

Bogna Kosmulska
Uniwersytet Warszawski

Orygenes i św. Augustyn o Bożej mocy i cierpliwości: patrystyczna (re)interpretacja biblijnego motywu upar- tego serca faraona

Wprowadzenie

Tematem artykułu jest interpretacja rozdziałów 4–14 *Księgi Wjścia* oraz powiązanego z nimi dziewiątego rozdziału Pawłowego *Listu do Rzymian*¹, dokonana przez Orygenesesa i św. Augustyna. Rozdział z *Listu do Rzymian*, stanowiącego dla myślicieli chrześcijańskich tekst kanoniczny na równi z *passusami* z *Księgi Wjścia*, stanowi już pewną, bynajmniej nieoczywistą, interpretację *passusów* ze Starego Testamentu. Należy zatem ujmować patrystyczną wykładnię wymienionych fragmentów Pisma jako swego rodzaju reinterpretację Starego i Nowego Przymierza. Ta nowa wykładnia powstała w odmiennym kontekście niż teksty źródłowe, a zatem w pewnych wątkach zmieniła ona pierwotny wydźwięk komentowanych wypowiedzi autorów biblijnych.

Ów odmienny kontekst jest, mimo różnicy czasowej pomiędzy prezentowanymi autorami – Orygenesem i Augustynem, podobny. Obaj myśliciele mieli bowiem do czynienia z problematyką fatalizmu i z pytaniem o stosunek indywidualnej woli człowieka do Bożej Opatrzności, które to zagadnienia pojawiają się w zestawieniu przesłania biblijnego z filozofią antyczną i zarazem z prądami gnostyckimi (zwłaszcza, odpowiednio, dla Orygenesesa – z marcjonizmem, a dla Augustyna – z manicheizmem). Wzięcie pod uwagę tego kontekstu jest szczególnie ważne: celem dociekań obu starożytnych pisarzy, zgodnie z ogólnymi zasadami patrystycznej lektury biblijnej, była przecież nie tyle sama krytyczna i historyczna analiza Pisma, od której jednak poniekąd wypada zacząć niniejsze rozważania, ile z założenia apologetyczna wykładnia autorów natchnionych połączona z wyzna-

¹ Cytaty z Pisma św. oraz skróty ksiąg biblijnych w przypisach podaję za *Biblią Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallotinum, Poznań – Warszawa 1991.

niem wiary w Boga jednocześnie dobrego i sprawiedliwego czy też cierpliwego i wszechmocnego.

Tak pojęty Stwórca, pozostawiając człowiekowi sferę wolności (czas na samodoskonalenie), wpisuje ją w swój opatrnościowy plan. Jak zobaczymy, w przypadku omawianych utworów Orygenesa i św. Augustyna, reprezentujących stosunkowo wczesne etapy ich twórczości, ta sfera wolności i nieodłączny od niej aspekt czasowy (dysponowania czasem) staną się źródłem dalszych i właściwie nierozstrzygniętych problemów interpretacyjnych, skupiających się wokół zagadnienia wybrania, dokonanego przez Boga jeszcze przed narodzeniem człowieka, niezależnego zatem od ludzkich uczynków. Zagadnienie to wynikało z samej treści 9 rozdziału *Listu do Rzymian*, w którym to – obok odwołania do fragmentów z *Księgi Wyjścia*, opisujących postać faraona jako uparcie odmawiającego wypuszczenia Izraelitów z Egiptu – mowa była także o historii Jakuba i Ezawa, obdarzonych nierówno przez Stwórcę łaską jeszcze w łonie matki². Podobny wydzźwięk niesło również przytoczenie przez św. Pawła w tym samym rozdziale fragmentów z *Księgi Izajasza* o glinianych naczyniach³. Tak naświetlone, predestynujące wybranie w przepojonym platonizmem umyśle młodego Orygenesa, poprowadziło go do hipotezy preegzystencji duchów, być może nie od razu całkowicie odrzuconej również przez Augustyna, który na różnych etapach swej twórczości miał sposobność poznać myśl nie tylko platońską, ale i Orygenesową⁴. Jak wiemy, przypomniana przez *List do Rzymian* historia Jakuba i Ezawa poprowadziła jednak ostatecznie biskupa Hippony, *nomen omen* Doktora Łaski, ku mocnej interpretacji skutków grzechu pierwszych rodziców, a zatem ku ideom grzechu pierwotnego oraz predestynacji. Te dalsze konsekwencje koncepcji wybrania uprzedniego w stosunku narodzin, wiążące się ponadto z kwestią pochodzenia duszy, można jednak do pewnego stopnia oddzielić od problematyki stawianej przez Orygenesa i Augustyna bezpośrednio w związku z historią faraona z *Księgi Wyjścia*.

² Por. cyt. w Rz 9, 12 – werset z Wj 25, 23 oraz w Rz 9, 13 – werset z Ml 1, 2 i n.

³ Iz 29, 16 i 45, 9 cyt. w Rz 9, 20-24.

⁴ Chrześcijańskie nawrócenie Augustyna poprzedziła lektura „pism platończyków”, z czego on sam zdał sprawę w *Wyznaniach* (VII, 9 i n.). Stanowiła ona ożywczy impuls dla równoczesnego odkrywania bogactwa Pisma, co zbiegło się również najprawdopodobniej z pierwszymi kontaktami myśliciela z Tagasty z dziełami egzegetycznymi Orygenesa (por.: G. Heidl, *Origen's Influence on the Young Augustine: A Chapter in the History of Origenism*, Piscataway NJ, 2003). Wpływ Aleksandryjczyka na Augustynowe dzieło jest zresztą widoczny także w późniejszym okresie, jest on jednak z czasem albo jedynie naukowy (czysto filologiczna problematyka egzegezy biblijnej), albo – po wybuchu tzw. pierwszego sporu orygenistycznego – wyraźnie polemiczny. W kwestii ewentualnego przyjęcia przez młodego Augustyna hipotezy preegzystencji oraz jej ostatecznego odrzucenia zob. także: E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, Pax, Warszawa 1953, s. 95-96 i s. 135, przyp. 11 i 12; W. Eborowicz, *Ad Romanos 9, 11 et la critique augustinienne de la théorie du péché de l'âme préexistante*, „Studia Evangelica” V (1968), s. 272-276; R. J. O'Connell, *Pre-Existence in the Early Augustine*, „Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques” 26 (1980), s. 176-188.

Kilka uwag egzegetycznych

Podstawową trudnością w lekturze rozdziałów 4 – 14 *Księgi Wjścia* jest to, że w tekście biblijnym zatwardziałość serca faraona, sprowadzająca plagi i ostateczną zgubę na lud egipski, wydaje się zasadniczo skutkiem nie tyle woli samego władcy znad Nilu, ile działania Bożego, co ilustruje swoisty refren wymienionych fragmentów Pisma. Brzmi on: „Pan uczynił” czy też „uczynił upartym serce faraona”. Choć jednak taka formuła (z drobnymi modyfikacjami) pojawia się najczęściej, można też odnaleźć w omawianych rozdziałach odmienny ton wypowiedzi o źródłach złej woli i zaślepienia faraona. Owe odmienne sformułowania sugerują, że Boża współodpowiedzialność czy wręcz decydujące sprawstwo nie są tak jednoznaczne jak w sformułowaniu „Pan uczynił”, w trzech wersetach jest wszak nawet wyraźnie mowa o winie władcy. Te trzy wyjątki (na osiemnaście passusów) mają pewne znaczenie, gdyż każą przywiązywać wagę do roli króla w opisywanych zdarzeniach. Nieco osłabia to tezę współczesnego egzegety Pierre’a Gilberta, zgodnie z którą „faraon pozostaje oczywiście ważnym aktorem [opisywanych wydarzeń – B. K.] [...], lecz jest również postacią drugoplanową w tym sensie, że narrator wprowadza ją w celu ułożenia intrygi, w której centrum odnajdujemy Jahwe i jego wysłannika Mojżesza”⁵. Jak sądzę, wyjątki te przeczą przynajmniej możliwości odczytania zatwardziałości serca faraona jako skutku jedynie Bożego działania. Gilbert wprawdzie nie czyni z owych trzech cytatów istotnego motywu swych rozważań i traktuje biblijną postać faraona właśnie tylko jako element zawiązujący intrygę, jednak bynajmniej nie wyciąga stąd wniosku, że wszystkie 11 rozdziałów *Księgi Wjścia* przeczy odpowiedzialności egipskiego władcy. Egzegeta uznaje raczej, że znaczenie owych rozdziałów jest w pewnym sensie zewnętrzne w stosunku do toku narracji. Miałyby to być wypowiedź z metapoziomu, prezentująca ogólny opis skutków nieposłuszeństwa ludzkiej woli względem woli Bożej. Tym właśnie tłumaczy on ową jednowymiarowość biblijnej postaci: byłby to schematyczny wzorzec etyczny, stanowiący w dodatku jedynie tło dla cnoty Mojżesza. Zatwardziałość faraona jest jednak w takiej interpretacji bez wątplenia właśnie wzorcem etycznym, a więc rzeczywistym przykładem działania woli ludzkiej, tyle że uogólnionej. Kłopotliwe sformułowania typu „Pan uczynił upartym serce faraona” nie nadają się zatem na argumentację przeciwko istnieniu wolnej woli człowieka (jako indywiduum) i za jednością woli Stwórcy. Pogląd ten wymagałby być może szerszego rozpatrzenia, można się jednak zgodzić z takim oto twierdzeniem, że choć postać egipskiego króla istotnie nie została wpleciona w tok narracji w sposób organiczny (pojawia się właśnie niczym odautorski refren), to nie jest w założeniach autora biblijnego elementem dyskusji filozoficznej o istnieniu bądź nieistnieniu wolnej woli. Wpisuje się ona raczej w jego poglądy

⁵ P. Gilbert, *Libre arbitre et déterminisme: une réflexion sur la figure de Pharaon*, „Théoforum” 32/1 (2001), s. 19.

teologiczne i moralne. Jak się wydaje, rzeczywiście postać faraona „nie została wprowadzona głównie po to, aby dostarczyć materiału do teoretycznej dyskusji o wolnej woli i Boskim determinizmie”⁶.

Uwzględniając historyczne okoliczności powstania *Księgi Wjścia*, należy więc chyba przyjąć, że decydujący był w konstrukcji tej księgi właśnie motyw posłuszeństwa Bogu (a w szczególności Jego Prawu), nie zaś zagadnienie wolności, wywodzące się w większym stopniu z linii już – w późniejszym okresie – zhellenizowanego⁷, aniżeli pierwotnego żydowskiego myślenia, skoncentrowanego wokół problematyki losów zbiorowości – narodu wybranego⁸. Można więc założyć, że tym, co najważniejsze w opisie losu faraona, jest wizja śmiertelnych skutków trwania w grzechu i zbiorowej – obejmującej cały lud egipski – odpowiedzialności za postępowanie władcy.

Jeśli w tym kontekście przyjrzymy się z kolei Pawłowym interpretacjom wersetów z *Księgi Wjścia*, stanowiącym przeciw, swoiste wprawdzie, ale jednak faktyczne rozwinięcie tradycji żydowskiej, z łatwością dostrzeżemy, że św. Paweł właśnie nie czuł się w obowiązku podkreślać indywidualnej wolności faraona. Wprawdzie autor *Listu do Rzymian* rzeczywiście starał się uzasadnić Boże działanie, a więc proponował swoistą teodyceę, to jednak równocześnie eksponował „absolutną nadrzędność praw Stwórcy nad stworzeniem”⁹ oraz absolutną dobroć i wolność łaski.

Rozdział 9 *Listu do Rzymian* nie tylko zatem nie łagodził paradoksalności motywu serca faraona, ale nawet ją wzmacniał, gdyż, jak wcześniej wspomniałam, św. Paweł zestawiał go z opowieścią o Jakubie i Ezawie oraz z fragmentami z *Księgi Izajasza* o glinianych naczyniach. Wydźwięk wszystkich tych cytatów jest podobny: naprowadzają one na myśl, że albo Bóg jest niesprawiedliwy, albo pozostaje sprawiedliwy w jakimś wyższym, zrazu nieuchwytnym dla nas sensie. Autor *Listu do Rzymian* oczywiście stara się bronić tej drugiej interpretacji i wskazuje na to, że wszyscy zasłużyli na gniew Boży, lecz niektórzy poprzez „Boże postanowienie, powzięte na zasadzie wolnego [Bożego!] wyboru”¹⁰ naprzód zostali

⁶ *Ibidem*.

⁷ W zakresie teorii, stopniowo odkrywającego indywidualny wymiar człowieczeństwa. To stopniowe odkrycie wynikało z jednej strony, z rozwoju pojęcia natury, w tym natury ludzkiej, która Grekom jawiła się początkowo jako natura grecka. W zetknięciu jednak z ludami uznawanymi za barbarzyńskie stała się ona czymś uniwersalnym, jedynie przez grecką kulturę zuniwersalizowanym. Z drugiej strony, owo zetknięcie, jakie stało się powszechnym faktem dopiero w okresie hellenistycznym, który zarazem stanowił kres klasycznej greckiej formy polityczności (i religii), wymogło poszukiwanie innego ujęcia wolności niż obywatelska (por. przyp. nast.).

⁸ Wspólnotowy wymiar wolności, właściwy wczesnemu okresowi rozwoju Biblii, przechowującej dziełnictwo moralności rodowej, wskutek długotrwałego zagrożenia bytu politycznego Żydów (a więc i praktycznej możliwości zachowania wiary ojców), nie tylko nie uległ ograniczeniu, ale nawet musiał ulec wzmocnieniu, nieuchronnie zderzając się z hellenistycznym pojęciem neutralnej religijnie wolności indywidualium (zob. przyp. poprzedni).

⁹ W. J. P. Boyd, *Origen on Pharaoh's Hardened Heart. A Study of Justification and Election In St. Paul and Origen*, „*Studia Patristica*” VII/1 (1996), s. 435.

¹⁰ Rz 9, 11.

przygotowani ku chwale¹¹. Mamy tu więc z jednej strony darmowość łaski, z drugiej zaś nieuchronność Bożego gniewu, w dosłownym odczytaniu brak natomiast miejsca na wolną wolę albo też, mówiąc dosadnym językiem Lutra, jest miejsce na wolę, ale „niewolniczą” (*servum arbitrium*)¹², która może, jeśli wymaga tego Boży plan, być z Bożego zamysłu wolą złą, jak w przypadku faraona.

Święty Paweł jednakże, w odróżnieniu od niemieckiego teologa, nie podejmuje w rozdziale 9. *Listu do Rzymian* poruszanej problematyki z punktu widzenia jednostki. A ten właśnie punkt widzenia będzie następnie wyzwaniem dla późniejszych pisarzy chrześcijańskich, w tym szczególnie w dobie patrystycznej dla Orygenesisa i dla Augustyna (jeszcze jako filozofa czy filozofującego teologa). Tłem nowotestamentowych rozważań jest przecież obrona przybranego synostwa całego rodzaju ludzkiego. W tym ujęciu, odrzucający Chrystusa naród wybrany, paradoksalnie odnajduje swój typ w faraonie, natomiast wszyscy żydzi i pogaanie, którzy stają się wyznawcami Chrystusa – uosabiają nowy naród wybrany, przekraczający przynależność do konkretnego historycznego narodu¹³. Mimo to, choć kontekst omawianych fragmentów jest, jak się wydaje, zasadniczo uniwersalistyczny, nasuwają się przecież pytania o wolność indywidualną, było bowiem tylko kwestią czasu, aby któryś z interpretatorów św. Pawła zmierzył się z pytaniem o osobisty los faraona, jakie powstaje podczas już nie uniwersalistycznej, a indywidualistycznej lektury zarówno *Księgi Wjścia*, jak i *Listu do Rzymian*.

Interpretacja Orygenesisa i św. Augustyna

A) Święty Augustyn

Trzymając się zatem tej indywidualistycznej perspektywy i łącząc ją z filozoficznym zagadnieniem wolnej woli i determinizmu, należy w pierwszej kolejności wytłumaczyć (w podwójnym sensie: interpretacyjnym i apologetycznym) kłopotliwe sformułowania autorów biblijnych, sugerujące Bożą przedwiedzę oraz powiązane z nią (choć nie zawsze jest to połączenie konieczne) sprawstwo – Jahwe zapowiedział bowiem Mojżeszowi jeszcze przed nadejściem plag: „Teraz ujrzysz,

¹¹ Por. Rz 9, 23.

¹² W oryginalnej myśli Augustyna, niewątpliwie stanowiącej podstawową inspirację dla niemieckiego teologa, mamy jednak do czynienia raczej z wolą „niewolną” czy „niewyzwoloną” (*non liberata*), ale nie z całkowitym zniewoleniem, wykluczającym właściwie istnienie samej woli. Na problem terminologiczny, polegający na niekonsekwentnym używaniu pojęć woli i wolności, właściwy pismom Hipponeńczyka z różnych okresów jego twórczości, nakłada się ponadto również dosadny styl jego późniejszych polemik z Pelagiuszem. Ta myląca dosadność, którą Martin Luter jeszcze wzmocnił, jest jedną z głównych trudności we właściwym ujęciu Augustynowej koncepcji woli – por. E. Gilson, *op. cit.*, s. 204 (problem stylu polemik z Pelagiuszem) i s. 208-210, wraz z przypisami (*liberum arbitrium a libertas*).

¹³ Por. W. J. P. Boyd, *op. cit.*, s. 436; zob. także komentarz H. Langkammera w *Biblii Lubelskiej: List do Rzymian*, przekład, wstęp i komentarz o. H. Langkammer OFM, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 119-132.

co uczynię faraonowi. [Zmuszony] mocną ręką wypuści ich i mocną ręką wypędzi ich ze swego kraju”¹⁴ oraz „Ja uczynię twardym jego serce, że nie chce zezwolić na wyjście ludu”¹⁵.

Aby to uczynić, najpierw odwołam się, wbrew chronologii, do wykładni Augustyna z utworu *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, powstałego w okresie po jego powrocie do Afryki, ale poprzedzającym objęcie biskupstwa (tj. pomiędzy rokiem 388 a 397)¹⁶, które niejako z urzędu włączyło go później w niekończące się dogmatyczne spory. W *Kwestii* 68. tego niejednolitego dzieła późniejszy Doktor Łaski wprowadził już wprawdzie pewne wątki znane z polemiki z Pelagiuszem i Julianem z Eklanum, używając np. w odniesieniu do całego rodzaju ludzkiego określeń *massa luti* i *massa peccati*¹⁷. Ale zarysowany w *Księdze Wyjścia* problem indywidualnej odpowiedzialności władcy Egiptu określił wręcz mianem „łatwego” i wskazał, że „zatwardziałość serca [faraona – B.K.], przez którą [ten] nie wierzył nawet w najoczywistsze znaki woli Boga, była zasłużonym skutkiem wcześniejszych czynów, jakimi gnębił w swym królestwie cudzoziemców”¹⁸. Tę – wyraźnie zasłużoną – postępującą zatwardziałość serca łączył Augustyn także wprost, a wręcz zrównywał z postępującym zaślepieniem umysłu¹⁹. Ukazana w ten sposób zależność cnoty i jasności poznania jest zresztą w całej *Kwestii* ważnym elementem polemiki z gnostycznym rysem manicheizmu. Kończąc ten wątek, myśliciel z Tagasty podkreślał, że faraon po prostu musiał początkowo rozpoznawać korzyści płynące z obecności w jego kraju synów Józefa i stąd powinien traktować ich łagodnie. Gnębiąc ich, „zasłużył sobie na karę: zatwardziałość serca i zaślepienie umysłu tak wielkie, że nie uwierzył w liczne dobitne i wyraźne znaki od Boga”²⁰.

Augustyn wprowadził do swoich rozważań także perspektywę kolektywną, gdy kontynuował: „Z tej to kary – czy to zatwardziałości, czy to w końcu widomego zatopienia – lud mógł wyciągnąć naukę, że wskutek zadanych mu cierpień Faraon zasłużył sobie i na ukrytą zatwardziałość serca, i na jawne zatopienie w morzu”²¹. Mimo to wyraźne jest w dalszym wywodzie, że Boże wezwanie, „ skierowane w dogodnym czasie” dotyczy nie tylko rodzaju ludzkiego czy poszczególnych narodów, ale także „pojedynczych ludzi (*in singulis hominibus*)”²².

Motyw Jakuba i Ezawa, który zwłaszcza w odniesieniu do poszczególnych osób wprowadza dalsze trudności, związane z uprzednią w stosunku do narodzin

¹⁴ Wj 6, 1.

¹⁵ Wj 4, 21; por. Wj 3, 19.

¹⁶ Por. św. Augustyn, *Retractationes* I, 26, 1; M. Olszewski, *Wprowadzenie*, [w:] Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, przeł. I. Radziejowska, Kęty 2012, s. 5-6 (dalej jako: Ks. 83 kw).

¹⁷ Zob. poniżej, przyp. 24.

¹⁸ Kw. 68, 4, [w:] Ks. 83 kw., s. 217.

¹⁹ *Ibidem*, s. 218/219.

²⁰ *Ibidem*, s. 217.

²¹ Kw. 68, 5 w: Ks. 83 kw., s. 221.

²² Kw. 68, 6 w: Ks. 83 kw., s. 220/221.

predestynacją, późniejszy biskup Hippony skwitował natomiast właściwie wymijającym stwierdzeniem, że zrozumienie tych zagadnień należy „może tylko do tych, którzy miłują Boga całym sercem, całą duszą i całym swoim umysłem oraz kochają swych bliźnich jak siebie samych”²³. Tylko tacy ludzie mają właściwą miarę miłości, aby pojąć misterną, harmonijną konstrukcję tak indywidualnie, jak i zbiorowo działającej Opatrzności. Wkrótce Augustyn miał rozwinąć także i tę problematykę. Mimo że sygnalizował już pewne teologiczne intuicje, związane z dosłownym odczytaniem Pawłowej koncepcji całkowitej darmości łaski, to tymczasem akcentował motyw wybrania ze względu na przyszłą wiarę²⁴, czemu skądinąd zaprzeczył już niemal w równoległym piśmie *Do Symplicjana o różnych problemach*²⁵. Na razie wciąż jeszcze zachowywał w odniesieniu do filozoficznego zagadnienia wolnej woli pogląd dość optymistyczny i nieledwie wpisujący się w zdroworozsądkowy schemat etyki cnoty, choć Augustyn gruntownie zrewidował swoje ówczesne twierdzenia w *Sprostowaniach*²⁶.

Pewne sformułowanie św. Pawła zachęcało go zresztą do takiej zdroworozsądkowej interpretacji, przynajmniej motywu serca faraona. Chodzi mianowicie o zawartą w Liście do Rzymian 9, 22 wzmiankę o Bożej cierpliwości, która, jak słusznie podkreślał o. Hugolin Langkammer, przeczyłaby tezie o predestynacji faraona do zatracenia²⁷. Tym tropem poszedł św. Augustyn, który Pawłowe wyrażenie „w wielkiej cierpliwości” wiązał z karą dla naczyń gniewu i nagrodą dla naczyń miłosierdzia „w dogodnym czasie”²⁸. Z kolei problem wyboru, kto ma należeć do której kategorii naczyń glinianych, jakie łączył w tym samym fragmencie z zasługami ukrytymi²⁹, budził na tym etapie jego twórczości i w jego ówczesnej wspólnoty, jak sam pisał, „zakłopotanie” (*conturbatio*)³⁰. Jak się wydaje, ani Apostoł Narodów, ani jego żydowskie otoczenie, tak jak i późny

²³ *Ibidem*, s. 223.

²⁴ Zob. Kw. 68, 5; por. św. Augustyna, *Expositio quandarum propositionum ex Epistola ad Romanos* 60 oraz *idem*, *Retractationes* 22, 2; por. także W. S. Babcock, *Augustine and Paul: the case of Romans IX*, „*Studia Patristica*” XVI/2 (1985), s. 477; J. Patout Burns, *From Persuasion to Predestination*, [w:] In Dominico Eloquentio in Lordly Eloquence. *Essays on Patristic Exegesis in Honor of R. L. Wilken*, P. M. Blowers et al. (eds.), Grand Rapids MI, Cambridge 2002, s. 303-304.

²⁵ *Ad Simplicianum* I, 2. Owo zaprzeczenie wynikało z przyjęcia, że wiara jest przecież także łaską – por. E. Gilson, *op. cit.*, s. 200.

²⁶ *Retractationes* 26 (25), 2; por. także: M. Olszewski, *Wprowadzenie*, [w:] Ks. 83 kw., s. 13: „Po pierwsze, na co zwracają uwagę wszyscy niemal jego współcześni badacze, Augustyn głosi w nich optymistyczny obraz człowieka, którego modelowy wzorzec został wyłożony w *O wolnej woli*. Człowiek *Kwestii* jest zasadniczo wolny i przez to zdolny działać w świecie, skutecznie walczyć o swoje miejsce w nim, jak też w wieczności. Augustynowi w *Kwestiach* daleko jeszcze do pewnej rezerwy wobec zdolności człowieka, typowej dla jego późnych pism traktujących o łasce, choć pewne zapowiedzi późniejszych rozważań o grzechu i łasce można w nich odnaleźć”.

²⁷ *List do Rzymian*, ed. cit., s. 119-132.

²⁸ Kw. 68, 4 w: Ks. 83 kw., s. 216/217.

²⁹ W. S. Babcock, *op. cit.*, s. 476.

³⁰ *Ibidem*.

Augustyn, nie podzieliliby tego zakłopotania, które, jak zobaczymy, stale towarzyszyło Orygenesowi³¹.

Zanim przejdę do omówienia jego stanowiska, odnotuję jeszcze, że w późniejszym okresie swej twórczości biskup Hippony powrócił do kwestii Bożej cierpliwości i jej związku z zatwardziałością faraona. Tym razem w *Kwestii* 18 drugiej księgi *Problemów Heptateuchu* starał się wyjaśnić samo określenie „uczynił nieustępliwym”³² – miałyby ono oznaczać jedynie ukazanie nieustępliwości faraona³³. Choć jednak Augustyn podkreślał w tym fragmencie wewnętrzne usposobienie władcy Nilu jako przyczynę powstałego zła, to jednak ono samo, podobnie jak wyzwalające je okoliczności, uznawał za niezależne od działającego podmiotu. Słowa: „Należy zatem przypisać osobistej wadliwej właściwości, że Faraon posiadał takie serce, że cierpliwość Boga nie skłaniała go do pobożności, ale raczej do bezbożności”³⁴ nie rozwiązują zasadniczej trudności teoretycznej. Cierpliwość Boża w tym późnym ujęciu Augustyna nie jest okazją do poprawy, lecz jedynie do pełnego ukazania zła, które tylko dla odpowiednio z góry usposobionych ludzi może mieć wartość wychowawczą.

B) Orygenes

Kłopoty wielkiego Aleksandryjczyka z interpretacją biblijnego motywu upartego serca faraona zetknęły się chronologicznie, o czym już wspomniałam, z zagrożeniem młodego chrześcijaństwa ze strony marcjonistycznego gnostycyzmu. Stawką ówczesną była już nie Boża wolność i sprawiedliwość, tak podkreślane przez św. Pawła, lecz Boża dobroć, wcześniej niekwestionowana, a w czasach Orygenesusa podana w wątpliwość przez tezę o złym Demiurgu Starego Testamentu. Można powiedzieć, że dopiero wówczas pojawiło się pytanie o związek Prawa z Dobrem, tak oczywiste dla młodego Augustyna i tak trudne dla Augustyna starszego, który z różnych względów powracał do bardziej literalnego odczytywania św. Pawła³⁵.

Właśnie ten – aktualny dla Orygenesusa, a przebrzmiały dla Hipponczyka – kontekst sprawiał, jak to obrazowo ujął William John Peter Boyd, że autor *O zasadach* „uznawał zarówno opowieść o sercu faraona, jak i prezentację [doktryny – B.K.] wybrania z *Listu do Rzymian* 9 za kłopotliwe (*embarrassing*)”³⁶. Należało zatem ocalić dobroć Boga, jednocześnie ocalając Jego sprawiedli-

³¹ W. J. P. Boyd, *op. cit.*, s. 434.

³² Tak w przekładzie J. Sulowskiego w: św. Augustyn, *Problemy Heptateuchu*, cz. I: *Księga Rodzaju, Wjścia, Kapłańska, Liczb*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 92.

³³ *Ibidem*: „pokażę, jak jest nieustępliwym”.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Według W. S. Babcocka (*idem, op. cit.*, s. 476), przynajmniej w Augustynowym okresie przejściowym, byłyby to po prostu wynik bardzo intensywnej lektury św. Pawła przed objęciem obowiązków kapłańskich i później biskupich.

³⁶ W. J. P. Boyd, *op. cit.*, s. 436.

wość. W sukurs Orygenesowi przyszła tradycja platońska z sugestywną wizją preegzystencji dusz, która we wczesnym dziele Aleksandryjczyka *O zasadach* przybrała postać doktryny o preegzystencji duchów. W tym układzie przywołana w *Liście do Rzymian* opowieść o Ezawie i Jakubie, wprowadzająca skomplikowane zagadnienie zupełnie niezawinionego, poprzedzającego narodziny, odebrania pierwszeństwa i przydzielenia komu innemu, mogła naprowadzić wielkiego egzegetę na ideę preegzystencji. Jednakże ten biblijny fragment z *Księgi Rodzaju*, o tym, że już w łonie matki zdecydowały się losy synów Rebeki, nie stał się tematem rozważań Orygenesusa na temat wolnej woli w księdze III *O zasadach*. Aleksandryjczyk, świadomy występującej tu trudności, skupiał się na znacznie łatwiejszej do interpretacji historii faraona. Jednakże w I księdze tego samego wczesnego dzieła³⁷ wyraźnie wskazywał na preegzystencję dusz w kontekście Jakuba, powołując się na cytaty, że Bóg żadną miarą nie może być niesprawiedliwy³⁸. Także w kolejnej księdze³⁹, otwarcie polemizując z gnostykami, dostrzegał problem synów Izaaka i Rebeki i początkowo wskazywał na głębokość oraz nierozstrzygalność problemu, lecz zaraz potem „żeby milczeniem nie podsycać pychy heretyków”⁴⁰, właściwie odwracał dosłowny sens całego fragmentu z *Listu do Rzymian* 9, 11 – 14 i znów starał się przeforsować twierdzenie, zgodnie z którym: „każde stworzenie niebieskie, ziemskie i podziemne w samym sobie posiada przyczyny różnorodności poprzedzające jego cielesne narodziny”⁴¹. Także w dziele *Przeciw Celsusowi*⁴² prezentował takie samo stanowisko i choć w tym miejscu jest ono przedstawione w kontekście problematyki historiozoficznej, również okazuje się ono w toku rozważań wypadkową problematyki indywidualnej odpowiedzialności za popełnione uprzednio czyny. Co jednak ciekawe, w XII *Homilii O poczęciu i porodzie Rebeki*, gdy znów pojawia się kwestia niezasłużonego pierwszeństwa Jakuba, wybranego już przed narodzinami, a także człowieka niewidomego od urodzenia z Ewangelii Janowej⁴³, ucina swe wywody w następujący sposób: „dlatego zostawmy tę studnię, nazwijmy ją *Zwada* i wykopmy inną studnię”⁴⁴ i rzeczywiście przechodzi do rozważania innych, mniej kłopotliwych, fragmentów z *Księgi Rodzaju*. W tym ruchu ujawnia się być może zwątpienie Orygenesusa, który przecież rozważał preegzystencję jedynie w trybie hipotezy.

³⁷ *De principiis* I, VII, 4, [w:] Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, wstęp H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 118-119 (dalej przytaczane jako PArch).

³⁸ Rz 9, 14.

³⁹ PArch II, 9, 5-7, s. 200-204.

⁴⁰ PArch II, 9, 6, s. 201.

⁴¹ PArch II, 9, 7, s. 203-204.

⁴² *Contra Celsum* V, 25-32; por. W. J. P. Boyd, *op. cit.*, s. 440-441.

⁴³ Por. J 9, 2.

⁴⁴ Hom. XII, 4, [w:] Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, przeł. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 130.

Tak ostre zamknięcie tematu w istocie dopiero otworzyło wielką dyskusję, znajdującą się u podstaw tzw. sporów orygenistycznych i powiązanych z nimi wątków, jak zagadnienia grzechu pierworodnego, przedwczesnej śmierci i chrztu dzieci, charakterystycznych szczególnie dla patrystyki przełomu IV i V w. I chociaż na Wschodzie Grzegorz z Nyssy poświęcił cały traktat *Dzieciom przedwcześnie zmarłym*, to na Zachodzie problem ten nabrał znacznie większego znaczenia, w czym swoją znaczącą rolę odegrał wywołany już kilkakrotnie późny Augustyn⁴⁵.

Mimo że ostatecznie odrzucono Orygenesową hipotezę o preegzystencji dusz, choćby ze względu na kwestie związane z próbami właściwego ujęcia wcielenia Syna Bożego oraz z zagadnieniem zmartwychwstania ciał, myśliciele chrześcijańscy po Orygenesie nie mogli już w sposób niebudzący zakłopotania stanąć po stronie determinizmu.

Wracając do motywu serca faraona, należy zwrócić uwagę, że proponowane przez Aleksandryczyka rozwiązanie nie musiało zakładać idei preegzystencji, tak jak rozwiązanie Augustyna z *Kwestii* 68 nie musiało zakładać idei predestynacji. W III księdze *O zasadach* Orygenes zwracał bowiem uwagę na, sygnalizowany w tekście Pawłowym i, jak widzieliśmy, dostrzeżony także przez myśliciela z Tagasty, motyw *hypomoné* – Bożej cierpliwości. Powołując się na przykład deszczu i słońca⁴⁶, Aleksandryczyk wskazywał na to, że te same zjawiska pogodowe oddziałują (znów mamy tu do czynienia z czynnikiem czasu) na ziemię dobrze i źle uprawianą, sprawiając niekiedy całkiem przeciwstawne skutki. Pisał on również o słońcu, że topi wosk i wysusza błoto – nietrudno się domyślić, że serce faraona w tych przykładach byłoby źle uprawianą rolą i zeschniętym błotem, a słońce i ciepło – Bożym działaniem. Autor *O zasadach* podkreślał równocześnie, wyjaśniając drugi z przykładów, że „identyczną mocą swojego ciepła słońce zmiękcza wosk, a wysusza i utwardza błoto – i to bynajmniej nie dlatego, że różna jest jakość błota i wosku, mimo że jednorodna jest ich natura, bo jedno i drugie wywodzi się z ziemi”⁴⁷. Ten dodatek jest ważny – można go rozumieć tak, że natura ludzka w Mojżeszu i faraonie była właśnie jednorodna, co przeczyłoby gnostyckim poglądom o zasadniczej nierówności ludzi (być może lepszą analogią byłaby zatem ta przedstawiona przez Filona z Aleksandrii we fragmencie 181 *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, mówiąca o samym wosku w różnym stopniu rozgrzanym), a także poniekąd znosiłoby najradzykalniejsze konsekwencje idei preegzystencji duchów – mianowicie te, które każą widzieć w aniele, człowieku i diable tę samą naturę w różnych stopniach upadku. Pozostaje jednak pytanie, w jaki sposób błoto miałoby zmienić się w wosk albo powracając do pierwszej metafory – czy każda w ogóle rola nadaje się do uprawy. Zniszczenie natury przez grzech jest przecież jednakowe i jednakowo nie jest ono całkowite, jeśli zakładać

⁴⁵ Por. E. A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton NJ 1992, zwł. rozdz. V.

⁴⁶ PArch III, 1, 9-11, s. 234-237.

⁴⁷ PArch III, 1, 11, s. 236.

jednorazowość żywota każdego z ludzi, a nie każdemu, przynajmniej z ludzkiego punktu widzenia, udaje się w ogóle wejść na drogę uprawy cnót – takie w każdym razie pytanie rodzi się w zderzeniu historii faraona oraz Jakuba i Ezawa.

Zakończenie

To zderzenie nie stanowi jedynie problemu z antropologicznego punktu widzenia – tak filozoficznego (kwestia wolnej woli i determinizmu), jak i teologicznego (kwestia łaski) – ale także z punktu widzenia filozofii Boga. O ile Boża moc (w podwójnym znaczeniu słowa *dýnamis*), sygnalizowana zwłaszcza w omawianych rozdziałach *Księgi Wjścia*, przynależy do wiecznych atrybutów Absolutu (choć dla nas ujawniających się w działaniach *ad extra*), o tyle podkreślana kolejno przez św. Pawła, Orygenesa i św. Augustyna Boża cierpliwość z istoty swej powiązana jest z czasem i to z czasem ludzkim – z trwaniem ludzkiego żywota. Trudności z interpretacją biblijnego motywu Jakuba i Ezawa, jakie prowadziły Pawła i Augustyna do idei predestynacji, a Orygenesa ku hipotezie preegzystencji, wiążą się właśnie z tą kwestią – tam, gdzie nie ma jeszcze czasu na działanie czy też doczesności, niemożliwa jest też Boża cierpliwość. Interpretacja motywu upartego serca faraona jest w tym kontekście zadaniem znacznie łatwiejszym, bo historia władcy Egiptu rozciąga się w czasie. *Hypomonē tou Theou* pomaga w godzeniu dwóch wielkich skrajności, z których obie są równoważnymi postulatami teologicznymi – są nimi Prawo i Dobro albo, mówiąc językiem bardziej współczesnym – sprawiedliwość i miłosierdzie.

Bogna Kosmulska

Origen and Augustine on Divine Power and Patience: A Patristic (Re)interpretation of the Biblical Motif of Pharaoh's Hardened Heart

Abstract

The topic of the article is a patristic interpretation of the biblical motif of the pharaoh's hardened heart (Ex 4-14; Rom 9), presented in the early Origen's work *On the Principles*, and in the *Question 68* from the *Book of Eighty-three Questions*, the work of the Augustine's early middle period.

Discussed fragments of the Scripture constitute a challenge especially in the field of research on the question of the human free will, as they seem to claim the God of Israel's indirect agency in hardening the pharaoh's heart, what in consequence has kept misery on Egyptians. Both Origen and Augustine make an effort to reinterpret passages from Ex and Rom in a way to present that divine agency and power (which may even appear violent – conf. e.g. Ex 6,1) in hardening pharaoh's heart, only as a

consequence or punishment but not the main reason of the interior metamorphosis of the ruler from the Nile. Moreover, both authors underline, that the evident manifestation of the divine power has been preceded by a long period of God's patience. This stress on God's patience weakens the troublesome intuition of the ruler's predestination to everlasting punishment.

Connecting the problems of Divine power and patience in discussed works of Origen and Augustine, being a question of God's philosophy, with anthropological issues, in this way proves to be fruitful for both disciplines of the patristic reflexion.

Keywords: Origen, Augustine, pharaoh's heart, divine power, divine patience, determinism, free will, grace, God's election.