

IRENA CURYŁO-GONZALES

Teodycea historiozoficzna Augusta Cieszkowskiego

O problematyce teodycei pisałam już, pokazując jej rozwój od teodycei klasycznej poprzez naturodyceę do historiodycei¹. W niniejszym artykule podejmuję rozważania nad konkretnym przykładem teodycei historiozoficznej, jakim jest koncepcja A. Cieszkowskiego, aby ukazać strukturę tego myślenia i występujące w nim trudności teoretyczne i praktyczne.

Przyjęcie tezy o konieczności historii, pojmowanej zgodnie z ewolucjonistyczną koncepcją postępu, wymaga rozważenia problematyki zła, jego genezy i funkcji. Punktem wyjścia w refleksjach Cieszkowskiego staje się fakt historyczny, przede wszystkim zaś obserwacja współczesności, uznawanej za okres maksymalizacji zła. Aby uzasadnić swój historiozoficzny optymizm, Cieszkowski jest zmuszony odnaleźć nie tylko sens epoki teraźniejszej, lecz także wytłumaczyć przeszłość z jej złem moralnym, kataklizmami społecznymi, nędzą, cierpieniem i trudem milionów. Wyjście od faktu historycznego nie eliminuje z refleksji nad złem problemu — Bóg a zło, przenosi jedynie te rozważania na inną płaszczyznę. Ten odwieczny problem wszelkich teodycei — Bóg a zło — jest jednym z ważnych zagadnień w *Ojcie Nasz* tym bardziej, że autor, odstępując znacznie w pojmowaniu Boga od ortodoksji katolickiej, nie chce równocześnie pozbawić swego Absolutu tych atrybutów, które przypisywało mu chrześcijaństwo, tzn. wszechmoc, miłości oraz doskonałości. Problemem staje się więc geneza zła, sposób jego bytowania w świecie i perspektywa zniesienia go, przy konsekwentnie utrzymanym twierdzeniu, iż obdarzony takimi atrybutami Absolut jest twórcą wszystkiego, obejmuje cały świat i jako Opatrzność w pewnym sensie kieruje dziejami. Rozważanie zła w kontekście historii rodzi nowe problemy, których rozwiązanie nie może podważyć zasadniczych podstaw historiozofii, tzn. teleologicznej i optymistycznej wizji procesu dziejowego, ani wykluczyć Opatrzności Absolutu, posiadającego określone relacje ze światem.

¹ I. Curyło, *Teodycea-naturodycea-historiodycei*, „Etyka” 1977, t. 15.

Próby teoretycznego pojęcia zła w filozofii A. Cieszkowskiego

Precyzacja pojęcia zła stwarza trudności, z których sam autor zwierza się czytelnikowi, podejmując zarazem w całym obszernym tekście *Ojczy Nasz* wielokrotne próby określenia, czym jest zło². Zło w terminologii Cieszkowskiego jest „stanem zaprzecznym”, a z perspektywy realizowanych w historii celów — czymś niedokonanym jedynie, stanem nieosiągniętego dobra, jednostronnością³. Zło nie jest rzeczywistą substancją, gdyż prawdziwie substancjalnie istnieje tylko dobro, jako coś dokonanego, jako pewna wartość. Taka koncepcja zła wpływa w sposób konieczny z podstawowej tezy Cieszkowskiego, iż historia jest realizacją określonych wartości moralnych. Ontologicznym uzasadnieniem tych istotnych wartości jest Bóg, a stopniowa ich realizacja w procesie historycznym znajduje pełne dokonanie u kresu historii, która w takiej wizji posiada charakter całości w pewnym sensie zamkniętej i obdarzonej sensem. Na tle takich założeń historiozoficznych zrozumiała staje się podstawowa teza teodycei Cieszkowskiego, głosząca, że zło nie jest „absolutnie niezbędne”, a jedynie „względnie niezbędne”.

W swoim pojmowaniu zła przeciwstawia się Cieszkowski perspektywie platońskiej z jej dualizmem ciała i ducha oraz jednoznacznym przyporządkowaniem zła cielesności, a dobra duchowości. Dokonując rehabilitacji materii, autor *Ojczy Nasz* łączy się z Saint-Simonem⁴ w jego próbach przeciwko tradycyjnej perspektywie chrześcijańskiej, która właśnie za Platonem uznawała zmysłowość za podstawę zła, łącząc je z cielesnością przy jednoczesnym łączeniu dobra z duchowością. Cieszkowski określa się również w stosunku do perspektywy augustyńskiej, która — uznając zło za negatywność, brak dobra, prywatę — rezygnowała z platońskiej

² Trudności, jakie napotykamy przy analizie problemu zła u Cieszkowskiego, wypływają z faktu, iż autor dokonał jedynie częściowego omówienia dwu ostatnich prób, w którym zamierzał — jak to wielokrotnie stwierdził w poprzednich tomach — dokonać pełnej prezentacji swych poglądów na tę kwestię.

³ „Z natury swej nie masz nic złego, złem jest tylko, co złem pozostaje, co w procesie doskonalenia własnego w tyle pozostaje, a przez to z harmonii ogółu wychodzi, co nie jest dokonaniem, a przez to niedoskonałem”. (*Ojczy Nasz*, Poznań 1922, t. 3, s. 290) „... zło w naturze również jest nicością, względnością, niestosownością, wszelako istnieje, nam dolega i jako prawdziwy byt nam się objawia. Zdaje się ważna zachodzić sprzeczność między pojęciem złego, a jego rzeczywistością, gdyż pojęcie jego wymaga, aby go nie było, rzeczywistość zaś dowodzi, że jest”. (*ibid.*, s. 268).

⁴ W *Nowym chrześcijaństwie* za jedyny cel nowej religii uznał Saint-Simon dążenie do możliwie najszybszego wzrostu dobrobytu rodu ludzkiego, a przede wszystkim do jak najszybszej poprawy bytu materialnego i moralnego klasy najbiedniejszej. Wychodząc z takiego założenia, krytykował dotychczasowe chrześcijaństwo za abnegację cielesności i stawianie przed ludźmi celu metafizycznego, tj. raju w niebie (por. Claude Henri de Saint-Simon, *Nowe chrześcijaństwo w: tenże, Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1968).

odwiecznej zasady zła. Zło jest jednak dla Augustyna zarazem sposobem istnienia ciał. Jest wprawdzie negatywnością, ale jest niejako przyrodzone rzeczom, które jako byty niepełne, niższe od stwórcy, nie mogą się od zła uwolnić. Jednostronność Cieszkowskiego jest Augustyńską negatywnością, ale zarazem wykracza poza tę perspektywę. W teodycei autora *Ojcie Nasz* pojawia się czas historyczny, który znosi wszelką jednostronność. Rzeczy dochodzą do Boga poprzez historię, a w syntezie jednostronności, która nastąpi u kresu dziejów, wszelkie zło zostanie zlikwidowane.

Zło jest więc brakiem dobra, ale jako jednostronność może być uznane nawet za samo dobro, choć tylko częściowe i niepełne. Zło jest negatywnością i względnością, ale różny jest stopień owej względności. W szóstej prośbie *Ojcie Nasz* dokonuje Cieszkowski rozgraniczenia zła na dodatnie i ujemne (podział ten został zresztą wprowadzony już w tomie I). Przez zło ujemne rozumie autor *Ojcie Nasz* braki wynikające z niepełności, jednostronności poprzednich epok — braki, które zostaną przezwyciężone w syntetycznej, trzeciej epoce. Jednostronność widoczna w różnych dziedzinach życia współczesnego rodzi jednak zło, które musiało występować w danej epoce. Są to — jak sądzę — postawy, czyny czy instytucje, wynikające z jednostronności epoki: zjawiska, które mogliśmy w pewnym sensie nazwać wynikiem zła ujemnego. Pewien stopień pozytywności, właściwy złu tego rodzaju, nie nadaje mu substancjalnego istnienia: zło jest nadal relatywne, „arcyzbędne” i zniknie w trzeciej epoce. Gwarancją zniesienia zła jest dla Cieszkowskiego objawienie przekazane w *Modlitwie pańskiej*, która zawiera upoważniającą nas do optymizmu prośbę „zbaw nas ode złego”. Podstawowy błąd dotychczasowych rozważań polegał, zdaniem autora, na uznawaniu zła za „stan trwały”, podczas gdy powinno być ono rozumiane wyłącznie jako proces. Dostrzegając pewną zbieżność swych poglądów na zło z teodyceą Leibniza, autor *Ojcie Nasz* przeprowadza jednak krytykę tego stanowiska właśnie ze względu na uznanie niezbędności zła, choćby rozumianego jako środek. Zdaniem Cieszkowskiego, zło może być wprawdzie środkiem prowadzącym do dobra, ale nie jest to wieczny stan świata, gdyż zło zostanie zniesione.

W pewnym nawiązaniu do teodycei klasycznej, a zwłaszcza do poglądów Leibniza, podejmuje Cieszkowski zagadnienie rodzajów zła, wyróżniając w ostatniej prośbie zło logiczne, fizyczne i moralne (które też nazywa pneumatycznym czyli duchowym). Zainteresowanie autora skupia się na złu moralnym, a zwłaszcza na złu, które dotyczy zbiorowości, a więc na złu społecznym. Zło społeczne — tak ważne ze względu na specyficzną wizję historii i pojmowanie człowieka jako istoty społecznej — jest zresztą (jeśli uwzględnimy wyżej dokonany podział) zarówno złem mo-

ralnym, jak i fizycznym, ma za przedmiot zbiorowość i jest podstawą popełnionego przez jednostki zła moralnego.

Zło logiczne Cieszkowskiego jest zasadniczo różne od zła metafizycznego Leibniza czy Tomasza z Akwinu, a różnica ta jest związana zarówno z inną historiozofią, jak i odmienną koncepcją Absolutu i jego relacji ze światem. Zło metafizyczne Leibniza, wynikające z niedoskonałości bytowej stworzeń, jest nieodłączne od ich egzystencji i w tym sensie pierwotne i trwałe. Podobnie jest zresztą u Tomasza z Akwinu, głoszącego tezę, iż cokolwiek nie jest Bogiem, musi z konieczności być niedoskonałe, a więc właśnie zawierać zło metafizyczne. „Wszelkie zwichnięcie naturalnego porządku i rozerwanie harmonijnej konkordacji Wszechświata oto są logiczno-dialektyczne znamiona złego, przez które dostatecznie się okazuje, iż złe nie jest bynajmniej prawdziwą i rzeczywistą substancją, ale względnością tylko i nicością”⁵ — powiada autor *Ojciec Nasz*, traktując zarazem zło logiczne jako podstawę, która znajduje zastosowanie i rozwinięcie w strefie fizycznego i duchowego zła. Na pierwszy rzut oka zło logiczne wydaje się posiadać pewne cechy Leibnizjańskiego zła metafizycznego. Zasadnicza różnica pomiędzy obu pojęciami polega na tym, iż zło logiczne — owo „rozerwanie harmonijnej konkordacji Wszechświata”, owa dysharmonia pomiędzy wolą jednostkową a wolą Bożą — jest właśnie „zwichnięciem naturalnego porządku”, a nie bytową właściwością świata (jak u Leibniza), a ponadto zniknie w epoce dopełnienia historii.

Geneza i funkcja zła w historiozofii autora „Ojciec Nasz”

Dokładne zrozumienie kategorii zła logicznego nie jest jednak możliwe bez zbadania genezy zła w ogóle. Przy omawianym już wyżej historycznym punkcie wyjścia w analizie zła widoczny staje się również fakt, iż Cieszkowskiego nie absorbuje w sposób szczególny zagadnienie usprawiedliwienia Boga za zło istniejące na świecie. Autor *Ojciec Nasz* widzi zło fizyczne i moralne jednostek i zbiorowości, szuka dróg jego likwidacji, stwarza obraz społeczeństwa syntezy i harmonii, a rozważania o logicznej czy metafizycznej podstawie zła służą temu, nie są pierwotne.

W pewnym aspekcie tych rozważań pytanie o genezę zła staje się jednak ważne. W wielu koncepcjach teodycei źródłem zła i niedoskonałości była materia. Taki pogląd nie jest możliwy dla Cieszkowskiego z jego konsekwentnym dążeniem do rehabilitacji materii i cielesności, prowadzącym zresztą do obdarzenia zmysłowością i materialnością samego

⁵ *Ojciec Nasz*, t. 2, s. 263.

Boga. Twórcą zła nie jest też Bóg, który mógłby wprowadzić — jako Wszchemogący — stworzyć od razu w pełni harmonijny stan ludzkości, ale wtedy mniej doskonała byłaby ludzkość, która bez prób, cierpień, a zarazem bez prawdziwie wolnych czynów osiągnęłaby szczęście i dobro. W takiej wersji świata Bóg upodobniłby się do fabrykanta marionetek, a ludzie, żyjąc wprowadzić bez trudów i cierpień, byłiby tylko pozbawionymi woli lalkami, a nie myślącymi duchami o naturach współrodzajowych z Bogiem.

Doskonała harmonia panuje w świecie natury, ludzkość zaś ma w sobie założoną przez Boga „możność harmonii”. Jednak duch ludzki, będąc „możną spełnią wszelkich doskonałości, szczęśliwości i świętości”⁶, jest zarazem tworem najdoskonalszym, bo wprowadzić niedokonanym, nieskończonym, ale obdarzonym zdolnością samodoskonalenia. Bóg nie jest twórcą zła — to twierdzenie wyjściowe autora *Ojciec Nasz*. Winę za powstanie zła ponosi człowiek, posiadający wolną wolę i zdolność świadomego realizowania swych celów. To właśnie człowiek nie wykonał woli bożej, zawartej w stopniowo odkrywającym się ludziom objawieniu i poprzez grzech pierworodny — który jest symbolem złego w ogóle — zepsuł ekonomię bożą. Była to niewątpliwie wina i zło, ale zarazem przede wszystkim była to *felicissima culpa*. Utracony w wyniku grzechu raj właściwszy był zresztą zwierzętom i roślinom, nie zaś aktywnym, wolnym i świadomym, podmiotom ludzkim, które wprowadzić poprzez trudną i pełną cierpień wędrówkę dążą jednak do raju na wyższym poziomie, zagwarantowanego przez Boga u kresu dziejów. Człowiek musiał się więc zagubić, aby się odnaleźć, musiał sprzeniewierzyć się własnej naturze, aby do siebie powrócić jako do świadomej własnego bogactwa istoty zrealizowanej. Określenie grzechu pierworodnego jako *felicissima culpa* właściwe było Augustynowi, a także saintsimonistom. Cieszkowski nie podejmuje jednak właściwych przy innych teodyceach (choćby dwóch pierwszych autorów) prób pogodzenia wszechwiedzy, dobroci i wszechmocy bożej z zaistnieniem grzechu pierworodnego. Nadużycie woli ludzkiej prowadzi wprowadzić do grzechu, ale wolna wola, będąca warunkiem możliwości stania się człowiekiem, jako istotą współrodzajową z Bogiem, ma — zdaniem Cieszkowskiego — tak ogromną wartość, że uznając grzech pierworodny za szczęśliwą winę, nie odczuwa on zbyt wielkiej potrzeby usprawiedliwiania Boga za istnienie grzechu, tym bardziej że kres historii bez zła jest tą perspektywą, z której patrzy się również na grzech pierworodny i jego skutki. Historia jest rozwojem prawdy, piękna i dobra, a początek jej jest związany z grzechem pierworodnym. Możemy więc rozważyć interesujący problem: czy gdyby nie było grzechu pierworod-

⁶ Ibid., t. 1, s. 129.

nego, nie byłoby historii, czy też byłaby, ale inna. Wydaje się, że autor *Ojciec Nasz* bierze pod uwagę i taką możliwość. W tomie II wyraźnie stwierdza, iż człowiek przez grzech pierworodny zepsuł „ekonomię bożą” w wychowaniu ludzkości. Nie ma jednak w tekstach Cieszkowskiego odpowiedzi na to, jak wyglądałyby dzieje ludzkie bez grzechu pierworodnego i czy istniałyby faktycznie ⁷.

W zrealizowanym, istniejącym świecie początkiem i źródłem wszelkiego zła stał się grzech pierworodny, który wypaczył ludzką naturę, pierwotnie dobrą jak twór Boga. Grzech pierworodny łączy się bowiem z dezintegracją, przejawiającą się przede wszystkim w odłączeniu człowieka od Boga. Poprzez akt rozwoju niezgodnego z założonym przez Boga przeznaczeniem nastąpiło odłączenie woli partykularnej od woli Boga i tak powstało zło logiczne. W takim rozumieniu zło jest indywidualizacją, partykularyzacją. Grzech pierworodny spowodował również odłączenie człowieka od świata przyrody. Wypływające stąd zło fizyczne jest dla Cieszkowskiego nieprzyjawnym wpływem całej natury i polega na dysharmonii między nią a człowiekiem, dysharmonii, która zastąpiła pierwotny stan integracji ⁸.

Warunkiem zła moralnego (występek, grzech) jest wola i świadomość popełnionego zła. W przypadku niespełnienia tych warunków zło — występujące jako walka ogólności ze szczególnością, woli partykularnej z wolą ogólną, a więc zło moralne ze względu na swe istnienie i odbiór w świadomości innych — dla popełniającego to zło podmiotu będzie tylko złem fizycznym (nieszczęście, przypadek).

Teodycea historiozoficzna Cieszkowskiego

Uwolnienie Boga od odpowiedzialności za powstanie zła okaże się niewystarczającym argumentem na rzecz teodycei, jeśli uwzględni się stworzoną przez Cieszkowskiego koncepcję historii i Absolutu. Generalna teza o ewolucyjnym postępie pod okiem historycznej opatrności wymaga uzasadnienia występującego w historii zła nawet wtedy, gdy Bóg nie jest jego twórcą, i zmusza do odnalezienia sensu cierpienia jednostek

⁷ Taka perspektywa korespondowałaby, zdaniem Gilsona, z występującym u Augustyna twierdzeniem, iż Bóg stworzył człowieka takim, że mógł popełnić grzech pierworodny, ale nie było to konieczne.

⁸ „Że zaś ten pierwotny upadek podwójny miał dla ludzkości skutek, tj. tak moralną, jak i fizyczną naturę jej zwichnął, przeto do zupełnej ogółu reintegracji i ostatecznego grzechu zmazania i skutków jego zniesienia potrzeba kolejno podwójnej reformy socjalnej, z którejby jedna duchową, druga materialną stroną żywota ludzkiego odmłodziła, a tak doprowadziwszy obydwie do harmonijnego stanowiska wydanie właściwego owocu spowodować mogła” (*Ojciec Nasz*, t. 3, s. 275).

i narodów. Teleologiczna wizja historii wyposażonej w szczęśliwy finał pozwala na przeprowadzenie historiozoficznej teodycei, w której zło otrzymuje swoją funkcję pozytywną. Osiągnięcia ludzkości w epokach poprzednich kumulują się, a dialektyka postępu poprzez tezę, antytezę i syntezę dokonuje się na drodze przewyciężenia i dopełnienia istniejącego stanu z zachowaniem istotnych zdobyczy, a nie poprzez totalną destrukcję. Wszelkie zło oglądane z perspektywy zrealizowanych celów ludzkości znajdzie wytłumaczenie w trzeciej epoce dziejów, nawet jeżeli były to „aberracje” od linii postępu zupełnie niezrozumiałe w epoce bieżącej czy przyszłości. „I w rzeczy samej — mówi autor *Ojciec Nasz* — ileż to błędów, ileż to zbrodni, ileż to przesądów, ileż to występków, ileż to męczarni przebył i doświadczył ród ludzki — a jednak owo następujące dopełnienie dowiedzie, że w każdym błędzie tkwiła jakaś prawda, w każdym zbrodni — krok, w każdym przesądzie — sąd, w każdym nawet występkę pewien postęp, a w każdej męczarni — zasługa”⁹.

Braki i błędy przeszłości i teraźniejszości stanowią, co więcej, warunek realizacji epoki dopełnienia. Maksymalizacja zła we współczesnym świecie jest, jak to wykazuje wiele wypowiedzi, potrzebna, a nawet konieczna, gdyż zło musi osiągnąć swe apogeum, aby zrodziła się jego świadomość, a wraz z nią mobilizacja do czynu i przemiana zła w dobro. Moralna degradacja — stwierdza Cieszkowski — „koniecznie poprzedza każde ważne przesilenie i zapowiada nowy rozpęd socjalny”¹⁰. Podobna maksymalizacja zła wystąpiła zresztą przed przyjściem Chrystusa i była konieczna, aby Bóg mógł ingerować w dzieje ludzkie. Uznając pozytywną rolę zła w przeszłości i epoce współczesnej, Cieszkowski zwalcza równocześnie pogląd o niezbędności zła. Autor *Ojciec Nasz* polemizuje z takim stanowiskiem przede wszystkim ze względu na rozumienie trzeciej epoki, w której zniknie wszelkie zło. Zło moralne (grzech, błąd), jak również fizyczne (nieszczęście, cierpienie jako kara) nie są koniecznym składnikiem doskonałości świata i ulegną likwidacji. Nastąpi także powtórna powszechna integracja, która zniesie dezintegrację po grzechu pierworodnym; w ten sposób zostanie zlikwidowane również zło logiczne.

Dla Cieszkowskiego historia dokonana to świat bez zła, pełniący bytu. Nie daje on jednak odpowiedzi na pytanie, które można by mu postawić: czy wszelkie zło zostanie zniesione? Wydaje się, że niektóre postaci zła fizycznego, jak choćby choroba i śmierć, nie znikną w utworzonym raj — „królestwie bożym na ziemi”. Dokładną odpowiedź na to pytanie mogłaby dać tzw. eschatologia absolutna, której autor *Ojciec Nasz* nie poświęca wiele miejsca, dowodząc, że nie czas u progu nowej epoki mówić o sprawach, które można rozważać dopiero u jej końca.

⁹ Ibid., t. 1, s. 121—122.

¹⁰ Ibid., t. 3, s. 212.

Teodycea historiozoficzna Cieszkowskiego usprawiedliwia w gruncie rzeczy każde występujące w dziejach zło, wykazując jego względną niezbędność w całości dziejów z uwagi na to, iż otwiera perspektywę zniesienia zła w przyszłości, utwierdzając zarazem konieczność jego wystąpienia na danym etapie historii. W ten sposób zło staje się takim samym składnikiem dziejów, jak dobro, a w związku z tym tracą sens oceny moralne. Cieszkowski cofa się jednak przed wyciągnięciem takich wniosków ze swych założeń historiozoficznych. Autor *Ojciec Nasz* chce być i faktycznie pozostaje moralistą, mimo że logiczne konsekwencje wyprowadzone z jego podstawowych założeń historiozoficznych prowadzą do skrajnego relatywizmu w ocenach moralnych i amoralizmu. Optymizm historiozoficzny Cieszkowskiego prowadzi do sformułowania takiej koncepcji filozofii, którą moglibyśmy nazwać „filozofią pocieszenia”. W jej ramach znajdzie się miejsce na zróżnicowaną ocenę wydarzeń historycznych ze względu na przyszłość jako epokę realizacji przeznaczeń ludzkości i zniesienia wszelkiego zła. Zasadne staje się więc pytanie: czy wszelkie zło, które miało miejsce w przeszłości, było niezbędne i służyło postępowi? Problemem staje się określenie racji bytu takiego zła, które nie wynika z braku i jednostronności epoki, ale opóźnia postęp i jest regresem w stosunku do osiągniętego już rozwoju. W ten sposób poszczególne fakty historyczne mogą być oceniane jako złe lub dobre ze względu na to, czy przyspieszają, czy też opóźniają nadejście „królestwa bożego na ziemi”. Ponadto ze względu na fakt, że ocenie podlegają nie tylko rezultaty działań ludzkich, ale także środki prowadzące do celu, pojawia się miejsce na moralne wartościowanie, bowiem okazuje się, że cel dziejów nie jest usprawiedliwieniem wszystkiego, co do niego prowadzi. Zło, które może służyć postępowi, nie otrzymuje zatem bezwzględnego usprawiedliwienia ze względu na ten postęp. Może mu zresztą służyć jedynie w tym przypadku, gdy w określonych warunkach nie ma doskonalszych dróg do celu. Cel, który musi być zrealizowany, nie determinuje bowiem zespołu środków służących do jego realizacji, nie wszystkie środki są przecież konieczne i nie wszystkie w równym stopniu partycypują w ideale etycznym. Dają człowiekowi możliwość wyboru środków do osiągnięcia danego celu, stara się Cieszkowski uratować autonomię ludzką. Mimo wszystkich deklaracji autora owa autonomia jest jednak niewielka. Może wprawdzie człowiek — wybierając właściwe środki do osiągnięcia określonego celu, który jest dany — przyspieszyć jego realizację lub też przez niewłaściwy wybór opóźnić dzieje, ale kierunku historii zmienić nie może. Interesujący wyraz temu przekonaniu dał Cieszkowski już w liście do Micheleta z 18 III 1837 r.¹¹, w którym

¹¹ A. Cieszkowski, *Prolegomena historiozofii, Bóg i palingenezja oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838—1842*, Warszawa 1972, s. 341—344.

stwierdził, że spopularyzowaniu jego koncepcji mógłby służyć tzw. romans pseudohistoryczny, mający w punkcie wyjścia sytuację historyczną, ale wprowadzający zupełnie inne wydarzenia niż zaistniały faktycznie, pod warunkiem, że będą zgodne z kolorytem lokalnym i duchem czasu. Pomimo różnych środków i dróg rozwoju wynik danego etapu dziejów byłby zgodny z osiągniętym rzeczywiście celem, do którego historia musiała dojść i doszła, pomimo że przed ludźmi stały różne możliwości wyboru w zakresie środków służących do realizacji spełnionego celu. Przekonanie o konieczności ludzkiego działania w historii oraz o możliwości wyboru środków prowadzących do celu staje się w historiozofii Cieszkowskiego ucieczką przed fatalizmem, a także przed totalnym usprawiedliwieniem wszystkiego, co się zdarzyło w dziejach — ma ono ocalić autonomię i wolność człowieka oraz uzasadnić moralne wartościowanie historii. Równocześnie autor *Ojczyzna Nasza* nie rezygnuje z twierdzenia, że cel dziejów musi się spełnić bez względu na rodzaj środków wybranych przez ludzi. Koncepcja „romansu pseudohistorycznego” pokazuje jednak niezależność celu i środków, skoro bez względu na owe środki cel się osiąga. Wydaje się, iż można sformułować pod adresem historiozofii Cieszkowskiego słuszny zarzut, że przyjmowana w niej możliwość autonomicznego i wolnego kształtowania historii przez ludzi jest w dużym stopniu deklaracją i wyraża nie uzasadnione logicznie w ramach tego systemu filozoficznego pragnienie autora, skoro twierdzi on, że w dziejach ludzkości wszystko mogłoby się zdarzyć inaczej, a jednocześnie byłoby w ostateczności tak samo. W perspektywie celów okazuje się bowiem, że wybory ludzkie nie posiadają historiozoficznej ważności. Cieszkowski zdawał sobie — jak sądzę — sprawę z fundamentalnej niemożności pogodzenia teleologicznej wizji dziejów z autonomią i wolnością człowieka. Mimo to jednak stworzył system filozoficzny zawierający obraz historii realizującej swe cele poprzez człowieka, któremu nie odmawia się wolności i odpowiedzialności moralnej.

Uzasadnieniem tezy o wolności ludzkiej, opartej na istniejących w historii alternatywnych możliwościach, stają się w pewnym stopniu twierdzenia o rewolucji. Może ona odegrać pozytywną rolę w dziejach wtedy, gdy okaże się koniecznością ze względu na zahamowanie i zakłócenie normalnego procesu ewolucyjnego. Autor *Ojczyzna Nasza* występuje z ostrą krytyką wszelkich rewolucyjnych sposobów naprawy zła. Rewolucja może spełnić pozytywną funkcję jedynie na tej zasadzie, że zniszczy stary świat i utworzy w ten sposób drogę nowemu światu, którego jednak sama stworzyć nie może. Przykładem takiej interpretacji jest zdecydowanie negatywne stanowisko wobec Rewolucji Francuskiej, której Cieszkowski nie odmawia pewnych zasług w dziejach, pomimo iż ocenia ją jako niewłaściwą metodę zmiany świata. Do osiągnięcia szlachetnego celu mogą

bowiem prowadzić jedynie moralne środki, a są nimi dla Cieszkowskiego ewolucyjne sposoby naprawy zła oparte na zasadzie miłości, która ma dominować w trzeciej epoce. Swe stanowisko w sprawie rewolucyjnych bądź ewolucyjnych zmian wiąże Cieszkowski przede wszystkim z problemem moralnej oceny środków prowadzących do danego celu. Właściwy sens dokonanej przez niego oceny rewolucji nie mieści się jednak w kategoriach moralnego protestu przeciwko przemocy, lecz jest świadectwem określonych poglądów społecznych autora. Interesujące z tego punktu widzenia jest porównanie dokonanej przez niego oceny innych faktów historycznych, w których również ujawniła się przemoc. Na przykład charakteryzowała ona wydarzenia kończące pierwszą epokę dziejów, ale mimo to w owych gwałtownych zmianach dopatruje się autor koniecznych środków postępu i ocenia je pozytywnie. Podobne stanowisko zajmuje Cieszkowski w interpretacji wojen, które przecież oparte są na przemocy. Wojny są wprawdzie złem, wyraźnie jednak zaznaczona jest ich funkcja pozytywna, zaś przemoc jest tu w pewnym sensie dopuszczalna. Wojny — zdaniem Cieszkowskiego — są „zupełną realizacją złego”¹², ale z przewyższenia owej realizacji powstaje dobro wyższe od tego, które zniszczyły. Wyraźne podkreślenie, iż są one właściwe dla poprzednich okresów ludzkości, nie zmienia faktu, że do tej „zupełnej realizacji złego” zastosował autor *Ojciec Nasz* znacznie łagodniejsze kryteria niż do oceny rewolucji w ogóle, a zwłaszcza Rewolucji Francuskiej.

Występujące w historii, ujemnie oceniane kataklizmy społeczne znajdują swoje usprawiedliwienie w tym, iż mieszczą się w planach Opatrzności, która wykorzystuje je do realizacji swych celów. Optymistyczny wynik dziejów i uznanie panowania Opatrzności wymaga jednak także usprawiedliwienia cierpień jednostek i zbiorowości oraz nadania tym cierpieniom historycznego sensu. Dokonana w *Ojciec Nasz* interpretacja zbliża myśl Cieszkowskiego do filozofii cierpienia Ballanche'a, pojmującego życie ludzkości jako cierpienie oraz prośbę dla jednostek i narodów. Koniecznym warunkiem postępu był, zdaniem Cieszkowskiego, pierwszy upadek ludzkości, z którego, poprzez cierpienia i trudy, wydobywa się ona w toku swej historii. Tak rozumiane cierpienie pełni rolę ekspiacji, oczyszczenia z winy¹³. Na gruncie myśli Cieszkowskiego można także mówić o cier-

¹² „Ten właśnie, przed którym się najsrożej wzdrygacie, którego się najmocniej w życiu lękacie — sąd doraźny jednego z owych zawsze oplakanych kataklizmów społecznych, które Bóg dopuszcza od czasu do czasu, by otworzyć oczy ślepych, skruszyć zakamieniałe i zasię sprawę skróconą uczynić na ziemi” (ibid., t. 2, s. 150).

¹³ „Ale też potem trzeba było odpokutować za ten upadek, trzeba było złe dalszym złem, to jest cierpieniem odkupić: odłączywszy się od wszechświata trzeba było walczyć z nim, trzeba było cierpieć, dążyć i pracować. Otóż pracę poczytano za karę — ona też jest ekspiacją, ona też jest środkiem zadośćuczynienia, zasługą” (ibid., t. 1, s. 135).

pieniu jako środka zdobywania wyższych wartości. Cierpienie jest środkiem doskonalenia się jednostek, narodów i ludzkości. Autor *Ojciec Nasz* skupia w swej filozofii cierpienia uwagę przede wszystkim na jego roli w życiu narodów, w rozwoju poszczególnych epok i doskonaleniu się całej ludzkości, mniej w życiu indywidualnym.

Historia jest wprawdzie procesem doskonalenia moralnego duchów zbliżających się do Boga, ale zarazem życie moralne jednostek jest ściśle związane z życiem społecznym. Jednostka realizuje się właśnie poprzez i w zbiorowości. Przekonanie, że podstawa zła moralnego tkwi w niedostatkach materialnych, niewłaściwych instytucjach społecznych i politycznych, skierowuje uwagę autora *Ojciec Nasz* na rolę cierpienia w skali masowej. Proces rozwoju ludzkości był, zdaniem Cieszkowskiego, pochodem przez próby i cierpienia zmaksymalizowane zwłaszcza przy przechodzeniu do nowych etapów. Tężejność bywa np. wielokrotnie określana jako przygotowanie do „ostatecznej Ery Pocieszenia”, właśnie ze względu na cierpienia, które ludzkość musiała w niej przeżyć, aby wkroczyć w nową epokę.

Cierpienie jest wreszcie ofiarą. Zasada substytucji cierpień zaznacza się zwłaszcza wyraźnie w rozważaniach o znaczeniu ofiary Chrystusa, a także w omawianiu roli narodów słowiańskich w historii. Kataklizmy społeczne i towarzyszące im cierpienia jednostek, narodów i całej ludzkości nie idą na marne, służą oczyszczeniu, pełnią rolę ofiary i są warunkiem osiągnięcia doskonałości. Takie rozumienie roli cierpienia nadaje mu sens i nie jest sprzeczne z koncepcją Opatrzności. Godność i autonomia człowieka wymagały ofiar i cierpień, aby oczyścić ludzkość z upadku i doprowadzić ją do zdobytej własnym czynem wyższej doskonałości. Z drugiej strony fakt, iż ludzkie dzieje były dotychczas próbą, stanowi dla Cieszkowskiego dowód, że ludzkość dojdzie do celu, osiągnie harmonię i odzyska utracony raj, który będzie oczywiście rajem na wyższym niż poprzednio poziomie. Jest to wniosek konieczny przy przyjętej koncepcji Absolutu. W przeciwnym wypadku „Bóg, sprawiający wiecznie ludziom i ludzkości podobne tentaliczne cierpienia, byłby szatanem nad szatanami, ale nie Ojcem naszym, nie Duchem Miłości, Mądrości i Wolności, który dopuszcza wprawdzie wiekowe próby i cierpienia na ludzkość, ale jedynie dlatego, aby ją doskonalić, usposobić do osiągnięcia celu. Skoro więc się znajdujemy u owego Celu, to samo jest rękojmią, że dojdziemy do niego”¹⁴. W *Ojciec Nasz* występuje też myśl o powszechności cierpienia, rozumiana tak szeroko, że obejmuje również Boga. Dążenie do specyficzniej pojętej pełni i chęć rehabilitacji materii każą Cieszkowskiemu obdarzyć Boga materią i uczynić świat — z jego dysharmonią,

¹⁴ Ibid., s. 131.

złem i cierpieniem — ciałem Boga. Znosi to zasadniczy podział na niebo i ziemię, wieczność i doczesność, świat i Boga. W takiej właśnie wizji wszechświata cierpienie staje się własnością Boga¹⁵, a osiągnięcie przez niego pełnej harmonii uzależnione jest od ludzkiej historii. W pojęciu cierpienia Boga znalazła swój wyraz dynamiczna koncepcja Absolutu, który poprzez eksterioryzującą w świecie i w ludzkiej historii realizuje pełnię swych możliwości. Zawarcie świata wraz z jego sprzecznościami i złem w Bogu jako jego składnik i perspektywa przyszłej powszechnej harmonii jest zarazem totalnym usprawiedliwieniem wszelkiego zła. Taka perspektywa widzenia Boga i świata jest jednak wysoce heterodoksalna i Cieszkowski nie doprowadza jej do końca. Konsekwentne rozwinięcie takiej koncepcji Boga — w powiązaniu z obecną w *Ojcie Nasz* tezą o dążeniu świata zawartego w Bogu do boskiej doskonałości — wymagałoby oczywiście wykroczenia poza ludzkość i jej czas historyczny, jak to jest choćby u Schellinga. Perspektywa ta bliższa jest np. Z. Krasieńskiemu, podczas gdy Cieszkowski, zajmując się jedynie marginesowo problemami z zakresu eschatologii absolutnej, tworzy filozofię dziejów ludzkich i nie wykracza zasadniczo w zaświaty.

Problem zła rozwiązał więc autor *Ojcie Nasz* na płaszczyźnie historiozoficznej, usprawiedliwiając je w teleologicznie pojętej historii. Optymistyczny kres dziejów osiąga się przez zło i cierpienie, a realizacja „królestwa bożego na ziemi” jest równoznaczna ze zniesieniem wszelkiego zła.

Skoro przeznaczeniem i istotą zła jest jego zniesienie w przyszłości, odpadają klasyczne sposoby wyjaśnienia i usprawiedliwienia konieczności występowania zła poprzez wątki pełni, doskonałej całości, harmonii itd. Wątek harmonii wprawdzie istnieje i pełni fundamentalną rolę, ale harmonia i pełnia, charakteryzujące epokę syntezy, są czymś zdecydowanie różnym. Doskonałość tej harmonii polega na różnorodności i tworzącym pełnię bogactwie składników, ale nie funkcjonuje ona, jak w dawniejszych ujęciach na zasadzie niedoskonałych części, gdyż osiągnięta u kresu dziejów harmonia nie zawiera już zła.

W historiozofii Cieszkowskiego nie występuje rozumiany statycznie wątek doskonałej całości złożonej z niedoskonałych części. Współczesny świat nie tworzy pięknej całości, nie tworzyła jej też przeszłość. Jedynie ogląd organicznie i integralnie rozumianej historii, dokonany z perspektywy doskonałej przyszłości, pozwala dostrzec jej sens, umożliwia usprawiedliwienie zła i traktowanie teraźniejszości i przeszłości jako niedosko-

² „Naturalnie kiedy następuje kolizja między istotą skończoną a nieskończoną, jest to to samo, kiedy w organach naszego ciała zajdzie kolizja. Boga to boli i Bóg choruje na nas jak my chorujemy na serce, głowę etc. Stąd wypada, że stan błogości i szczęśliwości u Boga jest także od historii zależny i dopiero za nadejściem harmonijnej epoki społeczeństwa absolutna harmonia u Boga ustaloną będzie” (ibid., t. 2, s. 504).

nałych bo jednostronnych składników, które — ujmowane w syntezie — złem nie są. Swoicie rozumiane dążenie do osiągnięcia pełni widać — jak wspomniałam wyżej — w dowodzeniu, iż Bóg musi zawierać wszelkie możliwości w stopniu doskonałym, a więc również materię.

Ogólne ramy swej teodycei historiozoficznej wypełnia Cieszkowski próbami określenia konkretniejszych perspektyw zniesienia zła. W koncepcji przyszłości autora *Ojciec Nasz* nie jest jednak potrzebna szczegółowa utopia. Przyszłość nie będzie bowiem destrukcją dotychczasowych epok, lecz ich udoskonaleniem i zharmonizowaniem. Jeżeli wszakże przeszłość zachowa cały dotychczasowy dorobek ludzkości i ma być tym, co jest i było, w wersji udoskonalonej i uwolnionej od zła, wynikającego właśnie z jednostronności i dysharmonii, to istnieje możliwość skonstruowania szczegółowej wizji owej przyszłości. Przyjęcie ciągłości łączącej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość zwalnia jednak od takiej konstrukcji. Ważny staje się bowiem nie konkretny opis przyszłości, ale odnalezienie zasady, która określi sposób, w jaki należy połączyć istniejące elementy w harmonijną całość, aby pozbawić je jednostronności i zarazem uwolnić świat od zła. Wypełnienie ogólnych ram przyszłości jest, według Cieszkowskiego, nie tylko czynnością zbyteczną, lecz także niewskazaną ze względu na fakt, że „królestwo boże na ziemi” nie będzie „gotowym Eldorado”, ale ciągle tworzoną rzeczywistością, której najbardziej konkretny kształt określają działający w niej ludzie. Równocześnie jednak będzie to „koniec historii” w sensie zrealizowania przeznaczeń ludzkości, a dokonujące się zmiany późniejsze nie będą wykroczeniem poza istniejącą rzeczywistość, lecz jedynie doskonaleniem i co najwyżej w tym sensie tworzeniem na nowo.

Nadzieja na całkowite zniesienie zła ugruntowana jest w znacznym stopniu w dobrej naturze ludzkiej. Człowiek posiada obowiązek rozwijania w sposób należyty swej natury, której dobroć nie ulega unicestwieniu nawet wskutek grzechu pierworodnego¹⁶. Dobrzy z natury ludzie nie postępują źle z czystej miłości do zła. Złe czyny wynikają z faktu, iż na różnych szczeblach swego rozwoju człowiek pozostaje we władzy przyrody i żyje w niewłaściwie zorganizowanym społeczeństwie. Kryterium oceny moralnej wydarzeń historycznych staje się dla Cieszkowskiego stopień doskonalenia się człowieka w doskonalącym się społeczeństwie, a więc stopień „uetycznienia” stosunków społecznych i politycznych. Realizacji tego celu będzie towarzyszyć — w sposób oczywisty dla autora *Ojciec Nasz* — zanikanie cierpień ludzkich i wzrost ludzkiego szczęścia. Ciesz-

¹⁶ Grzech pierworodny, zdaniem Cieszkowskiego, wprawdzie jest źródłem wszelkiego zła albo raczej sprzeczności zła i dobra, wprawdzie „zwichnął” moralną i fizyczną naturę człowieka, ale jest on zarazem „powodem i warunkiem przyszłej świadomej i wyższej reintegracji” (*Ojciec Nasz*, t. 3, s. 275).

kowski łączył więc ściśle doskonalenie moralne jednostki z programem społecznych przeobrażeń, uzależniał moralność ludzi od warunków ich życia materialnego, od instytucji społecznych i politycznych i dlatego — mimo wszystkich ograniczeń swego stanowiska społeczno-politycznego — w zniesieniu nędzy i zapewnieniu każdej jednostce minimum materialnego i intelektualnego widział konieczny warunek stworzenia nowej moralności.

Zniesienie zła i stworzenie przyszłości, w której zostanie zrealizowany zespół wartości ostatecznych, a człowiek rozwinię wszystkie swoje możliwości, staje się w historiozofii Cieszkowskiego zadaniem ludzkości, która poprzez pracę i cierpienie realizuje swe przeznaczenie. Pewne uszczegółowienie postulatów autora stanowi ogólny obraz społeczeństwa przyszłości stworzony w *Ojcie Nasz* oraz zarysowany w nim ideał człowieka aktywnego i świadomie realizującego cele społeczeństwa i swoje własne, człowieka, który przewycięża swój egoizm na rzecz altruizmu i postawy społecznej¹⁷.

Ирена Цурыло-Гонзалес

ТЕОДИЦЕЯ АВГУСТА ЦЕШКОВСКОГО В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Статья рассматривает конкретный пример теодицеи, выраженной концепцией Августа Цешковского в истории философии, чтобы раскрыть структуру этого мышления и выступающие в нем теоретические и практические трудности. Исходным пунктом в рассуждениях Цешковского о зле является исторический факт. Чтобы обосновать свой историко-философский оптимизм, Цешковский вынужден найти не только смысл современной эпохи, но также объяснить прошлое с его моральным злом, социальными катаклизмами, нищетой, страданиями и тяготами миллионов. Принятие в качестве исходного пункта исторического факта не исключает из размышлений о зле проблемы божьего и зла, единственно переносит эти рассуждения на иную плоскость.

По мнению Цешковского зло не имеет субстанционального существования. По-настоящему субституционально существует только добро, как нечто свершившееся, как определенная ценность. Зло же — с перспективы осуществляемых в истории целей — является состоянием недостигнутого добра, односторонностью. Творцом так понимаемого зла является человек, обладающий свободной волей и способностью сознательной реализации своих целей.

Теодицея Цешковского в истории философии, по сути дела, оправдывает всякое зло, выступающее в истории, показывая необходимость его возношения на данном историческом этапе. Таким образом зло становится таким же интегральным компонентом истории, как и добро и в связи с этим теряют смысл моральные оценки. Однако в перспективе исторических целей, которые должны осуществиться — независимо от выбранных средств — оказывается,

¹⁷ Dokładniejsze rozważania nad sposobami realizacji postulowanych wartości zawarłam w swoim artykule *Historia i moralność w filozofii A. Cieszkowskiego*, „Etyka” 1971, t. 9, s. 25—39.

что возможность автономного формирования истории становится в большой мере декларацией. Надо полагать, что Цешковский отдавал себе отчет в принципиальной невозможности примирения теологического видения истории с автономией и свободой человека. Но несмотря на это он создал философскую систему, содержащую картину истории, реализующей свои цели через человека, который не лишен свободы, ни моральной ответственности.

Irena Curyło-González

HISTORIOSOPHIC THEODICY OF AUGUST CIESZKOWSKI

The article discusses a concrete case of historiosophic theodicy, viz. the conception of August Cieszkowski, in order to present the structure of such conceptions and discuss theoretic and practical problems involved in them. The starting point of Cieszkowski's deliberations on evil is a historical fact. To substantiate for his historiosophic optimism, Cieszkowski must find not only the sense of the times in which he was living but must also explain the past, with all its moral evil: social catastrophies, misery, suffering, and toil of the millions of people. Concentration on historical facts does not eliminate from the scope of his deliberations the problem of God's acceptance of evil. This problem is simply shifted to another plane of reflections.

According to Cieszkowski, evil is not a substantive being. Genuinely substantive is only goodness, something which has been accomplished as a value. In the perspective of ends achieved by history, evil is only a state of unrealized goodness, some sort of onesidedness. Evil so conceived is produced by man who has free will and a capacity to achieve his ends consciously.

The historiosophic theodicy of Cieszkowski pardons eventually all kinds of evil which are known from history, showing how they were inevitable at the times when they happened. In this way evil becomes an integral part of history as much as goodness is, and consequently it becomes meaningless to apply moral evaluations to history.

In the perspective of historical ends which must come true no matter what means are adopted to achieve them, it turns out that the autonomous creation of history is to a large extent a mere lip service. Cieszkowski was aware, concludes the author, that it is a fundamental impossibility to reconcile teleologic vision of history with autonomy and freedom of man. And yet, he created a philosophical system containing an image of history which realizes its ends through man who is not deprived of freedom and moral responsibility.