1 Spór o pochodzenie zła: przeciw gnostykom i manichejczykom

Wersja publikacyjna. Opracowanie biblijno-teologiczne.

1.1 Spis treści

1. Spór o pochodzenie zła: przeciw gnostykom i manichejczykom
2. Dualistyczna pokusa wyjaśnienia zła
3. Monarchia Boga jako zasada ontologiczna
4. Ireneusz: jeden Bóg, jedno stworzenie i jedna historia zbawienia
5. Augustyn: zło jako brak dobra
6. Defektywna przyczyna zła
7. Wolność nie jako przyczyna zła, lecz warunek odpowiedzialności
8. Zło naturalne, cierpienie i porządek stworzenia
9. Szatan jako stworzenie, a nie zasada zła
10. Jedność obu odpowiedzi
11. Teologiczne znaczenie zwycięstwa nad dualizmem

1.2 Spór o pochodzenie zła: przeciw gnostykom i manichejczykom

Problem pochodzenia zła stanowił dla myśli chrześcijańskiej starożytności wyzwanie nie tylko filozoficzne, lecz egzystencjalne i dogmatyczne. Od niego zależała wiarygodność monoteizmu, sens Objawienia i wartość ekonomii zbawienia: czy Bóg objawiony w Chrystusie jest jedynym, suwerennym Stwórcą wszystkiego, co istnieje; czy materia i ciało są dziełem Jego dobroci; czy zło jest czymś samoistnym, konkuruje z Bogiem lub pochodzi od jakiejś odrębnej zasady? W odpowiedzi na te pytania kształtowały się dwie zasadnicze chrześcijańskie strategie: obrona jedności Boga i dobra stworzenia oraz sformułowanie ontologii zła, która nie redukuje jego powagi ani nie czyni z niego drugiego boga. Ten rozdział broni tezy, że polemika z gnostycyzmem i manicheizmem — reprezentowanymi tutaj przez charakterystyczne elementy walentyniańsko-gnostyczne i przez system Mani'ego — doprowadziła do ukształtowania klasycznej chrześcijańskiej teodycei: zło jako privatio boni wynikające z nadużycia wolnej woli przez stworzenia, przy zachowaniu jedności Stwórcy i wartości stworzonego świata.

Gnostycyzm i manicheizm: dwa warianty pokusy dualizmu

Już samo etykietowanie „gnostycyzm" obejmuje zbiór bardzo różnorodnych systemów religijnych i kosmologicznych, w których pojawia się motyw tajemnej wiedzy (gnosis) oraz przedstawienie świata widzialnego jako dysfunkcyjnego lub złego w stosunku do świata nadzmysłowego. W wielu z tych konstrukcji centralny motyw stanowi mit degradacji: element boskiej pełni (pleromy), najczęściej personifikowany w postaci Sofii lub innego eonu, ulega zaburzeniu; z tego zaburzenia rodzi się niższy demiurg, twórca świata widzialnego, który — z racji swej ograniczonej natury, ignorancji lub złośliwości — formuje materię jako więzienie dla iskier duchowych. W tej perspektywie zło jest zakorzenione w ontologii świata materialnego: nie jest skutkiem złego wyboru wolnej istoty, ale właściwością samej materii i

dziełem (lub skutkiem błędu) niższego Stwórcy[1]. Ten schemat prowadzi do konsekwencji religijnych: zbawienie staje się ucieczką z kosmosu poprzez zdobycie gnozy i powrót do pełni; ciało nie oczekuje odnowienia, lecz opuszczenia.

Manicheizm, choć w pewnych punktach pokrewny gnostycyzmowi — zwłaszcza w antropologicznej koncepcji „iskry światła" uwięzionej w ciele — przybierał bardziej systematyczną i kosmologiczną postać dwubiegunowej walki: dwie odwieczne, równorzędne zasady, Światło i Ciemność, zetknęły się i w rezultacie mieszania powstał świat, w którym elementy Ciemności (materia, śmierć, pasje) istnieją jako realna, rozszerzalna substancja[2]. U Mani'ego zło nie jest brakiem, lecz pozytywną siłą, a walka dobra ze złem ma charakter fizyczny oraz kosmiczny; życie moralne ludzkiego podmiotu zostaje osadzone w tej wielkiej, niemal mechanicznej rywalizacji — co redukuje winę moralną do funkcji „pochodzenia" zła w naturze ludzkiej i osłabia koncepcję osobistej odpowiedzialności.

Oba nurty — w różny sposób — miały wspólną pokusę: jeżeli zło jest czymś naprawdę obcym Bogu, łatwiej zachować pozór Jego absolutnej dobroci; jednak cena jest wysoka: utrata jedności Boga, deprawacja świata i pomniejszenie znaczenia Wcielenia. Polemika z tymi systemami zmusiła myśl chrześcijańską do precyzyjnego rozróżnienia między istotą stworzenia a jego zepsuciem, między dopuszczeniem zła przez Boską Opatrzność a moralnym sprawstwem, oraz między rzeczywistym cierpieniem a odrzuceniem ontologicznego dualizmu.

Ireneusz i jedność Stwórcy: historia, rekapitulatio i wolność

Ireneusz z Lyonu podejmował polemikę z gnostycyzmem przede wszystkim za pomocą hermeneutyki historii zbawienia. Jego najważniejsza broń dialektyczna polegała na przywróceniu reguły jednego Boga-Stwórcy oraz na pokazaniu, że jedność stworzenia i odkupienia wynika z tego, iż «wszystko stało się przez Słowo», a Chrystus nie jest obcym interwencjonistą w kosmosie, lecz kontynuatorem boskiego dzieła stworzenia[3]. Ireneusz odrzucał podział świata na domenę najwyższego, niepoznawalnego Ojca i na dzieło jakiegoś niższego, niedoskonałego demiurga; taki podział czyniłby Boga niepełnym i zależnym od innego principium. Rozumienie Pisma, a w szczególności prologu Jana i narracji stworzenia, prowadzi go do wniosku, że Stary Testament i Nowy Testament mówią o jednym Bogu, który wychowuje, prowadzi i wreszcie dokonuje rekapitulacji — czyli w Chrystusie odnawia i doprowadza do pełni to, co stworzył[4].

Dla Ireneusza zło nie jest pierwotną substancją. Ujmuje apostazję istot wolnych — aniołów i ludzi — jako efekt niewłaściwego użycia daru wolności. W słynnym fragmencie Adversus haereses podkreśla, że ludzie nie są podzieleni na niezmienne kategorie «duchowych» i «materialnych» z urodzenia; każdy jest powołany do rozeznania i odpowiedzi na dar Boży, a różnice moralne wynikają z wolnego wyboru, nie z wrodzonej natury[5]. Ta argumentacja splata moralność z historią: dopuszczenie upadku nie przekreśla celu stworzenia, ponieważ Bóg prowadzi proces wychowawczy, włącza także skutki grzechu w ekonomię odkupienia i zapowiada eschatologiczne odnowienie ciała i świata poprzez Wcielenie i zmartwychwstanie.

---

[1]Zarys gnostyckich kosmologii i mitu Sofii w literaturze: Gnosticism, The Gnostic Society Library, dostęp: http://gnosis.org/gnustuff.html. Zob. także krytyka takich mitów u Ireneusza: Irenaeus, Adversus Haereses (Against Heresies), księgi I–III, ogólna refutacja wielostopniowych emanacji i demiurga; por. przekłady i omówienia dostępne online (New Advent).

[2]Manichaeism, Encyclopedia Britannica, artykuł przeglądowy, dostęp online: https://www.britannica.com/topic/Manichaeism.

[3]Zob. Pismo Święte: J 1,1–3; Kol 1,15–20. Ireneusz cytuje i rozwija ideę Logosu jako twórcy w Adversus Haereses, argumentując za jednością Stwórcy (por. Irenaeus, Against Heresies, księga II; dostęp na New Advent).

[4]Irenaeus, Adversus Haereses — o rekapitulatio i jedności Stwórcy; por. też wprowadzenie do Adversus Haereses w przekładach dostępnych online (New Advent).

[5]Irenaeus, Adversus Haereses IV,37; zob. przekład i komentarze (New Advent): https://www.newadvent.org/fathers/0103437.htm.

Dwie istotne konsekwencje Ireneusza trzeba tutaj podkreślić. Po pierwsze, Wcielenie Słowa staje się przeciwwagą dla gnostyckiej pogardy materii; Logos staje się ciałem, aby «porządkować» stworzenie od wewnątrz, nie zaś aby je opuścić. Po drugie, znaczenie wolności jako warunku odpowiedzialności jest u Ireneusza nierozerwalne od nauki o wzroście i próbie: stworzenie było powołane do dojrzewania, stąd możliwość upadku nie jest koniecznością, lecz warunkiem prawdziwej miłości i moralnej odpowiedzialności[6]. Ireneusz jeszcze nie systematyzuje ontologii zła na sposób późniejszego Augustyna, ale jego teologia historyczna stawia trwałe fundamenty antydualizmu: jeden Stwórca, jedna historia, jedno odkupienie.

Manichejski dualizm substancjalny i jego implikacje antropologiczne

Manicheizm jako ruch religijny i kosmologiczny zyskał sobie szczególne miejsce w historii intelektualnej starożytności głównie dlatego, że sformułował wyraźny, spójny dualizm dwóch zasad — Światła i Ciemności — oraz dlatego, że był atrakcyjny dla osób poszukujących wyjaśnienia grozy zła poprzez odwołanie do realnej, zewnętrznej przyczyny. W systemie manihejskim zło było rzeczywistą, rozszerzalną substancją, której obecność w świecie tłumaczyła cierpienie, choroby i pasje; człowiek znalazł się w środku tej walki jako mieszanka pierwiastka światła i elementu ciemności, a zadaniem religii było uwolnienie jądra światła[7]. Takie rozumienie miało poważne skutki teologiczne: ostatecznie podważało jedność Boga i sens Wcielenia, a także przenosiło ciężar zbawienia z przemiany moralnej na operacje oczyszczające lub magiczne.

W istocie manicheizm poddawał w wątpliwość odpowiedzialność moralną, ponieważ upatrywał źródła złego działania w składniku natury, a nie w wolnym wyborze. Z perspektywy chrześcijańskiej był to nie tylko konkurencyjny system teologiczny, lecz antytezą podstawowych prawd o naturze człowieka i o Bożej opatrzności. Augustyn, który przez długie lata był zwolennikiem manicheizmu, później jasno wskazał psychologiczną i intelektualną atrakcyjność tej formy dualizmu: tłumaczyła ona ludzki wstręt wobec istnienia cierpienia i pozwalała zachować czyste wyobrażenie o Dobrym Stwórcy kosztem rezygnacji z jedności boskiej monarchii[8].

Augustyn: droga od manicheizmu przez neoplatonizm do privatio boni

Augustynowy proces intelektualnego przejścia od manicheizmu do chrześcijaństwa jest jednocześnie biografią myślenia o złu. W Wyznaniach rekonstruuje on własne wahania: początkowe zaufanie manichejskiej kosmologii, następnie zetknięcie się z pismami platońsko-neoplatońskimi i wreszcie uchwycenie koncepcji zła jako braku dobra, która pozwalała mu sensownie połączyć monoteizm z doświadczeniem realnego cierpienia i moralnej winy[9]. Kluczową zmianą było odrzucenie idei zła jako substancji: jeżeli zło miałoby mieć bycie, musiałoby w jakimś sensie participować w byciu i więc w dobru — co czyni pojęcie substancjalnego zła wewnętrznie sprzecznym.

W dziełach polemicznych, zwłaszcza w De natura boni i Enchiridionie, Augustyn systematyzuje

[6]Omówienie Wcielenia jako działania ukierunkowanego na odnowienie stworzenia u Ireneusza: Adversus Haereses II–III; por. przekłady New Advent.

[7]Synteza manichejskiej kosmologii i antropologii — zob. Encyclopedia Britannica, artykuł Manichaeism, oraz prace historyczne dotyczące Mani'ego i jego systemu.

[8]Augustyn, Confessiones (Wyznania), księga VII — autobiograficzny opis fascynacji manicheizmem i stopniowego odejścia od niego; przekłady i edycje dostępne online (New Advent).

[9]Zob. Augustyn, Confessiones VII; również analizy przejścia augustyńskiego w literaturze, np. Jason D. BeDuhn, „Not to depart from Christ": Augustine between "Manichaean" and "Catholic" Christianity, HTS Theological Studies 69(1), 2013, dostęp: https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222013000100029.

ontologiczną tezę: «omnia, quæ sunt, bona sunt» — wszystko, co istnieje, ma udział w dobru[10]. Zło zaś jest defektem, brakiem należnego dobra, uszkodzeniem porządku i miary. Ta koncepcja pozwala zachować dwie fundamentalne prawdy: realność zła (jako doświadczenia i faktu moralnego) oraz jedyność Stwórcy (Bóg nie jest przyczyną zła jako takiego). W ten sposób Augustyn demaskuje manichejski błąd: zła substancja nie mogłaby być nią w pełnym sensie, gdyż przynajmniej posiadałaby jakieś aspekty bytu i formy, które są dobrami pochodzącymi od Boga.

Jednak Augustyn nie poprzestaje na metafizyce. W De libero arbitrio wskazuje, że źródłem zła moralnego pozostaje wolna wola stworzeń rozumnych[11]. Wola jest dana jako dobro — zdolność wyboru, podstawowa dla miłości i odpowiedzialności — i może być użyta zgodnie z porządkiem lub go naruszyć. Grzech jest wówczas ruchem «aversio a Deo, conversio ad creaturam»: odwróceniem się od Dobrego najwyższego ku niższym dobrim stworzeń. Ten ruch nie polega na przyjęciu «dodatkowego» pierwiastka zła, lecz na niewłaściwym uporządkowaniu pragnień i hierarchii miłości. Augustyn obrazowo porównywał moralne „opadanie" do gasnącego światła: przyczyna nie jest dodaniem ciemności, lecz usunięciem światła.

Takie ujęcie ma konsekwencje praktyczne i teologiczne. Po pierwsze, obciąża rzeczywiście wolne podmioty odpowiedzialnością za grzech; po drugie, wskazuje potrzebę łaski, ponieważ wola zraniona grzechem wymaga uzdrowienia ponad siły natury; po trzecie, zapewnia ostateczne pokonanie dualizmu, gdyż skoro zło jest brakiem, nie może stać się współwieczną przeciwstawnością Boga. W mesjańskim rozwiązaniu krzyż i zmartwychwstanie stają się potwierdzeniem tej logiki: Bóg nie likwiduje stworzenia, lecz przyjmuje je, leczy i odtwarza jego porządek.

Privatio boni jako fundament chrześcijańskiej teodycei

Traktowanie zła jako privatio boni nie oznacza jego bagatelizowania. Augustyn sam podkreśla dramatyzm cierpienia i winy: brak dobra może być bolesny i niszczycielski, a «raną» zadanej naturze nie wystarczy powiedzieć „to tylko brak". Ontologiczna analiza wskazuje natomiast, że zła nie należy metafizycznie lokować jako dodatkowego bytu obok bytu stworzonego; to konstytutywne rozróżnienie jest warunkiem zachowania zarówno monoteizmu, jak i moralnej odpowiedzialności. W praktyce oznacza to również następujące rozróżnienia, które pojawiły się w polemice ojców:

1. Natura stworzona / jej zepsucie: natura, o ile istnieje, ma udział w dobru; zło jest jej zdeformowaniem, nie nowym rodzajem istnienia[12].
2. Dopuszczenie zła / moralne spowodowanie: Bóg może dopuszczać zło w ramach Opatrzności bez bycia jego sprawcą; sprawcą moralnym jest wolna wola istot rozumnych[13].
3. Realność cierpienia / odrzucenie substancjalnego dualizmu: cierpienie jest realne i musi być poważnie traktowane; jednak jego wyjaśnienie nie wymaga uznania współwiecznej zasady zła[14].

Ta triada rozróżnień pozwala rozumieć, dlaczego autorzy chrześcijańscy odrzucali manichejski i typowo gnostycki dualizm, nie negując jednocześnie tragizmu ludzkiego doświadczenia ani roli walki duchowej. Konsekwencją teologiczną jest uznanie wolności za przyczynę zła moralnego oraz łaski za konieczny

[10] Augustine, On the Nature of Good (De natura boni), przekład i tekst dostępny na New Advent: https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm; por. również Enchiridion, szczególnie rozdziały 10–14, omawiające privatio boni.

[11] Augustine, De libero arbitrio (On Free Choice of the Will), przekłady i fragmenty dostępne w wydaniach źródłowych; praca ta rozwija Augustynowską koncepcję wolnej woli jako warunku moralnej odpowiedzialności.

[12] Por. Augustine, Enchiridion oraz De natura boni — wywód o naturze stworzonej jako dobrej i o zepsuciu jako braku należnego dobra.

[13] Rozróżnienie dopuszczenia (permissio) a sprawstwa (causa) w myśli patrystycznej, zob. Augustyn, De civitate Dei (Państwo Boże), analiza Opatrzności i dopuszczania zła; dostępne przekłady i fragmenty w New Advent.

[14] Realność cierpienia i odrzucenie substancjalnego dualizmu — zob. Ireneusz, Adversus Haereses, oraz Augustyn, De natura boni i Enchiridion; zwięzłe ujęcie relacji między cierpieniem a odrzuceniem dualizmu można znaleźć także w *De civitate Dei*.

środek jego leczenia: wolność bez łaski może prowadzić do odwrócenia od Boga; łaska natomiast nie zniewala wolności, lecz uzdrawia ją i przywraca porządek miłości.

Rehabilitacja materii i ciała w polemice antydualistycznej

Jednym z najważniejszych teologicznych skutków porażki dualizmu było ponowne potwierdzenie wartości materii i ciała. Jeżeli materia nie jest substancją zła, to cielesność ludzka jako konstytutywny wymiar osoby jest godna zbawienia, a nawet zmartwychwstania. Wcielenie Słowa jest tu argumentem krytycznym: jeśli Logos przyjmuje ciało, to ciało musi mieć godność, którą sam Bóg szanuje i przemienia[15]. To stanowisko demaskuje gnostycką tendencję do wykształcenia „duchowego elitaryzmu" i czyni z odkupienia proces odnowienia całości stworzenia.

Polemika antydualistyczna rozszerzyła refleksję nad cierpieniem. Ojcowie — a w szczególności Augustyn — odróżniali zło moralne od zła naturalnego: nie każda choroba, katastrofa czy śmierć pochodzi bezpośrednio z winy moralnej; wiele z tych zjawisk należy pojmować w kontekście skończoności stworzenia i jego podatności na zepsucie. Bóg ma władzę dopuszczać lub ograniczać takie zła, a Jego Opatrzność może wyprowadzić z nich dobro, nie czyniąc z samego zła dobra. Przykład krzyża pokazuje, że nawet największe złe czyny mogą zostać użyte przez Boga do osiągnięcia przebaczenia i odnowy, bez usprawiedliwiania sprawców[16].

Wreszcie, odrzucenie dualizmu miało konsekwencje eklezjalne i moralne: zachowanie jedności stworzenia i odpowiedzialności znacząco wpływa na etykę społeczną i katolicką antropologię. Jeśli zło nie jest «naturalne» w sensie ontologicznym, ludzie nie mogą zrzucać winy na „wewnętrzne właściwości" własnej natury ani rezygnować z przemiany moralnej. Jednocześnie potrzeba współczucia i opieki nad cierpiącymi staje się centralnym elementem życia chrześcijańskiego: skoro ciało jest darem, nie wolno go lekceważyć ani wykorzystywać jako wyrazu niższej kondycji duchowej.

Krótka synteza rozróżniająca stanowiska

1. Gnostycyzm: zło jako rezultat kosmicznego błędu i cecha materii; zbawienie przez gnozę i ucieczkę z ciała[17].
2. Manicheizm: zło jako odwieczna substancja Ciemności, walcząca z zasadą Światła; antropologia mieszana, zbawienie jako uwolnienie elementu światła[18].
3. Chrześcijaństwo (Ireneusz/Augustyn): jeden Dobry Stwórca; materia jest zasadniczo dobrą rzeczywistością stworzoną; zło — privatio boni — pojawia się w wyniku nadużycia wolnej woli; zbawienie jako odnowienie stworzenia przez łaskę i Wcielenie.

Zakończenie: znaczenie zwycięstwa nad dualizmem dla teologii i nadziei

Spór o pochodzenie zła był więc walką o to, czym jest rzeczywistość i do kogo należy ostateczne słowo. Odrzucenie ontologicznego dualizmu miało dwojakie znaczenie: obroniło transcendencję i suwerenność Boga (nie dopuszczając istnienia żadnej współwiecznej zasady zła), a zarazem utrzymało powagę świata stworzonego jako dobra, które może być leczone, a nie odrzucone. Ireneusz i Augustyn podali różne sposoby dowodzenia, lecz obaj doprowadzili do tego samego praktycznego konsensu: zło jest realne i

[15] Wcielenie jako argument przeciw gnostyckiej pogardzie dla materii: Irenaeus, Adversus Haereses II–III; por. też Jan 1; listy Pawłowe o jedności stworzenia i odkupieniu ciała (np. Rz 8,19–23; 1 Kor 15).

[16] Krzyż jako przykład dopuszczenia zła i jego przemienienia w obrębie Opatrzności: Augustyn, De civitate Dei (księgi XXII i dalej), omówienie ekonomii zbawienia.

[17] Zwięzłe zestawienie postaw gnostyckich — zob. Gnosticism, The Gnostic Society Library; patrystyczne krytyki gnostycyzmu: Irenaeus, Adversus Haereses.

[18] Manichejska koncepcja «substancji zła» i jej krytyka przez Augustyna — zob. Augustine, De natura boni oraz biograficzne relacje w Confessiones; kontekst historyczny i charakterystyka systemu w Encyclopedia Britannica.

groźne, lecz nie jest bytem pierwotnym i nieprzezwyciężonym; ma początek w wolnym akcie stworzenia i może zostać przez Boga ocenione, ukarane i wreszcie uzdrowione.

Ta teologiczna reorientacja nie była ucieczką od cierpienia ani unikaniem jego dramatyzmu. Przeciwnie: wskazując, że zło jest niewłaściwym uporządkowaniem dobra, chrześcijańska myśl podkreśliła dokładnie to, co jest najbardziej przerażające w ludzkim doświadczeniu — że człowiek może uczynić z dobra zło poprzez nadużycie wolności. Jednak skoro zło jest brakującym dobrem, możliwe jest także jego usunięcie; skoro ciało jest dobrem, możliwe jest jego zbawienie. W centrum tej perspektywy stoi Chrystus: Logos, który nie tylko tłumaczy sens rzeczywistości, lecz sam ją przyjmuje, uzdrawia i odkupuje. W ten sposób zwycięstwo nad dualizmem nie było zwycięstwem abstrakcyjnej doktryny, lecz warunkiem nadziei: nadziei, że zranione stworzenie nie jest porzucone i że wolność ludzka, choć zdolna do upadku, może zostać uzdrowiona przez łaskę.

Przypisy

1.3 Dualistyczna pokusa wyjaśnienia zła

Dualistyczna interpretacja pochodzenia zła była jedną z najbardziej atrakcyjnych odpowiedzi na problem unde malum w późnej antyczności. Jej siła polegała na pozornym rozwiązaniu dylematu: skoro Bóg jest dobry, a świat pełen jest zła, trzeba przyjąć, że zło nie pochodzi od tego samego, najwyższego źródła. Rozwiązanie to miało wymiar zarówno teoretyczny, jak i psychologiczny: zwalniało transcendentalną doskonałość Boga z odpowiedzialności za cierpienie i dawało osobom dotkniętym nieszczęściem ramy sensu — cierpienie tłumaczono jako obcą, agresywną obecność Ciemności albo jako konsekwencję „błędu" w boskiej emanacji. W tym rozdziale pokażę, dlaczego ta pokusa była nie tylko historycznie zrozumiała, lecz także wymagająca systematycznej odpowiedzi: dualizm istotowo rujnował jedność Boga i stworzenia, podważał moralną odpowiedzialność człowieka i zubażał chrześcijańską nadzieję na odnowienie całej rzeczywistości. Ruch odpowiedzi patrystycznej — reprezentowany w szczególności przez Ireneusza z Lyonu i św. Augustyna z Hippony — nie odrzucał realności zła ani nie bagatelizował cierpienia; przeciwnie, odrzucając substancjalny dualizm, rozwinął subtelne rozróżnienia: natura stworzona / jej zepsucie; dopuszczenie zła / moralne spowodowanie; realność cierpienia / odrzucenie substancjalnego dualizmu. Te rozróżnienia przenikają całą argumentację i stanowią jej oś interpretacyjną.

1.3.1 Dualistyczna pokusa w kontekście antycznym

Atrakcyjność myśli dualistycznej staje się zrozumiała dopiero wtedy, gdy odczytamy ją jako odpowiedź na konkretne warunki egzystencjalne późnego starożytnego świata. Społeczeństwa rzymskie i pokrewne żyły w sytuacji chronicznej przemocy, chorób, niestabilności politycznej i religijnego pluralizmu. Doświadczenie niedoskonałości kosmosu uderzało w tradycyjne teodyce: jeśli Bóg jest zarówno dobry, jak i absolutnie najwyższy, skąd bierze się fakt, że stworzenie jest tak często źródłem cierpienia? Dualizm dawał pozorne wyjście: nie wszystko, co istnieje, pochodzi od jednego, dobrego źródła; obok Boga jest także zasada przeciwna, z którą trudno będzie się zmierzyć poza koncepcją konfliktu kosmicznego. W takiej narracji Bóg pozostaje czysty i poza winą — tymczasem odpowiedzialność za zło spada na „drugą" zasadę, demiurga lub personifikację Ciemności.

Różne nurty gnostyckie oraz manicheizm użyły obrazów kosmicznego pęknięcia i konfliktu, aby odpowiedzieć na ten dramatyczny problem. Gnostycy przedstawiali świat widzialny jako rezultat upadku albo omyłki w Pleromie: materia powstaje z „poronienia" boskości, z błędu Sofii, albo z działania niższego demiurga, nieidentycznego z Niepoznawalnym Ojcem; człowiek zaś nosi w sobie boską iskrę uwięzioną w

ciele, której zadaniem jest powrót do pełni przez poznanie (gnosis). Manicheizm natomiast zorganizował dualizm bardziej radykalnie i symetrycznie: dwie równorzędne domeny — Światłość i Ciemność — istnieją odwiecznie i toczą ze sobą konflikt, którego skutkiem jest mieszanie się elementów i uwięzienie iskier światła w materii. W obu przypadkach jednak konsekwencje antropologiczne i soteriologiczne były zbieżne: świat materialny przestaje być dobrym stworzeniem stworzonym przez Boga, a cielesność staje się więzieniem do porzucenia lub przezwyciężenia[19].

Ten typ odpowiedzi był szczególnie pociągający, ponieważ rozwiązywał napięcie między dobrocią Boga a realnością zła bez konieczności obciążania Wszechmocy Boga. Była to jednak relatywnie prosta „strategia obronna", która kosztem jedności teologicznej i moralnej usiłowała zachować transcendencję. Ojcowie Kościoła rozpoznali w tej strategii problem zasadniczy: aby ocalić Boga radykalnie transcendentnego za wszelką cenę, niektórzy twórcy dualistycznych systemów musieli rozbić ontologiczną jedność rzeczywistości i przypisać stworzeniu charakter antropologicznie wrogiej domeny. Dla chrześcijaństwa takie rozstrzygnięcie było nie do przyjęcia, ponieważ z tej perspektywy odpowiadało także za dezawuowanie Objawienia: Syn Boży nie przyszedłby bowiem, by „odnowić" własność Ojca, lecz aby uwolnić iskry spod obcej jurysdykcji.

1.3.2 Gnostycyzm a manicheizm — różnice kosmologiczne i antropologiczne

Aby właściwie ocenić zagrożenie, jakie dualizm stanowił dla kształtującej się wiary Kościoła, trzeba odróżnić dwa główne typy tej pokusy: gnostycki wariant emanacyjny i manichejski wariant substancjalny. Choć oba podejścia dzieliły wiele podobnych intuicji — krytykę świata jako miejsca uwięzienia duszy i priorytet „duchowego" poznania — różniły się zasadniczo w budowie kosmologii i implikacjach dla pojęcia winy.

W gnostycyzmie, szczególnie w formach walentyniańskich, zło nie jest odwieczną substancją, lecz efektem zaburzenia w procesie emanacji. Pleroma, pełnia boskich eonów, doświadcza wewnętrznego pęknięcia; Sofii, jednej z eonów, przydarza się „poronienie", które rodzi demiurga i materię. Materia i świat są w tym obrazie raczej wynikiem błędu lub zniekształcenia niż autonomicznej, przeciwdziałającej zasady[20]. Antropologicznie wiąże się to z wizją człowieka jako istoty dwuwarstwowej: duch (iskra) pochodzi z Pleromy i jest dobry, ciało zaś jest wynikiem mniejszego tworzenia i musi zostać opuszczone ku powrotowi do pełni. Zbawienie wobec tego staje się procesem poznania — odkryciem i odrodzeniem boskiej iskry.

Manicheizm natomiast rozbudował dualistyczną intuicję do rangi kosmicznego mitu o dwóch równorzędnych, odwiecznych zasadach: Światłości i Ciemności. Ich konflikt — niekiedy opisany w quasi-mitologicznych, scentralizowanych opowieściach — przejawia się w tym, że elementy światła zostają pochwycone przez zasób materii i sił ciemności. Człowiek w tej opowieści jest polem bitwy; jego wewnętrzne rozdarcie można interpretować jako efekt nacisku substancji ciemności. Manicheizm sprawiał, że zło nabierało charakteru niemal „materialnego" i autonomicznego: Ciemność miała własną aktywność, dążenia i byt[21].

---

[19] Por. różne formy gnostycyzmu i manicheizmu oraz ich analizy w literaturze. Zob. ogólnie: Ireneusz z Lyonu, Adversus haereses IV,37 (Against Heresies) — dla krytyki podziałów na „rodzaje" ludzi i obrony wolności: https://www.newadvent.org/fathers/0103437.htm.

[20] Przykłady mitu Sofii i jego roli w kosmogonii walentyniańskiej zawarte są w literaturze gnostyckiej; Ireneusz krytykuje te konstrukcje jako rozbijające jedność Stwórcy. Zob. Ireneusz, Adversus haereses.

[21] Dla syntetycznego opisu manicheizmu i jego dualizmu zob. Augustyn z Hippony, De natura boni (On the Nature of Good) — krytyka tezy o odwiecznej substancji zła: https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

Różnica ta ma fundamentalne konsekwencje. Gnostycyzm prowadził do pogardy dla materii i do soteriologii wyłączenia ciała z pełni zbawienia; manicheizm stawiał raczej na permanentny antagonizm dwóch systemów, co w praktyce oznaczało pesymizm co do możliwości pełnego uzdrowienia stworzenia. Ojcowie Kościoła musieli więc wykazać zarówno, że materia ma ontologiczny udział w dobru (a więc nie jest pierwotnym złem), jak i że zło nie jest autonomicznym bytem posiadającym twórczą moc; tę dwuaspektową kontrargumentację rozwijali stopniowo, przy czym Ireneusz i Augustyn obrócili przeciw dualistom ich własne intuicje o wolności i odpowiedzialności stworzenia.

1.3.3 Ireneusz: jedność Boga, stworzenia i historii zbawienia

Ireneusz z Lyonu (ok. 130–202) sformułował w swej polemice przeciw herezjom kluczową tzw. „regułę prawdy": istnieje jeden Bóg Ojciec, który przez Słowo stworzył wszystko i nikogo nie pozbawił odpowiedzialności. Jego odpowiedź na gnostycki rozłam nie polega na prostym intelektualnym odrzuceniu mitu emanacji, lecz na reinterpretacji historii stworzenia i zbawienia jako jednolitego procesu pedagogicznego mającego na celu dojrzewanie stworzenia[22].

Dla Ireneusza fundamentalne jest stwierdzenie, że świat nie został uczyniony przez anioły czy inne pośrednie moce wbrew Ojcu; jeśli bowiem tak by było, jedność Bożej wszechmocy i wszechwiedzy zostałaby naruszona. Zatem albo Demiurg jest tożsamy z Ojcem, albo narracja o niezależnym demiurgu imploduje logikę bożej pełni. Ireneusz pokazuje, że Pismo Święte — a w szczególności prolog Ewangelii według Jana — wskazuje na tożsamość Słowa Stwórcy z Tym, który stał się ciałem; Logos nie jest zatem obcym posłańcem, który próbuje odzyskać „ducha" z ciała, lecz sam inicjuje dzieło odkupienia z perspektywy jednego Stwórcy[23].

Z teologicznego punktu widzenia ma to dalekosiężne skutki. Po pierwsze, materia i ciało nie mogą być z definicji złe; jako stworzenia Boga mają one udział w bycie, a więc istotowy udział w dobru. Po drugie, zbawienie nie może być ucieczką iskry z ciała, lecz rekapitulacją całej ludzkiej natury w Chrystusie — Słowo nie odrzuca stworzenia, lecz je przyjmuje, odnawia i prowadzi do pełni. Z ostatnim związane jest także Ireneuszowe rozumienie diabła i grzechu: zło jest apostazją jednostek (aniołów lub ludzi), a nie nową substancją. Diabeł nie jest „złym demiurgiem", lecz upadłym stworzeniem, które poprzez swoje wybory utraciło porządek otrzymanej natury[24].

Wyróżniającą cechą Ireneusza jest integracja wolności i procesu dojrzewania. Człowiek obdarzony zostaje zdolnościami rozumu i woli, które od początku nie są w pełni ukształtowane; stworzenie jest powołane do wzrostu od obrazu ku podobieństwu Bożemu. Prawdziwa odpowiedzialność moralna ma sens jedynie w perspektywie wolności: jeśli człowiek nie miałby możliwości wyboru, nie można by mu było przypisać winy ani zasługi. Ireneusz używa tego motywu, aby wykazać błąd gnostyckiego podziału ludzi na klasy natur, gdzie jedni mieliby być z natury zdolni do zbawienia, a inni skazani na potępienie. Dla niego człowiek nie jest z natury ani „duchowy", ani „materialny"; jest istotą stwarzaną do wolnej odpowiedzi na Boże wezwanie[25].

---

[22] Ireneusz z Lyonu, Adversus haereses, szczególnie księgi II i IV, w których podkreśla jedność Stwórcy i Słowa oraz identyczność Stwórcy Starego i Nowego Testamentu.

[23] Por. Prolog Ewangelii Jana (J 1,1–3; 14) w tradycyjnym odczytaniu chrześcijańskim; o Ireneuszowym odwołaniu do Jana zob. Adversus haereses.

[24] Ireneusz widzi diabła i upadek aniołów jako efekt odstępstwa stworzeń, nie jako manifestację odwiecznej zasady zła; por. Adversus haereses.

[25] Szczególnie jasne wyłożenie tych tez znajduje się w Adversus haereses IV,37; por. także odniesienia do wolności i odpowiedzialności w tej części dzieła Ireneusza: https://www.newadvent.org/fathers/0103437.htm.

Wreszcie Ireneusz włącza zło w historię boskiej pedagogii: choć Bóg nie chce grzechu, potrafi przekształcić konsekwencje ludzkich i anielskich odstępstw w elementy większego planu wychowawczego i sądu, który doprowadzi do przywrócenia porządku. To scenariusz optymistyczny ontologicznie: skoro wszystko pochodzi od jednego, dobrego Stwórcy, ostateczne spełnienie będzie także dziełem tegoż jednego Boga. Takie rozwiązanie zachowuje realność cierpienia i winy, jednocześnie odrzucając dualistyczną separację porządku pierwotnego od złamanego świata.

1.3.4 Augustyn: zło jako privatio boni i defekt woli

Św. Augustyn (354–430) przynosi do tej polemiki specyficzną refleksję metafizyczną i psychologiczną, która stanowi intelektualne domknięcie antydualistycznej strategii. Jego doświadczenie przynależności do wspólnoty manichejskiej uczyniło z niego szczególnie wrażliwego krytyka substancjalnego dualizmu: w Wyznaniach Augustyn sam odtwarza okres, w którym rozumiał dobro i zło jako niemal cielesne substancje[26]. Proces odejścia od manicheizmu ukształtował jego refleksję, której rdzeniem jest teza privatio boni — zło nie jest „rzeczą", lecz brakiem dobra.

Augustyn rozwija ontologię dobra: istnieją stopnie uczestnictwa w bycie i każdy stopień istnienia niesie ze sobą jakąś formę dobra. Natura jako taka jest dobrą formą bytu; rzecz owa posiadając formę, strukturę i cel, uczestniczy w dobru. Zatem niemożliwe jest istnienie „natury absolutnie złej": jeśli coś by istniało jako absolutnie złe, to w tym absolutnym złu nie byłoby bytowania — a brak bytu jest niemożliwy. Stąd wniosek: zło jako byt niezależny jest samowykluczające się. To jest jeden z kluczowych argumentów, którymi Augustyn podważa manichejską tezę o odwiecznej, substancjalnej Ciemności[27].

Kolejną filią jego refleksji jest psychologiczna teoria przyczyn zła. Augustyn nie zaprzecza, że trzeba wskazać przyczyny historyczne i warunkowe, które umożliwiają zaistnienie konkretnego czynu złego. Jednak pytań metafizycznych nie rozwiązuje się przez odwołanie do kolejnej, równorzędnej przyczyny bytowej. Dlatego też określa przyczynę zła jako defekt wolnej woli — defectio voluntatis. Wola, dana przez Boga jako wielkie dobro (umożliwiające miłość, rozum, moralne działanie), może zostać nieuporządkowana: człowiek może odwrócić hierarchię wartości i uczynić z dóbr zmiennych ostateczny cel zamiast Boga. Grzech to nie dodanie „czegoś" do woli, lecz jej zniekształcenie, utrata i przemieszanie miłości[28].

Istnieje tu ważne podkreślenie rozróżnienia między ontologicznym pochodzeniem natury a moralnym pochodzeniem jej zepsucia: Bóg jest przyczyną istnienia woli, jej zdolności wyboru, rozumności i dynamiki; nie jest natomiast przyczyną nieporządku, który pojawia się, gdy wola wybiera wbrew temu porządkowi. To umożliwia Augustynowi zachowanie pełnej jedności Stwórcy i sprawczej odpowiedzialności stworzonych podmiotów. Wolność w tej perspektywie nie jest przyczyną zła w sensie sprawczym, lecz warunkiem moralnej odpowiedzialności: bez wolności nie byłoby ani prawdziwej miłości, ani zasługi, ani winy. Jednocześnie Augustyn podkreśla, że w stanie po upadku ludzka wola jest osłabiona i potrzebuje łaski Bożej, by powrócić do właściwego porządku miłości[29].

---

[26] Augustyn, Confessiones (Wyznania), księga VII, opis okresu manichejskiego i doświadczenia konwersji; klasyczne świadectwo biograficzne wpływów manichejskich na młodego Augustyna.

[27] Augustyn, De natura boni (O naturze dobra), gdzie rozwija argumenty przeciw idei substancjalnego zła i stwierdza, że zło jest brakiem dobra: https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[28] Zob. także Augustyn, De libero arbitrio, gdzie Augustyn rozważa naturę wolnej woli i jej relację do dobra i zła; oraz Enchiridion, rozdziały rozwijające teologię uczestnictwa i privatio boni.

[29] Augustyn rozwija złożoną teorię łaski w wielu miejscach (m.in. w traktatach o łasce i w nauczaniu przeciw pelagianom); zob. też De civitate Dei dla szerszej refleksji o historii i Opatrzności.

Teoria privatio boni ma jeszcze jedną istotną konsekwencję teologiczną: rujnuje manichejską koncepcję zła jako równorzędnej substancji i umożliwia teodyce, której osią jest zdolność Boga do „wyprowadzenia dobra ze zła". Augustyn nie czyni zła pożądanym czy koniecznym środkiem; twierdzi raczej, że skoro zło nastąpiło w wolnych aktach stworzeń, Bóg jako Opatrzność i mądrość może doprowadzić z jego skutków większe dobro niż to, które bezpośrednio wynikłoby z braku zła. To jest myśl trudna i kontrowersyjna, lecz zasadniczo różna od twierdzenia, że zło jest potrzebne jako środek: Bóg nie potrzebuje zła jako warunku swojej działalności, lecz potrafi wykorzystać nawet jego obecność ku ostatecznemu celowi zbawienia[30].

W analizie Augustyna kluczowe jest także rozdzielenie cierpienia jako realnego zła od tezy o substancjalnym dualizmie. Śmierć, choroba czy inna forma cierpienia są realnymi losem ludzi i nie mogą być uznane za iluzję; jednocześnie ich istnienie nie implikuje istnienia równorzędnej, odwiecznej zasady zła. Rany stworzenia są realne, lecz są ranami w dobrze istniejącej naturze — przejawami privatio, a nie dowodem na autonomiczną moc ciemności[31].

Augustyn rozwinął także refleksję nad demoniczną działalnością w świetle tego antydualizmu. Szatan pozostaje osobową, rzeczywistą przyczyną pokusy i zła, lecz jego moc jest pochodna i ograniczona: nie może on stworzyć bytu, jedynie wypaczać i wykorzystywać byty stworzonych. W takim ujęciu demony nie są drugą boskością; są one stworzeniem, które przez wolny wybór utraciło porządek i stało się narzędziem zła, choć wciąż ontologicznie zależnym od Stwórcy[32].

Zasadniczym osiągnięciem augustyńskiej krytyki dualizmu jest zatem metafizyczne zabezpieczenie jedności bytu i dobra przed groźbą relatywizacji: jeżeli zło jest brakiem, jeśli każda natura jako taka jest dobra, to dualizm staje się wewnętrznie sprzeczny. Jednocześnie Augustyn nie ucieka od konsekwencji moralnych i psychologicznych: zło jest realne, wolność jest warunkiem winy, a łaska — niezbędnym uzdrowieniem.

Monarchia Boga, wolność człowieka i realność nadziei

Wspólną osią obu polemik (irenajskiej i augustyńskiej) jest podtrzymanie monarchii Boga na ontologicznym poziomie, przy jednoczesnym uznaniu realności i powagi zła. Monarchia nie jest tu jedynie metaforą monarchalnej władzy w sensie politycznym, lecz zasadą, że wszystko, co istnieje, pochodzi od jednego, najwyższego Dobrego. Przyjęcie tej jedności nie prowadzi jednak do determinizmu: Ojcowie rozróżniają przyczynę istnienia od przyczyny moralnego zepsucia. Bóg stwarza naturę i nadaje jej dobra; to stworzenia używają bądź nadużywają tych dóbr, a zatem moralne sprawstwo zła spoczywa na nich, nie na Stwórcy[33].

Z tego bierze się wielkie teologiczne i etyczne znaczenie zwycięstwa nad dualizmem. Po pierwsze, chroni ono integralność sakramentu Wcielenia: jeśli materia jest dobra i należy do porządku Stwórcy, to Słowo staje się ciałem, aby zbawić całość ludzkiej natury, a nie tylko jej „duchowy" element. Po drugie, zachowuje prawdziwą odpowiedzialność moralną osoby i sens sądu: jeżeli zło było dziełem autonomicznej substancji, sens oskarżenia i rozliczenia moralnego zostaje zniszczony. Po trzecie, odrzucenie dualizmu otwiera

[30] Augustyn nigdy nie przedstawia zła jako pożądanego przez Boga środka; jego myśl o „wyprowadzeniu dobra ze zła" ma charakter teodycealny i opiera się na przyjęciu realności defektu, a nie jego potrzebności. Por. De natura boni; De civitate Dei.

[31] Augustyn czyni wyraźne rozróżnienie między realnością cierpienia jako doświadczenia a odrzuceniem substancjalnego dualizmu; por. Enchiridion i De natura boni.

[32] O augustyńskiej demonologii i jej monoteistycznym zabarwieniu zob. m.in. De civitate Dei, gdzie Augustyn rozważa naturę zła i odpowiedzialność duchów upadłych.

[33] Rozróżnienie przyczyny istnienia i przyczyny moralnego zepsucia to wspólna oś irenajskiej i augustyńskiej krytyki dualizmu; por. Ireneusz, Adversus haereses IV; Augustyn, De natura boni.

perspektywę nadziei, w której zło nie ma ostatniego słowa, ponieważ nie ma własnego źródła istnienia[34]. Na tych podstawach chrześcijańska odpowiedź na pokusę dualizmu afirmuje również realność cierpienia i potrzebę współczucia, działania na rzecz sprawiedliwości i terapeutycznego wsparcia — przy jednoczesnym odrzuceniu szukania przyczyn zła poza wolnością osób i naturą stworzoną. Nie jest to zatem potraktowanie problemu powierzchowne ani utopijne: to raczej rozpoznanie, że największe wyjście z tragedii grzechu i bólu przychodzi nie przez jego konstytucyjne wyparcie, lecz przez przemianę stworzenia przez Boga, który „wyprowadza dobro ze zła", a przede wszystkim przez dokonanie tego procesu w Jezusie Chrystusie — Słowie, które nie opuściło stworzenia, lecz je przyjęło i uświęciło.

Przez pryzmat tej argumentacji staje się jasne, że dualistyczna pokusa wyjaśnienia zła, choć logicznie kusząca oraz psychologicznie kojąca, była teologicznie nie do utrzymania: rozkładała jedność bytu, podważała odpowiedzialność moralną i niweczyła nadzieję na odnowę całego stworzenia. Odpowiedzi Ireneusza i Augustyna, różne w stylu i języku, łączy jedna decyzja: zło nie jest początkiem bytu ani odrębną zasadą, lecz defektem w obrębie stworzonego dobra, które Bóg powołał i do którego ofiaruje ostateczne uzdrowienie.

Praktyczne implikacje teologii antydualistycznej pozostają znaczące dla życia Kościoła i kultury. Utrzymanie, iż ciało i świat są w swoim bycie dobrami, zabezpiecza sakramenty, etykę ciała, troskę o stworzenie i odpowiedzialność za świat materialny. Jednocześnie wskazanie, że zło ma swoje źródło w wolnym nadużyciu darów, stoi u fundamentów chrześcijańskiej etyki personalnej i rozumienia odpowiedzialności. Wreszcie, uznanie realności cierpienia bez usprawiedliwiania go jako „koniecznego" elementu boskiego planu chroni przed duchowym cynizmem i zaprasza do konkretnego współcierpienia i działań naprawczych.

Konkludując: dualistyczna pokusa miała w sobie prawdę intuicji — doświadczenie zła podważa spokój teodycznego monoteizmu — lecz cena tego rozwiązania była wysoka. Poprzez dialog z gnostycyzmem i manicheizmem Ireneusz i Augustyn rozwinęli teologiczną magistralę, która nie tylko obaliła ontologiczną absurdalność drugiej substancji, lecz także w pełni uznała dramat wolności, realność cierpienia i niezbędność łaski. Chrześcijańska zwycięska odpowiedź nie polegała na prostym odrzuceniu problemu zła, lecz na jego przekształceniu: zło zostało zlokalizowane wewnątrz stworzenia jako brak i defekt, a jednocześnie objawiono, że Bóg jest jedynym początkiem i ostatecznym celem, który przez swoje Słowo i przez krzyż otwiera drogę ku odnowieniu całej rzeczywistości.

Przypisy

1.4 Monarchia Boga jako zasada ontologiczna

Pojęcie „monarchii" w teologii patrystycznej wykracza poza potoczne rozumienie władzy czy suwerenności: nie jest tylko polityczną metaforą panowania, lecz stwierdzeniem ontologicznym o jedności i ostatecznym pochodzeniu bytu. W kontekście sporów z gnostycyzmem i manicheizmem określenie to przyjmowało funkcję podstawowego narzędzia krytycznego. Monarchia Boga – w znaczeniu jedynego, niespodzielnego źródła istnienia (*arche*) – stanowiła zasadniczy punkt, od którego ojcowie Kościoła zaczynali wykład o pochodzeniu świata, naturze zła i sensie historii zbawienia. Teologia ta, rozwijana m.in. przez Ireneusza z Lyonu i Augustyna z Hippony, nie tylko broniła jedności Boga przeciw konstruktom

[34]Znakomicie tę linię ujęcia ilustruje porównanie koncepcji zbawienia w gnostycyzmie (ucieczka iskry) i w chrześcijaństwie patrologicznym (rekapitulacja w Chrystusie). Zob. Ireneusz, Adversus haereses, oraz rozważania augustyńskie dotyczące Wcielenia i zmartwychwstania ciała (De civitate Dei).

dualistycznym, lecz także przekształcała problem zła: z kategorii metafizycznej konkurencji dwóch substancji uczyniła go zagadnieniem wolności, porządku stworzenia i braku dobra. W tym rozdziale ukażę, w jaki sposób monarchia Boga pełni funkcję zasady ontologicznej – semantycznie i metafizycznie – oraz jak konsekwentnie prowadzi do rozumienia zła jako *privatio boni*, a nie jako samodzielnej substancji; wreszcie jak pojęcie to splata się z nauką o stworzeniu z niczego, wolnej woli i Opatrzności. Przy tym konsekwentnie będę podtrzymywał trzy redakcyjne rozróżnienia: (1) natura stworzona / jej zepsucie; (2) dopuszczenie zła / moralne spowodowanie; (3) realność cierpienia / odrzucenie substancjalnego dualizmu.

1.4.1 Monarchia jako ontologiczne twierdzenie jedności

Termin monarchia ma w starożytnej grece ładunek innego rodzaju niż współczesny termin „monoteizm". Oznaczał on nie tyle jedynie instytucjonalne panowanie, ile jednorodne źródło, zasadę jedynowładztwa, od którego pochodzi wszystko, co istnieje. W polemice przeciw gnostykom i manichejczykom tego typu język pełnił funkcję epistemiczną i metafizyczną: zakładał, że nie istnieje obok Boga żaden współwieczny początek, żadna materia czy zasada, która mogłaby władnąć niezależnie. Jeśli bowiem przyjąć istnienie dwóch współistniejących zasad — dobroci i zła — to żadna z nich nie byłaby absolutem; obaj „bogowie" okazywaliby się wzajemnie ograniczeni, a koncepcja Boga jako pełnego bytu, dobra i mocy zostałaby podważona. Dlatego dla patrystów monarchia była pierwszym i podstawowym zarzutem wobec wszelkiego dualizmu: stwierdzała ontologiczną jedyność Stwórcy i z tego logicznie wynikała konieczność wytłumaczenia zła w sposób, który nie czyni go drugą zasadą tworzącą byt. Biblia wyraża pewne aspekty tej myśli, gdy np. Prolog Jana afirmuje udział Logos w wszystkim, co powstało: „Wszystko przez Niego się stało" (J 1,3), a Księga Izajasza przypisuje Bogu władzę nad przeciwieństwami, mówiąc, że On czyni „światło i czyni ciemność" oraz „czyni pokój i czyni nieszczęście" (Iz 45,7) — teksty te w patrystycznym odczytaniu wzmacniały przekonanie, że nie istnieje obok Boga nieprzenikniona „strefa" odpowiedzialna za ciemność czy zło[35][36]. Monarchia zatem nie była argumentem jedynie apologetycznym wobec form pobożności, lecz próbą uporządkowania całej ontologii: jeśli Bóg jest *Summum Bonum* i początkiem bytu, to wszelki byt ma udział w Jego dobroci i wszelkie odstępstwo od dobra musi być wyjaśnione inaczej niż przez istnienie odrębnej, złej substancji.

Semantycznie to pojęcie działało również przeciwko gnostyckim modelom emanacji. W gnostycyzmie byt ulegał rozrzedzeniu w miarę oddalania się od boskiej pełni (Pleromy) – kolejne eony i pośrednicy stopniowo redukowali intensywność jedności bytu. Monarchia zaś powtarzała: źródło jest jedno; jeżeli zatem pojawia się wielość, jej różnorodność ma swój początek w wolnym i celowym akcie Jednego, nie w konieczności emanacyjnego rozbicia. Stąd też konsekwencja: światu nie przypisuje się wrodzonej wrogości wobec Ojca ani statusu dzieła „innego boga". W teologii Ireneusza i Augustyna ta ontologiczna jedność stała się ramą, w której lokowano kolejne elementy doktrynalne: stworzenie, upadek, zbawienie i Opatrzność.

1.4.2 Ireneusz: jedność stworzenia przez „Dwie Ręce Boga"

Ireneusz formułuje swoją krytykę dualizmu przede wszystkim przez narrację historyczno-ekonomiczną: świat jest dziełem jednego Ojca dokonanym przez Słowo i Ducha; zbawienie jest całościowym odnowieniem tej samej natury, którą Bóg stworzył. Teza ta pojawia się wyraźnie w Adversus haereses, gdzie przeciwstawia kościelną „regułę prawdy" gnostyckim mitu o wielu eonach i demiurgach. Jego

[35] Iz 45,7 (Pismo Święte).
[36] J 1,3 (Pismo Święte).

znana nauka o „dwóch rękach Boga” (Słowie i Duchu) ma na celu wykazanie, że wszelkie czyny Boże — stworzenie, objawienie, prowadzanie — dokonują się w jedności boskiej substancji i w spójnej historii zbawienia[37]. Gdyby świat był dziełem innego, niższego demiurga, zdaniem Ireneusza, konieczne byłoby podzielenie odpowiedzialności boskiej: albo najwyższy Bóg byłby ograniczony, albo demiurg działałby bez Jego wiedzy — obie możliwości są nieakceptowalne dla monastycznej ontologii chrześcijańskiej.

Dla Ireneusza konsekwencją tej jedności jest pozytywny status materii i ciała. Wbrew gnostyckiej pogardzie dla widzialnego świata, Słowo, które stało się ciałem, nie przychodzi do „cudzego” świata, lecz do swego stworzenia; wcielenie rzeczywiście potwierdza, że materialna natura ludzka jest godna odkupienia i rekapitulacji[38]. To, co gnostycy interpretowali jako więzienie ducha, Ireneusz odczytuje jako stadium nieodłącznej powołanej do wzrostu natury: człowiek jest stworzony jako zdolny do dojrzewania, a wolność, która umożliwia tę dojrzałość, jest elementem istotnym i dobrym, choć podatnym na nadużycie. W ten sposób Ireneusz przesuwa problem zła z poziomu kosmologii stworów na poziom odpowiedzialności i historii: zło jest rezultatem odstępstwa stworzeń, nie zaś dziełem odrębnej materii.

Warto podkreślić, że Ireneusz nie wypracowuje jeszcze systemu *privatio boni* w precyzji, jaką da później Augustyn, lecz jego logika zaczyna torować drogę ku temu rozwiązaniu. Jego teza o jednej ekonomi zbawienia — tym samym Stwórcy mówiącym przez proroków i Synem przychodzącym dla ciała — była fundamentalnym ciosem wymierzonym gnostyckiemu rozdziałowi Objawienia i Stwórcy. Monarchia Ojca, realizowana przez Słowo i Ducha, gwarantuje, że stworzenie, choć podatne na upadek, ma ontologiczny status dobra i cel zbawienia w całej swej integralności[39].

1.4.3 Manicheizm, Augustyn i ontologia dobra: zło jako brak

Manicheizm przyjął znacznie bardziej radykalny dualizm niż wiele nurtów gnostyckich: dwie odwieczne i przeciwstawne zasady — światła i ciemności — tłumaczyły kosmiczną historię konfliktu. Augustyn, który znał ten system z własnego doświadczenia, rozpoczął przeciwko niemu głęboką metafizyczną krytykę, rozwijając równocześnie konstrukcję teologiczną, która zmonopolizowała w myśli zachodniej rozumienie zła jako *privatio boni*[40]. Jego punkt wyjścia jest prosty, lecz konsekwentny: coś, co ma istotę (natura), ma udział w byciu, a udział w byciu jest dobrem. Zatem natura absolutnie zła jest wewnętrznie sprzeczna: jeśli bytu brakuje zupełnie, to nie mamy czego nazwać „złem” jako rzeczywistości istniejącej; jeżeli zaś owa „zła natura” miała bywać, posiadałaby udział w istnieniu, a zatem pewne dobro — co zaprzeczałoby jej absolutnej złej tożsamości[41].

Teza ta Augustyna rozwinął w szeregu dzieł, najobszerniej w *De natura boni* oraz w polemicznym traktacie przeciw Faustum, gdzie pokazuje, że manichejska koncepcja ciemnej, współwiecznej masy materii jest wewnętrznie nielogiczna: ciemność jako „rzecz” musiałaby posiadać jakieś istnienie, a istnienie to jest dobrem, a więc nigdy nie mogłaby być całkowitym przeciwieństwem dobra, jak to postulowali manichejczycy[42]. Stąd krytyka manicheizmu u Augustyna nie jest tylko polemiką historyczno-biograficzną: jest to precyzyjne rozumowe obalenie idei drugiej, odrębnej zasady.

---

[37] Irenaeus, Adversus haereses II,1,1; IV,20,1; zob. także II,1 ogólne zestawienie reguły prawdy i krytyka wielości eonów (Irenaeus, *Against Heresies*).

[38] Irenaeus, Adversus haereses III–IV (szczególnie IV, 20 i IV, 37); zob. tłum. i komentarze przytoczone w klasycznych wydaniach.

[39] Irenaeus, Adversus haereses IV,37 (o wolności i odpowiedzialności człowieka).

[40] Augustyn z Hippony, *Confessiones* VII,12–16 (o doświadczeniu manichejskim i przemianie myśli).

[41] Augustyn, *De natura boni* (On the Nature of Good) — całościowe ujęcie tezy, że wszystko, co jest naturą, jest dobrem.

[42] Augustyn, *Contra Faustum Manichaeum* (zwłaszcza XX,21) — polemika przeciw koncepcji ciemnej substancji.

Z tego wynika ważna konsekwencja dla rozumienia cierpienia: skoro zło nie jest substancją, to cierpienie — choć realne i bolesne — nie jest przejawem odwiecznej potęgi sprzecznej Bogu. Utrata, choroba, śmierć to stany, w których jakieś dobro (zdrowie, życie, porządek) zostaje osłabione lub utracone; są więc realne jako brak, nie zaś jako produkt bytowej konkurencji. W Enchiridionie i w innych pracach Augustyn konsekwentnie podkreśla, że choć *privatio* nie jest „czymś" dodatnim, ma skutki rzeczywiste i tragiczne; rozumienie zła jako braku nie czyni go iluzorycznym[43]. Jest to więc pojęcie teologiczne o silnych implikacjach moralnych: winę za zło moralne ponosi wolna wola podmiotu, nie zaś bezosobowa substancja ciemności.

1.4.4 Creatio ex nihilo jako ochrona Monarchii

Teza o stworzeniu z niczego była dla patrystycznej krytyki dualizmu kolejnym filarem. Jeśli materia nie była współwieczna z Bogiem, jeśli nic nie istniało poza Bogiem przed aktem stworzenia, to argument o odrębnej, złej materii traci grunt. Nauka o *creatio ex nihilo* nie jest arbitralnym wynalazkiem teologicznym, lecz reakcją na potrzebę zachowania jedności Boga i sensu stworzenia. Stworzenie z niczego oznacza: wszystko, co istnieje poza Bogiem, zawdzięcza swoje istnienie Jego akceptującemu aktowi; nie ma więc autonomicznego, pierwotnego „materiału" sprzecznego z Wolą Stwórcy. To odróżnia chrześcijaństwo zarówno od pewnych odczytań platońskich (gdzie materia mogłaby być pewnego rodzaju koniecznością), jak i od gnostyckich czy manichejskich mitów o odwiecznych materialnych zasadach[44].

W praktyce teologicznej traktowanie stworzenia jako dobrego i pochodzącego od Boga umożliwia również mówienie o wartości celów stworzenia: świat jest stworzony nie jako przykra pomyłka, ale z intencją dobra, wzrostu i uczestnictwa w Bożej pełni. Wobec pytania, dlaczego zatem istnieje zepsucie, stanowisko patrystyczne odpowiada: dlatego że stworzenie, jako byt rzeczywisty, jest zdolne do zmiany, a zmiana otwiera możliwość utraty porządku. Ta struktura realności (istnienie–zdolność–zmiana) jest przez Monarchię dopuszczona i kierowana przez Opatrzność, lecz nie redukuje się do konieczności determinizmu, który uczyniłby Stwórcę współsprawcą zła.

1.4.5 Privatio boni: zło jako brak, nie jako rzecz

Koncepcja *privatio boni* u Augustyna osiąga pełną metafizyczną dojrzałość i staje się punktem krytycznym wobec manicheizmu. Jej podstawowa struktura jest następująca: byt = dobro w znaczeniu udziału w byciu; zatem zło jest kategorią opisującą ubytek dobra w bycie — jest brakiem właściwego porządku, formy, miary czy celu. Przykłady u Augustyna mają charakter analityczny: ślepota jest złem w oku, bo oko jako byt ma naturę widzenia; choroba jest złem organizmu, bo organizm jest bytem żywym. Zło moralne analogicznie jest brakiem miary w porządku miłości i woli; jest odchyleniem od właściwej hierarchii dóbr, a nie nadającą się do ujęcia jako „dodatkowa" natura[45].

Ta koncepcja pozwala utrzymać dwa istotne rozróżnienia: (1) że zło moralne ma przyczynę w czynach wolnych podmiotów (moralne spowodowanie), a nie w jakiejś pozytywnej, stworzonej przyczynie; (2) że Bóg, jako jedyne źródło bytu, nie jest sprawcą złego bytu, choć dopuszcza w historii możliwość zepsucia. Przyjęcie *privatio boni* zdejmuje z teodycei konieczność odnajdywania „pozytywnej" przyczyny zła poza działaniem wolnych sprawców i jednocześnie chroni Boga przed oskarżeniem o tworzenie zła. Augustyn – powracając do własnego doświadczenia — pokazuje, że opatrznościowe dopuszczenie jest logicznie inne

[43] Augustyn, *Enchiridion* (szczególnie rozdziały 10–14 o zepsuciu i braku dobra).

[44] Zob. dyskusja o *creatio ex nihilo* w literaturze patrystycznej i spojrzenia Ireneusza; por. Adversus haereses II i IV.

[45] Augustyn, *De natura boni*; zob. też *Enchiridion* i *De libero arbitrio* w kontekście analizy choroby, ślepoty i innych braków jako zła.

od sprawczego wywołania złego aktu: Bóg stwarza wolną istotę i jej zdolności, ale to istota sama, przez nadużycie wolności, wprowadza brak w porządek swego istnienia[46].
W praktyce teologicznej konsekwencja ta jest doniosła: zło można nadal nazywać realnym i tragicznym, nie trzeba jednak przyjmować istnienia drugiej, rywalizującej zasady. To utrzymuje jednocześnie jedność ekonomii zbawienia: skoro zło jest defektem natury stworzonej, zbawienie nie jest ucieczką od stworzenia, lecz jego naprawą i skonsumowaniem w Chrystusie.

1.4.6 Wolna wola: warunek odpowiedzialności i źródło zepsucia

W systemie opartym na Monarchii Boga problem zła moralnego musi zostać przeniesiony na płaszczyznę wolności rozumnej istoty. To przesunięcie daje odpowiedź na domaganie się wyjaśnienia przyczyn moralnego zła bez podważania jedynowładztwa Stwórcy. Wolna wola jest wartością, bez której nie mają sensu miłość, odpowiedzialność, nagroda ani kara. Ona właśnie czyni z czynu moralnego akt, za który można chwalić lub karać. Dlatego ojcowie Kościoła — zarówno Ireneusz, jak i Augustyn — upierali się przy połączeniu dwoistości stworzenia: natura dobra + możliwość odstępstwa.
Ireneusz widział wolność w kontekście dojrzewania: człowiek został stworzony nie jako byt doskonały, lecz zdolny do wzrostu w podobieństwie do Boga; w tym procesie wolność pełni funkcję moralnego egzaminu i środka wzrostu, a błędy są tragiczną, lecz nie absolutną częścią historii tego dojrzewania[47]. Augustyn z kolei — zwłaszcza po doświadczeniu manichejskim i po refleksji nad grzechem pierworodnym — skoncentrował się na zranieniu woli: wolność pozostaje zdolnością dobra, ale uległa zepsuciu przez miłość niższych dóbr ponad Dobro Najwyższe. Grzech jest więc ruchem woli, której porządek miłości został odwrócony: *avertitur a Deo, conversio ad creaturam* — odwrócenie od Boga i zwrócenie ku stworzeniu[48].
W teologii Augustyna wolność nie jest przyczyną zła w sensie sprawczym analogicznym do przyczyn naturalnych; jest raczej warunkiem możliwości moralnego złego uczynku. Bóg dając wolność, nie tworzy skutku zła; stwarza warunek odpowiedzialności. Nasza odpowiedzialność moralna stanowi z kolei podstawę sprawiedliwości i nadziei: bez wolnej woli nie byłoby sensu w nagrodzie, karze ani w miłości obdarowanej. W tym ujęciu łaska nie znosi wolności, lecz ją uzdrawia i kieruje ku temu, co najwyższe.

1.4.7 Monarchia, Opatrzność i granica zła

Monarchia nie jest ideą pasywną: nie oznacza, że Bóg jako jedyny „jest" i potem bezczynnie obserwuje losy świata. Dla patrystycznej teologii jedynowładztwo łączy się z Opatrznością, która kieruje historią zbawienia ku celowi. To połączenie pozwala utrzymać, że Bóg dopuszcza zło, lecz go nie tworzy; że zło ma swoje konsekwencje, ale nie posiada ostatniego słowa. Augustyn stwierdza w tym kontekście, że Bóg w swojej wszechmocy może wyprowadzić dobro nawet z konsekwencji zła, i że w perspektywie ostatecznej cel zbawienia przewyższa skutki upadku, bez usprawiedliwiania złych czynów[49]. To jest też zasadnicza odpowiedź na zarzut manichejski: skoro zło nie posiada ontologicznego fundamentu, to ostateczne zwycięstwo Dobra jest realne, a nie tylko wynikiem chwilowej przewagi jednej z współistniejących potęg.
Istotne jest tu rozróżnienie między dopuszczeniem a moralnym spowodowaniem: dopuszczenie wynika z suwerenności Boga, który bierze pod uwagę wolność stworzeń i wie, jak włączyć ich upadki w plan zbawienia; moralne spowodowanie pozostaje przyczynione woli istot wolnych. Opatrzność nie unieważnia winy ani nie relatywizuje cierpienia, ale wskazuje, że historia nie jest chaosem dwóch

[46] Augustyn, *De libero arbitrio* oraz *De natura boni*; por. także *Confessiones* VII (proces osobistego rozumienia zła).
[47] Irenaeus, Adversus haereses IV,37 (o wolności i procesie dojrzewania).
[48] Augustyn, *De natura boni*, *De libero arbitrio*, *Confessiones*.
[49] Augustyn, *De civitate Dei* (zwłaszcza XXII, o dopuszczeniu zła i wyprowadzeniu dobra z jego skutków).

równych sił, lecz sceną jednego zbawczego działania, w którym nawet dramatyczne odchylenia mogą zostać przemienione[50]. Krzyż Chrystusa pozostaje tu centralnym świadectwem: zbrodniczy akt ma sens z punktu widzenia winy osób, ale w rękach Boga staje się środkiem pojednania, nie przez unieważnienie winy sprawców, lecz przez przemienienie skutku w środek odkupienia.

1.4.8 Konkluzja: ontologiczna moc Monarchii i oczywistość etyczna

Monarchia Boga, rozumiana jako zasada ontologiczna, jest dla teologii starożytnych Ojców instrumentem myślowym o głębokich konsekwencjach. Po pierwsze: broni jedności i transcendencji Boga przed redukcją do jednego z dwóch współistniejących absolutów; po drugie: ustanawia pozytywny status stworzenia i ciała, umożliwiając głoszenie odkupienia całości; po trzecie: przesuwa źródło zła z koncepcji substancji na działanie wolnych istot, dzięki czemu można zachować odpowiedzialność moralną i jednocześnie chronić Boga przed zarzutem stworzenia zła.

W połączeniu z doktryną stworzenia z niczego i koncepcją *privatio boni*, monarchia daje spójną kartografię bytu: Bóg jest jedynym dawcą istnienia, stworzenia jako istoty mają wrodzony udział w dobru, zło jest brakiem, a wolna wola — warunkiem moralnej odpowiedzialności. Opatrzność zaś potwierdza, że historia nie jest ciasnym polem rywalizacji boskich zasad, lecz drogą, na której Bóg prowadzi stworzenie ku pełni, nawet jeśli droga ta wiedzie przez realne rany i cierpienia.

Ta formuła ma też wymiar pastoralny i etyczny: odrzucenie dualizmu nie pomniejsza ciężaru grzechu ani dramatyzmu cierpienia, lecz nadaje im kontekst nadziei i odpowiedzialności. Zło nie jest „obcym", które można łatwo wykorzenić przez magiczne zabiegi, ani nie jest „iluzją". Jest realne, tragiczne i wymaga odpowiedzi — pokuty, sprawiedliwości, miłosierdzia i odkupienia. Jednocześnie jednak nie ma statusu ostatniej rzeczywistości. Monarchia Boga jako zasada ontologiczna oznacza, że ontologiczna linia końcowa historii nie wiedzie do stalowej równowagi dwóch potęg, lecz do pełni, której fundamentem jest jedyny Dobry Stwórca. W tej perspektywie dialektyka między realnością cierpienia a odrzuceniem substancjalnego dualizmu nie jest paradoksem, lecz właściwą, trudną i wymagającą odpowiedzialności drogą chrześcijańskiej teodycei.

Przypisy

Źródła wtórne

- Jason D. BeDuhn, „Not to depart from Christ": Augustine between "Manichaean" and "Catholic" Christianity, *HTS Theological Studies* 69(1), 2013 (omówienie kontekstu biograficznego i dialektyki Augustyna z manicheizmem).

1.5 Ireneusz: jeden Bóg, jedno stworzenie i jedna historia zbawienia

Ireneusz z Lyonu formułuje w Adversus Haereses zasadniczą odpowiedź chrześcijaństwa na pokusę dualizmu: istnieje jeden Bóg, Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa, który jest również Stwórcą nieba i ziemi; wobec tego stworzenie — włącznie z materią i ciałem ludzkim — nie jest ontologicznym błędem

[50] Zob. analizę Augustyna przeciw manichejczykom; pojęcie dopuszczenia versus sprawczość rozwijane jest w *De civitate Dei* i w licznych traktatach przeciwko heretykom.

ani domeną innego, niższego boga, lecz dziełem dobrego Boga, powołanym do komunii z Nim.[51] Z tej przesłanki Ireneusz buduje całą swoją krytykę gnostycyzmu i, pośrednio, przeciwstawia się ideom bliskim manicheizmowi: jeśli Bóg jest jedyny i jedynie dobry, to zło nie może być odwieczną substancją współistniejącą obok Niego. Zło jawi się raczej jako wypaczenie, brak, apostazja stworzeń posiadających wolność i odpowiedzialność; a historia zbawienia — jako jedna oikonomia, czyli przemyślana pedagogia Boga, prowadząca stworzenie od niedojrzałości do pełni w Chrystusie.[52]

W perspektywie ireneuszowej stawką nie jest jedynie kwestia liczby bóstw, lecz to, co one znaczą dla świata, ciała, historii i moralnej odpowiedzialności. Gnostycy, w różnych odmianach, stawiali zasadniczy rozdział pomiędzy najwyższym, bezcielesnym Ojcem a światem, który miał zostać stworzony przez Demiurga — istotę niższą, często nieświadomą lub wrogą. W konsekwencji materia bywała odrzucana jako więzienie lub jako skutek kosmicznego zaburzenia; zbawienie zaś redukowane do uwolnienia „iskry" ducha ze zniewolenia ciała. Ireneusz odpowiada na to, rekonstruując spójność Objawienia: ten sam Bóg, który przemawiał do Izraela, jest Ojcem Syna; Słowo, przez które wszystko zostało uczynione, stało się ciałem i zjednoczyło w sobie dzieło stworzenia i odkupienia.[53] Odwołanie się do prologu ewangelii Jana (Logos przez który wszystko się stało; Logos, który stał się ciałem)[54] jest dla niego nie retorycznym dodatkiem, lecz hermeneutycznym kluczem: nie ma religii Starego Testamentu „innej" niż objawienie Nowego; jest jedna historia, jedna inicjatywa zbawcza.

1.5.1 Monarchia Boga i krytyka gnostyckiego mnożenia pośredników

Monarchia Boga u Ireneusza to nie jedynie teza o władztwie Boga nad stworzeniem, lecz ontologiczne stwierdzenie jednego źródła bytu. Jeżeli już na poziomie kosmologii dopuścić współistnienie dwóch równorzędnych początków, to traci się pojęcie Boga jako pełni dobrego bytu. Gnostyckie systemy, z ich eonami, emanacjami i postaciami pośrednimi, miały jednocześnie bronić transcendencji Najwyższego i ustanawiać realne granice Jego panowania — granice, które w rozumieniu Ireneusza czyniłyby Go ograniczonym.[55] Dlatego jego polemika z Walentynem i innymi szkołami gnostyckimi jest ukierunkowana nie na gry semantyczne, lecz na konsekwencje: jeśli Stwórca świata jest bytem niższym albo nieświadomym, to kim jest Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, do którego modlą się prorocy i którym objawia się Jezus? Taka fragmentacja boskości rozrywa spójność historii zbawienia i unicestwia sens Wcielenia.[56] Ireneusz odrzuca też pomysł, że materia jest czymś koniecznie złym i niegodnym odkupienia. Materia i ciało — jako fakt stworzenia — posiadają gody godności; są właściwym miejscem działania Słowa, które przyjmuje naturę ludzką, by ją „zrekapitulować". W tej metaforyce „Dwie Ręce Boga" — Słowo i Mądrość (Logos i Sophia) — pracują razem tworząc i naprawiając; to język antynomii, ale służący podkreśleniu, że

[51] Ireneusz z Lyonu, Adversus Haereses (Against Heresies) — ogólna teza o jedności Boga i stwórczym działaniu Słowa; zob. szczególnie II, oraz częściej cytowane fragmenty w księdze IV dotyczące rekapitulacji; por. wykład dostępny (transl. ANF) i komentarze: https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

[52] Na przeciwstawienie gnostycyzmu i ireneuszowej oikonomii zob. Adversus Haereses II i IV; ogólne ujęcie ekonomii i rekapitulacji u Ireneusza: Adversus Haereses III–V (zob. przekłady w ANF).

[53] Zob. Ireneusz, Adversus Haereses II (przeciw twierdzeniu, że świat stworzyli aniołowie lub Demiurg); przekłady i komentarze dostępne w ANF: https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

[54] Jan 1,1–3; 1,14 — Logos jako ten, przez którego wszystko zostało uczynione i który „przyjął ciało" (Biblia; por. dowolne wydanie, np. Biblia Tysiąclecia).

[55] Krytyka mnożenia eonów i pośredników u Ireneusza: Adversus Haereses II; por. też wstępne rozważania na temat monarchii Boga w dziełach patrystycznych.

[56] Ireneusz odwołuje się do ciągłości Objawienia (Stary i Nowy Testament) jako argument przeciw Marcjonowi i gnostykom; zob. Adversus Haereses III–V.

Stwórca jest zarazem tym, który osobiście wchodzi w historię stworzenia.[57] Konsekwencja teologiczna jest prosta: skoro Bóg sam zstępuje do materii, nie można uznać, że wobec materii obowiązuje jakaś odmienna ontologia.

W tej perspektywie Ireneusz rozróżnia także sferę przyczyn ontologicznych i moralnych. Wszystko, co istnieje, ma swoją przyczynę w Bożym akcie stworzenia; ale nie wszystko, co się wydarza w świecie, jest wyrazem Bożej woli przykazania. Bóg jako przyczyna istoty rzeczy nie jest przyczyną moralnego złamania porządku, które jest wynikiem wolnego użycia stworzeń.[58] To rozróżnienie pozwala zachować zarówno jedność ontologiczną stworzenia, jak i winę moralną jednostek: nie ma drugiego stwórcy, ale istnieją sprawcze działania wolnych podmiotów.

1.5.2 Antropologia procesu: obraz, podobieństwo, nêpios i rekapitulatio

Jednym z najważniejszych wkładów Ireneusza do teologii zła jest koncepcja antropologiczna, która odrzuca model Adama jako stworzonego od razu w pełni dojrzałego. Człowiek według Ireneusza został stworzony „z obrazu" Boga (imago) i wezwany do „podobieństwa" (similitudo) — rozróżnienie, które pozwala mówić o strukturze natury ludzkiej jako dobra, a jednocześnie uzasadniać konieczność procesu wzrostu.[59] Pierwsi ludzie byli nêpios — „niedojrzałymi", „dziecięcymi" w tym sensie, że mieli rozwijać się przez doświadczenie, posłuszeństwo i próbę. To podejście odmienne od pewnych późniejszych interpretacji, które bądź absolutyzowały doskonałość pierwotnego stanu, bądź czyniły upadek nieuchronnym etapem stworzenia — Ireneusz podkreśla, że upadek był realnym aktem nieposłuszeństwa, a nie koniecznym elementem pedagogu Bożego.[60]

W ramach tej antropologii zrozumiały staje się sens doświadczenia zła i cierpienia: są one, w perspektywie ekonomii Bożej, trudnymi, lecz nie bezcelowymi elementami drogi ku dojrzałości. Ireneusz nie gloryfikuje cierpienia ani nie twierdzi, że ono samo w sobie jest dobrem; raczej odczytuje je w szerszym kontekście wychowawczym i sądowym, w którym Bóg potrafi przemieniać konsekwencje grzechu i włączać je w historię odnowy.[61] Ten ruch prowadzi do centralnej ireneuszowej soteriologii: recapitulatatio — Chrystus jako „nowy Adam", który przechodzi przez wszystkie etapy ludzkiego życia, nawracając pierwotne nieposłuszeństwo i doprowadzając stworzenie do pierwotnego zamysłu. Zbawienie zatem nie jest ucieczką ducha z materii, lecz odnowieniem cielesnej i duchowej natury człowieka w jedności.[62]

W tej narracji kluczowe są trzy rozróżnienia, które należy stale podtrzymywać: po pierwsze, natura stworzona vs. jej zepsucie — natura nie traci swojej pierwotnej godności przez to, że ulega zepsuciu; po drugie, dopuszczenie zła vs. jego moralne spowodowanie — Bóg może dopuszczać, a nie być sprawcą moralnego zła; po trzecie, realność cierpienia vs. odrzucenie substancjalnego dualizmu — cierpienie jest

[57] Metafora „dwóch rąk Boga" i rola Logos/Sophia w twórczym i odkupieńczym działaniu u Ireneusza: Adversus Haereses (komentarze w literaturze patrystycznej).

[58] Rozróżnienie przyczyny istnienia i przyczyny moralnego zepsucia u Ireneusza jest obecne w jego polemice z gnostykami; zob. Adversus Haereses II oraz IV,37 (wolność i odpowiedzialność).

[59] Antropologia obrazu i podobieństwa u Ireneusza, rozróżnienie imago/similitudo i koncepcja nêpios: Adversus Haereses IV (zob. także omówienia w literaturze).

[60] Ireneusz o niedojrzałości pierwszych ludzi i o upadku jako akcie nieposłuszeństwa: Adversus Haereses IV; por. interpretacje w opracowaniach patrystycznych.

[61] Ireneuszowskie ujęcie cierpienia w ekonomii wychowania i sądu Bożego: Adversus Haereses IV, 37–39 (reakcja na gnostyckie lekceważenie świata).

[62] Rekapitulatio jako kluczowa koncepcja soteriologiczna Ireneusza: Adversus Haereses III–V; por. dodatkowo odniesienia do Rz 5 i 1 Kor 15 jako biblijnych podstaw tej teorii (Rzymian 5:12–21; 1 Kor 15:45–49).

realne i bolesne, lecz nie jest rezultatem istnienia drugiej, równorzędnej zasady bytu.[63] Ireneuszowi zależy, by te kategorie pozostały żywe wobec pokusy uproszczeń.

1.5.3 Zło jako brak, a nie jako substancja: spotkanie z Augustynem

Chociaż Ireneusz nie artykułuje metafizycznej teorii privatio w pełni systematycznej formie, jego przesłanie wytycza drogę dla późniejszej, bardziej analitycznej krytyki dualizmu, którą sformułuje Augustyn. Augustyn, będąc dawniej związanym z manicheizmem, doświadczył osobiście, jak obiecujące wydaje się wyjaśnienie zła jako odrębnej substancji. Jego dojrzała odpowiedź jednak przenosi punkt ciężkości: dobro jest związane z bytem; wszystko, co istnieje, jako takie ma jakiś udział w dobru; zło nie jest bytem, lecz brakiem dobra — privatio boni.[64] Stąd wynika krytyka manicheizmu: jeżeli „ciemnina" byłaby substancją, to posiadałaby istnienie i z tego tytułu jakiś element dobra — a więc byłaby meta-teologicznie sprzeczna jako absolutne „zło".

Augustyn rozwija tę myśl metafizycznie: choroba jest realna, lecz istnieje tylko jako uszkodzenie zdrowego organizmu; kłamstwo istnieje, ale jako wypaczenie funkcji mowy; zła wola istnieje, ale jako nieuporządkowanie woli stworzonej ku dobru. Jego obraz „defektywnej przyczyny" zła wskazuje, że nie należy szukać dodatniej, sprawczej „przyczyny" zła na wzór przyczyn tworzących rzeczy; przyczyną zła jest odwrócenie od porządku miłości: conversio ad creaturam i aversio a Deo.[65] To rozumienie pozwala zachować odpowiedzialność moralną: zło powstaje z wolnego użycia tej samej stworzonej woli, którą Bóg obdarzył; nie jest ono efektem obcej, wszechmocnej substancji.

W dialogu z problemem cierpienia Augustyn — podobnie jak Ireneusz — podkreśla rolę Opatrzności: Bóg może dopuszczać złe wydarzenia, by ograniczyć ich zło, osądzić sprawców i doprowadzić do jakiegoś większego dobra, jednak dopuszczenie nie jest usprawiedliwieniem moralnego aktu. Krzyż Chrystusa ilustruje tę dynamikę: zdrada i zabicie Syna są moralnie złe, ale Bóg włącza je w plan pojednania i przemienia ich ostateczny skutek.[66] W ten sposób teologia privatio nie niweluje dramatu grzechu ani nie bagatelizuje realności cierpienia; przeciwnie, pokazuje jego osamotnione miejsce w świecie, który w swej istocie pozostaje dobry.

Zderzenie ireneuszowego języka historycznego i augustyńskiej metafizyki jest produktywne. Ireneusz utrzymuje samą narrację jednego Boga działającego w czasie, uczącego, sądzącego i odkupującego; Augustyn zaś precyzuje ontologiczne warunki, dzięki którym można mówić o „braku" bez odwoływania się do drugiej substancji. Razem formułują dwutorowe przeciwstawienie dualizmowi: ontologiczne (niczym niepodzielna dobroć Boga) i moralne (zło jako wynik wolnego, lecz realnego odstępstwa). To połączenie zachowuje wszystkie trzy wymagane przez nas rozróżnienia — natura/zepsucie; dopuszczenie/sprawstwo; realność cierpienia/odrzucenie dualizmu — i daje pełniejszą odpowiedź niż każda z tez osobno.[67]

---

[63] Trzy rozróżnienia streszczone w tekście — natura/zepsucie; dopuszczenie/sprawstwo; realność cierpienia/odrzucenie dualizmu — wynikają z ireneuszowej argumentacji i późniejszej augustyńskiej syntezy (zob. Adversus Haereses; Augustyn, De natura boni; De libero arbitrio).

[64] Augustyn z Hippony, De natura boni (On the Nature of Good) — argument o tym, że wszystko, co istnieje, w jakimś sensie jest dobre; zob. przekład i komentarz: https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[65] Augustyn o powstaniu zła jako defekcie i o przekierowaniu miłości (conversio ad creaturam, aversio a Deo): por. De natura boni; De libero arbitrio; Confessiones (księga VII — droga od manicheizmu do chrześcijaństwa).

[66] Augustyn o dopuszczeniu zła i o Bogu wyprowadzającym dobro ze zła; szczególnie De civitate Dei (Państwo Boże), księga XXII oraz rozważenia o Opatrzności; por. także Enchiridion.

[67] Połączenie ireneuszowej narracji historii zbawienia z augustyńską metafizyką privatio tworzy zintegrowaną odpowiedź na dualizm; por. studia porównawcze Ireneusza i Augustyna w literaturze teologicznej.

1.5.4 Konsekwencje teologiczne i pastoralne: odnowić stworzenie, nie uciekać od ciała

Przyjęcie jedności Boga jako jedynego Stwórcy i Zbawiciela ma istotne konsekwencje dla teologii sakramentów, etyki i nadziei eschatologicznej. Przede wszystkim podtrzymuje sens Wcielenia i zmartwychwstania ciała: jeśli ciało jest częścią stworzenia, które Bóg początkowo określił jako dobre, to odkupienie nie może polegać na pozbyciu się ciała, lecz na jego przemienieniu. Ireneusz był jednym z Ojców, którzy przypominali Kościołowi, że zapowiedź odnowienia obejmuje całego człowieka i całe stworzenie — perspektywa ta jest istotna w przeciwdziałaniu pokusie ucieczki od świata czy wszelkiej formy „duchowego" elitaryzmu.[68]

Dalej: rozróżnienie między dopuszczeniem a sprawstwem zła wpływa na rozumienie Bożej sprawiedliwości i miłosierdzia. Bóg sądzi grzechy i nie czyni ich dobrymi, lecz potrafi ograniczać ich skutki i wyprowadzać dobro z ich następstw. To widzimy w ekonomii krzyża, gdzie niesprawiedliwe czyny ludzi stają się środkiem pojednania, nie zaś dowodem Boskiej aprobaty dla zła. Takie ujęcie chroni zarówno integralność moralnej oceny czynów, jak i teologiczny sens Bożego panowania.[69]

Wreszcie wymiar pastoralny: antydualizm uwalnia od mechanicznego przypisywania winy za doświadczenie cierpienia czemuś „innego" i jednocześnie od instynktownego poszukiwania prostych etiologii (np. „to dlatego, że ten człowiek jest opętany"), które mogą szkodzić ofiarom i usprawiedliwiać przemoc wobec bliźnich. Diabeł i siły zła są rzeczywiste i działają; pozostają jednak stworzeniami, które kusiły i nadal kuszą — dlatego pastoralne odczytywanie cierpienia wymaga rozeznania, delikatności i świadomości złożoności faktów naturalnych, społecznych i moralnych.[70] Nie chodzi o negowanie działania duchowego wymiaru zła, lecz o to, by nie redukować wszystkich trudów do jednego schematu i nie przypisywać osobom cierpiącym winy czy prostego „demonicznego" pochodzenia.

Ostateczny sens całej argumentacji Ireneusza polega na potwierdzeniu nadziei: skoro zło nie ma własnej, niezależnej substancji, nie ma też wiecznej przyszłości. Jego panowanie jest czasowe i pasożytnicze. Bóg, który stworzył wszystko z mocy Słowa i objawił się w Jezusie Chrystusie, pragnie wprowadzić stworzenie w pełnię życia. Historia zbawienia jest procesem jednego Boga wychowującego swoje stworzenie przez pedagogię, sąd i miłosierdzie — prowadząc je od niewinności przez doświadczenie i oczyszczenie do ostatecznego uczestnictwa w Jego życiu. Wobec tego dramat zła ujawnia zarazem głęboki sens odpowiedzialności i wolności: zło jest tragiczne, bo powstaje w wolnej istocie, ale nie jest ostateczne, ponieważ każdy akt naprawy, każdy gest miłosierdzia i każdy akt pojednania wpisuje się w Bożą ekonomię, która nie zostawi stworzenia w stanie zepsucia.[71]

Podsumowując: Ireneusz stawia jedność Boga jako punkt wyjścia i oś interpretacyjną. Ze swej natury ta jedność implikuje jedność stworzenia i oikonomii zbawienia; wyklucza substancjalny dualizm i uzasadnia

[68] Konsekwencje jedności stworzenia dla teologii Wcielenia i zmartwychwstania — motyw obecny u Ireneusza (Adversus Haereses) i rozwijany w tradycji patrologicznej.

[69] Odróżnienie oceny moralnej czynu i Bożego wykorzystania jego skutków: krzyż jako przykład u Ireneusza i Augustyna; zob. Adversus Haereses IV; Augustyn, De civitate Dei.

[70] Pastoralne implikacje antydualizmu — o potrzebie roztropnego rozeznania i opieki wobec osób cierpiących; por. ogólne nauczanie Kościoła i praktyki pastoralne wynikające z teologii demonicznej (Ireneusz i Augustyn nie zastępują współczesnego rozeznania medycznego czy psychologicznego).

[71] Zakończenie teologiczne: nadzieja na ostateczne przezwyciężenie zła w perspektywie jedności Boga i działania Słowa; teksty Ireneusza i Augustyna w tej perspektywie są podstawą klasycznej chrześcijańskiej teodycei. Dla tła historycznego przejścia Augustyna z manicheizmu zob. Jason D. BeDuhn, „Not to depart from Christ": Augustine between "Manichaean" and "Catholic" Christianity, HTS Theological Studies 69(1), 2013: https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222013000100029.

nadzieję na odnowienie całego stworzenia przez działanie Słowa, które stało się ciałem. Jego analiza zła jako apostazji wolnego stworzenia, połączona z augustyńskim ujęciem zła jako braku dobra, tworzy teologiczną sieć, dzięki której można poważnie traktować realność cierpienia i winy, nie popadając jednak w pokusę przypisywania ich istnienia jakiejś odrębnej, odwiecznej potędze ciemności. Teza ta pozostaje dziś aktualna: obrona jednego, dobrego Stwórcy jest warunkiem etycznego i pastoralnego podejścia do zła, które nie ucieka ani w banalne teodycee, ani w bezkrytyczny pesymizm dualizmu.

1.6 Augustyn: zło jako brak dobra

Augustyn z Hippony stoi w centrum długiej i złożonej dyskusji chrześcijańskiej o pochodzeniu zła. Jego odpowiedź nie jest prostą ripostą wobec pojedynczego przeciwnika, lecz rozwiniętym syntetycznym wykładem, który scala filozofię, egzegezę i doświadczenie duchowe. Rozważenie Augustyna jest tu konieczne nie tylko dlatego, że historycznie przesądził o kierunku późniejszej teologii zachodniej, lecz także dlatego, że jego koncepcja privatio boni — zła jako braku dobra — stanowi narzędzie analityczne zdolne obronić monoteistyczną zasadę jednego, dobrego Stwórcy przed pokusą substancjalnego dualizmu. W tym rozdziale przedstawię drogę intelektualną Augustyna, rozwinę jego metafizykę zła, omówię rolę wolnej woli oraz łaski i odniosę się do trudniejszych problemów cierpienia i demonicznego działania, zachowując trzy redakcyjne rozróżnienia: natura stworzona/jej zepsucie; dopuszczenie zła/moralne spowodowanie; realność cierpienia/odrzucenie substancjalnego dualizmu.

1.6.1 Droga intelektualna: od manicheizmu do „platońskiego" ujścia

Rozumienie Augustyna nie jest zrozumiałe bez uwzględnienia jego biografii intelektualnej. Wspomina on w Wyznaniach o długim związku z manicheizmem i o okresie, w którym dualistyczna kosmologia wydawała się dawać sens doświadczeniu zła i rozdarcia ludzkiego serca[72]. Manicheizm, z jego kosmiczną walką między odwiecznym Królestwem Światła a odwiecznym Królestwem Ciemności, oferował czytelną etiologię zła: istnienie zła było wyjaśniane przez obecność drugiej, złej substancji. Augustyn doświadczył siły tego rozwiązania – zwalniało ono od bezpośredniego przypisania Bogu odpowiedzialności za najokrutniejsze zjawiska świata – lecz też ujawniło wewnętrzne sprzeczności, które z czasem zaczęły go niepokoić[73].

Przełom nastąpił w VII Księdze Wyznania, kiedy Augustyn opisuje lekturę „ksiąg platoników" i doświadczenie, które pozwoliło mu pojąć, że istnienie i dobro są ściśle powiązane i że „byt" w sensie metafizycznym nosi w sobie wymiar dobra[74]. Neoplatonizm (w formie, którą Augustyn spotykał za pośrednictwem tłumaczeń i komentarzy) dostarczył mu pojęć hierarchii bytów, stopni i udziału, które stały się warunkiem sformułowania przeciwmanichejskiej tezy: jeśli coś istnieje jako natura, to posiada udział w dobru; zło nie może więc być odrębną substancją bez przeczenia temu, co znaczy „istnieć". To doświadczenie konceptualne — mniej spełniona inspiracja filozoficzna niż konwersja doktrynalna — skierowało Augustyna ku poszukiwaniu języka, który zachowa jednoistotność Stwórcy i realność zła jako zjawiska w świecie stworzeń.

Augustyn podejmował polemikę przeciw manichejczykom nie wyłącznie ze stanowiska abstrakcyjnej metafizyki. Jego dialog z konkretnymi przedstawicielami manicheizmu i z ich argumentami (jak

[72] Augustyn, Confessiones (Wyznania), Księga VII; por. tłum. i ang. wyd. w: New Advent, „Confessions", https://www.newadvent.org/fathers/1101.htm.

[73] Augustyn, De natura boni (O naturze dobra), dostępne tłumaczenie: New Advent, „On the Nature of Good", https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[74] Augustyn, Confessiones VII – opis lektury „ksiąg platoników"; por. New Advent, „Confessions".

analizował później Jason D. BeDuhn) pokazuje, że motywacje Augustyna były też lokalne i praktyczne: chodziło o ratowanie kościelnej tożsamości oraz o wykazanie, że przyjęcie manichejskiej kosmologii nie jest konieczne do wyjaśnienia cierpienia i zła moralnego[75]. Jego praca polemiczna przybrała więc kształt zarówno autobiograficznego rozrachunku (Wyznania), jak i systematycznej metafizyki (De natura boni), a także doktrynalnej teologii łaski i woli (De libero arbitrio, później rozwiniętej w polemikach pelagiańskich).

Właśnie dlatego Augustyn nie zajmuje pozycji triumfalistycznej wobec manicheizmu: rozumie motywacyjną moc dualizmu — ulgę, jaką przynosiła interpretacja „obcej" przyczyny zła — lecz zarazem wskazuje, że jest on filozoficznie i teologicznie chybiony, gdyż wstrzymuje się przed fundamentalną konsekwencją monoteizmu: wszystkim istnieniem rządzi jeden, dobry Stwórca.

1.6.2 Privatio boni: metafizyka zła jako brak dobra

Centralną kategorią augustyńskiej odpowiedzi jest privatio boni: zło nie jest rzeczą (res), ale brakiem należnego dobra w rzeczy, która jako taka pozostaje dobrem. W De natura boni Augustyn formułuje zasadę, że „wszystko, co ma naturę, jest dobre; o tyle jednak, o ile jest zepsute, jest złe"[76]. Ta dwustopniowa formuła pozwala mu utrzymać trzy konieczne wnioski: (1) Stwórca jest jedyną przyczyną bytu; (2) bycie jest zakorzenione w dobru; (3) zło nie jest ontologicznie pierwsze ani współwieczne z Bogiem.

Analizę można rozłożyć na trzy współzależne aspekty, które Augustyn rozważa, gdy mówi o naturze i jej zepsuciu:

1. Modus (miara): każda natura posiada pewną miarę bytowania, pewien zakres właściwego działania. Choroba czy zniszczenie oznaczają przekroczenie lub utratę tej miary.
2. Species (postać): natura ma formę, która konstytuuje jej tożsamość; zło jest deformacją tej formy — np. wada wzroku jest odejściem od formy oka jako organu widzenia.
3. Ordo (porządek): byt rozumny jest uporządkowany ku celom hierarchicznym; zło moralne pojawia się jako zaburzenie tej hierarchii (ordo amoris) i nieprawidłowe wytyczenie miłości ku dobru niższemu przed dobrem wyższym[77].

Tak sformułowana definicja czyni zło czymś realnym i skutecznym: rana istnieje, ślepota jest doświadczeniem, zdrada ma moralne konsekwencje — a jednak nic z tego nie jest nową substancją, która miałaby być ontologicznym partnerem dobra. Można tę interpretację streścić w krótkim rozumowaniu: byt (ens) jest pozytywny; dobro jest przystawaniem bytu do jego należnej natury; zepsucie jest odchyleniem od tej przynależności i dlatego jest brakiem dobra, a nie dodatkiem rzeczywistości.

Ważne jest, by nie mylić „braku" z „iluzją" lub „niczym". Augustyn często zaznacza, że privatio boni jest brakiem realnym, nie logicznym: ciemność nie jest bytem równym światłu; lecz jej pojawienie się — brak światła — może mieć rzeczywiste skutki i realne konsekwencje. W ten sposób Augustyn broni realności cierpienia i zła, jednocześnie odmawiając im ontologicznej samodzielności.

Ta metafizyka ma zasadniczy skutek polemiczny wobec manicheizmu. Jeśli każda natura posiada udział w dobru (ponieważ istnieje), to konstrukcja manichejska, która przypisuje materii albo „ciemności" własne, odrębne istnienie nacechowane złem, okazuje się wewnętrznie sprzeczna. Substancjalne „zło"

[75] Jason D. BeDuhn, „Not to depart from Christ": Augustine between "Manichaean" and "Catholic" Christianity, HTS Theological Studies 69(1) 2013, https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222013000100029.

[76] Augustyn, De natura boni, zob. także Enchiridion (Poręczny wykład wiary, nadziei i miłości), rozdz. 10–14; tłumaczenia w: New Advent, „Enchiridion", https://www.newadvent.org/fathers/1302.htm.

[77] Zob. Augustyn, De natura boni; por. także De civitate Dei (O państwie Bożym) w kontekście porządku stworzenia, dostępne w: New Advent, „The City of God", https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

musiałoby być bytem, a zatem również nosić znak dobra — co przeczy manichejskiemu założeniu o dwóch przeciwnych, odwiecznych zasadach. Augustyn wskazuje więc, że manichejska kosmogonia jest nie do utrzymania bez rezygnacji z fundamentalnej intuicji: że prawdziwe „istnieć" i prawdziwe „mieć jakąś naturę" oznaczają udział w dobru Stworcy.

Dla jasności proponuję krótkie zestawienie logiczne (nie jako notacja scholastyczna, lecz dla rozróżnienia etapów argumentu):

1. Jeżeli coś istnieje jako natura — ma miarę, formę i porządek — to jest dobre o tyle, o ile istnieje.
2. Zło zaobserwowane w świecie występuje zawsze w czymś, co ma naturę (np. choroba w ciele, grzech w woli).
3. Zatem zło nie jest bytem samoistnym, lecz defektem czy brakiem w bycie stworzenia.

Takie ujęcie nie zapomina o realności zła, lecz przenosi ciężar wyjaśnienia na przestrzeń wewnątrz stworzenia — i tam, gdzie trzeba, na decyzję wolnej woli.

1.6.3 Wolna wola, „causa deficiens" i rola łaski

Najbardziej delikatnym i decydującym elementem augustyńskiej teorii jest wyjaśnienie pochodzenia zła moralnego. Jeżeli Bóg stworzył wolność, zdolność wyboru między różnymi przedmiotami, i jeżeli wolność jest dobrem, to jak to możliwe, że z tej wolności powstaje zło? Augustyn odrzuca tu formuły wskazujące na zewnętrzną, sprawczą przyczynę zła. Nie znajduje on sensownej „przyczyny sprawczej" zła jako rzeczy; raczej mówi o „przyczynie brakowej" (causa deficiens): zło powstaje, gdy wola, która jest naturalnie skierowana ku dobru, odwraca się od dobra wyższego ku dobru niższemu[78].

W tej analizie kluczowe jest odróżnienie przedmiotów miłości: rzeczy skończone (bogactwo, przyjemność, władza) są dobrami w swoim miejscu, lecz stają się złem wtedy, gdy są kochane jako cel ostateczny lub gdy zajmują miejsce należne tylko Bogu. Zło moralne jest zatem przemieszczeniem hierarchii miłości (ordo amoris): zamiast kochać Boga jako najwyższe Dobro, wola wybiera stworzenie jako ostateczne.

Augustyn obrazuje to także za pomocą paraleli fizycznej: tak jak ciemność nie jest „czymś" wytworzonym przez światło, lecz brakiem światła spowodowanym wygaszeniem źródła, tak zło moralne jest wygaszeniem — bądź co bądź dobrego — uporządkowania woli. Wynika stąd ważny wniosek: wola była rzeczywiście zdolna do wyboru i ponosi odpowiedzialność; nie została zdeterminowana przez zewnętrzną, złowrogą substancję. Augustyn kładzie zatem nacisk na odpowiedzialność moralną stworzeń rozumnych i broni prawdy, że grzech jest aktem wolnej osoby, nie jedynie skutkiem „obcej" dziedziny bytu.

Równocześnie Augustyn uzupełnia tę analizę rolą łaski. Wolność nie zostaje przez niego zlikwidowana ani zdegradowana; jest ona raczej potrzebna jako warunek moralnej odpowiedzialności. Jednakże zraniona wola ludzka wymaga uzdrowienia. Wbrew naiwnemu obrazowi, że Augustyn wykluczał jakąkolwiek rolę wolności, jego nauka jest subtelna: naturalna wolność (potentia naturalis) jest darem, ale po upadku potrzebna jest łaska, aby przywrócić właściwą hierarchię miłości i ukierunkować wolę ku Dobru Najwyższemu[79]. Łaska zatem nie znosi wolności, lecz wyzwala ją z niewoli dobru niższego, prowadząc ku wolności pełniejszej — tej, która polega na zdolności niezachwianego miłowania Boga.

[78] Augustyn, De libero arbitrio (O wolnej woli), dostępne tłumaczenie: New Advent, „On Free Choice of the Will", https://www.newadvent.org/fathers/1602.htm.

[79] Zob. Augustyn, szczególnie w pismach przeciw Pelagiuszowi (m.in. „De spiritu et littera" i „De natura et gratia"); przykładowe teksty na New Advent: https://www.newadvent.org/fathers/.

W rozumieniu Augustyna to spojenie — wolność jako warunek odpowiedzialności i łaska jako warunek uzdrowienia — pozostawia otwartą przestrzeń dla sądu, odpowiedzialności i moralnej formacji, a jednocześnie zapewnia, że przyczyną zła nie jest Stwórca ani jakaś niezależna substancja.
Warto też zaznaczyć, że Augustyn odróżnia dopuszczenie zła (permissio) od jego moralnego spowodowania (causa activa). Bóg może dopuszczać akt zły, wiedząc, że z niego wyniknie zło, ale nie jest on jego moralnym autorem. Dopuszczenie, w świetle augustyńskiej theologiae, jest wyrazem Opatrzności, która potrafi wyprowadzić dobro nawet z działań zbuntowanych stworzeń, a zarazem zachować sprawiedliwość i suwerenność Boga w osądzie (De civitate Dei).

1.6.4 Zło naturalne, cierpienie, demonologia i teodycea estetyczna

Augustyn oddziela konsekwentnie trzy sprawy: zło moralne (grzech), zło jako brak (privatio boni) i zło naturalne (cierpienie, choroba, śmierć). O ile teoria privatio boni tłumaczy naturę zła jako brak dobra w byciu stworzeń, o tyle problem cierpienia wymaga dodatkowych uściśleń.
W De civitate Dei Augustyn rozwija teodyceę, która bywa opisywana jako „estetyczna": elementy, które jednostkowo wydają się brakiem, z punktu widzenia całości mogą przyczyniać się do większego dobra i harmonii. Posługuje się obrazami literackimi i artystycznymi: kontrasty, cienie lub sprzeczności mogą wzbogacać całość dzieła. To nie jest banalna afirmacja cierpienia ani usprawiedliwianie wszelkich tragedii, lecz raczej przekonanie, że Opatrzność potrafi włączyć nawet złe uczynki i cierpienie w historię zbawienia bez relatywizowania moralnej winy sprawców[80]. Przykładem jest krzyż Chrystusa: niesprawiedliwość, zdrada, tortura są tam moralnymi złem; jednak Bóg w swojej mocy przemienia je w narzędzie pojednania, nie odbierając winy ich sprawcom, lecz zmieniając wynik w sposób, który ujawnia sens bóstwa Wcielonego.
Równocześnie Augustyn ostrzega przed bagatelizowaniem realności cierpienia. Brak nie jest „niczym" w sensie beztroskim: jest raczej historyczną raną, realnym brakiem dobra, który przynosi ból i śmierć. Trzeba tu wyraźnie podkreślić odróżnienie, które musi być zachowane: uznanie, że zło jest metafizycznie brakiem, nie usuwa jego moralnej i egzystencjalnej dotkliwości ani nie redukuje odpowiedzialności sprawców.
Demonologia augustyńska, osadzona w antydualizmie, również odróżnia status istot demonicznych od substancjalnego zła. Szatan i upadli aniołowie są stworzeniami — i jako takie mają ontologiczną „dobrość" swego bytu; ich zło polega na utrwalonym wyborze przeciwko porządkowi Boga. Augustyn nie minimalizuje ich zła ani nie redukuje go do symboliki: demony są osobowymi sprawcami pokus, zniewolenia i złych decyzji; nie są jednak autonomicznym źródłem istnienia, które mogłoby konkurować z Bogiem[81]. To stanowisko uwypukla trzy redakcyjne rozróżnienia: natura stworzona/jej zepsucie (anioł jest dobrą naturą, jego upadek jest defektem), dopuszczenie zła/moralne spowodowanie (Bóg dopuszcza, ale demony odpowiadają za kuszenie), realność cierpienia/odrzucenie substancjalnego dualizmu (cierpienie jest realne, lecz nie ma odrębnego bytu-cienia przeciwstawionego Bogu).
Ostatecznie Augustyn nie ofiaruje jednego „zadowalającego" rozwiązania intelektualnego każdej skargi na zło (np. problemu niewinnego cierpienia dziecka), lecz wykłada ramę, w której takie skargi mogą być poważnie potraktowane: Bóg jest jednym, dobrym Stwórcą; zło nie jest Jego dziełem jako substancja; moralne i naturalne zło mają różne rysy; wolność jest źródłem odpowiedzialności i miejscem, gdzie

[80] Augustyn, De civitate Dei (Państwo Boże), księga XXII i następne, gdzie omawia relację pomiędzy dopuszczeniem zła a wyprowadzeniem dobra przez Opatrzność; New Advent, „The City of God".
[81] Augustyn, rozważania o demonach i upadku aniołów w „De civitate Dei" oraz w różnych traktatach polemicznych; patrz również Wyznania i De natura boni (komentarze do statusu stworzeń).

trzeba szukać przyczyn grzechu; łaska jest działaniem Bożym, które leczy wolność. Chrystus i jego krzyż pozostają centrum odpowiedzi: nie jest to abstrakcyjna teodycea, lecz historia zbawienia, w której Bóg osobiście bierze na siebie zło świata, aby je przezwyciężyć.

Konsekwencje dla późniejszej myśli chrześcijańskiej i krytyka

Koncept privatio boni miał dalekosiężne skutki: został przejęty i rozwinięty przez teologię scholastyczną jako podstawowy sposób obrony monoteizmu i dobrej natury stworzenia. Jednocześnie wobec nowożytnych i współczesnych krytyk bywa zarzucane Augustynowi, iż jego kategoria braku nie oddaje całej intensywności doświadczenia zła ani nie odpowiada na pytania egzystencjalne związane z bezsensem cierpienia. Krytycy twierdzą, że redukcja zła do braku może prowadzić do intelektualnego wygładzenia, które nie zawsze oddaje moralną rzeczywistość dramatycznego zła (np. przemocy systemowej, Holocaustu czy zła, które ma strukturę instytucjonalną)[82].

Te zarzuty mają sens jako zaproszenie do poszerzenia dyskursu: Augustyn nie twierdził, że jego formuła zamyka wszystkie pytania. Jego zasługa polega na tym, że przywrócił do debat teologicznych trzy istotne postulaty: suwerenność i jedność Boga, realność zła oraz moralną odpowiedzialność stworzeń. Praktycznie oznacza to także konsekwencje etyczne i pastoralne: jeżeli zło jest wewnętrznym zaburzeniem natury człowieka, to odpowiedzią Kościoła nie może być odrzucenie stworzenia, lecz terapia: nawrócenie, naprawa relacji, praktyka sprawiedliwości i miłosierdzia oraz wspólnota łaski, w której wola jest ukierunkowywana ku dobru ostatecznemu.

Podsumowanie

Augustyn, odpowiadając manichejskim i gnostyckim tezą na temat zła, nie poprzestał na prostym zaprzeczeniu ich kosmologii. Pracując na styku metafizyki, egzegezy i doświadczenia duchowego, sformułował teorię, w której zło jest realne, historyczne i bolesne, a zarazem nie jest niezależnym bytem ontologicznym. Dzięki temu zachował integralność monoteistycznej doktryny o jednym, dobrym Stwórcy, utrzymując jednocześnie powagę moralnej odpowiedzialności i dramatyzm doświadczenia ludzkiego. Jego kategoria privatio boni stała się narzędziem nie tylko polemicznym, ale i pastoralnym: wskazuje ona, że zadaniem Kościoła jest nie ucieczka od rzeczywistości zła, lecz jej uzdrawianie przez nawrócenie, sprawiedliwość i łaskę. Chrystus pozostaje tu ostatecznym paradygmatem: nie transcenduje stworzenia po to, by je potępić, lecz wciela się, by je uzdrowić i podźwignąć ku pełni dobra.

Przypisy

1.7 Defektywna przyczyna zła

Problem pochodzenia zła stanowił w starożytnej teologii chrześcijańskiej jedno z najbardziej palących pytań: jak pogodzić doświadczenie bolesnego, często skrajnego zła z wiarą w jednego, dobrego i wszechmocnego Stwórcę? Odpowiedzi Ojców Kościoła wobec gnostycyzmu i manicheizmu nie ograniczały się do obrony moralnej reputacji Boga; miały także charakter głęboko ontologiczny. W ich myśli pojawiło się rozwiązanie, które dziś określamy mianem przyczyny defektywnej (causa defectiva): zło nie jest bytem stwarzającym, lecz defektem bytu — brakiem należnego dobra. Rozwinięcie tej idei w dziełach Ireneusza z Lyonu i Augustyna z Hippony stanowi oś niniejszego rozdziału. Celem jest ukazanie,

[82]Krytyczne stanowiska wobec augustyńskiej teorii zła i ich wpływ na nowożytne refleksje etyczne i filozoficzne omawiane są szeroko w literaturze współczesnej; jedno z ujęć historyczno-teologicznych problemu znajduje się w pracach dyskutujących recepcję augustyńskiej teodycei w tradycji scholastycznej i nowożytnej. Dla historycznego kontekstu zob. też Ireneusz z Lyonu, Against Heresies (Adversus haereses) IV,37 (wersja angielska: New Advent, https://www.newadvent.org/fathers/0103437.htm), w którym Ireneusz podkreśla wolność i odpowiedzialność człowieka wobec zarzutów gnostyckich.

że przyjęcie privatio boni i rozpoznanie źródła zła w wolnym odwróceniu się stworzenia od Boga pozwala skutecznie obronić monarchię Boga, odrzucić substancjalny dualizm manichejski i sprostać wyzwaniom gnostyckiej kosmologii.

1.7.1 Ontologiczne ramy sporu: jedność Stwórcy a pokusa dualizmu

Podstawowe napięcie polegało na wyborze między dwiema drogami myślenia. Dualistyczne systemy — zarówno liczne odmiany gnostycyzmu, jak i manicheizm — proponowały istnienie obok siebie dwóch zasad: dobra i zła, światła i ciemności, ducha i materii. Taka konstrukcja z pozoru rozwiązywała problem moralny: skoro zło pochodzi od innej, złej zasady, temu dobremu Bogu nie można przypisać odpowiedzialności. Jednak cena tego rozwiązania była wysoka: utrata jedyności Boga, pęknięcie stworzenia i relatywizacja objawienia.[83]

Chrześcijańska reakcja Ojców, z Ireneuszem i Augustynem na czele, zaczynała od potwierdzenia monarchii Boga — nie w sensie tylko politycznym, lecz ontologicznym: istnieje jedno źródło bytu i dobra, od którego wszystko pochodzi. To stanowisko implikuje dwie konsekwencje ważne dla dalszej argumentacji: (a) wszystko, co istnieje jako natura, ma udział w byciu, a więc w jakimś dobru; (b) zło nie może być równorzędną naturą obok dobra, bo byłoby to sprzeczne z rozumieniem bytu jako udziału w Stwórcy.[84]

Od tej wspólnej przesłanki różne szkoły wyprowadzały odmienne praktyczne wnioski. Gnostycyzm częściej niż manicheizm snuł narracje o pomyłce emanacyjnej: niższy demiurg bądź błąd w procesie emanacji uczyniły świat wadliwym. Manicheizm zaś jawił się jako radykalny dualizm, w którym materia i zło są realnie obcym królestwem. Oba podejścia w istocie oddzielały stworzenie od Boga — poprzez przypisanie mu innego źródła lub przez potraktowanie go jako więzienia dla iskry boskości. Ojcowie stanowczo temu sprzeciwiali się, wykazując, że takie rozumienie prowadzi w praktyce do relatywizacji Objawienia (Stary Testament — dzieło innego boga) i do etycznych skutków (pogarda dla ciała lub zewnętrzne przerzucenie winy na „złą naturę").[85]

W tym kontekście krytyczne znaczenie miało odróżnienie trzech sfer rozważań, które należy utrzymać jako stałe rozróżnienia interpretacyjne:

- natura stworzona / jej zepsucie — wszystko, co istnieje, w swej naturze jest dobre; zepsucie to defekt, nie nowa natura;
- dopuszczenie zła / moralne spowodowanie — Bóg może dopuszczać zło, bez bycia jego sprawczą przyczyną moralną;
- realność cierpienia / odrzucenie substancjalnego dualizmu — uznanie, że cierpienie jest realne, nie wymusza uznania zła za substancję ontologiczną.[86]

Utrzymanie tych dystynkcji pozwala przejść do analizy konkretnych odpowiedzi patrystycznych.

---

[83] Por. krytyka dualizmu u Augustyna; zob. Augustyn z Hippony, De natura boni; dostępne tłumaczenie: "On the Nature of Good", New Advent, https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[84] Zob. rozwinięcie idei jednego Stwórcy i relacji Logos–stworzenie u Jana (J 1,1–3) oraz u Ireneusza; Pismo Święte: J 1,1–3 (Biblia online, np. BibleGateway), https://www.biblegateway.com/passage/?search=John+1%3A1-3&version=NIV; Ireneusz z Lyonu, Against Heresies, II; por. Adversus haereses II (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

[85] Zob. Ireneusz, Adversus haereses I–IV; szczególnie krytyka podziałów gnostyckich i demiurga — patrz Adversus haereses, dostępne tłumaczenie: https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

[86] To rozróżnienie jest zasadnicze w nauce Ojców; por. Augustyn, Enchiridion and De civitate Dei dla rozróżnienia dopuszczenia i sprawczości oraz realności cierpienia: Enchiridion (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/1302.htm; De civitate Dei (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

1.7.2 Ireneusz: pedagogia Boża i obrona jedności stworzenia

Ireneusz odpowiadał przede wszystkim na pytania gnostyckie poprzez narrację historyczną i teologiczną, która scalając Stary i Nowy Testament, broniła jedności Stwórcy i sensu stworzenia jako takiego. Jego argumentacja ma kilka filarów, które w sposób praktyczny i teologiczny podważają gnostyckie założenia. Po pierwsze, w Adversus haereses Ireneusz podkreśla, że świat został stworzony przez Ojca za pośrednictwem Słowa, a nie przez niższe moce czy demiurga. Wskazując na tożsamość Stwórcy i Zbawiciela, odrzuca możliwość, by historie Starego i Nowego Testamentu pochodziły z dwóch różnych źródeł.[87] To przesunięcie jest strategiczne: jeśli logos stworzył ciało i przyjmuje je w Wcieleniu (J 1,14), to ciało nie może być inherentnie złe ani przeznaczone do porzucenia.

Po drugie, Ireneusz broni człowieka jako istoty stworzonej do wzrostu. Ujmuje on stworzenie jako proces pedagogiczny: człowiek nie został stworzony od razu jako doskonały (co byłoby przynależne tylko Bogu), lecz jako byt powołany do dojrzewania przez wolne odpowiedzi wobec dobra i wobec napotykanych sprzeczności. W tym sensie doświadczenie przeciwieństw, również bolesne, pełni funkcję wychowawczą, ukierunkowaną ku ostatecznemu odnowieniu w Chrystusie.[88] Taka interpretacja demaskuje gnostycką narrację, która czyni z materii czy cielesności przyczynę ontologicznego upadku.

Po trzecie, Ireneusz stanowczo odrzuca gnostycki determinizm typów ludzi (pneumatycy, psychicy, hylicy). Człowiek nie jest z góry przypisany do stanu zbawienia lub potępienia przez swoją „naturę"; wolna wola czyni go moralnie odpowiedzialnym. To przeciwstawienie determinizmowi wyraźnie formułuje fundamenty późniejszej patrystycznej teorii moralnej: grzech jest aktem osoby, nie zaś koniecznym skutkiem jej ontologii.[89]

Ireneusz nie formułuje w pełni terminologii privatio boni w sensie augustyńskim; jednak jego teologia jednolitego Stwórcy, pedagogicznego celu stworzenia i wolności ludzkiej przygotowuje grunt pod myśl, że zło jest odstępstwem od zamierzonego porządku, a nie odrębną substancją.

1.7.3 Augustyn: privatio boni i elaboracja przyczyny defektywnej

W pracach Augustyna krytyka manicheizmu osiąga wymiar metafizyczny. Jego podstawowa teza brzmi: wszystko, co ma naturę, o tyle istnieje, o tyle jest dobrem; zło jest zepsuciem tej natury, brakiem należnego dobra (privatio boni). Z tego punktu widzenia manichejska koncepcja „substancji zła" okazuje się wewnętrznie sprzeczna — każda substancja jako taka uczestniczy w byciu i zatem ma w sobie dobro istnienia.[90]

Augustyn prowadzi ten argument w kilku następujących krokach, które warto jawnie wypunktować:

1. Bycie i dobro są powiązane: istnienie oznacza udział w pewnym dobru (forma, miara, porządek). Rzeczy, które istnieją, posiadają pewne właściwości, które kwalifikują je jako dobre w swoim zakresie.[91]
2. Zło jako brak: zło nie jest „coś" dołączonym do rzeczy, lecz jej defektem — np. choroba w organizmie czy ślepota w naturze mającej zdolność widzenia.[92]

---

[87] Ireneusz podkreśla jedność Stwórcy i Słowa w argumentacji przeciw gnostykom; zob. Ireneusz z Lyonu, Adversus haereses, szczególnie księgi II i IV; tłumaczenie dostępne: https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

[88] Zarys pedagogicznej funkcji doświadczenia u Ireneusza: Adversus haereses IV,37; tłumaczenie i kontekst w New Advent: https://www.newadvent.org/fathers/0103437.htm.

[89] Ireneusz przeciw determinizmowi „natur" (pneumatycy/psychicy/hylicy) — por. Adversus haereses IV; zob. także analiza w: Ireneusz z Lyonu, Against Heresies, https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

[90] Główna krytyka manicheizmu i teza o dobrym charakterze natury u Augustyna: De natura boni; zob. tłumaczenie: https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[91] Związek bycia i dobra u Augustyna; por. Enchiridion, rozdz. 10–14 (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/1302.htm.

3. Niemożność substancjalnego zła: gdyby zło było substancją, musiałoby uczestniczyć w byciu i zawierać dobro istnienia, co podważałoby jego charakter „złego” w sposób absolutny.[93]
4. Pierwsza zła wola (i upadek stworzeń) nie ma przyczyny sprawczej na sposób powstawania rzeczy; ma przyczynę defektywną: odwrócenie od Boga i wybór dóbr niższych.[94]

Ten ostatni punkt jest istotą koncepcji causa defectiva. Augustyn stwierdza, że pytanie „co spowodowało pierwszą złą wolę?” nie znajduje odpowiedzi typu efficiens, ponieważ taka odpowiedź prowadziłaby do nieskończonego regresu lub do uznania odwiecznej zasady zła. Zamiast tego przyczyna pierwszego występku jest brakująca: wola odwraca się od wyższego dobra, wybierając w sposób nieuporządkowany dobro niższe. Analogicznie jak ciemność nie jest pozytywną rzeczowością, lecz brakiem światła, tak zła wola nie jest rezultatem dodania jakiegoś złego bytu, lecz ubytku w stosunku do właściwego porządku miłości.[95]

Augustyn podkreśla zarazem konkretną realność cierpienia i zła moralnego. Privatio boni nie jest apologetyczną niuancją, która czyściłaby agresję czy krzywdę z ich dramatu. Przeciwnie, brak dobra może mieć najdotkliwsze konsekwencje. Ślepota jest realnym złem, choć nie istnieje jako odrębna substancja. W tym sensie Augustyn utrzymuje rozróżnienie: zła moralne mają swoją pozytywną historię i realne skutki, lecz ich ontologiczna analiza nie musi czynić z nich substancji.[96]

Augustyn rozwinął tę teorię w rozlicznych dziełach: w De natura boni przeciw manichejczykom, w Enchiridionie jako systematyczne wyłożenie relacji między bytem a dobrem, w Confessiones jako autobiograficzne świadectwo przejścia od manichejskiego sposobu myślenia do przekonania o braku substancjalności zła, oraz w De civitate Dei, gdzie przyczyna defektywna zostaje wpleciona w szeroką teodyceę historii zbawienia i upadku.[97]

1.7.4 Wola jako miejsce defektu: wolność, odpowiedzialność i łaska

Przekładanie teorii metafizycznej na antropologię prowadzi do wniosku, że wola jest miejscem, w którym defekt może się ujawnić. Wola sama w sobie jest dobrem stworzonym — jest zdolnością do wyboru, a wybór jest warunkiem moralnej odpowiedzialności i prawdziwej miłości. Jednak jest to dobro mutabile: może zostać zachowane w porządku lub wypaczone przez ucieczkę ku dóbr niższym.[98]

W tej sferze Augustyn kładzie nacisk na dwa elementy, które trzeba wyraźnie rozróżnić:

- wolna wola jako dar Boży — nie jest zła, lecz umożliwia autentyczne posłuszeństwo i miłość;
- akt moralnego zła jako skutek odwrócenia woli — niepowodzenie moralne nie jest spowodowane przez jakiś zewnętrzny byt, lecz przez zaniechanie lub nieuporządkowane użycie daru.[99]

---

[92] Augustyn używa analogii choroby, ślepoty, rany dla wyjaśnienia privatio boni; patrz De natura boni oraz Enchiridion (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm; https://www.newadvent.org/fathers/1302.htm.

[93] Argument o wewnętrznej sprzeczności „substancjalnego zła” znajduje się w De natura boni; zob. tłumaczenie i komentarz: https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[94] Koncepcja causa defectiva i odrzucenie przyczyny efficiens złej woli — patrz Augustyn, De civitate Dei (księga XII i XXII dla kwestii przyczyny grzechu), https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

[95] Por. metafora ciemności i braku światła u Augustyna; zob. Confessiones VII oraz De civitate Dei XII; tłumaczenia: Confessiones (New Advent) https://www.newadvent.org/fathers/1101.htm; De civitate Dei (New Advent) https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

[96] Augustyn o realności cierpienia przy równoczesnym odrzuceniu substancjalnego zła — Enchiridion i De natura boni; patrz: https://www.newadvent.org/fathers/1302.htm; https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

[97] Zob. szczególnie: Augustyn, De natura boni; Enchiridion; Confessiones; De civitate Dei; dostępne tłumaczenia: De natura boni https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm; Enchiridion https://www.newadvent.org/fathers/1302.htm; Confessiones https://www.newadvent.org/fathers/1101.htm; De civitate Dei https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

[98] Wola jako bonum mutabile i jej antropologiczne skutki u Augustyna — por. De libero arbitrio (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/1507.htm.

Rola łaski w tej konstrukcji jest nie mniej istotna i wymaga delikatnego rozróżnienia. Augustyn nie twierdzi, że wolność jest wystarczająca do przezwyciężenia zepsucia; po grzechu pierworodnym wola ludzka doświadcza osłabienia i potrzebuje łaski, aby odzyskać zdolność do trwania w najwyższym dobru. Jednak łaska nie likwiduje wolności jako takiej; przeciwnie, uzdrawia ją i ukierunkowuje ku prawdziwej wolności, którą jest zdolność do nieustannego miłowania dobra.[100]

W tej perspektywie odsłania się, dlaczego chrześcijańska propozycja jest alternatywą wobec gnostyckiego determinizmu i manichejskiego fatalizmu. Gnostycy przywiązywali ludzi do natury, manichejczycy przerzucali winę na substancję; chrześcijaństwo utrzymuje podmiotowość i odpowiedzialność moralną, a zarazem oferuje drogę uzdrowienia przez łaskę, nie przez wymianę natury.

1.7.5 Zło naturalne, cierpienie i Opatrzność: dopuszczenie a sprawczość

Koncepcja privatio boni i causa defectiva musi także odpowiedzieć na problem zła naturalnego: chorób, klęsk, śmierci. Ojcowie rozróżniali tu zło winy (moralne) od tego, co człowiek doświadcza jako cierpienie lub utratę. Stworzenie jest skończone i zmienne — zmienność ta nie jest sama w sobie złem, lecz warunkiem bytów skończonych. W świecie naznaczonym grzechem naturalna kruchość i przemijanie stają się dodatkowo bolesne; jednak ich istnienie nie dowodzi istnienia odwiecznej zasady zła.[101]

Bóg może dopuszczać zło bez bycia jego sprawczą przyczyną moralną. Dopuszczenie to mieści się w opatrzności: Bóg może wykorzystać skutki ludzkiego zła i naturalnego cierpienia, by wyprowadzić dobro — nie czyniąc przez to tych rzeczy dobrymi w sensie moralnym. To subtelne rozróżnienie chroni przed dwoma błędami: (a) obarczaniem Boga odpowiedzialnością za każde zło; (b) bagatelizowaniem realnego cierpienia. Augustyn wyraźnie twierdzi, że lepszym świadectwem bożej wszechmocy jest zdolność do wyprowadzenia dobra z tego, co złe, niż usunięcie wszelkiego zła w sposób, który uniemożliwiłby wolność i moralne dojrzewanie.[102]

Takie stanowisko ma wymiar pastoralny: nie usprawiedliwia zła, ale ukazuje jego granice w porządku bytu oraz nadzieję jego ostatecznego przezwyciężenia. W przeciwieństwie do dualizmu, który unieważniał nadzieję na zupełne zwycięstwo dobra, koncepcja defektywnej przyczyny uprawomocnia teologiczny optymizm bez banalizowania dramatu zła.

1.7.6 Neutralizacja gnostyckiej i manichejskiej pułapki

Skuteczność teorii privatio boni i causa defectiva polega na tym, że neutralizuje zarówno gnostyckie lekceważenie ciała, jak i manichejskie upersonifikowanie zła. W obu przypadkach konsekwencją myślenia dualistycznego jest albo pogarda dla stworzenia (gnostycy), albo przerzucenie winy za moralne zło na zewnętrzną, niemoralną substancję (manichei). Patrystyczna odpowiedź wskazuje inną drogę: stworzenie jako całość jest dobre, ciało ma wartość i godność, a zło jest przestępstwem wolnej woli i defektem natury, który może być uzdrowiony, ponieważ nie ma własnego bytu niezależnego od Stwórcy.[103]

---

[99] Rozróżnienie między wolnością jako dobrem a aktem grzechu jako defektem — Augustyn, De libero arbitrio i późniejsze pisma; zob. De libero arbitrio (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/1507.htm.

[100] Augustyńska doktryna łaski w powiązaniu z wolnością — szczegółowe wywody w Confessiones i De civitate Dei; patrz Confessiones (New Advent) https://www.newadvent.org/fathers/1101.htm; De civitate Dei (New Advent) https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

[101] Zróżnicowanie zła winy i zła cierpienia u Ojców, w tym u Augustyna; por. De civitate Dei XXII dla problemu zła naturalnego i opatrzności; tłumaczenie: https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

[102] Augustyn o dopuszczeniu zła i wyprowadzaniu dobra — De civitate Dei, księga XXII i inne fragmenty; dostępne: https://www.newadvent.org/fathers/1201.htm.

[103] Zob. synteza Ireneusza i Augustyna w kwestii jedności stworzenia i odrzucenia dualizmu; Ireneusz, Adversus haereses (New Advent), https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm; Augustyn, De natura boni (New Advent) https://www.newadvent.org/fathers/1407.htm.

To rozróżnienie ma też konkretne etyczne implikacje:

- odpowiedzialność osobista pozostaje nienaruszona — człowiek odpowiada za swoje czyny, nie może przypisać winy „złej materii”;
- nadzieja zbawienia obejmuje całą naturę — zbawienie nie polega na ucieczce od ciała, lecz na jego odnowieniu i zmartwychwstaniu;
- walka z grzechem wymaga zarówno nawrócenia wolnej woli, jak i przyjęcia Bożej łaski — sam wysiłek moralny bez łaski jest niewystarczający; łaska bez odpowiedzialności osobistej traci wymiar moralny.[104]

Wreszcie, demonologia pozostała w obrębie monoteizmu: szatan jest stworzeniem, osobowym wrogiem, zdolnym do szkody, lecz nie będącym zasadą bytu. Jego moc jest realna, ale pasożytnicza i ograniczona — potrzebuje dóbr, które może wypaczyć; nie potrafi tworzyć istnienia. To rozumienie demona pomaga uniknąć przechyleń zarówno ku uładzonymomim przenoszącym odpowiedzialność na „demona”, jak i ku reifikacji zła jako niezależnej siły.[105]

1.7.7 Konkluzja: suwerenność dobra wobec „cienia” defektu

Koncepcja przyczyny defektywnej ujmuje paradoks pochodzenia zła w sposób, który jest jednocześnie teologicznie wierny i filozoficznie konsekwentny. Zachowuje monarchię Boga: nie ma drugiego, współwiecznego początku. Uznaje realność cierpienia i zła moralnego bez sprowadzania ich do substancji. I wreszcie, zachowuje godność stworzenia, człowieka i ciała, podtrzymując perspektywę odnowienia i zmartwychwstania.

Zło, jako privatio boni, jest więc czymś realnym, lecz ontologicznie zależnym: istnieje tylko w odniesieniu do dobra, które zepsuto. To daje podstawy do nadziei — skoro defekt nie ma samodzielnej przyczyny sprawczej, może zostać naprawiony przez Boga, który zna porządek rzeczy i kieruje historią ku pełni. Jednocześnie to podejście nie umniejsza powagi moralnej odpowiedzialności; przeciwnie, ukazuje dramat wolnej woli, która może uczynić z dobra narzędzie własnego upadku. W tej dialektyce między wolnością a łaską, między defektem a odnowieniem, kryje się esencja chrześcijańskiej odpowiedzi na wyzwania gnostycyzmu i manicheizmu: zło nie ma własnego stworzyciela ani trwale niezależnego bytu — jest defektem, którego geneza leży w użyciu daru wolnej woli, a którego ostateczne przezwyciężenie dokona się przez działanie Boga w historii.

Przypisy

1.8 Wolność nie jako przyczyna zła, lecz warunek odpowiedzialności

Problem wolności i jej związku ze złem stanowi jedno z centralnych zagadnień teologii chrześcijańskiej od początku polemik z nurtem gnostyckim i z manicheizmem. Nie chodzi tu jedynie o subtelne rozstrzygnięcia filozoficzne, lecz o konsekwencje dla pojęcia Boga jako jedynego Stwórcy, dla sensu Wcielenia i odkupienia oraz dla rozumienia winy, kary i nadziei. W kontekście tych sporów kluczowe dla rozstrzygnięć patrystycznych były dwie tezy: po pierwsze, że zło nie jest odrębną, wieczną substancją współistniejącą

[104] Skutki etyczne przyjęcia privatio boni i antropologii wolności — rozwinięcie u Ireneusza i Augustyna; Ireneusz, Adversus haereses IV; Augustyn, Enchiridion oraz De civitate Dei.

[105] Demonologia w granicach monoteizmu i ograniczoność mocy diabła u Ireneusza i Augustyna; Ireneusz, Adversus haereses; Augustyn, De civitate Dei XII; por. również Augustyn, Confessiones VII. Dla kontekstu historycznego przejścia Augustyna z manicheizmu zob. Jason D. BeDuhn, “Not to depart from Christ”: Augustine between “Manichaean” and “Catholic” Christianity, HTS Theological Studies 69(1), 2013, https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222013000100029.

obok Boga; po drugie, że wolna wola nie jest „źródłem" ontologicznym zła, lecz konstytutywnym warunkiem moralnej odpowiedzialności istoty rozumnej. Ireneusz z Lyonu i Augustyn z Hippony dochodzą do tych wniosków różnymi drogami, lecz obaj przygotowują i uzasadniają chrześcijańską odpowiedź na pokusę dualizmu, broniąc jedności stworzenia i sensu sądu Bożego[106].

W tym rozdziale podejmuję wykład, który ma wykazać: wolność człowieka, rozumiana przez Ojców jako realna zdolność wyboru, nie jest przyczyną bytu zła; jest natomiast warunkiem, bez którego nie ma mowy o odpowiedzialności moralnej, o zasługach i karze, o miłości autentycznej i o sprawiedliwym sądzie. Z perspektywy Ireneusza i Augustyna wolna wola jest „dobrem pośrednim" (bonum medium): może być użyta zgodnie z porządkiem Stwórcy lub odwrotnie – wówczas powstaje zło jako uszkodzenie porządku stworzenia. Zło nie zyskuje przez to mocy ontologicznej; pozostaje brakiem dobra w ramach dobra stworzonego (privatio boni) i — w sensie przyczynowym — ma przyczynę deficytową (causa deficiens), nie zaś sprawczą (causa efficiens), która wytwarzałaby nowe byty niezależne od Stwórcy.

Poniższy wykład rozgrywa się w kilku ruchach: najpierw wskażę ontologiczne i antropologiczne tło sporów z gnostycyzmem i manicheizmem; następnie przedstawię zasadniczą argumentację Ireneusza o wolności jako warunku dojrzewania moralnego; potem przejdę do augustyńskiej koncepcji woli jako bonum medium i do metafizyki zła jako privatio boni oraz do idei „przyczyny defektywnej"; wyraźnie odróżnię ponadto twierdzenia o stworzonej naturze i jej zepsuciu, dopuszczeniu zła a moralnym jego spowodowaniu oraz realności cierpienia od tezy o substancjalnym dualizmie; wreszcie omówię implikacje tych tez dla pojęcia sprawiedliwego sądu i teologii zbawienia.

1.8.1 Gnostycyzm i manicheizm jako wyzwania dla monoteizmu i odpowiedzialności moralnej

Pierwszym rodzajem wyzwania dla klasycznej teologii monoteistycznej był gnostycyzm, w swych rozmaitych odmianach tworzący kosmologie wielowarstwowe, w których najwyższy transcendentalny „Ojciec" pozostaje odległy, a świat widzialny powstaje przez pośrednie emanacje, demiurgów lub błędy licznych eonów. W wielu systemach gnostyckich istnieje także antropologiczny determinizm: ludzie dzieleni są na różne „rodzaje" — hylików, psychików, pneumatyków — którym przypisywano odmienne zdolności zbawcze i moralne. Takie konstrukcje łatwo prowadzą do redukcji odpowiedzialności: skoro los człowieka jest zdeterminowany przez jego „rodzaj", nie ma sensu mówić o moralnym rozliczeniu wszystkich wedle tej samej miary[107]. Ireneusz przeciwstawia temu jednolitość stworzenia i jednego Stwórcy, broniąc integralności historii zbawienia oraz upodmiotowienia ludzkich decyzji[108].

Manicheizm stawia natomiast dualizm w innym, bardziej radykalnym kształcie: historia jest walką dwóch pierwotnych, współistniejących i w pewnym sensie równorzędnych rzeczywistości — Światła i Ciemności. W tym schemacie zło zdobywa status substancji; materia i cielesność bywają przypisywane sferze mroku. Taka wizja jak gdyby „uwalniała" Stwórcę od odpowiedzialności za cierpienie, ale jednocześnie podważa Jego jedyność i wszechmoc. Zwłaszcza dla myśli chrześcijańskiej przyjęcie dualizmu oznaczało nie tylko erozję monoteizmu, lecz także zasadnicze przekształcenie sensu Wcielenia: gdy materia jest czymś ontologicznie złym, Wcielenie przestaje być prawdziwym odkupieniem stworzenia, a staje się ucieczką

[106] Ireneusz z Lyonu, Adversus Haereses (Against Heresies) IV, 37–39; por. także ogólne omówienia gnostycyzmu w dziełach Ireneusza.

[107] Zwięzłe przedstawienie antropologii gnostycznej i jej konsekwencji: Ireneusz, Adversus Haereses, różne księgi.

[108] Ireneusz, Adversus Haereses IV, 37 (por. przekład ang.: Against Heresies IV, 37).

iskry duchowej z niewłaściwego świata[109].

Augustyn znał atrakcyjność i pokusę manicheizmu z własnego doświadczenia; przez wiele lat pozostawał pod jego wpływem, co później prowadziło go do krytycznej i głęboko przemyślanej polemiki przeciwko temu ruchowi. Jego dojście do tezy, że zło nie jest substancją, lecz brakiem dobra, ma w istocie charakter konwersji intelektualnej i duchowej: radykalnie przekształca sposób rozumienia natury, porządku i wolności[110]. Rozpoznanie, że zło jest „brakiem" nie likwiduje jednak problemu winy i cierpienia; przeciwnie — podkreśla ich dramat, ponieważ ukazuje, że zło jest możliwe właśnie w tym miejscu, gdzie powinno panować dobro powierzone przez Stwórcę.

1.8.2 Ireneusz: wolność jako zasada pedagogiczna i warunek odpowiedzialności

W myśli Ireneusza wolność ludzkiej osoby jawi się przede wszystkim w kontekście historii zbawienia i pedagogii Bożej. Centralne dla jego polemiki z gnostycyzmem jest odrzucenie podziałów rodzajowych oraz obrona idei jednego Stwórcy i jednej historii odkupienia. W Adversus Haereses Ireneusz wielokrotnie wskazuje, że człowiek został stworzony „sui iuris", obdarzony rozumem i wolą, i że właśnie w tej zdolności polega jego godność i powołanie do bycia podobnym do Boga[111]. Wolność nie jest tu pustą autonomią: jest darem, który włącza stworzenie w serię moralnego wzrostu i wzrastania ku obrazu Bożemu. Adam i Ewa nie byli od początku dokończonymi doskonałościami, lecz „dzieciami", które miały dojrzewać w relacji z Bogiem poprzez wybory.

Argument Ireneusza ma kilka istotnych implikacji. Po pierwsze, jeżeli Bóg stworzył ludzi zdeterminowanych na dobro, posłuszeństwo nie miałoby wartości moralnej; byłoby raczej ruchem mechanicznego podporządkowania. Po drugie, prawo i sąd — potrzebne ogniwa w ekonomii zbawienia — muszą mieć sens: tylko wtedy, gdy ludzie są zdolni do wyboru, mogą być nagradzani lub karani za swoje obrane drogi. W tym sensie wolność staje się warunkiem sprawiedliwości Boga: bez niej sprawiedliwy sąd byłby tyranią, a miłość — teatrem pozorów[112]. Ireneusz rozwija tym samym chrześcijańską kontrpropozycję wobec gnostyckiego losowania ludzi do różnych rodzajów: wszyscy ludzie są uczestnikami tej samej historii, wszyscy są powołani do odpowiedzialnego wyboru.

Ireneusz łączy tę teologię wolności z teologicznym ujęciem cielesności i Wcielenia. Jeżeli ciało i świat są stworzone przez Słowo i mają wartość ontologiczną, to zadaniem Odkupiciela nie jest ucieczka ducha z materii, lecz rekapitulacja i uzdrowienie całej natury ludzkiej. Dzięki temu wolność nie okazuje się narzędziem destrukcji świata, lecz łącznikiem, dzięki któremu stworzenie może odpowiedzieć na miłosierdzie Stwórcy i wzrastać ku pełni[113]. Istotne jest tu także to, że Ireneusz nie gloryfikuje możliwości grzechu; upadek pierwszych ludzi jest rzeczywistym nieposłuszeństwem i zdarzeniem tragicznym, lecz nie jest wpisany w zasadę stworzenia – jest jego nadużyciem.

Teologia Ireneusza dotycząca wolności ma więc pedagogiczny i eklezjologiczny wymiar: wolność jest darem do kształtowania w historii, a Kościół i sakramenty wpisują się w Bożą ekonomię uzdrawiania tego

[109] Ogólna charakterystyka manicheizmu i jego dualizmu: por. Augustyn, De natura boni; por. też analiza historyczna wpływu manicheizmu na myśl późnej starożytności.

[110] Augustyn, Confessiones (Wyznania) VII — opis nawrócenia i refleksja nad doświadczeniem manichejskim.

[111] Ireneusz z Lyonu, Adversus Haereses (Against Heresies) IV, 37; por. dostępny przekład i komentarz.

[112] Zob. Ireneusz, Adversus Haereses IV — argumenty przeciwko determinizmowi rodzajowemu i za wartością moralnego wyboru.

[113] Ireneusz, Adversus Haereses — argument o jedności stworzenia i znaczeniu Wcielenia (por. Prolog Jana i interpretacja Ireneusza).

daru. Wobec gnostyckiego determinizmu Ireneusz broni w ten sposób podmiotowości i odpowiedzialności, ukazując jednocześnie, że możliwość zła jest wewnętrznie powiązana z możliwością dobra — bez wolności nie byłoby ani miłości, ani prawdziwego nawrócenia.

1.8.3 Augustyn: wola jako bonum medium; zło jako privatio boni i causa deficiens

Augustyn podejmuje zagadnienie wolności i zła z innym akcentem i większą metafizyczną precyzją. Jego doświadczenie manichejskie oraz lektury neoplatoniczne i chrześcijańskie skłaniają go do sformułowania ujęcia, które na stałe wpłynęło na zachodnią teologię: zło nie jest bytem, lecz brakiem należnego dobra (privatio boni). W konsekwencji nie ma pozytywnej, sprawczej przyczyny powstania zła jako takiego; przyczyna jest „defektywna": jest nią odwrócenie się woli od dobra wyższego ku niższemu, hierarchicznemu nieuporządkowaniu miłości[114].

W traktacie De libero arbitrio Augustyn stawia pytanie o racjonalność daru wolności: skoro wola może wybrać zło, czyż to nie dowodzi, że dar ten przyczynił się pośrednio do powstania zła? Odpowiedź Augustyna jest dwuwymiarowa. Po pierwsze, wolna wola — jako zdolność moralnego wyboru — jest dobra, bo umożliwia prawdziwe posłuszeństwo, miłość i zasługi. Po drugie, nadużycie tej zdolności nie czyni jej złym darem, podobnie jak nadużycie oka nie czyni oka czymś złym[115]. Wolność jest bonum medium: nie najwyższym dobrem (które jest udziałem jedynie Boga i szczytem życia moralnego), ale koniecznym narzędziem uczestnictwa stworzonych istot w dobroci Boga.

Augustyn dalej wypracowuje argument, że wszelka natura, o ile jest naturą, zawiera w sobie dobro; gdy coś ulega zepsuciu, jest to uszkodzenie tej natury, nie zaś wprowadzenie nowej, złej substancji. Argument ten pojawia się m.in. w De natura boni i Enchiridionie, gdzie Augustyn konsekwentnie wykazuje, że absolutnie zła „rzeczy" nie może istnieć, ponieważ „rzecz" zawsze oznacza pewien udział w byciu i odpowiednio w dobru istnienia[116]. To stanowisko demaskuje wewnętrzną sprzeczność dualizmu manichejskiego: „zła substancja", aby była „rzeczą", musiałaby mieć byt i formę — a więc także dobro istnienia — co podważałoby jej absolutne zło.

Kolejny krok augustyńskiej argumentacji to idea przyczyny defektywnej. Zapytany o „początek" złej woli, Augustyn odrzuca możliwość wskazania pozytywnej, generatywnej przyczyny zła: albo doprowadziłoby to do regresu nieskończonego, albo do uznania innego, odwiecznego źródła zła. Zamiast tego wskazuje warunki, przyczyny zewnętrzne i wewnętrzne — wychowanie, skłonności, przyjemności cielesne, zdarzenia — które tworzą kontekst, w którym wola wybiera nieuporządkowanie. Lecz sam czyn zła jest przede wszystkim ruchem niedostatkowym: brak właściwej orientacji ku dobru najwyższemu. W tym sensie przyczyna zła jest brakiem; zło „powstaje" wtedy, gdy wolna wola oddala się od właściwej hierarchii dóbr[117].

Augustyn wypracowuje także subtelne rozróżnienie między liberum arbitrium a libertas. Liberum arbitrium to naturalna zdolność wyboru, którą człowiek zachowuje nawet po upadku; jest ona tym, co czyni go odpowiedzialnym. Libertas zaś to wolność od wewnętrznego zniewolenia grzechem — zdolność

[114] Augustyn z Hippony, De natura boni (On the Nature of Good) — teza privatio boni; Enchiridion — podobne motywy; De libero arbitrio — rozważenie wolności.

[115] Augustyn, De libero arbitrio (On Free Choice of the Will) — dyskusja o darze wolności jako zasadniczym dla odpowiedzialności; por. także Enchiridion.

[116] Augustyn, De natura boni; Enchiridion — argumentacja, że każda natura jako taka zawiera dobro współistnienia.

[117] Augustyn, De libero arbitrio; De natura boni — idea przyczyny defektywnej (causa deficiens) i odwrócenia hierarchii dóbr.

trwania w dobru, którą człowiek otrzymuje i umacnia dzięki łasce. To rozróżnienie pozwala zrozumieć, jak Augustyn może jednocześnie utrzymywać, że człowiek jest odpowiedzialny za grzech (ponieważ zachowuje wybór) i że potrzebuje łaski dla autentycznego odrodzenia i wytrwania w dobru[118].

W rezultacie augustyńska teologia wolności chroni zarówno prawdę o odpowiedzialności moralnej, jak i absolutną dobroć Boga: Bóg stwarza wolne podmioty, które mogą zbłądzić; lecz gdy zbłądzą, ich zło nie ma statusu bytu współwiecznego ani statusu „tworów" bożych w sensie pozytywnym. Zło pozostaje jako defekt porządku, który Bóg może sądzić i uzdrowić, nie będąc przy tym jego autorem.

1.8.4 Trzy rozróżnienia teologiczne: natura/zepsucie; dopuszczenie/spowodowanie; realność cierpienia/odrzucenie dualizmu

Aby uniknąć uproszczeń i złych interpretacji, konieczne jest przestrzeganie trzech rozróżnień, które stale przewijają się w argumentacji Ireneusza i Augustyna.

1. Natura stworzona / jej zepsucie. Ojcowie stanowczo utrzymują, że natura jako taka jest dobrem — skoro bowiem istnieje, uczestniczy w pewien sposób w byciu, a to jest dobro. Zepsucie (corruptio) nie jest ontologicznym atrybutem natury, lecz jej uszkodzeniem: jest to stan powstały wskutek nieuporządkowanego użycia naturalnych zdolności. To rozróżnienie podważa dualistyczną dychotomię „dobrego ducha" — „złej materii" i uzasadnia nadzieję na odkupienie ciała i stworzenia[119].
2. Dopuszczenie zła / moralne spowodowanie zła. Teksty patrystyczne rozróżniają dopuszczenie zła przez Boga od spowodowania go w sensie moralnym. Opatrzność może „dopuścić" działalność złych wolnych aktorów, użyć ich działań w historii zbawienia lub ograniczyć ich skutki, lecz nie oznacza to, że Bóg jest sprawcą moralnego zła. Dopuszczenie jest formą Bożej mądrości i panowania nad rzeczywistością skończoną, nie zaś wyrażeniem współudziału w złu. Ta subtelna dychotomia jest niezbędna, by zachować sens Bożej sprawiedliwości i jednocześnie realność moralnej odpowiedzialności ludzi[120].
3. Realność cierpienia / odrzucenie substancjalnego dualizmu. Przyjęcie, że zło jest „brakiem dobra", nie relatywizuje ani nie neguje realności cierpienia. Augustyn i Ireneusz wielokrotnie podkreślają, że choroba, przemoc, demoniczne zniewolenie i śmierć są rzeczywistymi nieszczęściami dla osób. Jednocześnie jednak odrzucają ideę, że cierpienie pochodzi z odrębnej, ontologicznej substancji zła. To stwarza teologiczną przestrzeń, w której można autentycznie lamentować nad cierpieniem i jednocześnie bronić jedności stworzenia i suwerenności Boga[121].

Zachowanie tych rozróżnień umożliwia także rozpoznanie roli diabła: nie jako wiecznej zasady zła, lecz jako stworzonej istoty, upadłej i więc zdolnej do czynienia zła przez nakłanianie i kuszenie. Jego działanie jest realne i osobowe, ale pasożytnicze — potrzebuje dobra, które może wypaczać. To wyraża klasyczną antydualistyczną demonologię patrystyczną[122].

---

[118] Zob. Augustyn, De libero arbitrio oraz fragmenty Confessiones dotyczące woli i łaski; rozróżnienie liberum arbitrium / libertas jest obecne w pismach Augustyna.

[119] Rozróżnienie natura/zepsucie u Ireneusza i Augustyna — por. Ireneusz, Adversus Haereses; Augustyn, De natura boni.

[120] Rozróżnienie dopuszczenia a spowodowania zła w pismach patrystycznych; zob. Augustyn, De civitate Dei oraz De libero arbitrio.

[121] Augustyn i Ireneusz o realności cierpienia: por. Augustyn, Enchiridion; Ireneusz — obrona ciała i historii zbawienia.

[122] Demonologia antydualistyczna u Ireneusza i Augustyna: szatan jako stworzenie, upadłe stworzenie, nie zaś zasada współwieczna; por. Ireneusz, Adversus Haereses; Augustyn, De civitate Dei.

1.8.5 Wolność a sprawiedliwość: wolność warunkiem i „bezpiecznikiem" sądu Bożego

Znaczenie wolności dla teologii ma również wymiar sądowy i eschatologiczny. Jeżeli człowiek nie dysponowałby realną zdolnością wyboru, to pojęcia winy, zasługi, kary i nagrody traciłyby podstawę. Zarówno Ireneusz, jak i Augustyn akcentują, że sprawiedliwość Boża wymaga podmiotów zdolnych do odpowiedzialnych decyzji — inaczej boskie sądy stawałyby się arbitralne. W De civitate Dei Augustyn rozważa wielkość sądu Bożego i sens historycznych kar i nagród; jego refleksja zakłada istnienie wolnych wyborów, które poddane są ocenie[123].

Równocześnie wolność ujęta w perspektywie augustyńskiej nie oznacza autonomii od łaski. Augustyn często wskazuje, że naturalna zdolność wyboru (liberum arbitrium) po upadku nie gwarantuje człowiekowi trwałego trwania w dobru; łaska jest potrzebna, by wola odzyskała pełnię libertas. To napięcie między wolnością a łaską zabezpiecza przed dwiema deformacjami: przed pelagianizmem (nadmierne zaufanie do mocy naturalnej woli) i przed deterministycznym fatalizmem (zaprzeczenie odpowiedzialności). W ten sposób wolność staje się „bezpiecznikiem" sądu i jednocześnie horyzontem łaski, która nadaje temu sądowi sens odnowy i ostatecznego uzdrowienia[124].

1.8.6 Konsekwencje praktyczne i teologiczne: odpowiedzialność, nadzieja, modlitwa

Utrzymanie, że wolność nie jest przyczyną zła, lecz warunkiem odpowiedzialności, pociąga konkretne konsekwencje teologiczne i pastoralne. Po pierwsze, chroni godność osoby: człowiek nie jest zredukowany do biernego instrumentu sił poza nim. Po drugie, potwierdza sens etycznej prozopopoezji i napominania: ludzie mają realną możliwość wyboru dobra, choć potrzebują łaski i formacji. Po trzecie, ukazuje wagę modlitwy i sakramentów jako środków, przez które Bóg naprawia i kieruje wolność ku najwyższemu dobru.

W kontekście cierpienia i zła naturalnego teza o privatio boni wzywa do współczucia, a nie do spekulatywnego bagatelizowania. Jeżeli zło jest brakiem dobra w dobrym stworzeniu, to odnowa wymaga procesu i działania Boga, które często przebiega przez dłuższe drogowskazy historyczne. Kościół jako wspólnota ubóstwa wobec tajemnicy zła powołany jest do opieki nad cierpiącymi i do głoszenia nadziei, że Bóg ostatecznie wyprowadzi dobro także z cierpienia, bez uzasadniania tego cierpienia jako dobra samo w sobie[125].

Należy również podkreślić praktyczną implikację antydualistycznego stanowiska wobec demonologii. Skoro zły duch jest stworzeniem, a nie zasadą, to walka z nim wymaga przede wszystkim rozpoznania ludzkiej odpowiedzialności, formacji moralnej i życia sakramentalnego. Nie jest dopuszczalne automatyczne obarczanie diabła winą za każde zło osobowe ani redukowanie ofiary do roli „nosiwiciela" złej mocy. Jednocześnie realność działania osobowego zła nie może być lekceważona: wymaga powagi w walce duchowej i troski duszpasterskiej, ale nie instrukcji magicznych czy medycznych, których Kościół nie udziela w miejsce właściwej opieki i leczenia[126].

---

[123] Augustyn, De civitate Dei (O państwie Bożym) — rozważenia o sądzie Bożym i konieczności wolności dla jego sprawiedliwości.

[124] Kontekst pastoralny i teologiczny rozróżnienia wolności i łaski: Augustyn, De libero arbitrio; Confessiones; Enchiridion.

[125] Teologiczne konsekwencje privatio boni dla praktyki duszpasterskiej i społecznej — wyprowadzenia z pism Ireneusza i Augustyna.

[126] Ostrzeżenie redakcyjne: unikanie instrukcji medycznych, psychologicznych czy egzorcystycznych; w dyskusji o demonologii należy odróżniać odpowiedzialność osoby i realność działania duchów.

1.8.7 Podsumowanie — jedność monoteistycznej odpowiedzi i sens wolności

Zarówno Ireneusz, jak i Augustyn prowadzą do wspólnego wniosku: wolność nie jest ontologicznym źródłem zła, lecz niezbędnym warunkiem odpowiedzialności. Ten wniosek ma swoje uzasadnienie zarówno w antropologii (człowiek jako istota rozumna i wolna), jak i w metafizyce dobra (natura jako uczestnictwo w byciu). Odrzucenie dualizmu zachowuje jednocześnie więź między stworzeniem a Bogiem, umożliwia pełne znaczenie Wcielenia i eschatologii ciała oraz pozostawia miejsce na powagę cierpienia i moralnej winy.

W praktyce teologia ta przypomina, że wolność jest darem, który może być użyty dobrze lub źle; jest „bonum medium", którego nadużycie nie czyni go złym jako takim. Bóg nie jest autorem zła; jest jednym Stwórcą, który powołał do istnienia świat dobry, choć skończony i zdolny do zepsucia. Jego panowanie nie likwiduje autonomii sprawczych stworzeń, lecz obejmuje ją i przewyższa, używając dopuszczenia i sądu, by ostatecznie wyprowadzić ze zła zwycięstwo dobra — co w chrześcijaństwie urzeczywistnia się w historii Jezusa Chrystusa, Jego krzyża i zmartwychwstania. Tak rozumiana wolność pozostaje więc nie tylko warunkiem odpowiedzialności, lecz także kontekstem nadziei: podmiot ludzki jest powołany przez Boga do odpowiedzialnego uczestnictwa w odnowie stworzenia.

Przestrzegając przy tym rozróżnień: między naturą a jej zepsuciem; między dopuszczeniem Bożym a moralnym sprawstwem stworzenia; oraz między realnością cierpienia a odrzuceniem substancjalnego dualizmu — zachowujemy zarówno powagę problemu zła, jak i wierność monoteistycznej i chrystologicznej odpowiedzi Kościoła. Wolność, w świetle tej odpowiedzi, nie jest ani pretekstem do zła, ani gwarantem jego konieczności; jest darem, który uczynić może człowieka zdolnym i do upadku, i do powstania, a ostatecznie — do udziału w odkupieniu świata.

1.9 Zło naturalne, cierpienie i porządek stworzenia

Problem pochodzenia zła zajmuje centralne miejsce w myśli chrześcijańskiej, gdyż dotyka równocześnie teologii stworzenia, antropologii, soteriologii i teodycei. W konfrontacji z gnostyckimi i manichejskimi wyjaśnieniami zła ojcowie Kościoła musieli zachować trzy zasadnicze rozróżnienia, które będą tu konsekwentnie utrzymywane: (1) rozróżnienie między naturą stworzoną a jej zepsuciem; (2) rozróżnienie między dopuszczeniem zła przez Boga a moralnym jego spowodowaniem przez wolne stworzenia; (3) uznanie realności cierpienia bez uciekania do substancjalnego dualizmu, który czyniłby zło autonomiczną zasadą istnienia. W niniejszym rozdziale pokażę, jak Ireneusz z Lyonu i Augustyn z Hippony – każdy swoim językiem i z innego miejsca intelektualnego – odpierali twierdzenia, że zło naturalne i cierpienie są dowodem na słabość, nieznajomość lub niegodziwość Boga Stwórcy. Ich wspólna teza brzmi: świat jako taki jest dobry, a to, co nazywamy złem naturalnym, istnieje jako defekt, przemijalność albo dopuszczenie wpisane w porządek stworzenia, który ma być sceną moralnego i duchowego kształtowania osoby oraz szerszej historii zbawienia.

1.9.1 Dualistyczna pokusa i jej odmiany

W starożytności naturalną pokusą intelektualną wobec problemu zła było wprowadzenie jakiejś formy dualizmu: jeżeli Bóg jest całkowicie dobry, a przecież świat pełen jest cierpienia, to być może istnieje obok Niego inna, złowroga zasada, która odpowiada za zło. Gnostycyzm i manicheizm przyjęły ten skrót jako reakcję na dotkliwe doświadczenie zła, lecz sformułowały go różnie. Gnostyckie systemy, choć zróżnicowane, częściej tworzyły wielowarstwowe kosmologie, w których Pleroma i jej eony kontrastowały z niższymi bytami i demiurgicznymi mechanizmami, a świat materialny bywał rezultatem błędu, upadku

Sofii albo działania demiurga, który był kimś mniej niż najwyższy Ojciec. Manicheizm natomiast formułował dualizm w sposób bardziej radykalny i kosmologiczny: dwie wieczne zasady — Światło i Ciemność — walczą o panowanie, a materialność jest zasadniczo związana z królestwem ciemności.
Obie odpowiedzi miały pozorną zaletę: chroniły transcendencję Boga i unikały przypisywania Mu zła. Miały jednak poważne konsekwencje dla rozumienia stworzenia, objawienia i zbawienia. Jeśli materia była z natury wroga duchowi lub jeśli istniała odwieczna zasada ciemności, to Wcielenie, Pasja i zmartwychwstanie nie mogłyby być prawdziwym uniwersalnym aktem odkupienia ciała i świata. Dlatego ojcowie Kościoła, przyjmując monoteistyczną zasadę jednej monarchii Boga, rozwijali odpowiedzi, które broniły jednoczesnie: (a) dobra stworzenia jako takiego i (b) realności cierpienia jako tragicznego, lecz nieontologicznego zła. To stanowisko nie bagatelizowało cierpienia ani nie umniejszało problemu moralnej winy; przeciwnie, uznawało jego grozę, lecz odmawiało mu statusu substancjalnej, konkurencyjnej rzeczywistości.
Warto tu od razu zauważyć, że teologiczna jedność Boga nie wyklucza dopuszczenia zła. Ojcowie wyraźnie odróżniali przyczynę istnienia od przyczyny moralnej: Bóg jest przyczyną istnienia wszystkiego, co istnieje, niemniej to, że w wolnych stworzeniach pojawia się nieuporządkowanie, jest skutkiem ich wolnego działania, a nie bezpośrednim aktem Stwórcy[127][128]. To subtelne rozróżnienie pozostaje jednym z zasadniczych punktów sporu z dualistycznymi systemami.

1.9.2 Ireneusz: pedagogia trudności i jedność stworzenia

Ireneusz formułuje polemikę przeciw gnostykom na gruncie historyczno-ekonomicznej interpretacji objawienia: istnieje jeden Bóg, jedno stworzenie i jedna historia zbawienia, która biegnie od stworzenia do pełni w Chrystusie. Dla Ireneusza stawką było zaświadczenie, że Stary i Nowy Testament mówią o tym samym Bogu, który działa konsekwentnie poprzez Słowo; że Logos jest tym, „przez którego wszystko się stało", i że Jego wcielenie potwierdza wartość ciała i materii, a nie ich pogardę[129][130].
Z perspektywy Ireneusza zło nie jest więc ontologiczną własnością materii, lecz skutkiem wolnego odstępstwa stworzeń. W jego narracji człowiek został stworzony jako istota zdolna do wzrostu (infans), wyposażona w rozum i wolę, ale nie w natychmiastową doskonałość. Bóg nie uczynił pierwszych ludzi perfekcyjnymi, ponieważ takim przysługuje tylko Bogu; człowiek miał rosnąć w podobieństwie do Stwórcy. Cierpienie, ograniczenia i możliwość upadku są w tej perspektywie „pedagogią trudności": tłem, na którym wolność może się wykazać, a cnota — zostać wypracowana. Bez oporu materii i bez możliwości doświadczania skutków wyborów cnota i autentyczna miłość byłyby niemożliwe, a odpowiedzialność moralna — iluzoryczna[128][129].
Ireneusz ostro odrzuca gnostycką dychotomię ludzi na klasy niezdolne lub zdolne do zbawienia. Dla niego każdy człowiek ma dane „obraz" (imago) Boga i jest powołany do „podobieństwa" (similitudo), które jednak osiąga się przez proces historyczny. W tej perspektywie świat nie jest więzieniem dla ducha, lecz „łonem" czy warsztatem, w którym dokonuje się wychowanie do pełni. Odpowiedź ta utrzymuje zarówno godność materii (wobec gnozy), jak i realność odpowiedzialności (wobec deterministycznych

[127] Pismo Święte: Rdz 1:31; J 1:1-3,14.

[128] Ireneusz z Lyonu, Against Heresies (Adversus haereses); por. m.in. argument o jedności Stwórcy i konieczności, by Logos był twórcą widzialnego świata (por. IV,20–25) — dostępne w przekładzie i edycji klasycznej: New Advent.

[129] Ireneusz z Lyonu, Adversus haereses IV,37; zob. też odniesienia do Wcielenia Logosu wobec materii w kontekście odnowienia stworzenia (Adversus haereses III–V).

[130] Augustyn z Hippony, De natura boni (On the Nature of Good), w którym argumentuje, że każda natura jako taka jest dobrem, a zło jest brakiem tego dobra; tekst dostępny w zbiorach pism augustyńskich (np. New Advent).

interpretacji). Ireneusz nie formułuje jeszcze w sposób systematyczny teorii privatio boni, jak później zrobi to Augustyn, lecz przygotowuje grunt: skoro Bóg stworzył wszystko jako dobre, to zło nie może być czymś stworzonej naturze równorzędnym; jest raczej odchyleniem, apostazją lub defektem w historii tworzenia[128].

Krytyka gnostyckiej structurze myśli u Ireneusza ma także wymiar pastoralny i eklezjalny: gnostycyzm demaskuje zasadniczą niezgodność z proklamacją chrześcijańską, że Bóg „uczynił wszystko dobre" i że Logos wszedł w ciało, aby odnowić całość stworzenia. Wcielenie, w jego rozumieniu, jest ostatecznym znakiem, iż ciało i materia mają miejsce w gospodarce zbawienia, a krzyż i zmartwychwstanie stają się kluczem do zrozumienia znaczenia cierpienia w perspektywie odkupienia[129].

1.9.3 Augustyn: privatio boni, hierarchia bytów i defektywna przyczyna zła

Dojrzała odpowiedź Augustyna przyjmuje i rozwija wiele intuicji wcześniejszych ojców, ale czyni to w języku metafizyki uczestnictwa. Jego podstawowe twierdzenie brzmi, że każda natura, o ile ma istnienie, jest dobrem; zło natomiast nie jest pozytywną substancją, lecz brakiem należnego dobra — privatio boni[130]. To teoretyczne posunięcie jest wymierzone w manichejski dualizm: jeżeli „ciemność" miałaby być substancją, to musiałaby mieć byt, a zatem i udział w dobru istnienia; twierdzenie, że zło jest czymś koniecznie substancjalnym, prowadzi do wewnętrznej sprzeczności.

Augustyn rozwija tę myśl konsekwentnie: istnienie i forma, miara i porządek — wszystko to jest dobrem pochodzącym od Stwórcy. Choroba, śmierć, nienawiść są realne, ale są realnością defektu wobec natury, która posiadała (i posiada) pierwotne dobra. Ślepota jest złem w oczach tego, kto ma zdolność widzenia; kłamstwo jest złem, ponieważ istnieje mowa obdarzona możliwością mówienia prawdy; upadek woli jest złem, bo wola jest stworzona do miłowania dobra najwyższego. Stąd wniosek: zło nie ma bytu samoistnego; jest pasożytnicze na bycie innych rzeczy[131].

Augustyńska teoria ma konkretną antropologiczną i soteriologiczną konsekwencję. Skoro zło moralne bierze się z wolnego odwrócenia woli od dobra wyższego ku niższemu, to nie można w sposób prostej poprzedniość przyczynić zła jako rzeczywistego „czegoś", które zainfekowałoby wolę od zewnątrz. Przyczyna upadku jest „defektywna": nie ma w niej nic pozytywnego, co by spowodowało grzech identycznie z tym, w jaki sposób Bóg powoduje istnienie. Pytanie o to, dlaczego wolna wola wybrała źle, jest pytaniem o brak porządku, raczej niż o obecność obcej substancji[132].

To rozróżnienie Augustyna dobrze koresponduje z praktycznym doświadczeniem: ofiara przemocy czy klęski naturalnej doświadcza prawdziwej szkody, nie zaś „zasiedlenia" przez inne istnienie. Augustyn więc potrafi uznać wagę cierpienia, nie czyniąc z niego podstawy ontologicznego dualizmu. Jego metafizyka dopuściła jednak silniejszy akcent na skutki upadku na wolę ludzką i na konieczność uprzedzającej łaski — co odróżnia go akcentacyjnie od Ireneusza, który silniej eksponował wymiar pedagogiczny stworzenia i etapowość dojrzewania.

Augustynowskie pojęcie dopuszczenia zła jest szczególnie ważne dla problemu zła naturalnego. Bóg mogąc nie dopuścić zła — gdyby zniszczył wolność albo gdyby uprzednio uczynił stworzenia niezdolnymi do odwrócenia — jednakże pozostaje wierny swej naturze: daje istotom możliwość autentycznego bycia i miłowania. Opatrzność działa w świecie, w którym dopuszczenie zła jest zawsze ograniczone i ostatecznie

[131] Augustyn, Enchiridion (Handbook), rozdziały 10–14 — rozwinięcie myśli o zlu jako privatio boni oraz o realności cierpienia przy jednoczesnym odrzuceniu substancjalnego dualizmu.

[132] Augustyn, De libero arbitrio (On Free Choice), zwłaszcza w dziele, gdzie analizuje naturę wolności i mechanikę upadku woli; por. także Confessiones (Wyznania), Księga VII, opis osobistego doświadczenia z manicheizmem i odkrywania, że zło nie jest substancją.

podporządkowane celowi wyprowadzenia dobra z jego skutków, a nie używaniu zła jako środka koniecznego dla osiągnięcia dobra[133]. W tej myśli mieści się ostrzeżenie przed ujęciem, że Bóg „potrzebuje" grzechu do ukazania swojej mądrości; raczej Bóg potrafi przemienić i zawrzeć w swoim planie to, co stworzenia uczyniły złego.

1.9.4 Ordo rerum, estetyczna teodycea i granice racjonalnej odpowiedzi

Jednym z najbardziej charakterystycznych motywów augustyńskich jest pojęcie ordo rerum — porządku rzeczy — które pomaga pokazać, że nawet przemijalność i przemiana mają sens w kontekście całości. Augustyn porównywał świat do poematu czy muzyki, w którym pauzy, zmiany i dysonanse nie są same w sobie celem, ale przyczyniają się do harmonii całości. To nie znaczy, że każda jednostkowa klęska jest „dobra" w sensie moralnym; raczej oznacza to, iż z Bożej perspektywy skończone elementy świata współtworzą strukturę, w której przemijanie może mieć uzasadnienie teleologiczne[133].

Takie ujęcie ułatwia odpowiedź na zarzut manichejski o „okrucieństwo natury". Jeżeli natura byłaby już z samej swojej istoty zła, jej struktura nie mogłaby służyć do żadnego pozytywnego celu; byłaby jedynie wiecznym źródłem cierpienia. Jeżeli natomiast jest stworzona i dobra, a jej przemijalność oraz „dzikość" są wyrazem skończoności, to tragedie nie muszą implikować obecności jakiegoś odrębnego, zbrodniczego demiurga. Równocześnie Augustyn nie ugrzecznia faktu cierpienia: dramat cierpiących pozostaje realnym wyzwaniem etycznym i duchowym, którego nie można estetyzować ani instrumentalizować.

W tej perspektywie należy także utrzymać dyscyplinę rozróżnienia między „dopuszczeniem" a „spowodowaniem". Bóg dopuszcza pewne wydarzenia w historii, ale to nie oznacza, że moralnie je spowodował. Przykład krzyża jest tu kluczowy: męka i śmierć Chrystusa były czynami moralnie złymi, popełnionymi przez ludzi; jednak przez tajemnicę Opatrzności Bóg uczynił z nich środek odkupienia. Takie włączenie zła w historię zbawienia nie czyni zła dobre; nie niweluje odpowiedzialności sprawców; ukazuje natomiast, że Bóg może uczestniczyć w ludzkim cierpieniu i wyprowadzać z niego nowe dobra, nie rezygnując z sądu i sprawiedliwości[129][133].

W praktycznej dyskusji teodycealnej należy uprzedzić dwa błędy: (1) bagatelizację cierpienia przez odmowę jego realności; (2) absolutyzację cierpienia, która czyniłaby z niego dowód na istnienie równorzędnej ciemności. Ojcowie unikają obu skrajności, uznając zarówno realność zła, jak i jego niedostatkowy (nie-ontologiczny) charakter.

1.9.5 Chrystologia, demonologia i konsekwencje etyczne

Wspólnym elementem teologicznym Ireneusza i Augustyna jest chrystologiczne dopełnienie odpowiedzi na zło naturalne: Logos, który stworzył świat, wchodzi w ten świat, aby go odnowić. W ujęciu Ireneusza wcielenie jest zaprzeczeniem gnostyckiej pogardy dla ciała; w ujęciu Augustyna jest pełnym zarazem metafizycznym i moralnym potwierdzeniem, że stworzenie nie jest niezależną zasadą zła. Krzyż i zmartwychwstanie nie tylko ukazują sens cierpienia w historii zbawienia, lecz według obu autorów stanowią punkt, w którym Bóg bierze na siebie ludzką słabość i ją przekształca.

Demonologia ojców pozostaje konsekwentnie monoteistyczna: szatan i złe duchy są stworzeniami, które przez wolną decyzję utraciły relację do dobra i stały się sprawcami zła; nie są natomiast współwiecznymi zasadami rzeczywistości. To rozumienie ma ważne konsekwencje praktyczne: demoniczność nie jest wyjaśnieniem ontologicznym dla zła naturalnego, choć zło osobowe (kusicielskie działanie duchów) może

[133] Augustyn, De civitate Dei (Państwo Boże), gdzie omawia ideę ordo rerum, dopuszczenie zła w Boskim planie oraz to, że Bóg potrafi wyprowadzić dobro z nadużyć wolnych stworzeń.

być realnym czynnikiem w historii grzechu i cierpienia. Oznacza to również, że praktyczne podejście pastoralne nie może sprowadzać wszelkiego cierpienia do operacji demonicznych ani obarczać osoby cierpiącej stygmatem inherentnego „zła”[128][130].

Z teologicznego punktu widzenia istotne jest także rozróżnienie między love (caritas) a cupiditas: Augustyn rozwija tę kategorię jako centralne wyjaśnienie moralnego odwrócenia woli. Grzech to zdegradowana hierarchia pragnień: zamiast kochać Boga jako Dobro najwyższe, wola kieruje się ku dopuszczalnym dobram skończonym w sposób nieuporządkowany. Ten model pomaga zrozumieć, dlaczego zło może się pojawiać nie tyle jako efekt obcej substancji, ile jako implozja porządku miłości w stworzeniu rozumnym[132].

Etyczne konsekwencje tego rozumienia są dwojakie. Po pierwsze, uznanie, że zło moralne jest wynikiem nieuporządkowanej wolności, podkreśla konieczność odpowiedzialności i przemiany moralnej; po drugie, świadomość, że zło naturalne nie jest dziełem odrębnej substancji, umożliwia perspektywę nadziei: skoro zło nie ma samodzielnego bytu, może zostać przez Boga osądzone i przeznaczone do przemiany. Oba elementy motywują chrześcijańską praktykę wyrzeczenia i miłosierdzia: wezwanie do wewnętrznego nawrócenia i równoczesne zaangażowanie na rzecz łagodzenia skutków cierpienia i niesprawiedliwości w świecie.

Dla teologii pastoralnej oznacza to także, że wobec cierpiących nie wolno formułować uproszczonych oskarżeń o „skutki grzechu osobistego” ani automatycznie przypisywać winy demonom. Prawdziwa troska łączy rozpoznanie rzeczywistości duchowej walki z empatią i konkretną pomocą, pamiętając zawsze o centralnej roli odkupienia w Chrystusie oraz o wezwaniu do sprawiedliwości i naprawy społecznej.

1.9.6 Synteza: przeciw gnostykom i manichejczykom — teologiczna konsekwencja monoteizmu

Podsumowując, polemika przeciw gnostyckim i manichejskim wyjaśnieniom zła prowadzi do kilku trwałych konkluzji, które scalają myśl Ireneusza i Augustyna, mimo różnic akcentów:

1. Bóg jest jedynym, niepodzielnym źródłem bytu; stąd wszystko, co istnieje, ma udział w dobru istnienia i nie może być per se złe[128][130].
2. Zło nie jest substancją; jest uszczerbkiem, brakiem lub nieuporządkowaniem względem dobra, a w szczególności względem najwyższego dobra, którym jest Bóg[130][131].
3. Wolna wola stworzeń jest warunkiem odpowiedzialności moralnej i zarazem źródłem możliwości odstępstwa; przyczyna upadku ma charakter defektywny, nie sprawczy w sensie ontologicznym[132].
4. Zło naturalne i cierpienie są realne i bolesne; ich obecność nie jest jednak dowodem na istnienie drugiego, niezależnego boga. Cierpienie włączone jest w historię stworzenia i może zostać podane opatrzności Bożej, która z niego wyprowadza dobro, bez usprawiedliwiania sprawców zła[133].
5. Chrystologiczne wcielenie i odkupienie potwierdzają wartość stworzenia i wskazują ostateczną drogę przemiany zła: nie przez ucieczkę od świata, lecz przez jego odnowienie i rekapitulację w Chrystusie[129].

Takie ujęcie chroni jedność objawienia i suwerenność Boga, potwierdza godność stworzenia i wymaga od ludzi wewnętrznej odpowiedzialności za swoje czyny. Jednocześnie uznaje dramat cierpienia i wprowadza nadzieję: skoro zło nie ma solidnego, niezależnego fundamentu, nie może zablokować ostatecznego planu Boga. To chrześcijańska odpowiedź, która odrzuca zarówno gnostyczną pogardę dla świata, jak i manichejską afirmację równorzędnego dualizmu, proponując zamiast tego drogę przemiany, sądu i ostatecznego uzdrowienia przez Syna-Bożego-Człowieka.

Przyjmując te założenia, teologia może zachować jednocześnie uczciwość wobec doświadczenia cierpienia i wierność monoteistycznej formule wiary: nie ma drugiego Boga poza tym, który kocha, osądza i odkupuje. Zło jest realne i bolesne, lecz nie jest absolutem; jest raną stworzenia, którą Bóg w Chrystusie przyjmuje i leczy, prowadząc historię ku pełni.

1.10 Szatan jako stworzenie, a nie zasada zła

Problem pochodzenia zła stanowił w starożytnej teologii jedno z najbardziej decydujących pól sporu. Nie chodzi tu o akademicką ciekawość czy o czysto spekulatywną subtelność, lecz o sam sens wyznania wiary: czy Bóg objawiony w Piśmie Świętym jest jedynym źródłem bytu, czy też obok Niego istnieje inna, współwieczna zasada odpowiedzialna za ciemność i zniszczenie. W ramach tej debaty kluczowe było odróżnienie dwóch pozornie podobnych, lecz zasadniczo różnych sposobów formułowania problemu: czy zło jest substancją (zasadą) ontologicznie równą dobru, czy raczej stanowi wewnętrzne zepsucie stworzonej natury? W klasycznej teologii chrześcijańskiej — zwłaszcza w myśli Ireneusza z Lyonu i Augustyna z Hippony — dominująca odpowiedź brzmi: Szatan jest stworzeniem, a zło nie jest drugą, niezależną zasadą, lecz defektem wolnego aktu stworzenia; Bóg pozostaje jedynym początkiem bytu i dobra[134].

Poniższy rozdział rozwija tę tezę na kilku wzajemnie powiązanych płaszczyznach: ontologicznej (creatio ex nihilo i dobroć stworzenia), historyczno-polemicznej (reakcja Ireneusza wobec gnostycyzmu), metafizycznej (argumentacja Augustyna o privatio boni), biblijno-patrystycznej (egzegeza tekstów uznawanych za opis upadku Lucyfera) oraz eschatologicznej (granice i kres mocy zła). Na każdym etapie podtrzymywane będą trzy rozróżnienia wymagane w tym opracowaniu: natura stworzona / jej zepsucie; dopuszczenie zła / moralne spowodowanie; realność cierpienia / odrzucenie substancjalnego dualizmu.

1.10.1 1. Creatio ex nihilo i ontologiczna dobroć stworzenia

Fundamentem chrześcijańskiej odpowiedzi na pokusę dualizmu jest doktryna creatio ex nihilo: wszystko, co istnieje poza Bogiem, zostało przez Niego powołane do bytu i nie ma samodzielnej przyczyny swego istnienia poza Stwórcą[135]. Stwierdzenie to ma konsekwencje daleko wykraczające poza kwestię chronologii początku świata. Oznacza ono, że istnienie, forma, porządek i każda dana naturze zdolność są w pewnym sensie udziałem dobra, które Bóg, będący dobrem absolutnym, przekazuje stworzeniu. Jeżeli więc coś istnieje jako natura — nawet w swej skończoności i słabości — nosi w sobie pewien podstawowy wymiar dobra. To założenie rozstrzyga przeciwko hipotezie, że materia, ciało lub jakakolwiek sfera stworzenia są z natury „ciemne” albo ontologicznie gorsze. W konsekwencji nie wolno traktować ciała jako jedynie więzienia duszy ani materii jako źródła nieodwołalnego zła; są one raczej dobrem stworzonym, które może zostać wykorzystywane w sposób uporządkowany lub zdeptany przez wolne istnienia.

Przyjęcie jednego, suwerennego początku bytu ma też znaczenie obronne wobec manicheizmu. Gdyby istniały dwa, niezależne początki — królestwo światłości i królestwo ciemności — nie byłoby możliwe mówienie o Bogu jako o domkniętej, suwerennej przyczynie wszystkiego. Monarchia Boga w sensie

[134] Por. Pwt 32,39; Rdz 1,1–31; J 1,3. Zob. także rozwinięcie doktryny creatio ex nihilo w patrystyce i średniowieczu; w tym rozdziale akcentujemy konsekwencje teologiczne, odwołując się do klasycznych tekstów Ireneusza i Augustyna.

[135] Zob. J 1,3; Rz 11,36. Doktryna creatio ex nihilo bywa przywoływana w polemice z gnostycyzmem; Ireneusz i inni Ojcowie podkreślają, że świat jest uczynkiem Logosu (por. Adversus haereses).

[136] Zob. Ireneusz z Lyonu, Adversus haereses (Against Heresies); por. także ogólną argumentację przeciwko dumie demiurgów w dziełach patrologicznych[137].

chrześcijańskim nie jest tylko polityczną metaforą: to ontologiczne stwierdzenie jedności źródła bytu[136]. Utrzymując, że wszystko, co jest, uczestniczy zależnie w byciu Bożym, chrześcijaństwo przenosi problem zła z poziomu kosmicznej substancji na poziom moralny i egzystencjalny: zło pojawia się tam, gdzie stworzenie nie zachowuje należnego porządku dobra, a nie jako coś, co należy do pierwotnej architektury bytu.

To rozróżnienie (stworzone vs. jego zepsucie) pozwala też zachować realność zarówno cierpienia, jak i moralnej winy. Skoro stworzenie jest dobrem, cierpienie — choć realne i moralnie bolesne — nie wymusza wniosku o istnieniu odrębnej substancji zła. Realność cierpienia współistnieje tu z zasadą, że zło nie jest ontologicznie pierwsze; jest natomiast faktem moralnym i ontologicznym deficytu, który wymaga teologicznego wyjaśnienia i moralnej odpowiedzi.

1.10.2 2. Ireneusz z Lyonu: diabeł jako apostata i motyw zazdrości o człowieka

Ireneusz, pisząc w końcu II wieku w bezpośredniej polemice z różnymi nurtami gnostyckimi, rozwija argumentację teologiczną, która broni jedności stworzenia i sensu Wcielenia. Jego punkt wyjścia jest prosty, lecz strategiczny: jeżeli Słowo (Logos) uczestniczy w stworzeniu i stało się ciałem, to świat materialny nie jest owocem błędu, Demiurga czy nieświadomej emanacji[137]. W Adversus haereses Ireneusz podkreśla, że istnieje jeden Bóg, który przez swe Słowo stworzył wszystko i że Stary i Nowy Testament mówią o tym samym Bogu. To rozstrzygnięcie implikuje, że zło nie pochodzi od osobnego demiurgicznego bogactwa, lecz pojawia się wewnątrz jednego stworzenia jako jego odchylenie od pierwotnego przeznaczenia.

Wątkiem specyficznym dla Ireneusza jest ukazanie upadku anioła nie jako metafizycznej konieczności, lecz jako aktu apostazji nacechowanego zazdrością wobec miejsca, jakie Bóg przeznaczył człowiekowi. Diabeł — w tym ujęciu — nie jest kosmicznym "bogiem-cieniem", lecz stworzeniem, które z własnej woli odrzuciło powierzone mu zadanie i podjęło działalność przeciwną planowi Stwórcy[138]. Ireneusz wykorzystuje ten obraz, aby wykazać, że zarówno ludzie, jak i aniołowie otrzymali wolność i są zdolni do upadku; człowiek nie jest z góry przypisanym do jednej z tych „natur", jak czynili to niektórzy gnostycy, lecz jest odpowiedzialny moralnie za swoje wybory[139].

Interpretacja Ireneusza ma kilka ważnych konsekwencji. Po pierwsze, podkreśla ona solidarność historii zbawienia: Chrystus nie przychodzi do ciała jako do obcej domeny, lecz po to, aby zrekapitulować i odnowić to, co jest dziełem Słowa. Po drugie, odmawia ona gnostyckiej legitymizacji ciała i materii jako irredeemable — jeśli stworzenie jest zasadniczo dobre, zbawienie musi objąć ciało i świat materialny, co staje się jednym z argumentów teologicznych za prawdziwym ciałem Chrystusa i przyszłym zmartwychwstaniem ciała. Po trzecie, Ireneusz przenosi problem zła na pole wolności i odpowiedzialności: zło jest konsekwencją nadużycia daru, a nie istnieniem alternatywnego bytu.

To ujęcie ma też istotne walory pastoralne i moralne: nie odciąża ono człowieka od winy, lecz przeciwnie — stawia mu przed oczy powagę decyzji. Jeśli grzech jest rezultatem odrzucenia łaski i miłości, to oczyszczenie i odnowa nie polegają na ucieczce z materii, lecz na nawróceniu i rekapitulacji stworzenia przez Chrystusa[140].

---

[138] Ireneusz traktuje diabła jako apostatę, który „odstąpił" od swego pierwotnego powołania; por. Adversus haereses IV,37. Zob. również omówienie motywu zazdrości w jego wykładzie buntu anielskiego.

[139] Adversus haereses IV,37; zob. także dyskusję Ireneusza o wolności i odpowiedzialności moralnej.

[140] Por. szczególnie rozdział Ireneusza o rekapitulacji (recapitulatio) w Chrystusie, gdzie podkreśla on, że Wcielenie ma znaczenie dla całej natury ludzkiej i dla zbawienia ciała.

1.10.3 3. Augustyn: privatio boni i metafizyka braku

Augustyn, wychowany częściowo w myśli manichejskiej i nawrócony do wiary katolickiej, wkłada w debatę o zlu narzędzie, które stanie się fundamentem późniejszej średniowiecznej teodycei: pojęcie privatio boni — zła jako braku dobra[141]. Jego rozumowanie zaczyna się od metafizycznego założenia, że istnienie jest dobrem: natura, o ile istnieje, ma formę, miarę i porządek, które należy odczytywać jako udział w Dobru absolutnym. Z tego puntu widzenia niemożliwe jest istnienie rzeczy, które byłyby całkowicie pozbawione dobra; jeśliby tak było, nie byłyby one niczym i nie można by o nich mówić w sensie ontologicznym. Zło zatem nie jest nową substancją, lecz defektem — jak choroba jest defektem zdrowia, a ślepota — defektem zdolności widzenia[142].

Dla Augustyna konsekwencje są zasadnicze w polemice z manicheizmem. Jeżeli „ciemność" miałaby być substancją, to musiałaby również posiadać jakiś udział w byciu, a więc i w dobru; to prowadziłoby do niewygodnego wniosku, że zło jako takie ma jakiś rodzaj „bytu" pochodzącego od Boga lub że Bóg nie jest jedynym, dobrym źródłem istnienia. Augustyn zatem odrzuca manichejski dualizm, pokazując wewnętrzną sprzeczność jego założeń i formułując myśl, że zło jest brakiem należnego dobra, a nie tworem bytowym[143].

Kolejny istotny aspekt augustyńskiej myśli dotyczy tzw. „defektywnej przyczyny" zła. Augustyn nie znajduje pozytywnej sprawczej przyczyny zła; nie można go wytłumaczyć jako czegoś, co zostało dodane do natury i uczyniło ją złą. Pierwszy akt nieprawości jest raczej ruchem woli od dobra wyższego ku dobru niższemu — to znaczy nie jest aktem powstania jakiejś nowej jakości, lecz wyborem nega-porządku. Tak rozumiana wola może skierować się ku stworzeniom (bogactwu, przyjemności, władzy, ukłonowi innych) i czynić je przedmiotem ostatecznej miłości, wypierając z tego miejsca Boga. Grzech jest zatem reorganizacją miłości, błędną hierarchią wartości, nie zaś produktem obiektywnej substancji zła[144].

W tej perspektywie Augustyn zachowuje trzy istotne rozróżnienia: (1) natura stworzona pozostaje dobra jako taka — jej zepsucie jest dodatnim faktem moralnym, lecz nie nową naturą; (2) Bóg może dopuszczać zło w sensie pozwolenia (permissio) bez bycia moralnym sprawcą tego zła; (3) cierpienie jest realne i często tragiczne, lecz jego ontologicznego fundamentu nie należy szukać w postulowaniu drugiego, substancjalnego bieguna rzeczywistości. Augustyn podkreśla zarazem, że dopuszczenie zła przez Boga nie jest usprawiedliwieniem grzechu i że Opatrzność ma środki, by ostatecznie osądzić i przezwyciężyć zło, bez utraty swojej suwerenności[145].

1.10.4 4. Egzegeza Iz 14 i Ez 28 w tradycji patrystycznej: demitologizacja buntu

W tradycji patrystycznej kluczowym materiałem do myślenia o upadku aniołów były teksty prorockie — przede wszystkim fragmenty księgi Izajasza (Iz 14,12–15) i Ezechiela (Ez 28,12–19) — które ojcowie odczytywali nie tylko jako krytykę ziemskich królów (Babilonu i Tyru), lecz także jako wielowarstwowe opisy buntu istot duchowych. Ojcowie, w duchu alegoryczno-typologicznym, odczytywali te teksty jako

[141] Augustyn z Hippony, De natura boni (On the Nature of Good); por. Enchiridion; Confessiones. Argumentacja o privatio boni jest centralna dla jego krytyki manicheizmu.

[142] Por. Augustyn, Enchiridion; De natura boni. Augustyn używa metafor światła i cienia, zdrowia i choroby, aby wykazać, że zło jest brakiem dobra, a nie substancją.

[143] Por. Augustyn, On the Nature of Good (De natura boni). Zob. także krytyczne omówienia tej polemiki w literaturze historyczno-teologicznej.

[144] Zob. Augustyn, De libero arbitrio (On Free Choice of the Will) oraz Confessiones (zwłaszcza Księga VII, refleksja nad doświadczeniem manichejskim).

[145] Augustyn rozróżnia dopuszczenie zła (permission) i moralne spowodowanie; por. De civitate Dei oraz inne traktaty antymanichejskie.

wskazówki do zrozumienia prehistorycznego buntu. Wykorzystanie motywów takich jak upadek z nieba, dążenie do wyniesienia się ponad Boga czy utrata pierwotnej chwały przyczyniło się do sformułowania obrazu Lucyfera — istoty, która z powodu pychy i żądzy samodoskonałości stała się symbolem przeciwności wobec Boga[146].

Ta patrystyczna egzegeza ma funkcję „zdemitologizowania" pogańskich wyobrażeń o chaosie i smokach. Zamiast traktować siły ciemności jako autonomiczne moce pierwotne, chrześcijańska interpretacja osadza ich aktywność w historii stworzenia: są to byty stworzone, które poprzez swój wybór przekształciły otrzymaną naturę w instrument zła. Dzięki temu upadek anielski staje się częścią jednej historii, której centrum pozostaje jedyny Bóg i Jego ekonomia zbawienia, a nie konflikt dwóch niezależnych biegunów. W ten sposób teksty prorockie funkcjonują w patrystycznej myśli jako literacko-teologiczne narzędzia do ukazania, że początek zła ma charakter moralny, nie kosmologiczny[147].

Warto tu ponownie podkreślić rozróżnienie między naturą a wolą. Postać Lucyfera w interpretacji ojców nie jest inną naturą, lecz bytem, który — nosząc w sobie stworzone dobro istnienia — przez wybór stał się przeciwieństwem powołania. To pozwala zachować realność demonicznego działania (kusiciel, zwodziciel, imitator dobra), unikając jednocześnie feminizacji zła do rangi drugiego bóstwa.

1.10.5 5. Eschatologiczna granica zła: ograniczenie mocy Szatana przez Opatrzność

Przyjęcie, że Szatan jest stworzeniem, a nie zasadą, ma konsekwencje eschatologiczne. Jeżeli zło nie ma ontologicznej samodzielności, jego moc jest czasowa i zależna od łaski oraz woli Stwórcy. W systemie dualistycznym konflikt mógłby teoretycznie trwać wiecznie, ponieważ każda ze stron posiada własne, niezależne źródło istnienia. W teologii chrześcijańskiej natomiast zwycięstwo Boga nad złem jest nie tylko moralnie konieczne, lecz i ontologicznie możliwe: zło nie ma w sobie siły konstruowania nowej, nieodwracalnej struktury bytu[148].

To nie oznacza minimalizacji realności zła ani bagatelizowania cierpienia. Wręcz odwrotnie: skoro zło jest nadużyciem dobra, to jego uraz jest tym boleśniejszy i tym poważniej wymaga Bożej odpowiedzi i naprawy. Opatrzność Boga nie usuwa jednak odpowiedzialności ludzkiej; sąd, kara i przywrócenie sprawiedliwości pozostają realnymi wymiarami boskiego działania. Augustyn wielokrotnie podkreśla, że Bóg, będąc mądry i miłosierny, dopuszcza zło nie dlatego, że tego potrzebuje, lecz że potrafi wyprowadzić dobro z doznanego zła. Dopuszczenie to jest jednak zawsze w granicach nadrzędnego celu — uzdrowienia i ostatecznego zwycięstwa nad złem[149].

Jakie praktyczne implikacje wynikają z tej eschatologii? Można wskazać kilka poziomów:

1. Antydualizm wzmacnia nadzieję: skoro zło jest defektem, a nie bytem, zwycięstwo nie jest jedynie utopijną wizją, lecz logiczną konsekwencją ontologicznej hierarchii bytu.
2. Antydualizm chroni sakramentologię i antropologię: skoro ciało i materia są dobrem Bożym, sakramenty i zmartwychwstanie ciała mają sens jako realne odnowienie stworzenia.

[146]Patrystyczne odczytanie Iz 14 i Ez 28 jako opisów buntu aniołów jest szeroko rozpowszechnione; zob. anon. tradycje interpretacyjne u Ojcowie Kościoła oraz komentarze do tych ksiąg.

[147]Teksty prorockie (Iz 14,12–15; Ez 28,12–19) bywały w patrologii wykorzystywane wielowarstwowo — jako krytyka konkretnych królów i jednocześnie jako typologia upadku istot duchowych.

[148]Kontrast między eschatologią dualistyczną (trwały konflikt równorzędnych sił) a chrześcijańską eschatologią zwycięstwa Boga jest tematem przewodnim w polemikach z manicheizmem; zob. Augustyn, De civitate Dei.

[149]Augustyn w City of God rozwija myśl, że Bóg potrafi wyprowadzić dobro ze zła i że dopuszczenie zła jest w ramach opatrzności; por. De civitate Dei.

3. Antydualizm utrzymuje moralną odpowiedzialność: grzech jest aktem wolnego stworzenia i jako taki podlega osądowi; nie można go zrzucić na „substancję" zła bez unieważnienia sprawiedliwości.

1.10.6 Zakończenie argumentu: jedność monarchii Boga i powaga zła

Zestawiając myśl Ireneusza i Augustyna otrzymujemy komplementarną teologię: Ireneusz podkreśla historyczny i ekonomiczny wymiar zła (apostazja, ekonomia zbawienia, macierzyństwo Wcielenia), Augustyn natomiast doprowadza ją do metafizycznej klarowności (privatio boni, uczestnictwo w byciu, brak substancjalnego dualizmu). Oba ujęcia współdziałają, aby przesunąć ciężar wyjaśnienia zła z płaszczyzny ontologicznej (drugie, równoprawne źródło) na płaszczyznę moralną i wolnościową (złość jako odwrócenie od Boga). Dzięki temu możliwe staje się jednoczesne uznanie realności zła oraz obrona jedynej, dobrej przyczyny bytu.

W praktycznej refleksji teologicznej ta wykładnia oznacza rozważne podejście do czynników demonicznych i cierpienia: kiedy stajemy wobec zła osobowego, należy rozpoznawać przyczyny moralne i psychologiczne, unikać automatycznego demonizowania każdej trudności oraz ufać, że zło, choć groźne i rzeczywiste, nie ma ostatecznego prawa bytu wobec Boga. W liturgii i w moralności wiara w jednego, suwerennego Stwórcę upomina nas, by nie szukać winy stworzenia tam, gdzie jedynym ostatecznym źródłem jest Bóg; równocześnie przypomina o powadze wolnego wyboru i o potrzebie łaski, która leczy zepsute wole.

Zatem — podsumowując w trzech punktach zgodnych z wymogami tej pracy —: (1) natura stworzona jest pierwotnie dobra; jej zepsucie jest aktem woli, a nie nową ontologiczną substancją; (2) Bóg dopuszcza zło w sensie dopuszczenia, lecz moralne spowodowanie zła leży po stronie wolnych stworzeń; (3) cierpienie jest realne, lecz nie uzasadnia przyjęcia substancjalnego dualizmu, ponieważ nie posiada własnego, niezależnego fundamentu bytowego[150].

W świetle tej teologii Szatan jest dramatycznie realny — jako osobowy, zwodzący przeciwnik, który wykorzystuje dobro by upaść — ale ontologicznie zależny: jego istnienie i zdolność do działania wynikają z bytu stworzonego i dlatego pozostają w granicach opatrzności Bożej. To zaś daje chrześcijaństwu zarówno teoretyczną spójność, jak i moralną powagę: zło nie zostaje bagatelizowane ani obdarzane boską godnością; pozostaje natomiast możliwe do osądzenia, ukarania i ostatecznego przezwyciężenia przez Tego, który jest początkiem i końcem wszystkiego.

1.11 Jedność obu odpowiedzi

Teza tego rozdziału brzmi następująco: jedność odpowiedzi Ireneusza z Lyonu i Augustyna z Hippony na pytanie „unde malum?" nie polega na identyczności systemów teodycealnych, lecz na wspólnym antydualistycznym fundamencie oraz na komplementarnym uzupełnianiu się ich akcentów — pedagogicznego i historyczno-ekonomicznego ujęcia u Ireneusza oraz metafizyczno-antropologicznego wyjaśnienia u Augustyna. Obie odpowiedzi bronią jedności Stwórcy, dobra stworzenia oraz odpowiedzialności wolnej woli i w ten sposób przeciwstawiają się nie tylko gnostyckim emanacjom, lecz także manichejskim twierdzeniom o odwiecznym dualizmie. Rozważenie ich jedności wymaga ponownego podkreślenia trzech redakcyjnych rozróżnień: (1) natura stworzona / jej zepsucie; (2) dopuszczenie zła /

[150] Jason D. BeDuhn, „Not to depart from Christ": Augustine between "Manichaean" and "Catholic" Christianity, HTS Theological Studies 69(1), 2013 — analiza biograficzna i kontekstualna przemiany Augustyna oraz roli doświadczenia manichejskiego w jego krytyce dualizmu. Dla kontekstu historycznego o egzorcyzmach i przedstawieniu złych duchów w Ewangeliach zob. Michèle B. Badé, „Jesus' Authority Over Evil Spirits: Healing Demoniacs in the Gospel of Mark" (materiał pomocniczy).

moralne spowodowanie; (3) realność cierpienia / odrzucenie substancjalnego dualizmu. Te rozróżnienia będą towarzyszyć przedstawieniu i syntetycznemu zestrojeniu stanowisk obu Ojców.

1.11.1 Rozróżnienie adwersarzy i fundamentalny antydualizm

Punkt wyjścia musi być historyczny i konceptualny: Ireneusz i Augustyn zwalczali odmienne formy dualizmu, które jednak łączyła pokusa oddzielenia zła od boskiego porządku. Ireneusz kierował swoje polemiki przede wszystkim przeciwko gnostykom, którzy posługiwali się mitami emanacji i demiurgicznym wyjaśnieniem kosmosu; w ich koncepcjach najwyższy Bóg pozostawał daleki, a świat widzialny był rezultatem błędu lub działania istoty niższej (Demiurga), wobec czego materia i ciało bywają uznawane za z gruntu złe. Augustyn, przeciwnie, w pierwszym okresie życia podlegał wpływom manicheizmu, który podtrzymywał radykalny, często symetryczny dualizm dwóch odwiecznych zasad — Światłości i Ciemności — i przedstawiał świat jako arenę ich konfliktu[151]. Rozróżnienie tych adwersarzy jest konieczne: gnostyckie systemy częstokroć mnożyły hipostazy i eony, tłumacząc zło przez awarię emanacyjnego porządku; manicheizm natomiast absolutyzował antagonizm, czyniąc ze zła substancję współwieczną ze światłością. Wskazanie tych różnic nie służy jedynie rekonstrukcji historycznej; jest istotne teologicznie, ponieważ pozwala zrozumieć, jakie konkretne twierdzenia o jedności Boga i wartości stworzenia Ireneusz i Augustyn uważali za niebezpieczne i musieli przeciwstawić.

Obie odpowiedzi zaczynają się od potwierdzenia monarchii Boga jako zasady ontologicznej: istnieje jeden, najwyższy, nieskończenie dobry Stwórca, wobec którego nie ma drugiego, współwiecznego przeciwpóla. Taka monarchy nie jest jedynie polityczną metaforą, lecz tezą ontologiczną: jeśli obok Boga istniałaby druga, niezależna zasada, żaden z tych początków nie byłby absolutny. To rozumowanie leży u podstaw odrzucenia wszelkiego dualizmu substancjalnego zarówno u Ireneusza, jak i u Augustyna[152]. Z tej pozycji obaj formułują krytykę poglądów, które czynią zło bytem równoległym do dobra. W konsekwencji afirmują również dobrą ontologię stworzenia: jako stworzona przez Jednego wszystko, co istnieje, w szerokim sensie jest dobre, choć może zostać poddane zepsuciu.

Ireneusz formułuje tę myśl w perspektywie ekonomii objawienia: Słowo, które stworzyło wszystko, nie może być oddzielone od stworzenia, które stało się Jego „własnością", a Wcielenie Logosu jest jednoznacznym zaprzeczeniem gnostyckiej pogardy dla materii[153]. Augustyn z kolei ujmuje podobną myśl w kategoriach metafizycznych: byt, o ile istnieje, ma udział w dobru istnienia; zło nie może być substancją, ponieważ substancja musiałaby mieć byt, a byt jest dobrem[154]. Oba wnioski prowadzą do tej samej antydualnej tezy: zło nie ma autonomicznego, odwiecznego statusu. Warto podkreślić, że ten antydualizm nie bagatelizuje potęgi zła ani nie zaprzecza realności cierpienia — przeciwnie, stawia pytanie o jego miejsce w jednorodnej ekonomii stworzenia.

---

[151] Jason D. BeDuhn, „Not to depart from Christ": Augustine between "Manichaean" and "Catholic" Christianity, *HTS Theological Studies* 69(1), 2013. Tekst omawia wpływ doświadczenia manichejskiego na biografię i myśl Augustyna oraz zwraca uwagę na konieczność odczytywania augustyńskich pism w kontekście tego dialogu dostępny online: https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222013000100029.

[152] Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* (Against Heresies), traktujące wieloaspektowo problem wielości eonów i demiurgów; np. kontrargumenty wobec mitów emanacyjnych i demiurgicznych znajdują się w różnych księgach dzieła. Ireneusz kładzie nacisk na jedność Stwórcy i Słowa.

[153] Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* — zob. m.in. rozważania Ireneusza, które akcentują tożsamość Słowa-Stworzenia-Zbawienia (por. zwłaszcza księgi dotyczące Wcielenia i krytyki gnostyckiej kosmologii).

[154] Augustyn z Hippony, *De natura boni* (On the Nature of Good). Augustyn argumentuje, że istnienie jest miarą dobra i że zło należy rozumieć jako brak dobra, a nie jako substancję dodatnią.

1.11.2 Wolność, odpowiedzialność i privatio boni

Drugim filarem zestrojenia obu odpowiedzi jest pojęcie wolnej woli jako warunku moralnej odpowiedzialności oraz jako pola, w którym pojawia się zło. Ireneusz przypomina, że człowiek został obdarzony zdolnością wyboru i że jego moralna kondycja nie jest zdeterminowana rodzajem natury, lecz odpowiedzią na darowane przez Boga dobro; przeciwstawia się w ten sposób gnostyckim klasyfikacjom ludzi według ontologicznych typów[155]. Ujęcie Ireneusza jest mocno historyczno-antropologiczne: człowiek jest „dzieckiem" stworzonym do wzrostu ku podobieństwu Bożemu, a obecność próby i możliwości upadku wiąże się z pedagogiczną ekonomią tego wzrostu. W tym sensie zło jawi się jako zakłócenie procesu dojrzewania — realne i poważne, lecz nie pierwotne.

Augustyn przetwarza tę intuicję w szerszą metafizykę moralną. Jego kluczowa kategoria — privatio boni — tłumaczy zło jako brak dobra, a nie jako byt dodatni. Wszystko, co istnieje, posiada formę, miarę i porządek; uszkodzenie tych właściwości jest złem. Wola jako zdolność wyboru jest naturą stworzona i przez to dobra; jej „zepsucie" nie polega na dodaniu złej substancji, lecz na defekcie w porządku miłości: wola odwraca się od dobra najwyższego ku niższemu dobru, co Augustyn opisuje jako zaburzenie hierarchii miłości[156]. W ten sposób Augustyn odrzuca zarówno manichejski materialny dualizm, jak i prosty determinizm: Bóg daje wolność i jest źródłem istnienia, lecz grzech jest skutkiem nieuporządkowanego użycia wolnej woli.

Trzy redakcyjne rozróżnienia pojawiają się tutaj wyraźnie i należy je konsekwentnie utrzymać. Po pierwsze: natura stworzona / jej zepsucie. Obaj Ojcowie konsekwentnie afirmują pierwotne dobro natury: ciało, rozum, wola są dobrymi darami Stwórcy; zło polega na ich zepsuciu, a nie na ich negacji jako bytów. Po drugie: dopuszczenie zła / moralne spowodowanie. Bóg może dopuszczać zło w swoim rozporządzaniu historią, nie będąc jego moralną przyczyną; sprawcą moralnym grzechu jest jednak stworzenie, które wybiera przeciwko Bogu. Po trzecie: realność cierpienia / odrzucenie substancjalnego dualizmu. Trzeba uznać, że cierpienie jest realne i często głęboko niezawinione przez ofiary, jednocześnie jednak nie można z niego wnioskować o istnieniu drugiego, równorzędnego z Bogiem bytu zła.

Augustynowa myśl o defektywnej przyczynie zła jest tu pomocna: nie domaga się ona wyszukania pozytywnej „pierwszej przyczyny" zła, ponieważ taka przyczyna prowadziłaby do niekończącego się regresu albo do przyjęcia drugiego bóstwa. Zamiast tego Augustyn wskazuje, że pierwsze upadki wynikają z wewnętrznego odwrócenia woli — ruchu, który jest brakiem należnego ukierunkowania[157]. To wyjaśnienie nie czyni zła „iluzją". Wola może ulec zepsuciu z poważnymi i trwałymi skutkami; jednak te skutki nie dają zła ontologicznej samodzielności.

Ireneusz i Augustyn zbliżają się tu do siebie: pierwszy ukazuje rozwojowy charakter ludzkiego bytu i konieczność pedagogii Bożej, drugi precyzuje ontologiczne granice zła i wskazuje kategorię braku jako logicznie konieczną do zachowania jedności bytu. Ich połączenie daje pełniejszą odpowiedź: wolność jest warunkiem rzeczywistego dobra, lecz jej nadużycie rodzi realne uszkodzenia, które wymagać będą działania uzdrawiającej Opatrzności.

---

[155] Ireneusz, *Adversus haereses* IV,37 — Ireneusz przeciwko gnostyckim podziałom ludzi na trwałe klasy natur uznaje zdolność wyboru jako konstytutywny element ludzkiej kondycji.

[156] Augustyn, *Enchiridion* oraz *De natura boni* — podstawowe teksty, w których formułuje teorię privatio boni i analizuje zaburzenie hierarchii miłości jako istotę grzechu.

[157] Augustine, *De libero arbitrio* — rozważania o wolnej woli, odpowiedzialności i naturze zła; Augustyn odróżnia przyczynę sprawczą rzeczy od „przyczyny" moralnego zła jako braku porządku.

1.11.3 Opatrzność, dopuszczenie i teleologia historii zbawienia

Kolejny aspekt jedności obu odpowiedzi to sposób, w jaki ujmują Bożą Opatrzność. Obaj odrzucają redukcję Opatrzności do arbitralnego determinizmu i jednocześnie odcinają drogę dualistycznemu logicznemu „wyparciu" Boga z niektórych fragmentów rzeczywistości. U Ireneusza Opatrzność objawia się jako ukierunkowanie procesu dojrzewania stworzenia: Bóg, będąc pedagogiem, dopuszcza doświadczenia i próby, żeby przez nie kształtować swój lud i prowadzić go do pełnej dojrzałości w Chrystusie. Dopuszczenie to nie znaczy, że Bóg powoduje złe czyny jako takowe; raczej włącza ich skutki w swoją ekonomię sądu, karania i miłosierdzia[158].

Augustyn rozwija tę perspektywę, formułując przekonanie, że Bóg dopuszcza zło, ponieważ z pełnym panowaniem i mądrością potrafi wyprowadzić dobro ze złego; dopuszczenie jest więc dowodem Opatrzności, nie jej zaprzeczeniem[159]. To stwierdzenie, często źle rozumiane jako usprawiedliwienie zła, ma w Augustynie wymiar teologiczny: skoro wolność mogła zostać nadużyta, Opatrzność nieustannie sprzeciwia się absolutyzowaniu skutków tego nadużycia i zarazem ujmuje je w cel zbawczy. Najbardziej dramatycznym przykładem jest krzyż: akt największej przemocy względem Syna Bożego staje się przez moc Opatrzności środkiem odkupienia i rekapitulacji całego stworzenia[160].

W tym kontekście trzeba odróżnić trzy porządki działania: (1) ontologiczne stworzenie — Bóg jako jeden, dobry, stwórczy początek; (2) moralne przedsięwzięcia wolnych stworzeń — akty, które mają moralną wagę i konsekwencje; (3) ekonomia Opatrzności — sposób, w jaki Bóg używa, ogranicza i przekształca skutki wolnych aktów, prowadząc je ku celowi. Utrzymanie tego podziału jest konieczne, by nie pomylić dopuszczenia Bożego z moralnym sprawstwem; Bóg może pozwolić na pewne wydarzenia, lecz nie czyni ich moralnie dobrymi ani sprawczo z nich nie odpowiada.

Ireneusz akcentuje tu dynamikę historii zbawienia: Wcielenie Logosu oznacza, że Bóg nie „wycofuje" się z materii, lecz wchodzi w nią, by ją uzdrowić. Chrystus rekaptuluje historię ludzkości — przychodzi jako Ten, który przechodzi przez ludzkie stadia i włącza je w swoją posługę odkupienia[161]. Augustyn z kolei podkreśla metafizyczne podstawy odnowy: skoro zło jest brakiem, możliwy jest akt naprawy przez dopełnienie dobra; łaska nie eliminuje odpowiedzialności, ale uzdrawia wolę, przywracając jej właściwą hierarchię miłości.

Obie perspektywy wskazują także praktyczne konsekwencje dla teologii cierpienia. Uznanie, że cierpienie jest realne, wymaga od teologii współczucia i sprawiedliwego osądu. Jednocześnie odrzucenie substancjalnego dualizmu wzmacnia nadzieję: cierpienie nie jest efektem panowania jakiejś niepokonanej siły zła, lecz dopuszczeniem, które ostatecznie może być zintegrowane z planem Bożej Opatrzności. To nie jest teodycea trywialna; to zranione i trudne przekonanie, że Bóg może wykorzystać nawet najcięższe skutki zła do celów odkupczych, nie likwidując przez to winy sprawców ani nie upiększając zła.

---

[158] Ireneusz rozwija pojęcie pedagogii Bożej i historii wychowania w kontekście ekonomii zbawienia; zob. fragmenty *Adversus haereses* dotyczące roli doświadczenia i sądu w historii zbawienia.

[159] Augustyn, *De civitate Dei* (Państwo Boże) — rozważenia o Opatrzności, dopuszczeniu zła i wyprowadzeniu dobra przez wszechmoc Bożą; zob. także wskazania dotyczące relacji między wolnością a Opatrznością.

[160] Zob. Ireneusz i Augustyn o krzyżu jako paradoksie Bożego działania: krzyż pozostaje moralnie złośliwym aktem ludzi, lecz w Bożym planie staje się środkiem odkupienia; Ireneusz stosuje kategorię rekapitulacji, Augustyn — ekonomię Opatrzności i teologię łaski.

[161] Ireneusz, koncepcja anakephalaiosis (rekapitulacji) — Słowo przyjmujące ciało i prowadzące do odnowienia stworzenia.

1.11.4 Soteriologia: rekapitulacja i uzdrowienie w Chrystusie

Kulminacyjnym miejscem jedności Ireneusza i Augustyna jest ich spojrzenie na Chrystusa jako centrum rozwiązania problemu zła. Ireneusz formułuje znaną koncepcję anakephalaiosis — rekapitulacji — wedle której Chrystus, „drugi Adam", odtwarza i kończy historię stworzenia przez swoje posłuszeństwo, cierpienie i zmartwychwstanie; to On przez swoje ciało odnawia ludzki los i wprowadza do historii końcowe zwycięstwo nad złamaniem wolności[162]. Tak rozumiana rekapitulacja pozostaje konsekwentnie antygnostycka: nie ma tu ucieczki z ciała, lecz jego przemiana i uświęcenie.

Augustyn, który w Ontologii dobra i w pismach pastoralnych wyraża głęboki realizm co do uszkodzeń ludzkiej woli, rozumie Chrystusa w wymiarze terapeutycznym i ontologicznym. Chrystus jest tym, który przychodzi, by leczyć wolę, przywracać porządek miłości i przez sakramentalne uczestnictwo w Jego życiu włączać człowieka w pełnię dobra. Dla Augustyna łaska jest niezbędna, ponieważ skutki upadku wpływają na naszą zdolność do trwania w dobru (choć nie niweczą całkowicie wolności). Chrystus nie znosi wolności, by zastąpić ją fatalizmem; przeciwnie, daje ją ku większej, uzdrowionej wolności[163].

Ta soteriologiczna jedność ma ważne implikacje doktrynalne: zbawienie nie jest ucieczką od stworzenia, ani jego odrzuceniem, ale jego odnową. Wobec gnostyckich tendencji do podziału, Ireneusz podkreśla ciągłość Słowa-Stworzenia-Zbawienia; wobec manichejskich wyobrażeń o dwóch równorzędnych zasadach Augustyn dowodzi, że skoro zło jest defektem, można je naprawić i że Bóg, będąc najwyższym dobrem, może rzeczywiście wprowadzić całość w finalne zwycięstwo nad zepsuciem. Chrystologia obojga nie tylko intelektualnie dowodzi braku dualizmu, lecz też egzystencjalnie go przezwycięża: Bóg w Chrystusie podjął historię w całej jej złożoności, by ją doprowadzić do pełni.

Warto również wskazać, że obie perspektywy pozostawiają ważne miejsce dla kary, sprawiedliwości i sądu. Odkupienie nie zamienia niczyjego odpowiedzialnego wyboru albo nie znosi konieczności sądu. Ireneusz mówi o Bożej karze i miłosierdziu jako o elementach pedagogii; Augustyn wyraźnie broni sądu Bożego jako koniecznego porządku sprawiedliwości (przy jednoczesnym przekonaniu o możliwości wyprowadzenia dobra z grzechu)[164]. Zbawienie jest więc procesem, który łączy przywrócenie wolności z Bożą sprawiedliwością — a nie jej eliminacją.

1.11.5 Konsekwencje teologiczne i eklezjalne jedności obu odpowiedzi

Złożona jedność Ireneusza i Augustyna niesie ze sobą kilka trwałych konsekwencji dla teologii chrześcijańskiej, które warto enumeratywnie wskazać i krótko omówić:

1. Obrona jedności Objawienia i wartości stworzenia. Jeśli Słowo stało się ciałem, każdy antycieleśny dualizm traci legitymację. To ma konsekwencje liturgiczne, sakramentalne i eschatologiczne: nadzieja chrześcijańska obejmuje zmartwychwstanie ciała, a nie jedynie uwolnienie „ducha" od materii.
2. Rzeczywistość grzechu jako odpowiedzialnego aktu wolnej woli. Grzech nie jest efektem obcej substancji ani prostym determinizmem natury; jest wyborem, stąd też jego moralna waga i możliwość osądzenia. Jednocześnie potrzeba łaski i leczenia wolnej woli, co wzbogaca rozumienie sakramentów i duszpasterstwa.

[162] Ireneusz, *Adversus haereses*, gdzie pojęcie rekapitulacji jest jednym z kluczowych terminów jego soteriologii.

[163] Augustyn, *Confessiones* (Wyzwania) — autobiograficzne świadectwo przejścia od manicheizmu do chrześcijaństwa; oraz pisma teologiczne pokazujące, że łaska uzdrawia wolę, nie likwidując jej odpowiedzialności.

[164] Ireneusz i Augustyn w swych pismach rozwijają także naukę o sądzie Bożym; patrz powyższe odniesienia do *Adversus haereses* i *De civitate Dei*.

3. Odrzucenie substancjalnego dualizmu nie likwiduje problemu cierpienia. Cierpienie pozostaje realne i często niezawinione; jednak teologia ma fundament nadziei: skoro zło jest brakiem, a nie bytem, Opatrzność może je ograniczyć i uzdrowić bez kompromisu co do Bożej sprawiedliwości.
4. Centralność Chrystusa jako rekapitulacji i uzdrowienia. W praktyce eklezjalnej oznacza to, że odczytanie historii i doświadczenia zła musi się dokonywać w perspektywie krzyża i zmartwychwstania — nie przez abstrakcyjne spekulacje, ale przez sakramentalne i communalne doświadczenie łaski.
5. Teologiczny imperatyw krytyki ideologii, które „odciągają" zło od ludzkiej odpowiedzialności lub odwrotnie — rozmywają Bożą sprawiedliwość — wymaga zarówno rozumu filozoficznego (analizy pojęciowej), jak i wrażliwości pastoralnej (towarzyszenia cierpiącym). Ireneusz i Augustyn razem pokazują, że intelektualne wyjaśnienie i praktyczna troska muszą iść równolegle.

Z tych konsekwencji wypływa również ważne ostrzeżenie przeciwko synkretyzmowi: utożsamianie wszystkich form „dualistycznych" pod jednym szyldem zarówno historycznie, jak i terminologicznie, prowadzi do uproszczeń i krzywdzących interpretacji rzeczywistych adwersarzy. Ireneusz i Augustyn pokazują, że krytyka dualizmu musi być precyzyjna i ukierunkowana — przeciwko specyficznym tezom gnostyckim oraz manichejskim — ale jednocześnie spójna teologicznie i pastoralnie.

Zakończenie

Jedność obu odpowiedzi Ireneusza i Augustyna jest jednakoż jednością zgodną, nie tożsamościową. Ireneusz wnosi historyczno-pedagogiczną narrację, w której zło jest zakłóceniem procesu dojrzewania stworzenia i apostazją wolnych stworzeń; Augustyn dostarcza metafizycznych i antropologicznych narzędzi do wykazania, że zło nie posiada ontologicznej samodzielności, lecz jest brakiem dobra i zepsuciem porządku miłości. Połączone rozumienie chroni jedność Boga, dobro stworzenia oraz sprawiedliwość i miłosierdzie Opatrzności. Co istotne, ta jedność nie minimalizuje tragizmu grzechu ani nie relatywizuje cierpienia; przeciwnie, pokazuje, że realne rany wolności i natury mogą być włączone w Boży plan odkupienia, który nie jest triumfalistycznym „uśmiechem" nad złem, lecz boleścią zbawienia, której centrum stanowi krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa. W obliczu gnostyckich i manichejskich pokus rozdwojenia, ta skoordynowana odpowiedź Ojców stanowi trwałą i sprawiedliwą obronę monoteistycznej wizji stworzenia, odpowiedzialności i nadziei.

1.12 Teologiczne znaczenie zwycięstwa nad dualizmem

Zwycięstwo teologii chrześcijańskiej nad dualizmem gnostyckim i manichejskim nie było jedynie triumfem dyskursu doktrynalnego; stanowiło głęboką przemianę sposobu, w jaki Kościół rozumiał Boga, świat i człowieka. Przywrócenie jedności Boskiej monarchii, rehabilitacja materii jako dobra stworzenia, sformułowanie zła jako privatio boni oraz obrona odpowiedzialności moralnej człowieka wobec wolnej woli — te elementy razem ukształtowały chrześcijański paradygmat teodycei i antropologii. Rozdział ten stara się ukazać, że przezwyciężenie dualizmu nie tylko broniło tradycyjnej monoteistycznej wizji, lecz także umożliwiło konstruktywne zaangażowanie w świat: etyczne, sakramentalne i kulturotwórcze. Argument prowadzi od podstaw ontologicznych ku praktycznym konsekwencjom, przy zachowaniu rozróżnienia między naturą stworzoną a jej zepsuciem, między dopuszczeniem zła a jego moralnym spowodowaniem oraz między realnością cierpienia a odrzuceniem substancjalnego dualizmu.

1.12.1 Monarchia Boga wobec rozbicia bóstwa

Jednym z zasadniczych sporów z gnostycyzmem była kwestia tożsamości Stwórcy. Systemy gnostyckie, w różnych wariantach, posługiwały się schematem wielości początków: ponad światem istniał

niepoznawalny, najwyższy Bóg, a widzialny kosmos przypisywano niższemu demiurgowi — często nieświadomemu lub wręcz wrogowi. Taki podział rewizjonizował relację między stworzeniem a Transcendencją i prowadził do radykalnej dychotomii: wysoka sfera duchowa przeciwko niższej sferze materialnej. Ojcowie Kościoła, a w szczególności Ireneusz z Lyonu, przeciwstawili temu konsekwentną obronę „monarchii" Boga: jedności źródła bytu i władzy, która nie zna współpoczątków ani zewnętrznych ograniczeń[165].

Ireneusz argumentuje, że jeżeli świat zostałby stworzony przez jakąś niższą, względnie niezależną moc, to najwyższy Bóg nie byłby ani wszystkowiedzący, ani wszechmocny; a jeśli niższy twórca działałby z Jego zgody, nie dałoby się konsekwentnie utrzymać rozróżnienia między Stwórcą a stworzeniem[166]. Z teologicznego punktu widzenia wniosek ten jest kluczowy: jedyny Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie, jest tym samym, który wprowadził byt w istnienie. Tożsamość Stwórcy i Zbawiciela tworzy osiowy punkt chrześcijańskiej odpowiedzi na dualizm — zbawienie nie może być polem walki przeciwko „innemu" Bogu, lecz rekonstrukcją świata przez Syna, który jest Logos i sprawcą stworzenia (por. J 1,14; Rdz 1)[167].

Monarchia Boga ma wymiar ontologiczny i praktyczny. Ontologicznie kończy możliwość istnienia współpoczątkujących logik; praktycznie zaś zabezpiecza przed teologicznym izomorfizmem, w którym wierni mogliby przypisać Staremu Testamentowi i prawu pryncypialnego, surowego demiurga, a Ewangelii — jedynie cząstkowe wyzwolenie duchowych iskier. Ireneusz eksponuje spójność obu Testamentów: historia zbawienia jest jedna, a Chrystus „rekapitulując" dzieje ludzkości, nie wyobcowuje jej od Stwórcy, lecz naprawia i prowadzi ku pełni[168]. Ten odczyt przywraca integralność Pisma oraz chroni przed teologią, która usprawiedliwiałaby odrzucenie świata jako domeny obcej ostatecznemu Dobru.

W dyskusji z manicheizmem analogiczny wątek przybiera formę negacji dwóch odwiecznych zasad. Manichejska kosmologia równoważyła królestwo Światła i królestwo Ciemności, co czyniło z zasady zła rzeczywistość realną i autonomiczną. Obrona monarchii Boga oznaczała więc także podważenie tej symetrii: nie można przyjąć dwóch współwiecznych, niezależnych początku rzeczywistości bez wyrzeczenia się klasycznej teizmu, który uznaje Boga za absolutne źródło bytu[169]. To posunięcie jest pierwszym krokiem ku dalszym rozstrzygnięciom — o dobrotliwości stworzenia i o charakterze zła.

1.12.2 Ontologiczna dobroć stworzenia i rehabilitacja materii

Gnostyckie poglądy o materii jako więzieniu dla boskich iskier albo jako efekcie kosmicznego błędu prowadziły do nihilizmu materialnego: ciało i świat materialny traciły status dobra, stając się co najwyżej złem koniecznym lub przeszkodą duchowego rozwoju. Chrześcijańska alternatywa opiera się jednak na biblijnej deklaracji, że Bóg widział stworzenie i uznał je za „dokładnie dobre" (Rdz 1,31). Ta prosta, lecz

[165]Por. Ireneusz z Lyonu, Adversus haereses — ogólna krytyka mnożenia eonów i pośredników oraz obrona jedności Boga Stwórcy; zob. szczególnie argumentację ogólną i ukazywanie konsekwencji kosmologicznych wielobóstwa (tłum. ang. dostępne online: Against Heresies, New Advent).

[166]Ibid.; Ireneusz eksponuje wewnętrzną niespójność systemów, które oddzielają najwyższego Ojca od Boga Starego Testamentu (zob. Adversus haereses).

[167]Pismo Święte: Rdz 1,31; J 1,14. Teksty biblijne jako źródło fundamentalnego argumentu o dobru stworzenia i o wcieleniu Słowa (por. Biblia, różne przekłady).

[168]Ireneusz z Lyonu, Against Heresies — koncepcja recapitulatio i jedności historii zbawienia (tłumaczenie i omówienie dostępne online; por. księgi II–IV).

[169]Zarys manichejskiej kosmologii i jej implikacji dla monoteizmu; por. J. D. BeDuhn, „Not to depart from Christ": Augustine between "Manichaean" and "Catholic" Christianity, HTS Theological Studies 69(1), 2013 — uwagi biograficzne o kontekście augustyńskim i sile atrakcyjności manicheizmu w praktyce religijnej.

fundamentalna teza stała się punktem wyjścia dla obrony sakramentalnego i eschatologicznego sensu materii.

Ireneusz broni widzialnego świata, powołując się na logikę Wcielenia: Słowo nie tylko przekazuje wiedzę, lecz wchodzi w historię stworzenia jako ciało. W ten sposób ciało zostaje nie tyle „uwięzione", ile powołane do uzdrowienia i przemiany. Rehabilitacja materii ma zatem wymiar chrystologiczny: jeżeli Logos przyjmuje ciało, to materialność jako taka nie może być ontologicznie zła[170]. To odwraca gnostycki scenariusz, w którym zbawienie to ucieczka ducha z materii; chrześcijaństwo ogłasza zbawienie całego człowieka i całego stworzenia.

Augustyn rozwija tę myśl w języku filozoficznym: jeżeli dana rzecz istnieje, ma istotę i porządek, to ma także udział w dobru — istnienie samo w sobie jest pewną formą dobra. Toteż materia nie może być z definicji ontologicznie zła, bowiem w takim przypadku byłaby pozbawiona istnienia[171]. To rozumowanie nie tylko odrzuca manichejski dualizm, lecz także chroni przed pesymizmem, który czyniłby aktywność ludzką wobec świata moralnie bezużyteczną. Rehabilitacja materii otwiera przestrzeń etycznej odpowiedzialności: skoro świat jest dobry, troska o jego porządek i piękno staje się wyrazem uczestnictwa w Bożym planie.

W praktycznym wymiarze ta teologia prowadzi do kilku konsekwencji: sakramentalna praktyka Kościoła (uczestnictwo w Eucharystii, błogosławieństwo materii), etyka kultury (sztuka sakralna, budowanie), oraz rozumienie ciała jako obiektu godnego miłości i opieki. Odrzucenie świata nie jest chrześcijańską dominantą; przeciwnie, chrześcijaństwo wzywa do przemiany materii i jej przeznaczenia ku pełni, a nie do jej odrzucenia.

1.12.3 Natura zła jako privatio boni i wolna wola jako źródło zła moralnego

Kluczowy intelektualny przełom, który stanowił jedno z decydujących narzędzi krytyki manicheizmu, sformułował Augustyn: zło nie jest odrębną, substancjalną rzeczą, lecz brakiem dobra — privatio boni. Z tej definicji wynikają trzy istotne implikacje: po pierwsze, zło nie ma równorzędnego bytu ontologicznego względem dobra; po drugie, istnienie zła zakłada istnienie dobra, które może być utracone lub zdeformowane; po trzecie, odpowiedzialność moralna nie może zostać przeniesiona na „substancję złego", lecz spoczywa na wolnej woli podmiotu czynu[172].

Augustyn dochodzi do tej koncepcji na drodze filozoficzno-teologicznej: wszystko, co ma naturę, ma jakiś porządek, formę i cel — a te są dobrami. Jeśli jakaś właściwość jest „zepsuta", to oznacza, że utraciła należny jej porządek. Choroba oka, kłamstwo mowy, niesprawiedliwość woli — wszystkie te zjawiska muszą zachodzić „w" jakimś bycie, który zachowuje swój status bytu mimo defektu. W ten sposób eliminuje się konieczność odwoływania się do niezależnej substancji zła, której istnienie podkopywałoby jedyność Boga jako absolutnego źródła bytu[173].

Ta metafizyka zła harmonizuje z innym zasadniczym rozróżnieniem: między dopuszczeniem zła przez Boga a moralnym sprawstwem zła przez stworzenia. Ojcowie utrzymywali, że Bóg, jako suwerenny Stwórca, dopuszcza istnienie wolności i złożoności stworzeń, co pociąga za sobą ryzyko nadużyć. Dopuszczenie to

[170] Ireneusz rozumie Wcielenie jako realne przyjęcie ciała przez Logosa i dlatego przeciwstawia doketyzmowi pełne wcielenie Syna — por. Against Heresies; por. też odwołania do Prologu Jana (J 1,14).

[171] Augustyn z Hippony, De natura boni (On the Nature of Good) oraz Enchiridion; argument, że istnienie jest uczestnictwem w dobru, rozwijany jest w pracach augustyńskich (tłumaczenia angielskie dostępne online, New Advent).

[172] Augustyn, De natura boni; Enchiridion — sformułowanie privatio boni i implikacje metafizyczne; zob. też Confessiones (*Confessiones* jako świadectwo osobistego procesu intelektualnego Augustyna).

[173] Augustyn analizuje przykłady różnych form zła jako uszkodzeń dóbr stworzenia (np. choroba, ślepota, kłamstwo) — por. Enchiridion, De natura boni; tłumaczenia dostępne online (np. New Advent).

polega na utrzymaniu stworzeń jako prawdziwych sprawców w porządku przyczynowym i moralnym; nie jest natomiast przyczyną moralnego aktu odstępstwa. Innymi słowy, Bóg nie czyni zła w sensie moralnym; on dopuszcza wolność, która umożliwia powstanie zła jako braku dobra[174].

Obrona wolnej woli przeciw manichejskiemu determinizmowi ma zatem dwojaki sens. Po pierwsze, umożliwia przypisanie odpowiedzialności — bez wolności nie byłoby sprawiedliwych pochwał ani kar. Po drugie, zachowuje sens łaski: skoro człowiek może rzeczywiście odwrócić się od Boga, to także łaska, która uzdrawia i kieruje ku Bogu, jest potrzebna i znacząca. Augustyn nie neguje znaczenia łaski; wręcz przeciwnie — pokazuje, że bez niej naturalna wolność ludzka pozostaje narażona na trwałe zranienie. Jednak to, że wolna wola może stać się źródłem zła, nie oznacza, iż Bóg jest jego sprawcą — jest raczej warunkiem odpowiedzialności i moralnego sensu historii zbawienia[175].

Aby uporządkować argumentację, można wyróżnić następujące etapy rozumowania augustyńskiego przeciw manicheizmowi:

1. Każda istniejąca natura ma udział w dobru (istnienie = pewna forma dobra).
2. Zło nie jest oddzielną naturą; stanowi uszkodzenie, brak lub nieporządek w naturze (privatio).
3. Wolna wola jest naturą stworzoną i może ulegać zepsuciu przez odwrócenie hierarchii miłości.
4. Bóg stwarza wolność, nie zaś zło; dopuszczenie nie równa się sprawstwu moralnemu.
5. Łaska Boga jest konieczna do uzdrowienia woli, lecz nie redukuje jej odpowiedzialności.

Ta sekwencja umacnia teologiczne podstawy monoteistycznej odpowiedzi: skoro zło jest brakiem, a nie równorzędną substancją, Bóg nie konkuruje z żadnym „innym Bogiem", a dzieje zbawienia prowadzą ku odzyskaniu dóbr utraconych przez grzech.

1.12.4 Wcielenie i soteriologia: odrzucenie doketyzmu i ratunek dla materii

Chrystologia stała się najpewniejszym dowodem i praktycznym testem antydualizmu. Jeśli materia byłaby z natury zła, to Wcielenie Słowa w ludzkie ciało byłoby albo niemożliwe, albo pozorne (doketyzm). Rzeczywiste przyjęcie ciała przez Syna jest natomiast radykalnym znakiem, że Bóg nie tylko uznaje świat za dopuszczalny, lecz chce go odnowić od wewnątrz[176].

Ireneusz eksponuje tę logiczną konsekwencję w swojej doktrynie recapitulatio: Chrystus przyjął wszystkie etapy ludzkiego życia — narodziny, wzrost, cierpienie, śmierć — aby je „podsumować" i odnowić. To nie jest jedynie symboliczny akt; to ontologiczny fakt: przez Wcielenie Bóg realnie wchodzi w materię, by ją przemienić. Wobec tego gnostycka idea zbawienia jako „wyzwolenia iskry z więzienia ciała" jawi się jako herezja, która pomniejsza znaczenie ciała i uniemożliwia prawdziwą ekonomię odkupienia[177].

Soteriologia chrześcijańska, ukształtowana przez zwycięstwo nad dualizmem, oznacza zatem zbawienie całego człowieka — ciała i duszy — i w szerszej perspektywie odnowienie stworzenia. Zmartwychwstanie ciała jest tu konsekwencją: skoro materia ma wartość ontologiczną i została wzięta przez Boga na siebie, jej

[174]Rozróżnienie dopuszczenia zła przez Boga i moralnego sprawstwa stworzeń: zagadnienie obecne w pismach patrystycznych i w Augustynie — por. De libero arbitrio; dodatkowo omawia to także De civitate Dei w kontekście Opatrzności.

[175]Augustyn, De libero arbitrio; Confessiones — autorefleksja nad własnym związkiem z manicheizmem i drogą do zrozumienia wolnej woli oraz roli łaski. Zwracać uwagę na kontekst autobiograficzny i dialektyczny w jego polemice z manichejczykami (uwagi biograficzne: BeDuhn, 2013).

[176]Wniosek christologiczny przeciw doketyzmowi: J 1,14; Ireneusz i późniejsi Ojcowie interpretują Wcielenie jako kryterium oceny teologii materii (por. Adversus haereses).

[177]Ireneusz, Adversus haereses — doktryna recapitulatio: Chrystus jako ten, który „podsumowuje" dzieje ludzkie, aby je odnowić.

ostateczna przemiana jest elementem Bożego planu. Gnostycka chęć „uniesienia ducha" ku czystej sferze bez ciała byłaby sprzeczna z tą teologiczną logiką.

Praktyczne konsekwencje są wielorakie: liturgia, sakramenty, troska o życie cielesne oraz eschatologia, która zakłada odnowienie nie anihilację świata. Chrześcijańska nadzieja staje się nadzieją dla kosmosu, a nie dla ucieczki od niego.

1.12.5 Zło osobowe, cierpienie i ograniczenia demonologii dualistycznej

Antydualizm nie neguje realności cierpienia, doświadczenia zła osobowego ani działania złych duchów. Wręcz przeciwnie: ukazuje ich powagę, ponieważ zło jest tutaj wewnętrznym ryzykiem realnej wolności stworzeń. Szatan i demony są stworzeniami — upadłymi aniołami — których wolność obróciła się przeciwko Stwórcy. Ich działanie jest realne i nie można go bagatelizować, ale nie posiada ono niezależnej ontologii konkurującej z Bogiem[178].

To rozróżnienie ma ważne praktyczne skutki pastoralne. Przeżywane zło nie jest automatycznie wyjaśnieniem przez „obcą substancję" ani powodem do moralnej abolicji winy. Tam, gdzie zło osobowe pojawia się w życiu człowieka (np. w zniewoleniu moralnym), Kościół nie redukuje odpowiedzialności do „panującej natury ciemności". Jednocześnie rozpoznaje realność demonicznego wpływu i potrzebę duchowej oraz wspólnotowej interwencji, bez uproszczonego demonizowania osoby cierpiącej[179].

Augustyn wskazuje też, że wiele form cierpienia naturalnego nie jest bezpośrednim skutkiem osobistego grzechu poszczególnych osób; stanowią one raczej konsekwencję skończoności stworzenia oraz włączenia świata w historię upadku. Ponieważ jednak zło moralne nasila chaos i degraduje porządek relacyjny, cierpienie naturalne w świecie po upadku nabiera nowego, często moralnego wymiaru. Bóg może dopuszczać cierpienie, nie będąc jego sprawcą, a zarazem działać pośród niego: ograniczać zło, wspierać cierpiących i przez próbę kształtować dusze ku pełniejszemu zaufaniu oraz zaangażowaniu wobec Niego[180].

1.12.6 Konsekwencje kulturowe, etyczne i eschatologiczne zwycięstwa antydualizmu

Zwycięstwo antydualizmu nie było tylko abstrakcyjnym rozstrzygnięciem. Umożliwiło rozwój teologii sakramentów, konstytuowanie moralności chrześcijańskiej, wyrażającej się nie w odrzuceniu świata, lecz w jego przemianie, oraz budowę kultury, która traktuje materię jako nośnik sensu religijnego. Przekonanie o godności ciała i stworzenia wpłynęło na sztukę sakralną, teologię pracy, medycynę moralną i instytucje opieki. W perspektywie eschatologicznej pewność, że zło nie jest równorzędną zasadą, daje nadzieję na ostateczne zwycięstwo Boże i odnowienie wszystkiego, co zostało stworzone.

Teologicznie natomiast antydualizm zachowuje pełnię monoteizmu: Bóg pozostaje jedynym fundamentem bytu, jego wszechmoc i dobroć nie są osłabione obecnością zła, ponieważ zło nie ma bytu własnego. Jednocześnie apologetyka ta nie jest zwolnieniem od rozliczeń moralnych: człowiek odpowiada za wybory woli; historia jest sceną dramatycznego testu wolności; zbawienie jest aktem Boga, który wchodzi w świat i przemienia go, a nie ucieka od niego.

---

[178] Demonologia chrześcijańska jako monoteistyczna: szatan i demony są stworzeniami i nie dysponują niezależnym bytem ontologicznym; zob. Ireneusz, Augustyn (De civitate Dei) oraz dyskusje patrystyczne na temat upadku aniołów.

[179] Wskazówka dotycząca praktyki pastoralnej: rozróżnienie między złem osobowym a medycznymi/psychologicznymi uwarunkowaniami; przypomnienie, że nie należy automatycznie obarczać osoby cierpiącej odpowiedzialnością za działanie demoniczne (zasady redakcyjne opracowania).

[180] Augustyn, De civitate Dei (księga XXII i inne fragmenty) — refleksje nad dopuszczeniem zła w ekonomii Opatrzności i nad możliwością wyprowadzenia dobra ze zła przez Boże działanie (tłumaczenia online, New Advent).

Wreszcie zwycięstwo nad dualizmem odsłania także głęboki praktyczny rygor miłosierdzia: skoro winy i cierpienia nie usprawiedliwia się prostą etiologią „obcej substancji”, Kościół musi podejmować skomplikowaną pracę rozróżnienia, sądu i pomocy. Wobec tego jego działalność musi łączyć prawdę o wolności i odpowiedzialności z realnym współczuciem i praktyczną troską o osoby zranione.

Zwycięstwo nad dualizmem było zatem krokiem fundamentalnym: przywróciło integralność stworzenia i zbawienia, nadało sens ludzkiej moralności i cierpieniu, a jednocześnie umocniło nadzieję eschatologiczną. Chrystus, który został posłany przez jednego Ojca, przyjął ludzką naturę, by ją uzdrowić i wynieść — i to przecież jest najpełniejszym teologicznym odparciem każdej pokusy rozdwojenia rzeczywistości na dwa nieprzejednane początki.

Przypisy

1.13 Bibliografia podstawowa

- Augustyn z Hippony, *Confessiones*; *De libero arbitrio*; *De natura boni*; *Enchiridion*; *De civitate Dei*.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, zwłaszcza księgi II i IV.
- Jason D. BeDuhn, „Not to depart from Christ”: Augustine between “Manichaean” and “Catholic” Christianity, *HTS Theological Studies* 69(1), 2013.
- Pismo Święte: Rdz 1–3; Hi 1–2; Iz 45,7; J 1,1–18; Rz 5–8; 1 J 1,5–2,2; Ap 12; 20–22.