

# Paweł M. Pawłowski

---

## Augustyna Aureliusza zmaganie ze złem

---

Nowa Krytyka 9, 31-40

---

1998

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Paweł M. Pawłowski**  
Uniwersytet Jagielloński

## **Augustyna Aureliusza zmagania ze złem**

*Ani mnie nawet nadzieja nie ludzi,  
Bym mógł poprawić i nawrócić ludzi.*

Goethe: „Faust”

### **Wstęp**

Do odwiecznych tematów ludzkiej refleksji należy niewątpliwie zagadnienie zła, jego natury, form, postaci, przejawów, genezy i siły oddziaływania. Fenomen zła jest nie tylko przedmiotem zainteresowania człowieka, ale nade wszystko jest powodem jego niepokoju. Nic w tym zresztą dziwnego, towarzyszy ono życiu jednostek i funkcjonowaniu grup społecznych. Współcześnie nasilenie zła jest tak silne, że ludzkość czuje się zagrożona w swej egzystencji. Tym właśnie tłumaczyć należy niemal obsesyjne zainteresowanie tą problematyką.

Umysł ludzki zawsze generował co najmniej trzy różne rozwiązania „zagadki zła”<sup>1</sup>. Rozwiązanie pierwsze można by nazwać drogą uspokojenia. Stara się ono osadzić zło w czymś, co je przewyższa, np. w ładzie i pięknie wszechświata. Chyba każde pokolenie starało się usprawiedliwić Boga i doczesne nieszczęścia pisząc

---

<sup>1</sup> B. Bro: *Le pouvoir du mal*. Paris 1984, s. 29.

traktaty ku pokrzepieniu serc. Wydaje się wręcz, że poszukiwanie uspokojenia jest stałym elementem historii ludzkiej myśli. Temu, kto odrzuca uspokojenie, pozostaje droga absurdu. Zwolennicy takiej postawy zdają się mówić: Możliwe, że istnieje jakieś rozwiązanie i jakiś porządek. Ponieważ jednak nigdy tego nie pojmujemy, nigdy też w to nie będziemy w stanie dać wiary. Droga trzecia jest drogą ucieczki. Trzeba uciekać ze strefy, w której pozornie lub rzeczywiście istnieje zło. Należy opuścić ten świat, uświadamiając sobie jak bardzo jest on iluzoryczny<sup>2</sup>.

Wydaje się, że „najsilniejszą obsadę” zarówno na terenie filozofii jak i religii miała zawsze pierwsza z naszkicowanych powyżej dróg – droga uspokojenia. Taka postawa zdaje się być powszechnym stanem umysłu, który nie może zrezygnować ze swego największego pragnienia: wszystko ogarnąć i wszystko rozwiązać, nawet tajemnicę zła. Zawiera się w niej pewien odwieczny, filozoficzny pociąg ku prostocie.

W niniejszej pracy zamierzam przeanalizować najbardziej modelowy przykład postawy filozoficznej, wedle której nie ma się właściwie czym przejmować, ponieważ dobry Bóg z góry zadbał już o wszystko. Jediną rzeczą, jaka pozostaje jeszcze do zrobienia, jest wszechstronna systematyzacja przejawów zła w świecie. Filozofem, który podjął się tego zadania, był św. Augustyn<sup>3</sup>.

Najpierw zostanie przeprowadzona szczegółowa i systematyczna analiza Augustyna koncepcji zła jako braku, poprzedzona krótkim omówieniem doktryny manichejskiej. Następnie dokonana zostanie wewnątrzsystemowa i pozasystemowa krytyka Augustyńskiej koncepcji teodycei. Niepodobna zrozumieć skomplikowanej problematyki poruszanej przez biskupa z Hippony bez dogłębnej znajomości epistemologicznych, a nade wszystko ontologicznych fundamentów Augustyńskiego systemu. Niestety, w szkicu, z założenia mającym charakter przyczynkowski, nie ma miejsca na pełny i wyczerpujący wykład głównych wątków filozofii św. Augustyna. Z tej przyczyny Czytelnika nie obznajomiono w temacie

<sup>2</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>3</sup> W. Tolley: *The Idea of God in the Philosophy of St. Augustine*. London 1930, s. 45.

odsylał przede wszystkim do dzieł samego autora „Wyznań”, jak również do co ciekawszych i bardziej współczesnych opracowań<sup>4</sup>.

### Źródła Augustyńskiej koncepcji zła

Augustyn był manichejskim „słuchaczem słowa” przez około dziewięć lat. Dla swego poszukiwania mądrości nie mógł znaleźć środowiska nastawionego bardziej ekstremalnie<sup>5</sup>. Manichejczycy byli bowiem w istocie rzeczy niewielką sektą o raczej złowrogiej reputacji. Działali nielegalnie, stosowali zasady tajności, zatrzymywali się tylko u członków własnej sekty. Poganie odnosili się do nich ze wstrętem, a ortodoksyjni chrześcijanie z nienawiścią<sup>6</sup>. Tylko ci ludzie, jak sądził Augustyn, mogli udzielić odpowiedzi na pytania, które zaczęły go dręczyć, gdy tylko „nawrócił się na filozofię”. Najważniejsze z nich usiłowało dociec przyczyn zła w świecie i w ludzkich duszach. Manichejska odpowiedź na tak sformułowany problem była prosta i radykalna, a znamy ją dokładnie z pism św. Augustyna<sup>7</sup>.

Manichejczycy byli nieustępliwymi racjonalistami, co jak się zdaje, szczególnie przypadło do gustu młodemu Augustynowi. Miał on pewność, że jako manichejczyk może bronić podstawowej doktryny swojej religii posługując się wyłącznie rozumem. Przede wszystkim jednak mógł się Augustyn teraz uwolnić od budzącej grozę postaci starotestamentowego Boga Ojca. System manichejski unikał bowiem starannie owej ambiwalencji związanej z osobą Ojca, który mógł być jednocześnie źródłem czułej dobroci i surowej kary, zemsty i cierpienia. Manichejczycy byli ascetami i pesymistami, jednak tę ostatnią cechę odnosili tylko do jednej części swego

---

<sup>4</sup> Szczególnie polecam dwie pozycje obecne od jakiegoś czasu na polskim rynku wydawniczym. Co prawda już leciwą, ale bardzo wyczerpującą i w wielu miejscach wciąż aktualną książkę pióra wybitnego francuskiego mediewisty, prof. Gilsona, pt. *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, oraz inną, znacznie bardziej współczesną rozprawę angielskiego badacza z Oksfordu, prof. Browna, pt. *Augustyn z Hippony*.

<sup>5</sup> R. Jolivet: *Le problème du mal d'après st. Augustin*. Paris 1936, s. 73.

<sup>6</sup> H. Peuch: *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*. Paris 1950, s. 65.

<sup>7</sup> J. Niezwardowski: *Bóg i zło*. Warszawa 1960.

jestestwa, tj. do ciała. Drugą z nich natomiast, umysł i duszę, uważali za nieskazitelną. Ich religia zmierzała ku stworzeniu takich warunków, w których owa lepsza część pozostałaby nietknięta i nieskazona w swojej istocie przez gorszą część ich natury. Cena, którą przyszło manichejczykom zapłacić za całkowite uwolnienie się od zła, było uczynienie dobra czymś absolutnie biernym i nieefektywnym. Każde pismo Manesa odzwierciedla pogląd, iż dobro jest w istocie pasywne i nękanie przez nieokiełznane w swej aktywności zło. Manichejczyk stał wobec drastycznego dylematu. Oto jego religia obiecywała mu, iż kiedy się „przebudzi”, będzie bez reszty panem swej istoty, zdolnym chronić swoje wyzwolenie<sup>8</sup>. Zapewniała, że część jego istoty zawsze pozostanie nietknięta i oferowała surowy reżim mający dopomagać w krystalizowaniu się nieredukowalnej, dobrej substancji jego duszy. Żywiona przezeń ufność musiała nieustannie borykać się z nadwątlającymi ją potężnymi mitami jego własnej sekty, sprawiającymi, iż dobro wydawało się beznadziejnie osamotnione i całkowicie bezradne wobec zacieklego naporu wroga – zła. Ta zasadnicza niemoc i wewnętrzna sprzeczność manichejskiej doktryny skłoni Augustyna ku zupełnie nowej doktrynie, autorstwa Plotyna<sup>9</sup>.

Augustyn uważał za niemożliwe myślenie o Bogu jako przebywającym w nim samym, a zarazem oddzielnym odeń i odległym. Jako manichejczyk dysponował nader drastycznym rozwiązaniem tego problemu: człowiek jest istotowo tożsamy z substancją dobrego Boga i wszystko, co w nim nie należy do tego odprysku doskonałości musi odrzucić jako absolutne, niemożliwe do ulepszenia zło. Plotyn mógł dopomóc Augustynowi w wybrnięciu z tego dylematu. Jeden z jego najstaranniej opracowanych traktatów miał wykazywać, że świat duchowy jest podstawą i oparciem dla świata miejsca i czasu, mimo iż jest i pozostaje odrębny. Ponadto, co miało jeszcze większe znaczenie, Plotyn w całych „Enneadach” dowodził z pasją i z uporem, że to Dobro zawsze zachowuje inicjatywę: Jednia rozlewa się, osiąga wszystkiego, nadaje kształt i znaczenie biernej materii, nie doznając przy tym żadnego uszczerbku ani

<sup>8</sup> H. Ringgren: *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*. Warszawa 1992.

<sup>9</sup> Augustyn: *Wyznania*. Warszawa 1958.

umniejszenia<sup>10</sup>. W obrazowych zwrotach kwestionował najpóźniejszą tezę manichejskiego poglądu na świat, wyrażającą się w przekonaniu, że siła dobra jest z istoty swej pasywna wobec gwałtownego naporu aktywnego zła. Takie ujęcie problemu zła pokrywa się, choć nie zbiega, z rezultatami późniejszych przemyśleń samego Augustyna, a poglądy Plotyna okazały się dostatecznie przekonujące, aby wywołać dramatyczny przewrót w umyśle byłego manichejczyka. Wstrząs ów przemieścił środek ciężkości życia duchowego Augustyna. Nie utożsamiał się on już ze swoim Bogiem: Bóg stał się odtąd całkowicie transcendentny. W konsekwencji Augustyn musiał uznać, że on również jest oddzielony od Boga. Nie mogąc się już zatem utożsamiać z samym dobrem, Augustyn nie mógł dłużej odrzucać wszystkiego, co nie odpowiadało jego ideałom, a w czym widział samoistną, agresywną potęgę zła. Mógł natomiast ujrzeć to w odpowiedniej perspektywie i we właściwych proporcjach. Poczucie głębokiego, nieuniknionego zespolenia z całym dobrem i złem tego świata umożliwiło zarysowanie się nowej wizji, w której zło było tylko jednym, niezbyt istotnym aspektem rzeczywistości. Wizji wszechświata o wiele obszerniejszego, daleko bardziej zróżnicowanego i tajemniczego niż wszechświat Manesa, zarządzanego też przez nieporównanie sprawniejszego Boga<sup>11</sup>.

### Istota zła

Po zerwaniu z manicheizmem św. Augustyn napisał cały szereg traktatów antymanichejskich. Polemizował w nich z aksjologicznym dualizmem, opowiadając się za uniwersalnym charakterem dobra bytowego<sup>12</sup>. Manichejskiemu pesymizmowi Augustyn przeciwstawił optymizm sugerując, iż dobro przewyższa zło swym zasięgiem i naturą. Uniwersalny charakter przysługuje jedynie dobru. Zło natomiast jest swoistym wyjątkiem i brakiem dobra należnego. W szczególności odrzucił Augustyn wiekiistość zła pojmowanego jako pozytywna, wszechmocna natura.

<sup>10</sup> Plotyn: *Enneady*. Warszawa 1959.

<sup>11</sup> A. Armstrong: *St. Augustin and Christian Platonism*. New York 1967.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

Istotnym ujęciem pojęcia zła jest sens ontologiczny i moralny, posiadające pokrewne znaczenia. Biskup Hippony, ulegając wpływowi neoplatonizmu, jednoznacznie opowiedział się za prywatywną koncepcją zła. Rozumiał zło nie jako pozytywno-substancjalną naturę istniejącą uprzednio i niezależnie od dobra, ale jako brak należnego danemu bytowi dobra. Używając wyrażenia „brak” (*privatio*) Augustyn sugerował, iż zło nie jest zwykłą absencją dobra. Nie tyle negacja, ile właśnie ów brak stanowi dopiero zło. W „*De natura boni*” czytamy:

„Zło nie jest niczym innym jak zepsuciem naturalnej miary, postaci i porządku. Toteż mówi się, iż natura jest zła wtedy, kiedy jest zepsuta. Nie zepsuta bowiem z konieczności jest dobra. Ale nawet i zepsuta w zakresie tego, że jest natura, jest dobra, zła jest jeno w zakresie tego, że jest zepsuta”<sup>13</sup>.

Prywatywna natura zła sprawia, że nie może ono istnieć bez jakiegoś podłoża, tj. bez bytu. Byt zaś jest dobrem. Dlatego Augustyn stwierdza paradoksalnie, że warunkiem istnienia zła jest dobro. Ale zło nie istnieje bez elementu dobra, ponieważ zło jest jedynie „brakiem” dobra. Konsekwencją takiego ujmowania natury zła jest przekonanie, że zło jest późniejsze i mniej potężne niż dobro. Nie ma więc bytu złego ze swej natury i stanowiącego zło czyste, samoistne. Byt staje się wtedy „zły”, gdy przestaje być tym, czym być powinien<sup>14</sup>.

Zło istnieje w różnych formach i przejawia się pod różnymi postaciami. Augustyn odróżnił zło fizyczne (*mala corporis*) od zła w sensie moralnym (*mala animi*). Zło fizyczne, tj. materialne albo kosmiczne, obejmuje takie fenomeny, jak: naruszenie integralności ciała, choroba, cierpienie i śmierć ciała. Zło moralne natomiast nie dotyczy samego przedmiotu (każdy byt jest dobrem), lecz sposobu działania względnie intencji działającego. Złem moralnym są zatem wszelkie wady człowieka. Dystynkcja na zło fizyczne i moralne rzutuje na rozwiązanie problemu genezy zła w ogóle. Zło fizyczne

<sup>13</sup> Augustyn: *De natura boni*. Warszawa 1954, s. 18.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 20–24.

posiada genezę ontologiczną, mianowicie wynika z faktu, iż dobro przygodne (niekonieczne) powstało z nicości (*ex nihilo*). A zatem, nie może stanowić bytu bezbrakowego i absolutnego. Stworzenie nie tyle jest zrodzone przez Boga (*ex Deo*), ile tylko przez Niego stworzone (*de Deo*). Skoro powstało decyzją woli Bożej z nicości, to jego natura jest ontycznie ułomna i dlatego zawiera „naturalne zło”. Zło fizyczne nie ma więc przyczyny sprawczej, a jedynie przyczynę „brakową” (*causa deficiens*). To ograniczenia i defekty bytu przygodnego są powodem zła fizycznego. Inna jest natomiast geneza zła moralnego, będącego konsekwencją nadużycia wolnej woli przez istoty rozumne. Zło moralne jest złym użyciem dobra, tj. złym użyciem rozumu i wolności przez człowieka. Nawet szatan nie został stworzony przez Boga, lecz sam się takim uczynił przez grzech. Zło moralne ma zatem genezę *stricte* psychologiczną<sup>15</sup>.

### Krytyka prywatywnej koncepcji zła

Zreferowana wyżej eksplikacja fenomenu zła zaproponowana przez Augustyna, tudzież właściwa dla niej teodycea, nie są w stanie się ostać w obliczu krytycznych argumentów. Przy czym główne zastrzeżenia dotyczą następujących spraw: konwersji bytu i dobra; prywatywnej natury zła; estetycznej funkcji zła. Dwa pierwsze zagadnienia są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ uznanie uniwersalnego charakteru dobra prowadzi do określenia natury zła jako braku.

Przyjmijmy, że zło istnieje realnie, a Bóg jest doskonałym i wszechmocnym stwórcą świata. Sławny i głośny argument, powtarzany od czasów starożytnych, głosi: (1) Albo Bóg mógł i chciał stworzyć świat bez zła; (2) Albo nie mógł, chociaż chciał; (3) Albo mógł, ale nie chciał; (4) Albo wreszcie nie chciał i nie mógł tego uczynić. Jeżeli nie mógł, chociaż chciał, to Bóg nie jest wszechmocny, czyli jest niedoskonały. Jeśli mógł, ale nie chciał, to nie jest dobry, a zatem również niedoskonały. Jeśli zaś nie chciał i nie mógł tego uczynić, to Bóg nie jest ani wszechmocny, ani dobry, czyli

<sup>15</sup> H. Journet: *The Meaning of Evil*. New York 1963.



niejako podwójnie niedoskonały. Jeżeli zatem Bóg mógł i chciał stworzyć świat bez zła, to dlaczego zło w ogóle istnieje?<sup>16</sup> Oto prawdziwy skandal zła! Zaprezentowane powyżej rozumowanie ujawnia nam, iż albo musimy (na gruncie ateistycznym) zaprzeczyć istotnym własnościom Boga (w związku z 2–4), albo też przyjąć, iż zło jest po prostu niewytłumaczalne. Chrześcijańska teodycea musi z oczywistych względów (*preambula fidei*) zaprzeczyć konsekwencjom, jakie wypływają z 1–4. W szczególności nie może zanegować istotnych własności Boga (doskonałość, wszechmoc), a zatem odrzuca wnioski wyprowadzalne z 2–4. Wszakże nie potrafi również wyjaśnić tezy pierwszej, że Bóg mógł i chciał stworzyć świat bez zła, ponieważ przeczy temu powszechna odczuwalność zła jako co najmniej dolegliwość, a w pewnych przypadkach nawet tragedia. To właśnie owa potoczna, zdroworozsądkowa i jakże trafna intuicja ludzka podpowiada, że potęgi i dynamiki zła niepodobna wytłumaczyć sprzeczną z elementarnym doświadczeniem każdego człowieka hipotezą, że zło jest brakiem dobra i bytu. W szczególności prywatywna teoria zła wydaje się być bezradną i heurystycznie jałową w obliczu najbardziej zwyrodniałych i radykalnych form i przejawów zła fizycznego i moralnego. Zło istniejące (a przynajmniej postrzegane jako istniejące) w rzeczach nie zawsze posiada formę braku. Często jest ono pozytywną deformacją struktury, charakterystyczną np. dla choroby nowotworowej. Zło fizyczne jest więc często pozytywną degeneracją bytowości, wynikłą z różnych przyczyn: ślepego trafu, działalności sił natury, świadomego działania człowieka. Również zło moralne występuje pod różnymi postaciami. Czasem jest faktycznie brakiem należącego dobra, kiedy indziej jednak jest już pozytywną deformacją osobowości. Zdegenerowana osobowość oprawcy z obozu koncentracyjnego czy seryjnego mordercy jest z całą pewnością pozytywnym złem moralnym, a jego perwersja daleko wykracza poza kategorie braku. Dlatego byłbym skłonny głosić, że radykalne postaci zła fizycznego i moralnego nie są jedynie brakiem dobra, lecz stanowią realne i pozytywne anty-

<sup>16</sup> P. Ricoeur: *Zło*. Warszawa 1992.

wartości. Nie zawsze zło jest „cieniem dobra”, czasem jest jego antytezą.

Augustyn rozumie zło fizyczne jako brak czegoś, co konkretnemu bytowi ma przysługiwać, np. głuchota człowieka jest złem, gdyż słuch jest esencjalnym atrybutem bytu ludzkiego. Przykład ten prowadzi do ujęcia zła jako opozycji do dobra (*privativum*) z uwagi na naturę danego bytu. Takie ujęcie sprawy napotyka jednak poważne trudności. Jeśli bowiem dobro uznać za wartość (w jakimkolwiek zresztą sensie, niekoniecznie moralnym), to negatywna istota zła jest prostą konsekwencją tezy: „*Ens et bonum conventuntur*” i sprowadza się do w istocie dość trywialnej formuły, że nie ma wartości bez bytu. Teza ta jest wszakże ważna tylko przy specyficznym rozumieniu bytu, mianowicie kolektywnym, tj. wtedy, gdy byt utożsamiamy z wszystkim, co istnieje. Z tego jednak w żadnym razie nie wynika, że poszczególne byty nie mogą być złe. W szczególności, jeśli założymy dystrybutywne pojęcie bytu, tj. przyjmiemy, że dany *x* jest bytem w sensie dystrybutywnym, to mamy raczej, że jeśli *x* jest dobre lub złe, to *x* jest bytem, z czego rzecz jasna nie wynika, że jeśli *x* jest bytem to *x* jest dobre. Poza tym nie widzę bezpośredniego przejścia od zła metafizycznego i fizycznego do moralnego, o ile nie przyjąć dodatkowych założeń. Nawet jeśli uznać, że każdy byt jest dobry w sensie metafizycznym, to z tego nie wynika, że jest godny pożądania (tzn. jest dobry w sensie moralnym). Intuicja potoczna podpowiada raczej, iż to jest godne pożądania, o ile powinno być pożądane. To ostatnie stwierdzenie wskazuje, że wszelka koncepcja dobra *via* czysta bytowość, tj. bez jakiejś teorii powinności, jest albo jałowa, albo obciążona błędem naturalistycznym. Z drugiej strony, jeśli do koncepcji metafizycznego dobra dołączyć jakąś merytoryczną ideę powinności, to nie widać żadnego powodu, aby odrzucić tezę, iż przynajmniej niektóre byty są złe.

Koncepcja Augustyna zawodzi jednak na całej linii, także przy próbie wyeksplikowania zagadnienia dla niej centralnego, żeby nie rzecz newralgicznego. Nie rozwiązuje mianowicie w ogóle problemu zła w sensie moralnym. W teologii katolickiej zakłada się, że człowiek odpowiada za swoje czyny przed Bogiem, który jest bytem

niezłożonym, a w szczególności nie ma w Nim różnicy między wiedzą a wolą. Świat został stworzony przez wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga, a stwierdzenie, że coś jest przedmiotem Bożej wiedzy (a takim przedmiotem jest wszystko, co jest możliwym przedmiotem wiedzy) jest równoważne stwierdzeniu, że owo coś jest przez Boga chciane. W tej sytuacji człowiek, odpowiadając za zło, odpowiada w istocie rzeczy za coś, co stanowi rezultat Boskiego stworzenia, wiedzy i woli. Założenia Augustyńskiej teodycei nie pozwalają, jak się zdaje, na racjonalne rozwiązanie tej paradoksalnej, z punktu widzenia potocznych intuicji moralnych, sytuacji. Konsekwencję tę uważam za nieusuwalną wadę teodycei zaproponowanej przez św. Augustyna.

Reasumując, rozwiązanie „teodycalnego dylematu” w wersji Augustyńskiej jest konsekwentne, wszelako prowadzi do zdezwuowania niemal wszystkich dyskusji o dobru i złu jako nieracjonalnych. Koncepcja ta jest na pewno spójna, ale za cenę przyjęcia irracjonalizmu: świat ze złem jest zrozumiały, o ile przyjmujemy, że obecność zła w świecie jest poddana nieprzeniknionej tajemnicy.