

Marek Jędraszewski

Opatrzność Boża w świetle filozofii

Studia Theologica Varsaviensia 48/2, 63-91

2010

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BP MAREK JĘDRASZEWSKI

OPATRZNOŚĆ BOŻA W ŚWIETLE FILOZOFII

1. CHRZEŚCIJAŃSKA WIZJA BOŻEJ OPATRZNOŚCI

Pismo Święte może być interpretowane jako jedno wielkie przesłanie o Bożej Opatrzności. Sam Jezus domagał się wprost „dziecięcego zawierzenia Opatrzności Ojca niebieskiego”, troszczącego się „o najmniejsze potrzeby swoich dzieci: <<Nie troszczcie się więc zbytnio i nie mówcie: co będziemy jeść? co będziemy pić?... Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie się naprzód o Królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane>> (Mt 6, 31-33)”¹. Szczególnym pogłębieniem i rozwinięciem tych słów jest Modlitwa Pańska (Mt 6, 9-13). Bóg, do którego zwracają się uczniowie Jezusa, nie jest jakąś abstrakcyjną ideą, do której można dojść, lub którą można utworzyć drogą rozumu. Mówiąc językiem Pascala, nie jest Bogiem filozofów. Jest Bogiem Abrahama, Izaaka, Jakuba, Jezusa Chrystusa². Bóg jest Kimś – jest Ojcem, jest Osobą, ku której z pełnym zaufaniem zwraca się w modlitwie Jego dziecko. Jest to modlitwa zarówno uwielbienia („święć się Imię Twoje”), jak i wielorakich prośb, odnoszących się do Jego Królestwa („przyjdź Królestwo Twoje, bądź wola Twoja”), a także związanych z potrzebami i zagrożeniami człowieka, materialnymi (głód) i duchowymi (potrzeba miło-

¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 305, Poznań 2002, wyd. 2, s. 85. Dalej jako KKK.

² Por. B. Pascal, *Pamiętka*, w: Tenże, *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1962, s. 77; Myśl 202, w: Tenże, *Myśli*, Warszawa 1968, s. 285.

sierdza Bożego w obliczu własnych grzechów i win; doświadczenie krzywdy ze strony innych, którym trzeba wspaniałomyślnie przebaczyć; pokusy; pragnienie i – pokładana właśnie w Bogu – nadzieja zbawienia wiecznego).

2. POGAŃSKIE KONCEPCJE OPATRZNOŚCI

Odrzucając ostrzeżenia Tertuliana przed wyjściem na spotkanie z filozofią pogańską, chrześcijaństwo podjęło dialog z myślą grecką – w tym także, gdy chodzi o zagadnienie Bożej Opatrzności. Koncepte opatrznosci pojawiały się bowiem w różnych szkołach filozofii greckiej – i to, z wyjątkiem neoplatonizmu, na długo przed pojawieniem się chrześcijaństwa. Jedne z nich, opowiadające się za jej istnieniem, były związane czy to z tradycją sokratejsko-platońską, czy to stoicką, czy, na koniec, neoplatońską. Natomiast istnienie opatrznosci zdecydowanie odrzucali materialści, zwłaszcza epikurejczycy.

W filozofii greckiej opatrznosc była rozumiana na płaszczyźnie ontologicznej (kosmologicznej), w odróżnieniu od ujęcia personalistycznego, charakterystycznego dla myśli chrześcijańskiej. Odnoszono ją bowiem przede wszystkim do relacji zachodzących między Bytem Pierwszym (Bogiem) a światem (kosmosem). Odkrycie przez Greków rytmu zjawisk przyrody łączyło się dla nich z przekonaniem, że człowiek powinien się w ten rytm włączać – dla swego indywidualnego dobra i powodzenia, oraz dla powodzenia całej wspólnoty, w której żył. Wraz z tym pojawiło się przeświadczenie, iż sam świat jest kosmosem, czyli harmonijnie uporządkowaną całością. A jeśli tak – to musiało się pojawić pytanie o przyczynę tego porządku rządzącego kosmosem. Heraklit stwierdził, że jest nim Logos, czyli rozum. Natomiast Anaksagoras uważał, że jest nim intelekt, który z jednorodnych nasion wyprowadza wszystkie byty. Stąd pozostawał już tylko jeden krok, by postawić jeszcze jedno pytanie: jak zasada tego kosmicznego porządku wpływa na losy społeczeństw i poszczególnych ludzi.

a. Sokrates i Platon

Pierwszym myślicielem, który poruszył problem opatrności, był Sokrates. On to bowiem mówił o opiece bogów nad człowiekiem. Bóg Sokratesa jest inteligencją, która zna wszystkie rzeczy bez wyjątku. Jest aktywnością porządkującą świat – a przez to opatrnością. Jest to jednak opatrność, która zajmuje się światem i ludźmi w ogólności, a nie jakimś poszczególnym człowiekiem.

Tę myśl podjęli Ksenofont, a przede wszystkim Platon, który posługiwał się już pojęciem *προνοια* (łac. *providentia*). Według niego, opatrność była związana z dziełem Demiurga (Boga), który ożywiony pragnieniem dobra, czyniąc rzeczy możliwie najbardziej piękne, wyprowadził świat rzeczy z chaosu i wprowadził w rzeczywistość porządku. Jak czytamy w *Timajosie*, „ponieważ Bóg chciał, aby wszystko było dobre, a nie było żadnego zła, o ile to możliwe, dlatego ujął cały zasób rzeczy widzialnych, które nie były w stanie pokoju, lecz w bezładnym i chaotycznym ruchu, i wyprowadził je z nieporządku do porządku, bo uważał, że porządek jest bez porównania cenniejszy od nieporządku. (...) Pod wpływem tej refleksji utworzył świat, łącząc rozum z duszą, a duszę z ciałem, aby dzieło przez niego dokonane było naturalnie najpiękniejsze i możliwie najlepsze. Konsekwentnie zatem w myśl rozumowania prawdopodobnego należy powiedzieć, że ten świat żyje, jest obdarzony duszą i rozumem, jest zrodzony przez Opatrzność Boga”³.

Natomiast w *Prawach* naukę o opatrności złączył Platon przede wszystkim z działalnością bogów. Oni to kierują ruchami we wszechświecie, zarówno w odniesieniu do całości, jak i poszczególnych jego elementów. „Dbają o rzeczy drobne wcale nie mniej, ale bodaj bardziej jeszcze niż o sprawy szczególnie wielkie. (...) Posiadają [bowiem] pełnię wszelkiej doskonałości i cnoty i (...) sprawowanie pieczy nad światem odpowiada najbardziej ich naturze”⁴. W odniesieniu do całości wszechświata poszczególny człowiek jest wprawdzie „znikomo małą cząsteczką”, ma jednak nad sobą „wyznaczonych zwierzchni-

³ Platon, *Timajos*, 30 A-C, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 36-37.

⁴ Tenze, *Prawa*, 900 C-D, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 468-469.

ków”, którzy nad nią czuwają⁵. Tak pojęta piecza bogów nad ludźmi wynikała zatem z praw wszechświata, a nie z jakiejś ich miłości czy upodobania do konkretnego człowieka. Platońska koncepcja opatrności miała charakter typowo kosmologiczny, a nie osobowy. Bogowie opiekowali się ludźmi, pociągając ich do doskonałości, przede wszystkim dlatego, by mogli oni coraz bardziej posługiwać się rozumem i zdobywać cnoty – i by dzięki temu cały świat mógł stawać się coraz bardziej doskonały. Logika kosmosu decydowała i o prawach opatrności, i o losie człowieka. Stąd człowiek nie miał jakiegokolwiek możliwości, by się od tej logiki uchylić.

b. Plotyn i neoplatonicy

Poglądy Platona o opatrności bożej znalazły swe dalsze rozwinięcie w poglądach szkoły neoplatońskiej. W swych *Enneadach* Plotyn twierdził, że fundamentalnym wymiarem opatrności jest emanacyjny, konieczny związek rzeczywistości z Prajednią, zwaną także Dobrem, Pierwszym, Absolutem. Dla Plotyna była ona poza wszelką doskonałością szczytem piękna, dobra, prawdy i jedności. Drogą hierarchicznej trzystopniowej emanacji na zasadzie pomniejszającej się doskonałości zaistniały kolejne jej hipostazy: duch, czyli umysł, obejmujący świat idealny, dusza świata, w której są zawarte dusze jednostkowe, oraz, na koniec, materia. Stąd, według Plotyna, wszelkie „tłumaczenie bytu i budowy naszego świata za pomocą ślepego przypadku jest nierozumne i zdradza człowieka nie umiającego korzystać z umysłu, ani z wrażliwości zmysłowej”⁶.

Obok opatrności, która jest udziałem każdego człowieka, Plotyn uznał istnienie „opatrności świata”. Opatrnością dla świata jest „to, że świat istnieje za sprawą umysłu i że umysł jest przed nim, nie w tym znaczeniu, jakoby był pierwiej w czasie, lecz dlatego, że świat od niego pochodzi i że umysł jest pierwiej z natury i stanowi przyczynę na podobieństwo arcywzoru i arcyprzykładu, bo świat jest tylko obra-

⁵ Por. tamże, 903 B-C, s. 474-475.

⁶ Plotyn, *Enneady*, III, 2, 1, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. 1, s. 278.

zem i tylko dzięki umysłowi jest i bytuje zawsze⁷. Umysł zesłał „coś z siebie do materii”, a tym czymś był „wątek rozumny”⁸. Dlatego też nasz świat jest, z jednej strony, niedoskonały, gdyż „nie jest tak, jak <<tam>>, umysłem i wątkiem, lecz ma tylko udział w umyśle i wątku” – dlatego „potrzebował harmonii”⁹. Z drugiej strony, mimo iż przy jego powstawaniu „zszedł się umysł z koniecznością”, a „konieczność ciągnie do tego, co gorsze i ciąży do nierozumu jako nierozumna”, to jednak – dzięki temu że ostatecznie „umysł panuje nad koniecznością” – świat nasz stanowi „całość przepiękną i samowystarczalną i <<arcymiałą>> dla siebie oraz dla części swoich, które, czy są bardziej, czy mniej ważne, są wszystkie tak samo przydatne”¹⁰.

Jak w takim razie wytłumaczyć istniejące w świecie zło i niesprawiedliwości? W jaki sposób mogą one pozostawać „w zgodzie z pięknem całości”?¹¹. Na to pytanie Plotyn dał odpowiedź w duchu swej teorii emanacyjnej. Każdy byt zajmuje właściwe dla siebie miejsce w hierarchii bytów w zależności od tego, jaki jest udział wątku w poszczególnym bycie. Trzeba się zatem pogodzić z takim stopniem doskonałości, jaki jest właściwy dla bytów określonego stopnia hierarchii. Na tym polega rzeczywiste piękno rzeczy w tym świecie, o którym należy powiedzieć, że nad niego żaden nie może być piękniejszy. Ta zasada tłumaczy także zarówno sytuację wszystkich ludzi, jak i zachodzące między nimi indywidualne różnice.

Istnienie opatrzności nie zwalnia jednak ludzi od odpowiedzialności za siebie samych. Nie wyklucza tym samym ich wolności. Plotyn uważał bowiem, że ludzkie działanie, które byłoby sprzeczne z wolą bogów lub polegałoby na zaniechaniu właściwych im obowiązków, jest czymś nagannym, a w gruncie rzeczy sprzecznym z samą ideą opatrzności. Od strony pozytywnej, opatrzność pomaga człowiekowi

⁷ Tamże.

⁸ Por. tamże, III, 2, 2, s. 281.

⁹ Por. tamże, III, 2, 2, s. 282.

¹⁰ Por. tamże, III, 2, 3, s. 282-283.

¹¹ Por. tamże, III, 2, 6, s. 288-289.

w urzeczywistnianiu jego człowieczeństwa, zgodnie z prawem, które nagradza dobrych, a karze złych.

W ramach neoplatonizmu zagadnienie opatrności bożej doprowadził do szczytu Proklos (412-485), autor m.in. takich dzieł, jak: *Elementy teologii*, *Dziesięć pytań dotyczących opatrności* oraz *O opatrności, fatum i wolności*. Proklos twierdził, że opatrność w sposób konieczny przynależy do natury bogów. Jak pisał w *Elementach teologii*, „wszelki bóg w swojej egzystencji sprawuje opatrność nad wszystkimi bytami, a pierwotnie istniejąca opatrność istnieje w bogach. Wszystkie bowiem inne niższe od bogów byty sprawują opatrność przez uczestnictwo w nich, bogom zaś opatrność jest przyrodzona”¹². Człowiek podlega jej w sposób nieuchronny. Nawet jego rozumowanie, jeśli jest prawidłowe, jest możliwe jedynie dzięki boskiej opatrności. Stąd wbrew opatrności działa nie tylko człowiek spełniający uczynki moralnie złe, ale nawet ten, kto niepoprawnie rozumuje.

c. stoicyzm

Według głoszących monizm panteistyczny stoików, istnieją dwie nieoddzielne od siebie zasady świata: jedna bierna, którą utożsamiali z materią, i druga czynna, którą utożsamiali z formą, a dokładniej: z zasadą formującą. Forma jest boskim Rozumem, Logosem, Bogiem. Bóg ten jest wieczny. Jest demiurgiem tworzącym wszystkie rzeczy w procesie materii. Przenika on całą rzeczywistość, która przyjmuje kształt czy to intelektu, czy duszy, czy natury. Bóg jest wszystkim i jest we wszystkim. Dlatego też Seneka w 41. liście do Licyliusza pisał: „Bóg jest w pobliżu ciebie, jest On z tobą, jest w tobie samym. (...) Przebywa w nas święty duch, który widzi i pilnuje wszystkich naszych złych i dobrych uczynków. (...) Nikt zaiste nie może być mężem prawym bez Boga. A czyż zdoła ktoś wznieść się bez pomocy Boga ponad przypadek? (...) [W przypadku człowieka prawdziwie szlachetnego] czyż nie powiesz: <<Jest tu coś zbyt wielkiego i wzniosłego, iżby mogło być poczytane za podobne do tego nędznego ciała, w którym przeby-

¹² Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002, s. 120.

wa>>? Moc boska tam zstąpiła. Duchem tak wspaniałym, tak rozważnym, wszystko mijającym jako poślednie, wyśmiewającym to, czego my się boimy lub pragniemy, kieruje jakaś niebieska potęga. Nie może ostać się tak wielka istność bez poparcia ze strony mocy boskiej”¹³.

Ponieważ wszystkie bez wyjątku rzeczy powstały dzięki immanentnej boskiej zasadzie, którą jest Logos, intelekt i rozum, wszystko też jest w sposób ścisły racjonalne. Wszystko bowiem staje się tak, jak chce tego rozum. Z tą doktryną była ściśle powiązana u stoików ich koncepcja opatrności, która, jak konsekwentnie wynikało z ich założeń panteistycznych, nie mogła mieć nic wspólnego z Opatrznością osobowego Boga. Była to bowiem opatrność pojmowana jako powszechny finalizm, a zatem opatrność immanentna, utożsamiająca się z immanentnym Twórcą, z Duszą świata. To ona sprawia, że poszczególne rzeczy istnieją w najlepszy z możliwych sposobów i ona też określa ich miejsce w kosmosie.

Tak pojmowana opatrność rysowała się równocześnie u stoików jako Fatum lub jako Przeznaczenie, czyli jako naturalny i konieczny porządek wszystkich rzeczy. Fatum było dla stoików logosem, według którego stały się te rzeczy, które się stały. Dlatego też wolność człowieka była pojmowana przez stoików jako jego zgoda na wyroki Fatum. Przeznaczenie jest bowiem Logosem i dlatego wola akceptacji pragnień Przeznaczenia oznaczała wolę akceptacji pragnień Logosu. Według stoików, w tym też objawiała się najpełniej racjonalność wolności. Niezwykle lapidarnym wyrazem tego powiązania wolności człowieka z Fatum, z Przeznaczeniem, stało się słynne powiedzenie Seneki „Ducunt volentem fata, nolentem trahunt”.

3. FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Święty Augustyn wyznacza początek wielkich chrześcijańskich myślicieli, którzy tworzyli swe dzieła kierując się zasadą *fides quaerens intellectum*. Chodziło im o to, „by prawda przyjęta [najpierw] przez

¹³ Seneka, *Listy moralne do Licylusza*, IV, 41, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 138-139.

wiarę przemieniła się w prawdę ujętą poznawczo”. Dzięki temu „zespół prawd zdobytych tym wysiłkiem” stał się tym, co zwykle określa się mianem filozofii chrześcijańskiej. Zdaniem Gilsona, jej treścią jest „zespół prawd rozumowych – odkrytych, pogłębionych lub po prostu ocalonych dzięki pomocy, jaką rozum znalazł w Objawieniu”¹⁴. Stąd „filozof chrześcijański po prostu zadaje sobie tylko pytanie: czy wśród tych twierdzeń, w których prawdziwość wierzy, nie znajdują się takie, o których prawdziwości jego rozum mógłby się przekonać? Dopóki człowiek wierzący opiera swoje twierdzenia na wewnętrznym przekonaniu czerpanym z wiary, nie wkroczył jeszcze w dziedzinę filozofii. Z chwilą jednak, gdy wśród przedmiotów swej wiary odkrywa pewną liczbę prawd mogących stać się przedmiotem poznania – staje się filozofem. Jeśli zaś te nowe zdobycze filozoficzne zawdzięcza wierze chrześcijańskiej – staje się filozofem chrześcijańskim”¹⁵.

Kierując się podanym przez Gilsona kryterium, przyjrzyjmy się teraz, jak zagadnienie Opatrzności Bożej, wynikające w swym personalistycznym kształcie z Objawienia, stało się przedmiotem pozateologicznego, a dokładniej: filozoficznego poznania u tak wielkich myślicieli, jak Augustyn, Tomasz z Akwinu, Leibniz i Teilhard de Chardin. Ten wybór postaci nie jest bynajmniej przypadkowy. Każdy z nich żył w zupełnie innej epoce dziejów i każdy z nich może uchodzić za symbol swych czasów: Augustyn był świadkiem kresu starożytności, Tomasz uchodzi za głównego reprezentanta pełni Średniowiecza, Leibniz uosabia czasy nowożytne, natomiast Teilhard de Chardin najbliższą nam współczesność. Z jednej strony wspólny dla nich wszystkich był ten sam punkt wyjścia: chrześcijańskie Objawienie. Ponadto zagadnienie Opatrzności Bożej jawiło im się jako jedno z głównych wyzwań intelektualnych. Natomiast zasadnicze różnice między nimi wynikały z tego, do czego nawiązywali w swych poszukiwaniach pozateologicznych (filozoficznych). Augustyn inspirował się neoplatonizmem, Tomasz – Arystotelesem, z kolei Leibniz – matematyką

¹⁴ Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 36-37.

¹⁵ Tamże, s. 37.

i osiągnięciami nowożytnego przyrodoznawstwa, na koniec Teilhard de Chardin – szeroko rozumianą teorią ewolucji. Różnice te znalazły swoje odbicie również w prezentowanych przez nich filozoficznych wizjach Opatrzności Bożej.

a. Augustyn (354-430)

Augustyńska wizja Bożej Opatrzności jest nierozzerwalnie związana z doktryną o stworzeniu świata. Cały rozdział 11 księgi V *Państwa Bożego* (*De civitate Dei*), zatytułowany „O powszechnej Opatrzności Bożej, której prawom podlega wszystko”, jest swego rodzaju hymnem uwielbienia na cześć Boga w Trójcy Świętej jedyne, który rządzi całym swoim stworzeniem – od aniołów, poprzez człowieka, aż do najlżejszego robaczka. Bez trudu można w nim znaleźć biblijne echa Księgi Rodzaju czy Psalmu 8. Warto zwrócić uwagę, że tekst ten został napisany w czasach bardzo trudnych, w epoce wyraźnego już schyłku Cesarstwa rzymskiego, kiedy pośród jego konwulsji, wojen i gwałtów kończył się nieuchronnie dotychczasowy świat. Tymczasem Augustyn widział we wszystkim działanie Bożej Opatrzności¹⁶.

Tę biblijną w swym pochodzeniu prawdę Augustyn jako filozof interpretował następnie w duchu neoplatońskim. Głosił zatem zasadniczy metafizyczny optymizm wynikający z tego, że to Bóg stworzył świat *ex nihilo*, a wszystkie rzeczy stworzone noszą w sobie podobieństwo Najwyższego. Bóg był bowiem dla Augustyna niezmienną Formą, dzięki której każdy niekonieczny, czyli przygodny, byt trwa i rozwija się. To On nadaje temu bytowi właściwą mu formę i jedynie On może go udoskonalać. W tym właśnie objawia się to, że Bóg jest Opatrznością dla wszystkich rzeczy. Nie mogłyby one w ogóle istnieć, gdyby nie Boża Opatrzność. Jak bowiem czytamy w dialogu *O wolnej woli*, „każda (...) zmienna rzecz (*res mutabilis*) musi otrzymać właściwą sobie doskonałość (*etiam formabilis sit necesse est*). A ponieważ zmiennym nazywamy to, co może ulec zmianie, tak samo nazwałbym podległym doskonaleniu to, co daje się doskonalić. Żadna

¹⁶ Por. Augustyn, *Państwo Boże*, V, 11, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 196.

zaś rzecz nie potrafi sama nadać sobie tej doskonałości, ponieważ nic nie może dać sobie tego, czego nie ma. A z pewnością w tym celu podlega coś doskonaleniu, aby miało doskonałość. (...) Stąd można także zrozumieć, że Opatrzność kieruje wszystkim (*Hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari*). Jeżeli bowiem wszystkie byty przestaną istnieć, gdy usuniemy z nich doskonałość, to owa niezmienna doskonałość (*forma ipsa incommutabilis*), która daje im byt, jest ich Opatrznością (*ipsa est eorum providentia*)¹⁷.

Z tej zasady stworzenia nierozzerwalnie związanego z Opatrznością wynikał dla Augustyna powszechny porządek (*ordo*) dotyczący świata materialnego i ludzi. Pod tym względem jakże wymowny jest okrzyk Licencjusza z dialogu *O porządku* (*De ordine*), wypływający z jego zachwyty nad światem urządzonym tak rozumnie i tak pięknie: „Boże wielki, niech no kto powie, że Ty nie rządysz wszystkim według porządku! (*Quis neget, Deus magne, te cuncta ordine administrare?*) Jakże to się wszystko trzyma! Jakimiż nieomylnymi węzłami spletają się ze sobą poszczególne ogniwa!”¹⁸. Z tego zachwyty nad ładem świata wynikały dalsze stwierdzenia bohatera tego dialogu: „Wszystko, co jest i czym Bóg kieruje, kierowane jest przezeń przy pomocy porządku (*omnia simul, quae Deus administrat, ordine administratur*)”¹⁹.

Codziennie doświadczane zło bynajmniej nie neguje istnienia ani Opatrzności Bożej, ani też porządku. Co prawda, zdarza się niekiedy „ten niegodny skutek, iż ludzie przestają wierzyć, że Boża Opatrzność rządzi nami według pewnego porządku”²⁰. Jednakże istnienie zła trzeba widzieć w perspektywie stworzonej przez Boga harmonii świata. Jak mówił z wielką siłą przekonywania Licencjusz, „Bóg kocha porządek (*ipsum tamen ordinem diligit*). Jego miłość bowiem polega na tym, że nie kocha zła, a to jest przejawem potęgi tego porządku i wpływa

¹⁷ Tenże, *O wolnej woli*, II, 17, 45, tłum. A. Trombala, w: Tenże, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. 3, s. 155, 156; por. PL, t. 32, kol. 1265.

¹⁸ Tenże, *O porządku*, I, 5, 14, tłum. J. Modrzejewski, w: Tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, s. 157; por. PL, t. 32, kol. 984.

¹⁹ Tamże, II, 1, 2; t. 1, s. 176; por. PL, t. 32, kol. 994.

²⁰ Tamże, II, 5, 15; t. 1, s. 190; por. PL, t. 32, kol. 1001.

z Bożych planów (*hoc est magni ordinis et divinae institutionis*). Z porządku rzeczy i z Bożych planów, które poprzez samo owo rozróżnienie strzegą harmonii wszechświata, wynika, że także i zło musi istnieć. Tak to piękno wszechrzeczy wynika niejako z przeciwieństw (...), czyli ze sprzeczności²¹.

W odniesieniu do poszczególnych ludzi porządek jawi się jako zasada określająca sensowność, czyli kierunkowość ich życia. Ich najważniejszym celem jest osiągnięcie wiecznej szczęśliwości. „Porządek jest czymś – pouczał Licencjusza i Trygeczusza Augustyn – co doprowadzi nas do Boga, jeśli będziemy się nim kierować w życiu (*Ordo est quem si tenuerimus in vita, perducet ad Deum*), a jeśli nie będziemy się nim kierować – do Boga nie dotrzemy²²”.

Tak przedstawione zasady zastosował Augustyn w dziele *Państwo Boże* do dziejów świata. Dał w nim wyraz przekonaniom, że dokonują się one pod okiem Bożej Opatrzności, która nawet poprzez trudne doświadczenia prowadzi do zamierzonych przez siebie celów – niezależnie, czy ludzie o tym wiedzą, czy nie, i czy chcą tę prawdę uznać, czy ją po prostu odrzucają. „Bóg to jedyny i prawdziwy wszelkimi tymi sprawami kieruje i rozrządza nimi (*haec plane Deus unus et verus regit et gubernat ut placet*); a choć dla przyczyn ukrytych przed nami, czyliby dlatego niesprawiedliwych?”. Syntezę swych poglądów na ten temat zawarł Augustyn już w samym tytule rozdziału 21 księgi 5 *Państwa Bożego*, w którym postawił powyższe pytanie: „Państwo rzymskie przez Boga prawdziwego dane było, bo od Boga wszelka pochodzi władza i Opatrzność jego rządzi wszystkim (*et cuius providentia reguntur universa*)²³”.

b. Tomasz z Akwinu (1225-1274)

O Opatrzności Bożej pisał Tomasz z Akwinu najpierw w *Questiones disputatae de veritate*, refleksję nad tym zagadnieniem kontynuował

²¹ Tamże, I, 7, 18; t. 1, s. 161; por. PL, t. 32, kol. 986.

²² Tamże, I, 9, 27; t. 1, s. 167-168; por. PL, t. 32, kol. 990.

²³ Tamże, V, 21, s. 214, 213; por. PL, t. 41, kol. 168, 167.

następnie w *Summa contra Gentiles*, by na koniec powrócić do tej kwestii w *Summa theologiae*. Próbując ustalić w kwestii piątej *De veritate*, zatytułowanej *O opatrności* to, co należy rozumieć przez pojęcie „opatrność Boża”, a następnie określić zakres jej działania, Tomasz nawiązywał najpierw, co oczywiste, to odpowiednich fragmentów Pisma Świętego, ale także do wypowiedzi innych myślicieli chrześcijańskich, takich jak Augustyn, Hieronim, Grzegorz z Nazjanzu, Boecjusz, Dionizy Areopagita, Jan Damasceński. Sięgał także do filozofów antycznej Grecji. Pośród nich najczęściej odwoływał się do autorytetu Filozofa, czyli Arystotelesa. Świadczy to nie tylko o erudycji Tomasza, czy o chrześcijańskości jego myśli poprzez uznanie niekwestionowanego autorytetu Biblii, ale przede wszystkim o tym, że na zagadnienie opatrności starał się patrzeć także w kategoriach pozateologicznych, czyli filozoficznych.

Z tych rozważań wyciągnął Tomasz podstawowy wniosek, iż „opatrność w Bogu zawiera i wiedzę, i wolę, istotowo pozostaje jednak w poznaniu i to nie teoretycznym, ale praktycznym (*providentia in Deo includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica*)”²⁴. Odnosi się ona do całego świata, ponieważ jest rzeczą niemożliwą, aby jej celem był sam Bóg. Stąd opatrność „jest podobna do opatrności ekonomicznej, w której ktoś kieruje rodziną albo do opatrności politycznej, dzięki której ktoś kieruje społecznością czy królestwem, w ramach której jeden kieruje działaniami innych zmierzającymi do jednego celu. Nie może bowiem być opatrności w Bogu odnoszącej się do samej siebie (*non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius*), skoro wszystko, co w Nim jest, jest celem, a nie czymś kierowanym do celu”²⁵. Ma ona na względzie nawet zwierzęta (*animalia bruta*)²⁶, jednakże swe szczególne odniesienie ma ono do ludzi ze względu na to, że są

²⁴ Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, kw. 5, a. 1, odp., tłum. A. Aduszkiewicz, Kęty 1998, t. 1, s. 211; por. Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5, a. 1, resp., w: *Documenta Catholica Omnia*, textum electronicum, s. 98. Dalej *Quaestiones disputatae de veritate* są cytowane jako: QDV.

²⁵ Tamże, kw. 5, a. 2, odp., t. 1, s. 217; por. resp., QDV, s. 101.

²⁶ Por. tamże, kw. 5, a. 6, odp., t. 1, s. 230; por. QDV, s. 108.

oni istotami wolnymi i dlatego oni sami, przewidując własnym rozumem skutki swych działań, kierują swymi decyzjami.

Tę naukę rozwinął i pogłębił Tomasz, choć w sposób już nie tak bardzo erudycyjny, w *Summa theologiae*. Opatrzność Boża jest więc dla niego zarówno „samym zamysłem prowadzenia rzeczy do celu, który [to zamysł] istnieje w umyśle Bożym (*ratio ordinis rerum in finem in mente divina preexistat*)”²⁷, jak i wykonaniem tego zamysłu, które Tomasz określał mianem rządzenia (*executio ordinis, quae dicitur gubernatio*)²⁸. Ostatecznym celem, a przez to najwyższym dobrem dla rzeczy, jest sam Bóg (*bonitas divina*). Ponieważ każda rzecz, czyli każdy byt przygodny jest podtrzymywany przez Boga w istnieniu, to każdy też podlega Bożej Opatrzności. Stąd „wszystko musi być poddane boskiej opatrznosci (*subdi divinae providentiae*) w takiej mierze, w jakiej mierze uczestniczy w istnieniu (*inquantum participant esse*)”²⁹.

Najbardziej fundamentalny wykład na temat Opatrzności Bożej zawarł jednak Tomasz w *Sumie filozoficznej (Summa contra Gentiles)*³⁰. Trzecią księgę tego dzieła rozpoczyna on od wykładu nauki chrześcijańskiej na temat biblijnego Boga, który jest Najwyższym Bytem, Stwórcą, Panem i Prawodawcą. Jest to jego *credo*, które niewątpliwie wyrasta z Biblii, lecz zostało wyrażone językiem filozoficznym, głównie w duchu metafizyki Arystotelesa. „Istnieje jeden pierwszy byt (*unum esse primum entium*), posiadający pełnię doskonałości całego bytu (*totius esse perfectionem plenam possidens*), nazywany Bogiem (*quod Deum dicimus*), który z obfitości swej doskonałości obdarza bytem wszystko, co istnieje (*qui ex sui perfectionis abundantia esse largitur*): tak że jest uznawany nie tylko za pierwszy wśród bytów (*primum entium*), ale i za początek wszystkiego (*principium omnium esse*). Innym zaś udziela istnienia nie z konieczności natury (*esse autem aliis non necessitate naturae*), lecz z mocy decyzji swojej woli (*secundum*

²⁷ Tenże, *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 1, resp.; dalej *Summa theologiae* jest cytowana jako S.th.

²⁸ S.th., 1, q. 22, a. 1, ad 2.

²⁹ S.th., 1, q. 22, a. 2, resp.

³⁰ Por. szerzej na ten temat: E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 164-173.

suae arbitrium voluntatis). (...) Przeto Bóg, który jest sam w sobie pod każdym względem doskonały (*Deus qui est in se universaliter perfectus*) i który swoją mocą udziela istnienia wszystkim bytom, musi rządzić wszystkimi bytami (*omnium entium rector existat*), sam nie podlegając niczym rządóm (*nullo utique directus*). Żadna też rzecz nie może być wyjęta spod Jego rządów (*ab eius regimine*), tak jak nie ma żadnej rzeczy, która by nie otrzymała od Niego istnienia. Tak więc, jak jest doskonały w swoim bycie i jako przyczyna (*perfectus in essendo et causando*), tak też jest doskonały w sprawowaniu rządów (*et in regendo perfectus*)³¹.

Jak źródłem całego stworzenia jest sam Bóg, tak samo jest On jego celem – „Bóg jest celem wszystkich rzeczy (*Deus est rerum omnium finis*)”³². Wynika z tego, że „przez swą opatrzność wszystkim rządzi, czyli włada wszystkim (*ipse sua providentia gubernet vel regat universa*)”³³. Owo bycie celem dla rzeczy i wynikające z tego rządzenie nimi, czyli opatrzność, ma na celu jedno: by rzeczy mogły osiągnąć tę doskonałość, dla której osiągnięcia zostały powołane przez Boga do istnienia – „aby podobieństwo do Jego dobroci zostało, na ile to możliwe, wyciśnięte w rzeczach (*ut similitudo suae bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus*)”³⁴. Jednak w przypadku ludzi chodzi Bogu zdecydowanie o coś więcej – by mogli oni dojść do Niego jako swego celu poprzez swą rozumną działalność, czyli poprzez swe poznanie i miłość. Jak wszystkie rzeczy tego świata istnieją dla ludzi, tak ludzie zostali powołani do tego – i dlatego też w taki a nie inny sposób podlegają Bożej opatrzności – by poprzez nich wszechświat mógł ostatecznie osiągnąć swój cel w Bogu. Przy tym opatrzność Boża nie odnosi się jedynie do rodzaju ludzkiego jako takiego, lecz do każdego

³¹ Tenże, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, III, 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, t. 2, s. 17-18; por. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, w: *Documenta Catholica Omnia*, textum electronicum, s. 204. Dalej *Summa contra Gentiles* w wersji łacińskiej jest cytowana jako: ScG.

³² Por. Tenże, *Summa contra Gentiles*, III, 64; t. 2, s. 178; por. ScG, s. 265.

³³ Por. tamże, III, 64; t. 2, s. 178; por. ScG, s. 265.

³⁴ Tamże, III, 97; t. 2, s. 290; por. ScG, s. 307.

poszczególnego człowieka. „Stworzenie rozumne (*creatura rationalis*) podlega zaś Opatrzności Bożej w ten sposób, że opatrznosc kieruje i rządzi nim nie tylko w zakresie gatunku (*propter speciem*), jak innymi stworzeniami zniszczalnymi. Opatrzność bowiem, kierując się osobnikiem (*individuum*) tylko ze względu na gatunek (*solum propter speciem*), nie kieruje nim ze względu na niego samego (*non propter seipsum*); stworzeniem rozumnym kieruje zaś ze względu na niego samego (*creatura autem rationalis propter seipsam*). (...) Tak więc tylko stworzenia rozumne kieruje Bóg do ich działania nie tylko w zakresie gatunku (*propter speciem*), ale i ze względu na osobniki (*secundum individuum*)”³⁵.

Z drugiej strony człowiek, będąc istotą rozumną, może w sposób świadomy stać się uczestnikiem działań Bożej opatrznosci odnośnie do stworzeń nierozumnych. Nie tylko więc podlega tej opatrznosci, ale staje się w jakiejś mierze jej wykonawcą. Inaczej mówiąc, „nie tylko opatrznosc nim rządzi (*non solum ea gubernatur*), ale może on powziąć pewne pojęcie o opatrznosci Bożej, tak że zdolny jest do rządzenia i opiekowania się innymi (*etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere*)”³⁶, co absolutnie nie ma miejsca w przypadku innych stworzeń. Wynika z tego, że ktoś, kto „zdolny jest do opiekowania się drugimi, może i własnymi czynami kierować i rządzić. A zatem stworzenie rozumne bierze udział w opatrznosci Bożej nie tylko dlatego, że podlega jej rządcom, ale także dlatego, że rządzi (*participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare*). Rządzi bowiem własnymi czynami, a także rządzi innymi stworzeniami. Rządy opatrznosci mniej doskonałej, czyli ludzkiej podlegają rządcom opatrznosci Bożej jako najwyższym. A zatem kierowanie czynami stworzenia rozumnego, o ile są czynami osoby (*in quantum sunt actus personales*), należy do opatrznosci Bożej”³⁶.

³⁵ Tamże, III, 113; t. 2, s. 338; por. ScG, s. 326.

³⁶ Tamże, III, 113; t. 2, s. 339-340; por. ScG, s. 326.

c. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

Rozprawa metafizyczna Leibniza zaczyna się od filozoficznej wizji Boga jako praźródła wszechrzeczy. Natomiast kończy się ona wyraźnym odniesieniem do Objawienia, a zwłaszcza do Jezusa Chrystusa, który w swoim nauczaniu ukazał prawdziwe głębie Bożej opatrności. On to, według Leibniza, sprawił, że w porównaniu z doktryną chrześcijańską nauka filozofów pogańskich na temat Boga i Jego opatrności jest prawdziwie płytka i niewystarczająca. Końcowy, XXXVII punkt *Rozprawy*, jest w gruncie rzeczy rozważaniem o Bożej opatrności sformułowanym na podłożu niemal wyłącznie biblijnym, gdyż tylko w niewielu jego miejscach daje o sobie znać język metafizyki Leibniza³⁷. W świetle tej wypowiedzi trudno więc nie uznać Leibniza za filozofa chrześcijańskiego, zgodnie z przyjętym za Gilsonem kryterium.

Jak natomiast patrzył Leibniz na Bożą opatrność od strony filozoficznej? Niewątpliwie, jego poglądy na ten temat są w jakiejś mierze wypadkową głoszonego przezeń systemu monadologii, będącej wyrazem jego metafizycznego optymizmu. Bóg Leibniza był bowiem, mówiąc językiem współczesnym, Wielkim Programistą, który powołał do istnienia najdoskonalszy ze światów. Jak pisał w paragrafie 10. *Zasady natury i łaski*, „z najwyższej doskonałości Boga wynika, że wytwarzając wszechświat wybrał najlepszy z możliwych planów, w których największa różnorodność łączy się z największym ładem”³⁸. Świat monad jest rządzony według ustanowionego przez Niego porządku. Stąd „jeśli (...) chodzi o porządek powszechny, wszystko jest w nim zgodne. A to jest tak prawdziwe, że nie tylko nie dzieje się w świecie nic, co by było bezwzględnie nieprawidłowe, ale nawet niepodobna nic takiego na pozór wywołać. (...) Można zatem rzec, że jakkolwiek Bóg byłby stworzył świat, zawsze byłby on prawidłowy i objęty pewnym ogół-

³⁷ Por. G. W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, tłum. S. Cichowicz, w: Tenże, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1969, s. 97, 145-146.

³⁸ Tenże, *Zasady natury i łaski*, tłum. S. Cichowicz, w: Tenże, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, s. 289.

nym porządkiem. (...) Otóż, skoro nie może się stać nic, co nie byłoby objęte porządkiem, przeto można rzec, że objęte nim są zarówno cuda, jak i czynniki naturalne³⁹. Konsekwencją tego była doktryna o *harmonia praestabilita*, o wprzód ustanowionej harmonii, która gwarantowała zrównoważenie zła przez dobro. Bóg bowiem, jako genialny programista, w dziele stwarzania świata posługiwał się podstawą estetyczną, czyli zasadą harmonii⁴⁰. Trzy wspomniane powyżej prawdy: o Bogu jako programiście (a mówiąc językiem Leibniza: o Bogu jako biegłym geometrze, architekcie, ojcu i twórcy), o porządku i o harmonii powszechnej zadecydowały, zgodnie z ściśle racjonalnym charakterem filozofii Leibniza, o jego koncepcji „Opatrzności w kierowaniu rzeczami”. „Można więc rzec – stwierdzał w *Rozprawie metafizycznej* – że ten, kto postępuje w sposób doskonały, podobny jest do biegłego geometry umiającego znaleźć najlepsze rozwiązania danego problemu; do dobrego architekta gospodarującego w najkorzystniejszy sposób miejscem oraz zasobami przeznaczonymi na budynek i nie popełniającego nic, co by było rażące albo tylko pozbawione piękna nieosiągalnego dlań zgola; do dobrego ojca rodziny robiącego ze swego mienia taki użytek, że nic się nie psuje ani nie marnuje; do zręcznego rzemieślnika osiągającego zamierzony skutek na sposób możliwie najmniej uciążliwy; i do twórcy, który w możliwie najmniejszej objętości potrafi pomieścić jak najwięcej rzeczy. (...) Można zatem rzec, że jakkolwiek Bóg byłby stworzył świat, zawsze byłby on prawidłowy i objęty pewnym ogólnym porządkiem. Wszelako Bóg wybrał ten, który jest najdoskonalszy, tzn. ten, który jest równocześnie najprostszymi w swych założeniach, a najbogatszy w skutkach. (...) Co się zaś tyczy woli ogólnej, czy też – w zależności od ujęcia rzeczy – szczególnej, można rzec, że Bóg robi wszystko według swojej woli najbardziej ogólnej, zgodnej z najdoskonalszym porządkiem, jaki wybrał; ale można też rzec, że miewa chęci szczególne, odbiegające od wspo-

³⁹ Tenże, *Rozprawa metafizyczna*, s. 102-104.

⁴⁰ Tę właśnie postawę Leibniza wprost symbolizuje słynne powiedzenie z jego dzieła *De scientia universalis seu calculo philosophico* (1680): *Dum Deus calculat, mundus fit*.

mnianych pomniejszych prawideł, ponieważ najbardziej ogólne prawo Boskie rządzące tokiem wszechświata nie podlega wyjątkom⁷⁴¹.

To ostatnie stwierdzenie odnosiło się do tego, co Leibniz nazywał porządkiem natury. Natomiast w porządku łaski dostrzegał możliwość wyjątku, czyli zaistnienia cudu. W końcu listopada 1715 roku odpowiedział na przesłane mu uwagi Clarke'a, precyzując i poprzez odwołanie się do obrazu zegara jeszcze bardziej wyjaśniając swoje poglądy na ten temat. Z jednej strony po raz kolejny wyłożył istotę swej wizji świata i rządzącego nim Boga: „Nie twierdzę bynajmniej, że świat cielesny jest machiną czy zegarem, który działa bez Boskiej *ingerencji*, i nawet kładę nacisk na to, że stworzenia potrzebują ustawicznego oddziaływania Bożego. Ale też utrzymuję, że jest to zegar, którego nie potrzeba *naprawiać*, by chodził. W przeciwnym razie należałoby rzec, że Bóg zmienia swe postanowienia. Bóg wszystko przewidział i z góry wszystkiemu zapobiegł. W jego dziełach istnieje harmonia, uprzednio już ustanowione piękno⁷⁴². Zaraz jednak dodawał: „Pogląd taki wcale nie wyklucza Opatrzności lub Boskiego kierownictwa; przeciwnie, czyni je doskonałymi. Prawdziwa Opatrzność Boska wymaga doskonałej *przezorności*, ponadto jednak wymaga też nie tylko tego, by Bóg wszystko *przewidział*, lecz żeby również o wszystko zadbał z pomocą stosowanych i z góry przysposobionych środków. W przeciwnym razie zbrakłoby mu albo mądrości, aby przewidzieć, albo mocy, aby *zadbał* o wszystko. Byłby podobny do Boga socynian, żyjącego z dnia na dzień⁷⁴³.

d. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)

Zdaniem Teilharda de Chardin, odkrycia Kopernika i Galileusza oraz związane z nimi odrzucenie geocentryzmu przyczyniły się nie tyle do ukształtowania się zupełnie nowego systemu fizycznego, ile

⁴¹ Tenże, *Rozprawa metafizyczna*, s. 101-104.

⁴² Tenże, *Polemika z Clarke'iem*, tłum. S. Cichowicz, H. Krzeczkowski, w: Tenże, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, s. 329.

⁴³ Tamże.

raczej oczyszczenia terenu dla nowych konstrukcji myślowych w patrzaniu na wszechświat. U progu nowożytności, „prysł czas, który od czasów fizyków greckich (pomimo Epikura!) paraliżował myśl ludzką, sprawiając, że trwała ona w kontemplacji kosmosu i jego pięknego mechanizmu, nastawionego raz na zawsze”⁴⁴. Następstwem tego było pojawienie się teorii ewolucyjnych. Odwołując się do sformułowania samego Teilharda, w najnowszych czasach doszło do szczególnego „przeskoku myślowego: od kosmosu do kosmogenezy”⁴⁵. Zaowocował on przekonaniem, które umocniło się zwłaszcza w dwudziestym wieku, że „ontogeneza mikrokosmosu (a takim mikrokosmosem jest każdy z nas) ma sens i odpowiednie podłoże fizyczne tylko wówczas, jeśli jest włączona nie tylko w filogenezę jakiegoś odgałęzienia zoologicznego, ale i w genezę całego wszechświata, czyli w kosmogenezę”⁴⁶. Jej początkiem jest punkt Alfa, czyli moment stworzenia świata przez Boga. Odtąd ten świat, a właściwie: wszechświat, zmierza do punktu Omega.

„<<Punkt Omega>> oznaczał dla mnie od dawna i nadal oznacza – wyznawał Teilhard w eseju *Moja wizja świata* – ostateczny i samoistny biegun świadomości, na tyle należący do świata, że może w sobie gromadzić przez jednoczenie, elementy kosmiczne, które przez techniczne uporządkowanie osiągnęły kres ześrodkowania. (...) Ognisko takie jest dla nas, na mocy samej definicji, nieuchwytnie. Chociaż jednak nie można postrzec bezpośrednio jego obecności i oddziaływania, to jego istnienie (...) zdaje się być koniecznym postulatem naszego myślenia”⁴⁷. Omega nie jest jednak dla Teilharda jakąś abstrakcyjną ideą, lecz Osobą, o której mówi nam chrześcijańskie Objawienie, zwłaszcza wypowiedzi Apostołów Jana i Pawła: jest nią Wcielone Słowo Boże, Jezus Chrystus. „Chrystus św. Pawła (i Chrystus mi-

⁴⁴ Tenże, *Przeskok myśli: od kosmosu do kosmogenezy*, tłum. M. Tazbir, w: Tenże, *Człowiek i inne pisma*, Warszawa 1984, s. 266.

⁴⁵ Por. tamże, s. 265.

⁴⁶ Tamże, s. 267-268.

⁴⁷ Tenże, *Moja wizja świata*, w: Tenże, *Moja wizja świata i inne pisma*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1987, s. 184.

styków) utożsamia się dla nas z ostatnim ogniwem wszechświata (Omega), które przeczuwali filozofowie, toteż najwspanialszym i najniezbędniejszym atrybutem, jaki mu możemy przypisać, jest decydujący fizyczny wpływ na całą bez wyjątku rzeczywistość kosmiczną⁴⁸.

Tym fizycznym skutkiem powszechnego przyciągania przez Omegę, czyli Chrystusa kosmicznego, jest ruch, który Teilhard de Chardin określał jako „rosnąca złożoność-świadomość”, „korpuskulizacja”, „ześrodkowywanie się” lub „uwewnętrznianie”. Polega on na tworzeniu się struktur „coraz bardziej ukształtowanych i scalonych pod względem fizycznym, coraz bardziej niezdeteminowanych”, czyli coraz bardziej wolnych „pod względem psychicznym”⁴⁹. Stąd w ruchu tym dają się zauważyć pewne decydujące dla całego procesu kosmogenezy etapy: materii nieożywionej, biosfery (pojawienie się życia), antropogenezy (punkt hominizacji: pojawienie się ludzkiej świadomości), rozwoju noosfery (humanizacja zbiorowa, czyli zdążanie do superrefleksji), aż po osiągnięcie Pleromy⁵⁰, czyli ostatecznego zjednoczenia z Bogiem.

W świetle tak rozumianych dziejów świata, które swój punkt wyjścia znajdują w Bogu Stwórcy, a punkt spełnienia w punkcie Omega, którym jest Chrystus kosmiczny, Teilhard pojmował Opatrzność w dwóch wymiarach. Pierwszy z nich, polegał na rozumieniu jej jako czegoś zewnętrznego wobec świata, jako Bożą siłę strzegącą ludzkość przed możliwą katastrofą astronomiczną lub biologiczną. „Miriady ludzi – choć są złożone z elementów wolnych, albo raczej właśnie dlatego – pójdą w swym wspólnym rozwoju w wyraźnie określonym kierunku. Jeśli tylko Opatrzność zachowa je w istnieniu, nie mogą uniknąć (wskutek czegoś w rodzaju nieuchronności statystycznej) postępowania w kierunku wyznaczonym przez stale wzmagające się procesy jednoczące, ześrodkowujące i spirytualizujące, przy czym cały układ zmierza wyraźnie w górę ku punktowi krytycznemu ostatecz-

⁴⁸ Tenże, *Mój wszechświat*, tłum. M. Tazbir, w: Tenże, *Człowiek i inne pisma*, s. 127.

⁴⁹ Por. Tenże, *Przeskok myśli: od kosmosu do kosmogenezy*, s. 268.

⁵⁰ Por. Tenże, *Mój wszechświat*, s. 152-153.

nej zbieżności”⁵¹. Natomiast drugi wymiar Opatrzności, o którym pisał Teilhard, utożsamia się z samymi siłami przyciągania ze strony Omegi, nadającymi całemu wszechświatowi najbardziej istotny dynamizm. „Tyle o fizycznym natężeniu łaski. O zakresie jej oddziaływania <<kształtotwórczego>> trzeba przede wszystkim powiedzieć, że jest nieograniczony. Skoro Chrystus i Omega – to jedno imię. Jego organizujące oddziaływanie rozciąga się nie tylko na dziedzinę naszego bytu, a mianowicie na dziedzinę związków sakramentalnych i dobrych <<sprawności>>. Aby móc nas zjednoczyć z sobą poprzez najwyższe sfery naszej duszy, musiał roztoczyć opiekę nad naszym rozwojem nawet w sferze cielesnej. Dlatego też wywiera kierunkujący, formujący wpływ na całą gamę ludzkich prac, uwarunkowań materialnych i ewolucyjnych przemian kosmicznych. Te niższe procesy zachodzące we wszechświecie mamy zwyczaj nazywać <<przyrodzonymi>>. Wrzeczywistości jednak, ponieważ Chrystus jest Władcą Wszechświata, przenika je celowość, życie nadprzyrodzone – aż po najbardziej namacalne konkrety. Wszystko, co nas otacza, jest pod fizycznym wpływem Chrystusa, a wpływ ten, jak się przekonamy, jest coraz silniejszy”⁵².

Siła tego oddziaływania Chrystusa jako Omegi trafia wprost do ludzkich serc. Na to Chrystusowe działanie należy odpowiedzieć wiernością Bogu. Jest ona równocześnie wiernością Bożej Opatrzności. „Czyż to nie wierność wprowadza w grę niewyczerpane zasoby, jakie gromadzi w celu naszego zjednoczenia z Bogiem wszelki zapal? Przez wierność oddajemy się w ręce Opatrzności i zespalamy się z nią tak mocno, że odtąd stanowimy już jedno w działaniu”⁵³. Co więcej, wielorakość ludzkich odpowiedzi dawanych Chrystusowi i wielokształtność okazywanej Mu wierności decyduje o wielopostaciowości samej Bożej Opatrzności. Sama w sobie, jako dynamizm płynący od Chrystusa Omegi ku każdemu z nas, jest niezmienna. Natomiast sposób, w jaki na ten dynamizm odpowiadają poszczególni ludzie, sprawia, że staje się w swych konkretnych kształtach za każdym razem

⁵¹ Tenże, *Moja wizja świata*, s. 181.

⁵² Tenże, *Mój wszechświat*, s. 128-129.

⁵³ Tenże, *Środowisko Boże*, w: Tenże, *Człowiek i inne pisma*, s. 386.

inna. „Jakkolwiek przenika nas ta sama twórcza i zbawcza moc – pisał Teilhard de Chardin w *Środowisku Bożym* – to jednak każdy z nas stanowi osobne centrum przeobstwienia. (...) To, co ślepe, absurdalne, obojętne, materialne dla tego, kto nie miłuje Boga i nie wierzy, okaże się wydarzeniem pomyślnym, opatrnościowym, obdarzonym sensem i życiem dla tego, kto nauczył się widzieć i dosięgać Boga we wszystkim, Bóg tyłoma różnymi sposobami nadaje wyższy rodzaj życia drugorzędny sprawom, ile jest rodzajów wierności i ufności ludzkiej. Stanowiąc z istoty jedno w swym oddziaływaniu, Opatrzność nabiera wielorakich właściwości w łączeniu się z nami – podobnie jak promień słońca rozszczepia się na różne barwy lub zostaje pochłonięty przez napotkane ciało. Na tym samym świecie są najrozmaitsze kondygnacje i mieszkania; *in eadem domo multae mansiones*”⁵⁴.

4. OPATRZNOŚĆ JAKO DEISTYCZNY PORZĄDEK

Oświecenie odrzuciło chrześcijańskiego Boga, odrzucając – w imię ludzkiego rozumu – Objawienie i cuda. W ramach modnego wówczas deizmu musiał na nowo pojawić się problem Opatrzności. Jednakże deści poruszając go, mówili nie tyle o Bożej opatrności, ile po prostu o Opatrzności. Opatrzność bowiem, oderwana od Osoby Boga Ojca, stała się po prostu skonstruowaną przez nich pewną ideą, którą wielu z nich utożsamiało z ideą istniejącego w świecie porządku. W tym sensie ich poglądy mniej lub bardziej świadomie nawiązywały do doktryn pogańskich filozofów starożytności, a także do libertyńskiej tradycji XVII wieku, do Malebranche’a, Spinozy, Leibniza i Pope’a, do Clarke’a, Locke’a i Newtona. Pojęcie „porządku” pełniło jednocześnie wyraźnie socjologiczną funkcję „przeciwpojęcia”. Było bowiem skierowane przeciw chrześcijańskiemu rozumieniu Bożej opatrności, przeciw możliwości ingerencji Boga w dzieje świata, przeciw Jego cudom i pomocy okazywanej ludziom w konkretnych wydarzeniach, przeciw chrześcijańskim dogmatom o grzechu pierworodnym i o zba-

⁵⁴ Tamże, s. 390.

wieniu, które wyjaśniały genezę i sens cierpienia, a jednocześnie nadały życiu ludzkiemu określoną celowość.

Jak pisze Bronisław Baczko, „porządek jest obiegową kategorią oświeceniową, schematem organizującym w światopogląd doświadczenie potoczne, dane nauki, wartości moralne, refleksję i obserwację socjologiczną, odczucia estetyczne itd. Wartościowanie instytucji politycznych i rezultatów poznawczych nauki, pytanie o sens ludzkich działań społecznych i znaczenie humanistyczne przyrody, racjonalizacja wyborów moralnych i hierarchizacja wartości dokonują się przez odniesienie do porządku. Spory światopoglądowe i starcia ideologiczne przybierają niezmiernie często kształt dyskusji o porządek i miejsce człowieka w porządku. Obok <<natury>> i <<rozumu>>, centralna to kategoria w oświeceniowym obrazie świata. <<Porządek>> wiąże się na ogół z przekonaniem, iż świat stanowi jedność moralno-metafizyczną, iż tworzy <<wielki łańcuch bytów>> (*grande chaîne des êtres*), w którego ciągłości i wewnętrznych powiązaniach dają się odnaleźć zasady racjonalne, określające również miejsce człowieka w strukturze świata. Uważa się, że w całości moralno-metafizycznej występuje co najmniej równowaga dobra i zła, znajdująca, szczególnie, wyraz w zgodności ludzkich dążeń do szczęścia z samą strukturą bytu. Często idei <<porządku>> towarzyszy przekonanie o zawartym w bycie, w przyrodzie zamyśle celowym”⁵⁵.

W idei porządku doszła do głosu afirmacja człowieka jako ostatecznej racji dla wszelkich ludzkich spraw. Dlatego też świat przyrodniczy i społeczny był traktowany „jako z samej swej istoty predestynowany do tego, by był zgodny z aspiracjami i dążeniami, które człowiek uznaje za własne, za <<ludzkie>>. <<Ludzkość>> jest jedyną miarą, którą człowiek może przykładać do siebie i do świata. Samo *istnienie* człowieka w świecie jest zakorzeniem w bycie, świadczy również,

⁵⁵ B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 289-293. Cały rozdział tej książki zatytułowany „Ład i zło moralne” stanowi obszernie studium na temat oświeceniowego porządku. Por. tamże, s. 288-366. Jednakże Baczko tłumaczy, chyba nie do końca słusznie, francuskie *l'ordre* jako „ład”. Stąd w cytowanych tutaj fragmentach tego rozdziału słowo „ład” jest konsekwentnie zamieniana na słowo „porządek”.

że świat jest na miarę człowieka, jest jego <<własnym>> światem. Człowiek rozpoznaje i potwierdza siebie w tym świecie, w którym nic nie jest mu <<obce>>⁵⁶. To ostatnie stwierdzenie zostało ukute przez Pope'a. Wyrażało ono tak typowe dla Oświecenia przekonanie o „byciu na miejscu”, „u siebie”, o harmonii, koherencji i stabilności świata, które ówczesnemu człowiekowi dawały poczucie pewności i bezpieczeństwa. W konsekwencji w świecie, który był rozumiany jako metafizyczno-moralny, racjonalny porządek wszelkie zło, zarówno fizyczne jak i moralne, musiało jawić się jako jeden wielki skandal dla rozumu. Jeśli bowiem świat jest, jak twierdzili deści, racjonalną całością, w której zachodzi współdziałanie między jej częściami, to czym wytłumaczyć zło fizyczne (tzn. jak wytłumaczyć cierpienia istot żywych, które na mocy naturalnej konstytucji dążą do szczęścia i unikają cierpień), oraz zło moralne (tzn. ludzkich występków, które są niezgodne z samą solidarną naturą rodu ludzkiego). Zło było zatem czymś irracjonalnym, czymś, co rodziło niebezpieczeństwo załamania się całej wizji świata i przekształcenia świata w absurd.

Przykładem tego jest reakcja Woltera na wieść o tragicznym trzęsieniu ziemi w Lizbonie w dniu 1 listopada 1755 roku. W jednej chwili optymistyczna wizja świata, którą sam zresztą dotąd głosił między innymi poprzez propagowaną przez siebie wizję Boga jako Wielkiego Zegarmistrza, runęła. Z tego wzburzenia narodził się *Poema[t]* o zapadnięciu Lizbony [czyli zbadanie aksjomatu „Wszystko jest dobre” – *Poème sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome* „*Tout est bien*”]⁵⁷. Już we „Wstępie” do niego Wolter przeciwstawił się Pope'owi, a zwłaszcza jego stwierdzeniu, „że wszystko jest dobre”. Wbrew optymizmowi Leibniza, a bardziej ogólnie: wbrew ówczesnej ideologii oświeceniowej, uznał też istnienie powszechnie doświadczanego faktu, że na świecie istnieje zło, tak samo jak i istnieje dobro. Natomiast w samym *Poemacie* argumenty Woltera wpisywały się w sposób myślenia wyznaczony przed wiekami przez Epikura i przejęty później przez

⁵⁶ Tamże, s. 294-295.

⁵⁷ Wolter, *Poema o zapadnięciu Lizbony*, tłum. S. Staszic, 1815, w: Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome*: „*Tout est bien*”, *Poema o zapadnięciu Lizbony*, oprac. J. Wójcicki, Piła 2003.

teodyceę: jak można przyjąć istnienie dobrego Boga, skoro na ziemi jest zło, dotykające także zupełnie niewinnych ludzi?⁵⁸.

Ukończywszy *Poema[t]*, w styczniu 1756 roku Wolter przesłał jego jeden egzemplarz Jeanowi-Jacquesowi Rousseau. Rousseau odpowiedział Wolterowi w *Liście o Opatrzności*, datowanym na dzień 18 sierpnia tegoż roku. Opowiadając się za Bożą potęgą, Rousseau dostrzegał i pragnął ją podziwiać przede wszystkim w tej całości, którą stanowi wszechświat i wobec której poszczególne istnienie ludzkie jest mało znaczącą – także w oczach Stwórcy – cząsteczką. „W porządku spraw ludzkich, być może, ani ma ona (tzn. Opatrzność – dop. MJ) rację, ani jej nie ma, wszystko bowiem zależne jest od prawa powszechnego i nie robi wyjątków dla nikogo. Należy sądzić, że poszczególne wydarzenia są niczym w oczach władcy wszechświata; że jego Opatrzność jest wyłącznie powszechna; że kontentuje się zachowywaniem rodzajów i gatunków oraz troską o całość, nie zajmując się sposobem, w jaki poszczególne jednostki spędzają krótkie swoje życie”⁵⁹.

Argumentację tę, opierającą się na bezwzględnej przewadze całości wszechświata wobec każdej jego cząstki Rousseau uzupełnił przez argument o charakterze metafizyczno-psychologicznym. Jeśli bowiem ludzkie życie jest mało znaczącym fragmentem wszechświata, to mimo cierpień, jakie są udziałem każdego człowieka, zawsze będzie miało ono wartość samą w sobie, zgodnie z metafizyczną zasadą, iż lepsze jest bycie niż niebyt⁶⁰, o czym zresztą świadczy powszechne ludzkie doświadczenie. Do tych wszystkich argumentów dodał Rousseau jeszcze jeden, charakterystyczny dla swej filozofii, w której głosił szczęśliwość człowieka żyjącego w naturze, a unieszczęśliwionego przez rozwój cywilizacyjny i kulturowy: „Pozostając przy swoim temacie

⁵⁸ Por. zwłaszcza tamże, s. 108.

⁵⁹ J.-J. Rousseau, *List o Opatrzności*, tłum. J. Rogoziński, w: Tenże, *Umowa społeczna, Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do „Narcyza”, List o widowiskach, List o Opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beamont, Listy do Malesherbesa*, Warszawa 1966, s. 536.

⁶⁰ „Skoro lepiej jest dla nas być, niż nie być, wystarczyłoby to, żeby uzasadnić naszą egzystencję, gdybyśmy nawet nie mogli spodziewać się żadnego zadośćuczynienia za nieszczęścia, jakie tutaj cierpieć musimy”. Tamże, s. 525.

Lizbony, niechże mi Pan na przykład przyzna, że to nie natura skupiła tam dwadzieścia tysięcy domów, od sześciu do siedmiu pięter każdy, i że gdyby mieszkańcy tego wielkiego miasta byli rozproszeni, rozlokowani równomierniej i luźniej, straty w ludziach byłyby znacznie mniejsze lub nie byłyby żadnych⁶¹.

Swój *List o Opatrzności* Rousseau zakończył prawdziwie patetycznym wyznaniem: „Chodzi tutaj o sprawę Opatrzności, w której pokładam wszystkie me nadzieje. (...) Wszelkie subtelności metafizyki nie każą mi zwątpić ani na moment o nieśmiertelności duszy oraz o dobroczynnej Opatrzności. Czuję ją, wierzę w nią, pragnę jej i w nią ufam, będę jej bronił aż do ostatniego tchnienia, a ze wszystkich dysput, jakie bym prowadził, w tej jednej moja korzyść własna nie została pominięta⁶²”.

Wolter nie byłby sobą, gdyby to swoiste wyznanie wiary Jeana-Jacquesa Rousseau w Opatrzność i kryjący się za nim Leibnizowski optymizm metafizyczny nie poddał szyderczej krytyce. Dokonał tego trzy lata później, w 1759 roku, w powiastce filozoficznej zatytułowanej *Kandyd*. Składa się ona z trzydziestu rozdziałów, z których każdy jest opisem kolejnego nieszczęścia, niekiedy na granicy makabreski, jakie dotknęło czy to Kandyda czy to innych jej bohaterów. I w każdym z nich powraca – jak ironicznie-złośliwy refren – Leibnizowe stwierdzenie, że mimo wszystko przyszło im żyć w najdoskonalszym ze światów. Wolter kończy swą powiastkę przesłaniem o charakterze wręcz minimalistycznym: udane życie człowieka polega na uprawianiu jedynie „własnego ogródka”, bez stawiania sobie i innym jakichkolwiek pytań metafizyczno-religijnych. Oddając się wyłącznie pracy na swoim, człowiek chroni się bowiem przed trzema wielkimi niedolami: nudą, występkiem i ubóstwem⁶³. Dzięki temu sama praca staje się niejako jego wybawieniem. Z drugiej strony, wskazując na jej zbawienny charakter, Wolter odrzucił istnienie Opatrzności. Bo po co

⁶¹ Tamże, s. 522-523.

⁶² Tamże, s. 543-544.

⁶³ Por. Wolter, *Kandyd*, w: Tenże, *Powiastrki filozoficzne*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, s. 171-172.

jeszcze ona, skoro człowiek poprzez wysiłek własnych rąk może zapewnić sobie pełne bezpieczeństwo i powodzenie na tej ziemi?

ZAKOŃCZENIE

Sposób na życie, jaki Wolter zaproponował w *Kandydzie*, w gruncie rzeczy nie powinien budzić zdziwienia. Deiści nieubłaganie wpadali bowiem w pewną pułapkę intelektualną, sformułowaną jeszcze w starożytności przez Epikura, a wyrażoną niezwykle precyzyjnie przez Paula Ricoeura. Polega ona na tym sposobie myślenia, który jest podległy „logicznemu wymogowi spoistości, a więc całości uporządkowanej w sposób niesprzeczny i systematyczny zarazem. On to dominuje we wszelkich próbach teodycei w technicznym sensie tego słowa, które, choć różnią się między sobą w swoich wnioskach, problem ten stawiają za pomocą pokrewnych formuł. Jak bowiem można uznać za prawdziwe i nie popaść przy tym w sprzeczność takie oto twierdzenia: Bóg jest wszechmogący; Bóg jest absolutnym dobrem; wszelako zło istnieje. Tak przeto teodycea, odpowiadając na zarzut, zgodnie z którym tylko dwa z owych stwierdzeń dają się ze sobą pogodzić, nigdy zaś trzy razem, okazuje się walką w imię koherencji. Nie ulega natomiast zakwestionowaniu to, co zakładał sam sposób stawiania problemu, mianowicie forma zdaniowa, wyrażona za pomocą tych stwierdzeń, ani reguła spoistości, której warunki spełniać winna każda konkluzja”⁶⁴. W tę właśnie pułapkę wpadł Wolter, czemu dał wyraz pisząc w 1756 roku *Poema[t] o zapadnięciu Lizbony*. Żadna postać deizmu nie mogła bowiem pogodzić istnienia Boga i ustanowionego przezeń porządku z katastrofą, jaka miała miejsce w Lizbonie.

Jeśli w przypadku deistów trzeba stwierdzić niemożliwość pogodzenia istnienia Opatrzności z istnieniem w świecie zła, to w przypadku filozofów chrześcijańskich należy wskazywać na pojawiające się nie tyle sprzeczności, co trudności związane z tym zagadnieniem. Poza wspomnianym problemem zła istnieje też druga wielka aporia,

⁶⁴ P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 12.

z którą przychodzi im się spotykać. Polega ona na pogodzeniu nauki o Opatrzności Bożej z wszechwiedzą Boga i przeznaczeniem (*pre-destinatio*) człowieka. Zasadniczym wyjściem z tych trudności było (i pozostaje) dla myślicieli chrześcijańskich wskazywanie na to, iż Bóg jest ostatecznie tajemnicą nieskończenie przewyższającą możliwości poznawcze człowieka. Tą postawą w sposób istotny różnili się od deistów i tych filozofów, dla których poruszane i rozwiązywane problemy filozoficzne z definicji ograniczały się do granic wyznaczonych przez ludzki rozum. W konsekwencji też problem Boga i Jego Opatrzności musiał wyczerpywać się na tym, co na ten temat mogło im powiedzieć wyłącznie czysto rozumowe postępowanie. Uważając, iż taka postawa poznawcza jest wywyższeniem rozumu ludzkiego, nie zdawali (lub nie chcieli zdawać) sobie sprawy z tego, że tym samym niewiele mogli powiedzieć o Bogu, który przecież jako Absolut nieskończenie przewyższa ludzki rozum. Mówiąc o Bogu, w rzeczywistości mówili (i mówią) o pewnej idei, która jest proporcjonalna do ich ograniczonych możliwości poznawczych. W odróżnieniu od nich dla filozofów chrześcijańskich augustyńsko-anzelmiańska formuła *Fides querens intellectum* była oczywistą dewizą⁶⁵. Z drugiej jednak strony nie zapominali oni o Augustynowym powiedzeniu *Deus semper maior*, które u Anzelma z Canterbury znalazło szczególną interpretację: *aliquid quo maius nihil cogitari potest, względnie: id quod maius cogitari nequit*⁶⁶. Świadomość ograniczeń ludzkiego rozumu, których doświadczali w czasie swych filozoficznych poszukiwań, kazała im zatem powracać do samych źródeł wiary i znajdować intelektualną przystań i ukojenie w Objawieniu, czyli w wiedzy o Bogu, która płynęła od Niego samego.

⁶⁵ Por. Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 11.

⁶⁶ „Semper enim ille (scilicet Deus – dop. MJ) maior est, quantumcumque creverimus”. Augustinus, *Enarratio in Psalmum LXII*, w: PL, t. 36, kol. 758; Anselmus, *Proslogion*, 2, w: PL, t. 158, kol. 227-228; „Coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, w: Tenże, *Monologion, proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 145.

W tym miejscu naszych rozważań dotykamy istoty węzła filozoficznego problemu Bożej Opatrzności. Sama filozofia nie jest w stanie go rozwiązać, może jedynie wskazać na pewne jego elementy. Stąd otwierają się przed nią dwie drogi, dwie możliwości. Jeśli jest to filozofia pogańska (jak to było w starożytności) lub filozofia odrzucająca Boga chrześcijan (co zaznaczyło się szczególnie silnie od wieku osiemnastego), nieuchronnie znajduje się ona w sytuacji, w której konsekwentny filozof pogański lub nowożytny deista czy agnostyk muszą stać się – idąc za wskazaniem: w starożytności Epikura, a w nowożytności Holbacha – materialistami. Natomiast jeśli jest to filozofia chrześcijańska, to filozof, wychodząc od autorytetu Objawienia na temat Opatrzności, może go zgłębiać w sposób czysto rozumowy aż do momentu, w którym znajdzie się wobec nieprzeniknionej tajemnicy samego Boga. Wówczas pozostaje mu już (i aż!) tylko jedno: wrócić w sam głąb chrześcijańskiej wiary, by, następnie, jej mocą z pokorą wznieść ręce do Boga i skierować do Niego słowa modlitwy, której nas nauczył Jezus Chrystus: „Ojcze nasz...”.

Divine Providence in the light of Philosophy

Often we speak about Divine Providence in the light of Christian faith. Can we trace some reflection on it in the light of philosophical thought? Did ancient “pagan” philosophers like Socrates, Plato or their followers reflected on it? And what about “Christian” philosophy in the works of Augustine or Aquinas as well as in the writings of more contemporary authors (Leibniz, de Chardin)? Post-Enlightenment reflection saw often Divine Providence as deistic order of the world. For them it was impossible to combine in one coherent presentation three truths: God is Omnipotent, God is good and evil exists. Conclusion seems to be that for “pagan” or post-Enlightenment philosophy there is no solution, for Christian philosophy there is a point up to which it can come, but after that only in faith it can profess that this passes behind possibility of explanation only on the base of the human reasoning.