

M a r e k N o w a k

## Teodycea między św. Augustynem a Leibnizem

**Słowa kluczowe:** *G.W. Leibniz, św. Augustyn, dobro, zło, teodycea*

### 1. Idea teodycei

Słowo „teodycea” jest stworzonym przez Leibniza neologizmem. Punktem wyjścia do jego utworzenia były greckie słowa *theos* (Bóg) oraz *dike* (sprawiedliwość). Leibnizjański neologizm – jak zauważa Jerzy Kopania – może być rozumiany dwuznacznie. Z jednej strony można go rozumieć jako rozważania o sprawiedliwości Bożej, z drugiej zaś jako doktrynę usprawiedliwiania Boga (Kopania 2001: VII). Jeśli myślimy o usprawiedliwianiu, to musimy sobie od razu zadać pytanie o to, przed jakimi zarzutami oraz przez kogo kierowanymi. W przypadku Leibniza niemal natychmiast można dostrzec, kto został uznany za przeciwnika, z którym należy się rozprawić – był nim Pierre Bayle. *Teodycea* była polemiką z poglądami, które francuski myśliciel zawarł w 1696 roku w swoim *Dictionnaire historique et critique*. Jedną z osób, które okazały się głęboko zaniepokojone sceptyczną wymową owego słownika była królowa Prus Zofia Karolina, która zasugerowała Leibnizowi napisanie polemiki ze wspomnianą publikacją (Kopania 2001: VIII–IX). Od razu muszę zaznaczyć, że nie jest celem niniejszego artykułu ukazywanie dyskusji niemieckiego filozofa z tezami głoszonymi przez Pierre’a Bayle’a, ale raczej prezentacja zasadniczych elementów refleksji na temat dobra i zła u św. Augustyna i Leibniza. Zestawienie myśli obu tych filozofów jest o tyle zasadne, że zdaniem komentatorów, Leibnizjańska refleksja na ten temat jest zainspirowana dorobkiem Ojca Kościoła (Parkinson 1965: 83; Mercer 2001: 198–200; Kopania 2001: XXI–XXII).

Polemika z Bayle'em miała w oczach niektórych współczesnych Leibnizowi jeden ważny aspekt – francuski sceptyk miał niesłusznie opinię myśliciela sprzyjającego ateizmowi. Bayle w swoich pismach występował często przeciw teologii racjonalnej i przeciw możliwości pogodzenia wiary i rozumu – w konsekwencji jego stanowisko często brano za niewiarę. Tak samo głoszona przez niego teza o niemożliwości rozumowego wyjaśnienia fenomenu zła i odparcia argumentacji na rzecz manicheizmu była brana za sprzyjanie gnostyckiemu dualizmowi (Grzeliński 2015: 91; Kopania 2001: XII).

Zwrócenie uwagi na ów aspekt polemiki Leibniza z Bayle'em jest istotne w kontekście dorobku św. Augustyna, gdyż on dużą część swojego dorobku poświęcił polemice z manichejczykami. W poglądach owej grupy religijnej starożytny teolog zwracał szczególną uwagę na problem zła. Poza tym u obu myślicieli pojawia się w tle kwestia manicheizmu, choć trzeba przypomnieć, że w przypadku Leibniza jest to efektem błędnego przypisania przedmiotu polemiki przez powierzchownych czytelników.

Są jednak elementy, które różnią obu myślicieli-polemistów. J. Kopania sugeruje, że różnica między siedemnastowiecznym racjonalistą a Ojcem Kościoła dotyczy głównie stylu pisarskiego (Kopania 2001: XXI). Jednak zdaniem Dariusza Łukasiewicza należy dopatrzeć się tu istotnej różnicy ideowej. Leibniz był przekonany, że przed stworzeniem świata w umyśle Boga miała miejsce swoista rachuba dotycząca wszystkich możliwych światów, z których wybrany został najlepszy. Optymalny wybór oznaczał przyjęcie rzeczywistości najbogatszej treściowo (Łukasiewicz 2004: 76). Leibniz napisał w *Teodycei*: „Można powiedzieć, że gdy tylko Bóg postanawia coś stworzyć, następuje walka pomiędzy wszystkimi możliwościami”, ale walkę wygrywa tylko ten wariant, który daje „największą rzeczywistość, największą doskonałość i największą zrozumiałość” (Leibniz 2001: 307).

Łukasiewicz twierdzi, że w owej grze możliwości (i zarazem niemożliwości) istotną kwestią jest jej obiektywistyczny charakter – są one niezależne od woli Boga, tak samo jak reguły logiczne i matematyczne, a Leibnizjańska walka możliwości i jej wynik są czymś, co w pewnym sensie przymusza Boga do wyboru najlepszego świata. Dodajmy, że jest to świat najlepszy mimo obecności w nim zła. Jakkolwiek u św. Augustyna i scholastyków pojawiła się teoria idei istniejących w umyśle Boga, które mają charakter prawzoru wszystkich rzeczy, to jednak nie ma u nich koncepcji gry możliwości (Łukasiewicz 2004: 77–78).

Łukasiewicz przytacza opinię J. Hicka, że Leibnizjańska koncepcja walki możliwości jest rodzajem „informatycznego mitu”, w którym Boski umysł jest potraktowany jako rodzaj komputera o niczym nieograniczonej zdolności dokonywania obliczeń. To właśnie w takim superkomputerze dokonuje się walka między wszystkimi możliwościami i niemożliwościami (Łukasiewicz 2004: 78).

Leibniz w *Teodycei* napisał: „Zło można ujmować w sensie metafizycznym, fizycznym i moralnym. Zło metafizyczne polega na zwykłej niedoskonałości, zło fizyczne – na cierpieniu, a zło moralne – na grzechu” (Leibniz 2001: 138). Czytając dzieło niemieckiego filozofa trudno oprzeć się wrażeniu, że najbardziej intryguje go problematyka zła moralnego oraz jego konsekwencji, którą jest kara za grzech. Jeśli trzeba Boga usprawiedliwiać, to trzeba ukazać, że kara nie sprzeciwia się Jego dobroci w sytuacji, w której mamy do czynienia ze wszechwiedzą dotyczącą przyszłości.

Św. Augustyn problemem zła zajmuje się całościowo, choć widać, że polemizując z manichejczykami interesuje się raczej kwestiami metafizycznymi. Czytając dzieła starożytnego teologa trzeba mieć świadomość, że tworzone przez niego utwory filozoficzne i teologiczne charakteryzują się niekiedy tym, że widać w nich przewagę namiętności i serca nad intelektualnym porządkiem wykładu. Do owego problemu tak odniósł się Étienne Gilson w swoim dziele poświęconym wielkiemu myślicielowi chrześcijańskiej starożytności:

Ten brak porządku, na który cierpi augustynizm, jest może tylko obecnością porządku innego, niż byśmy oczekiwali. W miejsce porządku syntetycznego i prostoliniowego, właściwego dla doktryn, które idą za normą umysłu, znajdujemy inny sposób wykładu, stosowny dla doktryny, której ośrodkiem jest łaska i miłość. Gdy chodzi nie tyle o wiedzę, ile o miłość, wtedy właściwym zadaniem filozofa jest nie tyle dać poznanie, co obudzić jego pragnienie (Gilson 1953: 313).

Inną cechą twórczości św. Augustyna był brak wyraźnego odgraniczenia filozofii od teologii (Swieżawski 2000: 360–361).

Zrozumienie myśli niemieckiego filozofa, również w aspekcie teodycei, napotyka pewną trudność, o której pisał m.in. Stanisław Cichowicz – w samej tylko bibliotece w Hanowerze znajduje się ok. 100 tomów rękopisów, z których większość czeka na wydanie, poza tym Leibniz mógł pozostawić po sobie około 15.000 listów. Polski badacz tak skomentował ów fakt: „Niełatwo jest więc powiedzieć ostatnie słowo o tej filozofii” (Cichowicz 1970: 31).

## 2. Św. Augustyn a manichejczycy

Wincenty Myszor, analizując jeden z fragmentów *Wyznań*, stwierdził, że manichejczycy przyciągnęli do siebie młodego Augustyna obietnicą udzielenia odpowiedzi na najgłębsze pytania religijne. W przytoczonym przez polskiego badacza gnostycyzmu fragmencie *Wyznań* można znaleźć listę problemów, które nurtowały ich autora – na pierwszym miejscu jest wymienione zagadnienie zła (Myszor 1990: 12–13).

Należy dostrzec jeszcze jeden aspekt atrakcyjności owego ugrupowania religijnego – późnoantyczni gnostycy starali się ukazywać samych siebie jako zwolenników pogłębionego chrześcijaństwa, a nie jako wyznawców innej religii. Ta kwestia musiała być dla Augustyna istotna, gdyż – mimo że nie został w dzieciństwie ochrzczony – był wychowywany przez matkę chrześcijankę i jego duchowe zmagania nieustannie oscylowały wokół Ewangelii. Manicheizm ukazywał swoje przesłanie jako nie tylko chrześcijaństwo pogłębione, ale również uwolnione od Starego Testamentu, który autorowi *Wyznań* wydawał się wtedy zbędnym balastem. Prorok Mani uważał się za kontynuatora chrześcijaństwa, za obiecanego Parakleta, co powodowało, że Stary Testament (uznany za wytwór władcy ciemności) można było odrzucić jako element epoki, która już przeminęła (Myszor 1990: 12–13, 15). Dodać należy, że założyciel religii światła uważał się nie tylko za kontynuatora nauczania Jezusa, ale i za tego, który dopełnił objawienie udzielone przez Buddę i Zaratusztrę (Rudolph 1995: 297). Wspomniane cechy manicheizmu sprawiły, że stał się on dla młodego Augustyna propozycją niezwykle kuszącą.

Samym sercem systemu manichejskiego jest przekonanie o istnieniu dwóch odwiecznych zasad: dobrej i złej. Dobra zasada była określana jako Bóg, Ojciec Wielkości, albo też *Zurwan* (Bóg-czas w tradycji perskiej). Zła zasada to materia (wyznawcy Maniego często używali greckiego słowa *hyle*), która powodowana zazdrością, przystępuje do ataku na domenę dobra i światłości. Bóg światła wylania z siebie kolejne emanacje, których dopełnieniem jest pracłowiek – jego zadaniem jest obrona dobrej zasady. Pracłowiek przegrywa walkę, co powoduje uwięzienie jego duszy przez siły ciemności. Bóg wysyła następną emanację, aby uwolnić pracłowieka, lecz jego dusza wciąż pozostaje w niewoli. Mit manichejski i zawarta w nim koncepcja zbawienia zawierają w sobie opowieść o tym, że rozproszone cząstki duszy pracłowieka są uwięzione w materii, lecz i o tym, w jaki sposób ma się dokonać ich ostateczne uwolnienie (Rudolph 1995: 294–295; Myszor 1980: 10–11).

Już na wstępie trzeba zwrócić uwagę, że pracłowiek nie jest stworzony przez Boga *ex nihilo*, ale jest współnaturalny dobrej zasadzie jako owoc emanacji. Dotyczy to również uwięzionych i rozproszonych cząstek duszy. W związku z tym – jak zwraca uwagę ks. Myszor – również dusze ludzkie należy traktować jako cząstki Boga (Myszor 1990: 15–16).

Dodajmy, że gnostycy pracłowiek nie jest pierwszym człowiekiem spośród ludzi, którymi my jesteśmy – jest to istota o szczególnym wymiarze metafizycznym. Natomiast poszczególni ludzie są cząstkami jego duszy uwięzionymi w ciele, które jest złym składnikiem ich natury. Manichejska eschatologia ma polegać na ostatecznym uwolnieniu cząstek boskości, unieszkodliwieniu materii, czyli złej zasady, i stworzeniu takich warunków, aby nie mógł już powstać nowy kosmos, będący siedliskiem zła (Rudolph 1995: 84, 93, 296).

Wśród przyczyn odejścia Augustyna od manicheizmu dużą rolę odegrało rozczarowanie osobą manichejskiego nauczyciela Faustusa z Mileve, jednak jeszcze większy udział miały wątpliwości natury filozoficznej. W manicheizmie znajdujemy przekonanie, że Bóg poniósł klęskę, został uwięziony w materii i sam doznaje zła – wydawało się ono sprzeczne z inspirowanym platonizmem przekonaniem o niezmienności i doskonałości natury Boga. Nadto przyszedł biskup Hippony za niewiarygodny uznał pogląd, że człowiek jest tylko sceną zmagania między dobrą i złą zasadą, zatem w ostateczności nie posiada zdolności decydowania o sobie. Negacja wolności człowieka została przez niego uznana za coś, co sprzeciwia się wewnętrznemu doświadczeniu. I wreszcie nie do utrzymania stał się absolutny dualizm dobra i zła, ponieważ wydał się sprzeczny z konsekwentnym monoteizmem (Myszor 1980: 9; Myszor 1990: 30–31).

Kiedy św. Augustyn został chrześcijaninem, starał się bronić przed manichejczykami przesłania Biblii, zwłaszcza zaś zawartej w Starym Testamencie narracji o stworzeniu świata i człowieka. Aby wydobyć przesłanie zawarte w Piśmie Świętym, zastosował metodę czterech sensów: historycznego, alegorycznego, analogicznego i etiologicznego. Warto o tym przypomnieć, gdyż w młodości miał poważne problemy z zaakceptowaniem Starego Testamentu. Jednak polemiczne wobec wyznawców religii światła komentarze biblijne musiały doprowadzić do podjęcia poważniejszych kwestii metafizycznych (Myszor 1980: 6, 13, 16).

Augustyńska koncepcja dobra i zła – w związku z tym, że miała charakter polemiczny i apologetyczny – musiała być pewnego rodzaju teodyceą. W przeciwieństwie do teodycei Leibnicjańskiej była skoncentrowana głównie na problematyce zła metafizycznego, choć nie stroniła i od problemu zła moralnego oraz jego konsekwencji, jaką była kara.

Wypowiedzią wprost polemiczną zarówno wobec manichejskiej koncepcji uwięzienia cząstek boskiej natury, jak i wobec teorii zła substancjalnego (istnienie złej zasady), jest fragment dzieła *Przeciw manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*:

Oni [manichejczycy – M.N.] twierdzą, że istnieje istota zła, której Bóg z konieczności musi poddać na męki część własnej istoty. My powiadamy, że nie ma żadnej istoty złej z natury, lecz wszelkie istoty są dobre, zaś sam Bóg jest najwyższą istotą, wszystkie inne istoty pochodzą od Niego i wszystkie, o ile istnieją, są dobre, ponieważ Bóg wszystko uczynił bardzo dobrym (św. Augustyn 1980a: 82).

Refleksja nad problematyką dobra w komentarzu do Księgi Rodzaju nawiązuje do padających wielokrotnie w opisie stworzenia słów, że Bóg widział, iż wszystko, co uczynił, było dobre. Co ciekawsze, po stworzeniu człowieka pojawiają się słowa jeszcze bardziej dobitne: „A Bóg widział, że wszystko co uczynił, było *bardzo* dobre” (Rdz 1, 31). Można zatem domniemywać, że

refleksja nad Biblią odegrała ważną rolę w formowaniu poglądów metafizycznych św. Augustyna.

Św. Augustyn w *Niedokończonym komentarzu słownym do Księgi Rodzaju* napisał:

Wszystko, co stworzył Bóg, jest bardzo dobre: zło natomiast nie jest czymś naturalnym, lecz wszystko, co nazywa się złem, jest albo grzechem, albo karą za grzech. Grzech natomiast to nic innego jak przewrotne przyzwolenie wolnej woli, kiedy skłania się do tego, czego zabrania sprawiedliwość, a od czego swobodnie może się powstrzymać. Nie leży zatem w samych rzeczach, ale w nieprawym ich użyciu (św. Augustyn 1980b: 83).

W zacytowanym fragmencie biskup Hippony neguje istnienie zła w sensie metafizycznym – zostało ono sprowadzone do niewłaściwych wyborów moralnych oraz ich konsekwencji w postaci kary. Nie ma tutaj próby wytłumaczenia metafizycznego charakteru zła.

Takie ukazanie natury zła możemy znaleźć w polemice antymanichejskiej *List, który nazywają „Listem podstawowym”*: „Kto może żywić wątpliwości, że to, co nazywa się złem, jest czymś innym jak zepsuciem? Wprawdzie różnego rodzaju zło można określać rozmaitymi nazwami, ale to, co jest złem wszelkiej rzeczy (...), to właśnie zepsucie” (św. Augustyn 1990: 144). Zdaniem św. Augustyna, uszkodzenie może dotyczyć różnych aspektów rzeczywistości. Można mówić o niedostatkach zdolności umysłowych lub o brakach moralnych – np. zepsucie roztropności jest nieroztropnością. Zepsuciu może ulegać też ciało – przeciwieństwem siły jest słabość. Jeśli przejdziemy do rzeczywistości szerszej pojętej, to zepsuciem piękna może być brzydota, a zepsuciem porządku – nieład (tamże). Podsumowując te wszystkie rodzaje zła, autor *Wyznań* napisał:

Zepsucie nie powoduje szkody inaczej jak przez to, że narusza stan naturalny. A zatem nie jest ono z natury, ale wbrew naturze. A zatem skoro w rzeczach nie spotyka się zła pod inną postacią, jak tylko zepsucie natury, i zepsucie nie stanowi natury, to żadna natura nie jest czymś złym (tamże).

W dalszej części polemiki można znaleźć elementy teodycei. Św. Augustyn twierdzi, że zepsucie pojawia się w rzeczach, które nie zostały przez Boga zrodzone, ale przez Niego stworzone z niczego (św. Augustyn 1990: 146). Mówiąc inaczej – nie mają one boskiej natury. Cała otaczająca nas rzeczywistość nie powstała na drodze emanacji (wypływu) z boskiej natury, ale istotnie różni się od Stwórcy, w związku z czym – nie posiadając w sobie racji swojego istnienia – jest podatna na zniszczenie, uszkodzenie lub złe użycie tego, co jest dobre. Stąd też można mówić o umniejszeniu dobra, a więc o złu, rozumianym jako brak dobra.

Istotą Augustyńskiej koncepcji zła jest pojmowanie go jako braku lub uszkodzenia dobra (tzw. koncepcja prywacyjna). Ale w tle takiej koncepcji

musi pojawić się polemika i apologetyka – a więc obrona. Skoro zaś obrona, to również obrona Boga, czyli teodycea. Bo jeśli wykluczmy dualizm i odpowiedzialność złej zasady, jeśli jedynym bytem ostatecznie odpowiedzialnym za naturę rzeczywistości jest Bóg, to prywatna koncepcja zła jest jedyną możliwością – jak to określił B. Tilghman – „usprawiedliwienia Boga i wykazania, że nie jest on ani okrutny, ani beztroski” (cyt za: Nowakowski 2010: 63). Jednocześnie taka koncepcja zła wykluczała możliwość przyjęcia istnienia złej zasady, gdyż – jak to ujął Dawid Nowakowski – „jeśli zło jest nicością, nie może istnieć sprawca jego bytu” (Nowakowski 2010: 69).

### 3. Grzech i kara

Wcześniej została wspomniana kwestia zła moralnego i jego konsekwencji, którą jest kara. Jest to równie istotny problem dla św. Augustyna, co kwestia zła metafizycznego. Problem domaga się wyjaśnienia oraz odpowiedzi o charakterze apologetycznym.

Przypomnijmy przytoczone wcześniej słowa biskupa Hippony: „Wszystko, co nazywa się złem, jest albo grzechem, albo karą za grzech” (św. Augustyn 1980b: 83). Ale skąd się bierze zła decyzja woli? W dziele *O państwie Bożym* jest udzielona odpowiedź, która w pierwszej chwili musi brzmieć jak paradoks, polegający na odrzuceniu zasady racji dostatecznej: „Niechaj więc nikt nie szuka sprawczej złej woli; jest to bowiem nie przyczyna sprawiąca, lecz nieistniejąca”. Czy to jest tylko jedno zdanie wynikające z zapędzenia się w pułapkę nadmiernie rozbudowanej retoryki? Niestety, dwa rozdziały dalej znajduje się równie radykalne stwierdzenie: „Zła wola nie ma żadnej naturalnej lub, jeśli można tak rzec, istniejącej przyczyny sprawczej” (św. Augustyn 1977: 58, 59). Autor *Wyznań* zdaje sobie sprawę z tego, że wolność woli jest wielką tajemnicą, która ujawnia się w szczególności w sytuacji grzechu:

Niechże tedy nikt nie żąda ode mnie wiadomości o tym, o czym wiem, że tego nie wiem; chyba żeby żądał tylko w tym celu, iżby sam się nauczył nie wiedzieć o tym, o czym powinno się wiedzieć, że tego wiedzieć nie można (...). Albowiem „któż zrozumie występkę?” (św. Augustyn 1977: 58)

Okazuje się, że tajemnicą jest nie tylko relacja między wolną wolą a łaską i Boską przedwidzą, ale również wolność sama w sobie jest czymś, „o czym wiem, że tego nie wiem”.

Mimo przedstawionych wyżej zastrzeżeń św. Augustyn stworzył teorię, która w pewnym sensie była syntezą czy też podsumowaniem tego, na czym polega istota i źródło niewłaściwych wyborów. Jeśli za punkt wyjścia uzna się przedstawioną wcześniej polemikę z manicheizmem, to nie można wybrać złego bytu,

gdyż taki nie istnieje. W grę może wchodzić tylko niewłaściwy wybór dobra albo też niewłaściwy z niego użytek. Dla biskupa Hippony istotą takiego niewłaściwego wyboru jest odwrócenie porządku dóbr. To, co jest stworzone, powinno być niejako drogą do Dobra Najwyższego, którym jest Bóg, jedyna rzeczywistość niestworzona. Owo wykorzystanie dóbr stworzonych w celu zbliżenia się do Boga zostało określone za pomocą łacińskiego słowa *uti*. Jedynym dobrem, które może być upragnione jako cel sam w sobie, jest Bóg, i jedynie Nim należy radować się jako dobrem finalnym. Takie odniesienie do Boga, jako tego, w którym znajduje się ostateczne spełnienie, jest określone za pomocą słowa *frui*. Zły wybór, grzech, polega na wywróceniu owego porządku – to, co ma być dobrem niższego rzędu, jest wybierane jako dobro najwyższe. W szczególności dotyczy to dóbr zmysłowych, które ostatecznie okazują się być dobrami najbardziej nietrwałymi (Nowakowski 2010: 75). W *Państwie Bożym* tak została zilustrowana owa reguła:

Odstępuje się bowiem od dobra *nie w kierunku zła*, lecz *źle* dlatego, że wbrew naturalnemu porządkowi odchodzi się od Bytu najwyższego, zmierza się zaś do bytu niższego. Przecież chciwość nie jest wadą złota, lecz wadą człowieka przewrotnie miłującego złoto (św. Augustyn 1977: 59; wyróżnienie – M.N.).

Dlaczego jednak Bóg dopuszcza zło moralne (a tym samym i konieczność ukarania)? Dlaczego też Bóg dopuszcza różne wypadki losowe, które w sposób nieraz bolesny pozbawiają nas różnego rodzaju dóbr? Św. Augustyn na takie pytanie odpowiedział za pomocą koncepcji dopustu: „Bóg bowiem z całą pewnością by do żadnego zła nie dopuścił, gdyby nie był dostatecznie wszechmocny i dobry, ażeby wyprowadzić z niego dobro” (cyt. za: Salij 2015: 214). W niewątpliwie apologetycznym dziele, jakim jest *O państwie Bożym*, możemy znaleźć motyw, dla których Bóg niekiedy dopuszcza popadnięcie w grzech:

Odważę się powiedzieć, że pożyteczne jest dla ludzi pysznych, jeśli popadną w jakiś jawny grzech. W ten sposób ci, którzy już upadli przez swoje zadufanie, mogą poznać własną brzydotę. Dla Piotra bardziej zbawienną rzeczą był płacz nad własnym grzechem, niż zarozumiała pewność siebie (cyt. za: Salij 1985: 42)<sup>1</sup>.

Nawet zły użytek z wolnej woli może być przez Boga spożytkowany ku dobremu, a pokusy złego ducha ostatecznie – zamiast szkodzić – przynoszą świętym pożytek (św. Augustyn 1977: 25).

Jednym z aspektów zła jest kara, która jest konsekwencją grzechu. W *Państwie Bożym* zostały zawarte jedne z najbardziej radykalnych poglądów dotyczących zakresu wymierzonej kary wiecznej za grzech. Punktem wyjścia Augu-

---

<sup>1</sup> Cytuję według przekładu fragmentu dzieła, którego dokonał Salij – robię to ze względu na zdecydowanie lepszą formę literacką od przekładu W. Kornatowskiego (św. Augustyn 1977).



styńskiej refleksji na ten temat wydaje się myślenie w kategoriach całości rodzaju ludzkiego pojętego jako gatunek – jest to niewątpliwie platoński aspekt doktryny starożytnego Doktora Kościoła, który powszechnikowi przyznaje więcej realności niż indywidualium. Pierwsi rodzice w raju stanowili całość ludzkości i dlatego też konsekwencje ich upadku dotyczą całości gatunku.

Stąd to cały rodzaj ludzki stał się potępionym tłumem (...), chyba że byłby uwolniony przez miłosierną i niezastudzoną łaskę (...). Kara zaś obejmuje znacznie więcej ludzi niż łaska dlatego, że w taki sposób jasno daje się poznać to, co należało się wszystkim (św. Augustyn 1977: 523).

Jak widać, pogląd św. Augustyna na temat liczby zbawionych i potępionych jest radykalny. W dalszej części omawianego dzieła znajduje się pogląd na temat liczby zbawionych, ale trzeba stwierdzić, że przedstawione szacunki nie zawierają liczby bezwzględnej, lecz mają charakter relatywny:

Bóg to w końcu ze słusznie i sprawiedliwie potępionego rodzaju śmiertelnych gromadzi łaską swoją tak liczny lud, by w ten sposób dopełnić i odbudować straconą przez upadek aniołów część. Dzięki temu owo umiłowane górne państwo nie doznaje uszczerbku w liczbie swych obywateli, a może nawet będzie się cieszyło jeszcze większą ich liczebnością (św. Augustyn 1977: 554)<sup>2</sup>.

Zatem liczba zbawionych jest trudna do ustalenia. Z wcześniejszych fragmentów analizowanego dzieła wynika, że jest to mniejsza część ludzkości. Ale jaka była liczba upadłych aniołów, skoro liczba zbawionych ma być co najmniej im równa?

Przypomnijmy, że według św. Augustyna zbawienie możliwe jest tylko dzięki darowi całkiem niezastudzonej łaski. Nie należy zapominać i o tym, że sprawiedliwe życie również bez daru łaski nie może zaistnieć. Według autora *Wyznań* każdy człowiek jest grzeszny, ale w niektórych ludziach króluje grzech, a w innych łaska, i tylko tych pierwszych można określić mianem niewolników grzechu (Salij 2015: 218). Jeśli zapytamy, dlaczego Bóg jednym udziela daru wytrwania w wierności wymogom chrześcijańskiego życia, a innym nie, św. Augustyn udziela tylko jednej odpowiedzi: „Nie umiem odpowiedzieć na [to] pytanie (...). Odpowiadam: nie wiem” (Nowakowski 2010: 84).

Przypomnijmy, że wcześniej Ojciec Kościoła również odpowiedział „nie wiem”, gdy pojawiło się pytanie o to, dlaczego ludzka wola wybiera zło. Ostatecznie nieprawość jest tajemnicą. Zasady rządzące Bożym rozdawnictwem

---

<sup>2</sup> W przypisie na cytowanej stronie *Państwa Bożego* można znaleźć informację, że pogląd św. Augustyna dotyczący ilości zbawionych został przejęty przez papieża Grzegorza Wielkiego oraz Anzelma z Canterbury, co pozwala przypuszczać, że stał się on popularny w epoce średniowiecza.

łask również nie są czymś możliwym do przeniknięcia. Na tym tle pewne zaciekawienie budzi, skąd św. Augustyn czerpał swoją wiedzę dotyczącą liczby zbawionych i potępionych. Ale tutaj interpretatorzy jego myśli muszą chyba zacytować odpowiedź, której on sam udzielił już dwukrotnie: „Nie wiem”.

#### 4. Teodycea Leibniza

Podstawowe idee teodycei Leibniza zostały zaprezentowane przede wszystkim w książce *Teodycea* oraz w krótszym dziele zatytułowanym *O wolności, przeznaczeniu i łasce Bożej*. W tej drugiej pracy niemiecki filozof wyraził swoją aprobatę dla Augustyńskiej koncepcji dopustu Bożego:

„Dlaczego więc Bóg pozwala na to, czemu może przeszkodzić?” Nie wiem, czy można odpowiedzieć lepiej, niż to zrobił św. Augustyn, że Bóg nie pozwoliłby na zło, gdyby także ze zła nie czynił dobra (Leibniz 1994: 178).

W swoich pismach autor *Teodycei* zaaprobował Augustyńską koncepcję zła pojętego jako brak dobra oraz wspomnianą wyżej teorię dopustu Bożego (Leibniz 2001: 143). Widać, że mamy do czynienia z uznaniem dla myśli starożytnego teologa i wiele rozważań dotyczących problematyki zła (zwłaszcza zła moralnego) jest nawiązaniem do głoszonych przez niego teorii.

W swoich pismach niemiecki filozof sporo miejsca poświęcił zagadnieniu relacji między Boską wszechwiedzą a ludzką wolnością. Wszechwiedza Bytu Najwyższego obejmuje wydarzenia przyszłe, a więc można domniemywać, że od zawsze były one zdeterminowane. Poza tym niemiecki filozof pragnął odnieść się do zagadnienia łaski (Leibniz 2001: 148–149). Owe kwestie są ważne z tego powodu, że istnienie wolności ludzkich decyzji wydaje się być szczególnie istotnym dobrem, a absolutna determinacja przyszłych zdarzeń może być uznana za coś, co sprzeciwia się cennemu przymiotowi ludzkiej natury. Poza tym przyczyną determinującą może być tylko Bóg, w związku z czym należy się odnieść do ewentualnej Jego odpowiedzialności za ludzkie złe decyzje. Dlatego też przedstawione problemy musiały zostać poruszone w pismach, które zajmują się problematyką teodycei. Trzeba mieć na uwadze, że *Teodycea* porusza cały szereg innych kwestii, ale na potrzeby niniejszego artykułu skoncentruję się głównie na tym jednym zagadnieniu<sup>3</sup>.

Problem determinacji Leibniz starał się rozwiązać odwołując się do różnego rozumienia konieczności. Jako przykład wydarzenia zdeterminowanego niemiecki filozof podał zaparcie się św. Piotra.

---

<sup>3</sup> Przypomnijmy, że pełny tytuł dzieła Leibniza brzmi: *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*.

Przyznajemy (...), że istnieją pewne poprzedzające istnienie Piotra byty, z których w sposób nieunikniony wynika, że Piotr ma się zaprzeć (...). A chociaż rzeczywistość możliwego pojęcia Piotra trwa w Bogu odwiecznie, to przecież z tego powodu nie uznamy, że zaparcie się przez Piotra jest konieczne, koniecznością bowiem nazywamy to, czego przeciwieństwo pociąga za sobą sprzeczność (Leibniz 1994: 172).

Leibniz zatem stosuje w swoich analizach kategorię konieczności logicznej – tylko tak pojęta konieczność zasługuje, jego zdaniem, na miano absolutnej, każda inna jest jedynie hipotetyczna. Tak więc Boska przedwiedza dotycząca postępowania Piotra nie sprawia konieczności absolutnej, a jedynie hipotetyczną. Czy jest to tylko wybieg? Podejrzewam, że dla większości czytelników takie rozwiązanie raczej nie jest przekonujące.

Analizując w swoich pismach problem relacji między Bożą wszechwiedzą, łaską i wolną wolą, niemiecki filozof odniósł się również do toczonych w nowożytnej Europie sporów dotyczących tzw. systemów łaski, a w szczególności do sporu między zwolennikami Domingo Bañeza i Luisa de Moliny (Rahner, Vorgrimler 1987: 442). W tle owej kontrowersji należy dostrzec pewien czynnik ludzki, którym niewątpliwie była rywalizacja między zakonami dominikanów i jezuitów – Bañez był dominikaninem, a Molina jezuitą.

Zdaniem K. Rahnera i H. Vorgrimlera, banesztjanizm akcentuje konieczność takiego działania łaski, która przybiera postać „fizycznego uprzedniego poruszenia” (*praemotio physica*), natomiast molinizm odwołuje się do pojęcia tzw. wiedzy pośredniej. Dzięki owej *scientia media* Bóg wie, jaka *byłaby* ludzka wolna decyzja w takiej a nie innej hipotetycznej sytuacji. Bóg, na mocy swojej władzy nad rzeczywistością stworzoną, przyczynuje taki a nie inny bieg zdarzeń, a przez to wpływa na wolny wybór, którego dokonuje człowiek. Konflikt między zwolennikami Bañeza i Moliny przybrał niezwykle ostrą postać – hiszpańskiego jezuitę oskarżano m.in. o podważanie nauczania Soboru Trydenckiego. Ostatecznie papież Paweł V zakazał obu stronom wzajemnego oskarżania się o herezję (Rahner, Vorgrimler 1987: 33, 247).

Leibniz sprzeciwiał się koncepcji wolności woli, która miałaby polegać na „nieokreśloności lub *obojętnej równowadze*”. Taki hipotetyczny stan, w którym absolutnie wolna wola musiałaby się skłaniać jednakowo w stronę jakiegoś „za” albo „przeciw”, jest dla autora *Teodycei* czymś absolutnie nie do przyjęcia. Wygórowanemu ideałowi wolności woli przeciwstawia przede wszystkim wewnętrzne doświadczenie, z którego wynika, że w przypadku każdej decyzji występuje jakaś przyczyna ku niej skłaniająca (Leibniz 2001: 148–149). Komentując poglądy Moliny i Bañeza, Leibniz stwierdza, że każde ze stanowisk posiada pewne atuty, ponieważ ukazuje różne aspekty pobudek do podejmowania konkretnych decyzji. Jednak czytając owe analizy, trudno oprzeć się wrażeniu, że teoria proponowana przez Molinę cieszy się większą sympatią, zwłaszcza że autor *Teodycei* poświęcił jej znacznie więcej miejsca (Leibniz 2001: 150–153).

## 5. Dwie przypowieści

Najbardziej chyba atrakcyjną formą wyrazu teodycei były w przypadku Leibniza dwie przypowieści nawiązujące do mitologii Greków i Rzymian. Zostały one umieszczone na zakończenie *Teodycei* oraz w pracy *O wolności, przeznaczeniu i łasce Bożej*.

Punktem wyjścia opowieści zawartej w *Teodycei* jest przepowiednia, którą Sekstus Tarkwiniusz usłyszał od Apollina w Delfach, że dopuści się strasznych występków i umrze na wygnaniu (Leibniz 2001: 470–471). Dalszy ciąg owej historii jest następujący: Sekstus postanowił spotkać się z Jowiszem w sanktuarium w Dodonie i prosić go o zmianę losu. Bóg odpowiedział mu, że jest to możliwe pod warunkiem, że wyrzeknie się ubiegania o koronę. Niestety, Sekstus nie potrafił zdobyć się na taką ofiarę i dlatego podążył drogą realizacji swojego tragicznego przeznaczenia. Kapłan Teodor, który słyszał rozmowę, spytał potem boga, dlaczego nie zechciał sprawić, żeby Sekstus dokonał innego wyboru. Jowisz stwierdził, że odpowiedź na owo pytanie kapłan może otrzymać jedynie od jego córki Pallady, dlatego też musiał się on udać do Aten. Kiedy Teodor przybył na miejsce, Pallada pokazała mu Pałac Przeznaczeń, w którym znajdują się obrazy tego, co się wydarza i tego, co mogłoby się wydarzyć, czyli wizje świata realnego i światów możliwych (Leibniz 2001: 474–475).

Wizja każdego z wariantów historii była umieszczona w oddzielnej komnacie. Atena ukazała Teodorowi różne hipotetyczne wersje wydarzeń, w których Sekstus Tarkwiniusz w Dodonie wyraża zgodę na wyrzeczenie się królowania, po czym prowadzi godne i szczęśliwe życie. Wspomniany pałac miał niezwykle budowę – komnaty były ułożone w piramidę, która wyznaczała wzrastającą doskonałość. Bogini powiedziała Teodorowi, że wśród niezliczonej wielości światów znajduje się jeden najdoskonalszy i że gdyby go nie było, to Bóg nie zdecydowałby się na stworzenie żadnego. Udali się na szczyt piramidy i ujrzeli świat najlepszy, czyli ten, który istnieje w rzeczywistości (Leibniz 2001: 476–477). Jest to oczywiście świat, w którym Sekstus Tarkwiniusz kończy jako zbrodniarz i wygnaniec. Atena ukazując ten świat dodała: „Zbrodnia Sekstusa służy wielkim sprawom: zrodzi się z niej wielkie imperium, które dostarczy wielkich przykładów. Ale to nic wobec całości świata, którego piękno będziesz podziwiał, gdy bogowie pozwolą ci je poznać po twoim szczęśliwym przejściu z doczesnego do innego, lepszego położenia” (Leibniz 2001: 478).

Inna opowieść jest zawarta w rozprawie *O wolności, przeznaczeniu i łasce Bożej*. Również tutaj mamy do czynienia z nawiązaniem do kultury antycznej. Deukalion i Pyrra, ocaleni z potopu, mieli przyczynić się do odnowienia ludzkości. Leibniz pozwolił sobie dokonać modyfikacji starożytnego mitu – rzucanie kamieni, z których mieli wyrosnąć ludzie, zostało zastąpione przez

przywilej ożywienia jednego z chórów kamiennych posągów. Każdy z owych chórów wyśpiewywał przyszłe dzieje ludzkości – w pewnym sensie uosabiał któryś ze światów możliwych. Deukalion i Pyrra zauważyli, że wiele z owych grup posągów zapowiada istnienie ludzkości prawej pod względem moralnym, jednak owym grupom brakowało maksymalizacji dobra. Wśród chórów pojawił się jeden, który wyróżniał się obecnością zbrodni, takich jak kanibalizm podczas uczty urządzonej przez Tyestesa, czy też kazirodztwo, którego dopuścił się Edyp. Oczywiście konsekwencją występków były kary, które przez całą wieczność mieli cierpieć np. Iksjon i Tantal. Jednak w owym świecie dobro górowało nad złem i miało przejawiać się choćby w tym, że Jowisz miał na ten świat zstąpić w widzialnej postaci w celu dokonania oczyszczenia rodzaju ludzkiego. Deukalion i Pyrra wybrali ten właśnie chór i z niego powstała ludzkość (Leibniz 1994: 186–187). Kiedy jednak małżonkowie zmarli i zaczęli swoją podróż ku Polom Elizejskim, potępieńcy przebywający w zaświatach wnieśli przeciwko nim skargę i zażądali ukarania za to, że przez ich wybór oni sami zostali skazani na wieczne męki. Rozpoczął się wtedy proces Deukaliona i Pyrry, na potrzeby którego Jowisz kazał zdjąć z nieba wagę Temidy. Proces był przewlekły i miał dramatyczny przebieg – szale wagi przechylały się raz w jedną, raz w drugą stronę, ostatecznie jednak małżonkowie zostali uniewinnieni (Leibniz 1994: 188–189).

Obie przypowieści zawierają podobne idee – istnieje wielość światów możliwych, z których powołany do istnienia zostaje najlepszy. Nie jest on jednak wolny od zła, gdyż zło jest ceną, którą trzeba zapłacić za maksymalizację dobra, czyli „największą rzeczywistość, największą doskonałość i największą zrozumiałość” (Leibniz 2001: 307). Dlatego Émile Boutroux, komentując poglądy Leibniza, stwierdził, że można u niego znaleźć nie optymizm absolutny, a jedynie względny (Boutroux 1948: 165).

## 6. Podsumowanie

Zestawiając teodycee św. Augustyna i Leibniza, można zauważyć kilka zasadniczych różnic.

Pierwszą różnicą, o której pisał choćby Jerzy Kopania, jest różnica stylu, w którym tworzyli wspomniani autorzy. Zagłębiając się w kwestię manieri literackiej trzeba też zwrócić uwagę na swojego rodzaju tonację emocjonalną – u Leibniza daje się zauważyć więcej optymizmu, zwłaszcza w odniesieniu do ludzkiej natury. Wydaje się, że jedną z podstaw owego optymizmu jest znaczne osłabienie – w porównaniu z myślą autora *Wyznań* – prawdy o grzechu pierworodnym i konieczności łaski. Bo jakże inaczej rozumieć słowa „wszystko prowadzi do łaski drogami natury” (Leibniz 1969: 316)?

Kolejną istotną różnicą jest brak u św. Augustyna spekulacji dotyczącej uniwersum światów możliwych, z których Bóg-matematyk wybiera najlepszy, a więc najpojemniejszy i najbogatszy.

Następną różnicą jest to, na którym wymiarze dobra i zła koncentruje się refleksja autorów. Widać, że św. Augustyn, polemizując z manichejczykami, skupił się głównie na wymiarze metafizycznym. W jego refleksji pojawia się zagadnienie zła moralnego, ale nie jest ono problemem jedynym. Refleksja św. Augustyna ma charakter totalny. Leibniz skupia się głównie na problemie zła moralnego. Stąd u Leibniza pojawia się streszczenie sporu między moli- nizmem i baneżanizmem. U niego też można zauważyć znacząco mniejszą koncentrację na problemie zła metafizycznego, a kontrowersja z manicheizmem jest jedynie wzmiankowana.

Jeśli idzie o podobieństwo, to wątkiem augustyńskim, który został najmocniej podjęty przez Leibniza, była koncepcja dopustu Bożego, według której Bóg dopuszcza (a nie sprawia) pojawienie się zła dlatego, że potrafi zeń wyprowadzić tym większe dobro.

Na koniec pozwolę sobie stwierdzić, że świat Leibniza jest najlepszy jako całość, ale chyba ani Lukrecja, ani Sekstus Tarkwiniusz nie czują się w nim najlepiej.

## Bibliografia

- św. Augustyn (1977), *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, 2 t., przeł. W. Kornatowski, Warszawa: Pax.
- św. Augustyn (1980a), *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, w: tenże, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, Warszawa: ATK.
- św. Augustyn (1980b), *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: tenże, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, Warszawa: ATK.
- św. Augustyn (1990), *List, który nazywają „Listem podstawowym”*, w: tenże, *Pisma przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, Warszawa: ATK.
- Boutroux É. (1948), *La philosophie allemande au XVII-e siècle*, Paris: Vrin.
- Cichowicz S. (1970), *Filozof i istnienie. U podstaw teodycei G.W. Leibniza*, Warszawa: PWN.
- Gilson É. (1953), *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa: Pax.
- Grzebliński A. (2015), „Słownik historyczny i krytyczny” Pierre’a Bayle’a i jego brytyjscy czytelnicy, „Kultura i Wartości” nr 15, s. 89–106.

- Kopania J. (2001), *Wstęp: Siła dedukcji i słabość człowieka. Tragiczny optymizm Leibniza*, w: Leibniz 2001.
- Leibniz G.W. (1969), *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski, oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa: PWN.
- Leibniz G.W. (1994), *O wolności, przeznaczeniu i łasce Bożej*, w: tenże, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Znak.
- Leibniz G.W. (2001), *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa: PWN.
- Łukasiewicz D. (2004), *Przyczynek do teodycei Gottfrieda Leibniza*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 2 (8), s. 75–95.
- Mercer C. (2001), *Leibniz's Metaphysics. It's Origins and Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Myszor W. (1980), *Wstęp: Od manicheizmu do metafizyki*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, Warszawa: ATK.
- Myszor W. (1990), *Wstęp: Manicheizm w Afryce Północnej i święty Augustyn*, w: Św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, Warszawa: ATK.
- Nowakowski D. (2010), *Św. Augustyn a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodzianensis” nr 23, s. 61–88.
- Parkinson G.H.R. (1965), *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press.
- Rahner K., Vorgrimler H. (1987), *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: Pax.
- Rudolph K. (1995), *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowinski, Kraków: Nomos.
- Salij J. (1985), *Rozmowy ze świętym Augustynem*, Poznań: W drodze.
- Salij J. (2015), *Wolność w refleksji św. Augustyna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” nr 29, s. 213–223.
- Swieżawski S. (2000), *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa: PWN.

## Streszczenie

Liczne elementy refleksji Leibniza na temat dobra i zła zostały przejęte od św. Augustyna. Jednak dają się zauważyć pewne różnice. U Leibniza występuje nieobecna u św. Augustyna refleksja dotycząca światów możliwych, z których tylko jeden zostaje urzeczywistniony. Poza tym św. Augustyn, polemizując z manichejczykami, sporo miejsca poświęcił zagadnieniu metafizycznego rozumienia dobra i zła, natomiast Leibniz skoncentrował się głównie na problematyce zła moralnego.