

Nicholas Wolterstorff

## CIERPIĄCA MIŁOŚĆ\*

Wtedy ból zamroczył moje serce. Na cokolwiek patrzyłem, wszędzie widziałem tylko śmierć. Rodzinne miasto stało się dla mnie czymś niemożliwym do zniesienia, dom rodzinny – samym nieszczęściem. Wszystko, co przedtem było nam obu wspólne, teraz, bez niego, zmieniło się w straszną mękę. Wszędzie go szukały moje oczy, a nigdzie go nie było. Wszystkie miejsca, gdzie dawniej bywaliśmy razem, były mi nienawistne przez to, że jego tam nie było, że już mi te miejsca nie mogły zapowiadać: Zaraz przyjdzie! – jak to było wtedy, gdy na niego czekałem, kiedy żył. [...] Dusza moja, rozdarta i skrwawiona, była dla mnie brzemieniem. Znużyła się człowiekiem, który ją dźwigał. A nie znajdowałem miejsca, gdzie mógłbym ją złożyć i ukoić (Augustyn, *Wyznania*, IV, 4 i 7)<sup>1</sup>.

Właśnie w takich fragmentach jak ten przytoczony, otwarcie wyrażający ból po śmierci drogiego mu przyjaciela z Tagasty, Augustyn jest nam, żyjącym w XX wieku, najbliższy. Pociąga nas zarówno intensywność jego miłości i smutku, jak chęć podzielenia się nim z przyjaciółmi i czytelnikami *Wyznań*. Fragment ten ma również tajemniczą, kojącą właściwość: delikatnie i precyzyjnie wyraża smutek przeżywany przez tych, którzy doświadczyli podobnych udręk. Wszystkie miejsca i przedmioty, szepczące „On zaraz przyjdzie”, straciły głos i zapadły w bolesne milczenie.

Z wielkim zaskoczeniem odkrywamy więc, że po swoim nawróceniu Augustyn uznał, iż właśnie w tych momentach swego życia, które są dla nas najbardziej pociągające, był na wskroś odrażający. Ujawnił w nich swój smutek jedynie po to, by podzielić się z czytelnikami kierowanymi do Boga wyznaniem na temat bezsensowności, grzeszności i tak silnej

---

\* *Suffering Love*, w: T.V. Morris (red.), *Philosophy and the Christian Faith*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1988, s. 196–237. Przekład za zgodą Autora.

<sup>1</sup> Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków: Znak 2000.

miłości wobec kruchej istoty ludzkiej, że jej śmierć może sprowadzić aż tak wielki smutek. „Cóż ja tu jednak opowiadam?” – zapytuje. I odpowiada: „Nie czas teraz na rozważania. To jest czas spowiedzi wobec Ciebie” (*Wyznania*, IV, 6).

W okresie między śmiercią przyjaciela a śmiercią matki Augustyn przyjął wiarę chrześcijańską. W rezultacie jego reakcja na śmierć matki znacznie odbiegała od reakcji na śmierć przyjaciela.

Gdy zamykałem jej oczy – mówi – spłynął do mego serca niezmierny smutek, który przelałby się obfitymi łzami, gdybym nie powstrzymywał tego płaczu rozpaczliwym wysiłkiem woli, dopóki oczy nie oschły. Ciężkie to było zmaganie. Adeodat, ledwie skonała, wybuchnął głośnym płaczem. Wszyscy razem musieliśmy go uciszać. Także we mnie wszystko, co było dziecinne, wzbierało płaczem, ale bardziej dojrzały głos serca upomniął mnie i zmusił do spokoju (*Wyznania*, IX, 12).

O tamtej poprzedniej sytuacji pisał: „Koily mnie tylko łzy, które stały się największym po owym przyjacielu ukochaniem mej duszy” (*Wyznania*, IV, 4). We wspomnieniach pytał, dlaczego tak było, „dlaczego płacz jest słodki dla nieszczęśliwych”. „Jakże więc się to dzieje, że jęk, płacz, westchnienie, skarga są jednak kojącym owocem, chociaż zbieranym z goryczy życia?” (*Wyznania*, IV, 5). A w związku ze śmiercią matki pisał: „walczyłem z zalewającym mnie smutkiem” (*Wyznania*, IX, 12).

Nie udało mu się zapanować nad sobą. Wyznaje: po pogrzebie, leżąc w łóżku i rozmyślając o pełnej poświęcenia matce, „już nie dusiłem w sobie płaczu, pozwoliłem łzom popłynąć strumieniem, podścieliłem ten strumień sercu memu i we łzach znalazłem spoczynek” (*Wyznania*, IX, 12). Mówi więc teraz Bogu: „Panie, wyznaję Ci to w tej książce. Niech o tym czyta, kto zechce. [...] A jeśli uzna, że zgrzeszyłem płacząc za moją matką choćby przez małą część godziny [...] niechże ten człowiek ze mnie nie szydzi! Raczej – jeśli jest bardzo miłosierny – niech za moje grzechy zapłacze przed Tobą” (*Wyznania*, IX, 12). Grzech, którego Augustyn upatruje w płaczu o miłosierdzie, polega jednak nie tyle na płaczu po śmierci matki, ile na tym, czego ten płacz był znakiem. Jak mówi, zawinił tym, że zbyt dużą miały nad nim „moc ludzkie przypadłości”.

Oczywiście taki sposób myślenia jest nam obcy. Także dziś są ludzie, którzy powstrzymują łzy – zwykle dlatego, że sądzą, iż płacz jest niestosowny, rzadko zaś dlatego, iż uważają go za grzech. A już niezwykle trudno spotkać kogoś, kto byłby przekonany, że samo *odczuwanie* smutku po śmierci przyjaciela czy własnej matki jest karygodną oznaką zbytniego przywiązania do tego, co światowe. Mentalność wyrażona przez Augu-

styna nie tylko kształtuje jego pogląd na właściwe miejsce smutku i cierpienia w życiu ludzkim, ale ma także wpływ na jego przekonanie, że w Bogu nie ma smutku czy cierpienia. Życie Boga jest w istocie wolne od wszelkich przykrych emocji, pozbawione namiętności i pogrążone w apatii, wolne od cierpienia i bez reszty, niezmiennie wypełnione błogością. Ten sposób myślenia o Bogu nie był bynajmniej właściwy jedynie Augustynowi. W istocie pogląd, że życie Boga polega na błogiej, pozbawionej cierpienia apatii, jeszcze do niedawna przyjmowano niemal powszechnie. Wśród ojców Kościoła jedynie Orygenes i Laktancjusz byli odmiennego zdania – przy czym Orygenes niezbyt konsekwentnie.

Dlaczego jednak chrześcijanin miałby sądzić, że życie Boga jest pozbawioną cierpienia apatią? Tożsamość tradycji chrześcijańskiej jest (częściowo) wyznaczona przez fakt, że jej przedstawiciele uznają, w ten lub inny sposób, autorytet pism Starego i Nowego Testamentu. A nawet niezbyt uważni czytelnicy nie mogą przeoczyć tego, że Bóg jest w tych tekstach przedstawiony jako ktoś, kto cierpiąco doświadcza tego świata, a zatem doznaje bólu. Co zatem skłoniło omawianą tradycję do wzięcia w nawias tego wymiaru biblijnego obrazu Boga? Wielu współczesnych teologów odrzuca twierdzenie, że Bóg w cudowny sposób interweniuje w dzieje świata; jeśli poruszają się oni w granicach tradycji chrześcijańskiej, to pomijają tę część biblijnej opowieści. Takie podejście nie wywodzi się jednak z oświecenia. Praktykowali je już ojcowie Kościoła, w stosunku do wszystkich tych fragmentów, które mówiły o namiętnościach i cierpieniu Boga. W tym eseju chciałbym dotrzeć do źródeł tej praktyki, a następnie postawić pytanie, czy prawdą jest twierdzenie że Bóg nie doświadcza świata cierpiąco.

Najlepiej będzie zacząć od Augustyna. Błędem byłoby jednak przejść od razu do jego wypowiedzi na temat miejsca emocji i cierpienia w życiu Boga. Uwagi na ten temat są bowiem, zarówno w wypadku Augustyna, jak i większości innych przedstawicieli tej tradycji, jedynie fragmentem ogólniejszych rozważań na temat miejsca emocji i cierpienia w idealnym życiu osób w ogóle – boskich i ludzkich. Musimy więc spróbować uchwycić całościową wizję. Zacznijmy od tego, co Augustyn mówi o właściwym miejscu emocji i cierpienia w ludzkim doświadczeniu.

Myśl Augustyna wpisuje się w ramy starożytnej tradycji eudajmonizmu. Wszyscy szukamy szczęścia rozumianego przez Augustyna i innych starożytnych jako życie, w którym ból i zmartwienia nie tylko są mniejsze od szczęścia, ale zostają wyeliminowane – życie wypełnione nieprzerwaną błogością. Ponadto Augustyn opowiada się po stronie tradycji platońskiej, wyrażając przekonanie, że podstawowym wyznacznikiem szczęścia jest

miłość, *eros*. Augustyn nigdy nie wyobrażał sobie, że człowiek mógłby wykorzystać *eros* ze swego życia<sup>2</sup>; ponieważ jesteśmy istotami niepełnymi, nieuchronnie pragniemy spełnienia. Zadanie polega więc na wyborze takich przedmiotów miłości, które zapewnią szczęście.

Dla Augustyna, tak jak i dla nas, było oczywiste, że ból pojawia się wówczas, gdy to, co kochamy, ulega zniszczeniu, umiera lub zmienia się do tego stopnia, iż nie jesteśmy już w stanie tego kochać. Rozważając własny ból z powodu śmierci przyjaciela, mówi: „Nieszczęśliwy byłem, jak nieszczęśliwy jest każdy człowiek spętany przywiązaniem do rzeczy śmiertelnych, przeżywający straszne rozdarcie, gdy te rzeczy traci. [...] Bo czyż nie dlatego właśnie tamten ból zdołał mnie tak łatwo osiągnąć i tak głęboko przeniknąć, że rozlałem duszę moją jak wodę na piasku, kochając istotę śmiertelną tak, jakby nigdy nie miała umrzeć?” (*Wyznania*, IV, 6 i 8). Lekarstwem jest tu oderwanie własnej miłości od takich przedmiotów i związanie jej z czymś niezmiennym i niezniszczalnym. Dla Augustyna jedynym kandydatem jest Bóg. „Szczęśliwy jest człowiek, który kocha Ciebie [...]. Ciebie traci tylko ten, kto sam Ciebie opuszcza” (*Wyznania*, IV, 9).

Wynika z tego wprost tak zwana ewangelizacyjna strategia Augustyna. Jeśli tym, czego się pragnie, jest szczęście i wytchnienie dla duszy (a któż tego nie pragnie?), to trzeba skierować miłość w stronę wiecznego, niezmiennego Boga. Zwracając się do własnej duszy, a pośrednio do wszystkich innych dusz, Augustyn mówi: „[W Bogu] jest miejsce spoczynku, którego nic nie zakłóci. Tam miłość nie zostaje opuszczona, jeżeli sama nie odchodzi... Tu rozepnij swój namiot, duszo! Powierz Słowu wszystko, co masz [...]. Znowu zakwitnie to, co w tobie uwiędło, i uleczona będziesz ze wszystkich twoich chorób” (*Wyznania*, IV, 11).

Jedną z przeszkód w porzuceniu świata i związaniu się z Bogiem jest iluzja dotycząca tego, gdzie można znaleźć szczęście. W swoich wczesnych pismach Augustyn poświęcił wiele wysiłku przeniknięciu zasłony

<sup>2</sup> Niewątpliwie z racji, którą dobitnie wyraża następujący cytat z Plotyna: „I zawsze tak istniał w samobyciu z konieczności ten Eros dzięki tęsknocie duszy do tego, co lepsze i co dobre, i był zawsze, odkąd była i dusza, Erosem! Jest zaś on jakby mieszańcem, albowiem z jednej strony ma udział w niedostatku, jako że chce się napełnić, a z drugiej nie jest też zupełnie pozbawiony udziału w dostatku, jako że szuka tego, czego mu jeszcze brakuje do tego, co już posiada: to, co jest zupełnie pozbawione dobra, nie będzie z pewnością nigdy szukać dobra! Więc mówi się, że Eros rodzi się ze Sprytu i z Biedy [...]. Matką mu Bieda, bo pożądanie zawsze wskazuje na braki” (Plotyn, *Enneady*, III, 5, 9, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa: AKME 2000). W sprawie argumentów za tym, że pełne pojęcie *eros* obejmowało u Platona i Plotyna element daru z siebie, zob. A.H. Armstrong, *Platonic Eros and Christian Agape*, w: tenże, *Plotinian and Christian Studies*, London: Variorum Reprints 1979 oraz J.M. Rist, *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus, and Origen*, Toronto: University of Toronto Press 1964.

tej iluzji, spowijającej jego czytelników. Zaskakującym rysem jego myśli – w tym punkcie zrywa on zdecydowanie z tradycją platońską – jest przekonanie, że do skierowania miłości na inny przedmiot nie wystarczy oświecenie. Wprawdzie możemy *wiedzieć*, że tylko miłość Boga jest w stanie zapewnić trwałe szczęście, ale uroki świata do tego stopnia zniewalają nasze dusze, że jedynie łaska Boga i pełne udęk zmagania mogą nas od nich uwolnić. W pismach Augustyna tę antyplatońską tezę ilustruje szczególnie dobitnie wspaniały opis poprzedzającego jego nawrócenie doświadczenia w ogrodzie:

Moje wzburzenie wyгнаło mnie do tego ogródka. Tam nikt nie mógł przeszkodzić owej zażartej walce, jaką toczyłem z samym sobą; jej wynik Ty już znałeś, a ja nie znałem go jeszcze. [...] Jęczałem z gniewu, miotałem się przeciwko sobie, że nie idę za wolą i przymierzem Twoim, Boże mój, tam, dokąd iść powinienem – jak wołały wszystkie kości moje, wystawiając Cię pod niebiosa. A przecież, żeby tam dotrzeć, nie potrzebowałem ani okrętów, ani wozów, ani nawet takich kroków, jakimi doszedłem z domu do tego miejsca, gdzieśmy siedzieli. Aby wyruszyć w tę podróż, a nawet dotrzeć do celu, wystarczyłoby tylko chcieć tam iść – ale chcieć mocno i rzetelnie. [...] Targałem włosy, gniołem czoło pięściami, splecionymi dłońmi ścisnąłem kolano. Czyniłem to, bo tego chciała moja wola. [...] A nie zabierałem się do uczynienia tego, czego nieporównanie goręcej pragnąłem. A przecież mógłbym tego dokonać od razu [...]. Większą miało we mnie moc zakorzenione zło niż dobro, do którego nie przywykłem. Im bliższy był moment, w którym się miałem stać czymś innym, niż byłem, tym większą wzbudzał on we mnie grozę. Lecz mnie nie cofał, nie spychał z drogi, po której szedłem – tylko unieruchamiał mnie i więził (*Wyznania*, VIII, 8 i 11).

Nie widzę uzasadnienia dla interpretacji przypisującej Augustynowi sprzeciw wobec wszelkich ziemskich uciech: jedzenia, picia, rozmowy, sztuki. Owszem, zaleca on ostrożność w stosunku do nich, ale nie przeciwstawia się im. Mówi jedynie, że powinniśmy wykorzystać *miłość* do tych rzeczy – wykorzystać całe przywiązanie do nich, które sprawia, że ich zniszczenie sprawiłoby nam ból. „Niechaj Cię za te wszystkie twory sławi dusza moja, o Boże, Stwórco wszechrzeczy! Lecz nie pozwól, by do nich zmysłami przywarła w miłości” (*Wyznania*, IV, 10). Możemy cieszyć się smakiem owocu kiwi, o ile tylko radość ta nie jest taka, że gdy okazuje się nieosiągalna, sprawia nam to ból. Choć nie wolno nam kochać świata, możemy się nim cieszyć. Trzeba przyznać, że Augustyn nie daje zbyt wielu podstaw do usprawiedliwienia takiej radości. Marginalizuje on, na przykład, rozumienie rzeczy tego świata jako błogosławieństwa udzielonego nam przez Boga. W słynnym fragmencie księgi X *Wyznań*, w którym „przemawiają”

rzeczy stworzone, nie mówią one, żeby przyjąć je z radością jako Boże błogosławieństwo, lecz żeby się od nich odwrócić i zwrócić do Boga, który je stworzył. Mimo to uważam, że powinniśmy przyjąć, iż, według Augustyna, życie bez przywiązań nie musi być pozbawione radości<sup>3</sup>.

Załóżmy jednak, że dana osoba wyzbyła się miłości do rzeczy doczesnych i zwróciła ku miłującemu Bogu – oderwała się od świata i przywiązała do Boga. Czy Augustyn nie przeoczył faktu, że w ten sposób wystawiła

<sup>3</sup> Nie widzę innego sposobu na wyrażenie zawartej w tym tekście myśli niż za pomocą słowa „cieszyć się” czy jakiegoś podobnego słowa, w rodzaju „znajdować upodobanie”. Stwarza to jednak poważne ryzyko błędnej interpretacji Augustyna, który wielokrotnie podkreślał różnicę między *używaniem* (*uti*) a *cieszeniem się* (*frui*), utożsamiając cieszenie się z kochaniem i mówiąc, że jedynym przedmiotem radości powinien być Bóg – natomiast rzeczy ziemskie są tylko po to, aby ich używać (zob. R.A. Markus, *Marius Victorinus and Augustine*, w: A.H. Armstrong (red.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: CUP 1970, s. 389–391). Mnie chodzi jednak o to, że „użycia”, do jakiego mogą nadać się rzeczy ziemskie, nie należy przypuszczalnie rozumieć w ponurym duchu utylitaryzmu; rzeczami ziemskimi możemy się cieszyć. Z drugiej strony, Augustyn był zawsze świadom faktu, że *upodobanie* w rzeczach ziemskich może przeistoczyć się w *miłość*. Zob. jego rozważania na temat cieszenia się jedzeniem, muzyką itp. w *Wyznaniach*, X, 31–34.

W tym miejscu najlepiej będzie również omówić terminologiczną kwestię dotyczącą *miłości* – *amor*. Myślę, że nie może być cienia wątpliwości, iż w większości wypadków Augustyn mówi, że powinniśmy kochać tylko Boga. Aby wyjaśnić jego myśl na ten temat, przyjąłem, że *miłość* to taki rodzaj przywiązania do rzeczy, iż jej zniszczenie lub zmiana wywołałyby żal. Jednakże w niektórych fragmentach Augustyn mówi, mając na myśli wielki „łańcuch istnienia”, że powinniśmy kochać rzeczy proporcjonalnie do ich wartości. Kilka takich fragmentów znajduje się w *O prawdziwej wierze*. Jednak Markus (*Marius Victorinus and Augustine*, s. 386–387) przytacza jeden z najobszerniejszych z nich, zaczerpnięty z *O nauce chrześcijańskiej* I, XXVII 28: człowiek prawy to „ten, kto właściwie ocenia rzeczy, to znaczy, czyja miłość jest na tyle uporządkowana, żeby ani nie kochał tego, czego nie należy, ani odwrotnie, nie zaniedbał miłować tego, co miłować trzeba; by nie kochał więcej tego, co trzeba miłować mniej; by nie miłował tak samo tego, co mniej albo więcej kochać trzeba; bądź też mniej lub więcej nie kochał tego, co tak samo miłować należy”. Przypuszczalnie przy pierwszym zetknięciu z Augustynem wszyscy jesteśmy skłonni akcentować takie właśnie fragmenty, a pomijać te, w których mówi on, że należy kochać tylko Boga. Jakże bardziej ludzko one brzmią! Myślę jednak, że nie może być cienia wątpliwości, iż na ogół Augustyn rozumiał przez „miłość” taki stopień przywiązania do rzeczy, że jej zniszczenie lub zmiana pogrąży osobę w żalu; oraz że chodziło mu o to, że w tym sensie należy kochać tylko Boga. Innych rzeczy należy jedynie używać, przy czym ich używanie obejmuje również to, co nazwałem *cieszeniem się* nimi. Naturalnie, używanie i cieszenie się to formy „przywiązania” do rzeczy. Toteż nie ma nic niestosownego w tym, że Augustyn mówi niekiedy o właściwie ukierunkowanej miłości do tych rzeczy. Kluczowa kwestia jest jednak następująca: nasza miłość do tych rzeczy nie powinna być taka, że może przyprawić nas o żal. Jak wkrótce zobaczymy, Augustyn mówi również – co nie może dziwić – że każdy z nas ma kochać swego bliźniego jak siebie samego. Jak *jednak* mamy kochać siebie samych?

się ona na nowy rodzaj bólu? Gdy Augustyn zaleca nam miłość Boga jako jedyne źródło trwałego szczęścia, nie zaleca szukania radości we własnych pobożnych uczynkach. Nie jest on ani arcykalwinistą, zachęcającym do czerpania radości ze społecznego posłuszeństwa, ani arcyprawosławnym, zachęcającym do czerpania radości z uczestnictwa w liturgii. Źródłem radości ma być dla nas doświadczenie obecności Boga. To obecność jego przyjaciela, jak mówi, przewyższała słodyczą „wszystko, co w ówczesnym [...] życiu było [dla niego] błogie” (*Wyznania*, IV, 4). Słodycz tę miała zastąpić słodycz obecności Boga, której Augustyn miał okazję zaznać. Na krótko przed śmiercią matki, wyglądając przez okno domu w Ostii, dyskutował z nią o Bogu. Jak mówi, „I gdy tak w żarliwej tęsknocie mówiliśmy o niej [wiecznej Mądrości], dotknęliśmy jej na krótkie мгновение całym porywem serca” (*Wyznania*, IX, 10). Ma on więc pewne wyobrażenie tego błogiego doświadczenia.

Ono jednak nigdy nie trwa długo, nie w naszym świecie. Święci różnych wieków doświadczają słodkiej obecności Boga, przerywanej okresami jego długiej i bolesnej nieobecności. Doświadczają ciemnej nocy duszy, podczas której doznają smutku. U Boga „miłość nie zostaje opuszczona, jeżeli sama nie odchodzi”, mówi Augustyn (*Wyznania*, IV, 11). Niejeden wielki mistyk by się z nim nie zgodził. Tak czy owak, jeśli nawet największych spośród ludzi, miłośników Boga, ta miłość pogrąża w smutku, to trudno zalecać miłosne skierowanie się ku Bogu jako sposób na usunięcie smutku z czyjegoś doświadczenia.

Pisząc *Wyznania*, Augustyn zgadzał się w istocie z opinią, że gdy próbujemy kochać Boga, narażamy się na nowy rodzaj smutku. Miał jednak na myśli smutek innego rodzaju niż ten, o którym przed chwilą wspomnieliśmy, mianowicie smutek osoby kochającej Boga wynikający z tego, że Bóg skrywa swoją boską tożsamość. Chodziło mu o smutek, który osoba kochająca Boga przeżywa z powodu słabości i niestałości własnej miłości. W odpowiedzi na smutek powodowany zmianą lub zniszczeniem rzeczy, które kochamy, Augustyn zaleca oderwanie się od tych rzeczy i przyłgnięcie do Boga, w którym nie ma nawet śladu niestałości. Jednak to nowo nawrócone „ja” nigdy nie zwycięża do końca „ja” starego. I to nowe „ja” pogrąża się teraz w smutku z powodu nieodmiennych powrotów „ja” starego. W miejsce *biernego* smutku zanegowanych uczuć pojawia się *aktywny* smutek użalania się nad wadami naszego religijnego charakteru – nad tymi trwałymi nawykami serca, które teraz uznajemy za grzech.

Jednym z najważniejszych tematów w filozofii moralnej środkowego i późnego okresu starożytności było właściwe miejsce emocji w życiu. Szczególną popularnością cieszył się tu pogląd stoików. W dziele *O pań-*

stwie Bożym Augustyn przyłącza się do tych dyskusji, przeciwstawiając własne stanowisko na temat właściwego miejsca emocji w życiu pobożnej osoby stanowisku stoickiemu.

Stoicy nie twierdzili jednak, że idealne życie byłoby pozbawione ubarwiających nasze doświadczenie emocji. Przeciwnie, podkreślali, że w takim życiu znalazłoby się miejsce na różne niewprowadzające niepokoju emocje, które określali jako *eupatheiai*. Stale odwoływali się do trzech z nich: radości, tęsknoty za niespełnionymi życzeniami oraz ostrożności. Zgodnie z ich poglądem, doskonałe, szczęśliwe życie to życie mędrca – osoby, której charakter i zamiary, dzięki kierowaniu się w życiu rozumem, są moralnie cnotliwe. By podkreślić, że ich zdaniem jedynym dobrem jest dobro moralne, wszystko inne *nazywali* co najwyżej *bardziej pożądanym*. Mędrzec będzie więc czerpać radość z osiągniętego statusu moralnego, pragnąc go zachować i wystrzegając się tego, co mu zagraża.

Stoicy dodawali jednak, że mędrzec byłby wolny od *pathos*, czyli namiętności. Byłby on *apathes*, obojętny. Byłby on w stanie *apatheia* – apatii, niewzruszoności, beznamiętności. Co mieli przez to na myśli?

Interpretując ich stanowisko, Augustyn uważa *pathos* po prostu za niepokojącą, rozstrajającą emocję, taką jak strach, smutek czy ekstaza. Nie włącza w swą koncepcję *pathos* żadnej teorii na temat dobra czy zła tych emocji. Był też zdania, że mimo różnic terminologicznych między sposobem, w jaki perypatetycy wyrażali swój pogląd na temat miejsca tak rozumianych namiętności w życiu osoby moralnej, a sposobem, w jaki swój pogląd wyrażali stoicy, ich poglądy są zasadniczo zgodne<sup>4</sup>.

Zdaniem perypatetyków, choć namiętności mogą ogarniać osobę moralną nie mniej niż niemoralną, nie będą one w stanie zawładnąć jej życiem, a stoicy nie godzili się, „by jakakolwiek bądź słabość tego rodzaju mogła się zdarzyć mędrcomi” (*O państwie Bożym*, IX, 4)<sup>5</sup>. Aby zilustrować, dlaczego jego zdaniem nie ma żadnej istotnej różnicy między tymi dwoma stanowiskami, Augustyn zacytował anegdotę zaczerpniętą od Aulusa Gelliusza. Pewnego razu Gelliusz znalazł się na morzu ze sławnym stoikiem; gdy rozpętała się burza, ów stoik pobladł ze strachu przed zatonięciem statku. Gdy sztorm minął, Gelliusz spytał go uprzejmie, dlaczego tak się wystraszył, na co tamten wyciągnął księgę Epikteta i wskazał poniższy fragment:

<sup>4</sup> Augustyn nie był jedynym zwolennikiem tego poglądu w starożytności. Podzielał go również, przynajmniej w pewnym stopniu, Karneades – zob. J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge: CUP 1969. Książka Rista wywarła głęboki wpływ na moje rozumienie stoików. Pomocna jest także książka F.H. Sanbacha, *The Stoics*, New York: W. W. Norton Co. 1975.

<sup>5</sup> Augustyn, *O państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa: PAX 1977.



Wywołane przez straszne i przerażające wydarzenia, nieodparcie niepokoją one [doznania duchowe] też duszę mędrca, tak iż na krótko bądź ogarnia go strach, bądź opanowuje smutek, jak gdyby uczucia te wysuwały się na pierwszy plan przed powinności myśli i rozumu. Wszelako umysł ani nie uważa tego za zło, ani nie pochwała tego i nie wyraża na to swej zgody; bo ta ocena zostaje już w naszej mocy. Na tym też, zdaniem stoików, polega różnica między duchem mędrca a duchem głupca: duch głupca ustępuje przed tymi doznaniem i łączy z nimi zgodę swojego umysłu, duch mędrca zaś, chociaż znosi je z konieczności, z niezachwianym umysłem jednak zachowuje prawdziwy i stały pogląd na to, czego rozumnie powinno się pragnąć albo unikać (*O państwie Bożym*, IX, 4).

Krótko mówiąc, bez względu na to, jakie emocje ogarniają mędrca, nie mają one moralnego wpływu na jego wolę i osąd.

Augustyn snuje dalej domysły, że być może stoicy chcieli twierdzić, iż niepokoje „mądrości, dzięki której jest się właśnie mędrce, nigdy nie przyciemniają żadnym błędem, nie plamią żadną skazą. Wprawdzie niepokoje te przytrafiają się duszy mędrca, ale mądrość zachowuje pogodę wobec doznań, które zwą korzystnymi lub niekorzystnymi, choć nie chcą nazwać dobrymi albo złymi” (*O państwie Bożym*, IX, 4). Wspomina następnie, w tonie nieco prześmiewczym, że nawet jeśli wspomniany stoik odmawiał nazwania bezpieczeństwa swego ciała „dobrem”, preferując inne słowa, jak „coś bardziej pożądanego” czy „korzyść”, to wywołana strachem bladeść dowodzi, iż dość wysoko cenił swe cielesne bezpieczeństwo – w istocie równie wysoko jak perypatetyk, który byłby skłonny do nazwania cielesnego bezpieczeństwa „dobrem” i w podobnej sytuacji prawdopodobnie też by zbladł.

Według Augustyna, jeśli tak właśnie myślą stoicy, to wszystkie strony w sporze się zgodzą, że choć mędrzec może doświadczać namiętności w rodzaju strachu czy smutku, nie dopuści, by zawładnęły one kierującym jego życiem rozumem – nie pozwoli im wystawić na szwank jego cnoty. Choć człowiek mądry może nie być całkiem *pozbawiony* namiętności, to nie będzie od nich *zależny*. Choć mogą mu się one *przytrafiać*, to im nie *ulegnie*; nie będą one wpływać na jego intencje i sądy. W takim właśnie sensie mędrca charakteryzuje *apatheia* – apatia, niepodleganie namiętnościom i niewzruszoność<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Ciekawe, że Rist podaje właściwie takie samo sformułowanie w następującym fragmencie *Stoic Philosophy*: „Stoicki mędrzec jest człowiekiem uczucia, ale jego uczucia nie kontrolują jego decyzji i czynów, ani nawet na nie nie wpływają. W tym sensie jest on beznamiętny (*apatheis*), choć nie pozbawiony racjonalnych uczuć”. Z całości kształtu omówienia

Ponieważ interesuje nas to, jak Augustyn sformułował własny pogląd w opozycji do stanowiska stoików, podstawowe znaczenie ma nie to, co dokładnie stoicy mówili na temat miejsca emocji w życiu, ale to, jak interpretował ich wypowiedzi Augustyn. Niemniej jednak warto zauważyć, że Augustyn prawdopodobnie miał na uwadze późną, nietypową wersję stoicyzmu<sup>7</sup>. Nie ulega bowiem wątpliwości, że według twórców stoicyzmu, Zenona i Chryzypa, *pathos* jest „nadmiernym pobudzeniem”, „chorobą» dotyczącą nasze podstawowe pobudki”, „irracjonalnym poruszeniem duszy”, „nienaturalnym poruszeniem duszy, przeciwnym rozumowi” itp. W takich wypowiedziach chodziło im między innymi o to, że *pathos* opiera się na fałszywym i niezgodnym z rozumem sędzie czy wręcz jest z nimi tożsamy. Namiętność opiera się na błędnym sędzie o ocenianym fakcie (lub jest z nim tożsama), który prowadzi do irracjonalnych uczuć lub nadmiernych pobudeń (lub jest z nimi tożsamy). Jeśli jednak ktoś tak rozumie *pathos*, to rzecz jasna będzie utrzymywać, że w życiu mędrca nie ma miejsca na namiętności. I tak w istocie twierdzili czołowi stoicy, mówiąc, że mędrca charakteryzuje *apatheia*.

W zasadzie pozostaje jednak otwarte pytanie, czy wszystkie emocjonalne niepokoje – strach, smutek i ekstaza to szczególnie dobre przykłady – są w tym rozumieniu *namiętnościami*. Rzecz jasna, tak uważali klasyczni stoicy. Według nich można się smucić tylko z powodu czegoś, co ocenia się jako zło; a mędrzec, nie znajdując w sobie żadnego moralnego zła, nie ma powodu do smutku. Podobnie, ci, którzy się boją, boją się tego, co oceniają jako zagrażające im zło; ale osobie mądrej, która trwa w cnocie, nic nie zagraża. Ci, którzy popadają w ekstazę, czynią to z powodu tego, co im się przytrafiło i co oceniają jako dobre. Dla mędrca tymczasem nie ma żadnych dobrych rzeczy, które po prostu się przytrafiają; jedyna dobra rzecz, mianowicie moralny charakter, jest w pełni jego własną zasługą. Tak więc klasyczni stoicy twierdzili, że właściwie wszystkie wzbudzające niepokój emocje są namiętnościami i w związku z tym nie ma dla nich miejsca w życiu mędrca. Prawdziwy mędrzec nie doświadcza emocjonalnych niepokojów<sup>8</sup>.

---

Rista wynika jednak jasno, że klasyczni stoicy tak naprawdę uważali, iż wprowadzające niepokój emocje nigdy nie są całkowicie zgodne z rozumem.

<sup>7</sup> Zob. rozdz. 3, w którym autor omawia zagadnienia dotyczące przyjemności i bólu w J.M. Rist, *Stoic Philosophy*.

<sup>8</sup> W powyższym wywodzie podążam za tekstem A.C. Lloyda *Emotions and Decisions in Stoic Psychology*, w: J.M. Rist (red.), *The Stoics*, Berkeley: University of California Press 1978. Porównajmy to ze streszczeniem A.A. Longa w *Hellenistic Philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons 1974, s. 206–207: „Stoicki mędrzec jest wolny od wszelkich namiętności. Złość, niepokój, zachłanność, strach, uniesienie – te i podobne skrajne emocje

Spór między klasycznymi stoikami a stoikami w stylu późnego Gelliusza dotyczy szczegółów. Chodziło o to, czy ktoś popada w emocjonalny rozstrój tylko z powodu tego, co ocenia jako zło, czy także z powodu tego, co ocenia jako niepożądane. Czy można odczuwać niepokoje emocjonalne nieoparte na fałszywej ocenie? Nie będziemy wchodzić w ten spór, musimy jednak poczynić kilka ustaleń terminologicznych. Dla naszych potrzeb najważniejsze będzie użycie słowa *pathos* w jego neutralnym sensie. W dalszej części *pathos* będziemy rozumieć po prostu jako emocjonalny niepokój, emocjonalne poruszenie. (Większość z nas prawdopodobnie nawet nie nazwałaby *emocjami* zjawisk, które stoicy zwali *eupatheiai* i które uznawano za pozbawione jakiegokolwiek niepokojącego odcienia).

Augustyn twierdzi, że jego własne stanowisko jest zgodne z głównym twierdzeniem stoików i perypatetyków: życie wolne „od takich uczuć, które zjawiają się wbrew rozumowi i niepokoją umysł, jest zupełnie dobre i jak najbardziej godne pożądania” (*O państwie Bożym*, XIV, 9). Z kontekstu wynika jednak jasno, że Augustyn chce powiedzieć coś znacznie mocniejszego: szczytem pragnień powinno być życie *catkowiec* wyzbyte namiętności (emocjonalnego niepokoj), ponieważ idealna egzystencja wyklucza bycie „przytłoczonym” w taki sposób, w jaki przytłaczają emocje. Co więcej, jest ona nie do pogodzenia z cierpieniem, „utrapieniem”, które jest składową takich „negatywnych” emocji, jak strach czy smutek.

Główny nacisk kładzie jednak Augustyn nie na zbieżność swoich poglądów ze stoickimi, ale na własną tezę, że *w tym życiu* osoba, która naprawdę pragnie żyć po Bożemu, *nie* będzie próbowała żyć w sposób wyzbyty *pathos*, namiętności czy emocjonalnego niepokoj; *nie* będzie apatyczna. Jeśli „niektórzy z nich w swej próżności, tym bardziej szka-

---

są nieznanego jego usposobieniu. Nie uznaje on przyjemności za coś dobrego ani bólu za coś złego [...] Stoicki mędrzec nie jest niewrażliwy na bolesne i przyjemne doznania, ale nie »poruszają one nadmiernie jego duszy«. Jest na nie nieczuły [...] Jego usposobienie charakteryzują »dobre stany emocjonalne«. Życzliwość, życzenie innemu człowiekowi dobrych rzeczy ze względu na niego; radość: czerpanie radości z dobrych czynów, spokojnego życia, dobrego sumienia [...]; oraz »ostrożność«, umiarkowana niechęć.

Sam Augustyn, w różnych miejscach używa klasycznego stoickiego pojęcia *pathos*. Mówi, na przykład, że »pochodzący od wyrazu *pathos* łaciński wyraz *passio* oznacza odruch duszy sprzeczny z rozumem« (*O państwie Bożym*, VIII, [17]). Używając tej definicji, trzeba by powiedzieć, że Augustyńska interpretacja stanowiska stoików głosi, że takie niepokojące »zjawisko«, jak strach czy smutek może być lub nie być w danym wypadku *pathos*. Zjawisko to byłoby *pathos* tylko wówczas, gdyby obalało panowanie rozumu w doświadczającej go osobie. A wówczas powiedzenie, że mądrą osobę charakteryzuje apatia, byłoby równoznaczne z powiedzeniem, że takie wprowadzające niepokój zjawiska, jak strach lub smutek, nie funkcjonują w niej jako namiętności; nie znaczyłyby to, że nigdy ich nie doświadczą”.

radnej, im rzadziej spotykanej, umiłowali w sobie to, że już nie unoszą się i nie podniecają, nie uginają się i nie upadają pod wpływem żadnego zgoła uczucia, to raczej tracą oni całą swą ludzką łagodność niż zdobywają prawdziwą spokojność”, mówi Augustyn (*O państwie Bożym*, XIV, 9).

Problem polega na tym, że nikt z nas nie jest bez grzechu. Pobożna osoba będzie się smucić z powodu popełnionych grzechów i odczuwać strach przed popadnięciem w nowe. Będzie ją martwić stan własnej duszy. Jeśli *apatheia* miałyby być „takim stanem, gdy żadna bojaźń nie przeraża, ani żadna boleść nie dręczy, to w tym życiu musimy ją odrzucać, jeśli chcemy wieść życie w sposób prawy, czyli wedle Boga” (*O państwie Bożym*, XIV, 9). Etyka właściwa dla doskonałego mędrca nie jest etyką właściwą dla kogoś niedoskonałego kochającego Boga. Taka osoba ani nie pozwoli, by w jej życiu emocje strachu czy smutku rozgrywały się wedle swych własnych reguł, o ile tylko nie prowadzą do złych zamiarów czy fałszywych sądów, ani też nie będzie próbować całkowicie ich wykorzenieć. Będzie raczej *pielęgnować* strach i smutek, pod warunkiem, że mają one właściwy przedmiot, czyli grzech. Kluczową różnicą między Augustynem a klasycznymi stoikami jest jego przekonanie, że pewien typ strachu czy smutku opiera się na *prawidłowej* ocenie. Chodzi tu, jak powiada, „nie tyle o to, czy pobożna dusza się gniewa, ile o to, z jakiej przyczyny się gniewa; nie tyle o to, czy się smuci, ile o to, dlaczego się smuci; nie tyle o to, czy się lęka, ile o to, czego się lęka” (*O państwie Bożym*, IX, 5, por. XIV, 8). Eudajmonistyczny ideał starożytności zaczyna się kruszyć i rozpadać na naszych oczach. Augustyn przekonuje, że choć mamy *tęsknić* za eudajmonią, dążenie do niej w *tym* życiu byłoby błędem.

Stoicy najpewniej nie zalecali pielęgnowania namiętności osobie, która nie jest mędrcom, ani nawet osobie dążącej do stania się nim, ale od czasu do czasu ulegającej słabości czy pokusie. Trudno jednak zrozumieć, jak mogliby z zasady sprzeciwić się przyjęciu na swój sposób tego, co tu głosi Augustyn. Otóż twierdzi on, że *eros* trzeba przekierować od rzeczy tego świata ku Bogu, aby usunąć smutek powodowany zmianą czy zniszczeniem jego przedmiotów. Według niego nie jest to jednak równoznaczne z wyeliminowaniem smutku czy strachu z życia. Zmagamy się teraz, by skierować naszą miłość ku Bogu, ale nasze „ja” nie obraca się swobodnie. Wprawia nas to w smutek; smucimy się naszą niezdolnością dokonania właściwego zwrotu. Smucimy się naszym ciągłym niepowodzeniem w zmienianiu kierunku naszej miłości<sup>9</sup>. Stoicy odpowiadali na

<sup>9</sup> Jest to temat rozdz. 15, *Utracona przyszłość*, we wspaniałej biografii Augustyn z Hippo autorstwa Petera Browna. Na szczególną uwagę zasługuje ten fragment: „Skonstatował,

to, że mędrzec czerpałby radość ze swej moralnej doskonałości i zachowałby czujność wobec czyhających nań pokus. Wobec tego trudno jednak zrozumieć, dlaczego nie chcieli przyznać, że osoba próbująca zostać mędrce ma prawo doświadczać smutku z powodu błędu moralnego. Taki emocjonalny niepokój byłby bowiem oparty na prawdziwych, a nie fałszywych ocenach. Nie byłby to *pathos* w klasycznym stoickim sensie tego słowa. To prawda, że Augustyn stał na gruncie tradycji platońskiej, traktując szczęście jako zaspokojenie *eros*, natomiast stoicy upatrywali szczęście w eliminacji *eros* i pełnej realizacji moralnego „ja”. Jednak smutek z powodu własnego błędu moralnego wydaje się czymś właściwym w świecie stoików, tak jak smutek z powodu błędu religijnego jest czymś właściwym w świecie Augustyna.

Natomiast to, co Augustyn mówi dalej, wykracza poza to, co jakkolwiek stoik *głosił* czy prawdopodobnie *mógł głosić* – ba, poza to, co mógł powiedzieć jakkolwiek starożytny etyk pogański. Augustyn powiada mianowicie, że mamy nie tylko smucić się *własnymi* grzechami i bać się popadnięcia w nowe, ale również smucić się grzechami innych i cieszyć ich skruchą (*O państwie Bożym*, XIV, 9). Co więcej, motywowani współczuciem, mamy dążyć do ich wybawienia. Mamy być miłośni.

Musimy właściwie zrozumieć tę myśl Augustyna. Nie przywraca on ni stąd, ni zowąd *eros*. Nie twierdzi, że nasze życie jest niespełnione, jeśli nie łączy nas z innymi *eros*. *Eros* ma pozostać skierowany ku Bogu. Mamy natomiast opłakiwać stan religijny dusz całej ludzkości, a dokładniej wszystkich tych, których znamy.

Jak rozumieć tę myśl Augustyna? Nigdy nie wyraża jej do końca. Nie widzę jednak innego wyjścia, jak zinterpretować ją następująco: każdy z nas ma być solidarnie połączony w radości i smutku z całą ludzkością – radości i smutku z powodu właściwych rzeczy; dodajmy, z powodu stanu naszych dusz. Mam radować się i smucić religijnym stanem mojej duszy i, w ten sam sposób, radować i smucić się stanem twojej. W najściślejszym

---

że skazany jest na pozostanie niedoskonałym, że to, o co najzarliwiej zabiegał, zawsze pozostanie tylko nadzieją, wyczekiwaną aż do czasu uwolnienia się od wszelkich napięć, daleko poza granicą życia doczesnego. I Augustyn czuł, że każdy, kto myśli inaczej, jest albo moralnym kaleką, albo doktrynerem. Wszystko, co człowiek może zrobić, to tęsknić za tą nieosiągalną doskonałością, dotkliwie odczuwać jej brak i wzdychać do niej [...]. Tak zostaje przypieczętowany koniec jakże długo uznawanego klasycznego ideału doskonałości: Augustyn nigdy nie dostąpi stanu skupionego, wyniosłego spokoju, cechującego wspaniałych mężów, który jeszcze do tej pory emanuje z niektórych mozaik w kościołach i z posągów pogańskich mędrców” (P. Brown, *Augustyn z Hippony*, przeł. W. Radwański, Warszawa: PIW 1993, s. 154).

sensie, mam kochać mojego bliźniego jak siebie – tak, *jakby był* mną. Nie znaczy to, że mam rozpoznać jakąś wartość w *tobie*, która *mnie* spełnia; oznaczałoby to bowiem, że wślizguje się tu na powrót wąż ziemskiego *eros*. Chodzi raczej o to, że mam żyć z tobą w emocjonalnej solidarności. Moim celem musi być nie tylko osiągnięcie prawdziwego szczęścia, ale osiągnięcie *naszego* prawdziwego szczęścia. Moje szczęście nie może się obyć bez twojego. Często zaś ta solidarność będzie polegać na dźwiganiu twego smutku czy udziale w twej radości. Utożsamienie, które ma na myśli Augustyn, wykracza jednak poza samo współczucie. Może się bowiem zdarzyć tak, że nie smucisz się nad swoją duszą wtedy, gdy powinienś. Wówczas to ja będę płakać za ciebie, nawet nad tym, że ty tego nie czynisz.

W tej wizji zawarte jest uznanie wartości każdego ludzkiego „ja”. Gdy ktoś zmierza wyłącznie do własnego szczęścia, rzadko kiedy na światło dzienne wychodzi milcząco zakładane przez takie podejście przyznanie pewnego szczególnego rodzaju wartości własnemu „ja”. Jeśli natomiast żyjemy solidarnie w smutku i radości z całą ludzkością, to jasne jest, że każdej bez wyjątku istocie ludzkiej przyznajemy pewną wartość, której nie przypisujemy, na przykład, żadnemu zwierzęciu<sup>10</sup>. Istoty ludzkie są warte tego, by solidarnie łączyć się z nimi w smutku i radości. Trzeba szanować każdą ludzką duszę i smuć się lub radować z powodu jej religijnych porażek czy sukcesów tak, jak szanuje się własną duszę i smuci się lub raduje z jej porażek czy sukcesów. Zatem przypisywana milcząco każdej bez wyjątku duszy ludzkiej wartość nie jest wartością wynikającą ze stopnia pobożności osoby; w końcu najintensywniej opłakuje się tych, którzy są najmniej pobożni. Zagadkowo brzmiąca odpowiedź Augustyna na pytanie o to, dlaczego należy żyć w takiej tajemniczej, pełnej szacunku solidarności ze wszystkimi istotami ludzkimi, byłaby następująca: ponieważ wszyscy jesteśmy ikonami Boga<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Tym samym zauważamy u Augustyna – oraz u tych wszystkich, którzy akceptują z „augustyńską powagą” biblijny nakaz miłości bliźniego jak siebie samego – załączki koncepcji praw człowieka, która, jak się niekiedy twierdzi, w swej dojrzałej postaci zniszczyła poczucie ludzkiej solidarności, z którego wyrosła. Stosunek Augustyna do praw człowieka omówiłem dokładniej w II części *Justice. Rights and Wrongs*, Princeton: Princeton University Press 2008.

<sup>11</sup> Tę ogólną linię interpretacji potwierdza, jak sądzę, fascynujący i, dla większości z nas, zdumiewający, a nawet bulwersujący fragment *O prawdziwej wierze* Augustyna, dzieła powstałego mniej więcej w tym samym czasie co *Wyznania*: „Ulega bowiem tylko ten, komu przeciwnik zabiera to, co on kocha. Ten więc, kto kocha tylko to, czego kochającemu zabrać nie można, ten bez wątpienia jest niezwyciężony [...]. Nie może też utracić bliźniego, którego kocha jak siebie samego: bo i w sobie nie to miłuje, co dostępne dla oczu i innych zmysłów ciała. Nosi więc w sobie tego, którego jak siebie kocha. Zasada zaś miłości jest

W Augustyńskim świecie mamy do czynienia z czteroczęściowym po-  
działem rodzajów wartości i wartościowania. Bóg ma jeden rodzaj war-  
tości; my wyrażamy nasze uznanie tej wartości przez umiłowanie Boga  
i tylko Boga. Istoty ludzkie, jako ikony Boga, mają inny rodzaj wartości;  
nasze uznanie tej wartości wyrażamy, radując się lub smucąc stanem ich

---

taka, że jakie dobro chce kto dla siebie uzyskać, tego i dla bliźniego pragnie, a jakiego zła  
chciałby sam uniknąć, i dla niego nie chce, i takie pragnienie żywi wobec wszystkich ludzi  
[...]. Jeśli bowiem człowiek kocha człowieka, ale nie jak siebie samego, lecz jak zwierzę  
domowe albo łaźnię, albo ptaka pięknie upierzonego czy mówiącego, to znaczy tak, aby  
obcując z nim, uzyskać jakąś doczesną przyjemność lub korzyść – to z konieczności po-  
pada w niewolę, nie u człowieka, lecz u owej natrętnej i obrzydliwej skłonności, przez  
którą nie kocha człowieka, jak człowieka kochać należy. [...] Człowiek nie powinien ko-  
chać człowieka nawet w ten sposób, jak kocha się braci cielesnych, synów, małżonków,  
powinowatych czy rodaków, bo i ta miłość jest doczesna. Gdyby bowiem natura nasza  
zachowała przykazania Boga i Jego obraz i podobieństwo [...], nie istniałyby między nami  
związki, które wynikają z urodzenia i śmierci. Dlatego sama Prawda, która powołała nas  
do odzyskania pierwotnej doskonałej natury, nakazuje nam oprzeć się cielesnej skłonno-  
ści i uczy, że nikt nie jest godny Królestwa Bożego, jeśli nie znienawidzi tych związków cie-  
lesnych. I nikomu nie powinno się to wydawać nieludzkie. Bardziej bowiem jest nieludzkie  
nie kochać człowieka jako człowieka, lecz kochać jako syna, to znaczy kochać w nim nie  
to, co pochodzi od Boga, lecz to, co pochodzi od siebie. [...]

Miejmy więc w nienawiści związki cielesne, jeśli płoniemy miłością wieczności. Niech  
człowiek kocha bliźniego jak siebie samego. A przecież nikt nie jest dla siebie samego  
ojcem, synem, powinowatym ani kimś w tym rodzaju, lecz tylko człowiekiem. Kto więc  
kocha człowieka jak siebie samego, powinien w nim kochać to, czym jest sam dla siebie.  
Ciało zaś nie jest tym, czym jesteśmy. [...] Dlatego, ktokolwiek kocha w bliźnim coś innego  
niż to, czym jest sam dla siebie, nie kocha go jak siebie samego [...].

Dlaczegoż więc miłość do człowieka nie może uczynić niezwyčajnym tego, który  
w człowieku kocha jedynie człowieka, to jest twór Boga, stworzony na Jego obraz [...]?  
Dobrze zaś żyć zawsze wypada. Kto więc ukochał dobre życie i wprowadza je w czyn, ten  
nie tylko nie zazdrości tym, którzy go naśladowają, lecz udziela im się jak najchętniej i jak  
najłaskawiej, ile tylko może – nie potrzebuje ich jednak. To bowiem, co w nich kocha,  
posiada w sobie w całości i doskonale. Kochając bliźniego jak siebie samego, nie zazdrości  
mu, bo i sobie samemu nie zazdrości; udziela mu, czego samego może, bo i sobie samemu  
udziela; nie potrzebuje go, bo nie potrzebuje i siebie samego. Potrzebuje tylko Boga, a gdy  
zespoli się z Nim, jest szczęśliwy. Boga zaś nikt mu nie odbierze. Prawdziwie więc i nie-  
wzruszenie niezwyčajny jest człowiek, który zespolił się z Bogiem” (Augustyn, *O praw-  
dziwej wierze*, XLVI, 86 – XLVII, 90, przeł. J. Ptaszyński, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*,  
Kraków: Znak 1999, s. 799–803).

Omawiając ten fragment w *Sprostowaniach*, Augustyn zauważa, że nie powinien był  
pisać o „nienawiści do związków cielesnych”; jeśli nasi przodkowie mieliby takie nasta-  
wienie, to my, ich potomkowie, nigdy byśmy nie przyszli na świat i nikt nie zostałby wy-  
brany przez Boga. Stąd nienawiść nie jest właściwa. I oczywiście w tekście głównym nie  
zinterpretowałem Augustyna jako zalecającego „nienawiść”. Dla moich celów w *Sprostow-  
aniach* ważne jest to, że Augustyn nie wycofuje się z zawartej w zacytowanym fragmencie  
*O prawdziwej wierze* koncepcji miłości.

dusz. Godna podziwu moralnego osoba ma inny rodzaj wartości, którego brak osobie nikczemnej. Rzeczy tego świata mają jeszcze inny rodzaj wartości; oceniamy je jako użyteczne i, być może, przyjemne.

Świat stoika był zdecydowanie inny – przynajmniej w interpretacji wysmienitego znawcy późnej starożytności, Johna M. Rista. Rist twierdzi, że stoicy za wartościowe uznawali jedynie istoty ludzkie i uważali, że ich wartość jest w całości wyznaczona przez status moralny. Augustyński podział na *wartość osobową* i *status moralny* osób nie znajduje odpowiednika u stoików. Jak zwraca uwagę Rist, Marek Aureliusz „mówi nam, że wartość każdego człowieka jest równa temu, co go zajmuje [...]. Płynie z tego prosty wniosek: wartościowy charakter mają ci, którzy troszczą się o prawy rozum i cnotę, a tych, którzy mają najnowsze upodobania, można oceniać niżej. Niektórzy ludzie prawdopodobnie nie są w ogóle nic warte; i powinni być stosownie do tego traktowani”<sup>12</sup>. Epiktet natomiast zauważył, że „ani posiadanie nosa, ani oczu nie wystarczy do bycia człowiekiem, człowiekiem jest ten, kto wydaje właściwe ludzkie sądy. Oto ktoś, kto nie słucha rozumu – jest on osłem. Oto ktoś, czyje poczucie własnej wartości jest przytłumione – jest on bezużyteczny, jest owcą, wszystkim, tylko nie człowiekiem”<sup>13</sup>.

Prawdą jest, że tacy stoicy, jak Epiktet i Marek Aureliusz, wysławiali *philostorgia*, życzliwość.

Jednakże autorzy ci nie tylko kładą nacisk na *philostorgia*, ale również chętnie podkreślają, że mędrzec nie przejmuje się śmiercią dziecka [...]. Marek wprost zauważa, że mędrca cechuje życzliwość (*philostorgos*) oraz że jest on w najwyższym stopniu pozbawiony sprzecznych z rozumem namiętności [...]. Dlatego musimy uznać, że *philostorgia* ani nie nadaje wartości jej przedmiotom, ani jej nie odkrywa, ani nie traktuje swych przedmiotów jako wyjątkowych i niezastąpionych, ani nie wymaga jakiegoś głębokiego emocjonalnego przywiązania ze strony tych, którzy ją okazują<sup>14</sup>.

Jest jasne, że każdy człowiek ma obowiązek być emocjonalnie zobowiązany wobec jednego człowieka, czy raczej jednego zjawiska ludzkiego, mianowicie wobec własnego moralnego charakteru i moralnej godności<sup>15</sup>.

Moralny charakter to bowiem jedyne dobro, a każdy z nas może odpowiadać jedynie za własny charakter. Zaś jedynym moralnym charakte-

<sup>12</sup> J.M. Rist, *The Stoic Concept of Detachment*, w: J.M. Rist (red.), *The Stoics*, s. 261–262.

<sup>13</sup> Tamże, s. 264.

<sup>14</sup> Tamże, s. 263.

<sup>15</sup> Tamże, s. 264.



rem, za który każdy z nas może odpowiadać, jest nasz własny. Jeśli więc spotykam inny moralny charakter, to mogę go szanować; nie może on jednak stanowić dla mnie dobra. Jedynym moim dobrem jest mój moralny charakter.

Każdy człowiek posiada jedną i wyłącznie jedną wartościową rzecz, o którą powinien się troszczyć, mianowicie własną wyższą jaźń. Na mocy prawa natury nie jest w stanie kochać innych tak, jak kocha samego siebie. Tylko inne indywiduum może kochać *siebie* tak, jak tylko ja mogę kochać siebie. Istnieje tylko jeden kanon, według którego mędrzec jest w stanie oceniać własne zachowanie: czy przyczynia się ono do mojej własnej cnoty, czy też wystawia na ryzyko kompromitacji moralną jaźń, którą, jako jedyną, mogę ocalić<sup>16</sup>?

Stoik rzuciłby więc Augustynowi takie oto zasadnicze wyzwanie<sup>17</sup>: zalecana przez ciebie solidarność w bólu i radości jest niedorzeczna. Nie możesz pozostawać w takiej samej relacji do religijnego charakteru innych, w jakiej pozostajesz do własnego. Nie ma sensu smucić i cieszyć się w takim samym stopniu tym, co dotyczy ich, jak tym, co dotyczy ciebie. Na to poważne wyzwanie Augustyn mógłby odpowiedzieć co najmniej dwojako: nawet jeśli to prawda, że nie jestem w stanie kształtować czyjegoś charakteru religijnego w taki sam sposób jak własnego, to nie wynika z tego jeszcze, że jedyną dobrą rzeczą w moim świecie jest mój własny charakter. Nie jest bowiem prawdą, że tylko to, nad czym osoba sprawuje kontrolę, ma dla niej wartość. I po drugie, założenie o samowystarczalności należy zastąpić doktryną współodpowiedzialności. Jesteśmy istotami społecznymi, zdolnymi do wpływania na siebie nawzajem; to dlatego jesteśmy odpowiedzialni nie tylko za własny stan religijny, ale również za stan innych. Religijny charakter nie jest kształtowany przez odizolowane, autonomiczne jednostki.

Nie oddałbym Augustynowi sprawiedliwości, gdybym przed zakończeniem tej części naszej dyskusji nie nadmienił, że od czasu do czasu zaznacza on, iż wypada również ubolewać nad pomniejszych nieszczęściami, które nas dotykają – takimi jak głód i ból fizyczny. W pewnym fragmencie stawia następujące pytanie: „Czymże bowiem jest miłosierdzie, jeśli nie jakimś współczuciem naszego serca dla cudzego nieszczęścia, skłaniającym nas do okazania pomocy, gdy mamy po temu możliwość? Popęd ten służy

<sup>16</sup> Tamże, s. 265.

<sup>17</sup> Tak samo postąpiłby Plotyn. Zob. rozdz. 12, *The Self and Others*, w: J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge: CUP 1967.

rozumowi, gdy miłosierdzie przejawia się w taki sposób, iż wspierając potrzebującego czy przebacząc skruszonemu nie narusza się sprawiedliwości” (*O państwie Bożym*, IX, 5). Ale tak jak niesprawiedliwe byłoby o tej uwadze nie wspomnieć, tak również niesprawiedliwe byłoby przypisać jej większą rolę, niż przypisuje jej sam Augustyn – czyli znikomą.

Mówiliśmy o miejscu namiętności w życiu niedoskonale pobożnej osoby w naszym niedoskonałym świecie. Przypomnijmy jednak, że Augustyn kieruje nas również od tego świata w stronę doskonalszego życia w doskonalszym świecie – życia, które nie jest zasłużone czy osiągnięte, lecz podarowane. W owym życiu znikną takie emocjonalne niepokoje, jak smutek czy lęk. Będzie to bowiem życie nieprzerwanej błogości; bo kto „może zaznać bezwzględного szczęścia, jeśli dręczy go bojaźń lub zmartwienie” (*O państwie Bożym*, XIV, 10)? Albowiem „uczucia nasze, nawet wtedy, gdy są prawe i odpowiadają zasadom Bożym, przynależą do tego życia, a nie do tamtego, którego spodziewamy się na przyszłość” (*O państwie Bożym*, XIV, 9). Argument Augustyna, jak widzieliśmy, różni się od argumentu stoików, według których źródłem namiętności są zawsze fałszywe oceny. W myśl jego argumentu posiadanie emocji zawsze wiąże się z *uleganiem im*, a ból nieodłączny od takich emocji, jak smutek i lęk, kłóci się z pełnią szczęścia. Smutek i ból jako takie nie są sprzeczne z *rozumem*. Są one natomiast sprzeczne z *eudaimonia*. Toteż usunięcie takich namiętności z naszego życia nastąpi nie w wyniku oświecenia, dotyczącego prawdziwej natury rzeczy, lecz w wyniku usunięcia z naszego życia tego, co stanowi słuszny przedmiot lęku i smutku.

Stąd też nasze doskonalsze istnienie będzie cechować nie tylko *eros* skierowany całkowicie ku Bogu, ale również *apatia*. Tu i teraz staramy się przywiązać do Boga i oderwać od świata. Za *apatia* jedynie tęsknimy, tymczasem bojąc się zła zasługującego na lęk i bolejąc nad złem godnym ubolewania. Zmaganie się i tęsknota, zmierzanie do celu i żywienie nadziei, przenikają Augustyński świat. Upragniona *apatia* nie jest jednak – powtórzmy – stanem bez uczuć. Tęsknimy za życiem w radości i błogości. Jeśli rozumieć *apatheia* jako stan, „gdy dusza nie może doznawać żadnego zgoła uczucia – mówi Augustyn – to któż nie uzna niewrażliwości tej za gorszą od wszelkich występków? Może zatem nie jest niedorzeczne twierdzenie, że doskonała szczęśliwość nie zazna w przyszłości ani ościenia strachu, ani jakiegoś smutku. Kto by jednak mógł twierdzić, że nie będzie tam miłości i radości” (*O państwie Bożym*, XIV, 9)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Augustyn rozumiał, że jeśli błogość naszego doskonalszego istnienia ma pozostać niezakłócona, to żal trzeba będzie uleczyć przez usunięcie wspomnień. W doskonalszym sta-

Możemy teraz w bardzo prosty sposób opisać życie wieczne Boga, tak jak rozumie je Augustyn: życie Boga spełnia eudajmonistyczny ideał przedstawiony w powyższych rozważaniach. Życie to jest bez reszty wypełnione błogością i wolne od negatywnego *pathe*. Bóg nie doznaje w żadnym stopniu *Mitleiden* (współczucia) dla tych, którzy cierpią, ani bólu z powodu braku pobożności u błędzących stworzeń. Stanem Boga jest *apatheia*, którą cechuje trwała, niezakłócona radość. Bóg jest na wieki zatopiony w błogiej, wolnej od cierpienia *apatheia*. Nic, co dzieje się w świecie, nie zmienia jego błogiego, niezmaconego spokoju. Z pewnością Bóg nie jest niepomny świata. Istnieje w nim trwała skłonność do dobroczynności wobec ludzkich stworzeń. Jednakże owa skłonność zmierza nieustannie do spełnienia, bez względu na to, co dzieje się w świecie.

Podsumowując, Augustyński Bóg okazuje się zaskakująco podobny do mędrca stoików: pozbawiony namiętności, nieznający tęsknoty i cierpienia, zatopiony w trwałej błogości, przejawiający wobec innych jedynie dobroczynność. Augustyn uwolnił się od stoickiej (i neoplatonickiej) wizji ludzkości; poddał się jej natomiast w swym obrazie Boga.

W rezultacie, jak można się spodziewać, w jego myśli tkwi nierozwiązany konflikt: jaka różnica między Bogiem a nami sprawia, że dla nas autentycznym sposobem istnienia w obliczu zła jest cierpiąca świadomość, a dla Boga nieprzerwanie błoga, wolna od cierpienia świadomość? Augustyn nigdzie tego nie wyjaśnia. Niekiedy sugeruje, że jeśli na rzeczywistość jako całość patrzy się oczami Boga, to nic nie jest złe, lecz wszystko przyczynia się do dobra całości. Bóg nie ma cierpiącej świadomości zła, ponieważ nie istnieje zło, którego mógłby być świadom. Gdyby jednak takie było niezbite przekonanie Augustyna, to starałby się on wyjaśnić iluzoryczność zła, zamiast zalecać nam pielęgnowanie cierpienia z powodu zła.

Augustyn istotnie nie pozostawia wątpliwości, że pod jednym ważnym względem życie Boga odbiega od naszego eudajmonistycznego ideału. W udoskonalonym istnieniu ludzkości *eros* jest trwale skierowany ku Bogu. Natomiast sam Bóg nie ma *eros*. Ponieważ nie ma w nim braku, Bóg nie zmierza do swego spełnienia. Kieruje nim jedynie motyw dobroczyn-

---

nie istnienia dusza będzie się cieszyć „nieustannie przyjemnością wiecznych radości, niepomna win i niepomna kar, ale nie zapominająca o swoim wyzwoleniu aż tak dalece, by nie żywić wdzięczności dla swego Wyzwolicielea” (*O Państwie Bożym*, XXII, 30). W związku z tym pozostaje kwestia, której, o ile wiem, Augustyn nigdzie nie porusza. Przypuszczalnie solidarność z innymi osobami, do której jesteśmy powołani, trwa w naszym udoskonalonym istnieniu. Jeśli jednak pewne dusze nigdy nie trafiają do wiecznego królestwa Boga, to nasze pozbawione żalu i wypełnione wyłącznie radością udoskonalone istnienie wymaga, by ci, którzy go zaznają, nie wiedzieli nic o tych, którzy poszli na zatracenie.

ności, a nie motyw *eros*. Jednakże ta różnica, choć rzeczywista, w żaden sposób nie przyczynia się do rozwiązania wspomnianego konfliktu.

Czy w takim razie mamy powiedzieć, że pogląd, iż Bóg jest zatopiony w błogiej, pozbawionej cierpienia apatii, dowodzi, że Augustyn – niezależnie od zastrzeżeń, które pragnie wprowadzić w wypadku ludzi – nadal przyjmuje późnoantyczne, stoickie rozumienie doskonałego istnienia? Czy do tego ostatecznie się to sprowadza? Myślę, że to właśnie należy powiedzieć – nie tylko w odniesieniu do Augustyna, ale w ogóle do całej tradycji. Ponieważ ojców Kościoła ukształtowały filozoficzne tradycje późnej starożytności, nie byli w stanie przedstawić sobie istnienia Boga inaczej niż jako doskonałego, zaś idealnego istnienia inaczej niż jako błogiego. Choć trzeba to powiedzieć, należy dodać kilka uwag.

Postawiłem tezę, że w swoich rozmyślaniach nad tym, jak ludzie powinni żyć w obecnym upadłym stanie, Augustyn nie tylko odszedł od stoików, ale nawet wyłamał się z eudajmonistycznego schematu starożytności. Chociaż pragniemy *eudaimonia*, nie powinniśmy do niej zmierzać, dopóki otacza nas zło. Dopóki żyjemy w obecności zła, nie powinniśmy tłumić w sobie cierpienia z powodu zła. Myślę, że jeszcze dwa inne względy – poza przemożnym wpływem późnostarozżytniej koncepcji idealnego istnienia – uniemożliwiły Augustynowi powiedzenie czegoś takiego o Bogu. Po pierwsze, Augustyn, podobnie jak ojcowie Kościoła w ogóle, uważał, że tęsknotę naszych serc za *eudaimonia* zaspokoi uczestnictwo w życiu Boga – jest to przekonanie tkwiące u podstaw tej wielowiekowej tradycji chrześcijaństwa kontemplacyjnego, którą Augustyn współtworzył. Jeśli jednak celem naszego istnienia jest szczęście i jeśli ostateczne szczęście polega na udziale w życiu Boga, to owo życie samo również musi być życiem w pokoju i radości. Gdybyśmy, po włączeniu nas w życie Boga, znaleźli tam utrapienie, niepokój i cierpienie, to nie osiągnęlibyśmy *eudaimonia*. I po drugie, niemal wszyscy przedstawiciele tej tradycji uważali, że Bóg jest niezmienny. Nie mogli więc w żaden sposób powiedzieć, że boska radość, w której udział stanowi istotę naszej własnej *eudaimonia*, jest radością nie daną Bogu aż do czasu nadejścia doskonalszego królestwa Bożego. Krótko mówiąc, sugeruję, że gdy Augustyn przyglądał się sformułowanemu przez siebie stanowisku, jego uwagę zwróciła następująca myśl: w wiecznym życiu Boga kryje się radość i pokój, w których udział jest naszym prawdziwym celem. Był on głęboko przywiązany do tego rysu swojego stanowiska.

Można jednak zwrócić uwagę na zupełnie inny aspekt tej koncepcji, mianowicie to, że Bóg pozostaje błogo niewzruszony, podczas gdy ludzkość jest pogrążona w nieszczęściu. Widziana w ten sposób, koncepcja

ta z przekonującej przeistacza się w groteskową. Na to właśnie zwrócili dobitnie uwagę rozmaici współcześni myśliciele, przypuszczając atak na tradycyjną koncepcję apatycznego Boga – wśród teologów główną rolę odegrał w ostatnich latach Jürgen Moltmann<sup>19</sup>.

Jeden z argumentów, bardziej teologiczny niż pozostałe i najpełniej opracowany przez Moltmanna, głosi, że jeśli przyjąć zarazem, iż Jezus cierpiał i iż Jezus jest drugą osobą Trójcy, to nie sposób uniknąć wniosku, że w cierpieniu Jezusa to Bóg cierpiał – a mówiąc dokładniej, że druga osoba boska cierpiała. Moltmann przedstawia zmagania ojców Kościoła i pierwszych soborów zmierzające do uniknięcia tego wniosku, i ostatecznie uznaje je za skazane na porażkę<sup>20</sup>. W mojej analizie jestem zmuszony całkowicie pominąć ten teologiczny argument za cierpieniem Boga.

Zdecydowanie najczęściej dziś przytaczany argument głosi, że jeśli Bóg prawdziwie kocha swoje cierpiące dzieci, to będzie współodczuwać ich nieszczęście. Miłość Boga musi obejmować ten rodzaj miłości, jakim jest współczucie, *Mitleiden*. Być może najbardziej obrazowe sformułowanie tego argumentu pochodzi z napisanej przez angielskiego pisarza Maldwyna Hughesa pod koniec XIX wieku książki *What is Atonement? A Study in the Passion of Christ*. Hughes pisze:

Musimy zdecydować, czy przyjmiemy chrześcijańskie objawienie, że „Bóg jest miłością”. Jeśli tak, to musimy również uznać konsekwencje tego objawienia [...]. Całkowicie niestosowne jest nazywanie Boga naszym kochającym Ojcem, jeśli jest on w stanie spoglądać na nieposłuszeństwo i zaskakujące postępy jego dzieci, pozostając nieporuszonym przez ból i litość [...]. Do samej istoty miłości należy cierpienie, gdy jej przedmiot cierpi stratę poniesioną z winy własnej bądź innych. Gdyby zaprzeczyć cierpieniu

<sup>19</sup> Ważna i niezwykle wpływowa w dziedzinie studiów biblijnych jest książka Abrahama J. Heschela *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków: Esprit 2014. Heschel argumentuje, że teologia proroków Starego Testamentu była teologią *pathos* Boga. W sprawie studiów biblijnych zob. też książkę Terence’a E. Fretheima *The Suffering God: An Old Testament Perspective*, Philadelphia: Fortress Press 1984. Na pograniczu studiów biblijnych i systematycznej teologii znajduje się książka Kazoh Kitamoriego, *Theology of the Pain of God*, Richmond: John Knox Press 1958. Zob. również D. Solle, *Suffering*, Philadelphia: Fortress Press 1975. Ważny przegląd tych dyskusji jest zawarty w J.K. Mozley, *The Impassible God*, Cambridge: CUP 1926. Poza omówieniem rozważań kilku angielskich teologów w pierwszym ćwierćwieczu minionego stulecia, zgodnie z którymi Bóg podlega namiętnościom, Mozley zajmuje się również długą tradycją w chrześcijańskiej teologii dotyczącą boskiej niezmienności. Bardzo przydatna jest też książka Richarda E. Creela *Divine Impassibility*, Cambridge: CUP 1986.

<sup>20</sup> J. Moltmann, *The Crucified God*, New York: Harper & Row 1981 oraz *The Trinity and the Kingdom*, New York: Harper & Row 1981.

Boga, chrześcijaństwo musiałyby wprowadzić nową terminologię i usunąć z Pisma Świętego twierdzenie „Bóg jest miłością”<sup>21</sup>.

Jest jasne, że między tym poglądem na życie Boga a poglądem Augustyńskim istnieje znaczna rozbieżność ideałów: dla Augustyna idealne boskie życie było życiem nieprzerwanej, wolnej od cierpienia błogości; dla współczesnych idealne boskie życie jest życiem współczującej miłości. W efekcie współcześni nalegają, by solidarność w smutku i radości, zalecaną przez Augustyna żyjącej na ziemi ludzkości, przypisać również Bogu. Jak dokonać wyboru między tymi dwiema, tak dalece odmiennymi wizjami?

Na niewiele się tu zda samo cytowanie przez współczesnych autorów fragmentów Biblii mówiących o kochającym Bogu. Fragmenty te były znane Augustynowi i innym ojcom Kościoła, którzy bronili wolnej od cierpienia apatii Boga. Oni również przyjmowali nauczanie proroków i apostołów. Jednak w ich przekonaniu wszystkie twierdzenia o miłości Boga można i należy interpretować w sposób spójny z wolną od cierpienia apatią Boga.

Propozycja Augustyna weszła do klasyki<sup>22</sup>. Jak mówi, Pismo Święte wszędzie zaświadcza, że Bóg jest litościwy. Jednak litość Boga różni się od

<sup>21</sup> Cytat za: Mozley, *The Impassible God*, s. 165–166. Porównajmy następujące fragmenty z Charlesa Hartshorne’a: „Kochający nie jest jedynie kimś, kto nieodmiennie rozumie i próbuje pomóc; kochający to w równym stopniu ktoś, kto sam przejmuje się zmiennymi radościami i smutkami innych i kogo własne szczęście może się z tego powodu zmieniać [...]. Miłość jest radowaniem się radością (aktualną lub spodziewaną) drugiego i smuceniem się smutkiem drugiego” (*Man’s Vision of God*, New York: Harper & Brothers 1941, s. 111 i 116); „Współczująca zależność jest oznaką doskonałości i wzrasta na każdym kolejnym poziomie bytu. Radość wymaga współczującej radości, smutek wymaga współczującego smutku, jako najdoskonalszych możliwych form odpowiedzi na te stany. Doskonały rodzaj współczującej zależności może się odnosić jedynie do bóstwa, ponieważ musi to być wszechwiedzące współczucie, które zależy od każdego niuansu radości i smutku w każdym miejscu na świecie, i jest do niego idealnie dostrojone” (*The Divine Relativity: A Social Conception of God*, New Haven: Yale University Press 1964, s. 48).

<sup>22</sup> Zob. np.: Anzelm, *Proslogion*, 8: „Ale w jaki sposób jesteś jednocześnie i miłosierny, i niezdolny do odczuwania cierpień? Jeżeli bowiem jesteś niezdolny do odczuwania cierpień, to nie współcierpisz; a jeżeli nie współcierpisz, to nie masz serca, które cierpi z powodu współczucia z cierpiącym, a to właśnie znaczy być miłosiernym. Jeżeli jednak nie jesteś miłosierny, to skąd bierze się tak wielka pociecha dla cierpiących? W jaki sposób, Panie, jesteś i nie jesteś miłosierny, jeżeli nie tak, że jesteś miłosierny z naszego punktu widzenia, a nie jesteś z twojego punktu widzenia? Jesteś zapewne w naszym odczuciu, a nie jesteś w odczuciu swoim. Gdy bowiem ty patrzysz na nas cierpiących, to my odczuwamy skutek »działania pochodzącego od ciebie, który jesteś« miłosierny, ty »zaś« nie odczuwasz wzruszenia. Jesteś więc zarazem miłosierny, ponieważ ratujesz cierpiących i wybaczasz twoim grzesznikom, i nie jesteś miłosierny, ponieważ nie jesteś dotknięty

ludzkiej. Ludzka litość przynosi „nieszczęście serca”. Kto jednak „może sensownie powiedzieć, że Boga dotyka jakiegokolwiek nieszczęście”? „Odnosi się do litości, jeśli odjąć współczucie, które wiąże się z współdziałaniem nieszczęścia osoby, nad którą się litujesz, tak że pozostaje spokojna dobroć pomagania i uwalniania od nieszczęścia, zostanie pewien rodzaj boskiej litości”<sup>23</sup>. Krótko mówiąc: miłość, jaką mam przypisać Bogu, nie jest miłością współczucia, *Mitleiden*, w której jedna osoba dzieli uczucia drugiej; jest to miłość czynienia dobra, dobroczynności, *agape*.

Mówiąc ogólniej na temat stosowania do Boga języka emocji: trzeba go rozumieć jako przypisywanie Bogu tych *skutków* boskiego działania, które są podobne do skutków, jakie powodują w nas wzbudzające niepokój emocje:

Żal Boga nie wynika z błędu, gniew Boga nie jest naznaczony zamętem umysłu, jego litość – nędzą serca tego, z którym współcierpi [...], a jego zazdrość – zawiścią umysłu. Żal Boga polega na, nieoczekiwanej przez człowieka, zmianie rzeczy, które leżą w jego mocy; gniew Boga to jego pomsta za grzech; litość Boga to dobroć udzielanej przez niego pomocy; Boża zazdrość to ta opatrność, za pomocą której nie pozwala tym, nad którymi sprawuje pieczę, bezkarnie kochać to, czego zabrania<sup>24</sup>.

Wniosek jest taki, że „gdy Bóg odczuwa żal, nie zmienia go to, ale to on dokonuje zmiany; gdy się gniewa, nie jest poruszony, ale dokonuje pomsty; gdy się lituje, nie smuci się, ale uwalnia; gdy jest zazdrosny, nie odczuwa bólu, ale go powoduje”<sup>25</sup>.

Jest zatem jasne, że klasyczna tradycja apatycznego Boga nie załamie się na samą wzmiankę, że Pismo Święte mówi o kochającym Bogu, a jeśli Bóg kocha swoje cierpiące stworzenia, to sam też cierpi. Tradycja interpretowała te biblijne fragmenty jako mówiące o wolnej od cierpienia boskiej dobroczynności. Wydaje się, że znaleźliśmy się w impasie.

Być może uda się go przełamać, jeśli rozważymy dokładniej naturę emocji; wszak to one znajdują się w centrum tej dyskusji. Wykorzystam tu

---

żadnym współczuciem dla cierpienia”; Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, I, q. 19, a. 11: „Skoro zaś niektóre uczucia ludzkie rozumiemy w orzekaniu o Bogu w sensie przenośnym, to dzieje się tak ze względu na podobieństwo skutku. To zatem, co jest znakiem takiego uczucia w nas, oznaczamy przenośnie w Bogu mianem tego uczucia. Na przykład ludzie gniewni zwykle karzą, zatem kara jest znakiem gniewu, a ze względu na to sama kara jest oznaczana przez nazwę »gniew«, gdy ją przypisujemy Bogu”.

<sup>23</sup> Cytat za: J.K. Mozley, *The Impassible God*, s. 105.

<sup>24</sup> Tamże, s. 106.

<sup>25</sup> Tamże, s. 106–107.

rezultaty wnikliwych rozważań nad naturą emocji w literaturze filozoficznej mniej więcej ostatnich piętnastu lat, zebranych i usystematyzowanych przez Williama Lyonsa w książce *Emotion*<sup>26</sup>. Rezultat debat filozoficznych przemawia zdecydowanie na korzyść tzw. *poznawczej* teorii emocji – teorii, która, w istotnych elementach, cieszyła się uznaniem filozofów starożytnych i średniowiecznych.

W myśl teorii poznawczej, po pierwsze, każda emocja zawiera *przekonanie*, że zaszedł, zachodzi lub może zajść taki a nie inny stan rzeczy, oraz *ocenę* tego stanu rzeczy (sąd w sensie logicznym). W ten sposób każda emocja ma składnik doksastyczny/oceniający, a tym samym treść propozycjonalną. Oczywiście przekonanie zawarte w emocji może być błędne: emocje mogą być werydyczne lub niewerydyczne. Przypuśćmy, by posłużyć się jednym z przykładów Lyonsa, że obawiam się, iż zaatakuje mnie zbliżający się wielki pies. Sąd (stan rzeczy), że wielki pies mnie zaatakuje, jest wówczas propozycjonalną treścią tej emocji; a centralnym składnikiem emocji będzie moje uznanie tego stanu rzeczy i jego negatywna lub pozytywna ocena.

Uwzględnienie oceny jest ważne i nie należy go bagatelizować. Propozycjonalna treść emocji jest nie tylko uznawana, ale również oceniana. Gdyby atak wielkiego psa był mi obojętny, zamiast oceniać go bardzo negatywnie, nie czułbym żadnych związanych z nim emocji. A gdybym ocenił ten stan rzeczy pozytywnie, kierując się pragnieniem męczeństwa, nie czułbym lęku, lecz euforię.

Propozycjonalna treść emocji, wraz z jej negatywną lub pozytywną oceną, gra kluczową rolę w identyfikacji emocji. Nie jest ona jednak całą emocją. Konieczne jest również to, by przekonanie i ocena były przyczyną fizjologicznej zmiany w osobie (podstawowe znaczenie ma tu współczulny układ nerwowy) oraz pewnych charakterystycznych odczuć, które stanowią, po części, świadomość tej fizjologicznej zmiany. Okazuje się, że zmiany fizjologiczne i towarzyszące im odczucia są zaskakująco podobne w różnych rodzajach emocji. Nie można na ich podstawie odróżnić od siebie, na przykład, złości od lęku.

I w końcu, wiele emocji, a może nawet wszystkie, zawiera charakterystyczny element pożądawczy – pragnienie zrobienia czegoś, aby, na przykład, wyeliminować dany stan rzeczy bądź też go przedłużyć itd. Osoba, która obawia się, że zaatakuje ją wielki zbliżający się pies, intensywnie pragnie zrobić coś, by uniknąć tego ataku – choć reakcje fizjologiczne mogą być tak silne, iż zamiast pędzić jak gazela, by uniknąć ataku, skur-

<sup>26</sup> W. Lyons, *Emotion*, Cambridge: CUP 1980.



czy się bezbronna jak meduza. Pożądanym składnikiem emocji tłumaczy to, że emocje mogą działać jak motywy celowo podjętych działań: osoba może uciec *powodowana* lękiem, może wysłać kąśliwy list *powodowana* złością itd.

Jeśli ta schematyczna analiza natury emocji jest w zarysie trafna, to wynika z niej wprost, że Bóg nie ma emocji: nie odczuwa bólu, złości, lęku itd. Albowiem osoba może żywić emocję tylko wtedy, jeśli jest zdolna do pobudzeń fizjologicznych. Zaś Bóg, jako pozbawiony fizjologii, nie ma tej zdolności. O ile wiem, Augustyn nigdy nie posłużył się tym argumentem za boską *apatheia*; podał inne argumenty. Natomiast Akwinata wykorzystuje go w *Summie teologii*, I, q. 20, a. 1 oraz w *Summa contra gentiles*, I, 89, 3. Mając na uwadze sens, jaki przypisaliśmy słowu *pathos* w tych rozważaniach, możemy wyciągnąć wniosek, że Bóg nie ma *pathos*. Tradycja miała rację: Bóg jest apatyczny. Bóg nie odczuwa bólu, ani współczując, ani sam w sobie.

Nie znaczy to jednak, że na tym spór się kończy i że filozofowie starożytni biorą w nim górę nad nowożytnymi. Mimo że pytanie, czy Bóg cierpi, stale łączy się z pytaniem, czy Bóg ma namiętności, uważam, że faktycznie cierpienie jest odmiennym zjawiskiem niż ból czy inne „negatywne” emocje i że wniosek, iż Bóg jest wolny od namiętności, nie przesądza kwestii, czy Bóg cierpi. Możliwość, że *apatia* Boga jest *apatią cierpiącą*, pozostaje otwarta.

Osoba, która ubolewa nad jakąś stratą, cierpi. Przypomnijmy, że to właśnie uznanie cierpienia za składnik bólu doprowadziło Augustyna do wniosku, że Bóg nie doświadcza namiętności bólu. Ludzkie cierpienie jednak nie ogranicza się w żadnym razie do stanów emocjonalnych. Istnieje również cierpienie spowodowane przez ból fizyczny, depresję umysłową, rozpaczliwe pragnienie, by mieć inną orientację seksualną itd. Ponadto nieraz jest tak, że cierpienie pozostaje nawet po wygaśnięciu emocjonalnego stanu bólu.

Jakie są zatem związki między przekonaniem, że miała miejsce pewna strata, emocjonalnym stanem bólu po tej stracie i związanym zeń cierpieniem? Otóż jest jasne, że przyczyną cierpienia, którego doświadcza osoba pogrążona w bólu, nie jest zmiana fizjologiczna ani towarzyszące jej odczucia. Tych bowiem nie należy traktować jako jednego ze źródeł cierpienia w naszym życiu, na równi z bólem fizycznym i umysłową depresją. Jak bowiem widzieliśmy, faktyczne odczucia związane z bólem niewiele się różnią od tych związanych z wielką radością. Warto również przypomnieć obserwację Augustyna, że pogrążona w bólu osoba może znaleźć słodycz we łzach rozpaczy.

Nasuwa się więc wniosek, że przyczyną doświadczanego w bólu cierpienia jest zdarzenie, którego ten ból dotyczy: śmierć, okaleczenie, porażka czy cokolwiek innego. Wniosek ten jednak nie może być trafny. Albowiem takie zdarzenie mogło w ogóle nie mieć miejsca! Można *być przekonanym*, że nastąpiła śmierć, okaleczenie czy porażka, mimo że tak nie było. Faktycznie mogło nie zdarzyć się nic, czego żałowałyby osoba i co byłoby przyczyną tego bólu. I odwrotnie, jeśli zaszło pewne zdarzenie, ale osoba nie ma przekonania, że tak było, to zdarzenie to nie spowoduje bólu.

Prowadzi to, jak sądzę, nieuchronnie do wniosku, że przyczyną cierpienia osoby pogrążonej w bólu z powodu straty jest po prostu *bycie przekonanym*, że poniosła ona stratę. Albowiem niezależnie od tego, czy tego rodzaju strata miała miejsce, bez wątpienia istnieje *przekonanie* o jej zajściu. Gdy ktoś cierpi z powodu fizycznego bólu, jego usunięcie usuwa cierpienie. Gdy ktoś cierpi z powodu depresji, jej usunięcie usuwa cierpienie. Podobnie, cierpienie, jakiego ktoś doświadcza, gdy jest pogrążony w bólu, znika, gdy usunie się przekonanie o zajściu tej straty. Gdy marnotrawny syn, uznany za zmarłego, powraca do domu żywy, ojcowskie łzy bólu stają się łzami radości. Fizyczny ból, depresja i niespełnione pragnienie powodują cierpienie. Powodują je jednak również niektóre z naszych sposobów przedstawiania rzeczywistości, i nie ma tu znaczenia, czy te przedstawienia zgadzają się z rzeczywistością, czy nie – czy są trafne, czy nietrafne.

W naturalny sposób mówimy o cierpieniu *powodowanym* przez ból fizyczny, depresję itd. Nie powinniśmy jednak traktować związku między pewnym aspektem naszego doświadczenia a radością czy cierpieniem jako przyczynowości sprawczej. Cierpienie *spowodowane* przez ból fizyczny nie jest jakimś rodzajem doznania wywołanego przez doznanie bólu. Cierpienie i radość są, niejako, przydawkami okolicznikowymi stanów i zdarzeń świadomości. Ból, depresja i przekonanie, że kochana przez nas osoba zmarła, to epizody świadomości, które zachodzą cierpiąco. Doświadczenie sztuki, smak dobrego jedzenia i przekonanie, że jeden z naszych projektów zakończył się powodzeniem, to epizody świadomości, które zachodzą radośnie. Podstawowym faktem dotyczącym świadomości jest to, że nie wszystkie zdarzenia świadomości zachodzą obojętnie. Niektóre zachodzą nieprzyjemnie – w skali sięgającej aż do cierpienia; inne zachodzą przyjemnie – aż po radość; a jeszcze inne faktycznie nie zachodzą w żaden z tych sposobów.

Cierpienie, gdy jest werydyczne, stanowi egzystencjalny wyraz sprzeciwu wobec czegoś w rzeczywistości. Swoim własnym istnieniem mówi-

my „nie” bólowi i depresji. Gdy jednak ten stan świadomości, który powoduje ból, ma treść propozycjonalną, wówczas to, co jest przedmiotem sprzeciwu, odciąga nas od przyczyny cierpienia. Przedmiotem sprzeciwu jest utrata, a nie przekonanie o utracie; niespełnienie pragnienia, a nie samo pragnienie. (Cierpienie może oczywiście doprowadzić do sprzeciwu wobec samego pragnienia).

Wcześniej mówiliśmy, że emocje zawierają ocenę. Jest jednak jasne, że nie mamy jeszcze do czynienia z emocją, gdy po prostu na chłodno oceniamy coś jako spełniające przyjmowane przez nas kryterium lub go niespełniające. Ocena musi być egzystencjalnym *wartościowaniem*, o którym dopiero co mówiliśmy. W centrum emocji znajdzie się nasze *wartościowanie* faktów i domniemanych faktów, które może przetrwać nawet wówczas, gdy emocje już opadną.

Trzeba tu poczynić jeszcze jedną ważną uwagę: fakt, że cierpienie polega na (intensywnym) awersyjnym wystąpieniu w świadomości pewnego stanu czy zdarzenia, jest spójny z faktem, że często wybieramy to, co, jak się spodziewamy, sprawi nam cierpienie. Wybieramy operację chirurgiczną, wiedząc, że spowoduje ona ból. Nie ma w tym nic skomplikowanego czy dziwnego. Aby to zrozumieć, wystarczy sobie przypomnieć, że, jako środek do osiągnięcia czegoś upragnionego, można uczynić coś, co (samo w sobie) nie jest przedmiotem pragnienia. Prawdziwie zagadkowe jest natomiast to, że *cierpienie może przynieść radość* – na przykład osobie bardzo religijnej, która uczestniczy w cierpieniu Chrystusa i „poczytuje to wszystko za radość”. W takim wypadku osoba radośnie przeżywa własny ból, który powoduje jej cierpienie.

Wróćmy jednak do sedna sprawy: załóżmy, że Bóg wie, co dzieje się w tym świecie. Stajemy przed pytaniem, czy część tej wiedzy jest doświadczana cierpiąco, a część radośnie. Zauważmy, że kwestia, czy Bóg cierpiąco doświadcza niektórych zdarzeń w świecie, w rzeczy samej łączy się z kwestią, czy doświadcza również niektórych z nich radośnie. Jeśli nie jest tak, że wszystko na tym świecie jest dobre w oczach Boga lub wszystko jest złe, odpowiedź na jedno z tych pytań będzie zarazem odpowiedzią na drugie.

Musimy jednak poczekać z naszym rozwiązaniem jeszcze kilka stron, aby wprowadzić do rozważań nowy i odmienny tok rozumowania, również przyjmowany niemal powszechnie przez filozofów patrystycznych i średniowiecznych, a prowadzący do tego samego wniosku co argument z doskonałości, który dotychczas rozważaliśmy. Ten dodatkowy argument na rzecz wniosku, że Bóg nie doświadcza ani namiętności, ani cierpienia, można nazwać argumentem *ontologicznym*. Fakt, że argument z dosko-

nałości i argument ontologiczny prowadzą do tego samego wniosku, był ogromnym atutem tradycji broniącej pozbawionej cierpienia apatii Boga. Myśliciele nowożytnych dzieł od starożytnych coś więcej niż tylko różnica ideałów moralnych – choć myśliciele nowożytni rzadko poświęcają uwagę temu „więcej”.

Przypuśćmy, że Bóg cierpiał z powodu cierpienia doświadczanego przez ludzi w stalinowskich gułagach oraz z powodu niegodziwości Stalina, który ich tam zesłał. Znaczyłoby to, że czyny jednego człowieka oraz los innych ludzi decydowałyby o jakości życia Boga. Działania Stalina spowodowałyby świadome cierpienie Boga związane z niegodziwością tych działań. Doświadczenie bólu, będące udziałem ofiar, spowodowałoby cierpiącą wiedzę Boga o ich bólu. By posłużyć się innym przykładem: gdyby Bóg cierpiał z powodu destruktywnego wpływu ludzkości na stan Ziemi, wówczas to, co dzieje się w świecie, determinowałoby jakość życia Boga.

Jednakże pomyśl, że to, co dzieje się w świecie, mogłoby określać jakość boskiego życia, kłóci się z założeniem, które, od czasu Plotyna, jest najważniejszym założeniem klasycznej teologii chrześcijańskiej, mianowicie tym, że Bóg jest nieuwarunkowany. Plotyn mówi, że Bóg „nie zawdzięcza także niczemu innemu ani tego, że jest, ani tego, że jest, jaki jest. Więc Sam przez się jest Tym, Czym jest, w stosunku do Siebie i ku Sobie, by nawet tutaj nie ustosunkował się na zewnątrz lub do innego, lecz cały tylko do Samego Siebie”<sup>27</sup>.

Większość teologów chrześcijańskich uznała tę tezę Plotyna za oczywistą i podstawową prawdę. Wyprowadzono z niej zaiste zdumiewającą listę wniosków: że Bóg jest prosty, a zatem nie ma żadnej natury we współczesnym rozumieniu; że jest niezmienny; że jest wieczny; że jest całkowicie pozbawiony potencjalności, a zatem jest czystym aktem; że istnieje w sposób konieczny, ponieważ boska istota jest identyczna z boskim istnieniem; że żadnego predykatu poprawnie orzekanego o czymś innym niż Bóg nie można, w takim samym sensie, orzec o Bogu; i – by nie ciągnąć dłużej tej wyliczanki – że Bóg jest wolny od namiętności<sup>28</sup>. Oczywiście nie wszystkie z tych wniosków wyprowadzono *wprost* z nieuwarunkowania Boga. Posłużono się ciągami rozumowań. Jan Damasceń-

<sup>27</sup> *Enneady*, VI, viii, 17, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa: AKME 2003.

<sup>28</sup> W *God Everlasting* (w: *Inquiring about God*, Cambridge: CUP 2010, rozdz. 7) omawiam kwestię, czy Bóg jest wieczny i niezmienny. W *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press 1980) Alvin Plantinga omówił inny aspekt Plotyńskiego pojęcia Boga, mianowicie twierdzenie, że Bóg jest pozbawiony własności, a w szczególności, że nie ma natury.

ski, na przykład, uznaje, że w Bogu „nie ma zmiany, ponieważ jest on pozbawiony namiętności oraz ciała”, a także, że brak namiętności należy do jego istoty, „ponieważ jest prosty i niezłożony” (*Wykład wiary prawdziwej*, I, 8)<sup>29</sup>. Klasyczny argument za prostotą Boga pochodzi jednak od Plotyna; jego główna przesłanka mówi, że rzeczywistość musi zawierać istotę całkowicie nieuwarunkowaną.

Nie ulega wątpliwości, że, po Plotynie, to Akwinata najdokładniej opracował konsekwencje założenia, iż Bóg jest nieuwarunkowanym warunkiem wszystkiego, co nie jest identyczne z nim samym. Rzecz jasna, traktował on to jako interpretację biblijnego nauczania o niezawisłości Boga. I to Akwinata włożył najwięcej wysiłku w próbę całościowej interpretacji nauki Pisma Świętego w świetle tego założenia i jego następstw. Podążmy zatem tropem jego myśli.

W *Summa contra gentiles*, I, 89, 9 Akwinata mówi o namiętności *smutku* lub *cierpienia*, że „ich przedmiotem jest zło już istniejące w podmiocie, tak jak przedmiotem radości jest dobro obecne i posiadane. Smutku więc i cierpienia z samej ich istoty nie może być w Bogu”<sup>30</sup>. W tym konkretnym sformułowaniu Akwinata wyraźnie nawiązuje do argumentu z doskonałości<sup>31</sup>. Tym jednak, co już uprzednio doprowadziło go do tego wniosku, jest drobiazgowo opracowanie argumentu ontologicznego i jego następstw.

<sup>29</sup> Zob. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa: PAX 1969. W dziele tym Jan tak oto wyjaśnia znaczenie „namiętności” (II, 22): „[...] doznanie jest to poruszenie odczuwalne zachodzące we władzy pożądawczej na skutek wyobrażenia dobra lub zła. Albo też inaczej: jest to nieracjonalna reakcja duszy, wywołana w niej domniemaniem dobra lub zła. Przy czym domniemane dobro budzi pożądanie, a domniemane zło – gniew. Doznanie zaś wzięte jako rodzaj i pojęcie ogólne określamy tak: doznanie jest to ruch w czymś jednym, wywołany przez coś drugiego”.

<sup>30</sup> Wszystkie cytaty z *Summa contra gentiles* (ScG) pochodzą z wydania: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W drodze 2003. Cytaty z *Summy teologii* (ST) pochodzą z wydania: *Traktat o Bogu. Summa teologii. Kwestie 1–26*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Warszawa: Znak 2001. Odniesienia do obu tych dzieł są podane w nawiasach w tekście głównym (przyp. tłum.).

<sup>31</sup> Akwinata bardziej otwarcie wykorzystuje argument doskonałości w ScG, I, 20, 1, 2. Warto odnotować, że jedną z Augustyńskich racji za uznaniem ludzkich emocji za część „naszej obecnej niedoli” jest to, iż związane z nimi *bycie obiektem działania* jest czymś, od czego, jak należy się spodziewać, zostaniemy uwolnieni w doskonalszym istnieniu. „[C]zęsto ulegamy im [uczuciom] wbrew własnej woli. Niekiedy więc wzruszenie, wynikające nie z nagannej poządlivosti, ale z chwalebnej życzliwości, sprawia, że płacemy, chociaż tego nie chcemy. Jest to następstwo właściwej stanowi ludzkiemu słabości. Nie tak było z Panem Jezusem: również słabość Jego była wynikiem Jego mocy” (*O państwie Bożym*, XIV, 9).

Nieco wcześniej Akwinata argumentuje, że Bóg w ogóle nie ma namiętności. Jako podstawę tego wniosku przytacza, oprócz tego, że Bóg nie ma „doznań uczuciowych” oraz cielesnej fizjologii koniecznej do doświadczania namiętności (ScG, I, 89, 2–3), również – co istotniejsze z punktu widzenia naszych obecnych rozważań – to, że „[k]ażde doznanie uczuciowe wyprowadza doznającego w jakiś sposób z jego zwykłego, stałego lub naturalnego stanu [...]”. Lecz nie jest możliwe, by Bóg, skoro jest niezmienny, jak wykazaliśmy powyżej, w jakiś sposób został wyprowadzony ze swego naturalnego stanu” (ScG, I, 89, 4). Oczywiście argument ów przemawia w równej mierze przeciwko boskiemu cierpieniu, jak przeciwko boskiej namiętności.

Jeśli jednak Bóg nie może być „wyprowadzony ze swego naturalnego stanu” nieprzerwanej, trwałej błogości, to czy nie wynika z tego, że Bóg albo nie wie o cierpieniu i złości, jakie mają miejsce w życiu jego stworzeń, albo ich los jest mu obojętny? Jednak przecież pierwsza ewentualność jest niespójna z Bożą wszechwiedzą, a co do drugiej, to jak obojętność na los ludzkości miałaby być spójna z Bożą miłością?

Bóg, choć nie boleje nad złem, *wie* o nim, powiada Akwinata. Aby zrozumieć, w jakim sensie Akwinata uważa to za prawdę, musimy najpierw zrozumieć, w jakim sensie, według niego, Bóg w ogóle wie o tym wszystkim, co nie jest nim samym.

Trzeba przyjąć, mówi Akwinata, że „Bóg tylko samego siebie poznaje najpierw i przez się”. Akwinata podaje kilka argumentów na rzecz tego wniosku, z których większość dotyczy implikacji doktryny boskiej prostoty. Mówi, na przykład, co następuje: „Działania intelektu różnicują się zależnie od przedmiotów. Jeśli więc Bóg poznaje siebie i coś innego od siebie jako główny przedmiot poznania, będzie miał wiele działań intelektualnych. Będzie więc albo Jego istota podzielona na kilka części, albo Bóg będzie miał jakieś działanie intelektualne, które nie jest Jego substancją. Wykazaliśmy zaś, że obie te rzeczy są niemożliwe” (ScG, I, 48).

Z tego argumentu zdaje się wynikać nie tylko, że Bóg „najpierw i przez się” zna tylko siebie samego, ale i że *bez ograniczeń* Bóg zna tylko siebie samego. Jednakże Akwinata natychmiast przechodzi do argumentacji, że Bóg „poznaje rzeczy inne niż on sam”. Podaje taką rację: „Poznanie skutku bowiem posiadamy wystarczająco z poznania jego przyczyny, stąd też mówi się, że coś poznajemy, gdy znamy jego przyczynę [Arystoteles]. Sam Bóg zaś jest przez swoją istotę przyczyną istnienia dla innych. Skoro więc w całej pełni poznaje swoją istotę, musi się przyjąć, że poznaje także inne rzeczy” (ScG, I, 49). A zatem Bóg zna wszystkie inne rzeczy po prostu *na mocy* swej wiedzy o swej prostej niezróżnicowanej jaźni – zgodnie z dwie-

ma zasadami, że Bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy innych niż on sam oraz że znać przyczynę rzeczy to znać ją samą<sup>32</sup>.

A w jaki sposób Bóg jest *przyczyną* innych rzeczy? Bóg jest ich przyczyną na mocy boskiej woli, mówi Akwinata. Trzeba jednak przyznać, że „głównym przedmiotem woli Boga jest Jego istota” (ScG, I, 74). Gdybyśmy bowiem przyznali, że Bóg bezpośrednio chciał rzeczy innych niż on sam, zostałaby ponownie złamana zasada boskiej prostoty<sup>33</sup>: „Gdyby więc Bóg chciał zasadniczo czegoś innego niż siebie, wynikałoby stąd, że coś innego jest przyczyną Jego chcenia. Lecz Jego wola jest Jego istnieniem, jak to już wykazaliśmy. Co innego niż On sam byłoby więc przyczyną Jego istnienia. A to sprzeciwia się pojęciu pierwszego bytu” (ScG, I, 74, 4)<sup>34</sup>.

Jeśli jednak boska jaźń jest zasadniczym przedmiotem boskiej woli, to jak Bóg powoduje rzeczy? W ScG (I, 74, 4) Akwinata mówi, że w każdym wypadku chcenia czegoś główny przedmiot woli jest po prostu *ostatecznym celem*, dla którego ta rzecz jest chciana. W rozważanej przez nas sytuacji jest to jednak mylące. Nie powinniśmy myśleć o Bogu jako o chcącym innych rzeczy jako środków do celu, jakim jest sam Bóg. Myśl Akwinaty jest bowiem następująca: „Bóg chce swojej istoty i kocha ją dla niej samej” (ScG I, 75). „[...] pragniemy bowiem, by rzeczy, które kochamy dla nich samych, były jak najlepsze i by się zawsze udoskonalały i powiększały, o ile to tylko możliwe” (tamże). Boża istota zaś „nie może sama przez się wzrastać ani się powiększać” (tamże). Istnieje tylko jeden sposób, w jaki boska jaźń może zostać wzbogacona czy rozszerzona, mianowicie, w wyniku istnienia innych istot, które ją przypominają. Boska istota „może »się powiększać« tylko z racji tego, że jest wzorcem, w którym uczestniczy wiele rzeczy” (tamże), powiada Akwinata. A zatem przez to, że „chce i kocha swoją istotę i doskonałość”, Bóg „chce także innych rzeczy” (tamże). Gdy przyglądamy się wielości istot różnych od Boga i pytamy, jaka jest ostateczna podstawa ich istnienia, nasza odpowiedź brzmi: ta cała wielość istot, z których każda na swój sposób i we właściwym sobie stopniu

<sup>32</sup> Zob. ScG, I, 68, 3: „Bóg, poznając swoją istotę, poznaje inne rzeczy, tak jak przez poznanie przyczyny poznaje się skutki. Bóg więc, poznając swoją istotę, poznaje wszystko, co obejmuje Jego przyczynowość” oraz ScG, I, 70, 2: „[...] intelekt Boży bowiem nie poznaje przez przyjmowanie od rzeczy, lecz raczej przez to, że na nie działa”.

<sup>33</sup> Złamana zostałaby również zasada doskonałości: „Jeśli więc wola Boża ma jakiś inny główny przedmiot niż samą istotę Boga, wynika stąd, że coś innego jest wyższe od woli Bożej i że to ją porusza. A twierdzenie przeciwne zostało udowodnione” (ScG, I, 74, 3).

<sup>34</sup> Poza tym na starożytne rozważania o boskim stworzeniu rzucała zawsze cień *ta oto* myśl Plotyna: „Więc temu, co nie chce rodzić, raczej wystarcza jego własny, większy zasób piękna, a to, co stworzyć pragnie, chce tworzyć coś pięknego z powodu ubóstwa i własne piękno mu nie wystarcza” (Plotyn, *Enneady*, III, 5, 1).

przypomina Boga (włączając w to, że są one „skierowane do Niego jako do celu” [tamże]), jest pewnego rodzaju wzbogaceniem boskiej doskonałości; co więcej, Bóg chce tego wzbogacenia własnej jaźni.

Przyjrzelśmy się podanej przez Akwinatę interpretacji wiedzy i postanowień Boga, dotyczących rzeczy innych niż on sam. Zanim pójdziemy dalej, powinniśmy również rozważyć jego interpretację miłości Boga do rzeczy innych niż on sam, ponieważ dysponujemy już wszystkimi niezbędnymi po temu danymi. Bóg chce siebie samego. Chcieć czegoś to z konieczności uważać to za coś dobrego. „Skoro bowiem dobro poznane jest właściwym przedmiotem woli, dobro poznane jako takie musi być chciane” (ScG, I, 72, 2). I dalej: „Do istoty miłości bowiem [...] należy to, że kochający pragnie dobra ukochanego” (ScG, I, 91, 2). Uznaliśmy jednak również za stosowne, twierdzi Akwinata, by mówić o Bogu, że chce on innych rzeczy. A zauważyliśmy przed chwilą, że jest prawdą konieczną na temat chcenia, iż chce się tego, co uznaje się za dobre. A zatem Bóg chce dobra tych innych rzeczy. A ponieważ, jak również zauważyliśmy, kochać coś to pragnąć dobra tej rzeczy – Akwinata, zauważmy, interpretuje miłość po prostu jako dobroczynność – to wynika z tego wprost, że oprócz siebie samego Bóg kocha również inne rzeczy<sup>35</sup>.

Czy jednak nie naciągamy zbyt sensu słów, nazywając „wiedzą o innych rzeczach” te zjawiska, zachodzące w Plotyńskim Bogu, do których to określenie stosuje Akwinata? I czy nie podobnie jest w wypadku „chcenia innych rzeczy” i „kochania innych rzeczy”? Rozważmy: Bóg zna siebie samego i jest przyczyną wszystkich rzeczy poza nim samym; te dwa zjawiska Akwinata nazywa *boską wiedzą o rzeczach innych niż on sam*, na podstawie zasady, że znać przyczynę rzeczy to znać samą rzecz. Rozważmy też: Bóg chce boskiej doskonałości, a zbiór rzeczy innych niż Bóg wzbogaca tę doskonałość dzięki temu, że go przypomina; te dwa zjawiska Akwinata nazywa *chcieniem przez Boga innych rzeczy niż on sam*. Proponuje on ponadto, by ostatnie dwa zjawiska nazwać

<sup>35</sup> W *ST*, I, q. 20, a. 2, argument Akwinaty przybiera, jak się wydaje, nieco inną postać: Bóg chce istnienia wszystkich rzeczy; a ponieważ istnienie danej rzeczy jest dobre, Bóg chce istnienia wszystkich rzeczy. Jednak kochać coś to chcieć dobra tej rzeczy. Toteż Bóg kocha wszystkie rzeczy. Oto tekst: „Bóg kocha wszystko, co istnieje. Albowiem wszystko, co istnieje, w stopniu, w jakim istnieje, jest dobre. Samo istnienie każdej rzeczy jest dobre i podobnie dowolna jej doskonałość. Powyżej zaś zostało wykazane, że wola Boga jest przyczyną wszystkich rzeczy, toteż coś w takim stopniu musi mieć istnienie albo jakiegokolwiek dobro, w jakim jest chciane przez Boga. Bóg zatem chce jakiegoś dobra dla każdego istnienia. Skoro więc miłość nie jest niczym innym jak tym, że się chce dla kogoś dobra, jest oczywiste, że Bóg kocha wszystko, co jest”.



*kochaniem przez Boga rzeczy innych niż on sam*, na podstawie tego, że chce się tylko tego, co uznaje się za dobre, oraz na podstawie tego, że kochać coś to pragnąć dobra tego czegoś. Czy jednak to pierwsze nie jest zbyt odległe od wiedzy o rzeczach, by zasługiwać na to miano? I czy to drugie nie jest zbyt różne od celowego stwarzania i kochania rzeczy, by zasługiwać na takie określenia? Brak w tym wszystkim jakiegokolwiek świadomości czy znajomości rzeczy innych niż sam Bóg. Bóg nie ma pojęcia – ani niczego podobnego do pojęcia – czegokolwiek innego niż sam Bóg. Akwinata twierdzi, że „nasz intelekt poznaje poszczególne rzeczy przez różne, poszczególne i swoiste formy poznawcze”. Nabywając takie „poszczególne formy poznawcze”, aktualizujemy naszą możliwość wiedzy. Inaczej jest w wypadku boskiego intelektu. „Gdyby bowiem poznawał przez formę poznawczą, która nie jest Nim samym, wynikałoby stąd w sposób konieczny, że stosunek Jego do tej formy poznawczej jest taki, jak stosunek możliwości do urzeczywistnienia. Musi więc Bóg poznawać jedynie przez formę, którą jest Jego istota” (ScG, I, 71, 11–12). (Akwinata mógłby, oczywiście, dojść do tego samego wniosku, wychodząc od przesłanki o boskiej prostocie).

Wydaje się, że sam św. Tomasz uważał ten, krytykowany przeze mnie, punkt za jedną ze słabości swojej teorii; gdy bowiem powrócił do tematu boskiej wiedzy w swym późniejszym dziele, *Summie teologii*, zmodyfikował myśl na temat tego, „czy Bóg poznaje to, co różne od Niego, poznaniem właściwym” (ST, I, q. 14, a. 6). Choć, oczywiście, nadal twierdzi, że Bóg ma szczegółową, a nie tylko ogólną, wiedzę o rzeczach innych niż on sam, kierując się tym, że „poznawać coś ogólnie, a nie szczegółowo, znaczy poznać coś niedoskonale” (tamże). Tym razem jednak próbuje nieco inaczej wyjaśnić, jak Plotyński Bóg może posiadać szczegółową wiedzę o czymś innym niż on sam.

Każda rzecz niebędąca Bogiem pozostaje do niego w niepowtarzalnej relacji podobieństwa pod względem doskonałości. Na przykład, oprócz tego, że ludzie przypominają Boga pod względem doskonałości inaczej niż konie, również Sokrates przypomina Boga pod względem doskonałości inaczej niż Platon. Ponadto, szczególne podobieństwo rzeczy do Boga można potraktować jako naturę tej rzeczy. „Własna natura każdej rzeczy polega na tym, że uczestniczy ona w boskiej doskonałości” (tamże). Jednakże wielość sposobów, w jakie rzeczy mogą przypominać Boga, jest z kolei konieczną, a nie przygodną, cechą Boga. „[...] Jego istota zawiera podobizny tego, co różne od Niego samego” (ST, I, q. 14, a. 5). A skoro tak, to „Bóg [...] nie poznawałby siebie samego doskonale, gdyby nie poznawał, w jaki sposób inne rzeczy mogą uczestniczyć w Jego dosko-

ności” (a. 6). „Jest zatem oczywiste, że Bóg poznaje wszystkie rzeczy poznaniem właściwym jako różne od siebie” (tamże), powiada Akwinata.

Widać chyba wyraźnie, że ten argument nie wystarczy. Akwinata przyjmuje, że znać „własną naturę” rzeczy to znać samą tę rzecz. Być może możemy przyjąć to założenie – choć, oczywiście, jego prawdziwość zależy od tego, jak rozumie się „własną naturę”. Zakłada on ponadto, że konkretny sposób, w jaki rzecz przypomina Boga, stanowi naturę tej rzeczy. To wydaje się bardziej kontrowersyjne, ale nie kwestionujemy tego założenia. Zakłada on również, zgodnie z klasyczną ideą łańcucha bytów, że dla każdego możliwego podobieństwa do Boga istnieje (istniało lub będzie istnieć) coś, co faktycznie przypomina go w taki sposób. To założenie jest jeszcze bardziej dyskusyjne, ale przyjmijmy i je. Dzięki tym trzem założeniom Akwinata może powiedzieć, że, posiadając wiedzę o wszystkich konkretnych sposobach, na jakie *można* uczestniczyć w doskonałości Boga, Bóg zna wszystkie konkretne sposoby, na jakie rzeczy *faktycznie* w niej uczestniczą; oraz że, posiadając wiedzę o wszystkich konkretnych sposobach, na jakie rzeczy faktycznie uczestniczą w tej doskonałości, Bóg zna wszystkie konkretne rzeczy w świecie. W tym miejscu poprzestańmy na podaniu w wątpliwość posunięcia, które Akwinata wykonuje przed przyjęciem tych trzech założeń, a mianowicie przejścia od wiedzy Boga o własnej istocie do wiedzy Boga o odrębnych i wielorakich sposobach, na jakie rzeczy mogą przypominać boską istotę.

To rzeczywiście prawda, że sposoby, na jakie inne rzeczy mogą przypominać daną rzecz, należą do jej istoty. Jednak jeśli Akwinata chce dopiąć swego celu, to nie wystarczy, by utrzymywał, że doskonała wiedza o boskiej istocie implikuje wiedzę o wszystkich sposobach, na jakie inne rzeczy mogą przypominać Boga. Ze względu na zasadę prostoty musi ponadto powiedzieć, że wiedza Boga o własnej istocie po prostu *jest* wiedzą Boga o rozmaitych sposobach, na jakie rzeczy mogą przypominać Boga. W istocie wymogi nakładane przez zasadę prostoty mogą być jeszcze surowsze. Można bowiem utrzymywać, że czyjaś wiedza na temat  $x$  może być identyczna z czyjąś wiedzą na temat  $y$ , mimo że  $x$  nie jest identyczne z  $y$ . W takim razie trzeba jednak powiedzieć, że pogląd o boskiej prostocie wymaga nie tylko, by boska *wiedza* była jedna, ale również, by *to, co Bóg wie*, było jednym.

Rozważmy teraz jakiś przykładowy sposób, w jaki rzeczy mogą przypominać Boga. Czy ten rodzaj podobieństwa jest identyczny z boską istotą? Z pewnością nie. Albowiem Akwinata identyfikuje podobieństwo do Boga z naturą danej rzeczy innej niż sam Bóg; i gdyby to podobieństwo do Boga było identyczne z boską istotą, to natura rzeczy innej niż Bóg by-

łaby identyczna z boską istotą – z czego wynikałoby, że ta rzecz, różna od Boga, jest identyczna z Bogiem. Wniosek musi być taki, że przyjęcie przez Akwinatę teorii o prostocie Boga uniemożliwia wyjaśnienie, jak Bóg zna rzeczy inne niż on sam.

Zmagania Akwinaty, by znaleźć w Plotyńskim Bogu coś, co można by stosownie nazwać „wiedzą na temat innych rzeczy”, stają się jeszcze wyraźniejsze, gdy mowa o wiedzy na temat zła. Nie będę tu przywoływać wszystkich jego argumentów (a jest ich z siedem). Powtarzający się we wszystkich podstawowy tok rozumowania łatwo rozpoznać już w pierwszym z nich: „Gdy bowiem pozna się dobro, poznaje się przeciwne mu zło. Lecz Bóg poznaje wszystkie poszczególne dobra, którym przeciwstawia się złe rzeczy. Bóg więc poznaje rzeczy złe” (ScG, I, 71, 2). Bóg, powiedziałyby Akwinata, zna konkretne ludzkie zło, jakim jest ślepotą, ponieważ zna owo „konkretne dobro”, jakim jest ludzki wzrok, któremu to zło ślepoty jest „przeciwne”. Z argumentu Akwinaty nie wynika jasno, czy chce on powiedzieć, że Bóg wie, w wypadku pewnej konkretnej osoby, że cieszy się ona dobrem, jakim jest wzrok, czy też że Bóg wie jedynie w sposób abstrakcyjny, czym jest dobro, jakim jest ludzki wzrok. Przypuśćmy jednak, że ma on na myśli to pierwsze. Wszystko, co można w takim wypadku powiedzieć, to to, że każdy, kto ma taką wiedzę, będzie również wiedzieć, czym jest ślepotą. To jednak nie daje jeszcze takiej osobie wiedzy o tym, na przykład, że pewna konkretna starsza osoba straciła wzrok – a to właśnie wszyscy uznalibyśmy zgodnie za wiedzę o jednym z aktualnych przypadków zła w naszym świecie.

Wniosek jest nieunikniony: Akwinata nie znajduje w Plotyńskim Bogu nic, co można by stosownie nazwać *wiedzą na temat obecnego w naszym świecie cierpienia i zła*. Jeśli jednak Bóg nie wie nic na temat widocznego w naszym świecie cierpienia i zła, to Bóg nie zna go *cierpiąco*. Przypuśćmy, że założymy, chyba sensownie, iż Akwinata zrobił wszystko, co możliwe, aby znaleźć w Plotyńskim Bogu coś, co można by nazwać „wiedzą o rzeczach innych niż sam Bóg” i „wiedzą o cierpieniu i złu w naszym świecie”. Musimy w takim razie przyznać, że w myśl Plotyńskiej koncepcji Bóg rzeczywiście nie ma cierpiącej świadomości świata. Bóg nie ma takiej świadomości, ponieważ nie ma on w ogóle świadomości świata.

Stajemy więc przed wyborem. Przyjęcie Plotyńskiej koncepcji Boga prowadzi do wniosku, że Bóg nie cierpi i, oczywiście, nie ma namiętności. Jednak ceną za ten wniosek jest pozbawienie Boga wszelkiej wiedzy o konkretnych rzeczach oraz miłości do nich na tym świecie. Pytanie, czy ta cena nie jest zbyt wysoka. Praktycznie cała tradycja chrześcijańska znałaby ją za taką. Chrześcijanin nie może zrezygnować z przekonania,

że Bóg zna i kocha swoje stworzenia. Mówiąc inaczej: akceptacja ceny, jakiej wymaga Plotyńska koncepcja Boga, to odejście od chrześcijaństwa w stronę pewnej innej formy religii.

Wróciliśmy więc do punktu wyjścia. Czy Bóg cierpiąco doświadcza tego, co dzieje się w świecie? Tradycja mówiła, że nie. Myśliciele współcześni twierdzą, że tak – w szczególności, że Bóg cierpiąco doświadcza naszego cierpienia. Obie strony sporu są zgodne, że Bóg kocha świat. Jednakże tradycja głosiła, że Bóg kocha jedynie przez dobroczynność; proponowała, by w świetle tego przekonania interpretować wszystkie fragmenty biblijne<sup>36</sup>. Myśliciele współcześni podkreślają, że miłość Boga obejmuje również miłość przez współczucie. Myśliciele współcześni przedstawiają w korzystnym świetle konkurencyjny wobec tradycji ideał moralny i wskazują na różne fragmenty Biblii mówiące o cierpiącej miłości Boga – fragmenty, które ta tradycja przez stulecia interpretowała na swój sposób. Tradycja ze swej strony zaproponowała dwie linie obrony. Argumentowano, że przypisanie Bogu emocji i cierpienia jest niespójne z nieuwarunkowaniem Boga – doszliśmy do wniosku, że argument ten należy odrzucić. I po drugie, przytoczono kilka rzekomo oczywistych prawd: że cierpienie jest niespójne z idealnym istnieniem oraz że istnienie Boga jest niezmiennie doskonałe. Widzieliśmy, że w wypadku Augustyna oczywistość tego przypuszczenia staje pod znakiem zapytania ze względu na jego mocne przekonanie, iż jako ludzie mamy ćwiczyć się w solidarności w smutku z powodu zła i w radości z powodu skruchy. Nie podaliśmy jednak żadnego bezpośredniego argumentu przeciwko tym rzekomym prawdom.

Jak możemy zrobić krok naprzód? Być może przyglądając się uważniej niż dotychczas twierdzeniu bronionemu w ramach tej tradycji, że miłość Boga polega wyłącznie na dobroczynności. Dobroczynność Boga rozumiano jako trwałą dyspozycję do czynienia dobra wobec stworzeń. A ponieważ tak długo, jak istnieją stworzenia (niezależnie od tego, w jakim są stanie), Bóg może urzeczywistnić tę dyspozycję i ponieważ jest ona zawsze skuteczna, Bóg nieustannie czerpie radość z tego wymiaru samego

---

<sup>36</sup> Mówiąc o boskim *miłosierdziu* (*miseriordia*), Akwinata jest więc zmuszony sprowadzić je do dobroczynności: „[...] miłosierdzie trzeba przypisać Bogu w najwyższym stopniu, ale ze względu na skutek, a nie doznanie uczucia. By to zrozumieć, należy wziąć pod uwagę, że miłosiernym [*misericors*] nazywany jest ten, kto ma jakby »biedne serce« [*miserum cor*], ponieważ doznaje smutku wskutek czyjejś biedy, jak gdyby była to jego własna bieda. Z tego wynika, że działa po to, by zaradzić czyjejś biedzie niby własnej. To jest skutek miłosierdzia. Toteż smutek z powodu czyjejś biedy nie przystoi Bogu, ale w najwyższym stopniu przysługuje Mu usunięcie czyjejś biedy, jeśli przez biedę rozumiemy jakąkolwiek ułomność” (*Summa teologii*, I, q. 21, a. 3).

siebie. Nie czerpie on radości – zaznaczmy to wyraźnie – ze świadomości stanu, w jakim znajdują się stworzenia. Bóg nie cieszy się, spoglądając na dobro stworzeń, jakie im wyświadczył. W takim bowiem razie radość Boga byłaby uwarunkowana przez stan rzeczy zewnętrznych wobec niego. Tym, czego Bóg radośnie doświadcza, jest po prostu jego własna dobroczynność. Posiadana przez niego świadomość naszego pograżenia w grzechu i cierpieniu nie zakłóca jego spokoju; również świadomość nadejścia doskonalszego królestwa Bożego nie sprawia Bogu radości. Albowiem bez względu na stan świata, Bóg może z powodzeniem realizować swoją stałą dyspozycję do czynienia dobra; a to właśnie *jej przejawianie* sprawia mu radość.

Nasuwa się tu analogia do zawodowej pracowniczki służby zdrowia. Być może gdy zaczęła wykonywać swój zawód, jej spokój zakłócał widok bólu, bezradności i śmierci. Ale te uczucia już minęły. Obecnie nie niepokoi jej ani nie cieszy stan ludzi, których dogląda. Radość sprawia jej jedynie wewnętrzna świadomość własnych dobrych uczynków. A zawsze znajduje ku nim sposobność – dopóki, oczywiście, ma pacjentów. Tym, którzy są zdrowi, udziela podnoszącej na duchu porady, jak zachować zdrowie. Tym, którzy są chorzy, przepisuje leki i kieruje ich na zabiegi. Nie ma jednak dla niej znaczenia, czy te porady przyczyniają się do zachowania zdrowia ani czy przepisane lekarstwa i wykonane operacje leczą choroby pacjentów. Znaczenie ma jedynie jej wytrwałość w czynieniu dobra; w tym i wyłącznie w tym znajduje radość. Jeśli znajduje się to w zakresie jej kompetencji, weźmie naturalnie udział w zwalczaniu ospy; jest to bowiem czynienie dobra. Gdy jednak dotrą wieści o jej wyeliminowaniu, nie pójdzie na przyjęcie; cały czas świętowała bowiem jedyną rzecz, którą uważa za wartą świętowania – mianowicie, własną dobroczynność. Jest ona stoickim mędrcem we współczesnym świecie.

Śmiem twierdzić, że większość z nas uważa taką osobę za wprost odpychającą; pokazuje to, jak obca jest nam mentalność wielu starożytnych myślicieli. Dawszy jednak wyraz naszemu poczuciu odrazy, zastanówmy się teraz, czy zarysowany przeze mnie obraz jest przynajmniej spójny. Wprawdzie tej osoby ani nie cieszy, ani nie martwi stan jej pacjentów, ale cieszy ją jej własne czynienie dobra. Co jednak w takim razie uznaje ona za *dobre*? Czemu przypisuje *wartość*? Można by przypuszczać, że zdrowiu swoich pacjentów. W przeciwnym razie dla czego dawałaby komuś radę, jak zachować zdrowie, a komuś innemu lekarstwa, pozwalające je odzyskać, a równocześnie cieszyła się własnym czynieniem dobra? Jeśli jednak istotnie ceni ona zdrowie swoich pacjentów, to z konieczności będzie również cieszyć się jego zachowaniem i martwić jego utratą (gdy o nich

wie). Jednakże opisaliśmy ją jako wolną od radości i zmartwień niezwiązanych z jej własną dobroczynnością. Czy zatem nie opisaliśmy czegoś niemożliwego?

Być może pomocny będzie w tym miejscu opis moralnego działania podany przez wielkiego stoickiego filozofa nowożytności, Immanuela Kanta. W moralnym wymiarze naszego istnienia, mówi Kant, jedyną rzeczą dobrą samą w sobie jest dobra wola. Oczywiście, osoba moralna będzie podejmować takie działania, jak wspomaganie zdrowia innych. Jednakże, w takim stopniu, w jakim działa moralnie, nie czyni tego ze względu na to, że świadomość zdrowia innych sprawia jej radość, a świadomość choroby ją martwi. Może faktycznie być tak ukonstytuowana, że tak właśnie ocenia zdrowie i chorobę innych, i zgodnie z tym postępuje. Nie przynosi jej to jednak zasługi moralnej. Aby być moralną, musi kierować się w swym postępowaniu nie radością ze zdrowia i zmartwieniem z powodu choroby, lecz obowiązkiem. Musi się kierować pewną regułą, określającą, co należy czynić w tego rodzaju sytuacji, w jakiej się znajduje – regułą, dla której wyraża „szacunek”, gdy postępuje zgodnie z nią. Na tym polega upatrywanie wartości w dobrej woli – na działaniu z szacunku dla prawa moralnego, a nie zgodnie z własnymi naturalnymi sympatiami i niechęciami, radościami i smutkami. Osoba moralna to osoba, która, w odpowiednich okolicznościach, właśnie tak ceni dobro własnej woli. Upatrywanie przez nią wartości w woli będzie również znaczyć, gdy jej wola jest faktycznie dobra, że będzie się ona z tego cieszyć. Jeśli jednak działa ona powodowana pragnieniem radowania się tym, że ma wolną wolę, to nie będzie działać moralnie; musi się kierować szacunkiem dla prawa moralnego.

Załóżmy więc, że nasza pracowniczka służby zdrowia ceni dobroć własnej woli i zgodnie z tym działa, obowiązkowo zmierzając do poprawy zdrowia swoich pacjentów – radując się takim działaniem. Może ona, ale nie musi, cenić również zdrowie swoich pacjentów i martwić się, gdy go brak, a cieszyć się, gdy im dopisuje. Jeśli jednak nie ceni w ten sposób zdrowia swoich pacjentów, nie przeszkadza jej to wcale radować się własną dobroczynnością.

Jest to jakiś sposób na zrozumienie, jak Bóg może się radować dobrem, które wyświadcza ludziom, zarazem nie ciesząc się ani nie martwiąc ludzką kondycją. Bóg działa z obowiązku. Działając w ten sposób, Bóg ceni własną dobrą wolę, nie ceniąc niczego we własnym stworzeniu. Jeśli zinterpretujemy boską dobroczynność jako działanie z obowiązku, to tradycyjna koncepcja nabiera spójności.

Oczywiście za tę spójność trzeba słono zapłacić. Ten rodzaj myślenia o Bogu klóci się bowiem zdecydowanie z chrześcijańskim Pismem Świę-

tym, które mówi, że Bóg błogosławi nam z miłości, a nie z obowiązku, i wybawia nas z łaski, a nie pod przymusem. Sprowadzenie miłości Boga do dobroczynności i zinterpretowanie dobroczynności w duchu kantowsko-stoickim, jako działania z obowiązku, jest równoznaczne z pozbawieniem Boga miłości.

Wracamy zatem do modelu, w którym Bóg, oprócz własnej dobrej woli, ceni również inne rzeczy – wartościuje pozytywnie jedne zdarzenia i stany w boskim stworzeniu, a negatywnie inne. Działac z miłości do czegoś innego to cenić tę rzecz i niektóre jej stany. I nie ma tu znaczenia, czy w grę wchodzi *eros*, czy *agape*. Jeśli odrzuca się oparty na obowiązku model działania Boga, to biblijną mowę o nagradzaniu przez Boga sprawiedliwości i pokoju (*shalom*) w boskim stworzeniu należy rozumieć dosłownie, a nie interpretować jako głoszącą, że Bóg ma obowiązek działać na rzecz sprawiedliwości i pokoju.

Te rozważania pozwalają nam lepiej zrozumieć źródło konfliktu w myśli Augustyna. Augustyn zachęcał nas do wartościowania religijnej kondycji innych ludzi. Jednak, jak widzieliśmy, nie twierdzi, że nasz *eros* powinien przywiązywać nas do nich. Zakładał raczej, że religijna kondycja innych ludzi ma swój własny rodzaj wartości, różny od tego rodzaju wartości, jaki mają rzeczy zaspokajające nasze potrzeby, czyli nasz *eros*. Innych ludzi mamy kochać tak, by się do nich nie przywiązywać. Jeśli jednak mamy w ten nieerotyczny sposób wartościować religijną kondycję innych ludzi, to dlaczego Bóg nie miałby postępować podobnie? Albo na odwrót, jeśli Bóg tak nie postępuje, dlaczego takie postępowanie jest mimo to czymś stosownym dla nas? Napięcie w myśli Augustyna wynika z tego, że nasze (nieerotyczne) wartościowanie i boskie wartościowanie w sposób arbitralny się rozchodzą.

Na potrzeby mojego argumentu założyłem, że jeśli ktoś, będąc przekonany, iż dany stan rzeczy zachodzi, *wartościuje* jego zajście, negatywnie lub pozytywnie, to będzie, odpowiednio, smucił się lub radował. Zakładałem, że jego przekonanie będzie wówczas radosne albo smutne, że będzie życzliwe lub niechętnie. Można by to zakwestionować. Czy wartościowanie nie może być pozbawione egzystencjalnego zabarwienia? Czy Bóg nie może cenić sprawiedliwości i pokoju w boskim stworzeniu, mimo że świadomość ich obecności nie przynosi mu ani krzty radości, a świadomość ich braku nie sprawia wcale smutku? W odpowiedzi muszę przyznać, że trudno mi wyobrazić sobie taką możliwość. Kantowski model oparty na obowiązku pozwala nam zrozumieć, jak można zmierzać do realizacji pewnego stanu rzeczy i jednocześnie go nie wartościować. Nawet Kant jednak, podobnie jak starożytni stoicy, zakładał, że wartościowanie

ujawnia się w budzących niechęć lub przychyłność jakościach naszego doświadczenia. Jest oczywiście prawdą, że można *oceniać* rzeczy chłodno i bezstronnie. Można pracować w rolniczej szopie, oceniając ziemniaki, nie wartościując pozytywnie tych, które uznaje się za ziemniaki pierwszego gatunku, ani negatywnie tych, które się odrzuca. To jest jednak inna sprawa. Ocenianie (*evaluating*) nie jest wartościowaniem (*valuing*).

Dochodzę zatem do następującego wniosku: fakt, że autorzy biblijni mówią o Bogu jako o radującym się i cierpiącym ze względu na stan stworzenia, nie jest tylko powierzchowną i dającą się pominąć cechą ich sposobu mówienia. Wyraża on myśli głęboko przenikające biblijną wizję. Miłość Boga dla tego świata jest miłością w radości i cierpieniu. Obraz Boga jako stoickiego mędrca, stale zatopionego w błogości i wolnego od cierpienia, kłóci się zdecydowanie z obrazem biblijnym<sup>37</sup>.

Ktoś mógłby jednak spytać, czy mamy prawo powiedzieć, że jest to miłość *cierpiąca* – miłość pobudzana przez *cierpiącą* świadomość tego, co dzieje się w świecie. Z pewnością mamy tu do czynienia z nieszczęśliwą świadomością, ale czy osiąga ona aż stan cierpienia?

---

<sup>37</sup> Dla dopełnienia rozważań nad tą sprawą należałoby rozważyć pewien argument Charlesa Hartshorne'a. Dowodzi on, że samą boską *dobroczynność* trzeba rozumieć jako cierpiącą miłość – czy, ściśle biorąc, jako miłość, która prowadzi do cierpienia. Albowiem w swej dobroczynności Bóg pragnie szczęścia ludzi. Tymczasem bardzo często nie są oni szczęśliwi. Bóg cierpi więc z powodu niespełnienia własnej dobroczynnej intencji. Oczywiście tradycja nigdy by się nie zgodziła, że dobroczynna intencja Boga mogłaby pozostać niespełniona. Teologowie, mówi Hartshorne, „starali się zachować rozróżnienie między miłością jako pragnieniem, którego składnikiem jest możliwy własny zysk lub strata, a miłością jako czysto altruistyczną dobroczynnością; a także między zmysłową a duchową miłością, *eros* a *agape* [...]”. Dobroczynność *jest* pragnieniem pomyślności innych [...]. Oczywiście przypisywane Bogu pragnienie musi być arcyracjonalnie oświeconym, wszechobejmującym, niesłabnącym pragnieniem dobra innych. Mimo to jest to pragnienie i jako takie oznacza częściową zależność pod względem szczęścia od szczęścia innych [...]. Pragnienie Lincolna, by niewolnicy zostali wyzwoleni, nie było mniej pragnieniem dlatego, że było duchowe, ani nie było mniej duchowe dlatego, że było pragnieniem – inaczej mówiąc, dlatego, że było życzeniem, *wystawionym na bolesne rozczarowanie lub szczęśliwe spełnienie* [...]. Twierdzenie, że Bóg »postanawia« czy obiera sobie za cel ludzki pomyślność, pozostając zarazem całkowicie obojętnym na realizację czy nierealizację tej czy innej części wytyczonego celu (z powodu, na przykład, ludzkich grzechów czy niewłaściwego użycia wolnej woli) wydaje się po prostu bezsensowne [...]. Czy nie wprowadza to tragedii niespełnionego pragnienia w życie Boga? Zaiste, wprowadza ją” (Ch. Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 116, 235, 294).

Porównajmy to z fragmentem z *The Suffering God* Fretheima, s. 234: „W świetle Jeremiasza 45, powinniśmy w pewnym sensie mówić o chwilowej porażce w podjętym przez Boga działaniu w świecie. Dlatego też żałobnicy powinni lamentować również nad Bogiem”.



Chrześcijańska opowieść mówi, że Bóg Ojciec, z miłości do ludzi, wydał swego jednorodzonego syna na cierpienie, opuszczenie i śmierć na krzyżu. W świetle tego za groteskową uważam sugestię, że boska ocena naszego ludzkiego położenia była w tak nikłym stopniu negatywna, że nie sprawiła mu żadnego cierpienia. Tak czy owak jednak takie niuanse nie mają tu większego znaczenia. Tradycja twierdziła, że wiedza Boga o świecie nie sprawia mu *w ogóle* żadnego utrapienia, żadnego niepokoju, żadnego smutku. Odkryliśmy powód, by uznać to twierdzenie za fałszywe.

Na koniec zauważę jeszcze, że jeśli przyjmiemy, iż Bóg, tak w cierpieniu, jak w radości, doświadcza naszego i boskiego świata, to natychmiast nasuwa się pytanie, którego omawiana tradycja nigdy nie zadała, mianowicie: co w naszym świecie sprawia Bogu cierpienie, a co sprawia mu radość? Natychmiast przychodzi również na myśl pewna wizja relacji między *naszym* cierpieniem i radością a cierpieniem i radością *Boga* – zdecydowanie różna od tej, którą znajdujemy w omawianej tradycji. W myśl tradycji relacja ta polega na tym, że w tym życiu pragniemy uczestniczyć w nieprzerwanej błogości, którą Bóg cieszy się odwiecznie. Natomiast tym, co teraz nasuwa się na myśl, jest wizja przyłączenia się do cierpienia Boga i do jego radości: cieszenia się tym, co powoduje, że Boża świadomość naszej radości daje mu radość, i cierpienia z powodu tego, co powoduje, że jego świadomość naszego cierpienia wywołuje w nim cierpienie.

Przyjęcie tej nowej wizji doprowadzi nas z kolei do ponownego rozpatrzenia koncepcji Augustyńskiej, mówiącej, że jedyną rzeczą w naszym życiu, która jest dostatecznie cenna, by warto było w jej imię cierpieć, jest religijny stan naszych dusz. Towarzystwo przyjaciół i bliskich ma się dla nas stać jak owoc kiwi, którym cieszymy się, gdy go mamy, ale którego utrata nie sprawia nam cierpienia. I podobnie w wypadku wszystkiego innego – na przykład sprawiedliwości. Mamy ubolewać nad duszami tych, którzy ze złem w sercach postępują niesprawiedliwie; ale łamanie naszych praw nie powinno nam, samo w sobie, sprawiać bólu. Powinniśmy się cieszyć naszymi prawami, jeśli je posiadamy, ale nie żałować, gdy je tracimy.

Krótko mówiąc, Augustyn i długa tradycja chrześcijańskiej pobożności, którą on współkształtował, w radykalny i całościowy sposób pomniejsza wartość rzeczy tego świata. W obliczu tych wszystkich zmartwień, które wynikają ze zniszczenia tego, co kochamy, Augustyn mówi „nie” nie tyle temu zniszczeniu, ile przywiązaniom – jest to nie tyle „nie” wobec śmierci, ile „nie” wobec miłości do tego, co umiera. Toteż mówi on również, że „niewielka” jest wartość kochanych rzeczy. Nic w tym świecie nie ma dostatecznej wartości, aby zasługiwać na takie przywiązanie, które naraża

nas na ból – nic prócz religijnego stanu dusz. Stan duszy mojego dziecka jest wart cierpiącej miłości; ale towarzystwo tego dziecka już nie<sup>38</sup>.

Istnieje jednak inne podejście. Niektórym rzeczom tego świata składamy hołd, odkrywając w nich wartość dostateczną, by zasługiwały na miłość, która sprawia nam wielkie cierpienie z chwilą ich zniszczenia. Swą miłością można powiedzieć „tak” wartości osób czy rzeczy, a swym cierpieniem – „nie” ich zniszczeniu. Przyjaciołom i bliskim można złożyć hołd, kochając ich tak, że będzie się cierpieć po ich śmierci. Sprawiedliwości we własnym narodzie można złożyć hołd, kochając ją na tyle, by cierpieć z powodu jej zaprzeczenia przez tyranię. Radość muzyki, głosu i śpiewu ptaka można kochać na tyle, by cierpieć z powodu utraty słuchu. Osobom i rzeczom można złożyć egzystencjalny hołd w postaci cierpiącej miłości. Richard Swinburne w celnym fragmencie mówi:

Świat jest lepszy, jeśli podmioty działania składają właściwy hołd stratom i niepowodzeniom, jeśli są smutni z powodu niepowodzenia ich przedsięwzięć, opłakują śmierć dziecka, złością się uwiedzeniem żony itd. Takie emocje wiążą się z cierpieniem i lękiem, ale doznając ich, człowiek okazuje szacunek sobie i innym. Człowiek, który nie odczuwa bólu z powodu śmierci swojego dziecka czy uwiedzenia jego żony, jest przez nas słusznie uznawany za niewrażliwego, ponieważ nie złożył należytego hołdu odczuciom innych, nie okazał swoim odczuciem, jak bardzo ich cenił, i tym samym nie cenił ich we właściwy sposób, ponieważ właściwe ich wartościowanie pociąga za sobą właściwe emocjonalne reakcje na ich stratę<sup>39</sup>.

Cierpienie należy do istoty tego rodzaju życia, które nie tylko mówi „nie” nieszczęściom w naszym świecie, ale również „tak” jego wspaniałościom.

I jeśli przyjaciołom i bliskim składa się hołd, polegający na miłości wystawionej na cierpienie, to będzie się również dążyć do przedłużenia ich życia, a nie uwolni się swej pogrążonej w cierpieniu jaźni, kładąc kres ich życiu. Jeśli składa się hołd sprawiedliwości we własnym narodzie, polegający na miłości narażonej na cierpienie, to podejmie się walkę, by obalić tyrana, a nie próbę rekonstrukcji własnej jaźni, która pozwoliłaby cieszyć się życiem w szponach tyranii. Cierpienie przyczynia się do zmiany świata. Cierpienie trzeba czasem pielęgnować. Powinniśmy rzeczywiście żyć solidarnie w smutku i radości – ale smutku i radości z powodu

<sup>38</sup> „Eros [jest] działaniem duszy wzbierającej pragnieniem dobra”, mówi Plotyn w *Enneadach*, III, 5, 4. Augustyn by się z tym zgodził. W myśl jego argumentu, rzeczy tego świata nie są wystarczająco dobre, aby warto do nich zmierzać – a dokładniej, ich dobro nie przewyższa dostatecznie żalu, jaki powodują, aby warto było do nich zmierzać.

<sup>39</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: OUP 1979, s. 192.

braku i obecności tego rodzaju formy ludzkiego rozwoju, którą biblijni autorzy nazywają *shalom*; a nie jedynie z powodu religijnego stanu dusz.

Jak powiedziałem, jest to inne podejście – mówiące „nie” śmierci, a nie miłości tego, co umiera, mówiące „nie” niesprawiedliwości, a nie umiłowaniu sprawiedliwości, mówiące „nie” ubóstwu, a nie próbom zapobiegania ubóstwu – a także „nie” naszemu oddaleniu od Boga, a nie miłości do Boga. Jest to również, w mojej ocenie, lepsze podejście. Przyzwala ono bowiem na cierpienie i radość Boga. Zamiast kochać tylko Boga, będziemy kochać to, co Bóg kocha, w tym również samego Boga. Albowiem to obecność sprawiedliwości i *shalom* wśród ludzkich stworzeń sprawia Bogu radość, ponieważ dąży on do pełnego urzeczywistnienia sprawiedliwości i *shalom* w doskonalszym królestwie Bożym. Kochać to, co wartościowe w tym świecie, i cierpieć z powodu zniszczenia tej rzeczy, to złożyć temu królestwu hołd w postaci lęku z powodu jego przedłużającej się nieobecności. „I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”, mówi Augustyn. Należy dodać, że nasze serca nie znajdą w pełni spokoju i *nie powinny* go znaleźć dopóty, dopóki serce naszego Pana nie jest w pełni spokojne w doskonalszym królestwie Bożym.

*Przełożyli Marcin Iwanicki i Karolina Sekuła*