

Hanna Cholwińska

Zagadnienie genezy zła w myśli świętego Augustyna

Studia Theologica Varsaviensia 37/1, 87-113

1999

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HANNA CHOLWIŃSKA

ZAGADNIENIE GENEZY ZŁA W MYŚLI ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA

Treść: Wstęp; I. Quid sit malum? Augustyńskie rozumienie zła; 1. Prywatny charakter zła; 2. Zło jako niewłaściwa relacja do Boga i do bytów stworzonych (*malum ut culpa*); 3. Zło doznawane (*malum ut poena*). II. Unde malum? Możliwość pojawienia się zła w świecie stworzonym przez Boga; 1. Bóg zła nie stworzył, lecz je dopuszcza; 2. Wola stworzeń rozumnych jako jedyne źródło zła. III. Unde malum faciamus? Źródła ludzkiej grzeszności; 1. Grzech pierworodny i jego konsekwencje; 2. Przekazywanie grzechu pierworodnego. Zakończenie.

Wielu myślicieli na przestrzeni wieków podejmowało próby wytłumaczenia istnienia zła. Problem ten jest wciąż niezwykle aktualny, gdyż w jakiś sposób dotyka każdego człowieka: patrząc na ogrom różnorodnego zła, obecnego w świecie, stawiamy sobie pytanie o przyczynę takiego stanu rzeczy. W tle tego pytania kryje się inne: o zasadność wiary. Wielu ludzi na skutek niemożności pogodzenia istnienia Boga z ogromem doświadczanego zła rezygnuje z wiary.

Problem zła absorbował św. Augustyna przez prawie całe jego życie. Ch. Journet nazwał go wręcz „filozofem i teologiem zła”. Kwestia pochodzenia zła na tyle dominuje w myśli augustyńskiej, że można by było usytuować wokół niej całą teologię wielkiego biskupa: pytania dotyczące wolności, łaski, predestynacji, grzechu pierworodnego i piekła otrzymują odpowiedzi dzięki wysiłkom podjętym w celu rozwiązania tego centralnego i jedyne w swoim rodzaju problemu – pochodzenia zła. Dociekliwość Augustyna w tej kwestii nie zna sobie równych w dziejach teologii.

Odpowiedzi na pytania „Quid sit malum?”, „Unde malum?” i „Unde malum faciamus?” przedstawiają jak Augustyn rozumiał i określał zło, jak pojmował jego genezę, w jaki sposób tłumaczył skłonność człowieka do zła oraz jak charakteryzował grzech, będący jej aktualizacją.

I. QUID SIT MALUM? AUGUSTYŃSKIE ROZUMIENIE ZŁA.

„Pytacie mnie: Skąd zło?, a ja z kolei zapytuję, czym jest zło”¹. Aby odnaleźć źródło zła, należy najpierw postarać się je zdefiniować, gdyż absurdem jest poszukiwanie pochodzenia rzeczy nieznaney. Sam Augustyn zrobił odwrotnie: to właśnie pragnienie znalezienia odpowiedzi na pytanie *unde malum?* zaprowadziło go

¹ *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 2,2,2 (PL 32; 1345); por. *De natura boni* 4.

do sekty manichejczyków, ponieważ pytanie o pochodzenie zła znajdowało się w centrum ich ideologii². Zaproponowane przez nich rozwiązanie dręczącego go problemu na początku wydało mu się atrakcyjne. W dużej mierze zadecydowała o tym augustyńska koncepcja Boga – nie mógł On w żaden sposób być sprawcą zła: „A ponieważ dusza moja w żaden sposób nie ośmielała się być niezadowolona z Boga mego, zaprzeczała, jakoby było Twoim to, co się jej nie podobało. Z tego powodu wybrała była teorię o istnieniu dwóch substancji”³.

Z biegiem czasu Augustyn coraz bardziej dostrzega wewnętrzne sprzeczności manichejskiej nauki. Po odejściu z sekty podejmuje się jej krytyki, formułując przy tej okazji fundamentalne założenia własnej filozofii oraz teologii. Bardzo w tym pomocne stają się dla niego „książki platoników”. Augustyn jednak nie przejął bezkrytycznie filozofii Plotyna, lecz jedynie zapożyczył niektóre jej elementy, by wykorzystać je dla zbudowania własnego systemu, nadając im częstokroć odmienne znaczenie⁴. Od momentu nawrócenia najwyższym autorytetem i ostatnią instancją jest dla Augustyna Pismo Święte.

Wyżej wspomniane założenia można streścić następująco:

– Bóg jest wszechmocny. Obala to centralny dogmat manicheizmu o zniewoleniu natury boskiej przez złą substancję: skoro Bóg jest wszechmocny, nie może być przez nikogo do niczego zmuszony, a jeśli Jego „częstki” z własnej woli umiłowały ciemność, oznacza to, że zgrzeszył, co jest ewidentnym bluźnierstwem⁵.

– Bóg jest bytem duchowym. Augustyn miał wiele kłopotów z wyobrażeniem sobie istnienia czegoś, co nie byłoby materialne: „Ilekróć myślałem o Bogu moim, nie umiałem inaczej Go sobie wyobrazić niż jako masę materialną. (...) Była to najważniejsza i właściwie jedyna przyczyna tego, że ciągle nie mogłem się uwolnić od błędów”⁶. Nie będąc „masą materialną”, Bóg nie może być podzielony na części, ani uwięziony w ciałach – jest On jednocześnie wszędzie, nie będąc w żadnym określonym miejscu⁷.

– Bóg jest niezmienny i niezniszczalny. „Niezmiennność jest dla Augustyna najbardziej istotnym atrybutem Boga”⁸. Ta niezmiennność radykalnie odróżnia Go od stworzeń, którego to rozróżnienia nie było u manichejczyków, a które jest niezmiernie ważne, jeśli chodzi o problem zła. Postulat ten doprowadził Augustyna do definitywnego porzucenia manichejskiego dualizmu, chociaż już wcześniej był on przekonany o tym, że to, co niezmienne, jest lepsze od tego, co może ulec zmianie. Pomógł mu w tym słynny „argument Nebrydiu-

² V. Capanaga, *En torno a la filosofía agustiniana*, Augustinus 23(1978), s. 285.

³ *Confessiones*, 7,14 (PL 32; 744); przekład polski: *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1992. J.-P. Bezançon, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin*, *Recherches Augustiniennes* 3 (1965), s. 142.

⁴ Por. R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris 1966, s. 101.

⁵ Por. De nat. boni 45 (PL 42; 569).

⁶ *Conf.* 5,10,19 (PL 32; 715).

⁷ Por. C. Terzi, *Il problema del male nella polemica antimanichea di s. Agostino*, Udine 1937, s. 50.

⁸ J. Nizwandowski, *Bóg a zło. Na marginesie „O naturze dobra”*, *Znak* 95 (1962), s. 675.

sza”: gdyby Bóg uchylił się od walki z mocami ciemności, one albo mogłyby Mu zaszkodzić, albo nie. W pierwszym przypadku należałoby uznać, że Bóg jest naruszalny (co byłoby sprzeczne z przeświadczeniem Augustyna dotyczącym istoty Boga⁹), w drugim zaś walka nie miałaby sensu. Założenie to wyklucza więc możliwość jakiegokolwiek degradacji boskiej natury, a stąd również istnienie obok niej złego *principium*. Jest to krok w kierunku zaprzeczenia substancjalnego charakteru zła.

– Z atrybutem niezmienności wiąże się posiadanie przez Boga pełni bytu: „Najwyższy stopień bytu posiada ten, kto zawsze jest do siebie podobny, kto nie może ulec zepsuciu ani zmianie, nie podlega czasowi, nie może być inny”¹⁰. W tezie tej ujawniają się augustyńskie powiązania z Platonem: zdaniem tego ostatniego, to, co istnieje w pełnym tego słowa znaczeniu, jest niezniszczalne, niematerialne, niezmienne¹¹. Stąd za Jego przeciwieństwo można uznać jedynie nicłość: „nulla est ergo Deo natura contraria”¹². Wszystkie natury stworzone są zmienne¹³, a więc ontycznie różne od Boga. „Bóg ze swej istoty jest Tym, kto nie ulega zmianie, w przeciwieństwie do zmienności stworzeń, które z istoty swej są zmienne”¹⁴. Nie są jednak złe, tylko mniej dobre¹⁵, gdyż zostały stworzone przez Boga: „Tu ergo, Domine, fecisti ea (...) qui bonus es, bona sunt enim”¹⁶. Koncepcja stworzenia wszystkiego, co istnieje, z nicości różni Augustyna zarówno od manichejczyków jak i neoplatoników. Dla jednych i drugich dusze ludzkie były ontycznie tożsame z boską substancją. Augustyn natomiast podkreśla, że Bóg stworzył wszystko i że jest absolutnie różny od swego stworzenia.

– Będąc *Summum Esse*, Bóg jest równocześnie *Summum Bonum*. Zdaniem S. Kowalczyka, Augustyn przejął utożsamienie bytu z dobrem od Plotyna. Jego z kolei do tej konkluzji doprowadziło dostrzeżenie zależności ontycznej pomiędzy Absolutem – najwyższym dobrem – i jego emanatami. Dobro jest tak powszechne, jak byt. Chodzi tutaj o dobro ontyczne, które należy odróżnić od dobra etycznego (czy moralnego). Takie rozróżnienie znajduje się w plotyńskich *Enneadach*: Absolut jest dobrem ontycznym, cnota zaś dobrem etycznym, które wiąże się z ludzkim działaniem, mającym na celu oczyszczenie wewnętrzne¹⁷. W Bogu zachodzi doskonała tożsamość pomiędzy tymi dwoma

⁹ Conf. 7,1,1 (PL 32; 733): „... et Te incorruttibilem et inviolabilem et incommutabilem totis medullis credebam, quia nesciens, unde et quomodo, plane tamen videbam et certus eram id, quod corrumpi potest, deterius esse quam id quod non potest”.

¹⁰ De mor. Eccl. et Man. 2,1,1 (PL 32; 1345); tamże, 2,6,8 (PL 32; 1348): „Esse enim ad manendum refertur”.

¹¹ Por. Fedon 65; 78 w: G. Reale *Historia filozofii starożytnej*, t. I. Zieliński, Lublin 1994, s. 85.

¹² De mor. Eccl. et Man. 2,1,1 (PL 32; 1345).

¹³ To utożsamienie jednoznacznie wynika z lektury augustyńskich tekstów. Zob. np. Conf. 11,4,6 (PL 32; 811): „... clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur”; De nat. boni 10 (PL 42; 554) „... ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt”.

¹⁴ A. Porso, *Alla radice del male. Il „De libero arbitrio” di sant’Agostino*, Roma 1986, s. 63.

¹⁵ Myśl taką można znaleźć również u Plotyna: palec nie jest gorszy od oka przez to, że jest inny.

¹⁶ Conf. 11,4,6 (PL 32; 811).

¹⁷ Por. S. Kowalczyk: *La métaphysique du bien selon l’acception de saint Augustin*, Estudio agustiniano 8 (1973), s. 33.

rodzajami dobra. Natomiast wszystkie stworzenia, będąc ontycznie dobre, niekoniecznie są dobre moralnie – ten rodzaj dobra polega na postępowaniu zgodnym z naturą. Tylko dobro ontyczne posiada charakter uniwersalny. Istnienie bytu warunkuje posiadanie przezeń wszystkich wartości. Potwierdzeniem tego optywizmu ontologicznego jest dla Augustyna tekst z Księgi Rodzaju 1,31.

– Różnorodność bytów jest podstawą ich zhierarchizowania, którego kryterium stanowi trwałość w istnieniu. Decyduje ona o stopniu doskonałości bytu. Byt jest tym doskonalszy, im bardziej jest podobny do Boga¹⁸. Augustyn mówi też o partycypacji bytów stworzonych w istnieniu¹⁹. Idea partycypacji jest typowo platońska: to, co zmysłowe, istnieje i jest poznawalne dzięki uczestnictwu w tym, co inteligibilne, czyli w ideach, które są niezmiennie.

1. Prywatny charakter zła.

Po zerwaniu z manicheizmem główną troską Augustyna było wykazanie, iż zło nie jest substancją. Posługuje się w tym celu zapożyczoną od Plotyna koncepcją zła jako braku. Filozof z Likopolis stwierdza, że zło jest przeciwieństwem dobra, a ponieważ dobro jest miarą, źródłem i celem wszystkich rzeczy, zło jawi się jako niemiarą, bezkres, całkowita bierność, zupełne ubóstwo. Skoro dobro jest absolutnym istnieniem, zło będzie tożsame z niebytem²⁰.

Koncepcję taką rozwija Augustyn w dziele pod tytułem *De natura boni*. Do natury każdego bytu należy posiadanie określonej miary, postaci i porządku (modus, species, ordo). Te trzy elementy stanowią główne dobro w rzeczach stworzonych przez Boga. Tam, gdzie występuje ich brak, dobro całkowicie zanika. Zło jest zepsuciem naturalnej miary, postaci czy porządku²¹. Każda natura zaś „in quantum natura est, bona est”²².

Najwięcej prób podania definicji zła znajdujemy w dziele *De moribus Ecclesiae catholicae et manichaeorum*: zło nie posiada własnej natury²², jest jej przeciwne („...quod contra naturam est, id erit malum”²³); dąży do jej znisz-

¹⁸ Podobnie u Platona naśladowanie jest jedną z relacji zachodzących pomiędzy tym, co zmysłowe, a tym, co inteligibilne; to pierwsze ustawicznie zbliża się do swego idealnego modelu, ale nigdy mu nie dorówna.

¹⁹ *De vera religione* 11,22 (PL 34; 132).

²⁰ Na tym podobieństwo między Plotynem i Augustynem właściwie się kończy: ten ostatni utożsamia niebyt z nicością i to stanowi dla niego podwalinę do całego dalszego rozumowania, podczas gdy Plotyn rozumie niebyt jako po prostu inny rodzaj bytu, który utożsamia z materią. Pojmuje więc zło substancjalnie, mimo że określa materię jako brak. Zło jest również rzeczywistością konieczną, ponieważ konieczne jest istnienie materii, będącej kresem emanacji Jednego. Ponadto byt według niego staje się zły nie przez pozbawienie jego natury jakiegoś elementu, lecz przez dodanie do niego jakiejś rzeczywistości ujemnej, obcej jego naturze. Zob. na ten temat R. Jolivet, dz. cyt., oraz F. Verde, *Il problema del male da Plotarco a s. Agostino*, Sapienza 11 (1958).

²¹ *De nat. boni* 4; por. *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 6 (PL 40; 13): „Omne igitur quod est, sine aliqua specie non est. Ubi autem aliqua species, necessario est aliquid modus, et modus aliquid boni est. Summum ergo malum nullum modum habet; caret enim omne bono”.

²² *De civitate Dei* 11,9 (PL 41; 324): „...mali enim nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit”

²³ *De mor. Eccl. et Man.* 2,2,2 (PL 32; 1345)

czenia. Wyklucza to pochodzenie zła od Boga, ponieważ jest On Stwórcą każdej natury. Zło jest tym, co wyrządza szkodę („id quod nocet”), w związku z tym nie istnieje w sobie, lecz w jakiejś substancji, której szkodzi. Nie może natomiast być zła rzecz, która ulega szkodzie, zakładając że „nocere bono privare est”. Rzeczy zmienne są więc dobre, gdyż takimi nie będąc, nie mogłyby być pozbawiane dobra²⁴. Zło jest zepsuciem, pozbawieniem rzeczy jej integralności. Ma ono więc charakter prywatywny, jest brakiem dobra **należnego naturze** (powtórzy to później św. Tomasz)²⁵.

Ludzie niekiedy mylnie uważają za złe po pierwsze, te byty, w porównaniu z którymi inne są lepsze, po drugie te, które są dla nich szkodliwe oraz – po trzecie – te, przeznaczenie których jest dla nich niezrozumiałe. Jeśli chodzi o pierwszą kategorię bytów, to mała w porównaniu z człowiekiem wydaje się być brzydka, ale tak naprawdę jest po prostu mniej piękna. Co do drugiej, Augustyn zwraca uwagę, że nie należy oceniać stworzeń jedynie z ludzkiego punktu widzenia. Tak skorpion był dla manichejczyków dowodem na istnienie złych natur – z tej racji, że jego trucizna zabija człowieka; ale złym może być nazwane tylko to, co szkodzi zawsze i wszystkim²⁶, a skorpion za pośrednictwem swej trucizny nie zabija sam siebie; stąd nie jest zły, a jego trucizna jest jedynie złem relatywnym. Analogicznie w przypadku trzeciej kategorii: ktoś, wchodząc do warsztatu rzemieślnika, nie zna przeznaczenia wszystkich znajdujących się tam przedmiotów; używając ich w sposób nieodpowiedni, może nawet zrobić sobie krzywdę, co wcale nie oznacza, iż owe przedmioty są złe. W rękach tego, kto umie się nimi posługiwać, okazują się bardzo pożyteczne. Człowiek nie ma prawa stawiać siebie na miejscu Boga, który jedyny może decydować o przydatności każdego ze swych stworzeń²⁷.

Materia, znajdująca się na najniższym szczeblu hierarchii stworzeń, również nie jest zła, bo chociaż jest pozbawiona formy, posiada jednak zdolność jej przyjęcia, co już stanowi pewien element pożytywny²⁸.

Nic nie jest złe w swej istocie (dla Augustyna pojęcia „istota”, „natura” i „substancja” są synonimiczne, przy czym istota – *essentia* – wybitnie kojarzy się z istnieniem: „Summa essentia esse facit omne quod est, unde et essentia dicitur”; w *De libero arbitrio* używa pojęcia „natura” zamiast „substancja”)²⁹. Nawet ogień piekielny nie jest zły *in se*, natomiast jest zły dla grzeszników. Podaje też inne przykłady: światło, korzystne dla zdrowych oczu, może być złe dla oczu chorych; chleb spożywany w nadmiernych ilościach, może zaszkodzić zdrowiu, pod czas gdy mała dawka trucizny może okazać się pożyteczna.

²⁴ *Conf.* 7,12,18 (PL 32; 743)

²⁵ Por. F. Verde, dz. cyt., s. 265

²⁶ *De mor. Eccl. et Man.* 2,8,12 (PL 40; 1350): „quod vera et generaliter malum est, et semper et omnibus nocet”.

²⁷ *De civ. Dei* 12,4 (PL 41; 352): „Non itaque commodo vel incommodo nostro, sed per ipsam considerata natura dat Artifici suo gloriam”.

²⁸ *De nat. boni* 18 (PL 42; 556); por. *De vera rel.* 18,36 (PL 34; 136).

²⁹ *De vera rel.* 11,2 (PL 32; 132). Na temat pojęcia substancji zob. N. Błażquez, *La idea de substancia en s. Agustín*, Madrid 1968.

Złem jest także wada: „wadą nazywamy to, co zasługuje na naganę”, „każda wada ze swej istoty sprzeciwia się naturze”³⁰. Nie zawsze jednak jest tożsąma z zepsuciem. Są dwie możliwości: albo natura niższa psuje wyższą, albo wyższa (względnie równa) – niższą. W pierwszym przypadku natura ulega zepsuciu z własnej woli (bo niższa jest słabsza i nie potrafi jej zmusić), czyli już jest zepsuta. W drugim zaś może to nastąpić w celu utrzymania porządku lub wymierzenia sprawiedliwej kary (w ramach tegoż porządku). Wtedy zachodzi wyżej wspomniane utożsamienie zepsucia z wadą. Każde inne zepsucie nie zasługuje na naganę. Naturę gani się wtedy, gdy odbiega ona od swojego idealnego wzoru (jest to echo myśli platońskiej: rzeczy są podobieństwem i odbitkami idei, które tworzą świat inteligibilny i stanowią wzór dla świata materialnego). Nie gani się tego co jest takie, jakie być powinno.

Permanente ginięcie i powstawanie bytów doczesnych (chodzi o byty nierozumne) nie jest złe, a wręcz konieczne, bo inaczej „przyszłość nie mogłaby nastąpić po przeszłości i całe piękno świata nie mogłoby się rozwinąć”³¹. Podobnie w mowie jedne dźwięki powinny ustępować miejsca innym – nie mogą brzmieć wiecznie. Rzeczy doczesne zaczynają istnieć, osiągają swą doskonałość, starzeją się i giną. „Takie dla nich przeznaczyłeś istnienie, gdyż są częścią wielkiej całości. Części tej całości nie istnieją wszystkie równocześnie, lecz kolejno ustępują sobie i następują po sobie i w ten sposób stanowią ową wszechcałość”³². Tak samo za pośrednictwem języka nie da się wyrazić żadnych treści, jeśli słowa nie będą następowały po sobie.

2. Zło jako niewłaściwa relacja do Boga i do bytów stworzonych (*malum ut culpa*)

Zasadniczym celem Augustyna jest wykazanie, że zło nie istnieje – w tym sensie, że nie jest bytem samoistnym, nie istnieje bez dobra. Ale nie jest ono nicością. Złem jest dążenie bytu do nicości, równoznaczne z jego odwróceniem się od własnego celu. Swoje pragnienie szczęścia może on zrealizować jedynie na drodze osiągnięcia swego celu, którym jest Bóg. Szczęście polega na doskonałym poznaniu Boga³³. Jeżeli byt rozumny upatruje swój cel ostateczny w jakimś stworzeniu, sam czyni się nieszczęśliwym: posiadanie upragnionego przedmiotu jest koniecznym warunkiem bycia szczęśliwym, aczkolwiek nie wystarczającym, gdyż można wybrać niewłaściwy przedmiot, w którego mocy nie leży uszczęśliwianie. Augustyn sam głęboko doświadczył bezsensu takiego wyboru: „Niech Cię za wszystkie te twory sławi dusza moja, o Boże, Stwórco wszechrzeczy! Lecz nie pozwól, by do nich zmysłami przywarła w miłości. Rzeczy te bowiem idą szlakiem jakim zawsze szły ku nieistnieniu, a duszę rozdzielają nieukojonym pragnieniem. Bo ona chce istnienia, chce znaleźć oparcie w tym, co kocha. A w nich takiego oparcia znaleźć nie może, bo one nie trwają. Przemijają

³⁰ *De lib. arb.* 3,13,38 (PL 32; 1290).

³¹ *De civ. Dei* 12,4 (PL 41; 352).

³² *Conf.* 4,10,15 (PL 32; 700).

³³ *Retractationes* 1,2 (PL 32; 588).

nieustannie. Wymykają się naszym zmysłom do tego stopnia, że nikt ich naprawdę nie może uchwycić, nawet w tym momencie, gdy jeszcze istnieją. Zmysły nie są zdolne do tego, by zatrzymać strumień przemijania rzeczy, płynący od wyznaczonego im początku do wyznaczonego im kresu³⁴.

Mamy tu do czynienia ze złem moralnym, które jest tożsame z grzechem. Polega ono na przywiązaniu do dóbr niższych, postawieniu ich na pierwszym miejscu, skutkiem czego staje się popadnięcie od nich w zależność. Zło tkwi więc w relacji bytów rozumnych³⁵ do innych bytów stworzonych, która polega na przedkładaniu ich nad Byt Niestworzony. Właściwie istnieje tylko jeden grzech: odwrócenie się od Boga ku stworzeniom³⁶. Rzeczy stworzone „mogą być sposobnością do grzechu wtedy, gdy przez nadmierne ich umiłowanie porzuca się dla nich, będących dobrami ostatniego rzędu, dobra cenniejsze od nich – Boga, Jego prawo i prawdę³⁷. Czyli, innymi słowy, gdy się traktuje cel jako środek, a środek jako cel³⁸. Grzech polega więc na niezachowaniu hierarchii dóbr.

Rzeczy, będące przedmiotem przewrotnej miłości stworzeń rozumnych nie są złe. Nie należy uważać za zło ani srebra i złota z powodu skąpców, ani wina z powodu pijaków. „Trzeba przypisać winę nie samym rzeczom, ale ludziom, którzy używają ich ku złemu³⁹.

Odpowiedzialna za to jest wola, będąca władzą duszy. Władza ta „złe lub dobrze używa innych dóbr⁴⁰. Zła wola powoduje przywiązanie do dóbr niższych. Grzech może być popełniony wyłącznie w sposób dobrowolny, inaczej nie jest grzechem: „qui non voluntate peccat, non peccat⁴¹. Mimo to wolność woli nie jest zła, podobnie jak z tego, że ktoś użył oczu do pożądanego spojrzenia lub rąk do zabójstwa wcale nie wynika, iż owe części ciała są złe. Bez niej niemożliwe staje się też czynienie dobra⁴².

3. Zło doznawane (*malum ut poena*)

Złem jest nie tylko grzech, lecz również jego skutki w postaci kary: „Et hoc est totum quod dicitur malum, id est, peccatum et poena peccati⁴³. Owa kara

³⁴ *Conf.* 4,10,15 (PL 32; 700).

³⁵ Bytów nie obdarzonych rozumem to nie dotyczy, gdyż nie mogą być ani szczęśliwe, ani nieszczęśliwe, ponieważ szczęście jest pewnym stanem świadomości, której one nie posiadają.

³⁶ *De lib. arb.* 1,16,35 (PL 32; 1240): „... omnia peccata hoc uno generi contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur”.

³⁷ *Conf.* 2,5,10 (PL 32; 679). Por. *De civ. Dei* 12,8 (PL 41; 356); A. Porso, dz. cyt., s. 81.

³⁸ *De div. quaest. oct. tr.* 30 (PL 40; 19): „Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti”; por. *De civ. Dei* 15,7 (PL 41; 444).

³⁹ *De lib. arb.* 1,15,33 (PL 32; 1239); przekład polski: *O wolnej woli, w: Dialogi filozoficzne*, t. A. Trombala, Warszawa 1953, t. 3.

⁴⁰ Tamże, 2,19,51 (PL 32; 1268).

⁴¹ *Contra Fortunatum* 1,15 (PL 42; 117); por. *De vera rel.* 14,27 (PL 34; 134): „... nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium”.

⁴² *Opus imperfectum contra Julianum* 5,57 (PL 45; 1490): „nec bonus, nec malus esse posset nisi liber esset”.

⁴³ *De vera rel.* 12,23 (PL 34; 132); zob. też *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 1,3 (PL 34; 221): „Omne quod dicitur malum, aut peccatum est, aut poena peccati”.

polega na tym, że człowiek, który odmówił posłuszeństwa Bogu, traci panowanie nad sobą i nad bytami niższymi od siebie: „Karą za grzech jest to, że stworzenia nie służą duszy, sprawiając jej przez to udrczenie, ponieważ ona sama nie służy Bogu: stworzenie jest jej uległe, kiedy ona sama jest uległa Bogu”⁴⁴. Jest ona następstwem buntu woli, która odwraca się od najwyższego Dobra. Buntując się przeciw ustanowionemu przez Boga porządkowi, człowiek nie może go zniszczyć⁴⁵ i szkodzi sam sobie: ów porządek staje się dla niego narzędziem kary⁴⁶. Kara przywraca równowagę, zachwianą przez grzech i jako taka jest konieczna.

Kara jest złem, którego człowiek doznaje wbrew własnej woli. Jest ona tożsama ze złem fizycznym, które nie stanowi dla Augustyna jak dla Leibniza jedynie pewnego ograniczenia bytu z racji jego stworzoneości⁴⁷. Wszelkie zło w rodzaju bólu, chorób, klęsk żywiołowych czy nawet śmierci stanowi jedynie konsekwencję grzechu, ale niekoniecznie aktualnego grzechu człowieka, który tego zła doznaje⁴⁸.

Sytuacja nie jest jednak jednoznaczna, gdyż na karę można spojrzeć również z innej perspektywy. Mimo iż jest złem z punktu widzenia tego, kto jej doznaje, nie jest złą (a wręcz przeciwnie) z perspektywy wymierzającego ją Boga. Jest bowiem sprawiedliwa, a sprawiedliwość bez wątpienia należy uznać za dobro⁴⁹. W dziele *De continentia* Augustyn mówi: „Nie może nie być dobre to, co jest sprawiedliwe; więc tak, jak niesprawiedliwy jest grzech, sprawiedliwa jest kara za grzech”⁵⁰.

Kara jest już niejako *implicite* zawarta w samym grzechu: odwracając się od Boga, człowiek staje się nieszczęśliwy i w ten sposób sam siebie karze. Pożądanie przemienia się w cierpienie na skutek nieosiągnięcia lub utraty swego przedmiotu. Każdy traci to, czego nie chciał dobrze używać⁵¹. Lecz lepsze jest sprawiedliwe doznawanie kary, aniżeli bezkarne trwanie w grzechu: „Wszak grzeszący staje się gorszy, jeśli się cieszy ze szkody, jaką wyrządził sprawiedliwości. (...) cierpienie niesprawiedliwego w ponoszonej przezeń karze jest na pewno stosowniejsze niżli jego radość w występku. Jak więc w grzechu radość z powodu porzucenia dobra jest dowodem złej woli, tak w ponoszeniu kary boleść

⁴⁴ *De Gen. ad litt. lib. imp.* 1,3: „Poena vero peccati est, cum ipsis creaturis non sibi servientibus cruciatur anima, cum Deo ipsa non servit: quae creatura illi obtemperat, cum ipsa obtemperat Deo”.

⁴⁵ *Zob. De lib. arb.* 3,12,35 (PL 32; 1289); por. *De civ. Dei* 14,26 (PL 41; 435).

⁴⁶ *Zob. De civ. Dei* 14,26 (PL 41; 435). Por. R. Jolivet, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris 1936, s. 69nn.

⁴⁷ R. Jolivet, *Saint Augustin et le neo-platonisme chrétien*, Paris 1932, s. 190.

⁴⁸ Por. Terzi, dz. cyt., s. 60.

⁴⁹ *Opus imp.* 5,26 (PL 45; 1465): „... sed prorsus malum est patienti, bonum est autem facienti. ... supplicium est enim poena peccati et justa est utique poena peccati (...) et omne quod justum est, bonum est”.

⁵⁰ *De continentia* 6,15 (PL 40; 358).

⁵¹ *Zob. De lib. arb.* 3,18,52 (PL 32; 1296); por. *De Gen. ad litt.* 8,14,31 (PL 34; 385): „Sed divina justitia est ut qui voluntate amisit quod amare debuit, amittat cum dolore quod amavit”.

nad utratą dobra jest świadectwem dobrej natury”⁵². Karę można porównać do bólu fizycznego: bolesna rana w ciele jest lepsza, niż jego bezbolesny rozkład.

Chcąc przez oderwanie się od Boga stać się wolny, człowiek osiąga skutek wprost przeciwny – staje się niewolnikiem swego grzechu. Popada ponadto w moc złego ducha, który go do grzechu nakłonił, ponieważ „byłoby niesprawiedliwe, gdyby (diabeł) nie panował nad tym, który stał się jego zdobyczą”⁵³. „Wśród wszystkich sposobów ukarania człowieka najbardziej racjonalne było zdanie go na łaskę „twórcy” jego występku, będące najlepszym środkiem do potwierdzenia porządku przyczyn wtórnych, ustanowionego przez Boga”⁵⁴.

Nie należy jednak rozpatrywać tej sytuacji z prawniczego punktu widzenia. Bóg nie był nic „winiem” szatanowi, ani szatan nie posiada suwerennej władzy. Chcąc wyrządzić szkodę, nie może tego uczynić bez Bożego pozwolenia: „choć... zły duch usiłuje szkodzić ze złej swej woli, to jednak możliwości szkodzenia nie otrzymuje skądinąd jak tylko od Tego, pod którym jest wszystko uporządkowane pewnymi i sprawiedliwymi stopniami zasług. Bo jak nie ma od Boga złej woli, tak nie ma możliwości, jak tylko od Boga”⁵⁵. Szatan jest jedynie *exactor supplicii*, przez którego Bóg zsyła karę na grzeszników zgodnie z prawem swej odwiecznej mądrości.

II. UNDE MALUM? MOŻLIWOŚĆ POJAWIENIA SIĘ ZŁA W ŚWIECIE STWORZONYM PRZEZ BOGA.

Po ustaleniu, że złem moralnym (którego zło doznawane jest jedynie skutkiem)⁵⁶ jest grzech, można już postawić pytanie o jego genezę. Augustyn formułuje je w postaci dylematu: albo światem nie rządzi Boża Opatrzność, albo dochodzi ono do skutku z woli Bożej. Jak się okaże, żadna z tych możliwości nie ma racji bytu. Przyjrzyjmy się najpierw idei porządku, która nie tylko jest wiodąca w dziełku *De ordine*, lecz stanowi lecz jedną z fundamentalnych koncepcji całego korpusu wczesnych dzieł Augustyna⁵⁷.

1. Bóg zła nie stworzył, lecz je dopuszcza.

Całość bytów wiecznych i doczesnych tworzy hierarchię wyższych i niższych względem siebie rzeczywistości, a relacje wynikające z tej hierarchii składają się na to, co Augustyn nazywa porządkiem. Polega on na tym, że wszystkie rzeczy zajmują właściwe sobie miejsce, tworząc harmonię pomimo

⁵² *De civ. Dei* 19,13 (PL 41; 641); przekład polski: *Państwo Boże*, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1977; por. *De nat. boni* 9 (PL 42; 554).

⁵³ *De lib. arb.* 3,10,29 (PL 32; 1286).

⁵⁴ J. Riviere, *La dogme de la redemption chez saint Augustin*, Paris 1929, s. 51

⁵⁵ *Ad Simplicianum* 2,1,4 (PL 40; 131)

⁵⁶ J. Riviere, dz. cyt., s. 48: „Le désordre physique est la suite et la punition du désordre moral”.

⁵⁷ I. Sciuto, *L'ordine del male, w: Il mistero del male e la liberta possibile: ripensare Agostino*. Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Roma 1994, s. 109.

swej różnorodności czy wręcz antagonizmu. Istnienie porządku jest dla Augustyna oczywiste: podziwiamy go na każdym kroku. Porządek można zdefiniować jako czynnik, za pomocą którego Bóg rządzi wszystkim⁵⁸. Nic nie dzieje się więc bez określonej przyczyny. Łańcuch przyczyn jest włączony w ramy porządku, dlatego nic nie istnieje poza nim (również błąd nie powstaje bez przyczyny, lub też sam jest przyczyną czegoś). Myli się ten kto uważa, że światem rządzi przypadek. Nie dostrzega on porządku tylko dlatego, iż nie jest zdolny do spojrzenia całościowego. To tak, jakby ktoś narzekał na brak symetrii, oglądając tylko jedną kostkę na mozaikowej posadzce⁵⁹.

Zło w takim ujęciu właściwie nie istnieje. Jawi się ono jako pewna dysharmonia, partykułarny nieład, który niejako znika w perspektywie całości. Źródłem takiej koncepcji należy szukać w „książkach platoników”. To właśnie one dostarczają klucza do filozoficznego rozwiązania problemu zła.

W filozofii platońskiej porządek wręcz musi zawierać w sobie elementy przeciwstawne: doskonałość całości wymaga niedoskonałości części, rzeczywistość pozytywna domaga się istnienia rzeczywistości negatywnej. Platon uzasadnia tę teorię następująco: świat stanowi mieszaninę elementów racjonalnych (*Nus*) oraz irracjonalnych (*ananke*), ponieważ, mimo iż demiurg stwarza go jako dobry, nie może dorównać modelowi (są nim idee), z racji przeszkody w postaci konieczności fizycznej. Mimo to całość jest uporządkowana, a różnorodność jawi się jako warunek doskonałości⁶⁰. Ten sam wątek podejmuje Plotyn: przeciwieństwa stanowią integralny i konieczny element porządku świata. Rzeczy złe są konieczne, bo „gdyby także ich nie było, całość świata nie byłaby doskonała cała”⁶¹. Ta dwubiegunowa koncepcja stanowi oś nośną myśli greckiej w ogóle. Przeciwieństwa są konieczne – stanowią one część większej całości, są niejako punktami doskonałej w sobie kuli⁶².

„I dobro, i zło mieszczą się w porządku rzeczy”⁶³. Tak sądzi Licencjusz, pełniący w dialogu funkcję reprezentanta wizji platońskiej. Trygeczusz – inny uczestnik dialogu – przeprowadza wobec tego następujące rozumowanie: porządek pochodzi od Boga, Bóg kocha porządek, w tym porządku zawarte jest zło – więc Bóg kocha zło. Odpowiedź Licencjusza brzmi: porządek polega właśnie na tym, że Bóg nie kocha zła. Mimo to nie znajduje się ono poza porządkiem, a nawet musi istnieć, gdyż „piękno wszechrzeczy wyrasta niejako z przeciwieństw”⁶⁴.

⁵⁸ Zob. *De ord.* 1,10,28 (PL 32; 991).

⁵⁹ Por. tamże (PL 32; 980); *De vera rel.* 40,76 (PL 34; 156): „Ita ordinantur omnes officii et finibus suis in pulchritudinem universitatis ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeret”. Por. Plotyn, *Enn.* 3,1,3: „Kto więc będzie oskarżać całość na podstawie części, ten źle się wybierze z tym oskarżaniem! Na części trzeba przecież patrzeć z perspektywy całości (...), a z drugiej strony, patrząc na całość, nie należy wpatrywać się w jakieś drobne szczegóły”. Niemądrze postępowałby ktoś, kto patrzyłby na jeden włos lub palec zamiast na całego człowieka.

⁶⁰ Por. *I. Sciuto*, dz. cyt., s. 112.

⁶¹ *Enn.* 2,3,16-18.

⁶² Por. *G. Reale*, dz. cyt., s. 120.

⁶³ *De ord.* 1,6,16 (PL 32; 986): „et bona et mala in ordine sunt”.

⁶⁴ Tamże, 1,6,18-19, (PL 32; 985).

Augustyn nie podziela tezy wysuniętej przez Licencjusza, a wręcz ją obala. Stawia pytanie, co w takim razie należy sądzić o czynach głupca: czy są one zgodne z porządkiem, czy też znajdują się poza nim? W pierwszym przypadku porządek utraciłby swój charakter racjonalny, a w drugim trzeba byłoby przyznać, że coś wymyka się porządkowi. Tu w rozmowę włącza się Trygecjusz i przedstawia teorię dokładnie odpowiadającą plotyńskiej: życie głupców „per eos ipsos” zupełnie nie jest uporządkowane, ale całkowicie zgodne z porządkiem powszechnym, w którym zajmuje właściwe sobie miejsce. Augustyn wydaje się wyrażać pełną aprobatę dla takiego spojrzenia i od razu przytacza szereg ilustrujących je przykładów: kat sam w sobie nie jest dobry, ale w dobrze rządzonym państwie jest niezastąpiony⁶⁵; walka kogutów jest piękna, mimo że zwyciężony wygląda odrażająco etc.⁶⁶. W tym miejscu wielu czytelników dochodzi do wniosku, że Augustyn przejmuje plotyńską tezę w całości i bez żadnych modyfikacji.

Lecz dla Augustyna problem nie jest do końca rozwiązany. Podejmuje go na nowo, by rozważyć w świetle wiary chrześcijańskiej. Proponuje dylemat: gdyby nie było zła, Bóg nie mógłby być sprawiedliwy, gdyż sprawiedliwość polega na przyznawaniu każdemu tego, co mu się należy. Nie byłoby zaś żadnego rozróżnienia, gdyby wszystko było dobrem. Stąd wniosek, że sprawiedliwość niejako domaga się istnienia zła: dobro i zło albo istniały od zawsze, albo Bóg przed pojawieniem się zła nie był sprawiedliwy. Trygecjusz odpowiada, zaznaczając przez to wyraźnie różnicę pomiędzy teologią pogańską a chrześcijańską, że Bóg zawsze był sprawiedliwy, również przed pojawieniem się zła (które nie mogło być Mu współwieczne). Sprawiedliwość należy do Jego istoty, lecz ujawnia się dopiero wraz z pojawieniem się zła w czasie. Podobnie o Cynceronie nie można powiedzieć, że nabył rozliczne cnoty dopiero wtedy, gdy trafiła się ku temu okazja w postaci spisku Katyliny. Tak też Bóg, posiadając sprawiedliwość od zawsze, musiał tylko zrobić z niej użytek w odpowiednim momencie⁶⁷. By zakończyć debatę pozostało jedynie zastosować to samo rozumowanie do porządku.

Czyni to Augustyn, zwracając się do Licencjusza: zło nie tylko jest przeciwnie naturze duszy, lecz także porządkowi powszechnemu. Stąd żadna miara nie jest konieczna dla istnienia porządku. Wniosek ten płynie jednoznacznie z wypowiedzi Moniki pod koniec dialogu, entuzjastycznie przyjętej przez Augustyna. Mówi ona, że zło nie istniało od zawsze, lecz gdy się pojawiło, „zostało włączone w ramy porządku”. Wynika stąd jednoznacznie, że porządek istnieje **pomimo** zawartego w nim zła, a nie dzięki niemu. Mocno akcentuje to Augustyn w późniejszym dialogu *De libero arbitrio*, gdzie stwierdza, że do doskonałości wszechświata nie są konieczne grzechy dusz – które mimo to nie znajdują się poza porządkiem – lecz same dusze jako takie⁶⁸. Konse-

⁶⁵ Przykład ten został zapożyczony od Plotyna: „...kat, choć jest zły, nie czyni gorszym porządku miasta (...) Potrzeba bowiem i kata w mieście” (*Enn.* 3,2,17).

⁶⁶ *De ord.* 2,4,12 (PL 32; 1000).

⁶⁷ Tamże 2,7,22 (PL 32; 1005).

⁶⁸ *De lib. arb.* 3,9,26, (PL 32; 1284).

kwencją tezy o konieczności zła w gruncie rzeczy jest twierdzenie, że gdyby wszyscy byli szczęśliwi, świat nie byłby doskonały.

Błędna jest teza, że gdyby istniało tylko dobro, żaden porządek nie byłby możliwy, gdyż harmonia powstaje z różnorodności (Licencjusz więc nie ma racji, twierdząc, że przeciwieństwa są konieczne). Zło, pojawiając się w określonym momencie, zostało włączone do porządku, co oznacza, że poza porządkiem jednak coś się dzieje (czyli zostaje obalona teza Licencjusza „*nihil fit praeter ordinem*”). Inaczej należałoby uznać, że Bóg jest twórcą zła, co jest, zdaniem Augustyna, najgorszym bluźnierstwem⁶⁹.

Szczególny problem stanowi, jak widać, koegzystencja zła i Boga, będącego zarazem dobrym i wszechmocnym. Mamy tu do czynienia z klasycznym dylematem wiary: jeśli Bóg jest nieskończenie kochający, na pewno nie chce cierpienia ludzi, a jeśli jest wszechmocny, z pewnością potrafi owemu cierpieniu zapobiec. Jak wytłumaczyć wtedy ogrom cierpienia w świecie? Ewodiusz, interlokutor Augustyna w dialogu *De libero arbitrio*, pyta wprost: „powiedz mi, czy Bóg nie jest sprawcą zła?”⁷⁰. Chodzi więc o to, czy Bóg chciał stworzyć świat, zawierający zło.

Augustyn definitywnie stwierdza, że Bóg nie może być sprawcą zła z tej racji, iż jest Stwórcą wszystkich bytów: „nie jest sprawcą zła Ten, kto jest Stwórcą wszystkiego, co istnieje”⁷¹. Jest On przyczyną istnienia, a więc dobra, sam będąc Dobrem najwyższym. Drugim argumentem jest to, że będąc sprawcą grzechów (czyli zła) nie karałby ich: „*Cur punit ista, si placent?*”⁷². Na pewno chciał, by człowiek był bez grzechu, gdyż w przeciwnym razie „nie posłałby Syna swojego, wolnego od grzechu, by uzdrowił ludzi z grzechów”⁷³.

Bóg nie stwarza zła⁷⁴, ani go nie chce. Nie powoduje braków w stworzonej przez siebie naturze⁷⁵. Komentując Księgę Rodzaju, Augustyn mówi, że Bóg stworzył światło, lecz nie stworzył ciemności, będącej brakiem. Włączył ją jednak w ramy porządku, tak że również ona ma swoje miejsce we wszechświecie⁷⁶.

Każdy stopień w hierarchii bytów, nawet najniższy, przyczynia się do piękna całości. Nie mają racji ci, którzy narzekają na to, że Bóg pozostawił czło-

⁶⁹ *De ord.* 2,7,23 (PL 32; 1006).

⁷⁰ *De lib. arb.* 1,1 (PL 32; 1222).

⁷¹ *De div. quaest. oct. tr.* 21 (PL 40; 16): „*mali auctor non est, qui omnium quae sunt auctor est*”.

⁷² *De cont.* 6,15 (PL 40; 358).

⁷³ *De perfectione iustitiae hominis* 3,7 (PL 44; 295).

⁷⁴ *Opus imp.* 5,64 (PL 45; 1503): „*Non itaque insanio, nec dico malum creat Deus!*”

⁷⁵ *De lib. arb.* 2,20,54 (PL 32; 1270): „*Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a Domino Deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati Deum dicere? (...) Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertinet, et ad Deum non pertinere ne dubites*”.

⁷⁶ *De Gen. ad litt. lib. imp.* 5,25 (PL 34; 229): „*Non enim Deus fecisse tenebras dictum est: quoniam species ipsas Deus fecit non privationes quae ad nihilum pertinent, unde ab Artifice Deo facta sunt omnia; quas tamen ab Eo ordinatas intelligimus (...) ne vel ipsae privationes non haberent ordinem suum, Deo cuncta regente et administrante. Quaedam ergo et facit Deus, et ordinat*”.

wiekowi możliwość odwrócenia się od Niego, twierdząc, iż mógłby On stworzyć tylko istoty bezgrzeszne, albo nie stwarzać wcale. Owszem, stworzenie rozumne i wolne, które nie może grzeszyć, jest dobre i takie stworzenia istnieją: są nimi aniołowie i święci⁷⁷. Ale dobre są też stworzenia, które mogą nie grzeszyć, jeśli tego nie chcą. Błędne jest więc mniemanie, jakoby stworzenia niższego rzędu nie miały zaistnieć z tej racji, iż są też byty od nich doskonalsze⁷⁸. Przecież cieszy nas światło lampy, nawet jeśli jest ono dużo mniej doskonałe od światła słońca. Jeśli wzrok jest doskonalszy od słuchu, wcale z tego nie wynika, że lepiej by było mieć czworo oczu i nie mieć żadnego ucha. Również dusze grzeszne wciąż są lepsze od ciał i to wcale nie oznacza, że ciała nie powinny istnieć. Nawet pijak jest lepszy od dobrego wina którym się upił⁷⁹. Nic nie jest złe w sobie, mimo że w porównaniu z innym bytem jawi się jako mniej doskonałe. Bogu więc należy się chwała za wszystko, co stworzył⁸⁰.

Bóg nie tylko stwarza wszystkie rzeczy jako dobre, lecz również „porządkuje” zło w ten sposób, by wynikało z niego dobro. Augustyn posługuje się koncepcją „ordinatio iudiciaria”, którą prawdopodobnie zapożyczył od Tertuliana⁸¹. Została ona jasno wyrażona w dziele *De moribus Ecclesiae* (a wcześniej zasygnalizowana w *De ordine*). Bóg porządkuje wszystkie rzeczy w ten sposób, że umieszcza rozumne dusze, które oddalają się od Niego przez grzech, na niższym szczeblu hierarchii bytów, w miejscu dla nich odpowiednim⁸². Włącza przez to z powrotem do porządku te dusze, które dobrowolnie znalazły się poza nim. W tym kontekście Augustyn interpretuje kontrowersyjny tekst z Księgi Izajasza (45,7): „Ego facio bona et condo mala”⁸³. Przypisuje on czasownikowi „facere” znaczenie stwarzania z nicości, a „condere” tłumaczy jako porządkowanie tego, co już istnieje w ten sposób, by było bardziej doskonałe. Z tego rozróżnienia wynika, że nie można przypisać Bogu „stworzenia” *malum culpae*, a jedynie *malum poenae*⁸⁴.

Bóg mógł, będąc wszechmocny, uczynić dobro także ze zła. I to jest zasadniczy powód dla którego je dopuszcza: „Bóg, podobnie jak jest najlepszym Stworzycielem dobrych natur, tak też jest najsprawiedliwszym Rządcą złej woli: gdy ta źle korzysta z dobrej natury, On użytkowuje dla dobra nawet złą

⁷⁷ *De lib. arb.* 3,5,14 (PL 32; 1278).

⁷⁸ *De Gen. ad litt.* 11,7,9 (PL 34; 434): „Cur ergo haec natura bona sit, illa melior, cur illam solam et non utramque potius faceret Deus?”

⁷⁹ *De lib. arb.* 3,5,15 (PL 32; 1279).

⁸⁰ Por. R. Holte, *St. Augustine on free will*, *Lectio Augustini* 6 (1990) ss. 70-74; V. Capanaga, dz. cyt., s. 57.

⁸¹ Zob. V. Paccioni, *La Provvidenza divina e il male nella storia: a proposito di un testo controverso*, „*De ordine*” I,1,2 w: *Il mistero del male ...*, s. 146. Por. *Adversus Marcionem* 2,14,1-3.

⁸² *De mor. Eccl. et Man.* 2,7,9 (PL 40; 1349); por. też *Opus imp.* 1,66, (PL 45; 1085): „...vita naturarum... Deus justus atque omnipotens ordinatione iudiciaria esse permittit”.

⁸³ Por. *Opus imp.* 3,203 (PL 45; 1334).

⁸⁴ Por. N. Cipriani *La dottrina del peccato originale negli scritti di sant'Agostino* w: *Atti del VIII Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Roma 1997, ss. 32-33.

wolę. Sprawił więc On, że diabeł, dobry w Bożym stworzeniu, lecz zły w wyniku własnej woli, zaliczony do istot niższych stał się przedmiotem szyderstwa Bożych aniołów, tak iż pokusy jego, którymi pragnie szkodzić świętym, przynoszą im raczej pożytek⁸⁵. Bóg więc potrafi dobrze wykorzystać nawet diabła – „bądź to dla potępienia niejednych, bądź to dla poprawienia innych bądź wreszcie ich wypróbowania”⁸⁶.

2. Wola stworzeń rozumnych jako jedyne źródło zła.

Odpowiedzialność za grzech ponosi tylko i wyłącznie wola człowieka (względnie anioła). Dowodem na to jest brak czynników zewnętrznych, które mogłyby doprowadzić go do upadku: „Wierzmy, że Bóg tak doskonale stworzył człowieka i umieścił w szczęśliwym życiu, że ten tylko z własnej woli mógł spaść z tej wysokości w nędzę życia śmiertelnego”⁸⁷.

Owa wola może być dobra lub zła⁸⁸. Decyduje o tym charakter miłości, będącej wewnętrznym „poruszycielem” (*motor*) woli. Augustyn posługuje się przykładem, zaczerpniętym ze świata materialnego: każde ciało fizyczne, usiłując odzyskać równowagę, dąży do wyznaczonego mu w porządku rzeczy miejsca – ogień unosi się w górę, kamień spada na ziemię etc. Bez tego „ciążenia” świat stałby się całkowicie bezwładny, martwy. Analogicznie do wagi ciała materialnego, wagą duszy jest miłość, która sprawia, że dusza do czegoś dąży: „Rzeczy wytracone ze swego miejsca są niespokojne; gdy im się przywraca porządek, osiągają spoczynek. Moją siłą ciężenia jest miłość moja”⁸⁹. Ze swej definicji miłość jest naturalnym dążeniem do jakiegoś dobra, które nie zawsze jest dobrem właściwym. Miłość do rzeczy zmiennych jest źródłem nieszczęścia. Mimo iż wszyscy chcą być szczęśliwi, niektórzy robią wszystko, by osiągnąć coś dokładnie przeciwnego. Ci ostatni posiadają złą wolę, gdyż kochają rzeczy doczesne, zaniedbując wieczne. Rzeczy będące przedmiotem skierowania złej woli posiadają następujące cechy:

- nie są w naszej władzy
- nie posiadamy ich zawsze wtedy, gdy tego chcemy
- są niepewne i przemijające
- mogą być łatwo utracone (wbrew naszej woli)⁹⁰

Dlatego człowiek pragnący tych rzeczy chce właściwie nieszczęścia (z czego przeważnie nie zdaje sobie sprawy). Nie posiada on cechy roztropności, która jest wiedzą o rzeczach wartych pożądania oraz wartych unikania⁹¹. Istot-

⁸⁵ *De civ. Dei* 11,17 (PL 41; 332).

⁸⁶ *Ad Simpl.* 2,1,11 (PL 40; 137); przekład polski: *Do Symplicjana o różnych problemach*, tł. J. Sułowski, Warszawa 1989.

⁸⁷ *De lib. arb.* 1,11,23 (PL 32; 1234).

⁸⁸ Augustyn powołuje się w *De civ. Dei* 14,8,2 na tekst z Łk 2,14, gdzie jest mowa o ludziach dobrej woli jako adresatach pokoju, wnioskując stąd, że powinna wobec tego również istnieć wola zła.

⁸⁹ *Conf.* 13,9,10, 1; s. 458 (PL 32; 849): „Pondus meum amor meus”.

⁹⁰ Por. A. Porsio, dz. cyt., s. 77.

⁹¹ *De lib. arb.* 1,13,27 (PL 32; 1235): „...appetandarum et vitandarum rerum scientia”.

nym warunkiem bycia szczęśliwym jest trwałość posiadania upragnionego dobra: nie można być szczęśliwym wiedząc, że prędzej czy później owo dobro się utraci, co w przypadku dóbr doczesnych jest nieuniknione.

Augustyn definiuje wolę jako „niczym nie przymuszone poruszenie ducha ku czemuś, by czegoś nie utracić lub coś pozyskać”⁹². Jej istotną cechą jest wolność; oznacza to, że będąc przyczyną sprawczą działania, zdolna jest do wyboru motywu, którym się kieruje. Zdolność wyboru nazywa Augustyn „*liberum arbitrium*”, bądź „*libertas voluntatis*”. *Liberum arbitrium* (wolność sądu)⁹³ jest wyborem, dokonywanym ze względu na pewne motywacje. Jeśli zaś chodzi o zdolność realizacji owego wyboru, potrzeba czegoś więcej – wolności. Jest ona dobrym użyciem wolnego sądu⁹⁴, zdolnością czynienia dobra⁹⁵, uległością wobec prawdy⁹⁶. Wolny wybór przemienia instynktowne pragnienie Dobra w konkretną intencję ukierunkowania swojego życia lub na Boga, będącego jedynym najwyższym Dobrem, lub na jakikolwiek inny cel⁹⁷.

Wzajemny stosunek pomiędzy wolą a wolnością przedstawia się następująco: sąd woli jest rzeczywiście wolny wtedy, gdy nie jest niewolnikiem grzechów i wad. Był taki przed upadkiem pierwszego człowieka – po nim wolność uległa degradacji. Człowiek nadal posiada wolny sąd, czyli możliwość wyboru, ale nie zawsze może swój wybór zrealizować. Brak wolności autentycznej zachodzi wtedy, gdy nie chce się aktualnie i natychmiast tego, czego się pragnie u podstaw i definitywnie. Wolny sąd wystarcza do czynienia zła, ale nie wystarcza do czynienia dobra. Lecz ten fakt nie czyni owej władzy złą. Jest ona darem Boga („*munus Dei, non nihili est liberum arbitrium*”⁹⁸).

Brak przymusu zewnętrznego stanowi warunek konieczny lecz niewystarczający wolności woli. Nie determinuje jej:

- 1) fakt stworzenia z nicości
- 2) wiedza uprzednia Boga

Przyczyną tego, iż wola stworzeń rozumnych może odwrócić się od Boga jest to, iż została ona stworzona z nicości. Gdyby bowiem stworzenie było co do natury tożsame ze swym Stwórcą, nie mogłoby ulec zmianie. Bóg mógł stworzyć wszystko co istnieje z siebie samego lub z nicości. Inna możliwość nie wchodzi w grę, ponieważ nic nie było Mu współwieczne: gdyby stworzył z jakiegoś dobra już istniejącego, musiałby stworzyć je wcześniej, gdyż inaczej nie mógłby być nazwany Stwórcą rzeczy dobrych. Gdyby uczynił wszyst-

⁹² *De duabus animabus* 14 (PL 42; 104): „*animi motus cogente nullo ad aliquid vel non admittendum, vel adispicendum*”.

⁹³ Tłumaczenie „*liberum arbitrium*” jako „wolna wola” wydaje się nie być trafne, gdyż mogłoby nasuwać przypuszczenie, że „*voluntas*”, tłumaczona jako „wola”, nie jest wolna.

⁹⁴ Zob. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1949, s. 208.

⁹⁵ Zob. B. Mondin, *Libero arbitrio e libertà secondo sant'Agostino*, w: *Atti del congresso internazionale su sant'Agostino*, vol. II, s. 557.

⁹⁶ *De lib. arb.* 2,13,37 (PL 32; 1261).

⁹⁷ Zob. F.J. Thonnard, *La notion de nature chez saint Augustin*, *Revue des Études Augustiniennes* 11 (1965), s. 258.

⁹⁸ *Opus. imp.* 5,38 (PL 45; 1472).

kie rzeczy z siebie, byłyby Mu równe, jak On niezmiennie, a wówczas nie mogłyby grzeszyć. Ale równy, współistotny Bogu jest tylko Jego Syn, którego zrodził.

Stworzenie jednak nie jest całkowicie obce Stwórcy. Znakomicie ilustruje to zdaniem Augustyna apostoł Paweł w liście do Rzymian (1.25): gdyby stworzenie było obce Bogu, nie zostałby nazwany jego Stwórcą; lecz nie jest też z Nim tożsame, bo wtedy nie odstąpiłoby od Niego. Mimo to „...zachodzi ogromna różnica pomiędzy Stwórcą a stworzeniem”⁹⁹. Mocno podkreśla tę różnicę również w *De natura boni*: „wszystkie inne dobra pochodzą od Niego, ale nie z Niego”¹⁰⁰. Stworzył je z niczego, ponieważ nie z siebie, a nie było niczego innego, z czego mógłby je stworzyć.

Stworzenie, ponieważ zostało powołane do bytu z nicości, „może też obrócić się w nicość, kiedy... grzeszy (...) Nie w ten sposób, by powróciło do nicości, ale w ten sposób, że mniej może i mniej ma siły. Jeśli doprowadzi do ostateczności to zanikanie mocy i siły, pozostanie nicość”¹⁰¹.

Owej nicości nie należy rozumieć pozytywnie, jak to robili manichejczycy, powołując się przy tym na J 1,3: „et sine Ipso factum est nihil” – nicość musi być czymś, skoro się stała. Analogiczne trudności z tym zagadnieniem miał Julian z Eklanu. Utożsamiając nicość z mocami ciemności, zarzucał Augustynowi powrót do manicheizmu: „Co więc mówi Mani? Że poruszenie to (tzn. woli) stąd się wywodzi, iż człowiek został uczyniony z natury ciemności. Co mówisz ty? Że stąd, iż człowiek z nicości powstał (factus est). Jeden więc mówi: zła wola stąd, że człowiek został stworzony z nicości, drugi zaś: jest w człowieku zła wola, ponieważ został stworzony z ciemności. Z obu punktów widzenia pozbawia się wolę jej istotnego elementu – braku przymusu zewnętrznego. (...) Jeśli zaś została okrojona definicja woli, znika jej wina”¹⁰². Konsekwencją tego byłaby słabość Boga, który nie potrafi pokonać nicości.

Augustyn tłumaczy, że chodzi mu tylko o rozróżnienie pomiędzy naturą Boga a naturą stworzenia. Nicość w żadnym wypadku nie jest czymś, „nie jest ani materią, ani ciałem, ani duchem, ani ciemnością, ani pustym miejscem”¹⁰³. Zdecydowanie nie zamierza powrócić do manicheizmu – „zło nie jest niczym innym, jak brakiem dobra”¹⁰⁴. Absurdem jest twierdzenie Juliana, jakoby fakt stworzenia z nicości w sposób konieczny spowodował zaistnienie w człowieku złej woli. Ani człowiek, ani świat nie został zmuszony do istnienia¹⁰⁵ (mimo iż nie można też powiedzieć, że powstał z własnej woli). To, że coś powstało (oritur) po prostu oznacza, iż nie istniało wiecznie, lecz miało swój początek (origo), pojawiło się w pewnym momencie czasu.

⁹⁹ *Contra Secundinum manichaeum* 7 (PL 42; 583); przykład polski: *Przeciw Sekundynowi*, tł. J. Sułowski, Warszawa 1991.

¹⁰⁰ *De nat. boni* 1 (PL 42; 551); przykład polski: *O naturze dobra*, tł. M. Maykowska, w: *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. 4.

¹⁰¹ *Contra Sec. man.* 8 (PL 42; 584).

¹⁰² *Op. imp.* 5, 41 (PL 45; 1477).

¹⁰³ Tamże 44 (PL 45; 1481).

¹⁰⁴ Tamże: „...nec est aliud malitia nisi indigentia boni”.

¹⁰⁵ Tamże: „nulla res, quae non est, cogi potest”.

Julian twierdził, że nie można pytać o pochodzenie woli, bo jeżeli skądś pochodzi oznacza to, iż została zmuszona do zaistnienia przez przyczynę uprzednie, a to przeczy jej definicji („*motus animi cogente nullo*”). Zdaniem Augustyna pochodzenie woli jest ewidentne: pochodzi ona od tego, do kogo należy: „*Ab illo est enim voluntas, cuius est voluntas, ab angelo scilicet voluntas angeli, ab homine hominis, a Deo Dei*”¹⁰⁶. Ten, kto chce zła, jest sprawcą swojej złej woli, dlatego absurdem jest twierdzenie, że wola powstaje w człowieku ale nie z niego¹⁰⁷. „Szukasz, skąd się wzięła w człowieku zła wola i znajdujesz samego człowieka; z niego oczywiście powstała wola zła, której w nim wcześniej nie było. (...) przez tę wolę stał się zły”¹⁰⁸.

Zło pochodzi z woli. Wszelkie dalsze poszukiwania spełzają na niczym, gdyż przyczyną woli może być albo wola – i wtedy wracamy do punktu wyjścia – albo coś innego, ale wówczas nie ma mowy o grzechu, czyli złu¹⁰⁹. Inaczej: gdyby udało się znaleźć przyczynę woli, powstaje pytanie o przyczynę owej przyczyny, i tak w nieskończoność. Wystarczy więc twierdzenie apostoła: „Korzeniem wszelkiego zła jest chciwość” (1 Tm 6.10). Owa chciwość jest chęcią posiadania więcej niż wystarczy, czyli nieumiarowanym zamiłowaniem do rzeczy stworzonych. Stąd też jest tożsama ze złą wolą.

Nie należy szukać przyczyny sprawczej złej woli, gdyż jest ona (czyli wola) odstępniem od Najwyższego Bytu do tego, co ma mniej bytu. Szukać przyczyny takiego odstąpienia to tak jak chcieć zobaczyć ciemności lub słyszeć ciszę. „Jeśli z kolei szukać będziemy przyczyny sprawczej złej woli, to nie znajdziemy zgoła żadnej. Cóż bowiem czyni wolę złą, gdy ona sama dopuszcza się czynu złego? A więc przyczyną sprawczą złego czynu jest zła wola, przyczyny natomiast złej woli nie ma”¹¹⁰.

Na zarzut Juliana, że przecież inne stworzenia też zostały powołane do bytu z nicości, a mimo to nie mogą grzeszyć, Augustyn odpowiada, że wszystko, co może grzeszyć, zostało stworzone z nicości, ale nie wszystko, co zostało stworzone z nicości, może grzeszyć¹¹¹. Zdolne do grzechu są jedynie stworzenia rozumne, co wiąże się z tym, iż tylko one zostały powołane do życia wiecznego, polegającego na doskonałym poznaniu Boga¹¹². Powinny więc dążyć do owego celu, a grzechem staje się to wszystko, co od niego odwraca lub do niego nie prowadzi. Stworzenia zaś nierozumne nie mogą być szczęśliwe ani nieszczęśliwe, ponieważ nie mogą zwrócić się ku innemu celowi niż ten, który został im wyznaczony.

¹⁰⁶ Tamże, 42 (PL 45; 1479).

¹⁰⁷ Tamże, 56 (PL 45; 1489).

¹⁰⁸ Tamże, 61 (PL 45; 1496).

¹⁰⁹ *De lib. arb.* 3,17,49 (PL 32; 1295).

¹¹⁰ *De civ. Dei* 12,6-7 (PL 41; 355).

¹¹¹ Podobnie jak „*omnis bos animal est, sed non omne animal bos est*” (*Opus imp.* 5,39; PL 45; 1474).

¹¹² *Retr.* 1,2 (PL 32; 588).

Ale Bóg, dając człowiekowi wolną wolę, przewidział, jak człowiek jej użyje. Czy w takim razie nie jest sprawcą zła przynajmniej pośrednio? Czy Jego wiedza uprzednia nie zdeterminowała rozwoju wydarzeń, gdyż to, co przewidział, koniecznie musi nastąpić?. Augustyn proponuje spojrzeć na ten problem od innej strony:

- a) Bóg przewiduje również swoje czyny, co nie musi oznaczać, że działa z konieczności¹¹³;
- b) Gdy ktoś (niekoniecznie Bóg) wie o czymś że na pewno nastąpi, wcale nie powoduje przez to owego zdarzenia; ta pewność jedynie uprawomocnia do mówienia o wiedzy uprzedniej¹¹⁴;
- c) Analogia do przeszłości – nie powoduje się wydarzeń przeszłych przez to, że się je przypomina; poza tym w Bogu nie ma przeszłości i przyszłości, jest tylko teraźniejszość¹¹⁵;
- d) Moja wola, zła lub dobra, zakłada chcenie czegoś. Akt chcenia jest wyłącznie mój, jakikolwiek przymus jawi się jako jego przeciwieństwo. Zatem wiedza uprzednia pojęta jako przymus wykluczałaby chcenie. A wiem na pewno, że czegoś chcę¹¹⁶, czyli posiadam wolę. „To, że stajesz się szczęśliwy zgodnie z Bożym przewidywaniem nie przekreśla tego, że chciałeś być szczęśliwy (...) Tak samo jeśli powstanie w tobie zła wola, nie przestanie to być twoja wola z tego powodu, że Bóg przewidział jej powstanie”¹¹⁷. Pozbawione sensu jest powiedzenie „muszę chcieć”, będące właściwie implikacją przekonania o presji, wywieranej przez wiedzę uprzednią (a stąd wolę) Boga;
- e) Bóg przewidział również posiadanie przez człowieka wolnej woli, będącej w jego mocy, stąd, w myśl uprzedniego założenia, taki stan rzeczy musi zaistnieć¹¹⁸.

Bóg mógłby wprowadzić zwrócić wolę swych stworzeń ku dobru nie stosując żadnego przymusu. Dlaczego tego nie uczynił? Odpowiedź Augustyna brzmi: bo nie chciał, a dlaczego nie chciał musi pozostać tajemnicą¹¹⁹. Nie należy poszukiwać przyczyny woli Bożej, gdyż przyczyna sprawcza przewyższa to, co sprawia, a Bożej woli nic nie przewyższa¹²⁰.

¹¹³ Tamże, 3,3,6 (PL 32; 1274); por. R H o l t e, dz. cyt., s. 72.

¹¹⁴ Tamże, 3,4,10.

¹¹⁵ *De div. quaest. oct. tr. 17* (PL 40; 15).

¹¹⁶ Absolutnie każdy człowiek, zdaniem Augustyna, pragnie szczęścia (por. *De civ. Dei* 11,26; PL 41; 340).

¹¹⁷ *De lib. arb. 3,3,7* (PL 32; 1275).

¹¹⁸ Tamże, 3,3,8: „Ita fit ut et Deum non negemus esse prescium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit prescius voluntatis nostrae, cuius est prescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est prescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est prescius. Non ergo per eius praescientiam mihi potestas admittitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille cuius praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praescivit”; por. *De civ. Dei* 5,10,2 (PL 41; 153).

¹¹⁹ *De Gen. ad litt. 11,10,13* (PL 34; 434): „Sed posset, inquit, etiam ipsorum voluntatem in bonum convertere, quoniam omnipotens est. Posset plane. Cur ergo non fecit? Quia noluit. Cur noluerit, pence ipsum est. Debemus enim non plus sapere quam oportet sapere”.

¹²⁰ *De div. quaest. oct. tr. 28* (PL 40; 18): „Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est quam id quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est”.

III. UNDE MALUM FACIAMUS? ŹRÓDŁA LUDZKIEJ GRZESZNOŚCI

Rozważanie pochodzenia złych czynów domaga się postawienia pytania o ich istotę („quid sit male facere”) – analogicznie jak w przypadku pytania o pochodzenie zła. Ta kwestia jest rozważana w III księdze dialogu *De libero arbitrio*: Ewodiusz, wymieniając różne złe czyny zastanawia się, dlaczego są one uważane za złe. Z pomocą Augustyna dochodzi do wniosku, że czynnikiem decydującym o tym jest dominacja w nich pożądliwości („nihil aliud quam libidinem in toto malefaciendi dominari”), będącej w swej istocie miłością do rzeczy, które można utracić wbrew woli¹²¹. Powstaje więc pytanie o jej genezę.

1. Grzech pierworodny i jego konsekwencje.

Pożądliwości na pewno nie było w raju, gdzie człowiek cieszył się doskonałą szczęśliwością; nie doznawał śmierci, cierpienia, buntu ciała przeciw duchowi, był obdarzony nieprzeciętną inteligencją¹²². Mógł czynić dobro – ponieważ został stworzony jako dobry – i nie grzeszyć¹²³.

Sytuacja ulega radykalnej zmianie po zjedzeniu przez człowieka owocu z drzewa „poznania dobra i zła”. Owo drzewo jednak bynajmniej nie było złe, ani jego owoc szkodliwy, gdyż wszystko, co Bóg uczynił, było bardzo dobre¹²⁴. Istotą grzechu człowieka było przekroczenie Bożego przykazania, mające swe źródło w pysze. Ta pycha, pojęta jako „żądza występnej wielkości”, stała się początkiem złej woli¹²⁵.

Niejako synonimem pychy jest dla Augustyna nieposłuszeństwo: „... największą ze wszystkich wad oraz ich korzeniem jest nieposłuszeństwo, przez które człowiek używa swej władzy (*potestas*) na własną zgubę”¹²⁶. Po spożyciu owocu człowiek poznał różnicę pomiędzy dobrem posłuszeństwa a złem nieposłuszeństwa (stad „drzewo poznania dobra i zła”).

Bezpośrednią konsekwencją tego nieposłuszeństwa było to, że ciało zaczęło poządać przeciw duchowi: „Senserunt ergo novum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocum poenam inoboedientiae suae”¹²⁷. Nieposłuszeństwo ciała jest skutkiem tego, że człowiek odwrócił hierarchię, okazując nieposłuszeństwo Bogu. Doświadcza nieporządku w sobie samym, gdyż na-

¹²¹ Por. *De lib. arb.* 1,4,10 (PL 32; 1227).

¹²² Podstawę do tego ostatniego stwierdzenia stanowi tekst Księgi Rodzaju 2,19; Augustyn powołuje się na Pitagorasa, zdaniem którego najmądrzejszym z ludzi jest ten, kto nazwał wszystkie rzeczy; por. M. Lamberigts, *Julien d'Eclane et Augustin d'Hippone. Deux conceptions d'Adam*, *Collectanea Augustiniana* 40 (1990), s. 382.

¹²³ *Opus imp.* 6,12 (PL 45; 1523): „...posset non peccare, si nollet”.

¹²⁴ *De vera rel.* 20,38 (PL 34; 138): „Non ergo arbor illa malum est, quae in medio paradiso plantata scribitur, sed divini praeccepti transgressio”.

¹²⁵ *De civ. Dei* 14,13 (PL 41; 421), por. *De Gen. contra man.* 2,9,12 (PL 34; 202).

¹²⁶ *De Gen. ad litt.* 8,6,12 (PL 34; 377); przekład polski: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, t. J. Sulowski, Warszawa 1980.

¹²⁷ *De civ. Dei* 13,13 (PL 41; 386); por. *Contra duas epistolas pelagianorum* 1,32 (PL 44; 434).

ruszył porządek ustanowiony przez Boga¹²⁸. To, że pożądlivość stała się karą za grzech, jest jak najbardziej sprawiedliwe. We wnętrzu człowieka dokonał się rozłam analogiczny do tego, jaki on sam spowodował w sferze swej relacji z Bogiem.

Drugim następstwem grzechu jest śmierć. Znajdując się w raju, człowiek był nieśmiertelny w tym sensie, że mógł nie umrzeć, gdyby nie zgrzeszył *Possibilitas non moriendi* wiąże się w ten sposób ściśle z *possibilitas non peccandi*¹²⁹. Człowiek został stworzony dla nieśmiertelności. Tę nieśmiertelność zapewniało mu drzewo życia. Augustyn powołuje się na Ambrożego, zdaniem którego Adam został stworzony „w cieniu życia” („... in umbra vitae dicit Adam esse factum”), natomiast teraz żyje „w cieniu śmierci”¹³⁰. Potencjalnie wprawdzie pierwszy człowiek był śmiertelny, ponieważ został stworzony „z mułu ziemi” (Rdz 2,17). Owa potencjalność jednak nie ma nic wspólnego z koniecznością, podobnie jak „łamlivość” drzewa, jako pewna jego cecha, wcale nie implikuje złamania, a tylko je umożliwia; nie da się złamać czegoś, co jest ze swej istoty „niełamlivo”.

Ale co wspólnego z grzechem Adama mają inni ludzie? Dlaczego ponoszą jego konsekwencje? Logika Augustyna jest następująca: z jednej strony widzimy ogrom zła; z drugiej strony wierzymy, że nikt w świecie, rządzonego przez Bożą Opatrzność, nie cierpi niesprawiedliwie. Wynika stąd, iż to cierpienie jest słuszną karą¹³¹. W tym rozumowaniu *implicite* zawarta jest idea uczestnictwa wszystkich w grzechu i karze Adama¹³², gdyż bez niej nie dałoby się, przy założeniu, że nikt nie cierpi niesprawiedliwie, wytłumaczyć cierpienia dzieci. Jeśli dziedziczą one karę za grzech, muszą dziedziczyć również sam grzech.

Grzech pierwotny jest grzechem *sui generis*, będącym zarazem grzechem i karą (*reatus et poena*). Jest on przekazywany przez zrodzenie i w ten sposób stanowi „dziedzictwo” każdego przechodzącego na świat człowieka. Ponosi on nie tylko konsekwencje grzechu prarodzców, lecz „otrzymuje” ponadto ów początkowy grzech, czyniący go grzesznikiem od urodzenia¹³³. W *Opus Imperfectum* Augustyn mówi o trzech rodzajach grzechu: „Czym innym jest grzech, czym innym kara za grzech, a czymś jeszcze

¹²⁸ *Opus imp.* 4,44 (PL 45; 1364); *De nupt. et con.* 2,9,22 (PL 44; 449): „... (concupiscentia) illa est poena peccati... illa ex nobis ipsis adversus nos ipsos inobedientia justissimo reciprocatu inobedientibus reddita”; por. M. Lamberigts, dz. cyt., s. 404; P. F. „Tradux peccati” Beatrice *Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, *Studia patristica Mediolanensia*, Milano (8) 1978, s. 67.

¹²⁹ Por. *Opus imp.* 6,25 (PL 45; 1559); *De mor. Eccl. et Man.* 1,7,11.

¹³⁰ Tamże, 6,12.

¹³¹ Por. *De lib. arb.* 1,1,1 (PL 32; 1222); też *Opus imp.* 1,3 (PL 45; 1052): „Quia miseria generis humani, a qua nullum hominum ab exortu usque ad obitum videmus alienum, non pertinet ad Omnipotentis justum iudicium, si non est originale peccatum”.

¹³² Por. N. Cipriani *La dottrina ...*, s. 28.

¹³³ Por. G. Sfamini-Gasparro, *Natura e origine del male alle radici dell'incontro e del confronto di Agostino con la gnosi manichea w: Il mistero del male e la liberta possibile: ripensare Agostino*. Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Roma 1994, s. 39 nn.

innym obie te rzeczy razem wzięte, tj grzech, będący równocześnie karą za grzech”. Przykładem pierwszego z nich jest grzech Adama, w pełni dobrowolny. Tylko do niego *sensu stricto* może być zastosowana definicja grzechu z *De duabus animabus*, gdyż w Adamie jeszcze nic nie działało przeciw jego woli). Grzech pierworodny należy zaliczyć do trzeciej kategorii grzechów¹³⁴.

Augustyn opiera swoją naukę na tekstach Pisma Świętego. W Starym Testamencie są to m.in. Księga Hioba 14,4 oraz Psalm 51,7. Pierwszy z tych tekstów brzmi: „Kto będzie czysty od brudu? Nikt, nawet jeśli tylko jeden dzień (trwa) życie jego na ziemi”. Augustyn utożsamia ten brud z grzechem pierworodnym, obecnym w człowieku od urodzenia. Zastępuje nawet określenie *sordes* przez *peccatum*.

Psalm 51,7 mówi *explicite* o tym, że poczęcie dokonuje się „w grzechu” matki i na skutek tego człowiek rodzi się obciążony winą. Interpretując ten tekst, Augustyn zaznacza, że potępienie nie dotyczy małżeństwa jako takiego, mimo iż grzech zostaje przekazany właśnie za pośrednictwem aktu małżeńskiego¹³⁵.

Fragmety z Nowego Testamentu potwierdzają wniosek, jaki Augustyn wyprowadza z egzegezy wyżej przytoczonych tekstów. Fundamentalne znaczenie dla omawianej problematyki ma tekst z Listu do Rzymian 5,12, wokół którego rozgorzała ostra polemika z pelagianami. W wersji łacińskiej, używanej przez Augustyna, brzmi on następująco: „Propter hoc, sicut per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit in quo omnes peccaverunt”. Zasadnicza różnica między Augustynem a pelagianami w pojmowaniu tego tekstu wywodziła się z odmiennego tłumaczenia zwrotu „in quo”: Augustyn, odnosząc go do Adama, tłumaczy jako „w którym”¹³⁶ (wszyscy zgrzeszyli), natomiast pelagianie tłumaczyli „na skutek”, „ponieważ” (wszyscy zgrzeszyli). Zatem każdy człowiek odpowiada tylko za swoje własne grzechy¹³⁷. Adam jedynie dał zły przykład, stąd wszyscy grzeszą przez naśladowanie, a nie przez dziedziczenie. Dla Augustyna taka interpretacja jest nie do przyjęcia: Adam przekazuje potomkom grzech drogą zrodzenia, a nie naśladowania. Gdyby chodziło o naśladowanie, Apostoł powiedziałby o diable, o naśladowaniu którego mówi Księga Mądrości (2,24)¹³⁸.

¹³⁴ *Opus imp.* 1,47 (PL 45; 1068).

¹³⁵ Por. P. F. Beatrice, dz. cyt. s. 126.

¹³⁶ W celu uzasadnienia swojej interpretacji powołuje się na Hilarego: „Nam sic et sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est: in quo omnes peccaverunt; ait enim ‘in quo’, id est Adam, omnes peccaverunt” (*Contra duas es. Pel.* 4,4,7, PL 44; 614).

¹³⁷ *Opus imp.* 2,176 (PL 45; 1218): „Paulus non igitur originale, sed voluntarium crimen accusat”.

¹³⁸ Na ten tekst powołuje się w *De nupt. et conc.* 2,27,45 (PL 44; 462): „Imitantur autem cum (scil. diabolum) qui sunt ex parte ipsius”.

2. Przekazywanie grzechu pierworodnego.

Należy więc przyjąć, że grzech Adama w jakiś tajemniczy sposób rozprzestrzenił się na cały rodzaj ludzki. Jak to się stało? Jedno z wyjaśnień brzmi następująco: w Adamie byliśmy my wszyscy i w nim wszyscy zgrzeszyliśmy¹³⁹. Augustyn powołuje się na List do Hebrajczyków (7,9 n), mówiąc, że podobnie jak Lewi był już obecny w lędźwiach Abrahama, tak też w lędźwiach Adama byli wszyscy ci, którzy mieli z niego się narodzić. O tym zaś, że dzieci rodzą się w grzechu, miałoby – zdaniem Augustyna – świadczyć również to, iż starotestamentalne Prawo nakazywało ósmego dnia po urodzeniu obrzezanie, będące prefiguracją chrztu¹⁴⁰.

Julian z Eklanu pyta, w jaki sposób grzech staje się obecny w dziecku? Przez wolę? Ale ono nie posiada jeszcze woli. Przez ciało? Lecz ono jest dziełem Boga. Za sprawą duszy? Lecz ona została stworzona przez Boga niezależnie od ciała. Przez akt małżeński? Ale małżeństwo nie jest złe. Wydaje się, iż tezy o grzechu pierworodnym nie da się obronić przy założeniu, że ludzie zostali stworzeni przez Boga i, zawierając małżeństwo, nie grzeszą. Nie grzeszy dziecko, które się rodzi, nie grzeszą rodzice, ani Ten, kto ich wszystkich stworzył. Skąd w takim razie grzech?¹⁴¹

By wytłumaczyć, w jaki sposób dusza nowonarodzonego dziecka może zostać dotknięta przez grzech, należało zająć się kwestią jej pochodzenia. W *De libero arbitrio* Augustyn formułuje cztery hipotezy:

1. wszystkie dusze pochodzą z duszy pierwszego człowieka (traducjanizm)
2. Bóg stwarza duszę personalnie dla każdego rodzącego się ciała (kreacjonizm)
3. dusze zostały stworzone wcześniej od ciała i sukcesywnie są w nie zsyłane
4. dusze znalazły się w ciałach na skutek upadku¹⁴²

Dwie ostatnie hipotezy stanowią dwie wersje jednej teorii o preegzystencji duszy, będącej echem neoplatonizmu. Po jej odrzuceniu, jako niezgodnej z nauką biblijną, Augustyn permanentnie oscyluje pomiędzy traducjanizmem i kreacjonizmem (z wyraźną predylekcją do tego pierwszego). Nie potrafi definitywnie opowiedzieć się za jedną z tych hipotez, mówiąc, iż nie wie, która jest słuszna, a o słuszności tej decyduje stopień przydatności do afirmacji nauki o przekazywaniu grzechu pierworodnego¹⁴³. W świetle zaś hipotezy traducjanistycznej uczestnictwo wszystkich ludzi w grzechu i karze Adama staje się w pełni zrozumiałe.

Lecz takie rozumowanie prowadziłyby do wniosku, że Chrystus, pochodzący z rodu Dawida, a więc potomek Adama, również urodził się w grzechu. By roz-

¹³⁹ Argument ten, często używany przez Augustyna, został zapożyczony od Ambrożego, który pisze w *Exp. in Lucam* VII,234: „Fuit Adam et in illo fuimus omnes; perit Adam et in illo omnes perierunt” (cyt. za P.F. Beatrice, dz. cyt., s. 178).

¹⁴⁰ Por. *Opus imp.* 1,48-50 (PL 45; 1069).

¹⁴¹ Por. tamże, 2,24.

¹⁴² *De lib. arb.* 3,20,56 (PL 32; 1298).

¹⁴³ Zob. *Contra Julianum* 5,4,17 (PL 44; 794); *De Gen. ad litt.* 10,23,39 (PL 34; 425).

wiązać tę trudność, Augustyn zaczyna podkreślać rolę pożądlivosti w przekazywaniu grzechu. Zatem Chrystus, chociaż też znajdował się „w lędźwiach Adama”, nie został poczęty, jak wszyscy ludzie, w pożądlivosti, lecz z Dziewicy, za sprawą Ducha Świętego. Wyjaśnienie takie staje się ponadto konieczne na gruncie kreacionizmu, ponieważ nie da się inaczej wytłumaczyć grzeszności duszy.

Pomocna w zrozumieniu *malum concupiscentiae* staje się augustyńska koncepcja natury; w ogólnym sensie to coś „przez co rzecz jest tym, czym jest”¹⁴⁴. Tak pojęta natura jest tożsama z istotą i substancją. Augustyn nie stosuje abstrakcyjnej techniki wypracowywania pojęć, lecz podejście egzystencjalne. Terminem tym określa dwie różne rzeczywistości: naturę na początku, przed grzechem i naturę zepsutą na skutek grzechu. Ta pierwsza – zwana później *natura integra* – jest naturą w sensie właściwym, druga natomiast to stan, w którym człowiek rodzi się po grzechu, *natura filii irae* (Ef 2,3), potrzebująca uzdrowienia¹⁴⁵. Augustyn nie rozważa więc hipotezy „natury czystej”¹⁴⁶. Interesuje go wyłącznie natura w jej kontekście historycznym.

W posiadaniu odmiennej koncepcji natury leży zasadniczy powód odrzucenia nauki o grzechu pierwotnym przez Juliana z Eklanu. Nawiązując do Serapiona z Tmuis¹⁴⁷, neguje on możliwość jakiegokolwiek zmiany w naturze, gdyż byłoby to sprzeczne z jej definicją, a co za tym idzie, stwierdza jej tożsamość przed i po upadku. Grzech, mając charakter akcydentalny, nie może spowodować żadnej zmiany w naturze, będącej substancją¹⁴⁸. Zdaniem Augustyna rzecz ma się inaczej, o czym przekonuje za pomocą następującego przykładu: brak pokarmu nie jest substancją, mimo to potrafi wywrzeć istotny wpływ na będące substancją ciało. Ta zmiana natury pierwotnej stanowi jedyne wytłumaczenie cierpienia i śmierci małych dzieci – faktu, niejako znajdującego się w kolizji z Bożą sprawiedliwością. Mimo iż nie popełniły żadnych grzechów osobistych, ponoszą karę¹⁴⁹. Dzieje się tak dlatego, że rodzą się w grzechu pierwotnym (z racji dziedziczenia zepsutej przezeń natury).

Julian posiada też odmienną koncepcję grzechu. Przypisuje on wszystkie grzechy woli (grzech nie jest niczym innym, jak złą wolą). Nikt nie ponosi winy za przestępstwo, którego sam nie popełnił¹⁵⁰. Na poparcie swojej tezy przytacza augustyńską definicję grzechu z *De duabus animabus* 15: „wola

¹⁴⁴ Por. F.J. Thonnard, dz. cyt., s. 240; W *De mor. Eccl. et Man.* 2,2,2 (PL 32; 1345) pojawia się następująca definicja natury: „id quod intelligitur in suo genere aliquid esse”.

¹⁴⁵ *Retr.* 1,15,6: „... naturam... illam, quae proprie natura dicitur, in qua sine vitio creati sumus”; „... translatō autem verbo utimur, ut naturam dicamus etiam, qualis nascitur homo”.

¹⁴⁶ Por. E. Gilson, dz. cyt., s. 193.

¹⁴⁷ Zdaniem Serapiona, natura jest zasadą działalności koniecznej i nie podlega żadnym zmianom – por. N. Cipriani, *A proposito dell'accusa di manicheismo fatta a s. Agostino da Giuliano d'Eclano*, *Vox Patrum* 8 (1988), s. 338.

¹⁴⁸ *De natura et gratia* 19,21 (PL 44; 256): „quomodo potuit (peccatum) humanam debilitare vel mutare naturam quod substantia caret?”; F.J. Thonnard, dz. cyt. s. 250.

¹⁴⁹ „Quia miseria generis humani, a qua nullum hominum ab exortu usque ad obitum videmus alicum, non pertinet ad Omnipotentis justum iudicium, si non est originale peccatum” – *Opus imp.* 1,3 (PL 45; 1052).

¹⁵⁰ *Op. imp.* 6,17 (PL 45, 1557).

zatrzymania lub uzyskania tego, czego sprawiedliwość zabrania i od czego w sposób wolny można się powstrzymać¹⁵¹. Nie jest grzechem zło, którego nie da się uniknąć. Wydaje się to jak najbardziej zgodne z nauką Augustyna. Ale ten ostatni stwierdza, że taki stan rzeczy miał miejsce wcześniej – przed zesuciem natury. Wspomniana definicja jest słuszna, jeśli określa to, co jest tylko karą, a nie jednocześnie grzechem i karą. W tym drugim przypadku wola, znajdująca się pod panowaniem namiętności, może jedynie prosić o pomoc łaski. Będzie ona wolna w takim stopniu, w jakim zostanie wyzwolona¹⁵¹.

Pierwszy grzech był wyjątkowo ciężki z następujących racji:

- został popełniony gdy nic się nie sprzeciwiało woli człowieka i mógł łatwo nad nią zapanować¹⁵²
- przykazanie wcale nie było ciężkie
- w raju człowiek był całkowicie szczęśliwy.

Dlatego jest tak tragiczny w skutkach. Jedyłą okolicznością łagodzącą jest to, że inicjatorem grzechu był diabeł – chociaż człowiek dobrowolnie uległ jego namowom; dlatego też ponosi on cięższą karę – nigdy nie zostanie zbawiony¹⁵³.

Tymi skutkami, poza śmiercią i pożądlivością, są niewiedza i trudności – osłabienie rozumu i woli (*ignorantia et difficultas*). Pierwsza sprawa, że człowiek nie wie, co jest dobre, i nie potrafi na skutek tego dokonać właściwego wyboru, a druga, że nawet o tym wiedząc, nie ma siły by odpowiednio postępować¹⁵⁴. Ale nie musi trwać w takim stanie do końca życia: niewiedza i trudność są z pomocą łaski Bożej do przezwyciężenia. Augustyn mówi nawet, że gdyby stanowiły one od początku naturalną kondycję człowieka, nie byłoby w tym nic złego. Winę człowiek ponosi dopiero wtedy, gdy, zanedbując dobrowolnie dążenie do doskonałości, popada w jeszcze większą niewiedzę i trudność¹⁵⁵.

Julian odrzuca możliwość zmiany natury ludzkiej na gorsze opierając się na ścisłym rozróżnieniu pomiędzy porządkiem moralnym a naturalnym – ten pierwszy nie może wywrzeć żadnego wpływu na drugi. Rzeczy naturalne należą do sfery konieczności, dobrowolne zaś do sfery możliwości¹⁵⁶. Więc grzech, będąc aktem woli, w żaden sposób nie mógł czegokolwiek zmienić w naturze. Konieczność i wola wzajemnie się wykluczają; pierwsza nie może być źródłem drugiej.

Augustyn odrzuca to twierdzenie, posługując się następującymi przykładami: rodzenie dzieci jest rzeczą naturalną z czego nie wynika, iż nie można tego chcieć. Natomiast możliwa też jest odwrotna sytuacja: ktoś, pragnąc śmierci, zadaje sobie śmiertelny cios, powodując śmierć już niezależnie od swojej

¹⁵¹ *Retr.* 1,15,4 (PL 32; 610); *Opus imp.* 1,46 (PL 45; 1067).

¹⁵² Por. *Opus imp.* 6,21.

¹⁵³ Por. R. Holte, dz. cyt., s. 76.

¹⁵⁴ *De lib. arb.* 3,19,53 (PL 32; 1297); *De perf. just. hom.* 4,9 (PL 44; 295).

¹⁵⁵ Tamże, 3,22,64.

¹⁵⁶ *Opus imp.* 5,54 (PL 45; 1488).

woli. Analogicznie jeśli ktoś się oślepi, traci przez to dobro naturalne (wzrok) i nabywa zło dobrowolne (ślepotę)¹⁵⁷. Podobnie grzech, choć nie może być popełniony bez udziału woli, może po jej ustaniu trwać nadal.

W tym sensie należy rozumieć określenie „grzech naturalny” nie jako coś właściwego naturze, lecz jako grzech natury, przez który uległa ona zepsuciu¹⁵⁸. Grzech natury oznacza grzech, popełniony przez jej wolę, która w sposób konieczny przynależy do natury (bez woli natura przestaje być sobą) i nie może istnieć poza nią, niejako zawieszona w próżni¹⁵⁹. Natura została więc zraniona przez własną wolę (czego skutkiem jest rzeczywistość, opisana w siódmym rozdziale Listu do Rzymian) i sama nie potrafi tego naprawić¹⁶⁰, podobnie jak utykanie (*claudicatio*) jest trwałym skutkiem złamania nogi i może być usunięte tylko przez jej uleczenie¹⁶¹. W ten sposób grzechy dobrowolne przystacają się w naturalne. Widzimy jednak, że za grzech zawsze odpowiedzialna jest wola – jeśli nie aktualna to poprzednia. *Peccatum originale originatum* ostatecznie ma swoje źródło w woli¹⁶².

ZAKOŃCZENIE

Ogólnie rzecz biorąc, jeśli chodzi o pojmowanie zła, można dostrzec trzy paradygmaty interpretacyjne¹⁶³:

- kosmologiczny
- logiczny
- etyczny

W pierwszym z nich dobro i zło stanowią dwie naturalne, współistniejące zasady. Jest to stanowisko dualizmu metafizycznego, którego rzecznikiem jest manicheizm. Antropologia jest bezpośrednią konsekwencją ontologii: człowiek jest bezsilny wobec zła, które istnieje niezależnie od niego, jest w człowieku, niezależnie od jego udziału. Tym samym moralność ma charakter kosmiczny, a nie etyczny. Wskutek takiego ujęcia, pojęcie grzechu indywidualnego ustępuje miejsca „grzechowi kosmicznemu”.

Drugi z nich sytuuje się w przeciwnym biegunie: nie uznaje istnienia principium zła, bo to byłoby sprzeczne z monizmem ontologicznym. Zło sprowadza się do braku dobra na płaszczyźnie fizycznej i błędu w płaszczyźnie moralnej. Zwolennikami tej opcji byli pelagianie: zło jest rezultatem niewiedzy, a zatem wyjaśnienia genezy zła należy szukać na terenie logiki, a nie etyki.

Ostatni: w świat, który jest dobry jako *creatura divina*, wkracza zło moralne. Odpowiedzialność za nie ponosi wolna wola stworzeń rozumnych. Taki

¹⁵⁷ Tamże, 6,18.

¹⁵⁸ Por. *De perf. just. hom.* 6,3 (PL 44; 297).

¹⁵⁹ *Op. imp.* 5,53: „...voluntas a natura non potest separari”.

¹⁶⁰ Por. *De perf. just. hom.* 6,12 (PL 44; 197).

¹⁶¹ Tamże, 6,4.

¹⁶² Por. *Opus imp.* 2,21 (PL 45; 1149).

¹⁶³ Por. S. Alvarez-Turiénzo, *Tres respuestas paradigmáticas al problema del mal. La respuesta agustiniana*, w: *Jornadas Agustinianas*, Madrid 22-24 de abril de 1987, Valladolid ss. 194nn.

jest pogląd Augustyna. Manichejską koncepcję dwóch principiów obala nauka o stworzeniu świata przez Boga. Przecistawiając się zaś koncepcji pelagiańskiej, Augustyn wskazuje na doświadczenie moralne człowieka, które unaocznia, że nie wystarczy poznać dobro, by je czynić. Dla Augustyna tekstem podstawowym w tym względzie jest fragment Listu do Rzymian: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7,19). Człowiek działa niejednokrotnie wbrew własnemu przekonaniu. Postępowanie etyczne jest rezultatem innych praw, niż prawa logiczne, które normują myślenie ludzkie. Korzeni zła należy więc dopatrywać się w dziedzinie *velle*, a nie *nosse* lub *esse*.

Wola może stać się sama dla siebie zasadą działania – poza Prawdą i Bytem – i w konsekwencji ponosi za to działanie odpowiedzialność. Tak rozumiana suwerenność woli jest źródłem grzechu, który dla manichejczyków jest niemożliwy do uniknięcia, dla pelagian zaś jest czymś nieistniejącym.

Biorąc pod uwagę przedstawione wyżej paradygmaty, które stanowią osnowę przeszłych i współczesnych interpretacji istoty i genezy zła, można jasno dostrzec swoistość stanowiska Augustyna, które uformowało się w kontrowersji z manicheizmem z jednej strony i pelagianizmem z drugiej. Augustyn staje na pozycji z gruntu innej – odpowiedź na pytania „quid sit malum”, „unde malum” oraz „unde malum faciamus” znajduje on w interpretacji Pisma Świętego.

Dzieło Augustyna poświęcone genezie zła w świecie ma swoje miejsce w teologii dogmatycznej jak i tzw. teizmie chrześcijańskim oraz we współczesnych analizach filozoficznych problemu zła. Doniosłość myśli Doktora Kościoła czyni ją niezwykle aktualną we współczesności.

Hanna Cholwińska – mgr lic. teol. dogm. Recenzję pracy przedstawił ks. prof. dr hab. Jacek Salij OP.

La genesi del male nel pensiero di sant'Agostino

Sommario

Questo articolo presenta il pensiero di S. Agostino sull'origine del male. Agostino durante tutta la sua vita, nelle sue diverse opere, affronta aspetti importanti della definizione del male e della sua origine, polemizzando con manichei e con i filosofi pagani, particolarmente con Plotino. Ai Manichei lui dimostra l'assurdità del loro dualismo metafisico, che aveva il suo fondamento nella loro concezione materialistica e nella nozione del male sostanziale.

Per Agostino il male non possiede la propria natura; ha un carattere privativo quindi è una mancanza del bene dovuto alla natura. Ogni essere creato in quanto tale è buono. Diventa cattivo quando manca la sua fine, cioè Dio, e perciò diventa creatura peccatrice. Il peccato è l'amore disordinato verso le cose create. Questo è il male che si commette. Compiendolo l'essere creato subisce le sue conseguenze, cioè la pena. Questo è il male che si patisce. Oltre queste due specie del male non ne esistono altre.

Plotino sosteneva che l'ordine del mondo esige l'esistenza del male. Agostino invece esclude che il male sia necessario per la perfezione dell'universo. La creatura peccatrice si sottomette alle cose temporali e con questo sconvolge l'ordine universale. Ma la pena rimette questo ordine.

Secondo Agostino il sorgere del male è stato possibile perché le cose sono state create ex nihilo e quindi possono mutare in peggio. Ma il Creatore di tutte le cose non è responsabile del male, perché la possibilità dell'apparire del male nel mondo non significa la necessità. Anche il fatto che Dio sapeva dall'inizio del comportamento cattivo delle sue creature non significa che Egli causa questo comportamento. Dio tuttavia permette il male perché essendo Onnipotente sa far uscire di esso il bene.

Il male è un'opera della creatura che abusa il libero arbitrio della volontà, abbandonando il sommo Bene e finalizzando se stessa verso i beni minori. Il peccato può essere soltanto volontario – in caso contrario non è peccato.

La volontà però non è completamente libera, perché è stata indebolita a causa del peccato originale. La dottrina di S. Agostino fondata sulla Sacra Scrittura dimostra le conseguenze del peccato originale: la morte, la concupiscenza, l'ignoranza e la difficoltà. L'ignoranza porta l'uomo a non sapere che cosa è il bene; la difficoltà consiste nel fatto che l'uomo pur sapendolo non ha forza per agire correttamente.

L'opera di S. Agostino dedicata alla spiegazione dell'origine del male ha, anche oggi, il suo posto nella teologia dogmatica, nel teismo cristiano e nelle analisi filosofiche del problema in questione.

Hanna Cholwińska