



Ks. TOMASZ DUTKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

tomasz.dutkiewicz@op.pl

ORCID: orcid.org/0000000240042817

CZY BÓG JEST SPRAWCĄ „WSZYSTKICH NASZYCH CZYNÓW”? METAfizyczne UWARUNKOWANIA ZAGADNIENIA

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/SPLP.2025.007>

Streszczenie

Wydaje się, że pewien niepokój u osób posługujących się *Liturgią Godzin* rodzić mogą słowa prośby, jaką skierował ongiś do Boga natchniony autor: „Panie, obdarz nas pokojem, bo Ty sam dokonałeś wszystkich naszych czynów”, a które Kościół uczynił słowami swojej oficjalnej modlitwy. Czy oznaczają one, że człowiek w swoich działaniach nie pozostaje wolny, sprawcą zaś czynionego przezeń zarówno dobra, jak i zła jest sam Bóg? Przedmiotem niniejszego opracowania jest wskazanie, w jaki sposób wypracowana w obszarze metafizyki koncepcja współdziałania przyczyn sprawczych pozwala, zgodnie ze scholastyczną zasadą *fides querens intellectum*, przezwyciężyć powyższe trudności.

Słowa kluczowe: Stwórca, przyczynowość sprawcza, wolność, pochodzenie zła

*IS GOD THE CAUSE OF "ALL OUR DEEDS"?
METAPHYSICAL CONDITIONS OF THE QUESTION*

Abstract

It appears that a certain uneasiness may arise among those who pray the Liturgy of the Hours from the words of the petition once addressed to God by the inspired author: "Lord, grant us peace, for You alone have done all our deeds" which the Church made part of its official prayer. Does this imply that man is not free in his actions, and that the cause of both the good and the evil he commits is God himself? The purpose of this paper is to demonstrate how the concept of cooperation between the efficient causes, as developed by the metaphysics, allows us, in accordance with the scholastic principle *fides quaerens intellectum*, to overcome the aforementioned difficulties.

Keywords: Creator, efficient causality, freedom, origin of evil

Każdy, kto posługuje się *Liturgią Godzin*, wielokrotnie modlił się zapewne słowami prośby, jaką skierował ongiś do Boga natchniony autor: „Panie, obdarz nas pokojem, bo Ty sam dokonałeś wszystkich naszych czynów”¹. Wydaje się, że sformułowanie powyższe rodzić może pewne wątpliwości zarówno co do faktu istnienia ludzkiej wolności, jak i co do faktu nieskończonej Bożej dobroci, sugerując, że to Bóg pozostaje ostatecznym sprawcą zarówno czynionego przez człowieka dobra, jak i zła. Komentarze egzegetyczne odnoszące się do powyższego tekstu są niejednoznaczne, co Biblia Poznańska ujmuje zwięźle, stwierdzając, że „druga część wiersza nie jest zupełnie jasna”. Chociaż rolą metafizycznej refleksji, jaką pragniemy podjąć, nie jest wchodzenie w egzegetyczną dyskusję odnośnie do Izajaszowego tekstu, tym niemniej wydaje się, iż warto zwrócić uwagę na interesujące od strony filozoficznej zagadnienie, jakim jest metafizyczna koncepcja współdziałania przyczyn sprawczych. Koncepcja ta stanowić może bowiem instrument racjonalizacji zawartego w objawionym tekście stwierdzenia, pozwalający przewyciężyć zasygnalizowane powyżej trudności.

¹ Iz 26,12. Powyższe słowa wieńczą pieśń zatytułowaną w brewiarzu *Hymn po zwycięstwie nad wrogami*, odmawianą w ramach jutrzni z wtorku III tygodnia.

POZNANIE METAFIZYCZNE JAKO COGNITIO RERUM PER CAUSAS

Chociaż sam termin metafizyka jest historycznie późniejszy, to jednak problematyka metafizyczna pojawia się już wraz z narodzinami filozofii, kiedy to w okresie przedsokratejskim pierwsi filozofujący podejmują problem *arche* – „pratwo-rzywa”, które miałyby ich zdaniem stanowić ośnowę całej rzeczywistości². Wcześniejsze próby jej wyjaśniania podejmowane były w sposób wyobrażeniowy, co owocowało powstawaniem rozlicznych mitów. Pojawienie się filozofii było wynikiem zakwestionowania prawdziwości opartych na wyobraźni opisów na rzecz wyjaśnień o charakterze racjonalnym, co bywa niekiedy symbolicznie określane jako przejście „od mitu do logosu”³.

Racjonalny charakter filozoficznego wyjaśniania świata wyrażał się w jego dążeniu do wskazania na adekwatną przyczynę (czy też przyczyny) obserwowanego stanu rzeczy. Tym właśnie miała zająć się metafizyka, która – jak ujmuje to Arystoteles – jest teoretyczną nauką o tym, co najbardziej poznawalne, a więc o „pierwszych zasadach i przyczynach”⁴.

Pierwszym rodzajem przyczynowania, ku jakiemu skierowała się ludzka uwaga, w której centrum zainteresowania znalazł się wspomniany problem *arche*, było przyczynowanie materialne. I tak wskazywano na wodę, powietrze, ogień, ziemię bądź to traktując je oddzielnie, bądź też widząc w nich jedną prapasadę pozwalającą tłumaczyć – traktowaną początkowo jedynie jako pozorną – różnorodność postrzeganego przez człowieka świata. Jak relacjonuje w swojej *Metafizyce* Arystoteles, „pierwsi filozofujący w przeważającej większości uważali, że zasady wszystkich rzeczy są wyłącznie z gatunku materii. To bowiem, z czego wszystkie rzeczy są i z czego najpierw powstają i w co obracają się ostatecznie – gdyż ta natura trwa, a zmieniają się jej upostaciowania – to, powiadają, jest tworzywem i zasadą wszystkich istniejących rzeczy”⁵.

² Greckie terminy filozoficzne, takie jak *arche* czy też *aitia*, posiadające swoje łacińskie odpowiedniki w postaci terminów *principium* oraz *causa*, oznaczają początek, powód, podstawę czy też właśnie przyczynę; zob.: A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, s. 155. Poświęcony św. Tomaszowi obszerny leksykon stosowanych przez Akwinatę pojęć definiuje przyczynę (*causa*) jako „to, co w pozytywny sposób wpływa na zaistnienie czegoś innego” (*that which contributes in a possitive manner to the existence of another*). R.J. Deferrari, M.I. Barry, I. McGuinness, *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, New Hampshire–New York, 2004, s. 138.

³ Obszerniejszy opis tego procesu zob.: M.A. Krapiec, *Filozofia w teologii*, Lublin 1999, s. 12–13. Hadot przejście od mitologicznego do racjonalnego wyjaśniania świata interpretuje jako „rozstrzygający zwrot w historii myśli”. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2018, s. 41.

⁴ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 2017.

⁵ Tamże, 983 b.

Kolejnym krokiem w wyjaśnianiu natury świata stało się wskazanie na przyczynę sprawczą ruchu obserwowanego w kosmosie, na potrzebę wyróżnienia której zwrócili uwagę Empedokles i Anaksagoras, podkreślając fakt, że obok *arche* stanowiącego podłoże dokonujących się zmian w celu ich wyjaśnienia niezbędne jest uznanie istnienia pewnej zasady czynnej⁶.

Wraz z filozofią Platona pojawia się na terenie metafizyki koncepcja przyczynowania formalnego, pojętego jako przyczynowanie formalne zewnętrzne, polegające na odbijaniu się wiecznych i niezmiennych idei w materialnym i zmiennym świecie. Arystoteles, który platońską teorię idei podda radykalnej krytyce, przyczynę formalną będzie wskazywał obok przyczyny materialnej jako jedną z dwóch przyczyn wewnętrznych, nieistniejących nigdy w oderwaniu od siebie, rozumienie zaś przyczyny formalnej zewnętrznej, ujmowanej jako przyczyna wzorcza, ograniczy do dziedziny ludzkiej działalności intelektualno-wytwórczej⁷. Stagiryta będzie również tym z myślicieli, który jako pierwszy zwróci w sposób doniosły uwagę na fakt, że w celu adekwatnego, przyczynowego wyjaśnienia rzeczywistości odwołać się trzeba nie do jednej jedynie przyczyny, ale do ich zespołu, w którym – dokonując pionierskiej klasyfikacji przyczyn – obok materii i formy jako przyczyn wewnętrznych wskaże dwie przyczyny zewnętrzne: sprawczą i celową⁸.

SPECYFIKA PRZYZCYNOWANIA SPRAWCZEGO W METAFIZYCE ARYSTOTELESOWSKIEJ

Rozumienie natury oraz funkcjonowania przyczynowości sprawczej w metafizyce Arystotelesa pozostaje ściśle powiązane ze sposobem, w jaki Stagiryta

⁶ Zob. J. Gajda-Krynica, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2015, s. 128–129; 143. Więcej na temat rozwoju metafizycznej koncepcji przyczynowości zob.: M.A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 368–400; zob. też: T. Dutkiewicz, *Racjonalnie o nieracjonalnym. Filozoficzne aspekty nauki o różniarstwie i magii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” XLIV(2020), s. 125.

⁷ Koncepcja nierozdzielności połączenia w bycie elementu materialnego (grec. *hyle*) oraz formalnego (grec. *morfe*) utrwali się w dziejach metafizyki pod nazwą hylemorfizmu. Arystoteles pisze o tym złączeniu w sposób następujący: „Substancją [...] jest forma tkwiąca w materii: z formy i materii jest to, co nazywa się substancją złożoną”. Arystoteles, *Metafizyka*, 1037 a.

⁸ Wskazanie na tę ostatnią pozostawać będzie w ścisłym związku z Arystotelesowską refleksją dotyczącą dobra, które jako cel stanowi jedną z przyczyn. Zob.: Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b. Istnienie czterech rodzajów przyczyn pozostaje dla Stagiryty rzeczą oczywistą, stanowiąc konsekwencję istnienia czworakiego sposobu, w jaki formułowana może być odpowiedź na pytanie „Dzięki czemu?”: „Skoro zaś są cztery przyczyny, fizyk ma je wszystkie poznać, i o wszystkie pytając *dzięki czemu* – jako fizyk będzie dowodził materii, formy, poruszydela i tego, ze względu na co”. Arystoteles, *Fizyka*, 198 a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968.

pojmuje i wyjaśnia zjawisko ruchu. Czyni on to, odwołując się do stworzonej przez siebie koncepcji możliwości i aktu, ujmując wszelki ruch jako aktualizację możliwości, jej urzeczywistnienie (tym ostatnim terminem posługuje się S. Swieżawski, co wydaje się pomocne z punktu widzenia dydaktyki)⁹. To przechodzenie z możliwości do aktu (urzeczywistnienia) obejmować może powstawanie i giniecie bytu, wówczas dokonująca się zmiana ma charakter ruchu substancjalnego lub też zmiany w zakresie ilościowym, jakościowym bądź też zmiany położenia w przestrzeni, które to trzy rodzaje zmian określone zostają mianem przypadłościowych.

W swoim ujęciu przyczynowości sprawczej Arystoteles pozostaje jednak zakładnikiem naiwnego stanu współczesnej mu wiedzy przyrodniczej, zwłaszcza astronomii, twierdząc, że zmiany substancjalne obejmujące powstawanie i giniecie dotyczą bytów znajdujących się w sferze ziemskiej, podksiężycowej, podczas gdy nie mogą dotyczyć one istniejących w sferze nadksiężycowej ciał niebieskich, zbudowanych z innego niż świat ziemski pierwiastka, a więc eteru. Ciała te mogły podlegać – zdaniem Stagiryty – jedynie zmianom przypadłościowym, zwłaszcza zaś ruchowi lokalnemu. Ostatecznym źródłem panującego w świecie ruchu miał być Nieporuszony Poruszyciel stanowiący zwornik Arystotelesowskiej wizji rzeczywistości¹⁰.

W KIERUNKU ODKRYCIA PIERWSZEJ PRZYCZYNY ISTNIENIA WSZECHRZECZY

Mimo swych niewątpliwych walorów, stworzona przez Stagirytę metafizyka nie zdołała pokonać również innych istotnych ograniczeń. Wynikały one z faktu przyjmowanego powszechnie w starożytności przeświadczenia o wieczności świata, skutkującego tym, że zasadniczym problemem badawczym było dla starożytnych wyjaśnienie mechanizmu zachodzących w świecie zmian, nie zaś odpowiedź na pytanie o tajemnicę istnienia. Arystotelesowski bóg, stanowiąc najbardziej wysublimowany intelektualnie konstrukt greckiej myśli filozoficznej, pozostawał jedynie przyczyną sprawczą zachodzących we wszechświecie zmian. Dopiero podjęcie w wieku XIII przez św. Tomasza z Akwinu problematyki istnienia bytu pozwoliło na stworzenie filozoficznej teorii *creatio ex nihilo*, ukazującej Tego, który sam będąc Pełnią Bytu, jest zarazem źródłem wszelkiego istnienia¹¹.

Wraz z jej sformułowaniem pojawia się nowe, pogłębione rozumienie przyczynowania sprawczego. W ramach wypracowanej wcześniej przez Arystotelesa koncepcji przyczynowości sprawczej Akwinata wskazuje jej szczególną odmianę, jaką

⁹ Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 51.

¹⁰ Zob. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 164.

¹¹ Zob. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 182.

stanować będzie przyczynowość sprawcza stwórcza, wyrażająca się w konstytuowaniu całej substancji rzeczy wraz z jej materią i formą. W ścisłym związku z nią Tomasz podejmie na nowo również zagadnienie przyczynowości formalnej zewnętrznej, z tym że przyczynami wzorczymi istniejących rzeczy nie będą – jak u Platona – istniejące w oderwaniu od intelektu idee, ale idee rzeczy stworzonych, istniejące w intelekcie Stwórcy, ze strony którego akt stworzenia jest nieporównywalnym z niczym aktem Bożego intelektu i woli, sprawiającym, że Bóg w pewien sposób „myśli rzeczami”¹². Stąd też idee traktowane jako przyczyny wzorcze powołanych przezeń do istnienia bytów jedynie na drodze analogii porównywać można do tych, którymi posługuje się człowiek w swojej twórczości artystycznej czy rzemieślniczej¹³. Podczas gdy człowiek tworzy, operując na zastanym już materiale i nadając rzeczom nowe formy, Bóg sam jeden prawdziwie stwarza. E. Gilson tłumaczy tę kwestię w sposób następujący: „Stwarzać – znaczy sprawiać istnienie bytu. Skoro [...] każda rzecz posiada zdolność stawiania się przyczyną dokładnie w tej mierze, w jakiej jest bytem, Bóg będąc samym Bytem, musi posiadać zdolność sprawiania istnienia bytu, a nawet Jemu wyłącznie powinna ona przysługiwać”¹⁴. Francuski tomista czyni ponadto spostrzeżenie, które wydaje się posiadać szczególne znaczenie z punktu widzenia metafizycznej interpretacji interesującego nas biblijnego tekstu: „Niekonieczność wszelkiego przygodnego bytu płynie z faktu, że ma on tylko uczestnictwo w bycie: posiada byt, lecz nie jest bytem w tym znaczeniu, w jakim Bóg jest swym własnym bytem. Stąd też byty przygodne mogą być tylko wtórnymi przyczynami, podobnie jak są wtórnymi bytami”¹⁵.

*WSPÓŁDZIAŁANIE PIERWSZEJ PRZYCZYNY I WTÓRNYCH PRZYCZYŃ
SPRAWCZYCH A FAKT WOLNOŚCI W DZIAŁANIU
PRZYCZYŃ OBDARZONYCH ŚWIADOMOŚCIĄ*

Zacytowana powyżej uwaga E. Gilsona stanowi nawiązanie do kwestii, którą Akwinata rozważa w swojej *Sumie filozoficznej*, notując stwierdzenie, w myśl

¹² Jak wyjaśnia A. Maryniarczyk, podczas gdy w przypadku człowieka idee są formami poznawczymi służącymi poznaniu bądź też wytwarzaniu rzeczy, Bóg nie potrzebuje myśleć ideami ani działać według idei-wzorów, ale „myśli rzeczami”, dokonując w ten sposób dzieła stworzenia. Rozwiązanie takie wypracowano wobec trudności, jakie nazbyt dosłowne stosowanie w kontekście Absolutu nawiązania do ludzkiej aktywności twórczej rodziło wokół faktu niezłożoności Boga, a także Jego Opatrzności zdolnej kierować jednostkowymi bytami. Zob. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, s. 163.

¹³ Zob. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, III, 1, wyd. polskie: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Anuszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998.

¹⁴ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 94.

¹⁵ Tamże.

którego Bóg jest pełniej, w sposób bardziej ważny i skuteczny przyczyną wszelkiego działania aniżeli wtórne przyczyny działające¹⁶. Realistyczna metafizyka podkreśla fakt, że każdy z otaczających nas bytów jest w swojej strukturze złożony z istoty oraz proporcjonalnego do niej istnienia, które nie jest tym samym istnieniem koniecznym. Dlatego też jakikolwiek skutek będący efektem działania przyczyn wtórnych posiadać musi również z konieczności charakter przygodny. Każdy ze skutków działań przyczyn wtórnych pozostaje tym samym w związku bytowej zależności od Boga jako Przyczyny Pierwszej. Gdyby było inaczej – jak zauważa M.A. Krapiec – taki skutek działania przyczyny wtórnej, który w swoim istnieniu pozostawałby niezależny od Absolutu, sam musiałby być Absolutem, co prowadziłoby do oczywistej sprzeczności¹⁷.

Do wniosku każącego potwierdzić niemożliwość faktu, by przyczyny wtórne pozostawały w swoim działaniu niezależne od Przyczyny Pierwszej, prowadzi także – na co wskazuje Krapiec – analiza możliwościowego charakteru przyczyn wtórnych, których przyczynowe działanie pozostaje w stosunku do nich samym aktem, który to fakt pociąga za sobą konieczność uznania czynnika zewnętrznego w stosunku do każdej z tych przyczyn, pod wpływem którego możliwość mogłaby przejść w stan aktu. Ostateczne wyjaśnienie działania przyczyn wtórnych, nawet gdyby przyjąć ich nieskończone szeregi czasowo bądź też aktualnie sobie podporządkowane, zakłada zatem uznanie uprzedniego (w sensie metafizycznym, nie zaś koniecznie czasowym) działania Boga jako pierwszej i samozrozumiałej racji działania wszelkiego bytu¹⁸.

Fakt koniecznego związku każdego działania przyczyn wtórnych z aktywnością Boga, który jako Przyczyna Pierwsza umożliwia zarówno wszelkie bytowanie, jak i działanie, nie oznacza jednak – co podkreśla realistyczna metafizyka – żadnego

¹⁶ *Deus principalis est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes.* Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, III, 67, wyd. polskie: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. II, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007.

¹⁷ Zob. M.A. Krapiec, *Przyczyny bytu*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2007, s. 540–541.

¹⁸ Tamże, s. 541. Warto zauważyć w tym przypadku wykorzystanie sposobu argumentacji charakterystycznej dla dwóch pierwszych dróg Świętego Tomasza, z których pierwsza odnosi się do przechodzenia bytu z możliwości do aktu w zakresie zmian przypadłościowych, druga natomiast w zakresie zmian substancjalnych. Do argumentacji tej wprost odwołuje się również S. Swieżawski: „W systemie arystotelesowsko-tomistycznym przyjmuje się zarówno działanie przyczyny pierwszej, jak i wpływ realny przyczyn wtórnych; nie znaczy to, by działanie czegokolwiek, a więc jakakolwiek przyczynowość wtórna mogła się wyłamywać spod powszechnie działającej i rozciągającej się na całość bytu skuteczności przyczyny pierwszej. [...] Nic bowiem w całym wszechświecie nie przechodzi samo z możliwości do aktu i – jak wspomnieliśmy – zasada *quidquid movetur, ab alio movetur* (wszystko, co jest w ruchu, bywa wprawiane w ruch przez coś innego) ma zastosowanie powszechne”. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 324.

zagrożenia możliwości spełniania wolnych aktów przez przyczyny wtórne obdarzone świadomością. Chodzi tutaj – jak wyjaśnia A. Maryniarczyk – o związanie faktu istnienia bytu działającego z Absolutem, który warunkując jako Pierwsza Przyczyna możliwość zaistnienia samego działania, nie determinuje tym samym jego treści¹⁹. Bóg – co referując myśl Akwinaty, podkreśla S. Świeżawski – tak bardzo ceni wolność, która jest wyłączną cechą aniołów i ludzi, że „będąc przyczyną przyczyn jest też pierwszą przyczyną działań wolnych w świecie wolności”²⁰.

*BÓG JAKO PIERWSZA I OSTATECZNA PRZYZCZYNA
WSZEŁKICH DZIAŁAŃ PRZYZCZYN WTÓRNYCH A PROBLEM ZŁA
BĘDĄCEGO SKUTKIEM DZIAŁANIA TYCH PRZYZCZYN*

Zwieńczeniem refleksji prowadzonej w ramach metafizyki jako ogólnej teorii bytu jest problematyka teodycealna, w której szczególnie wrażliwym zagadnieniem pozostaje kwestia odpowiedzialności Boga za zło, jakiego wypada doświadczać człowiekowi w otaczającym go świecie. Chociaż w szerszym znaczeniu teodycea stała się z czasem synonimem filozofii Boga – metafizyki szczegółowej podejmującej w ramach swoich rozważań zagadnienia związane z istnieniem, naturą i działaniem Boga jako ostatecznej, osobowej racji bytu – to historycznie rzecz biorąc, sam termin teodycea pojawił się w znaczeniu bardziej zawężonym właśnie w kontekście problemu zła. W roku 1710 G.W. Leibniz opublikował dzieło, którego długi tytuł *Essais de theodicee sur la boné de Dieu, la libérté de l’homme et l’origine du mal* utrwalił się jako *Teodycea*, w formie słowa stanowiącego neologizm powstały ze złożenia dwóch rzeczowników: *theos* – Bóg oraz *dike* – sprawiedliwość²¹. Popularnie tłumaczone również jako „obrona Boga” dzieło miało – w zamiarze głoszącego optymizm kosmologiczny autora, w myśl którego Bóg stworzył „najlepszy z możliwych” światów – stanowić odpowiedź na zarzuty stawiane Stwórcy w związku z istniejącym w tym świecie złem. Chociaż sam Leibniz pozostaje myślicielem funkcjonującym w nurcie obcej realistycznej metafizyce tradycji postkartezjańskiego skrajnego realizmu, to szereg jego uwag dotyczących ograniczeń bytowych stworzeń oraz niewłaściwego wykorzystania przez człowieka jego wolności stanowi wyraźne nawiązanie do proponowanych tradycyjnie rozwiązań.

Podejmując problem, który zdaje się jednak wprost wynikać z przywołanego w tytule biblijnego tekstu, dotyczący odpowiedzialności Boga, jako ostatecznej przyczyny ludzkich czynów, za związane z tymi czynami zło, chcemy jednak przede wszystkim sięgnąć do wyjaśnień, jakie na gruncie realistycznej metafizyki

¹⁹ Por. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 165.

²⁰ Por. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 90.

²¹ Zob. G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.

zapropował św. Tomasz, a do których twórczo nawiązują kolejne pokolenia kontynuatorów jego myśli.

Czy Bóg jako Pierwsza Przyczyna w sposób ostateczny warunkująca – co zostało już wcześniej wykazane – działanie wszystkich przyczyn wtórnych jest również przyczyną zła będącego wynikiem ich działań? W odpowiedzi na powyższe pytanie metafizyka odwołuje się do klasycznego, niezwykle ważnego w języku scholastycznym rozróżnienia: *per se* oraz *per accidens*. Bóg nigdy nie jest przyczyną istotną zła, gdyż jako Najwyższe Dobro nie może tego zła chcieć *per se* – dla samego tego zła jako celu. Jeżeli w wyniku Bożego działania może pojawić się zło, to pojawia się ono jedynie *per accidens* – przypadłościowo, w wyniku ułomności przyczyn wtórnych. Charakterystycznym przykładem Akwinaty jest w tym kontekście dysfunkcja ruchowa człowieka, której właściwym źródłem nie jest wadliwość samego mechanizmu ruchu ludzkiego ciała, ruch ten zapewniającego, ale skrzywienie kości goleniowej sprawiające utykanie²². Stąd też Bogu jako Pierwszej Przyczynie, umożliwiającej wprowadzenie w stan aktu szeregu przyczyn wtórnych, przypisać można sprawczość w odniesieniu do istniejącego w świecie zła jedynie o tyle, o ile przypisujemy Mu sprawczość w powołaniu do istnienia bytów, które nie są Bogiem, ale doświadczają ograniczeń i braków. Bóg – jak wyjaśnia powyższą zależność św. Tomasz – jak gdyby ubocznie, *per accidens*, powoduje zepsucie rzeczy przez to, że chce, by w ogóle one istniały²³.

Fakt, że zło pozostaje dla człowieka zawsze pewną tajemnicą, wynika z faktu, że – co podkreśla realistyczna metafizyka – nie posiada ono własnej pozytywnej bytowości, będąc jedynie brakiem w obrębie istniejącego bytu²⁴. Dlatego też, mimo że potrafimy zazwyczaj wskazać na jego przyczynę, niekiedy też dysponujemy skutecznymi środkami, by złu zaradzić, to jednak zawsze po części wymyka się ono ludzkiemu poznaniu, które z natury swej opiera się na poznaniu bytu²⁵.

OGRANICZENIA PERSPEKTYWY FILOZOFICZNEJ

Chociaż Kościół katolicki w swoim nauczaniu wysoce szanuje ludzki rozum oraz wrodzone człowiekowi zdolności poznawcze, odrzucając stanowczo – wywodzące

²² Św. Tomasz odwołuje się do tego przykładu zarówno w *Sumie teologicznej* (I, 49, 2), jak i *Sumie filozoficznej* (III, 10).

²³ *Deus quasi per accidens causat corruptionem rerum. Summa theologiae*, I, 49, 2, wyd. polskie: *Suma teologiczna*, t. IV, tłum. P. Bełch, London 1978.

²⁴ Stąd przyjmowana w realistycznej metafizyce definicja zła, w myśl której stanowi ono „brak należnego dobra” (*privatio boni debiti*), Jak zauważa św. Tomasz, „dobro nie potrzebuje zła, lecz na odwrót” (*bonum non indiget malo, sed e converso*). *Contra gentiles*, III, 146.

²⁵ Zob. M.A. Krąpiec, *Rozmowy o metafizyce*, Lublin 1997, s. 52.

się zwłaszcza z kręgów protestanckich – zagrożenia ze strony fideizmu, to jednak wskazuje zarazem na ograniczenia, jakim z konieczności podlegać musi perspektywa czysto-filozoficzna²⁶. Podążając za wprowadzonym przez Akwinatę rozróżnieniem, zwraca on uwagę, że wśród prawd objawionych istnieje cały szereg takich, które Doktor Anielski określił mianem *revelabilia*, podkreślając w ten sposób fakt, że dobrze, iż Bóg w sposób nadprzyrodzony je potwierdził, bo dzięki temu większa liczba osób sprawniej oraz w sposób bardziej niezawodny zdolna jest je poznać²⁷. Co do swej natury prawdy te nie przekraczają jednak wrodzonych człowiekowi możliwości poznawczych, mogłyby zostać odkryte może z większym trudem, tak jak zdobywa się górskie szczyty, bez dodatkowej pomocy ze strony Objawienia, które bywa w tym kontekście przyrównywane do linowej kolejki bezpiecznie zapewniającej łatwe osiągnięcie szczytu. Do tej kategorii prawd należą: prawda o istnieniu Boga, szereg prawd dotyczących Jego natury i działania, prawda o stworzeniu świata, prawda o wiecznym przeznaczeniu człowieka, a nawet szereg prawd odnoszących się do istnienia aniołów oraz ich natury²⁸.

Istnieją jednak również prawdy określone przez św. Tomasza jako *revelata* – prawdy, które dla przyrodzonego rozumu pozostałyby zakryte, gdyby nie został on oświecony światłem wiary²⁹. Wśród prawd tych wymienić można z pewnością prawdę o Bogu Trójjedynym, prawdę o Wcieleniu Syna Bożego, prawdę o Niepokalanym Poczęciu Maryi i Jej Bożym Macierzyństwie, ale także – na co zwrócił uwagę w encyklice *Fides et ratio* św. Jan Paweł II – przejmującą prawdę o kenozie Boga, która – jak pisze – „jest naprawdę wielką tajemnicą dla ludzkiego rozumu, gdyż nie potrafi on pojąć, że cierpienie i śmierć mogą wyrażać miłość”³⁰. Wśród

²⁶ Jan Paweł II w piątym rozdziale swojej encykliki *Fides et ratio*, poświęconej relacjom zachodzącym pomiędzy wiarą i rozumem, przywołuje szereg wypowiedzi Magisterium, którego krytyka – jak pisze – była „wymierzona symetrycznie w dwóch przeciwstawnych kierunkach” i dotyczyła z jednej strony fideizmu, z drugiej zaś skrajnego racjonalizmu. Zob. FeR 52.

²⁷ Sam łaciński termin *revelabilia* nastrocza pewnych trudności w dokładnym przekładzie go na język polski. S. Świeżawski tłumaczy termin ten w sposób opisowy, pisząc o prawdach, które „powinny być objawione, ale objawione być nie muszą”. Zob. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 42. Wydaje się, że obszerniejszym wyjaśnieniem powyższego sformułowania jest wywód Akwinaty, w którym analizuje on szczegółowo powody, z których poszczególne ludzkie jednostki nie docierają do prawd, które są poznawalne dla ludzkiego rozumu. „Łaskawość Boża – konkluduje Doktor Anielski – zarządziła więc zbawiennie, by należało wierzyć także i w to, co jest dostępne dla badań rozumowych, i by w ten sposób wszyscy mogli stać się łatwo uczestnikami poznania Bożego bez powątpiewania i bez błędu”. *Contra gentiles*, I, 4.

²⁸ Zob. więcej na ten temat: T. Dutkiewicz, *Jedność wiary i rozumu w nauce o aniołach św. Tomasza z Akwinu. Angelologia Akwinaty w perspektywie encykliki „Fides et ratio” Jana Pawła II*, „Studia Gdańskie” XLI(2017), s. 219–231.

²⁹ Zob. *Contra gentiles*, I, 5.

³⁰ FeR 93.

prawd, z którymi ludzki rozum pozbawiony światła wiary nie byłby sobie w stanie poradzić, wymienić zatem trzeba te dotyczące sensu zła, niezawinionego cierpienia itp.³¹ Sens ten w horyzoncie doczesności odsłania się ludzkiemu naturalnemu poznaniu jedynie niekiedy i jedynie w swoich fragmentarycznych zarysach³².

PODSUMOWANIE

W odpowiedzi na zasygnalizowane we wstępie wątpliwości dotyczące istnienia ludzkiej wolności oraz bezpośredniej odpowiedzialności Boga za czynione przez człowieka zło, rodzące się w kontekście zawartych w modlitwie brewiarzowej słów modlitwy, w myśl których to Bóg pozostaje sprawcą wszystkich naszych czynów, stwierdziliśmy, co następuje:

1. Zapoczątkowana w starożytności, a twórczo rozwinięta oraz pogłębiona w wieku XIII przez św. Tomasza z Akwinu koncepcja współdziałania przyczyn sprawczych potwierdza – z jednej strony – jako prawdziwą tezę, że w sensie metafizycznym Bóg jako pierwsza i ostateczna przyczyna zapewnia w sposób czynny możliwość działania stworzonych przezeń przyczyn wtórnych, z drugiej natomiast strony pozwala stwierdzić, że powyższa metafizyczna zależność nie determinuje treściowo działań obdarzonych świadomością przyczyn wtórnych, nie pozbawiając ich tym samym przysługującej im wolności wyboru.
2. Stwórca nie może być w sensie metafizycznym traktowany jako działająca w sposób istotny (*per se*) przyczyna sprawcza zła wyrządzonego przez Jego stworzenia, sprawstwo takie może być mu jedynie przypisane przypadłościowo (*per accidens*) jako przyczynie istnienia tych ułomnych stworzeń.
3. Zagadnienie sensu zła, którego Bóg nigdy (*per se*) nie zamierza, wykracza poza horyzont filozoficznych dociekań i może znaleźć swoje ostateczne wyjaśnienie dopiero w perspektywie eschatologicznej.

³¹ Na ograniczenia poznania filozoficznego w tej kwestii zwraca uwagę w swoim wykładzie metafizyki A. Maryniarczyk, pisząc: „Zanim spróbujemy zmierzyć się z problemem zła na płaszczyźnie filozoficznej, musimy sobie uświadomić, że poza obszarem filozoficznych wyjaśnień pozostanie coś, czego nie jesteśmy w stanie czysto rozumowo dotknąć, a co stanowi najgłębszą tajemnicę zła. Chodzi mianowicie o odpowiedź na pytanie, jaki sens ma zło? Na to pytanie pragną udzielić odpowiedzi różne religie. Filozofia natomiast zacieśnia swe poszukiwania do próby odpowiedzi na pytanie: czym jest i jak istnieje zło?” A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, Lublin 2000, t. IV, s. 94.

³² Zob. więcej na ten temat: B. Clayton, D. Kries, *Dwa skrzydła. O relacji wiary z rozumem*, tłum. M. Dobrzeńiecki, Warszawa 2023, s. 132–133.

Bibliografia

- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 2017.
- Clayton B., Kries D., *Dwa skrzydła. O relacji wiary z rozumem*, tłum. M. Dobrze-niecki, Warszawa 2023.
- Deferrari R.J., Barry M.I., McGuinness I., *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, New Hampshire–New York 2004.
- Dłubacz W., *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.
- Dutkiewicz T., *Jedność wiary i rozumu w nauce o aniołach św. Tomasza z Akwinu. Angelologia Akwinaty w perspektywie encykliki „Fides et ratio” Jana Pawła II*, „Studia Gdańskie” XLI(2017), s. 219–231.
- Dutkiewicz T., *Racjonalnie o nieracjonalnym. Filozoficzne aspekty nauki o wróżbiarstwie i magii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” XLIV(2020), s. 121–132.
- Gajda-Krynicka J., *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2015.
- Gilson E., *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2018.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, encyklika o relacjach między wiarą a rozumem z 14 września 1998 roku, AAS 91(1999), s. 5–88.
- Krąpiec M.A., *Filozofia w teologii*, Lublin 1999.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka*, Lublin 1995.
- Krąpiec M.A., *Przyczyny bytu*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2007, s. 527–545.
- Krąpiec M.A., *Rozmowy o metafizyce*, Lublin 1997.
- Leibniz G.W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.
- Maryniarczyk A., *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999.
- Maryniarczyk A., *Zeszyty z metafizyki*, t. IV, Lublin 2000.
- Swieżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, wyd. polskie: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. II, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007.
- Tomasz z Akwinu, *De veritate*, wyd. polskie: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, tłum. A. Anuszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, wyd. polskie: *Suma teologiczna*, t. IV, tłum. P. Bełch, London 1978.