



WOJCIECH SŁOMSKI

Uniwersytet WIZJA w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0003-1532-0341>

WOLA STWORZONA A PEŁNIA „BÓG WSZYSTKO WE WSZYSTKICH” (1 KOR 15,28). ONTOLOGICZNY PROBLEM WOLNOŚCI W ESCHATOLOGII SERGIUSZA BUŁGAKOWA

CREATED WILL AND THE FULNESS
OF “GOD ALL IN ALL” (1 COR 15:28).
THE ONTOLOGICAL PROBLEM OF FREEDOM
IN SERGIUS BULGAKOV’S ESCHATOLOGY

ABSTRACT

Artykuł podejmuje ontologiczny problem wolności stworzenia w perspektywie eschatologicznej na przykładzie myśli Sergiusza Bułgakowa. Celem nie jest rekonstrukcja całej doktryny apokatastazy ani panorama współczesnych sporów o zakres zbawienia, lecz analiza statusu „woli stworzonej” (воля тварная) jako kategorii ontologicznej. Punkt wyjścia stanowi klasyczny model nieodwołalności decyzji duchów czystych w tradycji augustyńsko-tomistycznej, oparty na pojęciu *immutabilitas* i rozróżnieniu między *aeternitas* a *aevum*. Na tym tle zostaje przeprowadzona analiza tekstów Bułgakowa, w których argument antydualny prowadzi do zakwestionowania możliwości ontologicznego utrwalenia wiecznego sprzeciwu wobec Boga.

Artykuł wskazuje, że spór nie dotyczy przede wszystkim zakresu zbawienia, lecz relacji między definitywnością aktu a ontologią uczestnictwa. W części systematycznej zostają przedstawione napięcia i granice propozycji Bułgakowa, zwłaszcza w odniesieniu do problemu wolności

The article examines the ontological status of created freedom in an eschatological perspective through the theology of Sergius Bulgakov. Its aim is not to reconstruct the entire doctrine of apokatastasis nor to survey contemporary debates on universal salvation, but to analyze the concept of “created will” (воля тварная) as an ontological category. The point of departure is the classical Augustinian-Thomistic model of the irrevocability of angelic choice, grounded in the notion of *immutabilitas* and the distinction between *aeternitas* and *aevum*. Against this background, Bulgakov’s anti-dualist argument is examined, particularly his denial of the possibility that eternal resistance to God could acquire ontological permanence.

The study argues that the core of the debate concerns not primarily the scope of salvation but the relation between the definitiveness of an act and an ontology of participation. The systematic section identifies the tensions and limits of Bulgakov’s proposal, especially regarding eschatological freedom and the potential risk of a deterministic

eschatologicznej i ryzyka deterministycznej interpretacji jedności bytu. Konkluzja nie redukuje zagadnienia do prostej alternatywy między „wiecznym potępieniem” a „koniecznym pojednaniem”, lecz proponuje rozróżnienie między definitywnością aktu a absolutyzacją sprzeciwu jako klucz do dalszych badań.

interpretation of metaphysical unity. The conclusion proposes a distinction between the definitiveness of an act and the absolutization of resistance as a framework for further theological inquiry.

Wstęp

Problem eschatologicznego statusu wolności stworzenia należy do najbardziej subtelnych i zarazem najbardziej konsekwencjalnych zagadnień teologii dogmatycznej. Nie dotyczy on bowiem jedynie zakresu zbawienia ani sporów o apokatastazę, lecz samej struktury relacji między bytem stworzonym a Absolutem. W tle znajduje się pytanie, czy wola stworzenia może zostać ontologicznie utrwalona w wiecznym sprzeciwie wobec Boga, czy też jej bytowa zależność wyklucza możliwość takiej autonomii. Formuła Pawłowa ἵνα ἢ ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν (1 Kor 15,28) staje się w tym kontekście nie tyle tekstem egzegetycznym, ile horyzontem ontologicznym: czy „Bóg wszystko we wszystkich” dopuszcza trwałą, współwieczną negację?

W Tradycji zachodniej problem ten uzyskał klasyczną postać w refleksji Augustyna z Hippony, który w *De civitate Dei* broni tezy o definitywności losu złych duchów i nieodwracalności ich trwania w złu¹. Teza ta została następnie rozwinięta przez Tomasza z Akwinu w analizie trwałości wyboru anielskiego po upadku (*Summa theologiae* I, q. 64, a. 2: *Utrum voluntas Daemonum sit obstinata in malo*)², zakłada, że akt woli duchów czystych posiada charakter definitywny, wynikający z natury ich poznania. Niezmiennność decyzji nie jest tu sankcją zewnętrzną, lecz konsekwencją ontologicznej struktury bytu duchowego. Współczesne badania nad angelologią Akwinaty – m.in. Serge-Thomasa Bonino³ czy Tobiasa Hoffmanna⁴ – potwierdzają, że rdzeniem tej koncepcji jest metafizyka aktu, a nie jurydyczna teoria kary.

Na przeciwnym biegunie tradycji patrystycznej znajdujemy nurt reprezentowany przez Orygenes oraz Grzegorza z Nyssy, w którym ἀποκατάστασις πάντων interpretowana jest jako eschatologiczne przewyciężenie zła w dynamice miłości Bożej. W ostatnich dekadach problem ten został ponownie otwarty w badaniach nad apokatastazą, zwłaszcza w monumentalnym studium Ilaria Ramelli⁵, a także

¹ Augustyn, *De civitate Dei* XXI, 17, PL 41, col. 734.

² Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 64, a. 2, „Utrum voluntas Daemonum sit obstinata in malo”, w: *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita*, t. 5, Roma 1889.

³ S.-T. Bonino, *Angels and Demons: A Catholic Introduction*, Washington, DC 2016.

⁴ *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, red. T. Hoffmann, Leiden–Boston 2012.

⁵ I.L.E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden–Boston 2013.

w dyskusjach prowadzonych przez Hansa Ursa von Balthasara⁶ i Davida Bentleya Harta⁷. Debata ta dotyczy jednak przede wszystkim zakresu nadziei eschatologicznej i hermeneutyki tekstów biblijnych, rzadziej zaś ontologicznego statusu samej wolności.

W odniesieniu do teologii rosyjskiej XX wieku badania koncentrowały się dotąd głównie na sophiologii i kontrowersjach doktrynalnych wokół Sergiusza Bułgakowa. Klasyczne ujęcie problemu przyniósł Georges Florovsky⁸, który widział w jego propozycji niebezpieczeństwo spekulatywnego uniwersalizmu, podczas gdy Paul Valliere⁹ oraz Brandon Gallaher¹⁰ podjęli próbę bardziej systematycznej rekonstrukcji jego ontologii. Mimo to zasadnicza kwestia – czy pojęcie „воля тварная” implikuje odrzucenie możliwości wiecznej autonomii sprzeciwu – nie została dotąd przeanalizowana w sposób ściśle ontologiczny, w bezpośrednim zestawieniu z augustyńsko-tomistycznym modelem nieodwołalności decyzji.

Niniejszy artykuł sytuować należy w obrębie wskazanej luki badawczej. Jego celem nie jest ponowne podjęcie sporu o apokatastazę w perspektywie apologetycznej lub polemicznej, lecz ontologiczna analiza struktury wolności w eschatologii Sergiusza Bułgakowa. Teza badawcza, która zostanie poddana weryfikacji, brzmi następująco: w ujęciu Bułgakowa wola stworzenia nie dysponuje autonomią ontologiczną zdolną do wieczystego utrwalenia sprzeciwu wobec Boga, ponieważ jako byt uczestniczący nie może ukonstytuować się jako współwieczny absolut wobec Stwórcy. Oznacza to, że zasadniczy punkt sporu z tradycją łacińską nie odnosi się do stopnia afirmacji wolności, lecz do jej ontologicznego statusu i do pytania o możliwość trwałej eschatologicznej negacji Boga przez stworzenie.

Niniejsze badanie opiera się na metodzie historyczno-dogmatycznej, połączonej z analizą pojęciową materiału źródłowego w językach greckim, łacińskim i rosyjskim. Najpierw podjęta zostanie rekonstrukcja modelu nieodwołalności decyzji właściwego tradycji augustyńsko-tomistycznej, z wyraźnym uwzględnieniem różnicy między wolnością aniołów a wolnością człowieka. Następnie przedmiotem analizy stanie się kategoria „воля тварная” w zasadniczych dziełach Sergiusza Bułgakowa. Ostatnia część wywodu zostanie poświęcona napięciom i granicom jego propozycji rozpatrywanej w świetle ontologii uczestnictwa. W perspektywie całego studium pytanie zasadnicze pozostaje niezmiennie: czy wola stworzenia może osiągnąć ontologiczny stan trwałego i wiecznego sprzeciwu wobec Boga?

⁶ H.U. von Balthasar, *Dare We Hope “That All Men Be Saved?”: With a Short Discourse on Hell*, San Francisco 1988.

⁷ D.B. Hart, *That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation*, New Haven–London 2019.

⁸ G. Florovsky, *Ways of Russian Theology*, part 2, w: *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 6, Belmont 1987.

⁹ P. Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov*, Grand Rapids, Mich. 2000.

¹⁰ B. Gallaher, *Freedom and Necessity in Modern Trinitarian Theology*, Oxford 2016.

Wolność w perspektywie biblijnej – zarys dogmatyczny

Biblijne rozumienie wolności nie wyrasta z abstrakcyjnej kategorii autonomii, lecz z relacyjnej struktury stworzenia. Już opis stworzenia człowieka w Rdz 1,26 – וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּצַלְמֵנוּ, w przekładzie Septuaginty: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν – ustanawia antropologię, w której *imago Dei* oznacza zdolność do dialogu i odpowiedzi wobec Boga. Wolność nie jawi się tu jako pierwotna możliwość negacji, lecz jako dar wpisany w strukturę bytu stworzonego, umożliwiający relacyjne odniesienie do Stwórcy. Człowiek zostaje umieszczony w ogrodzie „aby go uprawiał i strzegł” (Rdz 2,15), a zakaz spożycia z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2,17) wyznacza przestrzeń odpowiedzialnej decyzji. Wolność nie jest zatem samoistnym principium, lecz wymiarem przymierza.

Narracja o upadku w Rdz 3 nie opisuje utraty wolności, lecz jej deformację. Akt nieposłuszeństwa nie znosi relacyjnej struktury stworzenia; przeciwnie, dramat grzechu ujawnia, że wolność może zostać użyta przeciw relacji, nie przestając jednak być wolnością stworzoną. Nawet po upadku Bóg pozostaje Tym, który wychodzi ku człowiekowi z pytaniem: „Gdzie jesteś?” (Rdz 3,9). Antropologia biblijna nie zna wolności ontologicznie samowystarczalnej; zna jedynie wolność zakorzenioną w darze bytu i stale odnoszącą się do Stwórcy. Już na poziomie protologicznym wykluczona zostaje możliwość absolutnej autonomii stworzenia wobec Boga¹¹.

Starotestamentalna teologia przymierza rozwija tę intuicję w perspektywie dramatu wyboru. W Pwt 30,19 czytamy: „Kładę dziś przed tobą życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybieraj więc życie”. Wolność zostaje tu ukazana jako realna możliwość alternatywy. Przymierze zakłada odpowiedzialność, a decyzja człowieka posiada realne konsekwencje. Jednocześnie tekst nie ustanawia symetrii ontologicznej między życiem i śmiercią. Życie pozostaje zgodne z wolą Boga i wpisane w porządek stworzenia, śmierć natomiast jawi się jako konsekwencja zerwania relacji. Alternatywa nie ma charakteru dualistycznego; zło nie stanowi drugiego źródła bytu, lecz deformację relacji¹².

Nowy Testament nie usuwa tej dramatycznej powagi wyboru. W scenie sądu ostatecznego Chrystus wypowiada słowa z Mt 25,41 o „ogniu wiecznym” przygotowanym diabłu i jego aniołom. Grecki zwrot πῦρ αἰώνιον wskazuje na trwałość i eschatologiczną powagę konsekwencji. Wolność posiada wymiar definitywny; decyzja wobec Chrystusa nie jest ontologicznie obojętna. Sąd nie może być redukowany do pedagogicznej metafory, gdyż Ewangelia ukazuje go jako realne rozstrzygnięcie. Równocześnie Nowy Testament nie rozwija metafizycznej teorii nieodwracalności aktu w sensie późniejszej refleksji scholastycznej. Teksty podkreślają definitywność sądu, lecz nie przedstawiają ontologii trwałości negacji¹³.

¹¹ G. von Rad, *Genesis. A Commentary*, London 1972, s. 56-62; C. Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, Minneapolis 1984, s. 145-158

¹² Por. J.G. McConville, *Deuteronomy*, Leicester–Downers Grove 2002, s. 438-445.

¹³ Por. U. Luz, *Matthew 21-28: A Commentary*, Minneapolis 2005, s. 262-270.

Najbardziej syntetyczną wizję eschatonu przynosi Paweł w 1 Kor 15,28: ἵνα ἢ ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν. Formuła ta nie oznacza zaniku różnicy między stworzeniem a Stwórcą ani mechanicznego zlania bytów. W kontekście całego rozdziału chodzi o ostateczne zwycięstwo Chrystusa nad „wszelką Zwierchnością i Władzą” (1 Kor 15,24) oraz o pokonanie „ostatniego wroga – śmierci” (1 Kor 15,26). Tekst afirmuje powszechność działania Boga i eschatologiczną jedność, nie precyzując jednak, w jaki sposób należy rozumieć relację między definitywnością aktu sprzeciwu a ostatecznym triumfem Boga. Paweł ogłasza zwycięstwo, nie formułując ontologicznej teorii trwałości negacji¹⁴.

Dopełnieniem tej wizji jest hymn o miłości w 1 Kor 13,8: ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει. Miłość zostaje tu przedstawiona jako rzeczywistość eschatologicznie trwała, przekraczająca poznanie częściowe i przemijające charyzmaty. O ile sąd objawia powagę decyzji, o tyle miłość jawi się jako ostateczna forma istnienia w Bogu. Powstaje zatem napięcie: jeżeli miłość nie ustaje, a Bóg – jak głosi 1 Tm 2,4 – „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni”, w jaki sposób należy rozumieć relację między trwałością sprzeciwu a trwałością miłości? Tekst biblijny nie rozwiązuje tej kwestii spekulatywnie. Zachowuje równowagę między realnością sądu a eschatologiczną trwałością miłości¹⁵.

Na poziomie kanonicznym Pismo Święte utrzymuje jednocześnie realność wolności stworzenia, definitywność sądu oraz powszechność eschatologicznego działania Boga. Nie formułuje jednak ontologicznej teorii relacji między definitywnością aktu a pełnią jedności. Nie rozstrzyga, czy możliwość wiecznego sprzeciwu należy rozumieć jako ontologiczną autonomię, czy jako stan podlegający dalszemu działaniu Boga w eschatonie. Napięcie między sądem a pełnią pozostaje otwarte i domaga się refleksji dogmatycznej. Biblijne świadectwo ustanawia ramy problemu: wolność nie jest iluzją, sąd nie jest metaforą, a miłość nie jest rzeczywistością przemijającą. W obrębie tych twierdzeń rozwija się dalsza tradycja teologiczna.

Wolność w perspektywie patrystycznej – między pedagogią a definitywnością

Refleksja patrystyczna nad wolnością rozwija napięcia obecne w Piśmie Świętym, podejmując próbę ich systematycznego ujęcia. W starożytności chrześcijańskiej wykształciły się dwa główne nurty interpretacyjne: jeden akcentujący dynamiczny, pedagogiczny charakter historii zbawienia, drugi podkreślający definitywność aktu wolności w perspektywie eschatologicznej. Spór nie dotyczył istnienia wolności ani realności sądu, lecz ontologicznego statusu decyzji stworzenia w obliczu Boga.

¹⁴ Por. G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, s. 751-763; N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003, s. 317-326.

¹⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Dare We Hope...*, s. 173-182.

W tradycji aleksandryjskiej Orygenes sformułował koncepcję, która później została określona mianem ἀποκατάστασις πάντων. W *Peri archōn* rozwija on wizję historii zbawienia jako procesu pedagogicznego, w którym wolność, nawet jeśli ulega deformacji, pozostaje zdolna do przemiany¹⁶. Kara nie ma charakteru czyisto retributywnego – jest formą παιδεία, oczyszczenia i przywrócenia porządku miłości. Orygenes nie neguje realności buntu ani powagi sądu, lecz zakłada, że wolność stworzenia, jako byt pochodny i zależny, nie może zostać ontologicznie utrwalona w wiecznej negacji dobra. Eschatologiczne „Bóg wszystko we wszystkich” (1 Kor 15,28) odczytuje jako wyraz ostatecznego zwycięstwa miłości nad deformacją wolności.

Pokrewną linię argumentacji rozwija Grzegorz z Nyssy, nadając jej jednak wyraźnie bardziej chrystologiczny i soteriologiczny profil. W *De anima et resurrectione* oraz w *Oratio catechetica magna* sąd nie jawi się przede wszystkim jako akt czyisto retributywny, lecz jako proces oczyszczenia i uzdrowienia, w którym zło zostaje spalone, natomiast osoba jako taka zostaje zachowana¹⁷. Grzegorz nie relatywizuje wolności, lecz pojmuje ją jako dynamiczną zdolność uczestnictwa w dobru. Zło nie posiada dla niego substancjalnego statusu. Jest brakiem, który może zostać przezwyciężony w świetle Paschy. W tej perspektywie wolność, choć zdolna do sprzeciwu, nie jest ontologicznym absolutem zdolnym do ustanowienia współwiecznej alternatywy wobec Boga.

Inaczej kształtuje się refleksja w tradycji łacińskiej. U Augustyna zasadniczym punktem odniesienia staje się problem nieodwołalności decyzji duchów czystych. W *De civitate Dei* oraz w *Enchiridion* podkreśla on, że wolność anielska działa w warunkach pełni poznania, a jej akt posiada charakter definitywny¹⁸. Wieczność kary odpowiada wieczności szczęścia, nie jako druga zasada bytu, lecz jako konsekwencja nieodwracalnego aktu woli. Augustyn nie wprowadza dualizmu metafizycznego; zło nie jest równorzędne dobru. Jednak akt wolności, dokonany w pełnym świetle, nie podlega już procesualności ani pedagogii. Sąd ma charakter ostatecznego rozstrzygnięcia.

Rozwinięcie tej intuicji znajdujemy w scholastycznej systematyzacji Tomasza z Akwinu. W *Summa theologiae* Tomasz ujmuje anioła jako byt istniejący w porządku *aevum* (I, q. 10, a. 5-6), a zarazem przypisuje mu poznanie niedyskursywne, dokonujące się nie przez sukcesywne rozumowanie, lecz przez prosty akt intelektualny (I, q. 58, a. 3-4). Na tym tle w kwestiach poświęconych upadkowi i karze demonów (I, q. 63-64) argumentuje, że wybór anielski ma charakter trwały

¹⁶ Origen, *De principiis (Peri archōn)*, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, SC 252, 253, 268, 269, Paris 1978–1980; por. I.L.E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis...*, s. 109-162.

¹⁷ Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, PG 46, col. 12-160; tenże, *Oratio catechetica magna*, PG 45, col. 9-106; por. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, s. 223-248.

¹⁸ Augustinus, *De civitate Dei*, lib. XXI; tenże, *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*, 112; por. R. Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge 2004, s. 167-182.

i nieodwołalny¹⁹. Niezmiennność wyboru nie jest sankcją zewnętrzną, lecz wynika z ontologii aktu duchowego. W ten sposób tradycja łacińska akcentuje definitywność wolności, nie przyznając jednak złu statusu drugiego absolutu.

Patrystyka nie daje zatem jednolitego rozwiązania problemu, lecz rozwija dwa komplementarne sposoby myślenia. W nurcie aleksandryjskim wolność jest dynamiczna i podlega uzdrawiającemu działaniu Boga; w nurcie łacińskim akcent pada na definitywność aktu w perspektywie eschatycznej. Oba stanowiska zachowują realność sądu oraz ontologiczną zależność stworzenia od Boga, różnią się natomiast w ocenie, czy akt sprzeciwu może zostać utrwalony jako stan nieodwracalny.

Tym samym refleksja patrystyczna doprecyzowuje napięcie obecne w Piśmie Świętym, nie znosząc go. Wolność pozostaje dramatyczna, sąd jest realny, a Bóg nie przestaje być jedynym źródłem bytu. Pytanie o relację między definitywnością aktu a eschatologiczną pełnią jedności nie zostaje jednoznacznie rozstrzygnięte, lecz przybiera formę dwóch tradycji interpretacyjnych, które staną się matrycą dalszej refleksji teologicznej.

Model nieodwołalności decyzji w tradycji augustyńsko-tomistycznej

Rozstrzygnięcie ontologicznego statusu woli stworzenia w eschatologii wymaga uprzedniego odtworzenia klasycznego modelu nieodwołalności decyzji, który ukształtował się w tradycji łacińskiej. Model ten nie jest przede wszystkim teorią kary, lecz konsekwencją określonej metafizyki bytu duchowego. Jego rdzeń stanowi teza, że akt woli duchów czystych, dokonany w pełni poznania, posiada charakter definitywny i nie podlega zmianie.

U Augustyna z Hippony kwestia ta zostaje sformułowana w kontekście polemiki z ideą powszechnego przywrócenia demonów. W *De civitate Dei* XXI, 17 Augustyn odrzuca możliwość ich ostatecznego uwolnienia, broniąc tezy o trwałości ich stanu po upadku²⁰. Stwierdzenie to nie ma charakteru wyłącznie moralnego ani jurydycznego. Augustyn nie ujmuje problemu jedynie w kategoriach sankcji, lecz wiąże go z trwałością raz dokonanego ukierunkowania woli. Duchy upadłe dokonały wyboru, który – ze względu na właściwy im sposób poznania i bytowania – posiada charakter utrwalony. W *Enchiridion* (112) Augustyn, broniąc nauki o wieczności kary, odrzuca zarazem wszelkie próby osłabienia tezy o definitywności eschatologicznego rozstrzygnięcia²¹.

Paralelizm życia i kary wskazuje, że „wieczność” nie jest tu jedynie miarą trwania, lecz oznacza stan definitywny. W tym sensie augustyńska koncepcja zakłada symetrię: tak jak *beatitudo* jest nieodwołalna, tak samo *irrevocabilis* jest stan odrzucenia.

¹⁹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 10, a. 5-6; q. 58, a. 3-4; q. 63-64; por. S.-T. Bonino, *Angels and Demons...; A Companion to Angels...*

²⁰ Augustinus, *De civitate Dei*, XXI, 17, PL 41, col. 734.

²¹ Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*, 112, PL 40, col. 279.

Ujęcie to zostaje poddane systematyzacji metafizycznej przez Tomasza z Akwinu, który w *Summa theologiae* wiąże trwałość anielskiego wyboru z właściwym aniołom niedyskursywnym sposobem poznania; w konsekwencji wola demonów po upadku pozostaje utwierdzona w złu (I, q. 64, a. 2)²². Kluczowym pojęciem jest tutaj *immutabiliter*. Niezmiennność nie wynika z braku mocy zmiany, lecz z natury aktu duchowego. Anioł poznaje nie dyskursywnie, lecz intuicyjnie (*simplex apprehensio*), dlatego jego akt woli odpowiada poznaniu obejmującemu przedmiot w sposób całkowity. Nie istnieje nowa racja poznawcza, która mogłaby odwrócić decyzję.

W tym miejscu konieczne jest rozróżnienie między *aeternitas* a *aevum*. W klasycznej metafizyce tomistycznej (*Summa theologiae* I, q. 10) *aeternitas* przysługuje w sensie ścisłym wyłącznie Bogu jako trwaniu całkowicie jednoczesnemu (*totum simul*) i pozbawionemu wszelkiej sukcesji. Byty duchowe istnieją natomiast w porządku *aevum*, które nie jest tożsame z absolutną wiecznością, lecz oznacza właściwy substancjom niematerialnym sposób trwania: bez sukcesji istotowej, choć nie bez wszelkiej możliwej zmienności²³. Decyzja anioła nie jest więc „wieczna” w sensie boskim, lecz posiada trwałość właściwą *aevum*: jest nieodwracalna, ponieważ nie podlega sukcesji poznawczej.

Ta metafizyczna struktura wyjaśnia, dlaczego Tomasz odróżnia wolność aniołów od wolności człowieka. Człowiek, jako byt złożony z duszy i ciała, działa w czasie (*tempus*) i poznaje dyskursywnie; jego wola może ulec zmianie, ponieważ poznanie podlega rozwojowi. Anioł natomiast, istniejąc w *aevum*, dokonuje aktu, który nie podlega procesualności.

Współczesne analizy angelologii tomistycznej – zwłaszcza Serge-Thomasa Bonino²⁴ oraz Tobiasza Hoffmanna²⁵ – podkreślają, że nieodwołalność wyboru nie jest aktem zewnętrznego „zamrożenia” woli przez Boga, lecz konsekwencją ontologii aktu czystego ducha. Bóg nie znosi wolności; przeciwnie, potwierdza ją w jej ostateczności.

Z perspektywy niniejszego studium istotne jest to, że model augustyńsko-tomistyczny nie przyznaje złu autonomii metafizycznej. Nie chodzi o ustanowienie współwiecznej zasady przeciwnej Bogu, lecz o trwałość aktu stworzonego. Sprzeciw nie staje się „drugim absolutem”, lecz pozostaje nieodwołalnym aktem bytu stworzonego.

W tym miejscu ujawnia się zasadnicze napięcie wobec propozycji Sergiusza Bułakowa. Jeżeli bowiem nieodwołalność decyzji wynika ze struktury *aevum*, wówczas pytanie o ontologiczną zależność woli od Boga nie znosi faktu definitywności aktu. Model łaciński zakłada, że byt stworzony może w swoim porządku osiągnąć stan nieodwracalny, nie stając się przez to współwiecznym absolutem.

²² Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 64, a. 2, w: *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 5, Romae: Typographia Polyglotta 1882.

²³ Por. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 10, a. 5-6, w: *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, Romae.

²⁴ S.-T. Bonino, *Angels and Demons...*, s. 67-82.

²⁵ *A Companion to Angels...* s. 149-185.

Ostatecznie rdzeń tego stanowiska można streścić w trzech tezach: (1) akt duchowy dokonany w pełni poznania jest definitywny; (2) nieodwołalność wynika z ontologii bytu duchowego, a nie z arbitralnej sankcji; (3) trwałość aktu nie oznacza dualizmu metafizycznego, lecz konsekwencję stworzonej wolności.

Na tym tle należy postawić pytanie, czy ontologia „woli stworzonej” u Bułgakowa rzeczywiście podważa możliwość takiej definitywności, czy też jedynie przesuwając akcent z niezmienności aktu na ontologiczną zależność bytu.

Kluczowym punktem wymagającym doprecyzowania jest tomistyczna koncepcja wolności aniołów, zwłaszcza w świetle *Summa theologiae* I, q. 63, a. 5 oraz q. 64, a. 2. Analiza Tomasza pozwala zrekonstruować rozróżnienie między stanem próby (*status viae*), w którym możliwy jest akt wyboru, a stanem po rozstrzygnięciu (*status termini*), w którym wola anioła pozostaje trwale ukierunkowana ku dobru albo ku złu.

W stanie próby anioł posiada rzeczywistą możliwość wyboru między dobrem a jego odrzuceniem. Wolność ta nie jest ani iluzoryczna, ani zdeterminowana, lecz urzeczywistnia się jako akt woli oparty na poznaniu odpowiadającym naturze bytu duchowego. Ponieważ jednak poznanie anielskie ma charakter intuicyjny i niedyskursywny, sam akt decyzji nie rozwija się w formie sukcesywnego procesu, właściwego ludzkiemu rozeznaniu. Anioł nie dochodzi zatem do wyboru poprzez stopniowe ważenie racji, lecz podejmuje go w warunkach bezpośredniego, integralnego uchwycenia przedmiotu.

Po dokonaniu wyboru sytuacja ulega zasadniczej zmianie. W stanie po wyborze wola anioła zostaje „utwierdzona” (*confirmatio*) w obranym kierunku. Nie chodzi tu o zewnętrzną sankcję, lecz o konsekwencję ontologii aktu duchowego: brak sukcesji poznawczej oznacza brak możliwości ponownego rozważenia alternatywy. Niezmiennność nie jest karą, lecz wynika ze struktury bytu duchowego.

Różnica między wolnością anioła a wolnością człowieka polega zatem na trybie poznania i sposobie aktualizacji aktu woli. Człowiek, jako byt złożony i poznający dyskursywnie, podejmuje decyzje w czasie i może je rewidować. Anioł natomiast poznaje intuicyjnie i działa w porządku *aevum*. Jego akt ma charakter nieodwracalny właśnie dlatego, że nie jest aktem sukcesywnym.

W tym świetle relacja między Tomaszem z Akwinu a Sergiuszem Bułgakowem wymaga ujęcia ściśle rozróżniającego poziom analizy psychologiczno-notycznej od poziomu rozstrzygnięcia ontologicznego. Bułgakow nie kwestionuje tomistycznego opisu aktu anielskiego ani fundamentalnego rozróżnienia między poznaniem intuicyjnym a dyskursywnym. Przedmiotem jego zastrzeżenia nie jest zatem sama struktura aktu, lecz ontologiczny wniosek wyprowadzany z tej struktury, to znaczy teza o absolutnej i metafizycznie koniecznej nieodwracalności decyzji. Zasadnicze pytanie dotyczy więc nie psychologii wyboru, lecz możliwości ontologicznego utrwalenia stworzenia w stanie wiecznej negacji dobra. Takie postawienie problemu pozwala uniknąć interpretacyjnych uproszczeń, a zarazem pokazuje, że stanowisko tomistyczne zostało najpierw zrekonstruowane zgodnie z jego własną logiką, zanim zostało poddane krytycznej ocenie.

Ontologia „воля тварная” w eschatologii Sergiusza Bułakowa. Analiza tekstów źródłowych

Pojęcie „воля тварная” nie jest w pismach Sergiusza Bułakowa ani kategorią uboczną, ani jedynie retorycznym określeniem wolności stworzenia, lecz jednym z kluczowych terminów jego ontologii stworzenia. U jego podstaw leży zasadnicze rozróżnienie między wolnością jako osobowym aktem samookreślenia a wolnością jako rzekomo samoistną zasadą bytu. Właśnie tej drugiej możliwości Bułakow zdecydowanie zaprzecza, odmawiając stworzonej woli charakteru *самобытность*, a więc ontologicznej samopodstawności. Wola stworzenia nie jest bowiem źródłem własnego istnienia, lecz sposobem istnienia bytu, który trwa jedynie dzięki uczestnictwu w bycie дарowanym przez Boga. Dlatego wolność jest dla Bułakowa rzeczywistością prawdziwą i nieredukowalną, ale zarazem niesamoistną: może ona aktualizować się osobowo, nie może jednak ukonstytuować się jako autonomiczne źródło bytu wobec Stwórcy.

W *Świecie niewiecznym* Bułakow podkreśla, że wolność stworzenia nie ma charakteru absolutnego ani samoistnego, lecz pozostaje zakorzeniona w bycie udzielonym przez Boga i może się realizować jedynie w granicach tego daru²⁶.

Termin *самобытное начало* („zasada samoistna” / „samoistny początek”) oznacza tutaj zasadę autonomiczną ontologicznie, a więc taką, która posiada rację swego istnienia w sobie samej. Bułakow odrzuca możliwość przypisania takiego statusu wolności stworzonej i czyni to nie na poziomie oceny moralnej, lecz na poziomie rozstrzygnięcia metafizycznego. Wolność nie jest bowiem samoistnym *archē* bytu, lecz sposobem aktualizacji bytu już uprzednio udzielonego. W konsekwencji jej struktura ontologiczna ma charakter relacyjny: nie ustanawia ona własnej podstawy istnienia, lecz urzeczywistnia się wyłącznie jako forma uczestnictwa w bycie otrzymanym.

Kluczowym elementem argumentacji Bułakowa jest rozróżnienie między realnością buntu a możliwością jego ontologicznego absolutyzowania. Bułakow konsekwentnie sugeruje, że wola stworzenia także w stanie upadku pozostaje wolą stworzoną, a zatem nie może uzyskać statusu drugiego, współwiecznego absolutu wobec Boga²⁷.

Sformułowanie „drugi absolut” nie pełni tu funkcji czysto polemicznej, lecz wskazuje na zasadnicze niebezpieczeństwo metafizyczne: gdyby sprzeciw wobec Boga mógł zostać ontologicznie utrwalony jako rzeczywistość całkowicie autonomiczna, wówczas wolność stworzenia musiałaby zostać pomyślana jako współwieczna zasada bytu. Bułakow odrzuca taką możliwość, ponieważ prowadziłaby ona do nieusuwalnego dualizmu ontologicznego. Dlatego nie neguje on definitywnego charakteru sądu, lecz kwestionuje możliwość ontologicznego

²⁶ S.N. Bułakow, *Свет Невечерний. Созерцания и умозрения*, w: *Первообраз и образ*, t. 1, Москва–Санкт-Петербург 1999, s. 187-188.

²⁷ Por. tenże, *Свет не вечерний. Созерцания и умозрения*, Москва 1994.

absolutyzowania sprzeciwu stworzenia wobec Boga²⁸. Nie chodzi tu o historyczny manicheizm, lecz o logiczną konsekwencję przyjęcia wiecznej autonomii negacji. Wieczność sprzeciwu implikowałaby trwałą dychotomię w strukturze bytu, a tym samym ograniczenie uniwersalności boskiego działania.

Aby właściwie zrozumieć ten argument, należy uwzględnić sophiologiczną ontologię Bułgakowa. W jego ujęciu stworzenie istnieje w Mądrości Bożej (*София*) jako archetypicznej podstawie wszelkiego bytu. Wola stworzenia jest zatem sposobem istnienia bytu partycypującego. Jej autonomia nie jest absolutna, lecz analogiczna – wyraża realność wyboru, lecz nie konstytuuje własnej zasady istnienia. W tym kontekście Bułgakow interpretuje formułę Pawłową *ἵνα ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν* (1 Kor 15,28) nie jako zniesienie wolności, lecz jako eschatologiczną pełnię uczestnictwa. „Bóg wszystko we wszystkich” oznacza, że żaden byt nie może posiadać ostatecznej autonomii wobec źródła swojego istnienia. Wola może powiedzieć „nie”, lecz nie może utrwalić tego „nie” jako bytu samoistnego.

Istotne jest, że Bułgakow nie redefiniuje terminu *αἰώνιος* w sposób czysto filologiczny. Nie neguje wieczności kary jako powagi sądu, lecz interpretuje ją w perspektywie dynamicznej: jako stan podlegający działaniu Boga, a nie jako metafizyczną równoległość wobec Jego bytu. Kara jest realna i eschatologiczna, lecz nie posiada ontologicznej autonomii. W przeciwieństwie do modelu augustyńsko-tomistycznego, gdzie nieodwołalność wynika z ontologii aktu duchowego w *aevum*, Bułgakow przenosi akcent na ontologiczną zależność bytu stworzonego. Definitywność decyzji nie może przekształcić się w absolutność. Wola pozostaje stworzona – nawet w buncie – i jako taka nie może uzyskać statusu bytu samoistnego.

W tym miejscu pojawia się zasadnicze pytanie krytyczne: czy przesunięcie akcentu z niezmienności aktu na ontologiczną zależność bytu nie osłabia powagi decyzji? Bułgakow utrzymuje, że nie, ponieważ dramat wolności polega na realności sprzeciwu, lecz nie na jego absolutyzacji. Jednak jego stanowisko zakłada, że struktura partycypacji wyklucza możliwość definitywnej autonomii.

Ontologia „*воля творная*” prowadzi ostatecznie do kilku podstawowych konkluzji. Po pierwsze, wolność zostaje zachowana jako realny akt osoby, a nie jako pozorna funkcja konieczności ontologicznej. Po drugie, nie przysługuje jej status zasady samoistnej, ponieważ nie posiada ona racji swego istnienia w sobie samej. Po trzecie, sprzeciw stworzenia wobec Boga nie może zostać ontologicznie ustabilizowany jako współwieczna, autonomiczna zasada bytu. Po czwarte wreszcie, pełnia eschatologiczna oznacza nie zniesienie wolności, lecz jej przemianę i dopełnienie. Przeprowadzona analiza nie pozwala jeszcze przesądzić, czy propozycja Bułgakowa pozostaje całkowicie zgodna z klasycznym rozumieniem nieodwołalności decyzji; pozwala jednak uchwycić zasadnicze przesunięcie dokonujące się na poziomie ontologicznym – od metafizyki aktu ku ontologii uczestnictwa. Właśnie w obrębie tego przesunięcia rozgrywa się właściwa istota sporu.

²⁸ Пор. С. Булгаков, прот. *Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III.* Париж 1945, Отдел III: „Эсхатология”; также, *Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I.* Париж 1933; также, *Утешитель. О Богочеловечестве. Ч. II.* Париж 1936.

Definitywność aktu a ontologia uczestnictwa – napięcia i granice propozycji Bułakowa

Ontologiczna analiza kategorii „воля тварная” prowadzi do momentu, w którym projekt Sergiusza Bułakowa odsłania swoje wewnętrzne napięcia systemowe. Zasadniczy spór nie koncentruje się tu bezpośrednio na zakresie zbawienia ani na samej idei apokatastazy, lecz na granicznym statusie wolności w eschatonie. Pytanie decydujące brzmi więc: czy zakwestionowanie możliwości wiecznego utrwalenia sprzeciwu wobec Boga nie skutkuje ostatecznie takim ujęciem wolności, w którym zostaje ona pozbawiona wymiaru definitywności i podporządkowana ontologicznej konieczności jedności bytu?

Argument Bułakowa ma charakter konsekwentnie antydualny, stwierdza on, że uznanie wieczności buntu implikowałoby wieczność dualizmu, a tym samym strukturalne rozszczepienie bytu nie do pogodzenia z chrześcijańskim monoteizmem²⁹. Nie chodzi tu o historyczną polemikę z manicheizmem, lecz o logiczną konsekwencję: jeśli sprzeciw wobec Boga miałby posiadać ontologicznie trwały status, wówczas stworzone „nie” stałoby się współwiecznym faktem wobec Boskiego „tak”. Wola stworzenia zyskałaby wówczas quasiabsolutny charakter.

Teza ta jest metafizyczna, nie moralna. Bułakow nie neguje realności buntu ani powagi sądu; odmawia natomiast stworzonej woli możliwości ustanowienia ontologicznie równorzędnej alternatywy wobec źródła bytu. Wolność może sprzeciwić się Bogu, lecz nie może uczynić swego sprzeciwu zasadą trwałego istnienia. W tym sensie eschatologiczna pełnia nie znosi wolności, lecz uniemożliwia jej absolutyzację.

W *Summa theologiae* Tomasz wiąże nieodwołalność anielskiego wyboru z właściwym aniołom sposobem poznania, wskazując, że przed aktem wyboru wola anioła pozostaje otwarta na oba przeciwieństwa, po wyborze zaś zostaje trwale ukierunkowana³⁰ – trwa niezmiennie w wyborze dokonany w pierwszym akcie. Definitywność nie oznacza tu autonomii absolutnej, lecz stabilność aktu w porządku *aevum*. Stworzone może posiadać stan nieodwracalny bez stawiania się zasadą współwieczną wobec Boga. Dualizm nie wynika z trwałości aktu, lecz z przypisania mu ontologicznej samoistości, której tradycja łacińska nie przyznaje.

Bułakow przesuwając ciężar argumentu z analizy aktu na ontologię uczestnictwa. Jego pytanie brzmi nie: czy akt może być nieodwracalny?, lecz: czy byt uczestniczący może utrwalić sprzeciw jako strukturę trwałego istnienia? Jeżeli wszelki byt istnieje w relacji do Boskiego źródła, wówczas trwałe „nie” oznaczałoby trwanie w relacji czysto negatywnej, co metafizycznie jawi się jako sprzeczność. Z tej różnicy rodzi się klasyczny zarzut deterministyczny. Władimir Łoski, polemizując z tendencjami uniwersalistycznymi, formułuje zasadę: „Nie można

²⁹ S.N. Bułakow, *Свет невечерний...* (1994).

³⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 64, a. 2, ed. Leonina, Roma 1888–

znieść piekła, nie znosząc wolności”³¹. Logika tej krytyki jest przejrzysta: jeżeli wolność w swojej strukturze zawiera możliwość ostatecznego „nie”, a teza ontologiczna wyklucza jego trwałość, wówczas w punkcie granicznym wolność zostaje ograniczona. Niezależnie od tego, czy ograniczenie nazwane zostanie „miłością”, „jednością” czy „teleologią”, pojawia się pytanie, czy dramat wolności nie zostaje w eschatonie rozbrojony.

Bułgakow odpowiada, że ontologiczna zależność woli od Boga nie jest przymusem. W jego pneumatologicznej wizji ogień miłości Bożej nie niszczy osoby, lecz oczyszcza jej relację do bytu³². Nie chodzi o zewnętrzne przełamanie oporu, lecz o przemianę samej struktury woli w świetle prawdy. Jednak odpowiedź ta nie usuwa całkowicie problemu, lecz go precyzuje: czy przemiana wolności ma charakter synergiczny – w którym podmiot realnie współdziała – czy asymetryczny, w którym ostateczny rezultat wynika z ontologicznej niemożliwości trwałego sprzeciwu?

Jeżeli niemożliwość wiecznego „nie” ma charakter ontologiczny, a nie moralny, wówczas finał historii jawi się jako konieczny w sensie strukturalnym. Oczywiście nie byłaby to konieczność przyczynowo-sprawcza, która znosi wolność, lecz konieczność teleologiczna, wynikająca z ukierunkowania bytu ku dobru. Niemniej jednak pytanie pozostaje: czy teleologiczna konieczność nie redukuje realnej alternatywy do stadium przejściowego?

Współczesna debata nad powszechnym zbawieniem uwidacznia to napięcie. David Bentley Hart argumentuje, że wolność rozumiana jako racjonalne dążenie do dobra nie może w nieskończoności utrzymywać wyboru irracjonalnego³³. Hans Urs von Balthasar natomiast zachowuje dystans wobec tezy o koniecznym powszechnym zbawieniu, broniąc nadziei bez ontologicznej pewności³⁴. Spór ten nie jest jedynie kwestią „optymizmu”, lecz dotyczy ontologicznego statusu alternatywy wobec dobra.

Granice projektu Bułgakowa ujawniają się także w recepcji prawosławnej. Georges Florovsky, krytykując jego system jako zbyt spekulatywny, wskazywał na niebezpieczeństwo podporządkowania historii metafizyce jedności³⁵. Jeżeli ontologia jedności staje się przesłanką determinującą wynik eschatonu, wówczas dramat wolności zostaje zinterpretowany jako moment przejściowy w logice większej syntezy.

Można zatem wskazać trzy zasadnicze punkty napięcia. Po pierwsze, przesunięcie z metafizyki aktu na ontologię uczestnictwa podważa klasyczną możliwość definitywności aktu stworzonego. Po drugie, reinterpretacja wiecznego potępienia jako ontologicznej sprzeczności prowadzi do transformacji tradycyjnej doktryny o trwałości wyboru duchów czystych. Po trzecie, obrona przed determinizmem

³¹ W.N. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa 1989.

³² S.N. Bułgakow, *Свет невечерний. Созерцания и умозрения*, Москва 1917, s. 321-330.

³³ D.B. Hart, *That All Shall Be Saved...*, s. 81-108.

³⁴ Por. H.U. von Balthasar, *Dare We Hope...*, s. 174-188.

³⁵ G. Florovsky, *Ways of Russian Theology*, part 2, s. 302-315.

wymaga precyzyjnego określenia, czy przemiana wolności jest wolnym aktem synergii, czy strukturalną konsekwencją ontologii bytu.

W tym sensie krytyka Bułgakowa nie polega na prostym odrzuceniu jego intuicji, lecz na pytaniu o cenę ontologicznej jedności. Czy wolność stworzona posiada status graniczny, który – nawet tragicznie – może pozostać nienaruszalny? Czy też struktura bytu jako uczestnictwa wyklucza możliwość wiecznej alternatywy, czyniąc ostateczne pojednanie nie tylko nadzieją, lecz logiczną konsekwencją ontologii? Odpowiedź na to pytanie zdecyduje o tym, czy projekt Bułgakowa należy interpretować jako pogłębienie tradycji, czy jako jej radykalną reinterpretację.

Rozstrzygnięcie systematyczne – próba syntezy ontologicznej

Dotychczasowa analiza pozwala uchwycić właściwą stawkę sporu: nie chodzi o przeciwstawienie „nadziei” i „sądu” ani o prostą alternatywę między apokatastazą a doktryną wiecznego potępienia, lecz o ontologiczny status wolności stworzenia w perspektywie eschatologicznej. Pytanie, czy wola może zostać utrwalona w wiecznym sprzeciwie wobec Boga, jest w istocie pytaniem o to, czy byt uczestniczący może posiadać trwałą formę istnienia, która byłaby negacją jego własnego źródła.

W modelu augustyńsko-tomistycznym ostateczność decyzji wynika z metafizyki aktu: byt duchowy poznaje bez dyskursywnej sukcesji, a więc jego wybór posiada charakter definitywny (*immutabiliter*). Równocześnie tradycja ta nie konstruuje ontologicznego dualizmu, ponieważ nie przypisuje złu samoistności. Trwałość aktu nie staje się tu „drugim absolutem”, lecz stanem bytu stworzonego w porządku *aevum*³⁶. Z perspektywy tej tradycji możliwość wiecznego sprzeciwu jest realna właśnie dlatego, że wolność jest realna: Bóg nie cofa skutków aktu dokonanego w pełni poznania.

Bułgakow natomiast przesuwając punkt ciężkości z metafizyki aktu na ontologię uczestnictwa. Argument antydualny ma w jego ujęciu charakter nie tyle „psychologiczny”, ile ontologiczny: jeżeli sprzeciw miałby być wieczny, wówczas negacja byłaby współtrwała z boskim „tak”, a tym samym historia nie mogłaby osiągnąć eschatologicznej pełni „Bóg wszystko we wszystkich”³⁷. Wola stworzenia pozostaje wolna, lecz jako stworzona nie może uzyskać statusu samoistnej zasady bytu. Sprzeciw jest możliwy, ale nie może stać się ontologiczną „formą ostateczną” stworzenia.

Rozstrzygnięcie systematyczne wymaga zatem rozróżnienia dwóch poziomów: (a) definitywności aktu oraz (b) ontologicznej samowystarczalności stanu, w którym akt się utrwala. Model łańciskowy mocno afirmuje (a), natomiast Bułgakow kwestionuje możliwość (b) w odniesieniu do sprzeciwu. Oznacza to, że spór może

³⁶ Augustinus, *De civitate Dei* XXI, 17, PL 41, col. 734; Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 10, a. 5-6; q. 64, a. 2, w: *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita*, t. 5, Romae: Typographia Polyglotta.

³⁷ Por. S.N. Bułgakow, *Свет невечерний. Созерцания и умозрения* (1917).

być w pewnej mierze pozorny, jeśli utrzyma się precyzyjnie różnicę między „nieodwołalnością” a „absolutyzacją”.

Kluczowe pytanie brzmi więc: czy tradycja augustyńsko-tomistyczna rzeczywiście wymaga ontologicznej samowystarczalności sprzeciwu, aby uzasadnić jego trwałość? Odpowiedź musi być negatywna. Tomasz nie twierdzi, że zło jest „zasadą”, lecz że akt woli anioła jest niezmienny w obrębie stworzonego porządku. Niezmiennność nie wynika z autonomii ontologicznej wobec Boga, lecz z natury poznania duchowego³⁸. Tym samym „wieczność” sprzeciwu nie jest współwiecznością z Bogiem, lecz trwałością stanu w porządku *aevum*. To rozróżnienie osłabia siłę argumentu antydualnego, o ile ten argument rozumie dualizm jako współlistnienie dwóch zasad. Jednak Bułgakow nie ogranicza się do tezy o „dwóch zasadach”; jego obawa dotyczy raczej tego, że w eschatonie miałyby pozostać nieprzezwyciężalny „obszar” nieuczestnictwa, który czyniłby pełnię ontologiczną niepełną.

W tym miejscu konieczne jest doprecyzowanie znaczenia formuły Pawłowej 1 Kor 15,28. Jeśli odczyta się ją jako tezę metafizyczną o absolutnym zniesieniu wszelkiej negacji, wówczas wieczny sprzeciw staje się logicznie niemożliwy. Jeśli jednak odczyta się ją w sensie *stricte* teologicznym – jako afirmację suwerenności Boga w porządku ostatecznym – wówczas nie rozstrzyga ona jeszcze, czy suwerenność ta obejmuje także trwałe „nie” stworzenia. Dlatego w niniejszym ujęciu tekst Pawłowy pełni funkcję hermeneutycznego horyzontu, a nie przesłanki dedukcyjnej³⁹. Z tej perspektywy można sformułować propozycję syntezy, która pozwala uniknąć zarówno apologetycznej obrony Bułgakowa, jak i polemicznego uproszczenia tradycji łacińskiej. Synteza ta opiera się na czterech тезach. Po pierwsze, wolność stworzenia jest realna i osobowa, a więc obejmuje realną możliwość sprzeciwu. W przeciwnym razie dramat wolności zostałyby usunięty z samej struktury historii zbawienia. W tym punkcie zarówno tradycja łacińska, jak i Bułgakow zachowują fundamentalną zgodność. Po drugie, nieodwołalność aktu woli duchów czystych można uznać jako konsekwencję ich sposobu poznania, bez konieczności przypisywania złu ontologicznej samoistności. Trwałość aktu w *aevum* nie tworzy dualizmu metafizycznego⁴⁰. Po trzecie, argument Bułgakowa trafnie wskazuje na niebezpieczeństwo, jakie pojawia się wtedy, gdy „wieczność” sprzeciwu zostaje interpretowana w sposób sugerujący ontologiczne współtrwanie negacji jako struktury nieprzezwyciężalnej. Jego krytyka wymusza zatem precyzyjniejsze rozróżnienia w obrębie pojęcia wieczności oraz w obrębie relacji między „stanem” a „źródłem bytu”. Po czwarte wreszcie, właściwe rozstrzygnięcie zależy od tego, jak rozumie się eschatologiczną „przemianę” wolności. Jeżeli przemiana jest synergiczna, wówczas ostateczne pojednanie pozostaje w horyzoncie wolnej odpowiedzi stworzenia. Jeżeli natomiast przemiana jest asymetryczna i wynika z ontologicznej niemożliwości sprzeciwu, wówczas ryzyko determinizmu powraca. Dlatego kluczowym

³⁸ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 58, a. 3; I, q. 64, a. 2, w: *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita*, t. 5, Romae: Typographia Polyglotta.

³⁹ Por. N.T. Wright, *The Resurrection...*, s. 354-361.

⁴⁰ S.-T. Bonino, *Angels and Demons...*, s. 67-82; *A Companion to Angels...*, s. 145-168.

kryterium oceny propozycji Bułgakowa nie jest sam argument antydualny, lecz to, czy jego pneumatologia pozwala zachować realność wolnego „tak” w eschatonie.

W konsekwencji najbezpieczniejszą formułą systematyczną wydaje się ta, która zachowuje dwie intuicje jednocześnie: (1) wolność może osiągnąć stan definitywny w porządku stworzenia, (2) zło nie może uzyskać statusu ontologicznej zasady ani „drugiego absolutu”. W takim ujęciu nie jest konieczne przyjmowanie „wieczności sprzeciwu” jako współwieczności z Bogiem, ale też nie jest konieczne redukcja dramatu wolności do przejściowego stadium, które musi zostać przezwyciężone z ontologicznej konieczności.

Rozstrzygnięcie to nie likwiduje całkowicie napięcia między tradycją łacińską a Bułgakowem, pozwala jednak nazwać je precyzyjniej. Jest to spór o to, czy definitywność aktu może współistnieć z ontologią uczestnictwa bez popadania w dualizm i bez osłabienia realności wolnej decyzji. W tym sensie problem wolności w eschatologii Bułgakowa okazuje się nie marginalnym epizodem sporów o apokatastazę, lecz miejscem, w którym ujawniają się fundamentalne pytania o relację wolności, bytu i miłości w porządku ostatecznym.

Wzmocnienie analizy wymaga również wyraźnego sformułowania najpoważniejszego zarzutu wobec Bułgakowa. Jego ontologia partycypacji zakłada, że każde stworzenie istnieje w relacji do Boskiej Pełni i nie może zostać ontologicznie wyjęte poza nią. Wolność jest rzeczywista, lecz zawsze wpisana w strukturę uczestnictwa. Pojawia się jednak pytanie, czy taka ontologia nie prowadzi do ryzyka monizmu? Jeżeli bowiem byt stworzony nie może zostać ontologicznie utrwalony w negacji, to czy sprzeciw nie zostaje ostatecznie „rozpuszczony” w strukturze bytu? Czy proces przemiany nie staje się koniecznością metafizyczną, a nie wolnym powrotem? W tym ujęciu wolność mogłaby zostać zachowana formalnie, lecz utracić możliwość definitywnego samookreślenia.

Najostrzejsza wersja zarzutu brzmi następująco: jeśli eschatologiczna jedność jest ontologicznie gwarantowana przez samą strukturę bytu, wówczas dramat wolności zostaje osłabiony, a negacja traci realną możliwość trwałości. Ontologia partycypacji mogłaby wówczas zredukować konflikt do przejściowego stadium, a nie rzeczywistej alternatywy.

Tym samym spór nie dotyczy samego faktu wolności, lecz jej ontologicznej granicy. Czy wolność stworzenia obejmuje możliwość wiecznej autonegacji, czy też pozostaje wewnętrznie ukierunkowana ku dobru w sposób, który ostatecznie uniemożliwia definitywną separację? Bułgakow odpowiada na to pytanie w duchu eschatologicznego realizmu miłości, lecz odpowiedź ta musi zostać poddana krytycznej analizie, aby uniknąć wrażenia teologicznego determinizmu.

Granice ontologii uczestnictwa: ryzyko deterministyczne

Ontologia uczestnictwa stanowi metafizyczne zaplecze eschatologii Sergiusza Bułgakowa. Jej podstawowa teza głosi, że byt stworzony nie posiada samoistnej

podstawy istnienia, lecz trwa jako realne, choć całkowicie zależne uczestnictwo w Bycie Bożym. W perspektywie Pawłowego $\tau\upsilon\alpha\ \eta\ \delta\ \Theta\epsilon\delta\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$ (1 Kor 15,28) oznacza to, że eschatologiczna pełnia nie dopuszcza współwiecznej alternatywy wobec Boga. Jednak właśnie ta konsekwencja rodzi pytanie o granice propozycji Bułgakowa.

W ujęciu Bułgakowa wola stworzona (воля тварная) nie może zostać ontologicznie utrwalona jako stan równoległy wobec Boga. Wieczny sprzeciw oznaczałby bowiem – jego zdaniem – *de facto* przyjęcie metafizycznego dualizmu. Taka diagnoza wpisuje się w antymanichejską tradycję patrystyczną i chroni zasadę jedności absolutu.

Powstaje jednak problem metodologiczny: czy z ontologicznej zależności bytu wynika niemożliwość definitywnego aktu sprzeciwu? W tradycji łacińskiej odpowiedź była przecząca. Augustyn z Hippony utrzymywał, że nieodwołalność decyzji złych duchów nie implikuje dualizmu metafizycznego, lecz wynika z charakteru aktu woli dokonanego w pełni poznania⁴¹. Podobnie Tomasz z Akwinu argumentował, iż trwałość wyboru anielskiego jest konsekwencją natury poznania intuicyjnego oraz statusu bytowego aniołów w porządku *aevum*⁴². W tej perspektywie ontologiczna zależność nie wyklucza definitywności aktu. Akt może być ostateczny, nawet jeśli podmiot nie jest ontologicznie autonomiczny. Zależność bytowa i nieodwracalność decyzji nie stanowią logicznej sprzeczności⁴³.

Spór dotyczy zatem nie zakresu zbawienia, lecz relacji między ontologią uczestnictwa a metafizyką aktu. W modelu augustyńsko-tomistycznym zło nie jest drugim absolutem, lecz stanem woli, który – raz ukierunkowany – trwa bez sukcesji poznawczej. Jak podkreślają współcześni badacze angelologii tomistycznej, nie chodzi o „zamrożenie” wolności przez Boga, lecz o konsekwencję struktury aktu duchowego⁴⁴.

Ontologia uczestnictwa, rozwijana przez Bułgakowa w kontekście sophiologicznym, przesuwając akcent: skoro byt stworzony jest konstytutywnie uczestniczący, nie może ustanowić wiecznej negatywności wobec pełni. Krytycy wskazują jednak, że takie ujęcie może prowadzić do utożsamienia ontologicznej zależności z eschatologiczną odwracalnością⁴⁵. W tym miejscu pojawia się napięcie: czy pełnia „Bóg wszystko we wszystkich” wyklucza definitywność aktu sprzeciwu, czy jedynie jego metafizyczną autonomię? Bułgakow wielokrotnie podkreśla, że apokatastaza nie jest mechanizmem konieczności. Miłość Boża nie znosi wolności, lecz ją przemienia. Niemniej jednak sformułowania o ontologicznej niemożliwości

⁴¹ Augustinus, *De civitate Dei* XXI, 17; tenże, *Enchiridion*, 112; R. Dodaro, *Christ and the Just Society...*

⁴² Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 10, a. 5-6; q. 58, a. 3-4; q. 63-64; por. S.-T. Bonino, *Angels and Demons...*, s. 67-82.

⁴³ H.J.M.J. Goris, *Angelic Knowledge in Aquinas and Bonaventure*, w: *A Companion to Angels...*, s. 149-185.

⁴⁴ Por. S.-T. Bonino, *Angels and Demons...*, s. 70nn.

⁴⁵ P. Valliere, *Modern Russian Theology...*, s. 300nn.; B. Gallaher, *Freedom and Necessity...*, s. 180nn.

wiecznego sprzeciwu mogą być interpretowane jako forma deterministycznego uniwersalizmu.

Z jednej strony współczesna recepcja problemu apokatastazy pokazuje, że napięcie między nadzieją powszechną a realnością definitywnego sprzeciwu pozostaje nierozstrzygnięte⁴⁶. Niektórzy autorzy wskazują, iż każda ontologia koniecznego powrotu – nawet jeśli nie używa języka przymusu – osłabia dramat wolności, redukując jej eschatologiczny wymiar do fazy przejściowej historii⁴⁷. Z drugiej strony zwolennicy uniwersalistycznej hermeneutyki podkreślają, że zwycięstwo Boga nie może zostać ograniczone przez wieczny stan negacji, który nie podlega dalszemu działaniu łaski⁴⁸. Problem dotyczy więc nie tyle miłosierdzia, ile struktury relacji między łaską a wolnością.

Analiza prowadzi do wniosku, że ontologia uczestnictwa nie eliminuje problemu definitywności, lecz redefiniuje jego zakres. Spór nie dotyczy już tego, czy zło jest współwieczne Bogu (co chrześcijańska metafizyka jednoznacznie odrzuca), lecz czy wolność może posiadać eschatologiczną negatywność bez ustanawiania dualizmu.

Możliwe są trzy modele interpretacyjne:

1. Model definitywności aktu – trwały sprzeciw jest możliwy jako stan woli, bez ontologicznej autonomii.
2. Model pedagogii eschatologicznej – sprzeciw zostaje ostatecznie uzdrowiony.
3. Model bezsilności eschatologicznej – sprzeciw nie zostaje „odwrócony”, lecz traci ontologiczną skuteczność wobec pełni Boga.

Propozycja Bułgakowa oscyluje między drugim a trzecim rozwiązaniem. Jej siłą jest konsekwentne odrzucenie metafizycznego dualizmu; jej słabością pozostaje nie w pełni rozstrzygnięte napięcie między dramatem wolności a ontologiczną koniecznością jedności.

Ontologia uczestnictwa umożliwia reinterpretację eschatologii w kluczu jedności bytu i zwycięstwa miłości. Jednocześnie rodzi pytanie, czy wykluczenie ontologicznej możliwości wiecznego sprzeciwu nie prowadzi do osłabienia realności definitywnego aktu? Spór z tradycją augustyńsko-tomistyczną dotyczy zatem nie tyle zakresu zbawienia, ile metafizyki wolności. Napięcie to nie zostaje w pełni rozwiązane. Wyznacza ono granicę, w której eschatologia Bułgakowa pozostaje projektem otwartym – teologicznie spójnym, lecz wymagającym dalszej analizy w świetle klasycznej metafizyki aktu i współczesnej debaty o nadziei eschatologicznej.

⁴⁶ Por. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989; tenże, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996; tenże, *Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu*, Warszawa 2006; H.U. von Balthasar, *Dare We Hope...*

⁴⁷ Por. H.U. von Balthasar, *Dare We Hope...*

⁴⁸ I.L.E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis...*, s. 687-705.

Zakończenie

Przeprowadzona analiza pozwala sformułować wnioski, które nie redukują problemu do alternatywy między „ optymizmem eschatologicznym ” a „ tradycją wiecznego potępienia ”, lecz sytuują go na poziomie ontologicznym. Centralne pytanie niniejszego studium – czy wola stworzenia może posiadać wieczną autonomię wobec Boga? – okazało się pytaniem o relację między definitywnością aktu a strukturą uczestnictwa w bycie.

Model augustyńsko-tomistyczny broni tezy o nieodwołalności decyzji duchów czystych, odwołując się do metafizyki aktu i do sposobu poznania właściwego bytowi duchowemu. Definitywność nie oznacza w nim ontologicznej samoistności zła ani współwiecznego dualizmu, lecz trwałość aktu w porządku stworzenia. Wolność osiąga tu stan graniczny, który Bóg respektuje nie dlatego, że jest wobec niego równorzędny, lecz dlatego, że jest realny. Propozycja Sergiusza Bułakowa przesuwając punkt ciężkości z analizy aktu na ontologię uczestnictwa. Wola jest zawsze „ wolą stworzoną ” – nie posiada samoistnego źródła i nie może stać się zasadą bytu. Z tej perspektywy wieczny sprzeciw jawi się jako metafizycznie problematyczny: oznaczałby trwałą negację w obrębie rzeczywistości, która ma osiągnąć pełnię w formule „ Bóg wszystko we wszystkich ”. Argument antydualny nie jest więc wyłącznie polemiczny, lecz wyrasta z określonej wizji jedności bytu.

Napięcie między tymi ujęciami nie daje się zredukować do prostego przeciwstawienia „ wolności ” i „ jedności ”. W istocie chodzi o pytanie, czy definitywność aktu może współistnieć z ontologią uczestnictwa bez przekształcenia się w absolutyzację sprzeciwu. Tradycja łacińska odpowiada twierdząco: trwałość aktu nie tworzy drugiego absolutu. Bułakow odpowiada ostrożniej: trwałość sprzeciwu nie może oznaczać ontologicznej formy ostatecznej, ponieważ byt uczestniczący nie może utrwalić negacji jako zasady istnienia.

W świetle przeprowadzonej analizy można zaproponować rozstrzygnięcie, które zachowuje dwie zasadnicze intuicje. Po pierwsze, wolność stworzenia musi obejmować realną możliwość sprzeciwu, inaczej dramat historii zbawienia traci swój sens. Po drugie, zło nie może uzyskać statusu ontologicznej zasady ani stać się współwiecznym biegunem wobec Boga. Definitywność aktu nie jest tożsama z ontologiczną autonomią sprzeciwu. Kluczowe okazuje się rozróżnienie między trwałością aktu a samowystarczalnością stanu. Akt może być nieodwołalny w porządku stworzenia, nie stając się przez to zasadą równoległą wobec Absolutu. Jednocześnie ontologia uczestnictwa słusznie przypomina, że każdy byt – także w stanie sprzeciwu – pozostaje zależny od źródła swojego istnienia. W tym sensie wieczność stworzonego nie jest współwiecznością, lecz uczestnictwem w bycie, którego fundament pozostaje jeden. Nie oznacza to rozwiązania wszystkich napięć. Wciąż pozostaje otwarte pytanie o eschatologiczną przemianę wolności: czy jest ona czysto synergiczna, czy też wynika z ontologicznej niemożliwości utrwalenia sprzeciwu. W tym punkcie projekt Bułakowa wymaga dalszej precyzji, aby uniknąć zarówno deterministycznej konieczności, jak i redukcji dramatu wolności

do etapu przejściowego. Również tradycja łacińska domaga się doprecyzowania relacji między trwałością aktu a pełnią „Bóg wszystko we wszystkich”.

Ostatecznie problem wolności w eschatologii nie dotyczy wyłącznie losu demonów czy zakresu zbawienia, lecz samego rozumienia bytu stworzonego. Czy wolność jest zdolna do absolutnego „nie”, czy też jej struktura ontologiczna ukierunkowuje ją ku ostatecznemu „tak”? Odpowiedź nie może polegać na prostym wyborze jednej z tradycji przeciw drugiej. Wymaga raczej precyzyjnego rozróżnienia między definitywnością a absolutyzacją, między uczestnictwem a samością, między wiecznością a współwiecznością. W tym sensie eschatologiczny problem wolności okazuje się miejscem, w którym spotykają się metafizyka aktu i ontologia uczestnictwa. To spotkanie nie prowadzi do pełnej syntezy, ale odsłania głębszy wymiar pytania: czy miłość Boga w swojej ostatecznej pełni może współistnieć z trwałą negacją, czy też pełnia ta oznacza przemianę wolności bez jej unicestwienia. Właśnie w tej napiętej przestrzeni rozgrywa się dramat teologii wolności – dramat, który nie daje się zamknąć ani w formule konieczności, ani w formule czystej alternatywy, lecz domaga się dalszego, odpowiedzialnego namysłu.

Bibliografia

- A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, red. T. Hoffmann, Leiden–Boston 2012.
- Augustinus, *De civitate Dei*. Lib. XXI, w: *Patrologia Latina*, t. 41.
- Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*. 112, w: *Patrologia Latina*, t. 40.
- Balthasar von H.U., *Dare We Hope “That All Men Be Saved?”: With a Short Discourse on Hell*, San Francisco 1988.
- Bonino S.-T., *Angels and Demons: A Catholic Introduction*, Washington 2016.
- Bułgakow S.N., *Свет Невечерний. Созерцания и умозрения*, w: *Первообраз и образ*, t. 1, Москва–Санкт-Петербург 1999.
- Bułgakow S.N., *Свет не вечерний. Созерцания и умозрения*, Москва 1917.
- Bułgakow, S.N., *Свет не вечерний. Созерцания и умозрения*, Москва 1994.
- Булгаков С., прот, *Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I*. Париж 1933.
- Булгаков С., прот, *Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III*. Париж 1945.
- Булгаков С., прот, *Утешитель. О Богочеловечестве. Ч. II*. Париж 1936.
- Daniélou J., *Platonisme et théologie mystique: essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.
- Dodaro R., *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge 2004.
- Fee G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987.
- Florovsky G., *Ways of Russian Theology*, part 2, w: *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 6, Belmont 1987.
- Gallaher B., *Freedom and Necessity in Modern Trinitarian Theology*, Oxford 2016.
- Goris H.J.M.J., *Angelic Knowledge in Aquinas and Bonaventure*, w: *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, red. T. Hoffmann, Leiden–Boston 2012, s. 149-185.

- Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, w: *Patrologia Graeca*, t. 46.
- Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, w: *Patrologia Graeca*, t. 45.
- Hart D.B., *That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation*. New Haven–London 2019.
- Hryniewicz W., *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996.
- Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989.
- Hryniewicz W., *Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu*, Warszawa 2006.
- Łoski W.N., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka. Warszawa 1989.
- Luz U., *Matthew 21-28: A Commentary*, Minneapolis 2005.
- McConville J. G., *Deuteronomy*, Leicester–Downers Grove 2002.
- Origen, *De principiis (Peri archōn)*, ed. H. Crouze, M. Simonetti, SC 252, 253, 268, 269, Paris 1978–1980.
- Rad von G., *Genesis. A Commentary*, London 1972.
- Ramelli I.L.E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden–Boston 2013.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, w: *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita*, Romae: Typographia Polyglotta.
- Valliere P., *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov*, Grand Rapids, Mich. 2000.
- Westermann C., *Genesis 1-11: A Commentary*, Minneapolis 1984.
- Wright N.T., *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003.

Słowa kluczowe: wolność stworzenia, wola stworzona, eschatologia, Sergiusz Bułgakov, immutabilitas, aevum, ontologia uczestnictwa, apokatastaza, definitywność aktu, teologia systematyczna

Keywords: created freedom, created will, eschatology, Sergius Bulgakov, immutabilitas, aevum, ontology of participation, apokatastasis, definitiveness of the act, systematic theology