷². W gruncie rzeczy jednak koncepcja arystotelesowska współgra z myślą platońską. Jednakże takie mniemania o czasie, oparzące się na liczbie bądź ruchu, w żaden sposób nie mogły przewyżżyć cykliczności, która dalej pętała jednostki i narody nieodzowną igraszką *hybris* i *nemesis*.

Osiągnięcia myśli platońskiej wieńczą przedchrześcijańską refleksję na temat czasu cyklicznego. Rozważania filozofów właściwie nie wykroczyły poza ramy wyznaczone przez paradygmat oparty na micie. Czas dalej jawił się jako rzeczywistość substancjalna i w gruncie rzeczy zamknięta na wszelką nowość. Skutkiem tego całe kosmiczne stawanie się i trwanie w świecie widzialnym, dyktowane prawem ciągłego wzrastania i rozpadu, będzie się poruszać ruchem kolistym w nieskończonym następstwie cykli. Ilość bytów i kombinacji w kosmosie jest z góry określona i nigdy nie może ulegać pomniejszeniu, ani powiększeniu.

⁶⁸ Platon, *Timaios*, 37d, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 34–35.

⁶⁹ M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, Tarnów 2007, s. 20.

⁷⁰ Arystoteles, *Fizyka*, III, 201a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1986, s. 67.

⁷¹ Arystoteles, *Fizyka*, IV, 219b, dz. cyt., s. 134.

⁷² M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 21–22.

Nie ma zatem mowy o żadnej nowości. Ta myśl w skrajnych przypadkach – głównie u niektórych filozofów o proveniencji pitagorejskiej, stoickiej lub platońskiej – przybierała postać twierdzenia, że również następujące po sobie cykle tak dalece są do siebie podobne, iż będą powtarzały w identyczny sposób wszystkie wydarzenia kategoriałne, jak np. śmierć Sokratesa. Na gruncie tego myślenia Sokrates nie umarł raz, ale będzie umierał, dokładnie w takich samych okolicznościach i w taki sam sposób, nieskończoną ilość razy. Żadne wydarzenie nie jest niepowtarzalne⁷³. Właściwie obserwujemy tutaj ten sam schemat rozumowania, co w tradycji sakralno-mitycznej. Chodzi o negację historii poprzez pozbawienie jej znamienia kategoryczności. Wszystko jest powtarzalne i stanowi niejako cień tej prawdziwej rzeczywistości, która z kolei obiecuje zbawienie rozumiane jako ucieczkę od historii.

2. Historia jako teofania

Perspektywa ulega zmianie w społecznościach, których wierzenia religijne nie brały kosmologii za najważniejszy punkt odniesienia. W oderwaniu od kosmologii periodyczne uświęcanie rzeczywistości stawało się daremne i traciło wszelkie znaczenie zbawcze. Bogowie nie byli już dostępni poprzez rytuał dający dostęp do rytmów kosmicznych. Ulegał zatraceniu religijny sens powtarzania gestów wzorcowych. Jak stwierdza Eliade:

powtarzanie wyjałowione ze swej treści religijnej z konieczności prowadzi do pesymistycznej wizji istnienia. Gdy czas cykliczny nie pozwala już odzyskiwać prasytuacji i odnajdywać tajemniczej obecności bogów, gdy czas desakralizuje się – tchnie grozą: okazuje się kołem obracającym się w nieskończoność i nieskończenie się powtarzającym⁷⁴.

Wśród ludów dystansujących się od religii kosmicznej na pierwsze miejsce wysuwa się starożytny Izrael. Do historii myśli historiozoficznej wniósł on trzy zasadnicze tezy.

⁷³ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 116–117.

⁷⁴ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 114.

Po pierwsze, przekonanie o monoteizmie, które nawiasem mówiąc nie było szczególnie odkrywcze, bowiem wiele ówczesnych systemów religijnych miało bardzo mocne henoteistyczne akcenty. Jakkolwiek wydaje się, że to właśnie monoteizm oparty na osobistym i bezpośrednim objawieniu się bóstwa w historii przynosi ze sobą zupełnie nowe spojrzenie na koncepcję czasu i jego waloryzację w ramach historii⁷⁵. Dochodzi do wyjścia poza obszar niekończącego się następstwa cykli. Jahwe nie przejawia się już w czasie kosmicznym (jak bogowie w innych przedchrześcijańskich religiach), u początku wszechrzeczy. Jego interwencje dokonują się w czasie historycznym, który dzięki temu nabiera znamion kategoryczności i nieodwracalności. Każde nowe wystąpienie Jahwe w historii jest wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju, niedającym się sprowadzić do wystąpień wcześniejszych. Upadek Jerozolimy jest wyrazem gniewu Jahwe, ale nie jest to ten sam gniew, za sprawą którego upadła Samaria. Dla religii Izraela poczynania Jahwe są jego osobistymi interwencjami w historię, a ich głęboki sens objawia się ludowi wybranemu przez Boga. W ten sposób konkretne wydarzenia w dziejach nabierają nowego wymiaru: stają się teofaniami⁷⁶, zaś sama historia z domeny cierpienia przekształca się w miejsce poszukiwania Boga i narzędzie zbawienia.

Przekształceniu ulega również samo pojęcie objawienia. Znane ono było w wielu religiach i kulturach. Jednak w kulturze ufundowanej na koncepcji cykli objawienie miało miejsce w rzeczywistości aczasowego początku. Stąd też i dla wiernych akty bóstwa kosmicznego ukazywały się pod postacią gestów archetypowych, uprzednio nieustannie przez ludzi powtarzanych. Te gesty, jakiegokolwiek by nie były: pierwszy taniec, pierwszy pojedynek, pierwszy połów ryb, podobnie jak pierwszy obrzęd ślubny czy pierwszy rytuał były wręcz modelowym zachowaniem, gdyż objawiało się w nich *modus existendi* bóstwa, pracźłowika, czy też bohatera kulturowego. Ale objawienia te dokonywały się poza jakąkolwiek historią. Sięgały czasu mitycznego, owej pozaczasowej chwili prapoczątku; zatem w gruncie rzeczy zbiegały się z kosmogenezą. Tak ujęta teofania odbywała się w aczasowym momencie, gdzie wszystko dokonało się – *in illo tempore*: zarówno stworzenie całego kosmosu, jak i stworzenie istot ludzkich w sytuacji im właściwej. W ten sposób teofanie były niejako poza historią, skutkiem czego właściwie

⁷⁵ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 117n.

⁷⁶ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 117–118.

sankcjonowały silną pokusę do racjonalnego zignorowania historii. Całkiem inaczej przedstawia się sprawa w wypadku objawienia starotestamentalnego. To objawienie dokonało się w czasie, który biegnie wzdłuż historii kategoryjalnej. To właśnie w takim trwaniu historycznym Mojżesz otrzymuje prawo. Teofania na Synaju nie dokonuje się w jakiejś pozaczasowej rzeczywistości początku, lecz w konkretnym miejscu i w konkretnym czasie. Objawienie Boże dokonuje się w rzeczywistości historycznej, przez co i sama historia nabiera doniosłej godności. Staje się nakierowana na przyszłość, owo *futurum*, które ma nadejść i w świetle którego dokonuje się nowa waloryzacja czasu⁷⁷.

W perspektywie tego, co powiedzieliśmy nasuwa nam się drugie *novum* wniesione do historiozofii przez Izrael. Pod naciskiem wydarzeń historycznych w łonie ludu izraelskiego rodzi się nowa interpretacja historii. Wyrasta ona z refleksji profetycznej i przybiera postać mesjanistycznego przesłania. W koncepcjach mesjanistycznych, odmiennie niż w przypadku teorii cykliów, historia staje się rzeczywistością, którą należy wytrzymać, w żadnej mierze nie ignorując jej. W tym też sensie jest ona swojego rodzaju drogą ekspiacji, na której końcu znajduje się ostateczne zbawienie. Historia jest miejscem i realizacją obietnicy o charakterze soteriologicznym. Zniesienie historii nie polega na wykluczeniu jej ważności i ujęciu w ramach czasowej cyrkularności, ale na oczekiwaniu *eschatonu*. Okresowa regeneracja czasu zostaje zastąpiona jednym finalnym momentem, gdzie dokona się wyzwolenie z cierpienia, jakie niesie historia⁷⁸. W ten sposób konkretne wydarzenia historyczne nie są już uporczywie ignorowane, ale zyskują walor ważności i sensowności. Jakkolwiek sensowność ta nie spoczywa w nich samych, lecz pojawia się dopiero w odniesieniu do rzeczywistości eschatologicznej.

Tak jak wcześniej ukazane zostało pewne przekształcenie w postrzeganiu objawienia, tak tutaj wypada nam powiedzieć o redefinicji wiary, która w perspektywie teologii Izraela staje się doświadczeniem religijnym niemającym precedensu. Do zilustrowania tego zjawiska posłuży nam historia Abrahama i Izaaka. Motyw ofiarowania pierwородnego właściwie doskonale wpisuje się w panoramę wierzeń świata semickiego. Pierwsze dziecko uważane było za własność boga, którą należało bóstwu zwrócić w formie ofiary. Również Izaak

⁷⁷ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 118.

⁷⁸ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 124–125.

uchodził za dziecko Boga, albowiem biorąc pod uwagę zaawansowany wiek Sary, jego poczęcie ponad wszelką wątpliwość musiało mieć cudowną proveniencję. Jednak Izaak był dany rodzicom ze względu na ich wiarę, był dzieckiem wiary i obietnicy – nadziei pokładanej w Jahwe. Sama zaś nadzieja jest już nowym doświadczeniem religijnym, bowiem zakłada jakąś nieplanowaną interwencję bóstwa. Gdyby bowiem interwencja była planowana, wiązałyby się z koniecznością powtarzalności tej rzeczywistości, która miała miejsce „u początków”, a wszelka nadzieja traciłaby swoje logiczne podstawy. Stąd też złożenie w ofierze Izaaka posiada zupełnie inną treść niż podobne akty w świecie semickim. Abraham nie rozumiał, dlaczego ma poświęcić swojego syna, pomimo to czyni wszystko zgodnie z wolą Boga. Dochodzi tutaj do głosu nowa wartość doświadczenia religijnego – wiara. Pokładana w Jahwe wiara przewyżcza nawet absurd cierpienia. Podczas gdy cały ówczesny świat pozostawał w ramach wizji sakralnej, opierającej się na hermeneutyce powtarzalności motywów rytualnych, ofiara Abrahama ukazuje doświadczenie polegające na ufnej wierze w zarządzenia Boga. Ofiary pogańskie należały do tego, co „powszechne” w tym sensie, że opierały się na teofaniach archaicznych bóstw, których objawienie miało miejsce w czasie początku, *ab initio*. Ich sens sprowadzał się do cyrkulacji w kosmosie świętej energii (od bóstwa do świata i człowieka, a potem od człowieka do bóstwa itd.). Bóg Abrahama objawia się, jako rzeczywistość historyczna – osobowość ujawniająca się w dziejach. Jednocześnie jest on całkowicie różny i niepodlegający logice świata; nagradza, wydaje polecenia i razi swoim gniewem, bez uzasadnienia dającego się ująć w racjonalne ramy. Jednocześnie jest wszechmocny – wszystko jest dla niego możliwe. Oparta na tych założeniach natury teologicznej antropologia szkicuje całkiem nową pozycję człowieka w kosmosie i w historii. Dzięki profetyzmowi i mesjanizmowi wydarzenia historyczne uzyskują nową wartość – stają się teofanią, w której objawia swoją wolę Bóg. Ta sama koncepcja zostaje wzbogacona w chrześcijaństwie i, jak zauważa Eliade, staje się „kamieniem węgielnym historiozofii”⁷⁹.

Tym samym wydarzenia historyczne otrzymują sens, jako że są podyktowane przez wolę bożą. Waloryzują historię i przekraczają tradycyjną wizję cyklu. Czas dla nich ma tylko jedno znaczenie i jeden wektor. Zaś Bóg Izraela to już nie bóstwo na modłę orientalną, objawiające się w archetypowych sytuacjach,

⁷⁹ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 122–124.

ale osobowość, nieustannie interweniująca w dzieje, która poprzez wydarzenia historyczne objawia swą wolę. Każde z tych wydarzeń ustanawia jednocześnie całkiem nową relację pomiędzy człowiekiem a Bogiem. W ten sposób też każde z nich posiada wartość religijną i domaga się interpretacji noszącej znamiona historiozoficzne. Słusznie też można powiedzieć, że Hebrajczycy pierwsi odkryli sens historii jako epifanii Boga. Koncepcja ta zostanie podjęta i dopełniona przez chrześcijaństwo⁸⁰, gdzie poprzez męczeństwo Boga mesjanizm nadaje jeszcze donioślejszą wartość historii, ostatecznie niwecząc możliwość jej powtarzalności *ad infinitum*⁸¹.

Wreszcie trzecia rzecz, o kapitalnym znaczeniu dla naszych rozważań, biblijne opisy stworzenia kładą fundamenty pod rozwój koncepcji *creatio ex nihilo*. A chociaż w Starym Testamencie ciężko jest się doszukać jasno określonego stanowiska jakoby świat został uczyniony z niczego, to jednak kosmogonie *Genesis* ukazują działanie boskie jako akt wolny, suwerenny i niezależny od żadnych zewnętrznych przyczyn. W świetle całości opowiadania hebrajskie *bara* zdają się opisywać działanie Stwórcy jako wykraczające poza zwykłe formowanie chaotycznej i odwiecznej materii. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, gdy sama formuła wyprzedza myśl, bo chociaż zręby koncepcji powstania świata z niczego stanowią owoc późniejszej dyskusji pomiędzy żydowskimi i chrześcijańskimi teologami a filozofią, to inspiracji dostarczyła narracja biblijna⁸².

Kapłański opis stworzenia, otwierający Księgę Rodzaju, sugeruje, że czas liczony dniami, powstaje razem ze światem, w tym samym akcie stwórczym. Należy zatem przyjąć, że również i czas uczyniony jest *ex nihilo*. Tak jak nie można mówić o wieczności stworzenia, podobnie też i o wieczności czasu. Dla autora natchnionego czas jest przede wszystkim stworzeniem Bożym. Było bowiem tak, że Bóg bytował bez czasu, zaś kiedy zdecydował się stworzyć świat, uczynił to w czasie liczonym dniami. W tym modelu nie występuje już monotony cykl przemian, bowiem czas zyskuje swój początek. Co więcej, w miarę postępowania biblijnej narracji czas zostaje ukazany jako wstęga, linia w określonych punktach znaczonej supłami kluczowych wydarzeń noszących sens zbawczy. W literaturze

⁸⁰ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 262–263.

⁸¹ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 120.

⁸² J. Zieliński, *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*, Wrocław 2013, s. 131.

apokaliptycznej po raz pierwszy mamy do czynienia ze znaczącym wyeksponowaniem zagadnienia końca czasu. Tym samym pojawia się swojego rodzaju kompas dziejów, którym jest eschatologiczny finał. Czas staje się odcinkiem, po którym podąża ciągle do przodu historia zbawienia – zamknięta całość moderowana przez Boga, Stwórcę i Zbawcę. Rozsiane w czasie węzłowe punkty dziejów są przepowiedziane przez proroków i konieczne. Dla Żydów i chrześcijan historia staje się historią zbawienia. I jako taka nie jest już domeną filozofów, lecz proroków⁸³. Na tym gruncie ukazuje nam się z mocą prawdziwość stwierdzenia Taubesa, iż historia staje się widoczna dopiero z perspektywy *eschatonu*⁸⁴.

3. Stworzenie *ex nihilo*

Chrześcijaństwo jeszcze mocniej waloryzuje czas historyczny. Wcielenie Boga jest interwencją w dzieje znacznie dalej idącą, niż akty teofanii starotestamentalnych. Bóg się wcielił, czyli przybrał uwarunkowania historycznie i ludzką postać. *Illud tempus*, ów czas wspomniany w Ewangeliach, stał się określonym czasem historycznym – czasem, w którym Poncjusz Piłat był prefektem Judei, a na tronie świata zasiadał Oktawian August. Jednocześnie był to czas uświęcony obecnością Chrystusa. Kolejne pokolenia chrześcijan poprzez uczestnictwo w kościelnej liturgii powracały do „owego czasu”, w którym Chrystus żył, umarł i zmarł twychwał. Przy czym czas ten nie był jakimś czasem mitycznym, lecz bardzo konkretnym momentem w dziejach – gdy Poncjusz Piłat był prefektem Judei. Tym samym historia okazuje się nowym wymiarem obecności Boga w świecie⁸⁵.

Wczesna refleksja chrześcijańska odziedziczyła po tradycji Izraela właściwie wszystkie trzy wymienione wyżej, nowe elementy myślenia o dziejach. W ujęciu patrystycznym historia jest zorientowana przyszłościowo. To właśnie przyszłość, jedyna i niepowtarzalna, jest spełnieniem historii, celem wędrówki po szlaku dziejów. *Eschaton* ostatecznie niweczy kierat fortuny i nakierowuje na to, co radykalnie nowe. Lecz ta przyszłość nie jest zwykłym *futurum*. Dla chrześcijan jawi się ona raczej jako *perfectus praesens*: zbawienie które już się

⁸³ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, dz. cyt., s. 8–9.

⁸⁴ J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, dz. cyt., s. 7.

⁸⁵ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 118–119.

dokonało w przyjściu Chrystusa, obietnica która została spełniona i wprawiła świat w pełne napięcia oczekiwanie paruzji⁸⁶. Kwestia cykliczności czasu była tutaj szczególnie istotna, bowiem godziła w samo serce orędzia chrześcijańskiego, czyli jednostkowość i niepowtarzalność wydarzenia Chrystusa. Tego ojcowie i pisarze kościelni z pierwszych wieków byli świadomi, a ową świadomość Augustyn wyraża w słowach:

Niezgodne jednak jest z prawdziwą wiarą i takie tłumaczenie słów Salomonowych i, broń Boże, abyśmy je tak rozumieć mieli, że mówią one o owych nawrotach świata, podczas których, jak owi [filozofowie – M. T.] sobie myślą, tak dokładnie powtarzając się te same czasy i te same rzeczy doczesne, że na przykład tak samo jak Platon filozof za naszego okresu czasów uczył w Atenach uczniów w szkole zwanej Akademią – tak samo poprzez niezliczone wstecz wieki, w bardzo długich wprawdzie, lecz stałych czasu odstępach, powtarzał się ten sam Platon i to samo miasto, i ta sama szkoła, i ciż sami uczniowie, i tak samo przez niezliczone na przyszłość wieki powtarzać się będą. A brońże Boże, powtarzam, abyśmy mieli takim bredniom wierzyć. Bo raz przecież umarł Chrystus za grzechy nasze [...]⁸⁷.

Pierwsi apologetycy greccy nie zajmowali się w sposób bezpośredni koncepcją stworzenia *ex nihilo*. Pisma ich posiadały pewną ambiwalencję. Poza wyraźną intencją apologetyczną przejawiającą się w prezentacji nauki chrześcijańskiej oraz zwalczaniu poglądów z nią kolidujących, jest wyczuwalny silny nacisk na poszukiwanie paraleli pomiędzy nauką filozofów a objawieniem chrześcijańskim. Ta ostatnia okoliczność wydaje się zrozumiała biorąc pod uwagę fakt, iż myśliciele ci nie wyrosli z tradycji judaizmu, lecz zostali wychowani w duchu filozofii greckiej. Stąd całość ich wywodów pozostaje próbą syntezy erudycji pogańskiej oraz pierwszych zrębów doktryny chrześcijańskiej. Myśl ich zatem rozwijała się stopniowo, zataczając coraz szersze kręgi zagadnień wymagających uzgodnienia. W tym kontekście ciężko jest doszukać się jednoznacznego uchwycenia problemu stworzenia z niczego, które by jasno odcinało się od możliwości pogodzenia z odwiecznością materii, a zatem i z cyklicznością czasu.

⁸⁶ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, dz. cyt., s. 177.

⁸⁷ Augustyn, *Państwo Boże*, XII,14, dz. cyt., s. 457.

Dlatego Justyn Męczennik szukając zbliżenia do filozofii, „chrzci” mędrców pogańskich, uznając, iż wszystko „co kiedykolwiek filozofowie i prawodawcy dobrego odkryli lub wypowiedzieli, uczynili to dzięki temu, co częściowo znaleźli lub ujrzeli właśnie w Logosie”⁸⁸. Co więcej, za znamienity przykład podaje Sokratesa, który głosząc nauki natchnione przez chrześcijańskiego Ducha miał odebrać taką samą karę, jaką ponoszą w czasach Justyna prześladowani wierni⁸⁹. Jeśli idzie o kwestie protologiczne, Justyn stara się wykazać zgodność objawienia z naukami Platona. Według niego inspiracją poglądów tego ostatniego na zagadnienie stworzenia świata miała być doktryna zaprezentowana w Księdze Rodzaju⁹⁰. Zarówno zatem intencja, jak i główny cel pism Justyna nie pozwoliły mu na jednoznaczne wyartykułowanie nauki o stworzeniu z niczego. Poprzestaje on bowiem na stwierdzeniu, że „Bóg na początku w swojej dobroci z materii bezkształtnej stworzył wszystko co istnieje [...]”⁹¹. W tak pojętej protologii nie ma nic rewolucyjnego. Chrześcijaństwo w najlepszym wypadku jawi się jako przedłużenie filozofii platońskiej, w najgorszym zaś, jako kolejna alternatywna wersja, konkurująca z innymi platonizującymi nurtami. Stąd ciężko na tym etapie refleksji chrześcijańskiej mówić o jakichś elementach historiozoficznych związanych z konstrukcją czasu.

Uczeń Justyna – Tacjan nie wnosi za wiele do tak postawionej kwestii. Będąc w zgodzie z objawieniem chrześcijańskim zauważa, iż materia

nie jest bez początku tak jak Bóg, a ponieważ nie jest bez początku, nie posiada też mocy równej Bogu. Materia zaś została stworzona nie przez kogo innego, jak tylko jedynego Stwórcę wszystkich rzeczy⁹².

Jednak początek materii nie oznacza jeszcze, że została ona uczyniona z niczego. Co więcej, wcześniejsza wypowiedź Tacjana zdaje się w sposób wyraźny odbiegać od biblijnej narracji. Powiada on: „Podobnie również Logos zrodzony

⁸⁸ Justyn Męczennik, *Apologia*, II, 10.2, tłum: L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeti greccy*, Kraków 2004, s. 278.

⁸⁹ Justyn Męczennik, *Apologia*, II, 10, 5, dz. cyt., s. 278.

⁹⁰ Justyn Męczennik, *Apologia*, I, 59, 1, dz. cyt., s. 249.

⁹¹ Justyn Męczennik, *Apologia*, I, 10, 2, dz. cyt., s. 212.

⁹² Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, 5,7, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeti greccy*, Kraków 2004, s. 316.

na początku zrodził później ten nasz świat, stwarzając najpierw sam z siebie konieczną materię [...]”⁹³.

Chociaż niektórzy autorzy surowo oceniają Teofila, biskupa Antiochii i autora apologetycznego dzieła *Do Autolika*, uważając, że jest on „Tacjanem bez talentu”, to jednak właśnie jemu przypadło wyrażenie po raz pierwszy doktryny o stworzeniu z niczego w sposób na tyle ostry, że wykluczał wszelkie możliwości interpretacji możliwej do uzgodnienia z cykliczną teorią czasu⁹⁴. Czyni on wyraźne rozróżnienie na stworzenie świata z istniejącej uprzednio materii, a stworzenie z niczego. Przy czym to ostatnie jest właściwe tylko dla samego Boga. Powiada Teofil:

Cóż wielkiego byłoby, gdyby Bóg stworzył wszechświat z istniejącej wcześniej materii? Podobnie przecież człowiek rzemieślnik, gdy otrzyma od kogoś materiał, czyni z niego cokolwiek zechce. Moc Boga natomiast w tym się objawia, że z niebytu czyni, co zechce, tak jak np. zdolność udzielenia życia albo wprawienia w ruch nie należy do nikogo, jak tylko do Boga. [...] W tym więc wszystkim Bóg potężniejszy jest od człowieka dlatego, że posiada moc stwarzania z nicości i rzeczywiście stworzył to, co istnieje, jak chciał i w sposób, w jaki chciał⁹⁵.

Protologia w ujęciu Teofila jawi się, jako zagadnienie posiadające silne konotacje z innymi obszarami teologii. Krytykując stanowisko pogańskiej filozofii niemal jednym tchem ustawia obok siebie zarówno doktrynę dotyczącą stworzenia, jak i ontologiczną relację pomiędzy Bogiem i światem:

Niektórzy ze stoików negują w ogóle istnienie nieśmiertelnego Boga, twierdząc, że nawet gdyby istniał, troszczyłby się tylko o samego siebie. Takie poglądy głosił szalony Epikur i Chryzyp. Zauważa Teofil. Inni twierdzą, że wszystko co istnieje, powstało samo z siebie, a wszechświat jest niestworzony i z natury odwieczny. Nawet więcej, twierdzą, że nie istnieje żadna

⁹³ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, 5, 6, dz. cyt., s. 316.

⁹⁴ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 22.

⁹⁵ Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, II 4, 7 i 9, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologetyci greccy*, Kraków 2004, s. 400.

boska Opatrzność, ale że Bogiem jest jedynie indywidualne sumienie każdego człowieka. Jeszcze inni z kolei uznają, że Bogiem jest duch wszystko przenikający⁹⁶.

Powyższy cytat w oczach badacza historiozofii zachwyca bogactwem treści. Po pierwsze, ujawnia on wybitną intuicję teologiczną biskupa z Antiochii, który nie tyle wyjaśnia sens stworzenia jako takiego, lecz niejako kładzie podwaliny pod doniosłe z punktu widzenia historiozofii implikacje tejże doktryny. Dla Teofila, z konsekwentnie przyjętej protologii biblijnej jasno wynika odrzucenie trzech twierdzeń popularnych na gruncie filozofii pogańskiej. Za fałszywy należy uznać deizm stoików powiązany z negacją opatrności, jako siły rządzącej losami świata. Bóg nie może być Bogiem oddalonym i niezainteresowanym losami świata, czyli takim, który skazuje ludzkość na igraszki immanentnie działających w świecie sił. Odwrotnie, Bóg, pomimo swojej transcendencji, kieruje dziejami. Po drugie, Teofil niejako antycypuje późniejsze kontrowersje wokół natury i łaski, zauważając, że odrzucenie opatrności implikuje uznanie pełnej autonomii *sumienia*, które należy w tym punkcie rozumieć jako zdolność natury ludzkiej do samospełnienia. Po trzecie odrzuca panteizm. Jak to wcześniej było już zauważone, jednym z filarów, na których wspierała się cykliczna koncepcja czasu, jest włączenie bóstwa w sferę immanencji świata. Takie twierdzenie bowiem wyklucza możliwość powstania świata w czasie, w konsekwencji przyjmując jako konieczny wniosek cykliczność czasu.

Zaprezentowane powyżej stanowisko Teofila uzupełnia o argumentację dotyczącą powstania materii w czasie:

Platon natomiast i jego zwolennicy uznają, że Bóg jest niestworzony, jest Ojcem i Stwórcą wszystkiego. Dalej jednak twierdzą, iż tak jak Bóg jest niestworzony, podobnie i materia, uznają więc materię za współwieczną Bogu. Lecz jeżeli przyjmujemy, że Bóg jest niezrodzony i materia również niezrodzona, to wtedy według platoników Bóg wcale nie byłby Stwórcą wszechświata ani Jego władza absolutna nie byłaby ukazana. Dalej, jeśli Bóg jest niezrodzony, jest również niezmienny, czyli także materia, skoro jest niezrodzona, byłaby

⁹⁶ Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, II 4, 1–3, dz. cyt., s. 399.

również niezmienna i równa Bogu. To bowiem co jest zrodzone, nie może podlegać zmianom lub wymianie⁹⁷.

Teofil w oparciu o pojęcie niezrodzoności uwypukla chrześcijańską prawdę o Boskiej władzy nad światem, jednocześnie zwraca uwagę na niemożność tego twierdzenia w obszarze platonizmu. Tym samym zostaje postawiony znak równości pomiędzy transcendencją Boga i z jego władzą nad materią oraz stworzeniem z niczego – co jawi się, jako ważny element rewaloryzacji przedmiotu dziejów. Ponadto Teofil zauważa, że niezrodzoność materii niejako unieruchamia ją, czyni niezdołną do ruchu i jakiegokolwiek zmiany. W tym właśnie punkcie biskup Antiochii dochodzi do momentu, gdzie, chociaż nie wyrażone wprost, to jednak narzucają się ostateczne wnioski płynące ze statycznego ujęcia czasu u Platona. Taki model bowiem nie dopuszcza jakiegokolwiek zmiany, a zatem ciężko jest mówić o wydarzeniach istotnych dla postępowania historii zbawienia. Tym samym grzech pierwszych ludzi, wyjście Izraelitów z Egiptu, zmartwychwstanie Chrystusa – wszystko to nie są wydarzenia nowe, zmieniające jakościowo dzieje w sposób nieodwołalny, radykalny wręcz. W modelu cyklicznym Platona ciężko jest mówić o jakimkolwiek jakościowym zróżnicowaniu wydarzeń historycznych.

Właściwie te kilka powyższych zdań Teofila pozwala już na rekonstrukcję nie tylko jego koncepcji czasu, ale także pokazuje, że na gruncie myśli biskupa Antiochii istniały przesłanki do wyłonienia się rozumienia historii w sensie historiozoficznym. Chociaż myśliciel ten nie rozwinął pogłębionej wizji historiozoficznej, to jego dzieło *Do Autolika* pozostaje ważną refleksją w dziejach przedaugustyńskiej filozofii dziejów.

W równie wyraźny sposób kwestia stworzenia z niczego została podniesiona przez Ireneusza, biskupa Lyonu. W przeciwieństwie do swoich poprzedników Ireneusz nie szuka już paraleli i różnic, jakie zachodzą pomiędzy doktryną chrześcijańską a poglądami filozofów. Jako głównego wroga wiary uznaje on gnostycyzm i właściwie całość swojej pracy pisarskiej poświęca polemice z poglądami gnostyków. W tym też kontekście bardzo wyraźnie stawia on kwestię stworzenia świata z nicości. Gnostycy bowiem, chociaż ich myśl nie była ujednolicona, ale raczej stanowiła pewien konglomerat mitów i twierdzeń opartych

⁹⁷ Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, II 4, 4–6, dz. cyt., s. 399–400.

na wspólnych założeniach, uznawali świat bądź to za uczyniony z odwiecznie istniejącej materii, bądź też jako dzieło innego boga (Marcjon z Pontu), różnego od bóstwa objawionego na kartach Nowego Testamentu. Ireneusz w swoim anty-agnostycznym piśmie *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* tak im odpowiada:

My natomiast trzymamy się normy prawdy. Według tej normy (uczymy), że jest jeden Bóg, wszechmogący, który stworzył wszystko poprzez swoje Słowo i uporządkował (wszystko), i że stworzył wszystko, gdyż powołał z niebytu, aby wszystko istniało [...] ⁹⁸.

Również dla Hipolita Rzymskiego stworzenie z niczego pozostaje poza wszelką dyskusją. W swojej *Philosophumena*⁹⁹ sprzeciwia się ujęciom panteistycznym właśnie na mocy poglądu o stworzeniu z niczego. Skoro bowiem świat został wyłoniony z nicości, nie może być Bogiem. Według Hipolita pierwotnie zostały uczynione cztery elementy: ogień, woda, duch i ziemia. Dopiero potem Bóg stworzył z nich uporządkowany świat. Bóg jest zatem stwórcą wszystkiego i nic nie jest z nim współwieczne, nawet chaos¹⁰⁰.

Kolejne wieki przyniosły sporo kontrowersji dotyczących nauki o stworzeniu. Szczególnie na Wschodzie protologia bizantyjska rozwijała się, jako odpowiedź na wielkie wyzwanie intelektualne, które rzucił bodaj najwybitniejszy przedstawiciel szkoły aleksandryjskiej – Orygenes¹⁰¹. Właściwie, pomimo zgoła siedemnastu wieków, jakie upłynęły od jego śmierci, spory wokół Orygenesusa ciągle są przedmiotem licznych polemik w literaturze przedmiotu, które nawet dzisiaj są dalekie od wyczerpania. Według niektórych badaczy chrześcijaństwo w ujęciu Orygenesusa całkowicie traci znamiona religii historycznej¹⁰². Zarzuca się mu, że zupełnie przejął ideologię pogańską, a instrumentarium pojęciowe zostało w całości zaczerpnięte z pism Arystotelesa. Zaś orygenesowa nauka o wszechświecie i jego początku dalece odbiega od chrześcijańskiej teologii¹⁰³.

⁹⁸ Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odarcie fałszywej gnozy*, I, 22.1, tłum. W. Myszor, w: W. Myszor, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy*, Katowice 2016, s. 87.

⁹⁹ Hipolit Rzymski, *Philosophumena*, X, 33; 3347 C oraz 3450 B (PG 16).

¹⁰⁰ Hipolit Rzymski, *Philosophumena*, X, 33, 3446–3447 (PG 16).

¹⁰¹ J. Mayendorf, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 167.

¹⁰² Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 226.

¹⁰³ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 226.

Na ile teologia Orygenesusa była ortodoksyjna? Czy zarzuty postawione na Soborze Konstantynopolitańskim II były uzasadnione? Jak należy traktować treści zapisane w dość charakterystycznym spekulatywnym stylu Orygenesusa? Nie ma potrzeby wchodzić tutaj w te i jeszcze inne kontrowersje wokół nauczyciela z Aleksandrii. Jedno jednak nadmienić warto. Duża część orygenesowego nauczania, którego ortodoksja stanowi przedmiot polemik, dotyczy właśnie kwestii powiązanych z historiozofią.

Według Gilsona to właśnie Orygenes, jako pierwszy w sposób filozoficzny podważył koncepcję czasu cyklicznego¹⁰⁴. Mimo to ciężko jest powiedzieć, że poszedł krok dalej niż Teofil Antiocheński. Owszem, dzięki Orygenesowi w istocie doszło do starcia na gruncie filozofii z modelem cyklicznym, jednak trudno ustalić, czy proponowane przez Aleksandryjczyka rozwiązanie daje się zakwalifikować jako model linearny. Wydaje się, że Orygenes stworzył swoją własną, bardzo oryginalną koncepcję stworzenia bytów w czasie.

Wychodzi on od rozważenia wszechmocy Bożej, jako jednego z przymiotów właściwych Bożej naturze. Idąc zgodnie z ortodoksyjną myślą, Orygenes zaprzecza jakoby w Bogu była możliwa jakakolwiek zmiana. Stąd też wykluczony jest rozwój bądź postęp jakościowy Boga, który w sposób doskonały i odwiecznie posiada wszystkie swoje przymioty. Następnie zauważa, że wszechmoc jest nie do pomyślenia bez przedmiotu swojego panowania. Tym zaś przedmiotem nie może być nic innego jak tylko świat. Stąd Orygenes powiada dobitnie:

[...] aby więc mogło się okazać, że Bóg jest wszechmogący, musi istnieć i wszechświat. I dalej objaśnia: Gdyby zatem ktoś twierdził, że przeminęły wieki albo okresy czasu, czy jak by to inaczej można określić, w których nie istniało to, co zostało stworzone, dowodziłby w ten sposób, że Bóg wówczas nie był wszechmogący, lecz stał się wszechmogącym dopiero później, mianowicie od momentu, w którym wszedł w posiadanie przedmiotów, wobec których mógł swoją wszechmoc okazać; a zatem okazałoby się, że Bóg podlegał jakiemuś rozwojowi i od stanu gorszego przeszedł do lepszego [...]¹⁰⁵.

¹⁰⁴ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 40.

¹⁰⁵ Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 10, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 75.

Od razu ciśnie się zarzut uwarunkowania Boga. Bowiem jeśli w naturze Bożej jest wszechmoc, której przedmiotem jest panowanie nad kosmosem, to świat jawi się jako byt konieczny, nie zaś przygodny. Skutkiem czego, Bóg nie byłby absolutnie wolny i suwerenny, ale zobligowany poprzez swoją naturę do wiecznego stwarzania. Jak Orygenes radzi sobie z tym zarzutem?

Stwierdza, że chociaż proces stwarzania jest wieczny, to świat w którym żyjemy nie jest wieczny, ale ma początek i odnajdzie swój kres. Tak oto powiada:

Jeśli przeto [ktoś – M. T.] powie z konieczności, że Bóg ogarnia wszystko, to już samo to, iż wszystko może zostać ogarnięte, wystarcza, abyśmy uznali, że ma ono początek i koniec. To bowiem, co wcale nie ma początku, żadną miarą ogarnięte być nie może¹⁰⁶.

Tak tedy wyróżnione zostały dwie przesłanki rozumowania Orygenesesa. Po pierwsze, świat powstał w czasie i przeminie, a po drugie stwarzanie w Bogu jest rzeczą konieczną, stąd nie można mówić o takim sposobie bytowania Boga, w którym nie stwarzałby On bytów. Z pozoru obydwie twierdzenia zdają się sobie przeczyć, jednak Orygenes znajduje rozwiązanie. Zanim bowiem powstał nasz świat, istniały i inne światy. Aleksandryczyk poucza:

stwierdzimy że Bóg nie zaczął działać po raz pierwszy dopiero wówczas, gdy stworzył ten oto widzialny świat; wierzymy raczej, że jak po skończeniu tego świata będzie inny świat, tak też istniały inne światy, zanim nasz świat zaistniał¹⁰⁷.

Jednak myliliby się ten, który by sądził, że w doktrynie Orygenesesa materia uchodzi za niestworzoną i wieczną. W tym wszakże poglądzie autor *O zasadach* wyraźnie odbiega od stanowisk filozofów pogańskich. Dowodzi on:

Jeśli bowiem zgodnie z ich [pogan – M. T.] poglądem, że Bóg nie mógłby niczego stworzyć, gdyby nic nie istniało, założymy na przykład, że nie było materii, to musimy bez wątplenia przyznać, że Bóg pozostawał beczynny nie

¹⁰⁶ Orygenes, *O zasadach*, III, 5, 2, dz. cyt., s. 302.

¹⁰⁷ Orygenes, *O zasadach*, III, 5, 3, dz. cyt., s. 303.

posiadając materii, z której mógłby stworzyć; sądzą oni przecież, że materia powstała przypadkowo, a nie w wyniku zapobiegliwości Boga. Wydaje się im, że to, co zostało przypadkowo odkryte, mogło wystarczyć Bogu do wykonania tak wielkiego dzieła i do zatrudnienia całej Jego potęgi, i że przyjmując istotę całej jego mądrości przemieniło się i ukształtowało w świat. Taki pogląd wydaje mi się w najwyższym stopniu absurdalny [...] ¹⁰⁸.

A zatem materia jest stworzona. Co więcej, została stworzona nieprzypadkowo, ale z zamysłem uczynienia z niej świata. Ponadto należy wykluczyć powtarzalność zjawisk w światach. Następujące po sobie światy nie będą, jak by się na to mogli zgodzić poganie, tą samą rzeczywistością powiązaną odwiecznym łańcuchem narodzin i śmierci. Wręcz przeciwnie, wydarzenia składające się na bieg dziejów kolejnych światów nie będą jednolite jakościowo. Tak oto rzecze Orygenes:

Co się zaś tyczy tych, którzy utrzymują, iż powstające w jakimś czasie światy są do siebie zupełnie podobne i identyczne, to nie pojmują, jakimi dowodami mogliby potwierdzić swoją opinię; bo jeśli powiadają, że jeden świat we wszystkim jest podobny do drugiego, to Adam i Ewa ponownie uczynią to co już raz zrobili, ponownie nastąpi ten sam potop i ten sam Mojżesz powtórnie wyprowadzi z Egiptu sześćset tysięcy ludzi; również Judasz jeszcze raz zdradzi Pana, a Paweł znowu będzie pilnował szat oprawców Szczepana; i w ogóle wszystko, co zdarzyło się w tym życiu, wydarzy się ponownie. Nie sądzę, żeby można było tego dowieść, dusze bowiem działają zgodnie z wolną wolą i dźwigają swoje postępy i upadki stosownie do swobody swej woli. Żaden przecież powracający po wielu wiekach do tego samego punktu bieg po okręgach nie zmusza dusz do określonych działań i pragnień, przeciwnie – dusze kierują tokiem swych poczynań stosownie do swej wolnej woli ¹⁰⁹.

Reasumując należy stwierdzić, że koncepcja wypracowana przez Orygenesę nie odpowiada żadnemu z omawianych modeli. Nie jest to ani czas cykliczny, ani linearny. Można się w niej doszukać pewnych wątków zarówno jednej, jak i drugiej teorii. Z cyklami łączy Orygenesę przeświadczenie o odwieczności

¹⁰⁸ Orygenes, *O zasadach*, II, 1, 4, dz. cyt., s. 142–143.

¹⁰⁹ Orygenes, *O zasadach*, II, 3, 4, dz. cyt., s. 151.

stwarzania i o kolejności następujących po sobie światów. Z kolei do miejsc stycznych z modelem linearnym należy przeświadczenie o niepowtarzalności zdarzeń w kolejnych światach, twierdzenie o stworzeniu materii w czasie oraz radykalnym początku i końcu konkretnych już światów.

Wątpliwość, jaka się nasuwa, jest następująca: skoro Orygenes nie opowiada się wprost za czasem liniowym, to czy można mówić o jakiegokolwiek waloryzacji historii na gruncie orygenizmu? A tym samym, czy jest zasadnym omawianie dobroku mistrza z Aleksandrii w ramach opracowania poświęconego historiozofii?

Wydaje się, że na powyższe pytania można odpowiedzieć twierdząco. Wynika to ze znaczenia, jakie ma liniowa koncepcja dziejów dla waloryzacji historii. Czas cykliczny wykluczał radykalne *novum* w dziejach i tym samym nie pozwalał na ich klasyfikację jakościową – każde wydarzenie miało się powtórzyć. Koncepcji Orygenesesa nie można postawić tego zarzutu. Jego światy są różne od siebie, a wydarzenia, które składają się na ich dzieje, nie mają swoich odpowiedników w innych światach. Właściwie można nawet mówić o dwóch rodzajach historiozofii Orygenesesa. Pierwsza jest monumentalną kreacjofilią warunkowaną i wprawianą w ruch przez Bożą Substancję. Druga zaś to historiozofia, czy też historiozofie, poszczególnych światów. Zaś tym, co łączy owo zachwycające dzieło stworzenia wszystkich możliwych światów jest ich cel – powrót do Boga – apokatastaza, o czym jeszcze w niniejszym opracowaniu będzie mowa.

Myśl Orygenesesa pozostawała żywa w środowiskach aleksandryjskich i palestyńskich. W tym ostatnich za sprawą szkoły, która rozwijała się w Cezarei za Pamfilosa i później Euzebiusza. Jednak tym, kto wyciągnął radykalne i ostateczne wnioski z orygenizmu był Ariusz¹¹⁰. Odmawiał on boskiej natury Logosowi, sytuując Syna pośród stworzeń. Wprawdzie Logos pozostawał najwspanialszym dziełem Boga, ale jednak ontologicznie różnym od swego Stwórcy – Ojca. Kontrowersja ariańska wywołała bardzo duże poruszenie w świecie chrześcijańskim i pobudziła wiele polemik, skutkiem których prezentowano nowe interpretacje problemu stworzenia w czasie. Trzeba zdać sobie sprawę z faktu, że spór, jaki się toczył wokół Trójcy i współlistotności Syna, nie był zagadnieniem czysto trynitarnym lub chrystologicznym. Poprzez prowadzoną argumentację, zmierzającą do ustalenia miejsca Syna w porządku stworzenia, pojawiało się pytanie o kwestie protologiczne. Tak jak u Orygenesesa, także i w dobie kontrowersji

¹¹⁰ J. Mayendorf, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. 167.

ariańskiej, koncepcje trynitarne miały bezpośrednie przełożenie na kwestię odwieczności kosmosu i ustalenie ontologicznej relacji pomiędzy stworzeniem a Bogiem. Dlatego wyrosła na tym gruncie refleksja znajduje swoje przedłużenie w obszarze rozważań historiozoficznych.

Najostrzej przeciwko arianizmowi wystąpił Atanazy Wielki. Według niego błąd Orygenesesa, później powtórzony przez Ariusza, polegał na pomieszaniu boskiej woli i natury. Atanazy podkreśla, że wola Boga jest ontologicznie różna od Jego natury. Ojciec poprzez swoją naturę odwiecznie rodzi Syna, podczas gdy stworzenie jest aktem woli, absolutnie wolnym i transcendentnym względem świata¹¹¹. Cały wysiłek argumentacyjny Atanazego skupiał się wokół próby uwypuklenia ontologicznych różnic zachodzących pomiędzy Bogiem w Trójcy, a stworzeniem; pomiędzy odwiecznością Substancji Bożej, jak też i sposobem Jej wewnętrznego bytowania, a światem, który musi mieć swój początek w czasie. Na gruncie takich założeń pojawia się wiele spostrzeżeń mających bezpośrednie przełożenie na interesujące nas zagadnienia historiozoficzne.

Próbując uchwycić kondycję ontologiczną kosmosu, Atanazy zauważa, iż natura stworzeń, które zaistniały z niczego, jest płynna, bezsilna, śmiertelna i złożona¹¹². A gdzie indziej dodaje: „nie jest możliwe, żeby stworzenie istniało jako wieczne, bowiem jest z niebytu i nie istniało, zanim nie powstało”¹¹³. Powyższe twierdzenia nie są efektem refleksji o charakterze *stricte* protologicznym, ale jako logiczna konsekwencja wynikają z rozważań dotyczących Trójcy. Stąd w modelu zaproponowanym przez Atanazego linearność czasu i prawda o stworzeniu w czasie nie są argumentowane na gruncie historii zbawienia, lecz teologii trynitarnej. Ukazuje to złożoność problematyki i poszukiwań kosmologicznych, które partycypują w obszarze myśli starożytnych historiozofii. Bowiem obok dyskursu antypogańskiego i antygnostyckiego pojawia się nowy model ujęcia linearności czasu – antyariański.

W tym duchu Atanazy podaje następujący argument:

Przecież jeśli Logos nie współistnieje z Ojcem zawsze, Trójca nie jest wieczna, lecz najpierw była monadą, a następnie na skutek dodatku powstała Trójca

¹¹¹ J. Mayendorf, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. 167.

¹¹² Atanazy Wielki, *Oratio contra gentes*, 42, 81 C i D (PG 25).

¹¹³ Atanazy Wielki, *Mowy przeciwko Arianom*, I, 29, tłum. P. M. Szewczyk, Kraków 2013, s. 51.

i według nich wraz z upływem czasu poznanie teologii nagromadziło się i wzrosło. Dalej, jeśli Syn nie jest własnym płodem istoty Ojca, lecz powstał z niczego, z niczego ukształtowała się Trójca i było kiedyś tak, że nie było Trójcy, lecz Monada. Raz Trójca była wybrakowana, a raz pełna: wybrakowana była, zanim powstał Syn, natomiast pełna, gdy zaistniał. A poza tym byt stworzony jest traktowany na równi z Trójcą i coś, co kiedyś nie istniało, traktowane jest jak równie boskie i czczone na równi z Tym, który istnieje zawsze¹¹⁴.

Zaprzeczenie temu implikuje uwikłanie Boga w czas¹¹⁵ i prawa natury¹¹⁶, a co za tym idzie, pozostaje obciążone aporiami neopłatońskiego panteizmu. Atanazy zwalczając Ariusza, jednocześnie zwraca ostrze swojej krytyki w słaby punkt argumentacji przeciwnika, który oparł swoją myśl na neopłatońskim systemie emanacji, gdzie gubi się rozdział pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. W ten sposób zostaje odślonięte meritum całego problemu temporalności Logosu, którym jest substancjalny charakter czasu. Stąd Atanazy poprzez przyjęcie zasady, że substancje nie mieszają się ze sobą, dowodzi współlistotności w koncepcji synostwa Bożego. Wyklucza to w szczególności bliskie analogie do fizycznego płodzenia, jak również początku w czasie, *ipso facto* odmawiając czasowi możliwości bytowania w formie hipostazy, czyli substancjalnej zasady natury. Jak wyżej już ustalono, miało to kapitalne znaczenie zarówno dla wewnętrznej konstrukcji ontologicznej Boga, jak i trochę później, dla idei Wcielenia. Pozbawienie czasu charakteru substancji umożliwiło pojmowanie Boga, jako bytu jednocześnie transcendentnego i immanentnego względem stworzenia. Stąd chrześcijańska narracja, w jej wersji trynitariańskiej, o wiele lepiej radziła sobie z wyjaśnieniem wielu zagadnień o charakterze teozoficznym, przed którymi platonicy pogańskiej i heterodoksyjnej proveniencji rozkładali bezradnie ręce. Idąc dalej tym tropem, należy zauważyć, że historię można postrzegać jako panoramę działania transcendentnego Ducha w ludzkości i poprzez ludzkość, od stworzenia pierwszego człowieka do pełnego i ostatecznego objawienia we Wcielonym Słowie¹¹⁷. Ale historia widziana z tej perspektywy nie była już historią

¹¹⁴ Atanazy Wielki, *Mowy przeciwko Arianom*, I, 17, dz. cyt., s. 39–40.

¹¹⁵ Atanazy Wielki, *Mowy przeciwko Arianom*, I, 5 i 13, dz. cyt., s. 27 i 35–36.

¹¹⁶ Atanazy Wielki, *Mowy przeciwko Arianom*, I, 14, 22, 27, dz. cyt., s. 36–37, 45, 49–50.

¹¹⁷ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 361.

ekonomii, wojen, wzrostu i upadku potęg politycznych, czy życia codziennego. W tej narracji pojawiła się bowiem nowa jakość, pierwiastek boski, który poprzez swoje providencjalne rozporządzenia tworzy historię świadomego życia ludzkiego, życia istot stworzonych jako wolne i potencjalnie szczęśliwe, przy czym wolność i szczęście polegają na zdolności podmiotu do rozumnego wyboru. Optyka chrześcijańska ujmuje dzieje w ramach kosmicznego dramatu, gdzie poprzez jednego człowieka ludzkość popada w niewolę, dzięki zaś innemu zostaje z niej wyzwolona¹¹⁸.

4. Metafizyka i teodycea

Pisma Atanazego w pierwszej kolejności kierowane były do chrześcijan, którzy dali się uwieść czarowi nauki Ariusza, jak i tych, którzy ciągle wahali się pozostając pomiędzy ortodoksją a arianizmem. Stąd też ciężko mówić o jakimś finalnym starciu pomiędzy linearną a cykliczną koncepcją czasu. Głos Atanazego rozbrzmiewał w świątyniach i na synodach, jednak pozostawał niesłyszany pod sklepieniami pałaców pogańskiej inteligencji zmierzchającego antyku. Toteż tym, któremu przypadła ostateczna rozprawa z cykliczną wizją czasu, był Augustyn z Hippony.

Tworząc teologiczną syntezę, Augustyn przedstawił szereg argumentów wymierzonych niemal w każdy element pogańskiego myślenia o czasie. Dla niego poglądy na temat *circuitus temporum* są niczym innym jak tylko czczymi dowodzeniami,

którymi ludzie bezbożni chcą odwieść naszą pobożną wiarę z drogi prostej, żebyśmy wraz z nimi szli wkoło – te, mówię, dowodzenia, jeśli rozum zbić ich nie zdoła, wiara by wyśmiać powinna¹¹⁹.

Jednym z problemów, które według Augustyna doprowadziły do porażki pogańskiej filozofii jest antropomorfizacja myślenia zarówno o Bogu, jak i o czasie¹²⁰.

¹¹⁸ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 360–361.

¹¹⁹ Augustyn, *Państwo Boże*, XII, 18, dz. cyt., s. 462.

¹²⁰ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 470.

Nieumiejętność uchwycenia nieskończoności przez stworzony intelekt nie pozwoliła filozofom wyjść poza koncepcję czasu, jako cyklu zamkniętego koła. Wszelkie te starania biskup Hippony kwituje stwierdzeniem:

Przed wszystkim bowiem błędzą oni w tym, że ponieważ wolą chodzić po zawrotnych kołach niż prostą a prawą kroczyć drogą, mierzą umysł Boży całkowicie niezmienny, obejmujący wszelką nieskończoność i zdolny obliczyć wszystko, co niezliczone, bez żadnego wahania się myśli – ten umysł Boży mierzą miarą swojego ludzkiego, zmiennego i ciasnego umysłu [...] ¹²¹.

Rzeczywiście, wśród rozumowań wspierających cykliczną teorię najsubtelniejsze rozumowanie opiera się na fakcie, że żadna nauka, jakakolwiek byłaby, nie może zrozumieć nieskończoności. Jeśli bowiem nieskończoność, sama w sobie, jest niepojęta, to nasuwa się wniosek, że Bóg mógł i może mieć w sobie tylko skończone przyczyny dla skończonej ilości dzieł. Jednak dobroć Boga sugeruje, że nie był On nigdy beczynny. Tym samym jedynym przekonującym rozwiązaniem zagadki, jaką jest dla nas wszechświat, pozostaje przypuszczenie, że bytuje on wiecznie, zaś skończona liczba substratów, z których się składa, trwa w ustawicznym ruchu zanikania i powrotów jak w zamkniętym kole ¹²².

Augustyn odpiera ten zarzut, skupiając się na naturze liczb ¹²³. Jak to było powiedziane, skończona ilość elementów powtarzających się w cyklu zawiera sugestię, że pojęcie nieskończoności nie może być ogarnięte przez Stwórcę. W istocie jest jednak tak, że nieskończoność tworzą liczby, a zatem imputując Bogu nieznaną nieskończoności, *ipso facto* stwierdza się Jego ignorancję w materii liczb. Jest bowiem rzeczą pewną, że liczby są nieskończone, ponieważ każdą, największą nawet liczbę można podług woli nie tylko podwoić, ale i mnożyć w takim stosunku i tyle razy, że jej kombinacje sięgają nieskończoności. Przy czym każda liczba jest w swej istocie określona własnościami, które tylko do niej należą, co oznacza, iż nie ma dwóch takich samych liczb, lecz raczej wszystkie one są od siebie nawzajem różne. Wreszcie cechuje je specjalna rola w dziele stworzenia i wiążąca się z nią godność, bowiem Bóg postanowił uczynić

¹²¹ Augustyn, *Państwo Boże*, XII, 18, dz. cyt., s. 462.

¹²² E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, dz. cyt., s. 252.

¹²³ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, dz. cyt., s. 253.

świat podług liczb, o czym poucza Pismo (Mdr 11, 20). Wynika z tego, że skoro liczby są nieskończone, a Stwórca uczynił świat posługując się liczbą, to w takim razie rzeczą konieczną jest, aby Bóg znał również i nieskończoność. Jednak czy takie stwierdzenie nie godzi w samą istotę nieskończoności? Wszak, jeśli coś co jest nieskończone i zostaje ogarnięte jako przedmiot jakiejś wiedzy, przez sam ten fakt traci walor nieskończoności, staje rzeczą skończoną i ograniczoną. Wynika z tego, że pojęcie nieskończoności jako takiej staje się niemożliwe. To rozumowanie jest z wszech miar słuszne, z tym wszakże zastrzeżeniem, że dotyczy poznania kategoryjnego, które jest właściwe człowiekowi. W przypadku doskonałej niezłożoności inteligencji Boskiej nie ma liczby. Tym samym Augustyn zauważa, że pojmowanie nieskończoności przez człowieka, która opiera się na przechodzeniu od pewnej ilości ku innej, większej, od tej zaś do jeszcze większej, i tak dalej bez końca, traci zupełnie swoją ważność w odniesieniu do Boga. On bowiem widzi wszystko jednym niezłożonym oglądem, a więc musi jedną wiedzą ogarniać nieskończoność, dla której nie mamy prawa określać żadnej granicy¹²⁴.

Wiąże się to z innym problematycznym zagadnieniem, kwestią wieczności świata. Jeśli bowiem świat istnieje odwiecznie, to jest tym samym współwieczny Bogu¹²⁵. Platonicy uciekali się do metafory stopy odwiecznie tkwiącej w kurzu. Odcisk stopy w kurzu jest równie wieczny, jak i stopa. Tym samym nasuwa się pogląd, że Bóg odwiecznie tworzy świat, a co za tym idzie, stworzenie ma zasadę w porządku bytu, a nie w porządku czasu¹²⁶. Augustyn zauważa, że taki pogląd jest obciążony kardynalnym błędem polegającym na utożsamieniu jakościowym sposobu trwania Boga i trwania świata¹²⁷. Ponadto twierdzenie, że świat istniał wieczyście w przeszłości i w związku z tym czas także istniał wiecznie, nie implikuje poglądu, że świat jest wieczny. Dzieje się tak, ponieważ czas nie jest wiecznością. Istotą czasu jest to, że posiada on tylko ułamkowe istnienie, gdyż przeszłość jakiejś rzeczy, która trwa, nie istnieje już dla niej w chwili, w której trwa, podczas gdy jej przyszłość jeszcze nie istnieje. Co zaś się tyczy terażniejszości, to może ona polegać tylko na niepodzielnym momencie, gdyż każda

¹²⁴ Augustyn, *Państwo Boże*, XII, 18, s. 461n; *Wyznania*, XII, 13 i 20, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2002, s. 354n i 363n.

¹²⁵ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, dz. cyt., s. 253.

¹²⁶ Augustyn, *Państwo Boże*, X, 31, dz. cyt., s. 397.

¹²⁷ Augustyn, *Wyznania*, XII, 15, dz. cyt., s. 355n.

jej, nawet najmniejsza wielkość rozpostarta w trwaniu, dzieli się natychmiast na przeszłość, której już nie ma i na przyszłość bezpośrednią, której jeszcze nie ma¹²⁸. Według Augustyna każdy ma swoje trzy czasy:

obecność rzeczy minionych, obecność rzeczy teraźniejszych, obecność rzeczy przyszłych. [...] Jakies tego rodzaju trzy dziedziny istnieją w duszy; ale nigdzie indziej ich nie widzę. Obecnością rzeczy przeszłych jest pamięć, obecnością rzeczy teraźniejszych jest dostrzeganie, obecnością rzeczy przyszłych – oczekiwanie¹²⁹.

To właśnie terażniejszość wiąże te trzy wymiary – jednoczy przeszłość, którą przeżywa w pamięci i przyszłość, która trwa w niej pod postacią jakiegoś oczekiwania opartego na obecnej znajomości jej pierwszych przyczyn. Ale i ta niepodzielna terażniejszość bez przerwy zanika, by ustąpić miejsca innej, przez co czas rozpostarty w każdej proporcji swego trwania, sprowadza się do nie-trwałości, której byt złożony z następstwa niepodzielnych momentów, pozostaje z istoty obcy niezmiennemu trwaniu Bożej wieczności¹³⁰.

W ten sposób Augustyn dochodzi do samego centrum problemu, czyli pytania o naturę czasu. Jak zauważa Gilson, leżąca tu trudność polega na tym, że wieczność nie jest nam dostępna, zaś cała substancja czasu, który sam będąc rzeczywistością tajemniczą otacza nas ze wszystkich stron, spoczywa na jednej niepodzielnej chwili terażniejszości¹³¹. Jak zatem, będąc w takiej poznawczej próżni, mogliśmy w pewien sposób okiełznać czas poprzez przydanie mu miary? Wszak to, co jest niepodzielne, nie może być dłuższe ani krótsze niż jest. Jak więc możemy mówić o dłuższym lub krótszym okresie, a nawet o czasie dwa razy większym niż inny? Jak możemy mierzyć długość przeszłości, której już nie ma, przyszłości, której jeszcze nie ma, albo niepodzielnej chwili terażniejszości? Dla rozwiązania tego zagadnienia próbowano czas utożsamiać z ruchem. Przyjmując takie założenie, rzeczywiście dochodzimy do wniosku, że zawsze można mierzyć czas ruchem, a ruch czasem. W *Wyznaniach* Augustyn spro-

¹²⁸ Augustyn, *Wyznania*, XI, 15, dz. cyt., s. 324.

¹²⁹ Augustyn, *Wyznania*, XI, 20, dz. cyt., s. 330.

¹³⁰ Augustyn, *Wyznania*, XII, 15, dz. cyt., s. 355n.

¹³¹ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, dz. cyt., s. 254.

wadza *ad absurdum* argument filozofii pogańskiej, jakoby czas był powiązany z ruchem ciał niebieskich:

Pewien uczony powiedział mi kiedyś, że czas to nic innego jak ruch słońca, księżycy i gwiazd, ale nie trafiło mi to do przekonania. Dlaczego czas nie miałby polegać raczej na ruchu wszelkich ciał? Gdyby światła niebieskie znieruchomiały, lecz jeszcze obracałyby się koło garncarskie, czyż nie istniałby nadal czas, według którego mierzylibyśmy obroty koła? Czy nie moglibyśmy stwierdzić, że obraca się ono w regularnym rytmie albo że szybkość jego ruchu się zmienia, gdyż niektóre obroty zajmują więcej czasu niż inne? A mówiąc tak, czyż sami nie mówilibyśmy tego w czasie? I czyż nasze słowa nie składałyby się z sylab o nierównej długości – po prostu dlatego, że wymówienie jednej z nich wymagałoby więcej albo mniej czasu niż wymówienia innej?¹³²

Trudność takiego myślenia polega na niemożności uzyskania odpowiedniej symetrii pomiędzy ruchem ciała a czasem. Mianowicie ruch jakiegoś ciała jest przemieszczeniem tego ciała pomiędzy dwoma punktami w przestrzeni. Przy czym sam czas, w którym owo przestrzenne przemieszczenie ciała się dokonuje, w żaden sposób go nie określa. Co więcej, jeśli to ciało pozostaje w spoczynku w tym samym punkcie i nie ma żadnego ruchu, to i tak daje się ustalić, z większą lub mniejszą dokładnością, czas jego nieruchomości. Inną więc rzeczą jest ruch, który mierzy czas, a inną czas, który mierzy ruch. Czas nie jest więc ruchem ciała¹³³. Jak zatem mierzyć czas? Istnieje możliwość mierzenia czasu czasem. Tak jak mierzy się trwanie długiej głoski trwaniem krótkiej, albo długość poematu ilością wierszy, te z kolei ilością stóp, zaś stopy ilością głosek, w których daje się wyróżnić najkrótszą głoskę. To jednak dalej nie jest dobry sposób, bowiem możemy krótki wiersz wypowiadać dłużej niż długi i odwrotnie¹³⁴. Całość problematyki można zamknąć w odpowiedzi na pytanie o stosunek tego, co trwałe, do tego, co przejściowe¹³⁵.

¹³² Augustyn, *Wyznania*, XI, 23, dz. cyt., s. 332–333.

¹³³ Augustyn, *Wyznania*, XI, 24, dz. cyt., s. 334–335.

¹³⁴ Augustyn, *Wyznania*, XI, 26, dz. cyt., s. 336.

¹³⁵ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, dz. cyt., s. 255.

Rozważając to zagadnienie, biskup Hippony wychodzi od nauki o ciałach. Przypomnijmy, że według platoników ciała są pozorem, cieniem na ścianie. W opozycji do tego poglądu Augustyn postrzegał ciało jako organ, przy pomocy którego człowiek ustala swój kontakt ze światem obiektywnym. I na odwrót, jest to sposób, w jaki świat się odsłania człowiekowi, kiedy ten na niego patrzy obiektywnie, czyli postrzega zmysłami ciała. Augustyn zatem potwierdza i zarazem reinterpretuje Heraklitowe poczucie płynięcia przez świat zmysłowy¹³⁶. Według niego

wszystko czego dotyka zmysł cielesny i co dzięki temu nazywa się dotykającym, jest podległe zmianie bez przerwy, a zmiana ta odbywa się nieustannie i nieprzerwanie, bez najmniejszego zatrzymania się¹³⁷.

W ten sposób pojęta rzeczywistość, przybiera postać *imaginale figmentum*, a więc obrazu, który umysł tworzy dla siebie, aby mu służył, jak to określa Cochrane: niby „dowód osobisty”¹³⁸. Tak ujęty proces percepcji rzeczywistości, zdaniem autora *Państwa Bożego*, tworzy świat poruszających się wzorów widocznych dla cielesnego oka¹³⁹. Tym samym dochodzi do wniosku, że nie istnieje coś takiego jak absolutne ciało, lecz to, co nazywamy wielkością pozostaje względne w stosunku do nas. Powiada Augustyn: „Wydaje się zaś wielki [świat – M. T.] nie przez swój rozmiar, lecz przez małość naszą, to jest istot, których jest pełny”¹⁴⁰. To samo dotyczy czasu. Wszak i jego wpływ doświadczany jest podobnie jak i przestrzeń. Dobry przykład stanowi muzyka, gdzie interwały są różne dla każdego stworzenia obdarowanego zmysłem słuchu¹⁴¹. Przez to pojęcie ogólnej względności rozmiarów, Augustyn dochodzi do następujących wniosków. Po pierwsze, stwierdzenie to stwarza sugestię, że czas niezależny od ruchów ciała jest

¹³⁶ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 427.

¹³⁷ Augustyn, *Różne zagadnienia*, LXXXIII, 9, cyt. za: Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 427.

¹³⁸ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 428.

¹³⁹ Augustyn, *Państwo Boże*, VIII, 6; XI, 4, dz. cyt., s. 296–297, 406–407; *O Trójcy Świętej*, III, 2, 7, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1963, s. 154 (POK 25).

¹⁴⁰ Augustyn, *O wierze prawdziwej*, 43, 80, tłum. J. Ptaszynski, w: Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1954, s. 138.

¹⁴¹ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 428.

nie do pomyślenia. Po drugie, że wszelka próba utożsamienia czasu z ruchem poszczególnych ciał jest całkowicie bezzasadna¹⁴². W ten sposób dochodzi do obalenia platońskiego poglądu lokującego czas w wielkościach liczby i miary.

Jeśli zaś idzie o sam sposób percepcji i mierzenia czasu, Augustyn, nie wychodząc poza ramy nakreślonej powyżej logiki, zauważa, że ciało przejawia się jako swoiste „przedłużenie” nas samych i przez to zdaje się zajmować przestrzeń i czas; a co za tym idzie może być ono określone, jako „rozciągłość”¹⁴³. Owa *distentio animae*, która umożliwiłaby współistnienie przyszłości i przeszłości w terażniejszości, pozwala postrzegać trwanie, jak również umożliwia dokonywanie jego pomiaru¹⁴⁴. Jeśli rozważymy czasy w nich samych, to widzimy, że żadna miara nie jest dla nich możliwa, gdyż mierzymy tylko czas skończony, to jest taki, który już nie trwa, którego nie ma. Otóż tego, czego nie ma, nie można mierzyć. Jeśli zaś odniesiemy czas do duszy, a szczególnie do pamięci, wtedy miara stanie się możliwa. To, co przestało być w sobie, istnieje w dalszym ciągu we wspomnieniu, jakie o nim zachowujemy. Wrażenie, które w nas zostawiają rzeczy przejściowe, przeżywa je same, a dzięki temu staje się możliwą pewna miara dystansu czasowego, który dzieli wydarzenia minione. Tym samym Augustyn konkluduje stwierdzeniem:

W tobie, umyśle mój, mierzę czas. [...] Wrażenie, jakie mijające rzeczy na tobie wywierają, pozostaje w tobie, gdy one przeminęły. To wrażenie, jako obecne, mierzę, a nie owe rzeczy, dzięki którym przeminęciu ono powstało. To wrażenie mierzę, kiedy mierzę czas. Albo więc to właśnie jest czasem, albo wcale nie mierzę czasu¹⁴⁵.

To, co jest prawdziwe wobec wspomniania przeszłości, zachowuje swoją ważność względem oczekiwania rzeczy przyszłych. Istnieje więc możliwość związania z sobą trzech wymiarów czasu, chociaż jedyny rzeczywisty moment terażniejszości jest sam w sobie niepodzielny. Ale ta możliwość istnieje tylko dzięki duszy. Żeby to pojąć, trzeba sobie wyobrazić terażniejszość duszy jako

¹⁴² Ch. N. Chochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 428.

¹⁴³ Ch. N. Chochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 428.

¹⁴⁴ Augustyn, *Wyznania*, XI, 23, 26, dz. cyt., s. 334, 336–337.

¹⁴⁵ Augustyn, *Wyznania*, XI, 27, dz. cyt., s. 339.

akt poznania, skierowany jednocześnie zarówno ku temu, czego jeszcze nie ma, jak i ku temu, czego już nie ma. Ta uwaga duszy trwa. Jest ona miejscem przejściowym od tego, o czym podmiot sobie przypomina, do tego, na co oczekuje¹⁴⁶. W ten sposób Augustyn usprawiedliwia rozum niemogący dotrzeć do oglądu pewnych rzeczy. Bowiem i tak jest rzeczą niemożliwą ucieczka od ograniczeń natury pojmowania intelektualnego, przy pomocy jakiegos wysiłku poznania czy wyobraźni i zobaczenie rzeczy takich, jakimi one są naprawdę *sub specie aeternitatis*¹⁴⁷. Oznacza to odrzucenie aspiracji do wszechwiedzy i uznanie ludzkich uwarunkowań za ograniczone czasem i przestrzenią.

Naukę Augustyna na temat czasu zamyka argument, który Karl Löwith określa jako mający charakter moralny, ale równie dobrze można go nazwać pragmatycznym. Otóż według Augustyna nauka pogańska jest wadliwa, ponieważ nie wartościuje różnych okresów w dziejach – wszystkie one są równorzędnymi fazami w obrębie cyklicznego powrotu bez początku i końca. Tym samym historia staje się beznadziejnym wirowaniem szczęścia i niedoli. Beznadziejnym, ponieważ nie dającym nadziei znalezienia miejsca trwałej szczęśliwości, polegającej na bezpiecznym i stałym posiadaniu najwyższego dobra¹⁴⁸. Na kartach *Państwa Bożego* pyta:

Kto słuchać będzie bredni takich? Kto im wierzyć będzie? Kto to zniesie? Choćby to i prawdą było, nie tylko by rozsądniej było zamilczeć o tym, lecz też [...] uczeniem byłoby nie wiedzieć o tym. Bo jeśli tego na pamięci tam nie będziemy mieli i przeto szczęśliwi będziemy, to i po cóż tutaj przez świadomość tego pomnażać ciężar nędzy ludzkiej? Jeśli znów tam mamy koniecznie wiedzieć o tym to przynajmniej tutaj nie wiemy, iżby szczęśliwsze było nasze tu oczekiwanie najwyższego dobra, niż tam osiągnięcie tegoż dobra: bo cóż mi to za szczęśliwość, gdy się wie, że nie jest ona wieczna i że kiedyś ma być stracona¹⁴⁹.

Wszystko już było. I wszystko się powtórzy. Zawieszona w niemającym początku i końca monotonnym okrężnym ruchu, gdzieś w pozbawionej jakichkolwiek

¹⁴⁶ Augustyn, *Wyznania*, XI, 28, dz. cyt., s. 340–341.

¹⁴⁷ Ch. N. Chochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 430.

¹⁴⁸ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, dz. cyt., s. 253.

¹⁴⁹ Augustyn, *Państwo Boże*, XII, 21, dz. cyt., s. 466.

aksjologicznych uwarunkowań próżni. Tym samym szczęście pozostaje złudne, a niedola rzeczywista¹⁵⁰. Argument ten jest na tyle ważki, że w kontekście całej nauki Augustyna staje się wręcz rozstrzygający. Waler szczególnej istotności ujawnia się w szerszym kontekście myśli biskupa z Hippony, dotyka bowiem metafizycznych założeń, z których wypływa cały augustynizm. Wiąże się to z przeświadczeniem, że czas nie jest ani rzeczą, ani jakimś złudzeniem. Jawi się jako porządek stawania się i jako taki jest on w istocie równie rzeczywisty, co samo życie ludzkie. Ponadto, wszelkie stwierdzenia względem czasu są właściwe w stosunku do przestrzeni. Jeśli czas jest kolejnością, to przestrzeń jest wzorem, według którego wypadki zjawiają się w świadomości. Innymi słowy, czas i przestrzeń są wrodzone naszym doznaniom cielesnym¹⁵¹.

Posługując się tym argumentem, Augustyn obnaża niepowodzenie teodycei systemów przedchrześcijańskich. Dokonana przez nie negacja historii kategorialnej i przeniesienie właściwej czasowości w ów moment początków, w gruncie rzeczy nie wyzwala człowieka z cierpienia. W systemach tych, w szczególności zaś w platonizmie, problem cierpienia był zignorowany i nazwany nieistotnym, ale tym samym filozofowie ci usankcjonowali pewien fałsz, bowiem człowiek w dalszym ciągu pozostawał uwikłany w historię i odczuwał ból, jaki ona ze sobą niosła. Co więcej, jak wynika z refleksji Augustyna, mieliśmy tam do czynienia z triumfem cierpienia, które nie tylko nie uległo likwidacji, ale wręcz na stałe zostało wmontowane w dzieje. Cykliczność czasu tym samym wykluczała jakąkolwiek nadzieję na przezwycięzenie cierpienia. W świetle poglądów biskupa z Hippony tylko przerwanie cyklu i oznaczenie finalnego, eschatologicznego końca historii może uzasadnić ludzkie dążenie do osiągnięcia stanu pełnej szczęśliwości. W związku z tym, jak rozważania starożytnych na temat czasu mają swój początek w pytaniu o cierpienie, tak i zamknięcie ich skupia się również wokół tematu teodycei i możliwości ostatecznego zaspokojenia ludzkiego dążenia do szczęścia.

Kończąc omawianie koncepcji czasu, należy zauważyć, że biskup z Hippony świadomie wydłużył linię frontu polemicznych zmaganiań po to, by żaden z elementów myślenia, które składało się na cykliczną koncepcję czasu, nie pozostał bez odpowiedzi. Tym samym zaistniała w dyskusji argumentacja nosi znamiona wielowymiarowości i wielowątkowości, zaś jej całość wpasowuje się w kohe-

¹⁵⁰ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, dz. cyt., s. 157–158.

¹⁵¹ Ch. N. Chochrane, *Chrześcijaństwo i świat antyczny*, dz. cyt., s. 470.

rentną panoramę augustynizmu. W ten sposób kończy się rozdział zmagają teologów pierwszych wieków z zagadnieniem cykliczności czasu. Koło zostaje przerwane, a w jego miejsce pojawia się linia czasu poznaczona węzłowymi punktami epokowych, jednostkowych i niepowtarzalnych wydarzeń. Można więc mówić o utorowaniu poglądu, który stanowi swojego rodzaju rewolucję naukową, ponieważ dokonuje się zmiana paradygmatu myślenia o czasie.

Ten przewrót myślowy legł u podstaw nowożytnej filozofii dziejów¹⁵². To nowe spojrzenie nie tyle umożliwiało pewne teoretyczne rozwiązania, co wręcz wyznaczało ramy programowe i założenia nowożytnych historiozofii. W tym znaczeniu dorobek patrystyki był nie tylko warunkiem *sine qua non* zaistnienia nowożytnych filozofii dziejów, lecz także filozofie te stanowiły niejako przedłużenie i wariacje na bazie chrześcijańskiego pojmowania czasu. W kwestii przełamania cyklicznie pojętego czasu szczególnie znamienne rolę odegrały dwa elementy.

Po pierwsze, czas jako linia jest miejscem zdarzeń niepowtarzalnych i jednostkowych, co powoduje, że nie możemy już patrzeć na historię, jako na rzeczywistość monotonna, gdzie wszystko jest niejako równoważne i pozbawione wszelkiej nowości. Dzięki takiemu myśleniu następujące po sobie epoki mogą zostać zróżnicowane i ocenione pod względem wartości z punktu widzenia filozofii dziejów. Czas w pojęciu patrystycznym jest zatem nie tylko czasem liniowym, ale także – posługując się terminologią Kuderowicza – czasem historycznym, przestrzenią zdarzeń połączonych ze sobą związkami inferencji i odmiennie wartościowanych (pod kątem określenia kierunku) rozwoju historii. Historyczność czasu z kolei przygotowała grunt pod dyskusję nad sensem dziejów¹⁵³.

Po drugie zmienia się zorientowanie historiozofii. Odtąd bowiem, przyjmując, że historia ma swój początek i koniec, myślenie o dziejach staje się zorientowane na przyszłość. Poszukiwany przez filozofię dziejów sens historii nie będzie już się skupiał na rozstrzygnięciu rzeczy minionych, lecz na próbie odkrycia tajemnic przyszłości. Wreszcie wymaga podkreślenia przemiana w soteriologicznej treści doktryny o czasie. O ile czas cykliczny obiecywał uwolnienie od cierpień poprzez próbę negacji historii, o tyle czas liniowy umożliwił przekształcenie historii w narzędzie zbawienia. Człowiek dostępował zbawienia poprzez historię i w historii. Ten aspekt będzie szczególnie istotny w filozofiach dziejów doby nowożytnej.

¹⁵² K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, dz. cyt., s. 154.

¹⁵³ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 15.

Rozdział II

Od mitu ku historii uniwersalnej

Zanim przejdziemy do opisu konkretnych systemów historiozofii antycznej, chciałbym przybliżyć czytelnikowi główne motywy refleksji starożytnych na temat historii. Nie chodzi o przedstawienie przykładów kompletnych filozofii dziejów, ale o wskazanie sposobu myślenia, który był pewnym etapem na drodze rozważań wokół sensu i celu dziejów. Postaram się ukazać elementy późniejszej historiozofii w ich zalążkowej postaci. Okaze się, że takie pojęcia jak podmiot historii, jej waloryzacja, jakościowy podział epok, wreszcie sam mechanizm dziejów nie są wynalazkiem Augustyna lub filozofów nowożytnych, lecz same niejako spontanicznie narzucały się myślicielom już znacznie wcześniej. Spontanicznie, ponieważ nigdy autorzy ci nie pokusili się o wykreowanie własnej filozofii dziejów, gdzie mogliby te wątki rozwinąć, przedstawić w formie dojralszej, lepiej przemyślanej i wplecionej w koherentny system. Zwykle figury te służyły im jako narzędzia do spełnienia określonego zadania, np. opowiedzenia historii Rzymu. Jednak brak ogólnej refleksji sprawił, że wszystkie motywy historiozoficzne są ze sobą przemieszane i u różnych autorów występują w innej konfiguracji. Niejako wspólnym mianownikiem przytaczanych poniżej obszarów myśli jest tendencja do porządkowania dziejów poprzez wyszczególnianie w nich kolejnych epok. Była ona obecna już w mitach, gdzie odnajdujemy pierwsze próby waloryzacji dziejów. W przypadku historiografów tendencja ta znalazła wyraz w próbie porządkowania epok według z góry przyjętego schematu. To z kolei pozwalało im na wyszczególnienie zarówno podmiotu dziejów, jak i wewnętrznego prawa, któremu podlegają dzieje. Tym samym, poniżej ukazane zostaną pierwsze próby stworzenia schematycznej periodyzacji. Ujęcie tego w odrębnym rozdziale podyktowane było właśnie

brakiem powiązania tych wątków historiozoficznych w całościowy system filozoficzny.

Uwagę naszą poświęcimy także omówieniu zagadnienia roli dziejowej Rzymu, związanego zarówno z pogańską, jak i chrześcijańską periodyzacją dziejów. Zdecydowałem się rozwinąć ów temat w tym rozdziale z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że jest on w gruncie rzeczy pozbawiony osadzenia w jakimś spójnym systemie teologicznym, z którego by logicznie wynikał. Stąd, w odróżnieniu np. od apokatastazy i millenaryzmu, którym należy poświęcić odrębne rozdziały, możemy go omawiać bez konieczności przytoczenia rozbudowanego tła teologicznego. Jest to temat bardziej samodzielny z punktu widzenia konstrukcji myśli, dlatego zdecydowałem się na szersze jego podjęcie w ramach niniejszego rozdziału. Po wtóre, ze względu na to, że skupia się wokół interpretacji konkretnych historycznych wydarzeń, jakimi były panowania Oktawiana Augusta i Konstantyna Wielkiego. Po trzecie, rozważania te pociągnęły za sobą także chrześcijańską reinterpretację roli dziejowej samego imperium rzymskiego, co z kolei współgra z refleksją historiografów pogańskich, skupiających swoje narracje wokół tematu wielkich imperiów. Przy czym pamiętać należy, że w stosunku do refleksji chrześcijańskiej tracą swoją aktualność uwagi, które czyniliśmy na temat wpisania danych elementów historiografii w cykliczną teorię dziejów. Stąd też opisywana w niniejszym rozdziale myśl chrześcijańska plasuje się znacznie bliżej późniejszej filozofii dziejów niż dociekania pisarzy pogańskich.

1. Znaczenie mitu dla historiozofii

Rzeczą pożyteczną będzie rozpoczęcie tego rozdziału od przybliżenia czytelnikowi pojęcia mitu jako takiego. Sam termin nie jest jednoznaczny, w tym sensie, że ciężko go lapidarnie, a jednocześnie w sposób wyczerpujący zdefiniować. W zależności od punktu widzenia i zainteresowań badacza mit będzie reprezentował całkiem inną wartość i znaczenie. Można zatem pojęcie mitu rozpatrywać na gruncie hermeneutyki, symboliki przekazów historycznych, kształtu i porządku panującego lub postulowanego w świecie. Najszerszą definicję mitu – hermeneutyczną – podaje nam Roland Barthes. Według niego mit jest systemem porozumienia, sposobem znaczenia, formą. W tym ujęciu istnieją

tylko formalne, nigdy zaś substancjalne, granice mitu. Skutkiem czego wszystko może być mitem¹⁵⁴. Podejście socjologiczne często prezentuje mit, jako zespół norm organizacji społecznej lub też treści integrujące ludzkie wspólnoty poprzez uzasadnienie rytuałów zbiorowych, dotyczących „generalnej wizji wszechrzeczy, kosmosu, życia i śmierci” – jak to ujął Czesław Deptuła. W podobnym tonie wypowiada się Bronisław Malinowski:

Najważniejszą cechą mitu jest to, że świadczy o prawdziwości minionej, zawsze obecnej, żywej rzeczywistości. Dla krajowca mit nie jest ani fikcyjnym opowiadaniem, ani rejestracją zamierzchłej przeszłości; dowodzi istnienia ważniejszej rzeczywistości, która częściowo nadal żyje. Żyje ona w tym sensie, że pierwotne wydarzenia, prawo i moralność w niej zawarte nadal rządzą życiem społecznym tubylców¹⁵⁵.

O mitach, jako o formach przekazu spełniających funkcje filozofii, nauki czy techniki, wspomina Leszek Nowak. Z kolei dla Tadeusza Dajczera mit to przede wszystkim zespół norm zmierzających ku zapewnieniu bezpiecznego bytowania danej społeczności. Od strony psychologicznej pojęcie mitu analizuje Knauth Langer. Według niej najważniejszym jest znaczenie mitu, jako zespołu marzeń dotyczących pewnych potrzeb społecznych, a mówiąc bardziej fachowym językiem, jako kompensacji psychicznej za niepowodzenia i trudności w życiu doczesnym¹⁵⁶. Do zagadnienia rytuału odwołuje się López Eire. Według tego badacza pierwszorzędną funkcją mitu jest umocnienie więzów danej społeczności i budowanie tożsamości grupy¹⁵⁷. Zauważa, że mit pozostaje w hermeneutycznym związku z rytuałem – tłumaczy go i uzasadnia.

Dla historyografów pojęcie mitu właściwie ogranicza się do trzech jego rozumień¹⁵⁸. Tak więc może być on postrzegany jako przeciwieństwo *logosu* – w sensie

¹⁵⁴ R. Barthes, *Mit i znak. Eseje*, Warszawa 1970, s. 25.

¹⁵⁵ B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, t. 7, przeł. B. Leś, D. Praszalowicz, Warszawa 1990, s. 359.

¹⁵⁶ Stanowiska badaczy zajmujących się opisem zjawiska mitu przytaczam za: H. Samsonowicz, *Dziedzictwo średniowiecza. Mity i rzeczywistość*, Wrocław 2009, s. 87. Zob. także Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski: studium z historiozofii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego*, Lublin 2000, s. 10, 33, 43n.

¹⁵⁷ A. López Eire, *La Mitología de los héroes y la cronología*, „Humanitas” 57 (2005), s. 57–115.

¹⁵⁸ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, Poznań 2009, s. 112.

refleksji religijno-filozoficznej¹⁵⁹. Dalej, jako wartościujący epitet, będący przeciwieństwem prawdy historycznej. Wreszcie, jako rodzaj przekazu, opowiadania o pradawnych czasach.

W pojęciu starożytnych wydarzenia mityczne były pozbawione pełnej wiarygodności historycznej, jakkolwiek wzbogacone o pewną warstwę symboliczną¹⁶⁰. Według historiografów o historii możemy mówić dopiero od tych czasów, od których zachowały się źródła pisane¹⁶¹. Inaczej sprawa ma się z historiozofami.

¹⁵⁹ Temat ten poruszany jest przez K. Nareckiego w: *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999. Zob. też: W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940. Wiąże się to z zagadnieniem interpretacji mitu, jaką posługiwali się Grecy, zob. T. Szlezák, *Czytanie Platona*, Warszawa 1997, s. 46n.; G. Colli, *Narodziny filozofii*, Kraków 1994. Przy okazji warto wspomnieć o pierwszych egzegezach Pisma Świętego, które także zawierają treści o funkcjach zbliżonych do mitu. Jeszcze w Izraelu wypracowano pewne metody interpretacyjne. Pośród znanych szkół w czasach Jezusa należy wymienić te, w których nauczali Hillel i Gamaliel. U tego ostatniego uczył się Paweł z Tarsu. Interpretacja Jezusa zdawała się nawiązywać do znanych podówczas szkół rabinackich, chociaż sam Nauczyciel z Nazaretu często odbiegał od ustalonej tradycji dając wyjaśnienia zaskakujące i oryginalne. W czasie oblężenia Jeruzolimy przez Rzymian w 70 roku uczeni egzegeci żydowscy przenieśli swój ośrodek badań do Jamni, gdzie założono szkołę, w której działał m.in. rabin Johanan ben Zakkai. Po upadku Jeruzolimy nastąpił wzrost zainteresowania interpretacją Pisma, czego owocem była Tora Ustna, która stała się zasadą hermeneutyczną odczytywania Pisma. Z niej też wyłonił się Talmud. W środowisku pierwszych wspólnot chrześcijańskich Stary Testament zaczął być odczytywany przez pryzmat czynów i słów Jezusa. Taką właśnie zasadę interpretacyjną stosuje Justyn Męczennik, omawiając teofanie starotestamentalne w *Dialogu z Żydem Tryfonem*. Jeszcze dalej idzie Pseudo-Barnaba, odczytując w kluczu chrystologicznym nawet liczbę sług Abrahama (9, 7–9). W szkołach tworzonych przez chrześcijan pochodzenia greckiego zaczęła się rozwijać interpretacja alegoryczna – wcześniej wykorzystywana do odczytywania dzieł Homera. Najśłynniejszym alegorystą był Orygenes, który w swoim *O zasadach* (IV, 2, 4) wyłożył dokładnie teorię interpretacji. Według niego Pismo posiada wiele sensów, które wzajemnie się na siebie nakładają tworząc kolejne, głębsze pokłady treści i znaczeń. Na fali krytyki interpretacji alegorycznej wyrosła kolejna szkoła egzegetyczna – antiocheńska. Począwszy od Diodora z Tarsu adepci tej szkoły odchodzili od znaczenia alegorycznego, które zresztą rozumieli dość wąsko, jako negację dosłownego znaczenia słów. W swych pracach „antiocheńscy” posługiwali się przede wszystkim interpretacją historyczno-gramatyczną. Zob. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 141–150.

¹⁶⁰ Takie znaczenie treściom mitycznym nadają następujący autorzy: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970; H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Warszawa 2004; L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972.

¹⁶¹ Bardzo wczesnie pojawiło się rozróżnienie na prawdę poetycką i prawdę historyczną. Przykładem może być tutaj Cyceron. Idąc za Arystotelesem (*Poetyka*, 1451b, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2014, s. 329–330.) uważa on, że prawda w historii ma całkiem inne oblicze niż prawda w poezji

Na gruncie historiozofii ciężko jest wyznaczyć ścisłą granicę pomiędzy tym, co określa się jako czasy historyczne, a tymi wcześniejszymi – mitycznymi. Jednak taki podział nie jest też celem historiozofii. Historiozofia bada nie tyle prawdziwość przekazów historycznych, co zawarty w nich zamysł. Wiadomo, że historia dociera do nas poprzez ślady: bądź to materialne pozostałości, bądź też te, które dalej przechowuje ludzka pamięć. Badacz zajmujący się filozofią dziejów nie ma instrumentarium historyka, które pozwoli mu zbliżyć się jak najbardziej to możliwe do prawdy o przeszłości. Ale też i nie o tę prawdę mu chodzi. Najważniejsza jest interpretacja. Stąd na gruncie historiozofii mit zlewa się z historią. Historyczność wkracza w mit, ale i na odwrót, mit zaczyna dyktować pewne ramy i, co może ważniejsze, znaczenie historii. Nawet przejmując od historyków pogląd jakoby mit nie zawierał prawdy historycznej i był tworzony przed daną wspólnotą w oderwaniu od źródeł świadczących o rzeczywistości, w której umiejscowiona jest fabuła samego mitu, musimy zauważyć, że przecież powstał on właśnie na użytek historii. Tym samym historia przyjmuje mitologię, aby mogła spełnić swoje zadanie ukazania ciągłego obrazu świata, mit

(*O prawach* 1, 1, 4–5, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 98–99). Jest prawem poezji opierać się na fikcji, ponieważ jej zadanie polega na dostarczeniu rozrywki czytelnikowi. Inaczej ma się sprawa z historią, która ma uczyć, a zatem winna przekazywać wiedzę o faktach. Nadmienienia wymaga też, że ta ostra granica źródeł pisanych, którą sobie wyznaczyła historiografia, doznała pewnego osłabienia w konfrontacji z wartością tychże źródeł i przyjętą koncepcją prawdy historycznej. Ciekawe studium w tej materii przedstawił Krzysztof Pomian. Zauważa on, że dla autorów średniowiecznych największą wartość poznawczą posiadały te dane, które płynęły z ich bezpośredniego doświadczenia. Zaraz za nimi plasowały się dane pochodzące od innych naocznych świadków, którzy cieszyli się dobrą sławą. Stąd, jak wnosi Pomian, najważniejszym kryterium prawdziwości dla historiografów wczesnego średniowiecza był autorytet osoby, od której pochodził przekaz. Zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 2009. Metodologia ta właściwie pomijała krytyczne badania historii znane z epoki nowożytnej. Sam autorytet gwarantował dopełnienie wszelkich norm warsztatowych. W tak ujętej historii mógł się zmieścić również i mit, pod warunkiem, że jego przekaz pochodził od osób „świętobliwych, prawdomównych i czcigodnych” (K. Pomian, *Przeszłość...*, dz. cyt., s. 53.). Powyższa uwaga dotyczy w pierwszym rzędzie historiografów wczesnośredniowiecznych, ale nie znalazłem żadnego powodu, który nie pozwalałby sądzić, że można ją z powodzeniem odnieść do pisarstwa znacznie starszego. Już Euzebiusz z Cezarei mówi o opisywanych przez siebie wydarzeniach z czasów Konstantyna, jako bardziej godnych wiary od dziejów Izraela opisywanych przez Mojżesza, ponieważ można się o nich dowiedzieć od naocznych świadków. Zob. Euzebiusz, *Życie Konstantyna*, I, 12, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 106–107.

zaś uzasadnia historię i objaśnia ją – właśnie na sposób *quasi* historiozoficzny. Jednak w tym miejscu można poczynić uwagę, iż owo wyjaśnienie historii nie ogranicza się tylko do załatania pewnych luk w wiedzy kronikarskiej. Nie ma zatem charakteru porządkującego, zmierzającego li tylko do uzupełnienia związku przyczynowo-skutkowego, gdzie znane są konsekwencje (czyli stan rzeczy, jaki znajdujemy w pierwszych pisanych źródłach), a brakuje ich przyczyn. Konstrukcja mitu i jego fantastyczny charakter podpowiadają, że owe wyjaśnienie sięga głębiej. Powiedzieć, że mit objaśnia historię powszechną pod kątem sensu i celu, byłoby za wiele. W tym miejscu możemy się jednak pokusić o stwierdzenie, że mit uzasadnia pewne wyobrażenia o roli dziejowej konkretnej społeczności, w której jest on żywy i której on dotyczy. To już jest element historiozoficzny. Wiara w istnienie jakiejś roli dziejowej, czy podyktowanego odgórnie przeznaczenia, pociąga za sobą refleksję na temat sensu dziejów i ich celu. Mit poprzez tłumaczenie historii w tym kluczu staje się *de facto* bardzo prymitywną formą historiozofii – swojego rodzaju protohistoriozofią. Jakkolwiek są to tylko elementy, pewne prodromy myślenia o filozofii historii. Jak zauważa Eliade, mity pogańskich społeczności antyku zakładały cykliczną teorię czasu, co uniemożliwiało wykształcenie się historiozofii w znaczeniu, które przyjmujemy. Bez wątpienia wielką zaletą mitu jest jego dążność do ukazania historii jako logicznej całości, panoramy dziejów, posiadającej wewnętrzną spójność i zamysł, który wyklucza przypadkowość zdarzeń. To sprawia, że można mówić o celowości, jeśli nie całej historii, to przynajmniej niektórych jej wątków. Daje też powód do prób periodyzacji dziejów podług jakichś wartości znamionujących kolejne epoki.

Mit zatem dotyka historii, zajmuje względem niej pozycję wieszczca, objaśnia ją i dopełnia. Po pierwsze, dzieje się to poprzez próbę ukazania historii na szerszym tle. Za sprawą mitu dzieje ludzkie zostają wplątane w kosmiczny tok zdarzeń, skutkiem czego zaczynają sobą obejmować także zagadnienie antropogenezy, która aby sama mogła być w sposób wyczerpujący objaśnioną, z konieczności musi się odwoływać do kosmogogenezy.

W przytoczonych powyżej definicjach mitu na pierwszy plan wybijała się funkcja ukonstytuowania tożsamości danej społeczności. Tożsamość, o której mowa, jest pojęciem charakterystycznym dla mentalności Greków i w znacznej mierze opiera się na wspólnocie pochodzenia. Wydaje się, że ma to bezpośredni związek z wykreowaniem takich postaci, jak herosi. Są oni łącznikami pomiędzy

bogami a ludźmi. Bogowie byli postrzegani przez starożytnych zawsze w powiązaniu z kosmosem. Straszni, niedostępni i wszechwładni uosabiali potęgę, dobroczynność, ale i kaprys oraz okrucieństwo nieokiełznanej natury. W mentalności starożytnego Greka nie dało się przeprowadzić linii łączącej bezpośrednio bogów z ludźmi. Różnica pomiędzy nimi była zbyt radykalna. Bogowie i ludzie jawili się, jako jakościowo zupełnie inne byty. Stąd też w mitologiach odnajdujemy wielki urodzaj wszelkiej maści herosów, których zadaniem jest wypełnienie luki w owym łańcuchu pochodzeń. Herosi bowiem nie są do końca bogami ani ludźmi, ale rzecz by można, pewnym tworem hybrydalnym, swego rodzaju stadium pośrednim, domykającym antropogenezę.¹⁶² Po przełożeniu tych ustaleń na grunt historiozoficzny dostrzeżemy, że owo uzasadnienie miejsca w kosmosie poprzez figury herosów generuje nam pierwsze próby systematyzacji dziejów podług epok. Dzieje świata otwiera epoka bogów, po niej następuje epoka herosów, na końcu zaś czasy ludzi. Od razu widać, że każda z epok różni się od poprzednich jakościowo. Niektóre wydarzenia z epoki bogów są nie do pomysłenia w epoce ludzi, czy herosów. Z kolei wydarzenia z epoki herosów nie mogłyby mieć miejsca w innych epokach itd. Zatem, dzieje poddają się podziałom, a poszczególne ich partie jakościowemu opisowi. Jest to wszakże periodyzacja o tyle ułomna, że zamknięta w ramach kosmicznego cyklu. Tym samym owa jakość nie nosi znamion niepowtarzalności i radykalnej nowości.

Ponadto mity prowokują jeszcze inny podstawowy podział historii – może mniej oczywisty, ale w mojej opinii bardziej doniosły dla filozofii politycznej, a konkretniej dla kwestii legitymizacji roszczeń danej społeczności. Chodzi mianowicie o wyszczególnienie w dziejach epoki „mitycznej” jako tej, która w odróżnieniu od innych czasów posiadała specjalny walor etnogenetyczny. Wraz z pojawianiem się świadomości historycznej danej społeczności, elity tejsze grupy starały się zrekonstruować swoje dzieje, sięgając aż do zamierzchłej przeszłości, najchętniej lokując je w rzeczywistości mitycznej, która pełniła funkcję wyjaśniającą i legitymizującą¹⁶³. Przykłady można mnożyć. Jordanes w swoim

¹⁶² Jako przykład opisywanego zjawiska może służyć postać Kekropsa, który dwukrotnie jest przywoływany w *Canones* Euzebiusza z Cezarei. Jako pół człowiek i pół wąż łączy w sobie dwa bardzo ważne dla kultury greckiej elementy, a mianowicie uprawę oliwki i kult Zeusa. Jego podwójna natura jest też symbolem pośredniczenia pomiędzy bogami a ludźmi. Zob. A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 111.

¹⁶³ W. Werner, *Kult początków*, dz. cyt., s. 13.

dziele *De origine actibusque Getarum* stara się przedstawić Gotów, jako szczerp pochodzący od mitycznego Magoga, syna Jafeta. Autor pragnie w ten sposób wykazać, że jego nacja jest pełnoprawnym członkiem społeczności kulturalnych ludów ówczesnego świata. Historia Gotów ukazuje, że już od niepamiętnych czasów mieli oni swoich monarchów, mędrców, uprawiali filozofię, prowadzili badania nad naturą, rządzieli się prawem i nienagannym obyczajem, zaś ich dzieje są głęboko wplecione w koleje losów Greków i Rzymian. Ujawnia się tutaj cel polityczny, jakim było uprawomocnienie roszczeń Gotów do bycia zaliczonymi do grona ludów cywilizowanych, nie zaś barbarzyńskich¹⁶⁴. Ten przypadek nie był odosobniony. Galijskie plemię Edulów uważało się za potomków uciekinierów z Troi¹⁶⁵. Podobnie Awarowie i Burgundowie doszukiwali się swoich więzów krwi z Rzymianami¹⁶⁶.

Wraz z rozwojem rodzimego dziejopisarstwa roszczenie plemion barbarzyńskich do bycia uznanymi za równe ludom kręgu kultury grecko-rzymskiej zaczęło się przejawiać poprzez mityczne opowieści. Tym samym usytuowanie protoplastów własnej grupy w obrębie historii biblijnej, wywodząc ich np. z linii synów Noego, mitologii grecko-rzymskiej, czy umieszczając na murach Troi¹⁶⁷, miało charakter polityczny. Chodziło o emancypację dziejową wspólnot poszukujących potwierdzenia swojej tożsamości i uzasadnienia roli dziejowej, jaka przypadała im w udziale lub też miała im przypaść¹⁶⁸. Uwidacznia się to chociażby umysłowym ciężeniem pisarzy barbarzyńskich w stronę kultury ludów wyżej rozwiniętych. W czasach pomiędzy Justynianem a Karolem Wielkim obserwujemy w ich pismach wielki urodzaj nawiązań do historii Rzymu. Piotr Diakon, longobardzki uczony, swoje dzieło poświęcone dziejom własnego plemienia poprzedził napisaniem historii Rzymu. Zaś z pracy wzmiankowanego

¹⁶⁴ K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, dz. cyt., s. 27.

¹⁶⁵ Roszczenie to zostało przyjęte przez rzymski Senat, który nawet nadał Edulom miano „braci i krewniaków”. Zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, dz. cyt., s. 28.

¹⁶⁶ K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, dz. cyt.

¹⁶⁷ Troja była bodaj najpopularniejszym motywem mitów początku. Zob. H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej”*, Gdańsk 1997, s. 33.

¹⁶⁸ Dobrze to ilustruje przykład monarchii karolińskiej, która wykorzystywała mit Troi w celu uzasadnienia roszczeń Franków do stania się hegemonem Zachodu. Zob. M. H. Serejski, *Idea jedności karolińskiej. Studium nad genezą wspólnoty europejskiej w średniowieczu*, Warszawa 1937, s. 32n, 126, 143n.

już Jordanesa dowiadujemy się więcej na temat Konstantynopola niż samych Gotów. Tytuł *Historia Franków* został nadany dziełu Grzegorza z Tours nie przez samego autora, ale przez późniejszych historiografów¹⁶⁹. Zjawisko to wcale nie ogranicza się do epoki starożytności i średniowiecza. Legenda Rzymu (a właściwie Konstantynopola) była jednym ze źródeł kształtującej się od XV wieku rosyjskiej doktryny państwowej¹⁷⁰.

W mitach początku, poza próbą określenia genezy ludu, daje się także zaobserwować wyekspozowanie postaci bohaterów, którzy z kolei są protoplastami konkretnych panujących rodów. Również i oni zwykle byli umiejscawiani w fabule biblijnej lub antycznie-bajecznej¹⁷¹. Tak było w przypadku Merowingów, którzy mieli pochodzić od Meroweusza, syna Priama¹⁷². Tutaj już mamy do czynienia nie tyle z emancypacją historyczną konkretnego ludu, co wręcz ze staraniem uprawomocnienia władzy konkretnej dynastii.

Powyższe rozważania prowadzą nas do wniosku, że szczególną popularnością cieszyły się czasy zamierzchłe, wyjątkowo dawne, mityczne wręcz – one bowiem, przez swoją wiekowość posiadały większą powagę i z mocą elektryzowały wyobraźnię, przez co najlepiej spełniały polityczne cele danych grup. Jak to ujmuje Wiktor Werner: „W tym mitycznym wymiarze czasu nie działały się rzeczy nieistotne”¹⁷³. Z kolei Henryk Samsonowicz wyjaśnia schemat tego rozumowania słowami:

Dawny a więc prawdziwy, prawdziwy bo dawny, prawdziwy więc słuszny – tak mniej więcej wyglądała argumentacja uzasadniająca racje jednostek i racje grup [...] ¹⁷⁴.

Możemy zatem mówić o pewnej szczególnej funkcji „mitu początku”, który niejako wprowadzał daną konkretną społeczno-polityczną wspólnotę, tudzież dynastię na arenę dziejową. Określał jej znaczenie i charakterystykę. A nawet więcej,

¹⁶⁹ H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej”*, dz. cyt., s. 30–31.

¹⁷⁰ Bogate studium na ten temat przedstawia K. Chojnicka, *Narodziny rosyjskiej doktryny państwowej. Zoe Paleolog – między Bizancjum, Rzymem a Moskwą*, Kraków 2001.

¹⁷¹ H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej”*, dz. cyt., s. 33.

¹⁷² H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej”*, dz. cyt., s. 32.

¹⁷³ W. Werner, *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą*, dz. cyt., s. 12.

¹⁷⁴ H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej”*, dz. cyt., s. 31.

to on nadawał jej podmiotowość na gruncie historiozoficznym. W ten sposób metafora genezy stawiała się niezbywalnym elementem myślenia historycznego¹⁷⁵. To z kolei implikuje nam kolejny podział w obrębie historii. „Mit początku” *ipso facto* czyni rozróżnienie na czasy pradawne – te mityczne, i nie-pradawne – będące właściwą domeną historyków. Przy czym te pierwsze w odróżnieniu od drugich, posiadają specjalną właściwość etnogenetyczną. Drzemie w nich zdolność kreowania – na gruncie pewnej zbiorowej świadomości – legitymizacji roszczeń określonych grup do realizacji oczekiwań o charakterze politycznym.

Wynika z tego, że dzięki mitom nie tylko dana społeczność uzyskuje swą dziejową emancypację i samoświadomość, ale także same dzieje, sama historia, zostaje wydzielona jako przestrzeń, w której mają miejsce zdarzenia konstytuujące dany podmiot. Ta przestrzeń – miejsce akcji, jest rozumiana nie tylko jako terytorium geograficzne, lecz także jako rzeczywistość czasowa, która musi zostać w sposób odpowiedni wyeksponowana. Tyle, jeśli idzie o mity w ogólności. Spróbujmy teraz przyjrzeć się dziejom pewnego mitu, który odegrał szczególną rolę w rozwoju historiozofii.

2. Mit „złotego wieku”

W pogańskich cywilizacjach starożytnych mitem mającym szczególne znaczenie dla refleksji wokół waloryzacji historii była teoria „wielkiego czasu”, czy też wielkich cykli kosmicznych. Występowała ona w dwóch zasadniczych odmianach. Pierwsza uznawała czas cykliczny, który regenerował się okresowo w następujących po sobie bez końca identycznych cyklach. Druga, zbliżona do koncepcji linearnych, uznawała czas jako rzeczywistość skończoną, zaś szereg cykli był zamknięty pomiędzy dwoma beczasowymi nieskończonościami. Koncepcjom tym prawie zawsze towarzyszył mit uszeregowanych chronologicznie wieków, gdzie „wiek złoty” występował na samym początku dziejów danego cyklu. Obie doktryny głosiły, że ten czas szczęśliwości może zostać odzyskany. Według koncepcji nieskończonej ilości cykli powrót do złotego wieku może nastąpić dowolną ilość razy, w przypadku doktryny o skończonej ilości cykli

¹⁷⁵ W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora*, Wrocław 1995, s. 42–43.

tylko raz¹⁷⁶. Motywem często powtarzanym w obu koncepcjach jest rozluźnienie obyczajów znamionujące koniec danego cyklu¹⁷⁷.

Platon opisuje „złoty wiek” jako czas, gdy ludzkość znajdowała się pod panowaniem Kronosa. Nie było wówczas dzikich bestii, ani wrogości między zwierzętami. Ludzie owych czasów nie mieli żon i nie wychowywali dzieci. Drzewa w obfitości dawały im owoce, a sypiali nago na ziemi, nie potrzebując specjalnego posłania, gdyż klimat był wówczas łagodny¹⁷⁸. Na tym stwierdzeniu jednak nie możemy poprzestać.

Jak zauważa Voegelin platońska nauka o cyklach jest dość skomplikowana i obejmuje sobą różne obszary poznania. Struktura mitu ma dwie zasadnicze części¹⁷⁹. Pierwsza traktuje o micie cykli w ogólności, druga skupia się na opisie konkretnego aktualnego cyklu. Przy czym ta pierwsza ulega dalszemu podziałowi na mit cykli w naturze i mit cyklu w społeczeństwie¹⁸⁰. Dla nas szczególnie interesująca jest właśnie ta ostatnia, społeczno-polityczna interpretacja mitu. Wiąże się ona z platońską nauką o państwie, rozwijaną najpierw w dziele *Państwo*, później zaś poddaną modyfikacji na kartach *Praw*. W proponowanym przez Platona ustroju władzę sprawowali mędrcy, zaś całość społeczeństwa urządzono podług wzorców zaczerpniętych z geometrii. Mądrość klasy rządzącej tak dalece regulowała nawet najbardziej intymne dziedziny życia obywateli, że właściwie nie było potrzebne prawo, któremu w pierwszym z wymienionych dialogów Platon poświęca niewiele uwagi¹⁸¹. Ta idealna forma państwa nie miała jednak odbicia w rzeczywistości historycznej. Być może podobny ustrój istniał w epoce

¹⁷⁶ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 270–271.

¹⁷⁷ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 272.

¹⁷⁸ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 280.

¹⁷⁹ Platon, *Polityk*, 269–274, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1956, s. 129n.

¹⁸⁰ E. Voegelin, *Platon*, Warszawa 2009, s. 237.

¹⁸¹ Prawo rzeczywiście jest traktowane dość poślednio na kartach *Państwa*. Wraz z popadaniem w coraz większy pesymizm filozof idzie na ustępstwa względem rzeczywistości i już w *Prawach* stwierdza, że jego pierwotny projekt nadaje się bardziej dla bogów niż dla ludzi (*Prawa*, 5, 739 d, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 196–197). Wiąże się z tym zmiana jego nastawienia do roli prawa. Platon zaczął postrzegać w idei praworządności i obowiązku podporządkowania się prawom środek wychowawczy i wręcz niezbędny dla zachowania państwa. Stąd późna jego myśl zaczyna upatrywać w doskonałym w wprowadzenie najlepszego z możliwych ustrojów. Powiada on, że „prawo jest panem zwierzchników, zaś zwierzchnicy są sługami prawa” (*Prawa*, 4, 715 d, s. 158).

„złotego wieku”, później jednak uległ ogólnemu prawu stopniowego zaniku¹⁸². W wyniku postępującej degeneracji wyłoniło się sześć innych, historycznie ukształtowanych ustrojów. Przy czym, jak zaznacza Platon, państwo idealne jest dla nich niedoścignionym ideałem, „stoi ponad wszystkimi ustrojami niby bóg nad ludźmi”¹⁸³. Stopień odchylenia od ideału każdej z sześciu historycznych form państwowych był jednak różny. Najwyżej spośród nich Platon cenił monarchię, w której rządy królewskie sprawują filozofowie, bądź też władcy sięgają do nauk filozofów¹⁸⁴. Poniżej w hierarchii stała arystokracja, czyli rządy najlepszych spośród obywateli. Jednak i ona z czasem zaczęła się degenerować i przeobrażać w swoją gorszą formę. Tak też ludzie porzucili charakterystyczny dla arystokracji model wspólnoty i poprzez użycie gwałtu rozdzielili pomiędzy siebie dobra:

Więc kiedy tak jedni drugim gwałt zadają i w przeciwne strony ciągną, idą w końcu na ten kompromis, żeby domy i ziemię rozdzielić i uczynić je własnością prywatną¹⁸⁵.

W ten sposób powstała timokracja, właściwa „wiekowi srebrnemu”. Wraz ze wzrostem zamiłowania do bogactw nastąpił „wiek miedziany”, w którym dominował ustrój oligarchiczny. Wzrost przepychu i pogłębiające się różnice majątkowe stały się przyczyną niepokojów społecznych i walk pomiędzy bogatymi i biednymi. Tak narodziła się demokracja – nastał „wiek żelazny”. Jednak nieumiarkowanie w korzystaniu z wolności, posunięte aż do granic absurdu, sprawiło, że z ludu zaczęły wyłaniać się jednostki wyjątkowo zdegenerowane, które sięgnęły po władzę. Ochlokracja zaś przybrała postać tyranii, znajdującej się na samym dole platońskiej hierarchii ustrojów. Tyrania była tym bardziej odrażająca, że stanowiła jak gdyby groteskowe wypaczenie monarchii, cechowało ją absolutne zaprzeczenie wszelkich cnót. W głębokim kontraście do monarchy filozofa, Platon ukazuje nam tyrana jako jednostkę upadłą moralnie, która pociąga za sobą także innych. Wyzwolić od tyranii może tylko poja-

¹⁸² W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, dz. cyt., s. 158.

¹⁸³ Platon, *Polityk*, 303 b, dz. cyt., s. 190.

¹⁸⁴ Platon, *Państwo*, V, 18, 473 d, tłum. W. Witwicki, Kęty 2009, dz. cyt., s. 177.

¹⁸⁵ Platon, *Państwo*, VIII, 3, 547 b, dz. cyt., s. 255

wienie się opatrznosciowego męża stanu, który dokona gruntownej reformy państwa¹⁸⁶.

Eric Voegelin zaleca jednak dużą ostrożność w interpretacji platońskiego mitu cykliów. Według niego nie można mylić tego mitu z filozofią przyrody czy historii. Platon w istocie wcale nie czekał na zmianę cyklu i powrót do „złotego wieku” Kronosa¹⁸⁷. Opowiedziany przez niego mit następujących po sobie epok miał za zadanie obrazować ewolucję ducha ludzkiego. „Wiek złoty” jest okresem, gdy człowiek znajdował się pod opieką boskich duchów. Jednak idylla bezproblemowego szczęścia, która charakteryzuje ten czas, jest w gruncie rzeczy stanem niegodnym człowieka i dalekim od ideału opisanego w *Państwie*. Patrząc od tej strony, państwo mędrców traci swoje aksjologiczne podstawy, albowiem nic w idei „złotego wieku” nie świadczy o tym, że był to także czas umiłowania mądrości i kontemplacji. Wraz z odejściem opiekuńczego bóstwa, gdy świat zaczyna obracać się sam, rusza także proces usamodzielniania się człowieka. Jest to czas wzrastania cywilizacji¹⁸⁸.

Sąd na temat zasadności stanowiska Voegelina pozostawiam czytelnikowi. Z pewnością powyżej naszkicowany pogląd nie jest wolny od niedopowiedzeń i można w nim znaleźć wiele punktów oparcia dla polemiki. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na pewne treści historiozoficzne, które ukazują się wraz z przyjęciem prawdziwości uwag Voegelina. Na plan pierwszy wysuwa się rozumienie dziejów jako procesu rozwoju cywilizacji. Model państwa idealnego miał być celem tego rozwoju. Wraz z jego osiągnięciem nie byłoby już kolejnych form ustrojowych. Podobne przekonanie o państwie, które osiągnie tak wysoki stopień doskonałości, że jednocześnie na nim się zakończy rozwój polityczny społeczeństw, znajdzie swoich kontynuatorów wśród późniejszych pisarzy. Tytułem przykładu można tutaj wymienić myśl Polibiusza lub tych historiografów, którzy opisują historię jako proces wyłaniania się światowego imperium. Poza tym dochodzi do pewnego wyłomu w koncepcji powrotu do epoki „złotego wieku”. Na podstawie ustaleń Voegelina można powiedzieć, że Platon przekreśla możliwość powrotu do beztróskich rajskich początków. Godzi się z myślą o raju utraconym i projektuje nowy polityczny raj w postaci państwa

¹⁸⁶ W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, dz. cyt., s. 159.

¹⁸⁷ E. Voegelin, *Platon*, dz. cyt., s. 240–241.

¹⁸⁸ E. Voegelin, *Platon*, dz. cyt., s. 243.

filozofów. Zatem nie tyle chodzi o powrót do epoki beztroski, co raczej o aktualizację stanu szczęśliwości, z tym wszakże zastrzeżeniem, że bardziej będzie ona odpowiadała godności ludzkiej. Godności, którą Platon funduje na cnotach, z których na plan pierwszy wybija się umiłowanie mądrości. Brak kompletnego utożsamienia rajów początków z rajem spodziewanym w przyszłości jest elementem chrześcijańskich doktryn „wiecznego powrotu”, co szerzej zostanie omówione w kolejnych rozdziałach niniejszego opracowania.

Doktryna platońska nie stanowiła swobodnej i całkowicie oryginalnej koncepcji ateńskiego filozofa. Dają się w niej zauważyć liczne wpływy środowiska intelektualnego, w którym obracał się autor. Od Heraklita pochodzi myśl o zmienności wszechrzeczy, od Protagorasa – że natura i wychowanie muszą być brane pod uwagę przy kreowaniu odpowiednich rządców państwa. Bezpośrednią inspiracją Platona było zapewne nauczanie Sokratesa, zaś sam kształt doskonałego państwa ułożonego podług liczby, zdradza daleko idącą zależność od filozofii pitagorejczyków¹⁸⁹. Z kolei sam mit początków był obecny w wielu kulturach archaicznych, znali go Hebrajczycy i pisarze grecko-rzymscy¹⁹⁰. Wizja rajskich początków była stałym elementem waloryzującym historię.

Żyjący w drugiej połowie VII wieku¹⁹¹ Hezjod na równi z Homerem może być uważany za ojca literatury greckiej. Chociaż Dante odmawia mu zaszczytnego miejsca pośród pięciu najwybitniejszych poetów antyku, to jednak trudno nie docenić wpływu Hezjoda na Wergiliusza, którego osoba wieńczy dantejski

¹⁸⁹ W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, dz. cyt., s. 165.

¹⁹⁰ Raz zaszczeplona tęsknota za „złotym wiekiem” powracała w antycznej kulturze greckiej pod różnymi postaciami. Tytułem przykładu można tutaj wspomnieć o fantazji, z jaką Grecy epoki hellenistycznej zaludniali swoją wyobraźnię utopijnymi społecznościami nieznanymi krain. Żyjący w IV wieku historyk Teopompos opowiadał o dalekim kraju, gdzie mieszkańcy odznaczają się większym wzrostem i długowiecznością. Z kolei filozof Euhemeros (IV/III w. przed Chr.) opisywał idealne państwo wyspiarskie Panchajów, którego obywatele cieszyli się wspólną własnością. Hekatajos z Abdery (IV/III w. przed Chr.) przedstawiał Hiperborejczyków jako lud długowieczny i szczęśliwy, pędzący niewinny żywot na odosobnionej wyspie. Inną, dość osobliwą wizję przytoczył Jambulos (II w. przed Chr.). Według niego na jednej z wysp morza południowego żyje dziwny lud, który wprowadził równość kobiet i dzieci. Zaś spośród tych ostatnich zostawiano przy życiu jedynie te, które przeszły trudną próbę lotu na ptaku. Zob. W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, dz. cyt., s. 192.

¹⁹¹ Niektórzy autorzy nie zgadzają się z tym datowaniem. Np. według Flacelière’a czas życia Hezjoda przypada na drugą połowę VIII wieku. Por. R. Flacelière, *Historia literatury greckiej*, Kęty 2004, s. 89.

kwintet¹⁹². Do historii literatury przeszedł Hezjod za sprawą dwóch swoich dzieł – *Teogonia* oraz *Prace i dni*. Z punktu widzenia rozwoju historiozofii obydwie te teksty zdają się nie być bezwartościowe. *Teogonia*, znacznie starszy utwór, w którym brak jest jeszcze namysłu i doświadczenia człowieka wiekowego, jaki ujawnia się w *Pracach i dniach*, roztacza przed czytelnikiem monumentalne dzieje pierwszych epok po stworzeniu świata. Oprócz nauk o samych bogach, zawiera także wykład swojego rodzaju kosmogonii¹⁹³. Jednak dla omawianego teraz tematu większe znaczenie posiada drugi poemat – *Prace i dni*. Autor prezentuje w nim dość pesymistyczną wizję stopniowego pogarszania się warunków życia ludzkości w kolejnych stadiach historii. Otwierający dzieje ludzkie „wiek złoty”, był czasem szczególnym, kiedy ludzkość żyła wolna od wszelkich utrapień. Poeta opiewa go słowami:

Wpierw bowiem ludzie mieszkali na ziemi szerokiej w radości,
Nieszczęść nie znając ni cierpień, ni trudów nie znosząc, ni trwogi,
Ani też chorób bolesnych, co w śmierci prowadzą nas progi¹⁹⁴.

Kolejno po nim następują epoki srebra, miedzi, brązu i żelaza, a każda następna jest gorsza od poprzedniej. Przy czym dwie pierwsze są dziełem wszystkich bogów, podczas gdy trzy ostatnie tylko Zeusa¹⁹⁵. Zarysowana w ten sposób quasi-historiozofia opisuje drogę upadku ludzkości. Upadek ten znajduje swoje przedłużenie w rzeczywistości pośmiertnej. Ludzie żyjący w „złotym wieku” po zaśnięciu zamieniają się w spowite świetlanym nimbem ziemskie demony, które śledzą ludzkie postęпки, wynagradzając sprawiedliwych. Z kolei ludzie „srebrni” otrzymali w podziemiach miano błogosławionych i odbierają tam cześć boską. Ludzie „brązowi” zostają skazani na bezmienność oraz wieczne zamieszkiwanie w mrokach domu Hadesa. Poeta pomija losy pośmiertne ludzi „wieku żelaznego”, albowiem on jeszcze nie dobiegł do końca. Istotnym elementem w wizji

¹⁹² Mam tutaj na myśli czterech poetów wymienionych przez Dantego w czwartej księdze *Piekle*. Kolejno są to Homer, Horacy, Owidiusz i Lukan. Piątym wielkim jest Wergiliusz, któremu pozostałi składają ukłon. Zob. Dante, *Boska komedia, Piekło*, IV, 88, tłum. E. Porębowicz, Kraków 2009, s. 23.

¹⁹³ T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1, Warszawa 1959, s. 164.

¹⁹⁴ Hezjod, *Prace i dni*, 90–93, tłum. W. Steffen, Wrocław 1952, s. 9.

¹⁹⁵ Hezjod, *Prace i dni*, 109–201, dz. cyt., s. 10–14.

Hezjoda jest brak troski o pamięć doczesną¹⁹⁶. Element eschatologiczny wysuwa się na plan pierwszy. W ten sposób poeta nie tylko dokonuje podziału epok, ale także wiąże je z jakimiś wyobrażeniami eschatologicznymi.

W prezentowanej przez Hezjoda wizji dziejów każdy czas obecny reprezentuje dekadencję w stosunku do przeszłości. Nie tylko współczesny autorowi eon jest ostatni w stosunku do minionych, ale i o wiele gorszy jakościowo. Ten schemat zachowuje swoją ważność również w perspektywie życia ludzkiego, a przejawia się w nim przeświadczenie, że chwila obecna jest gorsza od tych już przeżytych. Jednak, jak zauważa Eliade, tej tendencji do dewaloryzowania teraźniejszości nie należy interpretować, jako oznaki pesymizmu. Wręcz przeciwnie, zakłada ona optymistyczne przekonanie o rychłym nadejściu lepszych czasów. Ta nadzieja wieńczy zamyśl historiozoficzny, jaki dostrzegamy w mitach opartych na koncepcji złotego wieku. Historia stawała się znośna tylko dzięki temu, że zaczęto dostrzegać w niej jakiś sens. Cierpienie, które ze sobą niosła, zostało przewyciężone, ponieważ stawało się koniecznym elementem dziejów zmierzających nieubłaganie w kierunku realizacji celu, postrzeganego bardzo optymistycznie. Państwa wzrastały i upadały, wojny trawiły ludy swą niszczycielską siłą, panoszyła się nieprawość i rozprężenie obyczajów, społeczeństwa gnębiła niesprawiedliwość społeczna. Te wszystkie klęski jawiły się jako konieczne elementy wynikające z rytmów kosmicznych, woli demiurga czy układu gwiazd¹⁹⁷. Człowiek antyczny, czując zewsząd zagrożenie próbował opanować historię właśnie poprzez nadanie jej sensu, jakieś jej wyjaśnienie, które jednocześnie wlewałoby optymizm w jego serce. Stąd też mit jawić się może jako pierwsza próba skonstruowania historiozofii.

Ujęta na tym tle historia Rzymu jawi się jako coś nadzwyczajnego, coś co wybija się poza dyktat tak ugruntowanego pojęcia konieczności historycznej. W ciągu wieków istnienia miasta, jego obywatele wielokrotnie doświadczali trwogi nieuchronnego upadku. Szczególną popularnością cieszyły się w takich momentach dwa mity. Pierwszy głosił, że oto właśnie wypełnił się z góry określony czas życia miasta Rzymu; wiązało się to z objawioną Romulusowi przez orły (albo sępy) liczbą dwanaście¹⁹⁸. Według drugiego mitu historię ludzkości

¹⁹⁶ T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1, dz. cyt., s. 172.

¹⁹⁷ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 290–291.

¹⁹⁸ Tytus Liwiusz, *Dzieje od założenia miasta Rzymu* I, 7, tłum. W. Strzelecki, Wrocław 1955, s. 17.

miał wieńczyć „Wielki Rok”, po którym dzieje dobiegną końca. Z czasem kolejne próby obliczenia owych symbolicznych dat ulegały falsyfikacji. Początkowo myślano, że liczba dwanaście oznacza 120 lat trwania Rzymu. Lecz gdy upłynął ów okres, a miasto trwało dalej we względnej prosperie, zaczęto konstruować teorię bezpieczniejszą, głoszącą, że chodzi o dwanaście okresów po sto lat. Podobny los spotkał proroctwa „Wielkiego Roku”, z tą wszakże różnicą, że dwanaście wieków było paralełą dwunastu miesięcy. Spowodowało to pewne modyfikacje w micie wieków zstępujących ku regresji. Zaczęto wierzyć, że przejście od jednej epoki do kolejnej może się odbyć bez wielkiej katastrofy, owego *ekpyrosis*. Pomimo to, ilekroć historia przybierała obrót katastroficzny, odżywały tendencje do spekulacji na temat „Wielkiego Roku”, którym towarzyszyło wzrastające przeświadczenie, iż Rzym znajduje się u progu zagłady. Tak tedy Nigidius Figulus na wieść o tym, że Cezar przekroczył Rubikon wieszczył kosmiczną katastrofę, która położy kres istnieniu nie tylko Rzymu, ale i całego świata¹⁹⁹. Horacy również zdradza obawy o przyszłe losy Rzymu w *Epodzie XVI*²⁰⁰. Katastroficzny chór zdawał się być jednogłośny. Stoicy, gnoza orientalna, astrologowie i poeci, wszyscy oni byli pozbawieni wątpliwości co do tego, że wojny domowe są preludium znacznie większego kataklizmu, zaś miasto Rzym dotknie zagłady, która w sposób konieczny musi nastąpić przed nastaniem nowego eonu w dziejach²⁰¹.

Jednakże nawet i wtedy pojawiała się nadzieja, że kosmiczna odnowa może nadejść bez konieczności uprzedniej destrukcji dawnego świata. Nadzieja ta okazała się zasadna. Po długich i krwawych wojnach nastaje panowanie Augusta, które całkowicie zmienia obraz świata. Obawy związane z nadejściem „Wielkiego Roku” okazały się po raz kolejny bezpodstawne. August na nowo założył Rzym, a towarzyszył temu powrót do „złotego wieku”²⁰².

Taki właśnie motyw historiozoficzny odnajdujemy u Wergiliusza²⁰³. W *Georgikach* szczęsną epokę „złotego wieku” opisuje słowami:

¹⁹⁹ Lukan, *Wojna domowa* I, 639n, tłum. M. Brożek, Kraków 1994, s. 25n.

²⁰⁰ Horacy, *Epoda XVI*, tłum. J. Czubek, w: Horacy, *Wybór poezji*, oprac. J. Krókowski, Wrocław 1971, s. 188n.

²⁰¹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 293.

²⁰² M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 293.

²⁰³ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 293. Również Owidiusz omawia dzieje ludzkości od „wieku złotego” do „żelaznego”. Kierowany zapewne podobną inspiracją co Hezjod, opisuje

Przed Jowiszem o pola nie dbali rolnicy;
 Nie lza było ogradzać ziemi ni granicy
 Znaczyć; wspólnota była wszędy: sama gleba
 Dawała hojnie wszystko i więcej, niż trzeba²⁰⁴.

Jednak w odróżnieniu od swojego greckiego poprzednika, Wergiliusz nie popada w pesymizm po utracie sielanki wieków minionych. Idzie krok dalej i wciela się w proroka wieszczącego rychłe nadejście epoki pokoju i szczęśliwości. Zastępuje ostatnie *saeculum*, czyli wiek Słońca, które miało przynieść pozoję świata, przez wiek Apollina. Ukazuje tym samym, że przejście od „wieku żelaza” do „wieku złota” nastąpiło bez pośrednictwa kosmicznej katastrofy²⁰⁵. Taką właśnie wizję roztacza bodaj najbardziej tajemnicze dzieło Wergiliusza, *Ekloga IV* w *Bukolikach*. Zobaczmy, jak w zawołowanej, pełnej symboliki rodem z sybillijskich proroctw formie, Wergiliusz przepowiada rychły powrót do „złotego wieku”:

Już ostatni kumejskiej wróżby rok nadchodzi,
 Wielki Astrea, wraca i Saturn na ziemię
 I z górnych niebios na świat nowe schodzi plemię²⁰⁶.

Punktem orientacyjnym w zakładanej przez proroctwo periodyzacji są narodziny dziecka, które ma odmienić historię²⁰⁷. Wraz ze wzrostem chłopca również i świat będzie przeżywał swoje odrodzenie:

Dla ciebie, dziecię, ziemia pierwsze upominki,
 Mieszając kręte bluszczu wonnymi barwinki
 Sama bez musu wdzięczny akant wyda z łona,
 Dla ciebie niosąc mlekiem odęte wymiona
 Same kozy do wiejskiej powrócą zagrody

genealogie bogów i herosów u zarania dziejów, a swoją historię doprowadza do czasów Augusta. Jednak elementy historiozoficzne są tutaj wyparte przez zainteresowanie autora katastrofyzmem, czyli przemianą ludzi w gwiazdy. Zob. M. Brożek, *Historia literatury łacińskiej*, Wrocław 1976, s. 303.

²⁰⁴ Wergiliusz, *Georgiki*, I, 125–129, tłum. A. L. Czerny, Warszawa 1956, s. 23.

²⁰⁵ M. Eliade, „Nieszczęście” i „Historia”, dz. cyt., s. 294.

²⁰⁶ Wergiliusz, *Bukoliki*, IV, 5–8, tłum. K. Koźmian, Warszawa 1998, s. 57.

²⁰⁷ Wergiliusz, *Bukoliki*, IV, 9–10, dz. cyt., s. 57.

I z ogromnymi lwami igrać będą trzody,
 Sama się w kwiat kołyska umai dokoła,
 Zaginę zjadłe węże i zdradliwe zioła,
 A za dar pospolity po ziemskiej przestrzeni
 Asyryjskie amomy każdy grunt rozpleni.
 [...]
 Ziemia się miękkim kłosem uzłoci nieznacznie,
 Dzikie ciernia rumiane obciąża jagody
 I twardy dąb spotnieje kroplistymi miody²⁰⁸.

Wprawdzie zanim chłopiec osiągnie swój wiek męski, na ludzkość spadną jeszcze wojny podobne do wyprawy Argonautów, czy zmagani pod murami Troi²⁰⁹, jednak gdy tylko przeminają lata młodości, świat ponownie wkroczy w „złoty wiek”²¹⁰.

Ów tajemniczy tekst spotkał się z szerokim wachlarzem interpretacji. Zdaje się, że sam Wergiliusz dostrzegał w nim nadchodzące czasy pokoju za panowania Augusta. Do takiego sądu może nas prowadzić fragment *Eneidy*, gdzie mowa o pokoju, jaki miał zapanować po podboju świata przez Rzym²¹¹. Również w *Eneidzie* odnajdujemy fragment przedstawiający Augusta jako sprawcę „złotego wieku”, co z kolei rzuca światło na tajemniczą postać małego chłopca²¹². Czy Wergiliusz upatrywał w nim Augusta? Zagadka ta do dzisiaj nie została rozwiązana, zaś na przestrzeni wieków sformułowano wiele, trudnych do przyjęcia interpretacji²¹³. Na gruncie naszych rozważań interesujące są stanowiska patrystyczne. Za czasów Konstantyna upatrywano w wergiliuszowym cudownym chłopcu samego Chrystusa. Taką też interpretację zadekretował jako oficjalną sam cesarz²¹⁴. Wśród

²⁰⁸ Wergiliusz, *Bukoliki*, IV, 23–32; 36–38, dz. cyt., s. 57–59.

²⁰⁹ Wergiliusz, *Bukoliki*, IV, 40–46, dz. cyt., s. 59.

²¹⁰ M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres augustowski*, Warszawa 1990, s. 74n.

²¹¹ Wergiliusz, *Eneida*, VI, 851–853, s. 188–189. Pogląd o misji Rzymu polegającej na roztoczeniu władzy ponad narodami ziemi podzielali również historycy. Przykładem może być Salustiusz, który taki sąd wyraża w dziele *Wojna z Jugurtą*. Zob. I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 129.

²¹² Wergiliusz, *Eneida*, VI, 792, dz. cyt., s. 185.

²¹³ M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres augustowski*, dz. cyt., s. 76n.

²¹⁴ W. Stroh, *Łacina umarła, niech żyje łacina! Mała historia wielkiego języka*, Poznań 2013, s. 105.

teologów nie było jednomyślności. Hieronim odmawiał pogańskiemu autorowi jakiegokolwiek profetycznej wartości. Z kolei zarówno Laktancjusz, jak i Augustyn byli otwarci na chrześcijańską reinterpretację *Eklogi*. Zbieżność z opisem epoki mesjańskiej u Izajasza uzasadnia podejrzenie, że pośród źródeł inspiracji Wergiliusza można doszukać się ksiąg prorockich Septuaginty. Taki pogląd zdają się wspierać ustalenia Marii Cytowskiej i Hanny Szelest. Autorki te stwierdzają:

Jest rzeczą oczywistą, że Wergiliusz znał rozpowszechniane w jego czasach wszelkiego typu przepowiednie i prorocтва mające swój początek tak w tradycji grecko-rzymskiej, jak i w wierzeniach ludów Judei, Egiptu i Persji²¹⁵.

Kwestią otwartą pozostaje też pytanie o to, na ile Wergiliusz opierał się na *Księgach sybilińskich* żydowskiej proveniencji. Trzecia z tych ksiąg, powstała w środowisku aleksandryjskim w II wieku przed Chr., wieszczy nadejście epoki mesjańskiej i stanowi apologię monoteizmu²¹⁶. Argumentem „za” jest nieskrywana fascynacja Wergiliusza postaciami Sybilli, która ujawnia się chociażby w *Eneidzie*²¹⁷.

Wraz z ugruntowaniem pozycji Augusta pojawiło się przekonanie, że panowanie Rzymu nie będzie miało granic wyznaczonych przez czas i przestrzeń²¹⁸. Popularność prorocтва zawartego w *Eneidzie* ukazuje nam także ta okoliczność, że po tym jak dzieło zostało oddane do rąk czytelników, Rzym ogłoszono wiecznym miastem – *urbs aeterna*, samego zaś Augusta proklamowano nowym założycielem miasta. Datę urodzin Oktawiana – 23 września, zaczęto uznawać za moment wyjściowy świata, który August ocalił i którego oblicze odmienił²¹⁹. Tak właśnie zmodyfikowano mitologię dotyczącą Rzymu. Do głosu doszła nadzieja, że Rzym będzie się okresowo odradzał *ad infinitum*, i jak zapowiada *Eneida*, obejmie sobą całość świata, a także całość czasu²²⁰.

U Wergiliusza obserwujemy dość duży postęp w stosunku do poprzednich autorów. Nie tylko przejmuje on od nich podział dziejów na epoki, ale także

²¹⁵ M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres augustowski*, dz. cyt., s. 78.

²¹⁶ *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 336. Także: *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2016, s. 346–371.

²¹⁷ Wergiliusz, *Eneida*, VI, 77–102, s. 158; podobnie opis Sybilli Kumejskiej w księdze IV *Eneidy*.

²¹⁸ Wergiliusz, I, 255n, dz. cyt., s. 17n.

²¹⁹ M. Eliade, „Nieszczęście” i „Historia”, dz. cyt., s. 294.

²²⁰ Wergiliusz, *Eneida*, VI, 789n, dz. cyt., s. 184n.

poprzez prorocstwo wiecznego Rzymu umieszcza w historii element nowości. Według Eliadego wkład Wergiliusza w mitologię Rzymu jest przykładem najwyższego wysiłku zmierzającego do wyzwolenia historii spod dyktatu kosmicznych konieczności. Jest to próba waloryzacji historii przy odpowiednich modyfikacjach koncepcji cykli. Katastrofy dotyczące dzieje, które miały kłaść kres starego świata, po to, by powołać do istnienia nowy, zaczęły być postrzegane jako niepokoje związane z przejściem jednej epoki w kolejną, bez konieczności kompletnej destrukcji²²¹. Jednocześnie warto zaznaczyć, że przy przyjęciu tezy jakoby Wergiliusz inspirował się niektórymi treściami (kanonicznymi lub apokryficznymi) z Biblii, staje otworem droga do twierdzenia, iż mógł on również inkorporować do swojej poezji elementy biblijnej filozofii dziejów. Rozpięcie dziejów pomiędzy dwoma periodami, które można określić jako „złote wieki” i zróżnicowanie kolejnych epok pod kątem jakościowym, zdaje się zbliżać do linearnej koncepcji czasu, którą zakłada Izajaszowa wizja epoki mesjańskiej.

Przytoczony powyżej przykład Rzymu ukazuje, w jaki sposób odpowiednia interpretacja mitów waloryzuje historię. W kolejnych partiach tego rozdziału postaram się omówić sposób, w jaki mit Augusta i Rzymu został zinterpretowany przez tradycję chrześcijańską. Zostaną też ukazane próby budowania historiozofii przez pierwszych historyków, tworzących w ramach paradygmatu, którego treści bardzo często wyrażane były przy użyciu mitów.

3. Oktawian August, „katechon” i historia zbawienia

Niezależnie od ustaleń debaty na temat tego, czy Wergiliusz pisząc w swojej Eklodzie o cudownym dziecku miał na myśli Oktawiana Augusta, stwierdzić należy, że długo wyczekiwany pokój, który nastąpił po zwycięstwie nad Antoniuszem, wywołał ogromne wrażenie na ludziach świata antyku. Wrażenie to dało impuls do dociekań historiozoficznych pisarzom kościelnym. Stosunkowo szybko we wspólnocie wierzących pojawiło się spostrzeżenie, że sytuacja polityczna wczesnego pryncypatu sprzyja rozprzestrzenianiu się wiary. Za Augusta zapanował utęskniony pokój, a świat został poddany berłu jednego władcy. Zbiegło się to z czasem działalności Jezusa z Nazaretu i apostołów. Patrząc okiem kogoś, kto

²²¹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 295.

stara się uchwycić tajemniczy sens ukryty w zdarzeniach historycznych, nie może być mowy o zwykłym zbiegu okoliczności. Toteż koincydencja bardzo szybko została wyjaśniona, jako wyraźne zrządzenie Boże. Co więcej, nie było to jakiegokolwiek zrządzenie Boże, jak pożar, czy nawet manna z nieba. Ze względu na rozmach, z którym zmienił się wtedy krajobraz polityczny antycznego świata, panowanie Augusta było wręcz idealnym punktem orientacyjnym na mapie dziejów kreślonej przez teologów chrześcijańskich. Toteż dla wielu myślicieli miał to być początek nowej epoki.

Pierwszym, jak się zdaje, który przedstawił taką interpretację panowania Augusta był Hipolit Rzymski. Powiada on:

A gdy w dwunastym roku wśród Oktawiuszów urodził się następcą, który samodzielnie doprowadził do rozkwitu samego królestwa, apostoł powołał go na władcę wszystkich narodów i wszystkich języków, i stworzył wierny lud chrześcijan... wówczas tamten, wzorując się na królestwie istniejącym w epoce, która nastąpiła „po panowaniu mocy Szatana”, uczynił dokładnie to samo i zebrał najszlachetniejszych spośród wszystkich ludów, i wysłał ich do boju, nazywając ich „Rzymianami”. I dlatego właśnie Oktawian z szacunkiem odniósł się do tego, żeby po tym, jak w Betlejem narodził się Pan, ludzi należących do tego świata i podlegających ziemskiemu królowi nazywać „Rzymianami”, zaś tych, którzy wierzą w króla niebiańskiego, a na swym czole noszą znak zwycięstwa nad śmiercią, nazywać „chrześcijanami”²²².

Powyższy fragment różnie jest postrzegany w literaturze. Według Harnacka stanowi dobitny wyraz rodzącej się samoświadomości chrześcijańskiej²²³. Z kolei dla Petersona, jest to raczej krytyka, jaką Hipolit Rzymski kieruje pod adresem cesarstwa, które ma aspiracje uniwersalistyczne, przez co staje się rywalem Kościoła²²⁴. W przypadku tej ostatniej opcji interpretacyjnej mielibyśmy do czynienia z treściami historiozoficznymi, jakkolwiek dotyczyłyby one nie tyle

²²² Hipolit Rzymski, *Komentarz do Księgi Daniela*, IV, 9, cyt. za: E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, „Respublica nowa” 2012 nr 20, s. 51.

²²³ A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, t. 1, Leipzig 1915, s. 278.

²²⁴ E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 51.

waloryzacji dziejów, co ich podmiotu. Stąd, aby nie zaburzyć toku wywodów pozostawimy tutaj tę dyskusję nierozstrzygniętą. W każdym razie, obydwaj autorzy zgodnie zauważają, że w myśli Hipolita obserwujemy świadomość doniosłości dziejowej roli Augusta. Przy czym Hipolit wyraźnie wiąże to z przyjściem Chrystusa, zaś koincydencja ta nie może być przypadkowa, lecz ma charakter providencjalny.

Zdecydowanie bogatsza pod kątem treści historiozoficznych jest tradycja postrzegania cesarza Augusta zapoczątkowana przez Filona Aleksandryjskiego. W *Legatio ad Gaium* porównuje on Oktawiana do platońskiego Demiurga, bowiem i jeden i drugi doprowadzają „nieporządek do porządku”²²⁵. Znaczącym jest tutaj terminologia, której używa Filon. Na określenie ładu posługuje się on bowiem słowem *τάξις*, które równie dobrze może oznaczać „ukonstituowanie” państwa. Przy czym nie oznacza ono dla niego ukonstituowania państwa np. Persów, czy monarchii „homeryckich”. Jest raczej odbiciem kosmicznego ładu, jaki leży u podstaw wszelkiego stworzenia²²⁶. Poprzez dobór tego terminu Filon zaznacza, że monarchia Augusta nie może się równać z żadnym innym państwem, jakie powstało na przestrzeni dziejów. Poniekąd zatem państwo rzymskie reprezentuje nową jakość w historii. Będąc odbiciem kosmicznego ładu, jest państwem jako takim – monarchią uniwersalną. W mowie Filona słychać już odległe echa późniejszej teologii imperialnej z czasów Bizancjum.

Oczywiście, Filon nie wiąże okresu augustowskiego z Chrystusem. Zrobili to jego kontynuatorzy w szkole aleksandryjskiej, przede wszystkim zaś Orygenes. W swojej polemice z poganinem Celsusem, opierał się on na pochodzącej od Filona teorii mediacji rzeczy przeszłych, teraźniejszych i przyszłych. Była to metoda polegająca na poszukiwaniu wyjaśnienia teraźniejszości i przyszłości poprzez znaki i klucze zawarte w wydarzeniach z przeszłości. Zakładała pewną logiczną spójność historii powszechnej i historii zbawienia – symetrię pomiędzy *chronos* i *kairos*. Rzeczy przeszłe miały być obrazami tego, co ma nadejść. W ten sposób historia tłumaczyła się na zasadzie hermeneutycznej spirali. Poszczególne momenty w dziejach, mające swoje odpowiedniki zarówno w przeszłości, jak i przyszłości, mediowały pomiędzy sobą w swojego rodzaju dialogu interpretacyj-

²²⁵ Filon Aleksandryjski, *Legatio ad Gaium* 147, cyt. za: E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 43.

²²⁶ E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 43.

nym i odkrywały coraz to nowsze, ukryte w nich sensy i znaczenia. W tym duchu wypowiada się Orygenes, przytaczając słowa proroka Sofoniasza (3, 7–13), gdzie mowa, iż w dniu Sądu Bóg zgromadzi wszystkie narody i strawi całą ziemię siłą swojego gniewu. Profetyczną wizję Aleksandryczyk porównuje ze stanem, jaki panował na ziemi przed pomieszaniem języków. A zatem, według niego istnieje ruch w dziejach zmierzający od pluralizmu ludów do ich zjednoczenia w ramach jednej społeczności. Oczywiście, chociaż wizja ta ostatecznie ma się spełnić w rzeczywistości eschatologicznej, to już widać pewne zmiany w pejzażu dziejów. Dla ilustracji tej prawidłowości Orygenes przytacza argument dotyczący panowania Augusta. Bóg bowiem podporządkował wszystkie narody jednemu rzymskiemu władcy. W polemicznym starciu z Celsusem Orygenes tak oto argumentuje:

Mówi [Celsus – M. T.], że Jezus powinien być wielki; i tak też było, Celsus jednak nie chciał przyjąć tego do wiadomości, chociaż świadczą o tym oczywiste dowody. „Albowiem, powiada, jak słońce, które oświetla wszystkie rzeczy, najpierw samo się ukazuje, tak też powinien uczynić Syn Boży”. Możemy go zapewnić, że tak właśnie uczynił; przecież „za dni Jego wzeszła sprawiedliwość, a obfitość pokoju” [Ps 72 (73), 7] zaczęła się w chwili Jego narodzin; Bóg bowiem przygotowując narody do przyjęcia Jego nauki oddał je pod władzę jednego cesarza rzymskiego, aby istnienie wielu królestw i brak wzajemnych kontaktów między narodami nie stanowiły dla apostołów zbyt wielkiej trudności w wypełnianiu polecenia Jezusa, który rzekł: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 23, 19). Wiadomo, że Jezus urodził się za panowania Augusta, który, że się tak wyrażę, zjednoczył w jednym królestwie wiele narodów ziemi²²⁷.

Zatem znów pokój umożliwił wykonanie Chrystusowego nakazu: „Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię” (Łk 16, 15). Rozpoczął się tym samym czas chrześcijaństwa, zapowiadana przez świętego Pawła „pełnia czasów” (Ga 4, 4), kiedy to Kościół będzie prowadził zbawczą działalność zmierzającą do zjednoczenia wszystkich narodów ziemi²²⁸. Sam zaś August kreowany jest na męża opatrnościowego, poprzez którego realizuje się historia zbawienia.

²²⁷ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, II, 30, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 110.

²²⁸ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. I: *Starożytność chrześcijańska*, Lublin 1973, s. 11–21.

Właściwie wszystkie wątki myśli Filona i Orygenesusa odnajdujemy u Euzebiusza z Cezarei. Podobnie jak jego poprzednicy, biograf Konstantyna podkreśla koincydencję narodzin Chrystusa i panowania Augusta. Tak samo nadaje jej znaczenie historiozbowcze. Pozostaje też w schemacie interpretacyjnym, typowym dla szkoły aleksandryjskiej, według którego ważne wydarzenia posiadają swoje zapowiedzi w przeszłości, zaś ich spełnienie zostało wyznaczone na czasy ostateczne. W ten sposób *eschaton* z wolna wyłania się w toku dziejów, cała zaś historia może być pojmowana jako wielka alegoreza. Przy okazji rozważania przepowiedni z Księgi Rodzaju (49, 10), gdzie mowa o tym, że plemię Judy zawsze będzie dzierżyć władzę, Euzebiusz zauważa, że Chrystus pojawia się w momencie schyłku królestwa, gdy na tron zostaje powołany cudzoziemiec Herod²²⁹. Niniejsze wydarzenie rozważa właśnie w związku z panowaniem Augusta. Dalej zaś powiada w sposób następujący:

Czyż nie jest to zadziwiające – a jeśli się głęboko zastanowimy, zrozumiemy wówczas, że nie może to być dzieło człowieka – iż mianowicie dopiero od czasów Jezusa, a nigdy przedtem, największe narody ekumeny zaczęły podlegać jednej władzy – władzy Rzymian – a wraz z jego nieoczekiwanym pojawieniem się wśród ludzi również sprawa Rzymu zaczęła się pomyślnie rozwijać? Doszło do tego właśnie wtedy, gdy Oktawian August stał się jedynowładcą panującym nad wielką liczbą narodów; wtedy, gdy zniewolono Kleopatrę, udaremniając w ten sposób sukcesję Ptolemeuszów²³⁰.

A w innym miejscu dodaje:

Że nieprzypadkowo zgadza się to z nauką naszego wybawiciela, temu nie zaprzeczy nikt, kto przemyśli sobie dokładnie, iż w czasach jego młodości nie wszędzie łatwo było kroczyć swą drogą, skoro narody były od siebie odgródzone i nie istniała pomiędzy nimi żadna komunikacja, a każdy z nich posiadał swą własną odrębną władzę. Ale ponieważ została im ona zabrana, apostoło-

²²⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Dowód ewangeliczny*, III, 2, 37; E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 52.

²³⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Dowód ewangeliczny*, III, 7, 30–32, cyt. za E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 52.

wie mogli pełnić swoje posłannictwo w ufności, obywając się bez lęków, Bóg wszakże – który panuje nad wszystkimi – przygotował im drogę i sprawił, że wybuchy gniewu zabobonnych mieszkańców polis zamilkły w obliczu lęku przed potężniejszą władzą. Warto zadumać się nad tym, że gdyby zwolennikom błędu politeistycznego nic nie stało na przeszkodzie, by zwalczać naukę Chrystusa, to wówczas oglądalibyśmy dziś całe obszary i państwa trawione wojnami domowymi i prześladowaniami. Niemalą byłaby to wojna, gdyby zwolennicy zabobonu zapragnęli odzyskać swą dawniejszą suwerenność. Ale Bóg, który czuwa nad wszystkim, sprawił, że wrogowie Logosu podporządkowali się mu, zniewolił ich bowiem strach przed wyższą siłą²³¹.

W tym samym kluczu interpretuje Euzebiusz mesjańskie obietnice z księgi proroka Micheasza (5, 2–4) oraz z Psalmu 72, dotyczące pokoju pomiędzy narodami. „Gdy zapanował nowy Nomos – powiada – stało się tak, iż niezliczona liczba ludów i rozmaitych nacji odstąpiła od kultu bogów swoich przodków, porzuciła zabobon i zwróciła się ku temu Bogu, który jest Bogiem wszystkiego”²³². Tak więc epoka Augusta stanowiła istotną zmianę w kondycji ludzkości i ważny etap wzrostu królestwa Bożego w dziejach.

I właściwie na tym się kończy symetria z myślą Orygenesesa. Euzebiusz bowiem wzbogaca swój wywód o nowe elementy, których jego poprzednik, siłą rzeczy, nie mógł doświadczyć. Otóż według Euzebusza wydarzenia z czasów Augusta są „cieniem”, niejako zapowiedzią panowania Konstantyna. Dopiero bowiem w czasach tego ostatniego możemy mówić o eschatologii zrealizowanej – królestwie Bożym na ziemi. Tak też czasy Konstantyna stanowią zwieńczenie ziemskiej historii zbawienia. W nich bowiem wszystko znajduje swoje spełnienie. Tak jak *Pax Romana* stworzył jedno państwo, gdzie pośród wszystkich ludów mogło szerzyć się orędzie ewangeliczne, tak też w dobie monarchii Konstantyna chrześcijaństwo staje się niejako gospodarzem świata, zaś *Pax Christiana* to nowa, jakościowo różna od poprzednich, epoka w dziejach. O ile pierwszą znamionował skok jakościowy w przejściu od poliarchii do monarchii, o tyle

²³¹ Euzebiusz z Cezarei, *Dowód ewangeliczny*, III, 7, 33–35, cyt. za: E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 52.

²³² Euzebiusz z Cezarei, *Dowód ewangeliczny*, VIII, 3, 13–15, cyt. za: E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 53.

drugą charakteryzuje przejście od politeizmu do monoteizmu. Wcześniejsza przygotowała grunt pod późniejszą. Jednak dopiero jedna władza i jedna religia (a konkretnie chrześcijaństwo) są w stanie zapewnić wieczysty pokój.

W wywodach biskupa z Cezarei ciężko jest ustalić właściwą proporcję pomiędzy retoryczną przesadą a autentycznymi przekonaniem. Jednak wrośnięcie Euzebiusza w alegoryczną tradycję i skłonność poszukiwania tropów oraz kluczy z przeszłości do odczytania dziejów, nie pozwalają nam dzisiaj podchodzić z dezynwolturą do twierdzeń wygłoszonych w górnolotnej retorycznej emfazie. Tak więc, według Euzebiusza zapowiedzią figury Konstantyna w dziejach był Mojżesz. Biskup z Cezarei dostrzega liczne podobieństwa dotyczące nie tylko biografii, ale i funkcji dziejowej obydwu postaci. Opಿಸawszy uprzednio dokonania Mojżesza powiada:

Ta stara, jak powiadam, historia, chociaż przez wielu przyjmowana jako rodzaj mitu, dotarła do uszu wszystkich; obecnie zaś ten sam Bóg pozwolił nam być naocznymi świadkami cudów przewyższających mity, a ponieważ można je było niedawno oglądać na własne oczy, są bardziej wiarygodne niż sprawozdania znane ze słyszenia. Bowiem tyrani naszych czasów przystąpili do wojny przeciwko Najwyższemu Bogu i dotknęli Jego Kościół srogim uciskiem. Kiedy to się działo, Konstantyn, który już wkrótce miał stać się ich pogromcą, [...] mieszkał w domach tyranów, tak jak ów inny sługa Boży [Mojżesz]²³³.

W pracy swojej Euzebiusz wykorzystywał narzędzie, po które nie sięgnął Orygenes, mianowicie warsztat historyka. Stąd też odmienna forma literacka pozwoliła mu przenieść argumentację z obszarów eschatologii i osadzić ją w realiach historyczno-politycznych. Państwowość narodowa była też czasem politeizmu, z kolei wraz z powstaniem uniwersalistycznego imperium następując kolejny etap dziejów i historii zbawienia, który znamionuje monoteizm.

Myśl Euzebiusza zrobiła dużą karierę. Odnajdujemy ją zarówno wśród teologów wschodnich, jak i zachodnich. Jan Chryzostom w swoich mowach przeciwko Żydom i poganom sięga właściwie po ten sam zestaw argumentów. Powiada on:

²³³ Euzebiusz, *Życie Konstantyna*, I, 12, dz. cyt., s. 106–107.

Rzeczywiście, przyszedł wtedy, kiedy żydowscy urzędnicy utracili samorządność, gdyż znaleźli się pod berłem rzymskim. Słowa proroctwa: Juda nie odda władzy, ani części władztwa, aż przyjdzie ten, któremu się należy, urzeczywistniły się, odnoszą się bowiem do Chrystusa, którego narodziny zbiegły się ze spisem ludności, pierwszym, od kiedy Rzymianie zaczęli panować nad narodem żydowskim, nakładając na nich jarzmo swojej władzy²³⁴.

Również przedstawiciele środowisk bliskich teologii antiocheńskiej skłaniali się ku temu pogładowi. Diodor z Tarsu, idąc za myślą Euzebiusza, uważa, że Bóg otoczył imperium rzymskie szczególną opieką opatrności. Od siebie dodaje, że ów providencjalny *Pax Romana* jest w gruncie rzeczy ekonomiką czynów Bożych, którą miał na myśli św. Paweł, kiedy w Liście do Rzymian (Rz 13, 1) zachęcał wiernych do poddania się władzom zwierzchnim²³⁵.

Pośród zachodnich kontynuatorów myśli Euzebiusza na pierwsze miejsce wybija się Paweł Orozjusz²³⁶. Od swojego greckiego antenata różni się on właściwie tylko tym, że o ile Euzebiusz napisał teologię Konstantyna, o tyle w szóstej księdze swojego dzieła *Historia przeciw poganom* Orozjusz stworzył teologię Oktawiana Augusta. Ów hiszpański kapłan rozwija wątek zbieżności narodzin Chrystusa i panowania Augusta, wzbogacając go o nowe spostrzeżenia. Providencjalną koincydencję zauważa Orozjusz w dacie przybycia Augusta do Rzymu po zwycięskiej kampanii w krajach Orientu. Dzień ów był też dniem, gdy zamknięto wrota świątyni Janusa i po raz pierwszy przyznano władcy honory, jako Oktawianowi Augustowi. Powiada Orozjusz, że

ten sam dzień, dzień szóstego stycznia, stał się dniem, w którym obchodzimy Epifanię, to znaczy ukazanie się lub objawienie tajemnicy Pańskiej [...]

²³⁴ Jan Chryzostom, *Mowa przeciwko Żydom i Hellenom. Wykazanie, że Chrystus jest Bogiem, na podstawie licznych o Nim proroctw*, 3, tłum. J. Iluk, w: Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, Kraków 2007, s. 234 (ŻMT 41).

²³⁵ E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 54.

²³⁶ Poza Orozjuszem w duchu Euzebiusza pisali także m.in. Aureliusz Prudencjusz Klemens, Ambroży z Mediolanu, czy Hieronim. Zob. E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 55.

jest to właśnie ów dzień, obok którego ani my, chrześcijanie, ani też nasi przeciwnicy w wierze, nie mogą przejść obojętnie²³⁷.

Na mocy tej zbieżności Orozjusz stara się nadać polityczno-teologiczną interpretację nadzwyczajnym zdarzeniom, które miały miejsce podczas przemarszu wojsk Oktawiana. Według niego pojawienie się widma na niebie świadczyło, iż August jest „jedynym i najpotężniejszym władcą tego świata”, zaś w czasach jego panowania miał przyjść ten, którego „stworzeniem jest samo słońce i świat cały”²³⁸. W rozdziale 22 tej samej księgi Orozjusz wraca do interpretacji roli dziejowej cesarza. Tam też czytamy, że w roku 752 od założenia miasta Rzymu po raz trzeci zamknięto bramy Janusa, a wówczas nastąpił pokój w całym państwie. Samemu Oktawianowi nadano tytuł *dominusa*, lecz ten odrzucił ów zaszczyt, podkreślając, że jest tylko człowiekiem. Gest Augusta Orozjusz interpretuje w kluczu teologicznym, jednocześnie powtarzając znane nam już wątki:

W roku 752 po założeniu Rzymu, cesarz Oktawian August zjednoczył wszystkie ludy, od Wschodu aż po Zachód, od północy aż po Południe a także i te, które mieszkaly na wybrzeżach Oceanu, pod wspólnym berłem pokoju. Osobiście, już po raz trzeci, zamknął bramy świątyni Janusa. [...] Oktawian odrzucił jako człowiek, tytuł „Pan”. Kiedy podczas pewnego przedstawienia, którego był widzem, powiedziano o nim „o panie dobry i sprawiedliwy” i wszyscy wzniesli okrzyk radości wiedząc, że jest mowa o Auguście, natychmiast dał znak ręką i twarzą, aby się uciszono. Zaraz następnego dnia wydał bardzo surowy edykt, zabraniający używania w stosunku do siebie, swoich dzieci i wnuków określenia „pan”, czy to serio, czy też w żartach. W tym samym też czasie, to znaczy w tym roku, w którym Oktawian z woli Boga obdarzył świat prawdziwym i stałym pokojem, narodził się Chrystus, którego przyjściu ten pokój towarzyszył, i przy którego narodzeniu cieszący się aniołowie śpiewali, a ludzie słyszeli: „Chwała na wysokości Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli”. Ten, w którego rękach znajdowała się najwyższa

²³⁷ Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, VI, 20, 1–3, tłum. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015, s. 253. Zaznaczyć trzeba, że w przytoczonym polskim przekładzie wydawca nie dzieli się informacją, z którego źródła korzystał tłumacz. Przekład nie jest opatrzony wstępem, ani przypisami. Pomimo to dobrze oddaje sens tekstu Orozjusza w zakresie nas interesującym.

²³⁸ Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, VI, 20, 5, dz. cyt., s. 254.

władza, nie mógł znieść, czy też raczej nie mógł się odważyć na to, aby ludzie nazywali go „panem” właśnie w tym czasie, w którym wśród ludzi narodził się prawdziwy Pan całego rodzaju ludzkiego²³⁹.

Następnie Orozjusz rozwija teologię cesarstwa, ukazując je jako mocarstwo bezprecedensowe w dziejach, obdarzone specjalną historyczną misją i znaczeniem:

Ten władca, którego Bóg dopuścił do tak wielkiej tajemnicy, rozkazał po raz pierwszy dokonać spisu poszczególnych prowincji i wszystkich ludzi i to właśnie w tym samym roku, w którym Bóg zechciał objawić się w ludzkiej postaci. Tak więc narodził się Chrystus i zaraz po narodzeniu został wpisany na rzymską listę. Jest to pierwsze i oczywiste wyzwanie, które ukazało Augusta, jako władcę wszystkich ludzi i Rzymian jako władców świata. Do tego powszechnego spisu wszystkich ludzi, jednego po drugim, przyłączył się, jako jeden z nich, także Ten, który tych wszystkich ludzi stworzył. Do tej pory nie wydarzyło się to na tym świecie, od samego jego początku i od początku rodzaju ludzkiego, nie było takiego wydarzenia ani w królestwie babilońskim, ani w macedońskim, nie mówiąc już o jakimś małym księstwie. Bez żadnej wątpliwości jawi się naszemu doświadczeniu, naszej wierze i naszemu rozumowi to, że nasz Pan, Jezus Chrystus przyczynił się do wzrostu tego miasta, które umocowane i chronione Jego łaską, doszło do szczytu swojej potęgi. Do tego miasta chciał należeć, kiedy przyszedł na świat; chciał nazwać siebie rzymskim obywatelem przez poświadczenie tego w spisie, na rzymskiej liście²⁴⁰.

W dziele Orozjusza odnajdujemy też pogląd o koniecznym powiązaniu monoteizmu z jednolitą i powszechną władzą polityczną:

Jeden Bóg, który pragnął takiego zjednoczonego królestwa w czasach, kiedy miał się objawić, kochany jest i czczony przez wszystkich. Nawet prawa podporządkowane samemu Bogu są powszechne²⁴¹.

²³⁹ Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, V, I 22, 1–5, dz. cyt., s. 258–259.

²⁴⁰ Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, VI, 22, 6–8, dz. cyt., s. 259.

²⁴¹ Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, V, 2, 5, dz. cyt., s. 166.

Rola dziejowa cesarstwa nie zaczyna się wraz z Augustem. Działanie Boga w historii jest długofalowe i dobrze przemyślane. Właściwie dzieje rzymskie już od początku zostały zaplanowane przez Boga, zaś samo powstanie miasta było wyrokiem boskiej opatrności i doskonale wpisuje się w *modus operandi* Boga:

Ten Bóg, który zmienia królestwa i wyznacza czas, i karze za grzechy, wybrał na świecie tych najslabszych, aby zawstydzić tych najmocniejszych i był twórcą rzymskiego imperium wybierając pasterza z najuboższego stanu²⁴².

Retoryczne zestawienie przeciwstawnych terminów, motyw wywyższenia przez Boga najslabszego, zamiana królestw – to wszystko, czym operuje Orozjusz w powyższym fragmencie, od razu przywodzi na myśl kantyk *Magnificat* (Łk I, 46–55). Właściwie trudno jest znaleźć w literaturze patrystycznej śmielszą i bardziej dogłębną próbę wkomponowania historii Rzymu w dzieje zbawienia. Analizując teologię polityczną tego fragmentu, można odnieść wrażenie, że dla Orozjusza państwo rzymskie pełni w dziejach zbawienia rolę podobną do tej, jaką otrzymał Izrael, który u Łukasza jest reprezentowany poprzez figurę Marii. Zatem cały ładunek teologiczny, w szczególności zaś eschatologiczny, soteriologiczny i historiozoficzny, który posiadał Izrael, został przeniesiony na Rzym. Rola dziejowa Izraela stała się udziałem państwa rzymskiego, Rzymianie, tak jak Żydzi, byli narodem wybranym przez Boga i predestynowanym do władzy nad światem. U Orozjusza dochodzi do fuzji świeckiej i patrystycznej tradycji myślenia o roli dziejowej Rzymu z profetyczną wizją Izraela. Można zaryzykować stwierdzenie, że w *Historii przeciw poganom* mamy do czynienia ze szczytowym punktem refleksji mającej na celu sakralizację państwa rzymskiego. Aureliusz Augustyn prezentował już całkiem inne podejście do imperium.

Trzeba nam będzie na koniec wymienić jeszcze jeden element historiozoficzny związany z Rzymem jako państwem o eschatologicznym znaczeniu. Jest on oparty na dość tajemniczym pojęciu, które pojawia się tylko raz w całym Piśmie Świętym. Mowa o *katechonie*²⁴³. W Drugim Liście do Tesaloniczan czytamy:

²⁴² Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, VI, 20, 5, dz. cyt., s. 211–212.

²⁴³ Literatura w języku polskim dotycząca katechonu jest nader skromna. Warto tutaj wymienić: A. Cichocki, *To Katechon*, „Civitas” 2004 nr 8, s. 97–101, oraz A. Wielomski, *Teokracja papieska*

Albowiem już działa tajemnica bezbożności. Niech tylko ten, co teraz powstrzymuje ustąpi miejsca, wówczas ukaze się Niegodziwiec, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem swoich ust i wniwecz obróci [samym] objawieniem swego przyjsia (2, 2–8).

Tłumaczenie polskie nie do końca oddaje tekst grecki, gdzie opisująca fraza – „ten co teraz powstrzymuje” mieści się z jednym wyrazie – κατέχων²⁴⁴. Chodzi zatem o jakiś byt, który odwleka wydarzenia apokaliptyczne związane z nadejściem Antychrysta, a zatem opóźnia koniec świata. Wydaje się, że apostoł pisząc o *catechonie* miał przed oczami bardzo konkretny podmiot. W jego wyobrażeniu owo coś lub ktoś posiadało wyraziste rysy, jakkolwiek, szczęśliwie lub nie, Paweł zdecydował się na bardzo zawoalowany opis, który w gruncie rzeczy nie pozwala na jednoznaczne określenie *catechonu*. Skutkiem tego przedstawienie *catechonu* skupia się na jego dziejowej funkcji, nie zaś na samym opisywanym bycie – co czyni go bardzo pociągającym tematem dla historyzofów. Właściwie do dzisiaj nie ma pomiędzy badaczami jednomyślności, czym konkretnie ów *catechon* miałby być. Wśród najpopularniejszych domysłów można wymienić: Boga, Kościół katolicki i Cesarstwo Rzymskie²⁴⁵. Ta ostatnia możliwość jest oczywiście dla nas najbardziej interesująca.

Pierwsze wieki chrześcijaństwa cechowało specyficzne eschatologiczne napięcie. Świat oglądany oczami pierwszych chrześcijan jawił się jako pełen znaków i symboli zwiastujących rychły koniec. Oczekiwanie ponownego przyjsia

1073–1378, dz. cyt., s. 52–63. Za tym ostatnim autorem przytaczamy bibliografię obcojęzyczną: J. Grimm, *Der Katechon des zweiten Thessaloniker-Briefes (2 Thess. 2,7)*, Stantamhof 1861; J. Schmid, *Der Antichrist und Die Hemmende Macht*, „Theologische Quartalsschrift” 1949 nr 129, s. 323–343; W. Trilling, *Der Zweite Brief an die Thessalonicher*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1980; L. L. Darnell, *The Delay of Parusia as reflected in Thessalonians 2 with a focus an reexamining the referential Meanings of the greek Participles, to Katechon and ho Katechon*, Kentucky 1987; W. N. W. Pass, *The Influence of the literary Structure on the Identification of Katechon in Seacond Thessalonians 2;6–7*, Dallas 1988; P. Metzger, *Katechon II Thess 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens (Breihefte zur Zeitschrift fur die Neutestanebtliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren... Und Die Kunde Der Alteren Kirche)*, Berlin–NewYork 2005.

²⁴⁴ Przytaczam brzmienie w oryginalne (*Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. E. Nestle, K. Aland, Stuttgart 1963, s. 525): Τὸ γὰρ μυστηριον ἧδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέζου γένηται. Καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος...

²⁴⁵ A. Wielomski, *Teokracja papiaska 1073–1378*, dz. cyt., s. 54.

Chrystusa i związanych z nim wydarzeń dominowało życie i postrzeganie otaczającej ich rzeczywistości. W tym kontekście interpretowano również wydarzenia historyczne. Był to czas, gdy *kairos* stał się podstawową i dominującą hermeneutyką rozumienia czasu *chronos*. W tym klimacie myślowym pojawiały się pierwsze domysły na temat *katechonu*. Wyływały one w głównej mierze z interpretacji pism prorockich, w szczególności zaś odpowiednich ustępów u Izajasza (Iz 14) i Ezechielowego mitu o Gogu i Magogu (Ez 38–39). Owi dwaj prorocy roztoczyli przed czytelnikami wizję, która pasowała do wyobrażeń Antychrysta jako wielkiego tyrana na wzór wschodniego despoty – ociekającego zbytkiem, pełnego zepsucia, którego próżność zdawała się rzucać wyzwanie samemu Bogu. Z kolei Daniel przytoczył swoje senne widzenie o czterech bestiach, które następowały kolejno po sobie, a każda kolejna straszliwsza była od poprzednich (Dn 7, 1–28). Najokrutniejsza, czwarta bestia, pokonała poprzednie i stworzyła swoje ziemskie panowanie (Dn 7, 23–25). Co ciekawe, prorok Daniel mówi także o tajemniczym Synu Człowieczym. Później tytuł ten będzie używany przez samego Chrystusa. Warto zauważyć, że chociaż Chrystus, przywołując postać Syna Człowieczego zawsze ma na myśli siebie (co wynika z kontekstu), to jednak posługuje się trzecią osobą. Ponadto termin ten powraca tylko w kontekście eschatologii. U Daniela Syn Człowieczy pokonuje ostatnią z bestii i buduje królestwo Boże na ziemi (Dn 7, 13–14; 7, 18; 7, 26–27). Dla czytelników współczesnych Danielowi było zrozumiałe, że metafora czterech bestii skrywa cztery mocarstwa, z którymi miał kontakt Izrael: Babilon Nabuchodonozora i Baltazara, imperium Medów Dariusza, Persów Cyrusa oraz państwa hellenistyczne²⁴⁶.

W czasach chrześcijańskich księga objawienia Daniela została odczytana nie jako refleksja opisująca współczesne autorowi wydarzenia polityczne, lecz w odniesieniu do eschatologicznej przyszłości. Tak też czterem bestiom przypisano nieco inne znaczenie, gdzie w ostatniej upatrywano państwo cesarów. W tym właśnie kontekście rozważano temat *katechonu*. Pojawił się od razu pełen ambivalencji, jaka cechowała podejście pierwszych chrześcijan do Rzymu. Na podstawie tego, co wcześniej było powiedziane, można odnieść wrażenie, że panowanie Augusta było postrzegane bardzo pozytywnie przez pierwsze gminy. Początkowy entuzjazm bardzo szybko zniknął, zaś refleksja nabrała niuansów. Wszak Rzym,

²⁴⁶ A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, Warszawa 1996, s. 192–211.

choć koniecznie w planie Bożym i w gruncie rzeczy bardzo użyteczny dla misji ewangelizacji ludzkości, dał się też poznać jako wielki prześladowca chrześcijan. Stąd też dla Hipolita Rzymskiego imperium z jednej strony posiada elementy, które moglibyśmy przypisać zarówno Antychrystowi, jak i *katechonowi* – czyli temu, który właśnie powstrzymuje Antychrysta. Powiada on, że

antychryst będzie sprawował władzę i wydawał ustawy zgodnie z prawem Augusta, od którego wzięło początek Cesarstwo Rzymskie: będzie rozstrzygał wszystko, zyskując sobie w ten sposób tym większą chwałę²⁴⁷.

Z drugiej strony w *Komentarzu do Księgi Daniela* ten sam teolog zauważa, że początkowe szacunki, jakoby koniec świata miał nastąpić jeszcze w czasach pierwszych gmin chrześcijańskich, okazały się błędne. Według niego koniec ma nadejść dopiero w okolicach roku 500, co jednocześnie wyklucza przyjęcie tezy, jakoby imperium Augusta miało być Antychrystem. Musi zatem być *katechonem*²⁴⁸.

Zdecydowanie mniej ambiwalentne stanowisko względem cesarstwa zajmuje Meliton z Sardes. Według relacji Euzebiusza, w mowie biorącej w obronę chrześcijan Azji Mniejszej, Meliton miał skierować do Marka Aureliusza takie oto słowa:

Otóż nasza filozofia rozkwitła najpierw wśród barbarzyńców. Później rozwinęła się wśród twoich ludów, za wspaniałych rządów twojego przodka Augusta, i stała się zwłaszcza dla twoich rządów dobrą wróżbą. Odtąd bowiem wzrastała wielkość i świetność potęgi Rzymu, którego upragnionym władcą zostałeś ty i będziesz nim razem ze swoim synem, jeśli otoczysz opieką filozofię, która wzrosła razem z państwem, a zrodziła się za panowania Augusta, i którą twoi przodkowie otaczali czcią razem z innymi religiami.

I to jest najwymowniejszym dowodem, iż nasza wiara jest dobra, że rozwinęła się razem z tak szczęśliwie powstającym cesarstwem, że od czasów panowania

²⁴⁷ Hipolit Rzymski, *O Antychryście*, XLIX, 2, tłum. S. Kalinkowski, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, Kraków 2002, s. 133 (ŻMT 17).

²⁴⁸ A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378*, dz. cyt., s. 58.

Augusta nie wydarzyło się nic złego ale przeciwnie, wszystko układało się świetnie i chwalebnie, zgodnie z powszechnymi życzeniami²⁴⁹.

W przytoczonym fragmencie nie ma nawet cienia ambiwalencji Hipolita. Wszelka wrogość względem cesarstwa znika, zaś jej miejsce zajmuje motyw połączenia Kościoła i państwa, które to dwa podmioty dzielą ten sam cel, a ich pomyślność jest wzajemnie warunkowana. Jednocześnie nie idzie tutaj o zwykłą zbieżność interesów dwóch partnerów politycznych, bowiem Meliton stara się uwypuklić motyw historiozoficzny, a w konsekwencji także i historiozobawczy. Chrześcijaństwo wzrasta wraz z państwem, a opiekuńcza gwiazda – element wybitnie historiozoficzny – zdaje się obdarzać zarówno cesarstwo, jak i filozofię chrześcijańską jednym błogosławieństwem.

Zdecydowanie mocniej owo stanowisko zostaje wyrażone przez niemal równieśnika Hipolita – reprezentującego mentalność łacińską Tertuliana²⁵⁰. W myśli Kartagińczyka stanowisko Melitona zostaje wzbogacone o nowy element – powiązanie końca świata z upadkiem Rzymu. Według Tertuliana Bóg objawił się w przestrzeni porządku świata stworzonego przez imperium rzymskie. Tak też, w ramach tego porządku, nastąpi wzrost Kościoła, Rzym zaś będzie trwał jako ostatni system państwowy. Tym samym jego upadek będzie też końcem świata. Wówczas dopiero pojawi się Antychryst. Wynika z tego, że Rzym pełni funkcję *katechonu*. Kartagińczyk łączy rzymski patriotyzm z wiarą chrześcijańską, co też pozwala mu przemawiać do srożącego się prokonsula Scapuli tymi słowy:

Chrześcijanin nie jest wrogiem nikogo, ani cesarza, o którym wie, że go Bóg ustanowił i uważa za rzecz konieczną okazywanie czci i miłości wobec niego, szacunku i uznania, aby go Bóg zachował w pomyślności razem z całym Cesarstwem Rzymskim, tak długo, jak długo trwa świat. Gdyż tak długo będzie jeszcze istniał. Czujemy zatem cesarza tak, jak nam wolno

²⁴⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, IV, 26, 7–8, tłum. A. Caba, Kraków 2013, s. 283 (ŻMT 70).

²⁵⁰ Szerzej o stosunku Tertuliana do imperium i całego świata grecko-rzymskiego traktuje: R. Stawinoga, *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002; *Chrześcijaństwo w cesarstwie rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia społeczne*, red. W. Myszor, Katowice 2005.

i jak to jest stosowne wobec niego, a więc jako człowieka, to jednak drugiego po Bogu. Gdyż to kim jest, otrzymał od Boga i tylko od Boga jest mniejszy²⁵¹.

W optyce Tertuliana imperium zrosło się z Kościołem tak mocno, że pomyślność jednego zawisała od pomyślności drugiego (i na odwrót). Stąd też, jak słusznie zauważa Hugo Rahner, powyższy fragment należy kojarzyć z inną wypowiedzią, zawartą we wcześniejszym dziele teologa – *Apologetyku*²⁵². Tertulian powiada tam, że chrześcijanie poprzez swoje modlitwy wspierają cesarstwo w jego trwaniu i tym samym odwołują wydarzenia apokaliptyczne:

Mamy też inną ważniejszą potrzebę modlenia się za cesarzy, a nawet za państwo i rządy rzymskie. Wiemy bowiem dobrze, że ów ogromny cios, grożący całemu światu, i ten koniec czasów, grożący strasznymi wypadkami, opóźnić się może tylko przez zwłokę udzieloną państwu rzymskiemu. Dlatego nie chcemy tego doświadczyć, i kiedy modlimy się o odroczenie tych rzeczy, jesteśmy za Rzymem długotrwałym²⁵³.

Tę samą refleksję, wiążącą koniec świata z końcem imperium, odnajdujemy również w innych wczesnych apologiach. Arystydes z Aten kierując swoje słowa do cesarza Hadriana, jako do właściwego adresata, zauważa, że chrześcijanie pomagają imperium poprzez swoje modlitwy, dzięki którym zostaje odroczone straszliwy koniec świata. „Nie ma żadnej wątpliwości – oznajmia Arystydes – że jedynie dzięki błagalnej modlitwie chrześcijan, świat nadal trwa”²⁵⁴. Dobór adresata i kontekst mowy wyraźnie wskazuje, że losy świata i cesarstwa są ze sobą ściśle związane. Jakiś czas później w podobnym duchu będzie się wypowiedział Justyn Męczennik na kartach *Apologii*. Takie oto słowa kieruje on do senatu rzymskiego:

²⁵¹ Tertulian, *Do Scapuli*, 2, tłum. W. Myszor, Warszawa 1983, s. 110n (PSP 29).

²⁵² H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986, s. 30.

²⁵³ Tertulian, *Apologetyk*, XXXII, 1, tłum. J. Sajdak, Poznań 1949, s. 139 (POK 20).

²⁵⁴ Arystydes z Aten, *Apologia*, 16, 6, w: H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 30.

To właśnie ze względu na wzrastające nasienie chrześcijan Bóg powstrzymuje się przed zagładą i zniszczeniem całego wszechświata (a także fałszywych aniołów, demonów i ludzi), gdyż w nich widzi przyczynę ratunku²⁵⁵.

Odnotowania wymaga fakt, że u powyższych teologów (w szczególności zaś u Tertuliana) obecne są motywy pogańskiej mitologii, o których wypadło nam już mówić powyżej. Łączyli oni ze sobą chrześcijańską interpretację imperium, eschatologię, mit „Wielkiego Roku” i ideologię rzymską przedstawioną w *Eneidzie*. Podtrzymywali pogląd Wergiliusza o wiecznym Rzymie, z tą wszakże różnicą, że wieczność zamykali w rzeczywistości historycznej. Przyjęcie judeochrześcijańskiego modelu czasu nakazuje Tertulianowi wyznaczyć *limes* „wieczności” Rzymu w momencie końca historii w ogóle. Wyraża się to w przekonaniu, że Rzym będzie trwał aż do skończenia świata. W tym powiązaniu końca Rzymu z końcem świata odżywa mit „Wielkiego Roku”, który ma położyć kres nie tylko państwu cesarów, ale i dziejom całej ludzkości. U Tertuliana motyw ten zostaje wkomponowany w ramy apokaliptyki chrześcijańskiej. W swoich pismach Tertulian nie wspomina o Auguście, jak to chętnie czynili inni pisarze doby patrystycznej. W centrum jego zainteresowań stoi Rzym jako państwo, społeczność o specjalnej dziejowej funkcji. Tym samym funkcja mitu początku, polegająca na uzasadnieniu roszczeń do jakiejś dziejowej roli danej wspólnoty, znajduje tutaj swój najpełniejszy wyraz. Periodyzacja dziejów zostaje wzbogacona o wykreowanie podmiotu historii. Naszej uwadze ująć też nie może, że w historiozofii Tertuliana wyraźnie zaznaczony jest absolutny koniec wszelkiej historii. Wielki Rok nie jest już przejściem od jednego eonu do drugiego, ale prawdziwą apokalipsą, która finalnie i nieodwołalnie kładzie kres istnieniu świata; nie inauguruje żadnego kolejnego cyklu. W ten sposób ideologia rzymska Wergiliusza została inkorporowana do myśli chrześcijańskiej i reinterpretowana na gruncie linearnej koncepcji czasu.

Warto tutaj wspomnieć, że w refleksji Tertuliana dotyczącej Rzymu, znika zupełnie idea „złotego wieku”. W istocie Kartagińczyk nie odnosi mitu o „złotym wieku” do dziejów Rzymu; w żaden sposób nie wiąże panowania Rzymian z odrodzeniem się świata. Nie oznacza to jednak, że wątek ten, jakże żywy w umysłowości ówczesnych, został przez niego pominięty. W wyobrażeniu

²⁵⁵ Justyn Męczennik, *Apologia*, II, 7, 1 (6), dz. cyt., s. 276.

apologety „złoty wiek” nie jest cyklicznie powtarzającym się etapem historii, lecz jej zwieńczeniem. Koncepcja „złotego wieku” przybiera u niego postać wiary w „millenium”, które ma nastąpić wraz z wydarzeniami eschatologicznymi. Dla Kartagińczyka było rzeczą nie do pomyslenia cykliczne powtarzanie się eonu szczęśliwości. Stąd konsekwentnie musiał go przenieść w czasy pozahistoryczne. W ten sposób, zyskując nową interpretację, mitologia rzymska została odzyskana przez historiozofię chrześcijańską.

Tym, co uderza najmocniej w opisywanej ewolucji myśli, jest siła z jaką oddziaływała mentalność grecko-rzymska na pierwszych chrześcijan. Mit „złotego wieku”, wiecznego Rzymu, czy Wielkiego Roku były tak mocno ugruntowane w umysłowości epoki, że właściwie stanowiły swojego rodzaju paradygmat rozumienia nie tylko świata i historii, lecz także filozofii politycznej imperium. Zauważyć trzeba, że ten paradygmat był bardzo wyraźnie naznaczony przez historiozofię. Właściwie to składało się na niego wiele tez będących jednocześnie odpowiedziami na pytania, które zadaje historiozofia: Jaki jest cel historii? Jaki jest jej sens? Jaki sens w konkretnego wydarzenia w perspektywie celu historii powszechnej? Jaka jest dziejowa rola danej społeczności, danego monarchy, czy państwa? Jednocześnie nie może ująć naszej uwadze spostrzeżenie, że teologia chrześcijańska doskonale wpisywała się w tak wyznaczone ramy rozumienia świata, polityki i historii. Nie powstawała w kontrze do paradygmatu, ale niejako w jego obszarze. Patrząc z tej perspektywy, augustyńskie zerwanie z ideologią wielkiego Rzymu jawi się jako epokowy przełom w myśleniu o historii, który można porównać do przewrotu kopernikańskiego. Samo to stwierdzenie podaje w wątpliwość pogląd jakoby przed Augustynem nie było filozofii dziejów. Wręcz przeciwnie, bez uprzedniej historiozoficznej reinterpretacji paradygmatu rozumienia historii przez społeczność grecko-rzymskiego antyku nie dałoby się pomyśleć *Państwa Bożego*. Augustynizm podlegać winien prawom dotyczącym także innych rewolucji myślowych. Tym samym wymagał odpowiedniego przygotowania. Ten przeskok myśli od pogańskiego pojęcia historii do filozoficznej syntezy Augustyna byłby niemożliwy bez pośrednictwa wcześniejszych teologów, którzy okazywali się historiozofami. Patrząc z tej perspektywy spostrzegamy, że Augustyn tworząc swoją filozofię dziejów właściwie korzystał z gotowych instrumentów historiozoficznych.

Reasumując rozważania dotyczącego historiozoficznego znaczenia Rzymu, należy powiedzieć, że państwo cesarów w oczach chrześcijan pierwszych wie-

ków było ważną figurą dla filozofii dziejów. Właściwie nie można go porównać w tym względzie z żadnym innym istniejącym historycznie mocarstwem. Jego rola dalece przekraczała porządek *chronos* i objawiała swoje providencjalne znaczenie w ramach postępowania dziejów na płaszczyźnie *kairos*. Rządy imperium rzymskiego w opisie ojców i pisarzy kościelnych antycznego chrześcijaństwa posiadają pełen komplet cech właściwych epoce w rozumieniu charakterystycznym dla późniejszych modeli historiozoficznych. Posiada bowiem ono swój początek – objęcie rządów przez cezara Augusta oraz ściśle oznaczony kres pokrywający się z końcem historii jako takiej. Tym samym znajduje się na samym końcu porządku periodyzacyjnego historii powszechnej, ale i historii zbawienia. Samo wkroczenie Rzymu na dziejową arenę ma opatrnościowy charakter. Wydaje się, że pomyślność Augusta podyktowana była momentem, który Bóg wyznaczył jako czas Wcielenia. Również i koniec świata będzie końcem cesarstwa. Tak tedy imperium nabiera katechonicznej interpretacji, jego zaś dzieje rozpięte są pomiędzy pierwszym i ponownym przyjściem Chrystusa na końcu czasów.

Powyższe wywody ukazują obraz Cesarstwa Rzymskiego jako państwa, które swoim panowaniem zagospodarowało całą jedną epokę w historii. Epokę precyzyjnie wydzieloną w dziejach powszechnych, obdarzoną specjalną istotnością i unikatową jakością, w rozumieniu historiozoficznym. Opisanie tego zagadnienia w odrębnym podrozdziale było podyktowane właśnie ową istotnością epoki rzymskiej i specyficzną – bardzo doniosłą zresztą jej jakością. Może to nasuwać wniosek, że całość historii daje się podzielić na epokę rzymską i epokę przed-rzymską, tudzież po prostu nie-rzymską. W istocie, taki podział jest jak najbardziej uprawniony i ktoś, kto pisze własną historiozofię mógłby na nim poprzestać. Dwie epoki wydzielone w dziejach są w stanie spełniać wymogi potrzebne do waloryzacji historii, z tym wszakże zastrzeżeniem, że obie epoki są niepowtarzalne i poddające się jakościowej ocenie. Dodatkowym założeniem, przypomnijmy, będzie czas linearny – wraz z oznaczonym początkiem i końcem historii. Jakkolwiek w naszym przypadku trzeba pamiętać o tym, że okres przed panowaniem Augusta to ogromny obszar czasu, obfitujący w różne wydarzenia. A zatem i on sam daje się podzielić na mniejsze periody, które również mogłyby być opisane jako odrębne epoki w sensie historiozoficznym. Tak też czynili antyczni „filozofowie historii”. To prowokuje pytanie o kryteria podziału. Jakie modele historii kreśliła myśl ludzka przed Augustynem z Hippony? W jaki

sposób myślenia o historii, następujących w niej epokach, wreszcie o dziejach wzrostu i upadku mocarstw?

4. Zasada historii

Zanim przejdziemy do opisu występujących w historiografii modeli periodyzacyjnych, chciałbym polecić uwadze czytelnika rozważania na temat początków historii w ogóle. Fakt, że pierwsze próby kreślenia historiografii wyszły od ludzi, którzy wywodzili się ze wspólnot karmiących swoje umysły wyobrażeniami o charakterze mitologicznym, pozwala nam podejrzewać, że funkcje, jakie nadawali oni swoim dociekaniom wokół historii, były zbliżone do tych, które pełnił mit. Próbowali okiełznać historię poprzez nadanie jej sensu i objaśnienie mechanizmu. Tym samym, spróbujemy prześledzić leżące u samych początków historiografii próby znalezienia jakiejś zasady, ogólnego prawa rządzącego dziejami.

Za ojców historiografii uznaje się Herodota i Tukidydesa²⁵⁶. To właśnie od tych dwóch autorów zaczyna się długa droga dziejopisarstwa. Omawiając ich, będziemy obcować z samymi pierwocinami myślenia o dziejach. Na początku należy zdać sobie sprawę z tego, że dług potomnych względem tych autorów nie ogranicza się do przekazania informacji na temat historii antycznego świata, ani nawet do wzbudzenia zainteresowania historią u kolejnych pokoleń. Pozostawione przez nich dzieło zawierało także pewien zamysł znacznie głębszy. Zadanie, którego się podjęli było w istocie pionierskim przedsięwzięciem i nie posiadali oni niczego, na czym mogliby się wzorować. Jedyne wzorce głębszej intelektualnej refleksji dawała filozofia, nieodłącznie zresztą związana z mitologią. Pisząc, starali się oni ująć historię w ramy myślenia charakterystycznego dla umysłowości ich epoki. W ten sposób właściwą podstawą rozważań stała się próba określenia *arché* dziejów. Zasada ta pozwalała uchwycić to, co nieuchwytnie dla zwykłego rozumienia historiografii jako dyscypliny skupionej na opisie faktów. Wkraczała ona w domenę metahistorii, usiłując nasycić głód poznania mechanizmu dziejów. Ale jednocześnie przekreślało to rozumienie historiografii, jako przeciwieństwa historiozofii, gdzie ta pierwsza ograniczała się do opisu zdarzeń, podczas gdy druga, nie troszcząc się zbyt o krytykę

²⁵⁶ S. Witkowski, *Historiografia grecka*, t. 1, Kraków 1925, s. 74.

źródeł, starała się wydobyć ogólny sens historii. Początki historiografii ukazują, że zainteresowaniu historią towarzyszyło pytanie, które właściwie ma charakter filozoficzny.

Dzieło Herodota otwiera taka oto informacja:

Herodot z Halikarnasu przedstawia tu wyniki swych badań, żeby ani dzieje ludzkie z biegiem czasu nie zatarły się w pamięci, ani wielkie i podziwu godne dzieła, jakich, bądź Hellenowie, bądź barbarzyńcy dokonali, nie przebrzmiały bez echa, między innymi szczególnie wyjaśniając, dlaczego oni nawzajem ze sobą wojowali²⁵⁷.

Warto zwrócić uwagę, że pisząc o własnym dokonaniu Herodot posługuje się określeniem „wyniki badań” (ἱστορία). Co ciekawe, dokładnie tego samego słowa używa na określenie wysiłków filozoficznych Pitagorasa. Termin ten użyty w tym znaczeniu wydaje się mieć znamienne znaczenie. Jak zauważa Cochrane, Herodot poprzez odpowiedni dobór słów odcina się od tradycji logografii w ogóle, a w szczególności od Hekatajosa²⁵⁸, który rozpoczął swoją książkę *Obwód ziemi* od słów: „Hekatajos z Miletu opowiada tę opowieść” (Ἐκαταῖος Μιλήσις ὄδε μυθεῖται)²⁵⁹. W odróżnieniu od Hekatajosa Herodot nie jest zainteresowany opowiadaniem. On bada, doszukuje się przyczyn. Niczym filozof, który docieka przyczyny wszechrzeczy, Herodot chce okryć klucz do historii, *arché* dziejów. Nakreślony przez niego cel nie dotyczył tylko zreferowania wydarzeń z przeszłości. Pierwszy historiograf zaznacza, iż zamierza oddać się badaniu faktów, ich wartości oraz przyczyn. Z tak powziętego postanowienia wywiązuje się znakomicie. W istocie bowiem w dziele Herodota odnajdujemy informacje dotyczące kształtu, rozmiarów i granic ziemi oraz rozmieszczenia na niej flory i fauny. Dalej porusza zagadnienia z zakresu antropologii, etnologii, socjologii czy polityki. Pokazuje, że nie są mu obce obyczaje, zarówno te pierwotne, jak i lokalne, oraz wierzenia. Mówi o genealogii, wędrowności i osiedlaniu się ras, przyjętych formach ekonomii – różnych względem narodów nieraz daleko od siebie zamieszkałych. Wreszcie, w pracy Herodota odnajdujemy uwagi dotyczące

²⁵⁷ Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2015, s. 19.

²⁵⁸ O tradycji logografii zob. S. Witkowski, *Historiografia grecka*, t. 1, dz. cyt., s. 23n.

²⁵⁹ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 446.

początku, charakteru i celu rządów²⁶⁰. Tak ujęta tematyka znacznie wykracza poza szczerze zagadnienie heroicznych czynów Hellenów i barbarzyńców. Od razu sugeruje, że mamy do czynienia nie tyle z prostym zreferowaniem wydarzeń na wieczną rzeczy pamiątkę, co raczej z szerzej zakrojonym dyskursem zawierającym w sobie krytykę tych zdarzeń. W ten sposób zostaje wybudowany ruchomy model uniwersum, który miał posłużyć jako narzędzie pomocne do odszukania kosmicznej zasady zachowującej swoją ważność, zarówno względem praw świata, jak i historii powszechnej. Chodziło zatem o wpasowanie dziejów w całościową panoramę myśli ówczesnej epoki – moglibyśmy rzec – paradygmat.

Powyższe rozważania ukazują nam zależność Herodota od filozofii jońskiej. Takie stanowisko prezentuje Joseph Wells twierdząc, iż „zajmuje on szczególne stanowisko w kulturze greckiej, ponieważ jest uwieńczeniem intelektualnej wielkości grecko-azjatyckiego wybrzeża”²⁶¹. Tym samym można zaryzykować pogląd, że Herodot wpisuje się w tradycję myślenia zapoczątkowaną już przez Talesa z Miletu, która później znajdzie odbicie w poglądach Heraklita. Wpływ tego ostatniego na dziejopisarstwo Herodota widoczny jest już w samym koncepcie poszukiwania logosu, wiecznej mądrości, która rządzi wszystkimi rzeczami. Logos ten w myśl poglądów Heraklita powinien być wiecznotrwały i uniwersalny. Jest to zatem naturalna sprawiedliwość, wyznaczająca prawa rządzące światem, zupełnie niezależne od działań ludzkich, wszelkich wyobrażeń i nadziei. Chodzi o czystą obiektywność rzeczy. Logos jest tym samym nieuchwytny dla poetów i mistyków, bezosobowy i w gruncie rzeczy pojmowany materialistycznie²⁶². Jest to kosmiczna konieczność, a rolą filozofa pozostaje tylko odkrycie jej mechanizmów²⁶³. Heraklit wyróżnia cztery składniki materii kosmosu: ogień, powietrze, wodę i ziemię. Z czego za najważniejszy uznaje ogień, ponieważ do niego dają się sprowadzić pozostałe trzy, poprzez swoją konieczną drogę w górę i w dół. Przy czym zanik jednego oznacza wzrost drugiego. Dzięki temu dochodzi się do konkluzji, że kosmos w swej istocie to wiecznie żyjący ogień, który tworzy i niweczy byty kategoriałne. Zaś ciała są bytami złożonymi z różnorodnych

²⁶⁰ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 446.

²⁶¹ J. Wells, *Studies in Herodotus*, X, Oxford 1923, s. 184, cyt. za Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 447.

²⁶² J. M. Bernal, *Nauka w dziejach*, Warszawa 1967, s. 128.

²⁶³ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 448.

elementów, a różnice pomiędzy nimi są warunkiem odpowiedniego ich dopasowania. Na poparcie tej tezy Heraklit przytacza wiele przykładów: przeciwieństwo dnia i nocy, zimy i lata, wysokiego i niskiego, szerokiego i wąskiego, ostrego i tępego, czarnego i białego, zimnego i gorącego, wilgotnego i suchego. Wszystkie zaś one tworzą harmonię, której źródłem jest nieustanny konflikt. Wynika z tego konkluzja, że wszystko zrodziło się z walki²⁶⁴.

Tak nakreślony świat i poruszająca nim hermeneutyka konfliktu odcisnęła piętno na myśli Herodota. Jego wszechświat jest przestrzenny i czasowy. Zawiera w sobie mnogość bytów, które pozostają we wzajemnym na siebie oddziaływaniu. To zaś oddziaływanie powoduje związki inferencyjne zdarzeń. Ponadto świat Herodota jest materialny. Od tej zasady myśliciel nie czyni wyjątku nawet dla czasu²⁶⁵. Aby wyjaśnić ruch we wszechświecie Herodot odwołuje się do immanentnej siły napędzającej mechanizm kosmosu. Siłę tę określa, jako prawo kompensacji (τίσις). Tak ujęta zasada jest bardzo często ozdabiana przez dziejopisarza teologiczną ornamentyką. Herodot bowiem, mówiąc o niej, posługuje się terminem *nemesis*, lub też *nemesis boga*. Prawo to jest dla Herodota zasadą polegającą na zahamowaniu, ograniczeniu lub całkowitym zniweczeniu wszystkich tych procesów, których skutkiem może być wzrost rzeczy ponad przypisaną im miarę. W usta Atrabanosa dziejopisarz wkłada takie oto słowa:

Widzisz, jak bóg wyniosłe stworzenia razi swym gromem i nie pozwala, żeby się pyszniły, a drobne wcale go nie drażnią. Widzisz też, jak zawsze w najwyższe domy i drzewa także miota pociski; bo wszystko, co przekracza miarę, zwykło bóstwo obcinać²⁶⁶.

W przytoczonym fragmencie mowa jest co prawda o bogu, jakkolwiek ważniejsza lektura dzieła Herodota pozwala stwierdzić, że dziejopisarz dość swobodnie podchodzi do teozofii. W gruncie rzeczy jest mu wszystko jedno, czy wyjaśnienie danego zdarzenia będzie ubrane w teologiczną szatę czy też nie²⁶⁷.

²⁶⁴ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 448n.

²⁶⁵ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 449.

²⁶⁶ Herodot, *Dzieje*, VII, 10, s. 383.

²⁶⁷ Dla zilustrowania tego można przytoczyć przykład, gdzie mowa o rozpadlinach górskich. Herodot przytacza pogląd, iż są one dziełem gniewu Posejdona, jednakowoż podaje inne wyjaśnienie polegające na upatrywaniu przyczyny zmian górotwórczych w trzęsieniach ziemi. Por. Herodot,

Głównym problemem Herodota było zastosowanie prawa kompensacji – wiecznego i wszechogarniającego – do wyjaśnienia dziejów człowieka. Także i tutaj pozostaje on wierny intuicjom Heraklita. Według fizyków jońskich dusze stanowiły kombinację materii kosmicznej, a ich przeznaczeniem była wędrówka w górę i w dół – jak zresztą i wszystkich bytów składających się na uniwersum²⁶⁸. Dla Herodota ruch ten warunkowany jest przez popęd, który można też określić jako pragnienie będące odpowiednikiem przyciągania fizycznego ciał. Pragnienie to usiłuje osiągnąć stan szczęścia. I w tym tkwi cały dramat. Bowiem chociaż człowiek pchany jest przez popęd do szczęścia, to jednak możliwość jego osiągnięcia jest ograniczona przez prawo kompensacji. Herodot odnajduje w historii wiele przykładów ilustrujących działanie tych prawidłości²⁶⁹.

Historiozofia Herodota zdradza jednak pewien problem. Mianowicie brak jest w niej miejsca na ludzką subiektywność. Mówiąc innymi słowy, ludzkie wybory zdają się być uwikłane w odwiecznie działające prawa, które pętają każdy ambitny zamiar. Stąd historia w dalszym ciągu pozostaje areną jednostajnych wydarzeń, gdzie niepodzielnie króluje *nemesis* jako siła blokująca wszelkie próby zmiany.

Koncepcja *nemesis* stała się przedmiotem krytyki ze strony Tukidydesa. Według niego zamiar Herodota napisania dzieła cechującego się filozoficznym obiektywizmem nie został zrealizowany, bowiem zasada ruchu, na której się oparł Herodot, nie była naukowym pewnikiem, lecz zaledwie przypuszczeniem. Stąd *Dzieje* nie wybiły się ponad narrację charakterystyczną dla mitu. Chcąc sprostać zniweczonemu przez swojego poprzednika zadaniu, Tukidydes proponuje wyróżnienie dwóch przyczyn rzeczy: pierwotnej i wtórnej. Podział ten zresztą nie był oryginalnym pomysłem historiografa, lecz został zaczerpnięty z medycyny²⁷⁰. Hipokrates opisując przyczyny świętej choroby – epilepsji, wyróżnia działanie demoniczne oraz zmiany w mózgu. Przy czym pierwszą z wymienionych przyczyn odrzuca i skupia się na drugiej, bowiem tylko ona może się poddać obserwacji i sprawdzeniu poprzez badanie naukowe²⁷¹. Ten

Dzieje, VII, 127, s. 416. Innym przykładem niech będzie przedstawione przez Heraklita wyjaśnienie wylewów Nilu. Herodot, *Dzieje*, II, 19n, dz. cyt., s. 108n.

²⁶⁸ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 450.

²⁶⁹ Zainteresowany czytelnik rozpozna te przykłady w rozważaniach poświęconych zniszczeniu Troi i Persji. Por. Herodot, *Dzieje*, II, 120; VII–IX, dz. cyt.,

²⁷⁰ Z. Gajda, *Do historii medycyny wprowadzenie*, Kraków 2011, s. 104–106.

²⁷¹ J. D. Bernal, *Nauka w dziejach*, dz. cyt., s. 137.

sam *modus operandi* usiłuje do swoich badań zastosować Tykidydes. Historia miała się stać dziedziną wiedzy, której dorobek osiągnano dzięki zastosowaniu badań nad postępowaniem ludzi i narodów przy uwzględnieniu tylko metodologii pozytywnej:

Taki oto obraz starożytności starałem się ustalić na podstawie przeprowadzonych poszukiwań; – tłumaczy Tukidydes – zresztą trudno jest dawać wiarę każdemu dowolnemu świadectwu. [...] Tak to większość niewiele troszczy się o znalezienie prawdy i raczej skłonna jest przyjmować gotowe opinie²⁷².

Metodologia przyjęta przez Tukidydesa sprawiła, że pisarz ów poczuł się zwolniony z zadania poszukiwania metafizycznej zasady rządzącej dziejami. Dla niego logos monistycznie zorientowanej filozofii traci na znaczeniu. Czyny ludzkie i wydarzenia odsłaniają mnogość przyczyn, z których dwie najważniejsze to sam człowiek i oddziałujące nań okoliczności²⁷³.

Wiedziony hipokratejskim oglądem spraw Tukidydes przyjął koncepcję organicznej natury ludzkiej, co implikowało mniemanie, że człowiek posiada prawdziwą, chociaż ograniczoną zdolność do twórczego myślenia i działania²⁷⁴. Jednak czyny ludzkie często bywają warunkowane także okolicznościami, które Tykidydes wymienia jako drugą najważniejszą przesłankę wydarzeń. Okoliczności otoczenia są po części fizyczne, ale także psychiczne i moralne. Stąd zarówno geografia, czy uwarunkowania przyrodnicze, jak również specyficzny *genius locii* miejscowości i klimat intelektualny, będą się mieścić w tak określonych ramach pojęcia. Okoliczności te wywierają wpływ na motywujące ludzkie działania podniety. Tytułem przykładu można zauważyć, że inne troski trapią człowieka w warunkach wojny, a inne w warunkach pokoju. Istnieje zatem mocne przypuszczenie, że w określonych okolicznościach ludzie będą się zachowywali w sposób podobny. Zaś reakcje zaobserwowane w przeszłości mogą stanowić ważkie przyczynki do rozpatrywania reakcji ówczesnych historiografowi lub spodziewanych w przyszłości²⁷⁵.

²⁷² Tukidydes, *Wojna peloponeska*, I, 19, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1988, s. 15.

²⁷³ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 457.

²⁷⁴ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 458.

²⁷⁵ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 459.

To zaś, co dotyczy człowieka jako jednostki, daje się odnieść do grupy. W ten sposób ujęte dzieje dojrzałych cywilizacji jawią się, jako wysiłek zmierzający do osiągnięcia ludzkiego szczęścia za pomocą metod politycznych²⁷⁶. Jakkolwiek wszelkie te starania mogą zostać udaremnione przez nieprzewidywalne dla ludzkiego intelektu wypadki o proveniencji zewnętrznej względem samego państwa. Znamionnym przykładem jest tutaj zaraza, która wyzwoliła anarchiczne siły w Atenach²⁷⁷. Za podobną, zewnętrzną okoliczność można uznać wojnę. Cechą łączącą te wydarzenia jest fakt, iż dla człowieka są one zupełnie nieprzewidywalne i wszelkie próby uszeregowania ich w ramy intelektualnie wyznaczonych prawideł są skazane na porażkę. Stąd Tukidydes opisując je, posługuje się pojęciem „trafu” (τύχη)²⁷⁸. Traf ten przynosi skutki, które z punktu widzenia funkcjonowania społeczeństwa można oceniać jako dobre lub złe. Jakkolwiek, tak czy inaczej dzieło Tukidydesa ukazuje nam dość pesymistyczny obraz kapitulacji ludzkiego intelektu wobec sił kompletnie irracjonalnych. Patrząc okiem filozofa historii, należy powiedzieć, że jest to porażka w poszukiwaniu sensu dziejów. Ślepy, ale pojmowany materialistycznie traf stanowi niejako ucieczkę od problemu, zwykle rozłożenie rąk w geście bezradności.

Myśl rzymska nie posunęła się poza ramy wyznaczone historiografią grecką. Również Polibiusz mianujący się historykiem pragmatycznym, czyli zainteresowanym tylko faktami narzucającymi się empirii, rekonstruując łańcuch przyczynowości dziejów, ucieka się do protez w stylu *deus ex machina*. Odpowiednik tykoniuszowego trafu figuruje w pismach Polibiusza pod mianem *fortuny*²⁷⁹. Cochrane upatruje w tym nawrotu do odrzuconej przez Herodota tradycji ludowej i poetyckiej²⁸⁰. Jak zauważa kanadyjski badacz owa *fortuna* była niczym innym jak tylko nadzwyczajnym ratunkiem, którego oczekiwali Melijczycy wobec zagrożenia ze strony Aten, czy też „boska pomoc” wzywana przez Pindara²⁸¹. W piśmiennictwie rzymskim *fortuna* po raz pierwszy pojawia się w *Fors Fortuna* Sewiusza Tuliusza. Z początku nie posiadała ona

²⁷⁶ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 460.

²⁷⁷ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, II, 47–54, dz. cyt., s. 114–118.

²⁷⁸ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 460.

²⁷⁹ Fortuna w ujęciu Polibiusza, podobnie jak traf Tykoniusza, jest siłą kapryśną i nieprzewidywalną. Por. Polibiusz, *Dzieje*, I, 35, tłum. S. Hammer, Wrocław 1957, s. 28.

²⁸⁰ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 462.

²⁸¹ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, V, 104, dz. cyt., s. 340.

swojego flamina tak czy inaczej, że była sprowadzona do Rzymu i stanowiła odpowiedź na dość proste ludowe przekonanie o możliwości zaklęcia szczęścia. Dopiero później, wraz z pismami Polibiusza, nastąpiło semantyczne nawarstwienie idei politycznych. W ten sposób kult *fortuny* bardzo szybko przerodził się w bojaźń względem ulubieńców *fortuny*, a dalej posłużył uzasadnieniu imperialistycznych zapędów miasta znad Tybru i wyjaśnieniu sukcesów na tym polu²⁸².

Reasumując należy zauważyć, że jakkolwiek by się Tukidydes nie odżegnywał od metafizyki i herodotowej tendencji poszukiwania zasady dziejów, czy starał się wyjaśnić historię za pomocą metody wzorowanej na hipokratejskiej szkole, uwzględniając wyłącznie ludzkie czyny i namiętności, to jednak w finalnym rozrachunku zamiar ten nie został konsekwentnie zrealizowany. *Nemesis* wkradła się na karty *Wojny peloponeskiej* i pod postacią trafu, jako dodatkowy czynnik działający w historii, towarzyszyła wyborom bohaterów opisywanych zdarzeń²⁸³. Z biegiem czasu to przeświadczenie o aktywnej w historii sile zaczęło przybierać postać poszukiwania tendencji dziejowej, co z kolei zaowocowało próbami uporządkowania materiału historycznego według pewnego modelu. Był to kolejny krok na drodze rozwoju historiozofii.

5. Modele periodyzacyjne

Posługując się pojęciem „model dziejów”, mam na myśli takie uporządkowanie narracji historycznej przez historiografów antycznych, które opisywałoby wydarzenia w porządku innym niż tylko chronologiczny – oczywiście przy jednoczesnym zachowaniu chronologii. Niemniej jednak kluczowym jest tutaj nadanie dziejom jeszcze innego – logicznego porządku. Porządek ten był poddyktowany zasadą nadrzędną wobec samej historii. Chodzi zatem o coś więcej niż *nemesis* Herodota. Ta bowiem skupiała się na objaśnianiu konkretnych wy-

²⁸² Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 466.

²⁸³ Herodotowe przeświadczenie o istnieniu odgórnej siły, która determinuje ludzkie wybory, miało przed sobą długą karierę. Właściwie stanowi ono jedno ze źródeł myśli deterministycznej. Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 121.

darzeń wewnątrzhistorycznych, jednocześnie rezygnując z próby ujęcia dziejów z odleglejszej perspektywy. Na jej podstawie nie dało się zbudować periodyzacji. Właściwie to ustalone przez ojca historiografii prawo kompensacji wręcz uniemożliwiało stworzenie właściwej dla późniejszej filozofii dziejów periodyzacji, gdyż znosiło potencjał konieczny do zaistnienia radykalnej nowości. Niemniej jednak dorobek Herodota bez wątpienia wywarł wpływ na kolejne pokolenia historyków. Z punktu widzenia historiozofii najcenniejszym wydaje się wkład polegający na umieszczeniu w wyznaczonym obszarze badań pytania o zasadę. Stąd, nawet jeśli jakiś późniejszy historiograf nie przyjmował teorii prawa kompensacji, *nemezis* czy trafu, to nie czuł się wcale zwolniony z obowiązku przedstawienia własnej dla tych mechanizmów alternatywy. Ponadto wraz z poszerzaniem tematyki badań zasada *nemezis* okazywała się niewystarczająca. Potrzebowano nowego prawa porządkującego i objaśniającego dzieje. Dlatego u późniejszych historiografów obserwujemy nawrót do koncepcji mitologicznych, zaś u chrześcijańskich pisarzy – próby powiązania historii zbawienia z historią powszechną. Zaznaczyć trzeba, że wraz z rozwojem historiografii powstawał też nowy gatunek literacki – historia uniwersalna.

Zasadą porządkującą historię, która od razu narzucała się autorom chrześcijańskim był plan zbawienia. Ten boski zamysł przeprowadzenia ludzkości przez koleje dziejów, zmierzający do ostatecznego wypełnienia w eschatologicznej rzeczywistości, nadawał sens historii powszechnej i umożliwiał oznaczenie kolejnych punktów przybliżających się stopniowo do ostatecznego końca. Jednak po pierwsze, nie był to jedyny model. Po drugie, jak zobaczymy, sam w sobie nie był jednolity. Pomimo iż teologowie zgodnie nadawali sens historii jako takiej, to już niejednokrotnie rozmiłali się w proponowanych przez siebie periodyzacjach. Tym samym wymaga doprecyzowania: o jaką zasadę zewnętrzną chodzi. W przypadku historyków pogańskich nie możemy mówić o ujęciu ogólnego sensu dziejów w kategoriach soteriologicznych. Oni wcale się czymś takim nie zajmowali (przynajmniej nie w chrześcijańskim rozumieniu zbawienia, jako oczyszczenia z grzechu i powrotu do osobowego Boga). W ich przypadku chodzi raczej o jakiś zabieg porządkujący, który stara się opisać dzieje w kluczu nieodwołującym się do transcendencji. Jednocześnie ten klucz w mniejszym lub większym sensie, będzie zdradzał sens dziejów. Wydaje się, że koniecznym do wyłonienia takiego porządku, będzie ustalenie wcześniej przez danego autora podmiotu dziejów. W zależności od tego, czy tym podmiotem

będzie istota ludzka, państwo, wspólnota lub monarchia, zmieniać się będą i modele periodyzacyjne.

W historiografii antycznej można wyróżnić kilka takich porządków. Pierwszy odnosi się nie tyle do dziejów ludzkości w ogóle, co raczej do rozwoju konkretnego państwa, bądź też jakiejś społeczności. Dla historiografa jest on interesujący, ponieważ opisuje wzrost mocarstwa światowego, a zatem dotyczy niejako wewnętrznego podziału konkretnej epoki w dziejach. Można ów model nazwać organicznym, opiera się on bowiem na analogii do procesu dojrzewania i starzenia się organizmu ludzkiego. Nadmienić tutaj trzeba, że chociaż metafora ludzkiego życia podsuwa nam myśl, że model ów należy rozpatrywać w powiązaniu z linearną koncepcją czasu, to jednak wpisany w szerszą panoramę dziejów okazywał się tylko elementem cyklicznego porządku historii. Imperium wzrastało niczym człowiek i tak samo umierało, jeden cykl się kończył, ale ten sam los powtarzał się w odniesieniu do kolejnego mocarstwa, a po nim następnego i tak dalej. Często też powraca właściwe teoriiom cyklicznym przekonanie, że ostatni etap danego cyklu znamionuje upadek obyczajów i rozprężenie moralne. Dziś ciężko ocenić jest, kto naprawdę jest twórcą tego modelu. Najwcześniejsze jego zastosowanie do opisu wzrostu Rzymu, jako monarchii światowej, miało miejsce w wydanym w roku 43 przed Chr. dziele Marka Terencjusza Warrona *De vita populi romani*²⁸⁴. Z zachowanych fragmentów wynika, że ułożył on dzieje Rzymu, posługując się właśnie wzorcem zaczerpniętym z etapów życia człowieka. Według Warrona społeczność rzymska powstała z fuzji różnych plemion i rozwijała się niczym żywy organizm. Dzieli on opisywaną historię na etapy: dziecięcy (*infantia*), młodzieńczy (*adulescentia*), męski (*aetas adulta, iuventus*) i starczy (*senectus*). Z dzieła Warrona pochodzi wiele spostrzeżeń, które później będą obecne również u innych historyków rzymskich. Zauważa on, że przełomowym momentem w dziejach Rzymu było pokonanie największego rywala – potężnej Kartaginy. Podówczas bowiem, kiedy Rzym sięgnął po największą chwałę mocarstwa światowego, czcigodne pradowne obyczaje zaczęły ulegać zepsuciu. W podobnym krytycznym tonie ustosunkowuje się do rewolt Grakchów i wszelkich przejawów niezgody pomiędzy obywatelami. Stoi na stanowisku, że wróg zewnętrzny, a taką właśnie funkcję pełniła Kartagina, jest konieczny dla zachowania porządku w państwie. Strach, jaki niesie ze sobą ten

²⁸⁴ I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, Poznań 2007, s. 165.

typ zagrożenia, dyscyplinuje obywateli i wymusza na nich podporządkowanie się normom obyczajności. Tak tedy zniszczenie Kartaginy było w równej mierze początkiem wielkości Rzymu, co i momentem od którego należy liczyć okres jego popadania w starość.

Niektórzy jednak przeczą jakoby Warron był oryginalny w zastosowaniu modelu organicznego do swojej historii. Po pierwsze dlatego, że już przed nim, w czasach bliskich Arystotelesowi, na gruncie piśmiennictwa greckiego podobny koncept miał się pojawić w dziele *Żywot Hellady* Dikajarcha z Messyny²⁸⁵. Po drugie, według Laktancjusza podział ów ma późniejszą proveniencję, pochodzi od Seneki²⁸⁶. Temu ostatniemu jednak wydaje się przeczyć już chociażby fakt, że podobny podział znajdujemy u żyjącego na przełomie er Wallejusza Paterkulusa. W jego dziele *Historia Romana* również odnajdujemy przekonanie, że szczęśliwość miast i państw ma swój etap rozkwitu starości i upadku²⁸⁷. Jednak dzieło Wallejusza jest interesujące z jeszcze jednego powodu. Usiłuje on mianowicie umieścić dzieje Rzymu na szerszym tle historii powszechnej. Za Pompejuszem Trogusem (zob. niżej) posługuje się on pojęciem *translatio imperii* w celu wyróżnienia epok panowania czterech następujących po sobie światowych mocarstw: asyryjskiego, medyjskiego, perskiego i macedońskiego²⁸⁸. Po nich nadeszło panowanie Rzymu. Według Wallejusza dzieje powszechne zawsze skupiają się wokół takiego wielkiego imperium, które nadaje im specyficzny, właściwy sobie rys i narzuca porządek innym organizmom państwowym danej epoki²⁸⁹.

Zauważyć jednak trzeba, że ani Warron ani Seneka ani Wallejusz nie rozwinęli idei organicznego wzrostu i upadku mocarstw. Głębszą refleksję na ten temat odnajdujemy dopiero u Lucjusza Anneusza Florusa. Autor ten, pisząc swoją *Epitome*, stosuje zabieg przyrównania dziejów narodu rzymskiego do biegu życia człowieka. W tym też kluczu wyodrębnia następujące epoki – dzieciństwo (*infantia*), młodość (*adulescentia*), wiek dojrzały (*iuventus*) i na końcu

²⁸⁵ S. Witkowski, *Historiografia grecka*, t. 3, Kraków 1927, s. 283; *Literatura Grecji*, red. H. Podbielski, t. 2, s. 128n. O Dicearchu, czy też Dikajarchu, jak chcą niektórzy, pisze również T. Sinko, w: *Zarys historii literatury greckiej*, dz. cyt., s. 926.

²⁸⁶ Laktancjusz, *Boskie ustanowienie*, VII, 15. Zob. I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 348.

²⁸⁷ Wallejusz Paterkulus, *Historia rzymska*, II, 11, 3. tłum. E. Zwolski, Wrocław 2006, s. 53–54.

²⁸⁸ Wallejusz Paterkulus, *Historia rzymska*, I, 6, dz. cyt., s. 13–14.

²⁸⁹ I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 244.

starość (*senectus*)²⁹⁰. Według Florusa pierwsza z epok – *infantia* przypada na okres królewski. Charakteryzuje się wojnami tylko w obszarze wokół samego Rzymu. Szczególną rolę w tym czasie pełnili królowie, którzy przysposabiali lud rzymski w cechy konieczne do spełnienia wielkiej misji podboju świata. *Adulescentia* to okres, który otwiera konsulat Brutusa i Kollantynusa (509 r. przed Chr.) i trwa aż do zawojowania całej Italii (264 r. przed Chr.). Wtedy też Rzym przekształcił się z ustroju monarchicznego w republikę. Na ten okres przypada rozwój i ukształtowanie się typowych rzymskich cnót: umiłowania wolności i męstwa. Młoda republika walczyła wówczas o swoją niepodległość z innymi plemionami italskimi, Etruskami, Latynami, Galami, a także z Grekami zamieszkującymi południowe obszary Półwyspu Apenińskiego, których wspierały wojska Pyrrusa. Poza zewnętrznym wrogiem Rzym nękały również konflikty wewnętrzne pomiędzy plebejuszami a patrycjuszami. Jednak w obliczu groźby utraty niepodległości, ostatecznie społeczeństwu rzymskiemu udało się zintegrować te poważnione elementy. Trzecia epoka – *iuventus*, to czas realizacji wielkiego dzieła uczynienia z Rzymu światowego mocarstwa. Okres ten otwiera druga wojna punicka, a kończy się panowaniem Augusta. W tym czasie Rzym rozciąga swoje władztwo na cały ówczesny świat – rozumiany jako wszystkie kraje skupione wokół basenu Morza Śródziemnego. Ze smutkiem odnotowuje stoik Florus, że Rzym nie ograniczał się już do wojny defensywnej, ale jako agresor występował przeciwko państwom, które nie stanowiły żadnego zagrożenia. Kolejne zwycięstwa sprawiały, że w Rzymie zwiększał się dobrobyt, co z kolei było przyczyną wybuchu wewnętrznych wojen. Kulminacja nieszczęść nastąpiła w wojnie Pompejusza z Cezarem oraz podczas kolejnych wydarzeń. Florus, w konflikcie pomiędzy Antoniuszem i Augustem, zdecydowanie opowiada się po stronie tego drugiego, ganiąc jednocześnie Antoniusza za uleganie orientalnemu wpływowi. Dopiero po zwycięskiej bitwie pod Akcjum następuje długo wyczekiwany pokój, a wraz z nim i starość. Czwarty okres, *senectus* został opisany najsłabiej. Florus ograniczył się wszakże do jego krótkiej charakterystyki jako czasu, w którym lud rzymski ulega stopniowemu zgnuśnieniu²⁹¹.

²⁹⁰ Opis następujących po sobie epok przytaczam za: I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 346–347.

²⁹¹ Wyłączając krótki nawrót do epoki dzieciństwa, który miał mieć miejsce za czasów cesarza Trajana. Zob. I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 347.

Ten model szkicu dziejów powraca w pismach Ammiana Marcellina. Według niego wzrost potęgi Rzymu realizował się w kolejno następujących po sobie etapach. W okresie dziecięcym (*pueritia*), który trwał około trzech wieków, aktywność Rzymian skupiała się na wojnach toczonych wokół murów własnego miasta. Dalej, po wejściu w wiek dojrzały (*aetas adulta*), legiony przekroczyły Alpy i Morze Śródziemne, by po nastaniu epoki, którą Marcelin określa jako wiek męski (*iuuenis et vir*) objąć terenem zmagania cały świat. Ostatni period, starość (*senium*), to czas, gdy zwycięstwa przychodziły już za sprawą samej sławy imienia rzymskiego. Ten ostatni etap według Marcelina nie będzie miał już końca²⁹². Wynika z tego, że za sprawą Marcelina w ramach historiografii odżywa mit wiecznego Rzymu, znany z *Eneidy*. Historia w ujęciu Marcelina nie ogranicza się już tylko do porządkowania przeszłości, ale także wybiega w przyszłość. Następuje przewyżczenie porządku organicznego, gdzie starość nieuchronnie zmierza do śmierci państwa. Ostatni etap zostaje prolongowany na bliżej nieopisaną wieczność. Tym samym imperium stopniowo będzie się rozrastało na cały świat, co jest kolejną analogią do prorocत्व Wergiliusza oraz niektórych stanowisk chrześcijańskich.

Sprawa miała się zupełnie inaczej u tych historyków, którzy swoją uwagę kierowali nie tyle na losy jednego narodu czy konkretne wydarzenie, co raczej usiłowali objąć narracją całość dziejów ludzkich. Właściwie od początku III wieku przed Chr. w szeroko pojętym kręgu klasycznej, czyli grecko-łacińskiej historiografii, można mówić o dwóch równoległe rozwijających się gatunkach literackich: kronikach i historiach. Autorzy kronik byli zainteresowani tylko tematyką regionalną. Nie wykraczali właściwie poza opis wydarzeń, które były udziałem konkretnej wspólnoty zamieszkującej pewne terytorium. Zadowalali się odnotowaniem faktów o znaczeniu wybitnie lokalnym, jak np. wykaz kapłanek Hery z Argos, Marmor Parium czy listy zwycięzców igrzysk²⁹³. W momencie rozrostu świata greckiego na cały obszar śródziemnomorski doszło do wykształcenia się nowego podgatunku – kroniki grecko-orientalnej²⁹⁴. Kroniki te znacznie

²⁹² I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 432.

²⁹³ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 178.

²⁹⁴ Więcej o tym w: H. Inglebert, *Les chrétiens et l'histoire universelle dans l'Antiquité tardive*, w: B. Jeanjean, B. Lançon, *Saint Jérôme. Chronique. Cintinuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326–378*, UR, Rennes 2004, s. 123–136.

rozszerzały obszar swoich zainteresowań. Było to podyktowane celem, jaki sobie stawiały. Miały mianowicie służyć przekazaniu wiedzy z zakresu mitologii i historii (niekoniecznie rozumianych rozłącznie) całemu światu greckiemu, którego dominacja obejmowała coraz większe obszary. Również i na gruncie łacińskim o początkach gatunku można mówić od I wieku przed Chr. Powstały wówczas dzieła Klaudiusza Neposa²⁹⁵ i wzmiankowanego już Marka Terencjusza Warrona.

W okresie pełnego i późnego hellenizmu pojawiły się dzieła, których narracja podejmowała próbę interpretacji historii. O rezultatach tych starań można powiedzieć, że były to pierwsze dzieła aspirujące do miana historii uniwersalnej²⁹⁶. Warto tutaj odnotować fakt, że w porównaniu z modelem organicznym, o którym pisałem wyżej, historie tego typu nie tylko skupiały się na wzroście i procesie przemian społeczno-politycznych w ramach jednego organizmu politycznego, lecz także usiłowały uchwycić znaczenie roli dziejowej imperium jako takiego. Tym samym perspektywa uległa oddaleniu i poszerzeniu.

Żyjący w dobie wojen punickich Polibiusz zadawał sobie pytanie o to, jak dochodzi do wzrostu światowego imperium. Jakie czynniki, jakie prądy w dziejach stoją za wyłonieniem się państwa o uniwersalnym znaczeniu? Jako historyk Polibiusz wpisuje się w nurt zapoczątkowany już wcześniej przez Herodota i Tukidydesa. Chce on bowiem ująć dzieje w sposób holistyczny, czyli taki, który zakłada, że całość historii poszczególnych państw i nacji jest ze sobą treściowo i przyczynowo powiązana. Wyznaje pogląd, że nie da się zrozumieć zjawisk cywilizacyjnych inaczej, jak tylko rozpatrując je ze stosownego dystansu, uwzględniając możliwie jak największą ilość zmiennych²⁹⁷. Dla Polibiusza

²⁹⁵ I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 149–162.

²⁹⁶ Do grona pierwszych historiografów greckich, których opisy dziejów noszą znamiona historii powszechnej, zaliczyć można: Euforosa z Kyme (ok. 405–330 p.n.e.), Timajosa z Tauromenionu (ok. 350–230 p.n.e.), Polibiusza (200–118 p.n.e.), Posejdoniosa (ok. 135–50 p.n.e.), Diodora Sycylijskiego i Mikołaja z Damaszku (działalność obydwu przypada na okres augustowski). Zob. I. Lewandowski, *Pompejusz Trogus i Justynus*, w: Marek Junianus Justynus, *Zarys dziejów powszechnych starożytności na podstawie Pompejusza Trogusa*, Warszawa 1988.

²⁹⁷ W ramach metodologii takie pojmowanie holizmu odnajdujemy już u Platona (Platon, *Teajtet*, 203, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 133n.) i Arystotelesa (*Metafizyka*, 104 b, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013, s. 151–152). Zob. A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 179; R. Mortley, *The Hellenistic Foundations of Ecclesiastical Historiography*, w: *Reading the Past in Late Antiquity*, eds. G. Clarck, B. Croke, A. E. Nobbs, R. Mortley, Australian National UP, Sydney 1990, s. 225–250.

dzieje Rzymu stanowią wyjątkowy przypadek w historii cywilizacji. Poprzednie mocarstwa, które aspirowały do roli uniwersalnych, w istocie ograniczały się do konkretnej strefy geograficznej, ich uniwersalizm zaś polegał na tym, że w ramach jednego organizmu współżyły różne kulturowo i etnicznie społeczności. Dopiero pod rzymskim sztandarem doszło do zgromadzenia w granicach jednego państwa rozlicznych ludów z trzech kontynentów – Europy, Afryki i Azji. Stąd Polibiusz stawia tezę, że Rzym cieszy się nadzwyczajnym błogosławieństwem bogów, który to pogląd zostanie później podzielony przez Wergiliusza, czy Ammiana Marcellina – o czym już była mowa. W optyce Polibiusza obraz dziejów przedstawia drogę jednego państwa do stania się imperium światowym²⁹⁸. W ten sposób dochodzi do związania pojęcia historii powszechnej z dziejami jednego uniwersalnego państwa. Ale, co może się wydawać w pewien sposób zaskakujące, jest to również kres historii. Dla Polibiusza wyłonienie się światowego mocarstwa kończy dzieje w tym sensie, że już nie będzie w nich żadnej ustrojowej zmiany²⁹⁹. W ten sposób Polibiusz-historyk, zmierzający do holistycznego ujęcia tematu, ustępuje miejsca Polibiuszowi-historiozofowi, który poszukuje klucza do rozumienia dziejów. Owym kluczem, czynnikiem wywierającym największy wpływ na procesy dziejowe, okazuje się droga doskonalenia ustrojów państwowych. Stąd przedstawiona przez Polibiusza praca jest w znacznej mierze studium przemian ustrojowych. Kluczową część *Dziejów* stanowi księga szósta, którą otwiera wykład uznawanej przez Platona, Arystotelesa i stoików naturalnej cyrkulacji ustrojów, gdzie trzem podstawowym modelom ustrojowym: monarchii, arystokracji i demokracji odpowiadają ich zwyrodniałe formy: tyrania, oligarchia i ochlokracja³⁰⁰. W kolejnych fragmentach sporo uwagi poświęcono opisom ustroju Kartaginy i Rzymu. W oparciu o narrację skupioną wokół urzędzeń ustrojowych Polibiusz ujawnia nam swoją koncepcję historii. Ruch w dziejach zmierza do wyłonienia się najbardziej optymalnego ustroju, który będzie jednocześnie szczytem osiągnięć myśli politycznej i ucieleśnieniem uniwersalizmu politycznego. Tak ujmowana historia pozostawia na drugim planie inne czynniki składające się na obraz dziejów, jak chociażby rozwój nauki, czy postępującą emancypację prawną

²⁹⁸ S. Hammer, *Wstęp*, w: Polibiusz, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Wrocław 1957, s. XIV.

²⁹⁹ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 180.

³⁰⁰ Polibiusz, *Dzieje*, VI, 3–9, dz. cyt., s. 316–321.

i społeczną określonych grup, nie wspominając już o drodze ku zbawieniu człowieka.

Diodor Sycylijski, rozważając nad historią powszechną, nie odwołuje się do polityki i konfliktu militarnego³⁰¹. Ujmuje sprawę bardziej od strony dziejów cywilizacji. W swoim dziele *Biblioteka* wyraża pogląd, że losy ludzkości są niczym innym jak tylko powrotem do czasów mitologicznych, skąd bierze swój początek wszelka historia. Bowiem u zarania dziejów za sprawą herosów doszło do unifikacji kulturowej Zachodu i Wschodu (chodzi o Heraklesa, który ustanowił granice Zachodu na Gibraltarze i Dionizosa, który miał dotrzeć do Indii). Dla Diodora historia powszechna jest raczej losami cywilizacji wspólnej ludzkości³⁰². Zmierza on do opisanie ekumeny rozumianej jako świat hellenistyczny, wraz z najbliższym sąsiedztwem. Przy czym jego poszukiwania nie mają charakteru empirycznego – jak u Polibiusza. Diodor, niezbyt się troszcząc o spójność narracji, całą uwagę skupia wokół pojęć „człowieczeństwa” i „wspólnoty”. Co więcej, brakuje w jego pracy odpowiedzi na kluczowe z punktu widzenia historiozofii pytanie o sens dziejów³⁰³.

Taka odpowiedź pada u historiografa epoki augustowskiej – Pompejusza Trogusa, autora dzieła *Historiae Philippicae*, którego treść została nam przybliżona dzięki *Epitomie* Justynusa. W pismach Trogusa odnajdujemy szereg interesujących nas elementów. Po pierwsze, wyróżnia on mechanizm historii oraz tendencję, która ją kierkuje. Pojawia się też znany motyw utraconego „złotego wieku”. Dla Trogusa dzieje powszechne są procesem stopniowego upadku i odchodzenia od pierwotnej szczęśliwości³⁰⁴. Pierwotnym dla ludzkości ustrojem była monarchia, zaś godność swą królowie osiągnęli, „ponieważ ich umiarkowany charakter znajdował uznanie wśród szlachetnych ludzi”³⁰⁵. Do tak uporządkowanego świata jako pierwszy wniósł zamęt legendarny władca Asyrii – Ninus, który wszczął wojny w celu podboju³⁰⁶. Od tego właśnie momentu możemy mówić o historii powszechnej, w tym też miejscu rozpoczyna

³⁰¹ S. Witkowski, *Historiografia grecka*, t. 3, dz. cyt., s. 202n.

³⁰² S. Witkowski, *Historiografia grecka*, dz. cyt., s. 219.

³⁰³ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 181.

³⁰⁴ I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 213.

³⁰⁵ Justynus, *Zarys dziejów powszechnych starożytności na podstawie Pompejusza Trogusa*, I, 1, tłum. I. Lewandowski, dz. cyt., s. 4.

³⁰⁶ Justynus, *Zarys dziejów powszechnych starożytności...*, I, 1, dz. cyt., s. 4.

narrację Trogus – jedynie wzmiankując o pierwotnych wiekach pokoju. Widać zatem, że dla Trogusa, tym co popycha dzieje do przodu, ich wewnętrznym mechanizmem, są wojna i podbój. Tak ustanowiona zasada pozwala mu na stworzenie kolejnego modelu periodyzacji. Jednak w tym wypadku podmiotem historii nie będzie już jedno państwo, ale kolejno po sobie następujące mocarstwa. Spośród narodów wyrastał jeden i narzucał swoje zwierzchnictwo innym. Po wiekach jednak i on upadał, a na jego gruzach wyrastał kolejny wielki twór imperialny.

Trogus dzieli historię według czasu wielkości czterech mocarstw światowych: syryjsko-medyjskiego, perskiego, macedońskiego i rzymskiego³⁰⁷. Model ten ciężko nazwać oryginalnym. Już przed Pompejuszem zastosował go grecki historyk Teopompos³⁰⁸. Jednak swoją sławę zawdzięcza on zbieżności z księgą Daniela, gdzie pod postaciami czterech bestii również pojawiają się dziejowe mocarstwa. Zapewne właśnie dzięki apokaliptyce starotestamentalnej model zaproponowany (na gruncie łacińskim) przez Pompejusza znajdzie kontynuatorów w pisarzach chrześcijańskich. Powraca on m.in. u Orozjusza. Jakkolwiek byłoby wielkim błędem bagatelizować wpływ historyków rzymskich na tego ostatniego. W dziele *Historia przeciw poganom* można odnaleźć wyraźne inspiracje dorobkiem nie tylko – co jest już oczywiste – Pompejusza Trogusa, ale także: Liwiusza³⁰⁹, Swetoniusza³¹⁰, Tacyta³¹¹, Florusa³¹² czy Flawiusza Eutropisza³¹³.

Zogniskowanie dziejów wokół zmieniających się imperiów spowodowało sformułowanie jeszcze jednej zasady historiozoficznej. Spostrzeżenie, że na konkretny okres nigdy nie przypadał szczytowy moment rozwoju więcej niż

³⁰⁷ I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 212–215.

³⁰⁸ I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 213; S. Witkowski, *Historiografia grecka*, t. 2, Kraków 1926, s. 279n.

³⁰⁹ Liwiusz był głównym źródłem wiedzy Orozjusza na temat Republiki Rzymskiej. Zob. I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 199.

³¹⁰ Orozjusz korzysta z pamiętników Cezara, błędnie przypisując je Swetoniuszowi. Zob. I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 105.

³¹¹ I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 313.

³¹² We fragmentach poświęconych dziejom konkretnych mocarstw Orozjusz korzysta z organicznego modelu, do czego najprawdopodobniej zainspirowała go lektura Florusa. Zob. I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 352.

³¹³ I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, dz. cyt., s. 393.

jednego wielkiego mocarstwa, zrodziło myśl o abstraktyzacji pojęcia imperium. Zaczęto je postrzegać jako pewien byt, który trwa niezależnie od okoliczności wewnątrzhistorycznych. Imperium – jedno i niepodzielne, rozpatrywano w oderwaniu od konkretnych organizmów państwowych. W ten sposób stało się ono elementem refleksji metahistorycznej. Przekonanie to znalazło swój wyraz w doktrynie o *translatio imperii*, której potem przyszło odegrać niepoślednią rolę w dziejach średniowiecznej Europy. Według tej doktryny historię powszechną można opisać jako krążenie imperium od jednego bytu państwowego do kolejnego. Jednak, zaznaczmy, samo imperium w dalszym ciągu pozostawało bytem abstrakcyjnym i oderwanym od konkretnego organizmu politycznego. Imperium przemierzało dzieje niejako wcielając się, czy też zstępując na narody i państwa, jednocześnie nadając im specjalny – imperialny – walor. Nigdy jednak nie było obecne w więcej niż jednym podmiocie w tym samym czasie. Chociaż samo jako idea pozostawało niezmiennie, doświadczało sobą zmienne dzieje, nadając im element ciągłości.

Model Trogusa znalazł swoje odbicie w twórczości bodaj najwybitniejszego historyka kościelnego doby patrystycznej – Euzebiusza z Cezarei. Sam zaś koncept *translatio imperii* legł u podstaw wyłonienia się nowego gatunku w dziejach historiografii, a mianowicie historii uniwersalnej. W odróżnieniu od Trogusowej *Historiae Philippicae* Euzebiusz zaczyna swoją opowieść od czasów o wiele starszych niż panowanie Ninosa. Zanim przejdzie on do wielkich imperiów, podaje jeszcze trzy epoki – wyróżnione bardziej pod kątem jakości i dostępności źródeł niż na potrzeby filozofii dziejów. Według Euzebiusza epokę historyczną poprzedzały następujące periody: epoka bogów – zakończona potopem, epoka heroiczna – którą zamyka zdobycie Troi, oraz epoka quasi-historyczna trwająca do czasów pierwszej olimpiady³¹⁴. Nie ma tutaj sensu przytaczanie wszystkich układów, w jakich Euzebiusz prezentuje wydarzenia historyczne, warto jednak odnotować, że jednym z kluczowych pojęć dla jego historiografii było właśnie *filium imperiale*. Tym to pojęciem określa się jedną z rubryk w euzebiuszowej *Kronice*, gdzie właśnie pojawiało się mocarstwo, które w danym momencie dziejowym posiadało walor imperialny.

³¹⁴ Takie systematyki cieszyły się dużą popularnością w świecie późnego hellenizmu, później zaś znalazły uznanie wśród kronikarzy późnego antyku i Bizancjum. Zob. A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 110–111.

Jeszcze wyraźniej zostaje to ukazane przez charakter treściowy wpisów w *Kronice*. W myśl podziału tematycznego wszystkich wpisów, jaki proponuje znawcy dzieł biskupa z Cezarei Anna Kotłowska, możemy mówić o następujących obszarach tematycznych: przyroda, kultura, dzieje społeczno-polityczne, prehistoria Izraela oraz chrześcijaństwa (*historia sacra*)³¹⁵. W tym miejscu naszą uwagę najbardziej będą zajmowały wpisy z trzeciej kategorii. W ich ramach Euzebiusz umieścił aż 445 notatek, co oznacza, że zajmuje prawie 37% procent całości dzieła³¹⁶. Kategoria ta jest wewnętrznie zróżnicowana, bowiem nie dotyczy tylko spisów o charakterze historycznym. Możemy w niej również odnaleźć informacje ze sfery mitu czy opowiadań posiadających walor quasi-historyczny³¹⁷. Początkowo, skupiając się na podmiotach dominujących w obszarze wschodniej części Morza Śródziemnego, Euzebiusz wymienia aż siedemnaście państw dzierżących *thessalokrację* – od Lidyjczyków do Eginetów. Dopiero po upadku cywilizacji Achajów zapanował w dziejach swojego rodzaju *horror vacui*, który autor zmuszony był wypełnić nowym porządkiem imperialnym. Stąd bardzo szybko historiograf przechodzi ponad dziejami małych greckich państewek do czasu imperium Persów³¹⁸. Ciężko się zatem nie zgodzić z opinią Kotłowskiej, że biskup Cezarei (podobnie jak np. Tertulian) nie wyobrażał sobie świata bez imperium.

Opisując supremację polityczną i kulturową państw greckich, warto wspomnieć o jeszcze jednym motywie historiozoficznym, który odnajdujemy u Euzebiusza. Bardzo ciekawa jest jakościowa przemiana, której ulega w pismach biskupa Cezarei termin Ἐλληνισμός. Pojęcie to ma długą tradycję. W grece klasycznej może oznaczać *oikumene*³¹⁹. Z kolei autorzy chcący ukazać piękno języka, używali tego terminu dla określenia poprawności literackiej greki³²⁰. W obszarze tradycji judeochrześcijańskiej pojęcie to pojawiło się na gruncie konfliktu kulturowego, jaki miał miejsce w Palestynie (2 Mch 4, 10; 3, 13)³²¹.

³¹⁵ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 123.

³¹⁶ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 134.

³¹⁷ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 137.

³¹⁸ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 136.

³¹⁹ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 175.

³²⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 396.

³²¹ Szerzej o tym w: E. S. Gruen, *Fact and Fiction: Jewish legends in a Hellenistic Context*, w: *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History, and Historiography*, ed. P. Cartledge, P. Garnsey, E. Gruen, UP, California 1997, s. 71–88 (Hellenistic Culture and Society).

Wiązało się to wówczas z procesem przymusowej hellenizacji Izraela za czasów Seleucydów, a w szczególności Antiocha Epifanesa. Tym samym miało wydźwięk wielce pejoratywny. W podobnym znaczeniu terminu używa Atanazy. Dla niego hellenizm jest terminem określającym rzeczywistość ideologiczno-kulturową, stojącą w opozycji do chrześcijaństwa³²².

Pojęcie to dostępuje pewnego rodzaju rehabilitacji w kontekście euzebiuszowej interpretacji objawień proroka Daniela³²³. Tutaj znikają już wszelkie negatywne konotacje znaczeniowe, a zostaje uwypuklony dziejowy sens. Dla Euzebiusza bowiem, okres hellenizmu jest przejściowym wycinkiem dziejów, który przygotowuje grunt pod nadejście epoki chrześcijańskiej³²⁴.

Niech przytoczenie tego przykładu pozwoli nam na wyciągnięcie sumarycznych wniosków. Mianowicie, początkowo modele periodyzacji skupiały się wokół poszukiwania odpowiedniego podziału dla opisu losów jednego państwa. Skutkiem tych starań było ukształtowanie modelu organicznego dziejów. Jednak nie była to jeszcze historia powszechna. Dopiero z czasem, gdy na scenę wkraczały światowe mocarstwa historycy poczęli rozszerzać obszar swoich zainteresowań także na inne ludy, które nagle znalazły się w granicach ekumeny. Tak zrodził się pomysł historii powszechnej – jako historii nie tyle wybranego wydarzenia, czy kolei losu konkretnego państwa, lecz raczej swoistego rodzaju kolażu różnych wątków, które doprowadziły do dominacji jednego ośrodka politycznego. W ten sposób historia powszechna zaczęła być łączona ze światowym imperium. Na kanwie tych zainteresowań skonstruowano kolejny model periodyzacji dziejów, tym razem według okresów władztwa następujących po sobie imperiów. Zasadę podziału opisywała doktryna o *translatio imperii*, czyli o przenoszeniu waloru imperialnego z jednego podmiotu na inny. Ukazuje to nam bardzo ważny element mentalności ludzi antyku, u których pojęcie imperium nierozzerwalnie zespoliło się z dziejami ludzkimi w ogóle. Jednak i tutaj ciężko jest mówić o pojmowaniu historii właściwym dla późniejszej filozofii historii. Następstwo imperiów wszak nie dążyło do realizacji żadnego

³²² A. Kotłowska, *Obraz dziejów w Chronici Caones Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 176.

³²³ Np. u Euzebiusza z Cezarei w *Dowodzie ewangelicznym*, ale także i u późniejszych autorów, np. Epifanusza z Salaminy. Według niego jest to jeden z pięciu okresów w dziejach cywilizacji. Zob. A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Caones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 176–177.

³²⁴ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Caones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 177–178.

dającego się oznaczyć metahistorycznego celu i sensu. U pisarzy antycznych, poza kilkoma wyjątkami, mocarstwa rodziły się i wchodziły w wiek męski, by wreszcie ulec starości i śmierci. Można zatem postawić tezę, że bardzo mocno zaciążyły tutaj pogańska doktryna o cykliczności czasu i popularne mity, które dyktowały światu odwieczny i nieskończony porządek narodzin i śmierci.

Proces waloryzacji historii nabiera impetu dopiero wraz ze wzrostem zainteresowania apokaliptyką judeochrześcijańską. Panowanie ostatniej i najbardziej przerażającej bestii z objawienia proroka Daniela miało być również zmiernikiem dziejów; tym samym zawierało treści semiotyczne, które w tradycji pogańskiej reprezentował mit Wielkiego Roku. Mocarstwo, które kryje się pod monstrualną metaforą ma być ostatnim państwem w dziejach. Jako takie, będzie też najpotężniejsze, a zaprowadzony przez nie ład zostanie zniweczony dopiero przez Antychrysta, którego siłę ostatecznie ulegnie Pawłowy katechon. Tak ma się sprawa z ostatnią epoką w dziejach, ale wcześniejsze mocarstwa, jak zauważa Euzebiusz, posiadają właściwą im rolę. Epoka dominacji ośrodków greckich, jawi się jako kluczowa do przygotowania gruntu pod nadejście katechonu. Zatem *translatio imperii* nie jest li tylko technicznym terminem na określenie następstwa dziejowych potęg. Staje się opatrnościową siłą i zasadą wyjaśniającą pewną zdolność do organizacji rozproszonych po mapie dziejów wydarzeń, które zaczynały organizować się w łańcuchach przyczynowo-skutkowy, zmierzający do wyłonienia się kolejnego wielkiego ośrodka polityczno-kulturowego. Każdy zaś taki ośrodek posiadał wewnętrzną charakterystykę i dziejową rolę. Każdy pojawiał się dokładnie w tym momencie, w którym być powinien. Wyrastając z przeszłości, torował drogę przyszłości. Ta zaś miała znaleźć swoje wypełnienie w rzeczywistości eschatologicznej.

Na tej krótkiej prezentacji można zamknąć temat periodyzacji dziejów w ramach historiografii. Trzeba dodać, że i w samych gatunkach literackich nastąpił poważny przewrót. Stopniowo bowiem, wraz ze wzrostem zainteresowania historiozofią, odchodzono od opowiadań skupionych wokół wybranej wewnątrzhistorycznej tematyki, na rzecz zamiaru przybliżenia czytelnikom holistycznych opracowań całości dziejów. To jednak prowokowało u autorów pytanie o zasadę porządkującą wydarzenia historyczne. Obok zwykłej periodyzacji, będącej zabiegiem porządkującym i stylistycznym, zaczęły pojawiać się inne jeszcze konstrukty objaśniające – jak chociażby *translatio imperii*. Jakkolwiek dopiero w dobie chrześcijańskiej dochodzi do ostatecznego powiązania tran-

scendencji z immanencją, i tym samym historia w sposób ostateczny zostaje wyjaśniona jako element całego systemu filozoficzno-teologicznego. Stąd też wydaje się uzasadnionym pogląd Kotłowskiej, iż to właśnie wpisy w czwartej z wyżej wymienionych u Euzebiusza kategorii tematycznych, czyli owa *historia sacra*, wieńczą starania wielu wieków piśmiennictwa historycznego. Dopiero wyjaśnienie dziejów powszechnych – historii *chronos*, przez pryzmat historii zbawienia – *kairos*, pozwoliło na wzbogacenie warsztatu piśmienniczego o nowy instrument do opowiadania o dziejach i ich filozofii – a mianowicie nowego gatunku historiograficznego, określanego jako „historia uniwersalna”³²⁵.

Myślenie inspirowane mitami było trwałym elementem swojego rodzaju paradygmatu, w którym poruszali się autorzy antyczni. Właściwie u wszystkich wymienionych powyżej historyków mit odgrywał niepoślednią rolę w prowadzonych przez nich badaniach. Cykle, mit złotego wieku, płynące zeń przeświadczenie o postępującej dekadencji, wreszcie kosmiczna katastrofa, Wielki Rok czy powrót do czasów szczęśliwości, wszystko to mniej lub bardziej wyraźnie znajdowało odbicie w sposobie pojmowania historii przez pierwszych historiografów.

Według chrześcijan wyłaniająca się z pism pogańskich historyków historiozofia w ostatecznym rozrachunku nie dawała satysfakcjonującego wyjaśnienia historii. Niepowodzenie historiozofii pogańskiej miało dwojaką przyczynę. Po pierwsze, błędnie określali oni kosmiczne prawo. Sprawilo to, że próba Tukidydesa racjonalizacji historii spetzła na niczym, sama zaś zasada rządząca dziejami przybrała postać polibiuszowej *fortuny*, która tylko utwierdziła poczucie braku pewności i wrażenie niewyjaśnialności zjawisk historycznych. Stąd wszelkie fastrygi filozoficzne pod postacią *nemesis*, trafu czy *fortuny* Augustyn określał jako *fantastica fornicatio*³²⁶. Po drugie, w dalszym ciągu pozostawało nierozwiązanym pytanie o sens ludzkiego istnienia. Braki w antropologii i bardzo płytko, politycznie wręcz pojmowana soteriologia sprawiły, że dramat życia jednostki wraz z jej roszczeniem do szczęścia pozostawały poza obszarem zainteresowań.

³²⁵ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Caones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 139.

³²⁶ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 462n.

Ponadto modele periodyzacyjne pisarzy pogańskich, chociaż poczyniły wielki wkład w proces rozwoju historiozofii, nie mogły dokonać waloryzacji dziejów, na skutek uwikłania procesów dziejowych w cykliczną koncepcję czasu.

Wspomniane powyżej wady myślenia o historii stara się wyeliminować chrześcijaństwo. Już od pierwszych wieków swego istnienia teologia chrześcijańska stopniowo budowała doktrynę, która z czasem nabierała aspiracji do bycia systemem totalnym; modelem w sposób zupełny wyjaśniającym całość rzeczywistości. Finalnie doprowadziło to do zmiany paradygmatu myślenia o świecie, którego najpełniejszym wyrazem stało się dzieło Augustyna z Hippony. Początkowo jednak apologeteci dystansowali się od głębszych ingerencji w kulturę grecko-rzymską. Starali się znaleźć w niej swoje miejsce. Ich teologia pozostawała zależna od umysłowości epoki, co przejawiało się chociażby w czerpaniu z motywów znanych w mitologii pogańskiej. Przewaga chrześcijan ponad historiografami pogańskiej proweniencji polegała na tym, że zarówno wewnątrz działającą w dziejach siłę, jak i sens oraz cel dziejów próbowali oni wyjaśnić, uciekając się do opisanie relacji, jaka zachodzi pomiędzy historią a transcendentnym Bogiem. Przez co ich historiozofia nie zamykała się w ramach immanentnego systemu odniesień, ale poszukiwała ostatecznego ukonstytuowania w systemie objaśniającym całość rzeczywistości. W ten sposób historiozofia zaczęła przybierać postać teologii dziejów, zaś same dzieje przekształciły się w tło monumentalnej historii zbawienia.

Nie oznacza to jednak, że chrześcijanie zaczęli budować swoją refleksję niejako od zera, w zupełnym oderwaniu od myśli historiozoficznej pisarzy pogańskich. Nie można też powiedzieć, że budowali ją w totalnej opozycji to tych ostatnich, negując wszystkie ich założenia, spostrzeżenia i teorie. Wręcz przeciwnie, historiozofia chrześcijańska jest wielkim dłużnikiem systemów pogańskich. Mentalność określona przez myślenie mityczne, przeświadczenie o podporządkowaniu dziejów ogólnej zasadzie, czy niektóre wątki obecne w historiografii znalazły swoje odzwierciedlenie w koncepcjach chrześcijańskich. Wspominałem już o Tertulianie i jego koncepcji millenium, która wykorzystuje mity powrotu „złotego wieku”, stoickiej *ekpyrosis* czy Wielkiego Roku. Na tym właśnie gruncie powstały teorie chiliastyczne, którym poświęcony jest kolejny rozdział. Innym modelem historiozofii, gdzie odżywają podobne mitologiczne wątki, jest koncepcja apokatastazy. O niej z kolei będzie mowa w rozdziale czwartym niniejszego opracowania.

Rozdział III

Millenaryzm

Korzenie millenaryzmu sięgają głębokiej przeszłości, jeszcze sprzed czasów chrześcijańskich. Niektórzy widzą je w kultach misteryjnych, religiach chtonicznych i przekonaniu, że dzieje układają się na podobieństwo pór roku. Praprzodków millenaryzmu odnajdujemy w pogańskich opowieściach o złoty wiek odnowionej ludzkości; w mitach przekazujących optymistyczne przekonanie, że tak jak Persefona po pobycie wśród mroków Hadesu w końcu powróci do stęsknionej Demeter, niosąc radość i urodzaj, tak też państwa i narody doczekają szczęśliwości rozkwitu w dobie złotego wieku³²⁷.

Chrześcijański millenaryzm wniósł jednak wiele poprawek do tak nazkicowanych nadziei pogańskich. Wizję epoki szczęśliwości ujął w ramy teologiczne i podparł autorytetem Pisma. Po pierwsze ukonkretniono, że czas trwania owego szczęsnego eonu będzie wynosił lat tysiąc – stąd też nazwa pochodzi od łacińskiego liczebnika *mille* – tysiąc, lub też greckiego *chilioi*³²⁸. Od tego drugiego powstał synonim millenaryzmu, mniej rozpowszechniony w literaturze polskiej, chiliazm. Liczby tej wszelako nie należy brać dosłownie, jest to raczej semiotyczna figura, o czym będzie mowa

³²⁷ K. Chojnicka, *Tysiąc szczęśliwych lat*, „Palestra Świętokrzyska” (2016) nr 37–38, s. 2.

³²⁸ Ciekawą genezę liczby „tysiąc” podaje Jerzy Wojtczak. Do katalogu źródeł tajemniczego liczebnika, poza tradycyjnie podawanymi w Nowym i Starym Testamencie, dodaje także filozofię pitagorejską. W myśli pitagorejczyków dziesiątka jest liczbą doskonałą, jako że rozłożona na punkty tworzy mistyczną figurę tetraktys. Podniesiona do drugiej potęgi daje sto, zaś do trzeciej tysiąc, czyli symbol kumulacji i pełni wszystkich dostępnych dóbr (por. J. Wojczak, *Problem millenaryzmu w twórczości Laktancjusza*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000) z. 1, s. 66).

ponizej³²⁹. Po drugie, ze względu na pokrewieństwo myśli, bliższymi chrześcijańskiej koncepcji są żydowskie wyobrażenia o przyszłym wieku szczęśliwości. Profetyczne teksty Starego Testamentu zastąpiły czas cykliczny linearnym oraz dostarczyły bazy źródłowej dla teologów chrześcijańskich, stając się tym samym bezpośrednim przodkiem chiliizmu.

Millenaryzm okazał się jedną z najbardziej żywotnych doktryn historyzoficznych pierwszych wieków Kościoła³³⁰. Właściwie do czasów Orygenesusa dominował dyskurs wokół eschatologii. Później również, w różnych formach, powracał poprzez wieki średnie, przetrwał nowożytność, by odżyć w historyzofii XIX wieku. Także i nasze czasy są świadkami rozkwitu różnych wątków chiliastycznych. Chociaż zainteresowanie chiliizmem wyraźnie ożywiało ludowe wyobrażenia, to nigdy się do nich nie ograniczało. Jest ono obecne także w wielu rozprawach z zakresu filozofii, teologii i myśli politycznej. W czasach obecnych wątki chiliastyczne przeniknęły do popkultury, a zainteresowanie apokaliptyką zaowocowało dość pokazną ilością dzieł literackich i filmowych czy gier komputerowych, których fabuła jest zdominowana przez rzeczywistość postapokaliptyczną. Stąd można śmiało zaryzykować sąd, że millenaryzm jest nie tylko najbardziej żywotną historyzofią pochodzącą z późnego antyku, ale również najpopularniejszą, a rzecz też można wszechobecną. W końcu ktoś się nie zetknął z dywagacjami na temat objawień w Fatimie, czy chociaż przez chwilę nie zainteresował tajemniczymi przepowiedniami dotyczącymi rychłego nadejścia końca dziejów. Millenaryzm powraca przy niemal każdej symbolicznej dacie, wielkim wydarzeniu politycznym lub religijnym, katastrofie ekologicznej, czy rzadkim zjawisku astronomicznym. Tak było, jest i będzie, dopóki trwać będzie historia³³¹.

³²⁹ Dość interesująca jest psychologiczna interpretacja liczby tysiąc, jaką podaje Hugolin Langkammer. Według niego liczebnik sam w sobie jest pozbawiony znaczenia. W rzeczywistości kryje się pod nim tęsknota Kościoła do rychłego obcowania z Chrystusem, któremu nie może przeszkodzić żadne prześladowanie. Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, Wrocław 1985, s. 285.

³³⁰ J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 344.

³³¹ W okresie poprzedzającym nadejście trzeciego tysiąclecia miało miejsce wzmożone zainteresowanie kwestiami millenarystycznymi. Ukazało się wówczas wiele pozycji z zakresu literatury zarówno naukowej, jak i popularnej. Nie sposób wymienić wszystkich tytułów, wobec czego ograniczę się do kilku przykładów: S. J. Gould, *Pytanie o millenium*, Warszawa 1998; D. Thompson, *Koniec*

Co ciekawe, środowiska współcześnie zainteresowane millenaryzmem, częstokroć nie zdają sobie sprawy z tego, na jakich przesłankach teoretycznych może być on zbudowany w konsekwentny sposób. Przyjmując chiliastyczne oczekiwania, *ipso facto* przyjmuje się konkretne założenia antropologiczne, soteriologiczne i eschatologiczne. Takie kwestie jak konstrukcja ontologiczna człowieka czy teorie dotyczące interpretacji Biblii mają przemożny wpływ na uzasadnienie chiliastycznych nadziei. Ponadto trzeba zauważyć, że w zależności od tych założeń będzie się zmieniało wyobrażenie „końca”. Tytułem przykładu można za Krystyną Chojnicką podać zróżnicowanie stanowisk millenarystycznych, opierające się na kryterium chronologicznym umiejscowienia millenium i paruzji Chrystusa. Krakowska badaczka wyróżnia premillenaryzm, który wieszczy powtórne przyjście Chrystusa dopiero po tysiącletnim królestwie, oraz postmillenaryzm. Według tego stanowiska paruzja ma inaugurować epokę szczęśliwości. Ponadto można także mówić o amillenaryzmie, poglądzie późniejszym, obecnym w pismach Augustyna, gdzie millenium miało się rozpocząć wraz z Wcieleniem, podczas gdy paruzja stanowić będzie jego zwieńczenie³³². Z kolei Jean Daniélou mówi o dwóch formach chiliizmu w kościele starożytnym: azjatyckiej i hellenistycznej. Ta pierwsza wywodzi się z gmin judeochrześcijańskich zamieszkujących Azję Mniejszą i Syrię. Jest to też środowisko powstania Apokalipsy św. Jana. Według niej tysiącletnie królestwo ma polegać na powrocie do rajy, gdzie sprawiedliwi zażyją ziemskich rozkoszy i pokoju ze światem natury. Środowiska hellenistyczne z kolei skupiały się na bardziej mistycznym i duchowym aspekcie millenium. Od apokalipsy żydowskiej zapożyczyły one podział historii świata na sześć tysiącleci, przy czym dzień siódmy postrzegano bardzo symbolicznie – jako czas odpoczynku Boga utożsamiany z epoką mesjańską³³³.

czasu. Wiara i lęk w cieniu millenium, tłum. B. Nawrot, Warszawa 1999. Przegląd różnych form millenaryzmu, od czasów przedchrześcijańskich aż po nasze, można odnaleźć w materiałach konferencji, która odbyła się w 1997 roku (Madison – stolica Wisconsin): *Fearful Hope. Approaching the New Millennium*, ed. Ch. Kleinhenz, F. J. Le Moine, London 1999.

³³² K. Chojnicka, *Tysiąc szczęśliwych lat*, dz. cyt., s. 4.

³³³ K. Witko, *Millenaryzm w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000) z.1, s. 6; J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif, „Vigiliae Christianae” 2 (1948), s. 1–16.*

Spróbujmy się przyjrzeć początkom millenaryzmu i zobrazować jego zasadnicze modele wraz z podłożem filozoficznym, na którym są one do pomyslenia.

1. *Olam haba* – oczekiwania mesjańskie w czasach Chrystusa

Według proroków koniec czasów nastąpi wraz z „Dniem Jahwe”. Będzie to też koniec historii, po którym nastąpi już w wieczności dzień przyszły, a razem z nim nowe stworzenie³³⁴.

W czasach Chrystusa, w środowisku żydowskim aktualnych było kilka różnych poglądów na temat przyjścia „dnia Mesjasza”. Zeloci widzieli je przez pryzmat walki wyzwoleniczej o niepodległość Izraela. Mówiono o rychłym nadejściu *olam haba*, królestwa mesjańskiego, nie starając się jednak o większe doprecyzowanie. Jedni posługiwali się liczbą pojedynczą, inni mnogą. W użyciu krążyły określenia „wieczny szabat”, czy też „przyszłość, która ma nadejść”³³⁵.

Dyskusja obejmowała jednocześnie sprawy związane z wiarą w życie pośmiertne. Spierano się, co do tego czy królestwo mesjańskie ma nadejść dla każdego zaraz po śmierci, czy też dopiero po powszechnym zmartwychwstaniu. Dla judaizmu międzytestamentowego przyszły eon miał się zacząć od wskrzeszenia umarłych. Nie było jednak jednomyślności w opinii co do czasu i porządku zmartwychwstania. Według *Testamentu Dwunastu Patriarchów* zmartwychwstaną najpierw protoplaści pokoleń, a dopiero po nich sprawiedliwi. Autor *Księgi Jubileuszów* ogranicza się natomiast do informacji o szczęściu jedynie dusz ludzi sprawiedliwych, podczas gdy ich ciała będą spoczywały dalej w ziemi. Nieco więcej powiada na ten temat *IV Księga Ezdrasza*. Z kolei za powszechnym zmartwychwstaniem opowiadają się *Apokalipsa Mojżesza* i *Księgi Sybilińskie* z końca I wieku. Podobną rozbieżność obserwujemy w literaturze rabinistycznej. W epoce tannaickiej (*Miszna*, *Tosefta*, część *Midrašim* i *Baraitot*) panowało przekonanie o powszechności zmartwychwstania. Z początkiem II wieku nastąpiło pewne zróżnicowanie poglądów dotyczących zmartwychwstania niegodziwców – dla

³³⁴ A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 14.

³³⁵ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, Kraków 2007, s. 7–8; por. także: J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris 1939, I, s. 310–319; J. E. Wright, *The Early History of Heaven*, New York 2000, s. 203–208.

niektórych grzeszników przewidywano absolutne unicestwienie³³⁶. Te tendencje nie zakorzeniły się jednak zbyt głęboko i już w III wieku nastąpił powrót do koncepcji powszechnego zmartwychwstania. Wiązało się to ze wzrastającym przekonaniem o konieczności sądu Bożego, zaś dla Żydów było niemożliwe, aby ktokolwiek mógł być sądzony bez ciała. Jakkolwiek nawet i wtedy Synagoga pozostawała daleka od jednomyślnego stanowiska³³⁷. Józef Flawiusz poświadcza, iż pod względem światopoglądowym Żydów można pogrupować według trzech kategorii: faryzeuszy, saduceuszy i esseńczyków³³⁸. Przy czym ci pierwsi wierzyli w zmartwychwstanie ciała, a drudzy nie wierzyli. Co zaś się tyczy poglądów esseńczyków, zobaczmy jak o nich opowiada sam Józef Flawiusz:

Mają oni niezłomną wiarę, że ciała są zniszczalne, a tworząca je materia przemijająca, lecz dusze nieśmiertelne trwają wiecznie. Bujając swobodnie, jako że pochodzą z delikatnego eteru, zostały związane z ciałem i jakby zamknięte w więzieniu, przyciągnięte jakimś nadnaturalnym czarem, lecz kiedy uwolnią się z więzów cielesnych, jakby wyzwolone z długiej niewoli, radują się i ulatują w górę. Podzielając pogląd synów Hellady utrzymują, że na dobre dusze czeka mieszkanie za oceanem i miejsce, które nie trapią ulewy, śnieżyce lub skwar, lecz orzeźwia je zawsze łagodny zefir wiejący od oceanu³³⁹.

Tytułem wyjaśnienia warto dodać, że wspólnota esseńczyków daje się w znacznej mierze utożsamić ze wspólnotą z Qumran³⁴⁰. Trwali oni w konflikcie ze świętynią, a odseparowani od reszty ludu popadali w wielki radykalizm moralny oraz antyromanizm. Józef Flawiusz, przytaczając ich poglądy, stara się przedstawić Izrael ucywilizowany, skrojony na grecką miarę. Stąd pojawiają się tam liczne analogie do teorii szkół platońskich³⁴¹. Nie da się jednak wykluczyć, że przez lata hellenizacji wpływ filozofii greckich odcisnął swoje piętno na poglądach Żydów.

³³⁶ Szerzej o tym traktuje: T. Kaczmarek, *Los sprawiedliwych Starego Testamentu po śmierci według świadectw z III w.*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 19, s. 589–598.

³³⁷ A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 65.

³³⁸ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, II, 8, 2, tłum. J. Radożycki, Warszawa 2016, s. 162.

³³⁹ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, II, 8, 11, dz. cyt., s. 165–166.

³⁴⁰ Zainteresowanych odsyłam do Pism z Qumran w: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000.

³⁴¹ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 9.

Kolejne, interesujące nas świadectwo wiary Izraela w życie pośmiertne, daje nam słowiańska *Księga Henocha* (2 Hen 8–10). Napisaana prawdopodobnie w I wieku naszej ery, przetrwała ona w tłumaczeniu starocerkiewno-słowiańskim, który to z kolei tekst jest przekładem z greki. Henoch tak oto opisuje ulokowane w trzecim niebie włości przygotowane dla zbawionych:

Jest to miejsce nieopisanej piękności. Zobaczyłem wszystkie drzewa z ich pięknym kwieciami, a ich owoce były dojrzałe i wonne. Przynosiły one wszelki pokarm i wydawały wspaniałe zapachy. A w środku [było] drzewo życia w tym miejscu, w którym Pan spoczywał, gdy wchodził do raju³⁴².

Słyszysz też Henoch taki komentarz:

Henochu, miejsce to zostało przygotowane dla sprawiedliwych, którzy w swym życiu cierpią liczne próby, którzy ćwiczą swe dusze i odwracają oczy od nieprawości, a sprawiedliwym sądem sądzą. Którzy dają chleb głodnym, nagich przyodziewając, a podnoszą upadłego, pomagają skrzywdzonym i sierotom. Którzy chodzą przed obliczem Pańskim i Jemu jedynie służą. Im jest przygotowane to miejsce jako wieczne dziedzictwo³⁴³.

Tekst stara się wyeksponować raj jako miejsce zadośćuczynienia za doznawane za życia krzywdy i poświęcenia. Tym samym jego wyobrażenie przywołuje ideę sprawiedliwości Boga, który odpłaca stosownie do czynów. To jeden z najważniejszych motywów eschatologicznych. Jak zobaczymy, będzie on obecny w pismach autorów chrześcijańskich, gdzie sielanka i odpłata są elementami królestwa mesjańskiego.

Sama postać Mesjasza pojawia się w innym apokryficznym piśmie – *IV Księdze Ezdrasza*. Choć tekst powstał już po zburzeniu Jerozolimy, to jednak w dalszym ciągu stanowi dla nas cenne świadectwo, ponieważ odwołuje się do tradycji wcześniejszej³⁴⁴:

³⁴² 2 Hen VIII, 1–3, w: *Księgi świętych tajemnic Henocha*, tłum. A. Tronina, Kraków-Mogilany 2016, s. 32 (Apokryfy Starego Testamentu, 3).

³⁴³ 2 Hen IX, dz. cyt., s. 34.

³⁴⁴ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 16.

Oto bowiem nadchodzi czas: Będzie to wtedy, kiedy nadejdą znaki, które tobie zapowiedziałem. Ukáže się oblubienica objawiająca się jako miasto i pokaże się ziemia, która teraz jest zakryta. Każdy, kto będzie wybawiony od zapowiedzianych nieszczęść, na własne oczy zobaczy cuda. Objawi się bowiem syn mój Mesjasz z tymi, którzy są z nim; i ci, którzy przeżyją, będą się radować przez czterysta lat. A po tych latach umrze mój syn Mesjasz i wszyscy, którzy mają tchnienie człowieka. Nad światem zapanuje milczenie przez siedem dni, jak w pierwszych początkach, aby nikt nie pozostał. A po siedmiu dniach zostanie wzbudzony świat, który jeszcze nie czuwa, a obumrze zniszczalny. Ziemia odda tych którzy w niej śpią, i proch tych, którzy w niej w milczeniu mieszkają; pomieszczenia oddadzą powierzone im dusze. Wtedy objawi się Najwyższy na tronie sądu: zniknie miłosierdzie, oddali się litość i usunie się szczodroblivość. Zostanie sam sąd; ostoi się prawda, utwierdzi się wiara. Dzieło będzie bezpośrednio następowało i ukáže się nagroda. Czyny sprawiedliwe zostaną wzbudzone, a niesprawiedliwości nie zasną. I ukáže się miejsce męki, a naprzeciwko niego miejsce odpoczynku; ukáže się piec Gehenny, a naprzeciwko niego raj radości³⁴⁵.

Widać tutaj szereg elementów, które odnajdujemy również w 19 *Psalmie Salomona* i *Apokalipsie św. Jana*. Pojawia się niebiańskie miasto Jeruzalem, które stanie się jednym z ulubionych motywów ojców Kościoła. Mesjasz jest określany Synem Bożym, da On początek swojemu królestwu, które trwać będzie równo cztery wieki. Nadmienić trzeba, że samą liczbę traktowano jako zapis figuratywny. Inni autorzy podają, że dni Mesjasza można liczyć na inne sposoby, jako pokolenia, tysiąclacie, 40 lat (midrasz *Sobertobb* do Ps 90,17), aż do 365 tysięcy lat (*Pesiqta Tabbathi*)³⁴⁶. Chodzi zatem o jakąś dużą liczbę, ale niekoniecznie dającą się dokładnie określić. Społeczność Żydów dzieliły również odmienne wyobrażenia na temat samego Mesjasza. Faryzeusze wyobrażali go sobie jako anioła, tudzież ducha, który przynosi ludziom zmartwychwstanie. Z kolei saduceusze, wątpiąc w życie pośmiertne, w figurze Mesjasza upatrywali

³⁴⁵ *IV Księga Ezdrasza*, 7, 26–36, tłum. S. Mędala, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, tłum. A. Kondracki i in., Warszawa 2016, s. 384.

³⁴⁶ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 17.

wodz politycznego, wojownika, który poprowadzi Izrael do panowania nad światem.

Mateuszowy opis śmierci Chrystusa zdaje się wykazywać analogie do pojęcia Mesjasza opisanego w *IV Księdze Ezdrasza*. Ukrzyżowanie jest jednocześnie początkiem ery Mesjańskiej. Matusz łączy te wątki na kartach Ewangelii (Mt 27, 45–47):

Od godziny szóstej mrok ogarnął całą ziemię, aż do godziny dziewiątej. Około godziny dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem: „Eli, Eli, lema sabachtani?”, to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? Słyszając to, niektórzy ze stojących tam mówili: „On Eliasza woła”.

W swojej ostatniej chwili Jezus modlił się słowami Psalmu 22. Utwór ten był doskonale znany Żydom obecnym pod krzyżem, mimo to Mateusz każe im podejrzewać, że Jezus woła Eliasza. Według Pietrasa autor ewangeliczny chce w ten sposób wskazać, że rozpoczyna się era Mesjańska, bowiem w myśl prorctw Malachiasza (Ml 3, 23) i Mądrości Syracha (Syr 48, 10) miał ją otwierać przybywający Eliasza. Stąd też zostaje on nagle przywołany. A dalej Mateusz (Mt 27, 51–54) powiada:

A oto zasłona przybytku rozdarła się na dwoje z góry na dół; ziemia zadrżała i skały zaczęły pękać. Groby się otworzyły i wiele ciał świętych, którzy umarli, powstało. I wyszedłszy z grobów po Jego zmartwychwstaniu, weszli oni do Miasta Świętego i ukazali się wielu. Setnik zaś i jego ludzie, którzy odbywali straż przy Jezusie, widząc trzęsienie ziemi i to, co się działo, zlékli się bardzo i mówili: „Prawdziwie, Ten był Synem Bożym”.

Mateusz, jak się wydaje, przytoczył te wydarzenia w takiej formie po to, aby jeszcze dobitniej uświadomić swoim czytelnikom, że oto nadszedł *olam haba*, dzień Mesjasza. Pojawiająca się figura setnika i jego ludzi reprezentuje wszystkich, którzy znają tradycje apokaliptyczne, stąd też rozpoznają bezbłędnie w Jezusie Syna Bożego³⁴⁷.

³⁴⁷ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 20.

2. Millenaryzm w pierwotnej tradycji Kościoła

Utożsamienie Chrystusa z Mesjaszem postawiło pytanie o to, w jaki sposób ma się zrealizować w dziejach wyczekiwany przez Żydów *olam haba*. Myśl zawartą w odpowiedziach udzielanych przez autorów Nowego Testamentu można określić „pierwszym millenaryzmem”. Różni się on od millenaryzmu II wieku, stąd też należy go omówić oddzielnie.

Teologia Janowa skupia się na ukazaniu dziejów od momentu wywyższenia ukrzyżowanego Chrystusa, aż do ich końca. Ten zamiar wyraża czwarty i piąty rozdział Objawienia, oraz tzw. Mała Apokalipsa (Ap 12–14). Dla Jana właściwie nie istnieje żadna inna historia. Cały sens dziejów skupia się w finalnych etapach przepełnionych czasem *kairos*³⁴⁸.

Apokaliptyczne nadzieje są ufundowane na koncepcji Boga Pantokratora, który pojawia się w doksologii czwartego rozdziału: „Święty, Święty, Święty, Pan Bóg wszechmogący, Który był, Który jest, i Który przychodzi” (Ap 4, 8). Bóg jest Władcą dziejów, odległym i niedostępnym, jednak bardzo mocno zaangażowanym w historię poprzez swój zbawczy zamiar. Kierowany troską o człowieka Wszechmogący kształtuje dzieje i nadaje im bieg w określonym kierunku. Związek ten dynamizuje się w Jego relacji do ludzkości. Jak zauważa Langkammer, u Jana napięcie w relacji Boga i ludzi biegnie w dwóch przeciwnych kierunkach. Z jednej strony jest to przyjęcie Boga, kończące się nowym pokoleniem i nowym światem, z drugiej odrzucenie Go, które nieuchronnie zaowocuje kosmicznym kataklizmem. Kataklizm ów ma jednocześnie stać się początkiem nowej ery zbawczej, epoki szczęśliwości dla wiernych Bogu i Chrystusowi³⁴⁹. Można to bogato zilustrować cytatami z Apokalipsy³⁵⁰, ale temat konsekwentnie pojawia się także w innych Janowych tekstach. W Ewangelii według św. Jana (5, 24–29) czytamy:

Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie pod sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia. Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, że nad-

³⁴⁸ H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 274–275.

³⁴⁹ H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 276.

³⁵⁰ Ap 4, 11; 14, 7; 20, 11nn; 21nn.

chodzi godzina, nawet już jest, kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą. Jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym. przekazał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym. Nie dziwcie się temu! Nadchodzi bowiem godzina, w której wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego: a ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia; ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie potępienia.

W powyższym tekście widzimy liczne odwołania do tradycji millenarystycznych Izraela. Jest Syn Człowieczy, czyli Mesjasz, znany z apokaliptyki Starego Testamentu (np. u Henocha, czy Daniela). Jest też mowa o sądzie i oddzieleniu sprawiedliwych od grzeszników. Ponadto pojawiają się nowe treści, nieznanne tradycji judaistycznej – elementy oryginalnie chrześcijańskie. Jan mówi o pierwszym zmartwychwstaniu, które odbywa się wraz z przyjęciem wiary. Dla niego już sam akt wiary zdaje się uwalniać od sądu. Wiąże się z tym jeszcze jeden ważny element; motyw dwóch kategorii umarłych nabiera całkiem nowej interpretacji. W pierwszej grupie są ci, którzy „usłyszą głos Syna Bożego, i [...] żyć będą. Druga zaś to wszyscy, co są w grobach i usłyszą głos Jego”. Jak się wydaje, do pierwszej grupy zaliczyć należy katechumenów, którzy ciągle należeli do świata umarłych, albowiem jeszcze nie narodzili się poprzez chrzest. Druga kategoria to inni umarli³⁵¹. Pogląd ten potwierdza interpretacja „godziny” u Jana. Mianowicie w swoich pismach Jan Ewangelista ciągle powraca do tematu „godziny” Jezusa, najpierw stwierdzając, że „jeszcze nie nadeszła” (J 7, 30; 8, 20), później wskazuje, że już jest blisko (J 12, 27), aby kolejno wyznaczyć, że oto właśnie „nadeszła Jego godzina” (J 13, 1). Mowa oczywiście o godzinie męki Chrystusa, która była kluczową próbą wiary dla uczniów. Tym samym śmierć i zmartwychwstanie stawały się ikoną późniejszego chrztu. Katechumen musiał zanurzyć się w śmierć Chrystusa i wraz z Nim zmartwychwstać wychodząc z chrzcielnej kąpieli.

Jan porządkuje finał dziejów, posługując figurą dwóch zmartwychwstań. Czas pierwszego zmartwychwstania to okres działalności Kościoła, który krzewi wiarę w Chrystusa. Jest to czas mesjański – wyczekiwany przez Żydów *olam haba*. Ta tradycja zresztą nie odnosi się tylko do Ewangelii Janowej, ale także tekstów

³⁵¹ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 26.

synoptycznych. Drugie zmartwychwstanie będzie zmartwychwstaniem ciała i zamknie cały proces dziejowy. Wtedy też ma się odbyć sąd, jednak nie będzie on dotyczył wszystkich, ale tylko tych, którzy nie przyjęli wiary w Chrystusa. W ten sposób Jan dochodzi do ukazania ostatniej epoki, owego millenium. Wszelako nie dotyczy ono jakiegoś cudownego panowania sprawiedliwych, które miałyby się zrealizować niczym *deus ex machina* w dziejach, ale oznacza pewien proces krzewienia wiary w Chrystusa. Epokę tę znamionuje rozlanie łaski w przestrzeni dziejów, czego najwymowniejszym wyrazem i znakiem jest chrzest. Przyjrzyjmy się teraz innym tekstom Janowym.

W Apokalipsie (Ap 20,1–15) czytamy:

Potem ujrzałem anioła, zstępującego z nieba, który miał klucz od Czeluści i wielki łańcuch w ręce. I pochwycił Smoka, Węża starodawnego, którym jest diabeł i szatan, i związał go na tysiąc lat. I wtrącił go do Czeluści, i zamknął, i pieczęć na nim położył, by już nie zwodził narodów, aż tysiąc lat się dopełni. A potem ma być na krótki czas uwolniony. I ujrzałem trony – a na nich zasiedli sędziowie, i dano im władze sądenia – i ujrzałem dusze świętych dla świadectwa Jezusa i dla Słowa Bożego, i tych, którzy pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi i nie wzięli sobie znamienia na czoło ani na rękę. Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem. A nie ożyli inni ze zmarłych, aż tysiąc lat się skończyło. To jest pierwsze zmartwychwstanie. Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa i będą z Nim królować tysiąc lat. A gdy się skończy tysiąc lat, z więzienia swego szatan zostanie zwolniony. I wyjdzie, by omamić narody z czterech narożników ziemi, Goga i Magoga, by ich zgromadzić na bój, a liczba ich jak piasek morski. Wyszli oni na powierzchnię ziemi i otoczyli obóz świętych i miasto umiłowane; a zstąpił ogień od Boga z nieba i pochłonął ich. A diabła, który ich zwodzi, wrzucono do jeziora ognia i siarki, tam gdzie są Bestia i Fałszywy Prorok. I będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków. Potem ujrzałem wielki biały tron i na nim Zasiadającego, od którego oblicza uciekła ziemia i niebo, a miejsca dla nich nie znaleziono. I ujrzałem umarłych – wielkich i małych – stojących przed tronem, a otwarto księgi. I inną księgę otwarto, która jest księgą życia. I osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano, według ich czynów. I morze wydało zmarłych, co

w nim byli, i Śmierć, i Otchłań wydały zmarłych, co w nich byli, i każdy został oszczędzony według swoich czynów. A Śmierć i Otchłań wrzucono do jeziora ognia. To jest śmierć druga – jezioro ognia. Jeśli się ktoś nie znalazł zapisany w księdze życia, został wrzucony do jeziora ognia.

Zstępujący anioł może być rozumiany, jako Chrystus w anielskiej postaci, który schodzi najpierw na ziemię a potem do Szeolu³⁵². Wtedy opróżnia krainę umarłych. W tej epoce szatan miał utracić wszelką władzę nie tylko nad Chrystusem, ale i nad wszystkimi, którzy umarli za Niego, jak również nad tymi, którzy nie chcieli słuchać szatana, ani oddawać pokłonu Bestii. Sam zaś Smok, czyli diabeł zostaje uwięziony. Termin „dusze” może budzić pewne skojarzenia z grecką antropologią, jednak jak poucza znawca Apokalipsy Ugo Vanni, określenie to nie tyle dotyczy samej duszy, co całego, żywego człowieka³⁵³. Pamiętać należy, że Apokalipsa powstała w środowisku semickim, gdzie postrzegano człowieka jako organiczną jedność. Wszelkie podziały na duszę i ciało są tutaj nieuprawnione.

Okres uwięzienia szatana jest czasem, gdy wraz z Chrystusem królują sprawiedliwi. A trwał on będzie tysiąc lat. Królestwo zaczęło się z chwilą zwycięstwa Chrystusa i wprowadziło nową jakość w dziejach, mianowicie możliwość pierwszego zmartwychwstania, o którym mowa była wcześniej. Od tej pory każdy poprzez pierwsze zmartwychwstanie, czyli akt wiary i chrztu, definiujące przynależność do wspólnoty Kościoła, mógł stać się obywatelem państwa sprawiedliwych. Święci zmartwychwstali w chrzcie wchodzą do królestwa Chrystusa, które jest dla nich tym samym, co dla Żydów królestwo mesjańskie³⁵⁴.

³⁵² W tym fragmencie tekstu są wyraźne odniesienia do apokaliptycznej tradycji judeochrześcijańskiej. Zob. *Wniebowstąpienie Izajasza* (10, 7–12), tłum. S. Kur, R. Zarzeczny, w: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowiejski, Kraków 2001, s. 158 (Apokryfy Nowego Testamentu, 3); *Ewangelia Piotra* (10, 38–40), tłum. M. Starowiejski, w: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 2, red. M. Starowiejski, Kraków 2003, s. 620 (Apokryfy Nowego Testamentu, 1); *List Apostołów* (12, 24), tłum. S. Kur, w: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2001, s. 33 (Apokryfy Nowego Testamentu, 3).

³⁵³ Podają za H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 28; U. Vanni, *Apocalisse e interpretazioni millenaristiche*, w: *Spirito, eschaton e storia*, a cura di N. Ciola, Roma 1998, s. 201.

³⁵⁴ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 29.

Koniec królestwa nastąpi w momencie wypuszczenia szatana z czeluści. Wówczas też podburzone przez niego ludy Goga i Magoga wystąpią przeciwko świętemu miastu, lecz poniosą porażkę. Nastąpi finalne zwycięstwo Boga. Śmierć i Otchłań oddadzą tych, których zniewoliły, a następnie cała czereda przeciwników Boga zostanie wrzucona do jeziora gorejącego, by tam cierpieć katusze. Nastąpi sąd, staną przed nim wszyscy, którzy nie dostąpili „pierwszego zmartwychwstania”. Będą oni sądzeni z uczynków. Niegodziwi podzielą los szatana i będzie to dla nich „druga śmierć”. Mamy więc do czynienia z jednym zmartwychwstaniem i podwójną śmiercią.

Chciałbym w tym miejscu dodać uwagę dotyczącą roli historiozofii jako pewnej płaszczyzny, gdzie teologia Jana spotyka się z teologią Pawła³⁵⁵. Można bowiem wyszczególnić kilka wątków, którą są jednocześnie elementami łączącymi obydwie tradycje. Po pierwsze, jest to przekonanie, że wszystko pochodzi od Boga, co najpełniej wyraża apokaliptyczna figura Pantokratora, który jest początkiem i końcem wszechrzeczy, Alfą i Omegą. Na tym gruncie uwidacznia się też celowość stworzenia, które jest skierowane ku Stwórcy. Po drugie, wskazuje na konkretyzację dzieła zbawczego, które dokonuje się w dziejach, zaś jego kluczowym momentem jest misja Jezusa Chrystusa. Zmartwychwstanie dla Jana jest początkiem nowego stworzenia – eschatologią zrealizowaną, która dokonuje się w historii, niemalże na jego oczach. Wydarzenia paschalne inaugurują nowy etap dramatu ludzkości, czas prześladowań, ale przede wszystkim łaski. Wreszcie trzeci, antropologiczny akcent jednoczy koncepcje dwóch autorów. Zarówno Apokalipsa, jak i pisma Pawłowe umiejscawiają kres procesu dziejowego na osi czasu, gdzie początek ery zbawczej zapoczątkowanej przez Chrystusa – „Pierworodnego wszelkiego stworzenia”, znajduje swoją kontynuację w postaci Chrystusa, jako „Pierworodnego z umarłych”³⁵⁶. Jest to także eschatologiczny finał, gdzie wszystko zażywać będzie radykalnej przemiany, nowej jakości. Splecenie wątków nowego stworzenia i zmartwychwstania, według Langkammera, jest też wyrazem antropologii biblijnej, która postrzega

³⁵⁵ Spośród publikacji na temat soteriologii i eschatologii u św. Pawła najszerzej i najwnikliwiej porusza to zagadnienie książka Romaniuka, będąca jednocześnie owocem jego wieloletnich badań i autentycznej fascynacji postacią Apostoła Narodów: K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983.

³⁵⁶ Kol 1, 18n.

człowieka jako nierozdzielnej jedności ducha i ciała. Przeobrażenie ma dotyczyć całego człowieka w jego psychofizycznej kondycji³⁵⁷. Nie trudno zauważyć, że punkty stykowe doktryny Pawła i Jana dotyczą w pierwszej kolejności spraw związanych z historiozofią. Dyskurs historiozoficzny w znacznej mierze stanowił grunt dla mediacji pomiędzy teologiami autorów natchnionych. Jak się okazuje mediacja ta była na tyle silna, że wszystkie z powyżej naszkicowanych wątków historiozofii biblijnej, w znacznej mierze ożywiały wyobrażenia chiliastyczne późniejszych pisarzy.

Świadomość życia w czasach ostatecznych była nieodłącznym elementem egzystencjalnego doświadczenia pierwszych gmin chrześcijańskich. Czas Kościoła niósł ze sobą dobra długo wyczekiwanej epoki mesjańskiej. Zanurzona w tym klimacie emocjonalno-intelektualnym społeczność pierwszych chrześcijan musiała jednak skonfrontować się ze zadaniem przededefiniowania figur i pojęć teologicznych Izraela. W *Liście* Pseudo-Barnaby obserwujemy to na przykładzie rozważań dotyczących szabat³⁵⁸.

Szabat jest wspomniany na początku stworzenia: „I uczynił Bóg w sześć dni dzieła swych rąk i były ukończone dnia siódmego. Dnia tego odpoczął i uświęcił go” (Rdz 2, 2–3). Zwróćcie uwagę, dzieci, co to znaczy: „ukończył w sześć dni”. Znaczy to, że w sześć tysięcy lat Pan doprowadził wszechświat do kresu, bo dla Niego jeden dzień jest tym samym, co lat tysiąc [Ps 89 (90), 4]. Sam mi to potwierdza, mówiąc: „Oto jeden dzień Pański będzie jak lat tysiąc”. Tak więc, dzieci, w sześć dni, w sześć tysięcy lat, wszechświat dojdzie do kresu. I odpoczął dnia siódmego. Znaczy to: kiedy przyjdzie Syn Jego, by położyć kres czasom Niegodziwca, osądzić bezbożnych, przemienić słońce, księżyc i gwiazdy, wówczas odpocznie prawdziwie w dniu siódmym. Powiedziano także: „Będziesz święcił (szabat) z czystymi rękami i z czystym sercem” (Wj 20, 8). Gdyby zatem w obecnym świecie mógł jakiś człowiek, tylko dlatego, że jest czystego serca, święcić ów dzień, który Bóg uświęcił, my bylibyśmy całkowicie w błędzie. Oto jednak dopiero wtedy osiągniemy prawdziwy odpoczynek, by móc go święcić,

³⁵⁷ H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, s. 286–287.

³⁵⁸ Zob. H. Pietras, *Millenaryzm a interpretacja Szabat (I–II wiek)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000) z. 1, s. 9–25.

kiedy najpierw sami zostaniemy usprawiedliwieni, kiedy sami trzymamy to, co nam obiecano, kiedy nie będzie więcej niegodziwości, a Pan odnowi wszystkie rzeczy. Wówczas będziemy mogli święcić dzień siódmy, sami już uświęceni. Mówi im jeszcze: „waszych świąt nowiu i szabatu nie mogę ścierpieć” (Iz 1, 13). Popatrzcie, co to znaczy: Nie te terazniejsze szabaty są dla mnie przyjemne, lecz ten, który sam ustanowiłem i w którym doprowadziwszy wszystko do spoczynku, uczynię początek dnia ósmego, to jest początek nowego świata. Dlatego też świętujemy z radością dzień ósmy: w dniu tym Jezus powstał z martwych i ukazawszy się (uczniom) wstąpił do nieba³⁵⁹.

Pośród badaczy literatury wczesnochrześcijańskiej nie ma jednomyślności, co do właściwej interpretacji tekstu. Niektórzy uważają, że autor *Listu* mówi nam o millenaryzmie³⁶⁰. Inni z kolei, mam tutaj na myśli w pierwszej kolejności Pietrasa³⁶¹, uważają, że tekst stanowi swojego rodzaju wyjaśnienie, dlaczego chrześcijanie nie świętują szabatu. Jednak spory te jedynie powierzchownie dotyczą tematu historiozofii, zaś żaden nie prezentuje zagadnienia z perspektywy nas interesującej. Zmierzają bowiem do próby rekonstrukcji realiów myślowych pierwszych gmin i uchwycenia eschatologicznych wierzeń wczesnego chrześcijaństwa. My zaś usiłujemy wniknąć niejako do anatomii myśli po to, aby zobaczyć, jakie elementy historiozoficzne zawiera sam szkielet rozumowania. Uwaga, która mi się nasuwa, wydobywa jeszcze jeden millenarystyczny, czy też nawet szerzej, historiozoficzny wątek przytoczonego fragmentu. Według Pseudo Barnaby świat ma trwać sześć tysięcy lat. Po upływie tego czasu nastanie dzień siódmy, czy też siódme tysiąclecie, gdy Bóg będzie odpoczywał. Autor dopowiada też, że dzień siódmy nastąpi, gdy Syn Boży przyjdzie, by położyć kres rządóm Niegodziwca i osądzi, kogo trzeba. W tym miejscu wątek millenarystyczny jest bardzo mocno zarysowany. W dość tajemniczy sposób

³⁵⁹ *List Barnaby*, 15, 3–9, tłum. A. Świderkówna, w: *Ojcowie Apostolscy*, Warszawa 1990, s. 129–130 (PSP 45).

³⁶⁰ Pogląd jakoby Pseudo-Barnaba był millenarystą został wyrażony w tekście: A. Hermans, *Le Pseudo-Barnabé est-il millénariste?*, „Ephemerides theologicae Lovaniensis” 35 (1959), s. 851n; Zob. także: E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, „Studia Ephemeridis Augustinianum” 82 (2002) no. 19, s. 154.

³⁶¹ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 38.

pojawia się jednak opis dnia ósmego. Chrześcijanie winni święcić dzień ósmy, ponieważ to w nim Jezus powstał z martwych i wstąpił do nieba. Lektura tekstu, skonfrontowana z prostą arytmetyką, może wprawiać w pewne zakłopotanie. Wydaje się, że autor *Listu* sam siebie cytuje niedokładnie i jest niekonsekwentny w proponowanej chronologii. Czas trwania świata zamyka się w sześciu tysiącach lat i po nich następuje przyjście Chrystusa, które jest jednocześnie końcem czasu. Do tego wszystkiego pojawia się dzień ósmy, który, patrząc pod kątem poprawności chronologicznej, powinien nastąpić po siódmym, podczas gdy z narracji wynika, że niemal się z nim pokrywa. Wszelkie domysły na ten temat zbiera Antonio Orbe w swoim komentarzu do Ireneusza³⁶². Jak się jednak wydaje, nieścisłości w porządku dni nie są błędem autora *Listu*. Stoi za nimi intencja ukazania wypełnienia całości dziejów świata w sześciu tysiącletniach³⁶³. Patrząc z tej perspektywy, historia rzeczywiście miałaby się skończyć wraz z przyjściem Chrystusa. To wydarzenie jest jej kresem i spełnieniem. Już nic ciekawego się więcej nie wydarzy. Dzieje osiągnęły swoją pełnię, do której nic dodać już nie można. Ujęta w ten sposób historia to wzrastanie królestwa. Będzie ona trwała tak długo, jak długo królestwo nie nadejdzie w swej pełni. Gdy zaś plan zbawienia się wypełni, nie będzie już mowy o żadnej historii. Zwyczajnie, spełni ona swoje zadanie i przestanie istnieć w tym rozumieniu, w jakim uprzednio trwała. U Pseudo Barnaby na plan dalszy schodzą wszystkie wydarzenia polityczne, kulturalne czy społeczne. Wszelkie wojny, imperia, postęp technologiczny czy wzrost kulturalny tracą zupełnie na znaczeniu. Autor nie poświęca im ani jednego zdania. *Kairos* w sposób niepodzielny dominuje nad *chronosem*. Sensem historii jest droga ku zbawieniu, celem zaś samo zbawienie. Jednocześnie, co warto zaznaczyć, dochodzi tutaj do pewnego zniuansowania. Wraz z Chrystusem następuje w dziejach epoka mesjańska, *olam haba* – ów szabat. Henryk Pietras podpowiada czytelnikowi, że siódmy dzień należy traktować jako znak ósmego, my zaś żyjemy już w ósmym dniu. Kluczem do zrozumienia tej wypowiedzi, jak się zdaje, jest odpowiednio ujęte pojęcie znaku. Poprzez znak rozumie się taką rzeczywistość, która mediuje z inną i udostępnia ją w metafizycznym znaczeniu, przez co staje się ona niejako uobecniona. Zatem

³⁶² A. Orbe, *Theologia de San Ireneo: Commentario al Libro V del „Adversus haereses”*, vol. 3, Madrid 1985, s. 187 (Biblioteca de Autores Christianos: Maior, 25, 29, 33).

³⁶³ H. Pietras, *Millenaryzm a interpretacja Szabatu (I–II wiek)*, dz. cyt., s. 14.

dzień ósmy trwa już w dniu siódmym; jest, chociaż jeszcze go nie ma. Tutaj objawia się subtelna gra transcendencji i immanencji w myśleniu chrześcijańskim. Transcendencja, której figurą jest dzień ósmy wkracza w czas szabatu. Królestwo mesjańskie, które znamionuje dzień siódmy, jest pozbawione wszelkich rysów politycznych. Jego sens polega na dniu ósmym, czyli obecności transcendencji w dziejach. W ten sposób dochodzi do pogodzenia skonstruowanej przez autora *Listu* periodyzacji.

3. Ireneusz z Lyonu – „drugi millenaryzm” i konfrontacja z gnozą

W drugim stuleciu dochodzi do zasadniczej zmiany w składzie osobowym gmin chrześcijańskich. Wspólnota pierwotnie semicka zostaje właściwie zdominowana przez etnochrześcijan, czyli wiernych niemających żydowskiego pochodzenia. Towarzyszą temu nowe pytania i rozważania dotyczące kwestii, z którymi konfrontowali się chrześcijanie wychowani w greckiej i rzymskiej tradycji. O ile dla Żydów było jasne, że zmartwychwstać może tylko cały człowiek, o tyle w kulturze hellenistycznej istniało bardzo wyraźne rozróżnienie na duszę i ciało. W odróżnieniu od Żydów, Grecy mogli sobie wyobrazić samodzielne bytowanie duszy bez ciała. Co więcej, to właśnie dusza była uważana za element konstytuujący człowieka. Wówczas pytanie o status ciała, a ukonkretniając – o zmartwychwstanie ciała, nabrało nowych odcieni znaczeniowych. Nieznany autor dzieła *O Zmartwychwstaniu*, powstałego w II wieku w Rzymie, jednego z najwcześniejszych świadectw dyskusji wokół zmartwychwstania ciała, tak oto zwraca się do swoich czytelników:

Zmartwychwstanie dotyczy części cielesnej, umarłej, gdyż duch nie umiera. Dusza jest w ciele; ciało pozbawione duszy nie żyje. Kiedy dusza je opuszcza, nie istnieje. Ciało bowiem jest mieszkaniem duszy, a dusza jest mieszkaniem ducha. Te trzy elementy zostaną zbawione w tych, którzy mają szczerą nadzieję i szczerą wiarę w Boga³⁶⁴.

³⁶⁴ Pseudo Justyn, *O zmartwychwstaniu*, 10, 1, w: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 36.

W przytoczonym tekście pojawia się motyw odłączenia duszy od ciała i śmierci ciała. Ciało jednak, co wyraźnie podkreślono, także jest elementem podlegającym zbawieniu i zmartwychwstaniu. Wnosić zatem można, że traktat jest odpowiedzią na pewne wątpliwości powstałe pod wpływem platonizmu, który upatruje w materii element obcy duchowi, stworzony przez złośliwego Demiurga.

Na te kwestie nałożyło się zmaganie z poważnym zagrożeniem doktrynalnym, które ujawniło się w drugim wieku – gnostycyzmem. W ramach polemiki z gnostykami została wypracowana eschatologia Ireneusza z Lyonu. Przy tym autorze zatrzymamy się dłużej. Na początek jednak warto jest przytoczyć jego odpowiedź na tezy gnostyckie wymierzone w cielesność zmartwychwstania:

Niektórzy ludzie, myśląc, że wierzą właściwie, nie zważają na porządek, jaki istnieje w postępie sprawiedliwych i pomijają rozwój w ćwiczeniu się dla osiągnięcia nieskazitelności, pielęgnując w sobie koncepcje heretyckie. Heretycy bowiem gardzą ulepionym dziełem Bożym i nie przyjmują zbawienia własnego ciała, a ponadto pogardzają obietnicą Boga i stawiając swoje myślenie wyżej od Boga mówią, że natychmiast po śmierci pójdą ponad niebiosa i ponad samego Demiurga i udadzą się do Matki i Ojca, jakich sobie wyobrażają. Tak więc nie można się dziwić, że ci, którzy zupełnie odrzucają zmartwychwstanie i – na ile to od nich zależy – całkiem je pomijają, są w błędzie na temat porządku zmartwychwstania, nie chcąc zrozumieć, że gdyby było tak, jak chcą, sam Pan, o którym mówią, że wierzą w Niego, nie dokonałby swojego zmartwychwstania po trzech dniach, ale natychmiast po śmierci na krzyżu, wróciłby do nieba zostawiając swoje ciało na ziemi. A przecież przez trzy dni przebywał tam, gdzie są umarli. (...)

Jeśli więc Pan zachował prawo, jakiemu podlegają wszyscy umarli, aby stać się pierwotnym pośród umarłych, i przebywał do trzeciego dnia we wnętrzu ziemi, jeśli potem zmartwychwstał w ciele, tak że mógł uczniom pokazywać ślady po gwoździach, a następnie wstąpił do Ojca, to jak mogą liczyć na pobłażanie głosząc, że Otchłanią jest ten nasz świat, a ich człowiek wewnętrzny pozostawia tutaj ciało, by udać się w regiony ponadniebiańskie?³⁶⁵

³⁶⁵ Irenerusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 31, 1–2, w: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 60–61.

W zasadzie można mnożyć przykłady cytatów z pism pierwszych teologów Kościoła, które mówią o zmartwychwstaniu ciała. Wydaje się, że właśnie ta próba obrony przed platońskim i gnostyckim dualizmem była jedną z przyczyn wykształcenia się tzw. „drugiego millenaryzmu”. Do tego należy dodać zależność od semickiej tradycji pojmowania człowieka jako organicznej jedności wszystkich elementów, bez rozróżnienia na nieśmiertelną duszę i zniszczalne ciało.

Drugi millenaryzm rozwijał się w środowiskach judeochrześcijańskich II i III wieku. Był w łączności z refleksją zawartą w tekstach apokaliptyki żydowskiej, jak np. wspomniana *IV Księga Ezdrasza*, gdzie można znaleźć taki oto fragment:

Oto bowiem nadchodzi czas: Będzie to wtedy, kiedy nadejdą znaki, które tobie zapowiedziałem. Ukaże się oblubienica objawiająca się jako miasto i pokaże się ziemia, która teraz jest zakryta. Każdy kto będzie wybawiony od zapowiedzianych nieszczęść, na własne oczy zobaczy moje cuda. Objawi się bowiem Syn mój Mesjasz z tymi, którzy są z nim; i ci, którzy przeżyją będą się radować przez czterysta lat³⁶⁶.

W stosunku do nowotestamentalnego millenaryzmu nastąpiło przesunięcie wielu akcentów. Po pierwsze królestwo mesjańskie nie miało być królestwem niewidzialnym – mistycznym, ale zupełnie ziemskim. Za stolicę i centrum królestwa uznawano odnowioną, niebiańską Jerozolimę, ale jej panowanie miało obejmować ziemię w sposób zupełnie dosłowny. Sprawowanie rządów przypadało Mesjaszowi oraz sprawiedliwym. Przy czym tych ostatnich wyobrażano sobie dwojako. Albo byli to ci chrześcijanie, których nadejście królestwa zastało żywymi, albo też święci, którzy wrócili do życia wraz z nastaniem milenium. Warto tutaj od razu poczynić uwagę, że zmieniła się optyka postrzegania pierwszego zmartwychwstania. Jak widzieliśmy, wcześniej wiązało się ono z chrztem, z kolei u późniejszych millenarystów pierwsze zmartwychwstanie było rozumiane jako powstanie sprawiedliwych po to, aby mogli objąć rządy w tysiącletnim królestwie. Ponowne przyjście Chrystusa wcale nie oznaczało końca dziejów w ogóle, ale właśnie początek milenium³⁶⁷.

³⁶⁶ *IV Księga Ezdrasza*, 7, 26–28, dz. cyt., s. 384.

³⁶⁷ K. Witko, *Millenaryzm w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 4.

Za pierwszego autora piszącego w tym duchu uznaje się Papiasza z Hierapolis³⁶⁸. Około roku 130 napisał on dzieło *Wyjaśnienie słów Pańskich*, które zachowało się we fragmentach³⁶⁹. Interesujący nas tekst Papiasza traktujący o millenium, przytacza Ireneusz z Lyonu:

Nadejdą dni, w których zrodzą się winne latorośle, z których każda będzie miała dziesięć tysięcy gałęzi, a na każdej gałęzi po dziesięć tysięcy gałązek, a na każdej gałązce po dziesięć tysięcy odrośli, a na każdej odrośli po dziesięć tysięcy gron, a w każdym gronie po dziesięć tysięcy owoców, a każdy owoc przyniesie – gdy się go wycisnie – dwadzieścia pięć miar wina. I gdy ktoś ze świętych będzie chciał zerwać jedno z tych gron, drugie będzie wołało: „Jestem lepszym gronem, zerwij mnie i przeze mnie chwal Pana!”. Podobnie i ziarno pszenicy zrodzi dziesięć tysięcy kłosów, a każdy kłos zawierać będzie dziesięć tysięcy ziaren, a każde ziarno da dziesięć funtów pszennej mąki jasnej i czystej. Inne natomiast [rośliny] rodzić będą owoce, ziarna i zioła wedle miary, jaka im odpowiada. Wszystkie zwierzęta będą przyjmowały pokarmy, które rodzi ziemia, i będą żyły w zgodzie i pokoju, a ludziom będą posłuszne z całym poddaniem³⁷⁰.

Jak widać, mamy do czynienia z dość sielankowym opisem, który przywołuje na myśl złoty wiek opiewany przez poetów pogańskich, jak również wizje proroków starotestamentalnych³⁷¹. Wydaje się, że swoje powodzenie tekst zawdzięcza wielkiej plastyczności i wrażliwości, korespondującej z wyobrazeniami o szczęściu, które mieli sami adresaci. Świadcstwo popularności millenaryzmu znajdujemy u Justyna. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* potwierdza on:

Otóż ja i wszyscy chrześcijanie zupełnie prawowierni, my wiemy, że nastąpi i ciała zmartwychwstanie i tysiąclecie w Jerozolimie, odbudowanej,

³⁶⁸ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 300.

³⁶⁹ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 115–116.

³⁷⁰ Papiasz z Hierapolis, *Fragment*, w: Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 33, 3, cyt. za: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 64–65.

³⁷¹ Zbiory podobnych opisów czytelnik znajdzie w: J. Delumeau, *Historia raju*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1996; J. Le Goff, *Narodziny czystości*, Warszawa 1997.

upiększonej i powiększonej, tak właśnie jak to stwierdzają prorocy Ezechjel, Izajasz i inni³⁷².

Powołanie się na Izajasza jest dla nas bardzo wymowne, świadczy ono bowiem o tym, że Justyn daje świadectwo nurtowi w chrześcijaństwie, który wyobrażał sobie królestwo mesjańskie bardzo sensualistycznie i dosłownie³⁷³.

Ireneusz rozwija wątek millenaryzmu w piątej księdze *Adversus haereses*. Idąc po linii *Księgi Rodzaju* postrzega on historię świata jako siedem kolejnych tysiącleci. Ostatnie, siódme tysiąclecie będzie jednocześnie ostatnim etapem dziejów, gdy wszystko się dopełni. Będzie to czas pośredni pomiędzy doczesnością a wiecznością³⁷⁴. Millennium zostanie poprzedzone ujawnieniem się Antychrysta. Zasiądzie on w świątyni jerozolimskiej, skąd będzie rządził ziemią przez trzy lata i sześć miesięcy. Potem dopiero zstąpi Chrystus, by wypełnić obietnice³⁷⁵. Zmartwychwstanie zaś będzie się odbywało według wzorca zmartwychwstania samego Jezusa:

Jeśli więc Pan zachował prawo, jakiemu podlegają wszyscy umarli, aby stać się pierwotnym pośród umarłych, i przebywał do trzeciego dnia we wnętrzu ziemi, jeśli potem zmartwychwstał w ciele, tak że mógł uczniom pokazywać ślady po gwoździach, a następnie wstąpił do Ojca, to jak mogą liczyć na pobłażanie głosząc, że Otchłanią jest ten nasz świat, a ich człowiek wewnętrzny pozostawia tutaj ciało, by udać się w regiony ponadniebiańskie? Ponieważ Pan zstąpił do „ciemnego cienia śmierci” (Ps 22, 4), gdzie przebywały dusze zmarłych, a dopiero potem cieleśnie zmartwychwstał, a po zmartwychwstaniu został wzięty, oczywiste jest, że również dusze Jego uczniów, dla których Pan dokonał tych dzieł, pójdą do wyznaczonego im przez Boga niewidzialnego miejsca i tam przebywać będą do zmartwychwstania, oczekując tego zmartwychwstania. Potem, otrzymawszy ciała i zmartwychwstając w doskonały sposób, to jest cieleśnie, jak i Pan zmartwychwstał, pójdą przed oblicze Boga³⁷⁶.

³⁷² Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, II, 80, 5, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 248 (POK 4).

³⁷³ H. Pietras, *Millenaryzm a interpretacja Szabatu (I–II wiek)*, dz. cyt., s. 22.

³⁷⁴ W. Myszor, *Milenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000) z. 1, s. 28.

³⁷⁵ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 30, 4, 1207 (PG 7).

³⁷⁶ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V 31, 2, cyt za: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 65.

Powyższy tekst jest o tyle istotny, że ukazuje antropologię, na gruncie której mógł rozwijać się millenaryzm. Dla Ireneusza ciało nie jest dodatkiem do duszy. Za wskazaniami antropologii Pawłowej, wyróżnia on ciało, ducha i duszę jako nierozdzielne elementy bytu ludzkiego (1 Tes 5, 23). Tym samym ciało jest substancją zewnętrzną ulepioną z prochu, podczas gdy duch jest iskierką Ducha Świętego. Duch i ciało tworzą kompletną istotę człowieka. Pamiętajmy, że Ireneusz pisze przeciwko gnostykom, którzy deprecjonowali cielesność i dowartościowywali duszę. Stąd kładzie on nacisk na ważność ciała, które wcale nie jest mniej wartościowe od duszy, podobnie też w nie mniejszej mierze konstytuuje byt ludzki. Przedłużeniem tego stanowiska jest nauka o zmartwychwstaniu ciała, a zatem i o eschatologii. Zobaczmy, w jakich słowach ujmuje Ireneusz wyobrażenia o życiu po zmartwychwstaniu:

Niektórzy dają się zwieść słowom heretyków i nie wiedzą nic o Bożych rozporządzeniach ani o tajemnicy zmartwychwstania sprawiedliwych, ani o królestwie, które jest przygotowaniem do nieskazitelności i przez które to królestwo ci, którzy okażą się tego godni, stopniowo będą się przyzwyczajać do poznania Boga. Trzeba wobec tego powiedzieć na ten temat, że sprawiedliwi, po swoim zmartwychwstaniu przy objawieniu się Pana, muszą otrzymać najpierw tutaj, na tym świecie odnowionym, dziedzictwo obiecane przez Boga ojcom i w nim królować. Potem będzie sąd. Sprawiedliwym jest bowiem, by w tym samym świecie, otrzymali owoce tego cierpienia i by zostali ożywieni w tym samym świecie, w którym zadano im śmierć z powodu miłości Boga, i by królowali w tym świecie w którym znosili zniewolenie³⁷⁷.

Jednym z centralnych motywów rozwijanych przez Ireneusza jest myśl o ciągłym wzrastaniu człowieka w kierunku Boga. Również koncepcja millenium jest temu podporządkowana. Stąd dla Ireneusza tysiącletnie królestwo ma cel głównie pedagogiczny³⁷⁸. Nikt nie może przejść bezpośrednio z życia na ziemi do życia z Bogiem, to ostatnie bowiem wymaga stosownych predyspo-

³⁷⁷ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 32,1, cyt. za: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 67.

³⁷⁸ W. Myszor, *Milenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu*, dz. cyt., s. 29.

zycji. Człowiek musi wcześniej owych predyspozycji nabyć, oswoić się niejako z oglądem i obecnością Boga, przyzwyczać się, nauczyć być z Bogiem. I jest to proces bardzo długotrwały. Zbawieni muszą więc uczyć się przebywać z Bogiem właśnie w przygotowanej w tym celu niebiańskiej Jerozolimie. Czas nauki jest określony jako tysiąc lat. Oczywiście do wniosków tych doprowadziła Ireneusz konsekwentnie przyjęta antropologia. Gdyby dusza była nieśmiertelna i zdolna do pełnienia swoich funkcji poznawczych poza ciałem, proces nauki bycia z Bogiem mogłaby zacząć zaraz po śmierci ciała. Ale niestety, gdy ciało jest martwe, dusza nic nie może sama z siebie czynić. Stąd też jest rzeczą naturalną, że z rozpoczęciem nauki należy poczekać na zmartwychwstanie całego człowieka. To jednak wymaga cieleśnie pojmowanego miejsca, w którym zmartwychwstały mógłby działać i przyzwyczać się do nowego stanu bytowania z Bogiem.

Potwierdzenie tego znajdujemy w innym miejscu:

Wszystkie te rzeczy [to jest prorocтва mesjańskie, zwłaszcza Izajasza] zostały bez wątpienia powiedziane o zmartwychwstaniu sprawiedliwych, które nastąpi po przyjściu Antychrysta i po zniszczeniu wszystkich ludów jemu podległych. Wtedy sprawiedliwi będą królować na ziemi, rosnać dzięki widzeniu Pana i za Jego pośrednictwem będą się przyzwyczać do przyjęcia chwały Ojca i przyjmą w królestwie sposób życia, wspólnotę i duchowe zjednoczenie ze świętymi aniołami. Ci, o których mówi prorok: „Pozostawieni rozmnożą się na ziemi”, to albo ci, których Pan zastanie w ciele, oczekujący na Niego, po przejściu prześladowań i którzy zdołali uciec z rąk bezbożnych, albo ci, których Bóg przygotowuje, wybierając ich spośród narodów, aby „pozostawieni rozmnożyli się na ziemi”; święci będą nimi rządzić i będą służyć w Jerozolimie³⁷⁹.

Aspekt pedagogiczny millenium nie jest oryginalną myślą Ireneusza. Podobny wątek odnajdujemy już wcześniej w teologii Jana. Pobrzmiewa on w nauce o pierwszym zmartwychwstaniu. Przypomnijmy, że Apokalipsa wiąże pierwsze zmartwychwstanie z inicjacją chrześcijańską. Katechumenat i przyjęcie chrztu

³⁷⁹ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 35, 1, cyt. za: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 68–69.

są odpowiednim przygotowaniem do bytowania z Chrystusem w kondycji człowieka zmartwychwstałego (poprzez chrzest). Kontrowersje gnostyckie, które w znacznej mierze określiły teologię z *Adversus haereses* sprawiły, że teologia Ireneusza zdystansowała się od owego mistycznego pierwszego zmartwychwstania, którego nie można było zaznać na poziomie ciała, a pozostawało dostępne tylko w doświadczeniu wiary danego katechumena. Dla Ireneusza pierwsze zmartwychwstanie musi się dokonać w sposób widzialny i cielesny, powinno być poprzedzone fizyczną śmiercią – człowiek musi umrzeć, aby mógł zmartwychwstać. Stąd umieszcza je podczas ponownego przyjścia Chrystusa. Proces uzdalniania się do życia z Bogiem traktowany jest jako pewne continuum, które zaczyna się już w katechumenacie, by potem trwać poprzez praktykę Kościoła za życia. Przerwane przez śmierć, zostaje wznowione w tysiącletnim królestwie. Ten ostatni odcinek ma się wyróżniać spośród innych tym, że ludzie będą się uczyli we wspólnocie z aniołami³⁸⁰ i żyli w pokoju z całą odnowioną naturą. Ireneusz jest tutaj wiernym czytelnikiem Izajasza, który prorokuje, iż radość czasów mesjańskich będzie udziałem całego stworzenia (Iz II, 6–9; 30, 25–26). Biskup Lyonu potwierdza to słowami:

Bo powiedziano: „Bóg bogaty we wszystkim”. Gdy zostanie przywrócone stworzenie, trzeba aby wszystkie zwierzęta słuchały i były poddane człowiekowi, żeby wróciły do swego pierwotnego pokarmu danego przez Boga i by jak przed nieposłuszeństwem (Adama) były poddane Adamowi i jadły tylko owoc ziemi³⁸¹.

Kolejnym motywem millenarystycznym jest zstąpienie niebiańskiej Jerozolimy. Pojawia się już w *IV Księdze Ezdrasza*³⁸² i Apokalipsie (2I, 1–3):

I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły, i morza już nie ma. I Miasto Święte – Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty

³⁸⁰ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 69.

³⁸¹ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V 33, 4, cyt. za: W. Myszor, *Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu*, dz. cyt., s. 32.

³⁸² *IV Księga Ezdrasza*, 7, 26, dz. cyt., s. 384.

dla swego męża. I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu: Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie „Bogiem z nimi”.

Na przekór gnostykom Ireneusz nie stara się wydobywać mistycznego znaczenia tego tekstu. Proponuje interpretację zupełnie dosłowną. Powiada on:

Jan, uczeń Pański, mówi, że na ziemię nową zstąpi wyższa Jerozolima, jak oblubienica przystrojona dla swego oblubieńca. To jest namiot Boga, w którym zamieszka Bóg z ludźmi. Obrazem tej Jerozolimy jest Jerozolima z poprzedniej ziemi, gdzie sprawiedliwi ćwiczyli się w niezniszczalności i przygotowywali się do zbawienia. Mojżesz na górze otrzymał model tego tabernakulum. Nie należy tego rozumieć alegorycznie, ale wszystko to jest prawdziwe, pewne i realne, uczynione przez Boga dla pożytku ludzi sprawiedliwych. Jak naprawdę istnieje Bóg, których wskrzesza z martwych człowieka, tak i naprawdę – a nie alegorycznie – człowiek zmartwychwstanie³⁸³.

Teologia Ireneusza rozróżnia trzy Jerozolimy – tę historyczną, odnowione miasto sprawiedliwych i miasto będące miejscem zamieszkiwania samego Boga. Druga Jerozolima jest kluczowym elementem millenaryzmu z *Adversus haereses*. To właśnie w niej pobierać będą nauki sprawiedliwi. Będą też w niej nagradzani. I jedno i drugie trzeba rozumieć na wskroś cieleśnie. Również obcowania z Chrystusem sprawiedliwi będą doświadczać w swoich ciałach:

[Jezus] obiecał pić z owoców wina ze swoimi uczniami ukazując dwie rzeczy: ziemskie dziedzictwo, w którym będzie się piło nowe owoce wina, oraz zmartwychwstanie Jego uczniów. To samo ciało, które odrodzi się nowe, będzie też piło z nowego kielicha. Nie można sobie bowiem wyobrazić, by ktoś w miejscu ponad niebiańskim mógł pić z owoców wina, ani też nie mogą być pozbawieni ciał ci, którzy je piją. Picie wina jest bowiem sprawą ciała, a nie ducha³⁸⁴.

³⁸³ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 35, 2, cyt. za: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 72.

³⁸⁴ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 33, 1, cyt. za: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 68.

Mechanizm rozumowania jest tutaj bardzo prosty. Skoro człowiek stanowi organiczną jedność duszy i ciała, to w takim razie zasługi i przewiny dotyczą zarówno jednego, jak i drugiego. Jeśli ciało cierpi posty, odmawia sobie pewnych przyjemności, wreszcie zostaje umęczone w imię Jezusa, to i nagrodę także powinno ono otrzymać na swoją miarę. Nie można mówić o wynagrodzeniu postów ciała dostępem do owoców czysto duchowych w królestwie. Nagroda i kara winna dotyczyć całego człowieka. W tym miejscu ujawnia się typowo judeochrześcijański rys teologii Ireneusza.

Wraz z końcem millenium nastąpi też koniec świata i ostateczne zwycięstwo Boga. Wówczas to będzie miało miejsce rozliczenie i sąd. Ten ostatni element opisany jest bardzo zdawkowo. Ireneusz zadowala się wprowadzeniem czytelnika w temat tysiącletniego królestwa. W żadnym miejscu nie pokusił się jednak na teoretyzowanie dotyczące konkretnych aspektów losu ludzi po odbyciu nad nimi sądu. Powiada on tylko:

Na upadek tych, którzy nie wierzą w Niego i dla których została przygotowana kara większa niż dla Sodomitów i Gomorytów; na zmartwychwstanie tych, którzy wierzą i pełnią wolę Ojca, który jest w niebie³⁸⁵.

Kończąc rozważania dotyczące millenaryzmu w ujęciu Ireneusza z Lyonu, trzeba podkreślić, iż stara się on odnaleźć drogę pomiędzy bardzo sensualistycznym pojmowaniem królestwa Bożego a jego zupełną alegoryzacją³⁸⁶. Całość koncepcji wspiera się na trzech filarach. Po pierwsze, jest mocno zakorzeniona w judeochrześcijańskiej tradycji dotyczącej konstrukcji człowieka. Po drugie, dominuje w niej dyskurs antygnostycki, który stara się dowartościować ciało. Wreszcie po trzecie, sensem dziejów jest przygotowywanie człowieka na oglądanie Boga twarzą w twarz. Ten ostatni aspekt wydaje się kluczowym w historiozofii Ireneusza. Dla biskupa Lyonu dzieje są czasem stopniowego uzdalniania ludzkości do możliwości osiągnięcia ostatecznego celu istnienia, jakim jest wspólnota z Bogiem. Ten proces daje się zaobserwować w dwóch wymiarach. Pierwszy zachodzi wtedy, gdy mamy do czynienia z rzeczywistością

³⁸⁵ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 27, 1, cyt. za: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 72.

³⁸⁶ W. Myszor, *Milenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu*, dz. cyt., s. 36.

bardzo intymnej relacji, jaka zawiązuje się pomiędzy Bogiem a konkretnym człowiekiem. Powstaje ona w momencie nawrócenia i kończy doskonałą wspólnotą w rzeczywistości eschatologicznej. Ma to także drugi wymiar – ogólnohistoryczny. Całość wydarzeń historycznych pierwszych sześciu tysiącleci jest swojego rodzaju szkołą wiary, przygotowującą na nadejście millenium. W wymiarze ogólnodziejowym pedagogia Boga realizuje się poprzez proces określany przez Ireneusza jako ekonomia Boża. Temat ten zostanie rozwinięty w innym miejscu.

4. Materializm Tertuliana

Odmiennej rodzaj millenaryzmu rozwijał się na Zachodzie w środowisku łacińskim. Stanowił swoistą mieszankę wpływów stoickich z myślą judeochrześcijańską. Pisarzem najbardziej reprezentatywnym dla tego nurtu jest Kwintus Tertulian. Oddał on swój talent i staranną, klasyczną erudycję początkowo na usługi Kościoła, by później wstąpić w szeregi ruchu montanistycznego³⁸⁷. Montanizm był herezją, która mieszała wątki chiliastyczne z elementami bardzo surowej ascezy. Nazwa pochodzi od imienia założyciela sekty – Montana z Frygii. Uważał się on za Parakleta i wraz z prorokiniami Pryscyllą i Maksymillą wieszczyl rychłe nadejście końca. Przy czym moment ów montaniści określali dość precyzyjnie, na dzień śmierci Maksymilli. Jednak Maksymilla umarła, minął kolejny dzień, a po nim następny i nic spektakularnego się nie wydarzyło. Pomimo tego rozczarowania ruch przetrwał i nawet zdobył dość duże wpływy w Azji i Afryce. Tertulian uchodzi za najwybitniejszego przedstawiciela montanizmu³⁸⁸.

Podobnie jak u Ireneusza, także i tutaj, zanim przejdziemy do opisu millenaryzmu Tertuliana, rzeczą konieczną będzie zapoznanie czytelnika z tradycją, w której wyrastał omawiany teolog.

Umysł Tertuliana został ukształtowany w środowisku na wskroś łacińskim, przepełnionym prawem rzymskim i filozofią stoicką. I jeden i drugi wątek są wyraźnie zaznaczone w piśmiennictwie Kartagińczyka. Jednak akurat tutaj bardziej będzie nas interesował ten drugi aspekt – stoicyzm. Stoicyzm i powią-

³⁸⁷ W. Turek, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 18, w: *Tertulian*, Kraków 1999 (Ojcowie Żywi, 15).

³⁸⁸ H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 218.

zany z nim materializm, jak zauważa Cochrane, odcisnęły najgłębsze piętno na poglądach Tertuliana dotyczących duszy, millenium i piekła³⁸⁹.

Dla stoików wszystko, co zaistniało, musiało być ciałem. Metafizyczne zróżnicowanie bytów opierało się na kryterium gęstości ciał. Istniały przeto ciała ciężkie i bardziej subtelne, których materia pozostawała niedostrzegalna nawet dla zmysłów. Niemniej jednak, wszelki byt musiał być cielesny. Konstrukty niematerialne dla stoików były fantazmą, czymś nierealnym i w ścisłym sensie nieistniejącym. Tym samym zarówno Bóg, duchy, jak i dusze ludzkie muszą posiadać jakiś stopień materialności. Tertulian pisze o tym wielokrotnie. Przytoczmy jeden z fragmentów:

Duszę uznajemy za cielesną i posiadającą swój kształt oraz szczególny rodzaj trwałości, dzięki któremu może odczuwać i cierpieć. Także teraz dusze odczuwają cierpienie lub pocieszenie w Otchłani, choć są nagie, choć nie mają ciał, czego dowodzi przykład Łazarza (Łk 16,24). [...] potrzebuje [zmartwychwstania], ale nie dlatego, że bez ciała nie może niczego odczuwać, ale że trzeba, by odczuwała razem z ciałem. Jak bowiem sama może działać, tak i sama odczuwać. Jednak dla działania nie jest samowystarczalna w sensie absolutnym: sama przez się może tylko myśleć, chcieć, pożądać, planować, ale dla wykonania tego oczekuje działania ciała. Tak więc, dla odczuwania dusza czeka by być razem z ciałem, gdyż tak może odczuwać w pełni za pośrednictwem ciała, jak bez niego nie może w pełni działać³⁹⁰.

W rozumieniu Tertuliana dusza pozbawiona ciała jest zdolna do działania tylko w bardzo ograniczonym stopniu³⁹¹. Z pewnością może odczuwać cier-

³⁸⁹ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i świat antyczny*, dz. cyt., s. 246; 230. Podobny pogląd prezentuje W. Kornatowski, zob. *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, dz. cyt., s. 305.

³⁹⁰ Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 17, 2–5, cyt. za H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 74–75.

³⁹¹ Zaznaczyć tutaj trzeba, że biorąc pod uwagę całość spuścizny Tertuliana, która dotrwała do naszych czasów, daje się zauważyć pewne wahanie Kartagińczyka, co do oceny obydwu tych elementów. Z jednej strony stwierdza, że człowiek to przede wszystkim dusza: „Nie ma podstaw sądzić, jakobyśmy bez duszy mogli istnieć, kiedy wszystko, czym jesteśmy, to dusza. Jednym słowem – bez duszy jesteśmy niczym, zasługujemy na miano nawet nie człowieka, ale trupa” (*De carne Christi*, XII, cyt. za: J. Sajdak, *Tertulian*, Poznań 1949, s. 330). Z drugiej strony jednak

pienia i przyjemności. Samodzielnie myśli i podejmuje decyzje, jednakże do ich realizacji potrzebuje ciała. Stąd zarówno grzechy, jak i zasługi duszy mogą mieć charakter tylko czysto intencjonalny. Do dokonania konkretnego czynu – nie tylko w sferze intencji, ale i faktycznej – potrzebna jest współpraca duszy i ciała. Co się z tym wiąże, dusza i ciało na równi winny odbierać nagrody i kary. Obdarzony prawniczym zacięciem Tertulian mnoży byty eschatologiczne, aby stosownie i ze wszech miar sprawiedliwie rozlokować dusze według zasług (i nieprawości). Tak tedy, dusze pozbawione ciał tymczasowo trafiają do Otchłani, gdzie spotyka je bardzo zróżnicowane przyjęcie. Tertulian naświetla nam temat słowami:

Co innego bowiem piekło, co innego, jak sądzę, łono Abrahama. Bo mówi, że wielka zionie przepaść między tymi miejscami i uniemożliwia przedostanie się z jednego do drugiego³⁹². [...] To przeto miejsce nazywam łonem Abrahama, które chociaż nie niebieskie, to jest o wiele wyżej położone od otchłani (piekielnych) – i służy ono na razie orzeźwieniu, czyli odpoczynkowi dusz sprawiedliwych ludzi, dopóki nie dokona się wywalczenie dla wszystkich pełni nagrody przy końcu wszechrzeczy i przy zmartwychwstaniu wszystkich. Wtedy ujawni się wypełnienie przyrzeczenia nieba [...]³⁹³.

Możliwe, że bogata wyobraźnia, która objawiła się w wielkim urodzaju detali kreślonej przez Tertuliana geografii zaświatów, ma swoje źródło w prawniczej mentalności Kartagińczyka. To właśnie owo jurydyczne nastawienie, a może lepiej powiedzieć jurydyczne pojmowanie sprawiedliwości, zaowocowało mnogością i odpowiednim zróżnicowaniem kar i nagród, które z wielką pieczołowitością zostają rozdysponowane według czynów na ziemi. Tutaj też można dopatrywać się kolejnego przyczynku do opisu tysiącletniego królestwa. Polemizując z Marcjonem, Tertulian pisze:

Tertulian przeciwstawia platońskiemu twierdzeniu o ciele, jako o więzieniu duszy, naukę Apostoła, który powiada, że ciało jest świątynią Ducha Świętego. Zob. *De anima*, 53, 741 (PL 2).

³⁹² Por. Łk 16, 26.

³⁹³ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, IV, 34, 11. 13, tłum. S. Ryznar, Warszawa 1994, s. 228. Wśród różnych stanów okolo piekielnych Tertulian mówi także o *refrigerium*, czyli miejscu orzeźwienia zarezerwowanym dla męczenników. Wydaje się, że można je w pewnej mierze utożsamić z łonem Abrahama. Zarówno o tym, jak i o innych miejscach eschatologicznych u Tertuliana zob. K. Obrycki, „*Refrigerium*” u Tertuliana, w: *Tertulian. Wybór pism*, II, Warszawa 1983, s. 30–42 (PSP 29).

Bo i my wyznajemy, że na ziemi mamy przyrzeczone królestwo, ale przedtem niebo; ale w innym stanie, jako że po zmartwychwstaniu na tysiąc lat, w mieście budowy Boskiej, w Jeruzalem spuszczone z nieba [...].

To właśnie miasto znał i Ezechiel, i widział je Jan Apostoł i o nim świadczy trwające w naszej wierze słowo nowego proroctwa, żeby jako znak ogłosić również obraz państwa, przed przyszłym przedstawieniem go na widok. Wreszcie ten znak w ostatnim czasie został zniweczony we wschodniej wyprawie. Wiadomo bowiem na podstawie nawet pogańskich świadków, że w Judei o świecie, przez czterdzieści dni, pokazywało się miasto jako zwieszające się z nieba, i że w miarę postępowania dnia znikał widok wszelkich murów, i że w innym czasie z bliska nie było widać żadnego miasta.

A my twierdzimy, że dla przyjęcia świętych po zmartwychwstaniu i dla obsypania ich wszelkimi dobrami, oczywiście duchowymi³⁹⁴, jako bogactwo na wyrównanie tego, czym albo wzgardziliśmy na świecie, albo co utraciliśmy, Bóg przewidział takie miasto; bo przecież sprawiedliwe to i dla Boga godne, żeby tam radowali się Jego słudzy, gdzie przedtem byli uciemiężeni w Jego własnym Imieniu. Taka jest racja królestwa podniebnego.

Po tysiącu lat tego królestwa, w którym to czasie dokonuje się zmartwychwstanie świętych, wstających z martwych według zasług wcześniej lub później, wtedy to, gdy nastąpi zburzenie świata i objawienie palącego sądu. Będziemy odmienieni w każdym atomie na substancję anielską, mianowicie przez owo przywdzianie nieskazitelności, i tak zostaniemy przeniesieni do królestwa niebieskiego, które teraz tak jest obmawiane, jakby nie było ogłoszone u Stworzyciela i przez to wskazuje na Chrystusa innego Boga, który najpierw i jedynie objawił to królestwo³⁹⁵.

³⁹⁴ W oparciu o tego typu stwierdzenia pośród badaczy pojawiają się głosy, że nie można sądzić jakoby Tertulian postrzegał millenium jako rzeczywistość, w której wybrani doświadczają będą przede wszystkim rozkoszy zmysłowych. W gruncie rzeczy dystansuje się on od poglądów Cerynta (wzmiankuje o nim Euzebiusz, *Historia kościelna*, VII, 25, dz. cyt., s. 523), czy nawet Papiasza, dowartościowując duchowy aspekt niebiańskiego Jeruzalem. Por. M. C. Paczkowski, *Interpretacja milenarystyczna idei Jerozolimy (II–III wiek)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000) z. 1, s. 56.

³⁹⁵ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, III, 24, 3–6, dz. cyt., s. 137.

Istotnym rysem teologii Tertuliana, odróżniającym ją od poglądów Ireneusza, czy nauczania z Apokalipsy, jest brak Chrystusa wśród sprawiedliwych w tysiącletnim królestwie. Przychodzi On dopiero na końcu millenium po to, by odbył się sąd. Motywem przewodnim jest natomiast samo miasto Jeruzalem. Ma ono zstąpić na ziemię i rozpocząć nową epokę dziejów. Święci będą zmartwychwstawali, ale nie wszyscy na raz, lecz po kolei, według zasług. Ci bardziej święci – męczennicy, mają pierwszeństwo przed tymi, którzy mniej zaznali cierpień za życia.

Interesującym motywem tekstu jest wizja miasta w przestworzach, które rzekomo ukazało się podczas wyprawy na Wschód. Najprawdopodobniej chodzi tutaj o wyprawę Septymiusza Sewera przeciwko Partom (ok. 197–198 r.). W ujęciu Tertuliana miasto, o którym mowa odpowiada profetycznym oczekiwaniom wspólnot montanistycznych. Być może było to związane z zawiedzionymi nadziejami na nadejście królestwa mesjańskiego po śmierci Maksymilli. Opowieścią o cudownej wizji próbowano zapewne przynajmniej połowicznie ratować nadwątlony autorytet proroctw ożywiających sektę. Ten element bez wątpienia nadaje kolorytu narracji Tertuliana, jakkolwiek poza tym, że ukazuje mentalność epoki, nie stanowi ważnego świadectwa dla badań nad wczesną historiozofią.

Wracając do głównego wątku, po upływie tysiąca lat sprawiedliwi zostaną przeniesieni do nieba i obleczeni w substancję podobną do tej, z jakiej Bóg uczynił aniołów. Jednak i ona będzie materialna. Pozostali zaś, czyli ci, którzy nie dostąpią zmartwychwstania, będą dalej spoczywali w grobach, aż do dnia sądu³⁹⁶. Zatem sam sąd ma dotyczyć tylko z góry potępionych, i właściwie jego sens wyczerpuje się w przypieczętowaniu wyroku już wcześniej wydanego. Dla Tertuliana wynika to jasno ze słów Ewangelii (Mt 10, 28): „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle.”

Czytamy u niego następujący komentarz:

Oczywistym jest, że mowa tu o nieśmiertelnej naturze duszy, która nie może zostać zabita przez ludzi, oraz o śmiertelnej naturze ciała, które można zabić.

³⁹⁶ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 77–78.

Dlatego też zmartwychwstanie dotyczy ciała, bo gdyby nie zmartwychwstało, nie mogłoby zostać zabite w gehennie³⁹⁷.

Jednak ta druga śmierć nie jest wcale podobna do poprzedniej. Tertulian dostrzega ten niuans i zaznacza go w innym miejscu:

Byłoby zupełnym absurdem, gdyby ciało co dopiero wskrzeszone miało być zabite w gehennie, by tak otrzymać swój koniec, gdyż taki koniec to już miało przed zmartwychwstaniem³⁹⁸.

Druga śmierć nie może być prostym unicestwieniem. Tak jak różne były nagrody, tak też różne muszą być kary. Unicestwienie byłoby aktem nieznośnego dla Tertuliana egalitaryzmu³⁹⁹. W dziele *O widowiskach* Tertulian rozpisuje się na temat tego zróżnicowania, ukazując czytelnikowi piekło jako upiorny cyrk:

To będzie wspaniałe widowisko! Cóż mam podziwiać? Z czego mam się śmiać? W jakim widoku mam znaleźć pełnię radości i zadowolenia? Może widząc tylu tak potężnych królów, o których słyszało się, że wzięci zostali do nieba, jęczących razem z samym Jowiszem i jego wielbicielami w okropnych ciemnościach? A może patrząc na namiestników, prześladowców imienia pańskiego smażących się w gorszych płomieniach niż sami wymyślili we wściekłości przeciw chrześcijanom? I cóż jeszcze? Oto owi przemądrzali filozofowie razem ze swoimi uczniami, którym wmawiali, że nic nie należy do Boga, że nie ma duszy, że dusze do ciał nie powrócą, palą się teraz pięknym wstydem! Oto poeci trzęsą się nie przed Radamantusem czy Minosem, ale wbrew oczekiwaniom przed trybunałem Chrystusa! Wtedy trzeba raczej słuchać tragiczków, rzecz zrozumiała, głośniejszy wykrzykujących własną niedolę, wtedy raczej należy zwrócić uwagę na komediantów z powodu ognia bardziej skocznych, wtedy trzeba popatrzeć na woźnicę w pełni czerwieni na

³⁹⁷ Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 35, 2; cyt. za: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 78.

³⁹⁸ Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 35, 8, dz. cyt., s. 78.

³⁹⁹ O losie niegodziwych w teologii Tertuliana pisze szerzej: T. Obyrcki, *Los złych po śmierci według Tertuliana*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 19, s. 599–606.

ognistym wozie, Tam dopiero będą podziwiani atleci nie w gimnazjach, ale wysmarowani płomieniami. Ale nawet wtedy nie na nich miałbym ochotę popatrzeć, wtedy chciałbym skierować swój nienasycony wzrok na tych, co szaleli przeciw Panu. Oto – powiem – syn cieśli i ladacznicy, burzyciel szabatu, samarytanin, który podobno miał demony. Oto ten właśnie, którego kupiliście od Judasza, ten, którego biliście trzcina i policzkowali, którego obrzucaliście płwocinami, którego napoiłście żółcią i octem. Oto ten, którego uczniowie potajemnie wykradli, aby powiedziano, że zmartwychwstał, którego ogrodnik usunął, aby gromady odwiedzających nie podeptały jarzyn. Jakież to pretor, albo konsul, kwestor, albo kapłan urządzi dla ciebie, nawet przy całej swej hojności, takie widowiska, abys mógł podziwiać taką okazałość, abys mógł zachwycać się takimi wspaniałościami? A przecież to, czego się domyślamy mamy dopiero przez wiarę przedstawione mocą ducha i wyobraźni. A jak naprawdę wygląda to, czego oko nie widziało, czego ucho nie słyszało i w serce człowieka nie wstąpiło? Wierzę jednak, że będzie to przyjemniejsze niż cyrk, niż oboje rodzaje sztuk, niż wszelkie wyścigi stadionu!⁴⁰⁰

Wracając jednak do tematu tysiącletniego królestwa, Tertulian ma pewne opory przed prorokowaniem dokładnej daty jego nadejścia. Opisując moment zstąpienia Jeruzalem i rozpoczęcia stopniowego procesu zmartwychwstawania sprawiedliwych, raczej ucieka się do symbolicznych wyrażen z Apokalipsy:

Również w Apokalipsie Jana mamy następstwo czasu, gdzie nawet męczennicy stojący przed ołtarzem i wzywający pomsty i sądu nauczyli się oczekiwać, aby najpierw świat wypił z anielskich kielichów swoje nieszczęścia, a to miasto nierządne otrzymało godny koniec z ręki dziesięciu królów, a bestia – Antychryst ze swoim fałszywym prorokiem wydał bitwę Kościołowi⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ Tertulian, *O widowiskach*, 30, tłum. W. Myszor, w: *Wybór pism*, I, Warszawa 1970, s. 112–113 (PSP 5).

⁴⁰¹ Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 25; cyt za: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 97. Odnajdujemy tutaj szereg nawiązań do Apokalipsy: Męczennicy niecierpliwie oczekujący dnia pomsty – Ap 6, 10; również kielichy anielskie są motywem zaczerpniętym z Apokalipsy – Ap 15, 7; podobnie dziesięciu królów Ap 17, 12.

Jednym z elementów łączących millenaryzm Ireneusza i Tertuliana była metoda egzegezy biblijnej. Obydwaj teologowie nie odżegnywali się od interpretacji dosłownej niektórych fragmentów Pisma. Ponadto, jak widzieliśmy, ten rodzaj millenaryzmu mógł się rozwijać tylko w ramach pewnej tradycji myślowej. U Ireneusza były to kręgi judeochrześcijańskie, z kolei u Tertuliana – pochodzący ze środowisk stoickich – materializm. Całkiem inaczej sprawa prezentuje się na gruncie zależnym od wpływów myśli platońskiej.

5. Kryzys millenaryzmu w III i IV wieku

Teologia szkoły aleksandryjskiej bardzo mocno dystansowała się od przedstawionych powyżej modeli millenaryzmu. Ten sprzeciw należy umiejscawiać w szerszym tle wielkiego sporu, który wstrząsnął chrześcijaństwem w III wieku. Wówczas to doszło do starcia pomiędzy dwoma wizjami religii i teologii. Pierwszy nurt, będący pod silnym wpływem judaizmu, materializmu i stoicyzmu, zwany też azjatyckim, dominował w Kościele do połowy II wieku. Jego hegemonia została przełamana w III wieku, kiedy to na obszarach Syrii, Palestyny i Egiptu daje się zauważyć rosnące znaczenie koncepcji inspirowanych ideami platońskimi. Szkoła aleksandryjska już od czasów Filona cechowała się spirytualizmem, mistycyzmem i skłonnością ku alegorezie⁴⁰². Rozwiązania podyktowane przez te założenia filozoficzne dotykały wszystkich obszarów istotnych dla teorii millenarystycznych. Tak też dosłowną interpretację Pisma odrzucano na rzecz alegorycznej. Człowieka postrzegano w sposób bardziej duchowy, czego najwymowniejszym przykładem jest teoria o preegzystencji dusz⁴⁰³. Z kolei stoicki prymat materii zastąpiono prymatem ducha.

Pierwszym, który ostro wystąpił przeciwko millenaryzmowi był Orygenes. Właściwie całość jego krytyki wyływa z odmiennych założeń egzegetycznych. Zarzuca on millenarystom, że są ludźmi małego intelektu, którzy w sposób prymitywny odczytują boskie obietnice. Wyśmiewa dosłowne rozumienie

⁴⁰² M. Szram, *Orygenes a millenaryzm. Jednoznaczne odrzucenie czy przyjęcie innych inspiracji?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000) z. 1, s. 39.

⁴⁰³ Spośród przebogatej literatury dotyczącej tego tematu na przykład: H. Crouzel, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996, s. 276n.

Pisma, obdarzając posługujących się nim teologów pogardliwym mianem „literalistów”⁴⁰⁴. Odrzuca millenarystyczną periodyzację dziejów na siedem tysięcy lat, jako naiwną i w gruncie rzeczy ślepą na prawdziwe przesłanie Biblii. Według niego sens siedmiu dni stworzenia zamyka się w mistyce liczb. Sześć tysięcy lat symbolizuje materię świata, ósemka wyraża niematerialne, wyższe bytowanie po zmartwychwstaniu, podczas gdy w siódemce widzieć należy ideał stworzenia wolnego od grzechu⁴⁰⁵. Pomimo tych elementów o wydzźwięku antymillenarystycznym, wielki Aleksandryczyk nie pozostawił żadnej systematycznie ujętej polemiki z tym nurtem, która dotrwałaby do naszych czasów⁴⁰⁶. Zamiast tego rozwinął swoją własną wizję historiozofii, którą przedstawimy w innym miejscu. Tutaj wypada się ograniczyć do przytoczenia krytyki millenaryzmu pióra jednego z najwybitniejszych uczniów Orygenesa – Euzebiusza z Cezarei.

W *Historii kościelnej* biskup Cezarei stanowczo sprzeciwia się dosłownej interpretacji Apokalipsy, posługując się słowami Dionizego z Aleksandrii. Cytowany zaś jest fragment dotyczący polemiki rzeczonoego Dionizego z millenarystą, niejakiem Keryntem, tudzież Keryntosem, jak chce tłumacz Euzebiusza:

Otóż naczelną zasadą jego [Keryntosa – M. T.] nauki było, że na ziemi powstanie królestwo Chrystusowe. Będzie ono polegało, według jego marzeń, na tym, czego sam pragnął, a ponieważ był to człowiek na wskroś zmysłowy i cielesny, zatem na zaspokojeniu brzucha i podbrzusza, to znać na jedzeniu, piciu i seksie, czyli by nazwać to, zgodnie z jego intencją, ładniej, na świętach, ofiarach, i uctach ofiarnych. [...] Następnie Dionizy analizuje całą księgę Apokalipsy i wykazuje, że nie można jej pojmować literalnie⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ M. Szram, *Orygenes a millenaryzm. Jednoznaczne odrzucenie czy przyjęcie innych inspiracji?*, dz. cyt., s. 40.

⁴⁰⁵ M. Szram, *Orygenes a millenaryzm*, dz. cyt., s. 51.

⁴⁰⁶ Orygenes najobszerniej traktuje o millenaryzmie w: *O zasadach*, II, 2–3. Pozostałe wypowiedzi czytelnik znajdzie w następujących tekstach: *Komentarz do Ewangelii Mateusza*, 17, 35, tłum. E. Stanula, Kraków 1998, s. 369–370 (ŻMT 10); fragmenty prologu *Komentarza do Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994; drobne fragmenty z *Homilii o Księdze Psalmów*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2004 (ŻMT 32).

⁴⁰⁷ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, VII, 25, dz. cyt., s. 523.

Inny przykład krytyki literalnego podejścia do teksów biblijnych widzimy na przykładzie odrzucenia przez Euzebiusza wszelkich prób ustalenia dokładnego czasu istnienia świata. Stawia on im zarzut nienaukowości:

Z góry jednak szczerze wszystkim oświadczam: niech się nikomu nie wydaje, jakoby chronologię zdarzeń historycznych można było określić w sposób całkowicie pewny. Wystarczy zresztą przypomnieć słowa samego wielkiego Nauczyciela Prawdy wypowiedziane do uczniów: „Nie możecie znać godzin ani czasów, które Ojciec w swej mocy zachował” (Dz 1, 7). Uważam bowiem, że to zdanie wypowiedział On – jak zwykł czynić Pan Bóg – mając na myśli nie tylko termin końca świata, lecz także czas wszelkich zdarzeń, by pohamować tych, co zbyt śmiało wysilają umysł na tego rodzaju beznadziejne dociekania. Dalsze nasze wywody wystarczająco potwierdzą słuszność wspomnianej sentencji Mistrza, iż nie potrafimy dokładnie ustalić całej chronologii dziejów ani greckich, ani barbarzyńskich, ani żadnego w ogóle narodu, nawet Hebrajczyków. Będę bardzo rad, jeśli niniejszy traktat pomoże osiągnąć dwie rzeczy: po pierwsze przekonać, że tylko zwyczajnym złudzeniem jest pokutujące jeszcze do dziś u niektórych mniemanie o możliwości ścisłego określenia czasu wszystkich faktów historycznych; po drugie wyjaśnić, że chodzi mi wyłącznie o pokazanie właściwego problemu spornego i usunięcie zdarzających się pod tym względem nieporozumień⁴⁰⁸.

Podobnie antymillenarystyczny wydźwięk zawiera fragment, gdzie Euzebiusz ocenia usiłowania ustalenia czasu przebywania Adama w raju. Píše on tak:

Oczywiście okresu zamieszkiwania w tak zwanym „raju bożym” nikt nie potrafiłby określić. Wydaje mi się nawet, że ten godny podziwu, natchniony Duchem Bożym Mojżesz nazywając „rajem” pierwsze siedziby wyznaczone rodzajowi ludzkiemu, myślał tylko ogólnie o jakichś zupełnie różnych i lepszych od naszego świata regionach, o których nic więcej niepodobna powiedzieć poza tym, że życie płynęło tam szczęśliwie i w przyjaźni z Bogiem.

⁴⁰⁸ Euzebiusz z Cezarei, *Wstęp*, w: *Kronika*, 2, cyt. za: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, s. 19.

W tym to „raju” żył w stanie doskonalszym od ludzkiego Adam, a w jego osobie – jak powiedzieliśmy wyżej – cały ród ludzki.

Rzecz jasna, nasza chronologia nie będzie uwzględniała owego rajskiego okresu życia człowieka, a tym bardziej zaczynała od stworzenia nieba i ziemi, jak to czynią niektórzy, uważając niejako za swój obowiązek. Zaczniemy od czasu, gdy nasza natura była już taka jak obecnie, mianowicie śmiertelna, bo taką przekazał nam nasz pierwszy rodzic, Adam, po wypędzeniu z raju i utracie beztrudnego, szczęśliwego życia. [...] Tu dopiero [czyli od wygnania z raju – przyp. M. T.] można rozpoczynać zapowiedziane obliczenia chronologiczne; jeśli bowiem nawet już wcześniej istniała jakaś historia, to i tak trzeba by ją, jako niewyobrażalną, oddzielić od czasów późniejszych. Dodajmy jednak, że nawet sami Hebrajczycy w obliczaniu własnej chronologii poważnie się między sobą różnią⁴⁰⁹.

Pomimo fali krytyki, jaka dotknęła millenaryzm ze strony środowisk Orygenesusa i jego uczniów, nurt zdołał w pewnej mierze przetrwać. Co więcej, pojawiały się nawet próby zaszczepienia go na gruncie platonizmu, przy zastosowaniu metody alegorycznej interpretacji Pisma. Przyjrzyjmy się temu dość osobliwemu zjawisku w dziejach myśli.

6. Cienie i obrazy prawdy – millenaryzm w ujęciu Metodego z Olimpu

Metoda alegorezy nie była obca nawet tym, którzy zostali zapamiętani jako polemici Orygenesusa. Właściwie nie można też do niej podchodzić jako do własności szkoły aleksandryjskiej. Jednym z zasadniczych jej założeń było odczytywanie obietnic starotestamentalnych przez pryzmat objawienia chrześcijańskiego i na odwrót. Ten model wyjaśniania znaczenia Pisma można uznać za jedną z najbardziej rozpowszechnionych metod egzegetycznych późnego antyku, od której w pewnej mierze nie stroniła nawet szkoła antiocheńska⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Kronika*, I, 16, 4–6, cyt. za: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, dz. cyt., s. 21–22.

⁴¹⁰ H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 147n.

Metody z Olimpu był jednym z teologów, którzy najwcześniej zareagowali na pewne kontrowersyjne kwestie w nauczaniu Orygenesusa. Możliwe, że ledwie po upływie dekady od śmierci Aleksandryjczyka biskup Olimpu odniósł się polemicznie do jego pism. Chociaż większość dorobku literackiego Metodego nie przetrwała do naszych czasów, to po zachowanych pracach daje się on poznać, jako człowiek wielkiej erudycji. Teksty Metodego obfitują w przepiękną grę symboli i tropów biblijnych, pod powierzchnią których autor ukrywa koncepcje teologiczne – w tym także i historiozofię⁴¹¹. O samym Metodzie nie wiemy wiele. Z całą pewnością nie sprawdził się, jako bicz na „centaura” – tak bowiem miał w zwyczaju określać swojego wielkiego adwersarza. Z zachowanych pism jasno wynika, iż jego myśl pozostawała w wielkiej zależności od orygenizmu. Wielce wymownym jest tutaj fakt, że jedno z jego dzieł zostało omyłkowo przypisane właśnie nauczycielowi z Aleksandrii⁴¹². Historia myśli teologicznej potoczyła się tak, że niektóre idee Orygenesusa uzyskały nowe życie w twórczości Metodego. Co więcej, biskup Olimpu w zaskakujący sposób pogodził je ze swoimi koncepcjami millenarystycznymi⁴¹³. Tak tedy, zarówno hermeneutyka, jaką stosował Metody dokonując egzegezy Pisma, jak i pewne koncepcje teologiczne, w tym i chrystologiczne⁴¹⁴, pozostają pod silnym wpływem Orygenesusa.

⁴¹¹ O tym, że Metody starał się zwalczać myśl Orygenesusa najobszerniej wspomina Hieronim. W *De Viris Illustribus* takie o nim daje świadectwo: „Metody, biskup Olimpu z Licji, a potem w Tyrze, napisał stylem jasnym i ozdobnym kilka ksiąg przeciw Porfiriuszowi, Ucztę dziesięciu dziewic, znakomite dzieło przeciw Orygenesowi *O zmartwychwstaniu* oraz, także przeciwko niemu, *O Pytii*” (*De Viris Illustribus*, 83, cyt. za: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 282). Ten sam autor wspomina również o Metodzie, jako o przeciwniku Orygenesusa w dziełku *Apologia przeciw Rufinowi*, I, 11, tłum. S. Ryznar, Warszawa 1989, s. 30 (PSP 51).

⁴¹² Chodzi o *Dialog o prawdziwej wierze w Boga*. Został on przekazany pod imieniem Orygenesusa przez Rufina z Akwilei. Oryginał grecki odnalazł się dopiero po 325 roku. W tekście znajdują się liczne odwołania do dzieł Metodego, stąd można wnosić, iż to właśnie jemu należy przypisać anonimowy utwór. Zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, dz. cyt., s. 307.

⁴¹³ M. Szram, *Orygenes a millenarizm*, dz. cyt., s. 53. Zob. także: C. Mazzucco, *Il millenarismo di Metodio di Olimpo di fronte a Origene: polemica o continuità?*, „Augustinianum” 26 (1986), s. 73–87.

⁴¹⁴ Chodzi o poglądy dotyczące istnienia Logosu *pro aionion* (*Uczta*, III, 4; VII, 1), o odwieczności synostwa Syna (*Uczta*, VIII, 9), o niezmienności Syna (*Uczta*, VIII, 9), o tym, że Logos jest zasadą wszystkich rzeczy (*O stworzeniu*, XI, 499, 13–15), jest różny od Ojca, który jest początkiem bez początku i większym od Logosu (*Uczta*, VII, 1). Zob. W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków 2008, s. 152.

Idąc po linii szkoły aleksandryjskiej Metody twierdzi, że istnieje trojaki sens Pisma Świętego. Podobnie jak u Orygenesa pojawia się u niego kwestia obrazu, lecz już nie tyle w znaczeniu ściśle chrystologicznym, co właśnie historiozoficznym. Metody z Olimpu metodę alegorezy stosuje do wyjaśnienia historii zbawienia, która ma bezpośrednie przełożenie na dzieje jako takie. To typiczno-alegoryczne myślenie ujawnia się najpełniej w oracji wygłoszonej przez Tyzjane – jednej z bohaterek *Uczty*. Pobożna i obdarowana przez Metodęgo retorycznym kunsztem Tyzjane, łączy w swoim przemówieniu wątki protologii, eschatologii i historiozofii. Dziewica w takich oto słowach wyklada sposób, w jaki należy interpretować święte księgi:

Prawo bowiem jest symbolem i cieniem obrazu, czyli Ewangelii (Hbr 10, 1), Ewangelia natomiast jest obrazem samej prawdy, która się okaże podczas powtórnego przyjścia Pana. Przodkowie nasi oraz Prawo w prorocत्वach głosili nam znaki Kościoła, Kościół zaś głosi znaki przyszłych wieków. Dlatego też przyjąwszy Chrystusa, który mówi: „Jam jest prawda” (J 14, 6), wiemy, że przestały istnieć cienie i symbole, i dążymy do prawdy głosząc jej jasne obrazy. Bo teraz tylko „częściowo i jak w zwierciadle poznajemy”, ponieważ nie przyszło jeszcze do nas doskonałe królestwo niebieskie, a kiedy przyjdzie, „zniknie to, co częściowe” (1 Kor 13, 9–10). Wówczas bowiem, kiedy po połączeniu i związaniu się kości z ciałami ciało zmartwychwstanie, na stałe zostaną ustawione wszystkie nasze namioty⁴¹⁵.

Prawo, czyli ujęte w literackiej formie dzieje Izraela, i opierająca się na nim refleksja, są niejako cieniem i symbolem. Są skierowane na to, co ma dopiero nadejść. Ale to, co zapowiadają nie jest jeszcze właściwą rzeczywistością. Historyczne objawienie Chrystusa – kolejny etap historii zbawienia, jawi się już wyraźniej, jako obraz pewnych rzeczywistości przyszłych. Dopiero później, ciągle jeszcze w przyszłości, leży ostatni element historii zbawienia – królestwo Boże.

W wyjaśnieniu tych spraw Tyzjane posługuje się figurą namiotu, która pojawia się w Starym Testamencie. Wychodzi od przytoczenia odpowiednich fragmentów z Księgi Kapłańskiej (23, 39–43):

⁴¹⁵ Metody z Olimpu, *Uczta*, IX, 2, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1980, s. 90 (PSP 24).

Tak więc piętnastego dnia siódmego miesiąca, kiedy zbierzecie plony ziemi, będziecie obchodzić święto Pana przez siedem dni. Pierwszego dnia jest uroczysty szabat. Ósmego dnia także uroczysty szabat. Weźcie sobie pierwszego dnia owoce pięknych drzew, liście palmowe, gałązki gęstych drzew i wierzb nadrzecznych. Będziecie się weselić przed Panem, Bogiem waszym, przez siedem dni. Będziecie obchodzić to święto dla Pana co roku przez siedem dni. To jest ustawa wieczysta dla waszych pokoleń. W siódmym miesiącu będziecie je obchodzić. Przez siedem dni będziecie mieszkać w szałasach [...], aby pokolenia wasze wiedziały, że kazałem Izraelitom mieszkać w szałasach, kiedy wyprowadziłem ich z ziemi egipskiej. Ja jestem Pan, Bóg wasz!

Według mówczyni starotestamentalne doświadczenie Żydów jest zapowiedzią pewnych zdarzeń przyszłych. Nie ogranicza się ono jedynie do upamiętnienia wyjścia z Egiptu, ale jest znakiem lub symbolem, pod powierzchnią którego skrywa się głębsza treść objawiająca przyszłość. Tego niestety Żydzi nie zrozumieli, stąd mówczyni gani ich i poucza:

Niechaj więc zawstydzą się Żydzi, którzy nie rozumiejąc głębi Pism, dążąc do spraw tego świata i wyżej ceniąc bogactwo zewnętrzne od bogactwa duszy sądzą, że prawo i prorocy głosili wszystkie nauki w sensie materialnym, Pisma wszak dzielą się na typ spraw przeszłych i przyszłych, a ci nieszczęśni zesłi ze swej drogi – pojmują symbole spraw przyszłych tak, jakby się one już dokonały, na przykład sprawę zabicia baranka. Sądzą, że tajemnica baranka jest jedynie wspomnieniem danego ocalenia ich ojców w Egipcie, kiedy to ginęli wszyscy pierworodni egipscy, a oni zostali ocaleni, bo naznaczyli krwią progi swych domów. Nie pomyśleli natomiast, że symbol ten wskazuje także na przyszłą ofiarę Chrystusa, kiedy świat zostanie spalony i zagładzie ulegną pierworodne dzieci szatana, a umocnione i opieczętowane krwią Chrystusa dusze zostaną ocalone od gniewu, ponieważ aniołowie zagłady cofną się przed pieczęcią krwi, która została w nich odcisnięta⁴¹⁶.

Na więcej uwagi zasługują tutaj dwie kwestie. Po pierwsze, gwałtowna krytyka z jaką występuje Metody względem egzegetów żydowskich, którzy uważali

⁴¹⁶ Metody z Olimpu, *Uczta*, IX, 1, dz. cyt., s. 90.

figury i symbole Starego Testamentu za przeszłość pozostającą bez większego wpływu na późniejsze dzieje. Byli oni bowiem zwrócenii w stronę przeszłości i w jej ramach zamykali objawienie Boże, jak gdyby miało się już dokonać i nic nie wnosić do odczytywania dziejów. Stąd też święto namiotów, rozumiane jedynie jako pamiątka zbawczego działania Boga, jest rażącym umniejszeniem i spłyceniem znaczenia wydarzenia wyjścia z Egiptu. Wydaje się, że obiektem krytyki jest postawa Żydów, którzy zwróceni są w przeszłość. Podczas gdy Metody proponuje zwrot w przyszłość. W ten sposób dochodzi do zawiązania dialogu pomiędzy przeszłością i przyszłością. Jednocześnie zarówno jedna, jak i druga nabiera swoistych jakościowych cech. Jedna tłumaczy drugą, a druga uzasadnia pierwszą. Tym samym bieg dziejów staje się spójny i możliwy do przedstawienia w ramach historiozofii.

Kolejna uwaga dotyczy przejścia od egzegezy do historii. Jak się okazuje, objawienie nowotestamentalne nie jest finalną rzeczywistością, której zapowiedzi odnajdujemy w Prawie. Jest ono zaledwie, albo aż, obrazem rzeczy przyszłych, które już nie będą ujęte w księgach, ale dopiero wydarzą się w dziejach. Tyzjane ma tutaj na myśli właśnie dzień siódmy, kiedy to nastąpi millenium, do którego zmierza historia:

Przecież słowa te to tylko powiew i podobne do sennych wizji cienie, głoszące zmartwychwstanie i trwałość naszego namiotu, który upadł na ziemię, a który już nieśmiertelny otrzymamy ponownie w siódmym tysiącleciu i będziemy obchodzić prawdziwe, wielkie święto namiotów w nowym, pozbawionym trosk świecie (Ap 21, 4), kiedy to plony ziemi zostaną ukończone, ludzie już nie będą się rodzić i rozmnażać, a Bóg odpocznie od dzieł stworzenia świata⁴¹⁷.

Dodajmy jeszcze tę uwagę, że według Metodego z Olimpu dzieje są dokładnie zaplanowane i policzone. Nie tylko określona z góry wydaje się liczba ludzi, którzy mają przyjść na świat, lecz przede wszystkim liczba epok w historii. A ma ich być siedem. Tego wątku, niestety, Metody nie rozwinął. Wbrew Orygenesowi idzie on po linii egzegetów, którzy doszukują się liczby epok na podstawie Księgi Rodzaju⁴¹⁸:

⁴¹⁷ Metody z Olimpu, *Uczta*, IX, 1, dz. cyt., s. 89.

⁴¹⁸ Metody z Olimpu, *Uczta*, IX, 1, dz. cyt., s. 89.

Skoro bowiem w ciągu sześciu dni Bóg stworzył niebo i ziemię i ukończył swe dzieło, „siódmego dnia odpoczął od swych dzieł, które uczynił, pobłogosławił siódmy dzień i uczynił go świętym” (Rdz 2, 2–3), dlatego też otrzymujemy symboliczny nakaz obchodzenia święta Pańskiego w siódmym dniu, kiedy już zostaną ukończone owoce ziemi, to znaczy, kiedy ten świat zostanie dokończony w siódmym tysiącleciu, gdy Bóg naprawdę ukończy świat i będzie się w nas radował (Ps 103, 31).

Na osobną uwagę zasługuje to, w jaki sposób Metody postrzega millenium. Literalne brzmienie tekstu nie pozwala na określenie, czy mamy do czynienia z materialnie pojmowanym królestwem sprawiedliwych, czy może z jakąś rzeczywistością bardziej duchową. Na podstawie metody przyjętej przez biskupa Olimpu i zależności od myśli Orygenesusa wnosić możemy, iż raczej nie chodzi mu o ziemskie królestwo wyobrażane przez Tertuliana, czy nawet Ireneusza. Z pewnością nieco rozjaśni nam sprawę inne dzieło Metodego *Alaophon albo o zmartwychwstaniu*⁴¹⁹, w którym przedstawia on swój pogląd na antropologię. Całość dzieła skupiona jest wokół krytyki koncepcji preegzystencji dusz i pojęcia ciała jako więzienia dla duszy. Przeciwno temu ostatniemu pogładowi Metodego wysuwa argument, iż jeśli w istocie by tak było, to konsekwentnie nie można oskarżyć ciała o zło i niesprawiedliwość duszy, ale wręcz przeciwnie, musi być pojmowane jako przyczyna jej ustatkowania i dyscyplinowania⁴²⁰. Zatem, jak zauważa Metody, nie ma powodu, by twierdzić, że zmartwychwstanie dotyczyć może tylko duszy, nie zaś ciała. W tym punkcie zależność myśli biskupa Olimpu względem Orygenesusa zupełnie znika. Właściwie zbliża się on do rozwiązań antropologicznych proponowanych przez Ireneusza, czy Pseudo-Justyna⁴²¹. O ludzkiej istocie Metodego tak się wyraża:

⁴¹⁹ Całość dialogu nie zachowała się do naszych czasów. Istotne jednak jego fragmenty przetrwały cytowane u niektórych pisarzy. Dla nas istotny jest tekst Epifaniasza z Salaminy, *Panarion*, 64, 12–62, gdzie przytacza on prace Metodego.

⁴²⁰ Epifaniasz z Salaminy, *Panarion*, 64, 23, 1. Zob. W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, dz. cyt., s. 170.

⁴²¹ Stanowisko Pseudo Justyna z dzieła *O zmartwychwstaniu* widoczne jest chociażby w odpowiedzi jednego z biorących udział w dialogu dyskutantów. Zob. W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, dz. cyt., s. 178.

Mówi się, z całą prawdą, że człowiek nie jest z natury duszą bez ciała ani ciałem bez duszy, ale jest złożeniem jedności duszy i ciała w jednej formie, formie dobra. Tak więc jest oczywiste, że człowiek został uczyniony nieśmiertelny, wolny od zniszczenia i choroby⁴²².

Człowiek powstanie z martwych zupełnie cielesnie, na wzór Chrystusa, który także zmartwychwstał w ciele. Jednak owa cielesność jest tutaj całkiem inaczej ujmowana niż u opisanych uprzednio autorów. Nie można mówić o żadnej szkole sprawiedliwych, którzy zaludnią królestwo, tak jak tego chciał Ireneusz. Podobnie jest nieobecny element wynagrodzenia ciała za cierpienia. Dla Metodego ciało powstanie, ale odmienione i pozbawione pociągu do swoich doczesnych przyjemności⁴²³. Chociaż człowiek zmartwychwstanie w całej swojej istotowej jedności, to jednak jego bytowanie w tym stanie raczej ma przypominać egzystencję na sposób anielski. Według Metodego analogia do aniołów będzie dotyczyć „nieżenienia się ani bycia poślubionym, ale ostatecznego bycia nieśmiertelnym”. W następnym fragmencie biskup Olimpu jeszcze dalej odchodzi od materialistycznego postrzegania millenium. Zbawieni, według niego:

Będą jak aniołowie w tym sensie, że jak aniołowie w niebie, my w Raju nie będziemy spędzać swego czasu na weselach ani ucztach, ale na oglądaniu Boga i radowaniu się wiecznym życiem pod przywództwem Chrystusa⁴²⁴.

Metody nie odważył się na dokładne opisanie wydarzeń związanych z dniem siódmym. Brakuje u niego znanych nam motywów niebiańskiej Jerozolimy, czy ostatecznego starcia wojsk piekielnych z Bogiem, znika też kwestia pierwszego i drugiego zmartwychwstania. Sprawiedliwi będą wprawdzie cieszyć się owocami królestwa w swoim ciele, jednak na sposób zupełnie różny od tego, którego mogli doświadczyć, żyjąc w innych, poprzednich epokach dziejów.

Millenium nie zakończy się żadnym sądem i potępieniem grzeszników. Właściwie to wcale nie będzie miało końca. To w nim znajdzie swoje wypełnienie

⁴²² Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, 64, 26, 7, cyt. za: W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, dz. cyt., s. 170.

⁴²³ W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, dz. cyt., s. 182.

⁴²⁴ Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, 64, 35, 9, cyt. za: W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, dz. cyt., s. 173.

całość historii. W ujęciu Metodego sensem historii jest ponowne stworzenie. Bóg, działając w całej historii, dokonuje kolejnego dzieła stworzenia. A zatem cel dziejów wyczerpie się w momencie ukończenia owego *opus magnum*, gdy:

Prawdziwie będziemy świętować dzień radości Pana wówczas, kiedy otrzymamy wieczne namioty, które już nie umrą i nie rozpadną się w proch grobu⁴²⁵.

Wraz z nastaniem tej epoki historia straci swój sens i podstawę. Stąd wydaje mi się, że raczej nie należy zaliczać Metodego do grona millenarystów, którzy w sposób materialny i wewnątrzhistoryczny postrzegali ostatnie tysiąclecie. Patrząc pod kątem historiozofii i anatomii myśli, ten rodzaj millenaryzmu stanowi bardzo oryginalny przypadek, który warto jednak było omówić oddzielnie. Pokazuje on bowiem, jak rozległa jest panorama myśli, na której mogły wyrosnąć historiozofie millenarystyczne i jak zmieniał się postrzeganie królestwa w zależności od przyjętej tradycji filozoficznej.

Reasumując, należy zauważyć, że w myśli Metodego dochodzi do emancypacji historii jako przedmiotu dziejów. Wyraźnie różnicuje on historię jakościowo na przeszłość – cień, terażniejszość – obraz, oraz przyszłość – rzeczywistość. Jego postawa jako teologa jest zorientowana na to, co ma dopiero nadejść. Każdy zaś etap w dziejach posiada swoiste cechy, które pozwalają na ścisłe jego rozpoznanie i wartościującą ocenę. Temat siedmiu epok w dziejach nie zostaje rozwinięty, a jedynie wzmiankowany. Zarówno zamysł autora, jak i charakter dzieła oraz daleko posunięta alegoreza nie pozwalały na zbytne roztrząsanie tego tematu. Podobnie jak u Orygenesisa, mamy tutaj do czynienia z refleksją na bardzo wysokim pułapie abstrakcji. Metody szkicuje nam jedynie szkielec historiozoficzny. Analiza pism pozwala na ustalenie, iż w obrębie jego myśli występują elementy historiozoficzne – istnieją warunki *sine qua non*, potrzebne do stworzenia kompletnej filozofii dziejów.

Millenaryzm zdobył sobie także zwolenników pośród innych teologów. Podobnego, co u Tertuliana, ducha materializmu odnajdujemy np. u Laktancjusza

⁴²⁵ Metody z Olimpu, *Uczta*, IX, II, dz. cyt., s. 90.

w dziełach *De opificio Dei* i *De mortibus persecutorum*⁴²⁶. Do grona millenarystów możemy zaliczyć również Apolinarego z Laodycei czy Ambrozjastra⁴²⁷. U schyłku antyku, w skutek rosnącej krytyki ze strony szkoły aleksandryjskiej zanika na Wschodzie właściwie w V wieku⁴²⁸. W tradycji Zachodniej, szczególnie dotkniętej nasuwającymi apokaliptyczne skojarzenia z przerażającymi wydarzeniami wędrówki ludów, za sprawą Augustyna zaczęto postrzegać millenium jako coś, co już się zaczęło i ciągle trwa⁴²⁹. W *Państwie Bożym* biskup z Hippony łączy millenium z czasem Kościoła⁴³⁰. Pierwsze zmartwychwstanie postrzega on jako wewnętrzne nawrócenie i chrzest, drugie zaś ma nastąpić u kresu dziejów, tuż przed sądem⁴³¹. W roku śmierci Augustyna pojawia się też pierwsza wypowiedź rangi nauczania soborowego wymierzona w millenaryzm. Zebrani w Efezie biskupi opowiadają się przeciwko literalnemu rozumieniu Tysiącletniego Królestwa, zaliczając je tym samym do grona przesądów noszących znamiona wypaczenia i zwykłego zmyślenia⁴³². Pomimo kryzysu ruch odżywał z nową siłą w kolejnych epokach. Średniowiecze cieszyło się prawdziwym renesansem idei chiliastycznych. Właściwie większość grup kontestujących porządek społeczno-polityczny i religijny wieszczyła rychłe zstąpienie niebiańskiego Jeruzalem, parując i rządy sprawiedliwych⁴³³. Na przełomie XII i XIII wieku swoistą wersję millenaryzmu stworzył opat cysterski Joachim z Fiore⁴³⁴. Jest u niego obecnych wiele elementów przywodzących na myśl teologię Ireneusza i Metodego. Podobnie układa on dzieje według schematu trynitarnego. Jego interpretacja tropów biblijnych, w których objawia się tajemniczy sens historii, jest bardzo zbliżona

⁴²⁶ Ch. N. Cochane, *Chrześcijaństwo i świat antyczny*, dz. cyt., s. 219; J. Wojtczak, *Eschatologiczne koncepcje Laktancjusza w VII księdze „Divinae Institutiones”, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 19*, s. 609–620; J. Wojtczak, *Problem millenaryzmu w twórczości Laktancjusza*, dz. cyt., s. 63–66.

⁴²⁷ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 82.

⁴²⁸ K. Witko, *Millenaryzm w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 8.

⁴²⁹ K. Chojnicka, *Tysiąc szczęśliwych lat*, dz. cyt., s. 5.

⁴³⁰ Augustyn, *Państwo Boże*, XX, 7, dz. cyt., s. 867n.

⁴³¹ K. Witko, *Millenaryzm w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 8.

⁴³² K. Chojnicka, *Tysiąc szczęśliwych lat*, dz. cyt., s. 5.

⁴³³ Zob. M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, Gdańsk–Warszawa 2002; N. Cohn, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, Kraków 2007.

⁴³⁴ Zob. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore*; R. E. Lerner, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'eschatologia medievale*, trad. di S. Galli, Roma 1995 (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 5).

do egzegezy, z której korzysta Metody. Samo zaś Królestwo, chociaż ziemskie, będzie polegało na radości kontemplacji Boga. Z kolei materialistyczne podstawy historiozofii odnajdujemy w niektórych koncepcjach oświeceniowych. W XVIII i XIX wieku dochodzi do sekularyzacji idei millenarystycznych, które pomimo to nie tracą swojego profetycznego wymiaru⁴³⁵.

Jeśli zatem za punkt odniesienia do wszelkich prób definiowania filozofii dziejów weźmiemy opis systemów tzw. klasycznej filozofii dziejów, to powinniśmy stwierdzić, że chiliizm pierwszych czterech wieków Kościoła wydaje się spełniać pięć przesłanek zaczerpniętych z historiozofii oświeceniowych. Jednocześnie znajduje się w nim bardzo silny ładunek polityczny. W oparciu o wizję królestwa sprawiedliwych u kresu dziejów dają się uzasadnić rozliczne postawy względem państwa i społeczeństwa; od daleko idącego separatyzmu po czynne, a nawet rewolucyjne zaangażowanie w przemiany polityczne⁴³⁶. Ta ostatnia cechowała niektóre środowiska przesiąknięte mesjanizmem żydowskim, pierwsza z kolei była popularna w Kościele doby patrycjatu. Pośród licznych świadectw, bardzo obrazowy jest zarzut, płynący ze strony pogan, a podany nam przez Minucjusza Feliksa, który dotyczy obecnej wśród chrześcijan tendencji do wycofywania się z życia publicznego. W oczach swoich adwersarzy „w zaułkach kryje się i światła unika ten tłum [chrześcijanie – przyp. M. T.] na ulicach niemy, w katach gadatliwy”⁴³⁷. Wyraziste jest też stanowisko Tertuliana, który upatrując swej ojczyzny w niebiańskim mieście przyszłości neguje obowiązki względem Rzymu. Kartagińczyk domagał się separacji czystych chrześcijan od bałwochwalczego społeczeństwa cesarstwa. Zakazywał uczestnictwa w zabawach publicznych, służby w armii, czy wreszcie przyjmowania honorów i pełnienia urzędów⁴³⁸.

Biorąc pod uwagę całokształt kolorytu przedstawień „tysiącletniego królestwa” i uzasadnień nadziei chiliastycznych, nasuwa się przypuszczenie, iż na podstawie millenaryzmu można zbudować model historiozoficzny, który byłby kryterium i punktem odniesienia dla historiozofii w ogóle. Zresztą potwierdza ten sąd żywotność nurtów chiliastycznych i ich nieprawdopodobne wręcz zdol-

⁴³⁵ C. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 1995; C. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, Kęty 2002.

⁴³⁶ H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 20.

⁴³⁷ Minucjusz Feliks, *Octavius*, 8, tłum. J. Sajdak, Poznań 1925, s. 17 (POK 2).

⁴³⁸ H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2004, s. 89.

ności adaptacji do wielu systemów filozoficznych. Z pism chiliastów możemy wydedukować takie warunki mówienia o historiozofii jak periodyzację, sens historii, jej cel, uzasadnienie nadziei rozwoju w określonym kierunku, otwartość na radykalną zmianę, która jakościowo stratyfikuje kolejne etapy, wreszcie zamknięcie całego procesu dziejowego pomiędzy początkiem i końcem historii, Alfą i Omegą. A jak poucza historia, nadzieje eschatologiczne bardzo łatwo mogą przybrać postać projektów politycznych.

Rozdział IV

Koncepcja wiecznego powrotu

1. *Exitus-reditus*

Refleksja starożytnych na temat historii zawsze pozostawała wpleciona w szersze tło filozoficzne. Dla nas ma to dwojakie znaczenie. Po pierwsze, próżno szukać historiozofii jako odrębnej dyscypliny, zawartej w konkretnych pracach, których autorzy skupialiby się w głównej mierze właśnie na ukazaniu procesów dziejowych i wydobywaniu ich głębszego sensu – tak jak to miało miejsce chociażby w czasach oświecenia. Po drugie, badacz historiozofii musi wydobywać interesujące go treści z koherentnej koncepcji filozoficznej, gdzie różne dyscypliny tworzą system naczyń połączonych i wzajemnie uzupełniają łańcuch związków inferencyjnych.

Apokatastaza, rozumiana jako powrót stworzenia do pierwotnego stanu, wieńczy model historii oparty na schemacie *exitus-reditus*. W myśl tego poglądu całość bytu wplątana jest w ruch podyktowany kosmicznym prawem konieczności. Byty, których określona kondycja znamionuje początek rozumiany ontologicznie, rozpoczynają pewien ruch oddalania się od swej przyczyny, zasady porządkującej, tudzież źródła bytu w ogóle, po czym niejako powracają do pierwotnego stanu. Jest to teoria o wysokim stopniu abstrakcji, właściwie nie odwołuje się do historii kategorialnej, ale całość dziejów ujmuje z bardzo dużego dystansu. W związku z tym może budzić się wątpliwość, czy aby słusznie jest ona omawiana w ramach rozważań na temat filozofii historii. Taki zarzut rzeczywiście byłby zasadny, gdyby teoria wiecznego powrotu ograniczała się tylko do spraw kosmologicznych. Jednak, jak zobaczymy, jej ustalenia mają daleko idące konsekwencje, które rzutują na dzieje człowieka. Ponadto, a przemawia

to również za tym, iż apokatastaza jest poglądem historiozoficznym, w procesie wyjścia i powrotu daje się odnaleźć ukryty sens historii. Tym sensem jest właśnie powrót do rozumianego idealistycznie początku. W koncepcjach chrześcijańskich można także wskazać pewne punkty dziejów, gdzie historia zmienia swój bieg i co najważniejsze – jakość. W ten sposób staje się możliwa periodyzacja historii. Jak w innych modelach historii, także i tutaj *chronos* pozostaje pod przemożnym wpływem *kairos*, który poprzez umieszczenie ciągu wydarzeń w perspektywie soteriologicznej nadaje mu nowe znaczenie i nową jakość.

W odróżnieniu od millenaryzmu, gdzie również mamy do czynienia z przenikaniem się historii świętej i historii świeckiej, nauka o apokatastazie jest spotykana na gruncie teologicznym będącym pod silnym wpływem greckich tradycji myślowych. W sumie można zaryzykować stwierdzenie, że chrześcijańskie ujęcie apokatastazy jest tak silnie wrośnięte w założenia greckiej filozofii, że z trudem daje się wkomponować w ramy kościelnej ortodoksji⁴³⁹. Wiąże się to nie tyle z samym szkieletem rozumowania, opierającym się na schemacie *exitus-reditus*, co raczej z pewnymi uprzednimi założeniami, które przyjmowali Grecy. Tak więc po pierwsze, myśl o apokatastazie jest możliwa przy założeniu braku substancjalności zła. Grzech, czy szerzej, wszelka ułomność bytów, bądź niezgodność z pierwotnym wzorcem, musi być wynikiem braku w ich oryginalnej kondycji. Jako taki stanowi pewną niekompletność, która zostanie wypełniona na skutek ostatecznego powrotu bytów do punktu wyjścia. W tym pojęciu zło nie może mieć żadnej substancjalności, żadnej własnej natury, gdyż to wiązałoby się z koniecznością przyjęcia drugiej zasady, bądź drugiego początku – co oczywiście jest wykluczone. Jednak akurat to założenie zostało przyjęte przez naukę chrześcijańską i włączone w kanon teologicznego myślenia. Gorzej jest z drugim. Apokatastaza mianowicie zakłada, że początek jest identyczny z końcem. To zaś narzuca myślenie o dziejach, jako o ruchu po okręgu. Tymczasem myśl chrześcijańska preferuje przedstawienie historii pod postacią linii. Kolistość historii implikuje liczne aporie, które z perspektywy chrześcijańskiej wydają się przeczyć rozwiązaniom przyjętym w ramach ortodoksji. Innymi słowy, utożsamienie początku i końca może prowadzić do przyjęcia tezy o nieskończonej ilości światów, bowiem każdy koniec jest początkiem nowego. Zatem nie można mówić o absolutnym końcu, który byłby jednocześnie spełnieniem dziejów

⁴³⁹ Mam tutaj na myśli kontrowersje wokół koncepcji apokatastazy w teologii Orygenesa.

w ogóle. Ponadto ciężko jest też uznać wydarzenia zbawcze jako jednorazowe i takie, które wprowadzają absolutną nowość w dziejach, przez co wszelka periodyzacja pod kątem jakościowym traci na swej doniosłości. Implikuje to nie tylko wszystkie problemy, o których już mowa była przy rozważaniach na temat czasu cyklicznego i linearnego, ale także otwiera drogę do innych, dość ryzykownych z punktu widzenia wiary, stwierdzeń. W ramach tej drugiej grupy można wymienić pogląd o preegzystencji dusz, czy też wielce kontrowersyjną tezę o zbawieniu Szatana⁴⁴⁰. Jednak o ile kwestia czasu w sposób bezpośredni dotyka problematyki historiozofii, o tyle pozostałe sprawy raczej skupiają się wokół zagadnień z obszaru antropologii i soteriologii, jedynie pośrednio poruszając temat filozofii dziejów. Jednak rzeczą pożyteczną będzie odłożyć te kwestie na bok, po to, by prześledzić koleje losów myśli o apokatastazie, wychodząc od samego początku, a mianowicie od filozofii greckiej i Biblii.

2. Apokatastaza u Greków i w Biblii

Teoria apokatastazy posiada swoje korzenie już w myśli greckiej. Tam jednak rozumiana była nie tyle jako powszechne zbawienie, co powrót wszystkiego do pierwotnego stanu, który wieńczył dziejowy cykl. Przy czym same cykle, przypomnijmy, odbywały się w nieskończoność. Swoją chrześcijańską kształt uzyskuje dopiero w filozofii Orygenesusa, gdy staje się elementem całościowego systemu teologicznego. Co więcej, Orygenes był właśnie tym, który jako pierwszy dokonał systematycznego wyjaśnienia teologii chrześcijańskiej przy ujęciu pojęć, kategorii i dość ogólnie pojętej metodologii, zaczerpniętych z filozofii greckiej⁴⁴¹.

Myśl o apokatastazie pierwotnie pojawia się w systemach hylozoistycznych, gdzie główny punkt odniesienia stanowi makroskala całego świata⁴⁴². W ramach tej tradycji prowadzili swoje poszukiwania filozofowie jońscy, którzy zmierzali do odkrycia jednej zasady porządkującej fenomenalną rzeczywistość. Według nich

⁴⁴⁰ Zob. *Puste piekło. Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, red. J. Majewski, Warszawa 2000.

⁴⁴¹ W. Szczerba, *Z Jerozolimy do Aten, hellenizacja myśli wczesnochrześcijańskiej*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny” 2 (2004), s. 77–90.

⁴⁴² W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, dz. cyt., s. 25.

zasada ta była kluczowa dla losów kosmosu. Z niej bowiem wszystko wzięło swój początek, w niej znajdzie swój kres i do niej ostatecznie powróci⁴⁴³. W twierdzeniu tym Jończycy opierają się na założeniach o wieczności wszechświata, który jest bez początku i bez końca oraz o jego samowystarczalności, w tym rozumieniu, że samo *arché* wystarczy zarówno do ukształtowania kosmosu, jak i podtrzymywania jego trwania. Ponadto, jak to w szczególności czynił Anaksymander, postulowali wielość kosmosów, zarówno istniejących równolegle, jak i następujących po sobie. Również u Heraklita pierwotna zasada, jaką jest *logos* przejawiający się w ogniu, pozostaje tym, w czym wszystko ma udział i na co wszystko można wymienić. Tak tedy, całość istnienia bierze swój początek z ognia i ostatecznie zostanie pochłonięta przez wielki pożar. Owo „zognienie świata” będzie też nowym początkiem⁴⁴⁴. Z kolei według Empedoklesa świat składa się z czterech elementów biernych: wody, powietrza, ognia i ziemi, oraz dwóch czynnych, którymi są Miłość i Nienawiść. Przy czym te dwie ostatnie wnikają w cząstki elementarne kosmosu i wprawiają je w ruch przyciągania lub odpychania. Tak też kosmiczne dzieje zawsze podążają po linii od hegemonii Miłości do hegemonii Nienawiści i na odwrót. Przy czym Miłość lub Nienawiść jawią się raczej jako dwa najdalej od siebie odsunięte punkty koła, zaś historia ludzka to te momenty, w których jest względna równowaga pomiędzy owymi wielkościami⁴⁴⁵.

Powyższe modele zostały rozbudowane przez filozofię starej Stoi. Stoicy przyjęli, że za całokształtem rzeczywistości stoją dwie zasady. Obydwie są materialne. Pierwsza to zasada porządkująca, a druga porządkowana – odpowiednio czynna i bierna. Zasada czynna to nic innego jak rozum, podczas gdy bierną stanowi bezjakościowa materia⁴⁴⁶. Współistnienie tych zasad tworzy uporządkowany kosmos. Stoicy powiadają, że świat jest „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”⁴⁴⁷. Tak więc los świata przebiega od pierwotnego chaosu elementów przed uporządkowaniem, aż do zognienia, które kończy cykl i przywraca wszystko do początkowego stanu. Po tym rozpoczyna

⁴⁴³ W. K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Kraków 1996, s. 29.

⁴⁴⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 520.

⁴⁴⁵ W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, dz. cyt., s. 28–29.

⁴⁴⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII, 1, 134, dz. cyt., s. 430.

⁴⁴⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII, 1, 137, dz. cyt., s. 432.

się nowy, identyczny w swoim przebiegu cykl. Tym samym w filozofii stoików świat jest nieskończonym biegiem następujących po sobie cykli, zaś apokatastaza ma wymiar kosmiczny.

Obok koncepcji wiecznego powrotu w ujęciu kosmicznym, rozwijała się tradycja myślenia o apokatastazie w wymiarze osobowym. Ta wyraźnie dominowała w systemach filozoficznych, które skupiały swoje dociekania wokół znaczenia i istoty człowieka, zaś ciężar rozważań spoczywał na antropologii, odsuwając na plan dalszy zagadnienia związane z kosmologią. W tym wariacie często zamiast arbitralnie działającego w kosmosie prawa konieczności, występuje osobowe bóstwo, zaś sam ruch jest tłumaczony przez upadek stworzeń spowodowany grzechem. Tutaj apokatastaza przybiera bardziej soteriologiczny wymiar, jako powrót do utraconego raju⁴⁴⁸.

W tym duchu nakreśloną apokatastazę odnajdujemy już w tradycji orficko-pitagorejskiej. Charakterystycznym dla niej było pojmowanie człowieka nie tyle jako elementu kosmosu, lecz raczej odprysk boskiej substancji uwięziony w materialnym ciele. Ta dualistyczna antropologia, na płaszczyźnie religijnej znajduje swoje odbicie w micie o powtórnym narodzinach Dionizosa⁴⁴⁹. Niezależnie od wersji, które różnią się w detalach, sens mitu pozostaje zawsze ten sam, mianowicie człowiek łączy w sobie element boski – duszę i element ziemski oraz tytaniczny – ciało. Przy czym ciało jest grobem duszy, która uzyskuje wolność po jego obumarciu. Ogromny nacisk kładziono na etykę i swoiście pojmowaną ekspiację. Dusza bowiem, nie prędzej miała powrócić do swojego pierwotnego stanu, aż dopiero po odbyciu pokuty za grzechy. Pokuta ta nieraz była kontynuowana przez szereg kolejnych wcieleń. Ostatecznym finałem zaś miał być powrót wszystkich dusz do mistycznej jedności z bóstwem⁴⁵⁰. Tak sądzili pitagorejczycy, a za nimi Platon.

⁴⁴⁸ W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁴⁹ Według jednej z wersji Dionizos-Zegreus, latorośl Zeusa i Persefony pada ofiarą podstępnych Tytanów, którzy chcą się zemścić na Zeusie. Zwabiają oni młodego Dionizosa do podziemi, gdzie go mordują i konsumują. Chociaż Zeus wywiera zemstę na Tytanach, to jednak udaje mu się uratować tylko serce Dionizosa. Wszczępia je następnie w Semele, która rodzi nowego Dionizosa. Z prochu Tytanów zostają ulepieni przez Zeusa ludzie. Por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, Wrocław 1991, s. 103; Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1998, s. 360n; A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, Warszawa 1947, s. 44.

⁴⁵⁰ W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, dz. cyt., s. 34–35.

Założyciel Akademii podtrzymuje pitagorejski pogląd, iż dualistyczna konstrukcja człowieka nie odpowiada jego naturze⁴⁵¹. Jest wynikiem, grzechu, upadku w materię⁴⁵². Również soteriologia jest tutaj oparta na palingenezie, czyli ciągu wcieleń w kolejnych cyklach, gdzie dusze, dzięki swoim czynom, albo zbliżają się ku swojej pierwotnej postaci, albo pogłębiają coraz bardziej swoją nikczemność. Pomijając elementy deterministyczne w tej koncepcji, należy powiedzieć, że Platon bardzo ważną rolę przypisuje etyce, będącej wyborami ludzkimi podczas ziemskiego życia. Dusza, pod wpływem spostrzeżeń zmysłowych, ulega degeneracji poprzez pogrążanie się w świecie fałszywych mniemań o rzeczach. Dopiero dzięki wzniesieniu się poza świat dostrzegalny zmysłami, kontemplację idei oraz praktykę cnoty, człowiek może podążać drogą ku oczyszczeniu⁴⁵³. Rozważając zagadnienie apokatastazy należy zadać pytanie, czy Platon daje nadzieję na zbawienie również tym, którzy podczas swojego ziemskiego życia dostąpili wielkiej degeneracji? W tym punkcie nie ma jednomyślnego stanowiska. W dialogu *Fedon* odnajdujemy pogląd o karach, jakie spotkają potępionych, nieuleczalnych zbrodniarzy⁴⁵⁴. Wydaje się jednak, że to nie jest ostatnie słowo filozofa w tej materii, bowiem na kartach *Timajosa* – najdojrzalszego jego dzieła, czytamy:

Kto czas odpowiedni przeżyje dobrze, ten znowu pójdzie mieszkać na gwieździe, do której prawnie przynależy, i życie będzie miał szczęśliwe i takie, do którego nawykł. A kto na tym punkcie pobłądzi, ten przy drugich narodzinach przybierze naturę kobiety. A kto się i w tych warunkach jeszcze zła nie pozbędzie, ten zależnie od tego, jak grzeszył, na podobieństwo tego, jak się jego charakter rozwijał, jakąś taką zawsze przyjmie naturę zwierzęcą i prze-

⁴⁵¹ Pogląd na duszę człowieka ewoluuje w myśli platońskiej. W dialogach poprzedzających *Timajosa* Platon zdaje się skłaniać ku koncepcji duszy podobnej do *arché* poprzedników. Dopiero w *Timajosie* pojawia się twierdzenie jakoby dusze zostały uformowane przez Demiurga. Por. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 1999, s. 193.

⁴⁵² Platon, *Fajdros*, 246 b–c, 248 c, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 52, 55.

⁴⁵³ Kolejne stopnie oczyszczenia lub popadania w grzech Platon ilustruje hierarchią istot żywych, które są przyporządkowane duszom. Platon, *Timaios*, 90e–92b, dz. cyt., s. 90–91.

⁴⁵⁴ Platon, *Fedon*, 81b–82d, 113d–114c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988, s. 416–419, 476–479. Z kolei w dialogu *Gorgiasz* Platon ukazuje nam sąd po śmierci: Platon, *Gorgiasz*, 523d–524a, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 117–118.

mieniając się tak, nie prędzej się męczyć przestanie, aż pójdzie w sobie samym za obiegami tego, co identyczne i podobne, potrafi opanować rozumem tę wielką masę i to, co później do niego przyrosło z ognia, z wody, i z powietrza i z ziemi, a co hałaśliwe jest i nierozumne, i człowiek wróci do swego stanu pierwotnego, który był najlepszy⁴⁵⁵.

Wydaje się zatem, że dolegliwości, jakie spotykają dusze niegodziwe podczas kolejnych wcieleń, nie mają charakteru kary, czy retribucji, która w sposób definitywny określa status ontologiczny danego bytu, lecz pełni funkcję poprawczą – pedagogiczną. Stąd istnieje nadzieja na ostateczny powrót wszystkich dusz do ich pierwotnego, czystego stanu. Zatem soteriologia *Timajosa* nabiera cech uniwersalistycznych, jako wieczny ruch dusz, którego naturalnym celem jest powrót do świata idei.

Nie da się jednak jednoznacznie zamknąć platońskiej wersji mitu wiecznego powrotu w ramach refleksji dotyczącej tylko sfery egzystencjalnej. Zagadnienie to bowiem jest także obecne w kosmologii platońskiej. Powiedzieliśmy gdzie indziej, że finał danego cyklu w koncepcji czasu okrężnego, poprzedzony jest przez rozprężenie moralne, regres cywilizacyjny i wielkie kosmiczne katastrofy. Według Platona nieszczęścia te są spowodowane dwoistym ruchem wszechświata⁴⁵⁶. Powiada on:

Cały ten Wszechświat raz sam Bóg prowadzi w biegu i sam go obraca, a raz go zostawia, kiedy jego obroty już osiągną miarę czasu jemu właściwego. Wtedy się wszechświat sam zaczyna kręcić w stronę przeciwną⁴⁵⁷.

Wraz ze zmianą kierunku następują wielkie kataklizmy, dlatego też „z konieczności nadchodzi wtedy zagłada największa istot żywych i innych, a z rodzaju ludzkiego zostają tylko resztki”⁴⁵⁸. Jednak świat nie kończy się wraz z kosmicznym kataklizmem. Po nim bowiem świat wchodzi w ruch wsteczny i następuje swojego rodzaju odrodzenie – powrót do początku. Ludzie młodnieją,

⁴⁵⁵ Platon, *Timajos*, 42 b–d, dz. cyt., s. 40.

⁴⁵⁶ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 134–135.

⁴⁵⁷ Platon, *Polityk*, 269c, dz. cyt., s. 130.

⁴⁵⁸ Platon, *Polityk*, 270c–d, dz. cyt., s. 132.

ustępuje siwizna, dorośli z dnia na dzień poczynają maleć i wracać do stanu noworodków⁴⁵⁹. Ciała pomarłych rozpadają się w proch i znikają zupełnie⁴⁶⁰. Zaś cała natura wraca do swojego stanu z epoki Kronosa, kiedy to rodzą się „Synowie Ziemi”⁴⁶¹, nie ma jeszcze dzikich zwierząt, ani wrogości pomiędzy istotami żywymi⁴⁶². Po odrodzeniu ludzie nie mają dzieci ani żon, ponieważ po powrocie z ziemi nie pamiętają niczego z poprzedniego życia. Drzewa same rodzą owoce, zaś klimat jest przyjazny⁴⁶³.

Nauka Platona, szczególnie ta zawarta w *Timajosie* i *Polityku*, znalazła swoje rozwinięcie w szkołach neopitagorejczyków, medioplatoników i stoików⁴⁶⁴. Za sprawą tych szkół zażywała niemałej popularności w społeczeństwie rzymskim w II i I wieku przed Chr.⁴⁶⁵, niejednokrotnie przybierając postać tęsknoty za złotym wiekiem.

Reasumując należy powiedzieć, że rozwinięta w myśli chrześcijańskiej apokatastaza, jako model historiozoficzny, zawdzięcza filozofii pogańskiej solidną bazę teoretyczną. Zwrócono bowiem uwagę na dwa możliwe aspekty koncepcji wiecznego powrotu. Po pierwsze, jest to kwestia kosmologiczna, ściśle powiązana zarówno z protologią, jak i z eschatologią. Nie można bowiem mówić o apokatastazie tylko na gruncie dążeń indywidualnych istot do zbawienia. Fizycy jońscy, Heraklit, Empedokles i stoicy przetrarli szlak dla stworzenia tradycji, która podkreślała jedność powrotu całego stworzenia. Po drugie, teorie te zostały uzupełnione o aspekt bardziej personalistyczny

⁴⁵⁹ Platon, *Polityk*, 270e, dz. cyt., s. 132.

⁴⁶⁰ Platon, *Polityk*, 270e–271, dz. cyt., s. 132–133.

⁴⁶¹ Platon, *Polityk*, 271a, dz. cyt., s. 133.

⁴⁶² Platon, *Polityk*, 271e, dz. cyt., s. 134.

⁴⁶³ Platon, *Polityk*, 272a, dz. cyt., s. 134.

⁴⁶⁴ Zainteresowanych tematem apokatastazy w filozofii pogańskiej odsyłam do prac: W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, dz. cyt., s. 39–52; W. Szczerba, *Koncepcja apokatastazy kosmicznej w fizyce przedplatońskiej*, „Przegląd filozoficzny – Nowa Seria” 10 (2001) nr 2 (38), s. 157–170; W. Szczerba, *The concept of Eternal Return in the Thought of Plotinus – Beyond Time and Space*, w: *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, ed. A. Kijewska, Lublin 2004, s. 65–74; W. Szczerba, *Śmierć i nie-śmiertelność w mitologii greckiej. Podstawy filozoficznej koncepcji apokatastazy duszy*, „Theologica Wratislaviensia” 3 (2008), s. 103–118; W. Szczerba, *Filozoficzne założenia greckiej koncepcji apokatastasis*, „Theologica Wratislaviensia” 4 (2009), s. 11–28.

⁴⁶⁵ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 137.

przez orfików, pitagorejczyków i Platona. Umieszczenie człowieka wraz z jego losami w orbicie dociekań wokół apokatastazy spowodowało, że również historia rodzaju ludzkiego doszła do głosu, na równi z historią naturalną. Ponadto cała koncepcja została rozbudowana o wątki z zakresu antropologii i soteriologii.

Mimo wszystko ciężko jest uznać modele apokatastazy w filozofii pogańskiej za elementy historiozofii. Wspierały się one bowiem na założeniach, które uniemożliwiały powstanie filozofii dziejów, w rozumieniu przez nas przyjętym. Świat jest dla nich bytem uwikłanym w odwiecznie następujące po sobie cykle, a co za tym idzie, nie ma mowy o jakimś radykalnym początku i końcu dziejów. Brakuje tu pewnej definitywności apokatastazy. Owszem, wszystko wraca do początku, ale tylko po to, by znów z tego początku wyjść i rozpocząć kolejny, niemal identyczny proces. Ciężko zatem na mapie dziejów wyznaczyć jakieś wydarzenia kluczowe, które w sposób jakościowy kwalifikują kolejne epoki. Wszystko pozostaje jednostajne i odwiecznie wiedzione przez kosmiczne prawo konieczności po tym samym torze.

Wspomniane wady nie obciążają (albo czynią to w mniejszym stopniu) chrześcijańskich koncepcji apokatastazy. W teologii chrześcijańskiej daje się zaobserwować dwa zasadnicze podejścia do kwestii soteriologicznych. Pierwszym z nich, najbardziej rozpowszechnionym, jest dualizm soteriologiczny, czyli pogląd, iż eschatologiczne losy stworzeń rozumnych są dwojakiego rodzaju. Jedni idą na wieczne zbawienie, innych zaś spotyka wieczne potępienie. Wieczność obydwu opcji jest tutaj kluczowa. Sąd zaś, który ma się odbyć po śmierci, jest definitywny i nieodwołalny. Alternatywnie do dualizmu rozwijał się monizm soteriologiczny. Głosił on, że tylko zbawienie jest wieczne, potępienie zaś ma charakter poprawczy i służy celom resocjalizacyjnym. Według tego poglądu będzie taki czas, gdy wszystko, co kiedykolwiek zaistniało (nawet Szatan) w końcu powróci do jedności z Bogiem.

Biorąc za punkt odniesienia jedynie Biblię, ciężko jest orzec o tym, które z powyższych stanowisk jest bardziej ortodoksyjne. W gruncie rzeczy autorzy natchnieni nie pozostawili jednoznacznej opinii, co do zakresu zbawienia i definitywności stanów eschatologicznych. Wręcz przeciwnie. To właśnie od nich cała dyskusja się zaczęła.

Koncepcja powrotu pojawia się już w samej metodzie egzegezy biblijnej. Widzimy ją wszędzie tam, gdzie obrazy Nowego Testamentu⁴⁶⁶ są niejako powtórzeniem wydarzeń i figur starotestamentalnych. Przejawia się ona mediacją pomiędzy rzeczywistością teraźniejszą a czasami minionymi oraz antycypacji tego, co ma dopiero nadejść. Na tym etapie nie tyle treść, co sama konstrukcja myśli nosi znamiona apokatastatyczne. W związku z tym Jan Chrzciciel jest postrzegany jako Eliasz. Z kolei postać tego ostatniego miała poprzedzać przyjście Mesjasza⁴⁶⁷. Sam Mesjasz jest postacią bardzo kontrowersyjną. Zapowiedziany w księgach prorockich i oczekiwany przez Żydów, niejednokrotnie jawił się w kategoriach politycznych⁴⁶⁸. Mesjasz miał pochodzić z linii Dawida i przywrócić monarchię jego domu (Za 9, 9–10; 12, 7–13; Ag 2, 20–23). Osobę Chrystusa widziano jako nowego Adama (Rz 5, 12–21). Natomiast Apokalipsa zawiera paralele do Księgi Rodzaju⁴⁶⁹. Kolejną biblijną przesłanką soteriologii uniwersalistycznej jest koncepcja miłosierdzia Bożego. Obok licznych wzmianek o wąskiej ścieżce prowadzącej do zbawienia i szerokiej – wiodącej ku zgubie, Pismo równoległe kreśli wizję nieskończonego miłosierdzia Bożego. Miłość Boga do stworzenia jest doskonała, a łaska ostatecznie zwycięży wszelki grzech. Taki obraz wyłania się z pism Pawłowych. W Pierwszym Liście do Tymoteusza czytamy, że Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4). A w innym miejscu apostoł powiada: „złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym, który jest Zbawcą wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących” (1 Tm 4, 10). Podobny pogląd prezentuje autor Drugiego Listu św. Piotra, stwierdzając: „Nie chce bowiem [Bóg] niektórych zgubić, ale wszystkich doprowadzić do nawrócenia” (2 P 3, 9).

⁴⁶⁶ Apokatastatyczne wątki są obecne również w teologii Starego Testamentu. Zob. P. Briks, *Koniec świata czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2004.

⁴⁶⁷ Por. Ml 3, 23–24: „Oto ja pošlę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Jahwe, dnia wielkiego i straszego. I skłoni serce ojców ku synom, a serce synów ku ich ojcom, abym nie przyszedł i nie poraził ziemi [izraelskiej] przekleństwem”. Teksty o podobnym znaczeniu to również: 1 Mch 4, 46; 14, 41. W Nowym Testamencie odnajdujemy potwierdzenie starotestamentalnych przepowiedni w Mk 9, 12 oraz Mt 17, 11.

⁴⁶⁸ Taka interpretacja woli Mesjasza była nieobca również uczniom samego Chrystusa. Por. Dz 1, 6. Przyjście Mesjasza wiązano z zawarciem nowego przymierza pomiędzy Jahwe a Izraelem. Por. Jr 31, 31–34.

⁴⁶⁹ Np. koncepcja drzewa życia, obecna w: Rdz 2, 9; 3, 22; Ap 22, 2.

Uniwersalizm dzieła Chrystusa podkreślają też następujące passusy. Paweł w Drugim Liście do Koryntian (5, 14–15) naucza:

Albowiem miłość Chrystusa przynagła nas, pomnych na to, że skoro jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli. Właśnie za wszystkich umarł „Chrystus” po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał.

Z kolei Jan mówi:

Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony (J 3, 16–17).

Figurujący w teologii Janowej „świat” może być rozumiany jako ogół ludzkości, ale też jako całość stworzenia. Ta druga interpretacja zdaje się być zgodna z niektórymi wypowiedziami Pawła:

Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała pełnia, i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża (Kol 1, 19–20).

A przy innej okazji Apostoł powiada, iż Bóg objawił tajemnicę swej woli „dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10). Tak więc historię zbawienia wieńczy figura Chrystusa, w którym na powrót zostanie wszystko zjednoczone. Ten eschatologiczny finał jeszcze wyraźniej jest nakreślony przez następujący fragment Listu do Filipian (2, 9–10):

Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięto się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca.

Zatem wygląda na to, że całość dziejów zmierza ku temu, aby „Bóg był wszystkim we wszystkim” (I Kor 15, 28).

3. Apokatastaza jako zwieńczenie teologicznych dociekań Orygenesza

Teoria apokatastazy została rozwinięta przez szkołę patrystyczną⁴⁷⁰. Pierwszym, który przyswoił nauczanie filozofów pogańskich w taki sposób, by uczynić zeń odpowiednie podstawy metodologiczne dla koncepcji „wiecznego powrotu”, był Klemens Aleksandryjski⁴⁷¹. W odróżnieniu od np. Tertuliana, nie potępiał on filozofii pogańskiej, ale dostrzegał w niej dzieło opatrności⁴⁷². Według niego, tak jak Żydów poprzez Pismo, tak pogan poprzez filozofię Bóg przygotowywał na przyjęcie przesłania chrześcijańskiego⁴⁷³. Stąd też zaczerpnięte od pogan założenia na równi z Pismem stały się przesłankami teologii Aleksandryczyka. Przede wszystkim Klemens postrzega zło jako coś pozbawionego własnej substancji, wynikające z nieobecności dobra⁴⁷⁴. Pogląd ten konfrontuje z nieskończoną miłością Boga. W *Kobiercach* pisze:

Lecz przecież z natury „Bóg bogaty w miłosierdzie” właśnie w swej dobroci troszczy się o nas, choć nie jesteśmy Jego częstkami, ani też Jego dziećmi z natury. Ściśle biorąc, jest to chyba największy dowód dobroci Boga, właśnie dlatego, że choć tak się mamy w stosunku do Niego i choć z natury jesteśmy Mu obcy, troszczy się o nas bardzo⁴⁷⁵.

⁴⁷⁰ Zob. H. Pietras, *Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja zbawienia, czy powszechna amnestia?*, „Collectanea Theologica” 62 (1992) z. 3, s. 21–41; J. R. Sachs, *Apocatastasis in Patristic Theology*, „Theological Studies” 54 (1993), s. 617–640; W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001.

⁴⁷¹ W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, dz. cyt., s. 64.

⁴⁷² J. Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. I, Warszawa 1994, s. XIV.

⁴⁷³ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 34.

⁴⁷⁴ W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, dz. cyt., s. 65.

⁴⁷⁵ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, 74, 4–75, 1, t. I, dz. cyt., s. 179.

Z połączenia tych dwóch elementów: koncepcji zła oraz boskiej dobroci, wyrasta pogląd Klemensa o „boskiej pedagogii”⁴⁷⁶. Bóg mianowicie, w swoim postępowaniu względem grzesznego człowieka, nie kieruje się prawem talionu, ale raczej, jako dobry ojciec i nauczyciel, stara się go wychowywać:

Lecz podobnie jak dzieci są karane przez nauczyciela lub ojca, tak my przez Opatrzność. Bóg się nie mści – bo zemsta jest odpłatą za zło – lecz karze ku indywidualnemu pożytkowi karanych, zarówno ich wspólnemu jak i indywidualnemu⁴⁷⁷.

Podstawowym elementem wychowania są kary, którymi Bóg doświadcza grzeszników, jednak nie mają one charakteru pomsty. Jak zauważa Klemens:

Kary bowiem, jakie Bóg zsyła, mając charakter zbawczy i wychowawczy, prowadzą dusze do nawrócenia i mają na celu raczej skrucę grzesznika niż jego śmierć⁴⁷⁸.

Oczywiście w pierwszej kolejności pod pojęciem kar, o których mówi Klemens, kryje się doświadczenie cierpienia, jakie człowiek z różnych powodów doświadcza za życia. Ponadto kary nie są jedynym elementem boskiej pedagogiki. Właściwie całość rzeczywistości wewnątrzhistorycznej jest jedną wielką szkołą, w której Bóg naucza i zachęca ludzi do nawrócenia. Jest to wyraźny historiozoficzny akcent teologii Klemensa. W oparciu o koncepcję pedagogii Bożej daje się wyjaśnić logikę dziejów. Zamysł Boga nauczyciela, który poprzez historię i w historii doświadcza ludzi rozlicznymi, złymi lub dobrymi perypetiami, staje się wewnętrzną zasadą dziejów. W ten sposób staje się on odpowiednikiem koncepcji postępu w innych historiozofiach. Daje też podstawy do objaśniania

⁴⁷⁶ To kolejny akcent pogański w teologii Klemensa. Koncepcja „boskiej pedagogii” była już obecna u filozofów szkół neopitagorejskiej i medioplatońskiej. Tytułem przykładu podaje: Plutarch z Cheroni, *O odwołaniu kary przez bogów*, tłum. Z. Abramowiczówna, w: Plutarch, *Moralia*, II, Warszawa 1988.

⁴⁷⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VII, 102, 5, t. 2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 302.

⁴⁷⁸ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI, 46, 3, dz. cyt., s. 138.

wydarzeń historycznych, zaś kluczem do rozumienia dziejów są boskie zabiegi dydaktyczne⁴⁷⁹.

Jednak Klemens, chociaż położył podwaliny, nie rozwinął koncepcji *wiecznego powrotu*. Tym zaś, z którego nazwiskiem nieodwołalnie została ona skojarzona, był jego następca – Orygenes. Właściwie w dość powszechnym mniemaniu postrzega się kwestię apokatastazy jako centrum Orygenesowej eschatologii. Zapomina się przy tym, że Orygenes raczej stronił od wypowiedzi kategorycznych. Wszystko, co pisał, było pewnym rozwiązaniem możliwym, jednak niekoniecznym i teologicznie pewnym. Owszem, przychylił się do niektórych twierdzeń, jakkolwiek wcale ich nie prezentował jako ostateczne, ale raczej jako – w jego opinii – najbardziej prawdopodobne. Taką właśnie, hipotetyczną propozycją była nauka o apokatastazie. To drobna uwaga formalna, którą uznaję za właściwą do odnotowania. Należy mieć ją w pamięci ilekroć będą pojawiały się sformułowania mówiące, że Orygenes coś twierdził.

Chociaż historiozofia Orygenesesa jest rozszana po całym jego systemie myślowym, w gruncie rzeczy daje się ją zamknąć w schemacie *exitus-reditus*, czyli wyjście i powrót bytów do Boga. Takie pojmowanie dramatu stworzenia jest kontynuacją myśli Filona i daje się pomieścić w ramach platońskiej tradycji filozoficznej. Najlepiej jest wyjść od poczynienia kilku uwag dotyczących nauki Orygenesesa o Trójcy.

Według Orygenesesa poza wszelkim początkiem Bóg rodzi Syna. Rodzenie to jednak nie następuje w czasie i nie na sposób możliwy do wyobrażenia przy zastosowaniu analogii rodzenia właściwego stworzeniom. Bóg jest Ojcem odwiecznym, ponieważ odwiecznie rodzi Syna⁴⁸⁰. Syn zaś jest Mądrością Ojca i „początkiem dróg Bożych”. Posługując się słowami samego Orygenesesa, Mądrość owa „została stworzona wraz z uprzednio ukształtowanymi w niej zasadami całego stworzenia”⁴⁸¹. Zatem wszelkie byty początkowo istniały na

⁴⁷⁹ Koncepcja ta była bardzo żywa w czasach patrystycznych, ale i później. Tytułem przykładu można podać próbę wyjaśnienia klęsk, jakie spadły na cywilizację Zachodu w I połowie IV wieku, nakreśloną przez Salwiana z Marsylii. Zob. Salwian z Marsylii, *O rządach Bożych*, tłum. T. Kołowski, w: *Dzieła wszystkie*, Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2010 (PSP 66); M. Tomaszewicz, *Przedaugustyńska filozofia dziejów – wybrane koncepcje*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 9 (2016) z. 2, s. 168–186.

⁴⁸⁰ Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 2, dz. cyt., s. 68.

⁴⁸¹ Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 3, dz. cyt., s. 68.

sposób duchowy w odwiecznym Słowie. Bytowały wtedy jako czyste umysły, trwające w bezustannej kontemplacji Boga. Orygenes zaprzecza przy tym, jakoby materia była odwieczna. Tylko Bóg jest odwieczny⁴⁸², materia zaś została uczyniona w czasie. Na skutek złego użycia woli, istoty stworzone zaczęły się oddalać od Boga⁴⁸³. Różny był stopień winy poszczególnych bytów, dlatego też dystans, jaki dzieli je od Stwórcy, również ulegał pewnemu zróżnicowaniu. Aby zapobiec oddalaniu się bytów w nieskończoność i postawić granicę, poza którą one już nie mogą odejść, Bóg umyślił sobie stworzyć świat materialny wraz ze wszystkimi jego sferami otaczającymi ziemię⁴⁸⁴. Sam zaś upadek Orygenes tłumaczy „stygnięciem miłości”⁴⁸⁵. W ten sposób, im byty stawały się chłodniejsze, tym też ich ciężar się zwiększał, wskutek czego spadały niżej. Jako pierwszy upadł Szatan⁴⁸⁶. W ślad za nim podążyły inne stworzenia, plasując się na całej rozpiętości sfer, odpowiednio do stopnia ich winy. Wskutek tego można mówić o istotach celestialnych, terestrialnych i podziemnych⁴⁸⁷. Wraz z upadkiem rozpoczyna się historia, której sensem jest powrót dusz do swojego pierwotnego stanu kontemplacji Boga. Każda dusza musi przejść drogę swojej egzystencji w danym świecie. Wskutek dokonywanych przez nią wyborów może ona spadać na niższe szczeble bytowania lub wznosić ku Bogu. Powiada Orygenes:

Tymczasem jednak zarówno w światach widzialnych i przemijających, jak i w niewidzialnych i wiecznych wszystkie te istoty są rozmieszczone wedle stanu, wartości, stopnia i godności zasług: dzieje się tak, że jedne z nich w pierwszych wiekach, inne w następnym, a niektóre nawet w czasach ostatnich znosząc wielkie, ciężkie oraz długotrwałe i, że się tak wyrażę, przez

⁴⁸² Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, VI, 5, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2012, s. 221 (ŻMT 64).

⁴⁸³ Orygenes, *O zasadach*, II, 9, 2, dz. cyt., s. 198.

⁴⁸⁴ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 84.

⁴⁸⁵ Orygenes, *O zasadach*, II, 8, 3–4, dz. cyt., s. 189–192.

⁴⁸⁶ Więcej o roli Szatana w powstaniu świata materialnego zob. H. Pietras, *Szatan a początek świata materialnego w koncepcji Orygenes*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, dz. cyt., s. 55–66. Trzeba tutaj zaznaczyć, że upadek Szatana nie zapoczątkował istnienia świata materialnego. Według Orygenesy tylko Bóg jest niematerialny, a zatem wszystkie byty, jeszcze przed upadkiem, chociaż były intelektami czystymi, posiadały pewien rodzaj ciała. Było ono jednak uczynione z materii bardzo subtelnej, dalece różnej od tej, która istnieje w świecie po upadku stworzeń.

⁴⁸⁷ Orygenes, *O zasadach*, II, 9, 6, dz. cyt., s. 201–202.

wiele wieków trwające kary, są odnawiane za pomocą surowych skarceń i przywracane do dawnego stanu najpierw przez anielską naukę, a potem przez potęgę wyższych stopni, a dźwigając się dzięki temu coraz wyżej docierają aż do tego, co jest niewidzialne i wieczne, oczywiście wypełniwszy uprzednio wszystkie obowiązki niebieskich mocy na określonym poziomie nauki.

Stąd, jak mi się zdaje, sama logika wskazuje, iż każda istota rozumna przechodząc z jednego stanu w inny może przez poszczególne stopnie dotrzeć do każdego stanu i odbyć tę samą drogę w odwrotnym kierunku, gdyż każdy, wedle swej wolnej woli doznaje powodzenia lub upadku, zależnie od motywów swego działania i własnych usiłowań⁴⁸⁸.

Okoliczności historyczne, w których się znajdują stworzenia, są niczym innym, jak tylko wyrazem Bożej pedagogii, mającej charakter wspomagający powrót do Boga. Wraz z końcem każdego świata ma się odbyć sąd nad duszami⁴⁸⁹. Wyrok zaś będzie określał status danej duszy w kolejnym świecie. Proces ten został rozplanowany na całą wieczność. Początkowe wrażenie pesymizmu koncepcji Orygenesesa rozwiewa analiza pojęcia wieczności, jakim się on posługiwał.

Według nauczyciela z Aleksandrii, jedynie Bogu przysługują określenia w znaczeniu absolutnym. Bóg, jako jedyny, pozostaje niezmienny i jest pełnią, podczas gdy stworzenia zostały uczynione z niczego, a zatem nie mają w sobie nic absolutnego. Stąd w stosunku do nich możemy orzekać jedynie częściowo. Wszystkiego, co na nie się składa, każdego przymiotu, może być więcej lub mniej. Stąd też i pojęcie wieczności w odniesieniu do stworzeń może mieć jedynie względny charakter. W sensie absolutnym tylko Bóg jest wieczny⁴⁹⁰. Oddajmy głos Orygenesowi:

Chociaż w innych miejscach wielokrotnie mówiliśmy o życiu wiecznym, to jednak obecnie trzeba krótko zauważyć, że Pismo niekiedy mówi o wieczności, gdy nieznan jest koniec, niekiedy zaś mówi o niej w sytuacji, gdy końca nie ma w obecnym wieku, ale jest on w wieku przyszłym. Czasami wiecznością

⁴⁸⁸ Orygenes, *O zasadach*, I, 6, 3, dz. cyt., s. 110–111.

⁴⁸⁹ Orygenes, *Homilie do Księgi Liczb*, II, 4, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2016, s. 118 (ŻMT 76).

⁴⁹⁰ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 84.

nazywany bywa przeciąg jakiegoś czasu, albo nawet długość życia jednego człowieka, jak to ma miejsce w zapisie na temat niewolnika hebrajskiego: „Jeżeli – powiada Pismo – będzie miłował swą żonę i dzieci i przez wzgląd na nie będzie chciał pozostać w niewoli, w bramie przekłujesz szydłem jego ucho i będziesz go miał jako niewolnika na wieczność”. Nie ulega wątpliwości, że użyto tu terminu „wieczność” na oznaczenie czasu ludzkiego życia. A znowu w Księdze Eklezjastesa powiedziano: „Pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi, a ziemia trwa po wieczne czasy”; tutaj „wieczność” oznacza czas obecnego wieku. Kiedy zaś jest mowa o „życiu wiecznym”, należy pamiętać o słowach samego Zbawiciela: „A to jest życie wieczne: aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga oraz Tego, którego poznałeś, Jezusa Chrystusa”, oraz: „Ja jestem drogą prawdą i życiem”. Również sam Apostoł w innym miejscu powiada, że „będziemy porwani na obłoki naprzeciw Chrystusa i w ten sposób zawsze będziemy z Panem”. Jak bowiem ciągle przebywanie z Panem nie ma końca, tak samo należy uznać, że i życie wieczne nie ma żadnego końca⁴⁹¹.

Cóż zatem jest wieczne? Czy ciąg następujących po sobie światów jest wieczny? W rozumieniu wieczności przyjętym przez Orygenesa możemy orzec, iż jest on wieczny. Nie oznacza to wszakże, że jest pozbawiony końca. Tak jak miał on swój początek, tak też znajdzie swój kres. Epilogiem tego kosmicznego dramatu będzie powrót stworzeń do swojego pierwotnego stanu.

Widząc więc taki kres, w którym „wszyscy wrogowie zostaną poddani Chrystusowi”, gdy „zostanie zniszczony ostatni nieprzyjaciel – śmierć” i gdy „Chrystus, któremu wszystko jest poddane, przekáže królowanie Bogu i Ojcu” – od

⁴⁹¹ Orygenes, *Komentarz do Listu do Rzymian*, VI, 5, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, s. 317–318 (PSP 57/1). Posługując się słownikowymi znaczeniami pojęcia „wieczność”, w potocznym języku starożytnych daje się zgrupować wszystkie wskazane przez Orygenesa rozumienia w pięciu punktach. Wieczność jest zatem:

1. Czymś, co nie ma końca w pełnym słowa tego znaczeniu – Bogiem i poznanie Boga,
2. Czymś, co nie ma końca w tym świecie, ale może mieć koniec w innych światach,
3. Długim okresem czasu, np. panowanie dynastii lub epoka w dziejach,
4. Czasem życia ludzkiego,
5. Czasem istnienia konkretnie tego świata.

Por. H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 86.

tego właśnie kresu będziemy oglądać początki rzeczy. Zawsze bowiem koniec podobny jest do początku; a zatem jak jeden jest kres wszystkich rzeczy, tak samo należy uznać istnienie jednego początku wszystkiego; i jak jeden jest kres wielu rzeczy, tak też od jednego początku wywodzą się liczne różnice i różnorodności, które przez dobroć Bożą, przez poddanie Chrystusa i jedność Ducha Świętego są z powrotem przywoływane do jednego kresu, który do początku jest podobny: chodzi mianowicie o tych wszystkich, którzy „na imię Jezusa zginając kolano” przedstawili w ten sposób dowody swego poddania; a są to „istoty niebieskie, ziemskie i podziemne”; w tych trzech określeniach zawiera się cały wszechświat, czyli istoty, które pochodzą od owego jednego początku⁴⁹².

A w innym miejscu jeszcze dosadniej opisuje finał dziejów w słowach:

Sądźmy, że po ujarzmieniu i pokonaniu nieprzyjaciół dobroć Boża za pośrednictwem Chrystusa powoła do jednego kresu całe stworzenie. Pismo święte powiada bowiem tak: Rzekł Pan do Pana mego: Siądź po prawicy mojej, aż położę twych wrogów jako podnózek stóp twoich. Jeśli nie jest jeszcze dość jasne, o czym mówi tu nauka prorocka, weźmy pouczenie od apostoła Pawła, który powiada wyraźniej: „Trzeba, żeby Chrystus królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół swoich pod swoje stopy”. Jeśli zaś i ta jasna wypowiedź apostoła nie pouczyła nas wystarczająco, co oznacza „położyć nieprzyjaciół pod stopy”, posłuchaj co mówi dalej: „trzeba bowiem, aby wszystko zostało mu poddane”⁴⁹³.

Na podstawie tego, co do tej pory było powiedziane, ciężko bezsprzecznie zakwalifikować kreślony przez Orygenes monumentalny spektakl dziejów, zakończony eschatologicznym finałem, kiedy to w pokutnym orszaku wszystkie byty powrócą ostatecznie do Boga, jako model, w którym historia nabiera wszystkich cech koniecznych do tego, aby być elementem historiozofii. Wydaje się, że byłoby dość ryzykownym stwierdzenie, że w myśli Orygenes dochodzi do pełnego ukonstytuowania historii jako przedmiotu dziejów. Są bowiem

⁴⁹² Orygenes, *O zasadach*, I, 6, 2, dz. cyt., s. 108

⁴⁹³ Orygenes, *O zasadach*, I, 6, 1, dz. cyt., s. 108.

argumenty przemawiające zarówno za, jak i przeciw takiemu twierdzeniu. Argumentu przeciwko dostarcza sam sposób, w jaki rozumuje Orygenes. Prowokuje on pytanie, na ile jego narracja traktuje o rzeczywistości historycznej. Zauważa to Cochrane⁴⁹⁴, a na polskim gruncie podobny pogląd możemy odszukać u Pietrasa⁴⁹⁵. Kwestia wydaje się rozbijać o dyskusję wokół ortodoksji Orygenesusa. Cochrane w zwięzłych słowach oskarża mistrza z Aleksandrii o przejęcie ideologii platońskiej oraz kompletną inkorporację do swojego systemu terminologii i definicji Arystotelesa. W jego opinii cała zawarta w *O zasadach* doktryna jest w gruncie rzeczy wyrażona w terminach generycznie pogańskich. Dalej Cochrane twierdzi, że dla Orygenesusa świat nie ma ani początku ani końca, zaś wartość wiary w Chrystusa ogranicza się do umożliwienia ucieczki od świata cielesnego. Stąd też Orygenes daleki był „od oceny znaczenia chrześcijaństwa jako religii «historycznej», opartej na poczuciu organicznego związku między duszą i ciałem i obiecującej nieśmiertelność przez zmartwychwstanie ciała”⁴⁹⁶.

Zarzut z „braku początku i końca świata” został już odparty w toku naszego wywodu. Co zaś się tyczy terminologii pogańskiej, nie wydaje się to być szczególnie mocnym oskarżeniem. Jeśli w ogóle można mówić o jakimś uchybieniu względem teologii chrześcijańskiej, dokonany w ten sposób. Metodologia i słownictwo rzeczywiście pochodziło z nauki uprawianej wcześniej przez pogan, jednak to, jak miemam, nie może świadczyć o ortodoksji lub heterodoksji. Zresztą, niniejszy wywód nie aspiruje do badania tych spraw. Tym, co nas może interesować z punktu widzenia historiozofii, jest trzeci zarzut, dotyczący ontologii i antropologii. Dotyka on bowiem kwestii cielesności człowieka i zmartwychwstania, jako finału dziejów. Warto w tym miejscu przyglądnąć się poglądom Orygenesusa na te kwestie.

W III wieku krążyły różne obiegowe opinie, co do zmartwychwstania ciała na końcu czasów. Orygenes grupuje je wszystkie i przedstawia swojemu czytelnikowi, jednak żadnego ze stanowisk nie wydaje się aprobować⁴⁹⁷. Warto jednak

⁴⁹⁴ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i świat antyczny*, dz. cyt., s. 226–227.

⁴⁹⁵ H. Pietras, *Szatan a początek świata materialnego w koncepcji Orygenesusa*, dz. cyt., s. 55.

⁴⁹⁶ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i świat antyczny*, dz. cyt., s. 226–227.

⁴⁹⁷ Orygenes, *O zasadach*, II, 3, 7–9, dz. cyt., s. 156: „Zgodnie przeto z tym, co mogłem pojąć, naszkicowałem trzy opinie na temat kresu wszystkich istot i na temat doskonałej szczęśliwości, a każdy czytelnik niechaj starannie i dokładniej rozważy, czy któraś z nich można zaaprobować i przyjąć. Powiedziano mianowicie tak: Albo trzeba uznać, że można wieść życie w stanie bezciele-

zauważyć, że pośród wypunktowanych poglądów Orygenes umieszcza również ten, który głosi jakoby ciało nie podlegało żadnemu zmartwychwstaniu, lecz przepadało jako element tymczasowy i dla samej istoty człowieka wręcz zbędny. Już samo to winno wystarczyć na dowód, że Orygenes raczej stroni od zanadto spirytualistycznych interpretacji antropologicznych. Jednakże przyjrzyjmy się jeszcze temu, co on sam sądzi o zmartwychwstaniu ciał – do jakiego poglądu się przychyliła. Orygenes mówi tak:

Oto pospółstwo jest przekonane, że coś ginie; tymczasem istota wiary lub prawdy bynajmniej nie uznaje z tego powodu, że coś naprawdę zginęło. Głupcy i ateści sądzą, że ciało ludzkie tak się po śmierci rozpada, iż w ich mniemaniu nic zgoła nie pozostaje z jego substancji. My natomiast, ludzie wierzący w zmartwychwstanie ciała, uznajemy, że śmierć powoduje jedynie

nym wtedy, gdy «wszystko zostanie poddane Chrystusowi», a przez Chrystusa Bogu Ojcu, kiedy «Bóg będzie wszystkim we wszystkim». Albo, że kiedy «wszystko będzie poddane Chrystusowi», a przez Chrystusa Bogu, z którym istoty rozumne będąc duchami staną się «jednym duchem», wówczas zablyśnie również substancja cielesna zjednoczona z najlepszymi i najczystszyimi duchami oraz przemieniona w stan eteryczny stosownie do wartości zasług istot, które ją przybiorą; a stanie się to zgodnie ze słowami Apostoła: «i my się odmienimy».

Albo należy z pewnością uznać, że miejsce pobytu istot świętych i błogosławionych mieści się ponad sferą gwiazd stałych niczym w «dobrej ziemi» i w «ziemi świętych», którą otrzymują w dziedzictwie cisi i łagodni; stanie się to po przemienieniu postaci tego, co dostrzegalne, po strząśnięciu i oczyszczeniu wszelkiej zniszczalności oraz po przebyciu i przekroczeniu całego stanu tego oto świata, w którym, jak powiedziano, zawierają się sfery planet. Niebem dla tamtej ziemi jest to, co ją otacza i obejmuje wspaniałym obwodem, a co nosi prawdziwą i pierwotną nazwę nieba. W owym niebie i w owej ziemi w pewnym i bezpiecznym miejscu może istnieć kres wszystkiego i doskonałość: jedni mianowicie po odbyciu kar, które za swe występki ponieśli dla osiągnięcia oczyszczenia, po dopełnieniu wszystkiego i po odpokutowaniu zasłużą na to, żeby zamieszkać na owej ziemi; inni natomiast, którzy byli przeciwni słowu Boga i już tutaj okazali się zdolni do przyjęcia Jego mądrości i ulegli wobec Niego, zostaną uznani za takich, którzy «zasłużyli na królestwo niebieskie». W ten sposób godniej dopełni się to, co powiedziano: «błogosławieni cisi, albowiem oni posiadą w dziedzictwie ziemię», «błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem oni otrzymają w dziedzictwie królestwo niebieskie», oraz spełnią się słowa Psalmu: «On cię wyniesie, abyś posiadał ziemię». Mówimy bowiem, iż na naszą ziemię się zstępuje, do tamtej natomiast na wysokościach, «jest się wynoszonym». Zdaje mi się zatem, że w ten sposób między ową ziemią i niebiosami otwiera się przed czyniącymi postępy świętymi jak gdyby jakaś droga: otóż wydaje się, że na ziemi tej święci nie tyle pozostają na stałe, ile raczej mieszkają – mianowicie jako ci, którzy po określonym rozwoju przejdą do dziedzictwa królestwa niebieskiego”.

jego przemianę, ale z całą pewnością substancja ciała trwa dalej, a wola Stwórcy w odpowiednim czasie powoła je ponownie do życia i wówczas nastąpi powtórna przemiana ciała; ciało zatem, które najpierw było ciałem ziemskim z ziemi, a potem wskutek śmierci rozpadło się i ponownie stało się prochem i ziemią (bo powiedziano: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz”), powtórne powstanie z ziemi i od tej chwili wedle zasług mieszkającej w nim duszy rozwijać się będzie w chwale „ciała duchowego”⁴⁹⁸.

Wynika stąd, że Orygenes nie tyle deprecjonował materię, co raczej widział ją w sposób bardziej zróżnicowany, uwzględniający względność stworzenia. Konsekwentnie z tym, co było już wcześniej powiedziane, materia występuje jako przymiot zawsze stopniowalny. To stwierdzenie niejako odpiera zarzut, iż Orygenes deprecjonował historię i historyczność, skoro jest ona powiązana z materią. Jednak teraz odslania się przed nami kolejna wątpliwość. Ponieważ wszystko jest względne i akcydentalne, to w takim razie, czy historia też jest względna? Czy historia może być mniej lub bardziej historyczna? Wreszcie, w jaki sposób możemy orzekać o niej jako o mniejszej lub większej? Do tej pory mówiliśmy o historii, mając przed oczami jej linearny model. Tam ruch był zawsze w płaszczyźnie od jednego niepowtarzalnego wydarzenia do kolejnego, od początku do radykalnego końca. Tymczasem Orygenes zwraca nam uwagę na nowe, bardzo oryginalne aspekty historii. W centrum jego zainteresowań leży ontologiczna struktura bytu, co prowadzi do innych wymiarów istnienia. Historia rozciąga się na głębie i płycizny bytowania. Jest dziejami zstępowania i wstępowania. Próbując to bardziej obrazowo przedstawić, możemy się posłużyć układem współrzędnych, gdzie do osi w postaci poziomej linii dochodzą kolejne, dzięki którym nasz układ się rozszerza, ukazując dodatkowe wymiary. Przez to cały świat staje się jedną wielką historią, której celem jest powrót wszystkiego do początku, jakim jest Bóg.

Jednak, czy w tak skomplikowanym obrazie można się pokusić o jakąkolwiek periodyzację? Czy możemy mówić o zróżnicowaniu jakościowym epok? A jeśli tak, to jak? Wydaje się, że odpowiedź na te wątpliwości leży w znaczeniu i roli, jakie przypisuje Orygenes wydarzeniu Chrystusa.

⁴⁹⁸ Orygenes, *O zasadach*, III, 6, 5, dz. cyt., s. 314.

Doktryna trynitarna Orygenesusa krystalizowała się w ogniu walki z monarchianizmem i adopcjonizmem. Z jednej strony musiał wykazać różność pomiędzy Ojcem a Synem, z drugiej podkreślić jedyność Bóstwa. Pamiętajmy, że powszechnie uznane przez Kościół instrumentarium pojęciowe dotyczące Trójcy zostało przyjęte dopiero później, w dobie wielkich soborów powszechnych. Orygenes był więc skazany na poszukiwania właściwego rozumienia relacji Ojca i Syna, wspierając się na nauce pogańskiej. A konkretniej, w duchu platonizmu, który już od czasów Filona wyznaczał szkole w Aleksandrii pryncypia myślowe.

Stanowisko, które zajmuje Orygenes, bywa nazywane subordynacjonizmem mnogim lub też teologią denominacji⁴⁹⁹. Opiera się ono na próbie pogodzenia absolutnej transcendencji Boga i immanencji stworzenia. Inaczej rzecz ujmując, stara się wyjaśnić ingerencję Boga w dzieje i ustalić ontologiczną relację, jaka zachodzi pomiędzy Stwórcą a jego dziełem. W myśl tej tradycji, którą odnajdujemy na kartach dzieł Orygenesusa, Bóg jest absolutnie transcendentny i niepoznawalny dla stworzenia. Inaczej ma się rzecz z Jego Słowem, które On odwiecznie zdradza. Słowo to zawiera w sobie niejako pierwowzory rzeczy, a posługując się językiem platonizmu powiedzielibyśmy – idee. Stąd też, o ile Bóg jest bytem absolutnie prostym, o tyle Jego Słowo zawiera w sobie liczbę. Taki pogląd prezentuje Orygenes:

Bóg zatem jest w ogóle jednością i bytem niezłożonym. Zbawiciel natomiast, ze względu na mnogość bytów oraz dlatego, że „Bóg ustanowił Go narzędziem prześlągnięcia” oraz pierwocinami całego stworzenia, jest wielością; a może nawet jest wszystkim, przez co pożąda Go całe stworzenie, które może dostąpić wyzwolenia”⁵⁰⁰.

W ten sposób zostaje przerzucony most pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Boga bowiem, w Jego istocie, nie można w żaden sposób ograniczyć. Syn zaś, poddany delimitacji, stanowi niejako delimitację mocy Bożej i jest jednocześnie obrazem Ojca, który dzięki temu staje się dostępny i poznawalny dla stworzeń przez swojego Syna. Dlatego jest On otwarty na uczestnictwo w Nim stworzenia

⁴⁹⁹ B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 195.

⁵⁰⁰ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii świętego Jana*, I, 20, 119, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981, s. 71 (PSP 28).

poprzez Syna⁵⁰¹. Przy tej okazji warto przyrzeć się sposobowi, w jaki Orygenes opisuje relację pomiędzy Ojcem i Synem.

Idąc w ślad za prologiem Ewangelii św. Jana, rozróżnia on pomiędzy Bogiem samym w sobie i Bogiem. Na gruncie języka greckiego różnica ta jest uchwytna dzięki zastosowaniu rodzajnika. Jan pisze: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga (pros ton theon) i Bogiem (theos) było Słowo” (J 1, 1). Dla Orygenesy wydaje się rzeczą jasną, że Apostoł używa rodzajnika wtedy, gdy chce zaznaczyć, że chodzi mu o Boga Niezrodzonego, rodzajnik zaś opuszcza, gdy mówi o Bogu-Słowie. Co ciekawe, niniejsze rozróżnienie pozwala Orygenesowi na jeszcze jedno ważne stwierdzenie. Powiada on:

Trzeba im [modalistom] powiedzieć, że Bóg (ho theos) jest Bogiem samym w sobie (authoteos), i właśnie dlatego Zbawiciel tak mówi do Niego w modlitwie: „Ażeby znali ciebie jedyne prawdziwego Boga”; wszystko natomiast, co jest poza Bogiem samym w sobie, a jest uświęcone przez uczestnictwo w Jego boskości, słuszniej może zwać się nie Bogiem (ho theos), ale Bóstwem [Bogiem] (theos)⁵⁰².

W tym fragmencie, napisanym przeciwko modalistom, na pierwszy plan wysuwa się nie tyle relacja Ojca i Syna, co raczej Ojca i wszystkiego, „co jest uświęcone przez uczestnictwo w Jego boskości”. A zatem mamy do czynienia z szerszą perspektywą. Wydaje się zatem, że jest to pewien ciąg rozumowań. Logos jest uświęcony poprzez uczestnictwo w Ojcu, podczas gdy stworzenie ma dostęp do świętości Ojca poprzez Syna, w którym znajduje swój ontologiczny początek, ale także kres, albowiem początek będzie tożsamy z końcem, jak to już było powiedziane.

Bardzo często w pismach Orygenesy pojawia się ujęcie relacji pomiędzy Ojcem, a Synem pod postacią metafory obrazu. Stara się on w ten sposób wyrazić zarówno jedność, jak i różnicowanie Osób⁵⁰³.

Ojciec bowiem jest niewątpliwie dobrocią pierwotną; z niej narodził się Syn, który pod każdym względem jest obrazem Ojca, a zatem słusznie nosi również

⁵⁰¹ B. Sesbouë, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 196.

⁵⁰² Orygenes, *Komentarz do Ewangelii świętego Jana*, II, 2, 17, dz. cyt., s. 102–103.

⁵⁰³ B. Sesbouë, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 193.

tytuł „obrazu Jego dobroci”. Nie ma przecież w Synu jakiejś innej dobroci poza tą, która jest w Ojcu. Słusznie więc mówi sam Zbawiciel w Ewangelii: „Nikt nie jest dobry, tylko jeden Bóg Ojciec”, wskazuje na to fakt, iż Syn nie ma innej dobroci, lecz tę samą, którą ma Ojciec; słusznie też nazywa się jej „obrazem”, ponieważ pochodzi On właśnie z pierwotnej dobroci, a nie ma Nim innej dobroci poza dobrocią Ojca oraz nie istnieje w Synu jakiegokolwiek niepodobieństwo ani odmienność od dobroci⁵⁰⁴.

W powyższym rozumowaniu daje się zauważyć wyraźne tendencje subordynacjonistyczne. Obecnie subordynacjonizm pozostaje terminem zarezerwowanym dla określenia poglądów trynitarnych, gdzie Syn jest niższy od Ojca. Jednak Orygenes zawsze ucieka się do sformułowań o posmaku subordynacjonistycznym, nie tyle w kontekście relacji wewnątrztrynitarnych, co w celu ukazania stosunku Boga do stworzenia⁵⁰⁵.

Wnioski, jakie z tego płyną, są dwojakie. Po pierwsze, Syn jest związany ze stworzeniem. Obejmuje je całe i niejako zawiera w sobie jego idealny kształt. To On jest przyczyną wszechrzeczy i to On stanowi początek stworzenia w sensie ontologicznym. Po drugie, istotą Jego hipostatycznego jestestwa jest zwrócenie się ku Ojcu. Dzięki temu Syn może przyciągnąć całe stworzenie do Boga.

Po ustaleniu niniejszych kwestii, jesteśmy w stanie nanieść na naszej wielowymiarowej mapie dziejów istotne punkty odniesienia. Jak to było powiedziane, historia rozpoczyna się z momentem wyjścia bytów od Boga. W wyniku tego ruchu byty stopniowo oddalały się od Stwórcy, aż upadły w świat widzialny, rzeczywistość historyczną. Wszystko to działo się w czasie. Okres odchodzenia od Boga cechuje się swoją własną jakością i trwa do pewnego momentu. Momentem tym jest wydarzenie Chrystusa, które kończy pewną epokę i rozpoczyna kolejną. Na czym jednak polega to wydarzenie i w jaki sposób wpływa na zmianę jakości w dziejach?

Ojciec, aby zbawić stworzenie, czyli przyciągnąć je znów do siebie, posłał w świat swój Logos zjednoczony z jednym z bytów rozumnych. Zjednoczenie to dokonało się dzięki miłości, a jest ono tak ściśle, że wręcz nierozzerwalne⁵⁰⁶.

⁵⁰⁴ Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 13, dz. cyt., s. 78.

⁵⁰⁵ B. Souboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 194.

⁵⁰⁶ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 84.

W tym właśnie kontekście należy rozumieć wydarzenie zbawcze Jezusa Chrystusa. Logos zstępuje w świat i niejako przechodzi przez wszystkie jego wymiary, aż do Hadesu⁵⁰⁷. Odbywa on ruch zstąpienia – *kenozy*, do najniższych warstw istnienia, aby po dotknięciu samego dna bytu, czyli Otchłani, ponownie wejść na wysokość – zmartwychwstanie.

A zatem misterium paschalne otwiera nowy etap historii, kiedy byty mogą, dzięki dziełu Chrystusa, rozpocząć powrót do Boga. Specyfiką nowej epoki jest umożliwienie ludziom dostąpienia „pierwszego zmartwychwstania”. W odróżnieniu od millenarystów Orygenes nie postrzega pierwszego zmartwychwstania jako powstania z martwych inaugurującego czas tysiącletniego królestwa. W *Komentarzu Listu do Rzymian* czytamy:

Jeśli zaś chodzi o to, że w innym miejscu Apostoł mówi, że już zmartwychwstaliśmy wraz z Chrystusem, że wraz z Nim zostaliśmy wskrzeszeni i razem z nim zasiadamy w niebiosach, a tutaj powiada: „Jeżeli bowiem zostaliśmy wszczępieni w śmierć podobną do Jego śmierci, to tak samo będziemy wszczępieni w zmartwychwstanie”, a więc tam stwierdził, że się to już dokonało, tutaj zaś, że to dopiero nastąpi i że należy się tego spodziewać, to dzieje się tak z tego powodu, iż Apostoł myśli o dwojakim zmartwychwstaniu. Jedno zmartwychwstanie, to, przez które w umyśle, wewnętrznym nastawieniu i wierze wnosimy się wraz z Chrystusem od spraw przyziemnych, aby rozmyślać o sprawach niebieskich i badać to, co nastąpi w przyszłości; drugie zaś to powszechne zmartwychwstanie wszystkich ludzi, które dokona się w ciele. A więc, jak się zdaje, zmartwychwstanie umysłowe dzięki wierze dokonało się już w tych, którzy myślą „o tym, co w górze, gdzie Chrystus przebywa po prawicy Boga”. Natomiast powszechne zmartwychwstanie, które obejmuje wszystkich, dopiero nastąpi; tamto bowiem dokonało się przy pierwszym przyjściu Pana, to zaś dokona się przy Jego drugim przyjściu⁵⁰⁸.

⁵⁰⁷ Zob. H. Pietras, *Kerygmaticzna treść formuły „Zstąpił do piekiel” u pierwszych Ojców*, w: *Ewan-gelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 103–123.

⁵⁰⁸ Orygenes, *Komentarz do Listu do Rzymian*, V, 9, dz. cyt., s. 295–296.

Dla Orygenesesa pierwsze zmartwychwstanie ma dwa aspekty. Pierwszy odnosi się do całego kosmosu i całej historii. Wcielenie Logosu rozpoczyna erę mesjańską, zacznij i późniejszy wzrost królestwa Bożego w dziejach. Jego finałem będzie ostateczny powrót wszystkich bytów do Boga. Drugi aspekt skupia się wokół kondycji każdego indywidualnego bytu. Jest to moment nawrócenia, który jest początkiem wznoszenia się duszy ku Bogu. Z łatwością można dostrzec, że idea pierwszego zmartwychwstania zawiera w sobie obydwie tradycje myślenia o wiecznym powrocie – kosmiczną i indywidualną. Pojawiający się w powyższym tekście motyw „nawrócenia w umyśle” to nic innego, jak tylko indywidualne nawrócenie. Jest ono możliwe dzięki dziełu Chrystusa. Zaś właściwym mu miejscem jest przestrzeń osobistego przeżywania konkretnych istnień. Poprzez nawrócenie indywidualne dusze rozpoczynają swoją drogę podnoszenia się ku Bogu. Zmartwychwstanie ciała u kresu dziejów jest z kolei elementem apokatastazy kosmicznej. Jednak wydaje się, że należy je rozpatrywać znacznie szerzej. Dotyczy ono bowiem całego kosmosu i jest efektem zmiany wektorów dziejów.

Orygenes daje nam też wyraźne wskazówki dotyczące periodyzacji dziejów. W jego teologii punkty, względem których możemy dzielić dzieje na epoki posiadające swoją specyficzną jakość, mają charakter wybitnie chrystologiczny. Są one powiązane z bezpośrednimi objawieniami Logosu w dziejach. Epokę pierwszego zmartwychwstania otwiera pierwsze pojawienie się Chrystusa w dziejach, które już miało miejsce. Kolejne zaś przyjście Chrystusa nastąpi u kresu tejże epoki i wydaje się, że będzie też kresem wszelkiej historii. Spełni się wówczas cel i sens dziejów, czyli ostateczny powrót bytów do Boga.

4. Substancja i hipostaza – apokatastaza u Grzegorza z Nyssy

Myśl Orygenesesa znalazła kontynuatora w osobie wybitnego teologa z IV wieku – Grzegorza z Nyssy. W odróżnieniu od swojego wielkiego poprzednika mędrzec kapadocki rozwinął teorię, która w większej mierze dotyczyła historii powszechnej.

Rekonstrukcję myśli apokatastatycznej Nyssenńczyka należy rozpocząć od uwag dotyczących protologii. Grzegorz rozróżnia dwa akty stworzenia⁵⁰⁹. Porzą-

⁵⁰⁹ M. Przyszychowska, *Nauka o łasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy*, Kraków 2010, s. 18nn; C. N. Tsirpalis, *The Concept of Universal Salvation in Saint Gregory of Nyssa*, „Studia Patristica” 17

dek tego podziału ma bardziej logiczny, niż chronologiczny charakter. Pierwsze stworzenie dotyczy rzeczywistości nieuwikłanej w dzieje, w gruncie rzeczy statycznej, dokładnie takiej, jaką sobie zaplanował Bóg. Ma ono charakter pozaczasowy i idealny. Dochodzi w nim do uformowania nie tyle jednostkowego człowieka, co uniwersalnej natury ludzkiej, tego co Grzegorz określa mianem „substancji” lub też „natury”. Substancja ta jest właściwa wszystkim ludziom, a będąc w każdym człowieku z osobna stanowi jednocześnie niepodzielną całość. Poszczególne zaś byty mające w niej udział tworzą mnogość części-hipostaz w ramach tej jednej substancji⁵¹⁰. Substancja zatem, chociaż jedna i niepodzielna, zawiera w sobie pewien kolektyw wszystkich istnień ludzkich, stanowi pełnię – „pleromę”⁵¹¹. Grzegorz wyjaśnia tę zależność słowami:

jak gdyby cała natura była czymś jedynym żyjącym, zmartwychwstanie części przechodzi na całość, i stosownie do ciągłości i zjednoczenia natury udziela się z części – całości⁵¹².

Temat ten znajduje szersze rozwinięcie na kartach *Drobnych pism trynitar-nych*⁵¹³, w szczególności zaś w dziełach: *Do Greków na podstawie wspólnych pojęć* oraz *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów – Do Albaniusza*. W tym ostatnim Grzegorz definiuje naturę w sposób następujący:

(1982) nr 3, s. 44; M. Ludlow, *Universal Salvation, Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa & Karl Rahner*, New York 2000, s. 50–56.

⁵¹⁰ T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2004, s. 14 (ŻMT 21).

⁵¹¹ Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 22, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 113.

⁵¹² Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, 32, tłum. T. Sinko, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. T. Sinko, Warszawa 1963, s. 115.

⁵¹³ Na *Drobne pisma trynitarne* składa się kilka tekstów autorstwa Grzegorza z Nyssy (w tym miejscu przytaczam pełne tytuły): *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*; *Do Eustacjusza – O Trójcy Świętej*; *Jak mówiąc o trzech osobach w Bóstwie nie wyznajemy trzech Bogów – Do Greków na podstawie wspólnych pojęć*; *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów – do Albaniusza*; *O wierze – Do trybuna Symplicjusza*; *List 5* – zob. Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, tłum. T. Grodecki, Kraków 2004 (ŻMT 21). Niektórzy badacze przypisują Grzegorzowi autorstwo 38 listu Bazylego Wielkiego, który także traktuje o rozróżnieniu pomiędzy istotą a hipostazą. Zob. Bazyl Wielki, *List 38*, tłum. W. Krzyżaniak, w: Bazyl Wielki, *Listy*, Warszawa 1972.

Natura zaś jest jedna, tworząca sama ze sobą jedność i jest całkowicie niepodzielną monadą, nie rosnącą przez dodanie, ani nie malejącą przez ubytek, lecz jest jako jedność i jako jedność pozostaje, i ukazuje się w wielości, niepodzielna, trwała, nienaruszalna i nie dzieli się pomiędzy uczestniczących w niej⁵⁴.

Drugie stworzenie dotyczy kondycji człowieka w realiach historycznych. Z punktu widzenia planu Bożego, pełni ono funkcję raczej prewencyjną. Stwórca mianowicie, przewidując upadek rodzaju ludzkiego, z góry wyposażył go w elementy, które umożliwiają mu życie w świecie dotkniętym grzechem oraz wspomagają w procesie odzyskiwania stanu pierwotnej niewinności. Interpretując biblijną wzmiankę o odzieniach ze skór, Grzegorz dochodzi do wniosku, że tego typu „zdolnością”, którą Bóg obdarza człowieka w ramach drugiego aktu stworzenia, jest jego śmiertelna natura⁵⁵. Najpiękniej tę myśl wyraża, posługując się metaforą garncarza:

Rzecz ma się tu podobnie jak z glinianym naczyniem, które ktoś podstępnie napełnił ołowiem, niedającym się po skrzepnięciu w żaden sposób usunąć. Tymczasem znajdujący się na garncarstwie właściciel rozbija skorupę i po usunięciu ołowiu przywraca naczyniu kształt pierwotny zgodnie z jego przeznaczeniem. Podobnie uczyni i Stwórca naszego naczynia. Ponieważ do jego zmysłowej, czyli cielesnej części przyłączyło się zło, rozłoży on materię, która zło przyjęła, i przez wskrzeszenie ukształtuje na nowo, dzięki czemu naczynie odzyska pierwotne piękno⁵⁶.

Innym, równie ważnym elementem „dodanym” naturze w akcie drugiego stworzenia jest właściwy istotom niższemu, płciowy sposób rozmnażania⁵⁷:

⁵⁴ Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów – Do Albaniusza*, dz. cyt., s. 106.

⁵⁵ Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, 8, tłum. W. Kania, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 142n (PSP 14); M. Przyszychowska, *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, dz. cyt., s. 24.

⁵⁶ Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, 8, dz. cyt., s. 143; M. Przyszychowska, *Wstęp*, dz. cyt., s. 25.

⁵⁷ Pośród elementów przystosowania ciała człowieka do życia w nowych warunkach poza śmiertelnością i płciowością Grzegorz wymienia również odpowiednią postawę, chwyt-

Ten, który wszystko powołuje do istnienia, ukształtował najpierw w swojej woli całego człowieka na Boży obraz, nie czekał na powolne uzupełnianie [ludzkości] przez rodzących się, by zobaczyć wypełnienie się liczby dusz, ale poznał dzięki swojej władzy przewidywania całą ludzką naturę w jej pełni i ozdobił ją udziałem w godności wyższej i równej aniołom. Gdy zatem [Bóg] przewidział, że wolny wybór [ludzkiej natury] nie zwróci się ku dobru, lecz odejdzie od anielskiego życia, skoro miała porzucić ów sposób, w jaki aniołowie wzrastają w liczbę aż do pełni, wtedy, aby nie uszczuplać pełni ludzkich dusz, przeznaczył ludzkiej naturze sposób rozmnażania się odpowiedni dla tych, którzy ześlizgnęli się w grzech: zamiast anielskiej wzniosłości zaszczepił w ludzkiej naturze sposób rozmnażania się bydła i istot nierozumnych⁵¹⁸.

Wniosek ten wiąże się z przekonaniem Grzegorza, że ilość ludzkich istnień jest z góry określona. Miejszem właściwym do stopniowego wypełniania się tej liczby, określanej mianem pleromy, jest rzeczywistość czasoprzestrzenna, która zostaje powołana do istnienia w ramach drugiego aktu stworzenia. W tym miejscu dotykamy jednej z najistotniejszych myśli historiozoficznych Grzegorza. W jego pojmowaniu historia jest procesem stopniowego wypełniania się pleromy. Bóg umieścił ludzi w rzeczywistości historycznej właśnie po to, by mogła dopełnić się liczba istnień określona przez pleromę. Stąd też, poprzez ów „bydlęcy”, czyli seksualny sposób rozmnażania, ludzie zanurzeni w czasie i przestrzeni, czyli *de facto* w dziejach, z pokolenia na pokolenie zwiększają swoją ilość, aż skompletuje się przewidziana przez Boga w pierwszym stworzeniu ich liczba.

Tym samym historia uzyskuje znamię wielkiej doniosłości. Została zaprojektowana jako rzeczywistość konieczna dla aktualizacji substancji stworzonej w pierwszym akcie, przez co zyskuje swój sens i cel w rozumieniu historiozoficznym. Wnioski te dodatkowo wspiera twierdzenie Grzegorza, jakoby moment aktualizacji pleromy był jednocześnie granicą pomiędzy historią powszechną a eschatologicznym stanem ludzkości⁵¹⁹. Wraz z wypełnieniem się pleromy na

ne dłonie i układ twarzy. Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka* 8 i 9, dz. cyt., s. 65–70.

⁵¹⁸ Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 17, dz. cyt., s. 99.

⁵¹⁹ M. Przeszychowska, *Wstęp*, dz. cyt., s. 23.

przestrzeni dziejów, historia utraci swój sens, wskutek czego przestanie istnieć, ustępując miejsca rzeczywistości ostatecznej. Grzegorz ujmuje to słowami:

[...] musi kiedyś ustać wzrost liczby dusz, aby rodzaj ludzki nie zawsze był płynny, stale pomnażając się i nigdy w ruchu nie ustając. To zatrzymanie się, które kiedyś nastąpi dla naszej natury, uzasadnia myśl, że gdy w swej liczbie wypełni się cała duchowa natura, również ludzki rodzaj musi dojść do końca (bo i on jest spokrewniony z naturą duchową) [...]. Po osiągnięciu przez ludzkość jej pełnej liczby zatrzyma się płynny ruch natury, ponieważ już dojdzie do wyznaczonego kresu; potem przyjdzie inny stan, różny od obecnego, przebiegającego w ustawicznym rodzeniu się i umieraniu⁵²⁰.

Teoria dwóch początków posiada jeszcze jeden bardzo istotny aspekt. Obecna w niej nauka o rozróżnieniu na substancję i hipostazy jest zakorzeniona w teologii trynitarnej Grzegorza. Pamiętajmy, że był to czas sporów wokół nicejskiego wyznania wiary. Kontrowersja ariańska wcale nie wygasła, wręcz przeciwnie, przeszła w kolejną fazę. Pojawili się neoarianie i eunomianie negujący bóstwo Ducha Świętego⁵²¹. W odpowiedzi na heterodoksyjną naukę ojcowie kapadoccy, w tym Grzegorz z Nyssy, starali się ujednoczyć nomenklaturę dotyczącą Trójcy. Było to podyktowane faktem, że wiele sporów wynikało z synonimicznego traktowania pojęć istoty/natury i hipostazy. W toku dyskusji przyjęto, że termin „Bóg” wskazuje na substancję, rozumianą analogicznie do substancji stworzenia w pierwszym akcie. A zatem ci, „których określa się tym samym określeniem [co do] istoty są ze sobą współistotni”⁵²². Z kolei termin „hipostaza” został zarezerwowany na określenie tego, co indywidualizuje.

Z tego powodu orzekamy, że we wspólnocie istoty zachodzą dające się utożsamiać i nie mające z sobą nic wspólnego cechy wyróżniające, które dostrzec można w Trójcy i dzięki którym zachodzi swoistość Osób, ukazanych nam przez wiarę. Każda z Nich daje się pojąć odrębnie poprzez swoje cechy

⁵²⁰ Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, tłum. W. Kania, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. W. Kania, Warszawa 1974, s. 74 (PSP 14).

⁵²¹ T. Grodecki, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 6.

⁵²² Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, 2, dz. cyt., s. 70.

wyróżniające, tak że dzięki wspomnianym oznakom można odkryć to, co odróżnia hipostazy. Natomiast jeśli chodzi o nieskończoność, niepojętość i niestworzoność, o nieogarnięcie przez żadne miejsce oraz o wszelkie inne cechy tego rodzaju, to nie ma żadnej różnicy w dającej życie naturze (mówię o Ojcu, Synu i Duchu Świętym), ale można w Nich rozpoznać pewną ścisłą i nierozdzielną łączność⁵²³.

Nie należy jednak utożsamiać terminów tyjących się istoty z nazwami ogólnymi, zaś hipostazy z nazwami indywidualnymi. Subtelność Grzegorza sięga głębiej. „Bóg” bowiem, jest dla niego nazwą jednostkową, ponieważ jest tylko jeden Bóg i nie da się pomyśleć więcej niż jednego bytu obdarzonego atrybutami Boga. Jednak misterium trynitarne wymusza istnienie różnych Osób w ramach jednego bytu. Stąd, kiedy mowa o współlistotności, pociąga to za sobą niejako rozsadzenie podziału nazw, jaki jest uznawany na gruncie logiki. Ta uwaga zachowuje swoją ważność również ze względu na ustalenia antropologiczne, gdzie rozróżnienie na istotę i hipostazę znajduje swoje przedłużenie. Grzegorz powiada:

Stwierdzamy przeto, co następuje: to, co wypowiada się w odniesieniu do cech swoistych, daje się wskazać przez termin: hipostaza. Kto bowiem wypowiada słowo „człowiek”, wskutek nieokreślonego znaczenia tego słowa naprowadza słuchającego tylko na pewne szerokie rozumienie tego słowa, tak że chociaż natura przedmiotu wskazana jest przez jego nazwę, przedmiot, o który chodzi, pozostaje ukryty, a dając się co do swych swoistości określić tylko nazwą, nie zostaje ściśle oznaczony. Kto natomiast wypowiada słowo „Paweł”, wskazuje na naturę ukrytą w przedmiocie, na jaki wskazuje ta nazwa. Tym więc właśnie jest hipostaza. Nie jest to nieokreślone rozumienie istoty, niemające żadnych znamion stałości wskutek cech oznaczającego przedmiotu wspólnych z innymi przedmiotami, ale takie rozumienie, które na podstawie jawnych cech swoistych wyodrębnia i określa to, co w pewnym przedmiocie ma cechy wspólne z przedmiotami innymi i jest nieokreślone⁵²⁴.

⁵²³ Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, 4, dz. cyt., s. 73.

⁵²⁴ Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, 3, dz. cyt., s. 70–71.

Zatem istnieje jedna substancja, czy też istota, która jest realizowana w hipostazach. W przypadku Boga hipostazy są trzy – Ojciec, Syn i Duch Święty. W przypadku człowieka jedna istota znajduje się w ogromnej liczbie hipostaz, aczkolwiek liczba ta jest skończona i Bogu wiadoma. Tak więc Bóg stworzył całą ludzkość w Adamie. Adam bowiem jako pierwszy i w pewnym momencie jedyny człowiek, całkowicie wyczerpywał w sobie istotę człowieka. Potem jednak pojawiła się Ewa, a dalej, po grzechu, kolejni ludzie mający udział w istocie Adama⁵²⁵.

W ten sposób dochodzimy do koncepcji zła u Grzegorza z Nyssy⁵²⁶. Wierny swoim wielkim antenatom postrzega on naturę zła w kategoriach braku. W *Nauce katechetycznej* opisuje tę kwestię, posługując się metaforą wzroku i ślepoty:

Różnicy między cnotą a występkiem nie można tak stawiać, jak gdyby chodziło o dwie naprawdę istniejące rzeczy, lecz jak odnośnie przeciwieństwa między istnieniem a nieistnieniem nie można mówić o nieistnieniu, iż przeciwstawia się istnieniu jako coś istniejącego, lecz że jest tylko przeciwieństwem istnienia, tak i występki sprzeciwia się cnotie, nie jako sam w sobie istniejący, ale jako coś, o czym myślimy, kiedy nie ma dobra. I jak wyrażamy się, że 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 światła⁵²⁷.

Wywód swój uzupełnia stwierdzeniami na temat natury grzechu:

Zło wyrasta z wnętrza człowieka, z jego wolnej woli, kiedy dusza odstąpi od dobra. Jak widzenie jest czynnością natury, a ślepotą brakiem tej czynności, tak i cnota jest przeciwieństwem nieprawości. [...] Ustąpienie dobra to powołanie jego przeciwieństwa. Skoro oznaką wolnej woli jest możliwość

⁵²⁵ Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 17, dz. cyt., s. 98n.

⁵²⁶ Zainteresowanym tymi sprawami polecam: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, tłum. K. Kochańczyk, J. Naumowicz, M. Przyszchowska, Kraków 2004 (BOK 23).

⁵²⁷ Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, 6, dz. cyt., s. 139.

wyboru tego, czego się pragnie, przyczyną obecnego nieszczęścia nie jest Bóg, który cię obdarzył wolnością, lecz zła wola, która w miejsce lepszego wybrała to, co gorsze⁵²⁸.

Ludzkość zgrzeszyła poprzez złe użycie woli. Jednak Grzegorz, idąc za tradycją platońską, stroni od przypisywania człowiekowi nikczemnych motywów. Zamiast tego zły objaw woli tłumaczy ignorancją stworzeń⁵²⁹. Niesie to ze sobą dwa istotne historiozoficzne wnioski.

Po pierwsze, Grzegorz, podobnie jak przed nim Klemens i Orygenes, stoi na stanowisku, że całość wydarzeń historycznych ma charakter dydaktyczny i jest elementem Boskiej pedagogiki, gdzie Bóg zachęca ludzi do nawrócenia i zerwania ze złem. Obok konieczności aktualizacji pleromy, jest to kolejny sens dziejów w teologii Grzegorza.

Po drugie, ukazuje kosmiczne prawo konieczności. Wyjaśnienie tego problemu wymaga rozwinięcia. Grzegorz jest bardzo optymistycznym teologiem. Człowiek, w pojęciu Nysseńczyka, nie jest z natury zły, lecz dobry. Nie ma w nim żadnej ontologicznej skazy, skrzywienia, które dotknęłoby głębi jego istoty. Na podstawie tego przekonania Grzegorz kreśli koncepcję ludzkiej duszy jako bytu najdalej zbliżonego do Boskiego wzorca. W konwencji dialogu ze swą siostrą Makryną dzieli się taką oto refleksją:

To bowiem, co zostało stworzone na obraz Boży, posiada tylko podobieństwo do swego wzoru – duchowe do duchowego, bezcielesne do bezcielesnego. Jak pierwsze, tak i drugie jest wolne od wszelkiego ciężaru i wymiaru. Każde ma inną naturę. Nie byłaby bowiem dusza obrazem, gdyby była tym, czym jest Bóg⁵³⁰.

⁵²⁸ Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, 5, dz. cyt., s. 137–138.

⁵²⁹ E. Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość, według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań 2004, s. 48n; B. Otis, *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time*, ed. E. Livingstone, Chapel Hill, N.C., Berlin 1976. s. 348 (*Studia Patristica*, 14). Warto zauważyć, że również i nawrócenie w pierwszej kolejności jest rozumiane jako decyzja woli, u której podstaw leży właściwe poznanie rzeczy. Zob. Grzegorz z Nyssy, *Co znaczy być chrześcijaninem*, tłum. J. Naumowicz, w: Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, Kraków 2001, s. 52–53 (BOK 15).

⁵³⁰ Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną*, dz. cyt., s. 38.

A dalej powiada tak:

To jednak, co jest duchowe i nie ma rozciągłości, nie kurczy się, ani nie rozciąga (tylko bowiem ciałom przysługuje kurczenie się i rozciąganie), lecz w następstwie swej niewidzialnej i bezcielesnej natury jest obecne zarówno w złączonych z sobą w żyjącym ciele elementach, jak i w rozdzielonych po jego śmierci częściach. Dusza nie czuje się ścieśniona, gdy są one złączone w ciele, ani opuszczona, gdy po oddzieleniu się wracają do pokrewnych im substancji, nawet gdy wskutek różnorodności swej natury daleko od siebie stoją⁵³¹.

Dla Orygenesusa dusza zawsze zawierała jakiś element materialności, owszem, była to materia bardzo subtelna, prawdopodobnie nieuchwytna dla naszych zmysłów, niemniej jednak dalej materia. Tylko Bóg był absolutnie i w sposób doskonały niematerialny. W ujęciu Grzegorza z Nyssy dusza, stworzona na obraz Boży, jest całkowicie niematerialna. Nie da się jej umieścić w przestrzeni. Wszystkie dusze są tworzone w czasie i przypisywane określonej ciału. Wówczas dusza łączy się z ciałem tak ściśle, że razem tworzą jedność. To pociąga za sobą implikacje w kwestiach eschatologicznych. W momencie śmierci ciało rozpada się na podstawowe elementy – wodę, powietrze, ogień i ziemię. Substraty te rozpraszają się po świecie, jednak dusza nie traci z nimi kontaktu. Jako idealnie niematerialna nie potrzebuje określonej przestrzeni, by w niej móc istnieć. Dusza może pozostawać związana z każdą z cząstek składowych ciała, bez konieczności ich konsolidacji w żywy organizm. Stąd też Grzegorz wyklucza istnienie stanów okołopiekielnych, zbiorników dusz, takich jak Szeol czy Hades, gdzie dusze mogłyby egzystować pozbawione ciała⁵³². Wrażenie

⁵³¹ Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną*, dz, cyt., s. 40.

⁵³² „Jeśli słuszny jest twój pogląd, że zamykające wszystko w swym kręgu niebo stanowi nierozdzielalną całość i ziemia ze swym otoczeniem unosi się w środku, tak że ruch wszystkich krążących ciał niebieskich odbywa się około tego, co jest stałe i mocne, to to, co zawsze przysługuje jednemu z elementów na górnej połowie ziemi, musi też przysługiwać przeciwnemu na połowie dolnej, skoro jedna i ta sama substancja obiega dookoła całą jej masę. I tak, jak gdy słońce świeci nad ziemią, jej dolną część zalega cień, bo wskutek jej kulistego kształtu promienie słońca nie mogą paść na całą, lecz górną część płaszczyzny ziemskiej może słońce oświetlić, zawsze jest ono skierowane w stronę środkowego punktu ziemi, w drugim zaś diametralnie przeciwnym punkcie musi panować ciemność, która obiega zawsze razem z poruszeniem się słońca naprzeciw prostopadłego

ulgi i cierpienia, jakie odczuwają kolejno żebrak i bogacz z ewangelicznych przypowieści, Grzegorz tłumaczy odmiennymi stanami ducha, a nie jako skutek przebywania w określonych eschatologicznych miejscach. Bogacz cierpi, ponieważ ciągle pozostaje przywiązany do spraw materialnych, od których nie potrafi się uwolnić, podczas gdy żebrak wolny od tej troski doznaje radości⁵³³.

Zatem dusza według Grzegorza jest absolutnie niematerialna, lecz pozostaje w łączności z materialnymi elementami ciała, które są rozproszone po świecie. Tak się dzieje przynajmniej od śmierci do momentu zmartwychwstania. Podczas zmartwychwstania dusza zbiera wszystkie substraty i na powrót formuje z nich ciało. Człowiek po zmartwychwstaniu będzie realizował w sobie naturę ludzką, którą otrzymał Adam podczas stworzenia. Natura ludzka, która stanie się udziałem zmartwychwstałych, ma być naturą niedotkniętą przez grzech. A zatem nastąpi powrót do kondycji człowieka, którą ten posiadał w raju. Grzegorz powiada:

[...] Bóg chce przez zmartwychwstanie przywieść naturę ludzką do pierwotnego stanu. [...] Jego celem jest jedno: aby po wypełnieniu się naturalnej liczby nas ludzi, wszyscy się udoskonalili, jedni już w tym życiu oczyszczając się z grzechu, inni zaś po nim w odpowiednim przeciągu czasu w ogniu, jeszcze inni nie poznając różnicy między dobrym i złym. Aby wszyscy otrzymali Jego dobra, których, jak mówi Pismo Święte, ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce nie objęło. To zaś – sądzę – oznacza nie co innego, jak znaleźć się w samym Bogu, gdyż dobrem, które przewyższa oko, ucho i serce jest tylko najwyższa Istota. Różnica zaś między życiem cnotliwym i grzesznym w tym tam właśnie się pokaże, że ktoś wcześniej czy później dojdzie do

promienia, tak że i górna i dolna część ziemi na zmianę znajduje się w świetle lub cieniu, tak w odniesieniu do wszystkiego innego nie ma wątpliwości, że elementy i stosunki, jakie panują na naszej połowie ziemi, w równy sposób znajdują się na drugiej przeciwnieległej. Skoro więc w każdej części ziemi otaczają nas te same elementy, można, sądzę, sprzeciwić się lub zgodzić z tymi, którzy przeciw naszemu przedstawionemu pojęciu, występują z twierdzeniem, iż tę ziemię, albo pod ziemią znajdujący się region, należy przyjąć za miejsce dla dusz oddzielonych od ciała. Póki bowiem nie odrzuci się głównego punktu nauki o dalszym istnieniu dusz po cielesnym życiu, w sprawie miejsca dla nich nie będziemy wysuwać żadnych trudności, w tym mocnym przekonaniu, że choć ciała potrzebują miejsca bytu, to dusze, jako bezcielesne, z natury swej nie są związane z określonym miejscem” (Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną*, dz. cyt., s. 49–50).

⁵³³ Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną*, dz. cyt., s. 54–57.

spodziewanego szczęścia; gdyż trwanie oczyszczenia zależeć będzie od miary, w jakiej zło w każdym się znajduje⁵³⁴.

Powyższy pogląd należy wiązać z wyznawaną przez Grzegorza teorią głoszącą, że to, co podobne, przyciąga podobne do siebie:

Każda natura przyciąga do siebie to, co jest jej pokrewne. A ponieważ człowiek wzniosł się do pokrewieństwa z Bogiem przez swe podobieństwo do wzoru, musi duszę pociągnąć pokrewna jej boskość. To zaś, co należy do Boga, musi być zbawione⁵³⁵.

Ten ruch przyciągania człowieka przez Boga, w istocie nie będzie miał końca. Stwórca,

kiedy przyciąga ludzką duszę do uczestnictwa w sobie, zawsze pozostaje w takim samym stopniu większy od tego, kto uczestniczy. Dusza [...] zawsze będzie stawać się lepsza od siebie przez uczestnictwo w tym, co ją przewyższa, i nigdy nie przestanie wzrastać, podczas gdy Dobro, w którym uczestniczy, zawsze pozostanie takie samo⁵³⁶.

Ruch przyciągania ludzi do Boga jest jednocześnie ruchem dyktującym prawidłowości dziejowe. Historia, będąc miejscem nawrócenia człowieka i wypełnieniem pleromy, nie układa się w sposób przypadkowy. Składające się na nią wydarzenia łączy coś więcej niż tylko prosty łańcuch przyczyn i skutków. Bieg dziejów daje się wyjaśnić kosmicznym prawem konieczności przyciągania do Boga. Kolejne epoki układają się niejako same z siebie podług tego prawa. Dają się rozpoznać jako zawierające w sobie logiczny porządek, sens i określony cel.

Powiązanie wszystkich naszkicowanych powyżej myśli prowadzi Grzegorza do przyjęcia koncepcji apokatastazy.

⁵³⁴ Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną*, dz. cyt., s. 83.

⁵³⁵ Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną*, dz. cyt., s. 61.

⁵³⁶ Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, 5, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2007, s. 92 (ŻMT 43).

Jako że w osobie Adama wyczerpała się całość istoty człowieka, skutki grzechu przezeń popełnionego rozciągnęły się na wszystkie istnienia posiadające jego naturę; zachowały swoją ważność względem wszystkich ludzkich hipostaz. Poza tym także zbawienie oferowane człowiekowi musi dotyczyć wszystkich ludzi, w przeciwnym razie sam Adam nie byłby zbawiony w sposób kompletny. Tutaj uwidacznia się znaczenie dwóch aktów stworzenia. Przebóstwienie niepodzielnej natury człowieka wymaga, by zawierająca kolektyw pleroma, została również – niewykluczając nikogo – objęta zbawieniem. Jedno nie może wszak być możliwe bez drugiego. Stąd każda istota ludzka prędzej czy później musi porzucić zło i przez to zaktualizować w sobie stan przed upadkiem. W przeciwnym razie boski plan zbawienia zakończy się fiaskiem. Przez to, że wszyscy ludzie tworzą substancję gatunkową, jaką jest Adam, wszyscy też dzielą to samo eschatologiczne przeznaczenie⁵³⁷.

Dzieło Chrystusa polegało na zbawieniu, rozumianym jako umożliwienie wyzwolenia się z sidła grzechu – zmazanie tego, co zostało dodane do istoty ludzkiej na skutek grzechu Adama. U Grzegorza, podobnie jak u Orygenesza, wydarzenie zbawcze Jezusa z Nazaretu jest punktem w dziejach, gdzie historia zmienia swój bieg i zmierza do odzyskania stanu pierwotnego. „Łaska zmartwychwstania – poucza Grzegorz – ukazuje się nam jako powrót do pierwotnego życia, sprowadzeniem na powrót do raju tych, którzy zostali zeń wygnani”⁵³⁸. Jest to także element boskiej pedagogii, ponieważ zostaje wylana łaska, która dynamizuje proces nawrócenia.

Co ciekawe, dzieło zbawcze Boga nie wyklucza nawet diabła. W *Dialogu z siostrą Makryną* czytamy:

Zgodnie z powszechnym przekonaniem i nauką Pisma Świętego wierzymy, iż istnieją istoty bez ziemskiego ciała, nieprzychylnie dobru i wrogo nastawione do ludzi, które same wyrzekły się szczęścia i przez odejście od dobra przedstawiają w sobie jego przeciwieństwo. I te, można przypuszczać, zalicza Apostoł do podziemnych, przez swą wypowiedź wskazując, że kiedyś, gdy po długich wiekach wszelkie zło zostanie zmazane, żadne stworzenie nie

⁵³⁷ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, dz. cyt., s. 113–114.

⁵³⁸ Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 17, dz. cyt., s. 98.

znajdzie się poza królestwem dobra, lecz panowanie Chrystusa zostanie przyjęte również przez wymienione w końcu duchy⁵³⁹.

Obecność Szatana w gronie zbawionych pokazuje, że apokatastaza w pojęciu Grzegorza z Nyssy, podobnie jak u Orygenesza, obejmuje wymiary kosmiczny oraz indywidualny.

Reasumując należy powiedzieć, że koncepcja nakreślona przez Nyseńczyka stanowi szczytową formę rozważań starożytnych na temat teorii wiecznego powrotu. Jest ona najdojrzałą formą apokatastazy chrześcijańskiej i jednocześnie najbogatszą w wątki historiozoficzne. Zrywając z teorią cykli, plasuje historię zbawienia na linearnej osi czasu, jasno wskazując początek i koniec dziejów. Poza dostrzeżonym już wcześniej przez Orygenesza sensem dziejów, polegającym na powrocie bytów do Boga i wypracowanej przez Klemensa boskiej pedagogii w dziejach, rozwija teorię aktualizacji pleromy istnień ludzkich. Zostaje zachowana logiczna przesłanka teorii wiecznego powrotu: brak substancjalnej natury zła.

Stojąca u podstaw systemu myślowego Grzegorza z Nyssy, teoria dwóch początków pozwoliła mu uniknąć smutnego losu Orygenesza. Implikowała bowiem daleko posunięte modyfikacje koncepcji apokatastazy w stosunku do myśli Aleksandryczyka, co też czyniło ją możliwą do akceptacji przez kościelną ortodoksję. Po pierwsze, stanowczo odrzucała duchową naturę zmartwychwstania, koncepcję metempsychozy⁵⁴⁰, jak również powiązaną z tym teorię o cykliczności światów. Dla Grzegorza całość boskiej pedagogii ogranicza się do jednego życia na ziemi – w ciele, a co dla nas najistotniejsze – w historii. Po śmierci oczyszczenie będzie się dokonywało już tylko poprzez ogień⁵⁴¹. W od-

⁵³⁹ Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną*, dz. cyt., s. 51.

⁵⁴⁰ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 56; J. Daniélou, *Metempsychosis in Gregory of Nyssa*, tłum. J. D. Gauthier, *The Heritage of the Early Church*, ed. D. Neimanmm, M. Schatkin, Roma 1973, s. 227–243 (*Orientalia Christiana Analecta*, 195); R. Heine, *Perfection in Life. A study in the Relationship Between Edification & Polemical Theorin Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Cambridge 1975, s. 7.

⁵⁴¹ Pomimo że Grzegorz odrzucał istnienie stanów okolo piekielnych, podkreślał znaczenie ognia w procesie oczyszczania dusz. Ten element daje się wytłumaczyć wpływem szkoły stoickiej na teologię Ojca Kapadockiego. Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1998, s. 99. Poza stoikami Grzegorz wiele czerpie z platonizmu. Zob. M. Manikowski, *Filozofia*

różnieniu od swojego wielkiego poprzednika, Grzegorz bardzo mocno akcentuje fizyczny aspekt w antropologii. Ponadto apokatastaza w jego wyobrażeniu jest w pierwszym rzędzie kolektywna, a potem dopiero indywidualna. I należy się zgodzić z Morwenną Ludlową, która zauważa, że ten model eschatologii nie jest powrotem do oryginalnej kondycji, jak gdyby dokonawszy pełnego obrotu po krawędzi koła.

Przypomina on raczej aktualizację wcześniejszego stanu⁵⁴². Dlatego lepiej daje się ona wpisać w ramy historiozoficzne. Apokatastaza Grzegorza posiada wymiar materialny. Wreszcie, rzeczywistość zbawienia jest dynamicznym stanem pozbawionej końca kontemplacji Boga i wiecznym zbliżaniem się ku Niemu⁵⁴³.

Wnioski z powyższych rozważań są następujące. Apokatastaza jako model historii, na bazie którego można budować historiozofię, pojawia się dopiero w czasach chrześcijańskich. Pogańskie teorie wiecznego powrotu, chociaż mieściły się w schemacie *exitus-reditus*, pozbawione były elementu radykalnej nowości. Były wychodziły od swojego pierwotnego stanu, a potem do niego wracały tylko po to, żeby znowu wyjść; i tak w kółko i w nieskończoność. Wszystko już było i wszystko się powtórzy. Zmiany, jakie niósł ruch w dziejach, były pozbawione swojej unikatowości i kategoryczności. Co za tym idzie, nie dało się wyróżnić konkretnych epok, które nosiłyby znamiona niepowtarzalności zarówno chronologicznej, jak i jakościowej. Cykliczność ta zostaje przezwyciężona przez Orygenesę, który wprowadza względność do pojęcia wieczności. W ten sposób cykl kolejnych światów zostaje przerwany, a historia ostatecznie znajduje swoje spełnienie w wydarzeniu „drugiego zmartwychwstania”. W myśli chrześcijańskiej historia zdobywa swój początek i koniec, zaś jej bieg daje się podzielić na epoki pod kątem ich jakościowego zróżnicowania. Bardzo interesujący model apokatastazy odnajdujemy w myśli Grzegorza z Nyssy. Według tego myśliciela

w obronie dogmatu. *Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle tradycji*, Wrocław 2002, s. 56–60.

⁵⁴² M. Ludlow, *Universal Salvation, Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa & Karl Rahner*, dz. cyt., s. 49.

⁵⁴³ M. Manikowski, *Bóg z perspektywy człowieka. Odczytując Grzegorza z Nyssy*, Wrocław 2012, s. 247; W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, dz. cyt., s. 318.

kluczem do zrozumienia dziejów jest rozróżnienie na istotę i hipostazę. W tym modelu sens dziejów polega na powrocie rozszarpanych po historii hipostaz do ich pierwotnej natury i w ten sposób spełnienie przeznaczenia istoty Adama, który jest powołany do szczęścia w raju. Zarówno w przypadku Orygenesesa, jak i Grzegorza z Nyssy możemy mówić o takim rozumieniu historii, które spełnia pierwsze pięć wymienionych we wstępie przesłanek waloryzacji historii.

Rozdział V

Monarchiczne i trynitarne przesłanki filozofii dziejów

Pierwotnie chrześcijaństwo rozpoznawano jako jedną z żydowskich sekt – zwyczajny element pejzażu światopoglądowego starożytnego Izraela. Tak postrzegali je zarówno Żydzi, jak i przedstawiciele innych kultur wchodzących skład imperium. Okoliczność ta utrudniała realizację uniwersalistycznej misji Kościoła, definiowanej jako niesienie Dobrej Nowiny wszelkiemu stworzeniu (Mk 16, 15). Ujawniła się wówczas potrzeba przełożenia kategorii myślowych, którymi posługiwała się społeczność pogańska, na treści przesłania chrześcijańskiego. Chodziło o próbę wplecenia Ewangelii w szersze tło światopoglądowe w taki sposób, aby stała się ona zrozumiała i czytelna także dla wiernych z poza żydowskich kręgów kulturalnych. Oczywiście, w konflikcie z Synagogą największym problemem była tożsamość Jezusa. Jednak to też sprowokowało w łonie samego chrześcijaństwa próbę odpowiedzi na pytanie: kim właściwie był Jezus z Nazaretu⁵⁴⁴, a co za tym idzie i pytanie o Boga, Jego Syna, oraz o relację, która pomiędzy nimi zachodzi. Kwestia ta z czasem zaczęła przybierać na znaczeniu i zaowocowała wypracowaniem bardzo bogatej refleksji wokół Trójcy Świętej. Sama Trójca stanowiła nowość, nie tylko na gruncie judaizmu,

⁵⁴⁴ Już w Ewangelii Łukasza pada kilka odpowiedzi na pytanie Jezusa: „Za kogo uważają mnie tłumy?” (Łk 89, 18–24). Ujawnia się tutaj pluralizm wyznań w pierwotnym Kościele. Wiek II i III, jak się wydaje, nie przyniósł ostatecznego rozwiązania. Powstawały wtedy w dalszym ciągu nowe ewangelie, które pisano na użytek poszczególnych wspólnot, nierzadko prezentujących bardzo różne teologie. Pomimo rozbieżności wszystkie środowiska uważały się za chrześcijan. W. Myszor, *Ewangelia gnostyków i Ewangelia Kościoła*, w: W. Myszor, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy*, red. W. Myszor, Katowice 2016, s. 10.

ale również tradycji pogańskich. Dla samych chrześcijan określiła obszar niekończących się sporów i różnych, nierzadko wzajemnie się wykluczających modeli teologicznych. Trójca jednak stanowiła także ważny punkt odniesienia dla rozważań z zakresu filozofii dziejów. W zależności od przyjętego modelu trynitarnego zmieniały się założenia teoretyczne historiozofii, zmieniało się pojęcie historii, jej ontologia i znaczenie. Polemiki w tym zakresie mniej lub bardziej ukazywały, towarzyszący zagadnieniom trynitarnym, problem polityczny. Niniejszy rozdział jest próbą wskazania miejsc, w których rozważania dotyczące Boga w Jego samotności oraz w relacji do świata, rzutowały na filozofię dziejów.

1. Monarchia Boża do II wieku

Zagadnienie monoteizmu politycznego w dziejach myśli antycznej można rozpatrywać właściwie na dwóch płaszczyznach: teologicznej i historiograficznej.

Refleksja w ramach tej pierwszej skupiała się na próbie wyjaśnienia świata za pomocą jednej zasady. Już w czasach homeryckich daje się ją zaobserwować na gruncie myśli politycznej. Wraz z powstaniem filozofii jońskiejskiej właściwy obszar rozważań przypadł kosmologii. Myśl chrześcijańska zdynamizowała te dociekania i wzbogaciła je o argumentację teologiczną i biblijną. Fuzja tych trzech elementów zaowocowała znacznym rozwarstwieniem tematycznym i wielowątkowością narracji, która odtąd ściśle połączyła filozofię polityczną, apologetykę chrześcijańską i właśnie historiozofię.

Podobną zasadę odnajdujemy u historiografów. Historiografia zaczynała od notowania zdarzeń o lokalnym znaczeniu, ściśle wydzielonych tematycznie, geograficznie i chronologicznie. Z czasem jednak, wraz ze zwiększaniem się ilości źródeł i wzrostem zainteresowania historią, zaczęły powstawać kroniki, które starały się zebrać w sobie dzieje całej ludzkości. Historycy, stawiający sobie takie ambitne zadanie, musieli w jakiś sposób uporządkować zgromadzony materiał, co z kolei miało przełożenie na historiozofię. Ulegali oni pokusie, jeśli nie konieczności, ustanowienia sobie jakiejś odgórznej prawidłowości, umożliwiającej im stworzenie spójnej narracji i pogodzenie wielu, częstokroć *prima facie* niepowiązanych ze sobą wątków w ramach jednego wywodu. Piszący w dobie cesarza Augusta historycy, starali się przedstawić

dzieje jako proces wyłaniania się światowego imperium. To właśnie ich refleksja skupia się wokół wykazania przejścia od wielu organizmów państwowych do jednego imperium. Przekładając to na język filozofii politycznej, można powiedzieć, że mieliśmy do czynienia z przejściem od poliarchii do monarchii.

Arystoteles kończy swoją *Metafizykę* słowami: „Nie jest dobre wielowładztwo, niech rządzi jeden”⁵⁴⁵. Słowa te pochodzą z *Iliady* Homera⁵⁴⁶, zaś użyte przez Stagirytę nabierają całkiem nowej barwy znaczeniowej. Według Wernera Jaegera dwunasta księga *Metafizyki* to niejako dodatek do całości dzieła; sama w sobie stanowi oddzielną rozprawę, w której Stagiryta wyraźnie zmienia charakter przekazu. Nie zawiera on już narracji w ramach tradycyjnego wykładu, ale zamiast tego próbuje ująć czytelnika rozmachem swojego wywodu⁵⁴⁷. W istocie mamy tutaj polemikę z platonikami, którzy ustanawiali dwoistość zasad w ontologii. Dla Arystotelesa podobna dwoistość była nieakceptowalna. Według Jaegera ostatnie partie księgi dwunastej *Metafizyki* odpowiadają fragmentom z księgi czternastej⁵⁴⁸. Otwiera to przed nami drogę do stwierdzenia, iż w rzeczywistości Arystotelesowi chodziło o wykazanie, że w dociekaniach filozoficznych należy się skupić na poszukiwaniu jednej zasady rządzącej wszechrzeczą. Cytat z *Iliady* nie jest jedynie upiększającym dodatkiem do wcześniejszych wywodów. Ma on pokazać zgodność, jaka zachodzi pomiędzy kosmicznymi prawidłowościami a życiem politycznym. Dopiero bowiem przyjmując istnienie jednej, obejmującej wszystkie zasady, jesteśmy w stanie wykazać jedność na gruncie metafizycznym⁵⁴⁹. Co za tym idzie, metafizyczna koncepcja arystotelesowskiego samoobmyślającego się ducha przełożona na filozofię polityczną jest niczym innym, jak tylko apologią monarchii jako naturalnego porządku społecznego⁵⁵⁰.

⁵⁴⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, Λ10, 1076 a, dz. cyt., s. 227.

⁵⁴⁶ „Niedobry jest rząd wielu; niech więc jeden rządzi”. Zob. Homer, *Iliada*, II, 204, tłum. F. K. Dmochowski, Warszawa 1990, s. 103.

⁵⁴⁷ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, s. 228.

⁵⁴⁸ Chodzi tutaj o fragment dotyczący teorii liczb, w: *Metafizyka*, N 3, 1090b, dz. cyt., s. 256n.

⁵⁴⁹ W. Jaeger, *Aristoteles*, dz. cyt., s. 235.

⁵⁵⁰ W. Jaeger, *Aristoteles*, dz. cyt., s. 236. Trzeba nadmienić, że chociaż termin „monarchia” u Arystotelesa nie pada, to jednak całość jego wywodów skupia się wokół problematyki łączącej sferę polityki w ramach jednej zasady.

Daleką zależność od arystotelesowskiej teologii wykazuje pismo anonimowego autora *O świecie*⁵⁵¹. Według anonima Bóg posiada siłę, która zamieszkuje niebo i stamtąd zarządza światem. Jednak w odróżnieniu od myśli np. stoików, siła ta nie porusza całą konstrukcją kosmosu samodzielnie, dotykając każdego bytu z osobna, lecz raczej stanowi przyczynę wielu pomniejszych przyczyn, które z kolei same są przyczynami jeszcze innych zmian itd. Nasuwa się tutaj analogia do praktyki politycznej monarchii. Bóg zarządza kosmosem na sposób podobny do tego, w jaki monarchowie panują nad swoimi imperiami. Chociaż wszystkie sprawy w państwie podlegają władcy, to jednak nie pochyła się on osobiście nad każdym problemem z osobna. Jest oddzielony od swoich poddanych ścianami pałacu, murem, rozbudowanym dworem i kadrą urzędniczą. Tak też Boga wyobrazić sobie należy raczej jako szachinszacha, na co dzień nieobecnego i niewidzialnego dla poddanych, który jednak mocą swej woli ogarnia całość spraw w państwie⁵⁵². Z punktu widzenia teorii władzy politycznej zauważamy pewną niespójność z myślą Arystotelesa. O ile król jawił się Stagirycie na sposób homerycki, to już autor *O świecie* odmalowuje kosmicznego władcę jako perskiego szachinszacha. Plastyczność tego ujęcia uderza w momencie, gdy uświadomimy sobie głębokie różnice, jakie zachodziły pomiędzy władcą homeryckim a wschodnim monarchą. Według Kornatowskiego bazyleus z *Iliady* nie jest jeszcze królem, ale dopiero z czasem będzie sobie przyswajał typowe dla monarchy przymioty. Stąd, jak radzi polski badacz, bezpieczniej jest mówić o monarchii patriarchalnej w drugiej połowie epoki bohaterskiej⁵⁵³. Popatrzmy na inne fragmenty tekstu *Iliady*: „Król, którego sam Jowisz powagą przyzdział./ I nam dał posłuszeństwo, jemu władzę w podział”⁵⁵⁴. A w innym miejscu: „Bo wielki gniew na ludzi od monarchy spada, / Który, z łaski Jowisza, narodami włada”⁵⁵⁵. Król zatem jest jednostką bardzo ważną, ale w dalszym ciągu uwarunkowaną siłą wyższą, w tym wypadku Jowiszem. Inaczej sprawa miała się w monarchii perskiej. Szachinszach nie stał w jednym rzędzie z innymi królami, był ich władcą i zwierzchnikiem, monarchą uniwersalnym⁵⁵⁶. Podkreślały to

⁵⁵¹ E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 40.

⁵⁵² E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 40.

⁵⁵³ W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, dz. cyt., s. 77.

⁵⁵⁴ Homer, *Iliada*, II, 205–206, dz. cyt., s. 103.

⁵⁵⁵ Homer, *Iliada*, II, 196–197, dz. cyt., s. 103.

⁵⁵⁶ W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, dz. cyt., s. 55.

elementy ceremoniału dworskiego, które miały charakter mimentyczny – naśladowały wzorce boskie⁵⁵⁷. Dla przykładu, tak jak Ahura Mazda – perski bóg, który przejawiał się poprzez sześć lub siedem nieśmiertelnych istot, tak też szachinszach pojawiał się w towarzystwie siedmiu książąt⁵⁵⁸.

U Arystotelesa król jest królem, bo panuje nad wszystkim. Uzasadnienie jego władzy jest bardziej funkcjonalne niż ontologiczne – tak jak wódz jest wodzem, bo dowodzi amią, kolejno rozstawia swoje oddziały i wydaje im rozkazy podczas bitwy. To zakres jego aktywności i sposób, w jaki sprawuje swoją władzę czyni króla królem. Taki król rządzi. Z kolei autorowi *O świecie* król jawi się bardziej jako władca marionetek. On panuje, ale nie rządzi. Jednym objawem swojej woli wywołuje ogromną ilość zdarzeń. W tym sensie jest początkiem. Bóg Arystotelesa jest siłą bezpośrednio poruszającą inne siły. W piśmie *O świecie* Bóg nie jest żadną siłą. On panuje nad wszystkim niejako z zewnątrz. To spojrzenie na monarchię zakłada pewną teologię dotyczącą relacji Bóg – świat. W świecie stworzonym możemy dostrzec tylko moc sterującą całą różnorodnością ruchów, ale nigdy Boga jako takiego. Bóg jest warunkiem działania siły wewnątrz świata, sam jednak bytuje poza światem, niedostrzegalny i niedostępny. Problem metafizyczny staje się problemem ściśle politycznym. Jeśli bowiem Bóg jest warunkiem wszelkiej *potestas*, to konsekwentnie Jemu też przypisać musimy jedyną *auctoritas*. W ten sposób położone zostały podwaliny pod późniejszą refleksję na temat monarchii.

Monoteizm, za pomocą którego tłumaczono świat, w sferze polityki konsekwentnie będzie się przejawiał jako monarchia – jedna zasada politycznego bytu⁵⁵⁹. Słowo „monarchia” pada dopiero u Filona z Aleksandrii. W *De specialibus legibus*⁵⁶⁰ mówi on o tym, że należy się zwrócić ku prawom, które zostały wydane przez monarchię. Jak zauważa Peterson, znamienne jest stanowisko Filona, który nie mówi o boskiej monarchii, nie dodaje też żadnego innego dookreślenia. Mówi po prostu o monarchii, z czego można wnosić, że monarchia dla Filona

⁵⁵⁷ Zainteresowanym tematyką mimetycznego charakteru władzy monarszej szczególnie polecam Ernsta Kantorowicza wnikliwe studium z zakresu teologii politycznej, które obszernie traktuje na ten temat: E. H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla*, Warszawa 2007.

⁵⁵⁸ W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, dz. cyt., s. 56.

⁵⁵⁹ E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 41.

⁵⁶⁰ Filon Aleksandryjski, *De specialibus legibus*, I, 12, w: Philonis Alexandrini, *Opera quae supersunt*, vol. 5, ed. L. Cohn, Berolini 1906, s. 3.

miała w pierwszej kolejności znaczenie religijne. Jest to konsekwencja przyjętej przez Żydów teokracji, gdzie Bóg był panem swojego ludu⁵⁶¹. Filon interpretował władzę w kategoriach nie tylko politycznych, ale i kosmicznych, czy nawet szerzej, w religijnych. Dobrze to ukazuje fragment z dzieła *O dekalogu*, gdzie autor porządkuje przykazania w dwie grupy. W pierwszej, tej doskonalszej, umieszcza zasady odnoszące się bezpośrednio do relacji z Bogiem, w drugiej – normy życia wspólnoty Izraela. Pierwszym przykazaniem z tej lepszej kategorii jest: „jedynowładztwo w rządzeniu wszechświatem”⁵⁶². Widać zatem, że w ujęciu Filona Bóg Izraela nie da się sprowadzić do roli bóstw opiekuńczych, czczonych przez inne ludy.

Świadomość monarchii Bożej w Izraelu wzrastała stopniowo. Już w okresie patriarchów wykształciły się dwie zasadnicze idee. Po pierwsze, monoteizm religijny, który przeciwstawiano politeizmowi innych ludów. Po drugie, poczucie wybrania Izraela. Z tym ostatnim związany był mesjanizm żydowski, który przewidywał nadejście panowania Bożego nie tylko nad Izraelem, ale i całym światem. Stąd, właściwie od pierwszych wieków swego istnienia Izraelici postrzegali się jako naród odgrywający specjalną rolę w dziejach świata⁵⁶³. Okres sędziów utwierdził teokrację, jako że i panujący byli niejako urzędnikami Boga, jedynego króla. Powstanie monarchii w Izraelu nie przewyciężyło teokratycznego paradygmatu. Namaszczenie Saula było precedensem koronacyjnym, na którym będą się wzorowały wszystkie kolejne koronacje. Król był namiestnikiem Boga, we wszystkim zależnym od swojego mocodawcy w niebiosach⁵⁶⁴. Uniwersalistyczne władztwo Boga pojawia się najpełniej w dobie proroków. Ich działalność, krytycznie nastawiona do monarchii, była swojego rodzaju reakcją plemienną. Zwracali oni uwagę na pierwotny aspekt teokracji, która nie ograniczała się do rządów nad jednym tylko narodem. Jahwe był królem i Bogiem także Babilonii, Egiptu czy Asyrii. Wiązało się to z podniesieniem poziomu moralności w judaizmie. Zwracano uwagę na boską sprawiedliwość, miłość do ludzi i świętość. Pojawiły się pierwsze załączki prawa natury wspólnego wszystkim

⁵⁶¹ E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 41.

⁵⁶² Filon Aleksandryjski, *O dekalogu*, 51, tłum. L. Joachimowicz, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, s. 205.

⁵⁶³ W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, dz. cyt., s. 63.

⁵⁶⁴ W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, dz. cyt., s. 66.

ludziom. Również i obietnice mesjańskie zaczęły przybierać uniwersalistyczny charakter. Epoka mesjańska nie była już tylko czasem błogosławionym dla Izraela, ale miała spełnić obietnice względem całej ludzkości. W ten sposób historiozofia żydowska zaczęła przybierać postać dziejów powszechnych⁵⁶⁵. Dojrzałym tego przejawem jest działalność ostatnich proroków: Aggeusza, Zachariasza czy Malachiasza (VI/V w. przed Chr.). Wieszczyli oni nadejście ery mesjańskiej, oczyszczenie się Izraela i nawrócenie pogan⁵⁶⁶.

Filon starał się łączyć tradycję żydowską z nurtami filozoficznymi ówczesnej Aleksandrii. Odnajdujemy u niego motyw obecny u proroków. Jeden lud, najbardziej umiłowany przez Boga⁵⁶⁷, otrzymuje posłannictwo bycia prorokiem i pasterzem ogółu rodzaju ludzkiego. Święte prawa i ofiary Izraela są błogosławieństwem nie tylko dla tego ludu, ale dotyczą całego kosmosu⁵⁶⁸.

Umiejscawiając te wywody na gruncie filozofii perypatetyckiej, dostrzegamy, że Bóg Filona przypomina szachinszacha z pisma *O świecie*. Jest Królem królów i Bogiem bogów. Stoi o wiele wyżej niż bogowie zamieszkujący gwiazdy. Jest źródłem ich władzy, mocy i boskości. Wobec tego, w opinii Filona, kult należy ograniczyć jedynie do tego jedyne Boga. Tym samym pomniejsi bogowie, jako siły odeń zależne, nie zasługują sami z siebie na żaden kult. W *O dekalogu* czytamy:

Gdyby zatem ktoś cześć, jaka przysługuje wielkiemu królowi, okazywał satrapom, jego namiestnikom, byłoby oczywiste, że nie tylko jest bardzo niemądry, lecz także nadzwyczaj lekkomyślny, ponieważ honory należne królowi oddawałby jego poddanym. I podobnie rzecz ma się z tym, kto jednakową cześć oddaje Stwórcy i Jego stworzeniom. Taki powinien wiedzieć, że jest najgłupszym i najbardziej niesprawiedliwym człowiekiem, ponieważ równo cześć okazuje nierównym co do godności istotom, nie na chwałę istot najniższych, ale z poniżeniem najwyższej⁵⁶⁹.

⁵⁶⁵ W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, dz. cyt., s. 68.

⁵⁶⁶ W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, dz. cyt., s. 70.

⁵⁶⁷ Filon Aleksandryjski, *De Abrahamo*, 98, w: Philonis Alexandrini, *Opera quae auperunt*, vol. 4, ed. L. Cohn, Berolini 1902, s. 23.

⁵⁶⁸ Philo Judaeus, *De specialibus legibus*, II, 163, 165, 167, ed. L. Cohn, P. Wendland, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. V, Editio minor, Berolini 1906, s. 125–126. Arcykapłan wznosi modły za cały kosmos: Filon Aleksandryjski, *De specialibus legibus*, I, 97, dz. cyt., s. 24.

⁵⁶⁹ Filon Aleksandryjski, *O dekalogu*, 61, dz. cyt., s. 207.

Powyżej przytoczony fragment ukazuje, że jedną z głównych intencji Filona jest chęć polemiki z politeizmem. Owszem, szachinszach jak najbardziej odpowiada wzorcom z dzieła *O świecie*, ale ściśle monoteistyczna interpretacja Filona czyni zeń figurę w ramach apologetyki żydowskiej, która musiała się ścierać z wpływami pogańskiego środowiska rozintelektualizowanej Aleksandrii. Nauka o Bogu, Stwórcy wszechrzeczy, godzi w platonizujące teorie mówiące o demiurgu, jako twórcy materialnego, widzialnego świata. Tym samym Filon ustawia Bożą monarchię w opozycji do bożej poliarchii:

Tych zatem wszystkich, którzy postanowili oddawać cześć Stwórcy i Ojcu wszechrzeczy, jeżeli nawet nie od początku, lecz później uznali panowanie jednego zamiast panowania wielu, należy uważać za dobrych przyjaciół⁵⁷⁰.

Nie szczędzi również krytyki względem oligarchii i ochlokracji:

I tak pierwsze przykazanie stanowi osłonę wszystkich postanowień prawa, dotyczących jedynowładztwa Boga. Wyjaśniają one, że istnieje jedna tylko przyuczyna wszechświata, jeden władca i król, który trzyma w swych rękach ster panowania, kieruje i rządzi wszechświatem dla jego dobra, a ze swego nieba, najczystszeo bytu, usunął oligarchię i ochlokrację, dwie zgubne formy rządzenia, jakie wśród ludzi najgorszych powstają z anarchii i uzurpacji władzy⁵⁷¹.

Wartym odnotowania jest fakt, że Filon nie stara się wyprowadzić monarchii z kosmologii. Znika zainteresowanie jakąś odgórną zasadą porządkującą świat w sensie kosmicznym, na podstawie której można wywodzić pewne twierdzenia natury politycznej. Wręcz przeciwnie, to monarchia Boża i jej logiczna kontynuacja w rzeczywistości politycznej jest pierwszorzędnym obiektem zainteresowań Filona. Tym samym zasada polityczna staje się kluczowa dla rozumienia świata jako takiego.

Swoje wywody Filon przekłada na rzeczywistość epoki. W *Legatio ad Gaium* pojawia się postać Oktawiana Augusta, który podobny jest do platońskiego

⁵⁷⁰ Filon Aleksandryjski, *O cnotach*, 179, tłum. L. Joachimowicz, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, s. 266.

⁵⁷¹ Filon Aleksandryjski, *O dekalogu*, 155, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, dz. cyt., s. 224.

demiurga⁵⁷², ponieważ rola zarówno jednego, jak i drugiego polegała na tym, aby doprowadzili „nieporządek do porządku”⁵⁷³. Przypomnienia w tym miejscu wymaga to, co już powiedzieliśmy o terminologii, której używa Filon. Aby opisać ład, wprowadzony przez Augusta, sięgnął on po termin *τὸ ἄριστον*, którego zakres semantyczny obejmuje także „ukonstytuowanie” państwa. Przy czym, chodzi tutaj nie o założenie lub urządzenie jakiegoś dowolnego państwa w dziejach, np. Asyrii czy Babilonu. Termin użyty przez Filona opisuje raczej ład w sensie kosmicznym, ten który leży u podstaw stworzenia⁵⁷⁴. Według Filona monarchia Augusta nie może się równać z żadnym innym państwem, jakie powstało na przestrzeni dziejów. Państwo rzymskie reprezentuje nową jakość w historii. Jako odbicie kosmicznego ładu jest państwem wręcz modelowym – monarchią uniwersalną.

Zastanówmy się teraz, co to oznacza dla historiozofii. Zauważyliśmy już, że zarówno u Homera, jak i w tradycji perypatetyckiej głównym tematem było odkrycie zasady kluczowej dla rozumienia natury świata. Dopiero dzięki temu można było przejść do wnioskowań o charakterze politycznym. W gruncie rzeczy chodziło o znalezienie najodpowiedniejszego urzędnika organizmów państwowych. Harmonia panująca w kosmosie musiała znaleźć swoje odzwierciedlenie w polityce. Jeszcze za wcześnie, by mówić o historiozofii. Jesteśmy na etapie, gdy próbowano określić pożądany kształt rzeczywistości społecznej, bez prób wyjaśnienia dziejów jako procesu powracania z mielizn poliarchii, ku zgodnej z naturą wszechrzeczy monarchii. Dopiero obecna u Filona figura Augusta zdaje się wskazywać na ruch w dziejach. Bardzo możliwe, że wywody perypatetyków nie były w stanie dokonać takiego zabiegu, nie tyle z powodu braku jakiegoś „Augusta” jednoczącego ludy świata (w historii były przypadki wielonarodowych mocarstw, zanim jeszcze na arenie dziejowej rozbłysła gwiazda Rzymu), co raczej ze względu na brak zainteresowania historiozofią. W tym miejscu ośmielę się przedstawić pogląd, że to właśnie żydowska wiara w obietnice królestwa Bożego, opatrność Bożą sterującą losami dziejów i przyjęcie linearnej koncepcji dziejów pozwoliło Filonowi wyjść ponad poziom refleksji perypatetyków. Tak też, na

⁵⁷² Platon, *Timaios*, 30a, dz. cyt., s. 27.

⁵⁷³ Filon Aleksandryjski, *Legatio ad Gauim*, 147, cyt. za: E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 43.

⁵⁷⁴ E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 43.

skutek fuzji elementów żydowskich wraz z dziedzictwem myślicieli greckich, stało się możliwe, aby panowaniu Augusta nadać cech historiozoficznych, sam zaś Oktawian mógł rzeczywiście być postrzegany jako mąż opatrnościowy – ten, który wyłania ład z nieładu, nadaje dziejom nową jakość. Wraz z Augustem pojawia się całkowicie nowy wątek w rozważaniach na temat historiozofii – próba wyjaśnienia dziejów jako procesu wyłaniania się imperium, które w finale, jak zobaczymy, przybierze cechy eschatologicznego królestwa.

2. Od monarchii do ekonomii

Termin „monarchia” pojawia się u apologetów chrześcijańskich. Justyn Męczennik w *Dialogu z Żydem Tryfonem* każe twierdzić swojemu interlokutorowi, że filozofowie zgłębiają zagadnienia „monarchii” i „opatrzności”⁵⁷⁵. Jak zauważa Peterson, Żyd Tryfon nie uznaje za stosowne doprecyzowanie, że chodzi o monarchię Bożą. Wydaje się zatem, że tak jak w środowisku żydowskim, termin ten jednoznacznie był kojarzony z teokracją, tak też i dla chrześcijańskich czytelników nie potrzeba było dodatkowych wyjaśnień. Z relacji Euzebiusza wiemy, że *Dialog z Żydem Tryfonem* nie był jedynym pismem, gdzie Justyn poruszał temat monarchii Bożej. Napisał on także osobne dzieło, według autora *Historii kościelnej*, „traktujące o monarchii bożej, gdzie dowodzi nie tylko w oparciu o nasze Pisma, lecz także o księgi greckie”⁵⁷⁶. Zagadnienie monarchii pojawia się w doktrynie chrztu. Według Cyryla Jerozolimskiego nauka o boskiej monarchii była już od pierwszych wieków elementem katechez chrzcielnych⁵⁷⁷. Można powiedzieć, że w pierwotnych gminach chrześcijańskich doszło do połączenia trzech elementów. Po pierwsze, przejęto rozumienie monarchii w znaczeniu, jakie jej nadawali uczeni żydowscy. Chrześcijanie odziedziczyli po starym zakonie monoteizm pojmowany jako kosmiczna monarchia Boża, która jest punktem wyjściowym do wszelkich innych dociekań, w tym do rozważań natury politycznej. Po wtóre, pojawił się temat opatrności Bożej, przez co sam termin monarchia nie był już rozumiany statycznie, jako sposób objaśniania

⁵⁷⁵ E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 44.

⁵⁷⁶ Euebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, IV, 18, 4, dz. cyt., s. 267.

⁵⁷⁷ E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 44.

modelu wszechrzeczy, lecz raczej jako proces realizacji w dziejach wielkiego planu zbawienia – powrót do sytuacji sprzed grzechu, czy też eschatologiczne spełnienie wszystkiego w Bogu. Niezależnie od obserwowanego w późniejszej teologii namnożenia niuansów w pojmowaniu przebiegu dziejów, chodzi tutaj o pewien soteriologiczny ładunek, którego fundamentem i gwarantem jest właśnie monarchia Boża. Wreszcie trzecim elementem, który miał wpływ na kształt nauki o monarchii w chrześcijaństwie, jest nauka o chrzcie. Chrzest był pojmowany jako przejście do nowej rzeczywistości. Inaugurował czas łaski. Wprowadzał wierzącego do królestwa Bożego. Te trzy elementy ukazują nam pewien szkic myśli o monarchii, który w sposób mniej lub bardziej wyeksponowany przyjmowali teologowie chrześcijańscy.

Tacjan Syryjczyk, uczeń Justyna, powiada, iż istnieje „monarchiczny charakter wszechrzeczy”. A w innym miejscu porusza znany nam już wątek: „Wy, Grecy... nabyliście więcej wprawy w wielowładztwie, lecz nie w monarchii, tak jakby było ono bardziej, jak sądzicie, związane z głosem waszych dajmonionów”⁵⁷⁸. Nie ma wątpliwości, że wielowładztwo w tym fragmencie jest aluzją do odpowiedniego cytatu z *Iliady*, którym posłużył się Arystoteles. W tej samej tradycji pisał inny apologeta II wieku – Teofil Antiocheński. Wypomina on platonikom, że

twierdzą, iż tak jak Bóg jest niestworzony, podobnie i materia, uznają więc materię za współwieczną Bogu. Lecz jeśli przyjmiemy, że Bóg jest niezrodzony i materia jest również niezrodzona, to wtedy według platoników Bóg wcale nie byłby Stwórcą wszechświata ani Jego władza absolutna nie byłaby ukazana⁵⁷⁹.

Podobnie jak u Arystotelesa, także i tutaj monarchia Boża pojawia się w kontekście polemiki z platonikami, którzy wyznawali dualizm kosmicznych zasad. Krytyka wymierzona w poetów ukazuje nowe aspekty myśli Teofila. Według niego zdrowy rozsądek podpowiada, iż istnieje tylko jeden Bóg, zaś politeistyczne twierdzenia poetów wypowiedane są pod wpływem opętania siłami demonicznymi.

⁵⁷⁸ Wypowiedzi Tacjana przytaczam za: E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 44.

⁵⁷⁹ Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, II, 4, dz. cyt., s. 399–400.

Niechący wyznają więc [poeci – przyp. M. T.], że nie znają prawdy. Zainspirowani zaś przez demony i nadęci, wyrazili swoje opinie właśnie pod ich wpływem. Tacy bowiem poeci jak Homer czy Hezjod (jak wyznają) natchnieni przez Muzy na podstawie wyobraźni i błędu mówili nie z czystego ducha, lecz pod wpływem złego. Wynika to jasno z faktu, że aż do naszych czasów ci, którzy zostali opanowani przez złe demony i są egzorcyzmowani w imię prawdziwego Boga, przyznają, iż są rzeczywiście fałszywymi duchami. One to właśnie działały niegdyś w owych poetach, z wyjątkiem może tych spośród nich, których dusza doznała przebudzenia i powiedzieli nauki zgodne z prorockimi na świadectwo samym sobie i wszystkim ludziom o panowaniu jedyne Boga, o sądzie i innych rzeczach, o których się wypowiadali⁵⁸⁰.

Tezę o demonicznym pochodzeniu politeizmu wspierają kolejne argumenty. W dalszej części dzieła *Do Autolika* czytamy:

Gdy Adam został wypędzony z raju, wtedy też poznał swoją żonę, Ewę, którą Bóg uczynił z jego żebra, by była jego żoną. Uczynił zaś Bóg tak nie dlatego, jakoby był niezdolny stworzyć kobietę oddzielnie, lecz dlatego, iż przewidywał, że ludzie nadadzą imiona wielu bóstwom. Znając więc przyszłość, wiedział Bóg, że przez podstęp węża będzie mowa o wielu nieistniejących bogach (bo chociaż istnieje tylko jeden Bóg, to już wtedy podstępny wąż planował wprowadzenie wielu bogów, mówiąc: „będziecie jak bogowie” (Rdz 3, 5), by nikt nie twierdził, że jeden bóg stworzył mężczyznę, a drugi kobietę, stworzył ich każde osobno. Co więcej, tylko mężczyznę stworzył z ziemi, był tajemnicą jedności Boga, a zaraz w tym samym czasie stworzył również kobietę, używając do tego żebra z jego boku, by większa była jego miłość do niej⁵⁸¹.

Powołując się na stanowisko Petersona możemy powiedzieć, że w oczach Teofila pluralizm metafizyczny jest rodzajem pokusy, jakiej ulegają poeci pod wpływem demonów, ale jego źródłem może być też kobieta. Wątek politycz-

⁵⁸⁰ Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, II, 8, 7, dz. cyt., s. 405.

⁵⁸¹ Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, II, 28, dz. cyt., s. 425–426.

ny nie pojawia się wprost. Z tekstu jednak jasno wynika, że poliarchia jest elementarnym zaburzeniem spowodowanym wygnaniem z raj, podczas gdy monarchia stanowi pewien stan pożądany, jakkolwiek trudno dla nas dostrzegalny ze względu na grzeszną kondycję. Poeci mogą odkryć monarchię dopiero po wyjściu z demonicznego otępienia, podczas gdy kobietę można poznać, zaś poznanie to prowadzi do przyjęcia Bożego jednowładztwa⁵⁸².

Równoległe do pojęcia boskiej monarchii, w II wieku rozwijała się koncepcja „ekonomii Bożej”. Ona również powstała jako reakcja na heterodoksyjne wyznania gnostyckiej proveniencji. W tym miejscu poświęcimy kilka uwag zagadnieniu ekonomii w ujęciu Ireneusza z Lyonu. Swoje wielkie dzieło przeciwko dualistycznej gnozie otwiera on wyznaniem, że istnieje tylko jeden Bóg, który stwarza świat i rządzi nim:

Dobrze będzie więc (na początek) rozpocząć w ten sposób, że pierwsze i najważniejsze twierdzenie dotyczy Boga Stwórcy (Demiurga), który stworzył niebo i ziemię i wszystko, co jest na nich (por. Wj 20, 11; Ps 146, 6; Dz 4, 24; 15; 15). Tego zaś Boga w bluźnierczy sposób nazywają owocem Braku. Wykazujemy więc, że ani ponad nim, ani po nim nie ma innego oraz że on bez jakiegś przyczyny podanej przez kogoś z zewnątrz, ale z postanowienia własnej woli i w sposób wolny uczynił wszystko, gdyż tylko on sam jest Bogiem i tylko on sam jest Panem i on sam jest Stwórcą, on sam tylko jest Ojcem, on wszystkich obejmuje i wszystkim daje byt, aby mogli istnieć⁵⁸³.

Biskup Lyonu rozpoznaje gnostyckie bóstwo jako obce historii i oddalone od człowieka. Odrzuca je i wybiera Boga Stwórcę, który jest też opiekunem świata. Dla niego Bóg stwarzający pozostaje czynnie zaangażowany w dzieje, rządzi i kieruje nimi, przekraczając barierę pomiędzy własną transcendencją a immanencją świata. Równocześnie z przekroczeniem tej granicy uchyła się woal skrywający tajemnicze wewnętrzne życie Boga, przez co całe dzieje rozbrzmiewają wspaniałym wewnątrztrynitarnym dialogiem Ojca, Syna i Ducha.

⁵⁸² E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 45.

⁵⁸³ Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, II, t. 1, tłum. W Myszor, w: *Ireneusz z Lyonu i gnostycy*, Katowice 2016, s. 110.

Przestrzenią, w której zawiązuje się relacja pomiędzy Ojcem i Synem jest właśnie historia. Jak zauważa Moingt, zaistnienie Słowa w „czasie ludzkim” jednocześnie wprowadza historię do wnętrza Boga⁵⁸⁴. Dzieje się tak ze względu na boski plan zbawienia, którego kluczowym momentem jest Wcielenie. Tym samym historia otrzymuje swój sens i cel. Dla opisanego procesu działania Boga w dziejach Ireneusz posługuje się terminem „ekonomia” lub „ekonomie”. W skrócie można je określić jako plan Boga względem człowieka wraz z jego realizacją. W liczbie pojedynczej ekonomia to zamysł Boga pojmowany w całości, liczba mnoga zaś odnosi się do rozlicznych konkretnych aktów, poprzez które Bóg urzeczywistnia swój plan⁵⁸⁵. Mamy zatem dwa wymiary ekonomii, obydwa odnoszą się do historii. Pierwszy jest bardziej ogólny, uwypuklający sens i cel dziejów. Ukonkretnienie go stanowi drugi wymiar, pozwalający na odnalezienie momentów wartościujących poszczególne wydarzenia historyczne i wyszczególnienie kolejnych etapów postępu procesu dzieła zbawienia.

Za sprawą ekonomii cała Trójca jest zaangażowana w historię. Ireneusz w *Wykładzie nauki apostoelskiej* przytacza symbol wiary pierwotnego Kościoła, gdzie w bardzo prosty sposób zaznaczone są funkcje poszczególnych Osób:

A to jest początek naszej wiary [...]. Bóg Ojciec niestworzony, niepojęty, niewidzialny, jeden Bóg, stwórca wszystkiego: to pierwszy artykuł naszej wiary. Drugi artykuł zaś to: Słowo Boże, Syn Boży, Jezus Chrystus, nasz Pan, który objawił się prorokom według właściwości ich prorokowania i według stanu zrządzenia Ojca, przez którego wszystko się stało, który w ostatnim czasie, aby sprowadzić wszystko w jedno, stał się człowiekiem wśród ludzi, widzialnym i dotykającym, dla zniszczenia śmierci i ukazania życia i zaprowadzenia wspólnoty człowieka z Bogiem. A to trzeci artykuł: Duch Święty przez którego prorocy przepowiadali i ojcowie nauczali o sprawach Bożych, a sprawiedliwi kierowali się na drogę sprawiedliwości i który w ostatnim czasie został wylany w nowy sposób na ludzkość odnawiając człowieka po całej ziemi dla Boga⁵⁸⁶.

⁵⁸⁴ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, s. 106–107; B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 146.

⁵⁸⁵ B. Sesboué, J. Woliński, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 145.

⁵⁸⁶ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, 6, tłum. W. Myszor, Kraków 1997, s. 28–29.

W innym miejscu czytamy:

Bóg jest rozumnym bytem i dlatego przez Rozum-Logos uczynił to, co stworzył. I duchem jest Bóg i dlatego przez Ducha wszystko upiększył. [...] Tak więc, skoro Słowo umacnia, to jest tworzy rzeczy cielesne i obdarza istnieniem, a Duch porządkuje różnorodność mocy, słusznie Słowem nazywa się Syna a Ducha Mądrością Bożą. [...] Ponad wszystkim bowiem jest Ojciec, przez wszystkich zaś Słowo – przez nie wszystko się stało od Ojca, we wszystkim zaś Duch, który woła Abba, Ojczy i który kształtuje człowieka na podobieństwo Boże. Tak więc Duch ukazuje Słowo i dlatego zwiastowali Syna Bożego, Słowo zaś, to jest Logos, kieruje Duchem i dlatego on sam jest tłumaczem proroków i prowadzi człowieka do Ojca⁵⁸⁷.

Na podstawie lektury powyższych tekstów może pojawić się wątpliwość, czy aby historia nie jest bytem dla Boga koniecznym, niezbędnym do tego, aby mogły zaistnieć relacje wewnątrz Trójcy. Inaczej mówiąc, czy nie warunkuje życia trynitarnego także poza historią. Ireneusz rozwiązuje ten problem, wprowadzając rozróżnienie na Boga poznawanego w sobie, czyli na podstawie jego wielkości, oraz Boga poznanego „według Jego miłości”:

Według jego wielkości i niewysłowionej chwały „nikt nie może oglądać Boga i pozostawać przy życiu” (Wj 33, 20), albowiem Bóg jest nieuchwytny; jednak wedle Jego miłości, Jego dobroci do ludzi i Jego wszechmocy posuwać się aż do przyznania tym, którzy Go kochają przywileju oglądania Boga [...] ⁵⁸⁸.

Bóg zatem objawia siebie poprzez miłość. Sam określa warunki swojego objawienia ludziom. Są nimi okoliczności historyczne, w których zostaje umieszczony każdy człowiek. To właśnie historia jest określeniem warunków objawienia się Boga ludziom. W ten sposób dochodzi do określenia definicji dziejów, jako całości rzeczywistości, w której zawiera się objawienie Bożej miłości. Jednocześnie zostaje przewyżniony problem konieczności stworzenia dla zaistnienia

⁵⁸⁷ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, 5, dz. cyt., s. 26–27.

⁵⁸⁸ Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, IV, 20, 5, cyt. za: B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 149.

Trójcy. Bóg nieosiągalny w swoim majestacie, dzięki historii staje się widoczny dla człowieka. Trudno znaleźć drugiego myśliciela, który nadałby równie doniosłe znaczenie dziejom, jak Ireneusz z Lyonu. Dla niego całość zdarzeń historycznych, wszystko, poczynawszy od stworzenia aż po eschatologiczną pełnię, jest Bożą narracją, w której Bóg opowiada o sobie i o swojej miłości do człowieka.

Ostatnim rozdziałem owej narracji ma być rekapitulacja wszystkiego w Chrystusie:

Łukasz wykazał, że rodowód, poczynając od narodzenia Pana naszego aż do Adama liczy 72 pokolenia, łącząc koniec z początkiem. Podkreśla też, że on zrekapitulował w sobie wszystkie ludy rozproszone już od czasów Adama, wszystkie języki i pokolenia ludzkie łącznie z samym Adamem⁵⁸⁹.

Pod pojęciem rekapitulacji Ireneusz rozumie zjednoczenie wszystkiego w Chrystusie jako Głowie (Ef 1, 10). Tak jak Adam na początku stanowił ontologiczną podstawę całej ludzkości, tak też proces dziejowy zamyka Chrystus – w sensie metafizycznym będąc nowym Adamem. Pośród licznych znaczeń rekapitulacji jest dla nas szczególnie istotny jej soteriologiczny sens. Zamysł zbawienia ma się wypełnić w ludzkości, która stopniowo, poprzez kolejne etapy ekonomii, będzie przyciągana do Głowy i ostatecznie zostanie włączona do Ciała, jakim jest Kościół. Proces ten znajdzie swoje wypełnienie dopiero w rzeczywistości eschatologicznej u kresu dziejów⁵⁹⁰. Koncepcja rekapitulacji zakłada istnienie pewnego ruchu w dziejach – siły tajemniczo oddziałującej na dzieje. Jest to ciężenie historii ku Chrystusowi, przyciąganie wszystkiego ku eschatologicznej pełni. Odkrywa to deterministyczny rys historiozofii Ireneusza. Determinizm ten jednak jest przejawem chrześcijańskiego optymizmu, zresztą bardzo podobnego do tego, który przyświecał oświeceniowym historiozofom.

Ireneusz bardzo obszernie traktuje temat ekonomii, w której upatruje sposobu realizacji profetycznych obietnic. Opisuując ekonomie, stara się stopniowo ukazywać postęp w dziejach. Pierwszy etap powierzony jest Duchowi.

⁵⁸⁹ Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, III, 22, 3, cyt. za: B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 156.

⁵⁹⁰ B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 156.

Prowadzi on do czasu Syna. Obydwa ciążą ku wizji Ojca, która zapewnia niezniszczalność i zmartwychwstanie. Ojciec nie może być oglądany inaczej, jak tylko za pośrednictwem Syna. Dlatego też Syn od początku objawia Ojca, rozdysponowawszy wszystkie ekonomie „na sposób harmonijnie skomponowanej melodii”, zaś wszystko to „rozwinął w czasie odpowiednim, dla korzyści ludzi”⁵⁹¹:

Albowiem to dla nich dokonał tak wielkich „ekonomii”, ukazując Boga ludziom i przedstawiając człowieka Bogu, zachowując niewidzialność Ojca, ażeby człowiek nie posunął się do nieuszanowania Boga i aby zawsze miał ku czemu zmierzać, a jednocześnie czyniąc Boga widzialnym dla ludzi poprzez rozliczne „ekonomie”, z obawy, aby człowiek, całkowicie pozbawiony Boga nie utracił istnienia. Bowiem chwała Boga to człowiek żyjący, ale życiem człowieka jest wizja Boga⁵⁹².

Znajdujemy się zatem u źródeł teologii historii. Udział Trójcy w ekonomicznym planie zbawienia umożliwia wyszczególnienie trzech etapów, które zawierają rzeczywisty postęp, wraz z jakościową zmianą przy przejściu od jednego do drugiego⁵⁹³.

Na koniec zauważmy, że rozwijając temat ekonomii Bożej, Ireneusz właściwie nie dotyka wątków politycznych. A chociaż temat panowania Boga jest wszechobecny w jego wywodach, to jednak stroni on od samego pojęcia monarchii. Możliwe, że właśnie z tego powodu bardzo szybko, w niektórych kręgach chrześcijańskich, nauka o ekonomii Bożej przybrała postać alternatywnego względem Boskiej monarchii opisu stosunku Boga do świata. I jedna i druga rozwijały kwestię ściśle związaną z centralnym misterium chrześcijaństwa, a mianowicie z Trójcą. W skrajnych i mocno uproszczonych postaciach przybierały one formę, przekraczających granice ortodoksji, doktryn monarchianizmu i tryteizmu.

⁵⁹¹ Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, IV, 20, 7, cyt. za: B. Sesboüé, J. Woliński, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 151.

⁵⁹² Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, IV, 11, 2, cyt. za: B. Sesboüé, J. Woliński, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 151.

⁵⁹³ B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 150.

3. Kwestia liczby w Bogu

Wczesne chrześcijaństwo bardzo szybko przyjęło naukę o monarchii Bożej. Przystosowało ją dogłębnie i wyciągnęło z niej daleko idące wnioski. Dyskusja wokół o monarchii, obejmująca sfery kosmologii i polityki, była kontynuowana w obszarze samego serca teologii chrześcijańskiej, a mianowicie zagadnienia wewnętrznego życia Boga. W ramach tej dyskusji doszło do spotkania historiozofii z filozofią Boga. Sprawa dotyczyła Trójcy w jej immanentnym istnieniu, oraz Trójcy, która objawia się w dziejach. Inaczej rzecz ujmując, cały problem polegał na kwestii wprowadzenia liczby do Boga.

Początek całej kontrowersji dała pewna grupa herezji, które historia dogmatu zwykła określać zbiorczo jako monarchianizm. Było wiele odmian monarchianizmu. My poświęcimy uwagę tylko niektórym, tym najgłębszym i najbardziej dla nas istotnym. Ujmując rzecz z grubsza, można powiedzieć, że monarchianizm jest to rodzaj monoteizmu, który przyjmując jeden początek – Boga, jednocześnie eliminował liczbę z Boga, czyli wykluczał odwieczne istnienie trzech dających się wyróżnić Osób Boskich⁵⁹⁴. Bóg miał być jeden i niepodzielny, bez możliwości wprowadzenia weń jakiegokolwiek zróżnicowania numerycznego, osobowego czy pojęciowego. Tym samym trzy Osoby: Ojciec, Syn i Duch Święty zostawały zredukowane tylko do „sposobów”, przez które Bóg wchodził w kontakt ze światem. Były to pewne przejawy działania Boga w dziejach, które z perspektywy historii zbawienia podlegały zróżnicowaniu, jednak w żaden sposób nie można było na tej podstawie sądzić o wewnętrznym życiu Boga, który był niepodzielną jednością. Tak tedy przed powstaniem świata, jak i poza światem, oraz po jego końcu, nie można było mówić o Ojcu, Synu i Duchu. W optyce monarchiańskiej historiozofia niejako określała ramy dyskursu trynitarnego i czyniła go uprawnionym tylko na swoim własnym gruncie. Poza dociekaniem historiozoficznymi temat Trójcy tracił swoją ważność. Dla monarchian tylko Bóg zanurzony w historii mógł podlegać pojęciowemu zróżnicowaniu na Ojca, Syna i Ducha. Bóg poza historią, czyli Bóg w sobie, pozostawał niewzruszoną Jednością.

Już u zarania dziejów chrześcijaństwa pojawili się ebionici. Według Ireneusza z Lyonu twierdzili oni, iż Chrystus jest czystym człowiekiem zrodzonym z Ma-

⁵⁹⁴ B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 161.

ry i Józefa, prorokiem podniesionym przez Boga do godności Syna Bożego⁵⁹⁵. Z kolei Euzebiusz wspomina pewnego szewca Teodota, który mniemał jakoby Chrystus był tylko człowiekiem⁵⁹⁶. Biskup Cezarei przytacza także zarzuty względem pewnej monarchiańskiej sekty, której członkowie mieli odrzucać Pisma i wywierać wrażenie na maluczkich poprzez uciekanie się do filozofii⁵⁹⁷. Kryzys monarchiański wybucha około roku 180 w Smyrmie w związku z przepowiadaniem niejakiego Noeta, który z kolei występował w obronie ścisłego monoteizmu, a przeciwko gnostyckim teoriom Marcjona z Pontu oraz krążącym wśród chrześcijan koncepcjom ekonomii⁵⁹⁸. Hipolit tak oto streszcza *credo* Noeta: „Twierdził, że sam Chrystus jest Ojcem i że to Ojciec się urodził, poniósł mękę i umarł”⁵⁹⁹. Od motywu cierpienia i śmierci Ojca pochodzi nazwa tego nurtu w teologii – patrypasjanizm. Wkrótce też wystąpił inny przedstawiciel patrypasjanizmu – Prakseasz. Według Tertuliana mniemał on, „że istnieje tylko jeden Pan, Wszechmogący, Stworzyciel świata [...]. Twierdzi, iż sam Ojciec zstąpił na Dziewicę, sam z niej się narodził, sam został umęczony, słowem: On sam jest Jezusem Chrystusem”⁶⁰⁰. Stąd też, nieco dalej, Kartagińczyk wysuwa takie oto oskarżenie: „W ten sposób Prakseasz wykonał w Rzymie dwa diabelskie przedsięwzięcia: wypędził prococtwo i wzniecił herezję; wygnał Ducha Pocieszyciela i ukrzyżował Ojca”⁶⁰¹.

Polemizując z Noetem Hipolit Rzymski wysuwa swój własny pogląd na temat właściwego rozumienia monarchii Boga:

Bóg był sam i nie było nikogo równego mu wiekiem, kiedy postanowił stworzyć świat. I stworzył świat myślą, wolą i słowem; natychmiast też zgodnie z jego wolą powstał świat. Wystarczy więc nam wiedzieć, że nie ma nikogo równego Bogu wiekiem. Nie istniało nic oprócz niego; on

⁵⁹⁵ B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 161.

⁵⁹⁶ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, V, 28, 6, dz. cyt., s. 373.

⁵⁹⁷ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, V, 28, 14–15, dz. cyt., s. 375.

⁵⁹⁸ B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 161.

⁵⁹⁹ Hipolit Rzymski, *Przeciw Noetosowi*, I, tłum. S. Kalinkowski, w: *Trójca Święta*, Kraków 1997, s. 89 (ŻMT 4).

⁶⁰⁰ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, I, 1, tłum. E. Buszewicz, w: *Trójca Święta*, Kraków 1997, s. 35 (ŻMT 4).

⁶⁰¹ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, I, 5, dz. cyt., s. 36 (ŻMT 4).

zaś był sam, ale był mnogi: nie był pozbawiony rozumu, mądrości, mocy i rady. [...] Kiedy zechciał i tak jak zechciał, w czasie przez siebie wyznaczonym objawił swoje Słowo, przez które wszystko stworzył. Stwarza, kiedy chce, myślą doprowadza do doskonałości, przemawiając objawia, stwarzając ujawnia mądrość. Rozumem i mądrością uczynił wszystko, co zostało stworzone: stwarza rozumem, przystraja mądrością. Stworzył więc, tak jak chciał: był bowiem Bogiem. Zrodził Słowo jako Władcę, Doradcę i Sprawcę tego, co stworzył. Słowo to miał w sobie, ono było niewidzialne dla stworzonego świata, a on uczynił je widzialnym wypowiadając pierwsze słowo; zrodził je jako światłość ze światłości i posłał do stworzenia jako Pana, swą własną mądrość. Tego, który przedtem był widzialny tylko dla niego samego, a niewidzialny dla stworzonego świata, uczynił widzialnym, aby świat, ujrzawszy tego, który został mu objawiony, mógł uzyskać zbawienie⁶⁰².

Słowo zatem, według Hipolita, odwiecznie istnieje w Bogu. W wewnętrznym życiu Bożym Słowo jest niewidoczne dla stworzenia. Bytuje wraz z Bogiem, który jest jego początkiem w sensie ontologicznym. Bóg bowiem odwiecznie myśli Słowo. Jednak jest sam. Sam i nie sam jednocześnie. Bo jest ze swoją mądrością i rozumem. Istnieje zatem jako jeden, ale też i mnogi. *Prima facie* wydaje się to paradoksem i w gruncie rzeczy jest paradoksem. Wszakże teologia, pośród innych dziedzin ludzkiego poznania, wyróżnia się między innymi tym, że jest bardzo odporna na wszelkie paradoksy. Może coś być czymś i jednocześnie tym wcale nie być. Można jednocześnie uznawać, że królestwo Boże już nadeszło i że jeszcze nie nadeszło, albo że świat istnieje w Bogu, ale jednocześnie bytuje na zewnątrz Boga. Takich przykładów jest wiele. Paradoks mianowicie, w wielu przypadkach wcale nie falsyfikuje rozumowania, wręcz przeciwnie, wskazuje na jego nowe głębie. Teologia ponadto dysponuje sprytnie obmyślnym mechanizmem – pozwalającym na akceptację i przyswojenie paradoksu – pojęciem „tajemnicy”. Będąca konstytutywnym wręcz elementem rozumowań teologicznych, tajemnica pozwala na wplecenie paradoksu w strukturę rozumowania w taki sposób, że nabiera on całkiem innych funkcji niż te, które posiada w pozostałych obszarach ludzkiej wiedzy.

⁶⁰² Hipolit Rzymski, *Przeciw Noetosowi*, 10, dz. cyt., s. 95–96.

Zamiast mnożyć wątpliwości, w pewnym sensie wiele spraw rozjaśnia. Stąd też Hipolit może sobie pozwolić na podobne sformułowania bez obawy, iż zostaną one uznane przez czytelników za wadliwe. Tym jednak, czego wyraźnie brakuje Hipolitowi, są odpowiednie środki wyrazu na określenie kondycji Boga w sobie. Wszak techniczne, teologiczne słownictwo, które pozwala mówić o tych sprawach w sposób w miarę jasny i powszechnie przez uczonych uznany, wypracowano w dobie wielkich soborów ekumenicznych, a zatem w IV i V wieku. Zresztą, jak pokazuje historia dogmatu, proces ten był niełatwy, obfitował w kontrowersje i w gruncie rzeczy trudno stwierdzić czy kiedykolwiek ostatecznie się zakończył. Wydaje się, że właśnie ta okoliczność nie pozwoliła Hipolitowi na dłuższe rozwodzenie się nad intymnym bytowaniem Boga i wymusiła na nim powiązanie tego tematu z kwestią stworzenia. Tutaj pojawiają się wątki historiozoficzne. Bóg bowiem zaczyna stwarzać, kiedy chce i jak chce. W procesie stwarzania wypowiada On Słowo. Dopiero wtedy, wypowiedziane już Słowo nabiera nowych cech pozwalających na precyzyjniejszy jego opis. Historia zatem jest konieczna, a w bardziej ostrożnym sformułowaniu, przydatna do tego, aby móc mówić o Bogu w Trójcy. Jednak rozum Boży nie znosi braku sensu i celu. Stąd też miejscem poznania teologicznego jest już nie tyle sama historia, co historia, w której tkwi pewien zamysł. Dochodzi zatem do ukonstytuowania historii jako właściwego przedmiotu historiozofii. Zostaje ona powiązana z życiem trynitarnym w jego najgłębszym, intymnym wręcz rozumieniu. Słowo stwarza, rządzi światem i jego dziejami. Bóg rodzi odwieczne Słowo, jako Władcę, Doradcę i Sprawcę tego, co stworzył.

Zobaczmy, co jeszcze mówi nam Hipolit o Synu:

Jakiego więc Syna swego zesłał Bóg w ciele? Czyż nie było nim Słowo, które od początku nazwał Synem, gdyż miał nadejść taki czas, kiedy się miało narodzić? A gdy jest nazywany Synem, otrzymuje wspólne miano miłości względem ludzi. Słowo bowiem samo z siebie i pozbawione ciała nie było doskonałym Synem, choć było doskonałym Słowem, Jednorodzonem. Ani też ciało samo z siebie i bez Słowa nie mogło istnieć, ponieważ w Słowie miało swoją substancję. Tak to objawił się jeden doskonały Syn Boży⁶⁰³.

⁶⁰³ Hipolit Rzymski, *Przeciw Noetosowi*, 15, dz. cyt., s. 99.

Słowo i Syn to ten sam podmiot, druga osoba Trójcy Świętej. Jednak znaczenie terminu Słowo jest nieco różne od znaczenia terminu Syn. O ile bowiem Słowo opisuje relację zachodzącą bezpośrednio w życiu wewnątrztrynitarnym, to Syn ujawnia się w kontekście dzieła stworzenia. Syn to Słowo, ale już w wymiarze historycznym. Choć w pewnej mierze rozwiązuje to problem postawiony przez Noeta, to w dalszym ciągu nie stanowi dla nas satysfakcjonującej odpowiedzi.

W kolejnym fragmencie dzieła Hipolita, który chcę przytoczyć, apologeta przy okazji omawiania kwestii wcielenia ukazuje, jak dalece na podstawie dziejów możemy sądzić o Trójcy:

Ciałem jest dar złożony przez Słowo Ojca, ciało pochodzące z Ducha Świętego i Dziewicy, objawiony doskonały Syn Boży. Jest rzeczą oczywistą, że on sam ofiarował siebie Ojcu. Przedtem zaś w niebie nie było ciała. Któż więc był w niebie? Oczywiście niecielesne Słowo, posłane, aby objawić, że ten, który jest na ziemi, jest również w niebie. Był Słowem, Duchem i Mocą. On jeden przyjął wspólną nazwę, używaną wśród ludzi; od początku nazywał się „Synem Człowiezym” z uwagi na to, co miało nastąpić w przyszłości, choć jeszcze nie był człowiekiem; poświadczają to Daniel, gdy mówi: „Ujrzałem, a oto na obłokach przybywa jakby Syn Człowieczy” (Dn 7, 13). Słusznie więc powiedział, że Słowo Boże, przebywając w niebie, od początku używało tej nazwy⁶⁰⁴.

Ujawnia to nowe aspekty historii. Jest ona w pewnym sensie świadectwem Trójcy w sobie. Bóg poprzez sposób, w jaki zarządza historią, ukazuje nam jednocześnie odbicie swojego trynitarnego jestestwa. W ten sposób wątki historyzoficzne, zaznaczone przez heterodoksyjny monarchianizm, zostają już nie tyle zachowane w ortodoksyjnej teologii, co wręcz pogłębione i wplecione w samo centrum misterium chrześcijańskiego.

W ujęciu Tertuliana monarchianizm wyrasta z religijności epoki, która ukazywała bóstwo jako panującego nad losami ludzkimi monarchy. Bóg rozkazywał i wymagał adoracji. Za model dla takiego obrazu Boga posłużył władca ziemski – cesarz⁶⁰⁵. Tertulian wcale nie starał się zanegować tego wyobrażenia.

⁶⁰⁴ Hipolit Rzymski, *Przeciw Noetosowi*, 5, dz. cyt., s. 92.

⁶⁰⁵ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, dz. cyt., s. 128.

Przyjął je, zaznaczając jednak, że koncepcja Trójcy w zupełności nie przeczy monarchii Boga rozumianej w sposób polityczny. Z charakterystyczną dla siebie lekką kpinią Tertulian pisze:

„Trwamy przy monarchii” – powiadają – i nawet łacinnicy tak wyraźnie, dźwięcznie i z taką mocą wypowiadają to słowo, iż można by sądzić, że tak samo dobrze rozumieją monarchię, jak ją głoszą. Tymczasem gdy łacinnicy usilnie trąbią o „monarchii”, nawet Grecy nie chcą pojąć „ekonomii”. Lecz ja, o ile liżnąłem cokolwiek obu tych języków, wiem, że monarchia nie oznacza nic innego, jak jedynowładztwo. Wszakże, należąc do jednego, monarchia nie wymaga od tego, do kogo należy, aby nie miał syna, lub aby sam uczynił się własnym synem, lub też, by nie administrowali jego monarchii ci, których zapragnie. Powiem więc: nikt nie posiada władzy na tyle skupionej we własnych rękach na tyle wyłącznej i do tego stopnia monarchicznej, by nie musiał jej sprawować za pośrednictwem innych bliskich sobie osób, które sam wyznaczył na swych urzędników⁶⁰⁶.

Zatem monarchia Boża nie ulega rozbiciu poprzez wyróżnienie Syna w substancji Bożej. Tertulian dalej rozwija temat monarchii Bożej, posługując się trzema metaforami. Powiada on:

To będzie prawdziwa emanacja, gwarancja jedności, z powodu której twierdzimy, że Syn wyszedł z Ojca, lecz nie odłączył się od Niego. Słowo, bowiem jak poucza Paraklet wyszło z Boga, podobnie jak krzak z korzenia, strumień ze źródła, czy promień ze słońca. Postacie te stanowią bowiem również emanacje tych substancji, z których wychodzą. I mógłbym stwierdzić bez wahania, że synem korzenia jest krzak, źródła – strumień, a Słońca – promień, ponieważ wszelki początek jest rodzicem, a wszystko, co pochodzi z jakiegoś początku jest potomstwem. Tym bardziej Słowo Boga, które w ścisłym sensie przybrało imię Syna. Nie da się jednak oddzielić ani krzaka od korzenia, ani strumienia od źródła, ani promienia od słońca, podobnie jak Słowa od Boga⁶⁰⁷.

⁶⁰⁶ Tertulian, *Przeciw Prakseasowi*, III, 2, dz. cyt., s. 38.

⁶⁰⁷ Tertulian, *Przeciw Prakseasowi*, VIII, 5, dz. cyt., s. 46.

Metafory te posiadają dwa aspekty. Po pierwsze, wspierają się na materializmie Tertuliana, według którego wszystko, co istnieje, musi być cielesne. Temu tematowi poświęciliśmy już uwagę przy okazji omawiania millenaryzmu w ramach niniejszego opracowania, stąd w tym miejscu przywołujemy go tylko po to, by pokazać, że dla Tertuliana Bóg w swojej cielesności jest porównywalny do stworzenia, które także jest materialne. Przypomnijmy, Kartagińczyk mówi: „Któż bowiem zaprzeczy, że Bóg jest ciałem, skoro Bóg jest duchem? Duch jest bowiem w swej postaci pewnego rodzaju ciałem”⁶⁰⁸. Dzięki temu zastrzeżeniu metafory montanistyczne nabierają mocy. Poza tym ukazują one jeszcze jeden aspekt. Tertulian mianowicie buduje narrację na napięciu pomiędzy tym, co widoczne, a tym, co ukryte. Krzak jest ukryty w korzeniu, strumień w źródle, a promień w słońcu. Są one obecne w swojej przyczynie, ale stają się widoczne dopiero w momencie wyjścia z niej⁶⁰⁹. W ten sposób dochodzimy do zagadnienia ekonomii i historii.

Pojęcie ekonomii Tertulian przejął od montanistów, co sam potwierdza słowami:

My natomiast, jak zawsze, tak tym bardziej teraz, pouczeni przez Pocieszyciela, prowadzącego do wszelkiej prawdy, również wierzymy w jedyne Boga, lecz w pewnym uporządkowaniu, jakie nazywamy „ekonomią”, wedle której jedyny Bóg może mieć Syna, Słowo pochodzące od Niego, przez które wszystko się stało, a bez którego nic się nie stało⁶¹⁰.

Także i w tym rozumieniu ekonomia odwoływała się do zbawczego planu Boga, który jest realizowany przez działania Syna i Ducha w dziejach. Chcąc oddać sens greckiego terminu, Tertulian posługuje się łacińskimi wyrażeniami *dispositio* lub *dispensatio*, które odnajdujemy w przekładach polskich za pomocą słów: dyspozycja⁶¹¹ lub uporządkowanie. Kartagińczyk mówi zatem o dyspozycjach, czy też uporządkowaniu w trynitarnym Bogu. Zastosowanie

⁶⁰⁸ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, VII, 8, dz. cyt., s. 45.

⁶⁰⁹ B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 170.

⁶¹⁰ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, II, 1, dz. cyt., s. 37.

⁶¹¹ B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 171.

niniejszej terminologii do opisu zagadnienia liczby w Bogu jest oryginalnym pomysłem Tertuliana⁶¹².

Nie przez rozmaitość Syn jest inny od Ojca, ale przez dystrybucję, nie przez podział, ale przez rozróżnienie [...]. Ojciec jest faktycznie pełnią substancji, podczas gdy Syn jest derywacją i częścią całości [...]. Słusznie posłużył się Pan tym słowem, w osobowym przypadku Pocieszyciela, ażeby określić nie podział, lecz dyspozycję, mówiąc: „innego Pocieszyciela da wam” (J 14, 16)⁶¹³.

Dyspozycja w tym znaczeniu określa pewien projekt, według którego porządkuje się przedmioty, postępowanie lub działanie osoby. Na gruncie refleksji Tertuliana należy ją odnosić do Trójcy, gdzie w ramach jednej i tej samej substancji daje się wyróżnić pewien porządek, tudzież immanentny ruch samorozwijania się owej substancji – z siebie samej i w sobie samej⁶¹⁴.

W innym miejscu znajdujemy ukonkretnienie zagadnienia liczby w Bogu:

A przecież Jeden jest także wszystkim, skoro wszystko pochodzi z Jednego (naturalnie z racji jedności substancji), lecz mimo to należy wiernie strzec tajemnicy ekonomii rozkładającej ową jedność na trójcę: Ojca, Syna i Ducha; trzech jednak nie co do stanu, ale co do stopnia, nie pod względem substancji, a pod względem formy, nie co do mocy, lecz co do postaci. Są zatem jednej substancji, jednego stanu i jednej mocy, ponieważ jest jeden Bóg, owe zaś stopnie, formy i postaci rozróżniamy pod imionami Ojca, Syna i Ducha Świętego⁶¹⁵.

Jak to rozumieć? „Rodzaj” wyraża widoczną stronę rzeczy – to, przez co dany byt w procesie percypowania go daje się określić jako różny od innych. W przypadku metafor odnoszonych do Trójcy oznacza to dwie różne rzeczywistości, które jednak są zakorzenione w jednej substancji⁶¹⁶. Można to zobrazować

⁶¹² B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 171.

⁶¹³ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, IX, 1–3, cyt. za: B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 171.

⁶¹⁴ B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 171.

⁶¹⁵ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, II, 4, dz. cyt., s. 38.

⁶¹⁶ B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 172.

właśnie jako pęd wychodzący z korzenia, strumień ze źródła albo promień ze słońca. Pojęcie „formy” także odnosi się do przejawów. Jest to efekt „uformowania”, czyli nadania swoistości temu, co jest nieokreślone. „Forma” jest zasadą indywidualizacji bytu duchowego⁶¹⁷. Dla nas jednak najbardziej zajmująca jest pierwsza z użytych przez Tertuliana metafor – „stopień”. Odnosi się on do przedmiotów uporządkowanych w serii.

Trzecim [...] względem Boga jest Duch z Syna, tak jak trzecim względem korzenia jest owoc z krzaka [...]. Nic jednak nie odrywa się od swej macierzystej formy, z której bierze swe właściwości. W ten sposób Trójca, rozwijająca się od Ojca przez powiązane i połączone z sobą stopnie, w żaden sposób nie szkodzi monarchii, a przy tym strzeże porządku ekonomii⁶¹⁸.

Warto jednak zauważyć, że ten akurat sposób mówienia o Trójcy dotyczy nie tylko wewnętrznego życia Boga, wiecznych pochodzeń – Jego rozwijania się w sobie bez oderwania od świata, lecz także ukazuje ruch eksterioryzacji, opisuje działania Boże na zewnątrz. Pojęcie „stopnia” kieruje nasze myśli ku historii. Z niej czerpie ono swoją konstytucję. Służy bowiem opisaniu ekonomii. Duch jest jako trzeci, ponieważ został posłany przez Chrystusa, gdy ten wstąpił do nieba.

Rozważania niniejsze nie zmiierają do całościowego opisania historiozofii Tertuliana. Temat ten jest zbyt rozległy i wspiera się na większej ilości dziedzin teologii (np. eschatologii i antropologii). Tym, na co warto zwrócić tutaj uwagę, jest pewna refleksja wokół Boga w historii. Ale nie chodzi o to, w jaki konkretnie sposób historia zbawienia rozgrywała się na tle wydarzeń historycznych, lecz raczej o sam konstrukt historii w powiązaniu jej z misterium trynitarnym. Właściwie taka refleksja nad Bogiem w sobie i Bogiem w stosunku do świata torowała drogę późniejszej filozofii historii, ponieważ starała się oprzeć dzieje na jakimś wewnętrznym fundamencie – w tym wypadku na fundamencie Trójcy Świętej. W świetle tego odniesienia można było uzasadnić historię jako spójny i logiczny system, którego elementy nie są dziełem przypadku, ale łączą je związki inferencyjne oparte na zewnętrznym zamysle, co do sensu i celu. Stąd

⁶¹⁷ B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 172–173.

⁶¹⁸ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, VIII, 7, dz. cyt., s. 46.

też centrum naszych rozważań było napięcie pomiędzy Trójcą ekonomiczną a Trójcą immanentną.

Bardzo ciekawa w tym kontekście wydaje się dyskusja, która wybuchła w związku z tezą Adolfa von Harnacka, dotyczącą hellenizacji pierwotnego chrześcijaństwa⁶¹⁹. Dyskusja *prima facie* nie dotyczyła zagadnień historiozoficznych, jednak daje ona pewne pojęcie na temat tego, w jaki sposób zagadnienie monarchii Bożej i Trójcy determinują kwestie historiozofii. Kontrowersje wzbudził pogląd Harnacka, jakoby poprzez wprowadzenie terminów takich, jak „dyspozycja” i „ekonomia” apologeti pierwszych wieków, w szczególności zaś Tertulian, dokonali zredukowania pierwotnego żydowskiego monoteizmu do hellenistycznej doktryny tryteizmu. W tym rozumieniu, substancja boska, która pierwotnie była jedna, miała się zróżnicować na trzy odmienne. Stało się to w procesie ekonomii, wychodzenia Syna i Ducha. Tym samym pierwotny monoteizm żydowski przekształcono w model Trójcy ekonomicznej, gdzie trzech bogowie, pojawiający się na gruncie czasowości, w ostatecznym rozrachunku są tylko trzema temporalnymi przejawami bóstwa, opisanymi za pomocą owych dyspozycji, czy też uporządkowania, o których powyżej była mowa. Czasowość ich polegała na tym, że zróżnicowanie warunkowane było historią zbawienia, u której kresu Syn przekazuje panowanie Ojcu, skutkiem czego miał nastąpić powrót do pierwotnej jedności. Analogiczne rozumowanie znamionuje teorie gnostyckie, które upatrywały kres wszechrzeczy w zjednoczeniu z pleromą⁶²⁰.

Zobaczmy, jakie to ma znaczenie dla historiozofii. Według Harnacka apologeti ponieśli klęskę w konfrontacji z monarchianizmem. Wprawdzie rozwinęli oni myśl trynitarną, lecz wprowadzone przez nich zróżnicowanie w Bogu było powierzchowne. Próba wprowadzenia liczby do boskiej monady zakończyła się niepowodzeniem. Po pierwsze, dlatego, że liczba okazała się zbyt mocna i rozbiła monoteizm na tryteizm, gdyż w dziejach zadziało trzech bogów. Po drugie, liczba była zbyt słaba, by przekroczyć immanencję świata. Trzej Bogowie ujawniali swoją obecność tylko na gruncie historycznym. Oznacza to, że wraz z końcem dziejów, czyli poza historią, Trójca powracała do pierwotnej jedności. Podobnie jak u monarchian, wszelkie podziały trynitarne

⁶¹⁹ A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1, J. C. B. Mohr, Tübingen 1909, s. 298–300.

⁶²⁰ B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 177.

zachowywały swoją aktualność tylko w rzeczywistości historycznej. Z jednej strony mamy tutaj do czynienia z triumfem historiozofii, ponieważ tylko na jej gruncie możliwa jest jakakolwiek refleksja o Bogu trynitarnym. Z drugiej jednak strony niesie to ze sobą znaczne zubożenie samej historii, która zostaje pozbawiona solidnego transcendentnego odniesienia. Bóg, którego odnajduje Harnack u apologetów, pozostaje w obszarze swojej transcendencji niepodzielna i zamknięta na liczbę jedni, jest to bóstwo ekonomiczne tylko na poziomie wewnątrzhistorycznego objawienia. Tak pojmowana ekonomia nie może dać ostatecznego uzasadnienia dla teologii dziejów. W tym właśnie punkcie ujawnia się znaczenie tezy Harnacka dla historiozofii. Wczesne chrześcijaństwo staje się modelem w swej konstrukcji bardzo zbliżonym do filozofii pogańskich. Jego teologia dziejów pozostaje obciążona pełnym kompletem wad historiozofii pogańskich, co oddala ją od filozofii dziejów, jaką znamy z czasów nowożytnych.

Wydaje się jednak, że teza Harnacka nie wytrzymuje konfrontacji ze źródłami. Dla Tertuliana bowiem Osoby Syna i Ducha są obecne już w momencie stworzenia, a nawet biorą w nim udział. Dywersyfikacje Osób nie są dziełem ekonomii. Ekonomia tylko ujawnia te dywersyfikacje, ale ich nie tworzy. Wielość zawiera się w jedności, a słowa „dyspozycja” czy „uporządkowanie” mają za zadanie przybliżyć ten paradoks⁶²¹.

Choć teza Harnacka nie znalazła szerszego uznania w środowiskach teologicznych, to jednak wypada na nią zwrócić uwagę, ponieważ pokazuje zależność, jaka zachodzi pomiędzy historiozofią a teologią trynitarną. Wraz ze zmianą w postrzeganiu liczby w Bogu, a co za tym idzie kwestii ekonomii, również i podejście do historiozofii ulegać będzie modyfikacjom.

Zachodnia filozofia dziejów doby nowożytnej zakładała, że historia jest domeną poznawalną przez człowieka w kategoriach celu i sensu. Jest ona również obszarem dającym się podzielić na radykalnie od siebie różne epoki, gdzie różnicowanie to przejawiało się przede wszystkim w możliwości jakościowej oceny. Powiedzieliśmy, że koniecznym założeniem takiego podejścia jest istnienie czasu linearnego. Jednak wydaje się słuszne, by poczynić jeszcze jedną uwagę. Mianowicie filozofia historii, rozumiana w ten sposób, staje się teorią, która zmierza do zewnętrznej spójności z innymi elementami światopoglądu, na gruncie którego

⁶²¹ B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 177.

jest rozwijana⁶²². I tutaj dostrzegamy rolę refleksji trynitarnej. Wewnętrzne życie trynitarne Boga znajduje swoje odbicie w dziejach poprzez objawienie Trójcy za pomocą ekonomii. W ten sposób dzieje nabierają właściwego im wyrazu. Stają się obiektem, wokół którego może powstać refleksja nosząca znamiona historiozofii. Tym samym ani boska monada wyznawana przez monarchian, ani wyinterpretowany przez Harnacka hellenistyczny tryteizm nie są w stanie oddać historiozoficznego ładunku myśli chrześcijańskiej.

4. Historiozofia subordynacjonistyczna (III i IV wiek)

Powiedzieliśmy, że ujęta w ramy ortodoksji koncepcja ekonomii Bożej pozwala na ukonstytuowanie historii w sposób odpowiedni dla historiozofii. Subtelna gra pomiędzy monarchią Bożą i ekonomią, czy też między liczbą w Bogu a Jego absolutną jednością, pozwala na ukazanie wielu aspektów istotnych dla filozofii dziejów. Zaznaczyć jednak trzeba, że te rozważania w dalszym ciągu są zbyt abstrakcyjne, by dało się na ich podstawie oceniać konkretne wydarzenia historyczne. Owszem, niektórym elementom ekonomii, takim jak kluczowe punkty historii zbawienia (np. śmierć Chrystusa, czy zesłanie na Apostołów Ducha Świętego), jesteśmy w stanie nadać historiozoficzne znaczenie. Niemniej jednak są one bardzo głęboko zakorzenione w *kairos* i w gruncie rzeczy dla historii powszechnej nie stanowią poważniejszego punktu odniesienia. Tym samym *kairos* i *chronos*, mimo że się przenikają (jak to widzieliśmy, chociażby w przypadku zbieżności narodzin Chrystusa i panowania cesarza Augusta),

⁶²² O postulacie zewnętrznego uzasadnienia teorii naukowych szerzej traktuje: J. Życiński, *Język i metoda*, dz. cyt., s. 163. Odnajdujemy tam takie oto stwierdzenie: „Wśród warunków racjonalności nauki wymieniany bywa często postulat zewnętrznej spójności nowych teorii. Orzeka on o niesprzeczności nowych ujęć z całym systemem wiedzy w określonym paradygmacie”. Pisząc te słowa Życiński z pewnością nie miał na myśli paradygmatu dominującego w starożytności (jak i ówczesnego pojmowania nauki, czy też jej racjonalności). Wręcz przeciwnie, wywód zawarty w jego książce o filozofii nauki skupia się raczej na zreferowaniu i krytyce dyskusji dwóch ostatnich wieków, zaś fragmenty poświęcone refleksji starożytnej mają charakter incydentalny. Jednak uważam, że przytoczona przeze mnie uwaga Życińskiego zachowuje swoją ważność również względem interesujących nas kwestii filozofii dziejów. Opisuje ona bowiem sam schemat ujmowania historii myśli w ramach zmieniających się paradygmatów.

w dalszym ciągu nie są dla nas wystarczającą podstawą do oceny i wydobywania historiozoficznego sensu z innych wydarzeń w ramach historii powszechnej, zwłaszcza takich, które na jej gruncie posiadają doniosłe znaczenie. Aby uchwycić więź łączącą te wydarzenia z jakimś transcendentnym ich odniesieniem, musimy wrócić do tematu monarchii.

Teologia Tertuliana, tak istotna dla tradycji Zachodu, zrodziła się w umyśle, który czerpał logikę rozumowania i instrumentarium pojęciowe z mentalności przesiąkniętej prawem rzymskim. Nawet w sprawach głęboko teologicznych Tertulian ucieka się do wzorców prawnych. Zacytujmy jeszcze raz pewien fragment:

Wszakże, należąc do jednego, monarchia nie wymaga od tego, do kogo należy, aby nie miał syna, lub aby sam uczynił się własnym synem, lub też, by nie administrowali jego monarchii ci, których zapragnie. Powiem więc: nikt nie posiada władzy na tyle skupionej we własnych rękach na tyle wyłącznej i do tego stopnia monarchicznej, by nie musiał jej sprawować za pośrednictwem innych bliskich sobie osób, które sam wyznaczył na swych urzędników⁶²³.

Cytat ten można skonfrontować z fragmentem innego dzieła Tertuliana, gdzie krytykuje on system wierzeń pogańskich.

Teraz przyjąwszy, że te istoty są bogami (chodzi o bóstwa pogańskie – przyp. M. T.), czy nie przyznacie sami, idąc za ogólną opinią, że jest poza nimi ktoś wyższy i potężniejszy, jak gdyby książę świata w pełnym majestacie? Albowiem w ten sposób przedstawia sobie większą część między wami bóstwo, ucząc, że władza najwyższego urzędu jest w rękach tylko jednego, pojedyncze zaś czynności sprawia wielu. Tak Platon opisuje wielkiego Jowisza w niebie otoczonego zastępami bogów zarówno jak i demonów. Tych zatem należałoby uważać za zarządców, położonych i naczelników⁶²⁴.

W obydwu tekstach mowa jest o urzędnikach sprawujących władzę w imieniu jakiegoś wyższego monarchy, któremu przysługuje pełnia majestatu. Od

⁶²³ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, III, 2, dz. cyt., s. 38.

⁶²⁴ Tertulian, *Apologetyk*, XXIV, 3, dz. cyt., s. 117.

razu przywodzi to na myśl nasze wcześniejsze rozważania dotyczące monarchii Bożej, jest też motywem charakterystycznym dla monoteizmu politycznego w starożytności. Podobnie chrześcijańska ekonomia Boża pokazuje nam obraz Bóstwa stojącego bardzo wysoko ponad historią. Taki Bóg objawia się w dziejach i prowadzi je, sam będąc ponad historią. Pokazuje liczbę w sobie i to, jakie ma ona znaczenie dla losów stworzenia, lecz nie rozstrzyga znaczenia każdego z osobna wydarzenia historycznego. Stąd w ostatecznym rozrachunku zachowana zostaje przepaść pomiędzy *kairos* i *chronos*, historią zbawienia i historią powszechną. To zaś, z punktu widzenia chrześcijaństwa, było myśleniem niekompletnym. Rzekłbym nawet, że noszącym posmak gnostycki.

Brakowało rozumowania, które bierze w nawias Tróję, zaś za główny temat rozważań uznaje sposób, w jaki Bóg (Trójca) sprawuje rządy w dziejach. W skrócie rzecz ujmując: należało wykazać mocniejszy wpływ transcendencji na immanencję dziejów, oddziaływanie bardziej dogłębne i infiltrujące każdy punkt historii. Szachinszach potrzebował dworu.

Ciekawą refleksję na ten temat odnajdujemy w polemice pomiędzy Orygenesem i Celsusem. Poganin Celsus w żadnej mierze nie kwestionuje monarchii jednego boga. Przyjmuje istnienie nadrzędnej siły, która jest ponad wszelkimi innymi władzami. Ostrze jego krytyki skupia się raczej na tym, że chrześcijański monoteizm wyklucza kult demonów i pomniejszych bóstw. Argumentacja, jaką się posługuje, ma wydźwięk polityczny:

Satrapa, prefekt, dowódca czy namiestnik króla perskiego lub rzymskiego cesarza, a nawet ci, którzy dzierżą mniejszą władzę, pełnią niższy urząd czy służbę, mogą bardzo zaszkodzić temu, kto by ich znieważył; czyż satrapowie i namiestnicy ziemi i powietrza mieliby łagodniej karcieć zuchwalców?⁶²⁵

W ramach polemiki wykorzystującej analogie teologii i polityki zarzut wydaje się trafny. Rzeczywiście chrześcijanie otaczali wciąż tylko najwyższego Boga, zupełnie pomijając pomniejsze istoty ziemskie i powietrzne, które mają udział w kierowaniu światem. Zatem chodzi tutaj o pewną niekonsekwencję, której nie dostrzegł Tertulian. Przeprowadzona przez niego analogia – po-

⁶²⁵ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VIII, 35, dz. cyt., s. 402.

między wierzeniami pogan dotyczącymi jedyne boga, jako źródła władzy, która spływała na pomniejsze istoty, a chrześcijańskim Bogiem jedynym – okazała się mieczem obosiecznym. Wykorzystuje to Celsus. Jeśli bowiem w istocie monoteizm polityczny pogan daje się porównać z monoteizmem chrześcijańskim, to w takim razie odmowa kultu pomniejszych bóstw jawi się jako ich obraza. Dla nas jest istotnym jeszcze jeden aspekt wywodów Celsusa. Mianowicie, Bóg sam będący poza historią jest jednocześnie szczytem piramidy władzy, która stopniowo opada ku historii. Zatem de facto poprzez swoich namiestników Bóg dalej rządzi historią. Jednak bóg Celsusa jest bogiem odległym, metafizycznym i na tyle bezpostaciowym, że nie można go czcić w jednolity sposób i nazywać takim samym imieniem. Celsus mówi:

Pasterze kóz i owiec uwierzyli w jednego Boga, którego nazywają Najwyższym, Adonajem, Uraniosem, Sabaoth, albo jakimś innym mianem, które mają ochotę nadawać światu; i nic poza tym nie widzą [...] Nie ma żadnej różnicy, czy nazwiemy Boga Zeusem, jak robią Grecy, czy nadamy mu inne imię, używane przez Egipcjan albo przez mieszkańców Indii⁶²⁶.

Filozof dopuszcza, a nawet uważa za rzecz konieczną, istnienie bóstw narodowych, którym powinno się oddawać cześć. W gruncie rzeczy dla niego jest wszystko jedno, pod jaką postacią w danej kulturze czcić się będzie jedynego boga. Poszczególne zaś aspekty kultów są odpowiednio wyprofilowane przez tradycję religijną danego narodu. O kulcie w Izraelu Celsus pisze:

Żydzi zatem utworzyli odrębny naród, ustanowili prawa według swych zwyczajów, przestrzegają ich do chwili obecnej i zachowują określoną religię, która jest ich ojczystym wyznaniem, postępują więc podobnie jak inne narody, które idą za ojczystymi tradycjami, jakie by one nie były. Dzieje się tak może nie tylko dlatego, że różne narody wymyśliły sobie różne prawa i że należy zachowywać to, co zostało ustanowione dla ogółu, ale i dlatego, że dobrowolnie na początku różne części ziemi zostały oddane pod zarząd

⁶²⁶ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I, 24, dz. cyt., s. 51.

różnych zwierzchności i jako ich własności podlegają ich władzy. I zaiste słusznie by się działo, gdyby wszystkie narody były kierowane zgodnie z wolą tych zwierzchności. Bezbożnością jest zmieniać to, co już na początku zostało ustalone dla poszczególnych krajów⁶²⁷.

W końcu Celsus dochodzi do stwierdzeń o kluczowym znaczeniu nie tylko dla polemiki z modelem monoteizmu chrześcijańskiego, ale i dla historiozofii:

Zapytam najpierw, powiada, dlaczego nie należy czcić demonów. Czy nie wszystko jest kierowane zgodnie z wolą Bożą? Czy nie od Boga pochodzi wszelka Opatrzność? Jeśli wszystko na świecie jest dziełem Boga, aniołów, innych duchów albo herosów, to czyż wszystko nie zawiera w sobie prawa pochodzącego od najwyższego Boga? Czyż na zwierzchników określonych spraw nie zostały powołane istoty, które otrzymały od Boga władzę dlatego, że zostały uznane za godne jej otrzymania? Czyż więc ten, kto czci Boga, nie powinien również słusznie czcić istot, które otrzymały od Niego władzę? Nie może przecież – powiada – jeden człowiek służyć wielu panom⁶²⁸.

Odkrycie Celsusa ma dla nas istotne znaczenie. Wskazuje on, że pomiędzy odległym bogiem a światem przerzucony jest łańcuch komunikacji władzy w postaci bytów, którym powierzono bardzo konkretne, historyczne zadania. Rządzą one losem poszczególnych ludów, ale nie mają władzy same z siebie, lecz spływa ona na nie spoza świata, od owego metafizycznego bóstwa, które jest zasadą wszechrzeczy, w tym zasadą polityczną i historyczną. Poprzez wprowadzenie do swojego wywodu pojęcia opatrności Celsus nadaje koncepcji historii element historiozoficzny. Jednak nie możemy dać się zwieść tej argumentacji. Owszem, historia zdaje się układać według pewnego logicznego porządku, jaki nadaje jej opatrność, ale jednak jako całość wydarzeń zachodzących w świecie, jest mozaiką niedających się ze sobą połączyć kolei losów rozwarstwionych terytorialnie ludów. Każdy naród ma swojego własnego pana, swój geniusz, swoje bóstwo opiekuńcze. Czy pomiędzy tymi bóstwami istnieje komunikacja? Czy działają one zgodnie, wspólnie wypełniając jeden wielki zamysł absolutu?

⁶²⁷ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, V, 25, dz. cyt., s. 261–262.

⁶²⁸ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VII, 68, dz. cyt., s. 380.

Celsus o tym nie wspomina, skutkiem czego cała konstrukcja kostnieje, staje się za bardzo zdecentralizowana i w gruncie rzeczy statyczna. Brakuje jednego wielkiego ruchu w dziejach, ogólnego zamysłu, który wiódłby historię w stronę określonego celu. Wydaje się nawet, że założenie takiego ruchu i celu jest nie do pogodzenia z filozofią Celsusa. Byłoby to dlań bałwochwalstwem i elementem chrześcijańskiego zabobonu. Stąd też w oczach poganina chrześcijański monoteizm jawi się jako bunt i partyjniactwo⁶²⁹. W ten sposób, obracając argument Celsusa można rzec, że chrześcijaństwo miesza odwieczną zasadę rządzącą światem z odrębnością losów konkretnych historycznie istniejących wspólnot kulturowo-politycznych. Co oczywiście jest niewybaczalnym błędem, ponieważ prowadzi do zniszczenia pluralizmu imperium, które przecież opierało się na wielonarodowości⁶³⁰.

Wypływa stąd wniosek, że elementy historiozoficzne, które możemy wydobyć z pism Celsusa, są ściśle związane z jego wizją polityczną imperium. Wiąże on w swoich wywodach motywy politeizmu, teorii państwa i historii. Boski monarcha, niedostępny i niewidzialny, manifestuje się w wielu bogach czczonych przez różne narodowości, ale to właśnie jego władza jest udziałem ich wszystkich. Imperium rzymskie stanowiło niejako federację narodów, którym pozostawiano pewien obszar samorządności oraz prawo sprawowania rodzimych kultów, chociaż władza zwierzchnia spoczywała w rękach cezara. Po głębszym zastanowieniu, okazuje się, że wizja Celsusa wcale nie jest prymitywnym relatywizmem, chociaż z początku mogłaby się taką wydawać. Adwersarz Orygenesusa to zagorzały tradycjonalista, broniący *status quo* porządku religijno-politycznego imperium. Jego konserwyzm jest powodem głębokiej nienawiści do chrześcijaństwa, które zostało zdemaskowane jako największe zagrożenie dla tak ułożonego statycznego systemu – gorsze od jakiegokolwiek wroga zewnętrznego, Hannibala czy Pyrrusa. Niosło ono ze sobą destrukcję ukonstytuowanego ładu i całkowitą zmianę orientacji myślenia, które staje się na wskroś historiozoficzne, nakierowane na przyszłość i nowość. Przy czym Celsus postępuje bardzo sprytnie. Prowadzi argumentację w obszarze porządku przesłanek w przez siebie przyjętej metafizycznej wizji świata. Rzeczywiście, jego tezy na tym gruncie zdają się nie do odparcia. Wszędzie ma rację. To pokazuje głębokie związki, jakie zachodzą

⁶²⁹ E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 49.

⁶³⁰ E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 50.

między metafizyką, polityką, a filozofią dziejów. Aby przeciwstawić się argumentacji Celsusa potrzeba było całkiem nowego spojrzenia na całokształt rzeczywistości. Zobaczmy jak replikuje Orygenes.

Według niego absolutnie niesłuszny jest pesymizm Celsusa, jakoby różnice tradycji religijnych poszczególnych ludów były nie do przezwyciężenia. Na przykład swemu polemiście uważa je wręcz za rzecz niepożądaną i w gruncie rzeczy konieczną do niwelacji. Orygenes odpowiada ze stanowiska eschatologicznego profetyzmu. Biorąc za punkt wyjścia wizję proroka Sofoniasza, objawia wiarę w wielką moc Boskiego Logosu, który stopniowo doprowadzi całą ludzkość do przyjęcia jednolitego Nomosu. Logos bowiem jest w stanie wnikać we wszystkie dusze:

Stoicy uważają, że kiedy zapanuje najsilniejszy żywioł, nastąpi pożar świata, a wszystkie rzeczy przemienią się w ogień. My zaś twierdzimy, że Słowo zapanuje nad całą rozumną naturą i przekształci każdą duszę wedle swej własnej doskonałości, gdy każdy swobodnie wybierze to, co chce, i osiągnie to, co wybrał. [...] Proroctwa mówią wiele i niejasno o zupełnym pokonaniu grzechów i o naprawie każdej duszy; w obecnej chwili wystarczy przytoczyć następujące słowa Sofoniasza: „Bądź gotów, wstawaj rano, wszelka ich latorośl została zgubiona. Przeto czekajcie na Mnie, mówi Pan, w dniu, gdy powstanę jako oskarżyciel, bo postanowiłem zgromadzić narody i zebrać królestwa, aby wylać na nie Moje oburzenie, cały żar Mego gniewu, bo ogień Mejszarliwości pochłonie całą ziemię. Wtedy bowiem przywrócę narodom wargi czyste, aby wszyscy wzywali imienia Pana i służyli Mu jednomyślnie. Zza rzek Etiopii przyniosą mi dar. W dniu tym nie będziesz się wstydzić z powodu wszystkich twoich uczynków, przez które dopuściłeś się grzechu względem mnie; usunę bowiem wtedy z pośród ciebie pysznych samochwałców twoich i nie będziesz się więcej wywyższać na świętej górze mojej. I zostawię pośród ciebie lud pokorny i biedny, a będą mieć nadzieję w imieniu Pana. Reszta Izraela nie będzie czynić nieprawości ani mówić kłamstwa, i zwodniczy język nie znajdzie się w ich ustach, gdy paść się będą i odpoczywać, a nie będzie nikogo, kto by ich przestraszył”.

Kto potrafi zrozumieć sens Pisma, niechaj wyjaśni powyższe proroctwo, a przede wszystkim niechaj rozważy, co to znaczy, że po zniszczeniu całej ziemi

„zostaną przywrócone narodom wargi czyste” taki język, jakim posługiwali się ludzie przed pomieszaniem języków; niechaj się zastanowi, co to znaczy, że wszyscy będą wzywali mienia Pańskiego i służyli Mu jednomyślnie, co oznacza, że zostaną usunięci wszyscy pyszni samochwalcy i że już nie będzie nieprawości ani kłamliwych słów, ani zwodniczego języka.

Postanowiłem przytoczyć ten ustęp bez dokładniejszej interpretacji jako odpowiedź na pogląd Celsusa, że jest rzeczą niemożliwą, aby wśród Greków i barbarzyńców zamieszkujących Azję, Europę i Libię zapanowała pełna jednomyślność⁶³¹.

Dzieje zatem nie są statycznym trwaniem, ale zmierzają w określonym kierunku. Orygenes przywołuje tutaj stoików i Sofoniasza – dwa wątki historyzoficzne. Dzień Sądu jest wypełnieniem dziejów, kiedy to wszystko powróci do stanu sprzed pomieszania języków. Tym samym zostaje określony kierunek, w którym zmierza historia, zaś triumf chrześcijaństwa jawi się jako dziejowa konieczność. Zmieniennym jest tutaj, jak zauważa Peterson, iż Orygenes odnosi się do różnic narodowych z pewną dezynwolturą⁶³². Przypisuje im zdecydowanie mniejsze znaczenie niż Celsus. Dla niego te różnice są tylko przejściowym stanem, który należy rozpatrywać jako etap procesu dziejowego. W tym też sensie świat Orygenesesa jest światem historycznym.

Ta wiara w moc boskiego Logosu, który działa na stworzenie, nie jest zawieszona w próżni. W sposób konieczny wiąże się z przyjętą przez Orygenesesa koncepcją Trójcy. Mówiąc o Bogu Orygenes konsekwentnie unika słowa monarchia, zamiast tego woli określenie *monada* i *henada*, które opisują Boską prostotę i niezłożoność⁶³³. Nie oznacza to jednak, że w Bogu nie ma żadnej denominacji, tudzież dyspensacji. Bóg Orygenesesa jest bytem pełnym dynamiki, działa poprzez Syna, swojego posła, oraz za pośrednictwem Ducha. To z Boga wyłaniają się postanowienia i działania całej Trójcy. W opisie misterium trynitarnego Orygenes stara się uniknąć wszelkiej antropomorfizacji i neoplatońskich pułapek w rozumowaniu. Jedną z nich była wizja statycznego obrazu Boga, który

⁶³¹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VIII, 72, dz. cyt., s. 423–424.

⁶³² E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, dz. cyt., s. 50.

⁶³³ H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 247.

nie rodzi Syna z własnej woli, lecz z charakteryzującej każdy byt doskonały konieczności stwarzania⁶³⁴. Zamiast tego Aleksandryczyk pisze o Synu, jako o tym, „który przecież narodził się z Niego [z Ojca – przyp. M. T.] jako Jego wola pochodząca z umysłu”. I dalej:

Dlatego też uważam, że wola Ojca wystarcza, by powstało wszystko, czego On sobie życzy: wypełniając bowiem swe zamiary posługuje się On wyłącznie decyzją woli. Tym też sposobem powstaje z Niego istota Syna⁶³⁵.

Zatem u Orygenesza akt wolnej woli Boga, staje się jednocześnie przejawem Jego natury. Tym samym jest wieczny, z jednej strony absolutnie wolny, z drugiej – konieczny. Bóg jest Ojcem wiekuistym i odwiecznie zdradza Syna. Nie sposób się tutaj nie zgodzić z Crouzelem, który w swoim studium poświęconym myśli Aleksandryczyka, zauważa, iż

Orygenes za pomocą różnorodnych obrazów, o charakterze nie tyle ontologicznym co dynamicznym, wyraża coś, co jest ekwiwalentem nicejskiego homoousios⁶³⁶.

Dynamizm ten uwidacznia się w podporządkowaniu Syna Ojcu. Wraz z Duchem Świętym pełni On rolę pośrednika pomiędzy Ojcem a stworzeniem. O ile bowiem Ojciec jest bezwzględnie jeden, to Syn – Jedyny na poziomie hipostazy – posiada pewną mnogość na poziomie tytułów, swych *epinoiai*⁶³⁷. Właśnie wprowadzenie do dyskusji trynitarnej tytułów chrystologicznych ukazuje głębokie zaangażowanie Boga w dzieje. Rozważania, poświęcone tym sprawom, zajmują ważny element we wszystkich dziełach Orygenesza, jednak formę

⁶³⁴ Podobny pogląd głosił Plotyn: „Otóż nie jest rzeczą konieczną, by ktoś posiadał to, co daje, lecz w takich razach należy uważać to, co «daje», za możliwe, a to, co się daje, za późniejsze od dającego. I takie jest owo powstanie w dziedzinie bytów”. Zob. Plotyn, *Enneady*, VI, 7, 17, t. 2, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, s. 590. Według Plotyna każdy byt doskonały z konieczności musi stwarzać. Zob. Plotyn, *Enneady*, V, 1, 6, s. 219; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., s. 193.

⁶³⁵ Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 6, dz. cyt., s. 71.

⁶³⁶ H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 253.

⁶³⁷ H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 254.

uporządkowanego wykładu przyjmują w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana*. Nie sposób w ramach niniejszego opracowania omówić wszystkich *epinoiai*, ograniczymy się więc do wskazania tylko tych najważniejszych dla interesującej nas kwestii. Mediacja, którą starają się oddać *epinoiai*, zakłada dwustronną relację Chrystus – stworzenie. Dzięki tej relacji stworzenie staje się beneficjentem działania Chrystusa określonego przez dany tytuł, ale może też być bezpośrednim uczestnikiem tego działania. W tym sensie staje się ono współpracownikiem Chrystusa w dziele służenia innym stworzeniom rozumnym⁶³⁸.

Najbardziej „odległym” działaniem Syna, z ontologicznego punktu widzenia, odpowiada tytuł Mądrość⁶³⁹. Jest ona także „początkiem” rzeczy, bowiem zawiera w sobie idee i „rozumy” mające się urzeczywistnić w stworzeniu⁶⁴⁰. Mediacja ze stworzeniami polega na tym, że mogą one za pomocą cnoty uczestniczyć w owej Mądrości, a zatem poznawać jej zamysły⁶⁴¹. Bliski treściowo związek z Mądrością posiada inny tytuł, mianowicie Logos. Oznacza on wieczny i nadprzyrodzony Rozum, który objawia istotom rozumnym treści zawarte w Mądrości. Wszystkie bowiem istoty rozumne poprzez swoją naturę, rozumną właśnie, uczestniczą w owym Logosie⁶⁴². Stąd oddziałuje On na nie bezpośrednio poprzez stopniowe objawianie im tajemnic boskich zamysłów.

Podobnie jak u teologów przytaczanych powyżej, także i rozważania Orygenesa na temat wewnętrznego życia Trójcy stały się przesłanką dla historiozofii. Jego tezy teologiczne zachowują ważność również w kwestii interpretacji historiozoficznego znaczenia problemu politycznego imperium, który posłużył Celsusowi jako argument przeciwko chrześcijaństwu. Jednak riposta Orygenesa nie ogranicza się do wiary w finalny powrót wszystkich narodów do właściwego przekonania odnośnie do bóstwa. Według niego profetyczne wizje w sposób widoczny spełniają się w dziejach:

Mówi [Celsus – przyp. M. T.], że Jezus powinien być wielki; i tak też było, Celsus jednak nie chciał przyjąć tego do wiadomości, chociaż świadczą o tym

⁶³⁸ H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 255.

⁶³⁹ Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 10, dz. cyt., s. 75: „[...] Mądrość, którą Jest Syn Boży, została nazwana «najczystszy wpływem chwały Wszchemogącego»”.

⁶⁴⁰ H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 255.

⁶⁴¹ H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 256.

⁶⁴² H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 256.

oczywiste dowody. „Albowiem powiada, jak słońce które oświetla wszystkie rzeczy, najpierw samo się ukazuje, tak też powinien uczynić Syn Boży”. Możemy go zapewnić, że tak właśnie uczynił; przecież „za dni Jego weszła sprawiedliwość, a obfitość pokoju” zaczęła się w chwili Jego narodzin; Bóg bowiem przygotowując narody do przyjęcia Jego nauki oddał je pod władzę jednego cesarza rzymskiego, aby istnienie wielu królestw i brak wzajemnych kontaktów między narodami nie stanowiły dla apostołów zbyt wielkiej trudności w wypełnianiu polecenia Jezusa [...].

Istnienie wielu królestw stanowiłoby przeszkodę w rozszerzaniu się nauki Jezusa na całą ziemię nie tylko z tych powodów, które podaliśmy, lecz również z powodu konieczności prowadzenia wojen i toczenia walki dla obrony ojczyzny działo się tak, zanim August objął władzę, jak i wcześniej, gdy na przykład musiała wybuchnąć wojna mieszkańców Peloponezu z Ateńczykami oraz zmagania wojenne innych narodów⁶⁴³.

Wartym podkreślenia jest, iż pomimo skłonności do bardzo dużej abstraktyzacji swojej myśli, Orygenes sięga jednak po argument ściśle historyczny. Narodziny Chrystusa są skorelowane czasowo z panowaniem Augusta. Temat ten pod względem historiozoficznym rozwinęliśmy w innym miejscu. Tutaj jednak zauważyć należy, że w argumentacji Orygenesego wspiera on twierdzenie, jakoby historia zmierzała do niwelacji różnicowania narodowościowego. To jednak jest także zapowiedzią nowej politycznej wizji imperium.

Zdecydowanie większy nacisk na sprawy polityczne zauważamy w teologii ucznia i kontynuatora tradycji orygenesowej – Euzebiusza z Cezarei. Jako historyk jest on w stanie rozbudować narrację o faktografię, czego zabrakło jego wielkiemu poprzednikowi. Poza tym pozostaje w daleko idącej zależności względem Orygenesego w kwestiach trynitarnych, politycznych oraz historiozoficznych. Prezentuje tę samą wiarę w moc boskiego Logosu, który zjednoczy wszystkie ludy i uczyni je na powrót jedną wspólnotą, przywracając tym samym stan sprzed pomieszania języków. Jednak u Euzebiusza jedność ta nie ogranicza się tylko do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Biskup Cezarei osadza ją w realiach politycznych swojej epoki, cze-

⁶⁴³ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, II, 30, dz. cyt., s. 109–110.

go dobitnym wyrazem staje się triada: jedna wiara, jeden cesarz i jedno imperium.

Przekonanie, że chrześcijaństwa nie można porównać z żadną historycznie zaistniałą religią, wiąże się z poglądem, iż na początku dziejów istniała jedna pierwotna religia.⁶⁴⁴ Biskup Cezarei utożsamia ją właśnie z chrześcijaństwem. Już w pierwszym rozdziale swojej *Historii kościelnej* tak oto pisze:

Chociaż niewątpliwie jesteśmy nowymi ludźmi i chociaż ta rzeczywistość nowa nazwa chrześcijan dopiero teraz jest znana wszystkim narodom, przytoczymy dowody na to, że naszego życia i obyczajów, opartych na zasadach pobożności, nie przyjęliśmy dopiero teraz, lecz że od pierwszej, rzecz można, chwili istnienia rodzaju ludzkiego, szczęśliwie rozwinęły się one z wrodzonych pojęć dawnych pobożnych mężów⁶⁴⁵.

Nietrudno zgadnąć, że za tymi stwierdzeniami kryje się orygenesowski pogląd, jakoby początek miał być podobny do końca. W powyższym przypadku początek ów jest interpretowany nie tyle ontologicznie, co moralnie i poznawczo. Ludzkość na początku swojego istnienia posiadała jedną religię, a jej zasady były bardzo zbliżone lub wręcz tożsame z chrześcijaństwem, które pojawia się w pełni dopiero u kresu dziejów. W ten sposób stanem pożądanym jest właśnie wiara chrześcijańska, nie zaś politeizm konserwatywnego Celsusa. Co więcej, jest to zasada historiozoficzna, bowiem historię powszechną można do pewnego stopnia utożsamiać z dziejami chrześcijaństwa⁶⁴⁶. Politeizm jest jakimś momentem przejściowym, w gruncie rzeczy

⁶⁴⁴ Podobny pogląd odnajdujemy u Tertuliana. Twierdzi on, że każda dusza jest pierwotnie chrześcijańska. Dopiero na skutek pogańskiej edukacji traci ona swoją naturalną kondycję. Por. Tertulian, *Świadectwo duszy*, tłum. A. C. Guryń, w: Tertulian, *Wybór pism*, II, oprac. W. Myszor, K. Obrzycki, E. Stanuła, Warszawa 1983 (PSP 29); W. Turek, *Tertulian*, Kraków 1999, s. 132 (Ojcowie Żywi, 15); J. Sajdak, *Kwintus Septymiusz Florens Tertulian. Czasy – Życie – Dzieła*, Poznań 1949, s. 381–398. Chociaż rozważania Tertuliana zdają się ograniczać do świadectwa pojedynczej duszy to jednak nie pozostają bez znaczenia dla historiozofii. W gruncie rzeczy Kartagińczyk prezentuje poglądy zbliżone ze stanowiskiem Euzebiusza dotyczącym chrześcijaństwa jako naturalnej, pierwotnej religii.

⁶⁴⁵ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, I, 4, dz. cyt., s. 37.

⁶⁴⁶ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 201.

nieodpowiednim dla natury ludzkiej. Stwierdzenie Euzebiusza stanowi wyraz wiary w całkiem inny model monoteizmu od tego, który obserwujemy u Celsusa. Jest to monoteizm dynamiczny, oparty na Trójcy. Do jego opisu nie wystarczają statyczne teorie nieruchomego bóstwa, ale właśnie historia, która nabiera wielkiego znaczenia, jako dalekie echo wewnętrznego życia trynitarne Boga.

Euzebiusz znacznie wyraźniej od swoich poprzedników przenosi wizję historii na grunt teologii politycznej. Subordynacjonizm orygenesowy przejawia się w koncepcji władzy politycznej, która daje się streścić w schemacie *eikon-mimesis*. W odniesieniu do Logosu biskup Cezarei posługuje się właściwie tymi samymi wyrażeniami co Aleksandryczyk. Tytułem przykładu możemy wymienić kilka określeń mających wyraźny subordynacjonistyczny posmak: Logos jest przeto $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\upsilon\tau\epsilon\rho\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$, czyli *secundus Deus*, podczas gdy Ojciec jest $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma$. W odniesieniu do Ojca Euzebiusz wielokrotnie i na różne sposoby używa określeń zaznaczających jego królewską funkcję: $\acute{\alpha}\phi\alpha\nu\eta\varsigma\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$, $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$, $\pi\alpha\nu\tau\omega\nu\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$, $\tau\omega\nu\ \omicron\lambda\omega\nu\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$. Logos natomiast stanowi Eikón Ojca – jest Jego obrazem, pośrednikiem w świecie stworzenia, zarówno w rozumieniu kosmicznym, jak i wewnątrztrynitarne. Relacja ta ma charakter mimetyczny – Syn naśladuje władzę królewską Ojca.⁶⁴⁷ Stąd też Jego panowanie to $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha$:

Jego wymienia również następcą Mojżesza, Jozue, jako Wodza niebiańskich aniołów, archaniołów i ponadziemskich potęg, Moc i Mądrość Ojca, której powierzono drugie miejsce w panowaniu nad światem i w rządzeniu, Naczelnego Wodza zastępów Pańskich; a przecież Go widział nie inaczej jak znów w ludzkim wyglądzie i postaci⁶⁴⁸.

Euzebiusz bez wahania definiuje władzę Ojca jako królewską monarchię, w której uczestniczy również Syn – doskonały obraz Ojca. Logos jest też pośrednikiem Boga w stosunku do stworzenia. Schodząc na poziom ludzki, monarchia Boga staje się modelem politycznym. W tym zaś modelu Logos jest wzorem

⁶⁴⁷ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 188–189. Terminy greckie podaje za autorką.

⁶⁴⁸ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, I, 2, 11, dz. cyt., s. 23.

idealnego bazyleusa wraz z wszystkimi tego konsekwencjami⁶⁴⁹. Tak tedy ziemski monarcha władzę swą otrzymuje z wysoka, od Boga, który jest jej źródłem⁶⁵⁰. Jest też wikariuszem Logosu i interpretatorem Jego rozporządzeń w dziejach⁶⁵¹. Osobę cesarza zdobi pełen wachlarz cnót, o czym wspomina Euzebiusz w wielu miejscach. Większość owych *virtutes* jest wyjęta z katalogu zalet przypisywanych monarchom w tradycjach orientalnych. Wyróżnia się spośród nich oryginalny dodatek Euzebiusza – pobożność cesarza, jego *eusebeia*. Możemy ją odnaleźć chociażby w opisie stosowanej przez Konstantyna pedagogii, którą stosował względem swoich następców:

Gdy byli przy nim obecni, swoimi wskazówkami pobudzał ich do współzawodnictwa z sobą i pouczał, by naśladować jego przykład, wypełniali nakazy pobożności, zaś do nieobecnych w listach kierował zalecenia, instruując o postępowaniu właściwym dla ich królewskiego stanu. Pierwszą i najważniejszą jego zachętą była ta, aby znajomość Boga i Króla wszechrzeczy oraz pobożność względem Niego cenili wyżej niż bogactwo, a nawet samą władzę cesarską⁶⁵².

Z katalogu określić, jakimi już wcześniej posługiwano się w odniesieniu do diadochów, Euzebiusz zachowuje: *soter*, *phylax*, *euergetes*, *philantropos*. Nie przetrwał jednak tytuł *theos*, ponieważ przysługiwał odtąd tylko Bogu⁶⁵³. Co znamienne, w opisach cesarza pojawiają się bazujące na subordynacjonizmie metafory solarne, chociaż we wcześniejszej tradycji teologicznej raczej posługiwano się nimi do wyjaśnienia relacji trynitarnych⁶⁵⁴. W pismach biskupa Cezarei światło jest atrybutem zarówno cesarza, jak i Boga. Euzebiusz porównuje Konstantyna do *niebiańskiej światłości*, która obdarza wszystkich

⁶⁴⁹ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 188.

⁶⁵⁰ Euzebiusz z Cezarei, *De Laudibus Constantini*, 5, 2–5, 1334n, ed. J. P. Migne, Paris 1856–1866 (PG 20).

⁶⁵¹ Euzebiusz z Cezarei, *De Laudibus Constantini*, 2. 4, 1327, dz. cyt. (PG 20).

⁶⁵² Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, IV, 52, dz. cyt., s. 236.

⁶⁵³ F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. 2, Washington 1966, s. 614n (Dumbarton Oaks Studies, 9); A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 77.

⁶⁵⁴ Zob. np. Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, VIII, 5, dz. cyt., s. 46.

dookoła *blaskiem swojej dobroczynności*⁶⁵⁵. Elementem zaczerpniętym, jak się zdaje, bezpośrednio z teologii trynitarnej jest wyjaśnienie mediacji władzy pomiędzy cesarzem a cezarami. Euzebiusz korzysta z metafor luminarnych, mówiąc o synach Konstantyna, na których przechodzi władza niczym na nowe światła⁶⁵⁶.

Ta nowa, teologiczna interpretacja postaci cesarza wymuszała także zmianę modelu legitymizacji władzy monarszej. W tradycji sięgającej początku pryncypatu ugruntowany był pogląd, że cesarz rzymski wywodził swoją władzę z woli ludu. W momencie, gdy zaczęto go kreować na naśladowcę Logosu⁶⁵⁷, a co za tym idzie uważać jego władzę i osobę wręcz za przedłużenie relacji trynitarnej w rzeczywistości historycznej, oczywiście nie można było fundować władzy cesarskiej na jakimkolwiek ziemskim bycie. Podobny pogląd godziłby w Boską monarchię, a można nawet zaryzykować stwierdzenie, że nosiłby znamiona herezji. Otwierał bowiem możliwość przeprowadzenia rozumowania odwrotnego, pozwalającego uzasadnić wpływ rzeczy stworzonych na relacje trynitarne. Stąd też w doktrynie bizantyjskiej cesarz z konieczności rządził z nadania Boskiego. Partycypacja w misterium władzy była specjalną łaską, jaką Bóg obdarzał panującego.

Już wcześniej odnajdujemy przypadki doktryn mówiących o przychylności bóstwa konkretnym władcom. Jednak wtedy owa *charis* udzielana była dość selektywnie, ze względu na walory osoby. Aleksander cieszył się względami bogów, ponieważ był właśnie Aleksandrem, a nie ze względu na jakąś specjalną konieczność dziejową, której stał się narzędziem⁶⁵⁸. W przypadku Konstantyna owo wybranie w tym właśnie się różniło od innych, że znajdowało uzasadnienie historiozoficzne. W tym miejscu powraca stary spór Celsusa z Orygenesem. Cesarz bowiem, jako ten który jest rzecznikiem Logosu na ziemi, musiał partycypować w dziele przywrócenia jedności religijnej świata – dokładnie tak, jak wcześniej August. Euzebiuszowy Konstantyn sam zaświadcza o swojej misji tymi słowami:

⁶⁵⁵ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, I, 43, dz. cyt., s. 125. Metafory solarne pojawiają się także w innych miejscach: I, 8, dz. cyt., s. 104; III, 1, dz. cyt., s. 169; IV, 62, dz. cyt., s. 241.

⁶⁵⁶ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, I, 1, dz. cyt., s. 99.

⁶⁵⁷ Euzebiusz z Cezarei, *De Laudibus Constantini*, I, 6, 1324 (PG 20); 3. 5, 1329 (PG 20); 3.6, 1332 (PG 20); 4. 2, 1333 (PG 20).

⁶⁵⁸ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 77.

Było moim gorącym pragnieniem, po pierwsze ujednoczyć i uczynić jakby jednym systemem sądy odnoszące się do Bóstwa, formułowane przez wszystkie narody, oraz, po drugie, przywrócić zdrowie organizmowi całego świata, cierpiącemu złowrogą tyraniją jakby bolesną chorobę. Skoro postanowiłem sobie te zadania, jedno starałem się wypełnić sekretnym okiem myśli, drugi zaś cel osiągnąć potęgą siły militarnej. Byłem bowiem świadomy, że jeśli uzyskalbym sukces w dziele ustanowienia według moich nadziei powszechnej harmonii i zgody pomiędzy wszystkimi sługami Boga, to wówczas i ogół spraw państwowych doznałby korzystnej zmiany pod wpływem pobożnych modlitw płynących od nich wszystkich⁶⁵⁹.

Konstantyn zatem wieńczy dzieło Augusta. Tak jak August, poprzez wprowadzenie pokoju zainaugurował triumfalny pochód chrześcijaństwa, tak też Konstantyn zamyka ów proces. Znowu bieguny rozumowania ogniskują się wokół zagadnień poliarchii i monarchii, politeizmu i monoteizmu. Monarchia wprowadzona przez Augusta nie była zupełna w sensie historyczno-fizycznym. Wielkie dzieło organizacji królestwa Bożego w dziejach dopiero w dobie monarchii Konstantyna znajduje swe wypełnienie. Wtedy też politeizm zostaje ostatecznie przewyciężony na rzecz monoteizmu. Rzeczywistość religijna znajduje swoje bezpośrednie przełożenie na sprawy polityczne⁶⁶⁰. Oczywiście, to przewyciężenie nie dokonało się w sferze faktów życia religijnego obywateli imperium – znaczna część ludności w dalszej mierze czciła starych bogów. Euzebiusz, jako baczny obserwator, musiał być tego świadom. Zatem jego sądy należy odnosić raczej do spraw teoretycznych, mianowicie do sposobu legitymacji władzy cesarskiej i nowej teorii państwa.

Cechą charakterystyczną tej nowej teorii politycznej jest zbliżenie Kościoła i państwa⁶⁶¹. Cesarstwo także nabiera cech mimetycznych. Tak jak imperator jest naśladowcą Logosu, tak też państwo ma naśladować królestwo Boże. Są zatem dwa obrazy boskiej monarchii na ziemi: Imperium Romanum Christianum i Kościół, zaś ich odpowiednikami są królestwo niebieskie i niebiańska Jerozolima⁶⁶².

⁶⁵⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, II, 65, dz. cyt., s. 163.

⁶⁶⁰ F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, dz. cyt., s. 614–615.

⁶⁶¹ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 189.

⁶⁶² A. Kotłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, dz. cyt., s. 189.

Dla Euzebiusza to nowe państwo jest to *semnon theosebēs basileion*⁶⁶³. Posiada specyficzne cechy, które dzieli z Kościołem. Biskup Cezarei starał się jak najwyraźniej ukazać paralele pomiędzy eschatologicznym królestwem Bożym a ziemskim imperium rzymskim. Imperium w jego oczach jest jednorodne⁶⁶⁴ i uniwersalne⁶⁶⁵. Swoim obszarem obejmuje całą ekumenę⁶⁶⁶. Cesarz był nie tylko bazyleusem, ale prawdziwym kosmokratozem – „cesarzem i jedynym panem całego świata”⁶⁶⁷. Oczywiście, pomimo błyskotliwych zwycięstw Konstancyntyna, dalej istniały ludy, które nie podlegały zwierzchności Rzymu. Jednak czy można posądzić Euzebiusza o przekazywanie swoim czytelnikom fikcji? Wydaje się, że istnieją dwa usprawiedliwienia cesarskiego historiografa. Można powiedzieć, że Euzebiusz posługuje się zabiegiem retorycznym, polegającym na wyolbrzymieniu dokonań Konstancyntyna. To całkiem prawdopodobne i z całą pewnością uzasadnione. Niemniej jednak, jest jeszcze drugie wyjaśnienie, które nie falsyfikuje pierwszego, i wydaje się nie mniej właściwe. Euzebiusz mianowicie pisząc o uniwersalności cesarstwa, stara się ukazać właśnie jego eschatologiczny i tym samym historiozoficzny wymiar. Jest ono zwieńczeniem historii rozumianej jako dzieje wzrostu chrześcijaństwa. Zwłaszcza znamiona uniwersalizmu i jednorodności ujawniają ścisłą łączność myśli Euzebiusza z Orygenesowym poglądem, iż u kresu dziejów Logos znowu przywróci wszystkie ludy do właściwej nauki. Pogląd ten wydaje się wspierać niezachwiana wiara Euzebiusza w to, iż Imperium jest wieczne. Wieczność tę łączy on z trwaniem dynastii Konstancyntyna.

Warto tutaj dodać pewne spostrzeżenie. Właściwie cała *Historia kościelna* Euzebiusza jest poświęcona dziejom przekazywania sukcesji apostoelskiej przez kolejne pokolenia kapłanów i biskupów w Kościele⁶⁶⁸. Celem tego było nie tylko upamiętnienie historii Kościoła, ale także wykazanie, iż łańcuch sukcesji biegnącej od apostołów w żadnym momencie nie został przerwany. Na podsta-

⁶⁶³ Euzebiusz z Cezarei, *De Laudibus Constantini*, 9. 5, 1374 (PG 20).

⁶⁶⁴ Euzebiusz z Cezarei, *De Laudibus Constantini*, 17. 7, PG 20, 1436, dz. cyt. (PG 20).

⁶⁶⁵ Euzebiusz z Cezarei, *De Laudibus Constantini*, 16. 7, PG 20, 1424–1425, dz. cyt. (PG 20).

⁶⁶⁶ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, 3. 8. 11, dz. cyt., s. 163; *Życie Konstancyntyna*, 1. 8, dz. cyt., s. 103–104.

⁶⁶⁷ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstancyntyna*, 3, 46, dz. cyt., s. 192.

⁶⁶⁸ Rozwinięcie tego tematu można odnaleźć w: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 170n (Teologia fundamentalna, 4).

wie tego spostrzeżenia można domniemywać, że powiązanie ze sobą wieczności trwania cesarstwa i jednej dynastii, wywodzącej się od Konstantyna, stanowiło paralelę do kościelnej sukcesji apostołskiej. Wszak w dziejach Rzymu panujące dynastie zmieniały się, nie niweczając tym samym ciągłości tożsamości państwa. Stąd nagłe proklamowanie istnienia jednej wiecznej dynastii może wydawać się dość zaskakujące, a nawet naiwne. Pogląd ten jest jednak do przyjęcia, jeśli uwarunkowany zostanie bliskimi analogiami eklezjologii i filozofii politycznej Euzebiusza.

Z powyższego wynika, że całość rozważań biskupa Cezarei, jest w gruncie rzeczy rozszerzeniem koncepcji Orygenesusa. Jednak w odróżnieniu od Aleksandryjczyka, Euzebiusz dysponuje doświadczeniami historycznymi, którymi może ilustrować teorie teologiczne. Tym samym myśl Euzebiusza zdradza głęboką refleksję historiozoficzną. Prezentowany przez niego subordynacjonizm jest przyczynkiem i warunkiem całej koncepcji, która roztacza przed nami dynamiczny obraz dziejów, gdzie obietnice eschatologiczne realizują się w przestrzeni polityczno-społecznej pisarza. Rzeczywistość boska ma swoje przedłużenie w dziejach pod postacią triady Bóg – Logos – cesarz, a także paraleli pomiędzy królestwem Bożym, Kościołem i imperium rzymskim.

Na koniec chciałbym poruszyć kwestię zarzutów względem teologii imperialnej Euzebiusza, jakie można odnaleźć w literaturze przedmiotu. Norman Hepburn Bayens widzi w niej jedynie lekko przemalowaną hellenistyczną koncepcję władzy⁶⁶⁹. Z kolei Witold Dzięcioł wprost odmawia policzenia jej pośród doktryny ortodoksyjne. Według niego:

Euzebiuszowska teoria monarchii jest niezgodna z chrześcijańskim poglądem na świeckie rządy. Jest ona mieszaniną orientalnej tradycji świętej monarchii z hellenistycznymi uniwersalistycznymi ideami politycznymi i dostosowana powierzchownie do chrześcijańskiej rzeczywistości. Cesarz, według niej, jest odzwierciedleniem wiecznego logosu, słowa bożego; jeden rządzi w niebie, a drugi na ziemi, a jego chrześcijańskie cesarstwo jest niejako przedłużeniem eschatologicznego Królestwa Bożego⁶⁷⁰.

⁶⁶⁹ N. H. Baynes, *Eusebius and the Christian Empire*, w: *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, s. 168–172.

⁶⁷⁰ W. Dzięcioł, *Imperium i państwa narodowe około roku 1000*, Londyn 1963, s. 29.

W podobnych sądach ostrożniejszy jest Adam Wielomski. Według niego teoria Euzebiusza prezentuje odmienną od zachodniej tradycję teologiczno-polityczną, której ślady można odnaleźć w dziejach prawodawstwa cesarskiego⁶⁷¹. Podobne zarzuty z pewnością uprawdopodobnia ornamentyka władzy cesarskiej – orientalny rytuał dworski, czy tytulatura zaczerpnięta od diadochów. Niemniej jednak, to tylko pewna powierzchowność, którą należy odróżnić od teologicznych fundamentów całej teorii. Powyższe rozważania ukazały teologię polityczną Euzebiusza jako doktrynę, która ma swoje najgłębsze uzasadnienie w subordynacjonizmie trynitarnym Orygenesesa. Wydaje się, że już na tej podstawie można oddalić zarzut, jakoby mielibyśmy do czynienia z lekko wyretuszowaną hellenistyczną koncepcją, albowiem pogańskie filozofie polityczne z całą pewnością nie mogły się opierać na subordynacjonizmie. Przeczyć temu może też eschatologiczny ładunek całej teorii oraz zawarta w niej historiozofia. Także i te elementy stanowią oryginalny, ściśle chrześcijański wkład.

Sprawa wygląda trochę inaczej w przypadku zarzutu o brak ortodoksji. Jeśli nawet jest on zasadny, to zdecydowanie taki nie jest na podstawie zbieżności z motywami orientalnych tradycji. Zamiast tego, należy się odnieść do dyskusji wokół ewentualnej heterodoksji samego Orygenesesa – na ile jego doktryna trynitarna daje się pomieścić w granicach wyznaczonych przez kościelne *credo*. Ta jednak debata w dalszym ciągu pozostaje nierozstrzygnięta, o czym miałem już okazję wspominać.

Nie da się wykluczyć, że przytoczone powyżej zarzuty stawiano z pominięciem historiozoficznego znaczenia wywodów Euzebiusza. A jeśli w istocie tak jest, to tylko z większą wyrazistością ukazuje się nam waga i znaczenie właśnie tego aspektu myśli biskupa z Cezarei.

Obok antropologii, eschatologii czy protologii, trynitologia jest jednym ze źródeł zachodniej filozofii dziejów. O ile jednak inne dziedziny teologii skupiały się na człowieku i jego przeznaczeniu, o tyle rozwój dogmatu trynitarnego ukazuje nam relację pomiędzy historią a jej zewnętrznym odniesieniem – Trójcą.

⁶⁷¹ A. Wielomski, *Teokracja papieska*, dz. cyt., s. 47.

Trzeba mieć świadomość, że na tle innych systemów religijnych i filozoficznych chrześcijaństwo, wraz ze swoją koncepcją Boga w Trójcy, prezentowało się dość osobliwie. Dopiero osadzenie doktryny na gruncie filozoficznym, obrastanie tradycją i piśmiennictwem, stopniowo ujawniło geniusz teologii trynitarniej.

Z punktu widzenia historiozofii możemy wskazać na kilka elementów doktryny o Trójcy, które położyły podwaliny pod rozumienie historii, właściwe dla filozofii dziejów. Po pierwsze, Bóg chrześcijański dostarczał odpowiedniego uzasadnienia dla historii. Dzięki temu zewnętrznemu uzasadnieniu historia została rozpoznana jako byt inteligibilny. Bóg chrześcijański jest bóstwem rozumnym, twórcą i władcą historii. Te jego przymioty pozwalały również sądzić o dziejach w kategoriach sensu i celu.

Po drugie, Bóg chrześcijański to Bóg dynamiczny. W Jego wnętrzu nieprzerwanie i odwiecznie trwa interpersonalny dialog. Relacje trynitarne mają oddźwięk w dziejach. To jest wielka różnica w stosunku do myśli pogańskiej. Filozoficzne bóstwo/zasada wszechrzeczy skazywało dzieje na wieczne krążenie po obrzeżach kosmicznego koła czasu, albo też unieruchamiało rzeczywistość – tak było w przypadku boga Celsusa, który zamykał świat w ramach statycznego modelu. Dynamizm wprowadzony przez Tróję dowartościowywał historię, czyniąc z niej przestrzeń linearnego objawienia Ojca, Syna i Ducha. Objawienie to miało charakter jednokrotny i postępowy. Poprzez jakościowe skoki i radykalne przejścia, wiodło od jednego etapu do drugiego, aż do eschatologicznej pełni.

Po trzecie, dyskurs wokół Trójcy bardzo często dotyczył spraw politycznych. Przenikanie się doktryny politycznej i pojęcia Boga szło dwutorowo. Początkowo to filozofia polityczna dostarczała argumentów teologicznych. Greckie i rzymskie pojmowanie władcy pozwalało na wyjaśnienie modelu monarchii Bożej, a także wpływało na rozumienie relacji wewnątrz Trójcy. W późniejszej refleksji możemy jednak zaobserwować sytuację odwrotną. Wraz z rozwojem teologii, kolejni myśliciele zaczęli czerpać z niej naukę o państwie. Szczytową formą oddziaływania koncepcji Boga na filozofię polityczną jest teologia imperialna w Bizancjum.

Oczywiście, wewnętrzkościelny dyskurs nie był wolny od mielizn i błędnych szlaków. Różnorodność stanowisk w kwestiach Trójcy świadczyła o tym, jak dalece koncepcja Bóstwa warunkuje postrzeganie historii i jej historiozoficzną interpretację. Wszystkie odrzucone w toku dyskusji modele zawierały ułomności, także na gruncie historiozofii. Wyjątkiem jest tutaj subordynacjonizm Oryge-

nesa, jednak w jego przypadku trudno jednoznacznie stwierdzić, że mamy do czynienia z herezją. Kluczowym, jak się okazuje, było uchwycenie odpowiedniej relacji pomiędzy Bogiem w sobie a Bogiem w świecie, Trójcą ekonomiczną a Trójcą immanentną. Przyjęte przez Kościół właściwe rozumienie monarchii Bożej i Bożej ekonomii konstituowały historię w kategoriach historiozoficznych. W ortodoksyjnej konfesji chrześcijańskiej Bóg i historia są ze sobą tak dalece powiązane, że każda apologia trójjedynego Bóstwa jest jednocześnie apologią dziejów. Przemiana myślenia, jaka nastąpiła w świecie cywilizacji Zachodu pod wpływem chrześcijaństwa, jawi się nam zatem jako konieczna przesłanka do powstania późniejszych, nowożytnych filozofii dziejów.

Zakończenie

We wstępie zostały sformułowane trzy tezy, przy czym, jak zostało to zaznaczone, dwie pierwsze dają się sprowadzić do trzeciej. Teza pierwsza, określona jako „ostrożna”, brzmiała: Augustyn budując swoją teologię dziejów miał do dyspozycji już pewną bazę gotowych komponentów i motywów historiozoficznych, których pochodzenie jest wcześniejsze – chrześcijańskie, a czasami pogańskie. Z kolei wersję „bardziej ryzykowną” sformułowałem w następujący sposób: Przed Augustynem z Hippony istniały systemy myślowe zawierające wszystkie elementy konstrukcyjne historiozofii. Obydwie tezy mieszczą się w trzeciej: Przed Augustynem z Hippony istniały systemy myślowe zawierające komponenty niezbędne do zaistnienia filozofii dziejów. Odnośnie do pierwszej z przedstawionych tez – na podstawie dociekań – możemy stwierdzić jej prawdziwość.

Augustyn, budując swoją filozofię dziejów, oparł się na liniowej koncepcji czasu, którą rozwinął i rozbudował. Niemniej jednak, już przed nim istniały poglądy broniące liniowości czasu. Wyrastały one jednak z innych narracji. Prorocy skupiali się na ukazaniu końca procesu dziejowego jako eschatologicznego królestwa. W przypadku pierwszych apologetów chrześcijańskich, negacja cykli wiązała się z zaprzeczeniem odwieczności istnienia świata – przeciwko gnostykom. Z kolei dla Atanazego zaistnienie świata w czasie było jedną z podstawowych tez w polemice z arianami.

Periodyzację dziejów, osadzoną w kluczu sześciu dni stworzenia, Augustyn wzbogaca swoim własnym dodatkiem⁶⁷². Opowiada on losy ludzkości jako his-

⁶⁷² Niektórzy badacze przypuszczają, że inspiracją idei dwóch państw dla Augustyna była lektura pisma donatystycznego teologa Tykoniusza (zob. R. A. Marcus, *Saeculum. History and society in the theology of saint Augustine*, Cambridge 2007, s. 115–116; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki*

torię wzrostu dwóch królestw – państwa Bożego i państwa ziemskiego⁶⁷³. Próby periodyzacji obserwujemy już w cywilizacji pogańskiej. Historycy greccy i rzymscy opisując dzieje, sięgali do podziałów, w których daną epokę znamionowała dominacja jednego państwa mającego walor imperialny. Równie popularnym był podział dziejów konkretnego mocarstwa odwołujący się do etapów życia ludzkiego. Dla chrześcijan podstawowym punktem odniesienia pozostawała historia zbawienia. Popularny był pogląd, iż sześć dni stworzenia jest paralełą do sześciu tysięcy lat trwania świata, przy czym wyraźnie odróżniający się dzień siódmy miał przynieść panowanie sprawiedliwych. Ireneusz z Lyonu przedstawił periodyzację opierającą się na modelu trynitarnym: za punkt odniesienia przyjął działanie Trójcy w historii. Bardzo szybko na gruncie chrześcijańskim pojawił się pogląd, że momentem zwrotnym w dziejach było panowanie cesarza Augu-

św. Augustyna, dz. cyt., s. 237; S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, s. 24; P. Brown, *Augustyn z Hippony*, dz. cyt., s. 317). Ów myśliciel około 380 roku napisał dzieło *Liber regularum*, które Augustyn znał i poświęcił mu nawet obszerny fragment w swoim *O nauce chrześcijańskiej* (zob. Augustyn z Hippony, *O nauce chrześcijańskiej*, III, 30–37, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 159n). Według autora *Liber regularum* po upadku Adama rodzaj ludzki został podzielony na dwa wielkie państwa, co należy rozumieć jako podporządkowanie się dwóm różnym reżimom. Jedno służyło Bogu wraz z wiernymi mu aniołami, drugie zaś zbuntowanym demonom i diabłu. Dzieje są czasem przemieszania tych dwóch społeczności, które finalnie mają zostać rozdzielone dopiero w dniu Sądu Ostatecznego (zob. P. Brown, *Augustyn z Hippony*, dz. cyt., s. 317). Tykoniusz, jako myśliciel donatystyczny, źle oceniał kondycję Kościoła w czasach pokonstantyńskich. Cały okres po wydaniu edyktu mediolańskiego był dla niego czasem stopniowego odejścia Kościoła od Chrystusa. Samego zaś Konstantyna postrzegał jako Antychrysta. Dla Tykoniusza ponure prorocтва zawarte w *Księdze Daniela* spełniały się właśnie w Afryce, gdzie donatystyczna wspólnota doznała prześladowań ze strony władz imperium (zob. R. A. Marcus, *Saeculum. History and society in the theology of saint Augustine*, dz. cyt., s. 115). Negatywna interpretacja sytuacji, w której znalazł się Kościół po 313 roku, była swojego rodzaju *votum separatum* wobec stanowiska większości teologów, którzy odmiennie, w panowaniu chrześcijańskich cesarzy widzieli prawdziwy triumf chrześcijaństwa i wzrost królestwa Bożego. Ten charakterystyczny rys, nie tyle już braku entuzjastycznego przyjęcia stopniowej chrystianizacji cesarstwa, co wręcz negatywnego nastawienia do imperium romanum, udzielił się Augustynowi. Wydaje się zatem, że idea dwóch państw w momencie powstawania *Państwa Bożego* była już znanym motywem na obszarach północnej Afryki. Zgodzić się tutaj należy z Gilsonem, który zauważa, że fakt ów kładzie kres stawianiu dalszych niesprawdzalnych hipotez, co do psychologicznych przesłanek powstania pojęcia dwóch państw w myśli Augustyna (zob. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, dz. cyt., s. 237).

⁶⁷³ Periodyzacja Augustyna streszcza Kornatowski w: *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 64–65.

sta, które wiązano z narodzinami Chrystusa. Istotną nowością teologii chrześcijańskiej było wprowadzenie zróżnicowania jakościowego epok w dziejach. Dzięki przyjęciu radykalnego początku i końca dziejów oraz powiązaniu historii powszechnej z historią zbawienia, pojęcia takie, jak przeszłość, terażniejszość i przyszłość doczekały się swojej interpretacji teologicznej. Najznamienitszym tego przykładem jest ujęcie ich w formie metafor, cieni i obrazów. Zabieg ten mogliśmy zaobserwować u Orygenesusa czy Metodego z Olimpu.

Jako zasadę rządzącą dziejami postrzegano najczęściej kosmiczne prawo lub ideę boskiego panowania nad historią. Koncepcja rządów Bożych przybierała różnorodne formy u różnych autorów chrześcijańskich. W zależności od kontekstu narracji i aspektu, który dany pisarz chciał wyeksponować, mówiono o ekonomii Bożej, pedagogice Bożej czy też opatrności. Hellenistyczne koncepcje kosmicznego prawa ruchu okrężnego dziejów zostały zmodyfikowane i przedstawione przez autorów chrześcijańskich pod postacią schematu *exitus redditus* – wyjścia i powrotu bytów do Boga. Wiązało się to z koncepcją „złotego wieku”, do którego stworzenia miałyby powrócić lub też stan ów odzyskać po zakończeniu swojej pielgrzymki poprzez historię.

Jeśli chodzi o podmiot dziejów, pojawiało się kilka różnych jego wersji. Dla Augustyna podmiotem tym było państwo Boże, którego nie dało się utożsamić z żadnym istniejącym historycznie krajem, konkretną społecznością, ani nawet z Kościołem. W czasach wcześniejszych podmiot dziejów pojawiał się jako idea imperium, wspólnota wiernych, ludzkość, której wspólną podstawą jest udział w istocie Adama lub też w całym stworzeniu.

Powyższe wyliczenie nie jest kompletne i ma charakter bardzo skrótowy. Wyłania się jednak z niego obraz, w którym poszczególne elementy konstrukcji filozofii dziejów w koncepcjach antycznych występowały dość przygodnie. Zaznaczyć również trzeba, że konkretne motywy przedstawione w toku wywodu, w mniejszym lub większym stopniu, wyczerpują treść przedstawionych przez Kuderowicza przesłanek filozofii dziejów. Tytułem przykładu można powiedzieć, że herodotowa *nemesis* odleglejsza jest od nowożytnej idei postępu niż koncepcja Boskiej pedagogii Klemensa Aleksandryjskiego. Obrazuje to pewien proces myślowy, jaki dokonywał się na tym polu. Wraz z postępującym rozwojem doktryny chrześcijańskiej, coraz bardziej krystalizowało się myślenie o historii w kategoriach sensu i celu. Można odnieść wrażenie, że właśnie na gruncie tej tendencji myślowej poszerzała się refleksja wokół pozostałych przesłanek filozofii

dziejów. Coraz wyraźniej ukazywał się podział na niepowtarzalne i zróżnicowane jakościowo epoki, uzyskał swoją interpretację czas historyczny (przeszłość – teraźniejszość – przyszłość), większą uwagę poświęcono mechanizmom dziejowym, wreszcie ukonkretnił się sam podmiot historii.

Tym, co w mojej opinii jest szczególnie zachwycające w procesie wyłaniania się elementów nowego paradygmatu myślenia o świecie i historii, jest przede wszystkim pluralizm narracji, w których odnajdujemy poszczególne motywy historiozoficzne. Jak zostało to przedstawione, paradygmat ów kształtował się nie tylko w ramach polemiki ze starym pogańskim myśleniem w kategoriach cykli, na gruncie dyskursu antyheretyckiego czy próbie uzasadnienia misterium trynitarnego, ale również w procesie powstawania nowych doktryn politycznych. Ten ostatni element jest szczególnie istotny.

Jak to już było wzmiankowane we wstępie, w czasach nowożytnych filozofiom dziejów bardzo często towarzyszyła myśl kreująca odpowiednie rozwiązania na gruncie społeczno-politycznym. Można zatem sądzić, że związek historiozofii i nauk politycznych, nieraz nierozzerwalny, zostaje zawiązany już w starożytności. Nadanie dziejom sensu i celu, myślenie o nich w kategoriach filozoficznych, przede wszystkim zaś wzbogacenie narracji poprzez dodanie elementu mówiącego o finalnym przeznaczeniu człowieka i historii, musiało rzutować na kształt doktryny politycznej. Wiele wątków, mających swój początek w antyku, odnajdujemy w późniejszych doktrynach politycznych.

Zależności te dają się uchwycić już w samej koncepcji czasu. Czas liniowy zakładał absolutny początek i koniec historii. Na podstawie tego założenia doszło do teoretycznego opracowania koncepcji czasu początku, czyli momentu wyjściowego dla człowieka i dla historii w ogóle. W porównaniu z innymi epokami w dziejach, ów czas początku cieszył się szczególnym znaczeniem. Mógł on być szczęśliwy lub wręcz przeciwnie – stanowił pewien ciąg niedogodności. Myśl podkreślająca ten szczególny walor, który posiadał czas początku, miała kapitalne znaczenie dla niektórych późniejszych doktryn politycznych, którym posłużyła do wyjaśnienia genezy państwa i legitymizacji władzy politycznej.

W bliskiej relacji do zagadnienia początku i końca dziejów pozostają doktryny mówiące o apokatastazie i millenium. Wykreowane w ramach koncepcji wiecznego powrotu moment początku historii, bądź też stan przedhistoryczny, cechował się najbardziej odpowiednią kondycją stworzeń. Później jednak, na skutek jakiejś kosmicznej katastrofy, nastąpił ruch wyjścia ludzkości z tego

stanu (i upadku w historię), aby ostatecznie do niego powrócić u kresu dziejów. Chociaż starożytne koncepcje apokatastazy nie sięgały po narrację polityczną, to nakreślony przez nie stan początku może być użyteczny do badania późniejszych wyobrażeń o stanie natury, genezie państwa i interpretacji dziejowej roli cywilizacji.

Millenaryzm z kolei skupiał się wokół finału historii. Według niego całość dziejów wieńczy czas, w którym idealna społeczność zażywać będzie niczym niezmałoczonej szczęśliwości. W tym przypadku kluczową jest wiara w możliwość osiągnięcia na ziemi idealnego ładu, który zakończy wszelki proces dziejowy. Koncepcje millenarystyczne odżywały w późniejszych doktrynach politycznych pod postacią wizji końca historii, polegającego na ukształtowaniu się idealnego społeczeństwa, opartego na najlepszym z możliwych systemie polityczno-prawnym.

Pojęcie czasu jako linii otwierało drogę do głębszej refleksji wokół znaczenia procesów rządzących historią. Przemiany polityczne w świecie antycznym niejednokrotnie tłumaczono za pomocą tychże procesów. Tak było w przypadku interpretacji dziejowej roli Augusta i Konstantyna. Poświęcono też wiele uwagi samej politycznej doktrynie imperium, która była bardzo mocno powiązana z historiozofią. Imperium w oczach myślicieli, którzy jako pierwsi sięgali po argumenty historiozoficzne, jawiło się dość niejednoznacznie. Postrzegano je jako *katechona*, którego panowanie znamionuje ostatnią epokę w dziejach (np. Tertulian), jako twór polityczny zawdzięczający swoje trwanie działaniu opatrności Bożej (np. Meliton z Sardes), jako Antychrysta (Hipolit), bądź też jako ucieleśnienie królestwa Bożego w dziejach (Euzebiusz). Zwłaszcza ta ostatnia interpretacja jest wyrazem bardzo silnego zespolenia doktryny politycznej i historiozofii.

Budując polityczną wizję imperium, wykorzystywano refleksję teologiczną zbudowaną wokół monarchii Bożej. Jednocześnie, w niektórych nurtach próbowano opisać historię jako proces zmierzający od pluralizmu religijnego i politycznego, czyli politeizmu i poliarchii, do monizmu religijnego i politycznego – monoteizmu i monarchii (Orygenes, Euzebiusz). Warto tutaj zauważyć, że w pojmowaniu historiozofii antycznej ruchy republikańskie były postrzegane bardzo negatywnie. Poliarchia, pluralizm państw i ośrodków władzy spotykał się z krytyką pisarzy wplatających do swoich narracji wątki historiozoficzne (np. Orygenes). Refleksja ich raczej zmierzała do ukazania uniwersalistycznej

monarchii jako szczytowego punktu dziejowego w procesie przemian politycznych.

Próby wyjaśnienia dziejów w kluczu przemian politycznych, zaowocowały wykształceniem się doktryny o *translatio imperii* (Pompejusz Trogus, Euzebiusz z Cezarei). Doktryna ta, w myśli późniejszej (szczególnie średniowiecznej – cesarstwo Karolingów i Ottonów, spór o inwestyturę) stanowiła jeden z najważniejszych elementów filozofii politycznej. Warto też zwrócić uwagę na to, że koncepcja *translatio imperii* wydobyla dynamizm podmiotu historii, który nie polegał tylko na obserwowanym w czasie przemieszczeniu się od jednego bytu politycznego do drugiego. W myśl tej doktryny imperium „dojrzało” także w sposób jakościowy – w każdym kolejnym swoim „wcieleniu” coraz pełniej się urzeczywistniało, by w końcu przybrać postać światowego Imperium Romanum.

W tym miejscu należy także wskazać na implikacje, które na gruncie historii doktryn politycznych posiadała nauka o zasadzie dziejów. Powiedziane już było, że w myśli antycznej zasada ta częstokroć przybierała postać boskiej opatrności, bądź też rządów Bożych w dziejach. W oparciu o takie rozumienie zasady historii, finałem dziejów miało być wytworzenie ogólnoswiatowej kultury, wyrosłej wokół religii chrześcijańskiej – *christianitas* (która była i jest w dalszym ciągu powiązana z doktrynami politycznymi), bądź też ostateczne zbawienie rodzaju ludzkiego (w zlaicyzowanej formie stan zbawienia przybierał postać utopijnych eudajmonii społecznych). Przy pomocy koncepcji zasady dziejów próbowano interpretować ówczesne wydarzenia polityczne, przy czym interpretacja ta bardzo często miała charakter wartościujący. Były to między innymi: aprobata bądź dezaprobata dla rządów Augusta, monarchii Konstantyna, politycznej wizji imperium czy nawet kształtu prawa. Obserwowalną dyskusję można uporządkować w dwóch odrębnych nurtach. Po pierwsze, pisarze chrześcijańscy konstruują swoją własną wizję imperium w opozycji do pogańskiej (np. spór Orygenes z Celsusem). Po drugie, także i na gruncie samego chrześcijaństwa brakuje jednomyślności co do roli dziejowej imperium (Hipolit widzi w imperium Antychrysta, podczas gdy Euzebiusz rozwija polityczną wizję cesarstwa jako wzrastającego królestwa Bożego). Zasadnicza większość pisarzy chrześcijańskich jest zgodna co do tego, że imperium rzymskie ma do spełnienia bardzo ważną rolę w dziejach, jakkolwiek jej charakter jest postrzegany odmiennie u różnych autorów. Wraz z rozpoznaniem charakteru roli dziejowej cesarstwa, będzie się zmieniał zakres oraz kształt kreowanej filozofii politycznej. Tacy myśliciele jak

np. Hipolit czy Tertulian poświęcają niewiele uwagi zagadnieniu państwa, prezentując wręcz anarchistyczne tendencje, podczas gdy np. Orozjusz i Euzebiusz z Cezarei gloryfikują państwo rzymskie.

Również element historiozoficzny, polegający na konieczności periodyzacji dziejów, odcisnął swoje piętno na filozofii politycznej. Można powiedzieć, że dłużnikami antycznej myśli historiozoficznej są przedstawiciele organicyzmu politycznego późniejszych wieków (np. Jan z Salisbury). Pierwsi historiografowie rzymscy i greccy starali się zawrzeć w swojej narracji jakąś zasadę porządkującą dzieje konkretnego państwa bądź cywilizacji. Bardzo często sięgali oni po model organiczny, w którym zasadą dziejów pozostawała analogia, zachodząca pomiędzy ludzkim organizmem a historią państwa. Na gruncie historiozoficznym paralela ta polegała na wyjaśnieniu losów państw poprzez koleje narodzin, wzrostu i starzenia się człowieka. Wspomniani historiografowie przyporządkowywali danym okresom w dziejach państwa, najczęściej państwa rzymskiego, właściwe im formy sprawowania rządów.

W ten sposób dotarliśmy do drugiej postawionej tezy, tej bardziej „ryzykownej”. Zostały przedstawione dwa nurty myślowe, które mogłyby aspirować do miana kompletnych predaugustyńskich filozofii dziejów. Mowa o millenaryzmie i koncepcji wiecznego powrotu.

Millenaryzm stanowił bardzo rozbudowaną historiozofię, która czyniła nadzieję wszystkim postawionym we wstępie przesłankom. Jego linearna wizja dziejów obiecywała spełnienie sensu historii w ostatniej epoce, kiedy to wielkiej szczęśliwości zażywać będą święci zamieszkujący królestwo sprawiedliwych. Polityczne znaczenie chiliizmu znalazło swój wyraz w rewolucyjnych nurtach mesjanizmu żydowskiego, zaś na gruncie chrześcijańskim odnajdujemy je u apologety Tertuliana, który uznaje władztwo ziemskich cesarzy, przy jednoczesnym żądaniu wycofania się chrześcijan z partycypacji w życiu publicznym pogańskiego imperium. Dodać w tym miejscu należy, że późniejsze odmiany chiliizmu, średniowiecznego i nowożytnego, o wiele śmieiej wchodziły w obszar polityki.

Zainteresowanie autorów, budujących koncepcję apokatastazy, skupia się w głównej mierze na przedstawieniu procesu dziejowego, który zmierza ku pełni w Bogu. Życie społeczno-polityczne zajmuje miejsce poślednie – jest właściwie elementem szeroko pojętej boskiej pedagogii. Wyjątek stanowi tutaj Orygenes, który w toku polemiki z Celsusem porusza temat politycznej

wizji imperium. W tym kontekście przejście od politeizmu do monoteizmu ma walor polityczny, gdyż pociąga za sobą konieczny dziejowy ruch, od poliarchii do monarchii. Pomimo że wątek ten zostanie rozwinięty dopiero przez piszącego w orygenesowym duchu Euzebiusza z Cezarei, wydaje się stosownym uznać znaczny wpływ koncepcji historiozoficznej apokatastazy na rozwój doktryny politycznej. Tym samym można uznać apokatastazę, obok millenaryzmu, za kompletny model historiozoficzny pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Udowodnienie lub fałsyfikacja trzeciej tezy postawionej w niniejszej pracy, właściwie nie wymagają tutaj dodatkowego opisu, ponieważ w swojej ogólności zawiera ona dwie pierwsze. Stąd też poświęcenie jej odrębnego omówienia wiązałyby się z powtarzaniem tego, co już powiedziano.

Ostatnią myślą, którą chciałbym się podzielić z czytelnikiem na zakończenie, jest pytanie o to, jakie perspektywy badawcze otwierają ustalenia niniejszego studium.

W ostatnim czasie obserwujemy pewną ambiwalencję w podejściu do historii. Z jednej strony jest ona deprecjonowana, co najlepiej obrazuje zanik zainteresowania filozofią historii. O ile mi wiadomo, nie powstawały żadne większe prace poświęcone tej dyscyplinie, zmniejszyła się również liczba poświęconych jej artykułów. Wymownym znakiem wspomnianej tendencji jest pogląd Hansa Michaela Baumgartnera⁶⁷⁴, iż filozofia historii winna być rozwijana jako krytyka wielkich systemów spekulatywnej filozofii dziejów oraz stanowić teorię poznania historycznego⁶⁷⁵. Przyczyny takiego stanu rzeczy Emil Angehrn upatruje w podwójnym zawodzie, jaki przyniosła nowożytna filozofia dziejów. Po pierwsze, został skompromitowany oświeceniowy optymizm, na którego miejsce weszły ponure wizje zagłady. Po drugie, pojawiły się w naszej cywilizacji nurty dążące do negacji historycznych korzeni, przy jednoczesnym braku nakierowania na to, co przyszło⁶⁷⁶. Te dwa czynniki okazały się decydujące dla rezygnacji z filozofii dziejów i uznania jej za zamknięty rozdział w dziejach filozofii.

⁶⁷⁴ H. M. Baumgartner, *Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denken*, „Allgemeine Zeitschrift für Philozophie” 12 (1987) z. 3, s. 1–21.

⁶⁷⁵ P. Moskal, *Problemy filozofii dziejów*, dz. cyt., s. 9.

⁶⁷⁶ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 3.

Należy zauważyć, że równoległe do tego sceptycyzmu, coraz wyraźniejszy staje się wzrost zainteresowania historią. Proces ten można zilustrować licznymi projektami kulturowymi, promującymi wiedzę o historii. Powstają nowe muzea, wystawy poświęcone minionym wiekom. Dużą popularnością cieszą się pamiątkowe rocznice, zaś ruchy polityczne szukają swojego rodowodu w nurtach z przeszłości. Tematyka historyczna zajmuje ważne miejsce w sztuce i popkulturze, jej obecność można dostrzec w środkach masowego przekazu. Na salach sądowych coraz częściej sięga się po argument historyczno-prawny. Słowem: rośnie koniunktura na tematykę historyczną.

Ta tendencja rosnącego zainteresowania historią stawia pod znakiem zapytania pogląd, jakoby filozofia dziejów stanowiła zamknięty etap rozwoju myśli ludzkiej, co nie oznacza wcale, że można jednoznacznie i entuzjastycznie proklamować jej zmartwychwstania. Niemniej jednak, unikając zarzutu nadmiernego profetyzmu, możemy dość ostrożne poczynić tutaj dwie uwagi.

Po pierwsze, zawód filozofią dziejów dotyczy w pierwszym rzędzie, albo w zupełności, nowożytnych historiozofii i bardzo często jest związany z projektami politycznymi powstałymi na jej gruncie. A zatem, dotyczy on raczej konkretnych filozofii dziejów, niż samego szkieletu rozumowania. Tym samym jest on raczej wyrazem *votum* nieufności względem tego, co określiliśmy filozofią dziejów *sensu stricto*, nie zaś *sensu largo*. Rozważania zawarte w niniejszej książce pokazują, że wątki historiozoficzne były żywotne w epokach odległych od dziejów nowożytnych. Co więcej, odległość ta nie ogranicza się tylko do przestrzeni czasu, ale obejmuje sobą również materię poruszanych zagadnień. Uzasadnia to nadzieję, że filozofia dziejów może przetrwać załamania spowodowane rozczarowaniem projektami nowożytnymi. Przy czym, nie chcę tutaj zachęcać do powrotu ku myśli antycznej, ale też tego nie odradzam. Ograniczam się do zwrócenia uwagi na dość dużą zdolność asymilacji historiozofii na gruncie bardzo różnych systemów myślowych. Nie wykluczam nawet jej żywotności w granicach innego niż nowożytny paradygmat.

Obecność wątków historiozoficznych w paradygmacie ptolemejskim czy też cyrkularnym, może świadczyć o nieodzowności filozofii dziejów w takiej lub innej formie, mniej lub bardziej odbiegającej od tej przyjętej przez wzorce nowożytne.

Po drugie, chciałbym powrócić do kwestii zarysowanej już we wstępie niniejszej książki, czyli do przeświadczenia o wielkim znaczeniu, jakie dla cywilizacji

Zachodu miał spór pomiędzy Augustynem i Pelagiuszem. Zdaję sobie sprawę z tego, że pozostawiając ten temat w formie bardzo ogólnego zarysu, skazałem czytelnika na poczucie pewnego niedosytu. Zagadnienie to, w istocie fascynujące i wielowątkowe, domaga się szerszego przebadania i omówienia. Podana przeze mnie we wstępie uwaga wypływała raczej z pewnych intuicji, niż szeroko zakrojonego studium. Zresztą, badanie wczesnochrześcijańskiej filozofii dziejów nie wymaga przeprowadzenia takiego studium. Jak to już zaznaczyłem, sam fakt uznania dzieła Augustyna za pierwszą syntezę myśli antycznej, stanowi argument rozstrzygający o tym, dlaczego właśnie w pismach biskupa z Hippony zwykło się lokować początki filozofii dziejów. Argument „ad Pelagium” został przytoczony jako fakultatywny. Jednak, pomimo jego dość względnej wagi dla niniejszego studium, odsłania on przed nami pewne obszary badawcze, które wydają się dla historyka filozofii dziejów wielce interesującymi. Chodzi mianowicie o ustalenie, w jakiej mierze stanowiska wyrosłe na gruncie paradygmatu historiozofii nowożytnej znajdują odzwierciedlenie w polemicznych stronach konfliktu narosłego wokół zagadnienia natury i łaski. Temat ten może nam również rzucić więcej światła na poruszoną powyżej kwestię żywotności filozofii dziejów, także poza obszarem właściwym dla klasycznej filozofii dziejów.

W ten sposób został więc przedstawiony zarys perspektyw badawczych, które w mojej opinii prowokuje refleksja wokół antycznej historiozofii. Widoczna jest w nich zasadnicza zmiana akcentów. Nie skupiają się bowiem, jak można byłoby to przypuszczać, na wskazaniu tych elementów myśli starożytnej – w tym szczególnie patrystycznej – które mogą zawierać jeszcze inne ujęcia historii, ale raczej starają się wybiegać w przyszłość oraz nakreślać nowe analizy sytuacji obecnej i prognozy przyszłości. Bowiem chrześcijańska myśl antyczna, wraz z waloryzacją historii, zawsze dowartościowywała człowieka. Te dwa jej aspekty szły równoległe i wydawać by się mogło, że są nierozzerwalne. W tej mierze, w jakiej refleksja starożytnych podkreślała ich wartość, można ją także uznać za „twórcę” całej późniejszej cywilizacji zachodniej. Posłużę się w tym miejscu słowami Christophera Dawsona, który zastanawiając się nad fenomenem Zachodu, podsuwa taką oto myśl:

Dzieje się tak dlatego, iż ideałem religijnym Europy nie jest oddawanie czci pozaczasowej i niezmiennej doskonałości, lecz duch, który usiłuje się wcielić w ludzkość i przeobrazić świat. Na Zachodzie siła duchowa nie została unieru-

chomiona w uświęconym porządku społecznym, jak państwo konfucjańskie w Chinach czy indyjski ustrój kastowy. Zachód osiągnął wolność społeczną i samodzielność, wskutek czego działalność jego nie została ograniczona do sfery religijnej, lecz wywołała daleko sięgające skutki we wszystkich dziedzinach życia społecznego i umysłowego⁶⁷⁷.

Według Dawsona treści chrystologiczne współgrają z tematami idealizmu niemieckiego – jedne i drugie stanowią kłamrę, za pomocą której autor stara się spiąć najistotniejszą treść naszej kultury. Wydaje się zatem, że tym co określa fenomen cywilizacji Zachodu, jest szczególne zainteresowanie człowiekiem, które w znacznej mierze zawdzięczamy myśli chrześcijańskiej. Paradoksalnie, wcale nie zmalało ono wraz z utratą przez chrześcijaństwo monopolu filozoficznego na Zachodzie. W czasach postępującej już sekularyzacji doszło to wyłonienia się wielu szczegółowych dyscyplin humanistycznych, jak np. psychologia czy socjologia. Dawson nie jest zatem ani odkrywcy, ani odosobniony w tym sądzie. Pogląd ten wręcz się narzuca i jest oczywisty dla każdego badacza cywilizacji europejskiej. Jest on też prawdziwy. Czy możemy w takim razie sformułować wniosek, że nasza kultura, w tym przede wszystkim kultura myśli, jest skazana na historiozofię? Wydaje mi się, że tak.

⁶⁷⁷ Ch. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, Warszawa 1958, s. 11–12.

Bibliografia

Materiały źródłowe

- IV Księga Ezdrasza*, tłum. S. Mędała, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, tłum. A. Kondracki i in., Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2016.
- Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Wyd. WAM, Kraków 2003.
- Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, tłum. A. Kondracki i in., Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2016.
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1986.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2013.
- Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, PWN, Warszawa 2014.
- Arystydes z Aten, *Apologia*, w: H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. Radożycka, J. Radożycki, PAX, Warszawa 1986.
- Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, PAX, Warszawa 1989.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1963 (POK 25).
- Augustyn, *O wierze prawdziwej*, tłum. J. Ptaszyński, w: Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, PAX, Warszawa 1954 (Pisma Filozoficzne, 4).
- Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wyd. Antyk, Kęty 2002.
- Augustyn, *Przeciw akademikom*, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, tłum. K. Augustyniak, PAX, Warszawa 1953.
- Augustyn, *Różne zagadnienia LXXXIII*, fragmenty, w: Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, PAX, Warszawa 1960.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, ZNAK, Kraków 2002.
- Atanazy Wielki, *Mowy przeciwko Arianom I–III*, tłum. P. M. Szewczyk, Wyd. WAM, Kraków 2013 (ŻMT 67).

- Atanazy Wielki, *Oratio contra gentes*, ed. J. P. Migne, Paris 1856–1866 (PG 42).
- Bazyli Wielki, *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, PAX, Warszawa 1972.
- Bóg i zło. *Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, tłum. K. Kochańczyk, J. Naumowicz, M. Przyszychowska, Wyd. M, Kraków 2004 (BOK 23).
- Cycon, *O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Wyd. Antyk, Kęty 1999.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1984.
- Epifaniusz z Salaminy, *Panarion: Herezje 1–33*, tłum. M. Gilski, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2015.
- Euzebiusz z Cezarei, *De Laudibus Constantini*, ed. J. P. Migne, Paris 1856–1866 (PG 20).
- Euzebiusz z Cezarei, *Dowód ewangeliczny*, w: E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, „Respublica Nowa” 15/210 (2012) nr 20, s. 38–61.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba, Wyd. WAM, Kraków 2013.
- Euzebiusz z Cezarei, *Kronika*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, PAX, Warszawa 1982,
- Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tłum. T. Wnętrzak, Wyd. WAM, Kraków 2007 (ŻMT 44).
- Ewangelia Piotra*, tłum. M. Starowieyski, w: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 2, red. M. Starowieyski, Wyd. WAM, Kraków 2003, s. 616–623 (Apokryfy Nowego Testamentu, 1).
- Philo Judaeus, *De Abrahamo*, ed. L. Cohn, P. Wendland, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 4, Berolini 1902, c. 1–50.
- Philo Judaeus, *De specialibus legibus*, I–IV, ed. L. Cohn, P. Wendland, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 5, Editio minor, Berolini 1906, c. 1–222.
- Filon Aleksandryjski, *Legatio ad Gauim*, w: E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, „Respublica Nowa” 15/210 (2012) nr 20, s. 3861.
- Filon Aleksandryjski, *O cnotach*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, PAX, Warszawa 1986.
- Filon Aleksandryjski, *O dekalogu*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, PAX, Warszawa 1986.
- Grzegorz z Nyssy, *Co znaczy być chrześcijaninem*, w: Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, tłum. J. Naumowicz, Wyd. M, Kraków 2001, s. 59–97 (BOK 15).
- Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. W. Kania, ATK, Warszawa 1974, s. 27–87 (PSP 14).
- Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza – O Trójcy Świętej*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, tłum. T. Grodecki, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 80–90 (ŻMT 21).
- Grzegorz z Nyssy, *Do Greków – na podstawie wspólnych pojęć*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, tłum. T. Grodecki, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 91–103 (ŻMT 21).

- Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tłum. M. Przyszychowska, Wyd. WAM, Kraków 2007 (ŻMT 43).
- Grzegorz z Nyssy, *List 5*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, tłum. T. Grodecki, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 124–126 (ŻMT 21).
- Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. T. Sinko, PAX, Warszawa 1963.
- Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. W. Kania, ATK, Warszawa 1974, s. 128–183 (PSP 14).
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Wyd. WAM, Kraków 2006 (ŻMT 39).
- Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów. Do Ablabiusza*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, tłum. T. Grodecki, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 104–117 (ŻMT 21).
- Grzegorz z Nyssy, *O wierze. Do trybuna Symplicjusza*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, tłum. T. Grodecki, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 118–123 (ŻMT 21).
- Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 2015.
- Hezjod, *Prace i dni*, tłum. W. Steffen, Ossolineum, Wrocław 1952.
- Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, tłum. S. Ryznar, ATK, Warszawa 1989 (PSP 51).
- Hieronim, *De Viris Illustribus*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1971.
- Hipolit Rzymski, *Komentarz do Księgi Daniela*, w: E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, „Res Publica Nowa” 2012 nr 20.
- Hipolit Rzymski, *O Antychryście*, tłum. S. Kalinkowski, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, Wyd. WAM, Kraków 2002, s. 107–143 (ŻMT 17).
- Hipolit Rzymski, *Philosophumena*, ed. J. P. Migne, Paris 1856–1866 (PG 16).
- Hipolit Rzymski, *Przeciw Noetosowi*, tłum. S. Kalinkowski, w: *Trójca Święta*, Wyd. WAM, Kraków 1997, s. 87–101 (ŻMT 4).
- Homer, *Iliada*, tłum. F. K. Dmochowski, PIW, Warszawa 1990.
- Horacy, *Epoda XVI*, tłum. J. Czubek, w: Horacy, *Wybór poezji*, oprac. J. Krókowski, Ossolineum, Wrocław 1971 (Biblioteka Narodowa, 62).
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, tłum. H. Pietras, w: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, Wyd. WAM, Kraków 2007.
- Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, tłum. W. Myszor, Wyd. WAM, Kraków 1997 (ŻMT 7).
- Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odarcie fałszywej gnozy*, w: W. Myszor, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy*, t. 1–2, tłum. W. Myszor, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016.
- Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, fragmenty, w: B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, Wyd. M, Kraków 2005 (Historia Dogmatów, 1).

- Jan Chryzostom, *Mowa przeciwko Żydom i Hellenom. Wykazanie, że Chrystus jest Bogiem, na podstawie licznych o Nim prorocत्व*, tłum. J. Iluk, w: Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, Wyd. WAM, Kraków 2007, s. 229–261 (ŻMT 41).
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Oficyna Wydawnicza „Rytm”, Warszawa 2016.
- Justyn Męczennik, *Apologia*, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsy Apologeci Grecy*, Wyd. M, Kraków 2004 (BOK 24).
- Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926 (POK 4).
- Justynus Marek Junianus, *Zarys dziejów powszechnych starożytności na podstawie Pompejusza Trogusa*, tłum. I. Lewandowski, PAX, Warszawa 1988.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, PAX, ATK, Warszawa 1994.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, PAX, ATK, Warszawa 1994.
- Księgi świętych tajemnic Henocha*, tłum. A. Tronina, The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2016 (*Apokryfy Starego Testamentu*, 3).
- List Apostołów*, tłum. S. Kur, w: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Wyd. WAM, Kraków 2001, s. 26–50 (*Apokryfy Nowego Testamentu*, 3).
- List Barnaby*, w: *Ojcowie Apostolscy*, tłum. A. Świderkówna, ATK, Warszawa 1990 (PSP 45).
- Liwiusz Tytus, *Dzieje od założenia miasta Rzymu*, tłum. W. Strzelecki, Ossolineum, Wrocław 1955.
- Lukan, *Wojna domowa*, tłum. M. Brożek, Wyd. „Secesja”, Kraków 1994.
- Metody z Olimpu, *Alaophon albo o zmartwychwstaniu*, w: W. Szerbera, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim...*, Wyd. WAM, Kraków 2008.
- Metody z Olimpu, *Uczta*, tłum. S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1980.
- Minucjusz Feliks, *Octavius*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1925 (POK 2).
- Novum Testamentum Graecae et Latine*, ed. E. Nestle, K. Aland, Stuttgart 1963.
- Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, tłum. H. Pietruszczak, Wyd. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii świętego Jana*, tłum. S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1981 (PSP 28).
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii Mateusza*, tłum. E. Stanuła, Kraków 1998 (ŻMT 10).
- Orygenes, *Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1994 (PSP 57).
- Orygenes, *Homilie do Księgi Liczb*, tłum. S. Kalinkowski, Wyd. WAM, Kraków 2016 (ŻMT 76).
- Orygenes, *Homilie o Księdze Psalmów*, tłum. S. Kalinkowski, Wyd. WAM, Kraków 2004 (ŻMT 32).
- Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, tłum. S. Kalinkowski, Wyd. WAM, Kraków 2012 (ŻMT 64).
- Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Wyd. WAM, Kraków 1994.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Wyd. WAM, Kraków 1996 (ŻMT 1).
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1986.

- Papiasz z Hierapolis, *fragment*, w: Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, w: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, Wyd. WAM, Kraków 2007.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wyd. 2, Wyd. Pallottinum, Poznań–Warszawa 1971.
- Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Wyd. Antyk, Kęty 2002.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1988.
- Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Wyd. Antyk, Kęty 2002.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- Platon, *Polityk*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1956.
- Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, PAW, Warszawa 1960.
- Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1959.
- Platon, *Timaios*, tłum. W. Witwicki, Wyd. Antyk, Kęty 2002.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959.
- Plutarch z Cheronei, *O odwiekaniu kary przez bogów*, tłum. Z. Abramowiczówna, w: Plutarch, *Moralia*, II, PWN, Warszawa 1988.
- Polibiusz, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Ossolineum, Wrocław 1957.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boże*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Wyd. Znak, Kraków 2005.
- Pseudo-Justyn, *O zmartwychwstaniu*, fragmenty, w: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, wyd. WAM, Kraków 2007.
- Salwian z Marsylii, *O rządach Bożych*, tłum. T. Kołosowski, w: *Dzieła wszystkie*, Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2010 (PSP 56).
- Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierusi apologety greccy*, Wyd. M, Kraków 2004.
- Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierusi apologety greccy*, Wyd. M, Kraków 2004.
- Tertulian, *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1949 (POK 20).
- Tertulian, *De anima*, ed. J. P. Migne, Paris 1856–1866 (PL 2).
- Tertulian, *De carne Christi*, fragmenty, w: J. Sajdak, *Tertulian*, Księgarnia Akademicka, Poznań 1949.
- Tertulian, *Do Scapuli*, tłum. W. Myszor, ATK, Warszawa 1983 (PSP 29).
- Tertulian, *O widowiskach*, tłum. W. Myszor, w: *Wybór pism*, I, oprac. W. Myszor, E. Stanuła, ATK, Warszawa 1970 (PSP 5).
- Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, fragmenty, tłum. H. Pietras, w: H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, Wyd. WAM, Kraków 2007.
- Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryznar, Wyd. ATK, Warszawa 1994.
- Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, tłum. E. Buszewicz, w: *Trójca Święta*, Wyd. WAM, Kraków 1997, s. 33–86 (ŻMT 4).

- Tertulian, *Świadectwo duszy*, tłum. A.C. Guryń, w: Tertulian, *Wybór pism*, II, oprac. W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanula, ATK, Warszawa 1983 (PSP 29).
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1988.
- Wallejusz Paterkulius, *Historia rzymska*, tłum. E. Zwolski, Ossolineum, Wrocław 2006.
- Wergiliusz, *Bukoliki*, tłum. K. Koźmian, Czytelnik, Warszawa 1998.
- Wergiliusz, *Eneida*, tłum. T. Karyłowski, Ossolineum, Wrocław 1981.
- Wergiliusz, *Georgiki*, tłum. A. L. Czerny, PIW, Warszawa 1956.
- Wniebowstąpienie Izajasza*, tłum. S. Kur, R. Zarzeczny, w: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowicyski, Wyd. WAM, Kraków 2001 (Apokryfy Nowego Testamentu, 3).

Opracowania

- Altaner B., Stuibler A., *Patrologia*, IW PAX, Warszawa 1990.
- Angehrn E., *Filozofia dziejów*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007 (Daimonion, 55).
- Arquillière H.-X., *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, J. Vrin, Paris 1955.
- Balthasar H. U., *Teologia dziejów*, Wyd. Znak, Kraków 1996.
- Barthes R., *Mit i znak. Eseje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- Baumgartner H. M., *Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denken*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 12 (1987), s. 1–21.
- Baynes N. H., *Eusebius and the Christian Empire*, w: *Byzantine Studies and Other Essays*, Athlone Press, London 1955, s. 168–172.
- Becker C. L., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Zysk i S-ka, Poznań 1995.
- Bernal J. M., *Nauka w dziejach*, PWN, Warszawa 1967.
- Bonsirven J., *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Beauchesne, Paris 1939.
- Briks P., *Koniec świata czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w Biblii Hebrajskiej*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2004.
- Brown P., *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, PWN, Warszawa 1993 (Biografie Sławnych Ludzi).
- Brożek B., *Granice interpretacji*, Copernicus Center Press Sp. z o.o., Kraków 2014.
- Brożek M., *Historia literatury łacińskiej*, Ossolineum, Wrocław 1976.
- Campanhausen H., *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Wyd. Cykady, Warszawa 1998.
- Chadwick H., *Augustine*, Oxford University Press, New York 2001 (Very Short Introduction, 38).
- Chadwick H., *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, PIW, Warszawa 2004.

- Chojnicka K., *Narodziny rosyjskiej doktryny państwowej. Zoe Paleolog – między Bizancjum, Rzymem a Moskwą*, Collegium Columbianum, Kraków 2001.
- Chojnicka K., *Tysiąc szczęśliwych lat*, „Palestra Świętokrzyska” (2016) nr 37–38, s. 2–6.
- Chrześcijaństwo w cesarstwie rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia społeczne*, red. W. Myszor, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2005.
- Cichocki A., *To Katechon*, „Civitas” 2004 nr 8, s. 83–112.
- Cochrane Ch. N., *Chrześcijaństwo a kultura antyczna*, tłum. G. Pianko, PAX, Warszawa 1960.
- Cohn N., *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki, Wyd. UJ, Kraków 2007.
- Colli G., *Narodziny filozofii*, Oficyna Naukowa, Kraków 1994.
- Crouzel H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Wyd. Homini, Bydgoszcz 1996.
- Cytowska M., Szelest H., *Literatura rzymska. Okres augustowski*, PWN, Warszawa 1990.
- Czerwiński M., *Słowo od autora wyboru*, w: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1974, s. 4–5.
- Daniélou J., *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, „Vigiliae Christianae” 2 (1948), s. 1–16.
- Daniélou J., *Metempsychosis in Gregory of Nyssa*, tłum. J. D. Gauthier, w: *The Heritage of the Early Church*, eds. D. Neiman, M. Scharikin, Rome 1973, s. 228–243 (Orientalia Christiana Analecta, 195).
- Dante Alighieri, *Boska komedia*, tłum. E. Porębowicz, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2009.
- Darnell L. L., *The Delay of Parusia as Reflected in Thessalonians 2 With a Focus on Reexamining the Referential Meanings of the Greek Participles, to Katechon and ho Katechon*, Kentucky 1987.
- Dawson Ch., *Religia i powstanie kultury zachodniej*, przeł. S. Ławicki, PAX, Warszawa 1958.
- Delumeau J., *Historia raju*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1996.
- Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Wyd. UŚ, Katowice 1999.
- Deptuła Cz., *Galla Anonima mit genezy Polski*, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 2000.
- Dvornik F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. 2, Washington 1966 (Dumbarton Oaks Studies, 9).
- Dzięcioł W., *Imperium i państwa narodowe około roku 1000*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1963.
- Dziuda K., *Filozofia dziejów Immanuela Kanta*, Black Unicorn, Jastrzębie-Zdrój 2012.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Sacrum a profanum: o istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2008.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1974.

- Fearful Hope. Approaching the New Millenium*, ed. Ch. Kleinhenz, F. J. Le Moine, The University of Wisconsin Press, London 1999.
- Ferrater Mora J., *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza, Madrid 1984.
- Flacelière R., *Historia literatury greckiej*, przeł. P. Sobczak, Wyd. Antyk, Kęty 2004 (Daimonion, 40).
- Gadamer H. G., *Prawda i metoda*, PWN, Warszawa 2004.
- Gajda Z., *Do historii medycyny wprowadzenie*, Wyd. WAM, Kraków 2011.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, PAX, Warszawa 1987.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, PAX, Warszawa 1953.
- Le Goff J., *Narodziny czyszcza*, PIW, Warszawa 1997.
- Gould S. J., *Pytanie o millenium*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.
- Grimm J., *Der Katechon des zweiten Thessaloniker-Briefes* (2 Thess. 2,7), Stantamhof 1861.
- Grodecki T., *Wprowadzenie*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 5–66 (ŻMT 21).
- Gruen E. S., *Fact and Fiction: Jewish legends in a Hellenistic Context*, w: *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History, and Historiography*, ed. P. Cartledge, P. Garnsey, E. Gruen, UP, California 1997, s. 71–88 (Hellenistic Culture and Society).
- Gruner R., *Philosophies of history: a critical essay*, Aldershot 1985.
- Grzeszczak J., *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, UAM, Poznań 2006.
- Guthrie W. K. C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Wyd. Znak, Kraków 1996.
- Hamman A. G., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, PAX, Warszawa 1989.
- Hammer S., *Wstęp*, w: Polibiusz, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Ossolineum, Wrocław 1957, s. V–XXXVI.
- Harnack A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, t. I, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1915.
- Harnack A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, J. C. B. Mohr, Tübingen 1909.
- Heine R., *Perfection in the Virtuous Life: A study in the Relationship Between Edification & Polemical Theory in Gregory of Nyssa's „De Vita Moysis”*, Mass., Cambridge 1975.
- Heller M., Pabjan T., *Elementy filozofii przyrody*, Biblos, Tarnów 2007.
- Hermans A., *Le Pseudo-Barnabé est-il millénariste?*, „Ephemerides theologicae Lovaniensis” 35 (1959), s. 849–876.
- Ilski K., *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2001.
- Inglebert H., *Les chrétiens et l'histoire universelle dans l'Antiquité tardive*, w: B. Jeanjean, B. Lançon, *Saint Jérôme. Chronique. Cintinuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326–378*, UP, Rennes 2004, s. 123–136.
- Jaeger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923.

- James J., *Muzyka sfer*, Wyd. Znak, Kraków 1996.
- Jankowski A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Kraków 1987.
- Józwiak S., *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Wyd. KUL, Lublin 2004.
- Kaczmarek T., *Los sprawiedliwych Starego Testamentu po śmierci według świadectw z III w.*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 19, s. 589–597.
- Kamiński F., *Główne koncepcje filozofii dziejów*, „Studia Philosophie Christianae” 18 (1982) nr 2, s. 89–121.
- Kamiński S., *Próba typologii metod filozofowania*, „Summarium. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 4/24 (1975), s. 3–10.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu. Przedmowa do drugiego wydania*, t. 1, PWN, Warszawa 1957.
- Kantorowicz E. H., *Dwa ciała króla*, PWN, Warszawa 2007.
- Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, PAX, Warszawa 1988.
- Kołakowski L., *Obecność mitu*, Instytut Literacki, Paryż 1972.
- Kornatowski W., *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, Skład Główny. Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Toruń 1950.
- Kornatowski W., *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, PAX, Warszawa 1965.
- Kornatowski W., *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, PAX, Warszawa 1968.
- Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003 (Teologia fundamentalna, 4).
- Kotłowska A., *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2009.
- Kotkowska E., *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2004.
- Kracik J., *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Wyd. Znak, Kraków 1999.
- Krieger L., *Time's Reasons. Philosophies of History Old and New*, University of Chicago Press, Chicago 1989.
- Krokiewicz A., *Studia orfickie*, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1949 (Biblioteka Meandra, 3).
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 1998.
- Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.
- Kuhn T., *Przewrót kopernikański*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2001.
- Kumor K., *Starożytność chrześcijańska*, KUL, Lublin 1973 (Historia Kościoła, 1).
- Lambert M., *Średniowieczne herezje*, Wyd. Marabut, Gdańsk–Warszawa 2002.
- Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1985.

- Legowicz J., *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego*, PWN, Warszawa 1962.
- Lerner R. E., *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, trad. di S. Galli, Roma 1995 (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 5).
- Lewandowski I., *Historiografia rzymska*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2007.
- Lewandowski I., *Pompejusz Trogus i Justynus*, w: Marek Junianus Justynus, *Zarys dziejów powszechnych starożytności na podstawie Pompejusza Trogusa*, przekł. I. Lewandowski, PAX, Warszawa 1988, s. I–XXVIII.
- Literatura Grecji*, red. H. Podbielski, t. 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005.
- López Eire A., *La Mitología de los héroes y la cronología*, „Humanitas” 2005 no. 57, s. 57–116.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia: teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. Antyk, Kęty 2002 (Daimonion, 32).
- Ludlow M., *Universal Salvation, Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa & Karl Rahner*, Oxford University Press, Oxford, New York 2000.
- Łapicki B., *O spadkobiercach ideologii rzymskiej*, Ossolineum, Łódź 1962.
- Malinowski B., *Mit, magia, religia*, t. 7, PWN, Warszawa 1990.
- Manikowski M., *Bóg z perspektywy człowieka. Odczytując Grzegorza z Nyssy*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2012.
- Manikowski M., *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle tradycji*, Wyd. UWr, Wrocław 2002.
- Marcus R. A., *Saeculum. History and society in the theology of saint Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Masson H., *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Wyd. „Książnica”, Katowice 1993.
- Mayendorf J., *Teologia bizantyjska*, PAX, Warszawa 1984.
- Mazzucco C., *Il millenarismo di Metodii di Olimpo di fronte a Origene: polemica o continuità?*, „Augustinianum” 26 (1986), s. 73–87.
- Metzger P., *Katechon II Thess 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens (Breihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren... Und Die Kunde Der Alteren Kirche)*, Berlin–NewYork 2005.
- Moingt J., *L'Homme qui venait de Dieu*, Editions du Cerf, Paris 1993.
- Mortley R., *The Hellenistic Foundations of Ecclesiastical Historiography*, w: *Reading the Past in Late Antiquity*, eds. G. Clarck, B. Croke, A. E. Nobbs, R. Mortley, Australian National UP, Sydney 1990, s. 225–250.
- Moskal P., *Problemy filozofii dziejów*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego*, oprac. P. Muchowski, The Enigma Press, Kraków 2000.
- Murray M., *Modern Philosophy of History: its Origin and Destination*, Martinus Nijhoff, The Hague 1970.

- Myszor W., *Ewangelia gnostyków i Ewangelia Kościoła*, w: W. Myszor, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy*, Księgarnia św. Jacka, Krakowice 2016, s. 9–31.
- Myszor W., *Milenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000) z. 1, s. 27–38.
- Narecki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Wyd. KUL, Lublin 1999.
- Nawrocki A., *O powinności Boga: Pelagiusz, Pascal i fenomenologia donacji*, Zakład wydawniczy „NOMOS” i Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, Kraków 2006.
- Nestle W., *Vom Mythos zum Logos*, A. Kröner, Stuttgart 1940.
- Niemirska-Pliszczynska J., *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1, Instytut Wydawniczy PAX, ATK, Warszawa 1994.
- Obyrcy K., „*Refrigerium*” u Tertuliana, w: *Tertulian. Wybór pism*, II, ATK, Warszawa 1983, s. 30–42 (PSP 29).
- Obyrcy T., *Los złych po śmierci według Tertuliana*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 19, s. 599–608.
- Oelmüller W., Dölle R., Piepmeier R., *Diskurs: Sittliche Lebensformen*, w: *Geschichte*, Paderborn 1980 (Philosophische Arbeitsbücher, 4).
- Oko D., *Laska i wolność*, Wydział PAT w Krakowie, Kraków 1997.
- Orbe A., *Theologia de San Ireneo: Commentario al Libro V del „Adversus haereses”*, vol. 3, J. Duraj, La Editorial Catolica, Madrid 1985 (Biblioteca de Autores Christianos: Maior, 25, 29, 33).
- Otis B., *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time*, ed. E. Livingstone, Chapel Hill, N.C., Berlin 1976 (Studia Patristica, 14).
- Paczkowski M. C., *Interpretacja millenarystyczna idei Jerozolimy (II–III wiek)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000) z. 1, s. 56–62.
- Pass W. N. W., *The Influence of the literary Structure on the Identification of Katechon in Second Thessalonians 2:6–7*, Dallas 1988.
- Peterson E., *Monoteizm jako problem polityczny*, tłum. J. Duraj, „Res Publica Nowa” 25/210 (2012) nr 20, s. 38–61.
- Pietras H., *Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja zbawienia, czy powszechna amnestia?*, „Collectanea Theologica” 62 (1992) z. 3, s. 21–41.
- Pietras H., *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, Wyd. WAM, Kraków 2007.
- Pietras H., *Kerygmaticzna treść formuły „Zstąpił do piekiel” u pierwszych Ojców*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Polihymnia, Lublin 1994.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Wyd. WAM, Kraków 2007.
- Pietras H., *Millenaryzm a interpretacja szabatu (I–II wiek)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000), z. 1, s. 9–25.
- Pietras H., *Szatan a początek świata materialnego w koncepcji Orygenesusa*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, tłum. S. Kalinkowski, Wyd. WAM, Kraków 2000, s. 55–66 (ŻMT 17).

- Pomian K., *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Wyd. UW, Warszawa 2009.
- Popowski R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2007.
- Popper K. R., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1, PWN, Warszawa 1993.
- Prinzivalli E., *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002 (Studia Ephemeridis „Augustinianum”, 82).
- Przyszychowska M., *Nauka o lasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy*, Wyd. WAM, Kraków 2010.
- Przyszychowska M., *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Wyd. WAM, Kraków 2006, s. 5–42 (ŻMT 39).
- Puste piekło. Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadzieja zbawienia dla wszystkich*, red. J. Majewski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2000.
- Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, PAX, Warszawa 1986.
- Romaniuk K., *Soteriologia św. Pawła*, ATK, Warszawa 1983.
- Sajdak J., *Tertulian*, Księgarnia Akademicka, Poznań 1949.
- Sachs J. R., *Apocatastasis in Patristic Theology*, „Theological Studies” 54 (1993), s. 617–640.
- Sajdak J., *Kwintus Septymiusz Florens Tertulian. Czasy – Życie – Dzieła*, Księgarnia Akademicka, Poznań 1949.
- Samsonowicz H., *Dziedzictwo średniowiecza. Mity i rzeczywistość*, Ossolineum, Wrocław 2009.
- Samsonowicz H., *O „historii prawdziwej”: mity, legendy i podania jako źródło historyczne*, Novus Orbis, Gdańsk 1997.
- Schmid J., *Der Antichrist und die hemmende Macht*, „Theologische Quartalsschrift” 1949 nr 129, s. 323–343.
- Serejski M. H., *Idea jedności karolińskiej. Studium nad genezą wspólnoty europejskiej w średniowieczu*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1937.
- Sesboüé B., Wolinski J., *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, Wyd. M, Kraków 2005.
- Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1, PWN, Warszawa 1959.
- Stawinoga R., *Tertulian a świat antyczny*, Wyd. Zakonu Ojców Pijarów, Kraków 2002.
- Stroh W., *Łacina umarła, niech żyje łacina! Mała historia wielkiego języka*, Wyd. Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2013.
- Sullivan J. E., *Prophets of the West. An Introduction to the Philosophy of History*, Holt, Rinehart, and Winston, New York–London 1970.
- Suárez F. L., *Grandes interpretaciones de la historia*, Moretón, Bilbao 1972.
- Sullivan J. E., *Prophets of the West. An Introduction to the Philosophy of History*, Holt, Rinehart, and Winston, New York–London 1970.
- Szczerba W., *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Wyd. WAM, Kraków 2008.

- Szczerba W., *Filozoficzne założenia greckiej koncepcji apokatastasis*, „Theologica Wratislaviensia” 4 (2009), s. 11–28.
- Szczerba W., *Koncepcja apokatastazy kosmicznej w fizyce przedplatońskiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 10 (2001) nr 2 (38), s. 157–170.
- Szczerba W., *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wyd. UW, Wrocław 2001.
- Szczerba W., *Śmierć i nieśmiertelność w mitologii greckiej. Podstawy filozoficznej koncepcji apokatastazy duszy*, „Theologica Wratislaviensia” 3 (2008), s. 103–118.
- Szczerba W., *The concept of Eternal Return in the Thought of Plotinus – Beyond Time and Space*, w: *Being Or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, ed. A. Kijewska, Lublin 2004, s. 65–74.
- Szczerba W., *Z Jerozolimy do Aten, hellenizacja myśli wczesnochrześcijańskiej*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny” 2 (2004), s. 77–90.
- Szlezák T., *Czytanie Platona*, IFiS PAN, Warszawa 1997.
- Szram M., *Orygenes a milenarizm. Jednoznaczne odrzucenie czy przyjęcie innych inspiracji?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000) z. 1, s. 39–53.
- Szymusiak J. M., Starowiejski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1971.
- Świderkowna A., *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, PWN, Warszawa 1996.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Czytelnik, Warszawa 1943.
- Taubes J., *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016 (Biblioteka Kwartalnika „Kronos”).
- Taubes J., *Dialektyka i analogia*, w: J. Taubes, *Apokalipsa i polityka, eseje mesjańskie*, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2013 (Biblioteka Kwartalnika „Kronos”).
- Thompson D., *Koniec czasu. Wiara i lęk w cieniu millenium*, tłum. B. Nawrot, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Tomasiewicz M., *Przedaugustyńska filozofia dziejów – wybrane koncepcje*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 9 (2016) z. 2, s. 169–186.
- Trilling W., *Der Zweite Brief an die Thessalonicher*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1980.
- Tsirpalis C. N., *The Concept of Universal Salvation in Saint Gregory of Nyssa*, „Studia Patristica” 17 (1982) nr 3, s. 1131–1144.
- Turek W., *Tertulian*, Wyd. WAM, Kraków 1999 (Ojcowie Żywi, 15).
- Usener H., *Götternamen*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1920.
- Wells J., *Studies in Herodotus*, B. Blackwell, Oxford 1923.
- Werner W., *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2004.
- White H., *Brzemie historii*, w: H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. E. Domańska, M. Loba, A. Marciniak, M. Wilczyński, Universitas, Kraków 2000.

- Witko K., *Millenaryzm w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Rys teologiczno-historyczny*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000) z. 1, s. 4–8.
- Wielomski A., *Teokracja papieska 1073–1378*, Wyd. von Borowiecky, Warszawa 2011.
- Witkowski S., *Historiografia grecka*, t. 1, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1925.
- Witkowski S., *Historiografia grecka*, t. 2, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1926.
- Witkowski S., *Historiografia grecka*, t. 3, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1927.
- Wojtczak J., *Eschatologiczne koncepcje Laktancjusza w VII księdze „Divinae Institutiones”*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 19, s. 609–620.
- Wojczak J., *Problem millenaryzmu w twórczości Laktancjusza*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000) z. 1, s. 63–66.
- Wóźniak R., *Modele z nauk ścisłych we współczesnej teologii trynitarniej. Przyczynek do teo-ontologii relacji*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Copernicus Center Press Sp. z o.o., Kraków 2015, s. 377–407.
- Wright J. E., *The Early History of Heaven*, Oxford University Press, New York 2000.
- Wrzosek W., *Historia, kultura, metafora*, Wyd. Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.
- Vanni U., *Apocalisse e interpretazioni millenaristiche*, w: *Spirito, eschaton e storia*, a cura di N. Ciola, Pontificia Università Lateranense, Roma 1998, s. 189–215.
- Vico G., *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966.
- Voegelin E., *Izrael i objawienie*, tłum. M. J. Czarnecki, Fundacja Świętego Mikołaja, Warszawa 2014 (Teologia Polityczna, 10).
- Voegelin E., *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Fundacja Świętego Mikołaja, Warszawa 2009 (Teologia Polityczna, 1).
- Zieliński J., *Koncepcja cretio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*, ATUT, Wrocław 2013.
- Zieliński T., *Chrześcijaństwo starożytne a filozofia rzymska*, Zygmunt Pomarański i Spółka, Zamość 1921.
- Zieliński T., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Verlag von B. G. Teubner, Berlin 1912.
- Zieliński T., *Religia starożytnej Grecji*, Ossolineum, Wrocław 1991.
- Życiński J., *Język i metoda*, Wyd. Znak, Kraków 1982.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-7438-869-6



9 788374 388696