

Wiesław Małecki

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
filolaos@amu.edu.pl

---

## KONIECZNOŚĆ – NIEOCZYWISTY WYMIAR WIECZNOŚCI W KONCEPCJI ŚW. ANZELMA Z CANTERBURY

Rozwijając niniejsze rozważania pod takim właśnie tytułem, nie zakładam, oczywiście, że w koncepcji wieczności u św. Anzelmą znajdziemy jakikolwiek oczywisty wymiar, który można by pominąć, by skoncentrować się na zrozumieniu innego, budzącego jakieś szczególne wątpliwości. Tytułowa nieoczywistość rozumiana jest tutaj zgoła inaczej i ma charakter całościowy, rzecz by można – uniwersalny, jako historycznie uwarunkowana, formalna i treściowa swoistość Anzelmowych sposobów myślenia, ściśle związanych z zagadnieniami dotyczącymi pojęcia wieczności jako konieczności. W takim sensie nieoczywiste są jego rozmyślenia o wieczności z dwóch co najmniej powodów: po pierwsze, stanowią spore wyzwanie intelektualne („Anzelm był jednym z najbardziej wnikliwych umysłów europejskich swojego czasu”<sup>1</sup>), po drugie zaś, są w swojej wymowie niezwykle oryginalne. Dlatego też podejmuję tutaj próbę analizy kategorii wieczności jako badanie pewnego stylu, historycznie i kulturowo osadzonej wyobraźni człowieka, którego uważa się za koło napędowe kultury scholastycznej<sup>2</sup>. W tej drodze myślenia dwa będą miały drogowskazy: po pierwsze, istotną

---

<sup>1</sup> L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Kraków 2007, s. 89.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 89.

wskazówkę Michela Pastoureau<sup>3</sup> o złożoności słownictwa średniowiecznego (być może przekraczającego swoim bogactwem naszą językową współczesność); wskazówka ta unaocznia fakt, że w czasach św. Anzelma nauczanie, także to dokonywane poprzez pismo, polegało w istocie na wyszukiwaniu i ujawnianiu ukrytych znaczeń słów. A także, po drugie, bardzo znaczącą myśl św. Tomasza, który był przekonany, że „*auctoritas* (powaga Objawienia, Pisma Świętego czy jakiegoś mędrca) nie może być nigdy argumentem w filozofii”<sup>4</sup>. Zwracam tym samym uwagę na to, że Anzelm interesuje mnie tutaj jako chrześcijański filozof. A zatem analizować będę owoce intelektualnej pracy chrześcijanina, który choć niezłomnie wierzy, aby zrozumieć, i daje wierze absolutne pierwszeństwo i przewagę nad racjonalnym myśleniem, to pragnie także prawdy wiary odsłaniać jako wiedzę racjonalną. Albowiem: „choć [..] rozum nie wytwarza wiary, chociaż wiara go poprzedza, rozum jest niezbędny, by już uznaną treść wiary doprowadzić do jasności, do pełni, a przez to Bóg nam się otwiera”<sup>5</sup>. I tej właśnie jasności rozumu chciałbym się przyjrzeć. W swoich rozważaniach odnosić się będę przede wszystkim do *Monologionu*, *Proslogionu*<sup>6</sup> oraz pism Anzelma *O wcieleniu* oraz *O wcieleniu słowa*<sup>7</sup> i kilku jeszcze innych<sup>8</sup>.

Czytając Anzelma rozważania o Bogu i przyjmując za słuszne twierdzenie, że chrześcijaństwo to przede wszystkim bardzo szczególny sposób bycia-w-czasie, odnosi się wrażenie, że wieczność nie zajmuje w jego filozofii wyróżnionego miejsca. W tekstach, w których przedmiotem jest Boże Wcielenie, termin ten pojawia się zaledwie kilka razy, a w samym określeniu istoty Boskiej – która jest „żyjąca, mądra, mocna i wszechmocna, prawdziwa, sprawiedliwa, szczęśliwa i wieczna”<sup>9</sup> – nie zajmuje jakiegoś wyróżnionego miejsca. Przy czym nie należy określić tych rozumieć jako Bożych atrybutów, czyli „jak” Boga, bo wtedy oznaczałyby one rodzaj partycypacji, a zatem udział w czymś, co samym Bogiem nie jest. Ponieważ jednak Bóg jest największym czymś, co można sobie pomyśleć, chodzić tu musi raczej o Boże „co”, a więc istotę. Bóg to nie tylko byt wieczny, ale i sama wieczność, albo bycie-w-wieczności (co Anzelm oddaje określeniem „najwyższa wieczność”). Co znaczy Bóg-Wieczność? Przede wszystkim jest to istnienie,

<sup>3</sup> M. Pastoureau, *Średniowieczna gra symboli*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 16.

<sup>4</sup> S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 44.

<sup>5</sup> L. Kołakowski, op. cit., s. 89.

<sup>6</sup> Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 2007.

<sup>7</sup> Idem, *O wcieleniu. Wybór pism*, tłum. A. Roslan, Poznań 2006.

<sup>8</sup> Idem, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, tłum. P. Stefańczyk, Kęty 2011.

<sup>9</sup> Idem, *Monologion...*, op. cit., s. 63.

które nie ma początku ani kresu w wymiarze czasowym. Pytając zatem o odwieczność i dowieczność wieczności, Anzelm zastanawia się nad jej „skąd” i „dokąd” i odwołuje do metafory posiadania. Bóg bowiem mógłby posiadać swój początek od samego siebie, od kogoś innego lub z nicości. Co ciekawe, choć tylko pierwsza możliwość będzie uznana za słuszną, nie może ona być poprawnie wyrażona w języku. Powiedzieć bowiem, że Bóg bierze swój początek od samego siebie, oznaczałoby wprowadzanie do Jego istoty jakiejś wielości. A przecież Bóg to istota samoczynna, to jest taka, której „jest” jest „z siebie i dzięki sobie w tym sensie, że w żaden sposób nie różni się istota, którą jest z siebie i dzięki sobie, od istoty, dzięki której istnieje i od której pochodzi”<sup>10</sup>. Zatem Bóg jest „jednym”, które mimo iż stanowi całkowicie swoje własne źródło, nie zawdzięcza sobie własnego początku, bowiem nie ma początku w jakimkolwiek sensie. Boskie bycie-wiecznością stanowi tożsamość zupełną.

Wieczność jako konieczność dotyczy u św. Anzelm także pojęcia przestrzeni. Przejdźmy zatem do metaforyki przestrzennej. Przybiera tu ona formę trzech rozważanych przez niego hipotez: pierwszej, zgodnie z którą wieczność oznacza także to, iż Bóg jest w każdym miejscu i każdym czasie – a więc że jest wszędzie i zawsze; drugiej, utrzymującej, że nie ma Go w żadnym miejscu i żadnym czasie; oraz trzeciej – że znajduje się tylko w pewnym określonym miejscu i określonym czasie. Jak mają się do siebie te możliwości? Ponieważ każda przestrzeń i każdy czas są czymś realnym, musi być tam i Bóg, albowiem ich bycie wskazuje na Niego jako źródło mocy ich istnienia. Ponieważ jednak nie może mieć On żadnych części – gdyż oznaczałoby to niepełną ontologiczną tożsamość – nie może być jednocześnie zawarty jako całość w żadnym miejscu z osobna, ani też w żadnej odrębnej warstwie czasu. Niemożliwe jest, oczywiście, by Boga nie było w żadnym miejscu i żadnym czasie, dlatego taką opcję Anzelm na wstępie wyklucza jako fałszywą. Bycie-w-wieczności nie może być wyznaczone przez jakiegokolwiek prawa rzeczy, a więc nie może być rozumiane jako bycie w czasoprzestrzeni. Ono bowiem własną mocą utrzymuje owe „wszystko” rzeczy w istnieniu, a więc otacza wszystek byt. Zatem w przypadku bytu wiecznego słusznie powiedzieć można, że jest jednocześnie wszędzie i zawsze (jako moc utrzymująca wszystko w istnieniu), jak i w żadnym konkretnym miejscu i czasie (jako istnienie, które nie może mieć swojego miejsca ani czasu). Aby w języku jakoś podkreślić ową wolność od zawierania się w czasie i przestrzeni, Anzelm proponuje, by mówić, że najwyższa istota jest nie tyle byciem-w-czasie,

<sup>10</sup> Ibidem, s. 69.

co „byciem z miejscem i byciem z czasem”<sup>11</sup>. I tutaj pojawia się ciekawa analogia z późniejszymi o dziesięć wieków rozważaniami Martina Heideggera<sup>12</sup>. Szczególnie ciekawie przedstawia się wtedy pojęcie *Dasein*, mające zastąpić w jego koncepcji znaczeniowo zużyte pojęcie „człowieka”. Czy w odniesieniu do myśli Anzelmia nie można by przyjąć, że Bóg, jako wieczność – przy uwzględnieniu jej czasoprzestrzennego uwikłania, a jednocześnie czasoprzestrzennej nieograniczoności – jest doskonałym *Dasein*, czyli właśnie pełnym „tu-tam byciem”<sup>13</sup>? Jednocześnie obecnością wszędzie i zawsze, a zarazem jej źródłem, krynicą „jest”, co najpełniej wyrażałoby właśnie owo „oto-bycie”, czyli to, że: „Jego wieczność [...] jest nieograniczonym życiem, które istnieje doskonale naraz”<sup>14</sup>? I czy Heideggerowski podmiot ludzki nie byłby, jak i u Anzelmia, jedynie swoistym „refleksem” owej wieczności, istotą ograniczoną i nieograniczoną zarazem?

Owa szczególność Bożego „jest” w stosunku do czasu i przestrzeni jest odległa od precyzyjnie dziś mierzonego i wyznaczanego czasu naszego ludzkiego, pospiesznego bytowania, i niekoherentna wobec niego. Być może stanowiła ona znacznie mniejsze wyzwanie dla człowieka żyjącego, jak Anzelm, w wieku XI, to znaczy w świecie czasowego rozmycia i – wskutek braku zunifikowanej chronologii – wielości „czasów”, trudno dziś dla nas chyba wyobraźalnej. Można by zatem – zapożyczając to sformułowanie od Reinharta Kosellecka<sup>15</sup> – powiedzieć, że wieczność, przypominającą doskonałą terażniejszość, łatwiej wyobrazić sobie w świecie, w którym panuje niedookreślona równoczesność tego, co nierównoczesne, w którym nachodzą na siebie warstwy czasu różnego pochodzenia i różnej długości trwania. Jacques Le Goff, który wskazuje na obecne wówczas przemieszanie przeszłości, terażniejszości i przyszłości na poziomie zbiorowej psychiki, pisze o tym następująco:

niewątpliwie właściwa chronologia średniowieczna, sposoby mierzenia czasu, określenia dnia i godziny, chronologiczne narzędzia są bardzo elementarne. W tym względzie wszystko jest takie same jak w świecie grecko-rzymskim. Instrumenty mierzenia czasu wciąż są zależne od kaprysów przyrody, choćby zegar słoneczny, [...] piaskownica, klepsydra i te wszystkie namiastki zegara nie nadające się do mie-

<sup>11</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>12</sup> Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

<sup>13</sup> W przekładzie B. Barana ową kategorię oddaje się jako „jestestwo”, jednak wracając do niemieckiego źródłosłowu, warto pamiętać, że zawarte w „*Dasein*” niemieckie „*da*” oznaczać może zarówno „tu”, jak i „tam”, oraz „oto”.

<sup>14</sup> Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion...*, op. cit., s. 91.

<sup>15</sup> Zob. R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa 2009.

rzenia czasu dającego się ująć w cyfry, ale służące jakoś potrzebie określania konkretnych odcinków czasu, np. świece, dzielące noc na trzy świece, a dla odcinków krótkich – pacierze: czas potrzebny dla omówienia jednego „Miserere”, jednego „Ojcze nasz”. [...] W średniowiecznej Europie zachodniej współistnieją rozmaite style chronologiczne<sup>16</sup>.

Ponadto, w wyobraźni średniowiecznej czas nosi piętno swoistej „ontologii klasowej” – „przynależy” do uprzywilejowanych społecznych warstw i stanowi narzędzie ich dominacji. Nie inaczej rzecz się ma w przypadku Boskiej Wieczności, bycia-z-czasem właściwego Bogu – Bóg okazuje się swego rodzaju zachłannym władcą czasu, co tłumaczy ogromną trudność powstawania czasu świeckiego w późnym średniowieczu: „Wśród pretensji wysuwanych wobec kupca na pierwszym miejscu pojawia się zarzut, że jego zyski zakładają spekulację czasem, który należy wyłącznie do Boga”<sup>17</sup>. Czas zatem to nie tylko moment wieczności, ale i jej własność, nam natomiast, a więc bytującym-w-czasie, dostępny jest on wyłącznie w modusie jego przeżywalności.

Boskie bycie-z-czasem, jako ontologiczna zasada czasu, ma jednak inną jeszcze, równie ciekawą stronę, związaną wszelako z powyższymi konstatacjami. Nawiązuję tutaj do myśli wyrażonej na samym początku rozważań, że oto istnieje w teologii naturalnej Anzelm pewien wymiar wieczności szczególnie nieoczywisty, bo przykryty nasuwającą się niejako „naturalnie” przy tym temacie perspektywą czasoprzestrzenną. Tymczasem wieczność, a zatem Bóg, okazuje się dla Anzelm pewnym rodzajem konieczności. Wieczność otwiera się tym samym jako horyzont nie tyle ontologii bytów, co ontologii mocy, czyli woli. Dlatego właśnie Anzelm powiada, że prowadzenie rozważań o Bogu wymaga znajomości zagadnień konieczności, mocy i woli, które należy traktować łącznie<sup>18</sup>. Zatem wyobraźmy sobie wieczność Boga jako konieczność – jak możliwe jest takie przejście, przejście od nasuwającej się jako dość oczywista konotacji znaczeniowej wieczności z pewnym wymiarem czasu do zupełnie nieoczywistego łączenia wieczności z koniecznością? Odpowiedzi jest kilka. Po pierwsze, Bóg jawi się jako konieczny w porządku poznawczym, co jest bezpośrednim nawiązaniem do – słynnego w historii myśli zachodniej – Anzelm ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Konieczność Jego istnienia wynika z samego sposobu Jego rozważania jako bytu, ponad którym nie można pomyśleć już nic większe-

<sup>16</sup> J. Le Goff, *Od czasu średniowiecznego do czasu nowożytnego*, tłum. A. Frybes w: *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski Warszawa 1988, s. 364.

<sup>17</sup> Idem, *Czas Kościoła i czas kupca*, tłum. A. Frybes w: *Czas w kulturze*, op. cit., s. 331.

<sup>18</sup> Św. Anzelm z Canterbury, *O wcieleniu...*, op. cit., s. 54.

go. Tutaj ma ona zatem czysto racjonalny, a nawet logiczny charakter – Anzelm nazwie ją „koniecznością rozumowania”<sup>19</sup> i uzna za dostępną nawet przeciętnej inteligencji. Po drugie, Bóg jest koniecznością w sensie ontologicznym, to znaczy koniecznością jako najwyższym stopniem istnienia. W tym przypadku w pojęciu konieczności zawiera się kilka elementów.

1) Element eschatologiczny, który sprawia, że Boża wieczność-konieczność ma charakter „nakierowany” – jest eschatologicznie teleologiczna.

2) Element porządkujący, który mówi, że rzeczywistość – jako stworzenie – stanowi uporządkowany i stabilny kosmos, czyli przede wszystkim wyklucza przypadkowość. Tutaj jeszcze absolutna wolność Boga nie jest wolna od wyobrażeń starożytnych Greków, którzy przypadek sytuowali całkowicie poza obszarem racjonalności. Warto pamiętać, że św. Anzelm żyje w czasach, kiedy Kościół zabrania duchownym grać na przykład w szachy, ponieważ jest to gra hazardowa (w średniowieczu przebieg gry zawierał także rzuty kostką), a zatem polegająca na przypadku, ten zaś, jako element irracjonalny, okazuje się diabelski.

3) Wreszcie element moralny, gdzie konieczność najlepiej opisuje postępowanie wedle Bożej woli, a więc Boskiego planu, a także stanowi wyznacznik ludzkiej wolnej woli, która jest wolna o tyle, o ile pokrywa się z Boskimi zamiarami. W tej perspektywie ontologicznej konieczności także czas, a więc Boża wieczność, przestaje być czymś moralnie neutralnym. Bóg z konieczności utrzymuje nas bowiem bezustannie w bycie: „Ponieważ rzeczywiście nie tylko nie istnieje żaden byt, który nie jest przez Niego stworzony, lecz nawet pod żadnym względem nie może trwać to, co zostało stworzone, o ile nie jest przez Niego zachowywane w istnieniu”<sup>20</sup>.

W tym miejscu warto zatrzymać się na chwilę także nad przypadkiem diabła, który również znajduje się w orbicie Bożej wieczności-konieczności, a któremu Anzelm przeciw poświęca osobne rozważania. Jest to o tyle istotne, że, po pierwsze, mają one wymiar ściśle racjonalny, a zatem odbiegają od rozpowszechnionych wtedy „folklorystycznych”<sup>21</sup> wizji szatana, po drugie natomiast – wydają się rozwinięciem zamysłu św. Augustyna, w ramach którego Bóg dopuszcza istnienie zła, aby ostatecznie wykorzystać je do czegoś dobrego. Diabeł będzie się tutaj jawił jednocześnie jako konieczność i niekonieczność. Jest on niekoniecznością w tym sensie, że został przez Boga obdarowany wolną wolą, która została źle użyta, to znaczy niezgodnie

<sup>19</sup> Idem, *Monologion...*, op. cit., s. 21.

<sup>20</sup> Idem, *O prawdzie...*, op. cit., s. 167.

<sup>21</sup> Zob. R. Muchembled, *Dzieje diabła od XII do XX wieku*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 2009, s. 16.

z samym statusem ontologicznym diabła jako bytu zależnego i niesamoistnego – Anzelm pisze tu o „nieuporządkowanym chceniu”<sup>22</sup>, co oznaczać ma wolę, która nie chce być niczemu podporządkowana, a więc zamierza być wolą Boską. Pozostaje jednakże i koniecznością, jako że Bóg stworzył anioła-diabła jako byt, i to byt wolny, czyli w dwójnasób dobry. Rozważanie Anzelm dotyka tu jednak przede wszystkim problemu najistotniejszego: skoro Bóg jest koniecznością – jako ontologiczna pełnia mocy dobra – czy może być odpowiedzialny za stworzenie zła? I czy samo zło posiada jakąś ontologiczną, a może logiczną konieczność? Czy podstawowe przekonanie, że zło ma jednak ontologicznie charakter wyłącznie prywatny, czyli jest po prostu brakiem bytu i dobra, a więc nicością, zostaje tu przekroczone? Jako takie nie może przecież pochodzić od Boga będącego źródłem istnienia. A jednak w pewien sposób musi zawierać się w Bożej wieczności-konieczności, w przeciwnym razie nicość byłaby jakimś miejscem, częścią świata, w której nie ma Boga, a to z kolei oznaczałoby, że nie jest On tym, ponad co nie można pomyśleć już nic większego. Anzelm idzie zatem drogą rozróżnienia rzeczywistej przyczyny czegoś oraz przyczyny jako powodu, na podstawie którego można o czymś wnioskować, i ustala, że diabeł nie tyle pozwolił sobie chcieć czegoś, co było sprzeczne z wolą Boga, ile – już na bardziej podstawowym poziomie ontologicznym – odmówił przyjęcia wolnej woli jako takiej, jako chęci czynienia tego, co należy. Warto jednak podkreślić, że te czysto racjonalne dywagacje nie prowadzą właściwie do żadnych konkretnych wyjaśnień tego zagadnienia. Na pytanie, dlaczego diabeł ostatecznie chciał tego, czego nie powinien chcieć, Anzelm odpowiada: „Wyłącznie dlatego, że chciał. Ta wola bowiem nie miała żadnej innej przyczyny, która pod jakimś względem nakłaniałaby albo odciągała ją, lecz ona sama była dla siebie przyczyną sprawczą [...] i skutkiem”<sup>23</sup>. Tym samym Anzelm pozostawia problem absolutnego zła otwartym. Absolutnego w tym znaczeniu, że – po pierwsze – owo zło, jako związane z bytem obdarzonym wyższą duchowością, czyli z aniołem, oderwane jest od jakichkolwiek ludzkich motywów. Po drugie, ponieważ ukazuje ono czysto inteligibilne korzenie zła, zawarte w samej wolnej woli. Diabeł Anzelm, choć w przyjętych założeniach ma być niczym, okazuje się jednak niższej rangi postacią, która „chce być podobna do Boga”<sup>24</sup>, to znaczy stanowi zarys figury będącej lustrzanym odbiciem Boga<sup>25</sup>. Te trudności, w które wikła się filozof, kierują naszą uwagę

<sup>22</sup> Św. Anzelm z Canterbury, *O prawdzie...*, op. cit., s. 185.

<sup>23</sup> Idem, *O upadku diabła...*, op. cit., s. 263.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 219.

<sup>25</sup> Zob. K. Berger, *Po co jest diabeł*, tłum. S. Wolski, Poznań 2007, s. 66.

na szczególnie ciekawy w jego myśli obraz relacji Bóg-człowiek, odsłaniają bowiem interesujący kontekst i niezwykłą ontologiczną relację, jaka zachodzi pomiędzy Bogiem, aniołami i człowiekiem.

Pojęcie konieczności stanowi osnowę całego dzieła *O wcieleniu*: „wszystko, co wyznajemy o Chrystusie, powinno stać się z konieczności”<sup>26</sup>. Droga od niej do wieczności prowadzi poprzez pojęcie niezmienności. Wieczność, jako osnowa czasu, utrzymuje człowieka w istnieniu, lecz ponieważ ten popada w grzech, koniecznie – w porządku moralnym – musi ona doprowadzić do końca to, co stwarzając go, zapoczątkowała – doprowadzić do pełni ludzką rozumną duchowość. Bóg zatem zbawia nas z konieczności – to niejako tryb, w którym działać musi Boża potęga; przy czym nie może to oznaczać ograniczenia Jego absolutnie wolnej woli. Dlatego Anzelm wprowadza rozróżnienie pomiędzy koniecznością, która znosi łaskę i ją pomniejsza, oraz koniecznością, która ją powiększa – w ten sposób filozof dowodzi, że choć ludzkie zbawienie stać się musi z konieczności, to Bóg nie dokonuje go koniecznością przymuszony.

Z pierwszym rozumieniem konieczności mamy do czynienia wówczas, gdy ktoś czyni dobrze wbrew własnej woli, a z powodu pewnej konieczności, której podlega. Z drugim – gdy ktoś poddaje się dobrowolnie konieczności, wypełnia ją niejako z przekonania i zgodnie z własną wolą; wtedy mowa jest o dobroczynności konieczności. Mamy tu zatem do czynienia z koniecznością normatywną – moralnym ontologicznym zobowiązaniem. W tym wypadku, pisze Anzelm, konieczność jest łaską. Połączenie łaski i konieczności wydaje się co najmniej mało oczywiste, dlatego w rozumowaniu myśliciela Boże bycie-z-czasem okazuje się koniecznością służenia szlachetności albo, innymi słowy, niezmienności Jego szlachetności<sup>27</sup>, trwałości łaski. Przy czym konieczność związana jest tu z bardzo ciekawym problemem – możliwością ograniczania przez Boga własnej wszechmocy, co w skrajnym przypadku dotyczyłoby pytania o możliwość śmierci Boga. Co prawda „niewłaściwie mówi się o konieczności tam, gdzie nie ma żadnego przymusu ani zakazu”<sup>28</sup>, ale jednak to wieczność, którą Bóg jest, może, jako moc, stanowić rodzaj dążności na sposób konieczności. Aby to czytelnikowi przybliżyć, Anzelm wprowadza jeszcze w innym ujęciu rozróżnienie na konieczność przymuszającą i nieprzymuszającą, odsłaniając kolejne powiązanie czasu i wieczności. Pojawia się tu bowiem kwestia ontologicznego odczynienia, a więc odwołania przeszłych zdarzeń. Otóż Bóg, jeśli tylko

<sup>26</sup> Św. Anzelm z Canterbury, *O wcieleniu...*, op. cit., s. 48.

<sup>27</sup> Zob. ibidem, s. 145.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 158.



zechce, może sprawić – przełamując konieczność nieczynienia – by coś minionego już minionym nie było. W popularnonaukowych ujęciach tego zagadnienia – jak na przykład w wykładach Leszka Kołakowskiego – problem ten zostaje niesłusznie uproszczony: „Bóg – mówi Anzelm – pewnych rzeczy uczynić nie może. Nie może sprawić, aby to, co się stało, nie było się stało, to jest nie może zmienić przeszłości”<sup>29</sup>. Tymczasem A. Roslan w jednym z komentarzy do przemyśleń Anzelm wskazuje, że jego pogląd jest co najmniej bardzo bliski skrajnemu ontologicznemu woluntaryzmowi<sup>30</sup>! Wieczność Boga, która jest ontologiczną koniecznością, sama jednak nie posiada konieczności aktu. Stwierdzenie „Bóg czyni coś z konieczności” oznacza tu, że znajduje się ona w czymś innym. Konieczność śmierci Chrystusa na krzyżu nie była jego niemożliwością w sensie niemocy, a właśnie niemożliwością jako mocą, tak jak w przypadku, gdy mówimy „ten człowiek nie może zostać pokonany” – niemożność bycia zwyciężonym jest tu mocą. Konieczność zatem, rozumiana jako „przymus”, złożona jest w stworzeniu, w przypadku Boga natomiast wskazuje tylko na niezmiennność Jego woli – wtedy zaś Boża niezdolność (np. do poniechania pomocy człowiekowi) okazuje się większa niż zdolność, ontologicznie ważniejsza. Wydaje się, że Bóg jako konieczne-bycie-z-czasem przedstawiany jest przez Anzelm z taką determinacją przynajmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze, mamy tu do czynienia z chęcią wykazania, że nic nie istnieje przypadkowo, jeśli istnieje Bóg. To tłumaczy pojawienie się jeszcze jednej klasyfikacji konieczności – jako konieczności następującej i poprzedzającej. Ta ostatnia jest przyczyną tego, aby rzecz zaistniała, ma charakter sprawczy. Natomiast konieczność następująca – jak tłumaczy Anzelm – sama nic nie powoduje, a jedynie się urzeczywistnia wraz z czynnością, na przykład wówczas, gdy mówię tobie, że z konieczności zostanie coś powiedziane, bo będziesz mówił. Gdy bowiem to właśnie mówię, wskazuję tylko na to, że gdy będziesz już mówił, nic nie może sprawić, abyś nie mówił, a nie na to przecież, że coś zmusza cię do mówienia<sup>31</sup>. Wydaje się zatem, że konieczność dotyczy także przygodnych aspektów rzeczywistości.

Po drugie zaś, można potraktować te wywody Anzelm jako próbę odwołania teleologicznego charakteru Bożego bycia-z-czasem, w którym łączą się dwa wymiary: Arystotelesowska przyczyna sprawcza i przyczyna celowa.

Na zakończenie chciałbym podkreślić jeszcze jedną stronę Boga jako konieczności, związaną z samym pojęciem grzechu, który stanowi staczanie się

<sup>29</sup> L. Kołakowski, op. cit., s. 93.

<sup>30</sup> Zob. św. Anzelm z Canterbury, *O wcieleniu...*, op. cit., s. 189-190.

<sup>31</sup> Zob.: *ibidem*.

bytu ku nicości. Grzech nie oznacza bowiem jedynie obarczenia winą, a uaktywnienie w samym człowieku stale mu teraz grożącej tendencji, czy też możliwości, ześlizgnięcia się w niebyt. Grzech, nawet najdrobniejszy, ontologicznie stanowi rodzaj kosmicznej katastrofy, i człowiek zdaje się nim obciążony podwójnie: po pierwsze dlatego, że sprzeniewierza się czemuś, co nie pochodzi od niego, a jest darem od Boga, czyli własnemu istnieniu, po drugie zaś, czyniąc tak, podlega zadośćuczynieniu za grzech, którego jednak sam z siebie nie może dokonać, ponieważ odpłacić musi za coś, co było wyłącznie w gestii Boga:

jeden najłżejszy grzech mógłbyś przedstawić jako tak nieskończony, że nawet gdyby rozciągnęła się [przed nami – przyp. W.M.] nieskończona liczba światów, które byłyby tak pełne stworzeń jak ten [w którym my żyjemy – przyp. W.M.], to nie dałoby się ich uratować przed unicestwieniem, jeżeli ktoś miałby uczynić w obecności Boga nawet coś jednego przeciwko Jego woli<sup>32</sup>.

Na domiar złego, grzeszenie stanowi również obrazę Boga, i ze względu na to człowiek powinien oddać Mu nawet więcej, niż Mu zabrał<sup>33</sup>. W takim ujęciu Boża wieczność jest także koniecznością w wymiarze zbawienia – człowiek bowiem sam może popaść w zło, jednak wydobyć się już z niego bez Bożej łaski nie jest w stanie (zupełnie podobnie rzecz ma się i z aniołami). W takim ujęciu ludzkie „bycie-w-czasie” okazuje się istnieniem w bardzo nikłym stopniu, co prowadzi Anzelma do konstatacji, że ludzie w pewnym sensie nie istnieją, lub że istnieją „zaledwie”. Takie „zaledwie-bycie-w-czasie” objawia nieistotność jednostkowego bytu w obliczu niezlokalizowanego Boskiego bycia-z-czasem. Bóg w niczym by siebie nie umniejszył, gdyby owo „zaledwie” ludzkiego istnienia zniknęło. Nawet jeśli Anzelm zapewnia, że Bóg jest najwyższym dobrem, łaską i miłosierdziem, te konstatacje – oparte na wierze – nikną w samym racjonalnym ujęciu istoty najwyższej jako sprawiedliwości i konieczności, a więc wyobrażeniu Go sobie raczej jako pana i władcy niżli ojca. Ciekawie oddają to wszystkie te fragmenty rozważań np. o grzechu pierwotnym, w których autor zakłada, że Bóg zbawi ludzi dlatego, by uzupełnić liczbę upadłych aniołów. Świat, jako dzieło Stwórcy, przedstawia się wtedy przede wszystkim jako porządek matematyczny, którego kompletność wyraża się w doskonałej liczbie, na którą składa się również liczba istniejących bytów. Wtedy zaś, jak pisze komentator: „doskonałość świata i liczby konstytuujących go bytów jest ważniejsza niż losy

<sup>32</sup> Ibidem, s. 169-170.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 86.

poszczególnych ludzi. Bóg w tym ujęciu jest zatroskany przede wszystkim o los świata jako całości, którego doskonała harmonia i proporcja w żadnym wypadku nie może zostać naruszona<sup>34</sup>. Owa doskonałość świata oddana jest w pierwszym rzędzie przez właściwą liczbę stworzonych aniołów, czyli natur od człowieka wyższych. Zatem Anzelm przedstawia tu następującą alternatywę: albo aniołowie istnieli, przed upadkiem niektórych z nich, w tej doskonałej liczbie, a wtedy ludzi stworzono tylko po to, by część z nich uzupełniła ów brak, albo też owa doskonała liczba nie istniała w samych aniołach, nawet przed upadkiem, a wtedy ludzie stworzeni zostali nie tylko dla uzupełnienia liczby aniołów upadłych, ale także dla uzupełnienia owej planowanej w zamyśle Boga doskonałości świata. Tak czy inaczej, byt ludzki w takim wymiarze konieczności postrzegany jest albo jako namiastka bytów anielskich, albo też jako gatunkowe dopełnienie braku w doskonałości planowanego świata. Przygodność ludzkiego losu i zbawienia konkretnych ludzi jawi się tutaj jako całkowicie arbitralna: „A zatem jeśli [zbawieni ludzie – przyp. W.M.] będą liczniejsi niż odrzuceni aniołowie, to nikt nie będzie w stanie, ani nie powinien nawet wiedzieć, czy nie został tam przyjęty jedynie z powodu upadku kogoś innego<sup>35</sup>. I człowiek, zobowiązany wobec takiej konieczności, powinien istnieć przepelniony cierpieniem, że jeszcze nie został zbawiony, a jednocześnie bezustannym lękiem, że może to nigdy nie nastąpić.

Tak zarysowuje się zatem XI-wieczna, bardzo szczególna perspektywa, która próbuje wzmocnić czy też rozjaśnić wiarę wyłącznie za pomocą logiki i racjonalnego ujmowania obrazu Boga. Warto raz jeszcze podkreślić, że perspektywa ta wydobyta jest przeze mnie z szerszego kontekstu rozmyślań Anzelm, w których dominuje przekonanie, że logiki Bożego miłosierdzia ta racjonalność nie jest w stanie pojąć. Rzuca ona jednak ciekawe światła na to, jak myśl Anzelm przynależała jeszcze silnie do kultury, w której tożsamość ludzka budowana i rozumiana była przede wszystkim jako tożsamość inkluzywna. Kultury, w której Boża wieczność-konieczność stanowi rodzaj pozostałości, śladu – szczególnie w naszej terażniejszości trudnego do przyjęcia – charakteru relacji Bóg-człowiek: relacji budowanej na pierwiastku strachu<sup>36</sup>, podporządkowaniu i swoistej ontologicznej karności.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 99.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>36</sup> Zob. ibidem, s. 135.

### **The Necessity - a Non-Obvious Dimension of the Eternity in St. Anselm's Philosophy**

#### Summary

The main aim of this article is to describe and analyze St. Anselm concept of eternity to present a non-obvious dimension of this idea. Because his philosophical and theological notion of eternity does not involve only - as common sense suggests - the idea of time but also the very concept of necessity. However, this time, it goes far beyond the understanding of the necessity only in logical terms like it was in case of his ontological proof for the existence of God.

**Słowa kluczowe:** św. Anzelm, wieczność, konieczność, Bóg

**Keywords:** St. Anselm, eternity, necessity, God

DOI: 10.14746/cbes.2016.15.7