



Ks. TADEUSZ PABIAN

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

tadeusz.pabjan@upjp2.edu.pl

ORCID 0000-0003-1483-026X

PROBLEM TEODYCEI W UJĘCIU LESZKA KOŁAKOWSKIEGO

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/SPLP.2025.014>

Streszczenie

Problem cierpienia oraz wszystkich innych postaci zła obecnego w stworzonym przez Boga świecie jest jednym z tych zagadnień, które swoim zasięgiem obejmują całą historię myśli ludzkiej, bo w każdej epoce – począwszy od starożytności aż do czasów współczesnych – teologowie i filozofowie poszukiwali odpowiedzi na trudne pytania dotyczące tej kwestii. Niniejsze opracowanie poświęcone jest interpretacji, jaką podstawowym zagadnieniom z zakresu teodycei nadaje Leszek Kołakowski. Autor ten nie przeprowadza szczegółowej analizy wszystkich argumentów dotyczących tej problematyki, ale koncentruje się na kilku wybranych jej aspektach. Zwraca on szczególną uwagę na sposób rozumienia wolności Boga, podejmuje kwestię ludzkiej wolności, której konsekwencją jest obecność zła moralnego, pochyla się również nad problemem grzechu pierworodnego. Podkreśla, że wszystkie argumenty formułowane w ramach chrześcijańskiej teodycei muszą być poprzedzone aktem ufnej wiary w dobroć Boga.

Słowa kluczowe: cierpienie, grzech pierworodny, Leszek Kołakowski, teodycea, wolna wola, zło

*QUESTION OF THEODICY ACCORDING
TO LESZEK KOLAKOWSKI*

Abstract

The problem of suffering and all other forms of evil present in God's creation is one of those topics that spans the entire history of human thought because in every era – from the Antiquity to the present day – theologians and philosophers were seeking answers to the difficult questions surrounding it. This paper is dedicated to Leszek Kolakowski's interpretation of the fundamental issues of theodicy. The author does not conduct a detailed analysis of all the arguments concerning this issue but rather focuses on a few selected aspects. He pays particular attention to the understanding of God's freedom, addresses the issue of human freedom, the consequence of which is the presence of moral evil and also considers the problem of the original sin. He emphasises that all arguments formulated within the framework of Christian theodicy must be preceded by an act of the trustful belief in God's goodness.

Keywords: evil, free will, Leszek Kolakowski, original sin, suffering, theodicy

Mianem teodycei określa się najczęściej koncepcję z pogranicza teologii i filozofii, która obejmuje swoim zasięgiem szereg różnych zagadnień dotyczących problemu cierpienia oraz wszystkich innych przejawów zła fizycznego i moralnego i która zajmuje się formułowaniem i analizowaniem argumentów za tym, że Bóg nie jest odpowiedzialny za obecne w świecie zło. Leszek Kołakowski (1927–2009), któremu poświęcone jest to opracowanie, termin ten rozumie nieco szerzej. W jego ujęciu problem teodycei to „kwestia racjonalności historii, a więc pytanie, czy nieszczęścia i cierpienia jednostek mogą znaleźć sens i usprawiedliwienie w racjach powszechnych”¹. Podjąwszy to zagadnienie, Kołakowski nie analizuje szczegółowo każdego argumentu teodycei, a zwraca uwagę jedynie na wybrane – choć zarazem najbardziej istotne – aspekty sporu, który dotyczy tego zagadnienia, nadając im własną, oryginalną interpretację.

¹ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, w: *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 53.

DWA PODEJŚCIA DO PROBLEMU TEODYCEI

Kołakowski zauważa, że z teodyceą zasadniczo można się zmierzyć na dwa różne sposoby. Pierwsze podejście to uznanie, że sam problem jest doniosły i domaga się wyjaśnienia, połączone z jakąś próbą „rozwiązania” trudności leżącej u podstaw tego zagadnienia (cudzyśłów przy słowie „rozwiązanie” oznacza, że żadne z dotychczas zaproponowanych rozwiązań w sensie ścisłym nie dostarcza faktycznego rozwiązania tego problemu, ale jest jedynie mniej lub bardziej przekonującą propozycją jego wyjaśnienia). Drugie podejście to pozbycie się problemu na drodze zakwestionowania jego sensowności, połączone najczęściej ze stwierdzeniem, że problem jest niepoprawnie postawiony i dlatego nie zachodzi potrzeba poszukiwania jego wyjaśnienia. Sam Kołakowski początkowo – w czasach swojej młodości, gdy wyraźnie sympatyzował z marksizmem i z naturalistyczną wizją świata – był zwolennikiem drugiego podejścia i nie przykładął wielkiej uwagi do kwestii teodycei². Z czasem jednak w jego światopoglądzie zaczęły pojawiać się coraz większy dystans do stanowiska negującego sensowność wielkich pytań metafizyki i coraz większa przychylność – żeby nie użyć słowa sympatia – wobec szeroko pojmowanych kwestii religijnych³. Nic dziwnego, że również problem teodycei przestał być dla niego zagadnieniem pozbawionym sensu. Podejmując jego analizę – komentując i oceniając kolejne próby „rozwiązania” problemu teodycei – Kołakowski trafnie zauważa, że dzieje dysputy nad niepokojącym problemem zła, które wydaje się stawiać pod znakiem zapytania tezę o istnieniu dobrego i zarazem wszechmocnego Stwórcy, w pewnym sensie obejmują swoim zasięgiem całą historię myśli ludzkiej. W szczególności zaś sposób problemem tym naznaczona jest historia całej teologii oraz filozofii, która – począwszy od Epikura i Platona, poprzez św. Augustyna, św. Tomasza, Spinozę, Leibniza, aż po św. Jana Pawła II – raz po raz podejmowała to zagadnienie, proponując kilka różnych sposobów jego wyjaśnienia.

Zdaniem Kołakowskiego, w ogólnej typologii proponowanych rozwiązań problemu teodycei zazwyczaj uwzględnia się interpretacje oparte na manicheizmie, głoszącym, że oprócz dobrego Boga istnieje równie potężne bóstwo zła i że to właśnie od tego bóstwa – a nie od dobrego Boga – pochodzi wszystko, co złe, bolesne i niedoskonałe, oraz interpretacje odwołujące się do teologii chrześcijańskiej, w których przyjmuje się, że dobry Bóg jest jedynym i suwerennym władcą całego wszechświata. W tym kontekście Kołakowski trafnie zauważa, że refleksja teologiczna wczesnego chrześcijaństwa – nie tylko te jej aspekty, które miały

² Por. J. Tokarski, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Kraków 2016.

³ Por. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła...*, Częstochowa 1992; D. Trocholepsy, *Leszek Kołakowski wobec Boga i Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 26 (2017), s. 183–193.

związek z problemem teodycei – w dużej mierze została ukształtowana właśnie przez konfrontację z manicheizmem kwestionującym absolutną władzę Boga nad stworzonym światem⁴. Przedmiotem sporu było w tym przypadku to, czy istnieje coś – lub ktoś – co w jakiś sposób ogranicza Bożą wszechmoc i dobroć. Był to w rzeczywistości ten sam dylemat, który już kilka wieków wcześniej dostrzegał Epikur: skoro w świecie istnieje zło, to Stwórca albo nie jest absolutnie dobry, albo nie jest wszechmocny (albo jedno i drugie). We wszystkich wersjach chrześcijańskiej teodycei właśnie to zagadnienie leży w centrum uwagi dyskutantów⁵.

Argumenty przemawiające przeciwko tezie głoszącej, że zło obecne w świecie dowodzi, iż Bóg nie może być zarazem dobry i wszechmocny, formułowało na przestrzeni wieków wielu teologów i filozofów chrześcijańskich. Czynili to m.in. św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu, ale najobszerniej zagadnienie to przedstawił Leibniz w swojej *Teodycei*⁶. Kołakowski zauważa, że argumenty sformułowane przez Leibniza „prowadzą od Boga do stworzeń, a nie w przeciwnym kierunku”⁷, bo rozumowanie autora *Teodycei* w całości oparte jest na fundamentalnych założeniach dotyczących natury Boga: Stwórca jest wszechmocny i dobry, więc nie mógł stworzyć świata innego niż tylko świat najlepszy z możliwych. Owszem, w świecie tym istnieje zło, ale jest ono koniecznym elementem całości, bo świat absolutnie dobry istnieć nie może. Jest to zatem świat optymalny – w tym sensie, że zawiera minimum nieuniknionego zła i maksimum możliwego dobra. Stwórcze dzieło Boga przypomina tu pracę matematyka, który rozwiązuje nieskończone złożone równanie, by wyliczyć, w którym z możliwych światów suma nieuniknionego zła będzie najmniejsza w porównaniu z największą sumą dobra. Co istotne, Stwórca powołując świat do istnienia, nie mógł stworzyć świata absolutnie idealnego – taki świat jest logicznie niemożliwy ze względu na wzajemną współzależność wszystkich tworzących go obiektów – ale musiał dokonać wyboru spośród możliwych światów, z których żaden nie jest światem doskonałym, tzn. wolnym od jakiegś zła. Ta okoliczność nie nakłada jednak żadnych ograniczeń na Jego wszechmoc, bo nie może On powoływać do istnienia bytów wewnętrznie (logicznie) sprzecznych.

W analizach Kołakowskiego – również tych odniesionych do koncepcji Leibniza – szczególnie istotne miejsce zajmują zło moralne (grzech) oraz zło fizyczne (cierpienie) będące konsekwencją ludzkiej wolności. Analizowane przezeń argumenty mają w związku z tym bardziej lub mniej wyraźne odniesienie do koncepcji

⁴ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?*, w: *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 185–187.

⁵ Por. T. Pabjan, *Świat najlepszy z możliwych?*, Kraków 2018.

⁶ G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Warszawa 2001.

⁷ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988, s. 14.

wolnej woli. Nic dziwnego, że zwraca on uwagę właśnie na ten aspekt koncepcji Leibniza, podkreślając, iż nie tylko sam filozof z Hanoweru, ale „wszyscy autorzy teodycei” zakładali, że „wolność jest nieuchronnie związana ze złem, i że fakt bycia wolnym jest logicznie niezgodny z niezdolnością do czynienia zła”⁸. Okoliczność ta jest trzonem argumentu Leibniza: świat absolutnie doskonały, w którym wolna wola współistniałaby z niemożnością czynienia zła, byłby bytem wewnętrźnie sprzecznym, analogicznym do kwadratowego koła, które istnieć nie może ze względu na to, że jest obiektem logicznie niemożliwym. Przed Leibnizem podobne stanowisko – głoszące, że Bóg nie może czynić rzeczy logicznie sprzecznych i że taka niemożność nie nakłada na Niego żadnych ograniczeń – przyjmował św. Tomasz z Akwinu.

W tym kontekście Kołakowski zauważa, że nie wszyscy teologowie i filozofowie podzielali ten pogląd. Kwestionowali go m.in. nominaliści, którzy sądzili, że wszystkie reguły obowiązujące w stworzonym przez Boga świecie – prawa fizyki, ale również etyki, a nawet matematyki i logiki – zostały ustanowione na mocy wolnej decyzji Stwórcy i że decyzja ta mogła być inna⁹. Innymi słowy, prawa te mogłyby być inne niż są, bo nie istnieją żadne granice Bożej wszechmocy i Stwórca mógłby – gdyby tylko zechciał – unieważnić lub w dowolny sposób zmienić obowiązujące obecnie prawa logiki, fizyki, matematyki i etyki. W tej „prerażającej” perspektywie – podkreśla Kołakowski – „możemy, jak się wydaje, unieważnić wszystkie kwestie teodycei jako źle postawione”¹⁰. Interpretacja ta staje się w rzeczywistości orężem przeciwników wszelkiej teodycei, bo wzmacnia argumentację tych, którzy oskarżają Stwórcę o to, że to właśnie On jest odpowiedzialny za zło obecne w świecie: skoro bowiem nic Go nie ogranicza i może On ustanawiać dowolne reguły, to może również – wbrew argumentom Leibniza i Tomasza – stworzyć świat pozbawiony zła i cierpienia, w którym ludzka wolność w tajemniczy sposób współistnieje z niezdolnością do czynienia zła. Zdaniem Kołakowskiego, tego typu „nominalistyczna tendencja do zrzucania odpowiedzialności za naszą logikę i etykę na arbitralną decyzję Stwórcy była początkiem Jego separacji od wszechświata”¹¹. Prowadziła bowiem w pierwszej kolejności do deizmu (Bóg określił prawa obowiązujące w stworzonym świecie, a następnie pozostawił ten świat własnemu losowi), a w drugiej – do praktycznego ateizmu (skoro nie można zrozumieć faktycznych decyzji Boga, bo nie wynikają one z Jego istoty, to kwestia istnienia Stwórcy przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie dla ludzkiego postępowania). Kołakowski podkreśla paradoksalność tej sytuacji, bo doktryna ta miała – tak przynajmniej sądzili jej twórcy i wyznawcy – wzmacniać

⁸ Tamże, s. 28.

⁹ W wielu opracowaniach taką interpretację – uzależniającą charakter praw logiki, matematyki i etyki od wolnych decyzji Stwórcy – określa się mianem woluntaryzmu.

¹⁰ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 17.

¹¹ Tamże, s. 19.

Bożą wszechmoc, i czynić świat bardziej, a nie mniej, zależnym od Stwórcy. W rzeczywistości jednak było inaczej. Nic więc dziwnego, że ci, którzy – jak Kartezjusz – prawa obowiązujące w stworzonym świecie uzależniali nie od istoty Boga, ale od Jego woli, wbrew swym intencjom przyczynili się do odseparowania Stwórcy od stworzeń¹².

KWESTIA WOLNOŚCI BOGA

Dla interpretacji tego zagadnienia kluczowe znaczenie ma to, w jaki sposób pojmuje się wolność Stwórcy i jak interpretuje się relację zachodzącą pomiędzy wolą Boga i Jego istotą. Kołakowski zauważa, że w ujęciu nominalistycznym, oddzielającym wolę Boga od Jego istoty, milcząco zakłada się, że Bóg jest wolny w takim samym sensie, jak wolni są – lub mogą być – ludzie, którzy przed momentem podjęcia wolnej decyzji zauważają różne możliwości, a następnie, kierując się określonymi względami, wybierają jedną z nich. Uzasadnieniem właśnie takiej koncepcji wolności Boga miało być to, że odmówienie Stwórcy tak pojmowanej możliwości podejmowania wolnej decyzji sugeruje, iż w rzeczywistości jest On zmuszony do określonego działania, bo podlega regułom, którym musi być posłuszny – to zaś oznaczałoby, że nie jest absolutnym i decydującym o wszystkim władcą wszechświata. Kołakowski podkreśla, że ten ostatni argument nie jest słuszny i oparty jest na istotnym niezrozumieniu tego, w jaki sposób wolność Boga pojmowali ci, którzy – jak św. Tomasz i Leibniz – nie oddzielali woli Boga od Jego istoty. W ich interpretacji Stwórca nie podlega żadnym prawom, które byłyby czymś zewnętrznym i obcym względem Niego samego; nie czyni zarazem niczego, co byłoby różne od Jego istoty. Oznacza to, że „w samym Bogu istota i istnienie zbiegają się, co zakłada, że wola Boga jest identyczna z Jego istotą. Nie jest więc tak, że Bóg jest posłuszny prawom, których ważność nie jest zależna od Jego woli, ani tak, że ustanawia On te prawa wedle Swego kaprysu, czy też w wyniku rozważenia różnych możliwości. On jest tymi prawami”¹³. Interpretacja ta wydaje się paradoksalna i na pozór niespójna – Stwórca jest wolny (bo nie jest ograniczony żadnymi nadrzędnymi, zewnętrznymi prawami), a zarazem Jego decyzje są konieczne i nie mogą być inne niż faktycznie są – ale paradoksalność ta i pozorna niespójność wynikają tylko i wyłącznie z tego, że ludzkie kategorie myślenia i działania próbuje się przypisywać Bogu, który istnieje poza czasem i dlatego nie zachodzą w Nim relacje poprzedzania i następowania – ani czasowego, ani logicznego¹⁴.

¹² Tamże, s. 19–20.

¹³ Tamże, s. 21.

¹⁴ „[...] bo pojęcia logicznego poprzedzania nie sposób poprawnie stosować do nie dającej się wyrazić Jedności”; tamże, s. 22.

Kołąkowski przypomina w tym kontekście, że choć takie rozumienie wolności Stwórcy może dziś ze zrozumiałych względów budzić pewien opór, to jednak w przeszłości wielu teologów i filozofów chrześcijańskich kładło nacisk właśnie na ten aspekt natury Boga. Czynił to także Spinoza, który głosił, że Stwórca jest doskonale wolny w swoich decyzjach, bo żadna zewnątrz – różna od Niego samego – przyczyna nie zmusza Go do podejmowania lub zaniechania działania, ale jednocześnie wszystko, co On sam czyni, jest konieczne i nie może być inne niż faktycznie jest¹⁵. Kołąkowski zaznacza, że niemal wszyscy teologowie odnoszą się krytycznie do tej tezy Spinozy i potępiają ją jako niemożliwą do pogodzenia z doktryną chrześcijańską, jednak „nie jest to wcale oczywiste”, że koncepcja Boskiej konieczności faktycznie zasługuje na takie potępienie, bo „nie jest jasne, w jaki sposób można przypisać Mu [Bogu] wolność w innym sensie, aniżeli zgodnym z jej Spinozjańską definicją (wedle której wolność polega na tym, iż nie podlega się żadnym zewnętrznym przyczynom)”¹⁶. Trudno w tym względzie nie przyznać Kołąkowskiemu racji: choć biblijni autorzy wielokrotnie przedstawiają Boga, który zastanawia się, planuje i rozważa podjęcie takiej czy innej decyzji, to jednak wiele wskazuje na to, że są to jedynie antropomorfizmy, których nie można rozumieć dosłownie, przypisując Stwórcy typowo ludzkie odruchy i zachowania. To właśnie z tego powodu nie można rozumieć wolności Boga tak samo, jak rozumie się wolność ludzką: „Bóg nigdy nie jest w sytuacji, kiedy rozważa rozmaite możliwości postanowień swoich i jedno wybiera. O ile człowiek działa pod nieuchronnym naciskiem okoliczności zewnętrznych, Bóg działa wyłącznie na mocy własnej natury, przez nic i nikogo nie może być przymuszony, ale natura jego z konieczności określa jego działanie”¹⁷. Kołąkowski zaznacza, że całej doktryny Spinozy z pewnością nie da się pogodzić z tradycją chrześcijańską – dla autora *Etyki* Bóg nie jest bytem osobowym, ale panteistycznie pojmowaną naturą, której atrybutem jest rozciągłość¹⁸ – ale sama teza opisująca działania Stwórcy jako konieczne nie oznacza całkowitego zerwania z metafizyką chrześcijańską¹⁹. Podkreśla zarazem, że w doktrynie Spinozy pojawiają się dwa trudne pytania, których chrześcijańska teologia nie może uniknąć.

Pierwsze pytanie dotyczy paradoksalnego przeciwstawienia dwóch pojęć – wolności i konieczności – które wydają się tracić swój sens, gdy się je odnosi do Boga. W świecie ludzkim nie istnieje wolność absolutna, która w ogóle nie byłaby związana z żadnym przymusem czy ograniczeniem. To właśnie obecność różnego

¹⁵ „Bóg nie działa z wolności woli [...] wszystkie bowiem rzeczy wynikły w sposób konieczny z danej natury Boga i z konieczności natury Boga zdeterminowane są do istnienia i działania w określony sposób”; B. Spinoza, *Etyka*, Warszawa 2010, s. 45–46.

¹⁶ L. Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 23.

¹⁷ Tenże, *Ułamki filozofii*, Warszawa 2017, s. 59.

¹⁸ Por. B. Spinoza, *Etyka*, s. 7–59.

¹⁹ L. Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 24.

rodzaju okoliczności, które ograniczają albo zmuszają człowieka do jakichś działań – okoliczności, nad którymi nie ma on władzy – sprawia, że idea wolności w ogóle staje się sensowna i zrozumiała. W świecie ludzkim nie istnieje również konieczność, która przysługuje Bogu – konieczność w tym znaczeniu, że żadne możliwości czy potencjalności nie mogą być w Nim ukryte, bo jest On wszystkim, czym może być. Jeśli zatem działania Boga są zarazem wolne i konieczne w takim sensie, w jakim nie mogą być wolne i konieczne ludzkie działania, to oznacza to, iż „Był absolutny jest poza przeciwstawieniem wolność – konieczność, przez co też nie możemy Go pojąć”²⁰.

Drugie pytanie dotyczy koncepcji osoby, którą Bóg nie może być w takim samym znaczeniu, jak człowiek. W świecie ludzkim być osobą to znaczy być zarazem wolnym (być świadomym sprawcą określonych działań, które można podjąć lub ich zaniechać) i ograniczonym (czyli mieć świadomość istnienia innych, zewnętrznych bytów – osób i rzeczy – którymi się nie jest). Kołakowski trafnie zauważa, że żadna z tych cech nie przysługuje Bogu – nie istnieją działania, których On nie podejmuje, choć mógłby to uczynić, i nie postrzega osób i rzeczy jako czegoś zewnętrznego względem siebie – dlatego również koncepcja osoby odniesiona do Stwórcy ma znaczenie „nieskończenie odległe od normalnego sposobu” jej pojmowania²¹. W odniesieniu do tej koncepcji nie można nawet mówić o dalekiej analogii pomiędzy światem ludzkim i rzeczywistością Boga, bo nie może być żadnej sensownej analogii pomiędzy bytami skończonymi i ograniczonymi oraz Absolutem. Oznacza to – konkluduje swoją argumentację Kołakowski – że nie istnieje żaden sposób na to, by było możliwe adekwatne i nieprowadzące do radykalnego zniekształcenia uchwycenie – przy pomocy pojęć z języka filozofii bądź teologii – tego, kim jest Bóg.

Dylemat wolności Boga, która w niezrozumiały dla człowieka sposób współistnieje z koniecznością Boskich działań, ma bezpośrednie konsekwencje dla kwestii stworzenia nieidealnego świata, naznaczonego piętnem moralnego i fizycznego zła. Dla problemu teodycei równie istotną kwestią jest także dylemat dotyczący Bożej wszechmocy, którą obecność zła wydaje się w istotny sposób ograniczać. W przywołanej wcześniej koncepcji Leibniza – podobne argumenty formułował wcześniej św. Tomasz i do dziś powtarzają je teologowie i filozofowie chrześcijańscy – Bóg nie może czynić tego, co logicznie sprzeczne albo moralnie złe. Czy ta niemożność nie jest jednak jakąś formą ograniczenia Jego wszechmocy? Odpowiadając na to pytanie, Kołakowski zauważa, że odniesione do Boga określenie „nie może” ma zupełnie inny sens niż wtedy, gdy opisuje się przy jego pomocy ludzką niemożność, np. wykonania jakiejś czynności. Mówiąc o tym, że Bóg „nie może” popełnić samobójstwa (skoro istnienie Absolutu jest konieczne,

²⁰ Tamże, s. 25.

²¹ Tamże, s. 26.

to idea Jego samounicestwienia jest wewnętrznie sprzeczna) albo np. stworzyć kwadratowego koła (istnienie takiego obiektu jest logicznie niemożliwe), stwierdzamy jedynie pełnię bytu Boga: „mówiąc o Bogu iż «nie może» czegoś uczynić, po prostu potwierdzamy Jego wszechmoc; Bóg «nie może» przestać być wszechmocnym”²². Kołakowski zauważa w tym kontekście, że nie jest do końca oczywiste to, czy – jak głosi argument Leibniza – fakt bycia wolnym jest logicznie niezgodny z niezdolnością do czynienia zła. Jego zdaniem chrześcijaństwo nie wyklucza takiej możliwości, bo przyjmuje istnienie racjonalnych istot duchowych – np. aniołów – które są „wolne i zarazem [...] niezdolne czynić zła”²³.

CZY ŻYJEMY W NAJLEPSZYM Z MOŻLIWYCH ŚWIATÓW?

Analizując zarzuty formułowane pod adresem teodycei – którą proponuje Leibniz i rozwijają chrześcijańscy apologety – Kołakowski w całej swej narracji nieustannie powraca do omawianego wcześniej problemu wolności. Zauważa przy tym, że samo uznanie słuszności argumentu głoszącego, iż nie może istnieć świat idealny, ponieważ „ludzka wolność nieuchronnie rodzi zło i cierpienie”²⁴, wcale jeszcze nie uzasadnia teodycei. Żaden bowiem rodzaj wiedzy dostępnej człowiekowi – ani empiryczne badania, ani matematyczne czy logiczne analizy – nie pozwala nabrać pewności, że poprawny jest wynik rachunku przeprowadzonego przez Stwórcę, powołującego do istnienia najlepszy z możliwych światów, w którym żyją wolne istoty, i że całkowita suma dobra w tym świecie jest większa niż w jakimkolwiek innym świecie zamieszkanym przez stworzenia pozbawione wolności. To właśnie z tego powodu powtarzane od czasów Woltera²⁵ pytanie o to, czy świat bez tej czy innej postaci zła faktycznie byłby światem gorszym, jest pytaniem źle postawionym. Żaden z autorów teodycei wcale przecież nie twierdzi, że potrafi dowieść albo empirycznie wykazać, iż każda forma zła i cierpienia do jakiegoś większego dobra prowadzi albo zapobiega jeszcze większemu złu. „Bilans tylko Bogu jest znany – pisze Kołakowski, odnosząc się do argumentu Leibniza – my nie możemy starać się – beznadziejnie – o jego odtworzenie. Nie mamy zresztą

²² Tamże, s. 27.

²³ Tamże, s. 29.

²⁴ Tamże, s. 30.

²⁵ Po tragicznym trzęsieniu ziemi w Lizbonie w roku 1755 – zginęło w nim ok. 90 tys. ludzi – Wolter pisał: „A wy, którzy twierdzić śmiecie, że «dobre jest cokolwiek się zdarzy na świecie» [...]. Cóż to! Więc na świecie bez zniszczenia Lizbony gorzej by się działo?»; Wolter, *Poemat o zagładzie Lizbony*, „Literatura na Świecie” 96 (1979), s. 326.

pojęcia, jak można by mierzyć i ilościowo porównywać poszczególne rodzaje zła i dobra w ich różnorodności nieskończonej”²⁶.

Uzasadnić słuszność argumentu Leibniza – zauważa w tym kontekście Kołakowski – może w związku z tym tylko akt całkowitego zaufania Bogu. Akt ten musi poprzedzać jakiekolwiek rozumowanie i wszystkie argumenty teodycei i nie wolno go traktować w kategoriach przesłanki jakichkolwiek (empirycznych bądź logicznych) dowodów na rzecz teorii dotyczącej doskonałości świata, w którym bilans dobra jest większy od zła. Jeśli jakakolwiek teodycea jest możliwa – zaznacza – to tylko taka: niedostarczająca żadnych tego typu dowodów i poprzestająca na tym „skromnym wyniku”²⁷, jakim jest wskazanie na ufną wiarę w Bożą dobroć. Jest rzeczą zrozumiałą to, iż człowiek doświadczający druzgocącej mocy cierpienia nie chce się zadowolić tym wynikiem i rozpaczliwie poszukuje sensu w otaczającym go świecie oraz pewności, że dobro ostatecznie zatrumfuje nad złem. Niestety, tej fundamentalnej ludzkiej potrzeby „spekulatywna teodycea nie może żadną miarą zaspokoić”²⁸. Nie może jej w szczególności zaspokoić wtedy, gdy próbuje dowiedzieć, że zło jest koniecznym elementem doskonałej harmonii świata i że każdy – nawet najbardziej absurdalny, bezsensowny i okrutny – przejaw zła stanie się w ostatecznym rozrachunku przyczynkiem do powszechnego zbawienia, bez którego dobro nie mogłoby objawić się w pełnej krasie.

Kołakowski zauważa w tym kontekście, że taka teodycea – pojawia się ona nie tylko u Leibniza, który dowodził, że każde, nawet najmniejsze zło jest koniecznym elementem najlepszego z możliwych światów, ale również u św. Augustyna i wielu innych teologów i filozofów chrześcijańskich – jest w rzeczywistości „pokusą panteistycznej wiary, iż u końca dziejów spożytkowane zostanie wszystko, co historia świata wytworzyła”²⁹. Taka teodycea – podkreśla – nie tyle rozwiązuje, co uchyla problem zła, ponieważ sugeruje, że zło wcale nie jest złem; że jest budulcem przyszłej doskonałości i że każdy jego przejaw jest w rzeczywistości dobry, bo w Boskiej perspektywie służy on dobrej sprawie. Kołakowski zaznacza, że posługiwanie się taką argumentacją może mieć niebezpieczne konsekwencje – skoro każdy, nawet zły, uczynek przybliży realizację Boskiego planu budowy najlepszego z możliwych światów, to troska o etycznie dobre postępowanie przestaje mieć jakiekolwiek uzasadnienie – i powtarzając racje wyłożone już przez Woltera³⁰, przypomina, że jest to doktryna „bardzo kiepsko pomyślana, jeśli ma zaspokoić pragnienia ludzi poszukujących sensu swej niedoli”³¹. Tym, którzy

²⁶ L. Kołakowski, *Leibniz i Hiob*, w: *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 11–12.

²⁷ Tenże, *Jeśli Boga nie ma*, s. 31.

²⁸ Tamże, s. 32.

²⁹ Tamże.

³⁰ T. Pabjan, *Świat najlepszy z możliwych?*, s. 65–70.

³¹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 32–33.

faktycznie doświadczają druzgocącej mocy cierpienia, nie tylko nie przynosi ona bowiem żadnej pociechy, ale nawet może brzmieć obrazoburczo, bo sugeruje, że w ich cierpieniu nie ma niczego złego, bo stanowi ono jedynie wkład w piękno i ostateczną doskonałość wszechświata. Takie wyjaśnienie nie tylko nie daje nadziei tym, którzy cierpią, ale ostatecznie ją odbiera: nie mogą oni bowiem spodziewać się poprawy swojego losu, bo świat bez ich cierpienia nie byłby już światem najlepszym; w rzeczywistości więc ich nadzieja jest skierowana ku czemuś, co jest mniej dobre i mniej doskonałe niż to, co faktycznie stało się ich udziałem.

W tym miejscu pojawia się uzasadnione pytanie: czy taka teodycea może przekonać kogokolwiek poza poszukującymi wątpliwej spekulatywnej rozrywki filozofami, którzy nigdy na własnej skórze nie doświadczyli cierpienia? Kołakowski odpowiada negatywnie na to pytanie, podkreślając przy tym, że ważnym argumentem, który w tym kontekście każdy filozof powinien brać pod uwagę, jest mocna intuicja obecna w codziennym doświadczeniu tych wszystkich, którzy „nie godzą się przyznać, że cierpienie i zło są po prostu cierpieniem i złem, nagimi faktami, które nic nie znaczą, nie odnoszą się do niczego i niczym nie są usprawiedliwione”³². Nawet jeśli słuszności tej intuicji – wiary w to, że każde cierpienie ma jakiś sens i że zostanie ono w jakiś sposób wynagrodzone lub zrekompen-sowane – nie potwierdzają żadne racjonalne argumenty, to jednak codzienne doświadczenie podpowiada, że ci, którzy mają taką wiarę (dobrym przykładem są tu postawy tych, którzy doświadczyli koszmaru obozów koncentracyjnych), są „lepiej przystosowani do znoszenia ciosów Losu i trudniej poddają się rozpacz”³³. Nie jest to jednak – podkreśla Kołakowski – żaden dowód na prawdziwość tej wiary. Nic więc dziwnego, że nie przekonuje on przeciwników światopoglądu religijnego, którzy w tym kontekście mówią o psychologicznych mechanizmach obronnych i kompensacyjnej funkcji wierzeń religijnych, będących formą iluzji, która nie przestaje być iluzją przez to, że spełnia pożyteczną funkcję.

Chrześcijaństwo daje tu zupełnie inną perspektywę, ale można ją dostrzec tylko przez pryzmat wiary, bez której życie naznaczone cierpieniem jawi się jako rzeczywistość całkowicie absurda i pozbawiona jakiegokolwiek głębszego znaczenia. To właśnie w tym sensie – ze względu na brak możliwości ostatecznego i jednoznacznego udowodnienia tego, że życie w świecie naznaczonym piętnem zła i cierpienia ma głębszy sens – Kołakowski zaznacza, że „religijne postrzeganie świata rzeczywiście może nauczyć nas, jak być pokonanymi w życiu”³⁴.

³² Tamże, s. 33.

³³ Tamże, s. 35.

³⁴ Tamże, s. 38.

PROBLEM GRZECHU PIERWORODNEGO

Z przeprowadzonych do tej pory analiz wynika, że problem teodycei Kołakowski postrzega przede wszystkim przez pryzmat ludzkiej wolnej woli: zajmuje się on złem moralnym (grzechem) oraz tymi postaciami zła fizycznego, które wynikają z wolnych decyzji podejmowanych przez człowieka. Argumentem za słusznością takiego podejścia jest dla niego prywatywna koncepcja zła³⁵, zgodnie z którą zło jest jedynie brakiem dobra i nie przysługuje mu niezależne istnienie: „nie mając ontologicznego fundamentu, zło jest sprawą złej woli”³⁶. Autor ten zdaje sobie jednak sprawę z tego, że istnieje również zło fizyczne, które nie wynika z ludzkiej „złej woli”, ale z przyczyn naturalnych – np. z działania praw przyrody – i że w związku z tym pojawia się uzasadnione podejrzenie, iż teodycea powinna w tym przypadku poszukiwać innego wyjaśnienia niż to, które wskazuje na złe wykorzystaną ludzką wolność. Czy takie – alternatywne – wyjaśnienie faktycznie jest potrzebne? Kołakowski daje przeczącą odpowiedź na to pytanie, wskazując na chrześcijańską koncepcję grzechu pierworodnego i wyraźnie sugerując, że ma ona tylko jedną możliwą, „ortodoksyjną” interpretację, w której zakłada się, iż „umyślne nieposłuszeństwo było przyczyną zarówno zła moralnego, jak i ogólnego zepsucia Natury, którego nieuniknionym następstwem jest cierpienie. Cierpienie, które zadaje nam Natura, jest więc [...] karą za grzech ludzkości”³⁷. Trudno podejrzewać Kołakowskiego o to, by nie był świadomy tego, że ta interpretacja grzechu pierworodnego jest niespójna z naukowym obrazem świata, z którego wynika, iż prawa przyrody – decydujące o biologicznej śmierci organizmów oraz powodujące trzęsienia ziemi, powodzie i inne katastrofy naturalne – obowiązywały już przed pojawieniem się człowieka na Ziemi. Nie sposób również wyobrazić sobie, by nie wiedział o istnieniu teologów opowiadających się za teizmem ewolucyjnym, którzy dostrzegając tę niespójność, poszukują innych, alternatywnych interpretacji tego, jak należy rozumieć grzech pierworodny. Faktem jest jednak to, że omawiając problem teodycei, Kołakowski nie nawiązuje do wspomnianej niespójności, zauważa jedynie w tym kontekście, że „najbardziej kłopotliwym i trudnym do pogodzenia z chrześcijańską teodyceą”³⁸ jest cierpienie zwierząt, które nie ponoszą moralnej winy i dlatego ich cierpieniu nie można nadać sensu w kategoriach kary za popełniony grzech³⁹. Zaznacza też, że są autorzy, którzy określenie

³⁵ Por. J. Stecko, *Prywacyjna koncepcja zła w interpretacji Leszka Kołakowskiego*, „Humanities et Social Sciences” 1/18 (2013), s. 97–103.

³⁶ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 41.

³⁷ Tamże, s. 42.

³⁸ Tamże, s. 54.

³⁹ Kołakowskiego nie przekonuje żadne z wyjaśnień tej kwestii, które proponują autorzy tacy jak C.S. Lewis czy P. Geach (zob. tamże, s. 54–57).

zło odnoszą tylko i wyłącznie do zła moralnego (grzechu) oraz cierpienia świadomie zadawanego przez człowieka, natomiast zło fizyczne wynikające z działania praw przyrody (np. choroby genetyczne, trzęsienia ziemi, powodzie itp.) wyłączają z zakresu zagadnień wyjaśnianych przez teodyceę. Nie uwzględnia również żadnych „nieortodoksyjnych” interpretacji koncepcji grzechu pierworodnego, które brałyby pod uwagę tę okoliczność, że „ogólne zepsucie Natury” musiało nastąpić wcześniej – zanim na Ziemi pojawili się pierwsi przedstawiciele gatunku *Homo sapiens*, którzy w sposób wolny mogli powiedzieć Bogu „nie” – bo prawa przyrody, decydujące o obecności zła fizycznego, nie zaczęły obowiązywać dopiero wtedy, gdy na jednej z planet Układu Słonecznego pojawiły się istoty rozumne⁴⁰. Milcząco przyjmowanym założeniem, leżącym u podstaw jego analiz tego zagadnienia, jest więc to, że wszystkie formy i postaci zła, którymi zajmuje się teodycea, są konsekwencją wyboru dokonanego przez człowieka.

Problem grzechu pierworodnego, jest – według Kołakowskiego – jedną „z najbardziej drażliwych i zagadkowych kwestii w doktrynie chrześcijańskiej”, która „zawsze była ulubionym przedmiotem drwin racjonalistów”⁴¹. Podstawowa trudność dotyczy w tym przypadku zagadnienia zbiorowej odpowiedzialności i zbiorowej kary, którą muszą ponosić wszyscy za winę zaciągniętą przez jednostki. Kołakowski zauważa, że przeciwko tej koncepcji formułowano najczęściej dwa argumenty: moralny i logiczny. Pierwszy z tych argumentów odwołuje się do zwykłej, wspólnej dla wszystkich ludzi intuicji moralnej, która podpowiada, że dobry i sprawiedliwy Stwórca nie może karać niewinnych – i to na dodatek karać wszystkich bez wyjątku – za grzechy popełnione przed wiekami przez protoplastów rodzaju ludzkiego. Drugi argument zwraca uwagę na tę okoliczność, że – ze względu na to, iż światem przyrody nie rządzą prawa moralne, lecz fizyczne i biologiczne – nie ma żadnych podstaw do tego, by w zdarzeniach złych i bolesnych dopatrywać się Boskiej kary, a w dobrych i przyjemnych – nagrody.

Argument logiczny – podkreśla Kołakowski – jest słuszny tylko wtedy, gdy Boga potraktuje się w kategoriach naukowo pojmowanej hipotezy wyjaśniającej, której towarzyszy pewność, że działanie Stwórcy polega na stałych, przewidywalnych wzorcach: na konsekwentnym wynagradzaniu dobrych i karaniu złych ludzkich uczynków. Chrześcijaństwo nigdy jednak Boga nie pojmowało właśnie w taki sposób i nigdy nie głosiło, że już tu, w życiu ziemskim dobro będzie przez Stwórcę wynagrodzone, a zło ukarane. Głosiło raczej – i wniosek ten zgodny jest z tym, co wcześniej zostało już powiedziane o poszukiwaniu sensu cierpienia – że należy nie tyle oczekiwać bezpośrednich reakcji Stwórcy na moralne (dobre lub złe) postępowanie człowieka, co zaufać Bogu, wierząc w istnienie ukrytego sensu

⁴⁰ W. P. Grygiel, *Kierunki reinterpretacji chrześcijańskiej doktryny o grzechu pierworodnym w perspektywie ewolucyjnej genezy gatunku ludzkiego*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 7 (2021), s. 61–77.

⁴¹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 42.

nawet najbardziej bolesnych i niezrozumiałych zdarzeń. Choć chrześcijanin wierzy – zaznacza Kołakowski – że Boża opatrność przejawia się w zdarzeniach składających się na historię świata, to jednak jego ufność wobec Stwórcy nie jest oparta na empirycznych świadectwach lub probabilistycznych wyliczeniach, lecz jest dana a priori. To właśnie taka ufność pozwala dostrzec palec Boży nawet w tych najbardziej bolesnych i niezrozumiałych zdarzeniach i daje podstawę do tego, by wierzyć – choć zdaje się, że empiryczne świadectwa temu przeczą – że losami świata kieruje dobry i wszechmocny Stwórca.

Poddawszy analizie moralny argument przeciwko idei grzechu pierworodnego – argument dotyczący niespójności pomiędzy obrazem dobrego Boga i nieproporcjonalnie wielką karą wymierzoną wszystkim ludziom za przewinienie prz przodków – Kołakowski podkreśla, że historia pierwszego grzechu, wygnania z raju i odkupienia krytykowana jest i parodiowana przez ateistów w wersji dosłownej i przez to naiwnej. Chrześcijanie zaś nigdy w taką wersję – sugerującą, że opowieść o grzechu pierwszych rodziców jest zapisem zdarzeń historycznych – nie umieli wierzyć. Historia ta jest jednym z symboli – Kołakowski w tym kontekście mówi również o „micie Wygnania” – poprzez który człowiek próbuje odkryć sens swojego istnienia naznaczonego złem i cierpieniem: „jest naszym przyznaniem się do winy: w micie Wygnania przyznajemy, że zło jest w nas; nie zostało przyniesione przez pierwszych rodziców, a następnie w niepojęty sposób przypisane także i nam”⁴². Argumentem za słuszością tej interpretacji jest dla Kołakowskiego wspólna wszystkim ludziom intuicja moralna, która rzekomych sprawców pierwszego grzechu – Adama i Ewy – nie każe przeklinać i nienawidzić, ale raczej traktować ich z wyrozumiałością. Co istotne, symbol Wygnania zawiera również „niewyraźną nadzieję Powrotu do utraconego domu i ufność, że ludzkie cierpienie nie okaże się mimo wszystko daremne, że coś ważnego zostało zyskane na ludzkiej drodze krzyżowej, coś, czego nie można by osiągnąć w inny sposób”⁴³. W tym kontekście Kołakowski wskazuje na ideę „szczęśliwej winy” (*felix culpa*), która w tradycji teologii chrześcijańskiej łączy zapowiedź „Powrotu do domu” z historią Odkupienia. Podkreśla również, że historia ta – wbrew temu, co głoszą parodiujący ją racjoniści – nie jest banalną opowieścią o okrutnym Bogu, który wydał swojego Syna na śmierć, by w ten sposób ludzie mogli otrzymać przebaczenie za popełnione zbrodnie. Wskazuje ona raczej na fundamentalne, ontologiczne sprzężenie zła i cierpienia: są one sprzężone w tym sensie, że cierpienie – zwłaszcza to dobrowolnie przyjęte dla dobra innych – jest adekwatną zapłatą i rekompensatą za zło. Jest tak zwłaszcza wtedy, gdy cierpiącym niewinnie jest sam Bóg, który z własnej woli przyjmuje ludzki los. Chrześcijańska wiara w Zbawiciela jest zatem z jednej strony wiarą w istnienie „prawa kosmicznej sprawiedliwości”, które

⁴² Tamże, s. 50.

⁴³ Tamże, s. 51.

„wymaga cierpienia dla odbudowania równowagi zniszczonej destrukcyjną siłą zła”⁴⁴, z drugiej zaś jest pośrednim przyznaniem się do winy i moralnej ułomności, której człowiek sam o własnych siłach naprawić nie może.

PODSUMOWANIE

Leszek Kołakowski, podejmując problem teodycei, dystansuje się wyraźnie od optymizmu tych autorów, którzy za Leibnizem powtarzają, że świat stworzony przez Boga jest światem najlepszym z możliwych i że nie zmienia tego stanu rzeczy to wszystko, co w tym świecie jest złe, bolesne i niedoskonałe. Zarazem jednak nie jest skłonny przyznać racji tym, którzy naśladując Woltera, drwią z jakiegokolwiek próby poszukiwania sensu świata naznaczonego piętnem cierpienia. W jego podejściu do tego zagadnienia widać wyraźną ewolucję: jako „młody i wszechwiedzący filozof”⁴⁵ twierdzi, że doszukiwanie się sensu w każdej możliwej postaci zła jest przejawem „myślenia magicznego” i „jednym z najbardziej opornych umysłowych przesądów”⁴⁶, ale z upływem czasu coraz bardziej zaczyna wątpić w adekwatność własnej oceny tego zagadnienia i po latach dochodzi do wniosku, że akceptacja tego „przesądu” – akceptacja świata, którego losy są w ręku Boga i w którym wszystko bez wyjątku ma swój sens – nie jest „ani wewnętrznie sprzeczna, ani niezgodna z wiedzą empiryczną”⁴⁷. Nie można jednak – podkreśla – dojść do takiego wniosku (że wszechświat jest celowy, a życie pełne bólu i udręki nie jest absurdałne), opierając się na badaniach naukowych lub logicznych analizach. Zdolność dostrzegania zamysłu Stwórcy obecnego w losach świata, a w szczególności w bolesnych i trudnych zdarzeniach składających się na historię każdego człowieka, musi być bowiem poprzedzona aktem ufnej wiary w Bożą dobroć. Tego aktu nie może nic zastąpić ani nawet do niego doprowadzić – w szczególności nie mogą tego zadania spełnić żadne analizy filozoficzne prowadzone w ramach chrześcijańskiej teodycei. Jest tak dlatego, że wiara „nie jest aktem intelektualnego uznawania pewnych zdań, lecz aktem moralnego zaangażowania, wiążącego w jedną niepodzielną całość akceptację intelektualną oraz nieskończoną ufność, której żadne fakty nie są w stanie naruszyć”⁴⁸. Czy zatem teodycea w ogóle jest potrzebna, skoro do takiej wiary doprowadzić nie może? Na to pytanie Kołakowski wprost nie odpowiada. Wydaje się jednak, że uwaga, z jaką pochyła się

⁴⁴ Tamże, s. 52.

⁴⁵ B. Wildstein, *Kołakowski, czyli z powrotem do religii*, „Teologia Polityczna”, [on-line:] <https://teologiapolityczna.pl/brislav-wildstein-kolakowski-czyli-z-powrotem-do-religii-1> (17.03.2025).

⁴⁶ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, s. 55.

⁴⁷ Tenże, *Jeśli Boga nie ma*, s. 53.

⁴⁸ Tamże, s. 54.

nad tym zagadnieniem, przemawia za tym, że jego odpowiedź jest pozytywna: teodycea jest niezbędna, bo pozwala wyraźnie zobaczyć i nazwać po imieniu problem, z którym każdy człowiek – nie tylko filozof czy teolog – wcześniej czy później musi się zmierzyć. To właśnie z tego powodu Kołakowskiego z pewnością nie można zaliczyć do tych autorów (nawet jeśli w latach swojej młodości faktycznie dawał ku temu powody), którzy poszukiwanie argumentów za sensownością życia w świecie pełnym cierpienia uznają za rzecz niepotrzebną i pozbawioną jakiegokolwiek wartości.

Bibliografia

Grygiel W. P., *Kierunki reinterpretacji chrześcijańskiej doktryny o grzechu pierwotnym w perspektywie ewolucyjnej genezy gatunku ludzkiego*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 7 (2021), s. 61–77.

Kołakowski L., *Czy diabeł może być zbawiony?*, w: *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 185–199.

Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmarwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988.

Kołakowski L., *Kapłan i błazen*, w: *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 49–82.

Kołakowski L., *Leibniz i Hiob*, w: *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 9–19.

Kołakowski L., *Ułamki filozofii*, Warszawa 2017.

Leibniz G.W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Warszawa 2001.

Pabjan T., *Świat najlepszy z możliwych?*, Kraków 2018.

Piwowarczyk B., *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła...*, Częstochowa 1992.

Spinoza B., *Etyka*, Warszawa 2010.

Stecko J., *Prywacyjna koncepcja zła w interpretacji Leszka Kołakowskiego*, „Humanities et Social Sciences” 1/18 (2013), s. 97–103.

Tokarski J., *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Kraków 2016.

Trocholepsz D., *Leszek Kołakowski wobec Boga i Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017), s. 183–193.

Wildstein B., *Kołakowski, czyli z powrotem do religii*, „Teologia Polityczna”, [on-line:] <https://teologiapolityczna.pl/brislav-wildstein-koalakowski-czyli-z-powrotem-do-religii-1> (17.03.2025).

Wolter, *Poemat o zagładzie Lizbony*, „Literatura Na Świecie” 96 (1979), s. 319–332.