

Dawid Nowakowski  
Uniwersytet Łódzki

### ŚW. AUGUSTYN A PARADOKS ZŁA

Ty, Boże, z niczego świat ten stworzyłeś, a wszystkie oczy widzą w nim najpiękniejszy ze światów możliwych. Ty, Boże, zła sam nie sprawiasz, a dopuszczasz je tylko, aby nie stało się zło jeszcze gorsze. Małej garstce ludzi, co się pod skrzydła prawdy chronią, Ty, Boże, ukazujesz, że zło jest niczym. Przez Ciebie, Boże, wszechświat jest doskonały nawet z całym złem, jakie się w nim znajduje. W twoich dziełach, Boże, nie ma żadnej dysharmonii, bo to, co gorsze odpowiada temu, co lepsze (Św. Augustyn, *Soliloquia*, I, I, 2).

Synami tego gniewu i my niegdyś byliśmy, byliśmy ciemnością, której resztę jeszcze wlecemy w ciele martwym wskutek grzechu, aż powieje wiatr poranny i rozproszą się cienie (Św. Augustyn, *Wyznania*, XIII, 14).

Zawirowania losu, targające ludzkim istnieniem, są w swej zdecydowanej większości zupełnie dla człowieka niezrozumiałe. Ludzkość od zarania dziejów patrzyła z przerażeniem w nieodgadnioną przyszłość, próbując odkryć tajemnicę życia i sens umierania (por. Nizwanowski 1962, s. 672). Obecność niczym, z pozoru, niezasadnionego cierpienia, zmuszała człowieka do zadawania sobie pytań, na które rozpaczliwie poszukiwał odpowiedzi w religii, sztuce i filozofii. Lęk przed śmiercią i jej konsekwencjami nie tylko stworzył religię, ale także, paradoksalnie, będąc sam w sobie wartością negatywną, stał się zarazem najsilniejszym argumentem przeciw istnieniu Boga (Gilson 1996, s. 153). Augustyn w strachu przed nieznanym widział motyw przemawiający

za koniecznością wiary: „Jeśli boisz się śmierci, ukochaj zmartwychwstanie” (Augustyn *Sermo* 224, 4, cyt. za: Salij 1997, s. 26).

Istnienie zła w otaczającym świecie nie uszło także uwagi pierwszych filozofów. Już w VI w. p.n.e., cytowany przez św. Augustyna (Augustyn 2002, VIII, 2), milezyjski filozof, Anaksymander, przyczynę zaistnienia świata upatrywał w pierwotnej niesprawiedliwości walki przeciwieństw dążących do przywłaszczenia sobie miejsca i prawa tego, „co boskie, nieśmiertelne i niezniszczalne” (Mondolfo, cytuję za: Reale 1999, s. 85). Ginięcie i umieranie staje się zatem przymusowe, jako forma ekspiacji za powstałą winę<sup>1</sup>. Już tak wczesna koncepcja, istnienie zła uzasadniała koniecznością wymogów nadrzędnej sprawiedliwości. Pojęcie „zła” wymaga punktu odniesienia w postaci pojęcia „dobra”, co, przeniesione w realną rzeczywistość, skutkuje nieodzownością istnienia nadrzędnego bytu – Boga.<sup>2</sup> Niestety, wprowadzenie do filozofii elementów pozaracjonalnych wykazuje także działanie destrukcyjne – podważa autorytet filozofii, czyniąc ją bezradną wobec zagadnień wykraczających poza możliwości ludzkiego pojmowania. Z drugiej zaś strony, samo zło, wskutek stosowanych przez filozofię metod, ulega zniekształceniu w tym, „co stanowi samą jego specyfikę jako zła właśnie” (Mukoid 1993, s. 9-10).

Założenie o istnieniu zła, zmusza nas do rozważenia czterech możliwości co do natury najwyższego bytu – Boga: „(a) Bóg nie może mu zapobiec; (b) nie wie jak mu zapobiec; (c) nie chce mu zapobiec. Możliwość (a) zaprzecza zdaniu o wszechmocy Boga; (b) zaprzecza zdaniu o Jego wszechwiedzy; (c) o Jego nieskończonej dobroci” (Tilghman 1998, s. 142). Jedynym rozwiązaniem pozwalającym zachować boską wielkość jest zastąpienie pojęcia

---

<sup>1</sup> „A to, co jest początkiem istniejących rzeczy, to też z konieczności stanie się ich zgubą. Ponoszą bowiem nawzajem karę sprawiedliwą za niesprawiedliwość swoją w porządku czasu” (cyt. za: Leśniak 1972; s. 148). Podobieństwo do doktryny chrześcijańskiej jest uderzające.

<sup>2</sup> „To, co nazywamy złem, to albo zepsucie rzeczy dobrych, które poza nimi, samo w sobie, w ogóle nigdzie nie może istnieć, albo udręka grzechu, która wynika z piękna sprawiedliwości. Otóż nawet zepsucie świadczy o dobroci natur. To bowiem, co stało się złe wskutek zepsucia, z pewnością jest dobre z natury. Zepsucie jest przecież przeciwne naturze, gdyż jej szkodzi. Nie szkodłoby zaś, gdyby nie zmniejszało dobra. Toteż nigdy nie pojawia się inaczej niż w jakiejś rzeczywistości dobrej. Wprawdzie nie w dobrej najwyższego stopnia, gdyż ta jest niezniszczalna i niezmienna, a jest nią Bóg. Wszakże tylko w dobrej rzeczywistości zło może się pojawić, gdyż nie inaczej szkodzi niż przez zmniejszanie tego, co jest dobre. Dlatego dobro może istnieć bez zła – taki jest sam Bóg, a także niektóre wyższe byty niebieskie – zło jednak bez dobra istnieć nie może. Jeżeli bowiem nie zadaje żadnej szkody, nie jest złem. Jeżeli zaś ją zadaje, to dlatego, że ciągle jest dobro, które ulega zmniejszeniu. Jeśli zniszczy je całe, nie pozostanie nic z natury, która podlega szkodzie. Wówczas i zła już nie będzie, które szkodę zadaje – zniknie bowiem natura, której dobro wskutek szkody ulega zmniejszeniu” (Augustyn *Contra adversarios Legis et Prophetarum*, 1, 5, w: Salij 1997, s. 28).

„istnienia”, pojęciem „zjawiska”. Zło jawi się choć nie istnieje<sup>3</sup>. Wniosek ten jest z pewnością sprzeczny z codziennym doświadczeniem człowieka, ale jest jedyną możliwością „usprawiedliwienia Boga i wykazania, że nie jest on ani okrutny, ani beztroski” (Tilghman 1998, s. 152). Próba pogodzenia, tych pozornych sprzeczności, dokonała się na drodze dociekań filozofii chrześcijańskiej, dla której problem istnienia zła stanowi jeden z podstawowych i nigdy nie wyczerpanych tematów rozważań.

## I. GENEZA AUGUSTYŃSKIEJ MYŚLI O ZŁU

Chcąc zbadać i wyjaśnić pogląd filozofii chrześcijańskiej na problem zła, najlepiej oddać przewodnictwo samemu „doktorowi problemu zła, *le Docteur du problème du mal*, jak go nazwał ks. Journet” (Nizwanoski 1962, s. 673) – świętemu Augustynowi. Stanowi on bowiem punkt centralny w historii filozofii zła (Nowakowski 1952, s. 202) – w jego osobie koncentrują się wpływy dwu wielkich szkół filozoficznych starożytności – stoicyzmu i neoplatonizmu, które najsilniej oddziaływały na kształtowanie się średniowiecznej filozofii moralnej (Korołec 1979, s. 440-442). Poglądy głoszone przez św. Augustyna panowały niepodzielnie we wszelkich, także moralnej, dziedzinach filozofii aż do początków XIII wieku (Marrou 1966, s. 135).

Badanie genezy augustyńskiej myśli o złu najłatwiej rozpocząć od najwcześniejszego okresu jego życia, gdy znalazł się on pod wpływem filozofii Cycerona, za sprawą jego *Hortensjusza*<sup>4</sup>. Eklektyzm Cycerona bliski był szkole stoickiej, choć zawierał w sobie także elementy sceptycyzmu i perypatetyzmu

---

<sup>3</sup> „Czy też sama anielska substancja tegoż diabła, którą Bóg stworzył, dlatego jest złą, że jest substancją? Przeciwnie, przez rozdęcie pychą został strącony, kiedy gardząc Jego miłością, a zwracając się w sposób nieopanowany ku własnej, zapragnął stać się Mu równym. Zatem nie przez to, że jest substancją, lecz ponieważ substancja została stworzona, i o ile siebie więcej ukochał niż Tego, przez kogo został stworzony, stał się złym. Wszelki bowiem brak w stosunku do tego, czym jest, zmierza, by nie być, tak jak każdy postęp od tego, co jest mniejszym (pod względem doskonałości) zmierza, żeby bardziej być” (Augustyn *Przeciw Faustusowi*, PSP, t. LVI, s. 17). Zło nie jest substancją; jest ono jedynie przypadłością w rozumieniu Arystotelesowskim. Przypadłość jest „taką własnością rzeczy, która nie jest żadną częścią jej istoty: czymś, co mogłaby ona utracić albo nabyć, nie przestając być tą samą rzeczą lub tą samą substancją” (cyt. za: Blackburn 2004, s. 329).

<sup>4</sup> „I ta właśnie książka zmieniła moje uczucia, Ku Tobie zwróciła modlitwy, wzbudziła we mnie inne pragnienia i tęsknoty. Nagle straciły dla mnie wartość wszystkie moje marne nadzieje, zapragnąłem nieśmiertelnej mądrości z niesłychanym żarem serca i dźwigać się zacząłem, aby wrócić do Ciebie” (cyt. za: Papini 1958, s. 32).

(Blackburn 2004, s. 69)<sup>5</sup>. Z pewnością dał on asumpt do rozważań na temat konieczności i wolności w stworzonym świecie, a także nad rolą rozumu w poszukiwaniu szczęścia (Chadwick 2000, s. 156). Idąc za nauką stoików św. Augustyn twierdzi, że człowiek, dzięki boskiej iluminacji poznaje niezmiennie prawdy moralne, których uświadomienie stanowi niezbędny etap do działania moralnego, polegającego na realizacji ustanowionego przez Boga porządku (Korolec 1979, s. 439). Innym elementem zaczerpniętym z poglądów Cyncerona, było utożsamienie zadania filozofii z ustaleniem, „co jest celem człowieka” (Reale 1999a, s. 544)<sup>6</sup>.

Następnym etapem nabywania filozoficznych doświadczeń było dla św. Augustyna zetknięcie z manicheizmem. Najczęściej przyjmuje się, że Augustyn pociągnął manichejski dualizm jasno tłumaczący problem istnienia zła, ale tak naprawdę, najgłębszym czynnikiem, kierującym jego wyborem, było pragnienie znalezienia odpowiedzi na wszystkie gnębiące go pytania światopoglądowe (w tym także kwestię pochodzenia zła) oraz potrzeba uzyskania pewności (Myszor 1980, s. 9). Doktryna Manesa dawała zadowalające odpowiedzi na podstawowe zagadnienia, przyjmując zgodnie z gnostyckimi systemami istnienie dwóch równorzędnych jakości: jakości dobra i jakości zła. Zło jest wobec dobra samodzielną zasadą (*arche, principium*), zaś świat, w którym przyszło nam żyć jest mieszaniną obydwu zasad, która zmierza do ponownego rozdzielenia przeciwstawnych czynników. Zadanie człowieka było w manicheizmie jasno określone – powinien on współdziałać w osiągnięciu tego ostatecznego celu. Jeśli dobrze wykona swoje zadanie, po śmierci zostanie oddzielony od złej materii (*hyle*).<sup>7</sup> Manicheizm splatał w sobie elementy kosmologii babilońskiej, fragmenty mazdaizmu, wielkie spekulacje gnostyckie, a szczególnie teorie Marcjona i Bardesana (Papini 1958, s. 36); na myśl Persa Manesa wpływ miały także trzy wielkie religie: buddyzm, zaratustranizm i chrześcijaństwo (Jonas 1994, s. 222).

---

<sup>5</sup> Sam Cynceron określał siebie jako akademika z nurtu Filona - pośredni wpływ Filona na myśl św. Augustyna z pewnością nie jest wykluczony, lecz wymaga jeszcze zbadania (Reale 1999a, s. 541).

<sup>6</sup> Podobnie uważał Augustyn, mający, od początku budowania swojego systemu, ustalone poglądy na cele, ku którym człowiek powinien zmierzać: „Nie poniosę szkody, jeżeli nie będę pamiętał początków mego życia, bylebym tylko wiedział, gdzie w końcu znajdę spoczynek. I nie pomoże mi pamięć o początku życia ani domysły na ten temat, jeżeli mając niegodne pojęcie o Bogu, jedynym celu, do którego zmierzają wysiłki duszy, wpadnę na skały fałszu” (Augustyn *O wolnej woli*, III, XXI, 6).

<sup>7</sup> Podstawowe założenia manicheizmu zostały ujęte przez Hansa Jakoba Polotskyego w czterech twierdzeniach (Myszor 1980, s. 10-11).

Manichejczycy mówią, że natura ciała jest tak bardzo zła, że według nich jest złem, a nie, że zawiera tylko zło. Twierdzą to dlatego, że zgodnie z ich poglądem wada nie jest przypadłością substancji, ale substancją (Augustyn *Op. imp. J., III, 189*, w: 1977, z. 1, s. 65).

Głównym powodem, dla którego Augustyn zdecydował się rozstać z wiarą w dwóch Bogów, było uświadomienie sobie braków dualistycznej metafizyki, gdy zrozumiał prywatywny charakter zła (Eborowicz 2001, s. 824). Gdy tylko Augustyn otrząsnął się z niezgodnej z ortodoksyjnym chrześcijaństwem herezji, nigdy już do niej nie powrócił (Gilson 1987, s. 79), aczkolwiek cały czas miał w pamięci przygodę z manicheizmem, co ujawniło się, gdy stanął wobec problemu łaski bożej (Tischner 1996, s. 19).

Czynnikiem, który uświadomił Augustynowi braki gnostycyzmu był z pewnością neoplatonizm. Znaczącą rolę odegrała tu krytyka gnostycyzmu dokonana przez Plotyna w jego *Enneadach* (Plotyn, *Enneady*, II, IX). Warto jednak zauważyć, że Augustyn już wcześniej zadawał sobie pytania, na które nie potrafił znaleźć satysfakcjonującej odpowiedzi w manicheizmie. Języczek u wagi przechyliła rozmowa z Faustusem, który, pomimo swej elokwencji i miłego obycia, nie potrafił rozwiać wątpliwości Augustyna.

Neoplatonizm był nęcącą propozycją z racji skali oraz aktualności podejmowanych problemów. Zakres zainteresowań neoplatonizmu był równy polu zainteresowań religijnych – zajmowano się problemem istnienia i natury Boga, pochodzenia zła, a także przyczyną i celem istnienia duszy i człowieka w świecie, jako połączenia duszy z materią<sup>8</sup>. Jediną przeszkodą w przyjęciu poglądów Plotyna, był pogląd o materii, jako źródle zła moralnego,<sup>9</sup> co było niezgodne z chrześcijańską optymistyczną metafizyką Augustyna (Domański 2001, s. 488). Jednakże nie utrudniło to przejścia przekonania o złu, jako braku lub niedostatku dobra. Augustyn za Plotynem twierdził, że zło nie ma „natury ontycznie pozytywnej” (Domański 1997, s. 96). Od neoplatoników przejął także inne elementy swojej nauki, jak choćby twierdzenie o zależności świata zmysłowego od idei tkwiących w Bogu.<sup>10</sup> Jednakże pod koniec swojego życia,

<sup>8</sup> „Filozof jest w tym czasie kimś więcej niż tylko myślicielem: jest niejednokrotnie kapłanem, astrologiem, prorokiem, mistykiem, cudotwórcą, półbogiem. Ta atmosfera pełna cudownych i magicznych zdarzeń rodzi swoistą filozoficzną „licytację”, obejmującą przykłady skrajnego wolnomyślicielstwa i lekceważenia tradycji (Demonaks z Cypru), akty publicznego samospalenia (Peregrinus Proteus) czy „cudotwórstwa” (Apolloniusz z Tyany)” (Nerczuk 2004; s. 110-111).

<sup>9</sup> „Wykrywa zatem rozum, że substancja, służąca za podłoże układom i ideom i kształtom i miarom i kresom i zdobiąca się cudzą świetnością, bo sama nie posiada żadnego dobra od siebie, owo w porównaniu ze światem bytów widmo, owa substancja zła (mian. materia), o ile w ogóle może być jakaś substancja zła, jest złem pierwszym i złem w sobie” (Plotyn, *Enneady*, I, VIII, 3).

<sup>10</sup> „Przypatrzyłem się też rzeczom istniejącym poniżej Ciebie i zrozumiałem, że one ani nie istnieją w sposób zupełny, ani nie można rzec, żeby w sposób zupełny nie istniały. Są rzeczywiste w takiej

w *Sprostowaniach*, Augustyn czyni sobie zarzuty, że odnosi się do Platona i jego uczniów zbyt pozytywnie, ganiąc siebie za zbyt wielkie przywiązanie do pojęć platońskich, a przede wszystkim do pogańskiego pojęcia losu (*fortuna*) (Stanula 1979, s. 161-162).

Niewątpliwie źródłami, z których korzystał i do których się ustosunkowywał św. Augustyn, były także pisma greckich Ojców Kościoła (wszakże od Ojców Kapadockich dzieli go tylko jedno pokolenie por. Jaeger 2002, s. 108). Szczególnie wyraźne jest jego stanowisko wobec Orygenes (który podobnie jak Augustyn korzystał z dokonań zwolenników Platona i stoików; Jaeger 2002, s. 80), a w szczególności wobec doktryny o preegzystencji dusz i stworzeniu świata, jako środka do powstrzymania zła. Orygenes wielokrotnie podejmował zagadnienie różnic w urodzeniu i statusie społecznym człowieka. Nie mogąc zgodzić się na istnienie niesprawiedliwości w świecie, do czego namawiali go marcjonici (Crouzel 1996, s. 280), przyjął pogląd, że odmienność kondycji stworzeń całkowicie zależna jest od wolnej woli i decyzji podjętych przed narodzinami w świecie materialnym<sup>11</sup>. Augustyn nigdy tej koncepcji nie zaakceptował<sup>12</sup>.

Przedstawiony wyżej zarys kształtowania się umysłowości św. Augustyna i jego poglądów na zło, nie rości sobie prawa do bycia opracowaniem wyczerpującym – Augustyn nigdy nie był statyczny w swoich poglądach, a formowanie się zrębów jego osobowości było procesem bardzo długotrwałym

mierze, w jakiej od Ciebie czerpią istnienie, lecz są niereeczywiste w tym znaczeniu, że nie są tym, czym Ty jesteś” (Augustyn 1997, VII, 11)

<sup>11</sup> „Pytają więc nas: Jeśli tak wielka jest różnorodność rzeczy i tak różnoraki i niejednakowy stan wynikający z urodzenia, iż nie ma w tym względzie miejsca na wolną wolę, bo przecież nikt nie może wybrać, gdzie się ma urodzić (...), jeśli więc, powiadają, nie powoduje tego naturalna różnica pomiędzy duszami, (...) to cóż nam pozostaje poza tym, byśmy uznali, iż wszystko to dzieje się wskutek pełnego przypadku? Jeśli wszakże zgodzimy się z tym, to już nie możemy wierzyć, że świat został stworzony przez Boga, ani że kieruje nim Jego opatrzność, i w konsekwencji nie możemy oczekiwać sądu Bożego nad uczynkami poszczególnych istot (...).

Wszystkie stworzenia swoje uczynił [Bóg – DN] równymi i podobnymi. Stworzenia owe jednak (...) zostały obdarzone wolną wolą, i właśnie wolna wola pociągnęła każdą poszczególną istotę, albo do rozwoju poprzez naśladowanie Boga, albo popchnęła ku upadkowi wskutek niedbałości. I to właśnie (...) stało się przyczyną różnic pomiędzy stworzeniami rozumnymi (...)” (Orygenes, *O zasadach*, II, IX, 5). Zagadnienie to zostało szerzej omówione w (Crouzel 1996, s. 276 nn).

<sup>12</sup> „Powiadają oni – że dusze wprawdzie nie będące częściami Boga, lecz przez Boga uczynione, zgrzeszyły, odstępując od Stwórcy swego, i stopniowo, zależnie od ciężkości swoich grzechów, coraz niżej upadając z niebios aż do ziemi, zasłużyły sobie na umieszczenie ich w różne ciała, które są dla nich niby więzieniem. I te ciała stanowią świat. A więc przyczyną stworzenia świata nie było uczynienie dobra, lecz pohamowanie zła. Słusznie widzimy w tym winę Orygenes” (Augustyn, 2002, XI, 23). Już Metody z Olimpu (311 r.) polemizował z Orygenesową doktryną o preegzystencji dusz (za: Stanula 1989; s. 13).

(Chadwick 2000, s. 9), przez co opracowanie całościowego studium na ten temat z pewnością przekroczyłyby skromne rozmiary niniejszego artykułu. Sam Augustyn określał siebie jako „człowieka, który pisze, gdy się rozwija, i rozwija się, gdy pisze” (*Ep.* 143. w: Stanula 1989). A to, że pisał niemało, może poniekąd świadczyć o jego rozwoju – Augustyn stworzył ilość pism tak ogromną, że jego biograf, Possydiusz, martwi się pytaniem, czy znajdzie się kiedyś ktoś, co je wszystkie zdoła przeczytać (Possydiusz, *Żywot św. Augustyna*, 19)<sup>13</sup>. Rozmach i zgodność doktrynalna jego dzieła zapewniły mu ogromną popularność nie tylko wśród współczesnych, lecz także w całym świecie zachodnim (Chadwick 2000, s. 10). Z Augustyna czerpią wszyscy wielcy myśliciele – zarówno reprezentanci mistycyzmu (od Piotra Damianiego do św. Bernarda), jak i ich przeciwnicy (od Anzelma z Canterbury do Abelarda – zob. Marrou 1966, s. 135).

## II. POSZUKIWANIE ODPOWIEDZI NA PROBLEM ZŁA

Tematyka zła we wczesnym chrześcijaństwie była szczególnie aktualna. To wtedy młoda religia szczególnie silnie potrzebowała wsparcia filozofii w walce z heretyckimi doktrynami gnostycyzmu, manicheizmu, donatyzmu, pelagianizmu a także religijnej filozofii neoplatońskiej. Już filozoficzna pasja Orygenesusa nie jest zjawiskiem wyłącznie akademickim. Chrześcijańskie poglądy zostały mu wszczepione przez ojca, który ginąc męczeńską śmiercią za wiarę, stał się dla Orygenesusa wzorem postępowania. Po śmierci Leonidasa Orygenes został adoptowany przez pewną panią, której syn, Paweł, należał do jednego z najwybitniejszych przedstawicieli gnostycyzmu – stąd ciągle w najbliższym otoczeniu Orygenesusa dokonywały się zażarte dyskusje, których tematem z pewnością była natura i pochodzenie zła (Michalski 1975, s. 334). W atmosferze głębokiego pesymizmu, który przygniatał umysły niezliczonych myślicieli, Orygenes ze swoją koncepcją istnienia dobra we wszystkim stał niewzruszony jak skała. Jak twierdził, jedynym, co istnieje, jest element dobra we wszystkich rzeczach (*agathoid*) (Jaeger 2002, s. 79).

Augustyn nie był, wbrew temu, co twierdzi Nowakowski<sup>14</sup>, pierwszym, który jasno i wyraźnie określił zło jako brak należącego dobra. Lecz jako pierwszemu udało mu się pogodzić tkwiące w tradycji filozoficznej problemy natury ontycznej z doktryną religii chrześcijańskiej.

---

<sup>13</sup> Św. Augustyn pozostawił po sobie 113 prac obszerniejszych, 218 listów i ponad 500 kazań.

<sup>14</sup> „Myśl św. Augustyna stanowi punkt zwrotny w filozofii zła. Podstawą jego koncepcji jest po raz pierwszy w dziejach jasno i wyraźnie postawione określenie zła jako braku n a l e ż n e g o dobra. Nowakowski J., 1952, s. 202.

Augustyn odpowiedzi na problem zła poszukiwał niemalże od zawsze (Eborowicz 1977, s. 65-66). Pragnął on bowiem „poprzez dyskusję zbadać zagadnienie pochodzenia zła” (Augustyn *Sprostowania*, I, 8, 1) Już w Cassiciacum poruszył Augustyn w dialogu *O porządku* kwestię zła i jego stosunku do rządzącej wszechświatem sprawiedliwości, miary i porządku. Zauważył, że zło nie przeczy boskiej opatrności, lecz stanowi jedynie element porządku poddanego jej pieczy (Domański 2001, s. 487). Często z przyjaciółmi dyskutował „o istocie dobra i zła” (Augustyn 1997, VI, 16). Jednak, jak sam przyznaje, źle początkowo szukał, gdyż „nie umiał dostrzec zła, jakie tkwiło w samym jego sposobie badania” (Augustyn 1997, VII, 5). Zadawał sobie nurtujące pytania, których emocjonalny wydźwięk wciąż porusza swoją świeżością:

Gdzież więc jest zło? Skąd i w jaki sposób do tego świata się wkradło? Jaki jest jego korzeń? Co jest jego nasieniem? A może zło w ogóle nie istnieje? Czemuż więc boimy i wystrzegamy się tego, czego nie ma? Jeśli nasz lęk nie ma uzasadnienia, to na pewno on sam jest złem, bo bez potrzeby szarpie i dręczy nasze serce. Tym większym jest złem przez to, że nie istnieje przedmiot lęku, a jednak się boimy. Albo więc złem jest to, czego się boimy, albo złem jest to, że się boimy. Skąd więc to zło pochodzi? Bo przecież Bóg stworzył wszystkie rzeczy, a będąc dobry stworzył je jako dobre. Będąc większym i najwyższym dobrem, stworzył te dobra mniejsze; lecz przecież wszystko – i Stwórca, i rzeczy stworzone – wszystko jest dobre. W czym więc było zło? Czy w tym, z czego stworzył świat? Czy było coś złego w materii, z której ład świata ukształtował? Czy pozostawił w tej materii coś, czego nie skierował ku dobru? Dlaczegoż by jednak tak postąpił? Czyż mamy przyjąć, że chociaż był wszechmocny, nie miał dosyć siły, aby tak przemienić całą materię i nadać jej taki kierunek, by nic złego w niej nie pozostało? A w końcu – dlaczego chciał z niej cokolwiek tworzyć, zamiast sprawić swoją wszechmocą, aby ta materia zupełnie przestała istnieć? Czy w ogóle mogła zaistnieć wbrew Jego woli? (...) Takie to gorączkowe snułem w duszy medytacje, a mój niepokój był tym dotkliwszy, iż się lękałem, że umrę, zanim znajdę prawdę (Augustyn 1997, VII, 5).

Problem nieuchronności istnienia zła przy stwarzaniu *ex nihilo* postawił przed Augustynem dwa pytania: po co stwarzać natury, które się psują? Po co stwarzać wolę mającą upaść? (Gilson 1953, s. 191) Zagadnienie poznania natury dobra i zła pojawia się jako wątek przewodni we wszystkich dziełach Augustyna, przybiera ono różne, w zależności od okoliczności, odcienie (Stanuła 1979, s. 164).

Pytania o przyczynę i powód istnienia niedoskonałości w stworzonym przez Boga świecie skierowały poszukiwania Augustyna w stronę platońskiego *Timajosa*,<sup>15</sup> który uzmysłowił mu przyczynę ułomności natury stworzonej. Dualizm pomiędzy charakterem najwyższego dobra, a tym, co przez nie zostało stworzone *ex nihilo*, pozwolił uniknąć przypisywania boskiej istocie jakichkolwiek

---

<sup>15</sup> „Otóż według mego zdania należy przede wszystkim rozróżnić te dwie rzeczy. Coś, co istnieje wiecznie, a powstawania nie ma [czyli najwyższe dobro – DN], i coś, co powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy” (Platon, *Timaios*, 27d-28a).



cech nie będących doskonałymi.<sup>16</sup> Stworzenie z niczego stało się dla Augustyna głównym powodem istnienia niedoskonałości w naturze bytów stworzonych, które są bytami tylko o tyle, o ile uczestniczą w istnieniu Boga.<sup>17</sup>

Wszystkie stworzone natury są dobre, chociaż niższe od Stwórcy, bo stworzone z nicości i dlatego są zmienne. Każda zatem natura jest albo Bogiem, albo stworzeniem Bożym, a jakkolwiek by była ta natura, jest jako taka dobra (Augustyn 1977, I, 8, 36).

Odejście natury od boskiej doskonałości nie wynika z woli stwórcy, lecz leży ona w nicości, z której została ona stworzona (Augustyn 1977, I, 8, 37)<sup>18</sup>. Zło jest naruszeniem (*corruptio*) miary (*modus*) postaci (*species*) i porządku (*ordo*) właściwych jakiemuś bytowi. Najgłębszym uzasadnieniem zła jako przypadłości substancji jest stworzenie tejże substancji z nicości, co implikuje jej zmienność – możliwość utraty doskonałości – o ile do tego skłoni przyczyna zewnętrzna lub wewnętrzna (zła wola) (Eborowicz 2001, s. 826-827 oraz Gilson 1953, s. 190).

Nicość sama w sobie nie ma bytu, przez co nie pochodzi od bytu najwyższego. Jak pisze św. Augustyn: „Od Ciebie pochodzi wszystko; tylko to, co w ogóle nie ma bytu, nie pochodzi od Ciebie” (Augustyn 1997, XII, 11)<sup>19</sup>. Jeśli zło jest nicością, nie może istnieć sprawca jego bytu – zło zatem jest tylko wyrwą, luką i brakiem tego, co być powinno; jest nieładem (Böhner i Gilson 1962, s. 166).

<sup>16</sup> „Najwyższym dobrem, dobrem, od którego nie ma większego dobra, jest Bóg. Dlatego jest to dobro niezmienne, prawdziwie wieczne i prawdziwie nieśmiertelne. Wszystkie inne dobra pochodzą wprawdzie od Niego, ale nie są z Niego. To bowiem, co jest z Niego, jest tym, czym On sam, to zaś, co pochodzi od Niego, nie jest tym, czym On. I z tego to względu, jeżeli On jeden tylko jest niezmienny, zmienne jest wszystko, co stworzył, ponieważ stworzył to z niczego” (Augustyn *O naturze dobra*, 1).

<sup>17</sup> „Przypatrzyłem się też rzeczom istniejącym poniżej Ciebie i zrozumiałem, że one ani nie istnieją w sposób zupełny, ani nie można rzec, żeby w sposób zupełny nie istniały. Są rzeczywiste w takiej mierze, w jakiej od Ciebie czerpią istnienie, lecz są nierzeczywiste w tym znaczeniu, że nie są tym, czym Ty jesteś” (Augustyn 1997, VII, 11).

<sup>18</sup> „Wszystkie więc natury podlegające zepsuciu nie byłyby w ogóle naturami, gdyby nie pochodziły od Boga, nie podlegałyby zaś zepsuciu, gdyby były z Niego, ponieważ byłyby wtedy tym, z czego jest On sam. Posiadają zawsze jakąś miarę, jakąś postać i jakiś porządek dlatego, że Bóg jest ich Stwórcą, a nie są niezmienne, dlatego, że stworzone zostały z niczego” (Augustyn, św. *O naturze dobra*, 10).

<sup>19</sup> Warte podkreślenia jest to, że pomysł ten zostanie ochoczo zaakceptowany przez ojca scholastyki – Anzelm z Canterbury, który wyraża to przy pomocy dialektycznych rozważań w swoim dialogu: „Oczywiście jak od najwyższego dobra nie pochodzi nic innego jak tylko dobro i wszelkie dobro pochodzi od najwyższego dobra, tak też od najwyższej natury nie pochodzi nic innego jak tylko natura i wszelka natura pochodzi od najwyższej natury; z tego, iż najwyższe dobro jest najwyższą naturą, wynika, że wszelkie dobro jest naturą a wszelka natura dobrem. «Nic» zatem i niebyt jak nie są naturą, tak nie są i dobrem. «Nic» zatem i niebyt nie pochodzą od Tego, od Którego nie pochodzi nic innego, jak tylko dobro i natura” (Anzelm *O upadku diabła*, I).

Dzięki temu prostemu zabiegowi udało się Augustynowi uniknąć pułapki zastawionej przez neoplatońską filozofię, która przyczynę zła widziała w najdalej oddalonej od Jedni materii<sup>20</sup>:

Otóż nawet tej materii, którą starożytni nazywają *hyle*, nie powinno się uważać za zło. (...) O *hyle* więc mówię jako o jakiejś bezkształtnej i bezjakościowej materii, z której mają być kształtowane jakości podpadające pod zmysły, jak to uważali starożytni. (...) Nie należy więc uważać za zło tej *hyle*, która nie jest dostrzegalna w czymś, co posiada jakąkolwiek formę, ale pozbawiona wszelkiej postaci, z trudem tylko pomyśleć się daje. Posiada ona jednak zdolność przyjmowania kształtów, bo gdyby nie mogła przyjmować nadawanego jej przez twórcę kształtu, nie można by jej w żaden sposób uważać za materię-tworzywo. (...) Wobec tego zaś, że wszelkie dobro pochodzi od Boga, nikt nie powinien wątpić, że także materia, jeżeli w ogóle jest, pochodzić nie może skądinąd jak tylko od Boga” (Augustyn *O naturze dobra*, s. 18).

Jej bezkształtność i stworzenie z niczego decydują o jej metafizycznej niższości, lecz mimo to, jest ona dalej moralnie neutralna (Chadwick 2000, s. 62). „Złem nie jest materia, którą Bóg posłużył się stwarzając człowieka, lecz rana zadana przez człowieka tej samej materii, aby ją uszkodzić” (Augustyn 1977, II, 10, 33).

Bóg, jako najwyższe dobro nie mógłby dopuścić w swoich dziełach istnienia zła (Augustyn *Podręcznik dla Wawrzyńca*, XI); stwarzając świat kierował się wyłącznie własną dobrocią (Augustyn *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, I, 5, 11; I, 8, 14; II, 6, 14). Kierując się zaś najwyższą dobrocią, dał byt stworzonym przez siebie rzeczom, porządkując natury wszystkich bytów na stopniach uczestnictwa w boskiej doskonałości (Augustyn 2002, XII, 2). Dlatego też natury wszystkich stworzeń są dobre, w takim stopniu, w jakim partycypują w jego bycie i zmienne gdyż powstały z nicości (Augustyn *Podręcznik dla Wawrzyńca*, XII).

Augustyn opierając się na koncepcji bytu najwyższego, platońskiej idei dobra, a także na metafizycznym aspekcie Księgi Exodus (Augustyn *O naturze dobra*, 19) określa istotę Boga jako niezmiennie istnienie – wszakże On sam definiuje siebie: „Jestem, który jestem!” (Wj 3, 14) – Bóg jest koniecznym istnieniem i tym, kto tego istnienia udziela innym. Wszystko, co jest, jest dzięki temu, że On jest. Dlatego też nie istnieje taka natura, której by nie ustanowił dawca wszelkiego kształtu, gatunku, porządku, który sprawia, że wszelka rzecz znaleziona i pomyślana być może. Wszystko inne, poza Bogiem, jest tylko przygodne (choć nie przypadkowe, bo jest za jego wolą) (Augustyn *Przeciw manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, I, 2,4), – stworzenie zarazem jest i nie jest. W takim stopniu jest w jakim jest od Boga i nie jest w takim stopniu, w jakim nie jest Bogiem (Nizwanowski 1962, s. 675-676). „Gdyby Bóg cofnął swoją dobroć,

---

<sup>20</sup> Por. przyp. 9. Niemoralne zło braku bytu w materii jest korzeniem moralnego zła w duszy (Chadwick 2000, s. 35).

wszystko zapadłoby się w nicość” (Augustyn 1977, III, 9, 19). Tożsamość dobra i istnienia w Bogu powoduje, że wszystko, cokolwiek istnieje, jest dobre (Tilghman 1998, s. 151). Porfiriusz pisał: „wszystko, co posiada byt, jest dobre, o ile ten byt posiada; nawet ciało ma własne piękno i jedność”; Augustyn w zupełności się z nim zgadzał (cyt. za: Chadwick 2000, s. 37). Jeżeli z bytu usunie się dobro, usunie się też i sam byt (Nizwanowski 1962, s. 677). Dlatego też zło jako przeciwieństwo dobra-bytu nie może mieć natury ontologicznie pozytywnej.

### III. ONTOLOGIA NEGATYWNA ZŁA

Historia ontologii negatywnej zła, pojmowanego jako brak dobra, sięga już czasów Platona, z którego inspiracje czerpali zarówno neoplatonicy, jak i pierwszy chrześcijański systematyk (Campenhausen 1998, s. 37) – Orygenes. Plotyn w swoich *Enneadach* wielokrotnie stwierdza nie-istnienie zła<sup>21</sup>. Podobnie i Orygenes pisze, iż „Odchodzenie od dobra nie jest niczym innym jak formowaniem się w zło. Z całą pewnością złem jest brak dobra” (Orygenes *O zasadach*, II, IX, 2). Różnica między złem a dobrem jest dla Orygenesusa jedynie ilościowej natury. Zła nie ma; polega ono na braku dobra<sup>22</sup>, dlatego nie można oskarżać Boga o bycie autorem zła (Copleston 2000, s. 35).

Święty Augustyn także nie wierzył w możliwość istnienia zła jako bytu. Co prawda w czasach swojej młodości uważał zło za „substancję: za olbrzymią, bezkształtną, wstrętną masę materii, która mogła mieć postać stałą – wtedy manichejczycy nazywali ją ziemią – albo rozrzedzoną i ulotną jak powietrze” (Augustyn 1997, V, 10). Jednakże i tak, pomimo tego, że nikt wcześniej nie pouczył go, że zło nie jest substancją (Augustyn 1997, III, 7; IV, 15), odczuwał pesymizm czający się za manichejskim twierdzeniem, i jak pisze w swoich *Wyznaniach*: „dławiąc się, szukałem ustami czystego i jasnego tchnienia Twojej prawdy, ale jeszcze ciągle nie mogłem odetchnąć” (Augustyn *Wyznania*, V, 11). Być może impulsem do przełamania tego impasu była osoba Ambrożego, który w książce o Izaaku, czyli o duszy określił zło jako brak dobra (Augustyn 1977, I, 8, 44), niewykluczone też, że sprawiło to zafascynowanie neoplatonizmem (Kasia 1960, s. 67). Grunt, że nawróciwszy się w 386 roku na chrześcijaństwo, Augustyn, raz na zawsze odcina się od manichejskich spekulacji, co do natury zła (por. Augustyn *Przeciw Sekundynowi*, 12). Od tej pory głosi nie-istnienie zła. Zło jest ontologicznym brakiem dobra, nieadekwatnością rzeczy do boskich idei. „Zło nie

<sup>21</sup> Np. „Toteż nie należy zgoła szukać innego źródła zła, lecz założywszy je w duszy, założyc w ten sposób, że zło jest nieobecnością dobra” (Plotyn, *Enneady*, I, VIII, 11).

<sup>22</sup> *Certum namque est malum esse bono carere* (Orygenes. Cyt. za: Heinzmann 1999, s. 48).

jest ci żadna natura, a nazwa ta nie oznacza niczego innego, jak tylko brak dobra” (Augustyn 2002, XI, 22).

Zło nie może istnieć samo przez się, lecz jedynie w oparciu o jakieś dobro.<sup>23</sup> Zło zostało przewyciężone przez naturę dobra, stając się jedynie przypadłością bez własnego bytu. Przypadłość ta jest „próżnią w tkance bytu” (Marrou 1966, s. 62), jego ułomnością i uszkodzeniem (Augustyn 2002, XI, 17). Tkwi ona w rzeczach z natury dobrych i jest tylko ich zgubnym zepsuciem<sup>24</sup>

Zło nie jest niczym innym jak „zepsuciem” naturalnej miary, postaci czy porządku. Toteż mówi się, że natura jest zła wtedy, kiedy jest „zepsuta”. „Nie zepsuta” bowiem z konieczności jest dobra. Ale nawet i „zepsuta” w zakresie tego, że jest naturą, jest dobra, zła jest w zakresie tego, że jest „zepsuta” (Augustyn *O naturze dobra*, 4).

Tam gdzie jest zło, musiała wcześniej istnieć natura bez tego zła. Gdyby bowiem nie miała początkowo w sobie dobroci, będąc niebytem, nie mogłaby ulegać zepsuciu. Zepsuciem bowiem nazywamy nic innego, jak tylko odejmowanie naturom ich dobroci, przez co czyni się je mniej dobrymi. Żadna przeto natura jako natura nie jest złem, „ale złem dla każdej natury jest pomniejszenie w niej dobra” (Augustyn *O naturze dobra*, 17). Dlatego też wszelka natura, „o ile jest naturą, jest dobra, o ile jest błędna, jest zła” (Augustyn *Podręcznik dla Wawrzyńca*, XIII). Istnienie zła jest uzależnione od dobra, bez którego staje się ono niebytem. Ta podrzędność jasno uwidacznia pozorną zagroźność, jakim jawi się zło. W aspekcie globalnym zło nie ma żadnego wpływu na jakość dobra. Nie jest też w stanie zwyciężyć go w żadnej z części rzeczywistości, bowiem całkowite opanowanie jakiegokolwiek dobrej natury przez zło, równoznaczne jest z pozbawieniem jej istnienia i bytu.

Jeżeli zaś zepsucie odbierze rzeczom ulegającym zepsuciu ich całą miarę, całą postać i cały porządek, to żadna już wówczas nie pozostanie natura. Dlatego właśnie natura, która nie może ulec zepsuciu, jest najwyższym dobrem, tak jak jest nim Bóg. Wszelka zaś natura, która może ulec zepsuciu, jest jednakże jakimś dobrem, zepsucie bowiem szkodzić jej może jedynie w ten sposób, że odbiera jej i umniejsza w niej to, co jest dobre (Augustyn *O naturze dobra*, 6).

<sup>23</sup> „Co do dobra zaś i zła – nikt się nie waha, że to są przeciwieństwa, które nie tylko razem mogą istnieć, lecz zło bez dobra wcale istnieć nie może, lecz jedynie w dobrach. Może bowiem człowiek lub Anioł nie być niesprawiedliwym; niesprawiedliwy zaś może być tylko człowiek lub Anioł. (...) Niczym bowiem innym nie jest skażenie, jak tylko wykorzeniem dobra” (Augustyn *Podręcznik dla Wawrzyńca*, XIV, por. też Kasia 1960, s. 71-72).

<sup>24</sup> „Nie natura ciała jest zła, lecz złem jest jego zepsucie” (Augustyn *Opus imp. Contra Iulianum*, 6, 14, w: Salij 1997, s. 29).

Bóg, będąc ze swej istoty doskonałym dobrem i istnieniem, jest dla zła-przypadłości nieosiągalny. Albowiem przypadłość nie może w żaden sposób naruszyć istoty, dlatego też zło nie stanowi dla Boga żadnego zagrożenia.<sup>25</sup> Zło stanowi tylko złudzenie, którego my, będąc ograniczeni przez własną wadliwą naturę nie jesteśmy w stanie sobie uświadomić. Jak czytamy w antymanichejskim wykładzie Księgi Rodzaju:

Każdemu człowiekowi skażone ciało utrudnia w tym życiu znalezienie prawdy zgodnie ze słowami Salomona: „ciało podległe skażeniu obciąża duszę” (Eborowicz 1977, s. 54).

Diabeł ma mi człowieka przekonaniem o pozytywnej w sensie ontycznym naturze zła. Próbuje go zwieść, podobnie jak wcześniej sam siebie oszukał, wmawiając sobie, iż potrafi być niezależny od najwyższego bytu-istnienia i istnieć jako odrębna jakość (por. Augustyn *Przeciw Sekundynowi*, 17). Z tej to przyczyny nazywany jest ojcem kłamstwa, gdyż wszelki fałsz w nim bierze swój początek.

Jak wąż jadem, tak on kłamstwem zabija człowieka. Jest ojcem kłamstwa, tak jak Bóg jest Ojcem Prawdy. Odstąpcie od ojca kłamstwa, biegnijcie do Ojca Prawdy. Obejmijcie Prawdę, a uzyskacie wolność (Augustyn *In Ioan. Ev.* 43, 13, w: Salij 1997, s. 106).

Prawdę objawia tylko Bóg (Augustyn 1997, XIII, 25), gdyż świat zmysłowy będąc światem nie w pełni doskonałym jest tylko bytem pozornym (Augustyn *O wolnej woli*, II, IX, 26), przez co nie jest Prawdą. Nie oznacza to jednak, by był on sam w sobie fałszem – fałsz tkwi jedynie w relacji pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością, gdy bierze on byt pozorny za najwyższe dobro (Augustyn *Soliloquia*, II, III, 3).

#### IV ZAGADNIENIE GRZECHU

W takim razie „skąd się bierze zło, które nazywa się grzechem, jeżeli w ogóle nie istnieje natura zła? (...) Skąd się bierze w istocie dobrej owa podatność na zgorzenie, zanim uległa zgorzeniu pod wpływem działania natury przeciwnej [tj. diabła – DN]”<sup>26</sup>. Zanim zaczniemy rozpatrywać postawione zagadnienie, warto przywołać augustyńską definicję grzechu. W dobie patrystycznej do

<sup>25</sup> „Zrozumiawszy, że niezniszczalne góruje nad wszystkim, co zniszczalne, w świetle tej prawdy byłem obowiązany szukać Ciebie i starać się o odkrycie źródła zła, czyli o zrozumienie, skąd pochodzi owo zepsucie, które Twojej substancji w żadnym stopniu nie może naruszyć. Skażenie nie dotyka naszego Boga ani poprzez akt woli, ani z konieczności, ani przypadkiem. Bo przecież jest On Bogiem. I to, czego On pragnie, jest dobre. I On sam jest owym dobrem” (Augustyn 1997, VII, 4).

<sup>26</sup> Pytania zadawane przez Sekundyna, na które Augustyn miał już gotową odpowiedź (Augustyn *Przeciw Sekundynowi*, 19).

sformułowania tego pojęcia przyczynili się przede wszystkim św. Ambroży i Augustyn. Ambroży utożsamiał grzech z „przekroczeniem prawa Bożego”, zaś dla Augustyna było nim „słowo, czyn lub pożądanie, sprzeciwiające się odwiecznemu prawu” (Magolewski 1990, s. 12-13). Najpełniej wyraził to w pisanych pod koniec życia *Sprostowaniach*, twierdząc, że: „Grzech to wola niewykonania lub osiągnięcia czegoś, czego zabrania sprawiedliwość, a od czego swobodnie można się powściągnąć” (Augustyn *Sprostowania*, I, 14, 4). Jak wiemy, istotą dobra dla Augustyna jest miara, postać (kształt) i porządek, gdyż pochodzą one od Boga (Nizwanowski 1962, s. 676-677). Pomysł ten nie jest, w historii myśli filozoficznej, nowy. Już bowiem sam Platon głosił, iż „wszystko, co dobre jest piękne, a to co piękne nie obejdzie się bez miary” (Platon *Timajos*, 87c; por. także 82a). Plotyn zaś w swoich *Enneadach* dodaje: „Niech tedy złem na pierwszym miejscu będzie niemiarą” (Plotyn *Enneady*, I, VIII, 8). Podobnie i chrześcijaństwo, wywodzące się z judaistycznej religii stwierdzało: „Każda nieprawość jest grzechem” (I Jan 5, 17) co Orygenes uzupełnia: „gdzie nie ma grzechu, nie ma też nieporządku” (Orygenes *Korespondencja*, s. 49-50). Grzechem nie jest więc nic innego jak przekraczanie boskiego, wieczystego, prawa (Gilson 1958, s. 300). Z racji tego, że dawcą porządku jest Boża wola, jeśli przedwieczne prawo zbiega się z najwyższym rozumem – jest ono ściśle spokrewnione z Ideami Bożymi, czyli jest identyczne z samym Bogiem. Jest ono – według drogiego Augustynowi określeniu, zapożyczonym później przez św. Tomasza z Akwinu – Bożym arcyzmem, który wszystko stworzył i wszystkim rządzi (Gilson 1958, s. 306). Grzech jest oddaleniem od idealnego pierwowzoru, według którego natura została stworzona; jest porzuceniem boskiego planu (Augustyn *O wolnej woli*, III, XV, 42).

Oddaleni od jedyne go prawdziwego i najwyższego Boga przez nieprawość grzechu, odwrócenie od Niego i w niezgodzie, ześlizgiwaliśmy się spadając coraz niżej, rozpraszaaliśmy się i ztracaliśmy w wielości, rozdrobnieniu na wielu i do wielu rzeczy przywiązani (Augustyn 1996, IV, VII, 11)<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Jak zauważa H. Jonas, Augustyn zapożycza tutaj motywy z neoplatońskiej koncepcji jednoczenia jako zasady osobowościowego życia (Jonas 1994, s. 75-76). O popularności tego rodzaju koncepcji może świadczyć fakt, że chrześcijaństwo już wcześniej wykorzystywało je do opisywania swoich doktryn i religijnych wierzeń. Wzmianki o wielości jako konsekwencji grzechu pojawiają się już u Orygenes. Orygenes rozpatruje ten problem na przykładzie zarówno makro - jak i mikrokosmosu. W pierwszym przypadku przywołuje opis Kościoła, stanowionego przez istoty rozumne pochłonięte kontemplowaniem Boga. Tworzyły one jedność; dopiero upadek spowodował kres tej jedności, wprowadzając podział natur względem doskonałości ich bytów (por. Crouzel 1996, s. 281). Podobnie rzecz ma się z mikroświatem, z duszą, która, „gdy znajdzie się poza porządkiem, spojeniem i harmonią, (...) ponosi cierpienia swego rozerwania oraz odczuwa mękę wynikającą z jej niestałości i nieuporządkowania. Dusza rozdarta i rozerwana oraz doświadczona w ogniu

Niczym dzieło upuszczone z ręki Garncarza rozbiliśmy się na wiele części:

Bóg zezwolił na to, jak gdyby mówiąc: Niech Mnie porzuci i niech szuka siebie, a nieszczęście będzie mu dowodem, że niczego bez Mnie nie można (Augustyn *Sermo* 26,2; w: Salij 1997, s. 21).

Grzech nie polega na wyborze złych natur, gdyż takich nie ma, lecz na odstąpieniu od natury doskonałej (Augustyn *O naturze dobra*, 34). „Złem bowiem jest złe używanie dobra” (*tamże*, 36). Wszystko, co istnieje ma człowiekowi służyć (*uti*) na drodze do najwyższego dobra – Boga, lecz nie może stanowić celu samo w sobie (*frui*); nie może go nigdy zastąpić (por. Nizwanowski 1962, s. 211). Popędzanie grzechu polega tylko i wyłącznie na pogoni za dobrami nietrwałymi, odczuwanymi przez najmniej doskonałą, zmysłową stronę człowieka i zaniedbaniu rzeczy naprawdę istotnych, bożych idei, „którymi myśl sama się rozkoszuje i które sama przez się poznaje” (Augustyn *O wolnej woli*, I, XVI, 34). Przyczyną zła jest wola zmiennego dobra od dobra doskonałego odstępująca.<sup>28</sup> Jest ona jedynym źródłem fałszywości, gdyż za jej sprawą ustosunkowujemy się do nieprawdziwej relacji zmysłów, co sprawia, że odstępujemy od jedynego prawdziwego bytu na rzecz pozorów i ułudy. Pożądanie dobra, charakterystyczne dla wszelkiego bytu rozumnego, z braku mądrości, mija się z celem.

Im błędniej obiera ktoś drogę życia, tym mniej ma mądrości, ponieważ tym większa odległość dzieli go od prawdy. A tylko prawda pozwala poznać i posiadać najwyższe dobro. Każdy zaś, kto osiągnie i posiadzie najwyższe dobro, staje się szczęśliwy, a szczęścia pragną bezsprzecznie wszyscy. Jeżeli więc na pewno chcemy szczęścia, chcemy też na pewno mądrości; bo nie ma szczęśliwych bez mądrości (Augustyn *O wolnej woli*, II, IX, 26).

Niewiedza pozbawia człowieka swobody podjęcia wolnej decyzji, odbierając mu zdolność adekwatnego osądu (Augustyn *O wolnej woli*, III, XVIII, 52). Zło mieści się w błędnej ocenie rozsądku (*arbitrium*)<sup>29</sup>, niewłaściwie oceniającego wartość potencjalnych decyzji. Mieści się ono w niewłaściwym rozporządzeniu daną wolnością (*libertas*).

---

bez wątpienia spaja się w trwalszym powiązaniu i odnowieniu” (Orygenes, *O zasadach*, II, X, 5). Więcej na temat wielości jako skutku grzechu w chrześcijaństwie w (Schönborn 1997, s. 73-74).

<sup>28</sup> „Przyczyną otaczających nas rzeczy dobrych jest jedynie dobroć Boga, złych zaś wola zmiennego dobra, najpierw anioła, następnie człowieka, od niezmiennego dobra odstępująca” (Augustyn *Podręcznik dla Wawrzyńca*, XXIII).

<sup>29</sup> Wyraz *arbitrium* ma w języku łacińskim rozleglejsze znaczenie niż wola w języku polskim. Osobiście skłaniam się, przy tłumaczeniu tego pojęcia jako rozsądek; wyrażenie „wolny rozsądek” brzmi moim zdaniem znacznie trafniej niż ogólnie przyjęta „wolna wola” (*liberum arbitrium*), tym bardziej, że tak właśnie rozumieeli to pojęcie Grecy, od których zaczerpnął je świat łaciński (por. Reale 2002; s. 255 oraz Gilson 1958, s. 277-295).

„Grzech wypłynął z wolnej woli człowieka, którą on się źle posłużył” (Augustyn *Łaska a wolna wola*, VI, 27). Jest on tylko i wyłącznie poniżającym stanem; jako byt nie istnieje (Augustyn *O wolnej woli*, III, IX, 26). Występek zaś wywodzi się z próżni woli, z której ona sama powstała (Eborowicz 2001, s. 828). To właśnie wola mocą swej swobodnej decyzji odstępując od boskiego planu dąży do nicości (Heinzmann 2001, s. 81 oraz Nowakowski 1952, s. 206-207). Dlatego też nie jest ona przyczyną sprawczą, lecz odczyniającą (*Nom enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio*), upośledzającą to, co jest naprawdę, ku temu co jest czymś mniejszym (Augustyn 2002, XII, 7). I nic poza nią nie jest odpowiedzialne za powstałe znieprawienie. Ani materia – gdyż „natura słabsza nie może popsuć silniejszej, jeżeli ta nie chce” (Augustyn *O wolnej woli*, III, XIV, 39), ani jakkolwiek przyczyna nadrzędna – gdyż wtedy wola nie byłaby przyczyną i nie byłoby mowy o grzechu (*tamże*, III, XVII, 49). „Tylko własna wola i wolny wybór czynią myśl, wyposażoną we władzę i cnotę, współniczką namiętności (*tamże*, I, XI, 21)”.

Lecz wola sama w sobie, o ile jest bytem, jest dobra. „Jest dobrem otrzymanym od Boga” – ganić trzeba tych, którzy czynią z niej niewłaściwy uczynek (*tamże*, II, XVIII, 48). Pierwsza zaś zła wola, jako pewnego rodzaju brak, była raczej ujęciem czegoś dziełu Bożemu na rzecz siebie samej, aniżeli wartością pozytywną (Augustyn 2002, XIV, 11). Stała się złą nie sama przez się, lecz przez człowieka, który jej niewłaściwie użył (Augustyn *O wolnej woli*, I, XV, 33). Zło w płaszczyźnie moralnej jest dziełem człowieka. Człowiek w swojej wolności, odstępując od bożego planu i sprawiedliwości, jest w stanie czynić tylko zło, które jako że nie pochodzi od Boga – ludzką jest domeną (Seńko 2001, s. 143).

Od człowieka pochodzi pierwsza nieprawość, przez którą okazuje swoje nieposłuszeństwo Bogu. Ze złej woli odrzucając prawość, w której Bóg go stworzył na początku, człowiek stał się przewrotnym (Augustyn *Nagana a łaska*, VI, 9).

W tym tkwi jego wina, za którą będzie musiał ponieść karę. Śmierć jest karą za grzech (Rz.6, 23), dlatego nazywa ją Augustyn grzechem, „nie jakoby człowiek grzeszył, kiedy umiera, ale za skutkiem grzechu stało się, że umiera” (Augustyn 1991, XIV, 3). Kara ta jednak jest w pełni sprawiedliwa, gdyż jest nałożona przez Boga – obrońcę naruszonego ładu. Jest formą ekspiacji za powstałą winę i ma na celu odnowienie porządku, naruszonego przez upadłego, nie chcącego przestrzegać bożego prawa, człowieka (Augustyn *Contra Fortunatum Manichaeum*, 1, 15, w: Salij 1997)<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Zastanawiające jest, prawdopodobnie niezamierzone, podobieństwo do koncepcji Anaksymandra.



Bóg nie dałby człowiekowi wolności dokonywania wyborów, gdyby z góry nie wiedział, „że dobro ze zła powstanie. Wiedział też, że bardziej odpowiada Jego wszechmocnej dobroci uczynić ze zła dobro, niż w ogóle nie dopuścić do istnienia zła” (Augustyn *Nagana a łaska*, IX, 27)<sup>31</sup>. Zresztą gdyby nie potrafił opanować nihilistycznej siły grzechu, oznaczałoby to, że jest słaby i za mało dobry (Augustyn *Opus imp. Contra Iulianum*, 5, 60, w: Salij 1997, s. 13). A tak, powołując do bytu stworzenie, którego grzechy przewidział, dał Stwórcą dowód swojej ogromnej dobroci (Augustyn *O wolnej woli*, III, V, 14). Nie oznacza to, bynajmniej, że był też twórcą grzechu – gdyż to nie od niego wypływają grzechy, lecz wywodzą się one ze złej woli grzeszących (Augustyn *O naturze dobra*, 28; por. też Platon, *Timajos*, 42d). To właśnie samostanowienie o własnym losie jest świadectwem doskonałości powołanych do istnienia bytów. „Bo lepszy jest koń nawet znarowiony niż kamień, który dlatego zbacza z drogi, że nie posiada czucia i własnego ruchu” (Augustyn *O wolnej woli*, III, V, 15)<sup>32</sup>. *Wolna wola* nie zmusza nikogo do grzechu, lecz jest rozsądkiem pozwalającym zdecydować o własnym statusie (por. Domański 2001, s. 490-491 oraz Böhner i Gilson 1962, s. 211). U Augustyna wolność działania jest nierozzerwalnie związana z istnieniem wolnej woli.

Tylko będąc wolnym, człowiek jest zdolny do czynienia dobra (Augustyn *O wolnej woli*, II, I, 3), gdyż to właśnie chcenie, a nie działanie, decyduje o moralnej randze czynu.<sup>33</sup> Jak pisze Augustyn: „Niemoralność każdego przestępstwa tkwi jedynie w namiętności, to jest w niegodziwym pożądaniu, z jakim zostaje popełnione” (Augustyn *O wolnej woli*, I, IV, 10), chwilę później zaś dodaje, że także sama zgoda na czyn nieprawy jest grzechem (tamże I, IV,

<sup>31</sup> Podobnie ujmuje to zagadnienie, Augustyn, w swym *Podręczniku dla Wawrzyńca* (XXVII), gdzie stwierdza: „Albowiem za lepsze to uważał, by zło na dobre obrócić, aniżeli nie dopuścić do istnienia zła żadnego.”

<sup>32</sup> „Lepiej, żeby człowiek był dobry z wolności niż z przymusu” (Augustyn *De diversis quaest.*, LXXXIII, 2, w: Salij 1997, s. 21).

<sup>33</sup> „Jak schlebiający przyjaciele nieraz czynią nas gorszymi, tak obrażający nas wrogowie nieraz przyczyniają się do naszej poprawy. Ale Ty odpłacasz im nie za to, czego poprzez nich dokonujesz, lecz za to, co było ich intencją” (Augustyn 1997, IX, 8). Widać tutaj wyraźny wpływ filozofii greckiej (być może zapośredniczony), gdyż już Demokryt twierdził, że „Dobro nie polega jeszcze na nieczynieniu zła, lecz na tym, by go nie pragnąć” (Leśniak K., 1972; s. 265), wskazując tym samym, na konieczność istnienia intencji czynu dla wystąpienia moralnego dobra. Podział grzechów na grzeszne czyny i myśli występuje w *Nowym Testamencie*, na co uwagę zwraca Grzegorz z Nyssy, wyodrębniając owe dwie klasy wykroczeń: „Chrystus dzieli błędy i nieprawości na dwie klasy: pierwsza objawia się w uczynkach, druga obejmuje myśli. Przeciw złym czynom wystąpił Pan i karał je już w Starym Zakonie; przeciw myślom i pragnieniom obecnie stawia swe prawo, które nie tyle już karze i karcie złe czyny, ile raczej przestrzega i ochrania, by zło wcale, o ile to możliwe, nie istniało.” (*Homilia*, VI. w: Bober 1965; s. 133).

11-12)<sup>34</sup>. Oczywiście staje się, że grzech powstaje już wtedy, kiedy „dusza myśli z upodobaniem o rzeczach zakazanych,” lecz wina zwiększa się, gdy zdecyduje się na ich popełnienie (Augustyn 1996, XII, XII, 18)<sup>35</sup>. Ta całkowita zależność położenia człowieka od jego suwerennych decyzji, wskazuje na ogromną odpowiedzialność jaką jest on obciążony. Wolna wola, którą został on obdarowany, to, przede wszystkim, wolność do uczestniczenia w doskonałym dobru.

Człowiek, podobnie jak wszystkie rozumne natury, kierowany jest pragnieniem istnienia. Niestety, im bardziej jest oddalony od tego, co jest najpełniejszym bytem, tym łatwiej daje się zwieść pozorom nicości, w czym innym widząc źródło i cel życia. Dlatego też Augustyn zachęca: „kochaj w sobie właśnie to pragnienie istnienia,” gdyż pragnienie to zbliża do Najwyższego Bytu. „Kto kocha istnienie, ten pochwała rzeczy przemijające w tym stopniu, w jakim posiadają istnienie, kocha zaś to co istnieje wiecznie” (Augustyn *O wolnej woli*, III, VII, 20-21. Por. też: Platon, *Timajos*; 90c)<sup>36</sup>. Powodem szczęśliwości dobrych aniołów jest właśnie owo trwanie przy tym, który doskonale istnieje, podobnie jak nieszczęście złych aniołów leży w pysze, której rezultatem jest nienależenie do Boga (Augustyn 2002, XII, 6). Także ludzkie nieszczęście i nędza leży w spełnianiu żądań złej woli, gdyż prawdziwie „szczęśliwy jest jedynie ten, który ma wszystko, czego chce, a zło odrzuca” (Augustyn 1996, XIII, V, 8.)<sup>37</sup>. Wolność woli do dobrego stanowi zaprzeczenie zła, ma więc korzenie w szczęśliwości (Böhner i Gilson 1962, s. 212). „Prawdziwej wolności zażywają jedynie szczęśliwi zwolennicy wiecznego prawa” (Augustyn *O wolnej woli*, I, XV, 32). Szczęście i realna wolność stają się możliwe wtedy, jak pisze (wspierając się *Wyznaniami* Augustyna) Benedykt XVI gdy „wola Boża przestaje być dla mnie obcą wolą, którą narzucają mi z zewnątrz przykazania, staje się moją wolą, która wychodzi

<sup>34</sup> Pożądanie jest pewnego rodzaju dążnością, skierowaną ku czemuś, podczas gdy rozsądek (*arbitrium*) jedynie decyduje, czy cel jest słuszny, jeśli tak, określa jak należy postąpić, by go osiągnąć. Decyzja ta jest niezawisła (*liberum arbitrium*). Najprawdopodobniej to właśnie rozważanie zainspirowało Abelarda do stworzenia systemu etycznego, który zawarł w swoim dziele: *Etyka, czyli poznaj samego siebie*. Więcej informacji na temat poglądów Abelarda zawarto w: (Palacz 1966; s. 93-94 oraz Joachimowicz 1968; s. XXV-XXVII).

<sup>35</sup> Parafrazując pogląd Augustyna, można stwierdzić, że wielkość winy wyraża się w sumie grzesznych pożądlivości i ich realizacji w czynach. Oznacza to, że zarówno złe uczynki bez pożądlivości, jak i pożądlivości bez złych uczynków są przewinieniem.

<sup>36</sup> Podobne motywy przewijają się w platońskiej *Uczcie*.

<sup>37</sup> Cytat ten stanowi analogon słów rozpoczynających *Psalm 1* (wiersze 1-2, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 2, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1992): „Błogosławiony człowiek, który nie idzie za radą bezbożnych, nie wkracza na drogę grzeszników i nie przebywa w towarzystwie szyderców, lecz raczej upodobał sobie bojaźń Jahwe, a nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą.”

z fundamentalnego doświadczenia tego, że w rzeczywistości Bóg jest mi bardziej bliski niż ja sobie” (Benedykt XVI 2006, s. 37).

## V GRZECH PIERWORODNY

Człowiek został stworzony jako istota szczęśliwa, której szczęście oddano w alegorycznym opisie ogrodu Eden<sup>38</sup>. Oświecany był on światłem mądrości, sprawcą rozkoszy nieśmiertelnych i umysłowych. Pełen był radości duchowej, z racji tego, że nie przygniatały go ziemskie pożądliwości, a życie jego wypełniała świadomość istnienia nadrzędnej istoty – Boga (Augustyn *Przeciw manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, II, X, 12). Mając w sprawiedliwości wszystkie części duszy, tj. roztropność, męstwo i umiarkowanie, zajęty był kontemplowaniem prawdy<sup>39</sup>.

Męczyzna według Augustyna symbolizował wyższy rozum, kobieta uosabiała nieco niższą część duszy, wąż zaś przedstawiał zmysły (Augustyn 1996, XII, XIII, 20). Pierwszy występki dokonał się w trzech etapach.

„Od węża przysła pokusa i jakieś przekonywanie. W pożądaniu cielesnym pojawiło się u Ewy<sup>40</sup> upodobanie. Wreszcie jej mąż wyraził rozumem przyzwolenie” (Augustyn *De sermone Domini in Monte*, 1, 34. w: Salij 1997, s. 39)<sup>41</sup>. Po tym, jak się to stało, człowiek został wypędzony z Raju i oddzielony od drzewa życia, które zapewniało mu nieśmiertelność.

<sup>38</sup> Jak podaje Augustyn, nazwa ogrodu Eden po łacinie znaczy to samo co rozkosz (*Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, II, X, 13). Wykładnia ta ma swoje źródła w błędzie św. Hieronima, który idąc za Septuagintą, uznał rzeczownik *eden* (związany z sumeryjskim *edinu* = równina, pole) nie za nazwę własną krainy, lecz za przydawkę rzeczownikową do *gan* (gr. *paradeisos*), pochodzącą od czasownika *adan* (= być miłym, przyjemnym). Stąd w jego przekładzie występuje raj, ogród rozkoszy – *paradisus voluptatis*. (*Pismo Święte*, t. 1, s. 9, przypis).

<sup>39</sup> Tamże; II, X, 13. Wyraźna inspiracja platońską koncepcją duszy, zawartą w *Państwie*, który wyróżnia trzy części duszy: rozumną (*λογιστικόν*), gniewliwą (*θυμοειδές*) i pożyteczną (*επιθυμητικόν*), nad którymi trzema królowała sprawiedliwość (por. Reale G., 1996, s. 297 nn).

<sup>40</sup> Ciekawą tezę, co do Ewy postawił św. Ambroży, który, w jednym ze swoich wielu dzieł poświęconych dziewictwu, pisze: „Kobieta ma usprawiedliwienie swego grzechu, mężczyzna nie ma. Pismo św. powiada, że uwiódł ją najmędrzy ze wszystkich wąż, ty natomiast dałeś się uwieść kobiecie. Znaczy to, że ją zwiódła wyższa istota, ciebie zaś niższa. Ciebie zwiódła kobieta, ją natomiast upadły co prawda, ale jednak anioł. Jeśliś ty nie potrafił stawić oporu niższej istocie, to jak mogła ona stawić wyższej? Twoja wina ją rozgrzesza.” (*De institutione virginis*, III, 25. w: Bober 1965).

<sup>41</sup> Augustyn, sam będąc autorem wielu alegorycznych interpretacji (napisał aż pięć komentarzy do Księgi Rodzaju, pięć komentarzy, które tak naprawdę dotyczą jedynie pierwszych trzech rozdziałów tej księgi (Myszor 1980, s. 6), jednocześnie przestrzegał, byśmy nie zapomnieli o głównym sensie opisaną historii. Wątpimy, że mogło chodzić po prostu o owoc, a przecież właśnie dlatego, że nakaz ten był tak łatwy do dotrzymania, nie udało się pierwszym ludziom

Od tego drzewa został oddzielony, kiedy zgrzeszył, ażeby mógł umrzeć; a gdyby nie zgrzeszył, mógłby nie umrzeć. Był więc śmiertelny ze względu na kondycję ciała zwierzęcego, a nieśmiertelny z łaski Stwórcy (Augustyn *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, VI, 25).

Bóg nie zmienił, stanowiącej odbicie boskiej idei, natury człowieka, która była śmiertelna, lecz jedynie, na mocy sprawiedliwości, pozbawił go swej łaski. Do człowieka, wraz z przekroczeniem boskiego prawa, wdarł się grzech, niszcząc porządek istniejący w jego wnętrzu.

Gdy pierwszych ludzi po przestąpieniu przykazania opuściła łaska Boża, zaraz zawstydziła się oni nagością ciał swoich. Dlatego też zaniepokojeni napotkawszy naprędce liście figowe, zakryli nimi wstydlive części ciała; te same części mieli i przedtem, lecz nie były one wstydlive. Uczuli więc nieznanne wzruszenie nieposłusznego ciała swego, jako zasłużoną odpłatę za własne ich nieposłuszeństwo. Albowiem dusza ich, już znajdując przyjemność we własnej woli do złego skłonnej, i odrzucona od Boga, została pozbawiona panowania nad ciałem, jako przedtem było; a tak porzuciwszy z własnej woli pana swojego zwierzchniego, nie mogła utrzymać wedle swej woli sługi swego, i już nie mogła utrzymać w całej uległości ciała swego, co zdołałaby uczynić, gdyby sama pozostała Bogu uległą. Wtedy to «ciało pożądać przeciwko duchowi» [Ga 5,7] zaczęło i z tym to sprzeciwianiem się myśmy się urodzili, ściągając na się początek śmierci i nosząc w członkach swoich i w skażonej naturze ustawiczną walkę lub też zwycięstwo nad pierwszym sprzeniewierzeniem się człowieka (Augustyn 2002, XIII, 13)<sup>42</sup>.

---

powstrzymać chęć jego przekroczenia. Jabłko zostało zerwane w odruchu pychy (*hubris*), pozbawionej miary aspiracji, która nie znajduje dla siebie granic. (Kurczewski 1992; s. 16).

<sup>42</sup> Podobnie, choć może bardziej jednoznacznie wyraża to w innym miejscu: „Czemu myślałeś o próżnych wywodach na temat «poruszenia namiętności u pierwszej kobiety», co ją samą zawstydziło? Oczywiście kobieta nie ukryła widzialnego poruszenia, lecz odczuła w tych samych członkach tylko bardziej świadomie, niż jej mąż. Oboje zakryli to, co widząc nawzajem u siebie z poruszeniem odczuli, mężczyzna i kobieta zawstydziła się, albo każdy za siebie, albo jedno za drugie. Lecz pleciesz głupstwa i «prosisz wstydlive uszy raczej o wybaczenie i współczucie niż o oburzenie na to, że musisz odwoływać się do przejawów życia płciowego». Dlaczego się wstydzisz dyskutować o dziełach Bożych? Dlaczego prosisz o przebaczenie? Czy twoja prośba o wybaczenie nie jest oskarżeniem namiętności? Mówisz: «jeśli i przed grzechem był możliwy wzwód, to grzech nie wprowadził żadnej nowości». Odpowiadam: wzwód był zupełnie możliwy, lecz był całkowicie skromny, tak że nie zawstydzał. Powodował go bowiem rozkaz woli, a nie ciało pożądające przeciw duchowi. Na tym polega zawstydająca nowość, której bezwstydnie broni wasza nowość. Nigdy ogólnie nie ganiłem poruszenia narządów rodnych w sposób zwany przez ciebie kategorią. Lecz ganiłem owo poruszenie, które powoduje pożądlivość, dzięki której «ciało pożąda przeciw duchowi». Ponieważ błędna opinia, którą wyznajesz, broni pożądlivości jako dobra, nie wiem, czy duch twój pożąda przeciw niej jako przeciw złu.” (*Przeciw Julianowi*, PSP, t. XIX, z. 2; IV, 13, 62). Kwestie te poruszane są także w innych miejscach (2002, XIV, 17 i *O Trójcy Świętej*, XIII, XVIII, 23). Warte jest zauważenia to, że seksualna interpretacja grzechu pierworodnego pojawia się już u Klemensa Aleksandryjskiego. Szerzej o tym pisze (Kurczewski 1992, s. 13-14).

Człowiek pozbawiony bożej łaski nie jest w stanie utrzymać w sobie porządku. Ciało jest w stanie ciągłej walki z duchem, stając się tym samym więzieniem dla duszy; dusza, zamiast władać ciałem, dostaje się pod jego panowanie (Gilson 1987, s. 79). Nie oznacza to jednak, by ciało samo w sobie było złem. Co więcej, to nawet nie ono jest przeciwnikiem ducha, lecz wada, przez którą występuje przeciwko niemu. „Jeśli ta rana zostanie uzdrowiona, i ciało, i dusza dostąpią zbawienia i nie będzie już między nimi walki” (Augustyn *De continentia*, 19, cyt. za: Salij 1997, s. 204).

Pewne wzmianki o grzechu pierwotnym pojawiają się już u Orygenesusa, który w swoim *Liście do Rzymian* wyjaśnia słowa psalmisty<sup>43</sup> pisząc, że „w każdym człowieku tkwi jego własny brud grzechowy, który trzeba zmyć wodą i Duchem św. Z uwagi na ten grzech, samo ciało nazywa się ciałem grzechu, a nie dlatego (jak sądzą niektórzy, co głoszą teorię o przechodzeniu dusz w różne ciała), że dusza znalazłszy się w innym ciele popełniła występki, lecz, że zaciągnęła go w swym własnym ciele grzechu, w ciele śmierci i ponizienia (Orygenes *In epist. ad Rom.*, V, 9, por. Bober 1965)<sup>44</sup>. Podobnie zapatruje się, na kondycję człowieka, spadkobierca myśli Orygenesusa (Jaeger 2002, s. 100) – Grzegorz z Nyssy, który w jednej ze swoich *Homilii* wyraźnie określa, w jaki sposób ludzka natura została skażona<sup>45</sup>. Nie oznacza to bynajmniej tego, by Augustyn nie miał w tej kwestii niczego nowego do powiedzenia, wręcz

<sup>43</sup> „W grzechach poczęła mnie matka moja” (Ps 50, 7).

<sup>44</sup> Fragment ten jest interesujący także z tego powodu, że autor odżegnuje się w nim od wszelkich pomysłów związanych z preegzystencją dusz, jasno i wyraźnie wskazując, że dusza popełniła występki „w swym własnym ciele grzechu”. Być może warto odnotować jest to, że jak pisał jego apologeta, Pamfil z Cezarei, „Orygenes wiedział, że również ta teza dotycząca duszy nie zawiera się jasno i wyraźnie w nauce apostołowej, przeto gdy słowa Pisma dały mu jakąś okazję albo raczej pretekst do rozważenia tej sprawy, omawiając i analizując to, co mu przyszło na myśl, przedstawiał sprawę do rozstrzygnięcia i potwierdzenia słuchaczom, nie traktując swego poglądu jako oczywistego dogmatu; a potwierdzając swą opinię powagą Pisma, często dodawał zastrzeżenie: «Jeśli oczywiście to, co mówię o duszy jest prawdopodobne lub sensowne».” (Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesusa*, VIII, 603). Orygenes unikał wypowiedziania się w sposób apodyktyczny, konsekwentnie wykorzystując tryb przypuszczający (Pietras 1996, s. 31). Wynika to z jego poglądu na Biblię, która ma według niego nieskończenie wiele znaczeń, gdyż wyraża nieskończoność Boga (Orygenes, *Korespondencja*, s. 57). Prawdopodobnie, właśnie dlatego, uskarżał się on na przypisywanie mu poglądów, których nigdy nie głosił i za które nie chce brać odpowiedzialności (Orygenes, *List do przyjaciół*. Por. Stanula 1977, s. 14).

<sup>45</sup> „Zło zrosło się niejako z naturą naszą dzięki tym, którzy z początku dopuścili się złego i przez swe nieposłuszeństwo choroby na nas sprowadzili. (...) A więc grzech niejako współistnieje z człowiekiem; rodzi się z rodzajem, rośnie z rosnącym, a z śmiercią człowieka i on sam ginie.” (Grzegorz z Nyssy, *Homilia VI*, w: Bober 1965, s. 132).

przeciwnie, istnienie tego tematu u jego poprzedników<sup>46</sup> pozwoliło mu spojrzeć na zagadnienie z wielu perspektyw, przez co mógł on, jako pierwszy, jasno i wyraźnie wypracować pojęcie grzechu pierwotnego.

Grzech ten, dla Augustyna, jest zarówno „grzechem” (*peccatum*), jak i „karą za grzech” (*poena peccati*)<sup>47</sup>. Natura ludzka została, przez czyn Adama, raz na zawsze skażona, bezpowrotnie tracąc swoją pierwotną szczęśliwość. Ludzkość została zdegradowana do „tłumu skazanego na zagładę (*massa perditionis*)” (Altaner i Stuiber 1990, s. 573-574), będącego niby jedna bryła, definitywnie przeznaczona na wieczne potępienie. O wielkości jej upadku świadczy fakt, że potomkowie Adama powstali z „masy błota” (*massa lutei*), będącego pozbawioną doskonałej miary, skażoną przez grzech, substancją natury człowieka (Eborowicz 1977, s. 55). Brak duchowej więzi Boga z człowiekiem skutkuje „złą przypadłością wywodzącą się ze starodawnego grzechu” (tamże, s. 65) – „korzeniem pożądlivosti” (*reatus concupiscentiae*) (Altaner i Stuiber 1990, s. 574), czyli brakiem możliwości zapanowania nad swym grzesznym ciałem i jego pragnieniami.

Człowiek został oddany w moc diabelską, na mocy sprawiedliwego, bożego, zezwolenia – „kiedy Bóg opuścił grzesznika, od razu zawładnął nim sprawca grzechu. Bóg jednak nie do tego stopnia opuścił swoje stworzenie, by miało ono już nie czuć Bożego działania stwórczego, ożywiającego” (Augustyn 1996, XIII, XII, 16). Odstąpienie od Boga, zamiast oczekiwanej wolności, wpędziło ludzkość w jeszcze większą niewolę, gdyż pozbawiwszy człowieka łaski bożej, która była mu dana na początku, odebrało mu możliwość samodzielnego powrotu do pierwotnej doskonałości (Augustyn *Nagana a łaska*, XI, 31-32). „Upadł człowiek z własnej woli, lecz nie może podźwignąć się samodzielnie” (Augustyn *O wolnej woli*, II, XX, 54).

Jednak Bóg w niezmiernej swej dobroci postanowił wywyższyć nasze natury, przez oczyszczenie, byśmy mogli trwać w kontemplacji Boga<sup>48</sup>. Wysłał swego Syna, by ten sprawiedliwym prawem pokonał diabelskie roszczenia.

Władza szatana miała trwać do tej chwili, kiedy pozbawi życia człowieka sprawiedliwego, w którym nie zdoła wykazać niczego, co zasługiwałoby na śmierć; nie tylko dlatego, że został zamordowany niewinnie, lecz także dlatego, że przyszedł na świat wolny od tej namiętności, w której jarzmo

<sup>46</sup> Także św. Ambroży, duchowy mistrz św. Augustyna, uznawał istnienie grzechu pierwotnego (por. Augustyn *Przeciw Julianowi*, II, 9, 32).

<sup>47</sup> Pomysł ten będzie stanowił inspirację dla Abelardowej koncepcji grzechu pierwotnego (por. Abelard, *Z komentarza do Listu do Rzymian*, II, 5, s. 455-456).

<sup>48</sup> „Otóż dla niesprawiedliwych i pysznych oczyszczeniem jest jedynie krew Sprawiedliwego i pokora Boga. Aby oczyścić nas do kontemplacji Boga, do tego, czym z natury nie jesteśmy” (Augustyn *O Trójcy Świętej*, IV, II, 4).

wprzął szatan swoją zdobycz, aby w złej żądzy posiadania, ale jednak na mocy słusznego prawa własności, zatrzymać dla siebie jako owoc swojego drzewa wszystko, co miało narodzić się z pierwszego człowieka. I tak w imię sprawiedliwości musi uwolnić ludzi wierzących w Tego, którego uśmiercił wbrew wszelkiej sprawiedliwości. (...) Tak więc bez użycia przemocy odebrano człowieka szatanowi, ponieważ on także zdobył go namową, a nie gwałtem (Augustyn *O wolnej woli*, III, X, 31).

Szatan uśmiercając niewinnego Chrystusa, przekroczył dane mu na mocy sprawiedliwości prawa; Chrystus „zastawił krzyż jak pułapkę” (*muscipula*) na szatana i złapał go w nią (Augustyn *Sermo* 181, 5; 263, 1, por. Altaner i Stuiber 1990, s. 575). Śmierć upadłego człowieka, wynikająca z najwyższego prawa, została unieważniona przez, podjętą z miłosierdzia, śmierć Sprawiedliwego (Augustyn 1996, IV, II, 4).

Jak bowiem pyszny diabeł pyszniącego się człowieka doprowadził do śmierci, tak Chrystus pokorny posłusznego człowieka przywrócił do życia. Bo jak pierwszy spadł z wysokości uniósłszy się pychą i pociągnął za sobą swych zwolenników, tak drugi podniósł się z unżenia i podniósł wierzących (Augustyn 1996, IV, X, 13).

Pokora prawdziwego Pośrednika, objawionego i posłanego ludziom, stanowi dla nich przykład właściwego postępowania (Augustyn 1997, X, 43)<sup>49</sup>. Obrazuje ona całkowitą zależność istot stworzonych od najwyższego istnienia – Boga. Do osiągnięcia pełnej doskonałości konieczna jest niezasłużona łaska wielkiego Stwórcy, który odpowiada na rozpaczliwe wołanie człowieka: „Ulituj się, Boże. Jakże straszne są grzechy ludzi” (Augustyn 1997, I, 7). Ludzka wolność jest czymś tak złudnym, że nie jest nawet w stanie przeszkodzić Bogu w czymkolwiek, „by czynił, co chce i kiedy chce” (Augustyn *Nagana a łaska*, XIV, 45). Pełna swoboda jest możliwa dopiero w bytowaniu po śmierci, ale zbliżanie się do wolności w tym życiu, może przysłużyć się do jej osiągnięcia (Gilson 1987, s. 80). Pierwszym krokiem do osiągnięcia pełni szczęścia jest wiara – augustyńskie *credo ut intelligam* płynie z poczucia niepewności, bez której nie ma pokoju i szczęścia (Howiecka 2001, s. 882). Ona to musi wystarczyć do przekonania o sprawiedliwości bożych planów, gdyż nie są możliwe do przeniknięcia racje, dla których Bóg jednych ocala, a innym pozwala zginąć (Altaner i Stuiber 1990, s. 576).

Augustyn w swoich pisanych pod koniec życia dziełach odchodzi od optymistycznego zafascynowania ludzką autonomią. W oczyszczających *Sprostowaniach* jednoznacznie tłumaczy wszelkie wątpliwe punkty własnych

---

<sup>49</sup> Widać tutaj wpływy Orygenesesa, który w roli Zbawiciela widział jedynie pobudzenie upadłych stworzeń do podjęcia pracy nad samoudoskonalaniem zmierzającym do przeobstwienia (por. Michalski 1975, s. 340).

poglądów, poprawiając te wątki, których brzmienie trąciło pelagianizmem (Augustyn *Sprostowania*, I, 8, 3-4). Przygnieciony życiowym doświadczeniem stwierdza, że człowiek w żaden sposób nie może sobie zasłużyć na zbawienie:

Wola ludzka bowiem nie przez wolność osiąga łaskę, lecz raczej przez łaskę wolność, ażeby pozostać w rozkosznej stałości i niezachwianej sile (Augustyn *Nagana a łaska*, VIII, 17).

Na pytanie, dlaczego Bóg nie dał wytrwałości do chrześcijańskiego życia obdarzonym przez siebie miłością stworzeniom, pozbawionym już złudzeń dotyczących możliwości ludzkiego poznania, Augustyn odpowiadał tylko: „nie wiem”<sup>50</sup>. Pod koniec życia stwierdził tylko, że: „starając się rozwiązać ten problem, podejmowałem wielkie wysiłki, aby zachować wolną wolę, ale łaska Boża pokonała mnie” (Augustyn *Retractationes*, II, 1. w: Chadwick 2000, s. 170).

## VI. ŚWIĘTY AUGUSTYN A WSPÓŁCZESNE PYTANIE O ZŁO

To irracjonalne przekonanie o dobroci stworzonego wszechświata jako całości, jak sam stwierdza, jest niewytłumaczalne. Na wiarę trzeba przyjąć, że świat został stworzony jako dobry byt. Augustyn tłumaczy ten sceptycyzm krótkością i ulotnością naszego istnienia, które pozbawiają nas pełnej perspektywy. Gdyż świat, podobnie jak „dobrze ułożona mowa jest czymś bezwzględnie pięknym, chociaż poszczególne w niej sylaby i wszelkie dźwięki przepływają przez nią, jakby wciąż się rodziły i umierały” (Augustyn *O naturze dobra*, 8). Całe boskie dzieło jest niedostrzegalną przez nas doskonałością, której ogląd dostępny jest tylko garstce wybranych w akcie niepopartej dowodami wiary. „Ty, Boże, z niczego świat ten stworzyłeś, a wszystkie oczy widzą w nim najpiękniejszy ze światów możliwych...”.

Możemy się oczywiście zgodzić na to, że świat, w swojej wielkości, jest piękny, lecz trudno przesłonić całością los poszczególnych części. I choćbyśmy mieli przeświadczenie o dobroci całej natury, to i tak nie możemy pozostawać obojętni wobec cierpienia, rozpacz i ogarniającego czasami poczucia bezsilności wobec otaczającej rzeczywistości (Nizwanowski 1962, s. 687). Augustyn, podobnie jak wcześniej Platon, wizją idealnego, doskonałego planu, próbuje przesłonić nam zgryzoty i bolączki dnia codziennego. Z poczucia obowiązku atakuje fatalizm i obejmującą ludzi apatię i zniechęcenie, przekonując o istnieniu doskonałego Boga, którego trzeba poszukiwać i do niego dążyć (Chadwick 2000,

---

<sup>50</sup> „Nie umiem odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Bóg obdarowanym przez siebie miłością potrzebną do życia chrześcijańskiego nie dał wytrwałości. Odpowiadam: Nie wiem” (Augustyn *Nagana a łaska*, VIII, 17).



s. 147-148). Lecz działaniem tym Augustyn doprowadza także do zaistnienia w jądrze filozoficznej myśli pierwiastków irracjonalnych, nieredukowalnych sprzeczności, które zdają się rozsadzać jej spójność i napawają niepokojem o to, czy dawane przez niego rozwiązania potrafią zaspokoić nasze potrzeby znalezienia sensu i marzenia o lepszym świecie. Czy ich wyrafinowana uczoność jest w stanie odgrodzić nas od „zła bytu, zamykającego się ponad naszymi głowami, dotykającego i wielkiego jak morze?” (Zychiewicz 1962, s. 456-457) Być może nigdy nie poznamy pewnej odpowiedzi, bowiem wątpliwościami napawa już samo pytanie, czy paradoks zła posiada w ogóle satysfakcjonujące rozwiązanie (Tilghman 1998, s. 154). Tak długo, jak pozostajemy bez w pełni racjonalnie uzasadnionej odpowiedzi, możemy polegać jedynie na religijnych dogmatach, dlatego też, posłannictwo Augustyna: „uwierz abyś zrozumiał (*crede ut intelligas*)”<sup>51</sup> nie straciło na swej aktualności. Czy jednak istnieje wiara tak silna, by mogła zepchnąć do niebytu rozterki związane z codziennym doświadczeniem nikczemności i zła?

Dwóch dorosłych już nie żyło. Ich języki były wywieszane, spuchnięte i zabarwione sino. Ale trzecia lina ciągle się poruszała; dziecko było tak lekkie, że ciągle żyło. Przez przeszło pół godziny pozostawało tam, walcząc, pomiędzy życiem a śmiercią, umierając wolno na naszych oczach. I musieliśmy patrzeć mu w twarz. Było ciągle żywe, gdy przeszedłem koło niego. Jego język ciągle był czerwony, jego oczy nie były jeszcze szkliste. Za mną z tyłu usłyszałem tego samego człowieka pytającego: „Gdzie Bóg jest teraz?”. I usłyszałem głos we mnie odpowiadający mu: „Gdzie On jest? On jest tu – On wisi tu na tej szubienicy (...)”. Tego wieczora zupa smakowała trupami (Wiesel E. Night, za: Tilghman 1998, s. 157).

#### BIBLIOGRAFIA

- Abelard, P. *Z komentarza do Listu do Rzymian*. W: Abelard P., 1970.
- Abelard, P. 1968, *Abelard i Heloiza. Listy*, (tł. L. Joachimowicz). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Abelard, P., 1970, *Pisma teologiczne*, (tł. L. Joachimowicz). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Altaner, B., A. Stuiber 1990, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Augustyn 1952, *Pisma katechetyczne*, (tł. W. Budzik). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Augustyn 1970, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, (tł. W. Eborowicz). Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.

---

<sup>51</sup> *Crede ut intelligas: praecedit fides, sequitur intellectus*. (Augustyn *Kazanie* 118, 1, cyt. za: Howiecka 2001 s. 882).

- Augustyn 1977, *Przeciw Julianowi*, (tł. W. Eborowicz). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, PSP, t. XIX, z. 1-2.
- Augustyn 1979, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, (tł. J. Sulowski). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, PSP, t. XXII.
- Augustyn 1980, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, (tł. J. Sulowski). Warszawa: ATK, PSP, t. XXV.
- Augustyn 1991, *Przeciw Faustusowi, Przeciw Sekundynowi*, (tł. J. Sulowski). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, PSP, t. LV-LVI.
- Augustyn 1996, *O Trójcy Świętej*, (tł. M. Stokowska). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Augustyn 1997, *Wyznania*, (tł. Z. Kubiak). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Augustyn 2001, *Dialogi filozoficzne*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Augustyn 2002, *Państwo Boże*, (tł. W. Kubicki). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Augustyn *Łaska a wolna wola*. W: Augustyn 1970.
- Augustyn *Nagana i łaska*. W: Augustyn 1970.
- Augustyn *O naturze dobra*, (tł. M. Maykowska). W: Augustyn 2001.
- Augustyn *O wolnej woli*, (tł. A. Trombala). W: Augustyn 2001.
- Augustyn *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*. W: Augustyn 1952.
- Augustyn *Przeciw manichejczykom. komentarz do Księgi Rodzaju*. W: Augustyn 1980.
- Augustyn *Soliloquia* (tł. A. Świderkówna). W: Augustyn 2001.
- Augustyn *Sprostowania*, W: Augustyn 1979.
- Augustyn. *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*. W: Augustyn 1980.
- Benedykt XVI 2006, *Deus caritas est. Encyklika Ojca Świętego Benedykta XVI*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Blackburn, S. 2004, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, (tł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka i J. Woleński). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Bober, A. 1965, *Antologia patrystyczna*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Böhner, P., E. Gilson 1962, *Historia filozofii chrześcijańskiej od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, (tł. S. Stomma). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Campanius, H. von 1998, *Ojcowie Kościoła*, (tł. K. Wierszyłowski). Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.
- Chadwick, H. 2000, *Augustyn*, (tł. T. Szafrński). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Copleston, F. 2000, *Historia filozofii*, t. 2: *Od Augustyna do Szkota*, (tł. H. Bednarek i S. Zalewski). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Crouzel, H. 1996, *Orygenes*, (tł. J. Margański). Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Domański, J. 1997, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*. Warszawa: Polska Akademia Nauk Instytut Filozofii i Socjologii.
- Domański, J. 2001, *O wolnej woli*. W: Augustyn 2001.
- Eborowicz, W. 2001, *O naturze dobra*. W: Augustyn 2001, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Eborowicz, W. 1977, *Wstęp*. W: Augustyn 1977.
- Gilson, E. 1953, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, (tł. Z. Jakimiak). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gilson, E. 1958, *Duch filozofii średniowiecznej*, (tł. J. Rybałt). Kraków: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gilson, E. 1987, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, (tł. S. Zalewski). Kraków: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gilson, E. 1996, *Bóg i ateizm*, (tł. M. Kochanowska, i P. Murzański). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hadot, P. 2004, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Heinzmann R., 1999. *Filozofia średniowiecza*, (tł. P. Domański). Kęty: Wydawnictwo Antyk.

- Hieronim św. 1989, *Apologia przeciw Rufinowi*, (tł. S. Ryznar). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, PSP, t. LI.
- Howiecka, H. 2001, *Metoda filozofii św. Augustyna*. W: Augustyn 2001.
- Jaeger, W. 2002, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, (tł. K. Bielawski). Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Joachimowicz, L. *Wstęp*. W: Abelard 1968.
- Jonas, H. 1994, *Religia gnozy*, (tł. M. Klimowicz). Kryspinów: Wydawnictwo Platan.
- Kasia, A. 1960, *Św. Augustyn*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kořakowski, L. (red.) 1959, *Filozofia XVII wieku*. Warszawa: PWN.
- Korolec, J. *Postawy, normy i poglądy etyczne*. W: Legowicz 1979.
- Kurczewski, J. 1992, *Wstęp: Grzech pierworodny i dzieje kultury*. W: Kurczewski i Pawlik 1992.
- Kurczewski J., W. Pawlik (red.) 1990, *Bóg. Szatan. Grzech. Studia socjologiczne*, t. 1: *Socjologia grzechu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kurczewski J., W. Pawlik (red.) 1992, *Bóg. Szatan. Grzech. Studia socjologiczne*, t. 2: *Dzieje grzechu. Obszary grzechu*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Legowicz, J. (red.) 1979, *Historia filozofii średniowiecznej*. Warszawa: PWN.
- Leśniak, K. 1972, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Magolewski, S. 1990, *Teologiczna i moralna nauka o grzechu*. W: Kurczewski J., Pawlik W. (red.), 1990.
- Marrou, H. I. 1966, *Augustyn*, (tł. J. S. Łoś). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Michalski, M. 1975, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Mukoid, E. A. 1993, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków: Wydawnictwo „Universitas”.
- Myszor, W. 1980, *Od manicheizmu do metafizyki*. w: Augustyn 1980.
- Nerczuk, Z. 2004, *Postowie do wydania polskiego*, w: Hadot P., 2004.
- Nizwanowski, J. 1962, *Bóg i zło. Na marginesie „O naturze dobra” św. Augustyna*. „Znak” 5 (95).
- Nowakowski, J. 1952, *Zagadnienie dobra i zła w „Państwie Bożym” św. Augustyna*. „Przegląd Powszechny”, 10 (234).
- Orygenes 1997, *Korespondencja*. Kraków: Wydawnictwo WAM. Księża Jezuici.
- Orygenes 1996, *O zasadach*. Kraków: Wydawnictwo WAM. Księża Jezuici.
- Palacz, R. 1966, *Abelard*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Pamfil z Cezarei 1996, *Obrona Orygenesy; O sfalszowaniu pism Orygenesy*. Kraków: Wydawnictwo WAM. Księża Jezuici.
- Papini, G. 1958, *Święty Augustyn*, (tł. A. Brzozowska). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Pietras, H. 1996, *Wprowadzenie*. W: Orygenes, *O zasadach*.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 1-4. Poznań 1991-1994: Księgarnia św. Wojciecha.
- Platon 2002, *Timaios. Kritias*, (tł. W. Witwicki). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Plotyn 2000, *Enneady I-III*, (tł. A. Krokiewicz). Warszawa: Wydawnictwo AKME.
- Possydusz, św. 2002, *Żywot św. Augustyna*, (tł. P. Neh). Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów.
- Reale, G. 1996, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, (tł. E. I. Zieliński). Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Reale, G. 1999, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, (tł. E. I. Zieliński). Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Reale, G. 1999a, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, (tł. E. I. Zieliński). Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Reale, G. 2002, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, (tł. E. I. Zieliński). Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Salij, J. 1997, *Rozmowy ze świętym Augustynem*, Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Schönborn, Ch. 1997, *Podstawowe prawdy nauki Kościoła o grzechu pierwotnym*. W: Schönborn Ch., A. Görres i R. Spaemann R. *Grzech pierwotny w nauczaniu Kościoła*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Seńko, W. 2001, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Stanula, E. 1979, *Literacka działalność św. Augustyna*. W: Augustyn 1979.
- Stanula, E. 1989, *Wstęp*. W: Hieronim 1989.
- Tilghman, B. R. 1998, *Wprowadzenie w filozofię religii*, (tł. Z. Rosińska i A. Zieliński). Warszawa: PWN.
- Tischner, J. 1996, *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury "O Trójcy Świętej" św. Augustyna*. W: Augustyn 1996.
- Witelon, *O naturze demonów*, Anzelm z Canterbury, *O upadku diabła*, (tł. B. Burliga, A. Szlakiewicz i G. Kołowski). Gdańsk 2000: Wydawnictwo „Niebiańskie sfery”.
- Żychiewicz, T. 1962, *Zło, grzech i słońce*. „Znak”, 4 (94).

Dawid Nowakowski

#### ST. AUGUSTIN AND PARADOX OF EVIL

This article is an attempt of representing St. Augustine's struggle against the greatest problems of Christian ethics, namely, the problem of evil. After the introduction of the philosophical grounds of the problem, we will turn to the outline of the way the Bishop of Hippo has gone through in the quest of the rational explanations for the existence of evil. An analysis of Augustine's works has shown that he lost his hope to find any sensible answer to this question with the lapse of time, and abandoned himself to an almost blind faith. The Saint leaves us all by ourselves with this anxious question about evil.