

**„AETERNI PIA PROVIDENTIA REGIS”  
OPATRZNOŚĆ A ROZUMNOŚĆ ŚWIATA:  
POMIĘDZY FILOZOFIĄ A CHRZEŚCIJAŃSTWEM**

*Prowadź mnie, Ojczy i Władco nieba, gdziekolwiek  
zechcesz;  
nie waham się słuchać Ciebie.  
Dostosowuję się skwapliwie do Twojej woli.  
Gdybym nawet nie chciał, musiałbym podążyć z pła-  
czem za Tobą i jak człowiek przewrotny znosiłbym to,  
co powinienem słusznie przyjąć jako cnotliwy.  
Przeznaczenia prowadzą tego, kto je akceptuje,  
włoką zaś za sobą tego, kto je odrzuca*<sup>1</sup>.

Ta modlitwa stoickiego filozofa Kleantesa z Assos zachowała się w wersji greckiej u Epikteta, a w łacińskiej w pismach Cyce-rona, któremu zawdzięczamy przekład zwłaszcza znanego powszechnie ostatniego zdania, traktowanego na ogół jako przysłowie: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (cytowanego w tej właśnie wersji cycerońskiej także przez Senekę). Pod imieniem Jowisza, wezwanie to skierowane jest właściwie do Opatrzności-Przeznaczenia, czyli tych dwóch rzeczywistości, które u Chryzypa zespalają się ze sobą, podczas gdy Kleantes, zgodnie ze stosunkowo późnym świadectwem Kalcydiusza, zawartym w jego komentarzu do *Timaios*a, miałby je prawdopodobnie oddzielać od siebie: „Z tego wynika, że to, co się wydarza według przynaczenia (*secundum fatum*), dokonuje się także zgodnie z Opatrznością; ale również to, co się dzieje opatrnościowo, dokonuje się także zgodnie z przeznaczeniem; tak przynajmniej sądzi Chryzyp. Inni natomiast uważają, że to, co jest powodowane Opatrznością, dokonuje się nieuchronnie (fatalnie), natomiast nie jest prawdą, by to, co się dokonuje nieuchronnie (fatalnie), wynikało nieodzownie z Opatrzności”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= SVF), wyd. H. von Arnim, t. II, n. 551, s. 264; *Stoici Antichi, Tutti i Frammenti* (wyd. R. Radice), Milano 1998, n. 527, s. 230-233 (wykorzystywany tutaj przekład włoski został podany pewnym ulepszającym go przeróbkom).

<sup>2</sup> Tamże, s. 244-245.

*Prónoia*, czyli „uprzednia świadomość”, która w rzeczywistości zespala się raczej z naszym współczesnym technologicznym pojęciem „programu”, jest obecna jako *szekina*, *Mądrość Przysłów*, od samego początku świata<sup>3</sup>, stanowiąc w nim wewnętrzną racjonalność przy czym jej immanencja jest immanencją duszy, ścisłej celowości, która tworzy, podtrzymuje i odtwarza wszelką żyjącą rzeczywistość, poczynając od najmniejszej i nic nie znaczącej rzeczywistości organizmów aż po przedziwne, żywe ciało wszechświata.

„Niewątpliwie, u istot żyjących istnieje z natury roztropne myślenie (*cogitatio prudens*), które wprowadza wszędzie porządek i powoduje działania nacechowane mądrością. Niemniej dla tych, którzy wnikliwie rozważają rzeczywistość ciał, jasne staje się to, że ciała działające w ramach zmysłowości odznaczają się swoistym ruchem ducha, będącego pierwszym poruszycielem (*motum dari spiritus praemoventis*), i niewidzialnym kierownictwem duszy, obdarzonej zdolnością przewidywania (*et praevidentis invisibile consilium animae*), dzięki czemu działanie realizowane przez poszczególne narzędzia dokonuje się na wysokości całokształtu dzieła tego, kto się nim posługuje. W tym znaczeniu należy także pojmować poruszenia przekazywane przez Opatrzność całej ziemi; i dlatego możemy jasno stwierdzić, iż wszystko dokonuje się zgodnie z nieznaną wolą Opatrzności. Jeżeli nawet nikt nie jest w stanie stwierdzić, jak to jest możliwe, że wszystko dokonuje się dzięki duszy i woli, to nie może tak być, by również mało znaczące części świata nie wykonywały wszelkiego działania zgodnie z ustaleniem i radą (*consilium*) Opatrzności”<sup>4</sup>.

Celowość, życiowy program, a ostatecznie DNA ciała wszechświata stanowi podstawę jego doskonałości, jego bytu lepszego pośród wszystkich światów możliwych, a tym samym z konieczności jedyne, poddanego biologicznemu cyklowi narodzin i śmierci, ale przeznaczonego do identycznych nowych narodzin w odwiecznym powrocie.

<sup>3</sup> Por. tamże, n. 1113, s. 323; n. 1113, s. 922-923: „Nie ma sensu utrzymywać, jakoby części świata były obdarzone mądrością i przewidywaniem, natomiast Opatrzność, która jest obecna w całości rzeczy od samego początku (*quae ab initio inest univērsis*), miała być ośpała i nie zainteresowana bytami stworzonymi, skoro wszystkie rzeczy wywodzą się z jedynej powszechnej harmonii i kompozycji”. Świadcstwo pochodzące, podobnie jak wiele innych w tej kwestii, z *De providentia* (I, 32) Filona Aleksandryjskiego, jest w swej wersji łacińskiej wyraźnie nacechowane biblijnym językiem stworzenia.

<sup>4</sup> Filon Aleksandryjski, dz. cyt., I, 29, w: SVF II, n. 1112, s. 323 i n. 1112, s. 922-923.

„Albowiem Opatrzność, jak utrzymują Chryzyp i Kleantes, nie pominęła, w swoim poruszaniu rzeczy, niczego z tego, co dotyczy bardzo dokładnego i pożytnego podziału. Gdyby przypadkiem istniał świat lepszy w dysponowaniu rzeczami świata, nim by się posłużyła w realizowaniu harmonii, nic nie może bowiem przeszkodzić działaniu Boga”<sup>5</sup>.

Platon w *Timaiosie* wskazał enigmatycznie na Żyjącego w sobie jako na transcendentny wzorzec doskonałości wszechświata, uporządkowanego przez Demiurga, który ze względu na swe dobre istnienie, „pozbawione zazdrości”, nie mógłby nie pragnąć lepszego świata:

„W ten sposób i z tych powodów utworzyły się te gwiazdy, które po niebie chodzą, a dostały zwroty, aby ten świat był jak najpodobniejszy do istoty żywej, która jest przedmiotem myśli, a jest doskonała — świat, który naśladuje jej naturę wieczną”<sup>6</sup>.

Przyjmując wzorzec biologiczny jako najdoskonalsze urzeczywistnienie opatrnościowej rozumności, tradycja stoicka odmawia duszy, temu oddechowi ognia, który daje życie wszechświatu, jakichkolwiek resztek transcendencji<sup>7</sup>. Wewnątrz olbrzymiego wszechświata rządzonego przez Logosa, który jest jego autentycznym oddechem, nie istnieje najmniejszy nawet odstęp pustki, albowiem pustka jako taka jest jedynie nieskończoną bezkształtnością i brakiem jakiegokolwiek określenia, które się rozciąga dopiero poza wszechświatem<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Tamże, II, 74 (SVF I, n. 548, s. 124 i n. 548, s. 242-243).

<sup>6</sup> *Timaios*, 39DE, w: Platon, *Dialogi* (tłum. W. Witwicki), t. II, Kęty 1999, s. 689. Nieco zaś wcześniej Platon pisze, że Organizator wszechświata „Dobry był. A dobry nie ma w sobie żadnej zazdrości o nic. I on był od niej wolny, więc chciał, żeby się wszystko stawało jak najbardziej podobne do niego. (...) Obrachował więc sobie i znalazł, że spośród rzeczy z natury swej widzialnych żadne dzieło nierozumne nie będzie nigdy jako całość piękniejsze od dzieła rozumnego jako całości, a nie może mieć rozumu nic, co nie ma duszy. Zważywszy to sobie, złożył rozum w duszy, a duszę w ciele i w ten sposób wszystko zmajstrował, aby wszechświat był jak najpiękniejszy w swej naturze. Najlepszego dzieła dokonał. Więc tak trzeba powiedzieć i to będzie obraz prawdopodobny, że ten świat jest istotą żywą, ma duszę i rozum naprawdę — dzięki opatrności boga” *Timaios* 29E-30C (s. 679).

<sup>7</sup> Por. SVF II, n. 423, s. 139; n. 423, s. 554-555. Św. Augustyn stwierdza: „I tak dla stoików ogień, czyli ciało będące jednym z czterech żywiołów, z których składa się ten widzialny świat, był istotą żyjącą i rozumną, budowniczym i świata samego, i wszystkiego, co się w nim znajduje; w ogóle zaś traktowali go jako boski ogień” *O Państwie Bożym* (tłum. W. Korna-towski), Warszawa 1977, s. 379-380.

<sup>8</sup> Por. SVF II, n. 538-539, s. 171; n. 538-539, s. 618-619: „konieczne jest, by pustka poza kosmosem rozciągała się w nieskończoność w każdej części kosmosu” — „Stwierdza on w wielu miejscach, że pustka zewnętrzna

„W kosmosie nie ma tej pustki, nie może też ona w nim istnieć w sposób dominujący... (Stoicy) uważają, że w kosmosie nie ma żadnej pustej przestrzeni, z trudem jednak przyjmują, że cała substancja wszechświata może być jednolita. (...) Nie wierzą, by powietrze się składało z jakichś delikatnych i dyskretnych elementów, uważając, iż się rozciąga bez obecności jakiegokolwiek pustki. Kiedy wiatr nim porusza, nabiera rozpędu i samo się porusza koncentrycznymi okrągłymi falami, które się rozszerzają w nieskończoność... podobnie jak to ma miejsce w basenie wody uderzonej kamieniem; z tym jednak wyjątkiem, że fale są tutaj okrągłe, a w powietrzu — przestrzenne”<sup>9</sup>.

Wewnątrz wszechświata, gdzie nie ma pustki ani przypadku, następstwo przyczyn i skutków powoduje ścisły determinizm, którego rozumność utożsamia się dokładnie z porządkiem opatrnościowym; do tego też porządku mądrość może przyłgnąć całkowicie, dopasowując do niego własną swoją wolę — jak to Kleantes przyrzeka Ojcu wszelkich rzeczy swoim wyznaniem, które mogliśmy z powodzeniem uznać za „spinozjańskie” wyznanie *amor Dei intellectualis*, albowiem w dziełach Spinozy niektóre spośród wielkich tematów tradycji stoickiej znajdują faktycznie bardzo spójne rozwiązania.

W tymże determinizmie Kleantes podkreśla funkcję *res copulatae* — by posłużyć się językiem Cyceona<sup>10</sup> — czyli faktów uwarunkowanych indywidualną wolą, które wnikają w samo wnętrze serii przyczynowych i są określane jako *confatalia*, a więc jako przyczynki nieodzowne do weryfikowania faktu, podobnie jak małżeństwo Lajosa z Jokastą było nieodzowne do zrealizowania się przeznaczenia polegającego na zamordowaniu Lajosa przez ich syna Edypa<sup>11</sup>. Według Chryzypa, *adsensio*, czyli dobrowolna zgoda na wrażenia przychodzące z zewnątrz, uwarunkowane z reguły determinizmem przyczynowym, stanowi margines wolności, podpadający pod osąd etyczny, zachowany dla jednostki<sup>12</sup>.

w stosunku do kosmosu jest nieskończona i że jako taka nie ma ani początku, ani środka, ani końca. Jest to podstawowy argument, jakim się posługują celem obalenia tezy Epikura o spadnięciu na dół atomu: w nieskończoności nie ma bowiem żadnego kryterium pozwalającego stwierdzić, że istnieje dół i góra”.

<sup>9</sup> Tamże, n. 424-425, s. 140; n. 424-425, s. 554-555.

<sup>10</sup> *De fato*, 30.

<sup>11</sup> Por. SVF II, n. 956, s. 277; n. 956, s. 830-833.

<sup>12</sup> Por. tamże, n. 974, s. 282; n. 974, s. 840-843. Według świadectwa Cycerona (*De fato*, 39-44), odróżnienie „doskonałych przyczyn zasadniczych” od „bliskich przyczyn pomocnych” pozwala Chryzypowi przyporządkować tym ostatnim, czyli bezpośrednim wrażeniom zmysłowym, realizację wol-

Do tej rozumności następstwa w porządku przyczyn i skutków, co do którego łacińska syntaksa (składnia), czyli to rygorystyczne podporządkowywanie zdań w *consecutio temporum*, jawi mi się jako nieosiągalna wersja lingwistyczna, powinno z reguły się odwoływać także myślenie chrześcijańskie, kiedy twierdzeniu dotyczące absolutnej wolności Boga grozi ześlizgnięcie się po bardzo niebezpiecznym stoku arbitralnego antropomorfizmu, a więc świata, w którym Opatrzność popada w niebezpieczeństwo utraty swej istotnej cechy powszechności.

Stworzenie całej serii przyczyn w porządku następstwa czasowego, stworzenie „programu” rzeczywistości, z możliwością jej rozwoju, stanowi przedmiot dociekań, jakich dostarcza nam ubocznie Augustyn w pewnym tekście *De Genesi ad litteram*, w którym brakuje wyraźnego znaku zapytania: „jak” czas został stworzony, zgodnie z teorią podtrzymywaną w jedenastej księdze *Wyznań* odnośnie do kwestii: jak można uważać za „stworzenie Boże” coś, co dąży od niebytu, do zniknięcia z chwili obecnej? Bóg stwarza czas, stwarzając w swej odwiecznej terażniejszości, całość przyczyn, wyartykułowanych w określony porządek, które opowiadanie biblijne przedstawia w następstwie sześciu dni: „Stworzenia powołane do bytu poczęły się w czasie rozwijać; i stąd przed stworzeniem próżno byłoby szukać czasu, jakby przed czasem ktoś chciał znaleźć czas. (...) Ani owych dni nie możemy rozumieć tak jak naszych słonecznych, ani też o działaniu Boga nie możemy myśleć w kategoriach, jak to Bóg obecnie działa w czasie, lecz tak, jak działał; z tego zaczął się czas, jakkolwiek dokonał jednocześnie wszystkiego, nadając temu porządek nie zgodnie z okresem czasu, ale zgodnie ze związkiem przyczynowym; stąd to, co jednocześnie zaistniało, dokonało się także w sześciu dniach zgodnie z przedstawieniem”<sup>13</sup>.

ności zgody: „Niemniej, nie dostrzega on trudności w wyjaśnianiu ich teorii zgody poprzez przyczyny uprzednie. Gdyby więc nawet zgoda taka się pojawiała w następstwie przyjęcia danego przedmiotu, stanowiłby on mimo wszystko przyczyną bezpośrednią, ale nie zasadniczą. Fakt ten zachodzi w przypadku omawianym przez Chryzypa... kiedy to zgoda następuje nie przy braku poruszenia zewnętrznego, albowiem konieczne jest tu także wprawienie w ruch przez jakiś poznany przedmiot”. M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. I, Leiden 1990, s. 122-126.

<sup>13</sup> *De Genesi ad litteram* V, 5, 12. Tekst polski w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (tłum. J. Sulowski), Warszawa 1980, s. 200. Tekst oryginalny w CSEL XXVIII, 2, s. 145-146: „...nec illos dies sicut solares nec ipsam operationem ita cogitare debemus, quemadmodum nunc aliquid Deus operatur in tempore, sed quemadmodum operatus est, unde inciperent tempora, quemadmodum operatus est omnia simul, prae-

Odpowiedź o wielkim znaczeniu spekulatywnym, która świadczy dogłębnie o otwartym dialogu myśli augustyńskiej z tradycją stoicką, przenoszona przez całą tradycję łacińską; rozumność, która polega na ustalaniu związków przyczynowych pomiędzy przeszłością, ukazywana w tradycji stoickiej jako jedyny środek służący opanowaniu i projektowaniu czasu przeżywanego życia, stanowi w rzeczy samej — analogicznie — wzór rozumienia tego „jak” stworzenia czasu.

Modlitwa Kleantesa, zachowana dzięki przytoczeniu jej przez Senekę, pojawia się u Augustyna w kluczowym tekście refleksji nad Opatrznością w porządku dziejów, czyli w piątej księdze *De civitate Dei*, która podejmuje kwestię ziemskiej fortuny imperium rzymskiego, polemizując ostro z wszelkim przejawem determinizmu astrologicznego:

„Przyczyna tedy wielkości państwa rzymskiego nie sprowadza się ani do przypadku, ani do przeznaczenia w takim pojmowaniu, w jakim słów tych używają ci, którzy przypadkowymi nazywają wydarzenia bądź nie mające żadnych przyczyn, bądź też nie wynikające z żadnego zrozumiałego porządku rzeczy, a zależnymi od przeznaczenia te, które zachodzą nie z woli Boga i ludzi, ale z jakiejś nieuniknionej konieczności. Krótko mówiąc, państwa ludzkie powstają z Bożej Opatrzności”<sup>14</sup>.

Jeżeli nawet dokonany przez Augustyna wybór jawi się — w samym stawianiu tej kwestii — jako droga pośrednia pomiędzy przyczynowością wszechświata epikurejskiego a determinizmem stoickim, to następujące zaraz potem doprecyzowanie ukazuje kierunek „paradoksalnego” skrętu dokonanego poprzez przyznanie władzy „*fatum*”, czyli konsekwentnej racjonalności porządku przyczyn, wszechmocnej wolnej woli, która przewyższa nieskończenie czasowość świata.

„Jeśli ktoś przypisuje to przeznaczeniu, ale przeznaczeniem nazywa właśnie wolę lub moc Bożą, to niech zostanie przy swoim poglądzie i niech poprawi tylko swój sposób wyrażania się. Bo dla czegoż od razu nie miałby powiedzieć tego, co powiedziałby później, gdyby go ktoś zapytał, jak rozumie przeznaczenie?”<sup>15</sup>

*stans ei etiam ordinem, non intervallis temporum, sed connexione causarum, ut ea, quae simul facta sunt, senario quoque illius diei numero praesentato perficerentur*”.

<sup>14</sup> *O Państwie Bożym*, dz. cyt., s. 259.

<sup>15</sup> Tamże. Celem lepszego zrozumienia myśli Augustyna, zawieszanej niejako na niebezpiecznych i nieprzewidzianych marginesach spekulatywnego paradoksu teologicznego, zob. pasjonujące studium: G. Lettieri, *L'altro*

Jak stwierdza wyraźnie w rozdziale VIII, do którego należy także cytat z modlitwy Kleantesa, trzeba przyznać stoikom tę zasługę, że uznali — pod pojęciem *fatum* — siłę boskiej woli, która ma dla Augustyna naturę wyraźnie transcendentną:

„Co się tyczy tych, którzy nazwą przeznaczenia określają nie układ gwiazd..., lecz ciąg czy pasmo wszelkich związanych z sobą przyczyn powodujących wszystko, co się dzieje, to nie muszę przysparzać sobie wiele kłopotów i starać się wygrać z tymi ludźmi spór o znaczenie wyrazu. Jako że samo następstwo i pewne powiązanie przyczyn przypisują woli i mocy Boga najwyższego, który, jak to z najlepszą i najprawdziwszą wiarą przyjmujemy, zna wszystkie rzeczy, nim się staną, i nie zostawia nic w nieładzie. Od Niego więc wszystkie moce pochodzą, choć nie z Niego wszelka wola się wywodzi. Tak tedy nazywają oni przeznaczeniem w pierwszym rzędzie wolę Boga najwyższego, którego niepokonalna moc rozciąga się na wszystkie byty. Dowód tego mamy w następujących wierszach, napisanych, jeśli się nie mylę, przez Anneusza Senekę:

Prowadź mię, Ojczy najwyższy i niebios Władco i Panie,  
Dokąd Ci się tylko podoba. Bez zwłoki najmniejszej  
Ulegnę i słuchać Cię będę, i chętnie Twe spełnię rozkazy.  
Jęcząc podążę za Tobą, chociażbym nierad był nawet.  
Zniosę upadły to wszystko, co mogłem znieść jako człek dzielny.  
Chętnych wszak ludzi los wiedzie za sobą, niechętnych zaś  
wlecze”<sup>16</sup>.

Wbrew Cynceronowi, który negował Bożą wiedzę uprzednią, chcąc bronić w ten sposób indywidualnej wolności, Augustyn opowiada się zdecydowanie za konsekwencją porządku przyczyn, w który wpisuje się także dobrowolny wybór; posługuje się przy tym argumentami zbliżonymi do twierdzeń Chryzypa:

„Z tego jednak, że porządek wszelkiego rodzaju przyczyn ustalony jest przez Boga, nie wynika jeszcze, że nic nie zależy od swobodnego uznania naszej woli. Przecie i wyroki tej woli należą do porządku przyczyn, który dla Boga jest czymś stałym i zawiera się w Jego przedwiedzy przyszłych zdarzeń. Jako że również wola ludzka jest przyczyną ludzkich dzieł. Ten zatem, kto z góry znał wszystkie przyczyny zdarzeń, nie mógł, zaiste, wśród nich nie

Agostino. *Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del „De Doctrina christiana”*, Milano 2001. Autor ten omawia żywą obecność tradycji stoickiej w refleksji Augustyna, w rozdz. X: *Fato, predestinazione, libero arbitrio* (s. 381-427), który wymagałby osobnego studium przekraczającego ramy niniejszego artykułu.

<sup>16</sup> O Państwie Bożym, s. 269.

znać wyroków naszej woli, o których naprzód już wiedział, że staną się przyczynami naszych poczynań”<sup>17</sup>.

Włączenie indywidualnej woli w porządek przyczyn, które tworzy Boża wola, znając je w swojej przedwiedzy, oznacza równocześnie uznanie niedostępnych granic Jego mocy przyczynowej<sup>18</sup>, ale boska transcendencja w stosunku do całej fizycznej i doczesnej sfery wszechświata, a zwłaszcza związana z nią moc zbawcza, nadają Augustynowej Opatrzności taką wszechmoc także w odniesieniu do wól indywidualnych, jakiej nie mogłaby mieć nigdy Opatrzność stoicka, immanentna w stosunku do świata fizycznego i doskonałości jego granic lub ograniczeń: stoicy bywali, w rzeczy samej, mocno krytykowani za zbyt wielką obawę zmierzania się z absolutem konieczności<sup>19</sup>. Darmowy dar łaski, nie podlegający prawu rozumności i związanej z nią ściśle poznawalności porządku przyczynowego, napełnia, w rzeczy samej, dobre wole, podczas gdy inne zostają poddane sądowi:

„W Jego to woli zawiera się najwyższa władza, która u duchów stworzonych wspiera przejawy dobrej woli, a osądza przejawy woli złej i rozporządza wszystkimi duchami, jednym pewne moce przyznając, drugim zaś ich odmawiając”<sup>20</sup>

Dramatyczna spójność Augustynowego pojęcia wszechmocy zawiera w sobie wyraźne przyjęcie tezy, że Bóg mógłby uczynić taki świat, w którym anioł i człowiek by nie zgrzeszyli, ale go nie uczynił, a to dlatego, aby „w ten sposób wykazać, jak bardzo zły wpływ wywarła ich pycha, a jak ogromnie dobry Jego łaska”<sup>21</sup>; i właśnie dlatego Augustynowy wszechświat daleki jest od racjonalistycznego, platońskiego i stoickiego, optymizmu głoszącego, iż

<sup>17</sup> Tamże, s. 273 (r. 9).

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 274: „Oto dlaczego również wola nasza ma taką moc, jaką chciał jej przyznać i o jakiej z góry wiedział Bóg; tak iż cokolwiek może dziać, może to z największą pewnością, a cokolwiek działała, działała to jako zupełnie niezależna, ponieważ o okoliczności, że będzie miała moc i że będzie działała, z góry już wiedział Ten, którego przedwiedza nie może być omylna”.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 275 (10, 1).

<sup>20</sup> Tamże, s. 273-274 (rozdz. 9). Por. komentarz: G. Lettieri, dz. cyt., s. 391: „Nie można, rzecz jasna, pomniejszać tej widocznej tutaj asymetrii (zależnej od Bożego przeznaczenia) pomiędzy Bogiem jako Dawcą (*dator*) dobrej woli i jako Nie-Dawcą (*non dator*) złej woli w łonie Jego wszechświata...”.

<sup>21</sup> O Państwie Bożym, t. II, s. 162 (14, 27): „Któż bowiem śmiałyby wierzyć albo utrzymywać, iżby nie było w mocy Bożej przeszkodzić upadkowi zarówno anioła, jak i człowieka? Lecz Bóg wolał zostawić to w ich mocy i w ten sposób wykazać, jak bardzo zły wpływ wywarła ich pycha, a jak ogromnie dobry Jego łaska”



jest to świat najlepszy ze wszystkich możliwych. W hymnie, jakim Augustyn sławi Bożą Opatrzność, ciemność grzechu i światło łaski rozdierają wspólnie wątek utkany z porządku rozumnego, a to rozdarcie jest także ryzykiem, że krytyczna świadomość nie może nie biec w swoim przekraczaniu granic pomiędzy porządkiem natury a nieporządkiem dziejowym w wyzwaniu, które przypisuje tylko sobie autentyczną racjonalność spekulatywną, jaką jest faktycznie dialektyczna racjonalność Augustyna, kiedy od tego nieporządku kieruje się on w stronę poszukiwania sensu:

„Oto dlaczego ten najwyższy i prawdziwy Bóg, który wraz ze swym Słowem i Duchem Świętym jest Trójcą w Jedni; ten Bóg jedyny i wszechmocny, stwórca i wykonawca wszelkiej duszy i wszelkiego ciała; ten, w którego szczęśliwości uczestnicząc ludzie stają się szczęśliwi naprawdę, a nie z próżnego pozorów; ten, który uczynił człowieka istotą rozumną, złożoną z duszy i ciała; ten, który ani nie pozwolił, by grzeszący został bezkarny, ani nie opuścił go bez miłosierdzia; ten, który dobrym i złym dał istnienie podobnie jak kamieniom, życie pełne podobnie jak roślinom, życie obdarzone czuciem podobnie jak zwierzętom, a życie umysłowe podobnie jak samym tylko aniołom; ten, od którego pochodzi wszelka zasada, wszelki kształt i wszelki porządek; ten, od którego się wywodzi miara, liczba i waga; ten, od którego wywodzi się także wszystko, co ma jakąś wartość; ten, od którego pochodzą zarodki kształtów, kształty zarodków, ruchy zarodków i kształtów; ten, który również ciału dał początek, piękność, zdrowie, płodność w mnożeniu się, odpowiedni układ członków i zbawienną ich zgodność; ten, który nawet nierozumnej duszy dał pamięć, czucie i pożądanie, rozumnej zaś ponadto zdolność myślenia, zdolność rozumienia i wolę; ...oto dlaczego ten Bóg nie chciał (przeciwnie twierdzenie byłoby zupełnie nie do przyjęcia), aby poza prawami Jego Opatrzności znalazły się królestwa ludzkie, ich panowanie lub niewola”<sup>22</sup>.

W dziele, które przekazuje łańskiemu średniowieczu najbardziej trafną, dosłownie fascynującą syntezę antycznego dziedzictwa filozoficznego, *O pociechach filozofii* Boecjusza, temat Opatrzności podejmowany jest w dramatycznych okolicznościach, albowiem filozofia, która prowadzi dialog z Boecjuszem uwięzionym przez Teodoryka i skazanym na śmierć, akcentuje krótkość czasu dyspozycyjnego<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Tamże, t. I, s. 276-277 (V, 11).

<sup>23</sup> Por. Boecjusz, *O pociechach filozofii ksiąg pięć* oraz *traktaty teologiczne* (tłum. ks. T. Jachimowski), Poznań 1926.

Porządkowi przyczyn pierwszych i wtórnych, zarysowanemu już przez Chryzypa i przekazanego przez Cyserona, odpowiada u Boecjusza podwójna rzeczywistość Opatrzności rozumianej jako idealny porządek boski, transcendentny i pozaczasowy, oraz podporządkowana mu seria przyczyn i skutków, która jest faktycznie *fatum*:

„Pochodzenie wszystkich rzeczy i cały rozwój zmiennych istot, jak niemniej wszystko, co w jakikolwiek sposób podlega zmianie, zależy w swych przyczynach, porządku i formach od niezmienności myśli Bożej. Ta niezmienność, będąc zamknięta w granicach jednostajności, ustanawia wieloraki sposób, wedle którego rzeczy stawać się mają. Otóż ten sposób (*modus*) działania, o ile go dostrzegamy w samej istocie Bożej myśli, nazywa się Opatrznością. Skoro się odnosi do tego, co zmienia i rozrządza, nosi miano przez starożytnych nadane — wyroku. Jak jednak bardzo różnią się te dwie rzeczy między sobą, łatwo dostrzec zważywszy ich naturę. I tak, Opatrzność jest samymże właśnie Bożym rozumem (*ipsa illa divina ratio*), przez który najwyższy Władca wszechrzeczy rozrządza wszystkim, — natomiast wyrok jest samym już rozrządzeniem, dotyczącym rzeczy takowemu podległych, przez który Opatrzność planowo wszystko szereguje”<sup>24</sup>.

To odróżnienie płaszczyzn pomiędzy ostateczną podstawą rzeczy w myśli Bożej a porządkiem czasowego następstwa pojawi się w różnorodnych formach średniowiecznego platonizmu chrześcijańskiego, poczynając od Jana Eriugeny aż po szkołę z Chartres. Różne właściwości poznania, typowe dla tych dwóch porządków, pozwolą Boecjuszowi uniknąć w księdze V, w debacie dotyczącej „przyszłych przygodnych”, rań przeznaczenia i ocalić wolność działań dobrowolnych, czyli nie podlegających władzy materialności i uczuć (namiętności), które pozostają wolne także w odczuwanym w wieczności Bożym spojrzeniu, podobnie jak mogą wyjść dobrowolnie z domu swojego sąsiada, gdy „widzę”, że on wychodzi (nieodzowna jest logicznie prawda mojej opinii odnośnie do tego, czy sąsiad wychodzi faktycznie z domu). W wiecznym „teraz” życia doskonałego boskie spojrzenie „widzi”, w rzeczy samej, jednakowo wolność działań dobrowolnych i konieczność czynności podlegających konieczności przyczynowej. Opatrzność określa się więc na płaszczyźnie ontologicznej jako zasadę formalną, podczas gdy *fatum* (los, wyrok) otrzymuje *mobilis nexus*, zespolenie przyczyn i skutków w porządku czasowym, niezależnie od działających sił pośredniczących, gwiazdnych lub duchowo-demonicznych (w kla-

<sup>24</sup> Tamże, s. 125-126 (IV, 6)

sycznym tego słowa znaczeniu), które dosięgają porządku niższego od Bożego:

„Opatrzność bowiem zarówno ogarnia wszystko: bądź rzeczy różne, bądź nieskończone; — wyrok znów dotyczy rzeczy poszczególnych, określając miejsce, kształt i czas, — tak, że rozwinięcie tego doczesnego porządku, o ile jest wzięte pod uwagę przewidywanie tych rzeczy w myśli Bożej, jest Opatrznością, — o ile znów ma się na uwadze porządek i następcość czasu, jest wyrokiem. Rzeczy te, jakkolwiek różne, przecież jedne od drugich zależą, bowiem porządek wyroku zależy od stałości i niezmienności Opatrzności. Podobnie bowiem jak artysta urzeczywistnia formę, którą w myśli powziął dla przyszłego swego dzieła, i stopniowo w określonym czasie dokonuje tego, co w sposób prosty w swej wyobraźni dostrzegł, tak też i Bóg przez swoją Opatrzność rozrządza tem, co się ma stać, w sposób szczególniejszy i bez odmiany; dokonuje jednak tego wszystkiego w wyrokach swoich w wieloraki sposób i w kolejności czasu. A zatem wyroki Boże się spełniają, czy to przy pomocy boskich duchów, będących na usługach Opatrzności, czy może przez duszę, albo też przy pomocy całej natury, już to przez obroty ciał niebieskich, przez moc anielską, przez wieloraką przebiegłość szatańską, przez działanie niektórych tylko przyczyn, lub może wszystkich czynników, splata się przecież cały ten szereg wydarzeń. Niewątpliwie jasną jest tutaj rzeczą, że Opatrzność jest niewzruszoną i niezłożoną formą urzeczywistniających się wydarzeń (*formam rerum esse providentiam*), — sam zaś wyrok Boży przedstawia się jako zmienny związek i doczesny porządek tego, co już boska jednoistność postanowiła. Stąd wynika, że wszystko, co wyrokom podlega, również od Opatrzności jest zawisłe, której zresztą i samo *fatum* podpada”<sup>25</sup>.

Możliwość istnienia wielu pośredników pełniących funkcję przekazywania, w wymiarze czasowym, odwiecznych zasad formalnych odpowiada doświadczeniu późnego platonizmu, spadkobiercom Jamblicha, tak bardzo twórczym w zwielokratnianiu pośrednictw pomiędzy dwiema rzeczywistościami, które nigdy się nie zespolą. Siedem wieków później, w XIII wieku Europy łacińskiej, po odzyskaniu już niemal wszystkich dzieł Arystotelesa, pośredniczenie pomiędzy boską płaszczyzną a światem rodzenia i niszczenia przypadnie w udziale głównie gwiazdom, a to dzięki pewnej kosmologii racjonalnej, której Augustyn wciąż się sprzeciwiał.

Tomasz z Akwinu umieszcza w *Sumie teologicznej* kwestię: „De providentia Dei” (I, 22) pomiędzy kwestiami: „De iustitia et

<sup>25</sup> Tamże, s. 126-127.

misericordia Dei” i „De praedestinatione” z wyraźnym zamiarem odróżnienia Opatrzności od przeznaczenia. Układ czterech artykułów, z których składa się ta kwestia naśladuje w swej istocie Boecjusza, którego terminologii Tomasz jednak nie stosuje, negując i zwalczając równocześnie Boecjuszowy determinizm serii przyczynowych w porządku czasu: pojęcie *fatum* nie mogło się nie jawić Tomaszowi jako całkowicie pogańskie.

Po ustaleniu, że istnieje w Bogu Opatrzność (a. 1), będąca tym samym właściwością Boga, Tomasz odróżnia *ratio ordinis*, czyli podstawę, odwieczne prawo porządku, które mieści się — po platońsku — w intelekcie Bożym, tożsamym z wolą w jedności i prostocie bytu, od *executio ordinis* lub *gubernatio*, powierzanej przyczynom wtórnym, naturalnej i dobrowolnej przyczynowości w porządku czasu:

„Opatrzność to jakowaś opieka. Otóż opieka wymaga: 1. *Pomysłu* prowadzenia do celu, co nosi nazwę: opatrzność i planowanie. 2. *Wykonania* tegoż pomysłu, co nosi nazwę rządu. Pierwsze jest wieczne, drugie doczesne. Opatrzność ma swą siedzibę w myśli; zakłada jednak chęć celu; nikt bowiem nie nakazuje działać gwoźli osiągnięcia celu, jeśli tego celu nie chce. (...) Nawet gdyby opatrzność na równi dotyczyła woli i myśli Boga, nie przyniosłoby to uszczerbku dla Bożej niezłożoności, skoro (...) w Bogu wola i myśl stanowią jedno”<sup>26</sup>.

Pytanie: „Czy Bóg sam troszczy się bezpośrednio o wszystkie rzeczy” (a. 3: *Utrum Deus immediate omnibus provideat*) było historycznie aktualne w epoce Tomasza ze względu na wielki sukces filozofii Awicenny, na jego szczególny „okazjonalizm”, który przypisuje ostatniej z Inteligencji astralnych (*Dator formarum*), czyli Inteligencji nieba księżycowego, całość funkcji przyczynowych tego wszystkiego, co się dzieje w świecie pod-księżycowym (jeszcze bardziej radykalny jest okazjonalizm innych autorów tradycji arabskiej, jak choćby Awicebrona)<sup>27</sup>. Tomasz potwierdza w tej kwestii, w ramach *gubernatio*, przyczynową godność (*dignitas causalitatis*), zdolność do działania w świecie czasowym, którą przyznaje w całym swoim dziele wszystkim stworzeniom:

„Jeśli idzie o pierwsze (czyli *ratio ordinis*), to Bóg sam bezpośrednio opatruje potrzeby wszystkich rzeczy. W Jego bowiem myśli istnieją pomysły wszystkich nawet najmniejszych rzeczy;

<sup>26</sup> *STh.* I, q. 22, a. 1, ad 2-3. Tekst polski: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 2: *O Bogu* (tłum. O. Pius Bełch OP), London 1975, s. 179.

<sup>27</sup> Zob. w tej kwestii: Św. Tomasz z Akwinu, *De magistro*, Roma 1965: *Introduzione* (s. 9-40).

to ona danym skutkom wyznaczyła odpowiednie przyczyny i wyposażyła je w odpowiednią moc do wywoływania tych skutków; musiała przeto wpierw mieć pomysł tych skutków i przyczyn. Jeśli idzie o drugie (*gubernatio*), to opatrność Boska posługuje się pośrednikami i z zasady rzeczami niższymi rządzi za pomocą wyższych. Nie z powodu słabości swoich sił, ale z obfitości swej dobroci, bo chce, by i stworzenia dzieliły z Nim godność przyczyny”<sup>28</sup>.

Tomasz zarzuca Boecjuszowi determinizm o rodowodzie wyraźnie stoickim, wraz z typowym dla niego pojęciem *fatum*<sup>29</sup>, chociaż nie bierze pod rozwagę sugestywnej nauki boecjańskiej, stanowiącej punkt dojścia złożonego rozwoju platonizmu etycznego, zgodnie z którą zakres wolności poszerza się zawsze wtedy, gdy stworzenia zbliżają się bardziej do bóstwa. Nierozzerwalność i niezmienność dotyczą „opatrności — jej pewności niezawodnie powodującej skutek i to w sposób z góry przewidziany; nie dotyczą zaś konieczności skutków”<sup>30</sup>. Według Tomasza, porządek powszechnej Opatrzności, która się rozciąga na wszystkie stworzenia, rodzaje i gatunki, ale także na jednostki (por. a. 2), porządkuje przyczyny wtórne równocześnie zgodnie z koniecznością i przygodnością, przypadkiem i koniecznością:

„Opatrzność Boska narzuca konieczność, czyli przyprawia o bezwolność wiele rzeczy, ale nie wszystkie — jak to niektórzy mniemali. Uzasadnienie: Do opatrności należy prowadzić rzeczy do celu. Otóż oprócz celu istniejącego poza rzeczami, jakim jest dobroć Boża, głównym dobrem istniejącym w samych rzeczach jest doskonałość wszechświata. Osiąga on ją wtedy, gdy na świecie jawią się wszystkie stopnie istnienia. Rzeczą przeto opatrności jest powołać do bytu wszystkie stopnie istnienia; i dlatego jednym skutkiem wyznaczyła przyczyny konieczne, by pojawiły się w sposób konieczny, innym zaś wyznaczyła przyczyny przygodne, by pojawiły się w sposób przygodny — zależnie od charakteru przyczyn bezpośrednich”<sup>31</sup>.

Do porządku przyczyn wtórnych należy wolna wola człowieka, która nie podlega nałożonej na porządek naturalny heteronomii

<sup>28</sup> *STh.* I, q. 22, a. 3 resp. (s. 185).

<sup>29</sup> Podważa zwłaszcza jego wypowiedź z dziełka: *O pociechach filozofii* (IV, 6, 19), cytując ją dosłownie w *STh.* I, q. 22, a. 4, n. 3: „Boecjusz tak pisze o *fatum* czy przeznaczeniu: W posiadach swoich, opierając się o niechybne wyroki opatrności, wiąże w jeden nierozzerwalny splot przyczyn postęпки i losy ludzi»; z czego widać, że opatrność narzuca konieczność rzeczom, którymi się opiekuje” (s. 187).

<sup>30</sup> Tamże, ad 3 (s. 188).

<sup>31</sup> Tamże, resp. (s. 187).

celów; natomiast relacja zachodząca pomiędzy porządkiem opatrnościowym a wolną wolą wprowadza — w wątek opracowany zgodnie z rozumnością, która wyrównuje definitywnie determinizm i probabilizm — Pawłową tajemnicę łaski, czyli szczególnej pomocy udzielanej dobrej woli, podczas gdy każda wola zła pozostaje z reguły poddana porządkowi rzeczy. Tomasz stwierdza jednak zdecydowanie, że bytowaniem właściwym dla człowieka jest zasada szczególnej opieki opatrnościowej:

„Ponieważ jednak również i działanie wolne sprowadza się do Boga jako do przyczyny, dlatego co dzieje się z wolnego wyboru musi być poddane opatrności Bożej... W sposób szczególnie troskliwy, bardziej niż nad grzesznikami, Bóg roztacza swoją opatrność nad ludźmi sprawiedliwymi, nie dopuszczając, by wydarzyło się przeciw nim coś takiego, co by ostatecznie przekreśliło ich zbawienie. Pisze o tym Apostoł: «Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra» (Rz 8, 28). A gdy mówimy: Bóg grzeszników zostawił samym sobie, czyli opuścił ich, chcemy powiedzieć: Bóg nie odciąga ich od grzechu. Nie znaczy to, że ich całkowicie wyłączył spod swojej opatrności; gdyby tak było, w niwecz by się obrócili! To opatrność przecież zachowuje ich w bycie”<sup>32</sup>.

To, że źli i przewrotni nie zostają unicestwieni w swej destruktywnej bezbożności, daje się na ogół sprowadzić do pewnej ograniczonej tolerancji „zepsucia i braków” porządku naturalnego, dotyczących konkretnych rzeczywistości partykularnych, które nie naruszają doskonałości wszechświata w jego całości, co prowadzi do racjonalizmu platońskiego w *De ordine* Augustyna, zanim tajemnica zła nie uzyska — w myśli Augustyna — całej swej oczywistości, jak również do racjonalizmu etycznego *Pociech filozofii*, który narzuca akceptację niesprawiedliwej śmierci jako czegoś, co należy do ciemnych marginesów, przeznaczonych do uwypuklenia doskonałości planu:

„W innej sytuacji znajduje się ten, kto ma pieczę nad jakimś szczegółem, a w innej opatrzyciel powszechny, mający pieczę nad całością. Pierwszy, ile tylko może, stara się uchronić od zła i braków tego, nad kim ma pieczę. Natomiast drugi dopuszcza w niektórych wypadkach to czy owo zło, by nie doznało uszczerbku dobro całości. (...) Otóż Bóg jest powszechnym opatrzycielem całego świata. Do tej Jego opatrności — w trosce o zachowanie doskonałego dobra całości — należy dopuścić istnienie zła czy ubytku w niektórych poszczególnych rzeczach. Pomyśleć! Ileż dóbr pozba-

<sup>32</sup> Tamże, a. 2, ad 4 (s. 183-184).

wiono by całość, gdyby usunięto wszystko zło! Nie istniałoby życie lwa, gdyby nie śmierć tylu zwierząt! Nie byłoby cierpliwości męczenników, gdyby nie prześladowania tyranów!"<sup>33</sup>

Poeta Dante, dosyć bliski Awicennie w powierzaniu niebieskim Inteligencjom pośrednictwa w porządku opatrnościowym, jak ukazuje to pieśń II *Raju*<sup>34</sup>, znakomicie syntetyzuje w *Liście VI* pojęcie Opatrzności, które jest klasyczne i chrześcijańskie zarazem: „Pobożna opatrność odwiecznego Władcy, który uwiecznia w swej dobroci rzeczy niebieskie, nie lekceważy i nie opuszcza naszych niższych rzeczywistości”.

W sposób niewyrażalny, podane w tekście łacińskim „nasze niższe rzeczywistości” są także, w pewnej mierze, „naszymi piekłami”:

*Aeterni pia providentia regis, qui dum caelestia sua bonitate perpetuat, infera nostra despiciendo non deserit*<sup>35</sup>.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>33</sup> Tamże, ad 2 (s. 182-183). Przytoczone zaraz dalej w tym tekście zdanie Augustyna uwypukla racjonalizm teodycealny, albowiem powierza wszechmocny „dialektyczne” zadanie przemieniania zła w dobro: „Bóg wszechmocny w żaden sposób nie dopuściłby do istnienia zła w swoich dziełach, gdyby nie był na tyle wszechmocny i dobry, żeby zło obrócić na dobro”. Augustyn, *Enchiridion*, XI; PL 40, 236.

<sup>34</sup> Zob. G.-D. Sixdenier, *Providenza*, w: *Enciclopedia Dantesca*, t. IV, s. 729-730. Zob. także *Raj (Niebo)*, VIII, 99; XXIX, 18.

<sup>35</sup> *Epistulae*, VI; wyd. E. Pistelli, w: *Le Opere di Dante*, Firenze 1960<sup>2</sup>, s. 385-415. Tekst ten nawiązuje wprost do samego początku wiersza IX księgi III Boecjuszowych *Pociech filozofii*: *O qui perpetua mundum ratione gubernas/ terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo/ ire iubes stabilisque manens das cuncta moveri* („O wielki Twórco niebios i rozległej ziemi, Który odwieczną myślą rząd sprawiasz nad niemi, — Ty, Który czasom każesz wpływać z wieczności, u Którego wciąż pochód nieodmienny gości, Choć rozpęd dajesz rzeczom”. — Dz. cyt., s. 80-81). Rytmika tego wiersza, wybitnie liryczna, wyraża dobitnie przeanalizowane wyżej sugestie Boecjusza.