



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Teodycea a logika modalna. Bogusława Wolniewiczza polemika z krytyką teodycei u Pierre'a Balye'a

Author: Mateusz Mirosławski

Citation style: Mirosławski Mateusz. (2017). Teodycea a logika modalna. Bogusława Wolniewiczza polemika z krytyką teodycei u Pierre'a Balye'a. "Racjonalia" (2017, nr 7, s. 35-54), doi 10.15633/r.2443



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Mateusz Mirosławski

Uniwersytet Śląski w Katowicach

TEODYCEA A LOGIKA MODALNA. BOGUSŁAWA WOLNIEWICZA POLEMIKA Z KRYTYKĄ TEODYCEI U PIERRE’A BAYLE’A

Celem mojego eseju jest przedstawienie mało znanej, a niezwykle ważnej krytyki teodycei autorstwa Pierre’a Bayle’a oraz zreferowanie próby jej odparcia przez prof. Bogusława Wolniewicza. Wolniewicz sformułował ją w swoim artykule pt. *Krytyka teodycei u Bayle’a*, który został zamieszczony w drugim tomie jego *Filozofii i wartości*¹.

Tekst mój będzie (podobnie jak tekst Wolniewicza, na którym się opieram) utrzymany w duchu hermeneutyki logicznej². Hermeneutyka logiczna to „stosowanie logiki formalnej do klasycznej problematyki filozoficznej”³. W opozycji do niej stoi hermeneutyka asocjacyjna⁴. Ta opiera się przede wszystkim na intuicjach i luźnych asocjacjach myślowych. Podział ten istnieje także w teologii.

¹ Zob. B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei u Bayle’a*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. II, Warszawa 1998.

² Zob. B. Wolniewicz, *Hermeneutyka logiczna*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. II, Warszawa 1998.

³ B. Wolniewicz, *Hermeneutyka logiczna*, s. 25.

⁴ Jeżeli za wyrazistego reprezentanta hermeneutyki logicznej we współczesnej filozofii uznamy Wolniewicza, to w opozycji do niego, jako równie wyrazistego współczesnego reprezentanta hermeneutyki asocjacyjnej, należy wskazać Zygmunta Baumana. Ci dwaj filozofowie to zresztą pod każdym chyba względem dwa przeciwległe bieguny współczesnej filozofii.

Pojęcie „religia” i „wiara” będę używał dalej wyłącznie w odniesieniu do chrześcijaństwa. Do tak rozumianej wiary ogranicza Wolniewicz swoje rozważania teodycealne (wspomina jednak o starożytnym – stoickim i epikurejskim – pochodzeniu tego problemu); taki jest też kontekst Bayle’owskiej krytyki.

1. TEOLOGIA

Teologia naturalna (zwana też czasami teodyceą)⁵ jest uprawiana w duchu hermeneutyki logicznej i w oderwaniu od danych Objawienia. „Twórcą wyrazu *teodycea* jest (...) Leibniz (...), który rozumiał przez to słowo traktat filozoficzny, poświęcony obronie sprawiedliwości Bożej przeciwko zarzutom opartym na istnieniu zła”⁶. Na antypodach tak rozumianej teologii stoi natomiast teologia próbująca opisać „doświadczenie religijne” (jak powiedziałyby William James), „doświadczenie *numinosum*” (jak powiedziałyby Rudolf Otto) lub „czucie” religijne (jak powiedziałyby Benjamin Constant)⁷; teologia, która posługuje się metodą bezpośredniego, mistycznego wczuwania oraz zakłada jego pochodzenie od Transcendencji. Teologia nie ogranicza się oczywiście według Wolniewicza do tych dwóch; można bowiem np. także teologię objawioną uprawiać w duchu hermeneutyki logicznej.

Teologii naturalnej, podobnie jak tej objawionej, nie można uprawiać „w próżni”. Dla tej ostatniej podstawą – rodzajem „aksjomatów” – są dogmaty wiary. Dla tej pierwszej także konieczne jest, jak mówi Wolniewicz, pewne „teologiczne minimum”. Podobnie jak David Hume – za takie

⁵ Zob. M. Kowalewski, *Teodycea*, w: M. Kowalewski, *Mały słownik teologiczny*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, s. 378. Ten niewielki (choć raczej popularny) słownik ceniony jest m.in. przez Wolniewicza za zwięzłość i precyzję sformułowań.

⁶ M. Kowalewski, *Teodycea*, s. 378.

⁷ Zob. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego*, tłum. J. Hempel, B. Baran, Warszawa 2011 oraz B. Constant, *O religii*, tłum. S. Kruszyńska, Warszawa 2007. Wolniewicz preferuje termin Constanta. Zob. B. Wolniewicz, *O istocie religii*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. I, Warszawa 1993.

minimum uważa on założenie, że przyczyna panującego we wszechświecie porządku pozostaje w jakiejś dalekiej analogii do inteligencji ludzkiej⁸. Założenie to jest konieczne przy rozpatrywaniu klasycznej problematyki teodycealnej. Zakłada się mianowicie, np. że Bóg stworzył świat najlepszy z możliwych, przy czym posługiwał się logiką będącą w dalekiej analogii do tej ludzkiej. Wolniewicz skłonny jest takie minimum teologiczne przyjąć.

Jak wiadomo, teologia racjonalna winna dojść przy pomocy swojej metodologii do istotnych tez teologicznych, niesprzecznych z tymi, do których teologia dogmatyczna dochodzi przy pomocy swojej. Rozstrzygnięcia Wolniewicza są zasadniczo z podstawami wiary chrześcijańskiej – a w szczególności z dogmatyką katolicką – zgodne. Wprowadza on jednak czasami dość oryginalne interpretacje tej dogmatyki. Odpowiedź na pytanie, czy interpretacje te dają się zaakceptować na gruncie katolickiej ortodoksji, przekracza granice tematyczne niniejszego eseju.

2. TEODYCEA

Podstawy tradycyjnej chrześcijańskiej teodycei ukształtowali przede wszystkim Orygenes, św. Bazyli oraz św. Augustyn⁹. Polega ona na pogodzeniu faktu istnienia wszechmocnego i wszechdobrego Boga z faktem istnienia zła w świecie. Zło może być rozumiane przy tym dwojako: fizycznie (jako cierpienie) bądź moralnie (jako grzech)¹⁰. W obu przypadkach teodycea przebiega inaczej i staje przed innymi problemami. Przedmiotem krytyki Bayle'a i repliki Wolniewicza jest teodycea dotycząca zła moralnego. Wolniewicz wspomina także o trzecim rozumieniu teodycei: tzw. prywacyjnej teorii zła, czyli koncepcji zła jako braku. Nie zajmuje się nią jednak, uznając ją za sofistykę. W związku

⁸ Zob. B. Wolniewicz, *O logice Bożej*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. IV, Warszawa 2016.

⁹ Zob. B. A. G. Fuller, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. Z. Glinka, Warszawa 1963.

¹⁰ Zob. B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei...*, s. 86.

z tym w niniejszym tekście będę omawiał jedynie teodycę odnoszącą się do zła moralnego¹¹.

Według Wolniewicza jądrem teodycei, tak jak się ją zazwyczaj prezentuje, jest argument z wolności¹². Wolność implikuje bowiem możliwość grzechu. Cóż to jednak znaczy? Teza o wolności i grzeszności może mieć wiele interpretacji. Wolniewicz podkreśla, że wiadomo tylko, że chodzi tu o związek jakichś zdań o wolności i grzechu. Ale konkretnie o jaki? Możliwości jest wiele. Filozof prezentuje to tak:

Niech naszym uniwersum dyskursu przebiegającym przez zmienne będzie ogół istot rozumnych: rzeczywistych lub przynajmniej możliwych. I połóżmy: „ $w(x)$ ” = „ x jest wolny”, „ $g(x)$ ” = „ x grzeszy” [„ $Mf(x)$ ” oznacza „Możliwe, że $f(x)$ ” – M. M.].

Naczelne założenie teodycei piszemy teraz tak:

$$(1) \quad \forall x: (w(x) \Rightarrow Mg(x))$$

czyli: „ktokolwiek jest wolny, może też grzeszyć”.

Ogólnikowość pierwotnego sformułowania sprawia jednak, że dopuszczalne są też inne wykładnie niż (1). Oto pierwsza, jaka się nasuwa:

$$(1a) \quad \exists x: w(x) \Rightarrow \exists x: Mg(x)$$

czyli: „jeżeli ktokolwiek jest wolny, to ktoś może grzeszyć”¹³.

¹¹ Teodycea odnosząca się do zła fizycznego stwarza naturalnie odmienne problemy, być może jeszcze trudniejsze. Zob. np. wiersz Czesława Miłosza pt. *Teodycea* (C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 878). Pozwolę sobie przytoczyć go tutaj w całości:

„Nie, to nie przejdzie, szlachetni teologowie.
Wasza chęć szczerą nie uratuje moralności Boga,
Bo jeśli stworzył istoty zdolne wybierać między dobrem i złem,
I wybrały, i dlatego świat w złem leży,
To jeszcze jest ból, niezawiniona męka stworzeń,
Która znalazłaby wytłumaczenie tylko wtedy,
Gdybyście przyjęli Raj archetypalny,
A w nim upadek praludzi tak wielki,
Że świat materii dostał kształt swój pod diabelską władzę”.

¹² B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei...*, s. 89.

¹³ B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei...*, s. 92.

Jak zaznacza, istnieją także inne możliwości. Interpretacja (1) jest jednak z naszego punktu widzenia najbardziej atrakcyjna, ma bowiem kształt ogólnego prawa przyrody. Pozostałe możliwości (np. przytoczona teza (1a)) stanowią tylko implikację materialną; związek między możliwością i grzechem jest tym samym mniej precyzyjny, a obie własności mogą być umieszczone w zupełnie różnych podmiotach. A przecież to z apodyktyczności charakterystycznej dla formuły (1) płynie oczywistość argumentu z wolnej woli¹⁴.

Argumentacja na pierwszy rzut oka prezentuje się więc prosto: miłujący Bóg stworzył istoty zdolne do dobra. Istota zdolna do dobra musi być wolna, a więc także zdolna do zła (przesłanka (1)) – stąd zło w świecie. Jako przykład takiej niefortunnej, zdaniem Wolniewiczza, teodycei przywołany zostaje tekst Leszka Kołakowskiego ze zbioru *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Taka prezentacja problemu jest niefortunna, gdyż zawiera pewną przesłankę entymematyczną¹⁵ – z tego, że jakaś sytuacja jest możliwa, nie wynika przecież, że jest ona faktyczna. Z tego więc, że ktoś może grzeszyć, nie wynika, że w istocie tak czyni. Przy klasycznym rozumieniu możliwości między tym, co możliwe, a tym, co faktyczne, nie ma bezpośredniego przejścia. Trzeba to przejście dopiero założyć (co ma miejsce w przesłance P2 z poniższego rozumowania).

Pełne rozumowanie brzmiałoby zatem tak (przebiega ono na zasadzie sylogizmu hipotetycznego):

P1: „Jeżeli ludzie mogą czynić dobro, to mogą czynić także zło”.

P2: „Jeżeli ludzie mogą czynić zło, to je czynią”.

W: „Jeżeli ludzie mogą czynić dobro, to czynią zło”.

Jeżeli przy tym „miłującego Stwórcę” pojmiemy jako tego, który obdarzył człowieka łaską nadprzyrodzoną, i jeżeli „łaskę nadprzyrodzoną” pojmiemy jako zdolność do czynienia dobra (a takie interpretacje Wolniewicz przyjmuje), to wniosek będzie miał postać następującą:

¹⁴ Zob. B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei...*, s. 92–93.

¹⁵ Zob. L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 274–275.

„Jeśli istnieje miłujący Stwórcę, to człowiek czyni zło”¹⁶. Dopiero takie jego brzmienie jest z punktu widzenia teodycei atrakcyjne, ponieważ łączy istnienie miłującego Boga z istnieniem zła.

3. ZARZUT BAYLE’A

Tak według Wolniewicza prezentuje się teodycea. Najbardziej problematyczną wydaje się oczywiście ujawniona przesłanka entymematyczna. To na niej skupił się właśnie w swojej krytyce siedemnastowieczny myśliciel Pierre Bayle. Przytaczam tę krytykę *in extenso*:

[Św. Bazyl powiada, że] Bóg nie chciał, by nasza miłość do niego była narzucona siłą. (...) Jednak żeby pokazać, że św. Bazyl się myli, starczy wspomnieć o zbawionych w raju. Tam Boga miłują i służą mu w sposób doskonały, a jednak zbawieni nie czynią złego użytku ze swej wolnej woli, nie mają złowieszczego przywileju grzeszyć. (...) Dodajmy, że starczyłoby nawet rozważyć jedynie sytuację ludzi prawych w życiu doczesnym. Tylko dzięki łasce Ducha Świętego dzieci Boże miłują swego niebieskiego Ojca i czynią dobro. (...) A czyż łaska ta stawia ich w położeniu niewolników, co słuchają tylko siły? Czy przeszkadza, by miłowali Boga bez przymusu i słuchali czystym sercem i szczerze? Czy św. Bazyl nie musiałby tu odpowiedzieć przecząco? – A jaki byłby z takiej odpowiedzi naturalny i bezpośredni wniosek? Czy nie znaczy ona, że nie naruszając wolności swojego stworzenia Bóg może je skierować niechybnie ku dobru? Tak więc grzech nie stąd bynajmniej się bierze, że Stwórca nie mógł mu zapobiec, nie pozbawiwszy swojego stworzenia wolnej woli. Trzeba zatem szukać innej przyczyny. Trudno też pojąć, jak Ojcowie Kościoła mogli nie widzieć słabości swej repliki, a ich oponenci z niej nie skorzystać¹⁷.

¹⁶ B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei...*, s. 88.

¹⁷ B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei...*, s. 91. Przekład autorstwa Wolniewicza.

Wolność implikuje możliwość grzechu. Na to sformułowanie przystać muszą wszyscy, którzy przyjmują aksjomat wolnej woli, a więc i Bayle.

W teodycei robi się jednak – jak już powiedzieliśmy – kolejny krok. Przyjmuje się mianowicie, że wolność implikuje faktyczność grzechu. Nie mówi się naturalnie o jego konieczności. Powiedział przecież św. Jan Chryzostom: „Nie utworzył Bóg w ten sposób naszej natury, by musiała grzeszyć. Gdyby tak było, tedy nie byłoby kary”¹⁸. Nie byłoby kary – można by dodać – a więc i sądu, i piekła, i nieba. Tylko ten grzeszy, kto mógł również nie zgrzeszyć. Nie ma bowiem grzechu bez wolności. Nie można mimo woli zgrzeszyć, tak jak nie można się mimo woli pomodlić.

Krytyka Bayle’a jest wymierzona w tezę o implikowaniu przez wolność ludzką (a więc pewną możliwość) faktyczności grzechu. Zło w świecie bowiem faktycznie istnieje, a nie – jest zaledwie możliwe. Założenie, które tkwi w rozumowaniu zwolenników klasycznej teodycei, wygląda zatem tak:

$$(2) \quad \forall x: (w(x) \Rightarrow g(x))$$

Nie wynika ono z (1); wynikałoby tylko wtedy, gdyby wnioskowanie *a posse ad esse* było prawem logiki, jednak nim nie jest (przynajmniej dla żadnego systemu logiki klasycznej).

Zarzut Bayle’a można więc wyrazić krótko tak: wolność, niosąca ze sobą możliwość grzechu, nie pociąga tym samym za sobą jego faktyczności. Oto przykład: zbawieni mogą sławić Boga w sposób wolny i w pełni wartościowy, jednocześnie nie grzesząc, a to znaczy, że jest możliwe dobro bez grzechu. Czemu zatem Bóg nie skonstruował świata w taki sposób, by człowiek w ogóle nie był grzeszny (albo przynajmniej posiadał swoją grzeszność jedynie *in potentia*)? Jak poradzić sobie z takim problemem? Zarzuty Bayle’a są poważne, wymagają więc poważnej refleksji. Główne pytanie brzmi: jak uzyskać związek między możliwością grzechu a jego faktycznością? Gdzie jest przejście lub jakieś złącze?

Odpowiedzi nasuwają się co najmniej dwie. Pierwsza z nich wychodzi z dysproporcji dobra i zła; druga – wskazuje inne od klasycznego

¹⁸ Święty Jan Chryzostom, *Mysli*, tłum. J. Birkenmajer, Warszawa 2010, s. 64.

rozumienie możliwości, które ukazywałoby jakiś związek z faktycznością. A więc albo prawdziwość naszej implikacji wynikać będzie ze specyficznego charakteru przedmiotu, o którym mowa, albo trzeba w ogóle zmodyfikować nasze rozumienie możliwości.

4. PEJORYZM I MANICHEIZM ANTROPOLOGICZNY

Jak już powiedzieliśmy, przy standardowym rozumieniu możliwości¹⁹ implikacja „Jeżeli ktoś może czynić zło, to je czyni” jest oczywiście fałszywa, ponieważ takie przejście od możliwości do faktyczności (*a posse ad esse*) jest nieuprawnione. Można natomiast przyjąć, że prawo takie wynika ze specyficznej natury zła. Można ją określić jako „plenność”. Zło rozprzestrzenia się samoistnie; jeżeli gdzieś jest możliwe, to tam się pojawi, do tego stopnia jest dynamiczne. Widać to choćby w pedagogice – pedagogika do złego jest łatwiejsza niż ta do dobrego²⁰. Taki argument przemówi niewątpliwie do skrajnych pejorystów (nonmeliorystów). Pejorysta to osoba, która uznaje, że niektórzy ludzie dążą świadomie *in peiora*, „ku gorszemu”²¹. Meliorysta to byłby natomiast ktoś, kto głosi pogląd z tym poprzednim sprzeczny: żaden człowiek nie dąży świadomie do zła. Skrajną formą pejoryzmu jest manicheizm antropologiczny²², uznający istnienie „czarnej duszy” w człowieku.

¹⁹ Standardowe pojęcie możliwości rozumiem zgodnie z Wolniewiczem, a za klasycznym podręcznikiem Hughesa i Cresswella jako „scharakteryzowane jak w systemie logiki modalnej zwanym bądź jako «system T», bądź jako «system M»” – B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei...*, s. 88. Zob. także G. E. Hughes, M. J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*, London 1972, s. 22–42.

²⁰ Wolniewicz przywołuje w tym temacie słowa z rozmowy z prof. Janiną Kotarbińską na temat melioryzmu jej męża. Zob. B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei...*, s. 96.

²¹ B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, w: B. Wolniewicz, *O Polsce i życiu*, Komorów 2011, s. 50.

²² Tak rozumie „manicheizm antropologiczny” np. Paweł Okołowski. Zob. P. Okołowski, *Lewicowy manicheizm Czesława Miłosza*, w: P. Okołowski, *Filozofia i los. Szkice tychiczne*, Kraków 2015, s. 253–255.

Wolniewicz w pewnym sensie przyznaje się do manicheizmu. „W miarę pogłębiania refleksji nad naturą ludzką Wolniewicz coraz mocniej eksponuje komponentę diabelską w człowieku”²³. W świecie działa i istnieje diabeł, czyli miłość zła; na tę składają się zaś: zła wola i zła radość. Istnieją jednostki, które czynić zło wręcz kochają. Powstaje tutaj pytanie: czy według Wolniewicza diabeł mieszka w każdym człowieku (w każdym istnieją dwie „dusze” czy „wole” – dobra i zła), czy może jest tak, że ludzkość podzielona jest na dobrych oraz złych? Filozof opowiada się w tej kwestii za tradycją mazdejsko-manichejską – podziałem ludzkości na dobrych i złych²⁴. Zło zatem emanowałoby z czarnej części ludzkiej duszy – a jego ekspansja byłaby silna i niepohamowana. Warto wspomnieć, że w Polsce XX wieku mieliśmy do czynienia z wieloma innymi wybitnymi „manichejczykami”. Paweł Okołowski wymienia, obok Wolniewicza, pięciu:²⁵ Stanisława Lema, Jerzego Nowosielskiego, Czesława Miłosza, Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Mariana Zdziechowskiego²⁶. Dwaj

²³ U. Schrade, M. Omyła, *Bogustaw Wolniewicz*, w: *Polska filozofia powojenna*, t. II, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001, s. 460.

²⁴ Zob. U. Schrade, M. Omyła, *Bogustaw Wolniewicz*, s. 462; a także B. Wolniewicz, *Diabeł, czyli miłość zła*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. I, Warszawa 1993. Nie należy tej skłonności manichejskiej w żadnym z powyższych wariantów łączyć czy mylić z poglądem gnostycko-platońskim, w myśl którego zło bierze się z materii, a dobro z ducha. Manichejczyk, czyli radykalny pesymista antropologiczny, uznaje, że już w obrębie samego ducha istnieje w człowieku moralna ambiwalencja. Zob. P. Okołowski, *O wartościach i naturze ludzkiej (Bogustaw Wolniewicz)*, w: P. Okołowski, *Filozofia i los. Szkice tychiczne*, Kraków 2015, s. 157.

²⁵ Zob. P. Okołowski, *O gandyzmie i zdziczeniu obyczajów*, w: P. Okołowski, *Filozofia i los. Szkice tychiczne*, Kraków 2015, s. 375.

²⁶ Pragnę przytoczyć tu w formie bardzo skromnego dowodu nader selektywny i niedoskonały wybór cytatów z powyższych myślicieli. W sprawie Lema zob. S. Beręś, *Rozmowy ze Stanisławem Lemem*, Kraków 1987, s. 396: „Wiele może usprawiedliwiać ludzkie zacietrzewienie, lecz często na dnie tego korzenia sprawczego podejrzewam zło, które lubuje się w panoszeniu bezinteresownym”. W kwestii Nowosielskiego zob. np. *O naszych braciach mniejszych. Z Jerzym Nowosielskim rozmawia Zbigniew Podgórzec*, „Literatura na Świecie” (1989) nr 4, s. 179: „Takie rozrywki jak corrida czy walki kogutów to po prostu przejaw wcielonego zła. Dowód na istnienie szatana na tym świecie”. A także J. Nowosielski, *Zło w sztuce i w życiu*, „Literatura na Świecie” (1987) nr 12, s. 268:

z nich – Nowosielski i Herling-Grudziński – są jednak bliżsi prądowi gnostyckiemu²⁷. Autor niniejszego eseju dodałby od siebie jeszcze dwóch: Aleksandra Wata²⁸ i Stanisława Jerzego Leca²⁹.

Wracając do głównego wątku rozważań: rozwiązanie, o którym była mowa, rodzi dalsze (i być może jeszcze większe) problemy: czemu Bóg stworzył taki świat, w którym zło łatwiejsze jest od dobra, a ponadto jest tak bardzo „plenne” i powszechne? W uzasadnieniu można by odwoływać się oczywiście do argumentów podobnych do tych Leibnizowskich³⁰. Droga ta, według Wolniewicza, „podnosi niepomierne koszty teolo-

„(...) zwycięstwo nad manicheizmem ogłoszono zbyt pośpiesznie (...), manichejzcy mieli rację”. Manicheizm Miłosza widać w wielu miejscach; zob. np. C. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, Kraków 1989, s. 160: „Bóg wydzierżawił wszechświat diabłu”, a także wyżej cytowany esej Okołowskiego o Miłoszu. W sprawie Herlinga-Grudzińskiego zob. G. Herling-Grudziński, *Recenzje, szkice, rozprawy literackie 1957–1998. Felietony i komentarze z Radia Wolna Europa 1955–1967*, Kraków 2013, s. 568. Na tejże stronie, w szkicu *Być. I pisać*, Herling-Grudziński cytuje słowa Krzysztofa Pomiana, który recenzował jego *Dziennik pisany nocą*: „Wrażliwość autora tego dziennika jest manichejska i taka też jest ukryta metafizyka jego dzieła. Manicheizm nie jest jednak kultem Zła. Zakłada istnienie dwóch ostro oddzielonych zasad, których zderzenie wypełnia historię świata: Dobra i Zła, światła i ciemności”. Herling-Grudziński komentuje: „Odnajduję się w tych zdaniach”. Jeżeli chodzi o Zdziechowskiego, to jego poglądy na zło można odnaleźć np. w: M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1, Warszawa 2011, s. 241–421, a także w tomie drugim. Widać je również w akcentowaniu przez niego słynnego biblijnego *dictum*: „Świat w złem leży”. Wolniewicz twierdzi jednak, że żaden polski przekład *Biblii* – od przekładu Jakuba Wujka aż po *Biblię Tysiąclecia* – tak mocno jak Zdziechowski tej myśli nie formułuje. Zob. B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei...*, s. 96.

²⁷ „Częsty u nich termin *diabeł* to kryptonim śmierci i cierpienia” – P. Okołowski, *Don Kichot XX wieku*, w: P. Okołowski, *Filozofia i los. Szkice tychiczne*, Kraków 2015, s. 80.

²⁸ Zwłaszcza ze względu na jego rozważania o diable w książce: A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, t. 1–2, Warszawa 1998.

²⁹ Zob. np. wiele spośród jego *Myśli nieuczesanych*, np.: „W «Tygodniu dobroci dla zwierząt» nie hołduj bestii w człowieku” – S. J. Lec, *Myśli nieuczesane*, Warszawa 2015, s. 221.

³⁰ Zob. G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbska, Kęty 2001.

giczne całej operacji”³¹, bo wymaga wielu nowych założeń i konstrukcji. Spróbujmy ją jednak przynajmniej naszkicować. Leibniz argumentował tak: zło, które jest widoczne w szczegółach otaczającej nas rzeczywistości, jest niezbędne dla „kupienia” doskonałości całego świata. Zło to polega po prostu na tym, że wszystko jest ograniczone i skończone. Ograniczenie to dotyczy się także ludzkiej percepcji dobra i zła. Dążymy tylko do tego, co nam się jawi jako dobre, a jawić się nam może złudnie. Wtedy to właśnie popadamy w grzech. Przez skończoność swojej percepcji nie dostrzegamy jednak, że wreszcie sam ten grzech też jest potrzebny, mianowicie jako element doskonałego świata. A świat Bóg wybrał najlepszy z możliwych.

Można by tu zgłosić wątpliwość, jak czyni to Henryk Elzenberg w swoim *Wstępie* do *Monadologii* Leibniza. Pisze on mianowicie:

Leibniz mało kogo przekonał, i mimo wszystko co w *Teodycei* czytamy, pozostaje wciąż otwartą kwestią: czy i najlepszy ze wszystkich możliwych światów nie jest jeszcze tak marny, że lepiej go było nie stwarzać?³²

Według Wolniewiczza Leibniz odpowiedziałby pewnie, że przy stwarzaniu świata Stwórca nie miał pełnej swobody działania. Zło, jakim jest skończoność, tkwi w każdym możliwym świecie. Któryś z tych światów możliwych musiał się urzeczywistnić, co jest wynikiem logiki Bożej. Bóg przy stwarzaniu świata miał przed sobą coś w rodzaju matrycy logicznej, w której jeden element musi zostać wyróżniony (ale może to być element dowolny)³³.

³¹ B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei...*, s. 98.

³² H. Elzenberg, *Wstęp*, w: G. W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, Toruń 1991, s. 40.

³³ Wolniewicz referował w ten sposób tę kwestię w swoim wykładzie pt. *Melioryzm Leibniza*, wygłoszonym na konferencji naukowej *Poza czasem i przestrzenią*, zorganizowanej na Uniwersytecie Warszawskim w dn. 8 czerwca 2016 roku. Zob. B. Wolniewicz, *Melioryzm Leibniza*, https://www.youtube.com/watch?v=tp_q_oL-W66o (16.03.2017).

Ta argumentacja Leibniza nie jest jednak dla Wolniewicza przekonująca. Jest ona według niego rodzajem antropodycei³⁴, czyli usprawiedliwienia człowieka. Antropodycea może mieć trzy warianty: iść w intelektualizację, socjalizację lub biologizację zła. Intelektualizacja zła to uznanie go za błąd rozumu, socjalizacja – to zrzucenie go na karb złych rozwiązań społecznych, a biologizacja – to uznanie zła za patologię. Antropodycea Leibniza to oryginalny wariant intelektualizacji zła. Wolniewicz jednak na taką argumentację się nie godzi, a argumentuje przeciwko niej, jak sam mówi, „prosto i przyziemnie”: żadna metafizyka nie może zneutralizować fenomenu złej radości, tzn. radości z cudzego cierpienia i upadku. Wolniewicz uznaje ten fenomen po prostu za (mówiąc językiem Hume’a) *original existence*, czyli pewną „istność pierwotną”, niewymazywalną przy pomocy żadnej metafizycznej konstrukcji.

5. POJĘCIE MOŻLIWOŚCI

Jak już wcześniej zaznaczyłem, jest jeszcze druga droga. Jeżeli implikacja nie jest prawdziwa przy standardowym rozumieniu możliwości, to należy spróbować odwołać się do takiego rozumienia niestandardowego, które wskazuje na jakiś związek z faktycznością. Tu najlepiej sięgnąć do historii filozofii. Jedno z takich niestandardowych pojęć możliwości wywodzi się ze szkoły megarejskiej. Sformułował je członek tejże szkoły z IV wieku przed Chrystusem – Diodor Kronos³⁵. Wolniewicz nazywa je „możliwością Diodorową”. Należy tę możliwość rozumieć następująco: „Możliwe jest tylko to, co jest lub będzie”. Konkretyzując tę formułę, otrzymujemy: „Jeżeli ktoś może zgrzeszyć, to zgrzeszył lub zgrzeszy”. U podstaw takiego rozumienia możliwości leży metafizyczna zasada pełni, która zakłada, że wszystko, co możliwe, kiedyś się ziści. Takie rozumienie możliwości nie ratuje jednak teodycei przed krytyką

³⁴ Termin dr. hab. Damiana Leszczyńskiego.

³⁵ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 2004, s. 139–140.

Bayle'a, gdyż na jego podstawie otrzymalibyśmy twierdzenie sprzeczne z dogmatami wiary katolickiej – zbawieni grzeszyliby bowiem w teraźniejszości lub musieli zgrzeszyć w przeszłości.

Oryginalnym wkładem Wolniewicza do problematyki teodycei jest sformułowanie nowego pojęcia możliwości, które on sam nazywa „pseudo-Diodorowym”, a które leży, jak mówi, „w pół drogi między pojęciem standardowym a Diodorowym”. „Pseudo-Diodorowe” sformułowanie możliwości brzmiałoby tak: „Jeśli coś może się zdarzyć, to coś podobnego już się zdarzyło lub zdarzy”. A ściślej:

$$\forall x: (Mf(x) \Rightarrow \exists y: (N(x,y) \wedge f(y)))$$

Czyli: „Dla każdego x-a: jeżeli jest możliwe, że f(x), to istnieje taki y-grek, że x i y mają podobną naturę i f(y)”³⁶.

Jest kwestią dyskusji, czy tak pojęta wolność jest w zupełności do pogodzenia z teologią dogmatyczną i antropologią chrześcijańską. Jak się bowiem zdaje, przyjmuje dosyć kolektywną optykę. Z takiego jej pojęcia wynika jednak wniosek zaskakująco zgodny z teologią dogmatyczną. O tym, że ktoś musi zgrzeszyć, mówi przecież Ewangelista: „Biada światu za zgorzenia. Albowiem zgorzenia przyjąć muszą; ale biada temu przez kogo przychodzą” (Mt 18, 7). Nie muszą przyjść przez każdego. Wystarczy, że przyjdą np. tylko przez niektóre jednostki z jakiegoś zbioru jednostek o podobnej naturze.

To pojęcie jednakowej natury jest słabym punktem tak rozumianej możliwości; jest ono intuicyjnie proste, ale trudne do precyzyjnego scharakteryzowania. Jednakowość (czy podobieństwo) natur musi być stosunkiem równoważności (musi to być relacja zwrotna, symetryczna i przechodnia), a przy przejściu od elementów równoważnych do równoważnych musi zachowywać pewne wskazane własności tych elementów. Wolniewicz uważa, że jeden tylko warunek jest możliwy do postawienia w celu scharakteryzowania tej relacji – mianowicie w naturach jednakowych tkwią te same potencje, a precyzyjniej: jeśli x i y są tej samej

³⁶ B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei...*, s. 101.

natury, to cokolwiek można sensownie rzec o pierwszym, można też sensownie rzec i o drugim³⁷.

6. KWESTIA PIEKŁA

Należy odpowiedzieć jeszcze na pewną obiekcję, która może się pojawić. Ktoś mógłby oponować, że możliwość „pseudo-Diodorowa” nadal nie jest dla nas atrakcyjna przy rozważaniach nad kwestią zbawionych. Istota nieśmiertelna nie jest bowiem tej samej natury, co śmiertelna. A na mocy tego, co powiedzieliśmy, w każdym zbiorze istot ludzkich o jednakowej naturze przynajmniej część musi grzeszyć. Wśród śmiertelnych grzeszna część zbioru nie stanowi z naszego punktu widzenia problemu. Gdy jednak mówimy o grzeszności części natur nieśmiertelnych, to czy musimy automatycznie założyć, że przynajmniej część ze zbawionych grzeszy? To rozumowanie byłoby poprawne tylko wtedy, gdyby uznać, że do zbioru natur nieśmiertelnych należą wyłącznie zbawieni. Tak jednak nie jest. Tymi pośród nieśmiertelnych, którzy grzeszą, są potępieni. Grzeszą oni nieustannie (rzecz jasna jeżeli o nieustanności może być mowa w kontekście wieczności). Ich męka polega na nieprzewyciężonej zapiekłości w grzechu, twierdzi Wolniewicz. Dystansuje się on od uznania „elementu cierpienia fizycznego” w piekle, uważając wizję bycia „strąconym” na wieczność za uczynki ziemskie do piekła za dziś już niemożliwą do zaakceptowania, zwłaszcza przez racjonalną teologię. Według Wolniewicza aby trwać na wieczność w piekle, trzeba swoją tam bytność stale i aktywnie podtrzymywać poprzez niepokona-

³⁷ „Sensownie” nie znaczy jednak „prawdziwie”. To, co powiemy o dwu obiektach tej samej natury, niekoniecznie będzie w odniesieniu do obu prawdziwe, ale powinno zawsze być dorzeczne, tzn. nie powinno stanowić bełkotu (jak w słynnym zdaniu Noama Chomsky’ego: „Bezbarwne zielone idee śpią wściekle”). Śmiertelni i nieśmiertelni muszą być na gruncie myśli Wolniewicza posiadaczami odmiennych natur; Wolniewicz za dwie podstawowe różnice w obrębie metafizyki uznaje rozumność i bezrozumność oraz skończoność i nieskończoność. Zarówno śmiertelni, jak i nieśmiertelni są rozumni, ale jedni są skończeni, a drudzy nie – co zmienia radykalnie i ich status ontologiczny.

ną wrogość do dobra i skruchy. Taka zapiekłość jest natomiast możliwa tylko u natur z gruntu złych.

„Piekło jest zgromadzeniem grzeszników rozpaczających nie nad tym, że zostali potępieni, lecz nad tym, że to nie oni, a więc zło, panuje nad światem”³⁸. Piekło nienawidzi dobra, nienawidzi bezgranicznie i bezsilnie. Piekło znajduje się niedaleko nas „i zgrzyta zębami wobec wszelkich hamulców swej własnej ekspansji”³⁹. Wolniewicz, zgodnie ze swoim pesymistycznym usposobieniem, na gruncie metafizyki i antropologii uważa, że hamulce te coraz bardziej zawodzą.

Czy taka koncepcja piekła jest do pogodzenia z tradycyjną nauką chrześcijańską, a w szczególności katolicką? Oczywiście nie leży w moich kompetencjach rozwiązanie tego problemu. Przywołam jednak jeden cytat ze słynnej książki Josepha Ratzingera *Śmierć i życie wieczne*, którą Wolniewicz cytuje zresztą w różnych miejscach. Nie jest to, co prawda, wypowiedź doktrynalna Kościoła katolickiego, wypowiada ją jednak jeden z najpoważniejszych współczesnych teologów katolickich, późniejszy papież Benedykt XVI. Oto ona: „Niebo Chrystusa opiera się na wolności, pozwalającej potępionym chcieć własnego potępienia”⁴⁰. Cytat ten wskazuje w tym samym kierunku, co koncepcja Wolniewicza: nikt nie może przebywać w piekle wbrew własnej – zapiekłej w grzechu – woli.

7. PODSUMOWANIE⁴¹. APOKATASTAZA

Tekst ten miał na celu zaprezentowanie oryginalnych pomysłów Bogusława Wolniewicza z dziedziny logiki modalnej, które służą usprawnieniu tradycyjnej teodycei, krytykowanej przez Pierre’a Bayle’a, a tym samym obronienie jej przed jego zarzutami. W części wstępnej przy-

³⁸ U. Schrade, M. Omyła, *Bogusław Wolniewicz*, s. 463.

³⁹ U. Schrade, M. Omyła, *Bogusław Wolniewicz*, s. 463.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 237.

⁴¹ Opieram się w nim częściowo na: U. Schrade, M. Omyła, *Bogusław Wolniewicz*.

toczyłem ważne rozróżnienie poczynione przez Wolniewicza – na hermeneutykę logiczną i asocjacyjną; niniejsza praca jest skromną próbą w duchu tej pierwszej.

W klasycznej teodycei spotykamy się z dobrze znanym rozumowaniem mającym na celu obalenie zarzutu znanego od czasów Epikura – o niemożliwości pogodzenia boskiej wszechdobroci i wszechmocy. Według klasycznej teodycei oba te elementy dają się pogodzić, ponieważ zło nie jest dziełem Boga, lecz człowieka – wolność jest bowiem dla człowieka konieczna, aby mógł czynić dobro, ale aby czynić dobro, człowiek automatycznie musi móc czynić także zło (rozumiane moralnie, nie fizycznie). Przedstawiona została krótka logiczna analiza założeń leżących u podstaw tak rozumianej teodycei. Wolniewicz jako przykład do analizy przywoływał tekst Leszka Kołakowskiego; ja ograniczyłem się tylko do przytoczenia jego wniosków. Argumentacja Bayle’a mówi natomiast, że choć wolność implikuje możliwość zła, to nie implikuje jednak jego konieczności, a to oznacza, że zła można uniknąć nawet przy założeniu wolności. Wolniewicz tę argumentację Bayle’a stara się obalić. Trzeba w tym celu znaleźć jakiś łącznik pomiędzy możliwością zła a jego faktycznym istnieniem, którego nie ma na gruncie klasycznego rozumienia możliwości. Jak się okazało, można starać się to uczynić na co najmniej dwa sposoby. Pierwszy polega na przyjęciu specyficznej natury zła, które jest szczególnie plenne; drugi opiera się na nowym pojęciu możliwości. Filozofowi bliska jest wizja plennego zła, odrzuca jednak tę drogę ze względu na konieczność przyjęcia meliorystycznej antropologii w celu jego „neutralizacji”. Trzeba więc pójść drogą zmiany pojęcia możliwości. W tym celu przywołuje mało znane definicje możliwości wywodzące się z logiki megarejskiej. Według jednej z nich (autorstwa Diodora Kronosa) „to, co możliwe = to, co jest lub będzie”. Takie rozwiązanie nie jest jednak jeszcze wystarczające dla obalenia Bayle’owskiej krytyki i nie jest zgodne z teologią katolicką – według Wolniewicza bowiem wynika z niego, że w przyszłości mogą zgrzeszyć także zbawieni. Wprowadza więc on oryginalną definicję możliwości: „to co możliwe = to, co się zdarzyło, lub to, co zdarzy się w przyszłości”. Przy takiej interpretacji modalnej teodycea klasyczna okazuje się

skuteczna. Ponadto broni się przed krytyką Bayle'a, uznając, że istnieją natury podobne do zbawionych, które grzeszą, czyli potępieni.

Na koniec pragnę jednak zwrócić uwagę na pewną implikację konstrukcji Wolniewicza. Cały jego wywód stanowi bardzo okrężną, ale niezmiernie ciekawą argumentację przeciwko koncepcji apokatastazy. „Filozoficzna czy też religijna koncepcja *apokatastasis* (łac. *restitutio in pristinum statum*) oznacza przywrócenie pierwotnej jedności, odnowienie pierwotnego stanu”⁴². Wywodzi się ona z nauki stoików; została później zaadaptowana przez herezje gnostyckie (idea powrotu wszystkiego do boskiej pełni – *pleromy*), a także przez neoplatoników. W myśli chrześcijańskiej idea ta pojawiła się za pośrednictwem nauki Orygenesesa, a także Ojców Wschodnich. Może ona odnosić się zarówno do człowieka, jak i do pozostałej części stworzenia. Zarysowuje się więc tutaj podział na apokatastazę osobową i kosmiczną⁴³.

Podstawowym metafizycznym założeniem tej koncepcji jest uznanie, że świat w chwili obecnej nie znajduje się w takim stanie, w jakim niegdyś się znajdował i znajdować się powinien. Na skutek grzechu pierworodnego lub innego przewinienia świat (a w szczególności człowiek) został pozbawiony wspólnoty z Bogiem Stwórcą; człowiek utracił swój raj. Nadzieję eschatologiczną daje mu jednak wiara w neoplatonicki proces: trwania, wylewu i powrotu. W systemach religijnych i teologicznych przyjmujących istnienie osobowego Boga (np. w chrześcijaństwie i jego teologiach) ta osobowa apokatastaza „może jawić się jako powszechna amnestia, w której miłosierny Bóg udziela pełnego absolutionu swojemu stworzeniu, przebacza mu i przejmuje inicjatywę w sprawie tego, co zostało zniszczone”⁴⁴. Piekło kiedyś będzie puste, gdyż całe stworzenie, jako z natury dobre, wróci do Boga.

Teorię apokatastazy potępiły liczne synody i sobory (m.in. synod w Konstantynopolu w 543 roku, sobór konstantynopolitański II

⁴² W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej i jej greckie źródła*, Toruń 2014, s. 23.

⁴³ Zob. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego...*, s. 23.

⁴⁴ W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego...*, s. 29.

w 553 roku, czy sobór laterański IV z 1215 roku). U Jana Szkota Eriugeny utorowała ona drogę dla koncepcji *praedestinatio simplex*⁴⁵. Później idea ta odżyła w naukach anabaptystów w XVI wieku, teologów protestanckich i prawosławnych w wiekach: XIX i XX⁴⁶. W dzisiejszych czasach idee zarówno apokatastazy, jak i piekła bywają dyskutowane także przez teologów katolickich, m.in. Pierre'a Teilharda de Chardin czy Hansa Ursa von Balthazara. Referowana przeze mnie koncepcja Wolniewicza dostarcza przeciwko apokatastazie ciekawej linii argumentacyjnej. Według niego aby tradycyjna teodycea była sprawna, trzeba przyjąć nieklasyczne, „pseudo-Diodorowe” pojęcie możliwości. Jeżeli to pojęcie ograniczymy do bytów rozumnych, to jego istota będzie następująca: jeżeli coś może się przydarzyć x-owi, to istnieje y o podobnej naturze, co x, któremu się to coś przydarzyło. Aby zbawieni byli wolni, to muszą móc zgrzeszyć; nie mogą jednak grzeszyć faktycznie. Aby tę możliwość im „zagwarantować”, musimy uznać inną klasę bytów o podobnej naturze (nieśmiertelnych), które rzeczywiście grzeszą, czyli potępionych. Innymi słowy, aby mogli istnieć zbawieni, konieczne jest, aby istnieli także potępieni; a więc konieczne jest, aby piekło nie było puste. Jeżeli piekło się kiedyś opróżni, czyli „znikną” dobrowolnie grzeszący nieśmiertelni, to posłuszeństwo Bogu i wolność zbawionych nie będą pełnowartościowe, a być może nie będzie ich wcale.

Tak jawi się „przeraźliwa harmonia świata”⁴⁷.

⁴⁵ Zob. A. Kijewska, *Wstęp*, w: Jan Szkot Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. A. Kijewska, Warszawa 2010.

⁴⁶ Zob. A. S. Zmorzanka, *Apokatastaza*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 297–298.

⁴⁷ Określenie inspirowane tytułem tekstu Pawła Okołowskiego: *Przeraźliwa harmonia Leibniza*, w: P. Okołowski, *Filozofia i los. Szkice tychiczne*, Kraków 2015, s. 26.

THEODICY AND MODAL LOGIC. BOGUSŁAW WOLNIEWICZ'S POLEMIC WITH BAYLE'S CRITIC OF THEODICY

SUMMARY

The essay aims at presenting original ideas of Bogusław Wolniewicz in the field of modal logic, which improve the traditional theodicy, criticized by Pierre Bayle. The classical theodicy attempts to reconcile divine omnipotence and God's goodness. According to classical theodicy both of these elements can be reconciled, because evil is not the work of God, but a work of man – freedom is in fact necessary for a man so that he could do good, but to do good, a person automatically has to be able to do the evil (understood morally, not physically). Bayle's argument says that freedom implies the possibility of evil and it does not imply its existence, and this means that evil can be avoided even with the assumption of freedom. Wolniewicz tries to refute that argument. He quotes a little known definitions of possibility derived from the logic of Megarian. It turns out to be an inspiration for him to introduce an original definition of possibility – “what is possible = what happened or what will happen in the future.” With this interpretation of possibility classic theodicy seems to be efficient.

KEYWORDS

theodicy, modal logic, possibility, evil

BIBLIOGRAFIA

Bereś S., *Rozmowy ze Stanisławem Lemem*, Kraków 1987.

Bogusław Wolniewicz, *Melioryzm Leibniza*, https://www.youtube.com/watch?v=tp_q_oLW66o (16.03.2017).

Constant B., *O religii*, tłum. S. Kruszyńska, Warszawa 2007.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 2004.

Elzenberg H, *Wstęp*, w: G. W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, Toruń 1991.

- Fuller B. A. G., *Historia filozofii*, t. 1, tłum. Z. Glinka, Warszawa 1963.
- Herling-Grudziński G., *Recenzje, szkice, rozprawy literackie 1957–1998. Felietony i komentarze z Radia Wolna Europa 1955–1967*, Kraków 2013.
- Hughes G. E., Cresswell M. J., *An Introduction to Modal Logic*, London 1972.
- James W., *Odmiany doświadczenia religijnego*, tłum. J. Hempel, B. Baran, Warszawa 2011.
- Kijewska A., *Wstęp*, w: Jan Szkot Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. A. Kijewska, Warszawa 2010.
- Kořakowski L., *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.
- Kowalewski M., *Mały słownik teologiczny*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959.
- Lec S. J., *Mysli nieuczestane*, Warszawa 2015.
- Leibniz G. W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbaska, Kęty 2001.
- Miłosz C., *Widzenia nad Zatokę San Francisco*, Kraków 1989.
- Miłosz C., *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011.
- Nowosielski J., *Zło w sztuce i w życiu*, „Literatura na Świecie” (1987) nr 12.
- O naszych braciach mniejszych*. Z Jerzym Nowosielskim rozmawia Zbigniew Podgórzec, „Literatura na Świecie” (1989) nr 4.
- Okołowski P., *Filozofia i los. Szkice tyhiczne*, Kraków 2015.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986.
- Schrade U., Omyła M., *Bogusław Wolniewicz*, w: *Polska filozofia powojenna*, t. II, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001.
- Szczerba W., *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej i jej greckie źródła*, Toruń 2014.
- Święty Jan Chryzostom, *Mysli*, tłum. J. Birkenmajer, Warszawa 2010.
- Wat A., *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, Warszawa 1998.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. I, Warszawa 1993.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. II, Warszawa 1998.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. IV, Warszawa 2016.
- Wolniewicz B., *Melioryzm contra pejoryzm*, w: B. Wolniewicz, *O Polsce i życiu*, Komorów 2011.
- Zdziechowski M., *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1–2, Warszawa 2011.