

OPATRZNOŚĆ (providencja) (gr. πρόνοια [prónoia], łac. providentia – przewidywanie, przezorność, troska, opieka, rządzenie, kierowanie) – w znaczeniu teologicznym: nieustannie roztaczana opieka Boga nad całą stworzoną rzeczywistością, a szczególnie nad człowiekiem w każdym z wymiarów jego istnienia i działania; w znaczeniu filozoficznym: właściwy osobom zamysł prowadzenia bytów do ich celów oraz jego wykonanie; w znaczeniu społecznym: umiejętność przewidywania właściwych (skutecznych i moralnie godziwych) środków do celu, jakim jest dobro wspólne i rządzenie jako ich roztropna realizacja, stanowiąca podstawę budowania teorii polityki.

ASPEKT HISTORYCZNY. W starożytności gr. zagadnienie o. należało do sfery religii i wiązane było z zawartym w mitologii przekonaniem o opiece bóstw nad światem, człowiekiem i państwami. W każdym przypadku była ona jednak ograniczona przez konieczność (μοῖρα [móira]), która ostatecznie determinowała stany przedmiotowe rzeczywistości. Ujmowano ją także terminami εἰμαρμένη [heimarmene] oraz ἀνάγκη [ananke], opisującymi stany koniecznościowe odnoszące się do świata i człowieka, np. w Parmenidejskiej „nieugiętej konieczności”. Uznanie filozoficznie interpretowanej o. mogło dokonać się dopiero wówczas, gdy zagadnienia teodycealne znalazły się w obszarze zainteresowań filozofii oraz doszło do utożsamienia Boga z filozoficzną pierwszą zasadą.

Źródeł filozoficznego namysłu nad o. Bożą trzeba szukać w myśli Sokratesa, który podkreślał opiekę bogów nad człowiekiem. Kwestie te podjęli Ksenofont i Platon. U Platona, który posługiwał się już terminem πρόνοια [prónoia], o. związana została z opieką, jaką nad rzeczywistością roztacza Demiurg, wprowadzając porządek w chaos materii (*Tim.*, 30 B; *Leg.*, 903 E – 904 C). W systemie Arystotelesa zabrakło miejsca na o. Absolutu, który jako „myśl myśląca siebie” nie wie nawet o istnieniu świata. Natomiast refleksja Stagiryty nad różnymi możliwościami przewidywania zdarzeń w ludzkim działaniu zarysowała pole dociekań, w którym ostatecznie zlokalizowana została o. ludzka. Arystoteles wskazał na charakter przewidywania w aspekcie przedmiotowym, co obrazują jego dociekania z zakresu logiki o możliwości zachodzenia przyszłych zdarzeń (*De int.*, 19 a) oraz podmiotowym, które może wynikać z nabytego doświadczenia, wykorzystywania obserwacji lub ingerencji czynnika nadprzyrodzonego (*E. eud.*, 1248 a). Akcent został położony na działaniu rozumu, a przewidywanie związane z poznaniem

praktycznym (φρόνησις [phrónesis]), którego zręby dał Heraklit, oraz z cnotami mądrości i rozsądku, nie doszło jednak do wyodrębnienia providencji ludzkiej.

Istnienie o. Bożej odrzucane zostało w poglądach szkoły epikurejskiej, kwestia ta natomiast zajmowała znaczące miejsce w szkole stoickiej. Utożsamiając świat z Bogiem-Logosem, stoicy pojmowali o. jako rozumne działanie immanentnej zasady tworzącej rzeczywistość, która urzeczywistnia poszczególne byty w najlepszy z możliwych sposobów i określa właściwe ich miejsce w kosmosie (L. A. Seneka, *O zjawiskach natury*, tłum. L. Joachimowicz, Wwa 1969, II 36). Ma ona na względzie dobro gatunków, a nie jednostek. Jako szereg przyczyn porządkujących rzeczywistość i warunkujących konieczność zachodzenia określonych skutków, pojęta została jako fatum (εἰμαρμένη). W późnym stoicyzmie, u Seneki, pojawiły się wątki bliższe klasycznego ujęcia o., gdzie Bóg pojęty jest bardziej jako byt duchowy, który jest obecny w człowieku, czuwając nad jego uczynkami (tenże, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Wwa 1998², 41, 1–5).

W myśli hellenistycznej o. odnoszona była głównie do relacji, jaka istnieje między Bytem Pierwszym a światem. Dopiero Cynceron wyakcentował o. ludzką przez odrzucenie wróżbiarstwa oraz wskazanie na przewidywanie racjonalne, które uznał za wynik rozpoznania rzeczywistości przyporządkowanego do dobra człowieka, nadając mu zarazem nazwę o. Jest ono rezultatem wiedzy oraz doświadczenia i kieruje się względem na roztropność. O. jest częścią roztropności, w skład której wchodzi też pamięć i zdolność rozumienia (inteligencja) (*O cnotach*, 18, w: tenże, *O państwie [...]*, tłum. W. Kornatowski, Wwa 1960). Pamięć i inteligencja są przygotowaniem do aktu roztropności, a o. ją dopełnia. Plotyn za fundamentalny wymiar o. (πρόνοια, προόρασις [proórasis]) uznał emanacyjny, a więc konieczny związek rzeczywistości z Prajednią, która nie dopuszcza do zwycięstwa zła i utrzymuje porządek rzeczywistości dzięki koniecznym przyczynom zewnętrznym, ale z respektem dla wolności człowieka. O. ze świata umysłowego wlewa się w rzeczywistość materii, a obejmując człowieka nie pozwala mu zginąć i „dźwiga go w górę wszelkimi sposobami” (*Enneady. I–III*, tłum. A. Krokiewicz, Wwa 2000, III 2, 1). W przypadku człowieka o. jest „planowaniem przed dziełem, jak powinno dojść do skutku – lub też nie dojść coś z tego, co nie powinno być zrobione” (tamże).

Na kształtowanie się filozoficznej koncepcji o. Bożej znaczny wpływ miały przekazy biblijne ST i NT, ukazujące pełnię troski Boga o stworzony przez Niego świat, w tym zwł. o człowieka, który wyznaczony został do kierowania widzialnym światem oraz troski o siebie i inne stworzenia (Rdz, 2, 4–25). O. Boga ujawnia się m.in. w przymierzu, jakie Bóg zawarł z wybranym przez siebie narodem – Izraelem (Wj, 7–8). W NT podkreślona została o. Boga nad całym światem (Mt, 6, 26), każdym człowiekiem (Mt, 5, 45) i Ludem Bożym, z którym Bóg zawarł przymierze dzięki ofierze Jezusa Chrystusa (1 Kor 11, 25). W Chrystusie działania człowieka, jak i całej społeczności należącej do Kościoła odnajdują swój właściwy cel, miarę i środki, dla realizacji autoopatrności prowadzącej człowieka do życia wiecznego (Ef, 4, 1–24).

Oddziaływanie biblijnego rozumienia o. na filozofię widoczne jest u Filona z Aleksandrii, uznającego Boga za byt duchowy, który stworzył świat i w nim działa (*De opificio mundi*, 7–9). Logos, jako wytwór intelektu Boga, jest wzorem idei (także człowieka), i jako taki jest racją inteligibilności i uporządkowania świata.

U Orygenesusa o. jest sposobem rządzenia stworzonym przez Boga światem (*O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Wwa 1979, IV 1, 7). Człowiek jest zdolny do poznania rzeczywistości, a dzięki swojej przezorności i współdziałaniu z o. Bożą potrafi panować nad wszystkim (tamże, 82). Jego o. spełnia się w oczyszczeniu i przygotowaniu do przyszłego życia. W myśli św. Augustyna Bóg to Stwórca świata, najwyższe Dobro i cel człowieka. W trosce Boga o świat szczególne miejsce zajmuje człowiek. Ujawnia się ona w tym, że Bóg oświeca człowieka w poznaniu prawdy (iluminizm) i norm moralnych. Dzięki temu człowiek odkrywa, że celem jego życia jest miłość, którą powinien kierować się w działaniu. Ponieważ ludzka władza pochodzi od Boga, na człowieku spoczywa odpowiedzialność za tworzenie właściwego – zgodnego z o. Boga – porządku społecznego, którego urzeczywistnieniem ma być państwo Boże (*civitas Dei*) – w odróżnieniu od państwa ziemskiego (*civitas terrena*). Bóg, troszcząc się o stworzenie, kieruje zarówno naturą, jak i zdarzeniami społeczno-politycznymi dla realizacji właściwej harmonii świata i zbawienia człowieka. Dla Boecjusza o. jest Boski rozum kierujący światem. Przez „przyczyny, porządek i formę” Absolut ustanawia zasady, wg których mają się dziać rzeczy (*O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski,

Wwa 1962, IV 6). To, co jest o. Boga, z punktu widzenia człowieka jawi się jako fatum – konieczność. Tak więc fatum i o. to 2 różne spojrzenia na rzeczywistość kierowania światem, w którym wolność ludzka spotyka się z przedwiedzą Boga, ale zarazem w którym człowiek jest przedmiotem specjalnej troski Boga, przekraczającej zrządzenia fatum.

Jan Damasceński o. Bożą rozumiał jako „czujną pieczę, jakiej doznają ze strony Boga wszystkie jestestwa” (*Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Wwa 1969, 121). Rozróżnił o. akceptującą i o. dopuszczającą.

Dla Tomasza z Akwinu o. to „sam zamysł prowadzenia rzeczy do celu” („*ipsa ratio ordinis rerum in finem*” – *S. th.*, I, q. 22, a. 1, resp.). Określenie to odnosi się zarówno do o. Bożej, jak i ludzkiej. W systemie św. Tomasza o. Boga jest pochodną aktu stworzenia świata, który z racji swojej przygodności nieustannie podtrzymywany jest przez Absolut w istnieniu. Wyraża się ona w ukonstytuowanym przez Absolut inteligibilno-amabilnym porządku rzeczywistości, przy czym dla działania celowość ma znaczenie fundamentalne – „kto odrzuca przyczynę celową, tym samym neguje opatrność” (*De ver.*, q. 5, a. 2, resp.). Obok sfery zamysłu w o. jest też jego wykonanie, które Tomasz nazywa rządzeniem – („*executio ordinis dicitur gubernatio*” – *S. th.*, I, q. 22. a. 1, resp.). W przypadku Absolutu zamysł i wykonanie są ze sobą tożsame, natomiast w działaniu człowieka przewidywanie środków poprzedza ich wykonanie. Akwinata uznał o. za najistotniejszą z części podmiotowych roztropności.

W myśli nowożytnej na charakter ujmowania o. Boga miało wpływ odrzucenie przyczyny celowej. Negacja celowości zapoczątkowana w nominalizmie Wilhelma Ockhama i Galileusza, pogłębianą w systemie m.in. Kartezjusza, prowadziła do odrzucenia o. Bożej jako ostatecznego celu istnienia rzeczywistości. Jeszcze w XVII w. istnienie o. Bożej i opieki Boga nad światem było uznawane za oczywiste, m.in. w poglądach R. Boyle’a, I. Newtona czy G. Berkeleya, ale widziano ją często jedynie przez pryzmat istnienia praw fizycznych. Namiastką klasycznego rozumienia o. jako ciągłego podtrzymywania przez Boga przygodnego świata w istnieniu i opieki nad nim była jeszcze G. W. Leibniza „harmonia praestabilita” i cała jego teodycea – wyrastająca z racjonalizmu próba usprawiedliwienia Boga z powodu istnienia zła. Jednak już w myśli oświeceniowej, na skutek deizmu, bezpośrednia ingerencja Boga w rzeczywistość, a z nią i Jego o., zostały zanegowane. Ku

ateizmowi skłaniali się encyklopedyści, głosił go J. O. de La Mettrie. Z kolei koncepcje D. Hume'a i I. Kanta uderzały wprost w obiektywny charakter przyczynowości, bez której o. Boga została usunięta z pola racjonalnych dociekań.

Odrzucenie przyczyny celowej spowodowało, że w działaniach społecznych wertykalny wymiar o. człowieka, która za cel ostateczny miała Boga, został zredukowany do providencji horyzontalnej. Odtąd celem stała się rzeczywistość przygodnego świata, w którym panuje społeczność polityczna i to w niej ma się całkowicie i ostatecznie spełniać życie człowieka. Stan ten zwiastowały koncepcje polityczne N. Machiavellego oraz Th. Hobbesa, w których cel istnienia i działania człowieka zamknięty został w ramach państwa i jemu przyporządkowane zostało przewidywanie przyszłości i działanie. Ich rozwinięciem były społeczno-polityczne poglądy J. J. Rousseau, które znalazły kontynuatorów w nowożytnej i współczesnej filozofii polityki.

W pokantowskim idealizmie, którego głównym reprezentantem jest G. W. F. Hegel, przekonanie o dialektycznym rozwoju rzeczywistości (absolutnego ducha), który dokonywać się ma wg koniecznych praw myśli, determinuje rozumienie o. Boskiej i ludzkiej. Duch posługuje się światem, w tym człowiekiem, dla swojego urzeczywistnienia – przejścia od „bytu w sobie” do „bytu dla siebie”. Elementy tej myśli, rozumianej jako forma wzajemnego uzależnienia w istnieniu i działaniu świata i Boga, odnaleźć można w koncepcjach H. Bergsona i A. N. Whiteheada. Są one jednak zbliżone bardziej do immanentnej o. stoików niż do o. rozumianej w sensie klasycznym.

Myśl współczesną zdominowały prądy antymetafizyczne i ateizujące. Z uwagi na takie nastawienie istnienie o. Bożej zostało zanegowane w marksizmie i pozytywizmie, w poglądach F. W. Nietzschego i Z. Freuda, a sam problem uznany za nienaukowy. Dla A. Comte'a uznawanie istnienia o. Bożej było znamię poprzednich epok w rozwoju ludzkości, którym przeciwstawia się epoka pozytywistyczna. Rzeczywistość można wyjaśnić i kierować nią bez konieczności odwoływania się do czynników nadprzyrodzonych (*Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. B. Skarga, W. Wojciechowska, Wwa 1973, 32). Natomiast racjonalne przewidywanie, stanowiące cechę charakterystyczną nauki, stoi w sprzeczności z „wieszczaniem” posługującym się objawieniem, które wg Comte'a „teologia uważać musi za jedyne prawowite źródło poznania przyszłości” (tamże, 38).

Niemówność poznania przyszłości wynikać ma z teologii i katolicyzmu, które składają wszystko w ręce nieprzeniknionej o. Bożej. Substytutem dla dotychczasowej religii i o. miał być kult ludzkości w postaci tzw. Wielkiej Istoty (Le Grand Être).

Współcześnie zagadnienie o. Bożej wobec świata zostało usunięte poza obręb dociekań filozoficznych i uznawane najczęściej za problem wiary. Jest to skutek odrzucenia metafizyki oraz teologii naturalnej, jako opartego na racjonalnym poznaniu realistycznego wyjaśniania Boga, świata i człowieka. Podejmowane są natomiast cząstkowe rozważania nad jakimiś aspektami o. ludzkiej. I tak, w obrębie poznania naukowego doszło do wyodrębnienia różnych metod poznania przyszłości, najczęściej skorelowanych z charakterem danej dyscypliny szczegółowej. Istotne znaczenie zyskały matematyczno-statystyczne metody prognozowania przyszłych zdarzeń, lecz stosowane przez nie modele zakładają istnienie stałych prawidłowości, podobnie jak w świecie zjawisk fizycznych. W przypadku działań człowieka przydatne okazały się takie metody prognozowania, jak intuicja, ankietna czy ekspertyza, które zmierzają nie tyle do wykrywania praw, co ujęcia ogólnych kierunków zmian. W samym działaniu człowieka akcent położony został na prakseologii jako ogólnej teorii sprawnego działania, bliższej jednak sztuce niż moralności. Niektóre zagadnienia związane z przewidywaniem przyszłych zdarzeń i odpowiedzialności człowieka za działanie podejmowane są w ramach tzw. etyki przyszłości (D. Birnbacher) lub filozofii polityki. Szczególnego rodzaju troski jako substytutu o. można się dopatrzeć w humanizmie ateistycznym, który ewoluował w kierunku koncepcji „opiekuna spolegliwego”. Twórca tej koncepcji – T. Kotarbiński uznaje za opiekuna każdego, „kto ma jako zadanie dbać o kogoś poszczególnego lub o taką czy inną gromadę istot, pilnując takiego lub innego ich dobra” (*Medytacje o życiu godziwym*, Wwa 1986⁵, 59).

W myśli M. Heideggera bycie jestestwa w świecie naznaczone jest troską (Sorge) o napotykaną byty, jak również o siebie. Dzięki trosce człowiek wychodzi przed siebie, ku przyszłości, w kontekście której kryje się nachylenie bytu (Dasein) ku śmierci. Troska związana została z odsłonięciem kondycji człowieka, w której lęk odgrywa podstawową rolę. Do koncepcji Heideggera nawiązuje A. J. Heschel, dla którego „troska” jest jedną z podstawowych kategorii antropologicznych. Heschel akcentuje przede wszystkim troskę Absolutu i rozróżnia 2 jej typy: „troskę zwrotną” (reflexive concern) i „troskę

przechodnią” (transitive concern). Przedmiotem pierwszej, wspólnej człowiekowi i in. bytom ożywionym, jest sam podmiot – niedoskonały i uwikłany w lęk o własną przyszłość, druga natomiast – właściwa Absolutowi i obecna w człowieku – ma na względzie dobro innych bytów względem działającego podmiotu.

ASPEKT PRZEDMIOTOWY. O. B o ż a. Najczęściej przez o. rozumie się rządy Boga nad istniejącą rzeczywistością, rzadziej zaś zdolność człowieka do roztaczania przewidującej troski o zastany i podlegający mu świat bytów przygodnych. Sposób partycypowania świata w Bogu – jako proporcjonalnej racji istnienia przyczynie sprawczej, wzorczej i celowej – ujawnia charakter o. Boga względem świata, którego człowiek jest istotną częścią. Byt Pierwszy, mówi św. Tomasz z Akwinu, konstytuując porządek całej rzeczywistości, nadaje inteligibilność i celowość każdemu z tworzących ją bytów (*De ver.*, q. 5, a. 2, resp.). Dlatego są one nośnikami transcendentalnych własności (m.in. prawdy, dobra i piękna) oraz pierwszych zasad bytu i poznania.

Jako konieczna racja istnienia bytów przygodnych Bóg jest o., która kieruje całym światem i poszczególnymi bytami. Kierowanie bytów ku ich właściwym celom z racji doskonałości Boga jako absolutnej Prawdy i Dobra, nigdy nie rozmija się z analogicznie rozumianym dobrem-celem, który Bóg ustanawia dla bytów przygodnych, a w przypadku człowieka sam staje się adekwatnym celem jego osobowych dążeń. Realizując zamysł prowadzenia bytów do ich właściwych celów jako Przyczyna Pierwsza, Bóg może rządzić bezpośrednio oraz za pośrednictwem przyczyn wtórnych, którymi są byty należące do przygodnego świata.

O. Boga względem przygodnego świata znamionuje: konieczność (Bóg poznaje i działa w sposób nieomylny), nieograniczoność (Bóg konstytuuje naturę całej rzeczywistości), doskonałość (o. Boga jako aktu czystego nakierowana jest na byty drugie), pierwszeństwo ontyczne względem wszystkich innych rodzajów o. sprawowanych przez byty rozumne (ludzi i aniołów).

Uznanie o. Boga względem świata w dziejach filozofii niosło ze sobą potrzebę rozwiązania kilku aporii. Wyjściem z trudności, jaką okazała się konieczność pogodzenia o. Bożej z realnością zła w świecie, było rozróżnienie między o. akceptującą a o. dopuszczającą (tamże, a. 4, resp.). Pierwsza jest pozytywną afirmacją przez Boga tego wszystkiego, czemu podlegają objęte o.

byty. W tym zakresie o. nie dopuszcza takiego działania, które nie miałyby na celu dobra podmiotów jej podlegających, co jest gwarantowane naturą Bytu Pierwszego. Ustanawiając celowościowy porządek rzeczywistości, nie może On chcieć, aby poszczególne byty nie osiągnęły swoich celów. Natomiast o. dopuszczająca wynika z przyzwalania Boga na zaistnienie pewnych braków (zła) w świecie z uwagi na większe dobro całej rzeczywistości. Akwinata wskazuje, że inaczej jest wtedy, gdy sprawuje się o. powszechną, a inaczej, gdy szczegółową. W pierwszej możliwe jest dopuszczenie pewnych braków z uwagi na większe dobro, natomiast w drugiej działanie zmierza do niedopuszczenia jakichkolwiek braków (*S. th.*, I, q. 22, a. 2, ad 2). O. jako przewidywany i realizowany środek nakierowana jest na cel, a więc nie może służyć pomnażaniu braków – zła, może natomiast zło kierować do dobra (*De ver.*, q. 5, ad 6 i ad 10).

Inna aporia związana z istnieniem o. Boskiej dostrzeżona była jeszcze w starożytności pogańskiej jako wynikające z wszechwiedzy Boga fatum – nieuchronne przeznaczenie, które spotyka człowieka i świat. Ku takiemu stanowisku skłaniali się stoicy, a w późniejszym czasie Boecjusz. W świecie chrześcijańskim problem ten zaistniał na tle sporów o predestynację. Uwyraźnił go św. Augustyn, wskazując na dychotomiczny podział ludzi na tych, którzy dostąpią i tych, którzy nie dostąpią od Boga łaski zbawienia. Św. Tomasz głosił, że predestynacja jest szczególną formą o., polegającą na zamiśle Boga prowadzenia stworzeń rozumnych do celu ostatecznego, jakim jest życie wieczne – celu tego nie mogą osiągnąć przez samo działanie ich natury (*S. th.*, I, q. 23, a. 1, resp.). W protestantyzmie predestynacja została pojęta zgodnie z poglądami stoików – jako konieczne wypełnienie woli Absolutu kierującego w jednakowy sposób jednych ludzi ku dobru (zbawieniu), a innych ku złu (potępieniu). Tymczasem przedwiedza Boga nie determinuje wolności bytów rozumnych; zachowują one podmiotowość swych aktów, na co wskazują ludzkie akty decyzyjne i wynikająca z nich odpowiedzialność moralna. Wykonanie Boskiej o. dokonuje się nie tylko bezpośrednio, ale również przez działania istniejących bytów przygodnych, zwł. osobowych. Mimo że w stosunku do niej sprowadzają się one do przyczynowania narzędnego, to jednak przez partycypację, w realizacji o. Boskiej względem stworzonego świata są przyczynami realnie sprawczymi (tamże, q. 22, a. 3, resp.). Tomasz z Akwinu podkreśla, że w porządku Boskiej

o. pewne zdarzenia poprzedzone są przyczynami koniecznymi, inne zaś wynikają z przyczyn przypadkowych – w działaniu bezpośrednio powodujących skutek. W jednym i w drugim przypadku są one realizacją porządku o. Boskiej, która dokonuje się zgodnie z przewidywaniem Boga (tamże, a. 4, resp. i ad 1–3).

W dyskusji dotyczącej o. Boga podejmowana była również kwestia jej zasięgu, a więc czy obejmując całą rzeczywistość ma na względzie wyłącznie gatunki, czy również jednostkowe byty. Platon podkreślał, że Bóg, prowadząc byty do dobra, sprawuje opiekę nad każdym z nich, stoicy uznawali jedynie o. gatunkową, myśl patrystyczna za św. Augustynem skłaniała się ku uznaniu o. jednostkowej, zarówno wobec człowieka, jak i pozostałych stworzeń. Istniał również pogląd, głoszony m.in. przez Mojżesza Majmonidesa, że o. Boga obejmuje jednostkowo jedynie byty rozumne. Skoro jednak każdy z bytów przygodnych jako przygodnych jest podtrzymywany przez Boga w istnieniu, to każdy też podlega o. Bożej. Troska Boga przenika całą rzeczywistość, obejmując zarówno poszczególne gatunki bytów, jak i, w ich ramach, jednostki. Wg św. Tomasza: „Wszystko musi być poddane boskiej opatrności w takiej mierze, w jakiej mierze uczestniczy w istnieniu” (tamże, a. 2, resp.).

W teologii o. traktowana jest jako istotny element aktywności Boga względem świata. Wyraża się w stwarzaniu świata (*continua creatio*), podtrzymywaniu go w istnieniu (*conservatio mundi*), umożliwieniu działania przyczyn wtórnych, zwł. działania człowieka jako bytu wolnego (*concursum divinum*), oraz ukierunkowywaniu i nadawaniu ostatecznego sensu dziejom świata (*interpretatio providentialis*). Za szczególny przejaw o. Boga względem człowieka uznawane jest wcielenie Jezusa Chrystusa jako odwiecznego Logosu Boga, którego odkupieńcza i zbawcza ofiara ujawniając miłość Boga względem człowieka, umożliwia mu zrealizowanie ostatecznego celu istnienia. Chrześcijańska o. nie jest zreizowanym, deterministycznym fatum, lecz więzią między osobowym Bogiem a osobą ludzką i różnymi wspólnotami, z których najistotniejszą rolę odgrywa Kościół. Prowidencja ludzka uznawana jest za odpowiedź na o. Bożą.

O. ludzka (*providentia humana*). *Troska* (aspekt egzystencjalno-aksjologiczny o.). W celu ukonstytuowania się człowieka jako podmiotu opatrnościowych działań trzeba, aby przewidywanie przyszłości powiązane było z osobową troską o dobro bytu objętego providencją. Dopiero nakierowanie jej na działanie praktyczne nadaje przewidywaniu opatrnościowy charakter. Troska ta dotyczy realnego i konkretnego dobra osoby, które może stać się dla podmiotu o. motywem działania. Zarazem wiąże się ona z determinacją woli podmiotu realizującego o., aby byty podlegające jego władzy były zgodne z uprzednim zamysłem prowadzone do ich rzeczywistych celów.

Troskę człowieka o rzeczywistość znamionują 2 momenty, którymi są: „zamyślenie prowadzenia rzeczy do celu” oraz „wykonanie tego zamyślenia”, czyli rządzenie („*A curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quae dicitur gubernatio*” – tamże, ad 1). Te 2 dopełniające się etapy tworzą zasadnicze pole, na którym rozgrywa się cała providencja człowieka.

Wyrazem troski o podlegającą człowiekowi rzeczywistość osób i rzeczy jest poznawanie przyszłości, które następnie pozwoli mu jak najlepiej działać. Kierowanie ujmowane jest tu w aspekcie personalistycznym, gdzie osiągnięcie zamierzonych celów środkami, jakimi dysponuje rządzący, wypływa z osobowej więzi pomiędzy podmiotem o. a jej przedmiotem. Troska ta obejmuje dobro podmiotu realizującego o. oraz dobro wszystkich objętych nią przedmiotów.

Zdolność do sprawowania o. nad rzeczywistością odsłania dynamiczny aspekt istnienia bytu osobowego, który przez działanie aktualizuje bezpośrednio lub pośrednio potencjalności osobowe własne lub bytów innych. W opatrnościowym działaniu, obok właściwego przewidywania, ważna jest też determinacja woli i przyporządkowanie do niej uczuć w celu urzeczywistnienia opatrnościowego planu. Szczególnego znaczenia wola nabiera w sytuacji, gdy realizacja dobra podmiotów innych związana jest z koniecznością powstrzymania się od realizacji własnej o. W perspektywie troski o. jawi więc się jako pole autorealizacji lub współrealizacji osobowej, ale spotencjalizowanej natury człowieka.

Rozciągnięcie opatrnościowej troski nad osobami innymi w ramach życia społecznego jest odpowiedzią człowieka na istnienie o. Boga. O. Boża

nie w każdym przypadku realizuje się bezpośrednio – w znacznej mierze jest zapośredniczona przez byty przygodne. Człowiek wyróżnia się wśród nich tym, że na miarę swoich zdolności do poznania i przyczynowania przyszłych zdarzeń może świadomie i w sposób wolny włączyć się w o. Boga wobec świata. Autoopatrność człowieka nie wynika z instynktu, jaki rządzi bytami nieosobowymi, lecz jako bytowi osobowemu dysponującemu poznaniem i pożądaniem umysłowym jest mu zadana do realizacji. Opatrznościowe działanie ujawnia zarówno jego osobową godność, jak i odpowiedzialność (tamże, a. 3, resp.). Mimo analogiczności do o. Bożej, providencja człowieka odznacza się wtórnością wobec niej i narzędnością, a także niekoniecznością wynikającą z ograniczeń w aspekcie poznania i przyczynowania zdarzeń. Jest ograniczona czasowo i przestrzenie. Dlatego oderwana od innych dyspozycji wchodzących w skład roztropności, zwł. pamięci przeszłości i znajomości terażniejszości, łatwo przybiera formę antyopatrności – przewidywania i realizowania celu środkami niegodziwymi.

Przewidywanie (aspekt poznawczy). Będąc zamysłem opartym na przewidywaniu, o. ma nachylenie praktyczne i dlatego nie dotyczy przewidywania środków w poznaniu teoretycznym czy w wytwórczości, lecz praktycznych decyzji człowieka, jakimi są namysł, osąd i nakaz w sferze działania (tamże, II–II, q. 49, a. 6, ad 3). Działanie człowieka jest aktem złożonym, powstającym w wyniku spięcia jego władz: poznawczych i pożądawczych, umysłowych i zmysłowych. Intelpekt praktyczny roztropnościowo kierujący realizacją dobra w działaniu potrzebuje różnorodnych dyspozycji i usprawnień, z których najważniejszą jest o. „należąca do sfery poznania środków do celu” (*De ver.*, q. 5, a. 1, resp.). Zdaniem Tomasza z Akwinu jest ona częścią istotną roztropności, dzięki której sprawność ta nie tylko istnieje, ale i kieruje w działaniu innymi sprawnościami, zwł. moralnymi. Dla innych części roztropności – pamięci (*memoria*), umiejętności czytania rzeczywistości (*intellectus*), otwartości na rady innych (*docilitas*), domyślności (*sollertia*), zdrowego sądu (*ratio*), oględności (*circumspectio*) i zapobiegliwości (*cautio*) – providencja jest formą, gdyż nadaje im jedność i spaja te różnorakie elementy w całość (*S. th.*, II–II, q. 49, a. 6, ad 1). Tym samym o. dopełnia pozostałe części roztropności, jakimi są pamięć przeszłości i rozpoznawanie terażniejszości (*De ver.*, q. 5, a. 1, resp.).

Przewidywanie środków do celu w działaniu rzadko polega na bezpośrednim ujęciu rzeczywistości przez intelekt. Najczęściej jest to wnioskowanie przez analogię, wspierające się na czytaniu skutków na podstawie przyczyn i ujmowaniu stanów potencjalnych bytów w przyporządkowaniu do aktów-celów, ku którym zmierzają. Przewidywanie to ma charakter racjonalny, co różni je od wszelkich typów poznania irracjonalnego, jak np. wróżby. Z racji nakierowania opatrnościowego przewidywania na dobro moralne nie daje się ono zredukować do przedmiotowego badania możliwości, a samo wykonanie do skuteczności. W stosunku do o., która przewiduje w różnych sferach życia człowieka – indywidualnej, rodzinnej, politycznej czy narodowej – środki do realizacji dobra właściwego dla tych rzeczywistości, przedmiotowe prognozowanie zdarzeń może mieć jedynie charakter pomocniczy. Zasadniczą rolę odgrywa natomiast konieczność uwzględnienia podmiotowo-przedmiotowych uwarunkowań o., na które składają się: znajomość natury bytu ludzkiego, znajomość natury rzeczywistości oraz znajomość struktur cywilizacyjnych, jako metodzie urządzenia życia zbiorowego (personalistycznej lub gromadnościowej), która kształtuje charakter kultury, w jakiej działa konkretny człowiek i tworzone przez niego społeczności.

Uczestnicząc w działaniu roztropności, providencja – jako szczególna funkcja intelektu praktycznego nakierowana na poznawanie przyszłości w aspekcie działania – współpracuje z wolą człowieka. Dlatego o. wymaga także prawości woli, a więc intencji podmiotu, by realizować dobro godziwymi środkami (tamże, ad 2).

Rządzenie (aspekt praktyczny). Wykonanie providencji jako rządzenie (gubernatio) jest następstwem wyboru przez wolę odpowiednich środków w postaci akceptacji nakreślonego przez intelekt planu działania do osiągnięcia pożądanego celu. Z chwilą aktu decyzji rozpoczyna się faza opatrnościowego realizowania celu. Tak więc obok etapu przewidywania, w o. występuje etap realizacji. Wykonanie providencji w zbiorowości dla realizacji określonego celu (dobra wspólnego) zakłada interakcję wielu indywidualnych podmiotów, działanie których spina jakaś klamra organizacyjna, gwarantująca ich wewnętrzne uporządkowanie. Pojawia się więc władza, która przez politykę – rozropne działanie – tworzy warunki do spełniania autoprowidencji przez poszczególne osoby. Skoro w działaniu istnieje jakaś władza (jedno czy

wielopodmiotowa) realizująca o. przez rządzenie, to jednocześnie jej proporcjonalnym korelatem jest rządzona społeczność, której o. polega na spełnieniu koniecznych dla jej dobra nakazów. O. zasadniczo jest działaniem rządzącego, a nie rządzonego (*S. th.*, I, q. 23, a. 2, resp.). Prowadzenie do celu może się dokonywać bez udziału bytów nim objętych lub z ich udziałem. W zależności od tego, jaki jest zamiar rządzącego i czy przedmiotem troski jest rzeczywistość osób, czy rzeczy. Odpowiedzialność za realizację o. spoczywa głównie na rządzących, gdyż ich zadaniem jest obejmowanie całości providencjonalnego działania i tworzenia odpowiednich warunków do realizacji providencji jednostkowej.

O. indywidualna. O. skoncentrowana na jednostkowym podmiocie, który sam kieruje swoim działaniem i sam jest jego przedmiotem, jest człowiekowi niezbędna z uwagi na jego różne władze i dyspozycje, które domagają się kierownictwa ze strony rozumu oraz różne cele działania. Autoprowidencja może kierować się do wewnątrz i na zewnątrz działającego podmiotu. W pierwszym przypadku celem przewidywania i działania jest wychowanie przyjmujące formę klasycznego kształtowania sprawności intelektualnych i moralnych, przez które osoba ludzka nadaje właściwy profil swojemu człowieczeństwu. O. skierowana na zewnątrz obejmuje wiele indywidualnych działań człowieka podejmowanych w otaczającym go świecie dla realizacji wybranych przez niego celów bliższych (horyzontalnych) oraz wynikającego z natury ludzkiej – celu ostatecznego (wertykalnego), ku którym kieruje swoje przewidywania w zakresie poszukiwania i realizacji właściwych środków.

O. społeczna. Obok pola indywidualnego można także mówić o rządzeniu jakąś gromadą ludzi – zrzeszeniem, którego celem jest całość życia człowieka. W wymiarze społecznym o. ludzka stanowi podstawę formowania teorii polityki, jako przewidywania i roztropnego działania rządzących w celu realizacji dobra wspólnego. Wyprzedza ona wszystkie możliwe interpretacje natury i sposobu sprawowania władzy nad społecznością, jak i różne ujęcia dobra wspólnego. Polityka jako forma ludzkiej providencji domaga się od rządzących znajomości natury człowieka, rzeczywistości oraz konkretnych uwarunkowań kulturowo-cywilizacyjnych, w których realizowane będzie ich działanie. Wspiera się także na pamięci zdarzeń przeszłych. Celem o. społecznej jest ostatecznie roztropna realizacja nieantagonistycznego dobra wspólnego rozumianego jako dobro osobowe każdego z jej członków, w

stosunku do którego inne dobra są celami-środkami. Polityka, mając na uwadze wielość celów pośrednich, nie ma celu oderwanego od dobra człowieka. Miarą o. społecznej jest skuteczność osiągnięcia celu (aspekt prakseologiczny) środkami godziwymi moralnie (aspekt etyczny). Rzeczywistą o. jest taka polityka, czyli rządzenie społecznościami – rodzinną, narodową czy państwową, która korzystając z właściwych środków tworzy człowiekowi odpowiednie warunki do realizacji jego autoopatrności.

W ramach o. zbiorowej można wyróżnić: kierowanie rodziną (*providentia oeconomica*), kierowanie społecznością polityczną (*providentia regnativa*) oraz społecznością narodową. W działaniu indywidualnym celem jest dobro jednostki, w rodzinie – dobro rodziny, w państwie i narodzie – dobro wspólne (*De ver.*, q. 5, a. 2, resp.). Zależność między tymi rodzajami roztropności jest taka, że dobro jednostki podporządkowane jest dobru społeczności, a więc także realizująca je o. jednostkowa – providencjom zakresowo szerszym. Jednak „sprawność służąca osiągnięciu celu ostatecznego jest naczelną i nakazuje innym sprawnościom” (*S. th.*, II-II, q. 47, a. 11, ad 3.). Taki cel ostateczny ma jedynie indywidualny podmiot – osoba, nie zaś społeczność, dlatego w wymiarze wertykalnym o. społeczna musi być przyporządkowana dobru osoby jako celu ostatecznego. Zarazem społeczność jest dla osoby nieodzownym dobrem, bez którego człowiek nie mógłby zaistnieć ani rozwinąć się, stąd istotny wymiar opatrnościowego przewidywania i rządzenia przyporządkowany jest społeczności i państwu.

Ch. F. D’Arcy, *Providence and the World Order*, Lo 1932; R. Garrigou-Lagrange, *La providence et la confiance en Dieu*, P 1932; tenże, *De Deo uno*, Tn 1938; A. G. Sertillanges, *Dieu gouverne*, P 1942; E. Lampert, *The Apocalypse of History. Problems of Providence and Human Destiny*, Lo 1948; E. F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments*, Lo 1953; J. Lipski, *Extensio providentiae divinae et applicatio spiritualis secundum Sanctum Thomam Aquinatem*, R 1957; R. Hazelton, *Providence. A Theme with Variations*, Lo 1958; W. G. Pollard, *Chance and Providence. God’s Action in a World Governed by Scientific Law*, NY 1958; G. Harkness, *The Providence of God*, NY 1960; J. L. Curtis, *La providence. Vicissitudes du Dieu voltairien*, Banbury 1974; M. J. Langford, *Providence*, Lo 1981; D. R. Mason, *Time and Providence. An Essay Based on an Analysis of the Concept of Time in*

Whitehead and Heidegger, Wa 1982; S.-P. Bergjan, *Der fürsorgende Gott. Der begriff der PRONOIA Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche*, B 2002; P. S. Mazur, *Ku realizmowi w o. ludzkiej*, w: *Błąd antropologiczny*, Lb 2003, 255–276; tenże, *Godność osoby w perspektywie ludzkiej o.*, *Ethos* 17 (2004) z. 3–4, 248–258; tenże, *Religia zwieńczeniem ludzkiej o.*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, Wwa 2005, III 83–94.

Piotr S. Mazur